

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLAHİYAT ANABİLİM DALI  
KELAM BİLİM DALI

**BÂKILLÂNÎ VE İBN RÜŞD'DE  
İRÂDE – FİİL İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

HÜSEYİN HATİPOĞLU

İstanbul, 2006

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLAHİYAT ANABİLİM DALI  
KELAM BİLİM DALI

**BÂKILLÂNÎ VE İBN RÜŞD'DE  
İRÂDE – FİİL İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

HÜSEYİN HATİPOĞLU

Danışman: Doç.Dr. Adil BEBEK

İstanbul, 2006

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
KISALTMALAR.....	iv
1. GİRİŞ.....	1
1.1 VII. – XIII. YÜZYIL ARASI KELAM VE İSLAM FELSEFESİ TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ .....	1
2. BÂKILLÂNÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE GÖRÜŞLERİ.....	13
2.1 Bâkılânî’nin Hayatı ve Eserleri .....	13
2.2 Bâkılânî’nin İlmî Şahsiyeti.....	20
2.3 Kelamî Görüşleri .....	25
2.3.1 Bilgi .....	25
2.3.2 Âlem .....	30
2.3.3 Allah’ın Birliği (Vahdaniyet) .....	33
2.3.4 Allah’ın Sıfatları .....	34
2.3.5 Hâdislerin Hepsini Allah’ın Yaratması .....	40
2.3.6 Her Şeyin Allah’ın Meşiyeti ve İradesiyle Meydana Gelmesi.....	41
2.3.7 Yaratma ve İrade .....	49
2.3.8 Kulun Kesbi ve İstitaati .....	52
2.3.9 Rızık.....	54
2.3.10 İman .....	54
2.3.11 Kabir Azabı, Sorgu-Sual, Sırat, Mizan, Kevser Havuzu ve Şefaât .....	60
2.3.12 Nübüvvet ve Mucize.....	63

2.3.13 Hüsün – Kubuh .....	66
2.3.14 Halku'l-Kur'an .....	68
2.3.15 Ru'yetullah .....	70
2.3.16 İmamet .....	75
3. İBN RÜŞD'ÜN HAYATI, ESERLERİ, İLMÎ ŞAHSİYETİ ve GÖRÜŞLERİ .....	80
3.1 İbn Rüşd'ün Hayatı ve Eserleri .....	80
3.2 İlmî Şahsiyeti .....	100
3.3 İbn Rüşd'ün Görüşleri .....	120
3.3.1 Din-Felsefe İlişkisi .....	120
3.3.2 Âlemin Kıdemi .....	124
3.3.3 Allah'ın İlmî .....	127
3.3.4 Öldükten Sonra Diriliş (Mead) .....	130
3.3.5 Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib) .....	131
3.3.6 Vahdaniyet (Allah'tan Başka İlahları Reddetme Keyfiyeti) .....	135
3.3.7 Allah'ın Subûtî Sıfatları .....	137
3.3.8 Selbî ve Tenzihî Sıfatlar .....	140
3.3.8.1 Cismiyet .....	141
3.3.8.2 Cihet: Yön .....	142
3.3.8.3 Ru'yet .....	143
3.3.9 Nübüvvet ve Mucize .....	144

3.3.10 Cevr ve Adl (Hayır ve Şer).....	147
4. BÂKILLÂNÎ VE İBN RÜŞD'DE İRADE – FİİL İLİŞKİSİ .....	150
4.1 İrade ve Fiil Kavramı.....	150
4.2 Bâkılânî'de İrade-Fiil İlişkisi .....	154
4.3 İbn Rüşd'de İrade – Fiil İlişkisi.....	163
5. SONUÇ.....	197
KAYNAKÇA .....	201

## KISALTMALAR

b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
drl.	: Derleyen
ed.	: Editör
hzl.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
m.ö.	: Milâttan önce
m.s.	: Milâttan Sonra
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
red.	: Redaktör
s.	: Sayfa
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
yay.	: Yayınlayan

## ÖZGEÇMİŐİM

1972 yılında Gümüşhane'de doğdum. 6 yaşında iken ailem ile birlikte İstanbul'a taşındım. İlkokulu Ümraniye'de okudum. Ortaokul ve lise tahsilini ise İstanbul İmam-Hatip Lisesi'nde tamamladım ve 1990 yılında bu liseden mezun oldum. 1992 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazandım, 1997 yılında bu fakülteden mezun oldum. 1998 yılında Hatay/Reyhanlı İmam-Hatip Lisesi'ne öğretmen olarak atandım. Bir süre bu okulda öğretmenlik yaptıktan sonra İstanbul'a tayin istedim ve 2003 yılında Ümraniye Piri Reis İlköğretim Okulu'na tayinim çıktı. Hâlen bu okulda öğretmen olarak görev yapmaktayım. Evliyim ve bir kızım var.

Hüseyin HATIPOĞLU

## **CURRICULUM VITAE**

I was born in Gümüşhane in 1972. I moved to İstanbul with my family when I was 6. I finished my primary school education in Ümraniye. I completed my secondary school and high school education in İstanbul İmam-Hatip High School and graduated in 1990. I started Ankara University Theology Faculty in 1992 and graduated in 1997. I was appointed to Hatay/Reyhanlı İmam-Hatip High School as a teacher in 1998. After working for some time I asked for an appointment to İstanbul and I was appointed to Ümraniye Piri Reis Primary School in 2003. I am still working in this school. I am married and have a daughter.

Hüseyin HATİPOĞLU

## BÂKILLÂNÎ VE İBN RÜŞD'DE İRADE - FİİL İLİŞKİSİ

### Özet

Aristo felsefesine şiddetle karşı çıkan, sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu duyularla bilmenin mümkün olmadığını ileri süren, diyalektik bir metotla imkân metafiziğinin alternatif sistemlerle hesaplaşmaya koyulan ve bu yaklaşımıyla Gazzâlî'nin filozofları eleştirisine zemin hazırlayan, atom nazariyesini Allah'ın âlem üzerine mutlak hâkimiyetini tesis etmek üzere ileri süren Bâkılânî'ye göre; bütün maddî varlıklar cevherleri itibarıyla aynı mahiyete sahip olup onları farklı kılan arazlardır. Arazlar ise her an Allah'ın irade etmesiyle yaratılmaktadır. Bundan dolayı hiçbir madde başka bir maddeye tesir eden sebep olamaz ve hiçbir sonuç meydana getiremez. Her hususta fail ve hakiki müessir Allah'tır. Allah'ın irade ve kudretine vurgu yapan Bâkılânî, insanın kendi özünde herhangi bir kudret kabul etmez. İlahî kudret olmadan insanlar herhangi bir fiil gerçekleştirmezler diyen Bâkılânî'ye göre; fiilin aslını Allah yaratır, iyi veya kötü gibi vasıfları ise kulun iradesiyle gerçekleşir.

Bâkılânî'nin aksine hayatını Aristo felsefesini araştırmaya vakfeden, Eş'arî kelamını kapsamlı bir şekilde bilen, onların imkân metafiziğini eleştiren ve düşünce sistemini sebeplilik esası üzerine kuran İbn Rüşd, âlemin yaratılışını Allah'ın bir fiili olarak görür ve âlemdeki mükemmel nizamın, bunu irade eden Allah'ın sanatı olduğunu belirtir. Ona göre; irade ilimden ayrılmaz. Bunun için Allah zıtları bilir, ilmiyle en uygun olanı seçer ve yaratır. İbn Rüşd'e göre; Allah insana fiillerini gerçekleştireceği irade ve kudret vermiştir, ancak bu insanın bütünüyle hür olduğunu ifade etmez. Çünkü insan tamamen ilahî tasarrufa bağlı bulunan haricî ve dâhilî sebeplere boyun eğmek mecburiyetindedir ve bu sebeplere uyumunu sağladığı oranda özgürdür.

## **BAQILLANI AND AVERROES'S PERSPECTIVES OF DETERMINATION-ACTION RELATIONSHIP**

### **Summary**

According to Baqillani – who keenly opposed Aristotle's philosophy, proposed that it is impossible to know by senses that cause and effect relationship is obligatory, dialectically tried to get even with the systems that are alternative to metaphysics of possibility and by this perspective prepared a basis for Ghazali to criticise philosophers, proposed the atom theory to establish Allah's absolute control over the universe – all physical beings have the same character in their essence and they differ in respect of secondary characteristics. Secondary characteristics are created by Allah's willpower at every point. Thus, any substance cannot be the reason to effect each other and cannot create any result. Allah is the agent and a true causative in every case. Baqillani who stresses Allah's volition and might does not accept that man has any kind of power in his essence. According to Baqillani, who claims that human beings cannot perform any action without divine power, Allah creates the original action good or bad qualities of which are results of man's will.

Averroes, who dedicated his life to studying Aristotle's philosophy, had extensive knowledge on Asharite's theology, criticised their metaphysics of possibility and based his thought system on the principle of causality, sees creation of universe as Allah's action and states that perfect order of universe is the result of Allah will and art. According to him, will and knowledge are inseparable. Allah knows the opposites, selects the appropriate one and creates it. According to Averroes, Allah gave man the will and power to act on it. However, this does not mean that man is liberated. Because, man has to submit to external and internal means, which are bound to divine power of disposition, and he is free as much as he is harmonious with them.

## 1. GİRİŞ

### 1.1 VII. – XIII. YÜZYIL ARASI KELAM VE İSLAM FELSEFESİ TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ

Hız. Muhammed hayatı boyunca Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği sağlamaya çalışmıştır. O hayatta iken müslümanların her problemine uygun çareler bulmuş ve vahiy kaynağından aldığı emirlerle kuvvetli bir İslam toplumu vücuda getirmiştir. Ne var ki onun vefatıyla birlikte vahiy kaynağı kesilmiş ve gelişen problemlere farklı çözümler aranmaya başlanmıştır. Böylece Müslümanlar arasında değişik fikirler ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup>

Resul-i Ekrem'in vefatının ardından Müslümanlar arasında ilk fikrî ayrılık siyasi konularda olmuştur. Peygamber'in yerine kimin halife olacağına dair tartışmalar Ebû Bekir (ö. 13/634)'in seçilmesiyle çözülmüş gibi görünse de devlet başkanlığı zamanla Müslümanlar arasında önemli bir problem teşkil etmiş, özellikle Ali b. Ebû Talib'e ve onun soyundan gelen kişilere tahsis edildiğini ileri sürmüş ve konuyu dinin aslî unsurları arasında mütalaa etmişlerdir. Yine devlet başkanlığı etrafındaki tartışmaların bir sonucu olarak Osman b. Affan (ö. 35/656)'ın öldürülmesinin ardından Ali b. Ebû Talib'in hilafeti döneminde meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşları sebebiyle bir müslümanı öldürmenin dinî hükmü, iman-günah, kader-cebir, tekfir gibi konular tartışılmış ve çözümler aranmıştır. Siyasî iktidarı bir türlü ele geçiremeyen muhalif gruplar ise iktidar ümitlerini canlı tutmak için kurtarıcı mehdi inancını icat etmişlerdir. Öte yandan Emevî idarecileri icraatlarını meşrulaştırmak amacıyla cebir inancını yaymaya çalışmışlardır. Bütün bunlar Kelam disiplininin doğmasına sebep teşkil eden iç faktörlerdir.<sup>2</sup>

Kelam ilminin ortaya çıkışını etkileyen dış sebeplerin başında müslümanların yabancı dinlerle karşılaşması hususu gelir. Hulefâ-yi Râşidin devrinden itibaren İslam coğrafyasının hızla genişlemesi sonunda Müslümanlar değişik dinlere mensup âlimlerle karşılaşmış ve onlarla kültürel bir ilişkiye girip dinî konularda tartışmıştır. Bundan dolayı

<sup>1</sup> Bekir Karlığa, "İslam Düşüncesinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler" **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 3, 1985, s.180.

<sup>2</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", **DİA** (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), C.25, Ankara : 2002, s.198.

Müslüman âlimler İslam'a yapılan itirazlara cevap bulmak mecburiyetinde kalmıştır. Kendileriyle dinî konularda tartışmaların yapıldığı grupların başında Hristiyanlar gelir. Özellikle Emevîler devrinde halifelerin doğu Hristiyan bilginleriyle diyaloga girdikleri, saraylarında onlara çeşitli görevler verdikleri bilinmektedir. Hristiyanların yanı sıra teşbih ve tecsîme dair konuların Müslümanlar arasında tartışılmasında Yahudilerin payı bulunduğunu gösteren ipuçları bulunmaktadır. Nitekim Yahudilerin teşbih inancı konusunda hadis uydurdukları bilinmektedir. Yine Yahudilerin Müslümanlar arasında Sebeiyye ve Gâliyye gibi aşırı farkların ortaya çıkıp taraftar bulmasında bizzat rol aldıklarına dair rivayetler mevcuttur. Ayrıca Seneviyye, Mecûsîlik, Deysânîlik, Brahmanizm gibi eski Doğu din mensuplarının tenâsûh vb. (ve benzeri) fikirler ileri sürdükleri, az sayıda da olsa bunlardan etkilenenlerin bulunduğu da bilinen bir husustur. İslam'ı eleştiren yabancı dinlere mensup bilginlerin bunu yaparken felsefeden, özellikle Grek düşüncesinden yararlanmaları Müslüman bilginleri de felsefe öğrenmeye sevk etmişti.<sup>3</sup>

Bu farklı kültürlerde aralarında ortaya çıkan bazı teolojik sürtüşme ve tartışmalarda Müslümanlar kendi inanç ve düşüncelerini sistemli bir şekilde savunmak ve İslam'ın üstünlüğünü kanıtlamak zorundaydılar. Bu sebeplerden ötürü eski dünyanın ilim ve düşünce ürünlerini Arapça'ya çevirmenin gerekli olduğu ortaya çıktı.<sup>4</sup> Bu amaçla daha Emevîler'in son devirlerinde Eski Yunan ilimlerini tercüme faaliyeti başlamış; çalışmalar Abbâsî halifelerinden El-Mansûr (ö. 158/775), Hârûnnurresîd (ö.193/809) ve el Me'mûn (ö.218/883) devirlerinde ilerleyerek kemale ermiştir.<sup>5</sup>

Hiz. Ali'nin hilafeti zamanında meydana gelen Cemel ve Siffîn savaşlarının ardından İslam hakkında yeterli bilgisi bulunmayan ve halifeyi Hakem Vak'ası'na razı edip daha sonra bundan ötürü onu tekfir eden bedevîler ilk itikadî ayrılığa yol açmışlardır. Büyük günah (kebîre) işleyen kişiyi tekfir etmekle başlayan ve nasrlara yüzeysel olarak bakan bu hareket Haricîler diye anılan bir grup teşkil etmiştir. Emevîler devrinde, büyük günah işleyenleri tekfir eden Haricîler'e karşılık Said b. Cübeyr ve Said b. Kutne büyük günah işlemenin kişiyi dinden çıkarmayacağını, hatta imana zarar vermeyeceğini ileri sürerek Mürcie diye tanınan yeni bir fırkanın öncülüğünü yapmışlardır. İlk defa Ebû Yûnus el-Esvârî, Ma'bed el-Cuheni

<sup>3</sup> Yavuz, "Kelam", s. 198-199.

<sup>4</sup> Mahmut Kaya, "Felsefe", **DİA**, C.12. İstanbul : 1995, s. 312.

<sup>5</sup> Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, 2. Baskı, İstanbul : Damla Yayınevi, 1985 s.26.

ve Atâ b. Yesâr (ö. 103/721), Emevî yöneticiler tarafından yayılan cebir inancını reddederek insanın fiillerini iradesiyle yaptığı ve kişiyi fiil işlemeye zorlayan bir kaderin bulunmadığı fikrini ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Ca'd b. Dirhem (ö.124/742) cebir fikrini benimsemekle birlikte Kur'an'ın mahluk olması, ilahî sıfatların nefyi, maddenin hâdis olan cevher ve arazlardan meydana gelmesi gibi yeni görüşler ortaya atmıştır. Şam'da Gaylan ed-Dımaşkî (ö. 120/738),Ma'bed el-Cüheni'nin ve Saîd b. Kutne'nin görüşlerini, Mukâtil b. Sûleyman'a ait teşbih ve tecsîm telakkilerinin yayıldığı Horasan'da da Cehm b. Safvân (ö.128/745-46), Ca'd b. Dirhem'in fikirlerini benimseyip nassları bunlar doğrultusunda ve aklı delillere başvurarak yorumlamıştır. Cehmiyye'nin kurucusu kabul edilen Cehm b. Safvan, böylece belirgin bir şekilde akli nassların önüne geçirecek onları aklın ışığında yorumlama tabi tuttu. Geliştirdiği bu yönteme bağlı olarak ulûhiyet, ahiret vb. konularda yeni itikadî görüşler ileri sürmüş ve kelim yöntemi kullanan ilk âlim olmuş,Mu'tezile'nin doğuşuna da zemin hazırlamıştır.Basra'da Hasan-ı Basrî (ö.110/728)'nin öğrencilerinden olan Vâsıl b. Atâ (ö.131/748), büyük günah işleyenin imanla inkâr arasında bir yerde (el-menzile beyne'l menzileteyn) durduğunu söylemek ve bu konudaki nassları aklın ışığı altında yorumlamak suretiyle Mu'tezile'nin kuruluşunu başlattı. 100-120 (718-738) yıllarında ortaya çıkan bu hareket zamanla gelişip önemli bir kelam ekolü hâline gelmiştir.<sup>6</sup>

Kelam ilminin Cehmiyye ve Mu'tezile elinde doğmasının ardından Selefîyye, Sünnî kelam ekolleri ve İmâmiyye-İsnâaşeriyye kelamı da teşekkül etmiştir. Literatürde Şia'ya nisbet edilen ilk kelamcı Hişâm b. Hakem (ö.179/795)'dir. Şia kelamı daha çok imamet merkezli bir ekoldür. Mu'tezile'den esinlenen bu ekolün ondan farkı genelde imametle irtibatlıdır.<sup>7</sup>

II. (VIII.) yüzyılın başlarında Hasan-ı Basrî'den itibaren oluşmaya başlayan Ehl-i Sünnet akaidi, bir taraftan itikadî konularda nasslara sınımsız bağlanmayı zaruri ve yeterli gören İmam Malik (ö.179/795), Şâfiî (ö.204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi belli başlı muhafazakâr âlimlerin<sup>8</sup>, ayrıca Buhârî (ö.256/870), Müslim (ö.261/875), Ebû Dâvûd (ö.275/889), Nesâî (ö.303/915), Tirmizî (ö.279/892), İbn Kuteybe (ö.279/886), Ebû Saîd ed-

<sup>6</sup> Yavuz, "Kelam", s.199.

<sup>7</sup> Yavuz, "Kelam", s.199.

<sup>8</sup> Yavuz, "Eş'ariyye", **DİA**, C.11. İstanbul : 1995, s.448.

Dârimî (ö.280/894) gibi hadisçilerin de katkısıyla gelişen Selefiyye<sup>9</sup>, diğer taraftan nassları esas almakla birlikte itikadî meseleleri akıl ilkeleriyle teyid etmeyi gerekli bulan Ebû Hanîfe (ö.150/767) ile öğrencileri, ayrıca İbn Küllab el-Basrî (ö.240/854), Hâris el-Muhâsibi (ö.243/857), Ebû Ali el-Kerâbisî (ö.248/862), Ebû'l-Abbas el-Kalanisî (ö.IV./X yüzyıl başları) gibi âlimlerin öncülüğünü yaptığı kelamcılar tarafından temsil edilmekteydi. Mu'tezile mensuplarının nakli ihmal edip itidal çizgisini aşan akılcı bir metod takip etmeleri, Abbâsîler'in nüfuzundan faydalanarak inanç ve düşünce özgürlüğünü engellemeye çalışmaları, halkın sevip saydığı Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere eziyet edip mihne olayına sebebiyet vermeleri, IV. (X.) yüzyılın başlarında köklü Sünnî kelam mekteplerinin doğmasına zemin hazırlamış ve Eş'arî (ö.324/935-36)'nin kurduğu mezhep de bunlardan birini teşkil etmiştir.<sup>10</sup>

Muhtemelen Eş'arî'den de önce Sünnî kelam ekolünü Mâverâünnehir civarında kuran bir diğer âlim Ebû Mansur el Mâtürîdî (ö.333/944) olmuştur.<sup>11</sup> Kelam tarihine dair kaynaklar Sünnî kelamın kurucusu olarak Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi gösteriyorsa da, günümüze intikal eden maddi belgeler niteliğindeki eserlerden hareket edildiği takdirde bu kurucunun Ebû Mansur el-Mâtürîdî olduğunu söylemek gerekir.<sup>12</sup> Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'den itibaren oluşan ilmî geleneğe bağlı âlimlerce benimsenip devam ettirilen itikadî görüşleri ve din anlayışını sistemleştirmiş, öncelikle Türkler arasında yayılan bir Sünnî kelam mektebi hâline gelmiştir.<sup>13</sup>

Mu'tezile'nin önemli bilginlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916)'den kelam dersleri alan ve kırk yaşına kadar Mu'tezilî düşünceyi savunan Eş'arî, başta "vücûb alellah (Allah'a vacip olma)" ilkesi olmak üzere Mu'tezilenin görüşlerini nassların yanı sıra akli bilgilere de aykırı bularak bu ekolden ayrıldığını ve Ehl-i Sünnet'e geçtiğini açıklamıştır. Ebû'l Hasan el Eş'arî'nin itikadî ve fikrî hayatındaki değişikliğin meydana gelmesinde Ebû Hanîfe'den itibaren gelişen Sünnî kelam hareketi önemli rol oynamış ve onun şahsında makes bulmuş olmalıdır. Eş'arî'nin Mâverâünnehir'de Ebû Mansur el-Mâtürîdî, Mısır'da Ebû Ca'fer

<sup>9</sup> Yavuz, "Kelam", s.200.

<sup>10</sup> Yavuz, "Eş'ariyye", s.448.

<sup>11</sup> Yavuz, "Kelam", s.200.

<sup>12</sup> Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Kelamî Görüşleri", Sönmez Kutlu (hızl.) **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, 1.Baskı, Ankara : Kitabiyât, 2003, s.199-200.

<sup>13</sup> Topaloğlu, "Mâtürîdîyye", **DİA**, C.28, Ankara : 2003, s.165.

Et-Tahâvî (ö.321/933)'ye paralel olarak yaşadığı devirde Ehl-i Sünnet'in imamı sayılan Ahmed b. Hanbel'in nasslardan belirleyip savunduğu itikadî esasları, daha önce Ebû Hanîfe ile İbn Küllâb'ın yaptığı gibi akıl ilkeleriyle teyid edip uzlaştırmaya çalışmasından sonra İslam düşünce tarihinde yeni bir dönem başlamış ve kelam ilmi Ehl-i Sünnet âlimlerince meşru kabul edilerek temel dinî ilimlerden biri hâline gelmiştir. Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet akaidini kelamı metodla savunması büyük yankılar uyandırmış, Şâfiî ve Malikî âlimlerin pek çoğu ile bazı Hanefî ve Hanbelî âlimleri onun metodunu benimseyip geliştirmeye başlamışlardır.<sup>14</sup>

Hicri III. yüzyıla gelindiğinde<sup>15</sup> Sünnî kelam ekolünün kurulmasına paralel olarak<sup>16</sup> bu yüzyılda, artık kelamî düşüncelerden ayrılmış, özellikle Yunan ve Helenistik tesirler taşıyan felsefenin ortaya çıktığını görüyoruz. İlk Filozof el-Kindî (ö.252/866) kabul edilir. Kelimenin gerçek anlamıyla ilk filozof Fârâbî (ö.339/950)'dir.<sup>17</sup> Ondan bir asır sonra da İbn Sînâ (ö.428/1037)'yı görüyoruz. Bu üç filozofla İslam felsefesi teessüs etmiştir.<sup>18</sup>

Mu'tezile ilm-i kelamının geliştiği zaman ve muhit içinde yetişen el-Kindî eski Yunan ilimlerini okumuş, tercüme ve telifler vermiş olmasına rağmen kelam ilminin tesirinden kurtulamamış ve tefekkür tarihimizde kelamdan felsefeye intikal devresinin mümessili mevkisini elde etmiştir. Asıl İslam felsefesi Fârâbî ile kurulmuş, İbn Sînâ ile tekemmül etmiştir.<sup>19</sup>

İslam dünyasında ilkin Mu'tezile elinde zuhûr eden ve daha sonra Eş'arî ile Mâtürîdî'nin elinde Ehl-i Sünnet dairesine giren ilm-i kelam, akla önem vermekle beraber vahyi hareket noktası kabul ediyordu. Sırf akla dayanarak ilahiyat sahasında görüş beyan eden felsefenin fikirleri İslam âlimlerinin gözünden kaçmamıştır. Felsefenin amansız düşmanı olan Selefîyye'nin yanında Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelamcıları da felsefî meseleleri daima tenkit

---

<sup>14</sup> Yavuz "Eş'ariyye", s.448.

<sup>15</sup> Mehmet Bayrakdar, **İslam Düşüncesi Yazıları**, 1. Basım, Ankara : Elis Yayınları , 2004, s.13.

<sup>16</sup> Yavuz "Kelam", s.200.

<sup>17</sup> Bayrakdar, **İslam Düşüncesi Yazıları**, s.13-14.

<sup>18</sup> Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, s.26.

<sup>19</sup> Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, s.26.

etmişlerdir. Bu sebeptendir ki felsefenin ortaya çıkışından sonra kelam ilmi devamlı olarak onunla ilgilenmiştir.<sup>20</sup>

Eş'arînin metodunu kendisinden sonra kuvvetle müdafaa edenlerin başında Bâkılânî (ö.403/1013) gelir.<sup>21</sup> El-Kindî tarafından başlatılan İslam felsefesi Fârâbi ve İbn Sînâ tarafından zirveye taşınmıştı.<sup>22</sup> İbn Sînâ'nın felsefe ekolü Bâkılânî'nin mensub olduğu kelam ekolüne pek ziyade zıddı.<sup>23</sup>

Her iki taraf akli ve akıl yürütmeyi temel ilke kabul ettikleri hâlde metafizik meselelerinde bir türlü uyuşmuyorlardı. Onun için kelam ilmini ikmal etmek, akli ilimlerin en üstünü hâline getirmek, felsefe karşısına çıkıp metafizik meselelerinde hatalarını meydan koymak gerekiyordu.<sup>24</sup> Gerek Irak'ta Eş'arî gerekse Türkistanlı Mâtürîdî akaid meselelerinin izahında hep eski usule, yani naklî delillerle istişhad yoluna gitmişlerdi. Hâlbuki Eş'arî ile Bâkılânî arasında geçen yarım asırlık müddet zarfında bu gibi meseleleri mantık ve felsefe yoluyla müdafaa ve yeni bir kelam sistemi kurma mecburiyeti hâsıl olmuştu. Ehl-i Sünnet'in bütün bu mesaisini yeni baştan, akıl yoluyla ve yeni bir zihniyetle tetkik ederek sistemleştirmek, yeni izah yolları bulmak gerekiyordu.<sup>25</sup>

Bâkılânî, in'ikâs-ı edilleyi (delilin yanlışlığının kanıtlanmak istenen düşüncenin yanlışlığını gerektirmesini) benimsemiş, mantık usulüne, Aristo mantığına şiddetle karşı çıkmış, doğu felsefe okulunda hâkim olan Aristo felsefesini red ve iptal için Yunan felsefesinden Demokritos (m.ö 460-370) ve Epikuros (m.ö 341-270)'un temel taşını teşkil eden atom ile halâyı (âlemin içinde veya ötesinde var olduğu düşünülen boşluğu) âlemin hudusu (yaratılmışlığı) için mukaddime kabul etmiş, cevher-i ferdi (kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlığı) takviye

---

<sup>20</sup> Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, s.26.

<sup>21</sup> Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, s.26.

<sup>22</sup> Ömer Aydın, "Kelam-Mantık İlişkisi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 7,2003, s.6.

<sup>23</sup> İsmail Hakkı İzmirli, "Ebû Bekir Bâkılânî", **Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, Sayı : 5-6, 1927, s.141.

<sup>24</sup> İzmirli, "Ebû Bekir Bâkılânî", s.141.

<sup>25</sup> Halim Sabit Şibay, "Bâkılânî", **Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi**, 5.Baskı , C. 2, İstanbul : 1979, s.254.

etmiş,<sup>26</sup> bunları uluhiyet anlayışının temeli hâline getirmiş,<sup>27</sup> böylece Sünnî cevher anlayışının sistemleştirilmesinde öncü olmuş<sup>28</sup> ve Sünnî kelamın hakiki kurucusu kabul edilmiştir.<sup>29</sup>

Filozofları reddetmek için *Dekaiku'l-kelam* adlı hacimli bir eser telif ettiği bilinen Bâkılânî, Aristo felsefesiyle Aristocu filozofların fizik ve metafiziğine ilişkin yönelttiği tenkitleri dolayısıyla felsefe karşısında kelam disiplininin üstünlük kazanmaya başlamasında rol oynayan ciddi teşebbüslerin öncüsü olarak kabul edilmelidir. Onun bu hususta İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile Gazzâlî (ö.505/111)'ye öncülük etmiş olduğu söylenebilir.<sup>30</sup> Sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu duyularla bilmenin mümkün olmadığını ileri sürerek diyalektik bir metotla imkân metafiziğinin alternatifi olan sistemlerle hesaplaşmaya koyulan Bâkılânî'nin bu yaklaşımı daha sonraki kelamcılarının, özellikle de Gazzâlî'nin, eleştirel yaklaşımının şekillenmesine ve bilhassa filozofları eleştirisine temel teşkil etmiştir.<sup>31</sup>

Mütekkaddimûn kelamcılarının sonuncusunu el Cüveynî teşkil eder. Cüveynî Eş'arî kelamını daha da inkişaf ettirmiştir.<sup>32</sup> O, Eş'arî mezhebine göre *eş-Şamil* isimli kitabını yazmış bu kitapta bütün bu meseleler üzerinde ayrıntılarıyla durmuştur. Sonra bu kitabı *el-İrşâd* isimli kitapta özetlemiş ve insanlar bu kitabı inançları konusunda rehber edinmişlerdir.<sup>33</sup>

Bâkılânî ile Cüveynî arasında geçen sürede (Bâkılânî ö.403/1013, Cüveynî ö. 478/1085) Eş'arî mezhebi siyasi yönden çok önemli gelişmeler kaydetmiş, Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh (ö.422/1031) zamanında devletin resmî mezhebi olmasının temelleri atılmıştır.<sup>34</sup> Halife "İtikâdü'l-Kâdirî" (Kâdirî Akidesi, Kâdirî Âmentüsü) adıyla yer alan ve Ehl-i Sünnet

<sup>26</sup> İzmirli, "Ebû Bekir Bâkılânî", s. 146.

<sup>27</sup> Şerafeddin Gölcük, "Bâkılânî", **DİA** (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), C.4 . İstanbul: 1994, s.532.

<sup>28</sup> İlhan Kutluer, "Cevher", **DİA**, C.7. İstanbul : 1993, s.454.

<sup>29</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kasım, **et-Temhîd fir-red ale'l-mülhîdeti'l-muattıla**, Mahmud Muhammed el-Hudayrî ve Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde (thk.), Kahire: Darü'l -Fikri'l-Arabî, 1947, tahkik edenlerin önsözü s.26.

<sup>30</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.531.

<sup>31</sup> Muhittin Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine-Gâzzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi", **Dîvân İlmî Araştırmalar**, Yıl :2, Sayı:3, 1997/1, s.101-101.

<sup>32</sup> Topaloğlu, **Kelam İlmî Giriş**, s.27.

<sup>33</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abrurrahman b. Muhammed b. Muhammed b Muhammed b. Hasen b. Haldûn, **Mukaddime**, Halil Kendir (çev), Ankara: İmaj Yayınları, 2004, C. 1, s.646.

<sup>34</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, **el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâ'idil-mille ev nakdü ilmi'l-kelam zidden ale't-tersîmi'l-idyuluci li'l akideti ve difaani'l-ilmî ve hürriyeti'l-ihiyari fi'l-fikri ve'l-fi'li**, Muhammed Abid Cabiri (nşr.), neşredenin önsözü, 1.Baskı, Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyyeti, 1998, s. 28.

inancının unsurlarını teşkil eden ve aynı zamanda Abbâsî hilafeti ve devletinin resmî ideolojisi ya da akidesi olarak tarif edilerek topluma sunulan bir bildiri metnini 408/1017-18 yılında büyük bir merasimle Bağdat'ta ilan ettirmiş<sup>35</sup> ve Mu'tezile fakihlerinden tövbe etmelerini, eski görüşlerinden vazgeçmelerini istemiş onlar da görüşlerinden vazgeçtiklerini, Sünnîliğe muhalif bir şey söylemeyeceklerini belirterek bu hususu yazılı olarak beyan etmişlerdir.<sup>36</sup> Halife de emrine muhalesözûfet etmeleri durumunda cezalandırılacakları konusunda onları uyarmıştır.<sup>37</sup>

Kâdirî Akidesi Kâdir-Billâh zamanında 420/1029 yılında yeniden hilafet divanında okunduktan sonra devrin birçok fakih, kadı, ilim adamı ve toplumun her kesiminden tanınmış kimselerin katılımıyla imzalanıp onaylanmış ve ilan edilmiş ve hatta aynı bildiri halife Kâim-Biemrillah (ö. 467/1075) devrinde de 433/1041-42'de bir kere daha tekrarlanarak vurgulanmıştır.<sup>38</sup>

Aynı şekilde bu devrede Horasan, Eş'arî önderlerinden Ebû Bekir İbn Fûrek el-İsfahânî (ö. 406/101), Ebû İshak el-İsferayînî (ö. 418/1027) ve Ebû Mansur Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) gibi birçoğuna vatan olmuştur. Bunlar, Eş'ariyye mezhebini savunan kimselerdi ve bunların gayretleri Kâdirî akidesinin ilan edilmesiyle taçlanmıştı.<sup>39</sup>

Eyyûbîler'in ve Büyük Selçuklular'ın siyasi desteğini kazanan Eş'arîler mezheplerini kolayca yayma imkânına kavuşmakla birlikte, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey döneminde (1040-1063) Vezir Amîdülmülk el-Kündürî (ö.456/1064)'nin Mu'tezilî görüşleri benimsemesiyle Eş'arîler bir süre ilmî faaliyetten men edilmiş, aralarında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin de bulunduğu bir Eş'arî âlim grubu Hicaz bölgesine kaçmaya mecbur kalmıştır. Ancak bu durum fazla sürmemiş, Alparslan (ö. 456/1072)'ın tahta geçip Kündürî'yi azletmesinden sonra Eş'ariyye'ye yönelik baskılar sona ermiş, Vezir Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından Nişâbur ve Bağdat'ta yaptırılan Nizâmiye medreseleri mezhebin yayılmasında önemli

<sup>35</sup> Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dini-Siyasî Hadiseler ve onun Sünnî Siyaseti", **Marife Dergisi**, Yıl : 4, Sayı : 2, güz 2004, s. 235.

<sup>36</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Kâdir-Billâh", **DİA**, C.24, İstanbul, 2001, s.128.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, Cabiri(nşr.), neşredenin önsözü, s.29.

<sup>38</sup> Genç, s.235.

<sup>39</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, Cabiri, (nşr.), neşredenin önsözü, s.29.

hizmetler görmüştür.<sup>40</sup> Nizâmülmülk dönemi Bâtıniyye'ye karşı Eş'ariyye'nin resmî ideoloji hâline geldiği dönem olmuştur.<sup>41</sup>

V. (XI.) yüzyıl kelam tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu asırdan itibaren kelam ilminin terminoloji ve metodunda bir farklılık meydana gelmiştir. Önce el- Cüveynî kelamcılarının rağbet etmediği Aristo mantığına kelamda zemin hazırlamış, Bâkılânî'nin ısrarla savunduğu delilin çürütülmesi hâlinde kanıtlayacağı hükmün zarar göreceği ilkesini (in'ikasü'l-edilleyi) geri plana atmıştır. Onun öğrencisi Gazzâlî de eserleri ve faaliyetleriyle kelam ve genel olarak İslam düşüncesinde bazı değişimleri fiilen başlatmıştır. Mantık kurallarını kullanmanın bir mahzur teşkil etmediğini, aksine bunların kelamın bir parçası olduğunu ve daha önce kelamcılarının delillerinde farklı ibare ve ıstılahlarla yer aldığını belirten Gazzâlî, kelam ve diğer İslamî ilimlerde daha önce ortaya çıkan eğilimi hem meşrulaştırmış, hem de hızlandırmıştır. İlimlerdeki istidlâl biçimine bir düzen getirmek amacıyla ısrarla savunduğu bu uygulamasıyla o, kelamda Mu'tezile ile başlayıp Eş'arî, Mâtürîdî ve Bâkılânî gibi Ehl-i Sünnet kelamcıları ile devam eden "mütekaddimîn" dönemini sona erdirip felsefe ve mantığa kapıları açan "müteahhirîn" dönemini başlatan kişi olarak kabul edilmiştir.<sup>42</sup>

Filozoflara yaklaşımında Gazzâlî, onların kullandıkları mantık kurallarına müsbet bakarken, ilahiyat konularındaki görüşlere karşı mücadele vermiş,<sup>43</sup> hatalarını ortaya koymak maksadıyla meşhur eseri *Tehâfütü'l-felâsife*'yi kaleme almıştır. O, *Tehâfüt*'ünde, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ilahiyata, kısmen de tabiiyata dair hatalı görüşlerini yirmi mesele hâlinde ele almış, bunların on yedisinde filozofların hataya, üçünde de küfre düştüklerini ispata çalışmıştır.<sup>44</sup>

Bu dönemde Ebû Hâmid el-Gazzâlî ile görüşen Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), *el-Avâsım mine'l-kavâsım*'da, keşf metodu ile Aristocu geleneğe bağlı felsefî anlayışları eleştirmekle birlikte Eş'ariyye'yi Endülüs'te temsil etmiştir. Bu dönemin ünlü isimlerinden Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö.548/1153) *Nihayetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelam*'ında Gazzâlî'nin başlattığı felsefe-kelam ilişkilerini güçlendirip kelamî meselelere

<sup>40</sup> Yavuz, "Eş'ariyye", s.448-449.

<sup>41</sup> İbn Rüşd, el-Keşf, Cabiri, (nşr.), neşredenin önsözü, s. 28.

<sup>42</sup> M.Sait Özervarlı, **Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu – XX.Yüzyıl Başı)**, 1.Baskı, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İsam) Yayınları, 1998, s. 12-13.

<sup>43</sup> Özervarlı, **Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu –XX. Yüzyıl Başı)**, s. 13.

<sup>44</sup> Topaloğlu, **Kelam İlmi: Giriş**, s. 29.

felsefî açıklamalar getirmiştir.<sup>45</sup> Sağlam tefekkürü ve zengin felsefî kültürüyle VI.-VII. (XII.-XIII.) yüzyılın büyük şahsiyetlerinden İbn Rüşd (ö.595/1198)'ün muasırı<sup>46</sup> Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) *el-Meâlim*, *el-Muhassal* ve *el-Metâlibü'l-aliye* adlı eserlerinde felsefeyle kelâmı birleştirerek felsefî kelâm dönemini başlatmıştır.<sup>47</sup> Onlardan sonra gelenler ise felsefe kitaplarına gömülüp aralarındaki benzerlikten dolayı her iki ilmin meselelerini birbirine karıştırmışlar ve aynı şey sanmışlardır.<sup>48</sup>

İslam âleminin yetiştirdiği ender mütekellim ve filozoflardan İbn Rüşd<sup>49</sup> ise kelâm ile felsefeyi değil-çünkü henüz karışıp birleşmemişlerdi-aksine her ikisinin içinden, yapısını aslına iade etmeye çalışarak, her ikisinin bağımsızlığını, usul ve yöntemlerini muhafaza ederek ve her ikisinin aynı hedefte, fazilet hedefinde buluştuğunu vurgulayarak genel olarak felsefeyle din arasını ayırmakla meşguldü.<sup>50</sup> Fahreddin er-Râzî, Eş'ariyye akidesiyle İbn Sînâ felsefesini birbirine dâhil etmişti. İbn Rüşd ise felsefeyi asıllara, bizzat Aristo'ya dönerek İbn Sînâ'nın yorumlarından kurtarmaya çalışmakla, bir taraftan Kur'an akidesiyle felsefeden her birini kendi yapısına döndürmüş; diğer taraftan da Eş'arîler'in aklî mukaddimelerindeki yorumlarından İslam akidesini kurtarmaya çalışmakla, dinin insanları götürmek istediği inançların zahirinden çıkan metoda, Selef akidesine dönmüştür.<sup>51</sup>

İbn Rüşd zamanında akide sahasında hâkim mezhep Eş'ariyye mezhebiydi. Müntesipleri, mezheplerini hak mezhep olarak ortaya koymuşlar ve diğer mezheplerin batıllığına hükmetmişlerdi. Bazıları kendilerince imanın şartı olarak aklî mukaddimeler ortaya koymuşlar ve Allah'ın varlığını, kendi niteledikleri metodla bilmeyenleri tekfir etmişlerdi. Buna ilaveten aklî zorunlulukları da inkâr etmişlerdi. Gazzâlî ise Eş'ariyye'nin bakış açısıyla ihtilaflarından dolayı filozofları tekfir etmiştir.<sup>52</sup>

İşte bütün bu sebeplerden dolayı İbn Rüşd, Eş'ariyye mezhebi üzerinde yoğunlaşmış, İslamî akaidi ispat hususunda metodlarını tahlil etmiş, mantık yönünden eksikliklerini,

<sup>45</sup> Yavuz "Eş'ariyye", s.449.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, Cabiri, (nşr.), neşredenin önsözü, s. 31.

<sup>47</sup> Yavuz "Eş'ariyye", s.449.

<sup>48</sup> İbn Haldun, s.647.

<sup>49</sup> Ramazan Altıntaş, "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, c.15,sayı:3, 2003, s.400.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, Cabiri, (nşr.), neşredenin önsözü, s. 31.

<sup>51</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, Cabiri, (nşr.), neşredenin önsözü, ss. 31-32.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, Cabiri, (nşr.), neşredenin önsözü, s. 73.

zayıflıklarını ortaya koymuş, dinin insanları götürmek istediği inançlardan uzaklıklarını, bir yönden Kurân-ı Kerim’de zikredilen metodla ve bir yönden de akılla, ilmî ve felsefî bilgiyle çelişkilerini (kendi bakış açısıyla) ortaya koymuştur.<sup>53</sup>

Bir tarafta Aristo mantığına ve felsefesine şiddetle karşı çıkan<sup>54</sup>, filozofları reddetmek için *Dekaiku’l-kelam* adlı hacimli bir eser te’lif eden, Aristocu filozofların fizik ve metafiziğine ilişkin yönelttiği eleştiriler dolayısıyla felsefe karşısında kelam disiplininin üstünlük kazanmasında rol oynayan, bu hususta Cüveynî ve Gazzâlî’ye öncülük eden<sup>55</sup>, sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu duyularla bilmenin mümkün olmadığını ileri süren, diyalektik bir metodla imkân metafiziğinin alternatifi olan sistemlerle hesaplaşmaya koyulan ve bu yaklaşımıyla daha sonraki kelamcılarının, özellikle de Gazzâlî’nin eleştirel yaklaşımının şekillenmesine ve bilhassa filozofları eleştirisine zemin hazırlayan<sup>56</sup>, cevher-i ferd anlayışını uluhiyet anlayışının temeli hâline getirerek<sup>57</sup> kaynaklarda Eş’ariyye mezhebinin ikinci kurucusu olarak gösterilen Bâkılânî<sup>58</sup>; diğer tarafta hayatını Aristo’yu araştırmaya vakfeden,<sup>59</sup> İslam dünyasında Meşşâî felsefeyi en iyi anlayıp yorumlayan<sup>60</sup>, bütün dünyada Aristo’nun en büyük şârihi<sup>61</sup>, Aristo felsefesini kendisinden önceki filozoflardan daha iyi kavrayan<sup>62</sup>, Aristo’nun bakış açısıyla İslam vahyi arasındaki ayrılık ve ihtilafı en aza indirmeye çalışan<sup>63</sup>, kelam ilmini, özellikle Eş’arî kelamını kapsamlı ve ciddi bir şekilde bilen<sup>64</sup> ve bu kelam sistemindeki çelişkileri, tutarsızlıkları *el-Fasl* ve *el-Keşf*’te ortaya koyan<sup>65</sup>, Eş’arîler’in, âlemin hudusü (sonradan yaratılmışlığı) konusundaki düşüncelerini

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, Cabiri, (nşr.), neşredenin önsözü, s. 73.

<sup>54</sup> İzmirlî, “Ebû Bekir Bâkılânî”, s.146.

<sup>55</sup> Gölcük, “Bâkılânî”,s.531.

<sup>56</sup> Macit, s.101-102.

<sup>57</sup> Gölcük, “Bâkılânî”,s.532.

<sup>58</sup> Yavuz, “Eş’ariyye”, s. 488.

<sup>59</sup> Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, İsmail Yiğit,(çev.), 1.Baskı, İstanbul : Kayıhan Yayınları, 1986, s.247.

<sup>60</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994, s.235.

<sup>61</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, 2. Baskı, İstanbul, Ülken Yayınları, 1995, s.231.

<sup>62</sup> Abdülmetâl Said, *el-Müceddidun fi’l İslam mine’l-karni’l- evveli ile’l-karni’r-râbii’ aşer*, Kahire: Mektebetü’l-Adab, 1965, s.220.

<sup>63</sup> Muhammed Abid Cabiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Said Aykut, (çev.), 1.Baskı, İstanbul : Kitabevi, 2000, s.280.

<sup>64</sup> Muhammed Abid Cabiri, *İbn Rüşd*, 1.Baskı, Beyrut : Merkezü Dirasati’l Vahdeti’l-Arabiyye, 1898, s. 30.

<sup>65</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, *Faslü’l-makal, el-Keşf an minhâci’l-edille*, Süleyman Uludağ , (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004, çevirenin önsözü, s.70-71.

üzerine bina ettikleri cevher-i ferd anlayışını<sup>66</sup> ve imkân metafiziğini eleştiren<sup>67</sup> ve düşünce sistemini sebeplilik esasına üzerine bina eden İbn Rüşd.<sup>68</sup>

İşte biz, birbirinin tamamen zıddı iki farklı düşünce sistemini benimseyen ve karşı düşünce sistemine eleştiriler yönelten iki büyük müfekkiri, Bâkılânî ve İbn Rüşd'ün irade-fiil ilişkisi hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya gayret ettik. Onların bu konudaki düşüncelerini ortaya koymadan önce, konunun daha iyi anlaşılması düşüncesiyle bu iki büyük müfekkiri hayatlarını, eserlerini, görüşlerini ve özellikle ilmî şahsiyetlerini de inceledik. Her ne kadar bu iki büyük müfekkiri bu özellikleri hakkında fazlaca incelemeler yapılmış olsa da biz, bu incelemelerden ve yeni yayınlanan eser ve makalelerden de faydalanarak kendi bakış açımızı ortaya koyduk ve bu incelemelere yeni bazı bilgiler de ilave ettik. Bâkılânî'nin Kâdir-Billâh döneminde Eş'ariyye mezhebini resmî mezheb hâline getirmeye gayret ettiğini, İbn Rüşd'ün son döneminde yaşadığı mihne (eziyet, sıkıntı) ile ilgili rivayetlerin birbiriyle çelişik olduğunu ve mihnenin gerçek sebebinin siyasi olduğunu araştırmalarımız neticesinde ortaya koymamız örnek olarak zikredilebilir.

Biz bu çalışmamızı yaparken iki büyük müfekkiri hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyetleri için tarih ve biyografi kitaplarını ve onlar hakkında yazılan pek çok eseri gözden geçirdik. Akademisyenler Bâkılânî'nin görüşlerini ortaya koyarken genellikle onun *et-Temhîd* adlı eserini kaynak olarak kullanmışlardır. Biz ise *et-Temhîd*'in özeti niteliğindeki *el-İnsaf* adlı eserini kullanmayı tercih ettik.

Araştırmamız, VII-XIII. Yüzyıl arası kelim ve İslam felsefesi tarihine genel bir bakışı konu edinen bir girişten sonra Bâkılânî'nin hayatı, eserleri, ilmî şahsiyeti, görüşleri; İbn Rüşd'ün hayatı, eserleri, ilmî şahsiyeti, görüşleri; Bâkılânî ve İbn Rüşd'de irade-fiil ilişkisi ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır.

Bâkılânî ve İbn Rüşd'de irade-fiil ilişkisini ortaya koyarken bu iki büyük müfekkiri, bu konudaki görüşlerini hangi düşünce sisteminden hareketle ortaya koyduklarını belirtmeye de gayret ettik.

---

<sup>66</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s.124.

<sup>67</sup> Muhammed Abid Cabiri, **et-Türas ve'l hadâse: dırasat ve münakaşat**, 1.Baskı, Beyrut : el-Merkezü's-Sekâfiyyül-Arabiyyü,1991, ss. 206-207.

<sup>68</sup> Osman Emin, (hızl.), **Dırasatün felsefiye=Etudes Philosophiques**, Kahire: el-Hey'etül-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974,s.209.

## 2. BÂKİLLÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE GÖRÜŞLERİ

### 2.1 Bâkîllânî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım'dır. Meşhur mütekellim El-Bâkîllânî el-Basrî olarak tanınmaktadır.<sup>69</sup> Babası veya dedelerinden biri bakla ticaretiyle uğraştığı için İbnü'l-Bâkîllânî<sup>70</sup> diye şöhret kazanmıştır.<sup>71</sup> Genellikle el-Kâdî lakabıyla birlikte zikredilen künyesi Ebû Bekir'dir.<sup>72</sup> Ukbera ve Bağdat'ta kadılık, Sağr'da kâdî'l-kudatlık yaptığı için, "Kâdî" ünvanıyla da meşhurdur.<sup>73</sup> Eş'ariyye arasında "Kâdî" denildiğinde Bâkîllânî kastedilmektedir.<sup>74</sup> Hayatından bahseden kaynaklardan hiçbiri nerede ve ne zaman doğduğunu zikretmemektedirler. Ancak herkes tarafından Basra'ya nisbet edildiği için Basra'da doğduğu, âilesinin Basralı olduğu ve ilk yıllarının Basra'da geçtiği görüşü tercih edilmektedir.<sup>75</sup>

Tahsilini o vakitler dil, edebiyat ve kıraatte pek kuvvetli bir mevkiye erişmiş olan Basriyyûn mektebi üstadlarının önünde yapan Bâkîllânî<sup>76</sup>, Eş'arî (ö.324/936)'nin öğrencilerinden Ebû Abdullah b. Mücâhid et-Tâî (ö.370/980)'den<sup>77</sup> ve ders arkadaşları Ebû İshak el-İsferâyini (ö.418/1027), İbn Füreke (ö.406/1015) ile birlikte Ebu'l-Hasan el-Bâhili

<sup>69</sup> Ebü'l Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr b. Halikân el-Bermekî el-İrbilî, **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman**, İhsan Abbas, (thk.), Beyrut: Dar-u Sadır, 1978, C.4, s.29.

<sup>70</sup> Bâkîllânî'den, İbnü'l Bâkîllânî diye bahseden bazı kaynaklar şunlardır: Ebü'l-Fazl İyaz b. Mûsâ b. İyaz el-Yahsubî, **Tertîbü'l-medarik ve takribü'l-mesalik li ma'rifeti a'lami mezheb-i Malik**, Ahmed Bekir Mahmud, (thk.), Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, Trablus: Dâru Mektebeti'l-Fikr,C.3, s.585; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, **Siyerü A'lâmi'n-Nübela**, Şuayb Arnaût, Muhammed Naîm Argasusî, (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983, c.17, s.190; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sabit el Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, Beyrut : Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, C.5,s. 379; Ebü'l Kâsım Alî b. el-Hasan b. Hibetillâh b. Abdillâh, b. Hüseyin ed-Dımaşkî, **Tebyînü kezîbi'l-müfteri fîma nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el Eş'arî**, 3. Baskı, Beyrut Daru'l-Kitabi'l-Arabî. 1984 ,s.217.

<sup>71</sup> Gölcük, "Bâkîllânî", **DİA**, C. 4 İstanbul: 1994, S.531.

<sup>72</sup> Kamil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, 1.Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları,2003, s.26.

<sup>73</sup> Gölcük, "Bâkîllânî", s.531.

<sup>74</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bâkîllânî", **Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, Sayı : 5-6, 1927, s.142.

<sup>75</sup> Bâkîllânî, **et-Temhid**, el-Hudayrî ve Ebû Rîde (thk.), tahkik edenlerin önsözü, s.2.

<sup>76</sup> Şibay, "Bâkîllânî", s253; Güneş, s.38.

<sup>77</sup> Ebü'l Fellah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihi İbnü'l-İmâd, **Şezeratü'z-zehab fi ahbari men zehab**, Abdülkâdir el-Arnaût ve Mahmut el-Arnaût, (thk.), 1.Baskı, Beyrut : Dâru İbn Kesîr, 1989, s.21; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, **el-Iber fi haberi men gaber**, Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, (hızl.), 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, C.2, s.207; Hasan İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslam es-siyasi ve'd-dinî ve's-sekafî ve'l-ictimâî**, 13.Baskı, Beyrut: Darü'l-Cil, Kahire: Mektebü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1991, C.3, s.479.

(ö.370/980)'den kelam<sup>78</sup> , Ebû Abdullah eş-Şîrâzî (ö.370/980)'den usul<sup>79</sup> , Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Ebherî (ö.375/985) ve İbn Ebû Zeyd el-Kayravânî (ö.386/996)'den fıkıh, İbn Sem'ûn (387/997)'dan ahlak ilimlerini tahsil etmiştir.<sup>80</sup> Öğrenimini tamamlamak için gençlik yıllarında (muhtemelen 961'de) Bağdat'a gitmiş Dârekutnî (ö.385/995),<sup>81</sup> Ebû Bekir el-Kâtîf (ö.368/978), İbn Mâsî (ö.369/979) ve Nisâbüri (ö.375/985) gibi meşhur muhaddislerden hadis dersleri almıştır.<sup>82</sup>

Bâkılânî'nin ilim tahsili için gittiği dönemde Bağdat Abbâsî hilafetinin merkezi olma durumunu ismen muhafaza etmekle birlikte, Abbâsî devleti fiilen birçok beyliklere ayrılmıştı.<sup>83</sup> Büveyhîler'in 334/945 tarihinde hilafet merkezi Bağdat'ı ele geçirmesiyle birlikte Abbâsîler'in, Büveyhî emirlerin idaresi altında 110 yıllık bir vesayet devri başlamış oldu<sup>84</sup>. Büveyhîler'in Bağdat'ı kontrol altına almasıyla birlikte Bâkılânî hayatının neredeyse tamamını bu hanedanın iktidar bölgesinde geçirmiştir.<sup>85</sup>

Büveyhîler'in diğer birçok hanedan ile birlikte iktidarda buldukları hicri IV. ve V. (miladî X. ve XI.) asırlar, bir yönüyle İslam coğrafyasının siyasi açıdan parçalanıp değişik mahallî hanedanlara ayrıldığı ve birçok sosyal huzursuzluğun yaşandığı bir dönem olsa da, kültürel açıdan, İslam kültür ve medeniyetinin oluşumunu tamamlayarak, en yüksek seviyesine, doruk noktasına ulaştığı bir dönem olarak kabul edilir. Bu asırlar kimilerince İslam medeniyetinin altın çağı, kimilerince de İslam rönesansının gerçekleştiği bir devir olarak değerlendirilir.<sup>86</sup>

<sup>78</sup> Bâkılânî, **et-Temhîd**, el-Hudayrî ve Ebû Rîde (thk.), tahkik edenlerin önsözü, s.10; Şerafeddin Gölcük, **Kelam Tarihi (Kişiler, Görüşler, Eserler)** 1.Baskı, Konya: Esra Yayınları, 1992, s.86.

<sup>79</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.531; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Ebû Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı : 4, 1998, s.7.

<sup>80</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.531, Tunçbilek, ss. 7-8.

<sup>81</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.531.

<sup>82</sup> İbn Asâkir, s.217; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed Mansur el-Mervezî es-Sem'ânî, **el-Ensab** , Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemani, (thk.), 2. Baskı, Beyrut: 1980, C.2, s.51, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem**, Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata (thk.), 1.Baskı, Beyrut : Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1992, C.15, s.96.

<sup>83</sup> Şerafeddin Gölcük, **Bâkılânî ve İnsanım Fiilleri**, 1.Baskı, Ankara : Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1997, s.17.

<sup>84</sup> Çağfer Karadaş, **Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru**, 1.Baskı, Bursa : Arasta Yayınları, 2003, s.17; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", **DİA**, C.1, İstanbul, 1988, s.35.

<sup>85</sup> Karadaş, s.16.

<sup>86</sup> Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı : 12,1999, s.60.

İslam hanedanının farklı siyasi hanedanlara bölünmesi, düşünce, ilim ve kültür hayatının gelişmesine zarar vermemiş, aksine ona yeni imkânlar ve fırsatlar sunmuştur. Birbirine rakip İslam hanedanlarının kurulması, yeni siyasi merkezler ortaya çıkarmış ve rakip hükümdarlar arasında ilim ve kültürü himaye etmede de bir yarışa sebep olmuştur. Bu da din âlimleri, bilim adamları, filozoflar, edip ve şairler için geniş bir hareket sahası ortaya çıkarmıştır.<sup>87</sup>

Netice olarak Bâkılânî siyasi bakımdan karışık, ama ilim yönünden dinamik bir dönem ve bölgede, ilim tahsiline elverişli bir ortamda Bağdat'a gelmiş<sup>88</sup>, öğrenimini tamamladıktan sonra Basra'ya dönmüş ve Basra Camisinde ders vermeye başlamıştır.<sup>89</sup>

Büveyhî meliki Adüdüdevle (ö. 372/983) ilmi ve âlimleri severdi.<sup>90</sup> Meclisi çoğunluğu fukaha ve mütekellimûnun oluşturduğu çeşitli bilim dallarından müteşekkil bir âlimler topluluğunu ihtiva ederdi<sup>91</sup>. Onlar için münazara meclisleri düzenler, kendisi de bu münazaralara katılırdı. Adudüdevle, bir gün Mu'tezilî Kâdî'l-Kudât (başkadı) Bısr b. el-Hüseyin'e : "Bu meclis âlimlerle dolu, ancak ben Ehl-i isbat ve'l-hadis (İlahî sıfatların varlığını kabul eden kelamcılar)'ı göremiyorum" diyerek Ehl-i sünnet'in ilmiyle meşhur âlimlerinden bazılarının ilim meclisinde bulunmasını talep etmişti. Neticede Ebü'l-Hasan el-Bâhilî ile Bâkılânî davet edilmiş, el-Bâhilî bu davete icabet etmemiş, daveti kabul eden Bâkılânî ise, Adudüdevle'nin ilim meclisine katılmak üzere Basra'dan Şiraz'a gitmiş<sup>92</sup> ve emirin sarayında, Mu'tezile ve İmâmiyye'nin önde gelen kelamcıları ile tartışmaya girmiş kendisine yöneltilen bütün sorulara ikna edici cevaplar vermiş, üstün münazara gücünü ortaya koymuştur. Bu durum emirin dikkatini çekmiş ve Bâkılânî'den oğlu Samsâmüdevle (ö.376/986)'ye Ehl-i sünnet kelimini öğretmesini istemiş, Bâkılânî de, bu Şîî emirin oğluna Ehl-i sünnet kelimini öğretmiştir.<sup>93</sup>

<sup>87</sup> Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sessizlik", s.60-61.

<sup>88</sup> Gölcük, **Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri**, s.18.

<sup>89</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.531.

<sup>90</sup> Kâdî İyâz, s.590; Abdülkerim Özeydın, "Adüdüdevle", **DİA**, C.1, İstanbul: 1988, s.393; Hasan Müneymine, **Tarihu'd-devleti'l-Büveyhiyye es-siyasi ve'l-iktisadi ve'l ictimai ve's-sekafi**, 1.Baskı, Beyrut: Darü'l Câmiye, 1984, s.315.

<sup>91</sup> Kâdî İyâz, s.590; Ahmet Güner, "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 13-14, 2001, s.40.

<sup>92</sup> Kâdî İyâz, s.590.

<sup>93</sup> Kâdî İyâz, ss.591-593.

Bâkılânî, Adudüddевle tarafından Bizans'a elçi olarak gönderilmiş ve İmparator II. Basilus'un huzurunda Hristiyan din adamları ile dinî ve ilmi tartışmalar yapmıştır.<sup>94</sup>

İstanbul'dan döndükten sonra Ukbera, Bağdat ve Suğr'da kadılık ve Kâdî'l-Kudatlık yapmıştır. Adudüddевle'nin 983'te ölümünden sonra Bağdat'a yerleşmiştir. Bağdat'daki Mansur Camisinde müderrislik yapan Bâkılânî'nin ders halkası, Endülüs'ten Horosan'a kadar İslam Dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen öğrencilerle genişlemiştir.<sup>95</sup> Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043), Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039), Ali b. Muhammed el-Harbî (ö.437/1045), Ebû Cafer es Simnanî (ö.444/1052), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021), Ebû'l-Kasım es-Sayrafî (ö.435/1043) ve Samsâmüddевle (ö.376/986) gibi yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir.<sup>96</sup>

Bâtinîlerin, İslam dünyasının her yerinde, hatta Bağdat içlerinde bile yoğun propagandalar yapmaları sonucunda 401/1010'da Karvaş b. Mukalled el-Ukaylî Musul'da- el-Hakim-Biemrillah (ö. 411/1021) adına hutbe okutmaya başlamış ve Fâtımîler'e bağlılığını bildirmiş, hatta bu durum Enbar ve Kûfe gibi şehirlere kadar yayılmıştır.<sup>97</sup>

Karvaş'ın El-Hâkim'e bağlılığını ilan etmesiyle, Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh (ö.422/1081), Abâsiler ve Sünnîlik aleyhine gelişen Fâtimî propagandaları karşısında harekete geçmiş, Bâkılânî'yi durumun vahametini anlatmak üzere Bahâüddевle (ö.989-1012)'ye göndermiştir. Bunun üzerine Büveyhî emiri Bahâüddевle, Başkumandan'a tedbir almasını emretmiş, Başkumandan, Karvaş'ı cezalandırmak için harekete geçince, durumu haber alan Karvaş, el-Hâkim ve Fâtımîler adına okunan hutbeye son vermiş ve yeniden Kâdir-Billâh adına hutbe okutmaya başlamıştır.<sup>98</sup>

Kâdir-Billâh zamanında Eş'ariyye'yi resmî mezheb hâline getirmeye çalışan Bâkılânî,<sup>99</sup> Ehl-i Sünnet anlayışını müdafaa için üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmeye çalışmış, Ehl-i Sünnet anlayışına aykırı düşünce ve akımları delilleriyle çürütmek

<sup>94</sup> Hayreddin ez-Ziriklî, **el-A'lâm: kamusu teracim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa**, Beyrut: Darü'l-İlmi'l-Melayin,1984, 2. Baskı, C.7., s.46; Karadaş, s.19.

<sup>95</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.531.

<sup>96</sup> Güneş, s.29-30; Tunçbilek, s.8-9.

<sup>97</sup> Genç, s.229; Küçükaşçı, s.127; Mustafa Öz, "Hâkim-Biemrillah", **DİA**, C.15, İstanbul: 1997.

<sup>98</sup> Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, **el-Kamil fi't-tarih**, Abdülkerim Özaydın (çev), İstanbul Bahar Yayınlar,C.9, s. 180-181; Küçükaşçı, s.127.

<sup>99</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, **Faslü'l-makal fi takrîri ma beyne's-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisal (ev vücutün-nazari'l-akli ve hudûdut-te'vil**, Muhammed Abid Cabiri (nşr.), 1.Baskı, Beyrut : Merkezü Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997, neşredenin önsözü, s. 24.

için eserler kaleme almış<sup>100</sup>, bundan dolayı da kendisine fahrü'l-ümme (ümmetin övünç kaynağı), lisanü'l-mille (inancın tercümanı), seyfü's-sünne (sünnet'in keskin kılıcı), imâdü'd din (dinin direği), nâsiru'l İslam (İslam'ın yardımcısı) gibi lakaplar üretilmiştir.<sup>101</sup>

Kaynaklarda özellikle muhaliflerinden Râfıza, Mu'tezile, Cehmiyye, Havâric ve diğerlerini red konusunda yaygın birçok eserleri olduğu belirtilen Bâkılânî'nin<sup>102</sup> başta kelim olmak üzere dinler tarihi, mezhepler tarihi, fıkıh ve usul-i fıkha dair kaleme aldığı eserlerden günümüze kadar ulaşanlardan bazıları şunlardır.<sup>103</sup>

1. *et-Temhîd*: Bâkılânî'nin kelamla ilgili görüşlerini öğrenebildiğimiz mevcut en önemli eseri *et-Temhîd*'dir. *et-Temhîd* kelam ilmi konularını kapsamlı ve hepsini içine alacak tarzda ele alan ilk kitap özelliğindedir.<sup>104</sup> *et-Temhîd*, klasik dönemin ilk mükemmel kelam kitaplarından sayılır. Bu bakımdan kendisinden sonra tasnif edilen Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin *Usûlûd-dîn*, Şehrîstani'nin *Nihayetü'l-ikdâm*, Cüveynî'nin *eş-Şamil*, *el-İrşâd*, Adüddin el-İcî'nin *el-Akaidü'l-Adudiyye*, Ömer en-Neseffî'nin *el-Akaidü'n-Nesefiyye*, Devvânî'nin *Şerhü'l-akâ'idi'l-Adudiyye* gibi eserlere örnek olmuş ve tesirler icra etmiştir.<sup>105</sup>

2. *el-İnsaf*: Bazı kaynaklarda *Risâletü'l-Hurre* olarak zikredilen ve Bâkılânî'nin, bu eserinin mukaddimesinde el-Hurre ibaresini kullanmasından ve Kâdî İyâz'ın müellifin eserleri arasında el-İnsaf'a yer vermemesinden hareketle bu kitabın asıl adının *Risâletü'l-Hurre* olduğu ileri sürülmektedir.<sup>106</sup>

Bâkılânî'nin kelama dair bir eseri olan el-İnsaf'ta mütekaddimîn dönemi kelimcilerinin sistematik olmaktan çok, dönemin problemlerini öne çıkaran bir plan örgüsünü

<sup>100</sup> Bk. Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer el Kasım el Bâkılânî, **İ'cazü'l-Kur'an** İmadüddin Ahmed Haydar (thk.), 1.Baskı, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1991, tahkik edenin önsözü, s.15.

<sup>101</sup> İbn Asâkir, s.223.

<sup>102</sup> es-Semanî, s.51; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, **Şeceretü'n-nuri'z-zekiyye fi tabakati'l-Malikiyye**, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, s.93; İbn Asâkir, s.219; Ebû Muhammed Abdullah b.Es'ad b. Alî b. Süleyman el-Yâfiî, **Mir'atü'l-cinan ve ibretü'l-yakzan fi ma'rifeti ma yu'teberü min havadisi'z-zaman**, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1970, C.3, s.7; El-Bağdâdî, s.378.

<sup>103</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.534.

<sup>104</sup> Güneş, s.32.

<sup>105</sup> Abdurrahman Bedevî, **Mezahibü'l-İslamiyyin el Mu'tezile ve'l-Eşaire**, 2.Baskı, Beyrut: Darü'l-İlmi'l-Melayin, 1979, C.1, s. 596; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, **Kelam Ders Notları**, Ankara. 1987, ss.88-89.

<sup>106</sup> Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer el Kasım el Bâkılânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir)**, Adil Bebek (çev.), 1. Baskı, Rağbet Yayınları, 1998, çevirenin önsözü, s. 16.

görmek mümkündür. Eserde felsefî ve teknik bir dil yerine edebî ve etkileyici bir üslubun kullanılmasına özen gösterilmiştir.<sup>107</sup> *Temhîd*'in bir özeti gibidir, akideye ait görüşlerinin veciz bir hülâsası mahiyetindedir.<sup>108</sup>

3. *El-Beyân* : Bu kitap Bâkılânî'nin, mucize konusunu ayrıntılı bir şekilde ele adlıği eseridir. *El-Beyân*, başlangıç dönemi kelimcileri tarafından mucize konusunda telif edilip günümüze kadar ulaşabilen ilk eser olması, mucizeye farklı bir tanım ve yorum getirmiş bulunması, benzeri diğer olaylarla mukayesesini yapıp farklarını ortaya koymuş olması bakımından önemli bir kelam kaynağıdır.<sup>109</sup> *el-Beyân*'ın, Bâkılânî'ye ait *fi'l-Mu'cizât* adındaki hacimli eserden geriye kalan bir bölüm olduğu kabul edilir.<sup>110</sup>

Bu eser, Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Mûcize, Keramet, Sihir) adıyla Adil Bebek tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>111</sup>

4. *Hidayetü'l müsterşidîn ve'l-makne fi usulü'd din* : Tamamı on yedi cüz (cilt) olan eserden geriye on iki cüz kalmış olup yazma bir nüshası Ezher Kütüphanesi'nde mevcuttur. Muhammed b. Ebü'l-Hattab el-İşbilî *Telhîsu'l-kifâye min kitabi'l-hidâye* adıyla eseri ihtisar etmiştir.<sup>112</sup>

5. *Menakibü'l-eimme ve nakzü'l-meta'in an selefi'l-ümme* : Hulefâ-yi Râşidîn'e yöneltilen tenkidlere verilen cevaplardan oluşur. Eksik bir yazma nüshası Dımaşk Zâhiriye Kütüphanesi'nde mevcuttur.<sup>113</sup>

6. *İ'cazü'l-Kur'an* : Kur'an'ın i'caz ve belâğatı üzerindeki telif ve tartışmaların süregeldiği bir ortamda, Eş'arî ekolünün en büyük isimlerinden Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî, bu çalışmaların en kapsamlısını yine *İ'cazü'l-Kur'an* adıyla ortaya koymuştur. Gerek kelimciler ve gerekse edipler tarafından önceden yapılmış bulunan tüm belâgat çalışmaları, el-Bâkılânî'de metodik bir hüviyet kazanmıştır.<sup>114</sup> Bu eser, bu konuda yazılanların en

<sup>107</sup> M. Sait Özervarlı, "el-İnsaf", **DİA**, C.22, İstanbul, 2000, s.319.

<sup>108</sup> Yazıcıoğlu, **Kelam Ders Notları**, s.89.

<sup>109</sup> İlyas Çelebi, "el-Beyân", **DİA**, C.6, İstanbul, 1992,s.26.

<sup>110</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.534.

<sup>111</sup> Bk. Bâkılânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir)**, Bebek (çev.).

<sup>112</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.534; Güneş, s.532.

<sup>113</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.534.

<sup>114</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Kelamcılar İle İslam Felsefecilerinin Belagat ve İ'caz İlimlerinin Gelişmesinde Roller", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı : 9, 1990, s.227.

güzellerindedir. Bâkılânî bu eseriyle ayrıca büyük bir edip olduğunu da ispat etmiştir. Bu eser Kur'an'ın yüksek fesahat ve belagatını dile getirmiş ve Kur'an'ın mucize olduğunu ispat yolunda pek mühim izahlarda bulunmuştur.<sup>115</sup> *I'câzü'l-Kur'an*, Bâkılânî'ye ait eserler içinde ilk defa yayınlanan ve üzerinde en çok durulan bir kitap olup konusunda günümüze intikal eden eserlerin en önemlilerinden kabul edilir.<sup>116</sup> Bâkılânî'nin bu eseri âlimlerin övgü ve kabulüne mazhar olmuştur. Hatta bu eser gibisinin tasnif edilmediği söylenmektedir.<sup>117</sup>

7. *el-İntisar li sıhhati nakli'l-Kur'an ve'r-red ala men nahalehü'l-fesad bi ziyade ev noksan*: Bu eser Muhammed Zağlûl tarafından tahkik edilerek neşredilmiş bulunmaktadır. Kur'an ilimlerinde önemli bir yer işgal eden *I'câzü'l Kur'an* kitabının tamamlayıcısıdır.<sup>118</sup> Bu eserin ayrıca Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır.<sup>119</sup>

8. *Suâlâtü ehli'r-re'y ani'l-kelam fi'l Kur'an* : Kur'an'ın te'vil ve tefsiriyle ilgili sorulara verilen cevaplardan oluşan küçük bir risale olup yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir.<sup>120</sup>

9. *et-Takrib ve'l-irşad fi usuli'l-fıkh* : Hacimli bir kitaptır. Bu kitabın es-Sağîr'i Ebû Zenîd Abdülhamid b. Ali tahkiki ile üç cilt olarak Müessesetü'r-Risâle tarafından 1993'de Beyrut'ta neşredilmiştir.<sup>121</sup>

Bâkılânî, *et-Takrib*'de fıkıh usulü konularını ele alırken furû-i fıkhın usulünü ortaya koymakla birlikte kelamı boyutunu da göstermeye çalışmaktadır. Kitabın mütekellim edasıyla yazıldığı her tarafından anlaşılmalıdır. Bâkılânî'nin bu eseri usul-i fıkıh alanındaki en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir. Hatta eş-Şâfiî (ö.204/819)'nin *Risâle*'sinden sonra yeni bir metod ve daha kapsamlı olarak ele alınan ilk eser olmasından ve bu anlamda sonrakileri etkilemesinden söz etmek de mümkündür.<sup>122</sup>

<sup>115</sup> Ali Özek "el-Bâkılânî", **İslam Düşüncesi**, 2.Baskı, Yıl : 1, sayı : 1, 1967, s.57.

<sup>116</sup> Gölcük, "I'câzü'l-Kur'an", **DİA**, C.21, İstanbul: 2000, s.407.

<sup>117</sup> Güneş, s.34.

<sup>118</sup> Şerafeddin Gölcük, "Bâkılânî'nin el-İntisar li Nakli'l Kur'an'ı", **Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi**, Sayı : 3, 1979,s. 429-430.

<sup>119</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.534;Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer el Bâkılânî, **el-İntisar li'l-Kur'an**, Fuat Sezgin (yay.), Frankfurt: Ma'hedü Tarihi'l-Arabiyyeti ve'l-İslamiyyeti, 1986.

<sup>120</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.534.

<sup>121</sup> Güneş, s.32.

<sup>122</sup> Güneş, s. 32-33.

Yaşadığı dönemde Eş'arî<sup>123</sup> ve Malikî<sup>124</sup> mezhebinin önderi konumuna kadar ulaşan Bâkılânî, 23 Zilkade 403 (6 Haziran 1013) cumartesi günü<sup>125</sup> Bağdat'ta ölmüş,<sup>126</sup> namazını oğlu Hasan kıldırıştır. Önce evine defnedilmiş, sonra da Bâb-ı harb mezarlığına nakledilmiş,<sup>127</sup> Ahmed b. Hanbel'in yanına gömülmüştür. Yetiştirdiği öğrenciler<sup>128</sup> ve yazdığı kitaplarla gelecek nesillere önemli bir miras bırakmıştır.<sup>129</sup>

## 2.1 Bâkılânî'nin İlmî Şahsiyeti

Bâkılânî, İslamî ilimlerin tamamen teşekkül ettiği mezheplerin kökleştiği İslam felsefesi ve tasavvufunun gelişmeye yüz tuttuğu hicri IV. asrın zengin kültür ortamında yetişmiş,<sup>130</sup> tahsilini o vakitler dil, edebiyat ve kıraatte pek kuvvetli bir mevkiye erişmiş olan Basriyyûn mektebi üstatlarının önünde yapmıştır.<sup>131</sup>

Bâkılânî ilimde<sup>132</sup> ve sahasında (kelam) zamanında bir tek idi<sup>133</sup>, Arap dilinin kaidelerine ve inceliklerine uygun olarak insanların en fasih konuşanı ve meseleleri en iyi izah eden, karşısındakini delil ile susturma bakımından en iyisi idi. Bütün vaktini derse, ilim tahsiline ve telife ayırmıştı. Endülüs'ten ve en uzak beldelerden âlimler ondan ilim tahsil etmek için ona seferber oluyorlardı.. el-Mansur Camisi'nde büyük bir ders halkası vardı ve sahip olduğu bilgileri öğrencilerine anlatıyordu.<sup>134</sup> Cedel ve münazara konusundaki

<sup>123</sup> İbn Hallikân, s.269; Ebü'l-Fidâ el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, **el-Muhtasar fî ahbarî'l-beşer**, Hüseyin Mü'nis (hzl.), 1.Baskı, Kahire: Daru'l-Maarif, C. 3, s.208; ez-Ziriklî, s. 46.

<sup>124</sup> Zehebî, **Siyeru a'lami'n-nübela**, s.191; Eb'û'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, **en-Nücumü'z-zahire fî müluki Mısır ve'l Kahire**, s. 234; Mahlûf, s. 92.

<sup>125</sup> Karl Brockerman, **Tarihu'l-edebi'l-Arabî**, Fehmi Hicazî (Arapçaya çev.), Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l Kitab, 1993, C. 2, s. 442; Bağdâdî, s. 382; Ebü'l Vefa Burhânüddîn İbrahim b. Alî b. Muhammed İbn Ferhûn, **ed-Dibacü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yani ulemai'l-mezheb**, Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (thk.), Kahire: Mektebetü Dari't-Tûras, 1972, C. 2, s. 229.

<sup>126</sup> İbn Hallikân, s.270; Ebü'l-Hasen İzzeddin Alî b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, **el-Lübab fî tehzibi'l-ensab**, İhsan Abbas (thk.), Beyrut: Daru Sadır, C.1, s.112; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asaru'l-musannifin**, İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç (thk.), 1.Baskı, İstanbul : Maarif Basımevi, 1955, V. 2, s. 59; ez-Ziriklî, s. 46; Brockelman, C. 2, s. 442.

<sup>127</sup> İbn Hallikân, s.370; Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Abdullah Aybek Safedî, **el-vafi bi'l-vefeyat**, Deyd Reynağ (hzl.), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1997, C.3, s. 177.

<sup>128</sup> Karadaş, s.19.

<sup>129</sup> İbn Asâkir, s.223.

<sup>130</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.531.

<sup>131</sup> Şibay, s.253.

<sup>132</sup> İzmirli, "Ebû Bekir Bâkılânî", s.138.

<sup>133</sup> Safedî, s.177.

<sup>134</sup> Nureddin el-Itr, "el- Bâkılânî", **el-Mevsuatü'l-Arabiyye**, C. 4, 1. Baskı, Dımaşk: Hey'etü'l-Mevsuatü'l-Arabiyye, 2001, s. 625-626.

yeteneğiyle meşhur olmuştu.<sup>135</sup> Münazarada o kadar söz söyler, o kadar geniş ibarelerle meramını ifade ederdi ki o sözlerin derlenip toparlanması kabil olmazdı.<sup>136</sup> Muhaliflerine karşı delillerinin sağlamlığı etkisinin şiddeti bakımından cedelde çok keskin idi.<sup>137</sup> Bu onun diyalektiği (cedel) en iyi şekilde kullanmasından ileri gelmektedir. O, cedeli Ehl-i Sünnet kelamının temel ve vazgeçilmez unsuru hâline getirmiş ve fevkâlade bir şekilde kullanarak geliştirmiştir.<sup>138</sup> Bu yüzden kendisine “sârîmu’l İslam” (İslam’ın keskin kılıcı, celâdetli bahadırı) namını vermişlerdi.<sup>139</sup>

Kısaca Bâkılânî pratik zekâsı, kuvvetli hafızası, derin vukufu, başarılı münazaraları, üstün hitabeti ve çok yönlü ilmî şahsiyetiyle tanınan bir âlimdir. Onun ilmî şahsiyetinde kelamcılık yönü ağır basar. Ayrıca hadis, fıkıh, usul-i fıkıh, tefsir, belâgat, dinler ve mezhepler tarihi alanlarında da adından önemle bahsedilmiş ve bunların çoğunda otorite kabul edilmiştir.<sup>140</sup> Kâdî İyâz çok üretken bir âlim olan Bâkılânî’nin kelam, usul-i fikh ve i’câzü’l-Kur’an meseleleri hakkında bir çok eserini zikretmiştir.<sup>141</sup>

Bâkılânî’nin kelamdan sonra şöhreti bilhassa usul-i fikhda idi<sup>142</sup>, Kelam ilminde olduğu gibi Fıkıh ilminde de yüksek bir konumu, bilgisi ve tecrübesi vardı.<sup>143</sup> Ukbera ve Bağdat’ta kadılık, Sağr’da başkadılık (Kâdilkudâtlık)<sup>144</sup> görevini yapmıştır.<sup>145</sup> Bu yüzden Eş’ariyye arasında “Kâdi” denildiğinde Bâkılânî kastediliyordu.<sup>146</sup> Fıkıh ve usul-i fikh ilminde yüksek seviyede bilgisi vardı,<sup>147</sup> fıkıh âlimlerinin meşhurlarındandı.<sup>148</sup> Asrında Irak’ta Malikî mezhebinin önderliğine kadar ulaşmıştı.<sup>149</sup> Fıkıh ve usul-i fikh dair çeşitli

<sup>135</sup> Ahmed Atiyyetullah, **el-Kamusü’l-İslamî**, C.1, Kahire : Mektebetü’n-Nahdati’l Mısriyye, 1963, s.260.

<sup>136</sup> İzmirli, “Ebû Bekir Bâkılânî”, s.138.

<sup>137</sup> Bâkılânî, **et-Temhid**, el-Hudayrî ve Ebû Rîde (thk.), tahkik edenlerin önsözü, s.11.

<sup>138</sup> Gölcük, **Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri**, s. 37-38.

<sup>139</sup> İzmirli, “Ebû Bekir Bâkılânî”, s.138.

<sup>140</sup> Gölcük, “Bâkılânî”, s.257.

<sup>141</sup> Ahmed Mahmud Subhî, **fi-ilmî’l-kelam dirase felsefiye li arai’l-firaki’l-İslamiyye fi usuli’d-din el-Eşairtü**, Beyrut: Darü’n-Nahdati’l-Arabiyye, C.2, 1985, s.94.

<sup>142</sup> Şibayî, s.257.

<sup>143</sup> Saîd Murad, **el-Firaku ve’l-cemaatü’l-diniyyetü fi’l-vatani’l-Arabî**, 2. Baskı, el-Haram: Ayn li’d-Dirasati ve’l-Buhusi’l-İnsaniyyeti ve’l-İctimaiyyeti, 1999, s.155.

<sup>144</sup> Kâdilkudât, İslam devletlerinde yargı sisteminin başında bulunan görevliye verilen ünvanıdır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, “Kâdilkudât”, **DİA**, C.24, İstanbul:2001, ss. 77-82.

<sup>145</sup> Gölcük, “Bâkılânî”, s.531.

<sup>146</sup> İzmirli, “Ebû Bekir Bâkılânî”, s.142.

<sup>147</sup> el-Itr, s. 325.

<sup>148</sup> Hasan el-Emîn, **el-Mevsuatü’l-Arabiyyetü’l-İslamiyye**, Beyrut: Dâru’t-Tearufi’l-Matbuat, 1979, s.47.

<sup>149</sup> Mahlûf, s.92; **el-Mevsuatü’l-Arabiyyetü’l-âlemiyye**, C.4, Riyad: Müessesetü A’mâli’l-Mevsuati li’n-Neşri ve’t Tevzî, 1999, s.104.

eserler yazması, hatta Gazzâlî üzerinde tesir bıraktığının kabul edilmesi onun bu alanda önemli bir mevkiye sahip olduğunu göstermektedir.<sup>150</sup>

Arap edebiyatını iyi bilen ve eserlerini akıcı bir üslupla kaleme alan Bâkılânî, Kur'an'ın i'câzı, Kur'an tarihi gibi konularda yaptığı çalışmalar ve Şiîlerce Kur'an hakkında ileri sürülen iddialara verdiği cevaplarla tefsir ilminde de dirayetli bir âlim olduğunu göstermiştir.<sup>151</sup> Kur'an'ın i'câz ve belâgatı üzerindeki telif ve tartışmaların süregeldiği bir ortamda Eş'arî ekolünün en büyük isimlerinden Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî, bu çalışmaların en kapsamlısını *İ'câzü'l-Kur'an* adıyla ortaya koymuştur. Bâkılânî Kur'an'daki i'câzın kendi nazmında olduğunu ispatlamak için belâgata ait figürlerin tümünü vasıta olarak kullanmış ve böylelikle kendisinden sonra gelen Abdülkadir el-Cürcanî (ö. 471/1078-1079) ve Fahreddin er-Râzî gibi büyük şahsiyetlere tesir eden seçkin eserlerini bırakmıştır.<sup>152</sup> Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an adlı* eseriyle büyük bir edip olduğunu da ispat etmiştir.<sup>153</sup> İzmirli İsmail Hakkı, Bâkılânî'nin Arap edebiyatı ve belâgatındaki yüksek mertebesini şu sözlerle ifade eder :”*İ'câzü'l-Kur'an*’ı Okuyan kimse Bâkılânî’nin belâgat ve edebiyatta da pek yüksek bir mertebeyi elde ettiğini tereddüdsüz tasdik eder. Zaten başka türlü Kâdî Bâkılânî olamaz”.<sup>154</sup>

Bâkılânî'nin *et-Temhîd* adlı eserine göz atıldığında, onun Hristiyanlığa karşı reddiyeye büyük önem verdiği görülür. Onun yaşadığı bölgede Hristiyanlıkla İslam arasında güçlü münazaralar yapıyordu. Özellikle Bağdat'ta felsefe ve teolojiyi mezceden Hristiyan âlimler ile karşılaştı.<sup>155</sup> O, Hristiyanlığa karşı şiddetli bir polemikçidir. İncil'den tam ve doğru iktibaslarla bulunması, Hristiyanlığı iyi incelediğinin işaretidir. Teslis ve hulûl nazariyelerini tenkidle reddeder.<sup>156</sup>

O, elçi olarak gittiği İstanbul'daki papazlarla ve Bağdat'taki Hristiyan rahiplerle<sup>157</sup> yaptığı münazaralar ve Ehl-i Kitab'a karşı yazdığı reddiyeler sebebiyle, dinler tarihi sahasında ilgi duyulan bir şahsiyet olmuştur.<sup>158</sup> Bu yüzden A.Abül, onun *et-Temhîd* adlı eserinde

<sup>150</sup> Gölcük, “Bâkılânî”, s.531.

<sup>151</sup> Gölcük, “Bâkılânî”, s.531.

<sup>152</sup> Hacımüftüoğlu, s.227-228.

<sup>153</sup> Özek, s.57.

<sup>154</sup> İzmirli, “Ebû Bekir Bâkılânî”, s.171.

<sup>155</sup> Bedevî, *Mezahibü'l-İslamiyyin Mu'tezile ve'l-Eşaire*, s.595.

<sup>156</sup> Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notları*, s.90.

<sup>157</sup> Hacımüftüoğlu, s.227.

<sup>158</sup> Gölcük, “Bâkılânî”, s.531; Güneş, S. 40.

Hristiyanlığa, R. Brunschwig de yahudiliğe yönelttiği tenkitleri inceleme konusu yapmışlardır.<sup>159</sup> Onun Mu'tezile, Şia ve özellikle Bâtiniyye'ye karşı yazdığı reddiyeler de mezhepler tarihi açısından önemlidir.<sup>160</sup> İbn Kesîr (ö.774/1373)'e göre onun kitapları arasında en güzeli, Bâtiniyye'yi red konusunda yazdığı, "*keşfü'l-esrar ve hetkü'l-estâr*" adını verdiği kitaptır.<sup>161</sup>

Bâkılânî, Eş'arî yöntemi üzere kelim ilminde (Usulü'd-din ve akaidde) çok yetenekli idi. Asrında Eş'ariyye mezhebinin liderliği konumuna kadar ulaşan Bâkılânî,<sup>162</sup> Eş'ariyyenin önde gelen siması olmuş, kurucusundan sonra mezhebin en çok göze çarpan ismi olarak tarihteki yerini almıştır.<sup>163</sup>

İslam dünyasında Kindî tarafından başlatılan İslam felsefesi, Farabî ve İbn Sînâ tarafından zirveye taşınmıştı.<sup>164</sup> İbn Sînâ'nın felsefe ekolü Bâkılânî'nin mensub olduğu kelim ekolüne pek ziyade zıd idi. Nitekim Fârâbî'nin felsefesi de muasırı Eş'arî'nin kelamına pek ziyade zıddı.<sup>165</sup>

Her iki taraf da akli ve akıl yürütmeyi temel ilke kabul ettikleri hâlde metafizik meselelerinde bir türlü uyuşamıyorlardı. Onun için kelim ilmini ikmal etmek, aklî ilimlerin en üstünü hâline getirmek, felsefe karşısına çıkıp metafizik meselelerinde hatalarını meydana koymak gerekiyordu.<sup>166</sup> Gerek Irak'ta Eş'arî (ö.324/935-936), gerekse Türkistanlı Mâtürîdî (ö.333/944) akaid meselelerinin izahında hep eski usule, yani naklî delillerle istişhad yoluna gitmişlerdi Hâlbuki Eş'arî ile Bâkılânî arasında geçen yarım asırlık müddet zarfında bu gibi meseleleri mantık ve felsefe yoluyla müdafaa ve yeni bir kelim sistemi kurma mecburiyeti hasıl olmuştu. Ehl'i Sünnetin bütün bu mesaisini yeni baştan, akıl ve felsefe yoluyla ve yeni bir zihniyetle tetkik ederek sistemleştirmek, yeni izah yolları bulmak gerekiyordu.<sup>167</sup>

---

<sup>159</sup> Bedevî, s.595.

<sup>160</sup> Gölcük, s.532; Güneş, s.40.

<sup>161</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, **el-Bidaye ve'n-nihaye**, 2.Baskı, Beyrut : Mektebetü'l-Maarif, 1977, C.11, s.350.

<sup>162</sup> el-Itr, s.625.

<sup>163</sup> Güneş, s.41.

<sup>164</sup> Aydın, "Kelim-Mantık İlişkisi", s.6.

<sup>165</sup> İzmirli, "Ebû Bekir Bâkılânî", s.141.

<sup>166</sup> İzmirli, "Ebû Bekir Bâkılânî", s.141.

<sup>167</sup> Şibay, s.254.

Bâkılânî, in'ikâs-ı edilleyi (delilin yanlışlığının kanıtlanmak istenen düşüncenin yanlışlığını gerektirmesini) benimsemiş, mantık usulüne, Aristo mantığına şiddetle karşı çıkmış, doğu felsefe okulunda hâkim olan Aristo felsefesini red ve iptal için Yunan felsefesinden Demokritos ve Epikuros'un temel taşı olan atom ile halâyı alemin hudusu için bir mukaddime yapmış, cevher-i ferdi takviye etmiş,<sup>168</sup> bunları uluhiyet anlayışının temeli hâline getirmiş,<sup>169</sup> böylece Sünnî cevher anlayışının sistemleştirilmesinde öncü olmuş<sup>170</sup> ve Sünnî kelamın gerçek kurucusu kabul edilmiş,<sup>171</sup> çalışmaları kelam biliminin sistemleştirilmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>172</sup>

Filozofları reddetmek için *Dekâ'iku'l-kelam* adlı hacimli bir eser telif ettiği bilinen Bâkılânî, Aristo felsefesiyle Aristocu filozofların fizik ve metafiziğine ilişkin yönelttiği tenkitleri dolayısıyla felsefe karşısında kelam disiplinin üstünlük kazanmaya başlamasında rol oynayan ciddi teşebbüslerin öncüsü olarak kabul edilmelidir. Onun bu hususta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ile Gazzâlî'ye öncülük etmiş olduğu söylenebilir.<sup>173</sup> Sebep-Sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu duyularla bilmenin mümkün olmadığını ileri sürerek diyalektik bir metodla imkân metafiziğinin alternatifini olan sistemlerle hesaplaşmaya koyulan Bâkılânî'nin bu yaklaşımı daha sonraki kelamcılarının, özellikle de Gazzâlî'nin, eleştirel yaklaşımının şekillenmesine ve bilhassa filozofları eleştirisine temel teşkil etmiştir.<sup>174</sup>

Bâkılânî'nin kendisinden sonraki Eş'arîlerden Cüveynî ve Gazzâlî gibi filozoflar üzerinde çok büyük bir etkisi vardır.<sup>175</sup> Cüveynî, Bâkılânî'ye ait 12.000 varak hacminde olduğu rivayet edilen eserleri âdetâ ezberlercesine okumuştur.<sup>176</sup> O, Bâkılânî'nin açtığı kelam ve usul yolunu genişletmiş, onun görüş ve öncüllerini genellikle kabul etmiştir.<sup>177</sup> Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî de Bâkılânî'nin kelam ilmine dair kitaplarını okumuş ve onun düşüncelerinden etkilenmiştir. Şehristanî (ö.548/1153), Bâkılânî'nin kelamı yolunu

<sup>168</sup> İzmirli, "Ebû Bekir Bâkılânî", s.146.

<sup>169</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.532.

<sup>170</sup> Kutluer, "Cevher", s.454.

<sup>171</sup> Bâkılânî, **et-Temhid**, el-Hudayrî ve Ebû Rîde, (thk.), tahkik edenlerin önsözü, s.26.

<sup>172</sup> Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, 1. Basım, Ankara : Vadi Yayınları, 1998, s.58.

<sup>173</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s.531.

<sup>174</sup> Muhittin Mâcî, "İmkân Metafiziği Üzerine-Gazzâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi", ss.101-102.

<sup>175</sup> Bâkılânî, **et-Temhid**, El-Hudayrî ve Ebû Rîde (thk.), tahkik edenlerin önsözü s.26.

<sup>176</sup> Abdülzâim ed-Dîb, "İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî", **DİA**, C. 8, İstanbul, 1998, s.142.

<sup>177</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, "İslam'da Felsefe Cereyanları", **Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, Yıl:3, Sayı : 12 (Eylül 1929), s.35.

izlemiştir,<sup>178</sup> müteahhirûn mütekellemînin başta geleni Fahreddin er-Râzî ise Eş'ariyye mezhebi hakkındaki sözlerinin mühim bir kısmını Bâkılânî'nin kitaplarından almıştır.<sup>179</sup>

Bâkılânî'den eserleri vasıtasıyla etkilenenlerden birisi de ünlü mutasavvıf Kuşeyrî (ö.465/1072)'dir. İbn Fûrek (ö.406/1015)'in, onun vefatından sonra da Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027)'nin derslerine devam eden Kuşeyrî, bu dönemde Bâkılânî'nin eserlerini inceleyerek Eş'arî kelamını benimsemiştir.<sup>180</sup>

Basra, Bağdat, Şiraz, Rey gibi şehirlerde bir çok öğrenci yetiştiren Bâkılânî,<sup>181</sup> bu öğrencilerinden Ebû Abdullah el-Ezdî ve Ebû Tâhir el-Bağdâdî (ö. 448/1056) aracılığıyla Eş'ariyye'yi Kuzey Afrika'dan Endülüs'e kadar yaymıştır.<sup>182</sup>

## 2.3 Kelamî Görüşleri

### 2.3.1 Bilgi

Bu konuda ilk söz ilim, ilmin hükümleri ve mertebeleri hakkındadır. Bâkılânî'ye göre; ilim: Malumu, olduğu gibi marifet (bilmek)'tir. Her ilim marifet, her marifet de ilimdir.<sup>183</sup>

Bâkılânî'ye göre; ilim iki kısma ayrılır: a) Allah'ın ilmi. Bu ilim Allah'ın zatının sıfatıdır. Zorunlu ve istidlâlî ilim değildir. Allah şöyle buyurmuştur: “Onu (Kur'an'ı) kendi ilmiyle indirdi”<sup>184</sup>, “Onun bilgisi olmadan hiçbir dişi ne gebe kalır, ne de doğurur...”<sup>185</sup> Bilin ki o (Kur'an), ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir...”<sup>186</sup> Allah, ilmi kendi zatına nisbet etmiştir. Kitabının ibaresinde (ayetlerinde) ilmin kendisinin sıfatı olduğunu belirtmiştir.<sup>187</sup> b) Yarattıklarının ilmi: İki kısma ayrılır: a) Zorunlu ilim b) Nazar (idrak) ve istidlâl (sonuç, çıkarım) ilmi. Zorunlu ilim, bütün insanlara gerekli olan, reddi mümkün olmayan ve

<sup>178</sup> Güneş, s.46.

<sup>179</sup> İzmirli, “Ebû Bekir Bâkılânî”, s.171.

<sup>180</sup> Süleyman Uludağ, “Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî”, **DİA**, C.26, Ankara : 2002, s.473.

<sup>181</sup> Bâkılânî, **et-Takrib ve'l-irşad es-sagîr**, Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (thk.), 1.Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993, tahkik edenin önsözü,s.33.

<sup>182</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, **DİA**, C.11, İstanbul: 1995, s.448.

<sup>183</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. El-Kasım el-Bâkılânî, **el-İnsaf fîma yecibü i'tikadühû ve la yecüzü'l-cehlü bihi**, İmâdüddîn Ahmed Haydar, (thk.), 1. Baskı, Beyrut; Âlemü'l-Kütüb, 1986, s. 22.

<sup>184</sup> en-Nisa, 4/166.

<sup>185</sup> Fâtır, 35/11.

<sup>186</sup> Hûd, 11/14.

<sup>187</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 22-23.

bilinmesinde şüphe olmayan ilimdir. Beş duyuyla idrak ettiğin, doğruluğu zorunlu olarak kabul edilen ilim gibi.<sup>188</sup>

Nazarî ilim: ortaya çıkmasında düşünmeye ve fikre ihtiyaç duyulandır. Bunun yolu da idrak ve delildir. Bu nazarî ilmin hükmü, ondan dönmenin ve onunla ilgili hususlarda şüphenin caiz olmasıdır.<sup>189</sup>

Bâkılânî'ye göre; bütün zaruri ilimlerin yaratılmışlar için meydana gelmesi altı yolla olur. Bunlar: Görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma duyularıdır. Bu duyulardan her bir duyuyla idrak edilen cisim, renk, oluş, söz, ses, koku, yeme, sıcaklık, soğukluk, yumuşaklık, sertlik, katılık ve gevşeklikten, ilim zorunlu olarak meydana gelir. Altıncı yol, duyu organlarından bazılarıyla elde edilenlerden değil de, kişinin kendisindeki ilk ilimdir. İnsanın kendi varlığını bilmesi gibi. Kendisinde ortaya çıkması, lezzeti, elemi, kederi, sevinci, kudreti, acizliği; sıhhati, hastalığı ihtiva etmesi. İki zıddın bir araya gelmeyeceğini, cisimlerin birleşme ve bölünmeden yoksun kalamayacağını, her bilinenin aklî öncüllerle bilineceğini, ağaç olmadan meyve ya da hurma olmayacağını, meme olmadan süt olmayacağını bilmek. İşte bütün bunlar, alışkanlıkların gereklerindedir.<sup>190</sup>

Bunların dışındaki bütün ilimler, istidlâl ilmidir. İstidlâl ilmi, hatırlama, düşünme, mantıkla ve akılla tefekküre yeniden başlamakla elde edilir. Akılların öncülleriyle gerçek zorunluluklarla ilim zorunlulukları cümlesindedir. İlminde akıllıların ortak olmadığı alışkanlıkların gereği hayvanlar, çocuklar ve akli eksik olanlarda sezgiyle gerçekleşen ilim gibi. Alışkınlardan çoğunu yapısında bulundurur, ikinin birden çok olduğunu bilmek, iki zıddın bir araya gelmeyeceğini bilmek gibi. Alışkanlıkların gereklerinden ve akılların tartışılmaz doğrularından olan bu misalleri bilmek akıllıların özelliği olamaz.<sup>191</sup>

İstidlâl: Aranılan özün idrakidir. Aranılan özün idrakiyle ilim, his ve zorunluluktan ayrılır. Delil: Sağlam bir anlayışla zorunlu olarak bilinmeyen bir şeye ulaşma imkânı sağlayan her duruma delil denir. Delil, üçe ayrılır.<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 23.

<sup>189</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 23-24.

<sup>190</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 24.

<sup>191</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s.24.

<sup>192</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s.25.

1. Aklî Delil: İspatı yapılmış olan delille ilişkisi olan delil. Fiilin failine delalet etmesi gibi, hayat, ilim, kudret, irade gibi sıfatlarının olmasının gerekliliği gibi.<sup>193</sup>

2. İşitmeye Dayalı Dinî delil: Lafızdan çıkartılan mana yönünden, uzlaşma (muvazaa)dan sonra lafız yoluyla delalet eden delil.<sup>194</sup>

3. Dil İle İlgili (Filolojik) Delil: İsimlerin, sıfatların ve diğer lafızların ve kelamın manaları üzerinde uzlaşma (muvazaa),hemfikir (muvatae) olma yönünden delalet eden delil. Bu bâba katılanlar şunlardır: Yazıların, işaret ve sembollerin delâletleri, sayıların miktarlarına delalet eden hemfikir (muvatae) olmalar, bütün bunlar, ancak ortak bir gayede anlaşıldığında ve hemfikir olduğunda delalet eder. Delalet eden, delilin tayin edicisidir. Medlûl: Delil olarak gösterilen şeydir. Müstedel, delil gösterilerek ispat olunan şeydir. Müstedelin istidlâli, delil gösterilerek ispat edilmesi, delille müstedelin istenmesi ve ondan ayrılmanın bilinmesidir.<sup>195</sup>

Bâkılânî'ye göre; malumat (bilgiye konu olan şeyler) iki kısma ayrılır; Madum (mevcut olmayan, bulunmayan) ve mevcut, bu ikisinin üçüncüsü olmadığı gibi, ikisi arasında bir aracı da yoktur. Madum mevcut olmayan, bulunmayan, bir şey olmayandır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Daha önce, sen hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım...”<sup>196</sup>, “İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?”<sup>197</sup> Haber verdi ki madum, mevcut olmayan, bulunmayan, bir şey olmayandır. Mevcud, var olan, sabit olan şeydir. “Şey” sözumüz, ispat, “Hiçbir şey değil” sözumüz, nefiy anlamına gelir. Allah, şöyle buyurmaktadır. “De ki: Hangi şey şahadetçe en büyüktür? De ki: Allah...”<sup>198</sup> Allah, madum olmayan mevcuttur.<sup>199</sup>

Dil bilginlerinin bir şeyi bildim, bir şeyi gördüm, bir şeyi işittim sözü var olana, mevcut olana işarettir. Onların bir şey değil sözü, ma'dûmun yokluğu gerçeğine işarettir.

---

<sup>193</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s.25.

<sup>194</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s.25.

<sup>195</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s.25.

<sup>196</sup> Meryem, 19/9.

<sup>197</sup> el-İnsân, 76/1.

<sup>198</sup> el-En'âm, 6/19.

<sup>199</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 25-26.

Madum şey olsaydı hiçbir şey değil sözü kesinlikle gerçekleşmeyen, ancak yalan olan nefiy olurdu. Bu da ittifakla gerçeğe aykırıdır, batıldır.<sup>200</sup>

Bâkılânî'ye göre; bütün varlıklar ikiye ayrılır: Kadim (evvel), ezeli (âhir) olan Allah Teâlâ'dır.<sup>201</sup>

İkinci kısım: Muhdes. Muhdesin manası yok iken sonradan var olan, bu kavram, onların şu sözünden alınmıştır. Filan bir hadise yaptı. Hastalık, ya da başağrısı, dinde bid'ati ilk kez ihdas etti, yani daha önce var olmayan bir şey yaptı.<sup>202</sup>

Bâkılânî'ye göre; sonradan yaratılan varlıkların hepsi üç kısma ayrılır: Cisim, cevher ve araz. Cisim, sözlükte, toplanmış, birleştirilmiş anlamına gelir. Buna şu sözleri delalet eder: İri adam, Zeyd, Amr'dan daha iridir. Bu lafız mübalağa binalarındandır. İsimde mübalağa manasının isim manasından alındığında ittifak edilmiştir. Bunu şu sözleri açıklamaktadır: “Edrab” Darbın çokluğunu ifade etmek için şöyle söylenir: Vurmayı ifade etmek için dövüştürdü. Toplanmış, birleştirilmiş, icima ve telifin çokluğunu ifade etmek için aynı şekilde söylerlerse, sözlerinin cismi ifade etmek için aynı şekilde olması gerekir.<sup>203</sup>

Cevher: Hayyizi olandır. Hayyiz, mekân ya da mekân takdir edilen, kendisine başkasını yöneltendir.<sup>204</sup>

Araz: Cevherde görünendir. İki zamanda bakî olması doğru olmaz. Buna şu sözleri delalet eder: “Filana hastalıktan, başağrısından dolayı bir şey arız oldu. Hastalığın sona ermesi yakın olduğunda ve devamına inanılmadığında böyle söylenir. Allah'ın şu ayeti de bu anlamdadır: “Siz, geçici dünya malını istiyorsunuz, hâlbuki Allah, (sizin için) ahireti istiyor”<sup>205</sup>, şu ayeti de bu anlamdadır: “Bu bize yağmur yağdıracak yaygın bir buluttur.”<sup>206</sup> Yok olması ve ortadan kalkması yakın olan her şey bu şekilde vasıflandırılır. Bunlar,

---

<sup>200</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 26.

<sup>201</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s.26.

<sup>202</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 26-27.

<sup>203</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 27.

<sup>204</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 27.

<sup>205</sup> el-Enfâl, 8/67.

<sup>206</sup> el-Ahkaf, 46/27.

cisimlerle kaim olan manaların sıfatıdır. Bunların akıl bahsinde arazlar diye vasfedilmesi gerekir.<sup>207</sup>

Bâkılânî'ye göre; âlem, muhdes (sonradan yaratılmış)'tir. Âlem, bir araya getirilmiş cisim olmasından dolayı ulvî (yüce) ve süflî (aşağılık) olmaktan ya da başka bir şeyle bağlı olmayan cevher, ya da başka bir şeyle dolu olan araz olmaktan ayrı olamaz. Âlem, tamamen muhdestir. İlmin metodu, cisimlerinin ve arazlarının meydana gelmesiyledir. Arazlarının varlığına delil şudur: Cismin, durduktan sonra hareket etmesi, toplandıktan sonra ayrılması, durumlarının değişmesi, sıfatlarının yer değiştirmesidir. Kendi kendisine hareket etse, zâtı bir hâlden başka bir hâle kendiliğinden geçse, durma hâlinde, sükûn hâlinde kalması, ölçülü olması durumunda da, bir hâlden başka bir hâle geçmesi, başkalaşması gerekir. Bu delilin geçersizliği, hareketinin, durmasının, renklerinin, oluşumlarının ve bunlardan başka sıfatlarının, ispatıdır. Çünkü araz, bu şekilde kendiliğinden olursa, hâlinin değişmesi ve vasfının dönüşmesinin bir anlamının olması gerekir.<sup>208</sup>

Bu arazların hudusunun delili şudur: Birbirine aykırı ve birbiriyle çelişik olmalarıdır. Eğer hepsi kadim olsalardı, ezeli olurlardı, yok olmazlardı. Cisimde ne zaman hareket olsa, onda sükûnun da olması; durmanın olması hâlinde de hareketin olması; yaşıyor olması hâlinde de ölmesi gereklidir. Sükûnun gelmesinden sonra hareketin; yokluğundan sonra aniden, tesadüfen meydana gelmesinin geçersizliğidir. Madum, ittifakla, var olduktan sonra muhdes olur. Çünkü kadim, ne sonradan var olur, ne yok olur, ne de boş ve anlamsız olur.<sup>209</sup>

Cisimlerin hudusunun delili şudur: Cisimler, sonradan meydana gelenlerden önce, meydana gelmemişlerdir ve sonradan meydana gelenlerden de yoksun olmazlar. Çünkü biz, zorunlu olarak biliyoruz ki: Cisim, renklerden ayrılamaz. Renklerin anlamı, toplanma ve ayrılmadır. Cisim, sonradan meydana gelenlerden de ayrılamaz, sonradan meydana gelenlerden önce de meydana gelemezler. Çünkü cisim, vaktinde ya da vaktinden sonraki cisimle var olandan önce de meydana gelmezler. Bunlardan hangisi varsa, onun sonradan meydana geldiğine ve onun var olmadan önce, madum olduğuna hükmedilir.<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 27-28.

<sup>208</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 28.

<sup>209</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 28.

<sup>210</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 28.

Bâkılânî'ye göre; âlemi yaratan bir yaratıcı vardır. Buna delil, sonradan var olanın önceden varlığa gelmesi, önceden var olanın gecikmesinin doğruluğuyla birlikte, sonradan meydana gelen ve önceden meydana gelen varlıkların varlığıdır. Bu varlıklardan önce ve sonra meydana gelmenin kendiliğinden olmasının geçerli olmamasıdır. Çünkü onun önceden meydana gelmesinin doğruluğuyla birlikte, önceden meydana gelmesi, sonradan meydana gelmesinden daha uygun değildir. Failin fiiline delalet etmesi gerekir. İradesini varlıklara sarfetmesi ve isteğini varlıklara tahsis etmesi gerekir. Allah, varlıklardan dilediğini önce yaratır, dilediğini de sonra yaratır.<sup>211</sup> Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır...” Allah, istediğini hakkıyla yapandır”<sup>212</sup>, Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümler sadece “ol” dememizdir. Hemen oluverir.”<sup>213</sup>

Bâkılânî'ye göre; ilmimiz, fiilin oluşumunda faille fiilin ilişkisine, failin, fiille fail oluşundaki ilişkisine delalet eder. Yazının ve sanatın, kâtip ile sanatçıyla olan ilişkisi, kâtibin yazıyla kâtip oluşundaki ilişkisi gibidir. Eğer fail olmadan fiilin, yada kâtip olmadan yazının, inşaatçı olmadan inşaatın, ressam olmadan resmin meydana gelmesi caiz olsaydı, fiili olmadan failin, yazısı olmadan kâtibin, sanatı olmadan sanatçının da olması caiz olurdu. Bunun da imkânsızlığı hâlinde fail için fiilin lazım olması ve fail olmasında failin lazım olmasındaki gibi ona delalet etmesi gerekir. Fiilin varlığı ve ondan fiilin meydana gelmesi için, bu yüce yaratıcının sıfatlarından bazıları şunlardır: Mevcut, kadim, vahid, ehad, hayy, âlim, kâdir, mürid, mütekellim, semi’, basîr, bakî.<sup>214</sup> “... Allah’ın benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir.”<sup>215</sup>

### 2.3.2 Âlem

Bâkılânî'ye göre; âlem muhdestir; o, Allah’tan gayri varlıklardan ibarettir. Âlemin hudusuna delil, bir hâlden bir hâle, bir sıfattan bir sıfata değişmesidir. Peygamberimiz, Allah’tan başka bütün mevcudatın sonradan yaratılmış olduğunu en güzel beyanla şöyle açıklamıştır: “Ona şöyle dediler: Ey Allah’ın elçisi bu işin başlangıcı hakkında bizi bilgilendir. O da şöyle dedi: “Evet, Allah var iken, hiçbir şey yok idi. Sonra Allah şeyleri yarattı” Bu da teyit eder ki, Allah’tan başka bütün varlıklar sonradan yaratılmışlardır. Aynı

<sup>211</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 29.

<sup>212</sup> Hûd, 11/107.

<sup>213</sup> en-Nahl, 16/40.

<sup>214</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 29.

<sup>215</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

şekilde Hz. İbrahim'e göre; varlıkların sonradan yaratılmışlıklarına işaret, bir hâlden bir hâle geçmeleri ve değişmeleridir. Çünkü o, yıldızı gördüğünde şöyle dedi: "İşte Rabbim!"<sup>216</sup> O zaman anladı ki yıldız bir hâlden bir hâle geçince, değişince, bu onun sonradan yaratılmışlığına ve onun bir yaratıcısı olduğuna delalet eder. Bunlar cereyan ettiğinde Hz. İbrahim şöyle dedi:<sup>217</sup> "...Ben, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim..."<sup>218</sup>

Bâkılânî'ye göre; âlemin sonradan yaratılmış olduğunun doğruluğu kabule şayan olduğunda, onu yaratan bir yaratıcının, tasvir eden bir tasvir edicinin varlığı muhakkaktır. Buna delil şudur: Yazıyı yazan bir yazıcının, tasviri şekillendiren bir şekillendiricinin, binayı inşa eden bir inşaatçının varlığı muhakkaktır. Kâtip olmadan yazının, sanatçı olmadan sanatın, dokumacı olmadan dokumanın meydana geldiğini haber veren kişinin cehaletinden şüphe etmeyiz. Bunun doğruluğu kabule şayan olduğunda âlemin şeklinin, kürenin hareketlerinin bir yaratıcının yaratmasıyla ilişkisinin kurulması gerekir. Çünkü yaratılış bakımından daha zarif, daha harika bir canlının yaratıcı olmadan var olması imkânsızdır.<sup>219</sup>

İkinci delil şudur: Sonradan yaratılan varlıkların bazılarının, bazılarından önce; bazılarının da bazılarının sonra, aynı cinsten ve benzer yaratıldığını biliyoruz. O varlıklardan önce varolanın kendiliğinden önce var olması caiz değildir. Çünkü o, kendiliğinden önceden var olsaydı, onun cinsinden olanların hepsinin, onunla beraber önce var olmaları gerekirdi. Aynı husus sonradan var olanlar için de geçerlidir. Kendiliğinden sonradan var olsaydı, önceden var olanın varlığı sonradan var olandan daha uygun olmazdı. Biz biliyoruz ki, birbirine denk olanlardan önce var olanlar, önceden var olmakla, sonradan varolanlardan daha münasiplerdir. Buna delil, onun varlıkta önde olanın önde olmasıyla, acele edenin acele etmesiyle dilemesi kısıtlanmıştır.<sup>220</sup>

Aynı şekilde bunun doğruluğuna delil, var olan şekillerden bazıları dörtgen, bazıları yuvarlak; aynı cins olmakla birlikte bazı şahıslar bazılarının daha uzun, diğerleri diğerlerinden daha enlidir. Dörtgenin, kendiliğinden dörtgen olması, uzunun kendiliğinden uzun olması, çirkinin kendiliğinden çirkin olması, güzelin kendiliğinden güzel olması

---

<sup>216</sup> el-En'âm, 6/76-79.

<sup>217</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 43-44.

<sup>218</sup> el-En'âm, 6/79.

<sup>219</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 44-45.

<sup>220</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 45.

mümkün değildir. Geriye, ona iradesi ve dilemesiyle şekil veren bir musavvirin; onu uzun, kısa, çirkin, güzel yapan bir varlığın olmasından başka bir şey kalmıyor.<sup>221</sup>

Bâkılânî zikrettiklerinin doğruluğuna şu hususları delil olarak göstermektedir: Ona göre; varlıkların kendiliklerinden fail olması mümkün değildir. Onlardan bazılarını cansızlar ve arazlar olarak buluyoruz. Yani kendilerinde hayat olmayan cemat buluyoruz. Bunların kendileri ya da başkaları için fail olmaları mümkün değildir. Çünkü canlı ve kudretli olmak fail olmanın şartlarındandır. Bunların kendilerini var etmeleri anlamsız olur, aksine onları var eden bir yaratıcı vardır.<sup>222</sup>

Aynı şekilde bunun doğruluğuna şu delalet eder: Âlemdeki varlıklardan biri olan insanın canlı, kudretli, akıllı, kazanan olduğunu biliyoruz. Senin de bildiğin ve tasdik ettiğin gibi o, ilk önce ölü bir nutfe idi. Canı da, kudreti de yoktu. Sonra kan pıhtısına, sonra et parçasına, sonra hâlden hâle dönüşmüş, sonra canlı olarak ana rahminden dünyaya gelmiştir. Sen de bilir ve tasdik edersin ki kendisini bilmez bir hâlde, kendine şekil vermesi, sentez yapması, sonra aklının, düşüncesinin, zekâsının ve anlayışının olgunluğu hâlinde bedeninde kıl, herhangi bir şey ve damar meydana getirmesi gücü dâhilinde değildir. Hâl böyle iken kendi kendini yaratması, eksik durumda iken şekilden şekle, hâlden hâle geçmesi nasıl söz konusu olabilir? Olgunluğu hâlinde bu durum geçersiz olunca, noksanlığı hâlinde geçersiz olması daha münasiptir. Bu durumda kendisini yaratan bir yaratıcının, hâlden hâle geçiren bir dönüştürücünün, kendisine şekil veren bir musavvirin olmasından başka bir durum söz konusu olamaz. O da bütün eksikliklerden münezze, yüce Allah'tır.<sup>223</sup>

Bâkılânî'ye göre; âlemi yaratan bir yaratıcının, varlığı ispatlanınca, bilinmesi gerekir ki, O'nun sonradan yaratılmışlara benzemesi caiz olmaz. Eğer bu caiz olursa O'nun ya cinste, ya şekilde benzemesinden başka bir durum söz konusu olamaz. Cinste benzemesi caiz olmaz; çünkü şayet cinste benzerse âlem gibi muhdes olması, ya da kendisi gibi kadim bir âlem olması caiz olur.<sup>224</sup>

---

<sup>221</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 45.

<sup>222</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 45-46.

<sup>223</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 46.

<sup>224</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 46-47.

Çünkü birbirine benzeyenlerin ve aynı cins olanların hakikati: İkisinden birinin önu kapanırsa, diğeyinin de önu kapanır, onun yerine vekâleten geçer; onun için geçerli olan, diğeyi için de geçerli olur. Şekilde âleme benzemesi caiz olmaz; çünkü şeklin hakikati, birleştirilmiş cisimdir. Birleştirme de ancak, iki ya da daha fazla şeyden olur. Çünkü o, eğer şekil veren bir musavvire ihtiyaç duymayan bir şekil olursa, mümkün olur. Çünkü şekil, ancak musavvirden olur. Allah Teâlâ bunu beyanın en güzeliyle şöyle açıklamıştır:<sup>225</sup> “O hâlde yaratan (Allah), yaratmayan gibi olur mu?”<sup>226</sup>

Varlıkların yaratıcısının ve var edicisinin varlıklara benzemesinin mümkün olmadığı ispatlanınca, bilmek gerekir ki âlemin yaratıcısı kadimdir, ezeldir, varlığının evveli, devamının sonu yoktur. Bunun doğruluğuna delil şudur: Eğer O, zikrettiğimiz gibi kadim olmazsa, muhdes olur; muhdes olursa onu yaratan bir muhdise ihtiyacı olur. Çünkü varlıklardan O’ndan başkası muhdise ihtiyaç duyar. Çünkü onlar, yaratılmışlardır. Bütün bunlar bu şekilde olursa, her sonradan yaratılan başka bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Bunun sonu da, amacı da olmaz. Bunun anlamsızlığı ispatlanınca O’nun kadim ve ezeli oluşu da sahih olur.<sup>227</sup>

### 2.3.3 Allah’ın Birliğı (Vahdaniyet)

Bâkılânî’ye göre; kudreti belli olan âlemin yaratıcısı tektir, birdir. Bunun anlamı şudur: O’nunla birlikte hiçbir ilah yoktur, O’ndan başka ibadete layık olan yoktur. Bâkılânî, bununla O’nun sayı bakımından bir olduğunu anlatmak istemiyor. Bir (ehad) sözü de aynı şekilde O’nun varlığının benzersizliği anlamındadır. Bununla sadece, O’nun dengi ve benzerinin olmadığını anlatmak istiyor. Bununla ulûhiyyete O’ndan başkasının layık olmadığını anlatmak istiyor. Allahü Teâlâ şöyle buyurmuştur: “...Allah, ancak bir tek ilahdır...”<sup>228</sup> Bunun anlamı şudur: Allah’tan başka ilah yoktur.<sup>229</sup>

Buna delil, Allah Teâlâ’nın şu kavlidir: “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti...”<sup>230</sup> Naklonulan bu nasstan makul sonuç çıkarıcı delil şudur: Biz, işlerin göklerde ve yerde, ikisi arasında, ay,

<sup>225</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 47.

<sup>226</sup> en-Nahl, 16/17.

<sup>227</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 48-49.

<sup>228</sup> en-Nisâ, 4/171.

<sup>229</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 49.

<sup>230</sup> el-Enbiyâ, 21/22.

güneş ve bunların dışındaki işlerin tek bir hâl üzere cereyan ettiğini görüyoruz. Eğer ilah, iki ya da daha fazla olsaydı ikisinden birisinde anlaşmazlık ya da değişmenin meydana gelmesi kaçınılmaz olurdu. Allah Teâlâ bu durumu şöyle açıklamaktadır: “De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilahlar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar, arş’ın sahibi olan Allah’a ulaşmak için çareler arayacaklardı.”<sup>231</sup> Yüce Allah, onların söylediklerinden münezzehtir.<sup>232</sup>

Aynı şekilde iki ya da daha fazla olmaları caiz olsaydı, ikisinden biri bir şey isteyecek, diğeri zıddını isteyecekti. İkisinin de isteği tamam olacak, ya da birisinin isteği olmayacak, diğerrinin isteği tamam olacak. İkisinin isteğinin tamam olması caiz olmaz. Çünkü ikisinden birinin muradının tamam olması durumunda, diğeri âciz olacak. Çünkü onun istemediği olacaktır. Bu da, ikisinden birinin âcizliği anlamına gelecektir. İkisinden birinin muradı tam olmadığında, ikisinden birinin âcizliği sabit olacaktır. Âciz olan ilah olamaz, ya da ikisinden birinin muradı olacak, diğerrinin ki olmayacak. Muradı olan ilah, muradı gerçekleşmeyen de âciz olacak, ilah olamayacak. Zikredildiği gibi ancak tek bir ilah olur.<sup>233</sup>

Eğer, iradede ihtilaf etmeleri mümkündür denirse, biz de deriz ki: Bu söz, iki işten birine yol açar: İkisinden birinin diğerrine sen isteyemezsin, ancak ben isterim sözü olur. Bu durumda biri amir, diğeri memur olur. Memur ilah olamaz. Hakikatte ilah amirdir. Ya da, ikisinden birinin istemeye güç yetirememesi, ancak diğerrinin murat etmesidir. Eğer durum bu şekilde olursa ikisinin de aczine delalet eder. Çünkü, ikisinden birinin muradı, onunla beraber diğerrinin iradesiyle oluyor. Bunun anlamsızlığı sabit olunca, açıklandığı gibi ancak birisi ilah olur.<sup>234</sup>

#### 2.3.4 Allah’ın Sıfatları

Kudreti apaçık belli olan yaratıcı diridir. Buna delil Allah’ın şu kavlidir: “... O, diridir, kayyumdur...”<sup>235</sup> Ve Allah’ın şu kavlidir: “Ölümsüz ve daima diri olan Allah’a

<sup>231</sup> el-İsrâ, 17/42.

<sup>232</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 49-50.

<sup>233</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 50.

<sup>234</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 50.

<sup>235</sup> el-Bakara, 2/255; Âl-i İmrân, 3/2.

güvenip dayan...”<sup>236</sup> Aynı şekilde, diri olmayan ölüden fiilin gerçekleşmesi imkânsızdır. Allah Teâlâ ise, şeylerin faili ve yaratıcısıdır. Dolayısıyla O’nun diri olması gerekir.<sup>237</sup>

Bâkılânî’ye göre; Allah, bütün takdir edilenlerin kâdiridir. Buna delil Allah’ın şu kavlidir: “... O, her şeye kâdirdir.”<sup>238</sup> Çünkü biz kesinlikle biliyoruz ki, fiillerin kudreti olmayan âcizden kaynaklanması imkânsızdır. Allah’ın eşyanın faili olduğu sabit olunca, O’nun kâdir olması da sabit olur.<sup>239</sup>

Bâkılânî’ye göre; Allah, bütün bilinenleri bilendir. Buna Allah’ın şu ayetleri delildir: “...Onu kendi ilmi ile indirdi...”<sup>240</sup> “O, insanların geleceklerini de, geçmişlerini de bilir...”<sup>241</sup> “Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir.”<sup>242</sup>, “Allah, göklerde ve yerde olanları da bilir...”<sup>243</sup>, “... Bilin ki o ancak Allah’ın ilmiyle indirilmiştir...”<sup>244</sup> Bunların dışında, sayılamayacak kadar çok ayet vardır.<sup>245</sup>

Aynı şekilde, Allah’ın âlim olduğuna şu delalet eder: Hikmetli, eksiksiz, en güzel tertip ve nizama ve sağlamlık ve mükemmelliğe uygun fiillerin meydana gelmesidir. Bütün bunlar bunları bilenden meydana gelir. Çizmesini bilmeyenden, tam ortadan tertipli, düzenli bir çizginin meydana gelmesi akıl dışıdır.<sup>246</sup>

Aynı şekilde bunun doğruluğuna şu delalet eder: Allah, diridir, kâdirdir, âlimdir. Diri, âlim ve kâdir olmayandan sağlam, mükemmel fiillerin meydana gelmesini uygun görsek, insanların fiillerinden yazma, sanat ve diğer sanatlardan bize görünenlerin hepsini belki de bilmeyiz. Belki bizim için onlar ölümler, âcizler ve cahillerdir. Belki de bu görünen meselede ölü ve âcizdir.<sup>247</sup>

---

<sup>236</sup> el-Furkan, 25/58.

<sup>237</sup> Bâkılânî, el-İnsaf, ss. 51-52.

<sup>238</sup> el-Mâide, 5/120.

<sup>239</sup> Bâkılânî, el-İnsaf, ss. 51-52.

<sup>240</sup> en-Nisâ, 4/166.

<sup>241</sup> Tâ-Hâ, 20/110.

<sup>242</sup> Mü’min, 40/19.

<sup>243</sup> Âl-i İmrân, 3/29.

<sup>244</sup> Hûd, 11/14.

<sup>245</sup> Bâkılânî, el-İnsaf, s. 52.

<sup>246</sup> Bâkılânî, el-İnsaf, s. 53.

<sup>247</sup> Bâkılânî, el-İnsaf, s. 53.

Bâkılânî'ye göre; Allah, hakikatte bütün varlıkları ve murat edilenleri irade edendir. Buna Allah'ın şu ayetleri delildir:<sup>248</sup> "...Rabbin istediğini hakkıyla yapandır."<sup>249</sup> "... Allah, sizin için kolaylık ister, zorluk istemez. Bütün bunlar, sayıyı tamamlamanız ve size doğru yolu göstermesine karşılık, Allah'ı tazim etmeniz, Allah'a şükretmeniz içindir."<sup>250</sup>, "...Allah, (sizin için) ahireti istiyor..."<sup>251</sup>, "Allah sizden yükünüzü hafifletmek ister..."<sup>252</sup> Bazı rivayetlerde de şöyle denilmiştir:<sup>253</sup> Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Ey Âdemoğlu; sen de irade ediyorsun, ben de irade ediyorum, ama sadece benim irade ettiğim oluyor."

Allah'ın mürid olduğuna akıl yönünden delil şudur: Fiillerin tertibi, herhangi bir vakte, zamana ve mekâna tahsis edilmesidir. Aynı şekilde O'nun şunu önce, şunu sonra, şunu şu sıfatta, diğerini başka sıfatta, şunu şu mekânda, şunu başka bir mekânda irade etmesidir.<sup>254</sup>

Bâkılânî'ye göre; Allah, bütün işitilenleri işiten, bütün görünenleri de görendir. Buna Allah'ın şu ayetleri delalet eder:<sup>255</sup> "...O, işitendir, görendir."<sup>256</sup> "Yoksa onlar, bizim kendilerinin sırlarını ve gizli konuşmalarını işitmediğimizi mi sanıyorlar? Hayır, öyle değil, yanlarındaki elçilerimiz yazmaktadırlar."<sup>257</sup>, "Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikayette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin konuşmanızı işitir. Çünkü Allah işitendir, görendir."<sup>258</sup> "O, Allah'ın gördüğünü bilmez mi?"<sup>259</sup>

Aynı şekilde, eğer Allah işitme ve görmeyle vasıflanmasaydı, bunların zıddı olan sağırlık ve körlükle vasıflanması gerekecekti. Allah, bu eksikliklerden yücedir.<sup>260</sup>

Bâkılânî'ye göre; Allah, mütakellimdir. O'nun kelamı yaratılmamıştır ve sonradan meydana gelmemiştir. Buna delil, Allah'ın şu ayetleridir:<sup>261</sup> "...Allah, peygamberlerden bir

<sup>248</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 53-54.

<sup>249</sup> Hûd, 11/107; el-Bürûc, 85/16

<sup>250</sup> el-Bakara, 2/185.

<sup>251</sup> el-Enfâl, 8/67.

<sup>252</sup> en-Nisa, 4/28.

<sup>253</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 55.

<sup>254</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 55.

<sup>255</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 56.

<sup>256</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>257</sup> ez-Zuhruf, 43/80.

<sup>258</sup> el-Mücâdele, 58/1.

<sup>259</sup> el-Alak, 96/14.

<sup>260</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 56.

<sup>261</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 56-57.

kısmı ile konuşmuş...<sup>262</sup>, "... Ve Allah, Musa ile gerçekten konuştu."<sup>263</sup>, "Rabbinin sözü... tamamlanmıştır..."<sup>264</sup> Peygamberimiz de şöyle buyurmuştur: "Allah'ın kelamının, mahlukatın kelamına üstünlüğü, yaratıcının yaratılanlara üstünlüğü gibidir." Başlangıç ve sonla nitelenemez. Çünkü Peygamberimiz, Hasan ile Hüseyin'i Allah'ın koruması için dua ettiğinde "İkinizi Allah'ın tam ve genel kelimeleriyle Allah'ın koruması altına alıyorum. Yaratılmışın yaratılmışa sığınması imkânsızdır. Onun yaratılmışı, yaratılmamış olanın koruması için dua ettiği sabit olmuştur. Bu konuyla ilgili bunlar dışında ayet ve hadisler vardır. Çünkü şayet Allah mütekellim olmasaydı, kelamın zıddı olan lal, suskun, kendini ifade edemeyen gibi sıfatlarla sıfatlanması gerekirdi. Allah Teâlâ, bütün bu eksikliklerden münezzehtir."<sup>265</sup>

Bâkılânî'ye göre; Allah, bakîdir. Bunun anlamı: Varlığı devam eden, var olmayı sürdürendir. Buna delil Allah'ın şu ayetleridir:<sup>266</sup> "... Rabbinin zatı bakî kalacak".<sup>267</sup> Yani rabbinin zatı. Şu ayette aynı anlamdadır: "...O'nun zatından başka her şey yok olacaktır..."<sup>268</sup> Yani zatı. Çünkü O'nun kıdemi sabit olmuştur. Kıdemi sabit olanın ademi mümkün değildir.<sup>269</sup>

Bâkılânî'ye göre; yaratıcı, bütün malumatla ilişkili kadim bir ilimle âlimdir. O'nun ilmi sonradan elde edilmişlikle ve zorunlulukla nitelenemez. O, bütün takdir edilenleri kapsayan bir kudretle kâdirdir, bütün var olanlarla ilişkili kadim bir iradeyle müriddir, bütün işitilenlerle ilişkili kadim bir işitmeyeyle işitendir, bütün görülenlerle ilişkili kadim bir görmeyle görendir, bütün emredilen ve yasaklananlarla ve haber verilenlerle ilişkili bir kelam ile mütekellimdir. O'nun ilmi kesbîlikle ve zaruretle nitelenemez. Çünkü kesbîlik ve zaruret yaratılmışların sıfatlarıdır. O'nun kudreti istitaat (kapasite) ile nitelenemez. Çünkü istitaat sıfatı yaratılmışların sıfatıdır. İşitmesi de, yaratılmışların organlarla işitmekle meydana gelen, işitmesiyle nitelenemez. Görmesi de, yaratılmışların görmesi gibi derinliklerle meydana gelen görmeyle nitelenemez. İşitmesi de aletler ve organlarla nitelenemez. Çünkü bu sıfatlar, yaratılmışların kemal sıfatlarındandır. Aksine zatının sıfatları; ezeli, kadim sıfatlardır; ebedî,

---

<sup>262</sup> el-Bakara, 2/253.

<sup>263</sup> en-Nisâ, 4/164,

<sup>264</sup> el-En'âm, 6/115.

<sup>265</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 57.

<sup>266</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 58.

<sup>267</sup> er-Rahmân, 55/27.

<sup>268</sup> el-Kasas, 28/88.

<sup>269</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 58.

daim sıfatlarla sıfatlanmıştır, yaratılmışların sıfatlarına benzemez. Sıfatlar, O'dur ve O'nun gayrıdır denemeyeceği gibi, O'nun sıfatları özlerinde bir hâlden bir hâle geçer, değişir denemez.<sup>270</sup>

Bu cümleye Allah'ın şu ayetleri delildir: "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."<sup>271</sup>, "O, doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur."<sup>272</sup> Aynı şekilde O'nun zatı, yaratılmışların zatına; ilmi, yaratılmışların ilmine benzemez ve yaratılmışların ilmiyle nitelenemez. Aynı şekilde Allah'ın kudreti ve iradesi de yaratılmışların kudreti ve iradelerine benzemez. O'nun sıfatlarından hiçbiri yaratılmışların sıfatlarıyla nitelenemez.<sup>273</sup>

Allah'ın sıfatları için, sıfatlar O'dur denemez. Eğer sıfatlar O olursa, sıfatlar O'nun gibi fail ve yaratıcı olur. Bu anlamın doğruluğuna Hz. Ali'nin Kur'an hakkındaki şu sözü delalet eder: "Kur'an, ne yaratıcıdır ne de mahluktur. Çünkü onu yaratıcı kabul etse, Allah ile birlikte ikinci bir ilah olur, şayet onu mahluk kabul etse bu kez de Allah'ın kelamsız olması, kelamın sonradan yaratılması gerekecekti ki bu da doğru olmaz. Çünkü Zatı'nın sıfatları Zatı'nın kıdemiyle kadimdir. Kadim sıfatlar da yokluktan sonra varlıkla, varlıktan sonra yoklukla nitelenemez. Zatı'nın sıfatları O'nun gayrı, O, sıfatlarının gayrı değildir. Sıfatları zatlarından bir halden bir hâle geçen, değişen değildir."<sup>274</sup>

Bâkılânî'ye göre; Allah'ın gazab, rıza, sevgi, buğz, düşmanlık ve dostluk sıfatlarıyla vasfının anlamı şudur: Gazabı, gazab ettiği kimseye; rızası, razı olduğu kimseye; sevgisi, sevdiği kimseye; buğzu, buğz ettiği kimseye; dostluğu, dost olduğu kimseye; düşmanlığı düşman olduğu kimseyedir. Bütün bunlarla kastedilen şudur: Razı olduğu, sevdiği, dost edindiği kimseye sevap; gazab ettiği, buğz ettiği ve düşmanlık ettiği kimseye ceza vermeyi irade etmesidir. Bundan farklı değildir.<sup>275</sup>

Allah'ın gazabla vasıflanmasına delalet eden ayetler şunlardır: "Kim bir mümini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazab

---

<sup>270</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 58-59.

<sup>271</sup> eş-Şûra, 42/11.

<sup>272</sup> el-İhlâs, 112/3-4.

<sup>273</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 59.

<sup>274</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 59-60.

<sup>275</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 61.

etmiştir...<sup>276</sup> “Beşinci defa da eğer (kocası) doğru söyleyenlerden ise Allah’ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi, kendisinden cezayı kaldırır.”<sup>277</sup> Konuyla ilgili bunlardan başka ayetler çoktur.<sup>278</sup>

Allah’ın sevgiyle vasıflanmasına delalet eden ayetler şunlardır: “... Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever.”<sup>279</sup>, “... Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever...”<sup>280</sup>, “... Allah, iyi ve güzel iş yapanları sever.”<sup>281</sup>

Allah’ın dost olmasıyla ilgili ayetler şunlardır: “... Allah müminlerin dostudur”, “Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah ve resulüdür...”<sup>282</sup>

Allah’ın düşman olmasıyla ilgili ayetler şunlardır: “... Allah da kâfirlerin düşmanıdır”, “Benim de, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin...”<sup>283</sup> Konuyla ilgili bunlardan başka ayetler ve rivayetler çoktur.<sup>284</sup>

Peygamber’imizin şu sözü, Allah’ın buğzettiğine delalet eder.<sup>285</sup> “Allah Teâlâ, üç kişiye buğzeder: Zina eden yaşlı, yemin eden satıcı, hilekâr fakir.

“Allah’ın şehvetle nitelenmesi caiz midir?” denirse, ona denilir ki: Soran şahıs, Allah’ın şehvetle vasıflanmasıyla, fiilleri için iradesini murat ederse, bu mana yönünden doğrudur. Ancak, kadim olan Allah’ı şehvetle vasfetme konusunda hata yapmış ve ümmete muhalefet etmiş olur. Çünkü bu, kitap ve sünnetle vârid olmamıştır. Çünkü Allah’ın isimleri kıyas yoluyla tesbit olunamaz. Yani ya kitap, ya da Sünnet nassıyla tesbit olunur.<sup>286</sup>

Bâkılânî’ye göre; Allah Teâlâ, yönlerle tahsis edilmekten, sonradan yaratılmışların sıfatlarıyla vasıflanmaktan münezzehtir. Aynı şekilde O, değişmekle, yer değiştirmekle, ayakta olmakla ve oturmakla nitelenemez. Allah şöyle buyurmaktadır: “... O’nun benzeri

---

<sup>276</sup> en-Nisâ, 4/93.

<sup>277</sup> en-Nûr, 24/9.

<sup>278</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 61.

<sup>279</sup> el-Bakara, 2/222.

<sup>280</sup> el-Mâide, 5/54.

<sup>281</sup> el-Mâide, 5/93.

<sup>282</sup> Âl-i İmrân, 3/68.

<sup>283</sup> el-Mâide, 5/55.

<sup>284</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 61-62.

<sup>285</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 62.

<sup>286</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 63-64.

hiçbir şey yoktur.”<sup>287</sup> “O’nun hiçbir dengi yoktur.”<sup>288</sup> Çünkü bu sıfatlar, sonradan olmaya delalet eder. Allah Teâlâ, bundan münezzehtir. “Rahman Arş’a istiva etmiştir.”<sup>289</sup> denmiş değil midir? sorusuna Bâkılânî’nin cevabı şudur: Evet, bunu demiştir. Biz bunu, Kitapta ve Sünnette gelen benzerlerini O’na hamlederiz, fakat O’ndan, sonradan olma alametlerini uzaklaştırır ve deriz ki: O’nun istivası, yaratılmışların istivasına benzemez. Arş O’nun yerleşme yeri ve mekânı demeyiz. Çünkü Allah var iken mekân yok idi. Mekânı yarattığında, mevcudiyetinde bir değişiklik olmadı.<sup>290</sup>

### 2.3.5 Hâdislerin Hepsini Allah’ın Yaratması

Bâkılânî’ye göre; bütün yaratılmışlar; faydası, zararı, imanı, küfrü, itaati, isyanı Allah’ın yaratıklarıdır.<sup>291</sup>

Buna delil Allah’ın şu ayetidir: “... Sizi ve amellerinizi Allah yarattı.”<sup>292</sup> Aynı şekilde kâfirler yaratmada O’nunla birlikte ortaklar iddia ettiklerinde Allah Teâlâ onlara şöyle karşılık vermiştir: “... Yoksa O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü? De ki Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir, karşı durulamaz güç sahibidir.”<sup>293</sup> Ve yine Allah şöyle buyurmuştur: “Sizi karada ve denizde gezdiren O’dur...”<sup>294</sup> Allah Teâlâ, seyrimizi yaratanın Kendisi olduğunu haber vermektedir. Seyir de hareketler ve duruşlardır (Her durum, yapılan her şeydir.) Ve yine Allah şöyle buyurmuştur: “... Allah’tan başka bir yaratıcı var mı?...”<sup>295</sup> Peygamberimiz de şöyle buyurmuştur: “Allah, her faili ve yaptıklarını yaratandır.” Ümmet de şu söz üzerinde icma etmiştir: İki cihanda da Allah’tan başka yaratıcı yoktur. Allah’tan başka ilah olmadığına icma ettikleri gibi.<sup>296</sup>

---

<sup>287</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>288</sup> el-İhlas, 112/4.

<sup>289</sup> Tâ-Hâ, 20/5.

<sup>290</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 64-65.

<sup>291</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 66.

<sup>292</sup> es-Saffât, 37/96.

<sup>293</sup> er-Ra’d, 13/16.

<sup>294</sup> Yûnus, 10/22.

<sup>295</sup> Fâtır, 35/3.

<sup>296</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 66-67.

### 2.3.6 Her Şeyin Allah'ın Meşiyeti ve İradesiyle Meydana Gelmesi

Bâkılânî'ye göre; yaratılan varlıkların hepsi Allah'ın muradına göre meydana gelir. Dünyada ve ahirette Allah'ın murat etmediği bir şeyin mevcudiyeti tasavvur olunamaz. İster fayda, ister zarar, ister rızık, ister ecel, ister itaat, ister isyan ve bunlar dışındaki geriye kalan varlıklar olsun fark etmez.<sup>297</sup>

Buna delil şudur: Daha önce de açıklandığı gibi, onları Allah yaratmıştır. Bu doğru olunca, O'nun yarattığını irade ettiği, “icat ettiğini” yaratmaya yöneldiği neticesine varılır. Buna Allah'ın şu ayetleri delalet eder: “... Allah dileyseydi, elbette onları hidayet üzere toplayıp birleştirirdi...”<sup>298</sup>, “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar; kimi de saptırmak isterse göğşe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır. Allah, inanmayanların üstüne işte böyle murdarlık verir.”<sup>299</sup> “Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler.”<sup>300</sup> “Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O hâlde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?”<sup>301</sup> “Biz dilesek, elbette herkese hidayetini verirdik. Fakat, “Cehennemi hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım” diye benden kesin söz çıkmıştır.”<sup>302</sup> Kur'an'da bu anlamdaki ayetler sayılamayacak kadar çoktur. Aynı şekilde ümmet, kelimenin umumiyle şu söz üzerinde icma etmiştir: “Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz.” Aynı şekilde Allah bir şey irade etse, başkası bir şey irade etse, Allah'ın muradı olmasa, başkasının muradı olsa bu, aczin ve zaferin (Allah'ın aczinin, başkasının zaferinin) delili olurdu. Allah, bütün bunlardan münezzehtir.<sup>303</sup>

Hz. Şuayb şöyle demiştir: “... Rabbimiz Allah dilemiş başka, yoksa ona (dininize) geri dönmemiz bizim için olacak şey değildir...”<sup>304</sup>, Hz. Musa şöyle demiştir: “... Bu iş senin imtihanından başka bir şey değildir. Onunla dilediğini saptırırsın, dilediğini de doğru yola

<sup>297</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s., 67.

<sup>298</sup> el-En'âm, 6/35.

<sup>299</sup> el-En'âm, 6/125.

<sup>300</sup> el-En'âm, 6/111.

<sup>301</sup> Yûnus, 10/99.

<sup>302</sup> es-Secde, 32/13.

<sup>303</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 68.

<sup>304</sup> el-A'râf, 7/89.

iletirsin. Sen bizim sahibimizsin, bizi bağışla ve bize acı! Sen bağışlayanların en iyisisin!”<sup>305</sup> Peygamberimiz şöyle demiştir: “De ki: “Ben, Allah’ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda ve zarar verecek güce sahip değilim...”<sup>306</sup> Cennet ehli şöyle demiştir: “Hidayetiyle bizi (bu nimete) kavuşturan Allah’a hamdolsun! Allah bizi doğru yola iletmeseydi kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik. Hakikaten Rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler.” Onlara: İşte size cennet; yapmış olduğunuz iyi amellere karşılık ona vâris kıldınız diye seslenilir.”<sup>307</sup> Cehennem ehli şöyle demiştir: “...Rabbimiz! Azgınlığımız bizi altetti...”<sup>308</sup> Aynı şekilde şöyle demiştir: “... azap sözü kâfirlerin üzerine hak olmuştur.”<sup>309</sup> İblis şöyle demiştir: “... Rabbim! Beni azdırmana karşılık...”<sup>310</sup> Allah Teâlâ da şöyle buyurmuştur: “... Allah bir topluma kötülük dilediğinde, artık onun için geri çevrilme diye bir şey yoktur...”<sup>311</sup>

Bâkılânî’ye göre; irade, meşiyet, ihtiyar (tercih), rıza ve muhabbet arasında bir fark yoktur. Bütün bunlarda, şimdiki zamana değil, geleceğe itibar edilir. Allah kimden razı olduysa, daima ondan razı olur, şu an asi olsa bile, ebediyen ona kızmaz. Kime de kızdıysa, daima ona kızar, şu an itaat etse bile ebediyen ondan razı olmaz.<sup>312</sup>

Aynı şekilde, onların geleceğini, O’na dönmeyeceklerini, hâllerinin değişmeyeceğini bildiği için İblis ve Bel’am’a daima kızacaktır.<sup>313</sup>

İkinci cevap, “... ve onları doğru yola ilettik.” Yani onlara hidayet yolunu beyan ettik. Bunu Katâde söylemiştir ve bu doğrudur. Buna Allah’ın şu ayeti delalet eder: “... ona iki yolu (doğruyu ve eğriyi) göstermedik mi?”<sup>314</sup> Yani ona hayır ve şer yolunu beyan ettik. Hz. Ebû Bekir ve Allah’ın elçisi Mekke’den Medine’ye hicret etmeye yöneldiklerinde, insanlar bildikleri hâlde Hz. Ebû Bekir’e şöyle soruyorlardı: Seninle beraber olan adam

---

<sup>305</sup> el-A’râf, 7/155.

<sup>306</sup> el-A’râf, 7/188.

<sup>307</sup> el-A’râf, 7/43.

<sup>308</sup> el-Mü’minûn, 23/106.

<sup>309</sup> ez-Zümer, 39/71.

<sup>310</sup> el-Hicr, 15/39.

<sup>311</sup> er-Ra’d, 13/11.

<sup>312</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 69.

<sup>313</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 69.

<sup>314</sup> el-Beled, 90/10.

kimdir? O da şöyle demiştir: Beni doğru yola iletendir. Yani yolumu tarif edendir. Hz. Ebû Bekir hak ve din yolunu kasetmiştir.<sup>315</sup>

Üçüncü cevap, onlara hidayet ve dalaleti öğretmemizdir.<sup>316</sup>

Dördüncü cevap, onlardan bir grubu hidayete ulaştırmamız, bir grubunu saptırmamızdır. Buna delil Allah'ın şu kavlidir: “Andolsun ki, “Allah’a kulluk edin!” (demesi için) Semûd kavmine kardeşleri Salih’i gönderdik. Hemen birbiriyle çekişen iki zümre oluverdiler.”<sup>317</sup> Aynı şekilde Allah'ın şu ayetleri de buna delalet eder: “Kavminin ileri gelenlerinden büyüklük taslayanlar, içlerinden zayıf görülen inananlara dediler ki: Siz Salih’in, Rabbi tarafından gönderildiğini biliyor musunuz? Onlar da: Şüphesiz biz onunla ne gönderilmişse ona inananlarız, dediler. Büyüklük taslayanlar dediler ki: “Biz de sizin inandığınızı inkâr edenleriz.”<sup>318</sup> Böylece söylediğimiz doğru oldu. Allah, bazılarını doğru yolu göstermiş, bazılarını da saptırmıştır.<sup>319</sup>

Beşinci cevap, Semûd kavminden bir grup iman ettiler, sonra küfre döndüler. Ve onlar hakkında ayet indi. Allah'ın kavli buna delalet eder: “... ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler...”<sup>320</sup> Yani imandan sonra küfre döndüler.<sup>321</sup>

Allah Teâlâ'nın “... Allah bozgunculuğu sevmez.”<sup>322</sup> Kavlinin anlamı nedir? Sorusuna Bâkılânî şöyle cevap verir: Bununla kastedilen, O, bozgunculuğa sevap vermez, onu övmez ve emretmez. Muhabbet ismi, kendisine sevap verilenin ve sevap işleyenin hissesine düşer. İsteyene, her istediğini seviyor denilemez. Ancak bir şeyi sevdiği, övdüğü, methü sena ettiği ve sevap verdiğinde istediğini seviyor denir. Allah Teâlâ, fesadı övmez, fesatçıyı methetmez ve ona sevap vermez.<sup>323</sup>

Diğer bir cevap da Allah'ın şu kavlidir: “... Allah bozgunculuğu sevmez” Yani Allah, uygun davranışlarda bulunanların ve itaat edenlerin fesadını sevmez. Allah'ın şu kavli

---

<sup>315</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 226.

<sup>316</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 226.

<sup>317</sup> en-Neml, 27/45.

<sup>318</sup> el-A'râf, 7/75-76.

<sup>319</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 226-227.

<sup>320</sup> Fussilet, 41/17.

<sup>321</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 227.

<sup>322</sup> el-Bakara, 2/225.

<sup>323</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 223.

de böyledir: “... O, kullarının küfrüne razı olmaz...”<sup>324</sup> Yani mümin kullarının küfrüne razı olmaz.<sup>325</sup>

Allah’ın, “Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır...”<sup>326</sup> kavli de, Allah’ın onların itaat etmelerini murat etmediğine delalet eder.<sup>327</sup>

“Semûd’a gelince onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler...”<sup>328</sup> ayetinin anlamı nedir denilirse, buna birçok yönden cevap verilebilir:

Birinci cevap: “Hedeynâhüm” onları davet ettik anlamındadır. Bunu Süfyan söylemiştir ve bu doğrudur. Hûda, dua anlamında olur. Allah şöyle buyurmuştur: “... Sen ancak bir uyarıcısın ve her toplumun bir rehberi vardır.”<sup>329</sup> Yani onları hidayete çağıran bir davetçi vardır. Ve yine Allah şöyle buyurmuştur: “... Şüphesiz ki sen, doğru bir yolu göstermektesin.”<sup>330</sup> Yani, doğru bir yola davet etmektesin.<sup>331</sup>

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam’a açar; kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır...”<sup>332</sup> Allah’ın bu ifadesi hidayetin ve dalaletin O’nun iradesiyle gerçekleştiğini belirtir. Bu ifade nettir, bu ifadede anlaşılmaçlık yoktur.<sup>333</sup>

Allah’ın şu ayeti de aynı şekilde bu konuya delalet eder: “Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi...”<sup>334</sup> Allah Teâlâ ayetlerin ve delillerin fayda etmediğini, şeylerin kendisiyle tamam olduğu meşiyetin ancak fayda verdiğini bildirmiştir. Kimin imanını dilerse o, iman eder, kimin de küfrünü dilerse o, iman etmez.<sup>335</sup>

---

<sup>324</sup> ez-Zümer, 39/7.

<sup>325</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 224.

<sup>326</sup> el-A’raf, 7/179.

<sup>327</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 225.

<sup>328</sup> Fussilet, 41/17.

<sup>329</sup> er-Ra’d, 13/7.

<sup>330</sup> eş-Şûrâ, 42/52.

<sup>331</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 226.

<sup>332</sup> el-En’âm, 6/125.

<sup>333</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 219.

<sup>334</sup> el-En’âm, 6/111.

<sup>335</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 219.

Aynı şekilde Allah'ın şu ayeti de buna delalet eder: "... Allah bir kimseyi şaşkınlığa (fitneye) düşürmek isterse, sen Allah'a karşı onun lehine hiçbir şey yapamazsın..."<sup>336</sup> Bu ibare, Allah'ın kâfirin şaşkınlığını ve sapkınlığını (idlâlini) irade ettiğini gösterir. Aynı şekilde Allah'ın şu kavli buna delalet eder: "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi."<sup>337</sup> Bu, izaha ihtiyacı olmayan net bir ifadedir. Allah dileseydi yeryüzündekilerin hepsinin iman edeceğini bildirmektedir. Muhalifce de Allah bunu dilemiştir. Allah, bu ve buna benzer ayetlerle onu yalanlamıştır.<sup>338</sup>

Allah'ın şu ayeti de aynı şekilde buna delalet etmektedir: "... onlar, Allah'ın, kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir..."<sup>339</sup> Bu ayet de Allah'ın kâfirlerin küfür üzere kalmalarını irade ettiği hususunda nettir.<sup>340</sup>

"Eğer inkâr ederseniz, şüphesiz Allah, size muhtaç değildir. Bununla beraber O, kullarının küfrüne razı olmaz..."<sup>341</sup> ayeti hakkında Bâkılânî'nin düşüncesi şöyledir: Allah'ın küfrü murat etmeyeceği doğrudur. Buna cevap iki yönden verilir.<sup>342</sup>

Birincisi, sizin dediğiniz gibi olsaydı şöyle buyururdu: Hiç kimsenin küfrüne razı olmaz. Ya da şöyle buyururdu: Sizin küfrünüze razı olmaz Böyle buyurmadığına göre, bu sizin için delil olamaz.<sup>343</sup>

İkincisi, Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "... O kullarının küfrüne razı olmaz..."<sup>344</sup> Ubudiyet lafzına Allah lafzını izafe ettiğinde, bununla kâfirleri değil, ancak mümin kullarının seçkinlerini kasteder. Biz diyoruz ki: Allah, seçkin kullarının küfrüne razı olmamış, onların küfrünü de murat etmemiştir. Onlar için ancak imana razı olmuştur. Bunun doğruluğuna delalet eden şudur: İbad kelimesine Allah lafzını izafe ettiğinde, kullarla murat, başkası değil, müminler olur. Allah şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz kullarım üzerinde senin bir hâkimiyetin yoktur..."<sup>345</sup> Bununla kâfirleri değil müminleri kassetmiştir. Allah'ın şu ayeti de aynı

---

<sup>336</sup> el-Mâide, 5/41.

<sup>337</sup> Yûnus, 10/99.

<sup>338</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 219.

<sup>339</sup> el-Mâide, 5/41.

<sup>340</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 219.

<sup>341</sup> ez-Zümer, 39/7.

<sup>342</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 227.

<sup>343</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 227.

<sup>344</sup> ez-Zümer, 39/7.

<sup>345</sup> el-Hicr, 15/42.

şekildedir. “Kullarım! Bugün size korku yoktur. Sizler üzülmeceksiniz de.”<sup>346</sup> Kâfirleri değil müminleri kasetmiştir. Allah’ın şu ayeti de aynı şekildedir: “(Bu) Allah’ın has kollarının içtikleri ve akıttıkça akıttıkları bir pınardır.”<sup>347</sup> Kâfirleri değil, müminleri kasetmiştir. Allah’ın şu kavli de aynı şekildedir: “... O, kullarının küfrüne razı olmaz...”<sup>348</sup> Kâfirleri değil, müminleri kasetmiştir.<sup>349</sup>

İkinci cevap: Bir şeye rıza, onu övmek, methü sena etmek, ona sevap vermektir ve onun dinen ve hukuken uygun olmasıdır. Allah’ın küfre razı olmamasının anlamı, varlığını ve yaratmasını irade etmeksizin Allah’ın küfrü övmemesi, ona sevap vermemesi, dinen ve hukuken ondan razı olmaması demektir.<sup>350</sup>

Allahü Teâlâ, günahları yaratmasında olduğu gibi, onları, kaza ve takdir mi etti denirse, Bâkılânî’nin cevabı şöyledir: Evet, bunu, Allah onu maksadına ve iradesine göre yarattı ve ortaya çıkardı anlamında deriz; Allah onu emretti anlamında kaza etti, dinen ve hukuken razı olmadı, onu övmedi ve ona sevap vermedi demeyiz.<sup>351</sup>

Bâkılânî’ye göre; kaza birçok kısma ayrılır:<sup>352</sup>

Bazı kısımları: Kaza, yaratma manasındadır. Allah’ın şu kavli bu anlamdadır: “Böylece onları, iki günde yedi kat olarak yarattı...”<sup>353</sup> Yani onları yarattı. Kaza, musallat etmek ve yaratmak anlamında da olur. Allah’ın şu kavli bu anlamdadır: Onun (Süleyman’ın) ölümüne hükmettiğimiz zaman...”<sup>354</sup> Yani onun için ölümü yarattık ve ona musallat ettik. Kaza, bildirme ve haber verme anlamında olur. Allah’ın şu kavli böyledir: “Biz, Kitap’ta İsrailoğullarına: Sizler, yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız... diye bildirdik.”<sup>355</sup> Yani onlara bildirdik, haber verdik. Kaza emir anlamında olur.<sup>356</sup> Allah şöyle buyurmuştur: “Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi kesin bir şekilde emretti...”<sup>357</sup> Kaza, hüküm ve

<sup>346</sup> ez-Zuhruf, 43/68.

<sup>347</sup> el-İnsân, 76/6.

<sup>348</sup> ez-Zümer, 39/7.

<sup>349</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 228.

<sup>350</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 228.

<sup>351</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 228.

<sup>352</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 228.

<sup>353</sup> Fussilet, 41/12.

<sup>354</sup> Sebe’, 34/14.

<sup>355</sup> el-İsrâ, 17/4.

<sup>356</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 228.

<sup>357</sup> el-İsrâ, 17/23.

zorunlu tutma anlamında olur. Denir ki: Kadı filana böyle hükmetti, yani aleyhine karar verdi, yalnızca onu zorunlu tuttu ve aleyhine hükmetti. Allah Teâlâ, günahları ve küfrü kaza etti, yani onu irade etti, yarattı ve takdir etti anlamındadır. Onu emretti, dinen ve hukuken seçti anlamı caiz olmaz. Onu medhetmez, ona sevap vermez, onu kimseye farz kılmaz, aleyhine hükmeder anlamındadır.<sup>358</sup>

Bâkılânî, Allah'ın kaza ve kaderine razı olur musunuz? sorusunun, ayrıntılı bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu belirtir ve şöyle bir açıklama yapar: Rıza en genel anlamıyla Allah'ın kaza ve kaderine hamlelidir. Kaza ve kader, geçmiş hükmüne ve ezeli iradesine engel teşkil etmez anlamındadır. İtiraz ile onun önüne geçilemez, aksine bizim hakkımızda ve bizden başkaları hakkında irade ettiğine teslim oluruz, yaptığına itiraz etmeyiz. Ve deriz ki: Biz Allah'ın yarattığı kazaya razı oluruz, bize bildirdiği, yapmayı övdüğü, sevap vaadettiğine razı oluruz ve onu kendimiz ve bütün Müslüman kardeşlerimiz için isteriz. Demeyiz ki Allah'ın yaratma anlamındaki kazası ve yaratma anlamındaki meydana getirmesi yerilen kötü, günah, isyan, küfürdür. Dinen ve hukûken bunlara razı oluruz ama, bunları sevmeyiz, bunlara razı olmayız, bunları kendimiz için de, Müslüman kardeşlerimizden hiç kimse için de istemeyiz. Bu ayrıntıyı bil, saçmalıkların şüphelerinden, Allah'ın tüm sıfatlarını inkâr edenlerin hilesinden emin ol. Bunu bizim söylememiz ve bütün müslümanların genel olarak söylemesi güçlendirir ve belirler: Bütün şeyler Allah'ındır. Onları Allah yaratmıştır ve onlar Allah'ın mülküdür. Onların Allah'tan başka yaratıcısı ve maliki yoktur. İster baba, ister çocuk, ister eş, ister dost olsun. Bütün bunları genele hamleleriz. Ayrıntıya gelince deriz ki: Bütün güzel isimler Allah'ındır. Ve deriz ki: Celâl, cemal, kudret ve kemal O'nundur, dost O'nundur. Ve yine genel olarak deriz ki: Bütün mahlukat ölür, fâni olur, yok olur, sönüp gider. Ayrıntılı olarak demeyiz ki: Allah'ın yaratmasına delil olanlar ve namaz, oruç, hac gibi ameller ölür, fâni olur, yavaş yavaş sönüp gider.<sup>359</sup>

Sonra onlara deriz ki ey cahiller: Allah, peygamberinin ve aynı şekilde bütün peygamberlerin ölmesine hükmetmedi mi? Kesinlikle derler ki: Evet. Biz de onlara deriz ki, bunlara ve benzerlerine razı oldunuz mu? Evet derlerse, hepimiz deriz ki, Allah buna hükmetmiştir. Aynı şekilde deriz ki: Genel olarak her mahlukatı ve mevcudatı yaratmış ve

<sup>358</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 228-229.

<sup>359</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 229-230.

irade etmiştir. Ayrıntılı olarak demeyiz ki: Biz Hz. Peygamberin ölümünden dolayı sevindik, mutlu olduk anlamında, onun ölümüne razı olduk.<sup>360</sup>

Denirse; Allah Teâlâ küfrü ve günah işlemeyi yasaklamamış mıdır? Deriz ki: Evet, bunları yasaklamıştır. Denirse bir şeyi, onun var olmasını isteyip sonra da onu yasaklamak güzel olmaz. Biz de deriz ki: Buna iki yönden cevap verilir:<sup>361</sup>

Birincisi: Onlara şöyle denilmesidir; Allah, kâfirin inkâr edeceğini kesinlikle biliyor değil midir? Allah'ın onda küfrü ortaya çıkardığında en ufak bir şüphe yoktur. Onların evet demeleri kaçınılmazdır. Onlara denir ki: ondan meydana geleceğini kesinlikle bildiği emri nasıl yasaklar? Ondan meydana geleceğini kesinlikle bilmekle beraber yasaklaması caiz olursa, irade ettiğini yasaklaması da caiz olur.<sup>362</sup>

Diğer bir cevap: Onlara şöyle denilmesidir: Allah Teâlâ, peygamberlerin ve inananların acı çekmelerini yasaklar, değil mi? Evet demeleri kaçınılmazdır. Onların acı çekmelerini yasaklaması caiz olur, sonra da bunu isterse bu güzel olur. İstiyor ve yasaklıyor meselemizde Kendi Zatı için kudretin kemali, emrin ve isteğin infazı gerçekleşene kadar durum aynıdır. “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir”.<sup>363</sup> Bütün olarak emir Bizden, yasaklama Bizden, fiil Bizden, irade Bizden. Bu ancak bazen güzel, bazen çirkin olur. Bunun anlamı şudur: Allah'ın emrine aykırı olarak yaptığımız her şey çirkin olur. His, mantık ve din yönünden hâli güzel olursa, güzel olarak yaptığımız her şey, ancak böylelikle güzel olur. Çünkü Allah'ın emrine uygundur. Yoksa hâli ve güzelliğinden dolayı değil. Bu doğru olursa Allah Teâlâ'nın fiillerine, iradesine, emrine ve nehyine geliriz ve Allah Teâlâ'yı O'nun üstün olarak O'na emreden amir, yasaklayan yasaklayıcı olmadığını buluruz. Böylece O'nun bütün fiilleri, emir ve yasakları her hâlükârda doğru olur, bundan başkasıyla da vasıflanamaz.<sup>364</sup>

Aynı şekilde Abdullah İbn Ömer, babasından o da Allah'ın elçisinden rivayet ettiği haber de bu konuya delalet eder: “Allah'ın elçisine bir adam geldi ve ona iman hakkında sordu, o da şöyle dedi: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe,

<sup>360</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 230.

<sup>361</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 230.

<sup>362</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 230.

<sup>363</sup> el-Enbiyâ, 21/23.

<sup>364</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 230-231.

kaderin hayır ve şerrinin Allah'tan olduğuna inanmandır. Dedi ki: Doğru söyledin ya Muhammed, Sonra Allah'ın elçisi onun Cebrail olduğunu onlara haber verdi. Böylece nebilerin, resullerin, meleklerin ve sahabenin icmasıyla bütün işlerin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğu kabule şayan oldu.<sup>365</sup>

Bâkılânî'ye göre; ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin doğruluğuna şu delalet eder: Sahabe ve zamanımıza kadar onlar gibi müslümanların icması şudur: Onların hepsi inkâr etmeksizin açık açık şunu söylemişlerdir; Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Genel ve özel olarak bütün işlerin Allah'ın dilemesi ve kaderiyle olduğunda icma gerçekleşmiştir. Denilmiştir ki Allah bazı enbiyaya şöyle vahyetmiştir: “Siz de istiyorsunuz, ben de istiyorum. Benim istediğimden başkası olmuyor. Benim istediğimi kabul etmezsen, seni senin istediğin konuda sıkıntıya sokarım. Sonra da benim istediğimden başkası olmaz. Bu, iki cihanda da Allah'ın irade ettiğinden başkasının olamayacağı hakkında net bir ifadedir.<sup>366</sup>

### 2.3.7 Yaratma ve İrade

Bâkılânî'ye göre; yaratma ve irade meselesi, kulların tasarrufunda olan bir mesele değil, ancak Allah'ın yaratması ve irade etmesidir. O'ndan başkasının yaratması, O'nun mülkünde O'nun irade ettiğinden başkası söz konusu olamaz.<sup>367</sup>

Bâkılânî'ye göre; ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine göre Allah Teâlâ, tek yaratıcıdır. O'ndan başka yaratıcının olması mümkün değildir. Yaratılmış olan bütün kullar ve fiilleri; azı, çoğu, hayvanların bütün hareketleri güzeli, çirkinini Allah'ın yarattığıdır, bunların Allah'tan başka yaratıcısı yoktur. Bunları yaratmak Allah'tan, kesbetmek kullardandır. Bizden birisi fail diye isimlendirilirse; bu, onun müktesib (iktisab, kazanan) anlamında olduğudur, yoksa bir şeyi yaratması anlamında değildir. Mu'tezile, Neccariye, Cehmiyye ve Rafizîler şöyle derler: Kulların fiilleri, kulların kudretiyle kullar tarafından yaratılmıştır. Bizden birisi yaptığını yapar, yaptığını yaratır. Allah'ın fiillerimiz üzerinde genel bir kudreti yoktur. Bâkılânî, bu inançtan ve sözün kötüsünden Allah'a sığınılması gerektiğini belirtir.<sup>368</sup>

<sup>365</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 221.

<sup>366</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 222.

<sup>367</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 200.

<sup>368</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 201.

Bâkılânî'ye göre; ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin doğruluğunun, bid'at ve ifsat ehlinden, onlara muhalefet edenlerin görüşlerinin anlamsızlığının delili Kitap, Sünnet, İcma-ı Ümmet ve aklın delilleridir. Kitaptan delil, sayılamayacak kadar çoktur. Bunlardan birincisi, Allah'ın şu ayetidir: “Sizi ve amellerinizi yaratan Allah'tır.”<sup>369</sup> Allah Teâlâ, genel olarak amellerimizin yaratıcısı olduğunu haber vermiştir. Genel olarak şekillerimizin ve zatlarımızın yaratıcısı olduğunu da keza haber vermiştir. Bu, Kitaptan en açık delildir.<sup>370</sup>

İkincisi Allah'ın şu ayetidir: “...O, her şeyin yaratıcısıdır...”<sup>371</sup> İttifakla bilinmektedir ki fiillerimiz yaratılmıştır. Fiillerimizin yaratıcısı olması hususunda ihtilaf edersek, Allah Teâlâ, yaratılan her şeyi yaratmasına dâhil etmiştir. Bu da delalet etmektedir ki, yaratılmış, bir şeyin Allah'tan başka yaratıcısı yoktur. Eğer kelam, şeydir, onun da yaratılmış olması gerekir denecek olursa, biz de deriz ki: Allah'ın lütfuyla biz bu soruya karşı şu görüşümüzle tedbirli olmuşuzdur: Allah, yarattığı her şeyin mahluk olduğunu haber vermiştir. O'nun kelamı ve Zatı'nın sıfatları, ispatladığımız gibi ne yaratılmıştır, ne de yaratıcıdır. Aksine o sıfatlar, bütün yaratılmışlardan önce yaratıcının kıdemiyle kadim, varlığıyla mevcut sıfatlardır. Böylece bu soru anlamsız olur.<sup>372</sup>

Üçüncüsü Allah'ın şu ayetidir: “Allah (o yüce varlıktır) ki, sizi yaratmış, sonra rızıklandırmıştır; sonra O, hayatınızı sona erdirecek, daha sonra da sizi tekrar diriltecektir. Peki, sizin (Allah'a eş tuttuğunuz) ortaklarınız içinde bunlardan birini yapabilecek var mı? Allah, onların ortak koştuklarından münezzehtir ve yücedir.”<sup>373</sup> Bu ayetin birçok yönden delâleti vardır:<sup>374</sup>

Birinci yön: Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Sizi yaratan Allah'tır...” bu zatlarımız ve sıfatlarımız hakkında geneldir. Sonra bunu şu kavliyle kuvvetlendirmiştir: “... Sonra sizi rızıklandırmıştır, sonra O, hayatınızı sona erdirecek, daha sonra da sizi tekrar diriltecektir...”

---

<sup>369</sup> es-Sâffât, 37/96.

<sup>370</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 201.

<sup>371</sup> el-En'âm, 6/102.

<sup>372</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 202.

<sup>373</sup> er-Rûm, 30/40.

<sup>374</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 202.

Yani sonra rızıklarınızı yaratmıştır. Muhaliflerce kul rızkını ve fiillerini kendisi yaratır. Bu da Allah'ın bizi ve rızıklarımızı yaratan olduğunu bildirmesine aykırıdır.<sup>375</sup>

İkinci yön: Allah'ın şu kavlidir: "... Sonra O, hayatınızı sona erdirecek, daha sonra da sizi tekrar diriltecektir." Hiç kimse ölümünü ve hayatını yaratamaz. Aynı şekilde fiilini ve rızkını yaratmaya güç yetiremez. Hareket, durma ve bundan başka fiilleri de yaratamaz.<sup>376</sup>

Üçüncü yön: Allah Teâlâ, bir şeyi yapmayı ve yaratmayı kendisinden başkasına izafe ettiklerinde onların kötü durumlarından ve düğümlerinden kendisini tenzih etmiş ve şöyle buyurmuştur: "... Allah, onların ortak koştuklarından münezzehtir ve yücedir." Sonra bunu, ondan sonra başka ayetlerle güçlendirmiş ve şöyle buyurmuştur: "... Allah'tan başka bir yaratıcı mı var?.." Allah, bundan münezzehtir ve yücedir. Ve Allah şöyle buyurmuştur: "O hâlde yaratan Allah, yaratmayan gibi olur mu?.." <sup>377</sup>

Aynı şekilde Sünnet'ten de delil çoktur: Peygamberimizden rivayet olunduğuna göre o, şöyle demiştir: "Bütün yapılanları ve onları yapanı Allah yaratmıştır. Yapanın yapması ancak hareketleri ve fiilleriyle olur. İster, Kur'an, hadis, fıkıh, yazma gibi mübah ve salih amel olsun; isterse hayvanların resmini çizmek, müslümanları onunla öldürmek için silah yapmak gibi tehlikeli işler olsun fark etmez. Bu haberle kabule şayan olur ki, bizden faili ve fiilini yaratan yüce Allah'tır."<sup>378</sup>

Bâkılânî, sözünün doğruluğuna delil olarak müslümanların icmâını zikretmiş ve şöyle demiştir: Onlar şöyle diyorlar: Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Aynı şekilde şöyle diyorlar: Allah'tan başka rızık veren, hayat veren ve öldüren yoktur. Biz de diyoruz ki, Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Ve O'nu yaratıcı olarak gösterdiler.<sup>379</sup>

Eğer Allah'ın şu sözüyle delil getirirlerse "Yaptıklarına karşılık olarak (cennettedirler)".<sup>380</sup> Derler ki, amel için gerekli delilleri sağladık. Amel, fiildir; fiil ise yaratmadır. Buna cevap: Allah Teâlâ burada amelle kesbi irade etti. Açıkladığımız gibi kul müktesibdir. Buna şu delalet eder: Allah Teâlâ, başka bir ayette şöyle buyurmuştur: "...

<sup>375</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 203.

<sup>376</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 203.

<sup>377</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 203.

<sup>378</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 203.

<sup>379</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 204.

<sup>380</sup> el-Vâkıa, 56/24.

Kazanmakta olduklarının cezası olarak.”<sup>381</sup> Biz kulun kesbinin, onun ameli olarak isimlendirilmesine engel olmuyoruz, sadece kulun fiili yokluktan varlığa yaratıcı olarak çıkarması düşüncesine engel oluyoruz. Açıkladığımız gibi yaratmaya, icada, yokluktan varlığa çıkarmaya Allah’tan başkası güç yetiremez. Bu ayette onlar için delil olma özelliği yoktur.<sup>382</sup>

Bâkılânî’ye göre; âlemde Allah’ın irade ettiğinden başka hiçbir şey ortaya çıkmaz. Mü’min ancak Allah’ın iradesiyle iman eder, kâfir de ancak O’nun iradesiyle kâfir olur. Takdir edilen kudretinden dışarı çıkmayacağı gibi, irade edilen de iradesinden dışarı çıkamaz. Bâkılânî der ki: Allah’ın dinini din olarak kabul eden ehl-i sünnet ve’l-cemâat mezhebi olarak biz diyoruz ki: Hareket eden hareket edemez, duran duramaz, itaat eden itaat edemez, isyan eden isyan edemez. Bütün bunlar ancak Allah’ın iradesi, kazası ve meşiyetiyle olur. Allah’ın mülkünde ve kullarından sâdır olan fiillerde Allah’ın irade, kaza ve kaderinden başka bir şeyin olmaması doğru olur.<sup>383</sup> Bir kralın mülkünde onun istemediği bir şey cereyan ederse bu kralın gücünün eksikliğine, zayıflığına ve aczine delalet eder. Allah Teâlâ kemal sıfatlarla sıfatlanmıştır, O’nun mülkünde eksiklik, zayıflık ve acz mümkün olamaz. Mülkünde istemediği bir şey nasıl olabilir ki? Asla! Allah, tiksindirici eylemi emretmekten, ya da mülkünde istemediğinin olmasından yüce ve münezzehtir.<sup>384</sup>

### 2.3.8 Kulun Kesbi ve İstitaati

Bâkılânî’ye göre; kulun kesbi vardır. Kul mecbur değildir, bilakis itaat ve günah bakımından fiillerinin müktesibi (kazanan, vasfına sahip olanı)dir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “... Herkesin kazandığı (hayır) kendinedir...”<sup>385</sup> Yani itaatin sevabı, “... Sahip olduğu (şer) de kendinedir...”<sup>386</sup> Yani günahın cezası. “İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden...”<sup>387</sup>, Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir...”<sup>388</sup>, Eğer Allah, yaptıkları yüzünden insanları (hemen)

<sup>381</sup> et-Tevbe, 9/82.

<sup>382</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 206-207.

<sup>383</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 217-218.

<sup>384</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 223.

<sup>385</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>386</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>387</sup> er-Rûm, 30/41.

<sup>388</sup> eş-Şûrâ, 42/30.

cezalandırırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat Allah, onları belirtilmiş bir süreye kadar erteliyor. Vakitleri gelince (gerekeni yapar). Kuşkusuz Allah, kullarını görmektedir.”<sup>389</sup>

Bunun doğruluğunun delili şudur: Hemcinsimizden akıllı kişi, elinin zorlamayla hareket etmesiyle, bedeninin herhangi bir organının heyecanla harekete geçmesi, ya da titremesi ve kendi tercihiyle organlarından bir uzvunu harekete geçirmeye yönelmesi arasındaki farkı bilir. Kulların fiilleri onların kesbi, Allah’ın yaratmasıdır. Allah’ın nitelendiğiyle yaratılmış nitelenemez; yaratılmışın nitelendiğiyle de Allah nitelenemez. Allah Teâlâ için müktesib (kazanan, vasfına sahip olan) denemeyeceği gibi, kul için de o yaratıcıdır denemez.<sup>390</sup>

Bâkılânî’ye göre; kul için istitaat (güç yetirmek), fiille beraber olur. İstitaatin fiilin önüne geçmesi de, fiilden geriye kalması da mümkün değildir. Yaratılmışların ilmi ve idraki gibi. İlmün malumun, idrakin idrak edilenin önüne geçmesi mümkün değildir.<sup>391</sup>

Bâkılânî buna delil olarak şu ayeti zikretmektedir: “... dinlemeye güç yetiremezler.”<sup>392</sup> Yani, davet esnasında kabule güç yetiremezler. Yani, farklılığı esnasında onların istitaati yoktur, zira daveti kabul istitaatle meydana gelir. Allah’ın şu ayetinde olduğu gibi, “... Sen, benimle beraberliğe sabredemezsin.”<sup>393</sup> Hz. İbrahim’in şu sözünde olduğu gibi, “Ey Rabbim! Beni namazı devamlı kılanlardan eyle...”<sup>394</sup> Eğer istitaat fiilden önce olsaydı şöyle derdi: Seni devamlı namaz kılanlardan eyledim. O zaman da isteğinin anlamı olmazdı. Çünkü bir şey istendiğinde onu veren, ona kâdir olur (güç yetirir). Yine Allah’ın şu ayetinde olduğu gibi, “(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız.”<sup>395</sup> Eğer istitaat fiilden önce olsaydı, istitaat konusundaki isteğin anlamı olmazdı. Çünkü sonradan meydana gelen kudret, fiilden önce gelir, böylece fiil, kudretten farklı olur. Çünkü kudret arazdır, araz fiilden sonra kalmaz ve arazın fiilden sonra kalması da doğru olmaz. Çünkü araz, kudret olmadan fail olur, arazlar ancak fiille durumlarını muhafaza ederler.<sup>396</sup>

---

<sup>389</sup> Fâtır, 35/45.

<sup>390</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 70-71.

<sup>391</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 71.

<sup>392</sup> el-Kehf, 18/101.

<sup>393</sup> el-Kehf, 18/67.

<sup>394</sup> İbrahim, 14/40.

<sup>395</sup> el-Fâtiha, 1/5.

<sup>396</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 71.

### 2.3.9 Rızık

Bâkılânî'ye göre; kulların ve bütün canlıların rızıkları Allah Teâlâ'dandır. İster helal, ister haram olsun Allah'tan başka rızık veren yoktur.<sup>397</sup>

Bâkılânî buna delil olarak şu ayetleri zikretmektedir: “Allah dilediğine rızık bollıştırır da daraltır da...”<sup>398</sup> “Yeryüzünde yürüyen her canlının rızığı, yalnızca Allah'ın üzerinedir...”<sup>399</sup> “Allah, (o yüce varlıktır) ki sizi yaratmış, sonra rızıklandırmıştır; sonra O, hayatınızı sona erdirecek, daha sonra da sizi (tekrar) diriltecektir. Peki sizin (Allah'a eş tuttuğunuz) ortaklarınız içinde bunlardan birini yapabilecek var mı? Allah onların ortak koştuklarından münezzehtir ve yücedir.”<sup>400</sup> Müslümanlar da “Allah'tan başka yaratıcı yoktur” sözü üzerinde nasıl icma etmişlerse, aynı şekilde genel olarak “Allah'tan başka rızık veren yoktur” sözü üzerinde de icma etmişlerdir.<sup>401</sup>

Aynı şekilde şu da delalet eder: Farzedilse ki bir çocuk, bebekliğinden ergenliğine kadar hırsızların ve yol kesicilerin arasında yetişse ve onların gasbettikleri ve çaldıkları yemeklerden yese, sonra bilinçli ve ergen olduktan sonra ihtiyarlayıncaya ve elden ayaktan düşene kadar hırsızlık, gasp ve baskın konusunda onların gittiği yolu izlese ve kesinlikle helal bir lokma yemese birisi de şöyle dese: Bu şahsı, kesinlikle Allah rızıklandırmamıştır, rızık olarak onun yiyeceği yoktur. Bunu söyleyen bu şahıs, zikredilen nassa inatla karşı çıkan dik kafalıdır ve müslümanların icmasına karşı çıkandır. Buna şu genel ifade delalet eder: Allah'tan başka yaratıcı yoktur ve O'ndan başka rızık veren yoktur.<sup>402</sup>

### 2.3.10 İman

Bâkılânî'ye göre; iman ikiye ayrılır. Kadim (ezelî olan) iman ve muhdes (sonradan meydana gelen) iman. Kadim iman, Allah Teâlâ'nın imanıdır. Çünkü O, kendisini mümin olarak isimlendirmiş ve şöyle buyurmuştur: “...Selamet verendir, mûmindir, gözetip koruyandır...”<sup>403</sup> Allah'ın imanı zatını tasdik etmesidir. O, şöyle buyurmuştur: “Allah

<sup>397</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 77.

<sup>398</sup> er-Ra'd, 13/26.

<sup>399</sup> Hûd, 11/6.

<sup>400</sup> er-Rûm, 30/40.

<sup>401</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 77-78.

<sup>402</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 78.

<sup>403</sup> el-Haşr, 59/23.

(delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilah yoktur...<sup>404</sup> Aynı şekilde kelamıyla peygamberlerini tasdik etmesidir. O'nun kelamı kadimdir, zatının sıfatlarından bir sıfattır.<sup>405</sup>

Muhdes İman: Yarattılmışların imanıdır. Çünkü Allah Teâlâ imanı kalplerinde yaratmıştır. Buna Allah'ın şu kavilleri delalet eder: "... İşte onların kalbine Allah iman yazmış..."<sup>406</sup> "... Fakat Allah size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize sindirmiştir..."<sup>407</sup> Çünkü kulun imanı, kulun sıfatıdır ve yaratılmışın sıfatı yaratılmış sıfattır, yaratıcının sıfatı, zatının sıfatı kadimdir. Aynı şekilde: Kadimin tanımı şudur: Varlığının sınırı, devamının sonu olmayandır. Muhdesin tanımı da şudur: Yok iken sonra olandır. Kadimin sıfatının muhdesin sıfatı olması caiz olmadığı gibi, aynı şekilde muhdesin sıfatı, kadimin sıfatı olamaz. Muhdesin sıfatı nasıl kadim sıfat olur? O arazdır ve ancak bir taşıyıcıyla bağımsız olur, kendiliğinden var olması mümkün değildir. Çünkü hareket ettirici olmadan hareketin olması, durdurucu olmadan durmanın olması, âlim olmadan ilmin olması, siyahlatıcı olmadan siyahın olması ve bundan başka yaratılmışların sıfatlarının olması imkânsızdır.<sup>408</sup>

Bâkılânî'ye göre; imanın hakikati tasdiktir. Buna delil, Allah'ın Hz. Yusuf'un kardeşleri hakkında haber verdiği şu kavlidir: "... Sen bize inanmazsın."<sup>409</sup> Yani bizi tasdik etmezsin. Aynı şekilde dil bilginlerinin şu sözü de buna delildir: Filan öldükten sonra dirilmeye, cennete ve cehenneme inanıyor, yani bunları tasdik ediyor. Filan ahiret azabına inanmıyor, yani onu tasdik etmiyor.<sup>410</sup>

Ona göre; tasdik mahalli kalptir. Kalp tasdik eder ki: Allah, tek bir ilahtır, peygamber haktır, peygamberin Allah'tan getirdiği her şey haktır, lisanda bulunan ikrar, organlarda bulunan ameldir. Ancak iman, kalptekinden ibarettir. Buna delil şudur: İman isimlendirmesi hakiki olarak bir şekilde mecaz olarak da bir şekilde mümkün olur: Bunun anlamı şudur: Kul, söylediklerimizi kalbiyle tasdik eder, diliyle ikrar eder, ve organlarıyla uygularsa o, Allah katında ve bizim nazarımızda gerçek mümindir. Diğer taraftan kalbiyle

---

<sup>404</sup> Âl-i İmrâm, 3/18.

<sup>405</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 84.

<sup>406</sup> el-Mücâdele, 58/22.

<sup>407</sup> el-Hucurât, 49/7.

<sup>408</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 84.

<sup>409</sup> Yûsuf, 12/17.

<sup>410</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 84-85.

yalanlar, Allah'ın birliğini diliyle ikrar eder ve organlarıyla ibadetleri yaparsa bu, hakikaten mümin değildir, ancak mecazen mümindir. Çünkü bu hâl, dünya hükümlerinde onun canına ve malına zarar verilmesini engeller, çünkü o zahiren mümin görünür, Allah katında ise mümin değildir.<sup>411</sup>

Bunun doğruluğuna delil Allah'ın şu ayetidir: “Münafıklar sana geldiklerinde: Şahitlik ederiz ki sen Allah'ın peygamberisin, derler. Allah da bilir ki sen elbette O'nun peygamberisin. Allah, münafıkların kesinlikle yalancı olduklarını bilmektedir.”<sup>412</sup> Allah, onların yalanlarını haber vermektedir. Biz biliyoruz ve her akıllı olan biliyor ki dillerinin ikrarı yalan değildir, ancak kalpleri yalanlamıştır. İçleri, dışlarından farklıdır. Çünkü kalbiyle tasdik eden dilsizin imanı sahihtir. Konuşmaya ve diliyle ikrar etmeye gücü yetmezse, bunun aksi de aynı şekildedir, kalbiyle tasdik eden mümin Allah katında da mümindir, inkâr ettiğini söylese bile. Bunun doğruluğuna Allah'ın şu sözü delalet eder: “Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse –kalbi iman ile dolu olduğu hâlde inkâra zorlanan başka- fakat kim kalbini kâfirliğe açarsa...”<sup>413</sup> Allah, kalbin ısrarla inkârıyla birlikte, dilin imanı söylemesinin fayda vermeyeceğini, kalbin tasdikiyle birlikte dilin küfrü ikrarının zarar vermeyeceğini bildirmiştir.<sup>414</sup>

Bâkılânî, hadiste zikrolunduğu üzere, imanın kalple akit, dille ikrar, temel prensiplerle amel olduğu sözünü genele hamletmeyi inkâr etmiyor. Çünkü ona göre; peygamberimiz bununla, dünya ve ahirette faydalı olan imanın hakikatinden haber vermeyi kasetmiştir. Çünkü kim diliyle ikrar, kalbiyle tasdik ve temel prensiplerle amel ederse, tereddütsüz ve şartsız dünyada iman ve imanın hükümleriyle hükmedilir. Aynı şekilde, mevcut durumu gözönünde bulundurarak, ahirette sevaba ve ahiret hayatının güzelliğine hükmedilir. Allah'ın onu bu durum üzere öldüreceği ve dirilteceğinin malum olması şartıyla, ahirette de bu şekilde hükmedilir. Eğer diliyle ikrar eder, temel prensiplerle amel eder, kalbiyle tasdik etmezse, ona bu hâli dünya hükümlerinde fayda verir, ahirette fayda vermez.

---

<sup>411</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 85.

<sup>412</sup> el-Münâfikûn, 63/1.

<sup>413</sup> en-Nahl, 16/106.

<sup>414</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 85-86.

Peygamberimiz bunu şöyle diyerek açıklamıştır: “Ey diliyle iman edip, kalbine iman girmeyen kimseler!”<sup>415</sup>

Bâkılânî’ye göre; bu konuda kitapta ve Sünnette bir karışıklık ve farklılık yoktur. Karışıklık, noksanlık ve farklılık bunu duyanın anlayışındadır, onun da anlayışı doğru değildir. Bâkılânî, bu durumda bulunmaktan Allah’a sığınılması gerektiğini belirtir.<sup>416</sup>

Aynı şekilde Bâkılânî, Kitap ve Sünnet’te zikrolunduğu gibi, imanın arttığını ve eksildiğini genel olarak inkâr etmiyor. Fakat imanda artma ve eksilme iki durumdan birine bağımlı olur: Eğer imanda artma ve eksilme, tasdik olmaksızın söz ve amele bağımlı olursa; çünkü bu durumda imanın devamıyla birlikte ikisi de düşünülebilir. Tasdike gelince, onda ne zaman bozukluk meydana gelirse, en düşük ihtimalle iman geçersiz olur. Bunun açıklaması şudur: Allah’ın elçisinden gelen her şeyi tasdik eden kişi, namazı, orucu, zekâtı, okunması gereken yerde okumayı, ya da bundan başka görev niteliğindeki şartları terketse, tasdik tam olması ve tasdik üzerinde sebat etmekle birlikte sadece terk etmekle inkârla vasfolunamaz. Bunun zıddı da şudur: Bütün itaat edilmesi gerekenleri yapsa, bütün görev niteliğindeki şartları yerine getirirse, peygamberden gelen bütün esasları tasdik etse ancak içkiyi, ya da anneyle evlenmeden birini yapsa, o inkârla vasfolunur, imandan çıkar, bu bir hükümdeki tasdikinin bozulmasıyla birlikte, yaptığı hiçbir şeyden faydalanamaz. İmanın artması ve eksilmesi sözler ve fiiller yönünden mümkün olur, tasdik yönünden mümkün olmaz. Peygamberimiz onu şu sözleriyle açıklamıştır: “Müslüman kardeşinin iyiliğini istemedikçe, kulun imanı tam olmaz.” Bununla, eziyetten vazgeçirmeyi kastedmiştir, tasdiki kastedmemiştir. Çünkü eziyetin helal, kanuni olduğunu düşünürse, onun imanında artma da, eksilme de olmaz.<sup>417</sup>

İkinci durum: İmana artma ve eksilmeyi genelleştirmenin imkânı hususu, aynı şekilde hüküm yönünden düşünülür, şekil yönünden değil. Bu, aynı şekilde tasdik, iman ve amelin hepsinde mümkün olur. Bununla artma ve eksilme konusunda kastedilen, şekil

---

<sup>415</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 86.

<sup>416</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 86.

<sup>417</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 86-87.

yönünden, tasdikte artma ve eksilme olmaksızın methe ve övgüye, sevap ve cezaya bağımlı olmasıdır. Kitap ve Sünnet, buna delalet etmiştir.<sup>418</sup>

Bâkılânî, bu konuda Kur'an'ın delili olarak şu ayeti zikretmiştir: "... Elbette içinizden, fetihten önce harcayan ve savaşanlar, daha sonra harcayıp savaşanlara eşit değildir. Onların derecesi, sonradan infak eden ve savaşanlardan daha yüksektir. Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı vaadetmiştir. Allah'ın yaptıklarınızdan haberi vardır."<sup>419</sup> Fetihden önce iman edenin tasdikinin, fetihten sonra iman edenin tasdikinden fazla olduğu zikredilmemiştir. Çünkü her ikisi de şekil bakımından Resulullah'ın getirdiği esasların hepsini tasdik etmektedir. Fakat fetihten önce iman edenlerin tasdiki hüküm, sevap ve derece yönünden daha kâmindir. Çünkü bunun tasdik ettiğini, diğeri tasdik etmemiştir.<sup>420</sup>

Sünnetin deliline gelince, peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "Ashabıma sövmeyiniz. Sizden birisi Uhud kadar altın infak etse, onlardan birisinin seviyesine de, yarısına da ulaşamaz." Sahabeden hiçbirinin Uhud kadar altın infak etmediği bilinmektedir. Fakat onların iman ve infakları hüküm, sevap, karşılık ve derece yönünden, başkalarının infaklarından daha fazladır, daha kâmindir. İnfak, hakiki yönden değil, şeklen olursa daha çok, fakat hüküm yönünden olursa daha eksik olur. Bunun hükmünü ve doğruluğunu bil ve bunu bugünkü fiillerimiz yönünden değerlendir. Bugünkü fiillerimiz hakiki yönden değil, hüküm yönünden artmayla nitelendirilir. Mekke ve Medine dışındaki şehirlerden birinde bütün şartlarını yerine getirerek öğle namazını kılan kişi ile Mekke ve Medine'de aynı şekilde namaz kılan başka bir kişiyi düşünelim. İki namazdan biri şekil ve hakikat bakımından diğerdinden daha fazladır denilemez. Fakat ikisinden biri, hüküm yolu bakımından fazilet ve sevap elde etmek hususunda daha fazladır. Bunun için benzer durumlar, saymayı uzatır. Artma, tasdik delillerinin çokluğuyla olabilir, tasdikte olmaz.<sup>421</sup>

Bâkılânî'ye göre; her iman islamdır; her islam, iman değildir. Çünkü İslam'ın anlamı boyun eğmek, imanın anlamı ise tasdiktir. Tasdik edenin boyun eğmemesi imkânsız,

---

<sup>418</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 87-88.

<sup>419</sup> el-Hadîd, 57/10.

<sup>420</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 88.

<sup>421</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 88-89.

boyun eğenin tasdik etmemesi imkânsız değildir. Bu, şu şekilde de söylenebilir: Her peygamber erdemlidir, her erdemli peygamber değildir.<sup>422</sup>

Bütün bunların doğruluğuna Allah'ın şu kavli delalet eder: “Bedevîler “İnadık” dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama “Boyun eğdik” deyin...”<sup>423</sup> Onlardan imanı nefyetmiş, onlarda iman değil, İslam olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Onlar İslam'a girdikleri için seni minnet altına sokuyorlar. De ki: müslümanlığınızı benim başıma kakmayın. Eğer doğru kimseler iseniz bilirsiniz ki, sizi imana erdirdiği için asıl Allah size lütufta bulunmuştur.”<sup>424</sup> Böylece iman ile İslam arasındaki farkı göstermiştir.<sup>425</sup>

Aynı şekilde bu sözün doğruluğuna şu delalet eder: Allah'ın elçisi ve Cebrail, Cebrail ona sorduğunda iman ve İslam arasındaki farklılığı ortaya koymuşlardır. Cebrail, Hz. Peygamber'e iman nedir? dedi. Hz. Peygamber ona dedi ki: “Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere hayrına ve şerrine, acısı ve tatlısına iman etmendur. Cebrail ona, doğru söyledin, dedi. Bütün bunlardan kastedilen şudur: Allah'ı Peygamberini ve zikredilen diğer esasları tasdik etmendur. Sonra Cebrail ona dedi ki: “İslam nedir?” O da dedi ki: “Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim de Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik etmen, namaz kılman, zekât vermen, ramazan ayı orucunu tutman, Kâbe'yi hacetmen ve cünüplükten gusletmendur. Bu ikisinin de farklı olduğu hususu açık ve nettir. İmanın mahalli kalp, o da tasdik, İslam'ın mahalli ise organlardır. Bu hadis, sana zikredilenlerin hepsini senin için takviye eder. Tasdik, ondan bir şey eksik olduğunda, iman yok olduğu hâlidir. Söz ve amel, artar ve eksilir. Hz. Peygamber'in getirdiklerinin hepsini tasdikle birlikte iman yok olmaz. Sana anlatılanları genelleştirmek caiz olmaz. Şöyle denir: Herhangi birimizin imanı, Cebrail'in imanı gibidir, Hz. Muhammed'in imanı, Hz. Ebû Bekir'in imanı gibi değildir. Bilakis, bunu yasaklıyoruz, bununla onların imanının sana açıklanan hüküm yönünden daha faziletli, daha kâmil, daha yüce olduğunu kastediyoruz. Başka bir yoldan: Onların imanıyla bizim imanımız arasındaki eşitliği genelleştirmiyoruz. Bununla biz, Hz. Peygamber'in getirdiği esasların bazılarını tasdik ediyoruz, Ebû Bekir hepsini tasdik ediyoruz

---

<sup>422</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 89.

<sup>423</sup> el-Hucurât, 49/14.

<sup>424</sup> el-Hucurât, 49/17.

<sup>425</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 89.

kasdetmiyoruz. Bilakis bütün esesları tasdik etmedikçe kişinin imanı geçerli olmaz. Fakat Hz. Ebû Bekir'in imanı sana açıklanılan yönlerden daha tam ve daha faziletlidir.<sup>426</sup>

Bâkılânî'ye göre; kulun “ben gerçekten müminim” demesi ve bununla şimdiki zamanı kasdetmesi ve “İnşallah ben müminim” demesi ve bununla gelecek zamanı kasdetmesi caizdir. Geçmiş ve şimdiki zamanda “inşallah” demesi caiz olmaz. Çünkü bu şekilde söylerse imanında şüphe olur. Çünkü istisna ancak gelecek hakkında doğru olur, geçmiş zaman hakkında doğru olmaz. Allah Teâlâ bunu peygamberi için söylediği şu kavliyle beyan etmiştir: “Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşallah demedikçe) hiçbir şey için “Bunu yarın yapacağım” deme.”<sup>427</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber şöyle demiştir: “İnşallah biz yarın Beni Kinâne suluğunda konaklarız.” Çünkü Allah'ın dilemesi, her varlıktan önceliklidir. Eğer Allah dilemeseydi varlık mevcut olmazdı. Şimdiki zamanda istisna yapmak (inşallah demek) caiz olmadığı gibi, gelecek zaman hakkında da kesin ifadeler kullanmak caiz olmaz.<sup>428</sup>

### 2.3.11 Kabir Azabı, Sorgu-Sual, Sırat, Mizan, Kevser Havuzu ve Şefaet

Bâkılânî'ye göre; nasslarda zikrolunan kabir azabı, Münker-Nekir'in sorgu-suali, sorgu-sual esnasında ruhun ölüye geri dönmesi, sırat, mizan, Kevser havuzu ve müminlerin asi olanları için şefaet. Bütün bunların hepsi gerçek ve doğrudur. Bunlara inanmak ve doğru olduğunu kesin olarak ifade etmek gerekir. Çünkü bunların hiçbiri aklen imkânsız değildir.<sup>429</sup>

Aynı şekilde, cennet ve cehennem hâlihazırda mevcut olduğunu, cennet ehlinin nimetlerinin kesintisizliğini, kâfirleri için cehennem azabının sürekliliğini ve mümin olanların cehennemde ebediyen kalmayacağını kesin olarak ifade etmek gerekir.<sup>430</sup>

Kabir azabının doğruluğunun delili şudur: Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Kim beni anmaktan yüz çevirirse şüphesiz onun sıkıntılı bir hayatı olacak...”<sup>431</sup> Ebû Hüreyre şöyle demiştir: Yani kabir azabı. Aynı şekilde Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Kabir, ya cennet bahçelerinden bir bahçedir; ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur. Allah Teâlâ şöyle

<sup>426</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 89-90.

<sup>427</sup> el-Kehf, 18/23-24.

<sup>428</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 91.

<sup>429</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 78.

<sup>430</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 79.

<sup>431</sup> Tâ Hâ, 20/124.

buyurmuştur: “Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar...”<sup>432</sup> Sabah ve akşam ancak dünyada olur. Aynı şekilde Hz. Peygamber’den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Kabir azabından Allah’a sığınırım.”<sup>433</sup>

Münker-Nekir’in sorgu sualinin delili şudur: Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Allah, sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sapsağlam tutar...”<sup>434</sup> Ahirettenin anlamı, Münker ve Nekir’in sorgu suali esnasında demektir. Aynı şekilde Hz. Peygamber, oğlu İbrahim defnolunduğunda kabrin başına oturdu, bir söz söyledi, sonra dedi ki: “Oğlum! Babam de.” Kendisinden rivayet edildiğine göre, o, Hz. Ömer’e şöyle demiştir: “Ey Ömer! Kabir fetanları sana geldiğinde hâlin nice olur?” Hz. Ömer dedi ki: “Şu an ki gibi olur muyum?” Hz. Peygamber ona evet dedi. Hz. Ömer de ona dedi ki: “Öyleyse ben ikisine de yeterim.” Abdullah İbn Ömer’den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Rüyamda babamı gördüm. Ona, babacığım Münker ve Nekir gerçek midir? dedim. Dedi ki: Evet, Kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin olsun ki, ikisi bana geldiler ve dediler ki: Rabbin kim? Onlara sitem ettim ve dedim ki: Rabbinizin kim olduğunu bana anlatıncaya kadar sizi bırakmayacağım. İkisinden birisi diğerine dedi ki: Onu bırak, o Ömer Faruk’tur, Cennet ehlinin kandilidir.”<sup>435</sup>

Sırat köprüsünün delili şudur: Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “İçinizden, oraya uğramayacak hiç kimse yoktur. Bu Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür.”<sup>436</sup> Tefsirde şöyle denilmiştir: O, sırat üzerinden geçmedir.” Hz. Peygamber’in sözü de şu şekildedir: “Sırat, cehennem yolu üzerine dikilmiştir. Kötüler cehenneme düşer. Sırat üzerinde peygamberler, korunun, korunun derler. İnsanlar sırat üzerinden geçerler. Onlardan kimi süratli Burak gibi geçerler, kimi de yarış atı gibi geçer...”<sup>437</sup>

---

<sup>432</sup> Mü’min, 40/46.

<sup>433</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 79.

<sup>434</sup> İbrahim, 14/27.

<sup>435</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 79-80.

<sup>436</sup> Meryem, 19/71.

<sup>437</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 80.

Mizanın kurulmasına delil şudur: Allah şöyle buyurmuştur: “Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız...”<sup>438</sup>, “... Biz onlar için kıyamet gününde hiçbir ölçü tutmayacağız.”<sup>439</sup>

Kevser Havuzu’nun delili şudur: Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: “(Resulüm!) Kuşkusuz biz sana Kevser’i verdik.”<sup>440</sup> Tefsirde şöyle denilmiştir: Kevser, havuzdur.<sup>441</sup>

Şefaatin kesinliğinin delili şudur: Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Allah’ın razı olduğu kimseden başkasına şefaate edemezler.”<sup>442</sup> Allah’ın dilediği kimse için şefaatin kesinliğine delalet eder. Aynı şekilde Allah’ın şu kavli de şefaate delalet eder: “... Rabbinin, seni övgüye değer bir makama göndereceğini umabilirsin.”<sup>443</sup>

Şefaate hakır ve doğrudur. Allah katında şefaatin en yücesi peygamberimiz Hz. Muhammed’in şefaatidir. Aynı şekilde asilerden şefaate konusunda kendisine izin verilenlere de melek, peygamber ve mümin şefaate edecektir.<sup>444</sup>

Bil ki, ehl-i sünnet ve’l-cemâat, Hz. Peygamber’in bu ümmetten büyük günah işleyenlere şefaate edeceği konusunda icma etmişlerdir.<sup>445</sup>

Allah Teâlâ’nın şu kavilleri cennet ve cehennem yaratılmış olduklarının delilidir: “... Takva sahipleri için hazırlanmış olup, genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun!”<sup>446</sup> Hazırlanmış olan ancak hazırlanmış ve yaratılmış olur. Aynı şekilde Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “... Biz cehennemi kâfirlere bir konak olarak hazırladık.”<sup>447</sup> Hz. Peygamber’in şu sözü de aynı şekildedir: “İsrâ gecesi bana cennet ve cehennem arzolanmıştır.”<sup>448</sup>

---

<sup>438</sup> el-Enbiyâ, 21/47.

<sup>439</sup> el-Kehf, 18/105.

<sup>440</sup> el-Kevser, 108/1.

<sup>441</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 81.

<sup>442</sup> el-Enbiyâ, 21/28.

<sup>443</sup> el-İsrâ, 17/79.

<sup>444</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 200.

<sup>445</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 231.

<sup>446</sup> Âl-i İmrân, 3/133.

<sup>447</sup> el-Kehf, 18/102.

<sup>448</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 82.

Cennet ehlinin nimetlerinin, cehennem ehlinin azabının sürekliliğinin delili şudur: Allah'ın cennet ehli hakkındaki kavli şudur: "... Cennette ebedi olarak kalacaklardır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Bu, Rabbinden korkanlar içindir."<sup>449</sup> Bu konudaki ayetler çoktur. Hz. Peygamber'in sözü de aynı şekildedir: "Kıyamet günü ölü koç şeklinde getirilir ve Cennetle cehennem arasında bekletilir. Ona bakarlar ve onlara şöyle denilir: Bunu tanıyor musunuz? Evet, bu ölü derler, böylece o kesilir, sonra bir münâdî (tellal), ey cennet ehli! Sonsuza kadar kalın, ölüm yok; ey Cehennem ehli! Sonsuza kadar kalın, ölüm yok."<sup>450</sup>

Günah sebebiyle müminlerin hiçbirinin cehennemde sonsuza kadar kalmayacağını delili şudur: Allah şöyle buyurmuştur: "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar..."<sup>451</sup>, "De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar."<sup>452</sup> Hz. Peygamber'in sözü de aynı şekildedir: "Kalbinde zerre kadar iman olan kimse cehennemde kalmaz." Kâfirlere inkârla birlikte, ihsan fayda etmez, cehennemden de çıkamazlar. Aynı şekilde Allah'ın birliğine inanan da, tevhid inancının bulunmasıyla birlikte kötülük ona zarar vermez, cehennemde de ebedî olarak kalmaz."<sup>453</sup>

### 2.3.12 Nübüvvet ve Mucize

Bâkılânî'ye göre; Allah'ın rusul ve enbiya göndermesi, Berâhime'nin iddiasının aksine caizdir.<sup>454</sup>

Bunun delili şudur: Allah, mülkün malikidir, dilediğini yapar, O'nun peygamberler göndermesi imkânsız değildir, aklın gerçeklerine de aykırı değildir. Bütün bunlar Allah'ın peygamberler göndermesinin imkânına delalet eder.<sup>455</sup>

Peygamberlik iddia edenin doğruluğu, sadece davasını iddia etmesiyle ispatlanmaz, ancak mucizelerle ispatlanır. Mucizeler, peygamberlerin iddialarına uygun olarak meydana

---

<sup>449</sup> el-Beyyine, 98/8.

<sup>450</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 82-83.

<sup>451</sup> en-Nisâ, 4/48; 116.

<sup>452</sup> ez-Zümer, 39/53.

<sup>453</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 83.

<sup>454</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 92.

<sup>455</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 92-93.

gelen Allah'ın olağanüstü fiilleridir ve peygamberlerin bunların benzerlerini getirmelerini istemek suretiyle ümmetlere meydan okumalarıdır.<sup>456</sup>

Şunlar bunu sana daha iyi açıklar: Hz. Musa sihir ve sihirbazlar zamanında peygamberlikle görevlendirilmiş ve sihirbazlara asayı yılanı çevirmek suretiyle meydan okumuştur. Onlardan sihir konusunda uzman olanlar bilmişlerdir ki vuku bulan, onu yapmaktan âciz oldukları, sihiri aşan olağanüstü bir hadise olduğu için sihirden farklı bir olgudur. Bu yüzden imana koşmuşlardır. Bu, hangi çeşidinden olursa olsun ilmin faziletine delalet eder. Bu konuda ilimleri, -ki bu ilim gerçeğe uymayan batıl bir ilim de olsa- kavimlerinden onlardan başka sihir bilmeyenlere karşı onlara büyük bir üstünlük sağlamıştır.<sup>457</sup>

Aynı şekilde Hz. İsa'da tıp ve tedavi toplumu zamanında peygamberlikle görevlendirilmiştir. Ölülerini diriltmiş, doğuştan kör olanı, vücudunda lekeler bulunan cilt hastasını tedavi etmiştir. Bunları tıptan farklı bir şekilde meydana getirmiştir. Tıpta yaratılmışın gücünün yetmeyeceği bir harikuladeliğidir.<sup>458</sup>

Aynı şekilde peygamberimiz fesahat, şiir, hitabet, nazım ve nesir zamanında peygamber olarak gönderilmiş, nazım ve nesirde onların geleneklerinden farklı olan Kur'an'ı onlara getirmiş ki Kur'an en fasih, en belîğ ve en veciz kelimedir. Kur'an'ın benzerini meydana getirmeleri için onlara meydan okumuş, Kur'an'ı nazım ve nesirlerine aykırı ve alışılmışın dışında bulmuşlar, onun benzerini meydana getirmekten âciz kalmışlar, Allah'ın onunla hidayete ilettiği kimseler imana koşmuşlardır.<sup>459</sup>

Bâkılânî'ye göre; peygamberimiz Hz. Muhammed bütün yaratılmışlara gönderilmiştir. Onun dinî nesholunamaz, aksine onun dinî ona aykırı olan dinlerin hepsini nesheder (geçersiz kılar).<sup>460</sup>

---

<sup>456</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 93.

<sup>457</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 93.

<sup>458</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 93.

<sup>459</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 93.

<sup>460</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 94.

Bunlara delil: Peygamberliğinin kesinliği, söylediklerinin doğruluğu ve bütün bunları bildirmiş olmasıdır. Bil ki, onun en büyük mucizesi Arapça Kur'an'dır. Kur'an'da icazın çeşitli yönleri vardır:

Birincisi: Belâgat, fesahat ve nazım yönünden ifade şekli üsluplarından farklı olmakla rakipsiz olması, onunla Arapların fasihlerine benzerini meydana getirmeleri için meydan okuması, onların benzerini meydana getirmekten âciz kalmalarıdır. Onlar belâgat ve fesahat ehli olmalarına rağmen bunu yirmi üç senelik müddet zarfında gerçekleştirememişlerdir.<sup>461</sup>

Kur'an'daki icazın çeşitlerinden bazıları şunlardır: Öncekilerin kıssalarını kapsamasıdır. Bunlar mazinin haberleri değildir. Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilmeyen ümmî olması şüpheye yer bırakmayacak kesinlikte olmakla birlikte, ondan hayatının hiçbir döneminde kitapları okumak ve öğrenmekle meşgul olma malumatı ulaşmamıştır. Allah Teâlâ, şu ayetiyle ondan bunu nefyetmiştir: "Sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı."<sup>462</sup>

Kur'an'ın açık seçik gelecekle ilgili gayb olanların ilminden sayılamayacak kadar kapsamasıdır. Allah'ın şu kavillerinde olduğu gibi: "... Akıbet, takva sahiplerininindir."<sup>463</sup>, "... Mescid-i Haram'a gireceksiniz..."<sup>464</sup>, "Allah: Elbette ben ve elçilerim galip geleceğiz diye yazmıştır..."<sup>465</sup> Bundan başka, Kur'an'da icaz çeşitlerinden pek çok vardır.<sup>466</sup>

Bâkılânî'ye göre; Hz. Muhammed'in Kur'an'dan başka mucizeleri ve alametleri vardır: İnşikak-ı kamer (Ayın ikiye ayrılması), yağmur yağdırması, hastalıkların zararını gidermesi, parmaklarının arasından su çıkması, elinde çakıl taşlarının Allah'ı tesbih etmesi, hayvanların konuşması, bundan başka mucizeleri, alametleri, mucize kabilinden olağanüstü olayları vardır.<sup>467</sup>

---

<sup>461</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 94.

<sup>462</sup> el-Ankebût, 29/48.

<sup>463</sup> el-Kasas, 28/83; el-A'râf, 7/128.

<sup>464</sup> el-Fetih, 48/27.

<sup>465</sup> el-Mücâdele, 58/21.

<sup>466</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 94-95.

<sup>467</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 95.

Bâkılânî'ye göre; peygamberlerin peygamberlikleri, dünyadan ayrılmaları ve ahiret yurduna göçmeleriyle geçersiz olmaz ve son bulmaz. Aksine dünyadan ayrılmalarındaki hükümleri, uykularındaki, yeme, içme, ya da amaca ulaşma gibi meşguliyetleri hâlindeki hükümleri gibidir. Buna delil şudur: Nübüvvetin hakikati: Nübüvvet, diğer hâllerden başka, peygamberlik görevini yerine getirme meşguliyetleri hâlinde onlar için geçerli olsaydı, peygamberlik görevini eda hâli dışında peygamberlikle vasıflanmazlardı. Dünyadan ayrılmalarıyla birlikte peygamberlerin peygamberliklerinin geçersiz olduğunu, tevhid ehlinde gerçeği araştıranlar mezhebine nisbet eden kesinlikle hata yapmıştır. Bu doğru değildir. Peygamber, peygamberlik görevini yerine getirmekle peygamberlik şerefini hak etmiştir. Ve ancak onu gönderenin –ki onu gönderen Allah'tır- sen benim resulüm ve nebimsin sözüyle risalet ve nübüvvet şerefini hak etmiş ve peygamber olmuştur. Ve Allah'ın sözü kadimdir, unutulmaz ve değişmez.<sup>468</sup>

Aynı şekilde bunun doğruluğuna delil şudur: Hz. Muhammed'e soruldu ve ona şöyle dedi: “Ne zamandan beri peygambersin? O da şöyle dedi: Âdem su ve toprak arasında iken peygamberdim. Bu cevabın sonucu şudur: Nübüvvetin şerefi ve makamın kemali, şu an bütün peygamberler için geçerlidir. Yaşıyorlarken onların peygamberlikleri geçerli olduğuna göre, peygamberlik şerefi lekelenmez, eksilmez, ister dinleri nesholsun; ister olmasın, kim kendini sorgular, algısında yanılmazsa farkında olur ve emin olur ki Hz. Muhammed şu an konuşamaz, onlara emredemez, onlara aracı olmadan söz söylemez. Fakat dininin hükmü, peygamberliğinin doğruluğu geçerlidir, geçersiz olamaz. Dünyadan ayrıldığı için mertebesi sona ermez, peygamberliği bitmez, mucizesi hükümsüz olmaz.<sup>469</sup>

### 2.3.13 Hüsün – Kubuh

Bâkılânî'ye göre; akıl kendiliğinden hiçbir şeyi iyi ve makbul hâle getiremez, hiçbir şeyi de kötüleştirmez ve yapmaya davet edemez. Bütün bunlar anlamsızdır ve bunların aslı esası yoktur. Mükellefin yaptığı fiilin iyilik ve kötülükle vasıflanması, ancak Allah'ın, o fiilin iyiliğine ya da kötülüğüne hükmetmesiyle zorunlu olur.<sup>470</sup>

<sup>468</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 95.

<sup>469</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 95-97.

<sup>470</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyip b. Muhammed b. Ca'fer b. El-Kasım el-Bâkılânî, **et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir**, Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, s. 279.

Allah'ın bunlara hükmetmesinin anlamı Allah'ın bunların sıfat bakımından akla aykırı olduğunu bildirmesi değildir. Bunun anlamı, Allah'ın iyiliği işleyeni övmeyi bize emretmesi, onu yüceltmesi ve onu methüsenâ etmesi, onu yermekten ve gözden düşürmekten uzak durmasıdır.<sup>471</sup>

Aynı şekilde fiilin kötülükle vasıflanmasının anlamı da, Allah'ın kötülük yapanı yermesi, gözden düşürmesi, kötü özelliklerini ortaya koymasındır. Allah'ın hüsün ve kubuh konusundaki hükmü, O'nun kesinlikle bununla hükmettiğini bildirmesiyle bize rehberlik eder. Ve aynı şekilde iyiyi emretmesi, haram kılınmış kötüyü yasaklaması da ümmetin bunlar üzerine icma etmesi içindir. Herhangi bir iyiliği yapmayı emretmeye, herhangi bir kötülüğü emir ve yasakla haram kılmaya hükmetmesi, bu iki hükmün haber konumunda olmasındandır.<sup>472</sup>

Fiillerden herhangi bir şeyin iyi ya da kötü diye vasıflandırılması hususu aklın kapsamı dâhilinde değildir.<sup>473</sup> İyinin iyiliğini, kötünün kötülüğünü bilmenin vahiyden başka yolu yoktur.<sup>474</sup>

İtaat, sevab sebebiyle değildir, isyan da cezanın sebebi değildir. Bunların hiçbirisi Allah'a vacip değildir. Aksine sevap, Allah'ın kula nimeti ve lütfudur, cezalandırma da O'nun adaletidir. Allah'ın kendisine uygun gördüğünü yapmak kulun görevidir, Allah'a zorunlu değildir, Allah'ı buna zorlayan bir sebep de olamaz.<sup>475</sup>

Hüsün, emre muvafık (uygun) olan fiil; kubuh da yasağa uygun olan fiildir. Hüsün şekil bakımından iyi olduğu için hüsün; kubuh da, şekil bakımından kötü olduğu için kubuh değildir.<sup>476</sup>

İyi, emre uygun olan, kötü de emre aykırı olandır: Cinsel ilişkinin lezzetinin şekli, helal de nasılsa, haramda da öyledir. Ancak, helal olanı hukuka uygun olduğu için iyi, haram olanı da hukuka aykırı olduğu için kötüdür. Öldürme de aynı şekildedir: Kısastaki öldürmeyle, kısas olmaksızın öldürme şekil olarak birbirinin benzeridir. Ancak birisi hukuka

<sup>471</sup> Bâkılânî, **et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir**, s. 279.

<sup>472</sup> Bâkılânî, **et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir**, s. 280.

<sup>473</sup> Bâkılânî, **et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir**, s. 281.

<sup>474</sup> Bâkılânî, **et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir**, s. 283.

<sup>475</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 74.

<sup>476</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 74.

uygun olduğu için iyi, diğeri de hukuka aykırı olduğu için kötüdür. Ramazan günündeki yeme ile, bayram günündeki yeme de şekil açısından benzerdir. Ancak birisi uygunluğundan dolayı iyi, diğeri de aykırılığundan dolayı kötüdür.<sup>477</sup>

Hukuk kaidelerinin hepsi delalet eder ki, iyi: Hukukun iyi gördüğü, tasvip ettiğı ve müsaade ettiğidir. Kötü: Hukukun kötü gördüğü, haram kıldığı ve yasakladığıdır.<sup>478</sup>

Bu böylece sabit olup, karara bağlanınca, Allah'ın üstünde emreden amir, yasaklayan yasaklayıcı olmadığı tasdiklenir. Allah'ın fiilleri emre uygun olduğu için bazen iyilikle vasıflanır, emre aykırı olduğu için kötülükle vasıflanamaz. Bilakis O, mülkünde dilediğı gibi tasarruf eden gerçek maliktir. O, yaptığından hesaba çekilmez, ama onlar hesaba çekilirler.<sup>479</sup>

### 2.3.14 Halku'l-Kur'an

Bâkılânî'ye göre; Allah Teâlâ mütekellimdir. Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'e göre O'nun kelimeler sıfatı vardır ve O'nun kelamı kadimdir, sonradan yaratılmış, mahluk ve muhdes değildir. Bilakis O'nun kelamı kadimdir, ilmi, kudreti ve iradesi gibi Zatının sıfatlarından bir sıfattır. Allah'ın kelamı ibaret (sonradan meydana gelen, oluşan, müteşekkil)tir, hikayet değildir denmesi caiz değildir. Yaratılmışlık sıfatlarından bir şeyle sıfatlanamaz. Birisinin, Kur'an'la lafzım mahluktur, gayr-ı mahluk değildir demesi caiz olmaz.<sup>480</sup>

Allah'ın kelamının gayr-ı mahluk (yaratılmamış) kadim olduğunun delili, Allah'ın şu kavlidir: "... Bilesiniz ki, yaratmak da, emretmek de O'na mahsustur..."<sup>481</sup> Emretmekle yaratmanın arasını ayırmıştır. Bu da göstermektedir ki, emir yaratılmamıştır, çünkü O'nun kelamı emir, yasaklama ve haberdir. Allah'ın şu kavilleri de aynı şekildedir: "... Allah gerçeğı söyler..."<sup>482</sup>, "Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece "Ol" dememizdir. Hemen oluverir."<sup>483</sup> Şayet O'nun kelamı mahluk olsa, yaratmasında onunla "Ol" dediğı bir söze, bu söz üçüncü söze, üçüncü söz dördüncü söze ihtiyaç duyar ve bunun sonu olmaz. Bu da imkânsız ve anlamsız olur. Böylece ortaya çıkar ki, yaratılmış

<sup>477</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 76.

<sup>478</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 76.

<sup>479</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 77.

<sup>480</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 115.

<sup>481</sup> el-A'râf, 7/54.

<sup>482</sup> el-Ahzâb, 33/4.

<sup>483</sup> en-Nahl, 16/40.

şeylerin kendisiyle olduğu söz, yaratılmış değil (gayr-ı mahlûk)dir ve O'nun kelamı kadimdir.<sup>484</sup>

Sünnet'ten de bu konuya Hz. Peygamber'in şu sözü delalet eder: “Allah'ın kelamının diğer kelimelere üstünlüğü, Allah'ın diğer varlıklara üstünlüğü gibidir. Allah'ın yarattıklarına üstünlüğü kıdemi ve devamıyladır. Çünkü Allah yaratılmamıştır, onlar ise yaratılmışlardır. Böylece O'nun kelamı hakkındaki görüşün şöyle olması gerekir: Onun kelamı gayr-ı mahluk (yaratılmamış)tur, onların kelamı ise mahluk (yaratılmış)tur.”<sup>485</sup>

Aynı şekilde bu konuya şu da delalet eder: “Ebû Derdâ Allah'ın elçisine Kur'an hakkında sorduğunda o, şöyle demiştir: “Allah'ın kelamı gayr-ı mahluk (yaratılmamış)tur.”<sup>486</sup>

Aynı şekilde bu konuya sahabenin icması da delalet eder: Hz. Ali, tahkimi inkâr ettiğinde ve Haricîler kendisini tekfir ettiklerinde sahabenin huzurunda şöyle demiştir: “Mahlûk (yaratılmış) olanla hükmetmedim, Kur'an'la hükmettim.” Bunu hiç kimse inkâr etmedi. Bu da göstermektedir ki bu konuda icma vardır. Çünkü Kur'an mahluk (yaratılmış) olsaydı: Yaratılması, ya kendinde, ya başkasında ya da başka bir şeyde olmaktan yoksun olmazdı. Kendisinde yaratılmış olması mümkün olmaz, çünkü O'nun zatı mahlukatı ve sonradan meydana gelenleri kapsamaz. Allah büyüklük ve yücelikle bundan münezzehtir.<sup>487</sup>

Onu başkasında yaratması da mümkün olmaz. Çünkü başkasında yaratmış olsa, bu başkası ilah, amir olur. Allah, şöyle buyurarak bundan men etmiştir: “Ey Musa! İyi bil ki, ben, mutlak galip ve hikmet sahibi olan Allah'ım!”<sup>488</sup> Bu imkânsız ve anlamsızdır. Onu başka bir şeyde yaratması da imkânsızdır. Çünkü bu, konuşan olmadan konuşmanın var olmasına götürür ki bu da imkânsızdır. Bu üç kısmın da saçmalığı ortaya çıktığına göre Allah'ın kelamının gayr-ı mahluk (yaratılmamış) olduğundan başka bir seçenek kalmamaktadır. Bilakis kelam, O'nun zatının sıfatlarından bir sıfattır, O'nun kıdemiyle kadimdir, varlığıyla mevcut, O'nunla nitelenmiştir. O varken yok olmaz, o varken sonu gelmez. Ondaki farklı

<sup>484</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 115-116.

<sup>485</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 116.

<sup>486</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 117.

<sup>487</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 117.

<sup>488</sup> en-Neml, 27/9.

olması, onu terk etmesi ve yaratılmışta görünmesi mümkün olmaz. Doğrudan değişiklikle nitelenmez.<sup>489</sup>

Bâkılânî, ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın Allah'ın kelamının kadim olduğu; mahluk, muhdes, hâdis, fiil ve meful olmadığı görüşünde olduğunu belirtir. Allah'ın kelamı ezelf, ebedî bir kelimdir, Allah bu kelamla ezelde mütekellimdir. Aynı şekilde Allah hâlâ bu kelamla mütekellimdir, varlığının evveli ve sonu yoktur ve O'nun kelamı hikayettir, ibaret (sonradan meydana gelen, olan, müteşekkil) değildir, Allah'ın kelamını hikâye ediyorum, Allah'ın kelamını tabir ediyorum denemez. Bilakis Allah'ın kelamını tilâvet ediyoruz, okuyoruz, yazıyoruz, ezberliyoruz deriz. Kıraat ile makrû (okunan), tilâvet ile metlûv (tilâvet edilen), kitabet ile mektup (yazılan), hıfz ile mahfuz (ezberlenen) arasını ayırmak gerekir. Allah'ın kelamına harf ve ses cinsinden sonradan meydana gelme emarelerinden hiçbir şeyin hamledilmesi caiz olmaz. Kadim'in, bir şeyin bir şeye hulûlü gibi muhdes (sonradan meydana gelen)e hulûlü mümkündür denemez. Bütün bunlarla ilgili deliller takdim edildi ve ispatlandı. Müşebbihe mezhebine göre Allah'ın kelamı harfler ve seslerdir ve Allah kadimdir. Yaratılmışların kelamında bulunan harfler ve seslerin hepsi kadimdir. Bu, bütün araştırmacılarca, âlemin kıdemine götüren bir sözdür.<sup>490</sup>

### 2.3.15 Ru'yetullah

Bâkılânî'ye göre; Allah'ın görülmesi akıl yönünden caizdir. Ahirette müminlerin Allah'ı görmesi karara bağlanmış bir meseledir. Allah onları şerefliendirmek, onlara ihsanda bulunmak için onlara bunu vadetmiştir.

Müminler cennette Allah'ı Kitap ve Sünnet'te zikrolunduğu gibi keyfiyet, benzetme ve sınırlama olmaksızın göreceklerdir. Allah'ın görülmesi, Allah'ın, mümin kullarına bahşettiği hediyelerin en yücesi, cömertliğin en parlağıdır. Bundan daha fazlası yoktur. Aksine o ziyade, Allah'ın şu kavlinde zikredilen ziyadedir:<sup>491</sup> “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de ziyade vardır...”<sup>492</sup>

<sup>489</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 117-118.

<sup>490</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 162.

<sup>491</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 72.

<sup>492</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 200.

Bâkılânî'ye göre; ehl-i sünnet ve'l-cemâat, Allah'ın görülmesine aklen ve şer'an cevaz vermişlerdir. Bu konuda, aralarında genel anlamda bir anlaşmazlık yoktur. Ancak aralarında anlaşmazlık, Allah'ın, dünyada görülmesi mümkün olur mu, yoksa bu sadece ahirette mi gerçekleşir? konusunda meydana gelmiştir.<sup>493</sup>

Bütün sahabe ve onlardan sonra gelen ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ten herkes Allah'ın cennette görüleceği hususunda icma etmişlerdir. Anlaşmazlık olmaksızın müminler O'nu cennette göreceklerdir. Sahabe, Hz. Peygamber, Allah'ı kalp gözüyle mi, ya da baş gözüyle mi gördü konusunda farklı iki görüşe ayrılmışlardır: Hz. Âişe ve Sahabeden bir topluluk şöyle demişlerdir: "Baş gözüyle değil, kalp gözüyle görmüştür." İbn Abbas ve sahabeden bir topluluk da şöyle demişlerdir: "Hz. Peygamber Mirac gecesinde Allah'ı baş gözüyle görmüştür. Bâkılânî de İbn Abbas'ın düşüncesini benimsemiştir.<sup>494</sup>

Mu'tezile, Neccâriye, Cehmiyye, Râfızîler ve Haricîler'in hepsi ru'yeti inkâr ediyorlar ve hiçbir şekilde bunu mümkün görmüyorlar.<sup>495</sup>

Ru'yetin Kitap, Sünnet, icmâsı icma kabul edilenlerin icması ve aklî delili vardır.<sup>496</sup>

Bâkılânî, Kur'an'ın bu konudaki delillerinden bazılarını şu şekilde zikretmiştir: Kitab'ın delillerinden bazıları, Allah'ın Hz. Musa kıssasındaki şu kavlidir: "...Rabbim! Bana (Kendini) göster; Seni göreyim..."<sup>497</sup> Bu istek, ancak Hz. Musa'nın peygamberliğinden sonra olmuştur. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca "Rabbim! Bana (Kendini) göster, Seni göreyim!" dedi..."<sup>498</sup> Hz. Musa'nın isteği –ki bu istek peygamberlik ve olgunluktan sonradır– dört yönden birinden yoksun olamaz: Allah'ı görmeyi istemesi ya Rabbi'ni görmenin mümkün olduğunu bilmesinden sonra olur, ya da Rabbi'ni görmenin imkânsız olduğunu bilmekle olur. Ya Allah'ı görmeyi istediğinde bu konuda şüpheli olur, ya da aklı dağınık, hiçbir şeyi anlamayan birisi olarak istemiştir. Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu bilmekle beraber, bunu istemesi mümkün olmaz. Çünkü değerli bir peygamberin, Allah hakkında imkânsız olan bir

<sup>493</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 241.

<sup>494</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 241.

<sup>495</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 242.

<sup>496</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 242.

<sup>497</sup> el-A'râf, 7/143.

<sup>498</sup> el-A'râf, 7/143.

şeyi Allah'tan istemesi imkânsızdır. Allah hakkında imkânsız olduğu gibi, caiz de olmaz. Bu meselenin hükmünü bilmeyen şüpheli, ya da idrak edemeyen zihni dağınık birinin Allah'ı görmeyi istemesi de mümkün olmaz. Çünkü bu mesele, dinin temel meselelerindedir. Değerli bir peygambere bu konuda şüphe, zihin dağınıklığı, ya da bu meseleden kalbin gafleti nasıl mümkün olur? Bütün bunların hepsi geçersiz olduğunda, Hz. Musa'nın Allah'ın görülmesinin imkânına inanmış olarak bunu istemesinden başka bir yol kalmaz. Değerli bir peygamber ru'yetin imkânına inandığında, ya isabet etmiş, ya da hata etmiş olmaktan yoksun kalmaz. Değerli bir peygamberin inandığı konuda hata yapması mümkün olmaz. O hâlde geriye isabet ettiğinden başka bir durum kalmaz. Muhalifin bu açıklamadan herhangi bir sebep ya da yöntemle kaçışı mümkün olmaz.<sup>499</sup>

Allah Teâlâ: "...Sen beni asla göremezsin..." dememiş midir? Bununla isteğinin gerçekleşmesinin hiçbir yolu olmadığını belirtmiştir denilirse, buna iki yönden cevap verilir.<sup>500</sup>

Birinci Cevap: Bu, ru'yetin imkânını yasaklamıyor. Çünkü Allah'ın sen beni asla göremezsin kavli, ancak istek anında ru'yetin mümkün olamayacağını kapsar, açıklandığı gibi ru'yetin imkânsızlığını değil. Eğer ru'yetin imkânsızlığını isteseydi, senin beni görmen mümkün değildir derdi. Böyle bir şey bulunmadığı gibi, bunun imkânsızlığına delalet eden bir şey yoktur. "Len" harfi, ebed kelimesiyle birlikte zikredilse bile, dünya ve ahirette ru'yetin imkânsızlığını gerektirmez. Görmüyor musun Allah Teâlâ Yahudiler hakkında şöyle buyurmuştur: "Onlar, kendi elleriyle önceden yaptıkları işler (günah ve isyanları) sebebiyle hiçbir zaman (ebeden) ölümü temenni etmeyeceklerdir..."<sup>501</sup> Bu, dünya ve ahirette ölümü temenni etmeyeceklerini gerektirmez. Çünkü Allah Teâlâ, onların cehennemde ölümü temenni edeceklerini haber vermektedir: "Ey Malik! Rabbin bizim işimizi bitirsin! Diye seslenirler..."<sup>502</sup> Ölümü kastederler. Len harfi ebed kelimesiyle birlikte zikrolunsa bile dünya ve ahirette bunun olmayacağını gerektirmezse, nasıl olur da ebed kelimesi olmadığında gerektirir? Aynı şekilde cevap, bu konuda istisnanın mümkün olmasıdır. Şöyle diyerek: Sen beni dünyada göremezsin, şu şu vakte kadar sen beni göremezsin. Hz. Yusuf'un kardeşinin

<sup>499</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 242-243.

<sup>500</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 244.

<sup>501</sup> el-Bakara, 2/95.

<sup>502</sup> ez-Zuhuruf, 43/77.

dediği gibi: "... Bu yerden asla ayrılmayacağım..."<sup>503</sup> Sonra istisna yapıyor, "... Babam bana izin verinceye veya benim için Allah hükmedinceye kadar..."<sup>504</sup> Len harfinin ru'yetin imkânını ortadan kaldıramayacağı gerçeği ortaya çıkmıştır.<sup>505</sup>

İkinci Cevap: Allah Teâlâ ru'yetin imkânını mümkün bir işe bağlamıştır. Eğer imkânsız olsaydı, bulunması mümkün olan bir işe ru'yeti bağlamazdı. O da dağın yerinde durmasıdır. Dağın yerinde durmasının mümkün olması, ru'yetin mümkün olduğuna delalet eder.<sup>506</sup>

Hz. Musa, "... Sana tevbe ettim..."<sup>507</sup> dememiş midir? Ancak hatadan dolayı tövbe edilir. Hz. Musa, hata yaptığını anlayınca hemen tövbe etti, denilirse buna birkaç yönden cevap verilir.<sup>508</sup>

Birinci cevap: Hz. Musa dağın paramparça olduğundan, şimşekler çaktığından dolayı alametin büyüklüğünü gördüğünde, âdet olduğu üzere korku, panik anında söylenen sözü söylemiştir. "... Sana tevbe ettim..." İsteği imkânsız olmasa bile, bizden birisi büyük bir şimşek sesi duyduğunda, ya da zifiri karanlık gördüğünde, ya da korkunç bir iş gördüğünde bundan önce herhangi bir günahı, ya da gerçekleşmesi imkânsız bir isteği olmasa bile hemen tövbe istiğfara sığınır.<sup>509</sup>

İkinci cevap: Hz. Musa'nın isteği ve maksadı ru'yeti kendisi için ahiretten önce dünyada çabuklaştırmaktı. Allah'ın muradı ise onun için ru'yetin ahirete ertelenmesi, ru'yette Hz. Peygamber'i geçememesidir. Sanki o şöyle demiştir: İsteğimden ve maksadımdan vazgeçerek Senin muradına döndüm. Bu doğrudur. Çünkü tövbe dönmektir. Sanki o, kendi isteğinden vazgeçip, Allah'ın muradına dönmüştür.<sup>510</sup>

Bâkılânî, sunduğu cevaplara Allah'ın şu ayetlerinin de delalet ettiğini belirtir: "Yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O'nu)

---

<sup>503</sup> Yûsuf, 12/80.

<sup>504</sup> Yûsuf, 12/80.

<sup>505</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 244-245.

<sup>506</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 245.

<sup>507</sup> El-A'râf, 7/143.

<sup>508</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 245.

<sup>509</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 245.

<sup>510</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 246.

göreceklendir.”<sup>511</sup> “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır...”<sup>512</sup> “Hayır! Onlar şüphesiz o gün Rablerinden (O’nu görmekten) mahrum kalmışlardır.”<sup>513</sup> Allah’ı görmekten mahrum kalmak, kâfirler için bir azaptır. Buna, müminlerin mahrum kalmamaları delalet eder. Mahrumiyet azabıyla cezalandırılmazlar.<sup>514</sup>

Aynı şekilde şu haberler de ru’yete delalet eder: Sahabe, Hz. Peygamber’e Rabbimizi görecek miyiz? diye sorduklarında, O şöyle demiştir: “Rabbinizi, dolunay olduğu gece hilali gördüğünüz gibi ayan beyan göreceksiniz. O’nu görme hususunda bir sıkıntı çekmeyeceksiniz.” Sanki Hz. Peygamber, görmeyi görmeye benzetmiştir. Ayın ondördüncü gecesi dolunay gecesi ayın hareketlerini inceleyen gözlemci, ayın görüleceğinden şüphe etmez. Aynı şekilde cennette Allah Teâlâ’ya bakan kişi, Allah’ı keyfiyet, benzetme ve sınırlama olmaksızın göreceğinden şüphe etmez. Hz. Peygamber, bir duasında şöyle demiştir: “Allahım! Senden Zatına bakmanın lezzetini, zarar ziyan ve yanıltıcı fitne olmaksızın Sana kavuşmanın hoşnutluğunu istiyorum.” Bu da aynı şekilde ru’yetin imkânı konusunda Allah’ın elçisinden bir açıklamadır. Ru’yet imkânsız değildir, çünkü O, imkânsız bir işi istemez, özellikle önceden Hz. Musa’nın ru’yeti istemesinden sonra –ki onun isteği gerçekleşmemiştir– hiç istemez. Eğer imkânsız ya da saçma olsaydı Hz. Peygamber ru’yeti istemezdi. İstedğine göre, bu ru’yetin imkânına delalet eder ve inatçıların sözü anlamsız olur.<sup>515</sup>

Genel olarak ru’yetin imkânı konusunda sahabenin icması da ru’yetin imkânının doğruluğuna delalet eder. Onlar ancak Mirac gecesi Hz. Peygamber’in Allah’ı görüp görmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda iki görüş vardır: Ru’yetin imkânı konusunda onların ittifakı olmasaydı, bu ihtilaf doğru olmazdı. Bu ihtilaf meydana geldiğinde Sahabeden bazısı şöyle dedi: Hz. Peygamber, ahiretten önce dünyada Allah’ı görmüştür. Bazıları şöyle demişlerdir: Genel olarak ru’yetin imkânı konusunda delil zikredilmemiştir ve bu konuda ittifak vardır. Ancak konuşanlardan hiçbiri, ru’yet ahiretten önce dünyada gerçekleşmemiştir, ru’yet nasıl mümkün olur, ru’yet onun için imkânsızdır dememiştir.

---

<sup>511</sup> el-Kıyamet, 75/22-23.

<sup>512</sup> Yûnus, 10/26.

<sup>513</sup> el-Mutaffifin, 83/15.

<sup>514</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 246.247.

<sup>515</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 247.

Onlardan hiçbiri böyle bir şey söylemediğine göre, bu durum onların ru'yetin imkânı konusunda icma ettiklerine delalet etmiştir.<sup>516</sup>

Bâkılânî akıl yönünden ru'yetin imkânını şu şekilde açıklar: Allah Teâlâ vardır. Var olanın görülmesi imkânsız değildir. Ancak yok olanın görülmesi imkânsızdır. Aynı şekilde Allah Teâlâ, her görüleni görmektedir. O, şöyle buyurmuştur: “(Bu adam) Allah’ın (yaptıklarını) gördüğünü bilmez mi?!”<sup>517</sup> “O (Allah), seni görüyor...”<sup>518</sup> Her görenin görülmesi mümkündür. Allah’ın görülmesinin ilme hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü Allah, iki işin (ru'yetle ilmin) arasını ayırmıştır. Bizim ikisinden birini diğerine hamletmemize gerek yoktur. Görmüyor musun, O kendisini âlim diye, mürid diye isimlendirmiştir. Bizim iradeyi ilme hamletmemiz doğru olmadığı gibi, ru'yeti ilme hamletmemiz de doğru olmaz, bunu böyle bil.<sup>519</sup>

Diğer cevap: Sahabe, Hz. Peygamber’e “Rabbimizi görecek miyiz?” diye sormuşlar, o da “evet” demiştir. Şöyle sormaları caiz olmazdı: Rabbimizi bilecek miyiz, ya da Rabbimiz bizi bilecek mi? Böylece ru'yeti ilme hamledenlerin görüşü geçersiz olur. Bunun için Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: “Rabbinizi, bulutsuz bir dolunay gecesini ayın ve bulutsuz bir günde güneşin görüleceği gibi göreceksiniz.” Yani, Allah’ın görülmesi konusunda, hilali ve güneşi gören kimsenin şüphe etmeyeceği gibi şüphe etmeyeceksiniz Gözleyenden şüpheyi nefyetmek hususunda ru'yeti ru'yete benzetmiş; görüleni görülene benzetmemiştir.<sup>520</sup>

### 2.3.16 İmamet

Bâkılânî'ye göre; ensar ve muhacirlerden müslümanların lideri, inananların yöneticisi ve Allah’ın bütün yarattıklarının başı, nebiler ve resullerden sonra Ebû Bekir’dir.<sup>521</sup> Allah’ın şu kavlinden dolayı: “... Hani onlar mağaradaydı, iki kişiden biri olarak...”<sup>522</sup> Allah’ın şu kavlinden dolayı üçüncüleri Allah olan iki kişiden daha faziletli olan yoktur: “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah, sevdiği ve kendisini seven bir

<sup>516</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 247.

<sup>517</sup> el-Alak, 96/14.

<sup>518</sup> eş-Şuarâ, 26/218.

<sup>519</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 247-248.

<sup>520</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 248.

<sup>521</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 98-100.

<sup>522</sup> et-Tevbe, 9/40.

toplum getirecektir...<sup>523</sup> O toplum, irtidat edenlere karşı savaştıkları için Ebû Bekir ve arkadaşlarıdır. Ve yine Allah'ın şu ayetinden dolayı: “Doğruyu getiren ve onu tasdik eden var ya...”<sup>524</sup> tefsirlerin en sahih olanında şöyle denilmiştir: “Doğruyu getiren Hz. Muhammed, tasdik eden de Ebû Bekir'dir. Bu yorumun doğruluğunu Hz. Muhammed'in şu sözü kuvvetlendirir: “İnsanlar bana, yalan söyledin dediler, Ebû Bekir, doğru söyledin dedi.” Buna Allah'ın şu kavli delalet eder: “... Elbette içinizden, fetihten önce harcayan ve savaşanlar, daha sonra harca yı savaşıanlara eşit değıldir. Onların derecesi, sonradan infak eden ve savaşanlardan daha yüksektir. Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı vaat etmiştir. Allah'ın yaptıklarınızdan haberi vardır.”<sup>525</sup> Ebû Bekir Allah'ın elçisine ilk önce infak eden kişidir.<sup>526</sup>

Bu durumu Hz. Muhammed'in şu sözü kuvvetlendirir: “İnsanların bana can ve mal konusunda en güvenilir olanı Ebû Bekir'dir.”<sup>527</sup>

Buna Hz. Muhammed'in Ebu'd-Derdâ'ya söylediğı şu söz delalet eder: “Senden daha hayırlı olanın önünde mi yürüyorsun. Vallahi, nebiler ve resullerden sonra, Ebû Bekir'den daha faziletli bir adamın üstüne güneş doğmamış ve batmamıştır. Ebû Bekir, müslümanların icmasına göre liderliğine itaatin ve kendisine uymanın farz kılındığı kişidir. Hz. Ebû Bekir: “En hayırlınız olmadığım hâlde beni mi destekliyorsunuz” dediğinde, Hz. Ali onun bu sözüne cevap vermek için şöyle demiştir: “Ne seni destekliyoruz, ne de desteklemek istiyoruz. Allah'ın elçisi dinimiz için seni öne geçirmiştir, dünyamız için mi senden razı olmayacağız” Bununla varlığında namazda imamlık için onu öne geçirdiğini, Hac emirliğinde onu temsilci seçtiğini kastediyor. Hz. Ebû Bekir ümmetin en faziletlisi, iman bakımından en üstünü ve anlayış bakımından en mükemmeli, ilim bakımından en bilgilisi, en yumuşak huylu olanıdır. Bununla ilgili olarak Hz. Muhammed şöyle demiştir: “Yeryüzündeki insanların imanı ile Ebû Bekir'in imanı tartılsaydı, Ebû Bekir'in imanı, yeryüzündeki insanların imanından üstün olurdu.”<sup>528</sup>

---

<sup>523</sup> el-Mâide, 5/54.

<sup>524</sup> ez-Zümer, 39/33.

<sup>525</sup> el-Hadîd, 57/10.

<sup>526</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 100.

<sup>527</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 100.

<sup>528</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 100.101.

Bundan sonra, Hz. Ebû Bekir sadece Hz. Ömer'i halife olarak atadığı için, müminlerin yöneticisi Hz. Ömer oldu. Hz. Ömer'in faziletleri hakkında hadislerden vârid olanlar sayılamayacak kadar çoktur.<sup>529</sup>

Bu cümleden olarak Allah'ın elçisi şöyle buyurmuştur: “Benden sonra peygamber olsaydı, Ömer olurdu. Allah hakkı Ömer'in kalbine ve diline bağlamıştır. Hz. Muhammed'in şu kavli de aynı şekildedir: “Ömer'in nefesi, neredeyse vahyi geçecekti.” Çünkü o, Bedir esirleri hakkında, boyunlarının vurulması gerektiğini söylemiş ve hemen Allah'ın şu kavli inmiştir: “Yeryüzünde ağır basıncaya (küfrün belini kırıncaya) kadar, hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz. Siz geçici dünya malını istiyorsunuz, hâlbuki Allah (sizin için) ahireti istiyor. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”<sup>530</sup> Allah Teâlâ'nın “Allah tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldığımız fidyeden ötürü size mutlaka büyük bir azap dokunurdu.”<sup>531</sup> kavli nazil olduğunda, Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Eğer gökten azap inseydi, Ömer'den başkası kurtulamazdı.” Hz. Ömer'in fazileti bu sayılanlardan çok fazladır.<sup>532</sup>

Hz. Ömer'den sonra, müminlerin yöneticisi Hz. Ömer'in belirlediği altı kişilik gruptan müslümanların icmasıyla seçilen Hz. Osman'dır. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Osman, cennette benim kardeşim ve arkadaşımıdır.” Yine Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Ey Osman! Üçüncü kızımız olsaydı, onu seninle evlendirirdik.” Ve yine Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Allah Teâlâ'nın Osman'dan hesabı kaldırması için dua ettim, Allah da öyle yaptı.” Ve Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Kim mescidi büyütürse, ona cenneti garanti ederim.” Mescidi Osman genişletmiştir. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Kim isteyerek satın alırsa, ona cenneti garanti ederim.” Hz. Osman onu satın almış ve müslümanlara vermiştir. Ve yine Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Kim zorluk ordusunu teçhiz ederse, cennet onundur.” Zorluk ordusunu Hz. Osman teçhiz etmiştir: 950 deve ve bunlara 1050 at eklemiştir.<sup>533</sup>

Hz. Osman'dan sonra Ali b. Ebi Talip, müminlerin yöneticisi olmuştur. Hz. Ali'nin faziletleri hakkında birçok hadis vârid olmuştur. Bu hadislerden bazıları şunlardır: Hz.

<sup>529</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 101-102.

<sup>530</sup> el-Enfâl, 8/67.

<sup>531</sup> el-Enfâl, 8/68.

<sup>532</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 102-103.

<sup>533</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 103-106.

Peygamber şöyle demiştir: “Musa ile Harun’un konumu gibi, sen de benimle bu konumda olmak istemez misin?” Ancak, benden sonra peygamberlik yoktur.” Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Yarın sancağı, Allah’ı ve elçisini seven, Allah ve elçisinin de kendisini sevdiği bir adama vereceğim.” Ve Hz. Peygamber sancağı Hz. Ali’ye vermiştir.<sup>534</sup>

Bâkılânî, dört halifenin bu sıralamaya göre hilafetinin ispatının delilini şöyle açıklamaktadır: Sahabe dinî en iyi bilen, kesin ve sağlam bilgi sahiplerinin kandili, vahyin indirilişinin şahitleri, yorumu bilenler ve Hz. Peygamber’in asırların en hayırlıları olduğuna şahitlik ettiği kimselerdi. Hz. Peygamber bu konuda şöyle demiştir: “Asırların en hayırlıları, benim asrımda yaşayanlardır.” Bu dört halife de diğer sahabeden önce gelenler ve sıralamaları da zikredilen sıralamadır. Biz de biliyoruz ki onlardan hiçbirisi dört halifenin önüne geçmek için istekli olmamışlar, ancak inançlarına göre hilafet için en faziletli ve en uygun olanı, atama zamanı öne geçirmişlerdir.<sup>535</sup>

Bâkılânî’ye göre; bu sıralamadan başkasının olması doğru olmaz, çünkü Hz. Ali önce halife olsaydı, üçü de halife olamazdı, çünkü Hz. Ali üçünden de sonra ölmüştür. Aynı şekilde Hz. Osman önce halife olsaydı, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer halife olamazdı. Çünkü Hz. Osman ikisinin ölümünden sonra ölmüştür. Şayet Hz. Ömer önce halife olsaydı, Hz. Ebû Bekir halife olamazdı. Çünkü Hz. Ömer ondan sonra ölmüştür. Gerçekleşen bu durum dışında olması doğru olmaz.<sup>536</sup>

Bâkılânî’ye göre; ümmetin en hayırlıları Allah’ın elçisinin ashabı, en faziletli de cennetle müjdelenen on sahabe, dört raşid halife ve Allah’ın elçisinin ehl-i beytidir. Böylece Allah’ın elçisinin eşlerinin faziletlerini de itiraf ediyoruz. Onlar, Allah Teâlâ ve elçisinin onları vafettiği gibi müminlerin anneleridir. Hepsini hakkında hayırlı, iyi diyoruz, onlar veya onlardan biri hakkında kötü konuşanı muhalif olmakla (bid’atçilikle), sapmakla ve fasık olmakla niteleriz. Çünkü Kitap ve Sünnet’te onların fazileti, methi ve övgüsü hakkında naslar vardır. Buna aykırı konuşan fâsıktır, Kitap ve Sünnet’e muhaliftir. Bütün bunlardan Allah’a sığınırız.<sup>537</sup>

<sup>534</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 106-107.

<sup>535</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 107-111.

<sup>536</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, ss. 111-112.

<sup>537</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 112.

Bâkılânî'ye göre imamet, ancak şartların tamam olduğu kimseler için uygun olur. Bu şartlar da şunlardır.<sup>538</sup>

1. Kureyş'li olması. Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyş'tendir." Şeklinde bir kavli olduğu için.<sup>539</sup>

2. Fetva ehlinden bir müctehid olması. Çünkü kadı (hâkim), bütün bunların eksikliğini, bütün bunlara muhtaç olduğunu hisseder. Devlet başkanı buna daha layıktır.<sup>540</sup>

3. Cesaretli, yeterli olması, siyaset işlerinde rehberlik etmesi, hür olması ve dininde muttaki olması (harama ve helale dikkat etmesi).<sup>541</sup>

---

<sup>538</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 112.

<sup>539</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 113.

<sup>540</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 113.

<sup>541</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 113.



dedesinden ayırt edilmesi için dedesi İbn Rüşd el-Ced (el-Ekber, el-Fakîh), kendisi de İbn Rüşd el-Hafîd şeklinde anılmıştır.<sup>551</sup>

İbn Rüşd, ilme oldukça meyilli olan bir ailede yetişmiştir.<sup>552</sup> Dedesi, zamanın Endülüs ve Mağrib yöresindeki fakihlerin önderiydi.<sup>553</sup> Meselelerin çözümünde kendisine müracaat edilirdi.<sup>554</sup> Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve birçok büyük fakih ve muhaddis onun öğrencisi olmuştur.<sup>555</sup> Murabıtlar meliki Ali b. Taşfîn (ö. 537/1143) döneminde 511/1117 yılında Kurtuba Kâdî'l-Kudât'ı veya Kâdî'l-Cemaa'sı olmuştur.<sup>556</sup> Kurtuba Kâdî'l-Kudât'ı olmadan önce yazmaya başladığı fikhî ansiklopedi niteliğindeki *el-Beyan ve't-tahsil* adlı eserinin telifine devam etmek için istifasını istemiş ve 515 (1121) yılında görevinden ayrılmış, telif ve tedris (öğretim)e devam etmiştir.<sup>557</sup> İbn Rüşd el-Ced Kurtuba Camisi'nin başımamlığını da yapmıştır.<sup>558</sup> Rivayetten ziyade dirayet ve yorum yeteneğiyle temâyüz etmiştir.<sup>559</sup> İslam dünyasında Malikî fikhının, VI./XII. yüzyılın, ilk yarısındaki, en büyük temsilcilerinden biri olan İbn Rüşd el-Ced<sup>560</sup> akaidde Eş'arî çizgisinde, Ehl-i Sünnet'in geleneksel prensip ve tavrına sıkı sıkıya bağlı kalmıştır.<sup>561</sup>

Filozofumuzun babası Ebû'l-Kasım (ö. 563/1167), babasından iyi bir eğitim almış,<sup>562</sup> iyi bir hukukçu olarak yetişmiştir.<sup>563</sup> Kurtuba Camisi'nde ders halkası olan Ebû'l-Kasım<sup>564</sup> 532 yılında Kurtuba Kadısı olmuş,<sup>565</sup> böylece babası gibi önemli devlet adamları arasına girmiştir. Fakat ilme fazlaca meyilli olduğu için o da babasının yaptığını yapmış, kadılıktan istifa etmiş, ölene kadar tedris (öğretim) ve telife yönelmiştir.<sup>566</sup> Filozof İbn Rüşd'ün babasıyla ilgili olarak belirtilmesi gereken bir husus da çarptırıldığı ceza gereği birkaç ay

<sup>551</sup> Bardakoğlu, s. 254; Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 15; Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 27.

<sup>552</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 13.

<sup>553</sup> Kâdî İyâz, **el-Gunye**, s. 54; İbn Ferhûn, s. 278.

<sup>554</sup> Kâdî İyâz, s. 54; Mahlûf, s. 129.

<sup>555</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, 27; Kâdî İyâz, **el-Gunye**, s. 55; Mahlûf, s. 129; Sarıoğlu, ss. 15-16.

<sup>556</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, ss. 27-28; Bardakoğlu, s. 255; et-Telîfî, s. 209.

<sup>557</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, ss. 27-28; Bardakoğlu, s. 255; et-Telîfî, ss. 219-220.

<sup>558</sup> Bardakoğlu, s. 254; et-Telîfî, s. 212; Ebû'l-Kasım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ud b. Beşkûvâl, **es-Sıla**, Mısır: ed-Daru'l-Mısriyyetü li't-Te'lif, 1966, s. 576; İbn Ferhûn, s. 279; Brockelman, s. 13.

<sup>559</sup> Kâdî İyâz, **el-Gunye**, s. 54; İbn Ferhûn, s. 278; Bardakoğlu, s. 255; Sarıoğlu, s. 15.

<sup>560</sup> Bardakoğlu, s. 255.

<sup>561</sup> Bardakoğlu, s. 255; et-Telîfî, ss. 197-198.

<sup>562</sup> İbn Beşkûvâl, **Kitabü's-Sıla**, İzzet el-Attâr el-Hüseynî, (nşr.), Kahire: Neşrû's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 1955, s. 85; İbnü'l-Ebbâr, s. 139.

<sup>563</sup> Sarıoğlu, s. 16; Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 28; Mahlûf, s. 146.

<sup>564</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 28; Mahlûf, s. 146.

<sup>565</sup> İbn Beşkûvâl, s. 85; İbnü'l-Ebbâr, s. 139.

<sup>566</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 28.

hapis yatan İbn Bacce (ö. 533/1139)'nin onun girişimiyle serbest bırakılmasıdır ki bu olay onun hem nüfuzunu, hem de felsefe çevreleriyle olan yakın ilişkisini göstermesi bakımından ayrıca önemlidir.<sup>567</sup>

Künyesi Ebü'l-Velid<sup>568</sup> ve İbn Rüşd<sup>569</sup> olan filozofun nisbesi ise el-Kurtubî'dir.<sup>570</sup> Kurtuba, Endülüs şehirleri arasında en çok kitaba sahip olan, okumanın en yaygın olduğu, kütüphanelere sahip olmak için, malın çokça sarfedildiği bir şehirdi.<sup>571</sup> İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde Kurtuba Şam, Bağdat, Kahire ve Doğu'daki diğer büyük İslam şehirleriyle rekabet etmekteydi.<sup>572</sup> İbn Rüşd de doğduğu şehrin ilmî atmosferinden gururla söz etmiş ve tabib İbn Zühr (ö. 556/1162)'e şöyle demiştir: “Eğer İşbiliyye’de bir bilgin ölürse kitapları satılmak üzere Kurtuba’ya gönderilir; eğer Kurtuba’da bir müzisyen ölürse müzik aletleri İşbiliyye’ye gönderilir.”<sup>573</sup>

İbn Rüşd, ailesinin ve Kurtuba'nın ilmî atmosferinden çok iyi bir şekilde istifade etmiş, eğitimine, çocukluğunun ilk dönemlerinde Kur'an-ı Kerim'i çok iyi bir şekilde ezberleyerek başlamış,<sup>574</sup> temel dinî ilimleri babasından öğrenmiş, Endülüs'te âdet olduğu üzere İmam Malik'in *el-Muvatta'* adlı eserini ezberleyerek<sup>575</sup> babasına okumuştur.<sup>576</sup> Aynı zamanda, başta babası olmak üzere İbn Beşküval (ö. 578/1183), Ebû Mervan İbn Meserre, Ebû Bekir İbn Semhûn, Ebû Cafer İbn Abdülaziz, Ebû Abdullah el-Mazerî (ö. 536/1141), gibi dönemin ünlü muhaddis ve fakihlerinden hadis ve fıkıh ilmini öğrenmiştir.<sup>577</sup> Arapçaya vâkıf olan İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi'n-nahv* adında bir kitap telif etmiştir. Şair Mütenebbî (ö.354/965) ve Ebû Temâm (ö. 231/846)'ın şiirlerinden bir çoğunu ezberlemiştir. Bu iki şairin ve diğer

<sup>567</sup> Sarioğlu, s. 17.

<sup>568</sup> İbnü'l-Ebbâr, s. 229; İbn Ferhûn, s. 284; Ebü'l-Hasen b. Abdillâh b. Muhammed el-Cüzami Nübahi *Merkabeti'l-ulya fimen yestehıkku'l-kaza ve'l-feteya*, Beyrut: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, s. 111; Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, 1. Basım, İstanbul: Klasik, 2003, s. 463.

<sup>569</sup> Kaya, s. 463.

<sup>570</sup> İsmet Abdüllatif Dendeş, *el-Endelüs fi nihayeti'l-Murabitîn ve müstehilli'l-Muvahhidîn*, 1. Baskı: Darü'l-Garbi'l-İslamî, 1988, s. 382.

<sup>571</sup> İsmet Abdüllatif Dendeş, *el-Endelüs fi nihayeti'l-Murabitîn ve müstehilli'l-Muvahhidîn*, 1. Baskı: Darü'l-Garbi'l-İslamî, 1988, s. 382.

<sup>572</sup> el-Ehvânî, s. 164.

<sup>573</sup> el-Ehvânî, s. 164.

<sup>574</sup> Cabiri, *İbn Rüşd*, s. 29; Cabiri, İbn Rüşd'ün Kur'an-ı Kerim'i çok iyi bir şekilde ezberlediğinin onun “Bidayetu'l-müctehid”, “Faslu'l-makal”, “el-Keşf”, Tehâfütü't-Tehâfüt ve diğer felsefî ve ilmî eserlerinde birçok ayeti kullanmasından açıkça anlaşıldığını belirtmektedir. Bk. Cabiri, *İbn Rüşd*, s. 29-30.

<sup>575</sup> Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *DİA*, C. 20, İstanbul 1999, s. 257.

<sup>576</sup> Cabiri, *İbn Rüşd*, s. 30.

<sup>577</sup> Sarioğlu, s. 17; İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, N. Ahmet Özalp, (hızl.), 1. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995, s. 286, İbn Ebbâr, s. 269; İbn Ferhûn, s. 284; Mahlûf, s. 146.

Câhiliye şairlerinin şiirlerini delil olarak kullanmıştır. Yazdıkları, kelim ilminde, özellikle Eş'ârî kelam'ında ne kadar kapsamlı ve ciddi bir bilgisi olduğuna delalet etmektedir.<sup>578</sup>

İbn Rüşd, dinî ilimleri öğrenmekle yetinmemiş, önce tababete yönelmiş,<sup>579</sup> Ebû Mervân İbn Cüryûl el-Belensi ve İbn Rüşd'ün zamanında Endülüs'te tabiplerin en meşhuru olan, İbn Rüşd'ün kendisinden Calinus (ö. 200 [?])'tan sonra en büyük tabip diye bahsettiği, meşhur tabip Ebû Bekir İbn Zühr'ün babası Ebû Mervan Abdülmelik İbn Zühr'den tıp eğitimi almıştır.<sup>580</sup> İbn Rüşd ile Ebû Mervan İbn Zühr arasında samimi bir dostluk vardı.<sup>581</sup> Bu dostluk onun tıp alanındaki başarılarında ve bu alanda eser vermesinde önemli rol oynamıştır.<sup>582</sup> Ebû Harun Cafer İbn Harun et-Tercalî'den de tıp ve felsefe eğitimi almıştır.<sup>583</sup>

İbn Bâcce (ö. 533/1139) vefat ettiğinde, İbn Rüşd henüz onüç yaşındaydı. İbn Rüşd, İbn Bâcce'den doğrudan ders almamıştır, ancak kitaplarından istifade etmiş ve etkilenmiştir. İbn Rüşd, felsefî düşüncelerinin oluşumunun ilk merhalelerinde ondan oldukça fazla etkilenmiş, sonra görüşlerinde bağımsızlaşmış ve onu aşmıştır.<sup>584</sup> İbn Rüşd ayrıca matematik, fizik, astronomi, mantık gibi sahalarda da ilmî araştırmalarını sürdürmüştür.<sup>585</sup>

İbn Rüşd zamanında Endülüs'te eğitim düzeni şöyleydi: O, Kur'an-ı Kerim'i ezberledikten sonra, Arap dili ilimlerinde derinleşmiş, sonra fıkıh, hadis, tefsir gibi dinî ilimleri öğrenmiştir. Aklî ya da felsefî ilimler, resmî eğitim programı içerisinde değildi. Bu ilimler evlerde, muhtemelen de gizli olarak öğreniliyordu. Bu ilimlerin öğretiminde şu düzen ve tertibe uyuluyordu: İlk önce matematik, ikinci olarak mantık, üçüncü olarak tabiat bilimleri, son olarak da felsefe, kelimenin dar manasıyla tabiat ötesi (Felsefe-i Ūlâ, İlahiyât, Metafizik). Tıp, tabiat bilimleri ile ilahiyat ilimleri arasında yer alıyordu. Tıp için tabiat ötesi ilimlerde derinleşmek şart değildi. Tabiî ilmi bilmek, amelî tıbbı uygulayacak kişi için zorunluydu.<sup>586</sup>

---

<sup>578</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 30.

<sup>579</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-Makal, el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, Süleyman Uludağ, (çev.), çevirenin önsözü, s. 12.

<sup>580</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 30.

<sup>581</sup> İbn Ebû Usaybia, s. 530.

<sup>582</sup> Sarioğlu, s. 17.

<sup>583</sup> İbn Ebû Usaybia, s. 530.

<sup>584</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 30.

<sup>585</sup> el-Ehvânî, s. 164.

<sup>586</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 32.

İbn Rüşd, hem dinî ilimleri; hem de felsefî ilimleri öğrenmiş, hem dinî; hem de felsefî ilimlerde müctehid seviyesinde kitap telif etmiştir. Öyle görünüyor ki naklî ilimlerle aklî ilimler birlikteliği, İbn Rüşd zamanındaki eğitimde tercih edilen yöntem olmuştur. En azından, felsefî ilimlere dalmak için naklî ilimler şart olarak görülmüştür. İbn Rüşd'ün dostu tabip Ebû Bekir İbn Zühr, İbn Rüşd ile ilgili bir hatırasını şu şekilde anlatmıştır: “İbn Rüşd, bazı talebelere ders veriyordu. İçlerinden biri Mantık konusunda bir kitap getirdi. İbn Rüşd o kitabı aldı, bu gibi kitaplar konusunda onları uyardı ve öğrencilerine dinî ve lugavî kitapları okumalarını emretti. İmtihan vakti geldiğinde onları imtihan etti ve dinî ilimlerdeki seviyelerini iyi bulduğunda Mantık kitabını çıkardı ve onlara “Şimdi bu kitabı okumanız mümkündür” dedi ve meseleleri yorumlamaya başladı.<sup>587</sup>

İbn Rüşd, oldukça karışık siyasi şartların ortasında yaşamıştır. Murabıtların hükümler sırasında doğmuş,<sup>588</sup> çocukluğu ve gençliği,<sup>589</sup> dinî ilimlerle kadim felsefenin birbirine zıd olduğuna inanılan ve fukahanın nüfuzunun arttığı Murabıtlar döneminde geçmiştir.<sup>590</sup> Murabıtlar, 542/1147’de Muvahhidler tarafından Merâkeş’te devrilmiştir.<sup>591</sup>

Muvahhidler hareketi, kendisine Mehdî denilen İbn Tûmert (ö. 525/1130) tarafından başlatılmıştır.<sup>592</sup> İbn Tûmert, “Emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker (İyiliği emir, kötülükten nehiy)” şîârını dinî bir silah, “Taklidi terk ve asıllara dönüş” şîârını da ideolojik bir silah edindi, kendince sahih dinden, tevhidden uzak olduğunu düşündüğü Murabıtlar Devlet'ine öldürücü darbeler indirmeye başlamıştı. Çünkü onların âlimleri “Kıyasu'l-ğâib ale's-şahid (Gâib olanı şahide kıyas)e dayanmış, Allah'ı insana kıyas etmekle teşbih (antropomorfizm) ve tecsim (cisimlendirme)e bulaşmışlardı. Hukukta da furu'u usul konumuna koymakla taklidi kutsamışlar, Kitap ve Sünnet'ten uzaklaşmışlardı.<sup>593</sup> İbn Tûmert'in bu ideolojisi taklidin terk edilmesi gerektiğini haykırıyor, ictihad kapısının yeniden

<sup>587</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 33.

<sup>588</sup> el-Ehvânî, s. 164.

<sup>589</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, **Faslü'l-makal fi takriri ma beyne's-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisal ev vücubu'n-nazari'l-aklî ve hududü't-te'vîl**, Muhammed Abid Cabiri, (nşr.), 1. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997, neşredenin önsözü, s. 30.

<sup>590</sup> Ahmed Fuad Kamil, “Mâ ba'de't-tabîa inde İbn Rüşd”, **A'mâlu nedveti İbn Rüşd ve Medresetuh fi'l-garbi'l-İslami**, Daru'l-Beyza: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1979, s. 196.

<sup>591</sup> el-Ehvânî, ss. 164-165; Cabiri, **İbn Rüşd**, ss. 42-43.

<sup>592</sup> el-Ehvânî, s. 165.

<sup>593</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf an menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille ev nakdü ilmi'l-kelem zidden ale't-tersîmi'l-idyuluci li'l-akideti difaan ani'l-ilmi ve hürriyeti'l-ihtiyari fi'l-fikri ve'l-fi'li**, Cabiri, (nşr.), neşredenin önsözü s. 42; Cabiri, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, s. 272.

açılması için asıllara dönmenin kaçınılmaz olduğunu vurguluyordu. O hâlde mesele, dinî metinlerin yeniden okunmasına çağıran bir kültür devrimiyle ilgilidir. Bu okuyuş tüm ayrıntılarıyla asıllardan uzaklaşmış yerleşik mezhepten kopmak, yepyeni, eleştirel ve rasyonalist karakterli bir hareketin ortaya çıkması için saha açmak anlamına geliyordu.<sup>594</sup>

İbn Tûmert'in ölümünden sonra onun yerini alan Abdülmümin (ö. 558/1163),<sup>595</sup> İbn Rüşd'ü eğitimin ıslahı ve enstitülerin inşası konusunda görüşlerinden istifade etmek ve istişare etmek için (547/1153) yılında Merâkeş'e davet etmiştir. İbn Rüşd o zamanlar henüz yirmi yedi yaşındaydı. Böylece Muvahhidler döneminde, İbn Rüşd'ün önünde itibar kapıları yavaş yavaş açılmaya başlamıştır.<sup>596</sup>

Abdülmümin, devlet yönetimine ailesinin hâkim olmasını ve hükümdarlığın veraset yoluyla oğullarına gelmesini istiyordu. Arap kabile reislerinin ricasıyla oğlu Muhammed'i veliaht, diğer oğullarını da belli başlı şehirlere vali tayin etmişti. Abdülmümin ölmeden birkaç ay önce oğlu Ebû Abdullah Muhammed'i veliahtlıktan azledip yerine Ebû Yakup Yusuf (ö. 580/1184)'u tayin etmişti.<sup>597</sup>

Ebû Yakup Yusuf'un döneminde insanlar çok zenginleşmiş, böylece ilme olan rağbet de artmıştı. Ebû Yakup Yusuf, Kur'an öğreniminden sonra, babasının sağlığında Sahîh-i Buhârî'yi ezberlemiş, Arap dili ve edebiyatı ve nahiv ilminde engin bilgi sahibi olmuştu. Sonra büyük bir azimle felsefe öğrenmeye yönelmiş ve bütün felsefe kitaplarının toplanmasını emretmiştir. Böylece Hakem el-Müstansır-Billah el-Emevî (ö. 366/976)'nin topladığına yakın kitap toplanmıştır.<sup>598</sup>

Ebû Yakup Yusuf, Endülüs ve Mağrip bölgelerindeki kitapları toplamaya, âlimleri, özellikle aklî ilimlerle meşgul olanları araştırmaya devam etmiş ve kendisinden önceki hiçbir Mağrip kralının bir araya getiremediği kadar âlimi bir araya getirmiştir. Bunlardan biri de felsefenin bütün bölümlerinde araştırması olan Müslüman filozoflardan Ebû Bekir İbn Tufeyl

<sup>594</sup> Cabiri, **Felsefî mirasımız ve Biz**, s. 272.

<sup>595</sup> **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Kenan Seyithanoğlu (ed.); Hakkı Dursun Yıldız, (ed.), İstanbul: Çağ Yayınları, 1987, C. 5, s. 345.

<sup>596</sup> et-Telîfî, s. 106; Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 43.

<sup>597</sup> Abdülkerim Özaydın, "Abdülmümin el-Kûmî", **DİA**, C. 1, İstanbul 1988, s. 275.

<sup>598</sup> Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvahid b. Alî et-Temîmî el-Merrâküşî, **el-Mu'cib fî telhis-i ahbari'l-Mağrib**, Muhammed Said el-Uryan, (thk.), Muhammed Tefvik Uveyd, (nşr.), [y.y.]: Lecnetü'l-İhyai't-Türasi'l-İslamî, ts. ss. 309-310.

(ö. 581/1185)'dir. Ebû Yakup Yusuf onu çok seviyordu. İbn Tufeyl, bütün bölgelerdeki âlimleri ona takdim ediyor, onu âlimlere ikram ve övmeye teşvik ediyordu. İbn Tufeyl'in Ebû Yakup Yusuf'a takdim ettiği âlimlerden biri de İbn Rüşd'dü.<sup>599</sup>

Abdülümün'in iktidar yılları İbn Rüşd'ün tahsil hayatı açısından verimli bir dönem olmuştur. Nitekim dinî ilimlerin yanı sıra yoğun olarak tıp ve bu arada felsefe ile uğraşma imkânı bulan düşünür, İbn Tufeyl tarafından 1169 yılında Yusuf b. Abdülümün'e takdim edildiği sırada tıp alanında *el-Külliyât* gibi bir eser kaleme almış, felsefede ise Aristo'nun eserlerine şerh yazacak bir düzeye ulaşmış bulunuyordu.<sup>600</sup>

İbn Tufeyl ile İbn Rüşd arasında doğrudan bir hoca-talebe ilişkisinden söz edilemese bile, İbn Tufeyl'in ona, kendisini hükümdara takdim edecek kadar güvenmesi, bu iki düşünürün böyle bir güvenin oluşmasına yetecek yoğunlukta felsefî içerikli sohbet ve tartışmalar yaptıkları, bunun da en azından yaş ve tecrübe itibarıyla İbn Tufeyl'in onun hocası sayılmasını gerektirdiği düşünülebilir.<sup>601</sup>

Başkentini ilim merkezi yapmak isteyen Ebû Yakup Yusuf, çevrede bulunan bilim adamlarını Merrâkeşe çekmeye çalışmış ve kendisi de entelektüel bir çaba içine girmiştir.<sup>602</sup> Felsefeye karşı duyduğu büyük ilgiyle Aristo'nun eserlerini okumak isteyen hükümdar,<sup>603</sup> Aristo ve mütercimlerinin sözlerini anlamakta güçlük çektiği yolunda İbn Tufeyl'e şikayette bulunmuş ve filozofun maksadını, müphem bulduğunu zikretmiştir.<sup>604</sup>

Merrâküşî'nin verdiği bilgiye göre, İbn Rüşd'ün öğrencisi fakih Ebû Bekir Bündûd b. Yahya el-Kurtubî İbn Rüşd'den bu olayı dinlemiş ve İbn Rüşd şöyle demiştir: “Bir gün İbn Tufeyl beni çağırdı ve şöyle dedi: Bir gün hükümdarın Aristo'nun ya da mütercimlerin ondan aktardıkları ibarelerin müphem, niyetinin belirsiz oluşundan şikâyetçi olduğumu duydum. Hükümdar şöyle diyor: Eğer birisi bu eserleri bir araya getirip özetleseydi ve iyice kavrayıp asıl maksadı ortaya koysaydı, insanların onları anlaması, referans olarak kullanması daha kolay olurdu. Eğer sende bunu yapacak kuvvet varsa bu işi sen yap. Ben, bu görevi senin

<sup>599</sup> el-Merrâküşî, ss. 311-314.

<sup>600</sup> Sarioğlu, 17-18.

<sup>601</sup> Sarioğlu, 18.

<sup>602</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, **Faslü'l-makal**, Bekir Karlığa, (çev.), 2. Baskı, İstanbul: İşâret Yayınları, 1999, çevirenin mukaddimesi, s. 11.

<sup>603</sup> Sarioğlu, s. 18.

<sup>604</sup> el-Ehvânî, s. 165.

yerine getirmeni istiyorum, çünkü biliyorum ki, sende bu görevi yapacak aklî yeterlilik, kabiliyet ve meyil var. Sen de biliyorsun ki beni bu görevi yapmaktan alıkoyan, yaşımın büyüklüğü ve hizmet meşguliyetidir.” Bunun üzerine İbn Rüşd şöyle demiştir: “Aristo’nun kitaplarına ait şerhlerimi yazmağa beni sevkeden, işte bu hadise olmuştur.”<sup>605</sup>

Aristo’nun çok ağır olan üslubunu anlamakta zorluk çeken hükümdar, İbn Tufeyl’den, onların özetlenerek muhtevasının kolay anlaşılmasını sağlayacak açıklamalar yapmasını ister. O sıralarda yaklaşık altmış sekiz yaşında olan İbn Tufeyl, bu külfetli işi yapamayacağını ancak bunu gerçekleştirecek birini bulabileceğini söyleyerek İbn Rüşd’ü halifeye takdim eder.<sup>606</sup> Merrâküşi’nin İbn Rüşd’ün öğrencisinden naklettiğine göre, İbn Rüşd bu olayı şöyle anlatmıştır: “Emirü’l-müminîn’in huzuruna girdiğimde, onu ve Ebû Bekir İbn Tufeyl’i gördüm. Orada ikisinden başka kimse yoktu. İbn Tufeyl beni övmeye, ailem ve atalarımın bahsetmeye başladı. Bunlara ilaveten, layık olmadığım şeyler de söyledi. Emirü’l-müminîn, benim, babamın ve soyumun ismini sorduktan sonra ilk olarak konuyu benimle konuşmak için bana şöyle dedi: “Filozofların sema hakkındaki düşünceleri nedir? Kadim midirler, yoksa hâdis midirler? Bunun üzerine birden beni korku ve utanma duygusu kapladı. Sebepler uydurmaya ve felsefeyle uğraştığımı inkâr etmeye başladım. İbn Tufeyl’in onunla neye karar verdiğini bilmiyordum. Emirü’l-müminîn, benim utandığımı ve çekindiğimi anladı ve İbn Tufeyl’e dönerek; onunla, bana sorduğu soru hakkında konuşmaya başladı. Aristo’nun, Eflâtun (m.ö. 427-347)’un ve bütün filozofların söylediklerini hatırlatıyor ve müslümanların bunlara karşı kullandıkları delilleri naklediyordu. Vaktini bu meselelere ayırıp, bu meselelerle meşgul olanlarda dahi görmediğim engin bir hafızaya sahip olduğuna şahit oldum. O, bu arada beni konuşmaya teşvik etmeye çalışıyordu. En sonunda ben de konuştum. Bu konudaki bilgilerimi öğrendi. Dönüşümde bana mal, değerli giyecek ve binek gönderdi.”<sup>607</sup>

1169 yılı civarında gerçekleşen bu buluşma neticesinde İbn Rüşd’ü beğenen halife, onu İşbiliyye (Seville) kadısı yapmış<sup>608</sup> ve kendisinden Aristo’nun eserlerini yorumlamasını istemiştir.<sup>609</sup> Böylece o, felsefî çalışmalarında halifenin teşvik ve desteğini de almıştır.<sup>610</sup>

<sup>605</sup> el-Merrâküşi, s. 315.

<sup>606</sup> İbn Rüşd, **Faslu’l-makal**, Bekir Karlığa, (çev.) çevirenin önsözü, ss. 11-12.

<sup>607</sup> el-Merrâküşi, ss. 314-315.

<sup>608</sup> Brockelman, s. 79.

<sup>609</sup> İbn Rüşd, **Faslu’l-makal**, Bekir Karlığa, (çev.), çevirenin önsözü, s. 12.

Aynı yıl Aristo'nun *Eczâü'l-hayevân* adlı kitabına yazdığı şerhin dördüncü bölümünde, işlerin yoğunluğu sebebiyle yeterince çalışmadığından ve Kurtuba'dan uzaklaştığı için aradığı kaynak eserleri bulamadığından yakınmıştır. Fakat bu görevi uzun sürmez, 567/1171'de, Kurtuba başkadısı olur. Daha sonraki yıllar filozofun telif hayatının en yoğun geçtiği dönemlerdir. Nitekim *el-Mecisti'nin (Almagest)* özetinde, bir yandan eserler kaleme almaya çalışırken bir yandan da görevi gereği değişik yerlere gitmek zorunda kaldığını belirtmiştir. Ancak bu yolculuklarında bile ilmî çalışmalarını aksatmadığı bilinmektedir. Nitekim 574/1178'de Fas'ta *Cevherü'l-felek*'i 575/1179'da İşbiliye'de ilahîyata dair bazı kitapları tamamlamıştır.<sup>611</sup> 1182'de yaşlandığı gerekçesiyle İbn Tufeyl'in ayrılmasıyla boşalan saray tabipliği görevine getirilmesi sebebiyle Merrâkeş'e gitmiştir.<sup>612</sup>

Yusuf b. Abdülmümin'in 580/1184 tarihinde Endülüs'te İspanyollarla yaptığı savaşta şehid düşmesi üzerine Ebû Yûsuf el-Mansûr (ö. 595/1199) emirü'l-müminin ünvanıyla tahta geçmiştir.<sup>613</sup> Ebû Yûsuf el-Mansûr da İbn Rüşd'e saygıda kusur etmemiş ve sarayında özel hekim olarak çalışmasını rica etmiştir.<sup>614</sup> İbn Rüşd, el-Mansûr yanında saygın bir konumda olmuş ve devletin önemli bir şahsiyeti olarak değer görmüştür. Aynı şekilde el-Mansûr'un oğlu en-Nâsır da ona çok saygı göstermiştir. el-Mansûr 591/1194 senesinde Kurtuba'da Kastilya (Castillo) Kralı II. Alfonso'ya karşı savaşa giderken İbn Rüşd'ü davet etmiş, yanına geldiğinde ona çok saygı göstermiş ve onu huzurunda oturan Abdülmümin'in dostu olan, onlar meclisinin üçüncü ya da dördüncü kişisi olan Ebû Muhammed Abdülvahid'den daha üstün bir konuma yükselterek kendisine yaklaştırmıştır. Bu Ebû Muhammed Abdülvahid'in el-Mansûr nazarındaki yüksek konumundan dolayı el-Mansûr onu kızıyla evlendirerek onunla akraba olmuş ve kızından Ali adında bir oğlu olmuştur.<sup>615</sup> Yukarıdaki ifadelerden el-Mansûr'un İbn Rüşd'e gösterdiği bu yakın alaka ve hürmetin 1194 senesinde hâlâ sürmekte olduğunu görüyoruz. Ne var ki bu tarihten sonra İbn Rüşd ile el-Mansûr'un arasının açıldığı ve bu yüzden<sup>616</sup> İbn Rüşd ile birlikte Ebû Ca'fer ez-Zehebî, Bicâye Kadısı Ebû Abdullah Muhammed İbrahim, Ebü'r-Rebî' el-Keffîf, Ebü'l-Abbas el-Karâbî gibi devrin pek çok

---

<sup>610</sup> Sarioğlu, s. 19.

<sup>611</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", ss. 257-258.

<sup>612</sup> Sarioğlu, s. 19.

<sup>613</sup> Mehmet Özdemir, "Ebû Yûsuf el-Mansûr", *DİA*, C. 10, İstanbul 1994, s. 265.

<sup>614</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 258.

<sup>615</sup> İbn Ebû Usaybia, s. 531.

<sup>616</sup> Sarioğlu, s. 19-20.

âlimini, Kurtuba'ya 73 km. mesafede eski bir Yahudi yerleşim yeri olan Elîsâne'de mecburi ikamete tabi tutmuştur.<sup>617</sup>

İbn Rüşd'ün gözden düşmesinin sebebiyle ilgili olarak kaynaklarda farklı rivayetler yer almaktadır.<sup>618</sup> Abdülvahid el-Merrâküî, İbn Rüşd'ün çektiği büyük sıkıntıyı şöyle anlatmaktadır: İbn Rüşd, büyük bir sıkıntı yaşamıştır. Bunun gizli ve açık olmak üzere iki sebebi vardır. Gizli sebep, bu sıkıntının en büyüğüdür. Filozof İbn Rüşd, Aristo'nun *Kitâbü'l-hayevân*'ını şerh etmeye başladı. Bu kitapta, zürafadan, onun nasıl doğduğu ve nerede yaşadığından bahsederken şöyle demiştir: "Onu Berber kralının yanında gördüm..." İbn Rüşd milletlerin krallarından ve iklimlerin isimlerinden bahsederken, kralların verdiği görevi üstlenirken, âlimlerin iltifat etmeksizin izledikleri yöntemi izlemiş ve kâtiplerin dalgınlığı, eğip bükmeleri, kırpmalarına benzer aynı cins olaylarla karşılaşmıştır. Bunlar, her ne kadar açıklamasalar da bu gibi olaylara sinirlenmişlerdir. Kısaca bu olayda İbn Rüşd'ün gafleti de olmuştur. Olaylar bu minval üzere devam ederken, Kurtuba'dan bir grup İbn Rüşd'e düşmanca davranmaya, İbn Rüşd'ün ailesi ve geçmişinin şerefiyle kendi aile ve geçmişlerinin aynı seviyede olduğu gibi haksız iddialarda bulunmuşlar ve onu el-Mânsûr'un yanında küçük düşürmeye başlamışlar, bütün bunları yapabilmek için de, İbn Rüşd'ün yazdığı bazı şerhleri incelemeye başlamışlar ve onda bazı eski filozoflardan hikâye ederek kendi el yazısıyla şöyle yazdığını bulmuşlardır: "Açıkça belli olmuştur ki Zühre (Venüs) ilahlardan biridir..." Hemen bu cümleyi el-Mansûr'a haber vermişlerdir. Onu da çağırdıktan sonra el-Mansûr, Kurtuba şehrinin önderleri ve eşrafını davet etmiş, İbn Rüşd de geldiğinde kendisine verilen evrakı bir köşeye fırlattıktan sonra şöyle demiştir: "Bu senin yazın mı?" İbn Rüşd inkâr etmiş ve emirü'l-müminin şöyle demiştir: "Allah bunu yazana lanet etsin." Orada bulunanlara da lanet etmelerini emretmiştir. Sonra da kötü bir şekilde şehirden sürgün edilmelerini ve uzaklaştırılmalarını ve bu ilimler hakkında bir şeyler konuşanların da uzaklaştırılmalarını, insanlara ulaşan bu kitapların ve bu ilimlerin hepsinin hemen terk edilmesini, tıp, hesap, gece, gündüz ve vakitlerinin ve kıblenin yönünün bilinmesini sağlayan ilm-i nücüm haricindeki bütün felsefe kitaplarının yakılmasını emretmiştir. Bu mesaj bütün şehirlere yayılmış ve gereğince amel edilmiştir.<sup>619</sup>

---

<sup>617</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 258.

<sup>618</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 258.

<sup>619</sup> el-Merrâküî, ss. 384-385.

İbn Ebû Usaybia'nın Kadı Ebû Mervân el-Bâcî'den naklettiğine göre el-Mansûr 591/1194 senesinde Kurtuba'da Kastilya (Castillo) Kralı II. Alfonso'ya karşı savaşa giderken İbn Rüşd'ü davet etmiş, yanına geldiğinde ona çok saygı göstermiş ve onu, huzurunda oturan Ebû Muhammed Abdülvahid'den daha üstün bir konuma yükselterek kendisine yaklaştırmıştır. Ebû Muhammed Abdülvahid o zaman Afrika'nın yöneticisi idi. İbn Rüşd, talebelerinden bir grupla el-Mansûr'un huzurundan çıktıktan sonra, onu bekleyen dostlarından birçoğu el-Mansûr'un huzurundaki konumundan ve ilgisinden dolayı İbn Rüşd'ü kutlamışlardır. İbn Rüşd ise şöyle demiştir: “Vallahi, bu kutlamayı gerektirecek bir durum değildir. Emirü'l-müminin, defalarca umduğumdan daha çok beni kendisine yaklaştırmıştır.<sup>620</sup> İbn Rüşd'ün bu durum karşısında önemsemez bir tavır takınması düşmanları tarafından el-Mansûr'a ulaştırılınca hükümdar onun ve taraftarlarının sürgün edilmesini kararlaştırmıştır.<sup>621</sup>

İbn Ebû Usaybia'nın yine Ebû Mervân el-Bâcî'den aktardığı diğer bir rivayete göre ise İbn Rüşd ne zaman el-Mansûr'un meclisine gelse, onunla konuşsa ve ilmî bir konu hakkında müzakerede bulunsa ona şöyle hitabederdi: “Dinle, ey kardeşim!” Aynı şekilde İbn Rüşd, hayvanlar hakkında bir kitap yazmış, o kitapta çeşitli hayvanlardan ve her birinin özelliklerinden bahsetmiş, zürafa'ya sıra geldiğinde onu vafsetmiş sonra şöyle demiştir: “Zürafayı Berberî kralının yani el-Mansûr'un yanında gördüm.” Bu bilgi el-Mansûr'a ulaştığında el-Mansûr'un çok zoruna gitmiştir. el-Mansûr'un İbn Rüşd'den intikam almasını ve onu sürgüne göndermesini gerektiren sebeplerden biri bu olmuştur. Denilmiştir ki İbn Rüşd şöyle diyerek özür dilemiştir: “Ben, ancak melikü'l-berreyn (iki kıtanın, Afrika ve Avrupa'nın kralı) dedim, ancak kelime yanlış harekelenmiş ve okuyucu melikü'l-berber (Berberî kral) demiştir.<sup>622</sup>

Ensârî, İbn Rüşd'ün Kurtuba kadısı iken halk arasında dehşetli bir fırtınanın kopacağına dair haberlerin yayılması üzerine bazı kişilerin bu olayı Âd kavmini helak eden rüzgara benzettiklerini ve çevrede mazgallar kazarak içine girdiklerini, buna karşı çıkan düşünürün, “Âd kavminin gerçekten var olup olmadığı bile belli değildir, dolayısıyla onların ne şekilde helak edildiklerini bilmiyoruz” demesini gerekçe göstererek Kur'an'da yer alan bir hadiseyi inkâr ettiğini ileri süren muhaliflerinin şikayeti üzerine sürgün edildiğini

<sup>620</sup> İbn Ebû Usaybia, s. 531; Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 258.

<sup>621</sup> Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 258.

<sup>622</sup> İbn Ebû Usaybia, s. 532.

bildirmiştir.<sup>623</sup> Ayrıca Ensârî, sürgün olayını bir başka açıdan da değerlendirmiştir. Ona göre İbn Rüşd'ün Elisâne'ye sürülmesinin sebeplerinden biri de onun Halife el-Mansûr'un kardeşi Ebû Yahya'nın tarafını tutmasıdır. el-Mansûr tahta geçtiğinde gerek kardeşleri, gerekse amcası onun aleyhinde bazı komplolara karışmışlardır. Hükümdar, Portekiz Kralı Alfonso ile savaşa girdiğinde kardeşi Ebû Yahya'yı Kurtuba'ya vali tayin etmişti. Bu sırada Kurtuba kadısı olan İbn Rüşd ile Ebû Yahyâ arasında samimi bir dostluk kurulmuştu. Savaştan sonra Merrâkeş'e dönen halife ağır bir hastalığa tutulmuş ve hayatından ümit kesilmişti. Bunun üzerine Ebû Yahyâ, kardeşinin ölmek üzere olduğunu bildirerek kendisinin tahta geçirilmesi için Endülüs'ün önde gelen bazı şahsiyetleriyle temas kurmuş, ancak durumdan haberdar olan el-Mansûr, Selâ yakınlarında kardeşini yakalatarak öldürmüştür.<sup>624</sup> Ebû Yahyâ ile İbn Rüşd arasındaki dostluktan hükümdar rahatsızlık duymuş ve bu yüzden onu Kurtuba'dan uzaklaştırmıştır.<sup>625</sup>

Muhammed Abid Cabiri, İbn Rüşd'ün gözden düşmesi ve Elisâne'de mecburî ikamete tabi tutulmasıyla ilgili, kaynaklarda yer alan farklı rivayetlere ilişkin değerlendirmelerde bulunmuş, rivayetlerin birbiriyle çelişik olduğunu belirtmiş ve görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir: "... Zühre ilahlardan biridir." rivayetini ele alalım ve değerlendirelim. Halife de, İbn Rüşd'e karşı olanlar da bilirler ki Kurtuba filozofu, Yunanlı geçmiş filozofların görüşlerini aktarmıştır ve aynı şekilde bilirler ki küfrü hikâyeye eden kâfir değildir. Bu, işin bir yönü, diğer bir yönü ise İbn Rüşd'ün maruz kaldığı sıkıntı, ileri gelenler ve eşraftan bir topluluğa kadar uzanmıştır. Oysa, İbn Rüşd'e Zühre hakkında nisbet edilen suça bu kişiler ortak olmamışlardır. Bu konuda onların da felsefeyle uğraştıkları düşüncesi yeterli değildir. Çünkü bu ilimlerle meşgul olanlar, sadece onlar değildir. Son olarak şunu da ilave edelim ki halife el-Mansûr'un kendisi kesinlikle felsefeye ve kadim ilimlere karşı değildir. Felsefî ilimler kendi asrında, gözlerinin önünde ve meclislerinde gelişmiş, çiçeklenmiştir. Aynı şekilde bu babasından bir emirdi ve devletin önem verdiği bir husustu. Sonra kendisi felsefe eğitimine kol kanat germiştir.<sup>626</sup>

---

<sup>623</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 258.

<sup>624</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 258.

<sup>625</sup> Karlığa, s. 258; Muhammed Abid Cabiri, **el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd**, 2. Baskı, Beyrut: Merkezü Dîrâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyyeti, 2000, s. 128.

<sup>626</sup> Cabiri, **el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd**, s. 128-129.

“Zürafayı Berberî kralının yanında gördüm.” rivayetine gelince, eğer bu hatayı İbn Rüşd yaptıysa, ileri gelenleri ve eşrafı da kapsayan sıkıntının sebebiyle ilgili sorular geride kalıyor. el-Merrâküfî'nin işaret ettiğine göre bu kitap, Aristo'nun *Kitâbü'l-hayvân*'ının şerhidir. Bu kitap, İbn Rüşd'ün felsefî çalışmalarının ilk merhalesinde, yani Elisâne'ye sürülmeden en az yirmibeş sene önce şerhettiği kitaptır. İbn Rüşd kitabın sonunda kitabı 565/1169 senesinin safer ayında bitirdiğini belirtmiştir. Yani el-Mansûr halife olmadan ve babası Ebû Yakup Yusuf b. Abdülmümin'in İbn Rüşd'e Aristo'nun kitaplarını şerhetmesini teklif etmeden önce İbn Rüşd bu şerhi bitirmiştir.<sup>627</sup>

Cabiri, burada Kadı Ebû Mervân'ın eklediği yeni sebebi tartışmaya ihtiyaç olmadığını, çünkü bunun da önceki sebepler cinsinden olduğunu belirtir. İbn Rüşd'ün halifeye “Dinle, ey kardeşim!” ibaresinin onun, ileri gelenlerin ve eşrafın sıkıntısını (Elisâne'ye sürülmelerini) yorumlamaya yetmeyeceğini ifade eder.<sup>628</sup>

Eğer mesele, İbn Rüşd'ün kitaplarında geçen ibareyle, ya da halifeye, halifenin makamına yakışmayan ibarelerle hitap etmesi ise niçin onunla birlikte ileri gelenler ve eşraf da bir araya getiriliyor ki içlerinde devlette üstün mertebesi ve konumu olanlar bulunmaktadır. Öyleyse burada İbn Rüşd'ün sıkıntısı noktasında zikri geçen bütün delilleri çürüten, zikredilmeyen, İbn Rüşd'e nisbet edilen ve sıkıntı konusunda gerçek sebep olan bir unsurun sözkonusu olması zorunludur. Bu şekilde, gerçek sebeple ileri gelenlerin ve eşrafın da alakası olması kaçınılmazdır. Bu itibarla mesele ele alınacak olursa eski olsun yeni olsun devletin dinî ve kültürel meselelere genellikle müdahale etmediğini, ancak siyasi sebepler, ya da siyasetle alakalı sebepler yüzünden müdahale ettiği görülür. Rivayet edilen töhmetlerin tutarsızlığı ortaya çıktığına göre meseleyi siyasi zaviyeden araştırmak zorunlu olmuştur. Gerçek sebep, İbn Rüşd'ün çektiği sıkıntının siyasi bir mesele olmaktan başka bir mesele olmadığıdır.<sup>629</sup>

Böylece kendimizi, bu meselede halife el-Mansûr'u İbn Rüşd'ü ve ileri gelenlerden ve eşraftan bir topluluğu muhakeme etmeye ve mecburî ikamete karar vermeye iten siyasi ya da siyasetle ilgili töhmetlerin olduğunu kabul etmek zorunluluğu önünde buluyoruz. Halifenin şahsında yankısı olması mümkün olan siyasi töhmetler ya İbn Rüşd'ün metinlerinde

<sup>627</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadareti'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 129.

<sup>628</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 130.

<sup>629</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, ss. 130-131.

yoğunlaşmış olmalıdır ki, bu durumda tek bir siyasi metni olan *Cevâmiu siyaseti Eflâtun'a* yönelmek, ya da siyaset taraflarından biriyle alakalı şüphelere dayalı olmalıdır ki, bu durumda da sıkıntının sebebi olarak zikredilen, İbn Rüşd'ün, halifenin kardeşi Kurtuba vâlisi Ebû Yahya ile arasındaki ilişkiden kaynaklanan sebebe yönelmek gerekir.<sup>630</sup>

Öyleyse bu iki unsuru araştırmaya ve incelemeye yönelmek ve İbn Rüşd'ün siyasi metniyle başlamak gerekir.

Siyaset konusunda İbn Rüşd'ün tek metni *Cevâmiu siyaseti Eflâtun* adlı kitabıdır. Bu kitap, Eflâtun'un *Cumhuriyet* adlı kitabının veciz bir şerhinden ibarettir.<sup>631</sup>

Bu kitapta halife el-Mansûr'un İbn Rüşd'e düşmanlık beslemesinin mümkün olduğu görüşleri olabileceğini açıklamak istediğimizde araştırma ve incelemeye dikkati çeken üç hususun olduğu kaçınılmazdır.<sup>632</sup>

Birincisi: İbn Rüşd'ün bu kitabı telif tarihi

İkincisi: Kitabın genel konusu

Üçüncüsü: Bu kitapla, daha önce “ikinci unsur” olarak isimlendirilen meseleyi, yani bu kitapla İbn Rüşd'ün halife el-Mansûr'un kardeşi arasındaki ilişkiyi kastediyoruz. Öyle ki bazı kaynaklar İbn Rüşd ile onun arasındaki bağı sıkıntının sebebi olarak zikretmektedirler.<sup>633</sup>

Konumuz açısından oldukça önemli ve temel olan birinci noktayı öğrenmek için bu bahsi kesinlikle belirtmeliyiz.<sup>634</sup>

İbn Rüşd'ün, *Cevâmiu siyaseti Eflâtun* kitabının telif tarihinin belirlenmesi önemlidir ve bu konuda bizim gayemiz de budur. Çünkü bu kitabın İbn Rüşd'ün halifenin yanında kötülenmesine sebep olması için kitabın yazılış tarihinin İbn Rüşd'ün hasımlarının İbn Rüşd'le halifenin arasını bozmak için Merrâkeş'e gelme cesaretini gösterdikleri tarihten uzak olmaması gerekir ki bu tarih 590/1194'tür. Gerçek şu ki İbn Rüşd'ün bu metni yazdığı tarihin

<sup>630</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 131.

<sup>631</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 131.

<sup>632</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 132.

<sup>633</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 132.

<sup>634</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 132.

belirlenmesi işi birinci derecede ictheadî bir iştir. Çünkü İbn Rüşd, birçok kitabında yaptığı gibi, bu kitabın sonunda da telif tarihi zikretmemiştir.<sup>635</sup>

Bildiğimiz gibi o, Aristo'nun hayranı idi, Eflâtun'un değil. Bu olayın bir yönü, diğer yönü ise İbn Rüşd'ün Eflâtun'un *Cumhuriyet* adlı kitabına başvurması, ancak Aristo'nun *Siyaset* adlı kitabını elde etmekten ümidini kesmesinden sonra mümkün olmuştur. Öyleyse ağır basan görüş, İbn Rüşd'ün *Cevâmiu siyâseti Eflâtun* adlı kitabı telifi sonraki merhalede, yani Aristo'nun diğer kitaplarının şerhini bitirdikten sonra olmalıdır.<sup>636</sup>

Cabiri, İbn Rüşd'ün bu kitabı hayatının son dönemlerinde tamamlamış olması gerektiğini belirtir. Bununla İbn Rüşd'ün Calinus tıbbî terimler konularındaki eserlerini telif ve şerhe başladığı vakti, yani 587/1191, 590/1194 seneleri arasını kastederek, bu seneler İbn Rüşd'ün bu kitaplarında ve şerhlerinde zikrettiği tarihlerdir.

İbn Rüşd'ün Aristo şerhini 586/1190 yılında bitirdiğini bildiğimizde ki, bu sene İbn Rüşd'ün *Ma ba'de't-tabîa* kitabının şerhini bitirdiği senedir, o aynı senede *Cevâmiu Calinus fi't-tıbbi't-tatbîkî* şerhine başlamıştır. Artık bizim için onun *Cevâmiu siyâseti Eflâtun* kitabının -*Cevâmiu Calinus*'la aynı konuda bağıntılıdır- telif tarihi 586/1190, 590/1194 seneleri arasına döner.<sup>637</sup> 590/1194 senesi, İbn Rüşd'ün hasımlarının, İbn Rüşd ile halifenin arasını bozmak için harekete geçtikleri senedir. Bu senede hasımları halife ile görüşmek ve İbn Rüşd'ün telif ettiği evrakları sunmak için Kurtuba'dan Merrâkeş'e gitmişlerdir. Hasımları İbn Rüşd'ün kötülüğü için istediklerinin halifece kabul edileceğinden ve İbn Rüşd'ün yargılanarak suçlu bulunacağından emindiler ve buna şüphe yoktu. Ancak halife el-Mansûr, Endülüs'ün bazı şehirlerine saldıran düşmanların saldırılarına karşılık vermek için askerlerini hazırlamakla meşgul olduğu için halifeyle görüşmemişlerdir. Halife ve ordusu Endülüs'e gitmiş, tarihî Erek savaşında parlak bir zafer kazanmışlardır. Böylece İbn Rüşd'ün hasımları yeniden harekete geçmişlerdir.<sup>638</sup>

Cabiri, meseleyi şu şekilde özetliyor:<sup>639</sup>

<sup>635</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 132.

<sup>636</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 133.

<sup>637</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 134.

<sup>638</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 135.

<sup>639</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 151.

1. el-Mansûr hastalandığında sene 589-590/1193-1194'tü ve hastalığı uzun sürmüş, insanlar ondan ümidinî kesmişti. Halife el-Mansûr'un kardeşi Kurtuba vâlisi Ebû Yahyâ, insanları kendisine biat etmeye çağırmiş ve Endülüs'ün ileri gelenleriyle görüşmüştür. Görüştüğü kimseler arasında İbn Rüşd ve ileri gelenler ve eşraf (el-A'yân ve'l-Fudalâ) topluluğunun olması kaçınılmazdır. Bu zikri geçen araştırmalarda belirtilen olayları, tamamen, yoruma gerek kalmaksızın açıklar. Açıklanacak hususlar şunlardır: Meydana gelen sıkıntı, sadece İbn Rüşd'ün tek başına çektiği bir sıkıntı değil, aksine ağabeyi el-Mansûr'un hastalığı esnasında Ebû Yahyâ'nın kendisine biata davet ettiğinde Ebû Yahyâ'nın kendileriyle görüştüğü ileri gelenler arasında olduğunda şüphe olmayan şahsiyetlerden bir grubun çektiği sıkıntıdır. Bunlardan en az üçü, el-Mansûr bunları yargılamak istemeden önce gizlenmişlerdir. Aynı şekilde İbn Rüşd de, halife Erek Savaşı'na yolunun üzerindeki Kurtuba'dan giderken 591/1195 yılında çağırtdığında halifeden başına kötü bir olay geleceğini bekliyordu.<sup>640</sup>

2. Hasımlarının, İbn Rüşd'ü halife nazarında kötölemek için takdim ettiği metinler, zayıf noktalarını ve tutarsızlıkları açıklanan ve tahlil edilen zikri geçen muhtelif rivayetlerin iddia ettiği gibi din ve felsefeyle alakalı metinler değil, aksine İbn Rüşd'ün Eflâtun'un *Cumhuriyet* kitabını şerh ederken Endülüs'teki durumlar için eleştirel bir dille giriştiği siyasi metinlerdir.<sup>641</sup> İbn Rüşd'e göre, el-Mansûr zamanında yaşadığı şehir, erdemli bir şehir değil, aksine militarizmin ve tek bir otoritenin tahakkümünün olduğu bir şehirdi.<sup>642</sup> Bununla birlikte biz İbn Rüşd'ün Endülüs'teki durumları eleştiriyor olması noktasında tamamen masum olduğunu ve eleştirilerin onun genel eleştirel hitabı çerçevesinde sâdır olduğunu tercih ediyoruz. Kitabın sonundaki ithaf sigası, araştırmacıyı, kitabın ithaf edildiği kişinin bizzat Ebû Yahyâ'nın kendisi olduğuna, kuvvetli bir temayülle yönelmeye sevk ediyor. Bundan daha uzaklara gitmek ve *Siyâset-i Eflâtûn* şerhini İbn Rüşd'den, hareketi için ön hazırlık çerçevesinde Ebû Yahyâ'nın talep ettiğini farzetmek de mümkündür. Kitaptaki ithaf ibareleri bu faraziyeyi haklı çıkarıyor. İbn Rüşd, Eflâtun'la ilgili siyasî metinlerin anlaşılmasında Ebû Yahyâ'nın kendisine yardımcı olduğunu açıklıyor, sonra muvaffak olması için ona dua ediyor

<sup>640</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, ss. 151-152.

<sup>641</sup> Cabiri, *el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd*, s. 152.

<sup>642</sup> Cabiri, *İbn Rüşd*, s. 69.

ve Allah'tan yolundaki engellerin ortadan kalkmasını talep ediyor ve aynı şekilde zamanın karışıklığı sebebiyle şerhin kısa olduğunu belirtiyor ve özür diliyor.<sup>643</sup>

Bu sadece bir faraziye dir. Fakat, bu araştırmalarda yapılan tahlilden sonra şüph e götürmeyen bir şey var ki o da İbn Rüşd'ün çektiği sıkıntı, siyasi karakterli işlerden dolayı kendisine nisbet edilen durum sebebiyledir. O da *Cevâmiu siyâseti Eflâtûn* kitabındaki Endülüs'teki vaziyetleri eleştirmesidir. Bu eleştirilerin, el-Mansûr'un kardeşi Ebû Yahyâ ile İbn Rüşd'ün ve İbn Rüşd ile birlikte sıkıntı çeken ileri gelenler ve eşrafın, Ebû Yahyâ ile ilişkileri çevresindeki şüpheleri harekete geçirmesi kaçınılmazdır. Bu, İşbiliyye ileri gelenlerinin, İbn Rüşd'ün Ebû Yahyâ ile suç ortaklığından “kendisine nisbet edilenden farklı” olduğu noktasındaki şahitlikleriyle yorumlanamaz.<sup>644</sup>

Öyleyse İbn Rüşd'ün çektiği sıkıntının sebebi, halifenin açıkladığı, rivayetlerde zikredilen, İbn Rüşd ve arkadaşlarından bir grubun felsefe ve kadim ilimlerle uğraşmaları kesinlikle değildir. Burada felsefe bir kez daha siyasete kurban gitmiştir. Buna bedel olarak da halife gazabını tahrik eden kitabın, *Cevâmiu siyâseti Eflâtûn* kitabının ve bütün felsefe kitaplarının yakılmasını emretmiştir. Bizzat felsefeden intikam almak için değil, aksine bizzat kasdolunan kitabı gizlemek için bunu emretmiştir. Ve halife el-Mansûr, İbn Rüşd ile kardeşi Ebû Yahyâ'nın ilişkisine bedel olarak, İbn Rüşd'ün Yunanlılardan hikâye ettiği “Zühre ilahlardan biridir.” ibaresini gerekçe göstermiştir.<sup>645</sup>

Hâkim (halife) siyasetteki şirki reddetmiş, ama uluhiyyetteki şirk ismiyle yargılamıştır.<sup>646</sup>

Halife el-Mansûr, İbn Rüşd'ü yargılamış, kitaplarının yakılmasını emretmiş, Kurtuba yakınlarındaki Elîsâne kasabasında mecburi ikamete zorunlu tutmuş, iki sene sonra<sup>647</sup> bütün bunlardan vazgeçmiş, felsefe eğitimine yönelmiş, İbn Rüşd'ü, ona ihsanda bulunmak ve affetmek için Endülüs'ten Merrâkeş'e davet ettirmiştir.<sup>648</sup> Bu davete icabet eden İbn Rüşd Merrâkeş'e gelmiş ancak kısa bir süre sonra, 10 Aralık 1198 (9 Safer 595)'de Merrâkeş'te

<sup>643</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 152.

<sup>644</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, ss. 152-153.

<sup>645</sup> Cabiri, **el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd**, s. 153.

<sup>646</sup> Cabiri, **el-Musakkıfun fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel ve nikbetü İbn Rüşd**, s. 153.

<sup>647</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 60.

<sup>648</sup> el-Merrâküşî, s. 385; Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 258.

vefat etmiştir.<sup>649</sup> Ondan bir ay sonra da halife el-Mansûr vefat etmiştir.<sup>650</sup> İbn Rüşd'ün cenazesi önce Merrâkeş'te defnedilmiş, üç ay sonra da memleketi olan Kurtuba'ya taşınarak İbn Abbas mezarlığındaki aile kabristanına defnedilmiştir.<sup>651</sup>

İbn Rüşd, uzun bir süre yaşamış ve geride Ebû Muhammed Abdullah ve Ebu'l-Kasım Ahmed (ö. 622/1225) adında iki oğlunu bırakmıştır.<sup>652</sup> Ebu'l-Kâsım Ahmed, babasından, dedesi Ebu'l-Kasım'dan ve İbn Beşküval'den rivayette bulunmuş, kendisinden de Ebu'l-Kasım İbn et-Taylesân (ö. 642/1244) rivayette bulunmuştur.<sup>653</sup> Fıkıhla meşgul olmuş ve Kûr kadılığı yapmıştır.<sup>654</sup> Ebû Muhammed Abdullah ise tıp sanatına vâkıf olmuş ve teşekkürle layık çalışmalar yapmış, halife Nâsır'ın huzuruna çıkmış, onu tedavi etmiş ve *Makâle fi hîleti'l-bür'* adlı tıp kitabı telif etmiştir.<sup>655</sup> İbn Rüşd'ün, İbn Saffâr diye tanınan Ebû Yûnus Muğîs b. Ahmed adında bir torunundan da kaynaklarda bahsedilmiştir.<sup>656</sup>

İbn Rüşd'ün öğrencilerinin Endülüs ve Mağrip'te uzun yıllar kadı, müderris ve tabip olarak görev yaptıkları bilinmektedir.<sup>657</sup> Ebû Muhammed b. Havtullah (ö. 612/1215), Ebü'l-Hasan Sehl b. Malik (ö. 672/1274), Ebü'r-Rebi' b. Sâlim (ö. 634/1237), Ebû Bekir b. Cevher ve Ebü'l-Kasım b. et-Taylesân gibi bazı öğrencilerinin daha çok kadı ve müderris olarak hukuk alanında, Ebû Abdullah en-Nadrûmî ile Ebû Ca'fer Ahmed b. Sâbık gibi bir kısmının da tabip olarak Muvahhidler sarayında çalıştıkları ve bazı tıbbî eserler kaleme aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>658</sup>

İbn Rüşd'ün oğullarından ve seçkin öğrencilerinden hiçbiri felsefe ile ün kazanmamış, İbn Rüşd'ün felsefesini devam ettirememişlerdir. Üstadlarının başına gelenler, onların felsefeye olan heveslerini kırmış olmalıdır.<sup>659</sup>

<sup>649</sup> Bedevî, *Mevsuatü'l-Felsefe*, s. 23; Brockelman, s. 79.

<sup>650</sup> Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, c. 21, s. 310; Zehebî, *Tarîhu'l-İslam ve vefeyati'l-meşahiri ve'l-a'lâm*, s. 199.

<sup>651</sup> İbnü'l-Ebbâr, s. 270; Karlığa, "İbn Rüşd", s. 258; Sarioğlu, s. 22.

<sup>652</sup> Sarioğlu, s. 22.

<sup>653</sup> İbn Şerîfe, s. 318.

<sup>654</sup> İbn Ebû Usaybia, s. 532.

<sup>655</sup> İbn Ebû Usaybia, s. 533; Karlığa, "İbn Rüşd", s. 258.

<sup>656</sup> İbn Şerîfe, s. 320.

<sup>657</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 258.

<sup>658</sup> Sarioğlu, s. 22; Karlığa, "İbn Rüşd", s. 258.

<sup>659</sup> İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 345.

İbn Rüşd din ilimleri, mantık, tabiat bilimleri (fizik), metafizik, psikoloji, zooloji, astronomi, tıp, politika ve ahlak gibi<sup>660</sup> Ortaçağda bilinen bilimin tüm şubelerinde eserler yazmış olduğu gibi, bilhassa Aristo'nun kitaplarına yazmış olduğu kısa, orta ve büyük şerhleriyle haklı olarak antik düşüncenin en büyük yorumcuları arasında yer almıştır.<sup>661</sup>

İslam düşüncesinin entelektüel konulu bütün dallarında eserler vermiş olan İbn Rüşd, uzun asırlar boyunca bir benzerinin yetişmesi mümkün olmayan mütebahhir (geniş ve derin bilgi sahibi) düşünür tipinin en büyük temsilcilerinden biri olmuştur.<sup>662</sup> İbn Rüşd'ün eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Nitekim bu sayı, İbn Ebî Usaybia'nın *Uyûnu'l-enbâ*'da verdiği listeye göre kırk yedi iken, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslam*'ındaki listede kırk dördtür.<sup>663</sup> İbn Rüşd'ün eserlerini dört gruba ayırmak mümkündür.<sup>664</sup>

1. Felsefî ve ilmî eserler ya da şerhler
2. Tıbbî eserler ya da şerhler
3. Fıkhî ve Kelamî eserler
4. Edebî ve lugavî eserler

Biz burada İbn Rüşd'ün bazı eserlerini vermekle yetineceğiz.<sup>665</sup>

1. Felsefî ve ilmî eserler ya da şerhler:
  - a. Cevâmiu siyâseti Eflâtûn

<sup>660</sup> Karlığa, *İbn Rüşd*”, s. 272; Sarioğlu, s. 33.

<sup>661</sup> Karlığa, *Faslu'l-makal Felsefe-Din İlişkisi*, s. 15.

<sup>662</sup> Karlığa, *Faslu'l-makal Felsefe-Din İlişkisi*, s. 15.

<sup>663</sup> Sarioğlu, s. 33; Georges C. Anawati, *Müellefâtü İbn Rüşd*, Cezayir: el-Munazzamatü'l-Arabiyye, 1978, ss. 29-35.

<sup>664</sup> Macid Fahrî, *İbn Rüşd Feylosofu Kurtuba*, 2. Baskı, Beyrut: Daru'l-Maşrık, 1986, s. 12.

<sup>665</sup> Nuri Adıgüzel, Georges C. Anawati'nin *Müellefâtü İbn Rüşd* adlı çalışmasının İbn Rüşd'ün eserleriyle ilgili olarak gerek teknik gerek muhteva olarak en iyi çalışmalardan biri olduğunu, Anawati'nin İbn Rüşd'ün eserlerinin hangi tarihlerde ve hangi dillerde basıldığını, onun hakkında yapılan kongre ve sempozyumları ve hatta kitaplarında İbn Rüşd'e küçük de olsa bir bölüm ayıran bütün müellifleri zikrettiğini belirtir. Bk. Nuri Adıgüzel, “*İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, s. 8.

- b. Tefsiru ma ba'de't-tabia<sup>666</sup>
- c. Kitâbü'l-hayvan
- d. Makale fi ittisâli'l-akli'l-müfârikı bi'l-insân
- e. Makale fi'r-red alâ İbn Sina fi taksîmihi'l-mevcûdât ilâ mümkün ale'l-ıtlâk ve mümkün bizatihi vacip bigayrihi ve ilâ vacip bizâtihi
- f. Mes'ele fi enne'llâhe Tebâreke ve Teâlâ ya'lemü'l-cüz'ıyyât
- g. Kitâbü Tehâfütü't-Tehâfüt<sup>667</sup>
2. Tıbbî eserler ya da şerhler:
  - a. Kitâbü'l-Küllıyyât
  - b. Şerhu'l-ürçûze'l-mensûbe ilâ İbn Sina fi't-tıb
  - c. Telhîsu kitabı'l-İlel ve'l-a'râz li Câlinûs
  - d. Telhîsu'n-nısfı's-sânî min Kitabı hileti'l-bür' li Câlinûs
  - e. Müracaat ve mebâhis beyne Ebî Bekir İbn Tufeyl ve İbn Rüşd fi resmıhi'd-devâi fi kitabıhi'l-mevsûm bi'l-Küllıyyât
3. Fıkıhî ve Kelamî eserler:
  - a. Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid<sup>668</sup>
  - b. el-Keşf an menâhici'l-edille<sup>669</sup>
  - c. Faslü'l-makal fima beyne'l-hikmeti ve's-şerîfati mine'l-ıttisâl<sup>670</sup>

<sup>666</sup> İbn Rüşd'ün **Tefsîru ma ba'de't-tabia** adlı eseri hakkında bilgi almak için bk. Muhammed Atıf el-İrakî, "Tefsiru ma ba'de't-tabia", **Türasü'l-insaniyye**, Kahire: Türasü'l-İnsaniyye, 1977, ss. 360-381.

<sup>667</sup> İbn Rüşd'ün **Tehâfütü't-Tehâfüt** adlı eseri hakkında bilgi almak için bk. Said Zayed, "Tehafütü't-Tehafüt", **Türâsü'l-İnsâniyye** Kahire: Türâsü'l-İnsâniyye, 1970, ss. 233-244.

<sup>668</sup> Cengiz Kallek, "Bidayetü'l-Müctehid", **DİA**, C. 6, İstanbul 1992, ss. 133-134.

<sup>669</sup> İbn Rüşd'ün **el-Keşf** adlı eseri hakkında bilgi almak için bk. H. Bekir Karlığa, "el-Keşf", **DİA**, c. 25, Ankara 2002, ss. 317-319; Mahmud Kasım, "el-Keşf an menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille İbni Rüşd", **Türasü'l-insaniyye**, Kahire: Türasü'l-insaniyye, 1971, C. 3, ss. 155-168.

d. Makale fî en ya'tekîdühü'l-meşşâûne ve ma ya'tekîdühü'l-mütekkellimûne min ehl-i milletina fî keyfiyeti vücûdi'l-âlem mütekaribun fî'l-ma'na

e. Şerhu Akîdeti'l-Îmâm el-Mehdî (İbn Tûmert)

f. Muhtasaru kitabi'l-Mustasfa li'l-Gazzâlî

g. Makale fî'l-ilmî'l-Îlahî (ed-Damîme)

4. Edebî ve lugavî eserler:

a. ed-Darûrî fî'n-nahv

b. Kelam ale'l-kelîmeti ve'l-İsmî'l-müştak

İbn Rüşd'ün hemen hemen bütün eserleri Ortaçağın iki bilim dili olan latinceye ve İbrancaya çevrilmiş ve sonuçta İbn Rüşd'çülük (Averroisme) Batı dünyasının kültür merkezlerinin etkili fikir akımı hâlini almıştır.<sup>671</sup>

### 3.2 İlmî Şahsiyeti

İbn Rüşd, Endülüs'te temayüz etmiş bir âlimler ve fakihler soyundan gelmekteydi.<sup>672</sup> O, fertleri ilme meyilli olan bir ailede yetişmiştir. Babası ve dedesi, Murâbitlar devletinde<sup>673</sup> Kurtuba kadılığı yapmış, öğretim görevinde bulunmuş önemli ilim adamlarındandı.<sup>674</sup> İbn Rüşd ailesinin ve Kurtuba'nın ilmî atmosferinden çok iyi bir şekilde istifade etmiştir.<sup>675</sup> Kur'an-ı Kerim ayetlerini ezbere bilmesinin yanında, bu ayetleri aklî ve naklî görüşlerini savunmak için fikhî, kelamî ve hatta felsefî eserlerinin birçoğunda içten gelerek ve akıcı bir üslupla kullanmış, aynı şekilde Arap dilinin âdetine göre tevil ve tefsir (yorum) güzelliği için, o dili öğrenme ve öğretme zorunluluğunun bilinci sebebiyle Arap dilinde de derinleşmiştir.<sup>676</sup>

<sup>670</sup> İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makal* adlı eseri hakkında bilgi almak için bk. H. Bekir Karlığa, "Faslü'l-makal", *DİA*, C. 12, İstanbul 1995, ss. 217-219.

<sup>671</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makal*, Bekir Karlığa, (çev.), çevirenin önsözü, s. 26.

<sup>672</sup> Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan) 6. Baskı, İstanbul: Şa-to Yayınları, 2004, s. 311.

<sup>673</sup> İbn Şerîfe, s. 46.

<sup>674</sup> Cabiri, *İbn Rüşd*, s. 13.

<sup>675</sup> Cabiri, *İbn Rüşd*, s. 29.

<sup>676</sup> Gerard Cihamî, *Mevsuatü Mustalahati İbn Rüşd el-Feylosof*, 1. Baskı, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2000, s. V.

İbn Rüşd'ün gençliğinde mühim bir siyasi inkılap olmuş, Muvahhidler, Murabitlar hanedanını iktidar mevkiinden düşürerek yönetime geçmişlerdir.<sup>677</sup> Muvahhidlerle birlikte Endülüs'ün entelektüel tarihinde yeni bir dönem başlamıştır.<sup>678</sup> Muvahhidler Devleti'nin fiilî kurucusu Abdülmümin, taklidi terke ve asıllara dönmeye davet eden İbn Tûmert'in görüşleriyle dolu idi.<sup>679</sup> İbn Rüşd'e şemsiyelik etmiş olan Muvahhidî devleti, İbn Tûmert'in ıslahatçı hareketini taçlandırmak için kurulmuştur. İbn Tûmert'in serbest, akılcı karakter taşıyan bu ideolojisi taklidin terk edilmesi gerektiğini haykırıyor, ictihad kapısının yeniden açılması için asıllara dönmenin kaçınılmaz olduğunu vurguluyordu.<sup>680</sup> Muvahhidler devletinin fikrî kurucusu İbn Tûmert'in yönettiği ıslah hareketi ve kültür devriminden İbn Rüşd, büyük ölçüde etkilenmiş ve böylece Mağrip'teki felsefe medresesi, asılları, bizzat Aristo felsefesini "yeniden okuma"ya yani soylu araştırmaya yönelmiştir.<sup>681</sup> Bu hareketin hedefi Doğu İslam Dünyasının kültüründen bağımsız orijinal bir kültür ortaya koymaktır.<sup>682</sup>

Abdülmümin'in önceliklerinin başında eğitim geliyordu. 448/1153 senesinde eğitim metodunu planlamak ve programını belirlemek için aralarında İbn Rüşd'ün de olduğu bir komisyon oluşturmuştur.<sup>683</sup> İbn Rüşd o zamanlar henüz yirmi yedi yaşındaydı.<sup>684</sup> İbn Rüşd'ün bu komisyon üyeleri arasında yer alması, onun Endülüs'ün büyük âlimlerinden olduğunu ve kapsamlı bir bilgi sahibi olduğunu gösterir. Fakat temel sebep başka bir şeyde gizlidir ve o da Muvahhidlerin, eğitimde taklid yöntemine karşı çıkmalarıdır. Onlar eğitim için, siyasetlerine uygun yeni hedefler belirlemişler, taklide ve ezbere değil, kavramaya, idrake ve akletmeye dayalı bir çizgi belirlemişlerdir.<sup>685</sup>

Abdülmümin'in iktidar yılları (1146-1163) İbn Rüşd'ün tahsil hayatı açısından verimli bir dönem olmuştur. İbn Tufeyl tarafından 1169 yılında Muvahhidler'in ikinci hükümdarı Yûsuf b. Abdülmümine takdim edildiği sırada tıp alanında *el-Külliyât* gibi bir eser

<sup>677</sup> Abbe Barbe, **Tarih-i Felsefe**, Bohor İsrail, (çev.), İstanbul Maarif-i Umumiye Nezareti, 1331, s. 271.

<sup>678</sup> Muharrem Kılıç, **İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi-Tarihi, Siyasal, Hukuksal ve Felsefî Bağlamda Bir Analiz**, 1. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 123.

<sup>679</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 43.

<sup>680</sup> Cabiri, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, ss. 272-273.

<sup>681</sup> Muhammed Âbid Câbiri, "el-Medresetü'l-felsefiyyetü fi'l-Mağribi ve'l-Endelüsi 'meşru' kırâatin cedîdetin li felsefeti İbn Rüşd", **A'mâlu nedveti İbn Rüşd ve medresetuh fi'l-garbi'l-İslamî**, Daru'l-Beyza: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1979, s. 85.

<sup>682</sup> Cabiri, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, s. 273.

<sup>683</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 43.

<sup>684</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 41.

<sup>685</sup> Muhammed Züneybir, "İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyyetü fi İtârihimi't-tarihî", **A'malu Nedveti İbn Rüşd ve Medresetuh fi'l-Garbi'l-İslamî**, Daru'l-Beyza: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1979, s. 26.

kaleme almış, felsefede ise Aristo'nun kitaplarına şerh yazacak bir düzeye ulaşmış bulunuyordu.<sup>686</sup>

İbn Rüşd, arkadaşı meşhur tabip Ebû Bekir İbn Zühr'ün babası, İbn Rüşd'ün bizzat kendisinin, Câlînûs'tan sonra en büyük tabip idi diye vafettiği, zamanında Endülüs'ün en meşhur doktorlarından biri olan Ebû Mervân Abdülmelik İbn Zühr'den tıp eğitimi almıştır.<sup>687</sup> İbn Tufeyl gibi devrin önde gelen hekimleriyle birlikte çalışan ve Muvahhidler sarayında özel hekim olarak görev yapan İbn Rüşd aynı zamanda döneminin önde gelen hekimlerindendi. Onun fikhî fetvalarına değer verildiği gibi tıbbî fetvalarına da değer verilirdi. Tıp alanında telif ve tercüme olarak yirmi üç eser kaleme alan filozofun bu eserlerinden en önemlisi *el-Külliyât fi't-tıb*'dir.<sup>688</sup>

Din ve tıbbın birbiriyle çelişir yanının bulunmadığını savunan İbn Rüşd tıbbî konularda bilim dışı yollara başvurulmasına, gök cisimlerinin dünya ve insan bedeni üzerinde etkili olduğunu öne süren ve buna göre tedavi usulleri öneren astrolojiye, fala, büyüye ve her türden olağanüstü şifa arama yöntemlerine karşı çıkmıştır.<sup>689</sup>

İbn Rüşd, astronomi alanındaki görüşleriyle de kendinden sonra gelen bilginler üzerinde etkili olmuştur. Özellikle Aristo'nun *De Caelo et mundo* (gök ve yeryüzü) adlı eserinde yazdığı şerhiyle kendisinin kaleme aldığı *De Substentia orbis* (feleğin cevher oluşu) isimli eserinde Batlamyus'un yer merkezli sistemine karşı geliştirdiği fikirleri Rönesans döneminde çok itibar görmüştür. Nitekim İspanyol bilim tarihçisi Juan Vernet İbn Rüşd'ün Aristo'nun gök ve yeryüzüne dair eserine yazmış olduğu şerhin Latince'ye çevrilmesiyle birlikte Batı dünyasında yeni bir ilmî reformun gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Bu çevirilerin özellikle XV. yüzyılda İbn Rüşdcüler'in hâkim olduğu İtalya üniversitelerinde eğitim görmüş ve hayatı boyunca İbn Rüşdcü bilgin ve filozoflarla yakın ilişki içerisinde bulunmuş olan Copernicus'un Batlamyus teorisini reddedip güneş merkezli sistemi kurmasında önemli tesirler icra ettiği sanılmaktadır.<sup>690</sup>

---

<sup>686</sup> Sarıoğlu, ss. 17-18.

<sup>687</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 30.

<sup>688</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 267.

<sup>689</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 267.

<sup>690</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", ss. 267-268.

Ebû Harun Cafer İbn Harun et-Tercalî'den felsefe eğitimi alan,<sup>691</sup> İbn Bâcce'nin kitaplarından istifade eden,<sup>692</sup> Abdülmümin'in iktidar yıllarında yoğun olarak tıp ve bu arada felsefe ile uğraşma imkânı bulan İbn Rüşd, İbn Tufeyl tarafından 1169 yılında Yusuf b. Abdülmümin'e takdim edildiği sırada Aristo'nun eserlerine şerh yazacak bir düzeye ulaşmış bulunuyordu.<sup>693</sup>

İbn Rüşd gibi dinî ilimlerle felsefî ilimlere aynı anda ilgi gösteren Ebû Yakup Yusuf b. Abdülmümin, “Aristo'nun ifadesindeki muğlâklığı”, “maksadlarındaki kapalılığı” görmüştü. Ona göre felsefenin halk arasında yaygınlaşmasını engelleyen buydu. Bu sebeple de İbn Tufeyl'den, Aristo'nun eserlerini özetleyip maksadlarını basitleştirmesini ve “onları iyice anladıktan sonra halkın istifade edebileceği şekle sokmasını” istemişti. İbn Tufeyl, bu görevi İbn Rüşd'e havale etmişti.<sup>694</sup>

Sonuç itibariyle mesele, devletin direktifiyle ilgiliydi. Dolayısıyla onu bilinçli bir kültür politikasının parçasıydı. Ama neden Aristo? Halife “Aristo'nun ifadesindeki muğlâklığı” neden Fârâbî ve İbn Sînâ'nın açıklamalarıyla gidermek istememiştir? Öte yandan altıncı asrın ikinci yarısında Aristo'nun ibarelerinde hâlâ kapalılık mı vardır?! Oysa İbn Sînâ'nın ölümünün üzerinden yaklaşık bir çeyrek asır geçmiştir. Bütün bu soru ve tereddütleri gidermek için İbn Tûmert'in çizdiği şekilde Muvahhidler Devleti'nin ideolojik projesini incelememiz gerekmektedir. Hatırlanacağı üzere bu proje “taklidin terk edilip asıllara dönülmesi” sloganı üzerine kurulmuştur. Burada ise felsefeyle ilgili olarak taklidin terk edilmesi “Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaptığı şerh ve tevillerin bırakılması”, asıllara dönülmesi ise “Aristo'nun kendisine dönülmesi” anlamına gelmektedir.<sup>695</sup>

İbn Rüşd, hayatını Aristo'yu araştırmaya vakfetmiş, bu filozofun eserlerinden veya eserlerinin şerhlerinden ele geçirebildiği bütün kitapları mukayeseli olarak, derin bir şekilde etüd etmiş,<sup>696</sup> felsefe ve ilimlerde şârih ve yorumcular tarafından dâhil edilen değişikliklerden Aristo mezhebini ayıklamaya ve tashihe çalışmıştır.<sup>697</sup> İbn Rüşd, şerhlerinde tahlil ve tenkide

---

<sup>691</sup> İbn Ebû Usaybia, s. 531.

<sup>692</sup> Câbiri, **İbn Rüşd**, s. 30.

<sup>693</sup> Sarioğlu, s. 1.

<sup>694</sup> Cabiri, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, s. 336.

<sup>695</sup> Cabiri, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, s. 337.

<sup>696</sup> Hasan, C. 4, s. 247.

<sup>697</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 153.

dayanan sistematik bir metodla çalışmış<sup>698</sup> ve Aristo'nun kitaplarının telhis ve tefsirlerinin mücmelinde seçkin metod sahibi bir şârih olmuştur.<sup>699</sup> Büyük şârih İbn Rüşd, Aristo'nun şerhleri boyunca, düzenleyerek, tashih ederek, sebepleriyle açıklayarak, çözümleyerek ve yorumlayarak Aristo metinlerinin derinliklerine dalmış, Aristo felsefesinin manalarını ve maksadlarının sırlarını açığa çıkarmıştır.<sup>700</sup> İbn Rüşd, İslam dünyasında Meşşâî felsefeyi belki de en iyi anlayıp, yorumlayan filozoftur.<sup>701</sup> Aristo'nun bütün dünyada en büyük şârihidir,<sup>702</sup> felsefenin önderlerinden kabul edilir. Yunan felsefesinde özellikle Aristo felsefesi çalışmalarında derinleşmiş, Aristo felsefesini kendisinden önceki filozoflardan daha iyi kavramış ve Aristo'nun eserlerini şerh hususunda diğer filozoflardan daha çok başarılı olmuştur.<sup>703</sup>

İbn Rüşd Aristo'ya hayrandı ve sadece Aristo felsefesinin felsefe adını almaya layık olduğunu düşünüyordu. Fakat onun bu hayranlığı Aristo felsefesinde birbiriyle sınıksız ilişki içinde bulunan bölümlerden oluşmuş sağlam bir yapı bulduğundan dolayı idi. Oysa Aristo'nun felsefesinden önceki felsefeler bu sağlamlıktan yoksundu, ayrıca bu denli mantıksal bir düzen o felsefelerde bulunmuyordu. Aslında İbn Rüşd'ün Aristo'ya hayran olduğunu söylemek son derece dikkatle ele alınması gereken bir yargıdır. İbn Rüşd'ün Aristo'ya ait görüşleri müdafaa etmesi onun şu ya da bu problemde daima Aristo'yu desteklemesinden ötürü değildir. Bilakis söz konusu sistemin Aristo sistemi içerisinde nasıl gerekçelendirildiğini ortaya koyma arzusudur. Yani İbn Rüşd, bu görüşlerdeki doğruluğun sistem dışında değil, içinde tahakkuk ettiğini izah etmeye çalışıyordu.<sup>704</sup>

Hakikaten de İbn Rüşd, Aristo'yu hem dost hem de hasım olarak görüyordu. Dost olarak görüyordu, çünkü onun kişiliğinde hakikati arama hedefine sarılmış büyük bir filozof görüyordu. Bu yönüyle ona baktığında karşısında teknik anlamda bir müctehid, yani kâinat kitabını anlamaya çalışan, bu iş için ter döken bir âlim görüyordu; fakat İbn Rüşd Aristo'nun

---

<sup>698</sup> Hasan, s. 247.

<sup>699</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, **Telhîsu mantık Aristo**, Gerard Cihamî, (thk.), Beyrut: Menşûratü'l-Câmiati'l-Lübniyye Kısmü'd-Dirasati'l-Felsefiyye ve'l-İctimâiyyeti, 1982, "muhakkikin önsözü", s. 27.

<sup>700</sup> Cihamî, **Mevsuatü mustalahati İbn Rüşd el-feylosof**, s. XVIII.

<sup>701</sup> Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 235; Mustafa Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", **İslam Tetkikleri Dergisi**, C. 9, 1995, s. 78.

<sup>702</sup> Ülken, **İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, s. 231.

<sup>703</sup> es-Saîd, s. 220.

<sup>704</sup> Cabiri, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, s. 279.

kendisi için bir hasım ve rakip olduğunun tam anlamıyla bilincindeydi. O çok iyi biliyordu ki Aristo'nun hakikati arayışta dayandığı ilkelerin tümü; İbn Rüşd'ün inandığı İslam dini tarafından öngörülen temel prensiplerle tam uyuşmuyordu.<sup>705</sup> Üstadıyla birlikte gerçeğe ulaşmak için aklın rehberliğinde yol almaya çalışan düşünür, ayrı noktalardan ve ayrı kaynaklardan hareket etmeye özen gösterir. Çünkü her iki filozofun hareket noktası ve yaklaşım tarzı farklı olduğundan zaman zaman vardıkları sonuçlar da farklı olmaktadır.<sup>706</sup> Her birinin kendine özgü kaynak manzumesi vardı... (İşte İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasında kurduğu ilişki de budur.)<sup>707</sup>

Aristo karşısında İslamî bir muhalefetin egemen olduğu bu ikili bilinç onun Aristo felsefesini okuyuşunda da yankısını bulmaktadır. Kurtuba filozofunun Aristo sistemine karşı gösterdiği saygı, bir yerde onu Aristo'ya ait bazı görüşleri zekice ve hafifce tevil etmeye mecbur bırakıyordu. Bir yandan bu görüşleri tamamen çarpıtmamak, öte yandan İslam akidesiyle sarıh bir şekilde çelişki taşıyor hâlde bırakmamak için böyle yapmıştır. Bu yüzden İbn Rüşd nezdinde, Aristo'nun şerh edilmesi operasyonu yeni bir görünüm kazandı: Aristo'nun bakış açısıyla İslam vahyi arasındaki ayrılık ve ihtilafı en aza indirmeye çalışmak. Her iki tarafı birbirine yaklaştırma işlevinin imkânsız olduğunu anlayınca Aristo'ya mazeret bulmaya gayret etmiş ve bu gayreti için şöyle bir izahat getirmişti: Bu filozofun dayandığı öncüllerden elbette İslam'ın bakışına uzak neticeler çıkması lazım gelir, dolayısıyla bu neticeler mutlak olarak doğru değildir ancak Aristo'ya özgü sistem içinde doğruluk değeri taşırlar. Onların doğruluğu mantıkî bir doğruluktur ve kendisini doğuran öncüllerin doğruluğu ile koşulludur. Bu öncüller doğru ise neticeler de doğru olacaktır.<sup>708</sup>

Bu durum, İbn Rüşd'ün amacının Aristo'yu her alanda ve her konuda savunmak değil onun sisteminin bütününe anlamaya çalışmak olduğunu göstermektedir.<sup>709</sup> Bu çalışmasında İbn Rüşd'ün orijinalliği hemen göze çarpmaktadır. İbn Rüşd'ün bizzat kendisinin izah edip de açıkça ve işaret yoluyla Aristo'ya nisbet ettiği öyle çok fikirler vardır ki... Fakat bunu Aristo açıkça telaffuz ettiği için değil, Aristo sisteminin temel bağlamının

<sup>705</sup> Cabiri, "el-Medresetü'l-felsefiyyetü fi'l-Mağribi ve'l-Endelüsi meşru' kırâatin cedîdetin li felsefeti İbn Rüşd", s. 116.

<sup>706</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 259.

<sup>707</sup> Cabiri, "el-Medresetü'l-felsefiyyetü fi'l-Mağribi ve'l-Endelüsi meşru' kırâatin cedîdetin li felsefeti İbn Rüşd", s. 117; Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, s. 280.

<sup>708</sup> Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, s. 280.

<sup>709</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 259.

böyle bir hükmü elde etmeye ve yüklenmeye elverişli olmasından dolayı yapıyordu. Öte yandan bu yolla Aristo'nun bakış açısını İslam'ın bakış açısına yaklaştırıyordu. Kuşkusuz Aristo'ya yazdığı şerhlerde son derece özgün ve orijinal bir İbn Rüşd felsefesinden bahsedilebilir ve bu felsefe, adıyla adlanmaya (=Rüşdiyye) layıktır ve şüphesiz İslamîlik vasfına da sahiptir.<sup>710</sup> İbn Rüşd salt nakilci, şârih ve taklitçi değil; tam tersine kurucu yenileyici ve orijinaldir.<sup>711</sup>

İbn Rüşd'ün birinci özelliği Şârih-i a'zâm olmak ise ikinci, belki de birincisi kadar önemli olan diğer özelliği din ile felsefeyi uzlaştırması ve bağdaştırmasıdır. İbn Rüşd bu husustaki fikirlerini geniş bir şekilde Faslu'l-makâl ile el-Keşf'te ifade etmiştir. Bu konuda ondan daha güzel izah ve tefsir tarzı getiren filozof yoktur. Onun bu konudaki fikirleri felsefe ile ilgilenmeyen müslümanlara ve hatta Yahudi ve Hristiyanlara bile faydalı olmuştur. Şüphesiz ki, bu sahada ilk önce fikir beyan eden İbn Rüşd değildi.<sup>712</sup> Kindî'den beri bu mesele kelimcilerin filozofların karşısına diktikleri önemli meselelerden biri idi. İbn Rüşd, kendisine bu meseleyi etkili bir şekilde ele alma imkânı veren seleflerinininkinden daha sistemli ve sağlam kelimî bir metod geliştirmiştir.<sup>713</sup> O, felsefe-din münasebeti ile ilgili problemi derinden, kuşatıcı bir biçimde ve seleflerinden daha sistematik ve sağlam bir metod ile yeniden ortaya koyup çözüme bağlamış,<sup>714</sup> felsefe-din uzlaşmasını ele aldığı sınırlı bir bakış açısı ve belirli bir durumla irtibatlı çözümle yetinmemiş, aksine geleceğe bakmıştır. Meseleyi kendi asrına, bize ve bizden sonra geleceklere nisbetle ele almış,<sup>715</sup> günümüzde dahi tartışması devam eden bir konuya, oldukça başarılı açıklamalar getirmiştir.<sup>716</sup> Gazzâlî'nin filozoflara yaptığı saldırı başarıya ulaşmıştır: Bir yönden felsefeyi küfr ve ilhadla meşgul olmak diye tanımlayan lafızcı fakihleri temize çıkarmış, öte yandan mantık ve felsefe aracılığı ile dinî meselelere kanıt getirmenin imkânsız olduğuna dair kanıtlar icat etmeyi de becermiştir. Bu yüzden böyle bir durumda Muvahhidler dönemindeki İslamî rasyonalizmin, din-felsefe ilişkisine yeni bir bakış arama çabasına girmesi gerekiyordu. Bu bakış din ve felsefenin tamamen birbirinden ayrılması prensibi üzerine kurulmalıydı. Çünkü ancak bu

<sup>710</sup> Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, s. 280.

<sup>711</sup> İzmirli, **İslam'da Felsefe Akımları**, s. 298.

<sup>712</sup> İbn Rüşd, **Faslu'l-makal, el-Keşf an minhâci'l-edille**, Süleyman Uludağ, (çev.), çevirenin önsözü, s. 23.

<sup>713</sup> Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 316.

<sup>714</sup> Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 235.

<sup>715</sup> Züneyber, s. 32.

<sup>716</sup> İbn Rüşd, **Faslu'l-makal**, Bekir Karlığa, (çev.), çevirenin önsözü, s. 15.

yolla her birinin kimliği korunabilir, tesir sahası tayin edilebilirdi... İslamî rasyonalizm, özellikle Fârâbî ile beraber felsefeyi dine katma çabalarıyla yüksek bir gelişim merhalesine girmişse İbn Rüşd'le beraber, din ile felsefe arasında son derece rasyonalist bir ayrıma gitme çabalarıyla daha yüksek bir merhaleye ulaşmıştır.<sup>717</sup>

Ayrıca İbn Rüşd, İslam âleminin yetiştirdiği fıkıhçılardan da biridir.<sup>718</sup> O, orijinal fikhî evin çocuğudur.<sup>719</sup> Babası ve dedesi gibi fıkıhta bilgilidir.<sup>720</sup> İşbiliye ve Kurtuba gibi dönemin ilim ve kültür merkezlerinde kadılık yapmış, fıkıh alanında oldukça seviyeli iki eseri günümüze ulaşmıştır.<sup>721</sup> Fıkıhta “*Külliyat*” mertebesinde “*ed-Darûrî fî usûli'l-fikh*” adlı bir kitap telif etmiştir.<sup>722</sup> İbn Rüşd'ün fıkıh alanındaki en meşhur eseri ise, üzerinde yirmi yılı aşkın bir süre çalıştığını belirttiği, tamamlanması ölümünden yaklaşık on yıl önceye (584/1188) tesadüf eden<sup>723</sup> fikhin cüz'iyat meselelerinde te'lif ettiği *Bidayetü'l-müctehid*'dir.<sup>724</sup>

Bu kitap, isminin de işaret ettiği gibi –*Bidayetü'l-müctehid*- Kurtuba filozofunun genel projesi kapsamında olan ictihad kapısının açılması ameliyesine bir adımdır. İbn Rüşd'e göre ictihad kapısı, devamlı açık kalması gereken bir kapıdır. İbn Rüşd'ün, ictihad kapısının açılmasının zarureti konusundaki fikri ilmî çalışmalarının ilk dönemine “*ed-Darûrî fî usûli'l-fikh*” adlı eserine döner. Bu kitaptaki ictihad hakkındaki sözünde gözlemlenmektedir ki, zamanındaki hukukçular “avam” konumundaki mukallidlerdir, müctehid konumunda değillerdir. Bu konuda onların mertebeleri müctehidlerden nakledenlerin mertebeleri gibidir.<sup>725</sup>

Felsefî tutum olarak ilk kaynaklara dönüş ilkesini benimseyen İbn Rüşd, bu ilkeyi hukuk düşüncesinde de egemen kılmaya çalışmış ve bu çerçevede taklid merkezli yerleşik hukuk anlayışına karşı bir tutum sergilemiştir.<sup>726</sup> Onun, taklid merkezli yerleşik hukuk

<sup>717</sup> Cabiri, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, s. 273.

<sup>718</sup> Mehmet Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, 1. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 231.

<sup>719</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 93.

<sup>720</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 89.

<sup>721</sup> H. Yunus Apaydın, “İbn Rüşd” (Fikhî Görüşleri), **DİA**, C. 20, İstanbul 1999, s. 288.

<sup>722</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 89.

<sup>723</sup> Apaydın, s. 288.

<sup>724</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 89.

<sup>725</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 89-90.

<sup>726</sup> Kılıç, s. 138.

anlayışına karşı, ictihada yaptığı vurgu ve bu yöndeki çağrısı, hem Muvahhidî hukuk politikasına uygun bir hukuk düşüncesi öngörmüş ve hem de geleneksel hukuk anlayışına meydan okumuştur.<sup>727</sup> İbn Rüşd, farklı ekollerin görüş ayrılıklarının arkasında yatan sebepleri sistematize etme çabası ile hukukî meselelerin salt taklitten öte, ilkeler temelinde çözülebileceğini göstermeye çalışarak ictihada olan bağlılığını ortaya koymuştur. İbn Rüşd'ün eleştiri konusu yaptığı taklid anlayışı, Malikî ekolün taklidini reddeden Muvahhidlerin hukuk politikasının temelini oluşturmuştur. İctihad metodolojisi konusunda bir el kitabı olarak nitelendirilebilecek olan *Bidâye*, Muvahhidî doktrinin çağrıda bulunduğu hareket ve dinamizmi temsil etmiş, Murâbit doğmanın görece durgunluğuna düşman olmuş,<sup>728</sup> âlimleri ictihadın ihyasına çağırmıştır.<sup>729</sup>

Hukuk düşüncesini ahlakî bir temele dayandırmaya çalışan İbn Rüşd, hukuk normlarının temel gayesinin insanî erdemler olduğunu kesin bir şekilde vurgulamıştır.<sup>730</sup> İbn Rüşd'ün hukuk düşüncesinde idealize etmiş olduğu fıkıh bilgini prototipi, bir anlamda hukukun felsefî açıdan değerlendirilmesini ya da felsefî bir bakışla hukukun ele alınmasını kendine temel ictihadî etkinlik olarak belirlemek durumundadır.<sup>731</sup> Bu yüzden İbn Rüşd, sıradan bir fakih olarak değil bir hukuk filozofu olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir.<sup>732</sup>

İbn Rüşd'ün dinî ilimler alanında almış olduğu temel eğitimin başlıca disiplinlerinden birini de kelim ilmi oluşturmaktadır. Gençlik dönemi çalışmaları arasında kelim ilmine dair eserleri de yer alan İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin ve Gazzâlî'nin hocası olan el-Cüveynî gibi Eş'arî bilginlerin çalışmalarını yakinen bildiği görülmektedir. Kitaplarının Endülüs'e ulaşmadığını ifade ettiği Mu'tezile ekolünün öğretilerine ilişkin genel bir bilgisinin olduğu görülmektedir. İbn Rüşd, fıkıh, fıkıh usulü ve kelim gibi klasik dinî ilimler alanında yetkin sayılabilecek bir ilmî birikime sahip olmuştur.<sup>733</sup> Yazdıkları, kelim ilminde özellikle Eş'arî kelim ilminde kapsamlı ve ciddi bir bilgisi olduğuna delalet etmektedir.<sup>734</sup> İbn Rüşd,

---

<sup>727</sup> Kılıç, s. 163.

<sup>728</sup> Kılıç, ss. 164-165.

<sup>729</sup> et-Telîfî, s. 119.

<sup>730</sup> Kılıç, s. 249.

<sup>731</sup> Kılıç, s. 246.

<sup>732</sup> Apaydın, s. 290.

<sup>733</sup> Kılıç, s. 64.

<sup>734</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 30.

kalam ilminde, özellikle Eş'arî kalamında seçkinleşmiştir.<sup>735</sup> İbn Rüşd'de asıl mühim cihet kalam ile mücadelesidir. Bu nokta gerek şerhlerinde, gerek diğer eserlerinde ihmal edilmeyecek kadar orijinal ve büyük bir yer tutmaktadır.<sup>736</sup>

Kurtuba Kadısı, icthad için taklidî sınırdaki, fıkıh sınırında durmamıştır. İctihad konusunda düşünmüş ve icthadı daha geniş alan üzerinde, akide alanı üzerinde uygulamıştır. Akidedeki icthad, sadece mütekellimînin tevilleri neticesinde meydana gelen değişiklikleri tashihe değil, bilakis akide ve felsefe arasındaki düzenlemenin iadesine ve ikisi arasındaki mutabakatı açıklamaya yönelmiştir.<sup>737</sup>

Kalam sahasının en yetkili ve kudretli bir müellifi olarak İbn Rüşd, Eş'arî kalam sistemindeki çelişkileri ve tutarsızlıkları gayet açık bir şekilde ve deliller vererek el-Fasl ve el-Keşf'te ortaya koymuştur. Eş'arîlik hakkında en ciddi ve ilmî tenkid budur.<sup>738</sup>

İbn Rüşd, el-Keşf adlı kitabıyla akidenin ıslahını ya da en azından akide alanında icthad kapısının yeniden açılmasını hedeflemiştir.<sup>739</sup>

İbn Rüşd'de benzerlerinde görülmeyen bir eleştiri gücü vardı. Düşünceleri arasında çağının ufku aşan düşünceler vardı.<sup>740</sup> İbn Rüşd, İskender Afrodisi (ö. III. yüzyılın ilk yarısı) ile Themistius (ö. 388)'un şerhlerini eleştirmiş, anlayışlarının yanlışlığını ortaya koymuştur.<sup>741</sup> Eleştirici bir düşünceye sahip olan İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bilgi ve zekâsını inkâr etmemiş, ama yanlışını bulunca kesinlikle bağışlamamış ve şiddetle hücum etmiştir.<sup>742</sup> Gazzâlî'nin Aristocu filozoflara karşı yönelttiği tenkidlere karşı tenkidleriyle tanınmıştır.<sup>743</sup>

Aristoteles'in eserlerini şerh konusunda İbn Rüşd'ün diğerlerinden farklı ve imtiyazlı yönü asıl olarak onun şerhlerinin özüne ve muhtevasına ilişkindir. İşte tam da bu noktada o, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya karşı bir kısım eleştiriler yöneltmektedir. O, Aristoteles'in görüşlerini

<sup>735</sup> Şerefüddîn Horasanî, "İbn Rüşd" **Dâiretü'l-Meârifî'l-İslamiyyeti'l-Kübra**, 1. Baskı, Tahran: Merkezü Dâireti'l-Meârifî'l-İslamiyyeti, 1998, s. 135.

<sup>736</sup> Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", **Millî Eğitim Bakanlığı (M.E.B.) İslam Ansiklopedisi**, C. 5, İstanbul 1988, s. 787.

<sup>737</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, ss. 261-262.

<sup>738</sup> Uludağ, ss. 70-71.

<sup>739</sup> Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 103.

<sup>740</sup> İzmirli, **İslam'da Felsefe Akımları**, s. 269.

<sup>741</sup> İzmirli, **İslam'da Felsefe Akımları**, s. 293.

<sup>742</sup> İzmirli, **İslam'da Felsefe Akımları**, s. 298.

<sup>743</sup> Bayrakdar, s. 231.

anlayamadıkları, yanlış anladıkları, başkalarının görüşleriyle karıştırdıkları ve çarpıttıkları gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tenkid etmiş, bundan da öte Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'e tam olarak ters düştüğünü göstermeyi amaçlayan bir dizi eleştiri kitabı kaleme almıştır.<sup>744</sup> İbn Rüşd, Muallim-i Sînâ Farabî ve İbn Sînâ'yı tenkid hususunda çok şiddetlidir. Kendi seleflerini tenkidde, Aristo'nun Eflâtun'u tenkidinden daha şiddetli davranmıştır.<sup>745</sup> İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt'teki eleştirileri sonunda İbn Sînâ felsefesi büyük darbeler almıştır.<sup>746</sup> O, Fârâbî ve İbn Sînâ kökenli feyz (=Sudûr) teorisine de şiddetle hücum etmiştir.<sup>747</sup>

İbn Rüşd, kelimcilerin -özellikle de Eş'arîler'in görüşlerini şiddetle tenkid etmiş,<sup>748</sup> kelama ciddî tenkidler yöneltirken kendi şahsî fikirlerini ortaya koymuştur.<sup>749</sup> O, Eş'ariyye ile dinin dışından değil, içinden tartışmıştır. Belirli bir İslamî mezhebe bağlı olmamış, aklını kullanmış ve icihad etmiştir.<sup>750</sup> İbn Rüşd, İbn Sînâ, Gazzâlî ve doğudaki diğer kelimcileri aynı kefeye koymuş, onların tümünü de burhanî yöntemi kullanmamakla suçlamış ve burhana dayalı olmadığı için bu yöntemi reddetmiştir.<sup>751</sup>

İbn Rüşd, İslam adalet teşkilatında kadılık görevini yürütmesine rağmen, çoğu kere kelimcılara ve İslam fıkıhçılara hücum etmiş<sup>752</sup> ve pek çok konuda Malik b. Enes'i bile eleştirmiştir.<sup>753</sup>

İbn Rüşd felsefede en yüksek dereceye çıkmış, tıpta sivrilmiş, hukuk ve karşılaştırmalı hukukta (hilâfiyat) eşsiz, ilk bilimlerde yüksek olmuştur. Edebiyatı da biliyordu. Sorunlarının çözümünde öncekilerden gelen bilgilerden çok kendi aklına ve

<sup>744</sup> Ömer M. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", **Dîvân İlmî Araştırmalar**, Yıl: 6, Sayı: 10, 2000/1, s. 17.

<sup>745</sup> Hasan, s. 248.

<sup>746</sup> H. Bekir Karlığa, "İbn Sina 'Etkileri'", **DİA**, c. 20, İstanbul 1999, s. 346.

<sup>747</sup> Cabiri, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, s. 340.

<sup>748</sup> Cabiri, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, s. 340.

<sup>749</sup> Necip Taylan, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, tesirleri**, 2. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985, s. 257.

<sup>750</sup> Muhammed Abid Cabiri, Hişam Cait, Rıdvan Seyyid, Vaddah Şerare ve Ali Omlîl, (Röportaj: Abdülilah Belkazîz), **el-İslam ve'l-hadâse ve'l-ictima' es-siyasî: Hivârât fikriyye**, 1. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyyeti, 2004, s. 20.

<sup>751</sup> Cabiri, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, s. 248.

<sup>752</sup> Hasan, s. 250.

<sup>753</sup> Vecdi Akyüz, "İbn Rüşd'ün Ebû Hanife İle İlgili Değerlendirmeleri", **İmam-ı A'zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi** (Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereleri) İbrahim Hatiboğlu, (ed.), Bursa: Kurav Yayınları, 2005, C. 2, s. 71.

düşünce gücüne başvurma eğilimi baskın çıkmıştır. İbn Rüşd felsefe kitapları ile tıpta bilgisinin kuşatıcılığı ve uygulamalarının titizliği ile, yargıda yüksek mevkisi ile seçkindi. Bu üç Allah bağıışı hiçbir zaman, hiçbir kimsede toplanmamıştı.<sup>754</sup>

İbn Rüşd, dinî, felsefî bilimleri ve Arap dilini kapsamlı bir şekilde öğrenmiş, kendisinden önceki filozoflardan, dinî ve felsefî ilimleri bir arada bulundurmasıyla, felsefe önderlerinden kabul edildiği gibi fıkıh önderlerinden kabul edilmesiyle, Yunan felsefesi özellikle Aristo felsefesindeki bilgisinin derinliğiyle üstün olmuştur.<sup>755</sup> İbn Rüşd, doğulu büyük selefleri ile kıyaslandığında onlardan, birincisi Aristo metinlerini kavrama ve tefsir etmedeki dikkati, ikincisi de; bilhassa felsefe-din münasebeti ile ilgili problemi derinden, kuşatıcı bir biçimde ve seleflerinden daha sistematik ve sağlam bir metod ile yeniden ortaya koyup bir çözüme bağlamasıyla ayrılır.<sup>756</sup> Ayrıca, ondan başka hiçbir filozofun yapmadığı kadılık görevi yahut fıkha dair sistemli eserler telif etmesi, üçüncü bir özellik olarak zikredilmelidir.<sup>757</sup>

İbn Rüşd, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl gibi felsefeyi felsefeyle değil, fıkıhla müdafaa etmiştir. Aynı şekilde Gazzâlî ve ondan başkalarının, kudemânın kitaplarını incelemeyi yasaklayanlara ve filozofları tekfir edenlere, dinin içinden asıllara istinad ederek karşı çıkmıştır. Aynı şekilde mütekellimînin ve özellikle kendilerinin resmî “akide” mezhebi olduğunu ifade eden Eş’arîler’e karşı Kur’an, hadis ve mantıkla karşı çıkmıştır. Bütün bunlar, nezih ve kapsamlı bir kavrayış, şümullü bir bakış çerçevesinde, felsefe ve dinin kendi usul ve yöntemleriyle bağımsızlıklarını ve ikisinin de beraberce fazilet hedefiyle bir araya geldiğini tekid ederek felsefe ve dinî müdafaa etmiştir.<sup>758</sup>

Gerçekten İbn Rüşd’ü Gazzâlî ’den üstün kılan en bariz özelliği, onun ilmî, felsefî bilgiyle; fikhî ve dinî bilgiyi kendisinde birleştirmiş olmasıdır. Hukukşinas, fakih, uzman Gazzâlî felsefe eğitimi almamış, sadece İbn Sînâ’nın görüşlerini reddetmek için İbn Sînâ’nın kitaplarını okumuş, İbn Sînâ’yı Eş’ariyye akidesine göre itham etmiştir. Dinî ve felsefî

<sup>754</sup> İzmirli, **İslam’da Felsefe Akımları**, s. 288.

<sup>755</sup> Saîd, s. 220.

<sup>756</sup> Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 235.

<sup>757</sup> Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 312.

<sup>758</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, **Faslü’l-makal fî takrîri mâ beyne’s-şerîati ve’l-hikmeti mine’l-ittisal ev vücûbü’n-nazari’l-aklî ve hudûdu’t-te’vîl**, Muhammed Abid Cabiri, (nşr.), 1. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirasati’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1997, neşredenin önsözü, ss. 49-50.

ilimlerde, Arap-İslam kültürü ve Yunan-Felsefe ilmî kültüründe uzmanlaşmış bilgisiyle tanınan İbn Rüşd'dür. Bunun için o, Gazzâlî'nin filozoflara hücum ettiğini ve onları fıkıh ve din ismiyle mahkûm ettiğini gördüğünde, o da bir fakih gibi, felsefe ismiyle karşılık vermektense, din ve fıkıh ismiyle mücadele etmenin ve karşılık vermenin daha kuvvetli olduğunu fark etmiştir. İşte bu yeniliktir ve işte bu ondaki kuvvetli yöndür.<sup>759</sup>

İbn Rüşd, şüphe yok ki, İslam âleminin en büyük âlimlerinden biridir. Zamanının müslümanlarınca bilinen ilimlerin mecmuunu biliyordu.<sup>760</sup> Bilinmektedir ki İbn Rüşd, aklî ve naklî ilimlerin önderi, zamanında felsefenin zirvesi ve ilk üstadı idi.<sup>761</sup> O, temel ilimleri, geniş kültürü kendisinde toplamış, şahsiyet sahibi birisidir. Biz onu geçmiş filozofların şârihi, felsefe ve kelamda müellif, hukukî konuların kavrayışlı fakih, kadı, tabip ve âlim olarak tanıdık.<sup>762</sup> İlgilendiği her alanda otorite olmayı başaran İbn Rüşd,<sup>763</sup> en velûd (üretken) ve kuvvetli muharrirlerden biri idi. Onun felsefî, tıbbî ve kelamî üretkenliği ciltler dolusu ve Doğu'daki sadece iki dengi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın üretkenliğine karşılık gelmektedir.<sup>764</sup>

Ölümünden kısa bir müddet sonra Endülüs'te İslam hâkimiyetinin son bulması ve Mağrib'de karışıklıkların ortaya çıkması sebebiyle İbn Rüşd'ün fikirleri bu bölgelerde yeterli yankıyı bulamamıştır.<sup>765</sup> İbnü'l-Hatîb (ö. 810/1407) *el-İhâta* adlı eserinde, İbn Haldun (ö. 808/1406)'un İbn Rüşd'ün kitaplarından birçoğunu özetlediğini belirtmiştir.<sup>766</sup> Ancak İbn Haldun felsefeye pek sıcak bakmadığı için İbn Rüşd'den söz etmemiştir.<sup>767</sup>

İslam dünyasının doğusundaki âlimlerinden biri olan, kelam, felsefe, tefsir ve usul-i fıkıh alanındaki çalışmalarıyla tanınan Fahreddin er-Râzî,<sup>768</sup> İbn Rüşd'ün felsefeye ilgili bazı kitaplarını okumuş, onu görmek istemiş, İskenderiye'den Endülüs'e gitmek için gemi kiralamış, ancak İbn Rüşd'ün sürgün edilmesinden dolayı geri dönmüştür. Aynı şekilde doğu âlimlerinden Tâceddin İbn Hameveyh (ö. 642/1244) de İbn Rüşd ile görüşmek istemiş,

<sup>759</sup> Cabiri ve Diğerleri (vd.), s. 20.

<sup>760</sup> Hilmi Ziya Ülken, **İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, s. 231.

<sup>761</sup> el-Emîn Abdülhafız Ebû Bekr er-Ragruğî, **İttifakatü İbn Rüşd el-Hafid min hilali kitabihî Bidayetü'l-müctehid** (Dirase fikhîyye mukârene), 1. Baskı, Sebha: Camiatü Sebha, 2001, s. 25.

<sup>762</sup> Cihâmî, **İbn Rüşd Telhîsu Mantıkı Aristo**, s. 22.

<sup>763</sup> Sarıoğlu, s. 23.

<sup>764</sup> Macid Fahri, **İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş**, Şahin Filiz (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s. 126.

<sup>765</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 268.

<sup>766</sup> İbn Şerîfe, s. 244.

<sup>767</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 268.

<sup>768</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", **DİA**, İstanbul: C. 12, 1995, s. 89.

Mağrib'e kadar ulaşmış, fakat el-Mansûr kızdığı ve hiç kimsenin ziyaret etmesine izin vermediği için, onu görememiştir.<sup>769</sup>

Bununla beraber İslam dünyasının doğu kesiminde de İbn Rüşd'ün fikirlerine fazla itibar gösterildiği söylenemez. XIV. yüzyılda İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Rüşd'ün dinî ve felsefî fikirlerini eleştirmiştir. Ancak Aristo'nun görüşlerini en güzel biçimde onun açıkladığını, görüşlerinin sahih nakille sarîh aklın uzlaştırılması noktasında İbn Sînâ'ninkinden daha doğru ve tutarlı olduğunu belirtmiş,<sup>770</sup> fakat kendisi gibi Eş'arî kelamını tenkid etmiş olan İbn Rüşd'ü eleştirmekten de geri durmamıştır.<sup>771</sup>

İbn Teymiyye'den sonra gerek eleştirme gerekse benimseme anlamında yaygın bir İbn Rüşd literatürü ortaya çıkmıştır. Meselâ akıl-nakil tartışmasını gündeme getirerek İslam düşüncesinde yeni bir akım başlatmak isteyen Fatih Sultan Mehmed'in, ulemayı Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün fikirlerini değerlendirmeye teşvik etmesi<sup>772</sup> üzerine Hocazâde Mustafa Muslihiddîn Efendi (ö. 893/1488) ile Alâeddin Ali et-Tûsî Tehâfüt'lerini kaleme almışlardır. Bu eserler incelendiğinde Osmanlı ulemasının İbn Rüşd'den çok Gazzâlî'den yana tavır koyduğu görülür. XVI. yüzyıl boyunca da tartışılan bu konu üzerine Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Hakîm Şah el-Kazvînî ve Muhyiddin el-Karabâğî de birer eser yazmışlardır. İran ve Mâverâunnehir bölgesinde ise İbn Rüşd'ün eserlerinin okunduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Hatta Safevîler devrinde özellikle Mir Dâmâd ve Molla Sadra ile başlayan Şîf düşüncesindeki felsefî atılımlarda İbn Rüşd'ün izine rastlanmaz. XVIII. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti'nde Yanyalı Esad Efendi (ö. 1731)'nin Aristo'nun Fizika'sını Arapça'ya tercüme ederken İbn Rüşd'ün şerhlerinden faydalandığı, Mestçizâde Abdullah Efendi'nin kelam konularını içeren eserinde Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün Tehâfüt tartışmalarına yer verdiği görülmektedir.<sup>773</sup>

<sup>769</sup> Hamedî el-Abîdî, **İbn Rüşd ve ulumu'ş-Şeriatî'l-İslamiyye**, 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1991, s. 21.

<sup>770</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 268; Sarioğlu, ss. 41-42.

<sup>771</sup> Sarioğlu, s. 42.

<sup>772</sup> İsmet Birkan, Fatih döneminden itibaren Osmanlı'da Tehâfüt dosyasının tekrar açılmasının ve ardı ardına Tehâfüt'ler yazılmasının son derece anlamlı bir olgu olduğunu vurgulayarak, Fatih Sultan Mehmed'in yeni şeyler düşündüğünü, mirasına konduğu kültürlerin böyle bir arayışı gerekli kıldığına farkında olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Bkz. İsmet Birkan, "İbn Rüşd Düşüncesi'nin Tarihteki Yeri ve Etkileri", **Felsefe Dünyası**, Ankara, 1994, sayı 11, s. 67.

<sup>773</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 268.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İbn Rüşd felsefesi İslam dünyasında belirli bir aydın kesim için ilgi odağı olmuş, bir kısmı onun görüşlerini benimseyerek İslam düşüncesinde yeni bir ihya hareketi başlatmayı tasarlarken bir kısmı da filozofun akılcı yaklaşımını, Latin İbn Rüşd'cüleri ve Renan (ö. 1892) tarzında pozitivist bir yorumla değerlendirerek kendi laik, demokratik ve özgürlükçü anlayışları için temel yapmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede ilk defa Lübnanlı Arap asıllı bir Hristiyan olan Farah Anton (ö. 1922) el-Câmi'a dergisinde daha çok Renan'ın *Averroes et l'Averroisme* adlı eserini özetleyerek İbn Rüşd'ün hayatını, eserlerini ve düşünce sistemini konu alan makaleler yayımlamıştır. Oldukça sübjektif, rasyonalist ve pozitivist yaklaşımlar içeren bu yazılar Muhammed Abduh (ö. 1905) ve M. Reşid Rıza (ö. 1935) tarafından el-Menâr dergisinde eleştirilmiştir. O dönemde ilgiyle takip edilen din-devlet, din-siyaset ilişkisi gibi konulara dair tartışmalar Müslüman aydınların dikkatini yeniden İbn Rüşd üzerine çekmiş, onun fikirleri çağdaş İslam düşüncesinde önemli gelişmelerin odak noktası hâline gelmiştir. Hayatının büyük bir kısmını İbn Rüşd araştırmalarına tahsis eden Mahmud Kasım'ı da İbn Rüşdcü düşüncenin İslam dünyasındaki çağdaş temsilcilerinden biri saymak gerekir.<sup>774</sup> Bu bağlamda, Osmanlı Türkiye'sinde Celal Nuri ile Filibeli Ahmed Hilmi arasında geçen fikrî ve felsefî tartışmalarda, İbn Rüşd adının geçiyor olması ayrıca kayda değer bir gelişmedir.<sup>775</sup> Mehmet Âkif:

Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü

Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü

derken hâkim ve yaygın düşüncenin taassup ve taklid olduğuna işaret ettiğini, Kaya Nuri'nin İbn Rüşd'e dair yazdığı risaleye, İbn Rüşd üzerindeki çalışma ve araştırmalarıyla dikkati çeken Ahmed Naim (ö. 1934)'in önsöz yazdığını da belirtmek gerekir.<sup>776</sup>

İbn Rüşd'ün etkileri hakkında bütün kaynakların ağız birliği ettiği nokta, İslam âleminin bu en büyük ve sonuncu filozofunun Müslümanlar arasında büyük bir tesiri olmadığı, bu etkinin hemen hemen tamamıyla Batı âlemiyle sınırlı olduğudur.<sup>777</sup> İbn Rüşd'ün

<sup>774</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 268.

<sup>775</sup> Sarıoğlu, İbn Rüşd Felsefesi, s. 42.

<sup>776</sup> İbn Rüşd, Faslı'l-makal, **el-Keşf an minhâci'l-edille**, Süleyman Uludağ, (çev.), çevirenin önsözü, s. 71.

<sup>777</sup> Birkan, s. 57.

Batı'ya etkileri hem çok yönlü olmuş, hem de uzun asırlar boyunca devam etmiştir.<sup>778</sup> Aristo'yu istisna edecek olursak, Latin skolâstik felsefesi tarihinde altın asır olan XIII. asır boyunca Batı Latin âlemindeki dinî ve felsefî çevrelerde İbn Rüşd'ün oynadığı rolü hiçbir filozof oynamamıştır. Uzun süredir Latin Batı dünyası, Aristo'nun felsefî eserleri konusunda neredeyse tam bir cehalet içerisindeydi. XIII. yüzyılın ortalarında, mütercimlerin Arapça tıbbî ve felsefî metinlerin Latince'ye tercüme edilmesinden önce *el-Makûlât ve el-İbâre* adlı iki kitabı dışında, Aristo'nun hiçbir eseri Batı Avrupa'ya ulaşmamıştı.<sup>779</sup>

İbn Rüşd'ün eserlerinin, özellikle Aristo şerhlerinin tercümesiyle ilk meşgul olanlar İspanya Yahudilerinden bir gruptu. Bunlar XIII. asrın başlarıyla sonları arasında İbn Rüşd'ün en önemli şerhlerini tercüme etmişlerdir.<sup>780</sup> Sadece tercüme etmekle kalmamışlar, felsefelerinde oldukça etkilenmişlerdir.<sup>781</sup>

1217-1230 yılları arasında İbn Rüşd'ün eserlerinin tercümesine yönelen ilk kişi Michael Scot (ö. 631/1236)'tur.<sup>782</sup> İbn Rüşd'ün eserlerinin XII. yüzyıla ait olduğu hatırlanırsa bu şaşırtıcı bir durumdur.<sup>783</sup> Scot, İbn Rüşd'ü Latin düşüncesine ilk tanıtan kişidir.<sup>784</sup> Bu yüzden Scot, Averroism ismiyle meşhur Latin İbn Rüşdcülük mezhebinin kurucularından biri olarak kabul edilir. Tuleytula'da İbn Rüşd'ün eserlerini Latince'ye tercüme eden en meşhur mütercimlerden biri de Hermanus Alemanus'tur.<sup>785</sup> Yahudi ve Hristiyanların İbn Rüşd felsefesini ve onun Aristo şerhlerini nakil çalışmaları sayesinde Avrupa'nın kapıları, Yunan Felsefesi önünde açılmıştır.<sup>786</sup> Bu tercüme faaliyetleri neticesinde fikirlerinden doğan tesirlerle Batı'da Averroisme (İbn Rüşdcülük) adıyla bir felsefî akım doğmuştur.<sup>787</sup> İbn

<sup>778</sup> Sarioğlu, s. 43.

<sup>779</sup> Fahri, *İbn Rüşd feylosofu Kurtuba*, s. 138.

<sup>780</sup> Fahri, *İbn Rüşd feylosofu Kurtuba*, ss. 138-139.

<sup>781</sup> Zeynep Mahmud el-Hudayrî, *Âsâru İbn Rüşd fi felsefeti'l-usûri'l-vusta: Dâru's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî'*, 1983, s. 86.

<sup>782</sup> Fahri, *İbn Rüşd feylosofu Kurtuba*, s. 139.

<sup>783</sup> Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi (Orta Çağ)*, Muammer Sencer), (çev.), İstanbul: Kitaş Yayınları, 1969, C. 2, s. 198.

<sup>784</sup> A. Gülnihal Küken, *Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 1. Basım, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1996, s. 29.

<sup>785</sup> Abdülvahid Zenûn Taha, "Mevkîfu ba'dî'l-câmiati'l-Avrubiyeti min felsefeti İbn Rüşd fi'l-usuri'l-vusta, *İbn Rüşd feylosofu'-ş-şark ve'l-garb fi'z-zikre'l-mieviyyetil's-samine li vefatihi*, Mikdad Arefe Mensiye (hızl.), 1. Baskı, Tunus: Beytü'l-Hikme:el-Munazzamatü'l-Arabiyetü li't-Terbiye ve's Sekafe ve'l-Ulum, 1999. C. 2, s. 3371.

<sup>786</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, 4. Baskı, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1966, C. 3, s. 258.

<sup>787</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batı'ya Tesirleri", *Endülüs'ten İspanya'ya*, 1. Baskı, Ankara: TDVY, 1996, s. 58.

Rüşd'ün eserleri Michael Scot tarafından Latince'ye çevrilir çevrilmez entelektüel bir fırtına kopmuş, bunlar bir yandan hızla bütün müfredat programlarına girerken, öte yandan, telaşa düşen kilise yetkilileri ve resmî “ulema” hemen savunmaya geçmiştir.<sup>788</sup> XIII. yüzyıldaki Latin Avrupa filozofları İbn Rüşd'ün Aristo ile olumlu ve olumsuz ilişkisini kurmuşlar, onu benimsemişler ya da reddetmişlerdir. İbn Rüşd'ün en büyük hasmı ve aynı zamanda onun eserlerinden ve şerhlerinden en çok istifade eden kişi St. Thomas Aquinas (ö. 1275)'tir.<sup>789</sup> Talebesi St. Thomas kadar ateşli bir İbn Rüşdcülük karşıtı olmasa da, genellikle İbn Rüşd ve İbn Rüşdcüleri tenkid eden bu yüzyılın en önemli simalarından biri de Alman St. Albertus Magnus (ö. 1280)'tur.<sup>790</sup>

Buna mukabil İbn Rüşd'e en çok hayranlık duyan kişi,<sup>791</sup> İbn Rüşdcülüğün Batı'daki en büyük ve verimli ürünü Roger Bacon (ö. 1292)'dur.<sup>792</sup> İbn Rüşd'ü hakkıyla tanıyan ve kendi bilimsel zihniyetini önyargılara bulamaksızın oluşturan Siger de Brabant (ö. 1281) ise diyebiliriz ki onun âdeta şakirdi,<sup>793</sup> kesin olarak bu hareketin şefi ve esas temsilcisi,<sup>794</sup> XIII. yüzyılda Paris'teki Latin İbn Rüşdcülük okulu sancağının taşıyıcısıdır.<sup>795</sup>

Karşı grubun temsilcisi St. Thomas Aquinas, doğrudan İbn Rüşd'e değil, bu okula, özellikle *Vahdetü'l-akl* ya da *er-Redd ale'r-Rüşdiyyîn (De Unitate intellectus contra Averroystos)* adlı kitabında karşı çıkmıştır. Bu iki fırka arasındaki tartışma öyle bir noktaya geldi ki kilise otoritesi müdahale etmek zorunda kalmış 1271 ve 1277 senelerinde Hristiyanlık akidesine ters düşen İbn Rüşd ve Aristo takipçilerinin büyük felsefî meselelerdeki yorumlarını ilzam eden yasaklama kararını yayımlamıştır.<sup>796</sup> 1277'de yayımlanan bu karar neticesinde, teftiş mahkemesi başkanı tarafından çağırılmasının akabinde Paris Üniversitesi'ndeki öğretim faaliyetini bıraktıktan sonra Siger de Brabant Paris'i terk etmiş, Roma'ya kaçmış, Roma

---

<sup>788</sup> Birkan, s. 57.

<sup>789</sup> Bedevî, **Mevsuatü'l-felsefe**, s. 38.

<sup>790</sup> Mehmet Bayraktar, “Çağdaş Bir İbn Rüşdcülük: Alman İdealizmi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 51, 2000, s. 22.

<sup>791</sup> Bedevî, **Mevsuatü'l-felsefe**, s. 38.

<sup>792</sup> Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, C. 1, s. 26.

<sup>793</sup> Küken, s. 25.

<sup>794</sup> Etienne Gilson, “Latin İbn Rüşdcülüğü: (Brabant'lı Siger)”, Murtaza Karlaelçi, (çev.), **Felsefe Dünyası**, Sayı: 29, Ankara 1999, s. 118.

<sup>795</sup> Fahri, **İbn Rüşd feylosofu Kurtuba**, s. 140.

<sup>796</sup> Fahri, **İbn Rüşd feylosofu Kurtuba**, s. 140.

mahkemesine başvurmuş ve hapsine hükmedilmiş ve cinnet nöbeti geçiren kâtibinin gerçekleştirdiği cinayet sebebiyle 1281 yılında vefat etmiştir.<sup>797</sup>

1277 mahkûmiyetinden sonra İbn Rüşd'ün nazariyeleri ve görüşleri, özellikle aklın birliği (vahdetü'l-akl) nazariyesi İtalya'ya intikal etmiş, burada hayranlıkla ve aynı şekilde gazele karşılaşmıştır. İbn Rüşd'ü gazele karşılayanlardan biri de Dante (ö. 1321)'dir.<sup>798</sup> Dante *İlahî Komedya*'sında onu büyük şârih olarak resmeder:

“Geometrici Öklid, Batlamyus

Galen, Hipokrat ve İbn Sina

Büyük Şârih İbn Rüşd.”

(Dante, “Cehennem”, IV, 142-144)<sup>799</sup>

Dante'nin İbn Rüşd'e “şârih” ünvanını vermesinden sonra Avrupa'lı filozoflar onun bu fikrine katılmışlar ve İbn Rüşd'ü Aristo'nun en büyük şârihi kabul etmişlerdir.<sup>800</sup> İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerinin büyük şârihi olması itibariyle Avrupa'da orta çağlar boyunca ve modern kalkınma asrında büyük şârih olarak meşhur olmuş, bütün asırlarda Aristo'nun eserlerinin şârihlerinden en büyüğü kabul edilmesinin mümkün olması sebebiyle bu sıfatı hakkıyla kazanmıştır.<sup>801</sup>

İtalya'da İbn Rüşd felsefesi Dante'nin şiiri gibi meşhur olmuştur.<sup>802</sup> Padoue Üniversitesi 14. yüzyıldan beri İbn Rüşdcülüğün merkezi olmuş, İbn Rüşdcülüğe karşı olanlar da, Aristoteles'in gerçek öğretilerine ulaşmak isteyenler de, yani bütün kadro, burada toplanmıştır.<sup>803</sup> Padoue ile Venise ve Bologne İbn Rüşdcülüğün merkezi hâline gelmiş ve canlılıklarını 1640 yılına kadar sürdürmüştür. Genel olarak İtalya özellikle de Bologne yoluyla XIV. ve XV. yüzyıllarda Hollanda, Almanya, Polonya ve Orta Avrupa'ya ikinci bir

<sup>797</sup> Ali eş-Şenûfî, Sada nazariyyati İbn Rüşd fi Avrube'l-Garbiyyeti'l-karn vasatiye **İbn Rüşd feylosofu'ş-şark ve'l-garb fi'z-zikre'l-mievîyyetil's-samine li vefatihi**, Mikdad Arefe Mensiye (hızl.), 1.Baskı, Tunus: Beytü'l-Hikme:el-Munazzamatü'l-Arabiyyetü li't-Terbiye ve's Sekafe ve'l-Ulum,1999. C. 2, s. 329.

<sup>798</sup> eş-Şenûfî, s. 329.

<sup>799</sup> el-Ehvânî, s. 165.

<sup>800</sup> Hasan, s. 147.

<sup>801</sup> Horasânî, s. 137.

<sup>802</sup> Tâhâ, s. 350.

<sup>803</sup> Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 4. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980, ss. 197-198.

İbn Rüşdcülük dalgasının yayıldığı bilinmektedir. Özellikle Erfurt XIV. yüzyılın sonlarında bir grup İbn Rüşdcülerin merkezi hâline gelmişti.<sup>804</sup>

XIV. ve XV. yüzyıllar İbn Rüşd'ün tesirlerinin en yüksek seviyeye ulaştığı asırlardır. O, bütün skolastiğin en büyük üstadı olarak kabul edilmiştir.<sup>805</sup> Batı'da İbn Rüşd'e karşı sürekli hamlelere rağmen onun etkisi asırlarca devam etmiş, hatta XVIII. asırda bazı Alman filozofları dinî akidedeki görüşlerinde İbn Rüşd'ün usulünü metod olarak benimsemişlerdir.<sup>806</sup>

İbn Rüşdcülük, Batı felsefe tarihinde güçlü bir akımın adıdır. Bu akım, 1200 tarihinden 1600 tarihine kadar ilk dört yüzyıllık tarihinde -ki bu, İbn Rüşdcülüğün âdeta altın çağıdır ve Latin İbn Rüşdcülük olarak anılır- zaman zaman Aristoculuğu gölgelemiş, İbn Rüşd ismi Aristo isminin önüne geçmiştir. İlki 1277 yılında ve ikincisi 1513 yılında olmak üzere iki kere resmen mahkûm edilmesine, bazı temsilcilerinin aforoz edilerek hapsedilmelerine ve hatta yakılmalarına rağmen, bu son tarihten itibaren de Batı düşünce tarihinde isimsel olarak daha az zikredilmesine karşın en temel düşünceleriyle içerik olarak İbn Rüşdcülük, aslında hayatıyeti ve canlılığından çok fazla şey kaybetmeksizin XIX. yüzyıla kadar sürmüştür. Bu yüzyıldaki bir İbn Rüşdcülük örneği ve şekli Fichte (ö. 1814), Schelling (ö.1854) ve Hegel (ö. 1831)'in temsil ettikleri Alman idealizmidir; özellikle Hegel felsefesi bunu yansıtan en iyi bir örneği teşkil etmektedir.<sup>807</sup>

Hegel'de görülen İbn Rüşdcü tesirler, eğer doğrudan değilse büyük ölçüde Hegel öncesi Leibniz (ö. 1716), Kant (ö. 1804) ve Spinoza (ö. 1677) gibi filozoflar, özellikle de Hegel'in genelde fikirlerini benimsediği Spinoza yoluyla olduğu açıktır. Spinoza'nın Fichte, Schelling ve Hegel üzerine büyük bir etkisi olduğu gibi, İbn Rüşd'ün de Spinoza üzerine gerek doğrudan ve gerekse Hristiyan ve Yahudi Latin İbn Rüşdcüler vasıtasıyla dolaylı büyük bir etkisi vardır. İbn Rüşd felsefesiyle Hegel felsefesi arasında metafizik, bilgi nazariyesi ve pratik felsefe konularında sanıldığından daha çok benzerlikler ve paralellikler vardır.<sup>808</sup> Belirli felsefî konulardaki fikrî benzerliklerin ve ayrılıkların ötesinde, temel felsefî konulara

<sup>804</sup> Bayraktar, "Çağdaş Bir İbn Rüşdcülük: Alman İdealizmi", ss. 22-23.

<sup>805</sup> Ahmet Gürkan, **İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi**, İstanbul: Akçağ Yayınları, 1969, s. 270.

<sup>806</sup> Fahri, **Feylosofu Kurtuba**, ss. 143-144.

<sup>807</sup> Bayraktar, "Çağdaş Bir İbn Rüşdcülük: Alman İdealizmi", s. 21.

<sup>808</sup> Bayraktar, "Çağdaş Bir İbn Rüşdcülük: Alman İdealizmi", ss. 23-24.

yaklaşımlarda ve ortaya konan genel tezlerde Alman idealizmi ve İbn Rüşdcülük arasında genel bir benzerlik vardır.<sup>809</sup>

Yapılan ilmî araştırmalar Montaigne (ö. 1592), Descartes (ö. 1650), David Hume (ö. 1776), Spinoza (ö. 1677), Leibniz (ö. 1716)<sup>810</sup> ve hatta İmmanuel Kant'ın (ö.1804) da ondan etkilendiğini göstermektedir.<sup>811</sup>

İbn Rüşd, İslam dünyasında değil, Latin Batı dünyasında düşünceleriyle yaşamaya devam etmiş,<sup>812</sup> İslam felsefesinden çok Hristiyan felsefesinde önemli olmuş,<sup>813</sup> bu sebeple İbn Rüşdcülük İslam felsefesinin değil, Batı felsefesinin bir parçası olmuştur.<sup>814</sup> Batılı tarihçiler İbn Rüşd'ü İslam filozoflarının en meşhuru ve Avrupa düşüncesini etkileyenlerin en büyüğü olarak kabul etmişlerdir.<sup>815</sup> Avrupalılar Aristo'yu onun Aristo kitaplarının şerhiyle tanımışlar ve etkilenmişlerdir.<sup>816</sup> İbn Rüşd'ün Batı'ya yaptığı tesiri başka hiçbir Müslüman filozof yapamamıştır.<sup>817</sup>

İbn Rüşd, geliştirdiği özgün düşünce stili ve farklı yaklaşım tarzıyla klasik İslam düşüncesinin son ve en büyük temsilcilerinden biri olmuş, yüzyirmibeşi aşkın eserleriyle İslam dünyasından çok Batı dünyasında büyük izler bırakmış,<sup>818</sup> Aristo'dan sonra gelen Helenistik dönemin ve Ortaçağ bilim ve düşüncesinin de en büyük şahsiyetlerinden biri,<sup>819</sup> Rönesans'ın mübeşşiri (müjdecisi) olmuştur.<sup>820</sup> Ayrıca İbn Rüşd geliştirdiği tevil anlayışıyla modern hermenötiğin öncüsü, akılcı yaklaşımıyla rasyonalizmin hazırlayıcısı ve objektif araştırma yöntemiyle metodolojinin kurucusu olduğu gibi XVII-XVIII. yüzyıl aydınlanma hareketinin ve modern bilimsel düşüncenin de öncü şahsiyetlerinden biri kabul edilmiştir.

---

<sup>809</sup> Bayrakdar, "Çağdaş Bir İbn Rüşdcülük: Alman İdealizmi", s. 27.

<sup>810</sup> Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, s. 262.

<sup>811</sup> Mehmet Özdemir, **Endülüs müslümanları III (İlim ve Kültür Tarihi)**, 1. Baskı, Ankara: TDVY, 1997, s. 171; Özdemir, "Endülüs", s. 223.

<sup>812</sup> Stuart Mac Clintock, "İbn Rüşd", Mustafa Armağan, (hzl.), **İslam'da Bilgi ve Felsefe**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 139.

<sup>813</sup> Russel, s. 197; Hançerlioğlu, s. 263.

<sup>814</sup> Clintock, s. 139.

<sup>815</sup> Muhammed Osman Necati, **ed-Dirasatü'n-nefsaniyyetü inde ulemai'l-müslimîn**, 1. Baskı, Kahire: Darü'ş-Şuruk, 1993, s. 233.

<sup>816</sup> Necati, s. 233; Hançerlioğlu, s. 263.

<sup>817</sup> Taha, s. 336.

<sup>818</sup> Karlığa, **İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, ss. 377-380.

<sup>819</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 272.

<sup>820</sup> Ülken, "İbn Rüşd", s. 788.

Buna rağmen onun düşüncelerinin İslam toplumunda ilgi görmemiş olması, Paul Kurtz tarafından yalnız İslam felsefesinin değil, genel felsefenin en büyük entelektüel trajedisi olarak değerlendirilmiştir.<sup>821</sup>

### 3.3 İbn Rüşd'ün Görüşleri

#### 3.3.1 Din-Felsefe İlişkisi

İbn Rüşd'e göre, felsefenin işi; var olanlara bakmaktan ve (varlıkların) Sâni'a (Yapıcı'ya = Allah'a) delâleti bakımından onları değerlendirmekten öte bir şey değilse varolanlar; ancak O'nun sanatını bilmek suretiyle varediciye (Sâni') delalet eder. O'nun sanatını bilmek ne kadar mükemmel olursa Sâni'ını (Yapıcı'sını) bilmek de (o nisbette) mükemmel olur ve din de var olanları değerlendirmeyi mendup saymış ve bu hususta teşvik etmişse, apaçıktır ki; bu ismin (felsefe teriminin) delalet ettiği konunun (bilinmesi) din bakımından vacip veya menduptur.<sup>822</sup>

Din; varolanları akılla değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya davet etmektedir. Nitekim bu, Allah'ın birden çok ayetinde apaçık görülmektedir. Şu kavli gibi: "Ey basiret sahipleri ibret alın."<sup>823</sup> Bu ayet, aklî kıyasın veya hem aklî, hem dinî kıyasın birlikte kullanılmasının vacip olduğunu (kesin olarak) belirtir. Ve (yine) Allah Teâlâ'nın şu kavli gibi: "Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?"<sup>824</sup> Bu ayet, bütün varolanlara ibret nazarıyla bakıp değerlendirmeyi teşvik eden bir nasıttır. Daha sayılamayacak kadar çok ayet vardır.<sup>825</sup>

İbn Rüşd'e göre; dinin varolanlara akıl vasıtasıyla bakmayı ve değerlendirmeyi vacip kıldığı ve değerlendirmenin de; bilinenden bilinmeyi çıkarmaktan öte bir şey olmadığı kesinleştiğine göre -ki bu, ya bir kıyastır veya bir kıyas ile yapılır- bizim varolanlara aklî kıyasla bakmamız vaciptir.<sup>826</sup>

---

<sup>821</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", s. 272.

<sup>822</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, Bekir Karlığa, (çev.), s. 64.

<sup>823</sup> el-Haşr, 59/2.

<sup>824</sup> A'râf, 7/185.

<sup>825</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, ss. 64-65.

<sup>826</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 65.

Dinin davet ve teşvik ettiği bu bakış tarzı; kıyas türlerinin en mükemmeli ile yapılan en mükemmel bakış tarzı olduğu açıktır ki, bu “burhan” adı verilendir.<sup>827</sup>

Şu hâlde dine inanıp var olanlara bakmak (nazar) konusunda ki emrine imtisal eden kişinin; bunlara bakmadan (nazar) önce bakış (nazar) için; iş yaparken alet ne ise o durumda olan şeyleri bilmesi vaciptir.<sup>828</sup>

İbn Rüşd, hiçbir kimsenin aklî kıyasa bu türden bakışın (nazar) Asr-ı saadet’te bulunmadığı için bid’at olduğunu söyleyemeyeceğini belirtir ve şöyle der: Doğrusu, fikhî kıyas ve türlerine bakış (nazar) tarzı da ilk asırda ortaya çıkartılmış olduğu hâlde bid’at olarak görülmektedir. Aklî kıyasa bakmayı da aynı şekilde kabul etmemiz gerekir. Zaten İslam ümmetinin çoğunluğu aklî kıyası kabul etmektedirler, sadece Haşviyye taifesinden az bir topluluk aklî kıyası kabul etmemektedir ve onlara, nasslar ile deliller getirilerek karşı konulmuştur.<sup>829</sup>

İbn Rüşd’e göre; şayet bizden başkaları (müslümanlardan öncekiler) onu araştırmışsa yürüdüğümüz yolda, bizden önce geçenlerin (Müslüman olmayanların) bu konuda söylediklerinden yardım istememiz gerektiğinin üzerimize vacip olduğu hususu apaçıktır.<sup>830</sup>

İbn Rüşd derki: Bu (konunun mahiyeti) böyle olunca; bizden önce geçmiş olan ümmetlerden birinde burhan şartlarının gerektirdiği tarzda varolanlarla ilgili bir bakış (nazar) ve değerlendirmeye (i’tibar) rastlarsak bu konuda onların söyledikleri ve kitaplarında kaydettikleri şeye bakıp değerlendirmemiz üzerimize vaciptir. Bunlardan hakikate uygun olan bulunursa; onu kabul eder, bununla sevinir ve kendilerine bunun için teşekkür ederiz. bunlardan hakikate uygun olmayana gelince; ona da dikkatleri çeker, ondan sakındırır ve kendilerini bu yüzden mazur sayarız.<sup>831</sup>

İbn Rüşd’e göre; bu açıklamalardan belli oluyor ki; eskilerin kitaplarına bakıp değerlendirmek (nazar) din bakımından vaciptir. Çünkü onların kitaplarındaki maksadları ve amaçları; dinin bizi, kendisine teşvik ettiği maksat ve amacın aynısıdır. Kim de bu kitaplara

---

<sup>827</sup> İbn Rüşd, **Faslü’l-makal**, s. 66.

<sup>828</sup> İbn Rüşd, **Faslü’l-makal**, ss. 66-67.

<sup>829</sup> İbn Rüşd, **Faslü’l-makal**, ss. 67-68.

<sup>830</sup> İbn Rüşd, **Faslü’l-makal**, ss. 68-69.

<sup>831</sup> İbn Rüşd, **Faslü’l-makal**, ss. 71-72.

bakıp değerlendirmeye (nazar) ehliyetli olan kimseyi -ki o kimse iki şeyi birleştirmiştir: Birincisi doğal zekâ, ikincisi de dinî adalet, ilmî ve ahlakî fazilettir- onlara bakıp değerlendirmekten nehyederse; dinin halkı Allah'ı bilmeye çağırdığı kapıdan insanları geri çevirmiş olur. Bu davranış ise bilgisizliğin zirvesi ve Allah'tan uzaklaşmanın son haddidir.<sup>832</sup>

İbn Rüşd'e göre; insanlar, tasdik konusunda farklı tabiatlere sahiptirler. Kimisi burhan ile tasdik eder, kimisi de burhan sahibinin burhan ile tasdik ettiğini cedelci (diyalektik) sözlerle tasdik eder. Çünkü onun tabiatinde bundan daha fazla bir kabiliyet yoktur. Kimi de hatabî sözlerle tasdik eder.<sup>833</sup>

Bunun sebebi şudur: Bizim bu ilahî dinimiz, insanları bu üç yolla tasdike davet ettiğinden dolayı insanların bu üç yolla tasdiki yaygınlaşmıştır. Bu Allah Teâlâ'nın şu kavlinde apaçıktır:<sup>834</sup> “Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et. Ve onlarla en güzel olanla tartış.”<sup>835</sup>

Bu din hak olduğuna ve hakkı bilmeye sevkeden bakışa (nazar = Spéculation) ve değerlendirmeye davet ettiğine göre; biz Müslümanlar topluluğu kesin olarak biliriz ki: Burhanî nazar, dinin getirmiş olduğuna aykırı neticelere götüremez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez, aksine uygun olur ve onun lehine şهادette bulunur.<sup>836</sup>

Bu böyle olunca, burhana dayalı bakış; herhangi bir varolan için, herhangi bir bilgi türünü gösterirse, bu varolan, ya din tarafından tanıtılmış ve tarif edilmiştir, ya da onun hakkında susulmuş ve bir şey söylenmemiş olacaktır. Eğer o varolan dinde hakkında susulmuş olan bir şey ise; bu takdirde bir çelişki bulunmayacaktır. Bu, fıkıhçının şer'î kıyas yoluyla çıkardığı (hakkında) susulmuş olan (meskûtûn anh) hükümler mesabesindedir.<sup>837</sup>

Şayet din, onun hakkında konuşmuşsa; konuşulanın zahiri; ya o konuda burhanın gösterdiği neticeye uygun veya aykırı olacaktır. Eğer muvafık ise; burada söylenecek bir söz yoktur. Eğer aykırı ise; burada onun tevili araştırılır. Tevilin anlamı; bir şeyi benzeri veya sebebi veya neticesi veya birlikte olduğu, ya da mecazî söz türlerinin tanımında sayılan diğer

<sup>832</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 72.

<sup>833</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 75; 104-105.

<sup>834</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 75.

<sup>835</sup> en-Nahl, 16/125.

<sup>836</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 75.

<sup>837</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, ss. 75-76.

şeylerden bir başkasıyla isimlendirme gibi Arap dilinde âdet olan geleneği ihlal etmeksizin, sözün delâletini, hakiki delâletinden çıkarıp mecazî delâletine götürmektir. Fıkıhçı şer'î hükümlerin birçoğunda böyle yaptığına göre, burhan bilgisine sahip olan kişinin böyle yapması çok daha uygundur. Çünkü fıkıhçının yanında sadece zannî kıyas vardır, arif kişinin yanında ise yakini kıyas vardır.<sup>838</sup>

İbn Rüşd der ki: Biz kesinlikle bildiriyoruz ki: Burhanın gösterip de dinin zahirinin ona aykırı düştüğü her sonuçta, Arapça'nın tevil kuralları uyarınca dinin zahiri tevil kabul eder. Bu önermeden hiçbir Müslüman kuşku duymaz ve hiçbir mümin de şüphelenmez. Bu anlamı inceleyip deneyen, makul (aklî olan) ile menkul (naklî olan)ü birleştirmekte bu maksadı güden kişiler için bu yakinin ne denli fazlaca arttığı bilinmelidir. Hatta biz deriz ki: Din tarafından söylenmiş olup da zahiri, burhanın gösterdiği şeye aykırı olan hiçbir söz yoktur ki; din iyice değerlendirildiği ve diğer bölümleri araştırıldığı zaman, dinin lafızları arasında, zahiri ile o tevil destekleyecek veya onun lehinde yaklaşık şهادette bulunacak bir şey bulunmasın. Bu manada, dinin lafızlarının bütünüyle zahirine hamledilmemesi ve tevil yoluyla dinin zahirinden tamamen dışarı çıkılmaması gerektiği konusunda Müslümanlar icma etmişler, fakat nasslardan hangisinin tevil edilip hangisinin edilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

İbn Rüşd'e göre; dinde zahir ve bâtının vârid olmasının sebebi; tasdik konusunda insanların fitratının farklı, düşüncelerinin ayrı olmasıdır. Dinde birbiriyle çelişir gibi görünen zahiri manaların vârid olmasının sebebi ise, ilimde yetki sahibi olanların zahir ile bâtın arasında birleştirici bir tevil yapmaları hususunda uyarılmalarıdır. Nitekim Allah Teâlâ'nın şu kavlinde bu anlama işaret vardır:<sup>839</sup> “Sana kitabı indiren O'dur. Onun bazı ayetleri muhkemdir ki bunlar, kitabın esasıdır. Diğer bir kısmı da müteşabihlerdir. İşte kalblerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve teviline yeltenmek için müteşabih olanlara uyarlar. Hâlbuki onun gerçek tevilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: Biz ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır, derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünür.”<sup>840</sup>

İbn Rüşd'ün tercih ettiği görüş, bu ayetteki “İlimde derinleşmiş olanlar” sözü üzerinde durmaktır. Zira ilim ehli, tevilini bilmeyecek olsaydı, bu takdirde onların yanında

<sup>838</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 76.

<sup>839</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, ss. 76-78.

<sup>840</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

bildirilene iman etmeyi gerektiren ve ilim ehli olmayanlarda mevcut olmayan tasdik özelliği bulunmazdı. Çünkü onları, Allah Teâlâ “Ona inanırlar” diye nitelendirmiştir. Bu ise, burhan bakımından geçerli olan bir imana hamledilebilir ki, o da ancak tevili bilmekle olur. Zira müminlerden ilim ehli olmayanlar da imana ehildirler. Ancak bunların imanı burhan yönünden geçerli bir iman değildir. Şayet Allah Teâlâ’nın bilginleri onunla nitelendirdiği bu iman, onlara has ise, bunun burhan yoluyla olması gerekir. Şayet bu iman burhan yoluyla ise bu da ancak tevili bilmekle mümkün olur. Çünkü Allah Teâlâ onun gerçek olan bir tevili bulunduğunu bildirmiştir ki ancak gerçek üzerinde burhan olur. Bu böyle olduğuna göre, Allah Teâlâ’nın bilginlere tahsis ettiği teviller konusunda müstefiz (sarih) bir icmanın kesinleşmesi mümkün olmaz. İnsaflı olan kimsenin yanında bu husus kendiliğinden bellidir.<sup>841</sup>

Derseniz ki: Bu konuda icma tasavvur edilmediği için tevil konusunda icmanın bozulması tekfiri gerektirmediğine göre, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam milletinden filozoflar hakkında ne dersiniz. Zira Gazzâlî, *Tehâfüt* diye tanınan kitabında üç meselede o ikisinin tekfirine kesin hüküm vermiştir. Bu üç mesele âlemin kıdemi, Allah Teâlâ’nın cüz’iyyâtı bilmeyeceği -ki O, bundan münezzehtir- ve cesedlerin haşri, öldükten sonra dirilmenin (meâd) hâlleri konusunda vârid olan ayetlerin tevilidir.<sup>842</sup>

İbn Rüşd der ki: Gazzâlî’nin bu konuda söylediklerinden açığa çıkan odur ki; ikisini tekfir etmesi kesin değildir. Zira o, *Faysalü’l-ı-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zendeka* isimli eserinde, icmayı bozmadan dolayı tekfir etmenin bir ihtimal şeklinde olduğunu belirtmiştir.<sup>843</sup>

### 3.3.2 Âlemin Kıdemi

Âlemin kadim veya hâdis olması meselesine gelince; İbn Rüşd’e göre Eş’arî kelamcılarla eski filozoflar arasındaki ihtilaf hemen hemen adlandırmadaki ihtilafa râcîdir. Bilhassa eskilerden bir kısmına göre böyledir. Şöyle ki; onlar (eski filozoflar), ortada üç sınıftan varolanlar bulunduğu ittifak etmişlerdir: İki taraf (kadim ve hâdis) ve bu iki

<sup>841</sup> İbn Rüşd, *Faslü’l-makal*, ss. 81-82.

<sup>842</sup> İbn Rüşd, *Faslü’l-makal*, ss. 80-81.

<sup>843</sup> İbn Rüşd, *Faslü’l-makal*, s. 81.

tarafın arasında kalan orta. Bunlar bu iki tarafın adlandırılmasında ittifak etmişler, ortada kalan hususunda ise ihtilaf etmişlerdir.<sup>844</sup>

İmdi birinci taraf; (Hâdis) kendinden başka bir şey aracılığıyla (madde) ve kendinden başka bir şey sonucu (fail sebep) varedilen bir mevcuttur. Bu şeyin var olmasından önce de zaman geçmiştir. Bu; oluşumu duyu yoluyla kavranan cisimlerin hâlidir. Sözelimi suyun, havanın, toprağın, canlının, bitkinin ve diğerlerinin oluşumu gibi. Bu türden varolanlara muhdes (sonradan meydana gelmiş) adı verilmesinde eski filozoflar ile Eş'arîlerin hepsi ittifak etmişlerdir.<sup>845</sup>

Buna mukabil olan tarafa (Kadim) gelince; bu, kendinden bir şey aracılığıyla (madde) ve kendinden bir şey sonucu (fail sebep) olmamış olan ayrıca ondan önce bir zamanın geçmediği mevcuttur. Her iki grup da (filozoflar ve Eş'arî kelamcılar) topluca bu mevcuda kadim denmesi üzerine ittifak etmişlerdir. Bu mevcut, burhan ile kavranan küllün faili, icad edicisi ve koruyucusu bulunan Allah Teâlâ'dır.<sup>846</sup>

Bu iki tarafın arasında yer alan mevcut türüne gelince; bu, kendinden başka bir şey aracılığıyla (madde) olmayan ve kendisinden önce bir zaman geçmeyen var olandır (mevcut). Ancak o, kendisinden başka bir şey (fail sebep) sonucu var olmuştur ki bu, bütünüyle evrenin kendisidir.<sup>847</sup>

İbn Rüşd'e göre; onların (kelamcılar ve filozofların) hepsi, âlem için bu üç özelliğin varlığı konusunda müttefiktirler. Zira kelamcılar evrenden önce zamanın geçmediğini kabul ederler veya bunu kabul etmek zorunda kalırlar. Çünkü onlara göre zaman; hareket ve cisimlere bitişik olan (ayrılmayan) bir şeydir. Ayrıca onlar, gelecekteki zamanın sonlu olmadığı konusunda eski filozoflarla müttefiktirler. Gelecekteki varoluş da böyledir. Sadece geçmiş zaman ve geçmiş varoluş konusunda onlardan ayrılırlar. Kelamcılar, geçmişteki zamanın ve varoluşun sonlu olduğunu kabul ederler ki bu Eflatun ve taraftarlarının görüşüdür.

---

<sup>844</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 84.

<sup>845</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 85.

<sup>846</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 85.

<sup>847</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 85.

Aristo ve grubu ise geçmişteki varoluş ve zamanın tıpkı gelecekteki gibi sonlu olmadığı görüşündedirler.<sup>848</sup>

Bu sonuncu varoluşun durumu daha açıktır. Çünkü o, gerçek varlığın (hâdis) varoluşu ile kadim varoluş arasında benzer bir durum almıştır. Onda bulunan; kadim (öncesiz olma) benzerliğini (sonradan olma) benzerliğine, galip kılanlar ona kadim adını vermişlerdir. Onda bulunan; muhdes (sonradan olma) benzerliğini, kadim (öncesiz olma) benzerliğine galip kılanlar ise buna, muhdes (sonradan olma), adını vermişlerdir. Hakikatte ise o, ne gerçek anlamda muhdes; ne de gerçek anlamda kadimdir. Çünkü gerçek anlamda muhdes, zorunlu olarak bozulucudur. Gerçek anlamda kadimin ise illeti yoktur.<sup>849</sup>

O hâlde İbn Rüşd'e göre; âlem konusundaki görüşler, birbirinden tamamen uzak değildir ki bir kısmı tekfir edilsin de, bir kısmı tekfir edilmesin. Böyle olan (tekfir edilip edilmeyen) görüşlerin birbirinden son derece uzak olması gerekir. Kelamcıların sandığı gibi yani âlem konusunda hudus ve kadim isminin bütünüyle birbirinin karşıtı olması icabeder. Hâlbuki durumun böyle olmadığı açıklananlardan ortaya çıkmıştır.<sup>850</sup>

Bütün bunların yanı sıra İbn Rüşd'e göre; âlem konusundaki bu görüşler dinin zahirine de tam olarak uygun değildir. Zira dinin zahiri araştırılacak olursa; âlemin icad edilmesi hususundaki haberlerle ilgili ayetlerden açığa çıkıyor ki; âlemin sureti gerçekten muhdestir. Ve varoluşun kendisi de zamanda iki taraftan (geçmiş-gelecek) sürekli (kesintisiz)dir. Şöyle ki; Allah Teâlâ'nın "Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Ve O'nun Arşı suyun üzerinde idi."<sup>851</sup> buyruğunun zahiri; bu evrenin varoluşundan önce bir varoluşu gerektirir ki bu Arş'ın ve suyun varoluşudur. Ve yine bu ayetin zahiri bu zamandan önce bir zamanın varoluşunu gerektirir. Feleğin hareketinin sayısından ibaret olan bu varoluşun suretine bitişik olan zamanı demek istiyorum. Allah Teâlâ'nın; "O gün yer başka bir yer ile değiştirilir. Gökler de."<sup>852</sup> kavlinin zahiri; âlemin bu varoluşundan sonra ikinci bir varoluşu

<sup>848</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 86.

<sup>849</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, ss. 86-87.

<sup>850</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 87.

<sup>851</sup> Hûd, 11/7.

<sup>852</sup> İbrahim, 14/48.

gerektirmektedir. Ve Allah Teâlâ'nın, "Sonra göğe yöneldi ki o, duman hâlindeydi."<sup>853</sup> kavlinin zahiri de, göklerin bir başka şeyden yaratılmış olmasını gerektirmektedir.<sup>854</sup>

İbn Rüşd'e göre; bu konudaki sözlerinde kelâmcılar, dinin zâhirine de uymuş değildirler. Aksine teville yönelmişlerdir. Çünkü dinde Allah Teâlâ'nın salt yokluk (adem = pur néant) ile birlikte varolduğunu gösteren bir nass yoktur. Ve bu konuda ebediyen de bir nass bulunamaz. Öyleyse kelamcıların bu ayeti tevilleri doğrultusunda icmanın gerçekleştiği nasıl tasavvur edilebilir?<sup>855</sup>

İbn Rüşd der ki: Bizim dinden naklen âlemin varoluşu hususunda söylediğimiz zahiri görüşleri filozoflardan bir grup da söylemişlerdir. Öyle görünüyor ki: Bu basit meselelerin tevilinde ihtilafa düşenler; ya isabet edip mükâfat kazanmışlardır veya hata edip mazur sayılmışlardır. Çünkü bu hususta Hz. Muhammed: "Hâkim ictihad eder de isabet ettirirse ona iki mükâfat vardır. Yanılırsa bir mükâfat vardır." buyurmuştur. Varlığın şöyle olduğuna veya böyle olmadığına hükmeden kişiden daha ulu hangi hâkim vardır? Bu hâkimler; Allah'ın, tevil yetkisini kendilerinin tahsis ettiği bilginlerdir.<sup>856</sup>

### 3.3.3 Allah'ın İlmî

İbn Rüşd'e göre; kelamcıların alışlagelen biçimiyle bu meseleye; Allah Teâlâ, şeyleri olmazdan önce, olduğu zaman ve olacağı zaman, varolanın varoluşuna özgü mekân ve diğer sıfatlarıyla birlikte bilir, şeklindeki cevaplarıyla bu problemin içinde çıkılamaz.<sup>857</sup>

İbn Rüşd'e göre; bu problemin kendisiyle çözüme kavuşacağı açıklama şöyledir: Kadim bilginin varolan nesne ile durumunun; sonradan meydana gelen muhdes bilginin varolan nesne ile durumundan farklı olduğu bilinmelidir. Şöyle ki; varolan nesnenin varoluşu, bizim onu bilmemizin sebebi ve illetidir. Kadim bilgi ise varolan nesnenin kendisinin illet ve sebebidir. Şayet varolan, önceden varolmamışken sonra varolmuşsa sonradan meydana gelen

<sup>853</sup> Fussilet, 41/11.

<sup>854</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, ss. 87-88.

<sup>855</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 88.

<sup>856</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 89.

<sup>857</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, Damîme, Bekir Karlığa, (çev.), **Faslü'l-makal Felsefe-Din İlişkisi içinde**, s. 121.

bilgide ortaya çıktığı gibi, kadim bilgide fazlaca bir bilgi sonradan meydana gelirse; kadim bilginin; varolanın illeti değil, malulu olması gerekirdi.<sup>858</sup>

Öyleyse, sonradan meydana gelen muhdes bilgide olduğu gibi kadim bilgide de bir değişikliğin meydana gelmemesi icabeder. Bu yanlışlık aslında sadece kadim (ezelî) bilginin, muhdes bilgiyle kıyaslanmasından gelmektedir. Bu ise görülmeyenin (gaibin) görülene (şahide) kıyaslanması demektir ki bu kıyasın bozuk olduğu bilinmektedir.<sup>859</sup>

Nasıl mefulü (eseri) varolduğu zaman fail (müessir)de bir değişme meydana gelmiyorsa, aynı şekilde, bilinen'in (malumun) sonradan meydana gelmesiyle birlikte kadim bilgide de bir değişme meydana gelmez.<sup>860</sup>

Öyleyse şüphe çözülmüştür. Kadim bilgide sonradan bir değişme meydana gelmeyince, o zaman kadim bilgi var olanı meydana geldiği esnada, olduğu hâl üzere bilemez demek mecburiyetinde kalmayız. Sadece, onu muhdes bir bilgi ile değil, kadim (ezelî) bir bilgi ile bilmesi lazım gelir. Çünkü varolanın değişmesi sırasında, bilgide de değişmenin meydana gelmesi; sadece varolan hakkındaki malul (illetlenmiş) bilgide şarttır ki bu, muhdes bilgidir.<sup>861</sup>

Öyleyse İbn Rüşd'e göre; kadim bilgi; varolana, muhdes bilginin iliştigi niteliklerden başka bir nitelik ile ilişir. Yoksa ona asla ilişmez değildir. Hâlbuki durum filozofların aleyhinde tevehhüm edildiği gibi de değildir.<sup>862</sup> Aksine filozoflar; Allah Teâlâ'nın cüz'iyatı bizim bilgimiz cinsinden olmayan bir bilgi ile bildiğini söylerler. Çünkü bizim cüz'iyatı bilmemiz; kendisiyle bilinen şey tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla kendisiyle bilinen şey hâdis olmakla bizim bilgimiz de hâdis olmakta, onun değişmesiyle bu da değişmektedir. Allah Teâlâ'nın varlığı bilmesi ise bunun karşıtıdır. Çünkü Allah'ın bilgisi, varolanın kendisi olan bilinenin belirleyicisidir, (var olmasının illetidir.) Bu iki bilgiyi birbirine benzetenler, karşıtların kendileriyle, özelliklerini aynı kılmış olurlar ki bu, bilgisizliğin son noktasıdır.<sup>863</sup>

---

<sup>858</sup> İbn Rüşd, **Damîme**, s. 124.

<sup>859</sup> İbn Rüşd, **Damîme**, s. 124.

<sup>860</sup> İbn Rüşd, **Damîme**, s. 124.

<sup>861</sup> İbn Rüşd, **Damîme**, s. 125.

<sup>862</sup> İbn Rüşd, **Damîme**, s. 125.

<sup>863</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, ss. 82-83.

İbn Rüşd'e göre; ilim kelimesi, hâdis bilgi ve kadim bilgi için söylendiğinde bu, yalnızca isimde ortaklık ile söylenmektedir. Bunun için ortada günümüzdeki kelamcılardan bazılarının tevehhüm ettiği gibi her iki bilgiyi (karşıtların bilgisini) kapsayan bir tanım yoktur.<sup>864</sup>

Filozoflar, Allah Teâlâ'nın cüz'iyâtı, varolanın sonradan meydana gelmesiyle bilginin de sonradan meydana gelmesi şart olan muhdes bir bilgi ile bilmediğini söylerler. Çünkü o zaman, muhdes bilgide olduğu gibi varoluş; onun bilgisinin malulu değil illeti olur.<sup>865</sup>

Bu ise kabul edilmesi gereken tenzihin son noktasıdır. Çünkü burhan; Allah Teâlâ'nın şeyleri bilen olduğunu kabul etmek zorunda bırakmaktadır. Zira şeylerin ondan suduru sadece O'nun varolan olması veya şu sıfatla varolması cihetiyle değil, aynı zamanda bilen olması cihetiyledir. Allah Teâlâ'nın "Yaratmış olan bilmez mi hiç? O, Latîf ve Habîr olandır."<sup>866</sup> buyurduğu gibi.<sup>867</sup>

İbn Rüşd'e göre; burhan; Allah'ın muhdes bilginin sıfatı olan bilgidен ayrı bir bilgi ile bildiğini de kabul etmek zorunda bırakmıştır. Öyleyse varolanlar için keyfiyeti belirtilemeyen başka bir bilgi türü olması gerekir ki bu, kadim bilgidir.<sup>868</sup> Allah, varlıkları, kendisinden başka hiçbir varlığın bilemeyeceği bir biçimde bilir; çünkü başka bir varlık O'nun bildiği bir biçimde bilmiş olsaydı, O'nun bilgisine ortak olurdu. Oysa yüce Allah, böyle bir şeyden çok yücedir. Yalnızca Allah'a özgü olan nitelik işte budur.<sup>869</sup>

Meşşâî filozofların, kadim bilginin cüz'iyâtı kuşatamayacağını kabul ettikleri nasıl düşünülebilir? Kaldı ki onlar; bu bilginin rüya, vahiy ve diğer ilham türlerindeki uyarıların sebebi olduğunu kabul etmektedirler.<sup>870</sup>

---

<sup>864</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 83.

<sup>865</sup> İbn Rüşd, **Damîme**, s. 125.

<sup>866</sup> el-Mülk, 67/14.

<sup>867</sup> İbn Rüşd, **Damîme**, s. 126.

<sup>868</sup> İbn Rüşd, **Damîme**, s. 126.

<sup>869</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, Kemal Işık ve Mehmet Dağ, (çev.), İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998, ss. 256-257.

<sup>870</sup> İbn Rüşd, **Damîme**, s. 126.

### 3.3.4 Öldükten Sonra Diriliş (Mead)

İbn Rüşd'e göre; mead, yani öldükten sonra dirilişin varlığı konusunda dinlerin ittifak ettiği ve ulemaya göre de hakkında burhanlar bulunan hususlardandır. Dinler sadece, meadın mevcudiyetinin sıfatı ve keyfiyeti meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Hakikatte varlığının keyfiyeti hakkında bile ihtilaf etmemişlerdir, fakat ihtilaf sadece, bahis konusu gaip hâlin halka temsil ve tasvirle anlatılması için gösterilen (maddî, hissî, cismanî ve) şahid şeylerdedir.<sup>871</sup>

İbn Rüşd'e göre; bu meselede hak olan şudur: Âhiretin esasını ve aslını kökten iptal neticesine götürmemek şartıyla her insana farz olan, düşüncesini ve kanaatinin ulaştığı şeye itikad etmektir.<sup>872</sup> Öyle görünüyor ki; bilginlerden bu meselede yanılanlar mazur, isabet edenler de mükâfata ve teşekkürle layıktırlar. Bu, onların öldükten sonra dirilmenin varlığını kabul etmeleri, fakat bu hususta tevil şekillerinden birini benimsemeleri hâlinindedir. Yani meadın varlığı konusunu değil, sıfatı konusunu tevil ediyorlar demek istiyorum. Ayrıca onların yaptıkları bu tevil meadın varlığını reddetme sonucuna götürmezse bu böyledir. Zira meadın varlığını inkâr etmek küfür olur. Çünkü mead, dinin esaslarından bir esastır.<sup>873</sup>

İslam dininde diriliş konusuna ilişkin olarak ileri sürülen görüşler, insanları erdemli fiillere, başka dinlerde ileri sürülen görüşlerden daha çok yönlendirir. İşte bu sebeptendir ki, dirilişin insanlara cismanî ifadelerle anlatılması, ruhanî ifadelerle anlatılmasından daha iyidir.<sup>874</sup>

Bütün bu söylenen hususlar ruhun bakî oluşu esasına dayanır. Şu hâlde, “Dinde ruhun bekası hakkında bir delil veya buna dair bir işaret var mıdır?” sorusuna İbn Rüşd olumlu cevap verir ve şu ayeti delil olarak zikreder:<sup>875</sup>

“Öldükleri zaman, ruhları vefat ettiren Allah'tır, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır ... Ölmelerine hükmetmediği kimselerin ruhlarını tutar...”<sup>876</sup> Ölümün

<sup>871</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, **el-Keşf an minhâci'l-edille**, Süleyman Uludağ, (çev.), **Felsefe-Din İlişkileri Faslü'l-makal, el-Keşf an minhâci'l-edille**, 3. Basılış, İstanbul: Dergâh Yayınları, ss. 263-264.

<sup>872</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 270.

<sup>873</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-makal**, s. 96.

<sup>874</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 713.

<sup>875</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 270.

<sup>876</sup> ez-Zümer, 39/42.

bu anlamda uykuya benzetilmesi nefsin kalıcı ve sürekli olduğu hususunda açık bir kanıt oluşturmaktadır; çünkü nefsin kendisi yok olmadığı hâlde fiili, uyku sırasında, organın işleyişini durdurmasıyla, yok olmaktadır. Dolayısıyla onun ölüm sırasındaki durumunun uyku sırasındaki durumuna benzemesi gerekir; çünkü parçalar için aynı hüküm geçerlidir. Bu da herkesin ortaklaşa kabul edebileceği, halkın doğruluğuna inanabileceği ve bilginlere nefsin kalıcılığını ortaya koymak konusunda izleyecekleri yolu gösterecek bir kanıttır.<sup>877</sup>

### 3.3.5 Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacip)

İbn Rüşd'e göre; ilk önce mükellefin bilmesi lazım gelen şey Allah'ın varlığına ulaştırılan yolun tanınması ve bilinmesi meselesidir.<sup>878</sup> Ona göre Haşviye, Eş'arîler, Mu'tezile ve Süfîler'in yollarından hiçbirinin dinin değişik fitrat ve yaratılış üzere bulunan bütün insanları Allah Teâlâ'nın varlığını ikrar ve kabule davet ettiği yollar olmadıkları açıktır. Aziz Kitab'ın dikkat çektiği ve herkesi davet ettiği yol, yine o Aziz Kitab'ın baştan sona kadar incelenmesi ve taranması hâlinde görülecektir ki, iki türe inhisar etmektedir. Birincisi insana gösterilen inayete ve bütün bu varlıkların bu inayet için olduğuna vâkıf olma yoludur. Bu, inayet delilidir. İkincisi, cansız varlıklarda hayatın, hissî idraklerin ve aklın ihtira edilmesi gibi var olan eşyanın cevherlerinin ihtira olunmasından aşikâr olan husustur. Bu da ihtira delilidir.<sup>879</sup>

Birinci yol inayet delili: İneyet delili iki esas üzerine kurulmuştur:

Birinci esas: Kâinatta mevcut olan her şey insanın varlığına uygundur.

İkinci esas: Bu uygunluk ve uyumluluk, bunu kasd ve irade eden bir fail yönünden zaruridir. Çünkü bu uygunluğun ve ahengin tesadüfî olması imkânsızdır.<sup>880</sup>

İbn Rüşd, varlıkların, insan varlığına uygunluğunu ele alır ve şöyle der:<sup>881</sup> Güneş'in durumundan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, eğer cismi olduğundan daha büyük olsa veya mekân bakımından olduğundan daha yakın olsa, bütün bitki ve hayvan türleri şiddetli

<sup>877</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 678.

<sup>878</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 143.

<sup>879</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 163.

<sup>880</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 164.

<sup>881</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 164.

sıcaklıktan helak olurdu. Bunun gibi cisim olarak daha küçük veya mekân olarak daha uzak olsa, bu defa şiddetli soğuktan dolayı yok olurdu.<sup>882</sup>

İbn Rüşd'e göre; bunun gibi, yine Güneş'in felek-i mail'inde (eğimli yörüngesinde) de inayetin durumu apaçık bir şekilde ortaya çıkar. Zira eğer Güneş'in yörüngesinde eğim olmasaydı ortada (mevsimler yani) yaz, kış, ilkbahar ve sonbahar olmazdı. Açıktır ki bitki ve hayvan türlerinin varlığında bu dönemler zorunludur. İnalet günlük harekette de oldukça açıktır. Zira günlük hareket olmasaydı gündüz ve gece de olmazdı. Yılın yarısı gündüz diğer yarısı da gece olurdu. O zaman şeyler, gündüz sıcaktan gece de soğuktan helak olurdu.<sup>883</sup>

Ayın tesiri ise, yağmurun oluşmasında ve meyvelerin olgunlaşmasında ortaya çıkar. Açıktır ki yine Ay da olduğundan daha büyük veya daha küçük ya da olduğundan daha uzak veya yakın olsaydı, veyahut da ışığını Güneş'ten almasaydı onun bu fiilleri olmazdı. Yine bunun gibi eğer eğimli yörüngesi olmasaydı değişik zamanlarda değişik etkiler yapıyor olmazdı. Bu sebeple geceler, soğuk zamanda onunla ısınır, sıcak zamanda da soğurlar.<sup>884</sup>

Yine bu uygunluk bedendeki organlarda ve hayvanların uzuvlarında, yani bu organların onun hayatına ve varlığına muvafık olmasında da kendisini açığa vurmaktadır.<sup>885</sup>

Buna göre; yeryüzündeki şeylerin varlığı, türleri korunarak varlıklarının devamı zorunlu olarak amaçlanan bir şeydir ve antik filozofların çoğunluğunun kabul ettiği üzere, bunun failinin tesadüf olan bir şey olması mümkün değildir.<sup>886</sup>

İbn Rüşd der ki: Kısacası bunları bilmek, yani varlıkların faydalarını bilmek bu türe ve yola dâhil bulunmaktadır. Bundan dolayı Allah Teâlâ'yı tam bir marifet ve bilgi ile tanımak isteyen kimseye, varlıklardaki faydaları (hikmetleri ve gayeleri) araştırmak vaciptir.<sup>887</sup>

---

<sup>882</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, **Telhîsu ma ba'de't-tabîa** (Metafizik Şerhi), Muhittin Macit, (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 145.

<sup>883</sup> İbn Rüşd, **Telhîsu ma ba'de't-tabîa**, s. 145.

<sup>884</sup> İbn Rüşd, **Telhîsu ma ba'de't-tabîa**, ss. 145-146.

<sup>885</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 164.

<sup>886</sup> İbn Rüşd, **Telhîsu ma ba'de't-tabîa**, s. 145.

<sup>887</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 164-165.

İbn Rüşd'e göre; ikinci yol ihtira delili: Var olan bütün canlılar, mevcut olan bitkiler ve semaların varlıkları bu delile dâhil bulunmaktadır. Bu yol da bütün insanların fitratlarında bilkuvve mevcut olan iki esas üzerine kurulmuştur.<sup>888</sup>

Birinci esas: Bu varlıklar ihtira olunmuştur, yani yaratılmıştır. Bu, hayvanlarda ve bitkilerde bizatihi bilinen bir şeydir. Nitekim Allah Teâlâ, "Allah'ı bırakıp da kendilerine yalvardıklarınız bir sinek bile yaratamazlar, bu iş için hepsi bir araya gelse bile..."<sup>889</sup> buyurmuştur. Biz birtakım cansız maddeler görmekte, sonra bunlarda bir hayatın meydana geldiğini müşahade etmekte, böylece burada hayatı icad eden ve ihsan eden bir varlığın mevcut olduğunu kesinlikle bilmekteyiz. İşte bu varlık mübarek ve müteâl olan Allah'tır.<sup>890</sup>

Semalara gelelim: Semalardaki şaşmayan ve aksamayan hareketlere bakarak anlıyoruz ki, gökler buradakilerine inayet etmekle memur ve bizlere musahhardır. Musahhar olan memur zaruri olarak başkası tarafından ihtira olunmuştur.<sup>891</sup>

İkinci esas: İhtira olunan her varlığın mutlaka bir ihtira edeni vardır.<sup>892</sup>

Bu iki esastan şöyle bir sonuca gitmek doğru olur: Bir mevcudun mutlaka onu ihtira eden bir faili vardır.<sup>893</sup>

İbn Rüşd'e göre; Allah'ı hakkıyla bilmek isteyen bir kimsenin, bütün varlıklardaki hakiki ihtiraya vâkif olabilmesi için eşyanın cevherlerini tanıması icabeder. Çünkü eşyanın hakikatini tanımayan ihtirain hakikatini bilemez. "Semaların ve arzın melekûtüne ve bir de Allah'ın yaratmış olduğu eşyaya bakmıyorlar mı?"<sup>894</sup> ayetinde buna işaret vardır. Ayrıca bir varlığın, var oluşundaki hikmeti, yani o şeyin yaratılışının sebebi hakkındaki bilgiyi ve onunla kastedilen gayeyi araştıran kimse, inayet deliline daha mükemmel bir şekilde vâkif olur.<sup>895</sup>

İbn Rüşd'e göre; dinin delilleri bu iki delildir. Aziz Kitap'ta Allah Teâlâ'nın varlığına ileten delillere dikkat çeken ayetler, delillerin bahis konusu iki çeşidine inhisar

---

<sup>888</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 165.

<sup>889</sup> el-Hacc, 22/73.

<sup>890</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 165.

<sup>891</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 165.

<sup>892</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 165.

<sup>893</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 165.

<sup>894</sup> el-A'râf, 7/185.

<sup>895</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 165-166.

etmektedir. İşte bu yol, Allah'ın insanları, kendi varlığını bilmek için davet ettiği sırat-ı mustakim yani dosdoğru bir yoldur. Zaten onların fitratlarında bu manayı idrak için bir istidat yaratmak suretiyle de bu hususa onların dikkatlerini çekmiş oluyor. Beşerin tabiatında bir garize olarak bulunan ilk fitrata, “Hani Rabbin, o Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almıştı da onları kendilerine şahit tutup: Ben sizin Rabbiniz değil miyim, demiş, onlar da: Evet Rabbimizsin, kendimize şahid olduk demişlerdi.”<sup>896</sup> mealindeki ayette işaret vardır. Bundan dolayı Allah'a iman ve peygamberlerinin tebliğ ettiklerine uymak suretiyle Allah Teâlâ'ya itaat etmeyi gaye edinen kimsenin bu yolu tutması lazımdır ki bizzat Allah'ın ve ayrıca meleklerinin şehadetiyle beraber Hakk Teâlâ'nın rububiyetine şahit olan ulemadan olabilsin. Nitekim Allah Teâlâ buyurur: “Allah, melekler ve ilim sahipleri en mükemmel bir doğrulukla şehadet ederler ki, O Aziz ve Hakîm olandan başka ilah yoktur.”<sup>897</sup> Yüce ve mukaddes Allah'ın “Kâinata hiçbir varlık yoktur ki O'nu tesbih etmesin. Lakin onların bu tenzihini siz fark etmiyorsunuz.”<sup>898</sup> buyurması da bunu gösterir.<sup>899</sup>

İbn Rüşd'e göre; bu iki yol (inayet ve ihtira delili) aynen hem havassın, yani ulemanın hem de halkın yoludur, iki zümrenin bilgisi arasındaki fark, sadece tafsilat ve teferruattadır. Âlimler, bu iki yolla ilgili olarak istidlâl ve kıyas yaparlarken, sadece kemiyet yönünden halka üstün olmazlar, ayrıca bir şeyin bizzat kendisini tanıma hususunda derinleşmeleri itibariyle de halktan üstün olurlar. Şüphesiz ki halk, bu gibi şeylerin durumundan, onların sadece masnu olduklarını, onları icad eden bir sanatkârın bulunduğunu bilir. Ulema ise, sanat eserleri hakkında bilgisi olan ve bu gibi eserlerin ne gibi hikmetler ihtiva ettiğini anlayan uzman bir kimse gibi bunlara bakar.<sup>900</sup>

İbn Rüşd, ulu ve yüce yaratıcıyı red ve inkâr eden Dehriye'nin, yani materyalistlerin bu husustaki misali, sanat eserlerini his ve müşahade eden, ama bunların sanat eseri olduklarını kabul ve itiraf etmeyen, tam tersine bu eserlerde görmüş olduğu sanatı tesadüfe ve kendiliğinden meydana gelen bir işe bağlayan kimsenin misali gibi olduğunu belirtir.<sup>901</sup>

---

<sup>896</sup> el-A'râf, 7/172.

<sup>897</sup> Âl-i İmrân, 3/18.

<sup>898</sup> el-İsrâ, 17/44.

<sup>899</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 166-167.

<sup>900</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 167-168.

<sup>901</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 168.

### 3.3.6 Vahdaniyet (Allah'tan Başka İlahları Reddetme Keyfiyeti)

İbn Rüşd'e göre; vahdaniyet, Allah'tan başka bir ilah bulunmadığını bilmektir. Bu nefiy, yani O'ndan başka ilahları reddetme keyfiyeti, lâ ilahe illâhû (O'ndan başka ilah yoktur) cümlesinin ihtiva ettiği icaba (yani Allah vardır, şeklindeki müsbet hükme) ilave olunan bir manadır. Şimdi burada nefyin sübutundan maksat nedir? (Niçin birden çok Allah'ın varlığını reddediyoruz? Bu redde şer'î yol nedir?)<sup>902</sup>

İbn Rüşd bu soruya şöyle cevap vermektedir: Şüphesiz ki, bu husustaki şer'î yol, Allah Teâlâ'nın Aziz Kitap'ta gayet açık olarak beyan etmiş olduğu yoldur. Bu da üç ayette anlatılmıştır.<sup>903</sup>

1. "Göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, (buralardaki nizam) bozulurdu."<sup>904</sup>

2. Allah çocuk edinmemiştir. Kendisi ile birlikte herhangi bir ilah da mevcut değildir, öyle olsaydı, her ilah kendi yarattığını idare etmeye kalkışır, netice olarak da ilahlardan biri öbürüne üstün gelirdi. Allah, onların, kendisine verdikleri vasıflardan pek çok münezzehdir."<sup>905</sup>

3. De ki, söylemiş olduğunuz gibi O'nunla birlikte birtakım ilahlar mevcut olsaydı, Arşın sahibi olan Allah'a karşı bir yol bulmaya (ve onun işlerine müdahale etmeye) kalkışarlardı."<sup>906</sup>

İbn Rüşd'e göre; birinci ayetin delalet ettiği husus insan fitratında ve hilkatinde tabii bir garaz (ve istidat) olarak bulunmaktadır. Hiç şüphe yok ki, ne zaman bir yerde bir neviden olan iki fiil ve idare bir araya gelirse, mutlaka o yerin idaresi ve düzeni bozulur. "Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı yer ve semaların nizamı bozulurdu" ayetinin manası işte budur.<sup>907</sup>

---

<sup>902</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 169.

<sup>903</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 169.

<sup>904</sup> el-Enbiyâ, 21/22.

<sup>905</sup> el-Mü'minûn, 23/92.

<sup>906</sup> el-İsra, 17/42.

<sup>907</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 170.

Özet olarak âlem yalnızca bir ilke ile bir olmuştur, aksi takdirde ondaki birlik arazî olurdu veya hiç varolmaması gerekirdi.<sup>908</sup>

“... Her ilah kendi yarattığını idare etmeye kalkıştı...” mealindeki ayete gelince: İbn Rüşd’e göre bu ayet, fiilleri değişik (ve tek tip olmayan) birçok ilahlar kabul edenleri (yağmur yağdıran ilah, bereket ilahı diyenleri) reddetmektedir. Çünkü birinin yaptığını öbürünün yapmasına elvermeyecek şekilde fiilleri muhtelif olan ilahlardan, “bir” mevcudun meydana gelmemesi icabeder. Bu takdirde âlem “bir” olduğu için, fiilleri mükemmel olan ilahlardan âlemin vücuda gelmemesi zaruri olur.<sup>909</sup>

“De ki, söylemiş olduğunuz gibi onunla birlikte birtakım ilahlar mevcut olsaydı, Arşın sahibi olan Allah’a karşı bir yol bulmaya (ve onun işlerine karışmaya) kalkışırlardı.” mealindeki ayete gelince: İbn Rüşd’e göre; bu ayet ilk ayet gibidir. Yani fiilleri bir olan (aynı işi yapan ve aynı derecede etkili ve yetkili olan) iki ilahın bulunmasının imkânsız olduğunu gösteren bir burhandır. Bu ayetin manası şudur: Arzda ve semalarda mevcut Allah’tan başka, âlemi icad ve halk etmeye kâdir ilahlar bulunsa ve bunların âleme nisbeti de yaratıcının ona nisbeti derecesinde olsa bu ilahların Allah ile beraber Arş üzerinde olmaları icab ederdi. Bu takdirde de bir tek nisbetle bir tek yere mensup, yekdiğerinin dengi iki mevcut var olurdu. Şüphesiz ki, bu iki denk varlık belli bir yere belli bir nisbetle mensup olamazlar. Çünkü nisbette ittihad ve birlik olursa, mensupta da ittihad ve birlik bulunmuş olur. Yani birbirinin misli ve dengi olan iki varlık, belli bir yere hulûl edemeyecekleri, belli bir yeri tutamayacakları gibi belli bir nisbette belli bir yere de mensup olamazlar, iki denk ilahın belli bir mahal ile kaim olma özelliğine sahip olduklarının farz edilmesi hâlinde durum budur. Hâlbuki ilahın Arşa olan nisbeti bunun zıddıdır. Yani Arş ilahla kaim olur, yoksa ilah Arş ile kaim olmaz. Bundan dolayıdır ki Allah Teâlâ, “O’nun kürsüsü semaları ve arzı kaplar. Bunları muhafaza etmek O’na ağır da gelmez.”<sup>910</sup> buyurmuştur. Allah’ın vahdaniyetini bilme konusunda tab’an veya şer’an mevcut olan delil işte budur.<sup>911</sup>

İbn Rüşd’e göre; Allah Teâlâ’nın varlığını kabul ve ikrar, O’ndan başkasından uluhiyeti red ve inkâr hususuna dinin davette esas aldığı yol kelime-i tevhidin, yani lâ ilahe

<sup>908</sup> İbn Rüşd, **Telhîsu ma ba’de’t-tabîa**, s. 127.

<sup>909</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 170.

<sup>910</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>911</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 170-171.

illallah cümlesinin ihtiva ettiği iki manadır. Şu hâlde bu şekilde düşünen ve kelime-i tevhidin ihtiva ettiği iki manayı, ispatı ve nefyi, yani kabul ve imkân vasfetmiş olduğumuz yoldan tasdik eden bir kimse, akidesi İslamî akide olan hakiki bir müslümandır. Diğer taraftan akidesi bu delillere dayanmayan bir kimse, kelime-i tevhidi tasdik etse bile sadece isim iştiraki suretiyle hakiki Müslüman ile beraber Müslüman sayılır.<sup>912</sup>

### 3.3.7 Allah'ın Subutî Sıfatları

İbn Rüşd'e göre; Aziz Kur'an'da, âlemin yaratıcısı ve Mucidi hakkında açıkça ifade edilen vasıflar insanlarda da mevcut olan kemal vasıflarıdır. Bunlar yedidir: İlim, hayat, kudret, irade, sem', basar, kelim.<sup>913</sup>

İlim sıfatı: Aziz kitap, delalet yönünden buna işaret etmiş ve “Yaratan bilmez mi hiç? O latîf ve her şeyden haberdardır.”<sup>914</sup> demiştir. İbn Rüşd'e göre; bu ayetin delalet yönü şudur: Âlem ancak ve ancak belli bir gayeyi yine belli bir gayeden evvel tertip ve tanzim eden bir Sâni' tarafından ihdas edilmiştir. Bu sebeple yaratıcının âlem hakkında ilim sahibi olması zaruridir.<sup>915</sup>

İbn Rüşd'e göre; bu sıfat kadim ve ezeli bir sıfattır. Çünkü Hakk Teâlâ'nın bu sıfatla sadece herhangi bir zamanda muttasıf olması caiz değildir. Lakin bu hususta derinliklere dalarak kelimcilerin dedikleri gibi, “Allah muhdes olanı, hudusu vaktinde kadim ilmi ile bilir” demek doğru olmaz. Çünkü bundan, yokluğu vaktinde de varlığı vaktinde de muhdes hakkındaki ilmin bir tek ve aynı ilim olması lazım gelir. Bu ise makul bir şey değildir. Zira bu takdirde ilmin mevcuda ve eşyaya tabi olması icabeder. Hâlbuki mevcut bazen bilfiil, bazen de bilkuvve olarak varolduğu için, varlığın her iki nevi ile ilgili ilmin değişik olması zaruridir. Çünkü mevcudun bilkuvve var olma zamanı, bilfiil var olma zamanı değildir, iki zaman farklıdır. Dinin açıkça bahsetmediği husus işte budur. Hatta din bunun aksini açıkça beyan etmiştir. O da Allah'ın muhdes varlıkları, hudus ettikleri zaman bilmesidir. Nitekim, “Hiçbir yaprak düşmez ki Allah onu bilmiş olmasın, ne yerin karanlıklarındaki bir tane, ne yaş ne de kuru bir şey yoktur ki kitab-ı mübinde, yani onun ilminde bulunmuş olmasın.”<sup>916</sup>

<sup>912</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 174.

<sup>913</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 175.

<sup>914</sup> *el-Mülk*, 67/14.

<sup>915</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 175.

<sup>916</sup> *el-En'âm*, 6/59.

buyrulmuştur. Şu hâlde bu mesele ile ilgili şer'î esasın şu şekilde vazolunması uygun olur: Allah bir şeyi olmadan evvel, o şey olacaktır diye bilir; olan bir şeyi de oldu, diye bilir; mahv olan bir şeyi de mahv olduğu vakitte mahv ve telef oldu diye bilir. Şer'î esasların icabettirdiği husus bundan ibarettir. Allah muhdes varlıkların hudusunu ve bozulan şeylerin bozuluşunu bilir ama bu ilim muhdes veya kadim bir ilimdir denemez. Çünkü bu İslam'da bid'at olarak ortaya çıkan bir sözdür.<sup>917</sup>

İlim sıfatından hayat sıfatının varlığı aşikâr olarak anlaşılır. Şöyle ki: Şahidde ve görünürde olan şudur: İlim sahibi olmanın şartlarından biri hayat sahibi olmaktır.<sup>918</sup>

İbn Rüşd, Allah'ın irade sıfatı ile muttasıf olduğunun aşikâr olduğunu belirtir. Çünkü ona göre; âlim olan failden bir şeyin meydana gelmesi için, o failin o şeyi irade etmiş olması şarttır. Aynı şekilde kadir olması (kudret) da şartlardan bir diğeridir. "Allah muhdes olan hususları kadim iradesi ile irade eder," denilmesi ise bir bid'attir, ulemanın akıllarına sığdıramadıkları ve cedel mertebesine ulaşan, halkı da ikna etmeyen bir sözdür. Uygun olan, "Allah bir şeyin olmasını o şey vaki olacağı zaman irade eder, henüz vakti gelmediği için de irade etmez! denilmesidir. Nitekim, "Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözümüz; sadece 'ol' dememizden ibarettir. O da hemen oluverir."<sup>919</sup> buyrulmuştur.<sup>920</sup>

İbn Rüşd diyor ki; Allah'ın kelim sıfatı, onun hakkında nereden ve ne suretle sabit oluyor, sorusuna cevaben deriz ki: İhtiraya dair olan kudret sıfatı ve ilim sıfatının kendisi ile kaim olması yönünden Allah'ın kelim sıfatı sabit olur. Çünkü kelim haddizatında konuşan ve söz söyleyen şahsın kendisinde mevcut olan ilme, muhatabını delalet etmesini sağlayan bir iş yapmasından veyahut da muhatabı, kendisinde mevcut olan ilme vâkıf olacak bir hâle getirmesinden başka bir şey değildir. Bu ise failin fiilleri cümlesinden bir fiildir. Hakiki fail olmayan bir mahluk yani insan, âlim olması itibariyle bu fiile kâdir olunca, aynı hususun hakiki fail olan Allah hakkında bahis konusu olmasının gerekliliği çok daha uygun olur.<sup>921</sup>

İbn Rüşd'e göre; Allah'ın kelamı olan Kur'an kadimdir, O'na delalet eden lafız ise insanın değil, Allah Teâlâ'nın mahlukudur. Kur'an'ın lafzı ile Kur'an haricinde söylenen

<sup>917</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 175-176.

<sup>918</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 176.

<sup>919</sup> en-Nahl, 16/40.

<sup>920</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 177.

<sup>921</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 177.

lafızlar arasındaki fark da böylece birbirine muhalif ve zıt olmuştur. Yani bu lafızlar Allah'ın izni ile bize ait fiillerdir. Kur'an lafızları ise Allah tarafından yaratılmıştır. Bu hususu bu şekilde anlamayanlar, bu meseleyi (ve muhakeme tarzını) anlayamaz, Kur'an için nasıl Allah'ın kelamı denileceğini de kavrayamazlar.<sup>922</sup>

Mushaftaki harflere gelince, İbn Rüşd'e göre; bunlar Allah'ın izni ile bizim sun'umuz ve fiilimizdir. Ona saygı gösterilmesinin lüzumlu oluşu, Allah tarafından yaratılan lafızlara ve mahluk olmayan manaya delalet ettikleri içindir. Manayı dikkate almayıp sadece lafzı gözönünde bulunduran, yani meseleyi tafsil etmeyen (Mu'tezile), Kur'an mahluktur, demiştir. Lafzın delalet ettiği manayı dikkate alan (Hanbeliye) ise Kur'an mahluk değildir, demiştir. Doğru olan ikisini telif etmektir.<sup>923</sup>

İbn Rüşd'e göre; Sem' ve basar, yani işitme ve görme sıfatlarına gelince, din bu iki sıfatın Allah Teâlâ'ya aidiyetini şu cihetten kabul etmiştir: Masnu ve eserde bulunan her şeyi idrak etmek yaratıcının şartlarından olduğundan, onun bu iki idrake de sahip olması zaruri olmuştur. Şu hâlde onun, gözle idrak edilen şeyleri de kulakla idrak edilen şeyleri de bilmesi icabeder. Çünkü bunlar onun masnuatı ve eserleridir.<sup>924</sup>

İbn Rüşd'e göre; bütün bu sıfatların, Allah Teâlâ'da varlığına; dinde O'nun ilim sıfatına sahip olması açısından işaret edilmekte ve dikkat çekilmektedir.<sup>925</sup> Allah'ın her türlü bilgi ve marifetten yoksun olmayacağını anlatmak için, dinde O, işitme ve görme ile nitelendirilmiştir. Bu anlamı, halka ancak işitme ve görme ile anlatmak olasıdır.<sup>926</sup> Kısaca, ilah ve mabud isimlerinin medlûlü olan bir varlığın, idrak edilme özelliğine sahip olan her şeyi idrak etmesi gerekir. Çünkü insanın, yaptığı ibadeti idrak etmeyen ve ondan habersiz olan bir varlığa ibadet etmesi abes işlerdendir. Nitekim “Babacığım! Niçin işitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası dokunmayan bir şeye ibadet ediyorsun?”<sup>927</sup> mealindeki ayette bu hususa dikkat çekilmiştir.<sup>928</sup>

---

<sup>922</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 178-179.

<sup>923</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 179.

<sup>924</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 180.

<sup>925</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 180.

<sup>926</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 536.

<sup>927</sup> Meryem, 19/43.

<sup>928</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 180.

### 3.3.8 Selbî ve Tenzihî Sıfatlar

İbn Rüşd der ki: Tenzih ve takdisten ibaret olan bu cins bilgi de Aziz Kitab'ın birçok yerlerinde ortaya konulmuştur. Bu hususta ayetlerin en açık ve en mükemmel olanı, “O'nun misli gibi bir şey yoktur, O iştir ve görür”<sup>929</sup> mealindeki ayettir. “Yaratan hiç yaratılan gibi olur mu?”<sup>930</sup> mealindeki ayet ise yukarıdaki ayetin burhanıdır. Herkesin fitratındaki garizenin icabıdır ki, Halik'in, ya hiçbir şey yaratamayan varlığın sıfatının gayrisi üzere bulunması icabeder veya hiçbir şey yaratamayan varlığın sıfatına benzemeyen bir sıfat üzere olması lazım gelir. Aksi takdirde Halik varlık, halik olmayan varlık gibi olur.<sup>931</sup>

Halik ile mahluk arasında bir benzerliğin varlığını dinin açık bir biçimde reddettiği ve bunu gerektiren burhanı da sarîh olarak ortaya koyduğu sabit bulunmaktadır. Benzerliğin (ve mümaseletin) red ve inkâr edilmesinden iki şey anlaşılmaktadır: İlki, mahluktaki sıfatlardan birçoğunun Halik'ta olmaması; ikincisi, mahluktaki sıfatların, aklen sonsuz olan en mükemmel ve en üstün şekillerinin Halik'ta mevcut olmasıdır.<sup>932</sup>

İbn Rüşd diyor ki:

1. Dinin, Halik'ta bulunmadığını açıkladığı mahluklara ait sıfatların eksik ve kusurlu sıfatlardan olduğu hususu aşikâr olanlardan:

a. Ölüm: Nitekim mübarek ve müteâl olan Allah buyurur: “Ölmeyen hayye ve diriye tevekkül et.”<sup>933</sup>

b. Uyku ve derece itibarıyla uykudan aşağı olup da idraklerden ve varlıkların muhafazasından gafil olmayı ve sehiv hâlinde bulunmayı gerektiren cinsten olan diğer şeyler: Bu husus yüce Allah'ın şu sözünde açıklanmıştır: “O'nu ne uyuklama ne de uyku tutar.”<sup>934</sup>

c. Unutma ve hata: Nitekim yüce Allah buyurur: “O'na ait ilim, Rabbinin nezdinde bir kitaptadır. Rabbin ne şaşar ne de unuttur.”<sup>935</sup>

---

<sup>929</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>930</sup> en-Nahl, 16/17.

<sup>931</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 184-185.

<sup>932</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 185.

<sup>933</sup> el-Furkan, 25/58.

<sup>934</sup> el-Bakara, 2/255.

İbn Rüşd'e göre; eksikliğe ve kusura delalet eden bu nevi sıfatların Allah'ta bulunmadığına vâkîf olmak, zaruri ve bedihi bilgilere yakın bir şeydir. Onun için bu neviden olup da zaruri ve bedihi ilme yakın olanların, kusurdan ve noksandan münezze Allah'ta bulunmadığını din sarahaten ortaya koymuştur.<sup>936</sup>

2. Din, ilk zaruri ve bedihi bilgilerden uzak olan (ince ve derin) hususlara, bunları halkın pek azı bilir, diye tarif ederek işaret etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ birçok ayette şöyle buyurmuştur: “Yerle semaların yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir iştir. Lakin insanların çoğu bilmezler”,<sup>937</sup> “Bu, Allah'ın insanları yaratmada esas aldığı bir fitrat ve tabiattir, Allah'ın yaratışında değişiklik olmaz. Dosdoğru din işte budur, ama insanların çoğu bilmezler.”<sup>938</sup>

İbn Rüşd'e göre; kusur ve noksanlık ifade eden bu sıfatların Allah'ta bulunmadığının delili, araya bir aksaklık ve bozulma hali girmeksizin, varlıkların nizamının muhafaza edilmesi hususunun aşikâr olmasıdır. Şayet Allah'a gaflet, hata, unutmama ve sehiv yol bulmuş olsaydı, elbetteki mevcudata (ondaki nizama) hâlel gelirdi.<sup>939</sup>

### 3.3.8.1 Cismiyet

İbn Rüşd'e göre; dinin durumundan ve tutumundan açıkça anlaşıldığına göre cismiyet (yani Allah'ın cisim ve maddî varlık olup olmaması) sükûtle geçilen hususlardandır. Dinde cismiyetin reddedilmesinden çok isbatı ve var kabul edilmesi tasrih edilmiştir. Çünkü din, Aziz Kitab'ın birçok yerinde Allah'ın yüzü ve iki eli bulunduğunu sarahaten ifade etmiştir. Bu ayetler, mahluka nazaran Yaratıcı'da cismiyetin daha üstün bir şekilde mevcut olduğu kanaatini vermektedir.<sup>940</sup>

İbn Rüşd'e göre; bu sıfat konusunda yani cismiyet hususunda takip edilmezi zaruri olan yol, onu dinin usulüne göre anlayarak, nefy ve ispattan, red ve kabulden açıkça

---

<sup>935</sup> Ta Hâ, 20/52.

<sup>936</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 186.

<sup>937</sup> el-Mü'min, 40/57.

<sup>938</sup> er-Rûm, 30/30.

<sup>939</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 186.

<sup>940</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 187.

bahsetmemektir. Bu konuda halktan, soru soranlara, “O’nun gibi bir şey yoktur, O işitir ve görür”<sup>941</sup> ayeti ile cevap verilerek bu nevi sual sormaktan da menedilirler.<sup>942</sup>

### 3.3.8.2 Cihet: Yön

İbn Rüşd’e göre; bu sıfat, yani cihette olmanın Allah’ın sıfatı oluşu, ta başlangıçtan itibaren din ehli olanlar tarafından yüce Allah hakkında isbat ve kabul edilemiş, Mu’tezile’nin bu sıfatı red ve inkâr etmesine kadar durum böylece sürüp gitmiştir. Daha sonra bu sıfatı reddetme konusunda Ebu’l-Meâlî ve onun kanaatine uyan sonraki Eş’arîler de Mu’tezile’ye tabi olmuşlardır.<sup>943</sup>

Hâlbuki dinin zevahiri tamamıyla, cihetin var olduğunu icab ettirmektedir. Bu husustaki ayetlerin bazıları:

- a. “O vakit, Rabbinin Arşını onların üzerinde sekiz melek taşır.”<sup>944</sup>
- b. Melekler ve Ruh (Cebrail) O’na yükselirler.”<sup>945</sup>
- c. O, işi semadan yere doğru idare eder. Sonra sizin hesabınıza göre miktarı bin sene olan, bir günde iş yine O’na çıkar.”<sup>946</sup>

Buna benzeyen daha başka ayetler de mevcuttur diyen İbn Rüşd’e göre; şayet bunların hepsine tevil musallat kılınırsa, din baştanbaşa müevvel hâle gelir. Şayet, “bunlar müteşabihattandır”, denilirse, bu sefer de din baştanbaşa müteşabih bir hâle döner. Çünkü bütün dinler, Allah’ın semada olduğu, peygamberlere vahyi getiren meleğin oradan indiği ve ilahî kitapların semadan nazil olduğu (ondan dolayı bu nevi kitaplara semavî kitap ismi verildiği) temel akidesi üzerine kurulmuştur.<sup>947</sup>

---

<sup>941</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>942</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 187-188.

<sup>943</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 194.

<sup>944</sup> el-Hâkka, 69/17.

<sup>945</sup> el-Meâric, 70/4.

<sup>946</sup> es-Secde, 32/5.

<sup>947</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 195.

İbn Rüşd'e göre; cihetin isbatı ve kabulü aklen de şer'an da zaruridir. Cihet esasını ortaya koyarak kendi varlığını onun üzerine kuran bizzat dindir. Bu esası iptal etmek, dinleri iptal etmek olur.<sup>948</sup>

### 3.3.8.3 Ru'yet

İbn Rüşd'e göre dinin maksadı, Allah'ın cisim olmadığını halka tarif etmek olsaydı bu nevi şeylerden (yani sem', basar, vech, yed v.s.) hiç birini onlara açıklamazdı. Bilakis, tahayyül edilen varlıkların en yücesi nur olduğu için Allah, hakkında halka onu misal getirmiştir. Çünkü hisse göre de hayale göre de varlıkların en meşhuru ve en açık bilineni nurdur. İşte tasavvurun bu şekli ile, ahiretteki varlıkların manasını anlamak, halk için mümkün olabilmıştır. İbn Rüşd, demek istiyor ki, ahiretle ilgili manalar halka hissî ve hayalî hususlar olarak temsili bir biçimde anlatılmıştır. Şu hâlde mübarek ve müteâl olan Allah hakkında din zahiri üzere ele alındığı vakit, orada ne böyle ne de başka türlü bir şüphe ve tereddüd meydana gelmez. Çünkü Kur'an ve sahih hadislerde de geçtiği gibi "Allah nurdur", ve "Allah'ın nurdan bir hicabı vardır." denilir ve arkasından da "Tıpkı güneş görüldüğü gibi ahirette müminler Allah'ı göreceklerdir" diye söylenirse, bütün bunların hiçbirinde halka da ulemaya da ne bir şüphe ne de bir tereddüd arız olur. Zira ulemaya göre bu hâlin (ru'yetin) bir ilim artışından (mezîd-i ilimden) ibaret olduğu burhanla sabittir. Lakin bu hususu onlara, yani halka tasrih ettikleri zaman, onların nazarında din tamamen batıl ve hükümsüz olur veya halk, kendilerine bu hususu tasrih edeni tekfir kalkışır. Şu hâlde bu gibi şeylerde dinin yolundan ayrılan bir kimse, dosdoğru bir yoldan uzaklaşmış ve azıtmış olur.<sup>949</sup>

İbn Rüşd der ki: Dikkat edilince görülür ki, misal verilmeden tasavvur etmeleri mümkün olmayan bahiskonusu hususları halka temsili bir şekilde anlatan din, bununla beraber, halka misal vererek anlatmış olduğu bu manaların bizzat kendileri konusunda ulemaya tenbih ve ikazda bulunmuştur. Şu hâlde insanlardan her bir sınıf için tahsis edilen talim tarzı konusundaki şer'î sınırlar üzerinde durmak ve onu aşmamak icabetmektedir. Aksi takdirde her iki talim şekli birbirine karışır, bu suretle nebilerin dinindeki hikmet bozulup gider.<sup>950</sup>

<sup>948</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 197.

<sup>949</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 211.

<sup>950</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 211-212.

İbn Rüşd, talim konusunda bütün insanları tek bir yol ve usul üzerinde sayan bir kimseyi, herhangi bir amel hususunda onları birtek yol ve usulde sayan kimse gibi kabul eder. Ona göre; bütün bunlar hisse de akla da aykırı olan şeylerdir.<sup>951</sup>

İbn Rüşd'e göre; ru'yet, manası açık olan bir şeydir. Müteâl ve mübarek Allah hakkındaki din zahiri üzere alınır, ru'yet konusunda hiçbir şüphe ve tereddüd meydana gelmez. Bundan maksad da, orada cismaniyetin varlığının da yokluğunun da tasrih edilmemesi ve bunun üzerinde hiç durulmamasıdır.<sup>952</sup>

### 3.3.9 Nübüvvet ve Mucize

İbn Rüşd'e göre; iki bakımdan bu mesele üzerinde düşünülebilir:

a. Peygamberler vardır (İsbat-ı rusül)

b. Peygamberlik iddia eden Hz. Muhammed de onlardan biridir ve davasında yalancı değildir.<sup>953</sup>

İbn Rüşd'e göre; resuller ve nebiler adı verilen bir zümrenin varlıkları bizatihi malumdur. İnsanlardan bir sınıf olan bu zümre, beşerî bir öğrenme ile değil Allah'tan gelen vahiy ile halka yöntemler ve kanunlar vaz ederler. Çünkü bunların varlığını, müşahade etmediğimiz fakat tevatüren sabit olan diğer şeylerin, felsefe ile meşhur olan şahısların ve benzeri hususların varlığını inkâr edenden başkası reddetmez. Zira sözlerine kulak asılmaması lazım gelen dehriye (materyalistler) müstesna bütün filozoflar ve insanlar ittifak etmişlerdir ki, burada, beşer nevinden bazı zevat vardır, kendilerine gelen vahye dayanarak, mutluluklarının tam olmasına vasıta olan güzel fiil ve ilim nevinden bazı hususları halka tebliğ eder, bozuk akideler ve çirkin işlerden onları menederler. Peygamberlerin yapmış oldukları iş (fiil) budur.<sup>954</sup>

İbn Rüşd'e göre; Allah Teâlâ tarafından aldığı vahiy ile, yöntemler ve kanunlar vaz etmek demek olan bu fiil kendisinde mevcut olan bir şahıs peygamberdir. Beşerî fitrat dikkate alınır, bu esasta da şüphe edilemez. Çünkü meselâ tedavi tıbbî bir fiildir, kendisinde tedavi

---

<sup>951</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 212.

<sup>952</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 212.

<sup>953</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 228.

<sup>954</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 236-237.

sanatı ve fiili mevcut olan bir kimse tabiptir hususu bizatihi malum olduğu gibi, peygamberlerin işinin de Allah'tan gelen vahiy ile yöntemler ve kanunlar vaz etme olduğu öylece bizatihi malum bulunmaktadır.<sup>955</sup>

İbn Rüşd'e göre; Hz. Muhammed'in hâlinde aşikâr bir surette anlaşılan şudur: O, insanlardan herhangi birini ve topluluklardan bir topluluğu peygamberliğine ve tebliğ etmiş olduğu hususlara iman etmeye, maddelerden birini başka bir madde hâline getirme gibi harikulâde fiillerden olan bir harikayı davasının önüne sürerek davet etmemiştir.<sup>956</sup>

Bu duruma göre; Hz. Peygamber'in, herkese meydan okuduğu ve peygamberlik meselesindeki iddiasının doğruluğuna delil saydığı mucize Aziz Kitap'tır.<sup>957</sup>

İbn Rüşd'e göre Kur'an'ın mucizeliğine birkaç suretle vâkıf olunur:

1. Kur'an'ın ihtiva ettiği ilim ve amelle ilgili şer'î hükümlerin ve kanunların, öğrenme ile kazanılan cinsten olmayıp vahiy ile olduğunu bilmek suretiyle,

2. Kur'an'ın gaybdan haber vermeyi ihtiva etmesi suretiyle,

3. Kur'an'ın nazımının ve ifadesinin düşünmeye taşınmaya dayanan nazım ve ifade nevinin haricinde olmasıyla, yani, Arap dili ile konuşan belîğ ve ediplerin sözleri cinsinden olmadığını anlamakla bilinir.<sup>958</sup>

İbn Rüşd, bütün bunlara ilave olarak, dinleri ve konuları vaz eden zatın şu hususu bilmesine de ihtiyaç olduğunu belirtir: Acaba bu bilgilerden ne kadarıyla halk mesut olur? Halkı, hangi yollardan bu bilgileri edinmeye sevk etmek uygun olur? Bütün bunlar -hiç olmazsa ekserisi- ne öğrenme, ne sanat ve ne de hikmetle idrak olunabilir. Bunun böyle olduğunu ilimlerle, bilhassa dinleri vaz, kanunları tesbit ve ahiret ahvalinden bahsetme işi ile uğraşanlar çok iyi bilirler.<sup>959</sup>

---

<sup>955</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 237.

<sup>956</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 235.

<sup>957</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 235.

<sup>958</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 239.

<sup>959</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 240.

İbn Rüşd, bütün bu hususların, mümkün olan en mükemmel şekilde Aziz Kitap'ta mevcut olduğu için, artık bunun Allah'tan gelen bir vahiy ile olduğu ve peygamberin dili üzerine ilka ettiği kendi kelimadan ibaret bulunduğunun malum olduğunu belirtir.<sup>960</sup>

Ona göre; başka bir yolla da bu hususa vâkıf olunabilir. Bu yol, bu dini diğerleri ile mukayese etme esasına dayanır. Şöyle ki: Peygamberlerin peygamber olmalarını temin eden fiil, Allah Teâlâ'dan aldıkları vahiy ile şer'î hükümler (ve hukukî kaideler) vaz etmekten ibarettir. Aziz Kitab'ın ihtiva ettiği, saadet için faydalı olan amel ve ilim itibariyle yararlı şer'î hükümler sonsuz derecede diğer şer'î hükümlerden üstündür.<sup>961</sup>

Kur'an "Allah'ın kelamı" ismini almaya, diğerlerinden kat kat fazlasıyla layık ve müstehaktır. Semavî kitaplara, yani Tevrat'a ve İncil'e vâkıf olanlar, bu hususu derhal farkederekler.<sup>962</sup>

İbn Rüşd der ki: Bütün bu hususlar anlatmış olduğumuz gibi olunca, artık şu husus bütün açıklığı ile ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in nübüvvetine delil oluşu, yılan hâline gelen asanın Musa'nın nübüvvetine, ölüyü diriltmenin, abraş hastalığına tutulanlarla, anadan doğma körleri tedavi etmenin Hz. İsa'nın peygamberliğine delil olması nevinden değildir. Çünkü bu hususlar da her ne kadar peygamber olanlardan başkasından zuhur etmeyen fiillerden olup halkı inandırıcı ve ikna edici nitelikte iseler de, tek başlarına kaldıkları vakit kat'î delil değillerdir. Çünkü bu gibi fiiller, nebiye nebi isminin verilmesine sebep teşkil eden sıfatın fiillerinden bir fiil değillerdir. Kur'an'a gelince, bu sıfata delil oluşu, aynen tedavinin tababete delil oluşu gibidir.<sup>963</sup> Mucizelerin en açık olanı, olağanüstü niteliği, asanın yılanı dönüşmesi gibi, başkalarından işitmek suretiyle (naklî olarak) iletilmiş olmayan Allah'ın yüce kitabıdır. Onun mucize oluşu ancak bugün var olan ve kıyamete dek var olacak olan insanların duyum –algıları- ve incelemeleri sayesinde anlaşılmuştur ve anlaşılacaktır. Bu sebeple bu mucize, öteki mucizelere nazaran, çok daha üstündür.<sup>964</sup>

<sup>960</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 240.

<sup>961</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 241.

<sup>962</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 242.

<sup>963</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 243.

<sup>964</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 624.

İbn Rüşd'e göre; mucize ve harika şeyler peygamberliğin delili olamaz. Çünkü akıl peygamberlikle mucize arasındaki irtibatı idrak edemez.<sup>965</sup> Ne zaman, "Peygamberler vardır ve harikulade fiiller sadece onlardan zuhur eder", kaidesi vaz olunabilirse, o zaman mucize ve harikalar, peygamberi tasdik için bir delil olur. Bununla İbn Rüşd, berranî (haricî, hissî ve kevnî) mucizeyi kastediyor ona göre; Berranî mucize, peygambere peygamber isminin verilmesine esas olan sıfata münasip düşmez. Berranî mucize vasıtasıyla gerçekleşen tasdik sadece halka has bir yol gibi görünüyor. Münasip (ilmî, amelî, manevî, ahlakî ve hukukî) mucize ile tasdik ise halk ile ulema arasında müşterek bir yoldur. Din iyice incelendiği zaman görülür ki; o, berranî mucizeye değil, sadece ehli ve münasip mucizeye itimad etmiştir.<sup>966</sup>

### 3.3.10 Cevr ve Adl (Hayır ve Şer)

İbn Rüşd'e göre; insanın yaratılışına esas teşkil eden, tabiat ve vücuda getirilmesine esas alınan terkip, insanlar içinde küçük bir azınlık olan bazı kimselerin tabii olarak şerli olmasını icabettirmiştir. Aynı şekilde insanların hidayete ermeleri için hariçten tertip ve tanzim edilen sebepler her ne kadar çoğunluk için irşad edici ise de, arızî olarak bazı kimseler için ıdlâl edici olmuştur. Hikmetin icabı olarak şu iki husustan birinin olması zaruri ve kaçınılmazdı. Ya azında şer, çoğunda hayır bulunan varlık hiç yaratılmayacak, bu suretle gayet az olan şer sebebiyle çok fazla olan hayır da yok olacaktı veya varlığın bu çeşitleri yaratılacak, netice olarak ekalliyet olan onlardaki şer yanında ekseriyet olan hayır da mevcut olacaktı. Bizatihi malum olan hususlardandır ki, çok az olan şerle birlikte pek fazla olan hayrın bulunması, çok az şer sebebiyle pek fazla olan hayrın yok olması hâlimden çok daha iyidir. İşte melekler için kapalı kalan, bu nitelikteki şerrin hikmetten oluşu idi. "Yeryüzünde bir halife, yani insanoğlunu yaratacağım" diye kendilerine haber verince, meleklerin vermiş oldukları cevabı Allah Teâlâ şöyle hikâyeye etmişti: "Ya Rabbi, yeryüzünde fesad çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın? Hâlbuki biz hamd ederek seni tenzih ve takdis ediyoruz, demişler."<sup>967</sup> Allah Teâlâ şunu anlatmak istiyor: Meleklerin kavrayamadıkları ilim şu idi: Varlıklardan bir şeyin varlığı hem hayır hem şer olur da ondaki hayır ciheti daha galip bulunursa, hikmet, onun yok edilmesini değil, var edilmesini gerektirir.<sup>968</sup> İlahî hikmet, az bir miktar kötülük karışmış da olsa, iyiliğin miktar bakımından çok olarak bulunmasını zorunlu

<sup>965</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 233.

<sup>966</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 244.

<sup>967</sup> el-Bakara, 2/30.

<sup>968</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 260.

kılmıştır; çünkü az bir miktar kötülükle birlikte çok miktarda iyiliğin bulunması, az bir kötülüğün bulunmasından dolayı, bu çok miktarda iyiliğin hiç bulunmamasından daha yeğ tutulur.<sup>969</sup>

İbn Rüşd'e göre; yeryüzünde var olan salt hayır niteliğindeki her şey Allah'ın irade ve kasdıyla var olmuştur. Bozulma, yaşlanma ve bunun gibi kötülüklerin varlığı ise maddenin zorunluluklarından dolayıdır. Böyle olmasının sebebi şudur; bu varlık iki durumdan biriyle bulunur; ya varlığına bir kötülük eklenen şeyler varolmayacaktır ki bu (yokluk) daha büyük kötülüktür. Ya da bu hâliyle var olacaktır. Çünkü onun varlığında bundan daha fazla (kötülük) bulunması mümkün değildir. Örneğin ateşin âlemdeki faydası apaçıktır ve ona birçok canlıyı ve bitkiyi bozması arazî olarak tesadüf etmiştir.<sup>970</sup>

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki: Allah dalalet sebeplerini, ekseriya onlardan dalaletten fazla hidayet vücuda geldiği için yaratmıştır. Çünkü varlıklar içinde öyleleri var ki, kendilerine hiçbir şekilde ıdlale vesile olmayan hidayet sebepleri verilmiştir. Meleklerin hâli böyledir. Bazı varlıklara ise, sadece çok az sayıdaki kimseler için nâdir hâllerde ârizî olarak ıdlale vesile olabilecek hidayet sebepleri verilmiştir. Zira bu azınlığın, terkip ve teşekkül tarzları icabı bundan başka türlü olmaya durumları elverişli değildir. İnsanın hâli de böyledir.<sup>971</sup>

İbn Rüşd'e göre; tevil yapma zarureti ortaya çıkacak derecede, aralarında tearuz bulunan ayetlerin, bu konuda nazil olmasının sebebi ve hikmeti, halka, meseleyi olduğu gibi anlatma zaruretinden dolayıdır. Şöyle ki: Halk, Allah Teâlâ'nın adaletle muttasıf olduğu, hayır olsun şer olsun her şeyi yaratma sıfatına malik olduğu hususunda bilgi sahibi olma ihtiyacı içindedir. Çünkü dalalette kalmış millet ve din mensuplarından birçoğu, âlemde biri hayır, diğeri şer ilahı olmak üzere iki ilahın bulunduğu itikad ettiklerinden, bu durum karşısında halkın, her ikisinin de, yani hayrın ve şerrin de tümü ile yaratıcısı Allah'tır diye bilmeleri icabetmiştir.<sup>972</sup>

İbn Rüşd'e göre; Şer olan ıdlalin Allah'tan başka Halik'ı bulunmadığı için, şerri yaratmak Allah'a nisbet edildiği gibi ıdlali de O'na nisbet ve isnad etmek icabetmiştir. Lakin bunun kayıtsız ve şartsız bir şekilde mutlak olarak anlaşılması uygun olmaz. Fakat bunu şu şekilde anlamalıdır: Allah, hayrın zatı için hayrı yaratmıştır. Şerri de hayır için, yani şerle

<sup>969</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 208.

<sup>970</sup> İbn Rüşd, **Telhîsu ma ba'de't-tabîa**, s. 147.

<sup>971</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 260-261.

<sup>972</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 261.

birlikte bulunan hayır için yaratmıştır. Şu hâlde Allah'ın şerri yaratması O'nun adaletinin eseridir. Bunun misali ateştir. Ateş, sadece mevcudatın kıvamı olmak üzere yaratılmıştır. Şayet ateş olmasaydı, onun sayesinde var olan şeylerin mevcut olması sıhhatli olmazdı. Fakat bazı şeyleri ifsadetme özelliği, arızî surette ortaya çıkan ve şerden ibaret olan fesat ile yine ondan meydana gelen ve hayır olan varlık mukayese edilecek olursa, ateşin var oluşunun yok oluşundan daha iyi olduğu anlaşılır. Şu hâlde ateş şer değil, hayırdır.<sup>973</sup>

---

<sup>973</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 261-262.

#### 4. BÂKILLÂNÎ VE İBN RÜŞD'DE İRADE – FİİL İLİŞKİSİ

İslam düşüncesinde Allah'ın her türlü noksan sıfatlardan uzak ve bütün güzel sıfatlarla nitelenmesi çok önemli bir yer tutmaktadır. Tek ve biricik olan, varlığı zorunlu olup hiçbir maddeye, surete ve illete muhtaç olmayan, ezeli ve ebedî olup kendine has bir varlığa sahip olan Allah'ın insan ve evrenle olan ilişkisi nasıl açıklanacaktır?<sup>974</sup> Öte yandan beşerî planda, mutlak bir ilim ve irade sahibi olan Vacip bir yaratıcı karşısında insanî fiillerin statüsü nedir?<sup>975</sup> İnsanın irade ve fiillerinin, Allah'ın iradesi ve fiilleri ile ilgisi nedir?<sup>976</sup>

İrade ile ilgili en önemli problem irade-fiil ilişkisinden doğmaktadır.<sup>977</sup> Çünkü insanın evrendeki yeri, Allah karşısındaki konumu ve gücü, eylemde bulunabilme kapasitesi gibi sorunlar metafiziğin başta gelen konularındandır.<sup>978</sup> Özellikle Allah'ın fiillerinde irade problemi, kelim ile felsefenin, üzerinde en sert tartışmaları icra ettiği bir alan olmuştur.<sup>979</sup> Bizim buradaki maksadımız “irade-fiil ilişkisi”nin Bâkılânî ve İbn Rüşd tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymaktır.

##### 4.1 İrade ve Fiil Kavramı

İrade kelimesi sözlükte, bir şeyi yapmak ve yapmamak konusunda karar verebilme ve bu kararı yürütebilme kudreti, isteme, dileme<sup>980</sup> anlamlarına gelir. Râğıb el-İsfahânî (ö.502/1108) irade kelimesini şöyle tarif etmektedir: “İrade, râde yerûdü'den nakledilmiştir. Bir şeyin talebi konusunda ilerleme kaydetmek anlamına gelir. Aslında irade: Emel, ihtiyaç ve şehvetten mürekkep bir kuvvettir. İsim olarak, yapılması ya da yapılmaması gereken hükümle birlikte kişinin bir şeye özlemini çekmek için kullanılır. Sonra başlangıçta kullanılır: Nefsin bir şeyi yapmayı arzulaması, bazen de sonuçta kullanılır: Yapılması ya da yapılmaması gereken hüküm anlamında kullanılır. Allah hakkında kullanıldığında başlangıçtaki değil sonuçtaki kullanılır. Çünkü Allah bir şeyi arzulamaktan münezzehtir. Ne zaman Allah şöyle

<sup>974</sup> Temel Yeşilyurt, “Gazzâlî'ye Göre Allah'ın İradesi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 4, 1998, s. 194.

<sup>975</sup> Halife Keskin, **İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi**, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, s. 20.

<sup>976</sup> M. Saim Yeprem, **İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdi**, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980, s. 30.

<sup>977</sup> Keskin, s. 127.

<sup>978</sup> Mehmet Evkuran, **Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam**, 1. Basım, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005, s. 57.

<sup>979</sup> Yeşilyurt, s. 187.

<sup>980</sup> D. Mehmet Doğan, **Büyük Türkçe Sözlük**, 15. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 2001, s. 641.

şöyle irade etti denirse, onun manası şudur: “O konuda şöyle değil, şöyle hükmetti.” Bazen irade zikredilir ve onunla emir manası kastedilir, senin şu sözünde olduğu gibi: Senden şöyle şöyle yapmanı istiyorum, yani: Sana şöyle şöyle yapmanı emrediyorum. Bazen de irade zikredilir ve onunla kasd, talep murat edilir.<sup>981</sup>

İbn Manzûr (ö. 711/1311)’un irade kelimesi hakkındaki görüşleri ise şöyledir: “Bir şey irade etti: onu diledi (şâehû). Allah Teâlâ Kehf Sûresi’nin 77. ayetinde şöyle buyurmuştur: “... Orada yıkılmak isteyen (yürîdü) bir duvarla karşılaştılar. (O kul) hemen onu doğrulttu. Yürîdü ve irade ancak canlılardan ortaya çıkar. Duvar hakiki iradeyi murat edemez. Çünkü duvarın düşmek üzere hazırlanması irade edenlerin fiillerinin belirgin olması gibi belirgin olmuştur ve böylece duvar, iki suret bir olduğu için iradeyle nitelendirilmiştir.”<sup>982</sup>

İrade, kısaca harekete geçme gücü ve yeteneğidir, fiilin gerçekleştirilmesinde belirleyicidir. İrade kişiyi fiile yönlendirmekte, fiil de iradeye bağlı olması bakımından gerçekleşme imkânı bulmaktadır. Her ne kadar irade fiilden önce geliyorsa da fiil sürecinde de onunla birlikte olan, onunla bütünleşen bir faaliyettir. Bu anlamdaki irade sadece, psikolojik bir fonksiyon yahut meleke olmayıp aynı zamanda bilinçli bir seçme gücü<sup>983</sup>, bundan dolayı da kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hâle getiren ahlaki bir ilkedir.<sup>984</sup>

Yapılan tanımlarda, irade terimine yüklenen anlam kodları dikkatle incelendiğinde ister “talep ve istek” isterse de “kasd ve tercih” anlamında ele alınsın, hepsinde de sonucun fiile yönelik olduğu açıkça görülmektedir. İradenin “canlıya fiili gerektiren nitelik”<sup>985</sup> olarak tanımı da irade-fiil ilişkisini doğru orantılı hâle getirmektedir. Buradan iradenin bulunmadığı düşünüldüğünde, fiilin de bulunamayacağı şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkün

<sup>981</sup> Râgıb el-İsfahânî, **Müfredatü elfazi'l-Kur'an**, Safvan Adnan Dâvûdî (thk.), Dimaşk: Daru'l-Kalem, Beyrut: ed-Darü's-Şâmiyye, 2002, s. 371.

<sup>982</sup> Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyli İbn Manzûr, **Lisanü'l-Arab**, Yusuf Hayat ve Nedim Maraşlı (hızl.), Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, ts. C.1., s. 1253.

<sup>983</sup> Mustafa Çağrırcı ve Hayati Hökelekli, “İrade”, **DİA**, C. 22, İstanbul: 2000, s. 381.

<sup>984</sup> Çağrırcı ve Hökelekli, s. 22.

<sup>985</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, **et-Tarifât**, Abdurrahman Umeyra, (thk. ve ta'lik), 1. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987, s. 37.

gözükmektedir. Böylece fail olabilmek, irade sahibi olabilmeye bağlanmıştır. O halde, denilebilir ki, gerçek anlamda fail ve yaratıcı olan, irade sahibi olmalıdır.<sup>986</sup>

Kur'an perspektifinden meseleye bakıldığında Kur'an-ı Kerim'de irade kavramı hem Allah'a hem de insana nisbet edilerek 139 yerde geçer.<sup>987</sup> Bu ayetlerde Allah Teâlâ irade kavramını hem kendi zâtı için hem de kulu için kullanmaktadır.<sup>988</sup> Bu ayetlerin önemli bir kısmında ilahî iradenin mutlak, özgür ve önüne geçilemez olduğu, dolayısıyla kulun iradesini sınırladığı, hayır veya şer olarak olup biten her şeyin Allah'ın iradesi istikametinde gerçekleştiği fakat O'nun iradesinin mutlaka amaçlı, anlamlı, hikmetli ve adil olduğu, kulları için asla zulmü, kötülüğü ve meşakkati murat etmediği bildirilmektedir. Ahlaki muhtevalı ayetlerde insanın iradesinde serbest olduğu belirtilmekte bundan dolayı onun iyi şeyleri istemesinden de kötü şeyleri istemesinden de söz edilmekte fakat insan iradesinin Allah'ın sonsuz derecede özgür iradesi tarafından sınırlandırıldığı ve insanın Allah'ın izin verdiği ölçüde özgür olduğu belirtilmektedir.<sup>989</sup> Yani Kur'an insana bir hareket serbestisi tanımakta ve neticesinden onu sorumlu tutmaktadır.<sup>990</sup>

İlahi sıfatlardan irade hakkında Kur'an-ı Kerim'de yapılan açıklamalara göre Allah dilediğini yapar ve dilediği şekilde yaratır. O dileyenin iman, dileyenin inkâr edebileceğini bildirmiş, iman edeceklere hidayet vermeyi, inkâr edenlerin de sapıklıklarını sürdürmelerini murat etmiştir. Eğer isteseydi herkes iman ederdi, ancak insanların kendi irade ve tercihleri olmadan iman etmelerini dilememiş, onları serbest bırakmıştır.<sup>991</sup>

Fiil kelimesi sözlükte; iş, oluş, davranış, hareket, tasavvurda kalmayan, görünür hâle gelen şey gibi anlamlara gelmektedir.<sup>992</sup> Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) fiili şöyle tarif etmektedir: Fiil, katî olması sebebiyle önemli olan için meydana gelen durum gibi, her şeyden önce, tesir sebebiyle müessirin başkasında ortaya çıkardığı durumdur. Şöyle de denmiştir: Bir

---

<sup>986</sup> Yeşilyurt, s. 188-189.

<sup>987</sup> Çağrı ve Hökelekli, s. 381.

<sup>988</sup> Celal Kırcı, "İrade", **İslamî Kavramlar**, Ankara: Semâ Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997, s. 387.

<sup>989</sup> Çağrı ve Hökelekli, s. 381.

<sup>990</sup> Mevlüt Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995, s. 218.

<sup>991</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", **DİA**, C. 24. İstanbul: 2001, s. 58-59.

<sup>992</sup> Doğan, s. 432.

şeyin, sonuç getirmeye devam ettiği sürece sonuç getiren gibi, başkasında tesirini gösteren olmasıdır.<sup>993</sup> Fiil, müessir tarafından meydana gelen tesir<sup>994</sup> diye de tarif edilmiştir.

Bir fiil ortaya koyabilmek için failde bulunması zorunlu olan birtakım özellikler vardır.<sup>995</sup> Her şeyden önce bir fiilin gerçekleşmesi için failin o fiili seçmesi ve istemesi gerekmektedir. Ancak bir çok ihtimal içinden belirli bir zaman ve şeklin seçilebilmesi için, bunlarla ilgili bir bilgiye sahip olmanın zorunluluğu aşikârdır. Bu noktada ilim sıfatı belirleyici rol oynamaktadır. Ancak hâlen fiil neticelenmiş değildir. Zira failin eşyaya tesir edebilmesi için bir güce sahip olması gerekmektedir. Zira âciz olandan bir fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. O hâlde failin kudret sıfatına da sahip olması gerekmektedir.<sup>996</sup> Yani bir fiilin gerçekleşebilmesi için failde bulunması gereken sıfatlar şunlardır: İlim, irade ve kudret.<sup>997</sup>

Kur'an-ı Kerim'de hemen hepsi fiil kalıplarında olmak üzere 100'ü aşkın ayette geçen fiil kavramı (isim olarak sadece bir ayette geçer, el-Enbiya, 21/73) Allah'a, meleklerle, cinlere ve insanlara; isim ve fiil kalıplarıyla tekil veya çoğul olarak 300'den fazla yerde zikredilen amel kelimesi de yaratıklara nisbet edilmiştir. Bu ayetlerde Allah'ın, dilediğini yapan ve yaptıklarından sorumlu tutulmayan bir varlık olduğu bildirilirken O'nun izin vermemesi veya dilememesi hâlinde insanların hiçbir şey yapamayacağı ifade edilir.<sup>998</sup>

Kur'an, Allah ile insanın fiilleri konusunda iki büyük gerçeği öğretir: Allah'ın mutlak iradesi ile kudreti ve insanın eylemde bulunabilen sorumlu bir varlık olması. Allah, zat ve sıfatlarında olduğu gibi, fiillerinde de mutlak "Tevhid" sahibidir. Kur'an'da ulûhiyyetin temel niteliği olarak gösterilen yaratma noktasında, insanın Allah'a hiçbir suretle ortak olması düşünülemez. Bununla beraber Kur'an, insanın iş yapabilen sorumlu bir varlık olduğunu da kabul eder. O hâlde önemli olan; Allah'ın mutlak "Tevhid"i ile insanın sorumluluğunu bağdaştırabilmektir.<sup>999</sup>

---

<sup>993</sup> Cürcânî, s. 215.

<sup>994</sup> Semîh Âtîf ez-Zeyn, **Tefsîru müfredâti elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm**, 2. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Lübânî; Mektebetü'l-Medrese, 1984, s. 667.

<sup>995</sup> Keskin, s. 16.

<sup>996</sup> Keskin, ss. 18-19.

<sup>997</sup> Keskin, s. 20.

<sup>998</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", **DİA**, C. 13. İstanbul: 1996, s. 60.

<sup>999</sup> Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, s. 290.

Fiil kavramı konusunda yapılan bu tanımların işaret ettikleri ortak nokta; fiilin mücerret bir kavram olmayıp, dış dünyada gerçekliği olan bir şey olduğudur. Yani fiil, insanın iradesinin dış dünya ile temasa gelmesi, onun iç dünyasının dış dünyaya zaman ve mekân planında aksetmesi, irade ve kudretinin eyleme dönüşmesidir.<sup>1000</sup>

Fiil, insanın zaman ve mekânda iç dünyasının bir başka deyişle iradesinin dış dünya ile temasa gelişi oluyor. Bu temasa gelişte fizyolojik, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik pek çok amilin rol oynadığına işaret etmekte yarar vardır. Burada önemli olan fiilin meydana geliş şeklidir. Sözümlü ettiğimiz fiil, insanın irade ve gücünü aşarak metafizik bir anlamda mı oluşmaktadır; yoksa insanın kendi irade ve gücü sınırları içinde mi meydana gelmektedir?<sup>1001</sup>

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Bir fiil kavramı vardır. Buna verilen izah tarzları değişiktir. Gerek insanı güç sahibi kabul edip fiilin kaynağını onda, görenler, gerek insanı metafizik bir yaratık görüp fiilin kaynağını onun dışında arayanların birleştiği nokta, fiilin insanın dış dünya ile temasa gelmesi, onun iç dünyasının dış dünyaya zaman ve mekân planında aksetmesi oluyor.<sup>1002</sup>

#### 4.2 Bâkılânî’de İrade-Fiil İlişkisi

Bâkılânî’ye göre; irade, mürid ve mütekellim olanın fiillerinden bir fiildir. İrade, meşiyet, ihtiyar, rıza ve muhabbet arasında fark yoktur.<sup>1003</sup> Fiil ise, fiil olması bakımından sadece fail , hayy ve kâdirle ilintili olandır.<sup>1004</sup>

<sup>1000</sup> Mevlüt Özler, **İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti -Cüveynî eksenli bir tetkik-**, İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1997, s. 50.

<sup>1001</sup> Gölcük, **Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri**, s. 52.

<sup>1002</sup> Gölcük, **Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri**, s. 57.

<sup>1003</sup> Semîra Ferhat, **Mu’cemu’l-Bâkılânî fi kütübîhi’s-Selâs et-Temhîd, el-İnsaf, el-Beyan**, 1. Baskı, Beyrut: el-Müessesetü’l-Câmiyyetü’d-Dirasatü ve’n-Neşrü ve’t-tevzi’, 1991, s. 217-218.

<sup>1004</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib b. Muhammed b. Ca’fer b. el-Kasım el-Bâkılânî, **et-Temhîdü’l-evail ve telhîsü’d-delâil**, İmâdüddin Ahmed Haydar, (nşr.), Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1986, s. 69; Allah’ın sıfatları meselesinin de ortaya çıkış sebebi yahut en azından ağırlıklı sebeplerinden birini hâiz olma özelliğine sahip olan insan fiilleri meselesi ele alınırken ilk devir kelimasında hatta mütekaddimün dönemi boyunca mücerred olarak “fiil” kavramı üzerinde durulmamış ve onun tarifi yapılmamış, buna mukabil daha çok insandan sadır olan fiillerin ona nisbet edilip edilemeyeceği ve buna bağlı olarak da fiil-irade, fiil-istitâa ilişkisi, yaratma, kesb, tevîd vb. kavramlar açısından olaya yaklaşmıştır. Bk. Kasım Turhan, **Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996, s. 33.

Bâkılânî'nin irade-fiil ilişkisini kavrayabilmemiz için cevher-araz metafiziğinin kelamcılar, Eş'arîler ve Bâkılânî tarafından hangi amaçlar için bir vasıta olarak kullanıldığını ortaya koymamız gerekmektedir.

Kelamcılar metafizik gayelerine ulaşmak için fizik sistemlerinde arazların mevcudiyetini ispat etmeye büyük önem vermişler, hatta belirledikleri nitelikleriyle birlikte onları kabul etmeyi bir inanç meselesi hâline getirmişler,<sup>1005</sup> İlahî mutlak kudreti mahfuz tutabilmek için realiteyi öyle bir şekilde parçalara ayırmışlar ki, nesnelere arasında geriye kalan yegâne râbîta, dikey yahut ilahî sebep olmuş ve yatay sebebin varlığı bütünüyle gözardı edilmiştir. Onlar her şeyden önce cisimlerin Aristocuların madde ve suretinden değil atomlardan, ancak, Demokritos'un atomları hilafına boyutsuz olan atomlardan müteşekkil olduğuna inanmışlardır. Hülâsa onlar tamamıyla atomize bir âlem tasarlamışlardır. Bu âlemde yalnızca ilahî irade hükümandır ve çeşitli olgu ve nesnelere arasında bir sebebe bağlı olarak görünen ilişki, vesilecilik (occasionalism) denilen şeyin bir sonucu şeklindedir.<sup>1006</sup> Kelamcılar Allah'ın varlığı ve birliği ile âlemin hudusunu (sonradan var olduğunu) ispat etmek, tabiatın, eşyanın ve insanların fiil gücünü inkâr etmek, fiili yalnızca Allah'a isnad etmek gibi birçok felsefi-dinî büyük meselelerin ispatına yönelik bir vasıta olarak kullanmışlardır.<sup>1007</sup> Cevher-i ferd anlayışı ilk mütekellimlerce “kudret-i ilahîye” aslını belirlemek için önemli bir vasıta olmuş, özellikle Eş'arîler bu büyük asılla uyum içinde olmayan bütün görüşleri iptal etmek için bu vasıtayı tam bir fikrî surette kullanmışlardır.<sup>1008</sup>

Eş'arîler yaratılmış olmaları hasebiyle atomların mecmuundan meydana gelen âlemin de yaratılmış olduğunu, maddeye devamlılık izâfe edilemeyeceğini, aksi takdirde Allah'ın bir kısım varlıkları yaratmakta serbest olmadığı fikrini kabul zorunda kalınacağını ileri sürmüşler,<sup>1009</sup> her şeyden önce Allah ile âlem arasındaki ontolojik zıtlığa ağırlık vermişler, âlemin yoktan yaratıldığı tezini ispata çalışmış ve yaratıcı irade ile atomlar arasına girebilecek determinist zorunluluğa dayalı her türlü zorunlu tabii sebep fikrini reddetmeyi

<sup>1005</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 5-6, 1987-1988, s. 72.

<sup>1006</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam ve Bilim İslam Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları**, İlhan Kutluer (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2006, s. 137.

<sup>1007</sup> İrfan Abdülhamid, **İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, M. Saim Yeprem,(çev.), İstanbul: Marifet Yayınları, 1981, s. 253.

<sup>1008</sup> S. Pines, **Mezhebü'z-Zerreti İnde'l-Müslimin ve Alakatühü bi Mezahibi'l-Yunan ve'l-Hunûd**, Abdü'l-Hâdî Ebû Rîde, (Arp. Çev.), Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1964, s. 33.

<sup>1009</sup> Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, 2. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981, s. 100.

Allah'ı yegâne fail olarak tanımanın bir gereği saymışlardır; böylece atomculuğun tercihi ile Allah'ın tenzihi arasında bir bağlantı kurmuşlardır.<sup>1010</sup> Bir tarafta sonsuz güç, kudret ve irade sahibi olan Allah, diğer tarafta ise sınırlı, sonlu ve yaratılmış bir âlem düşüncesi Eş'ârî kelamının en karakteristik yönünü oluşturmuştur.<sup>1011</sup>

Sünnî cevher anlayışının sistemleştirilmesinde öncü olan Bâkılânî,<sup>1012</sup> atom nazariyesini Allah'ın kudret ve irade sıfatını ispatta, Allah'ın tek ve eşsiz yaratıcı olmasında, mucizeyi izahta, Kur'an vahyini teyitte kullanmıştır. Demek ki Bâkılânî'nin atomculuğu Allah'ın âlem üzerine mutlak hâkimiyetini tesis etmek üzere ileri sürülmüş bir doktrindir. Bu doktrine göre atomlar ve arazlar Allah'ın irade etmesiyle var olurlar. Var olur olmaz da yok olurlar. Bu duruma göre, âlem Allah'ın iradesine bağlı olarak sürekli bir yaratılma (halk-ı daim) durumundadır.<sup>1013</sup> Yani Allah'ın iradesi yalnızca bir yaratma iradesi değildir. Onun kudreti de yalnızca yaratma aşamasında kendini gösteren anlık bir etki değildir. Eşya üzerinde Allah'ın yaratma ve yönetme ilişkisi her an yürürlüktedir.<sup>1014</sup> Bâkılânî'ye göre arazlar cismin gelip geçici nitelikleri olup, varlıkları kendi tabiatlarının gereği olmayıp, kendi başlarına var olamazlar. Dolayısıyla arazlar hâdis olduğundan, cismin meydana gelebilmesi için kendilerine ihtiyaç duyulan cevherlerin de hâdis olduğu kabul edilmiştir. Böylece cevher ve arazlardan teşekkül eden âlemin hâdis yani yaratılmış olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden âlem, Allah'ın ilim, irade ve kudretiyle meydana gelmiş olup sonlu ve sınırlı bir yapıya sahiptir.<sup>1015</sup>

Hâdis cisimlerden meydana gelen âlem hâdis olunca, onun bir “Muhdîs”i ve “Sâni”i olması gerekir. Zira her kitabın bir yazarı, her suretin bir suret vericisi ve her binanın bir banisi olması zorunludur. Yine hâdis varlıkların homojen (mütecanis) bir yapıda, sırayla bir kısmının önce diğer bir kısmının sonra varlığa gelmeleri ve cisimlerin, her türlü terkibe yetenekli oldukları hâlde muayyen suretlerde varlığa çıkmaları, iradesiyle onları düzenleyen kadim bir varlığa delalet etmektedir.<sup>1016</sup>

<sup>1010</sup> İlhan Kutluer, “Cevher”, **DİA**, C. 7, İstanbul, 1993, s. 454.

<sup>1011</sup> Evkuran, s. 46.

<sup>1012</sup> Kutluer, “Cevher”, s. 454.

<sup>1013</sup> Yazıcıoğlu, **Kelam Ders Notları**, s. 94.

<sup>1014</sup> Evkuran, s. 47.

<sup>1015</sup> Musa Koçar, **Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi**, 1. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004, ss.15-16.

<sup>1016</sup> Macit, s. 101.

Bâkılânî, bazı nesnelerin zaman bakımından önce gelmesinin, onları önce yapan bir faili gerektirdiğini ileri sürer ki, bu fail Allah'tır. İkincisinde de imkân kavramını icad eder ve kendiliklerinde düşünüldüğünde nesnelerin çeşitli form ve keyfiyetleri kabil olduğunu ileri sürer. Onların fiilen muayyen şekillere sahip olup da diğerlerine sahip olmamaları, onların bu şekilleri alıp diğerlerini almamalarına karar veren bir muhassıs (tahsis ve tayin edici)ın olmasını gerektirir ki, bu muhassıs Allah'tır.<sup>1017</sup> Buna göre, âlemin yoktan var edicisi (muhtedis) olan ve ona bulunduğu biçimi vermeyi irade eden Allah'ın varlığı da kanıtlanmış olmaktadır.<sup>1018</sup>

Bâkılânî'ye göre; Allah'ta iradenin delili, Allah'tan fiillerin varlığı, varlıkta bazılarının bazılarına önceliği, bazılarının bazılarında sonralığıdır. Şayet Allah, yarattığını yaratmayı dilemeseydi o mevcut olmazdı. Önce olması sonra olmasından daha doğru olduğu; sonra olması önce olmasından doğru olduğu hâlde, O'nun önce olmasını dilemediği önce olmaz, sonra olmasını dilemediği de sonra olmaz.<sup>1019</sup> Bütün varlıklar; faydası-zararı, imanı-küfrü, itaati-isyanı Allah Teâlâ'nın mahlukatıdır ve hepsi Allah'ın muradı olarak meydana gelir ve dünyada da, ahirette de fayda ya da zarar, rızık, ecel, itaat, isyan ve bundan gayrı mevcudatta, Allah'ın istemediği hiçbir şeyin olması tasavvur edilemez. Allah'ın iradesi itaatlara, isyanlara ve diğer bütün varlıklara şamildir. Ulvî olsun, süflî olsun bütün âlem yaratılmıştır ve her şeyinde ilahî meşiyetle ilintilidir.<sup>1020</sup>

Bâkılânî'ye göre; Allah'ın âlemi yaratması bir gaye için değildir. Buna delil şudur: Etkenler, endişeler, meyiller ve gayeler sadece menfaat elde etmek ve zararı defetmek isteyen ihtiyaç sahipleri için söz konusu olur.<sup>1021</sup> Fail, insan olduğunda o, fiilini menfaat temini ve zararın def'i için yapar.<sup>1022</sup> Allah bütün bunlardan münezzehtir. Çünkü o olacağı olmadan önce bilir, işlerin sonucu O'na döner ve O, gizliyi de aşikârı da bilir. Kadim, âlemi illet için yapmaz. Şayet Allah âlemin illet için faili ise bu illetin kadim ya da muhtedis olmaktan halî olmaması gerekir. Eğer kadimse âlemin, illetinin kademinden dolayı kadim olması gerekir.

<sup>1017</sup> Macid Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: İklim Yayınları, 1987, s. 169.

<sup>1018</sup> Celal Muhammed Musa, **Neş'etü'l-Eş'ariyyeti ve Tatavvuruha**, Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1982, ss. 325-326.

<sup>1019</sup> Musa, s. 337.

<sup>1020</sup> Subhi, s. 108.

<sup>1021</sup> Bâkılânî, **et-Temhîdü'l-evâil**, s. 50.

<sup>1022</sup> Musa, s. 325.

Kadim illet ile âlemin varlığı arasında yaratma zamanı süresi gerekir ki bu da kadimin hudusunu (sonradan olmasını) gerektirir.<sup>1023</sup>

Bâkılânî'nin sebeple sonuç arasındaki zorunluluğun inkârı kavramı iki esasa istinad ediyor:

Birincisi: Tabiattaki ilahî kudretin mutlaklığıdır. Hiçbir tabii harici şeyin tabiatı icabı kendisinden meydana gelen özel bir fiili yoktur. Her şey sadece ve sadece Allah'ın, fiili hizmetine vermesi sebebiyle meydana gelir.

İkincisi: Cismin kendiliğinden, onu fail kılan bir gücü yoktur. Bu sebeple cisimlerin fiilinde zaruret yoktur. Şayet cisimler ayrı parçalar olurlarsa tabii değil ilahî bir ilke sebebiyle bir araya gelir. Arazlar iki zamanda bakî olmadığında, yani nasıl cisimler mekânla ilgili olarak parçalara ayrılıyorsa, arazlar da zamanla ilgili olarak ayrılırlar. Çünkü ayrılma ilkesine uygun tabii âlem tasavvurunda, ancak zorunluluk fikrini inkâr sebebiyle sebepten bağımsız sonucun tasavvuru kalır.<sup>1024</sup>

Tabiatının zorunluluğuyla müessir olan bir Allah tasavvuru, âlemin hudusunu kabul etmeyi güçleştirmektedir. Ona göre, mürid olmayan ve tek yönlü bir işleyişe sahip olan kadim bir tabiatın, hâdis olan âlemin varolması mümkün değildir. Bu bağlamda Allah'ın kudretinin, fiillerine taallukunun, zorunlu bir illet-malul ilişkisi gibi olamayacağını savunan düşünür, iradenin irade edilene taallukunu da bu şekilde değerlendirmektedir.<sup>1025</sup>

Bâkılânî'ye göre, ateşin hararetinden yanma ve şarabın etkisinden sarhoşluğun meydana geldiğini, duyularla ve zorunlu olarak biliriz şeklindeki bir iddia cehalettir. Zira bu durumlarda gözlemediğimiz ve duyularla algıladığımız şey, yalnızca cismin hâlinin değişmiş olmasıdır. Bu sonuçların neyin ve kimin fiili olduğunun bilgisini müşahadeyle elde etmek mümkün değildir. Bu durum, ancak derin inceleme ve araştırmayla bilinir. Bâkılânî'ye göre;

<sup>1023</sup> Bâkılânî, **et-Temhîdü'l-evâil**, ss. 50-51.

<sup>1024</sup> Subhî, s. 109. Subhî'ye göre; Eş'arî düşüncede Bâkılânî'nin düşüncesinin orijinalliği "İliyet ve âdet" düşüncesindedir. Bu düşünce Eş'ariyye mezhebinin fizik ve metafizik alanındaki mümeyyiz vasfı olmuştur.

<sup>1025</sup> Macit, s. 102.

bu tür fiiller ne tabii fiillerdir ne de mütevellid fiillerdir, ancak ve ancak kudret sahibi yaratıcının fiilleridir.<sup>1026</sup>

Sebe-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu duyularla bilmenin mümkün olmadığını ileri süren Bâkılânî, Allah Teâlâ'nın, aklen mümtenî olmayan her şeyi yapmaya kâdir olduğunu, insanlara göre, olağanüstü ve mucizevî olan şeyleri, âdetini bozarak yaratabileceğini söylemektedir. Bâkılânî böylelikle âdet kavramını evrendeki düzenin ve gözlemlenen sebe-sonuç ilişkisinin açıklayıcı bir argümanı olarak ortaya koymakta ve mucize inancını, vesileci metafizik sistem içerisinde imkân sahasına sokmaktadır.<sup>1027</sup>

Bâkılânî'ye göre; tabiatta Mu'tezile'nin dediği gibi kesin kanunlar (zorluklar) yoktur. Çünkü atomların uygunluğu ve arazların onları, takibi zatî, nisbî iki durumdur. Cevherlerin ve arazların tabiatından bir şey meydana gelmez, bilakis Allah'ın iradesinden meydana gelir. Şayet Allah dilerse bize oluşu harekete geçiren şekilde görünen bu nizamı ve âdeti değiştirir, araz yerine başka bir araz yaratır, böylece mucize meydana gelir, mucize de harikuladeden (olağanüstü olaydan) başka bir şey değildir. Öyleyse sebeplilik mevcut değildir. Ya olaylar nasılsa öyle devam ediyor, ya da Allah'ın iradesine göre değiştiriliyor.<sup>1028</sup>

İlk illet olarak Allah'ın ibda edici faaliyetiyle birlikte malul durumundaki âlemin de ezelden beri mevcut olması gerektiğini ima eden sebeplilik fikrine karşı çıkan Bâkılânî, ardı ardına gelen olayların arasında zorunlu bir illiyet bağı olmadığını, bunun Allah'ın âdeti olduğunu, âlemin ise var oluşu Allah tarafından geciktirilmiş olarak (ale't-terâhî) iradeyle yaratıldığını formüleştirmiştir.<sup>1029</sup>

Bâkılânî'nin illiyet konusundaki görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Bütün maddî varlıklar cevherleri itibariyle aynı mahiyete sahip olup birbirinin benzeridir, onları farklı kılan arazlardır, arazlar ise her an Allah tarafından yaratılmaktadır. Bundan dolayı hiçbir madde başka bir maddeye tesir eden bir sebep olamaz ve hiçbir sonuç meydana getiremez.<sup>1030</sup> Her hususta fail ve hakiki müessir Allah'tır ve şu şey diğer bir şeyin hakiki

<sup>1026</sup> Macit, s. 102.

<sup>1027</sup> Macit, s. 102.

<sup>1028</sup> Hanna el-Fahuri ve Halil Cer, *Tarihu'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut: Darü'l-Cil, C. 1, s. 186.

<sup>1029</sup> İlhan Kutluer, "Determinizm", *DİA*, C. 9, İstanbul: 1994, s. 217.

<sup>1030</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet" *DİA*, C. 22, İstanbul: 2000, s. 122.

illetidir denilemez.<sup>1031</sup> Yüce Yaratıcı nesnelere düzenlemekte ve kendisinin irade ettiği şekilde eşyada tasarrufta bulunmaktadır. Eşya da bizim tarafımızdan gözlemlenen süreklilik de gerçekte, arazların sürekli yaratılması sonucu oluşan bir durumdur.<sup>1032</sup>

Bâkılânî'ye göre; yaratıcı Allah Teâlâ'dır, O'ndan başka yaratıcı yoktur. Ondan başkasına yaratıcı demek caiz değildir. Bütün mevcudat, kullar, fiilleri, canlıların hareketleri, azı-çoğu, güzeli-çirkini Allah'ın yaratığıdır, O'ndan başka yaratıcı yoktur. Bütün bunları yaratmak Allah'tan, kesbetmek de kullardandır.<sup>1033</sup>

Bâkılânî'ye göre; kulun kesbi vardır. Kul mecbur değildir, bilakis itaat ve günah bakımından fiillerinin müktesibi (kazanımı, vasfına sahip olanı)dir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "... Herkesin kazandığı (hayır) kendinedir, sahip olduğu (şer) da kendi aleyhinedir."<sup>1034</sup> Yani itaatın sevabı, günahın cezası kendinedir.<sup>1035</sup>

Bâkılânî'ye göre; fiilin hâdis kudretle veya hâdis kudretin tahtında hasıl olması ciheti özel bir nisbettir ki kesb adını alır ve bu, hâdis kudretin eseridir. Ona göre hâdis kudretin tesiri ve eseri vardır. Bu özel bir keyfiyet olup, hâdis kudretin fiile taallukundan ortaya çıkmış bulunan fiilin cihetlerinden biridir. Bu cihet sevap ve cezanın mukabili olmak üzere taayyün etmiş bir cihettir.<sup>1036</sup> Ona göre fiilin aslı Allah tarafından yaratılmakla birlikte onun iyi veya kötü, itaat ve isyan oluşu gibi vasıfları kulun iradesiyle gerçekleşir.<sup>1037</sup> İnsanların fiilleri, biri Allah'a diğeri kendilerine ait olmak üzere iki ayrı kudretin tesiriyle yaratılır. İlahî kudret fiilin aslını, beşerî kudret ise vasfını meydana getirir,<sup>1038</sup> Yani Bâkılânî, kuldaki kudreti fiilin sıfatında müessir kılıyor, fiilin aslında ise Allah Teâlâ'yı müessir kabul ediyor.<sup>1039</sup> Böylece yaratma ve icad olmaksızın hâdislerin ve durumların sıfatlarında, insanî kudreti, fiilin sıfatlarında ve belli bir durum üzerine olmasında müessir kılıyor. Meselâ hareket ilahî kudretin yani Allah'ın yaratışı ise, hareketin yürüme ayağa kalkma, oturma gibi

---

<sup>1031</sup> M. Şemseddin Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", **Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, Sene: 1, Sayı: 1, İstanbul: 1925, s. 100.

<sup>1032</sup> Evkuran, s. 51.

<sup>1033</sup> Ferhat, ss. 36-37; Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 209.

<sup>1034</sup> el-Bakara, 2/2.

<sup>1035</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 70.

<sup>1036</sup> Muhammed Abdülkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Mustafa Öz, (çev.), 1. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 101.

<sup>1037</sup> Yazıcıoğlu, "Fiil", s. 61; Yavuz, "Eş'ariyye", s. 451.

<sup>1038</sup> Gölcük, "Bâkılânî", s. 532.

<sup>1039</sup> İzmirli, Ebû Bekir Bâkılânî, s. 159.

belirli bir durum üzere olması ise hâdis kudretin, yani insanın fiilinden oluyor.<sup>1040</sup> Muhassal'da, Bâkılânî'nin bu görüşü Râzî tarafından kısaca şöyle ifade edilir: Kâdî (Bâkılânî) fiilin kendisinin Allah'ın kudretiyle vuku bulduğunu, fakat onun taat veya masiyet olmasının insanın kudretiyle olduğunu ileri sürüyor. Bu suretle, insanın kudreti fiilin varlığını etkilemediği halde, onun varoluş hâlini etkiliyor.<sup>1041</sup> Bu şekilde fiilin iyi veya kötü oluşu kulun irade ve gücünün tesiriyle gerçekleşiyor,<sup>1042</sup> buna göre insan ihtiyar sahibi (muhtar) bir müktesib oluyor.<sup>1043</sup>

Bâkılânî'ye göre; kesb ile halk (yaratma) arasındaki fark şudur: Kesb, her ne kadar kâsibin kudretiyle meydana geliyor ise de kâsib onu tek başına meydana getiremez. Fakat yaratıcı öyle değildir. O fiili tek başına yaratır.<sup>1044</sup> Böylece Bâkılânî yaratma ve fiili sadece Allah'a tahsis ediyor, ister insanın direkt ya da dolaylı (mütevellid) etkilerinden, isterse tabiatın tesirlerinden olsun bütün fiilleri ilahî failiyete ait kabul ediyor, beşerî ya da tabii failiyetin (aktivitenin) bağımsızlığını reddediyor.<sup>1045</sup>

Bâkılânî'ye göre failin yaratılmış gücü asla Allah'tan bağımsız olamaz; çünkü Allah onda her an kasıtlı eylemin işlenmesine uygun güç ya da istitaati yaratır. Beşerî fail, kendi tasarımlarından herhangi birisini, kendi başına tümüyle gerçekleştiremez; çünkü o, etkinin gerçek belirtileri olan özyeterlik ve bağımsızlık özelliklerinden yoksundur. O, yaptığı işlerde, ne ölçüde bağımsız ve yardıma muhtaç olduğunu kendinden bilir; işte bundan dolayıdır ki o, sürekli olarak kendisine böylesi inayet ve yardım etmesi için Allah'a yalvarır.<sup>1046</sup>

Bâkılânî, et-Temhîd'inde istitaat (güç yetirebilme)ı ele alan bölümün başlangıç kısmında “insan eylemini kazanma gücüne sahip midir?” diye sorar ve bu soruya olumlu cevap verir. O, konuyu açıklamak üzere şunları ekler: İnsan ayağa kalkma ve oturma gibi istemli eylemlerle titreme ve kasılma gibi istem dışı eylemler arasındaki farkı kendinden bilir. Aynı şekilde o, bu iki tür eylemin, cins, yer ya da irade bakımından değil, onda istemli fiilin

<sup>1040</sup> Bâkılânî, **et-Temhîd**, el-Hudayri ve Ebu Ride (thk.), tahkik edenlerin önsözü, ss. 14-15.

<sup>1041</sup> H. Austryn Wolfson, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hristiyan; Yahudi Kelamı**, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 530.

<sup>1042</sup> Gölcük, “Bâkılânî”, s. 532.

<sup>1043</sup> Hüdaverdi Adam, **Bazı Kelam Problemleri**, 1. Basım, Sakarya, Değişim Yayınları, 1988, s.67.

<sup>1044</sup> Adam, s. 68.

<sup>1045</sup> Faruk Desuki, **el-Kaza ve'l-kader fi'l-İslam**, İskenderiye: Darü'd-Da've, 1982, C.2, ss.334-335.

<sup>1046</sup> Macid Fahri, “Ahlakî Gönüllülük İlk Cebriyeler ve Eş'ariler” Fethi Kerim Kazanç (çev.), **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 9, 1997, s. 325.

tam gerçekleştirilme anında Allah tarafından yaratılan güç bakımından birbirinden farklı olduğunu da bilir.<sup>1047</sup>

Bâkılânî'ye göre; insan fiile iktisabı (fiil işlemesi) hâlinde güç yetirir, fiili işlemesi hâlinde önce güç yetirmesi geçerli olmaz, çünkü kesb esnasında kudret arazdır, bekası doğru olmaz.<sup>1048</sup> İstitaat iki zaman birimi içinde devam etmeyen bir arazdır. Fiilden önce bulunması hâlinde fiil anında yok olacaktır ve dolayısıyla fiil onunla değil fiil anında ortaya çıkacak olan yeni bir istitaatle gerçekleşecektir.<sup>1049</sup> Çünkü şayet insan fiilden önce fiili yapmaya güç yetirse fiili işlemesi (iktisabı) hâlinde Rabbi'nden müstağni kalır ve fiilden dolayı Allah'a muhtaç olmak zorunda kalmaz. Fiil hâlinde Allah'ın yardımından müstağni olması mümkün olursa, fail olmadığı zaman Allah'a muhtaç olmaması daha uygundur. Bu ise ittifakla imkânsızdır. Böylece istitaatın fiil için fiille birlikte olması gereklidir.<sup>1050</sup>

Bâkılânî'ye göre; insan bir kudrete sahiptir. Fakat bu kudret insanın özünde olmayıp, insanda yaratılan bir kudrettir.<sup>1051</sup> İnsanın kudreti arazdır ve kendi özünde insanın herhangi bir gücü yoktur.<sup>1052</sup> Bâkılânî, insanın kendi özünde bir kudretin varlığını kabul etmez. Ona göre insanda ancak yaratılmış bir kudret vardır. İnsanlar ya âciz bırakılır (i'câz) ya da kâdir kılınır (ikdâr).<sup>1053</sup>

Bâkılânî'ye göre; yaratma ve irade meselesi kulların tasarrufunda olan bir mesele değil, ancak Allah'ın yaratması ve irade etmesidir. Allah'tan başkasının yaratması ve O'nun mülkünde O'nun irade ettiğinden başkasının olması sözkonusu olamaz. Bizden birimiz fail diye isimlendirilirse; bu onun müktesib anlamında olduğudur, yoksa bir şeyi yaratması anlamında değildir.<sup>1054</sup>

Bâkılânî'ye göre; âlemde Allah'ın irade ettiğinden başka hiçbir şey ortaya çıkmaz. Mümin ancak Allah'ın iradesiyle iman eder, kâfir de ancak O'nun iradesiyle kâfir olur. Takdir

---

<sup>1047</sup> Fahri, Ahlakî Gönüllülük İlk Cebrîler ve Eş'arîler, s. 323.

<sup>1048</sup> Bâkılânî, **et-Temhîdü'l-evail**, s. 325.

<sup>1049</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İstitaat", **DİA**, C. 23. İstanbul: 2001, s. 400.

<sup>1050</sup> Bâkılânî, **Temhîdü'l-evâil**, s. 325.

<sup>1051</sup> Gölcük, **Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri**, s. 131; Ömer Aydın, **Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük**, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998, s. 92.

<sup>1052</sup> Gölcük, **Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri**, s. 140.

<sup>1053</sup> Osman Karadeniz, "Kelamcılara Göre Kur'an-ı Kerim'in İ'cazı Meselesi", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 3, 1986, s. 141.

<sup>1054</sup> Bâkılânî, **el-İnsaf**, s. 218.

edilen kudretinden dışarı çıkamaz. Allah'ın dinini din olarak kabul eden ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin görüşü şudur: Hareket eden hareket edemez, duran duramaz, itaat eden itaat edemez, isyan eden isyan edemez. Bütün bunlar ancak Allah'ın iradesi, kazası ve meşiyetiyle olur. Allah'ın mülkünde ve kullarından sâdır olan fiillerde, Allah'ın irade, kaza ve kaderinden başka bir şeyin olmaması doğru olur. Bir kralın mülkünde onun istemediği bir şey cereyan ederse bu, kralın güçsüzlüğüne, zayıflığına ve aczine delalet eder. Allah Teâlâ kemal sıfatlarla muttasıftır, O'nun mülkünde eksiklik, zayıflık ve acz mümkün olamaz. Mülkünde istemediği bir şey nasıl olabilir ki?! Allah, mülkünde istemediğinin olmasından yüce ve münezzehdir.<sup>1055</sup>

### 4.3 İbn Rüşd'de İrade - Fiil İlişkisi

İbn Rüşd'e göre irade; herhangi bir şeyi tahayyül ve tasavvur veya bir şeyi tasdik etmekten bizde meydana gelen bir “şevk” ve bir “arzu”dan başka bir şey değildir.<sup>1056</sup> Yani irade failin bir fiili yapma isteği (şevk)dir.<sup>1057</sup> İbn Rüşd başka bir yerde de iradeyi, zıdlardan birine etki etmeyi tercih ettiren kuvve diye tarif etmektedir.<sup>1058</sup> İbn Rüşd iradeyi “hayal gücü” (*el-kuvvetü'l-mütehayyile*), “düşünme gücü/akıl” (*en-nefsü'n-nâtika*) ve “istek gücü” (*en-nefsü'n-nüzu'iyye*) bağlamında açıklar. Hayal gücü bulunmaksızın istek gücünden söz etmenin mümkün olmadığını savunan Kurtuba filozofu, bu gücün hayalde canlanan izdüşümün veya imajin durumuna bağlı olarak iki şekilde kendini gösterebileceğini belirtir: Bunlardan biri, fayda veya haz veren yahut arzulan bir nesne karşısında ortaya çıkan ve canlıyı onu elde etmek üzere harekete geçiren “arzu gücü” (*şevk, el-kuvvetü's-şehvâniyye*), diğeri de elem yahut zarar verdiği için istenmeyen bir şey karşısında canlıyı, o şeyin üstesinden gelmek, etkisinden kurtulmak üzere motive eden “öfke gücü” (*el-kuvvetü'l-gadabiyye*)'dür. İstek gücünün bu iki türüne hayvanlarda sahip olup, insan söz konusu olduğunda bunlara bir de “seçme gücü” (*ihtiyar, irade*) ilave olur ki bu, istek gücünün insana özgü “akıl”la olan ilişkisinin bir sonucudur. Arzu (*eş-şehve*) ile irade arasındaki farkı, isteğin hayal gücünün gerektirdiği doğrultuda bir davranışa, iradenin ise aklın gerektirdiği bir fiile sebep olması şeklinde açıklayan İbn Rüşd, akıldan kaynaklanan bütün fiillerin düzgün ve

<sup>1055</sup> Bâkılânî, *el-İnsaf*, s. 223.

<sup>1056</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss. 248-249.

<sup>1057</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 20.

<sup>1058</sup> İbn Rüşd, *Telhisu ma ba'de't-Tabia*, s. 72.

doğru (*müstakim ve savâb*) olduğu, arzu ve tahayyülden doğan fiillerin ise bazen doğru bazen yanlış olduğu/olacağı kanaatindedir.<sup>1059</sup>

İbn Rüşd'e göre mevcut "kuvve" ve "fiil" diye iki kısma ayrılır.<sup>1060</sup> O, "kuvve" kavramını "fiil" kavramıyla ve "fiil" kavramını da "kuvve" kavramıyla tanımlamaktadır.<sup>1061</sup> Buna göre fiil "kuvve hâlinde olmayan şeyin durumudur." Son tahlilde İbn Rüşd'e göre; "kuvve" maddeye, "fiil" ise surete ilişkin durumlardır. O, fiilin hem zaman hem de sebeplik açısından kuvveden önce geldiği kanaatindedir ki bu, tümel kuvve ile tümel fiil bağlamında söz konusu olan bir durumdur.<sup>1062</sup>

İbn Rüşd, insanın fiilleri konusunu *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te daha çok Allah-âlem ilişkisi sorunu etrafında "ilahî irade" ve "yaratma", "fiil" ve "fail"; *Telhîsu's-siyase*'de "erdem" ve "akıl", *Telhîsu kitabı'n-nefs*'te "akıl" ve "istek gücü"; *el-keşf'an menâhici'l-edille*'de ise "kaza" ve "kader" ile "adalet" ve "tecvir" kavramları çerçevesinde ontolojik, psikolojik, ahlakî ve dinî boyutları bulunan bir sorun olarak görüp irdelediği anlaşılmaktadır.<sup>1063</sup>

İbn Rüşd, sebeplilik ilişkisi demek olan illiyet prensibine tamamen inanır ve bu dünyadaki her şeyin sebep-sonuç ilişkisi şeklinde anlaşılabilir mükemmel bir nizama göre meydana geldiği fikrini savunur.<sup>1064</sup> O, düşünce sistemini sebeplilik esası üzerine bina eder ve aynı şekilde sebeplilik esasını inayet ve ilahî hikmet fikrine dönmekle açıklar.<sup>1065</sup> Bundan dolayı İbn Rüşd'de irade-fiil ilişkisini kavrayabilmemiz için onun hem genel düşünce sisteminin; hem de bilgi felsefesinin temeli durumundaki sebeplilik anlayışını<sup>1066</sup> ele almamız gerekmektedir.

Malumdur ki Gazzâlî filozofları sebebiyet konusunda reddetmiş ve bunu sadece âdet kavramına indirgemmiştir. Çünkü Gazzâlî'ye göre sebeplerin var olduğunu savunmak Allah

---

<sup>1059</sup> İlyas Çelebi ve Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd'de İnsan Fiilleri", **Marmara Üniversitesi-Progetto Tomasso İşbirliği ile Hazırlanan Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aquinalı Thomas'ta İnsan Fiilleri Sempozyumu**, 31 Mayıs-1 Haziran 2004, s. 4.

<sup>1060</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu ma ba'de't-Tabia*, s.22.

<sup>1061</sup> Adıgüzel, s. 87.

<sup>1062</sup> Sarioğlu, ss. 159-160.

<sup>1063</sup> Çelebi ve Sarioğlu, ss. 1-2.

<sup>1064</sup> Küken, s. 106.

<sup>1065</sup> Emîn, s. 209.

<sup>1066</sup> Sarioğlu, s. 108.

Teâlâ'nın iradesine ve hürriyetine sınır koymaya yol açar ve dolayısıyla mucizenin iptalini gerektirir. İbn Rüşd bu meselede Gazzâlî'yi ayrıntılı ve köklü bir şekilde reddeder ve sebebiyet problemini muhtelif kitaplarında iki sahada; epistemoloji ve ontoloji sahasında ele alır. Epistemolojik sahada İbn Rüşd şunları savunur: Bilginin tümü sebebiyeti savunma temeli üzerine kuruludur, çünkü müsebbepler (=bir sebep sonucu meydana gelmiş olan şeyler, varlıklar) hakkındaki bilgi ancak onların sebeplerini bilmekle kemale erişir. O hâlde müsebbep ile sebebin irtibatını inkâr etmek ilmin iptali ve yok olması anlamına gelir. Şeyler arasında ayırım ve tanım, zatî yargılar arasına bir sınır koyma ve kesin sonuç elde etmek; işte bunların tümü evvela sebebiyet ilkesine bağlıdır.<sup>1067</sup>

İbn Rüşd ontolojik sahada da sebebiyeti kabul ederek âlemin tümünün sebepler ve sonuçlardan ibaret olduğu görüşüne varıyor. Bu yüzden evrende gözlemlediğimiz nizam ve tertip ilahî akıldaki nizam ve tertibe racidir. İnsan sebep ve sonuçları anladıkça; söz konusu düzen ve tertibe vâkıf oldukça bilgi kazanır.<sup>1068</sup>

İbn Rüşd'e göre; duyulur nesnelere gözlenen etkin sebeplerin varlığının inkârı bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse, ya diliyle gönlündekini inkâr etmektedir, ya da bu konuda kendisine ilişen safsataya dayalı bir kuşkunun peşindedir. Bunu reddeden kimsenin her fiilin mutlaka bir faili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir. Bu sebeplerin, kendilerinden çıkan fiillerde kendi kendilerine yeterli olmaları ya da ister ayrı olsun ister olmasın, ancak dışarıdaki bir sebeple fiillerin tamamlanması, kendiliğinden bilinen bir husus değildir ve birçok araştırma ve incelemeyi gerektirmektedir. Kelamcıların, bu dünyada failleri algılanmayan birtakım eserler bulunduğu için, birbirlerini etkiledikleri algılanan etkin sebepler konusunda böyle bir kuşkuya düşmeleri doğru değildir. Sebepleri algılanmayanlar, yalnızca sebeplerinin bulunduğu algılanamamasından ötürü bilinmemekte ve araştırılmaları gerekmektedir. Sebeplerinin bulunduğu algılanmayan nesnelere, tabii olarak bilinmiyor ve araştırılmaları gerekiyorsa, bu durumda bilinmeyenler dışında kalan nesnelere sebepleri zorunlu olarak duyularla kavranıyor demektir.<sup>1069</sup>

İbn Rüşd'e göre; nesnelere tek tek her varlığa özgü fiilleri gerektiren ve nesnelere özlerinin, adlarının ve tanımlarının farklı olmalarını sağlayan özleri ve niteliklerinin

<sup>1067</sup> Cabiri, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, ss. 260-261

<sup>1068</sup> Cabiri, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, s. 261

<sup>1069</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 631.

bulunduğu kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı, kendisine özgü bir tabiatı da bulunmazdı. Kendine özgü bir tabiatı olmayınca da, kendine özgü ne bir adı ne de bir tanımını bulunur ve dolayısıyla bütün nesnelere bir tek şey olabileceği gibi bir tek şey olmayabilirdi de.<sup>1070</sup>

İbn Rüşd'e göre; iki var olan nesne arasında bulunan bir tek fiile edilgi ancak sonsuz sayıdaki ilişkilerden meydana gelmektedir ve çoğu kez bir ilişki ötekine bir engel oluşturmaktadır. Bu sebeptendir ki, ateşin, duyarlı bir cisme yaklaştırıldığında mutlaka onu etkileyeceği kesin olarak bilinemez; çünkü talk taşı vb. hakkında söylendiği gibi, duyarlı bir cisimle ateşin etkin ilişkisini engelleyen bir ilişkiye sahip bulunan bir varlığın söz konusu olması hiç de imkânsız değildir. Ancak bu, ateşin ateş adına ve tanımına sahip olduğu sürece, yakma niteliğinin kaldırılmasını gerektirmez.<sup>1071</sup>

İbn Rüşd'e göre; sonradan var olan varlıkların, fail, madde, suret ve gaye olmak üzere dört sebebi olduğu kendiliğinden bilinen bir şeydir. Bunların sonuçların varlığı için zorunlu olduğu da yine kendiliğinden bilinmektedir. Akıl, varlıkların sebepleriyle kavranmasından başka bir şey değildir. İşte bununla öteki kavrama yetilerinden ayrılır. O hâlde, sebepleri reddeden kimse akli reddetmiş olur. Mantık sanatı, sebeplerin ve sonuçların bulunduğunu ve bu sonuçları bilmenin ancak onların sebeplerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile, böyle bir şeyin zanna dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.<sup>1072</sup>

Bu nitelikte birtakım nesnelere yanı sıra, nefsin, kendileri hakkında zannî bir yargıda bulunduğu ve onların zorunlu olmadıkları hâlde, zorunlu oldukları kuruntusuna kapıldığı zorunlu olmayan nesnelere bulunduğunu kabul eden kimseye gelince, İbn Rüşd'e göre; onun bu görüşünü filozoflar inkâr etmezler. Eğer onlar buna âdet adını verirlerse, böyle bir şey mümkündür. Aksi takdirde onların âdet kelimesinden ne anladıklarını kestirmek mümkün değildir. Acaba onlar bundan failin âdetini mi, varlıkların âdetini mi, yoksa bu

<sup>1070</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, ss. 631-632.

<sup>1071</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 632.

<sup>1072</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, ss. 633-634.

varlıklar hakkında hüküm verme âdetimizi mi anlıyorlar? İbn Rüşd'e göre; Yüce Allah'ın bir âdetinin olması imkânsızdır; çünkü âdet, failin kazanmış olduğu bir yeti olup, failden çıkan fiilin sık sık yinelenmesini gerektirir. Oysa Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Sen Allah'ın sünnetinde (yapasında) bir değişiklik bulamazsın; sen Allah'ın sünnetinde bir değişme de bulamazsın.”<sup>1073</sup> Eğer onlar var olanların alışkanlığını anlarsa, bu alışkanlık ancak nefis sahibi olan varlıkta bulunabilir. Eğer bu alışkanlık nefis sahibi olmayanda bulunuyorsa, bu gerçekte bir tabiat demektir; böyle bir şey, yani var olanların, ister zorunlu olarak ister çoğunlukla olsun, nesneyi gerektiren bir tabiatının bulunması da mümkün değildir. Bizim var olanlar hakkında bir hüküm verme alışkanlığımızın bulunmasına gelince, bu alışkanlık, aklın tabiatının gerektirdiği ve akli akıl hâline getiren akli fiilden başka bir şey değildir. Filozoflar bu türden bir alışkanlığı inkâr etmezler. Aslında bu âdet yanıltıcı bir kelimedir. Araştırıldığında âdet kelimesinin altında, “çoğunlukla öyle yapar” anlamında “falan kimsenin âdeti şöyle yapmaktır” dediğimizde görüldüğü gibi, onun sonradan konulmuş bir fiil olmasından başka bir anlamın yer almadığı görülmektedir. Durum böyle olduğu takdirde, bütün var olan nesnelere de sonradan konulmuş şeyler olur ve faile bilge denilmesini sağlayan hiçbir bilgelik bulunmaz.<sup>1074</sup>

İbn Rüşd'e göre; bu varlıkların birbirlerini meydana getirdikleri ve birbirleri aracılığıyla iş gördükleri bu iş için kendi kendilerine yeterli olmayıp, fiili, varlıkların fiilinin şartı olan, yalnızca onların fiilinin değil, varlıklarının da şartı olan bir dış failin bulunması gerektiği konusunda şüphe duyulması gerekmez. Bu failin ya da failerin cevheri konusunda filozoflar bir yandan ayrılığa düşmüşler, bir başka yönden ise birleşmişlerdir. Onların hepsi şu konuda birleşirler: İlk fail maddeden uzaktır, bu failin ilgili var olanların varlığının ve onların fiillerinin şartıdır; bu failin fiili, failin eseri aracılığıyla bu var olan nesnelere ilişir ve failin söz konusu olan bu eseri de, bu var olan nesnelere farklıdır. Felsefenin incelediği en üstün konu işte budur.<sup>1075</sup>

İbn Rüşd, âlemin yaratılışını Allah'ın bir fiili olarak görür. Allah âlemi tesadüfle değil, takdirle yaratmıştır. Âlemde hakîm olan Allah'ın varlığına bir delil olarak mükemmel

---

<sup>1073</sup> Fâtır, 35/42-43.

<sup>1074</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, ss. 634-635.

<sup>1075</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 635.

bir nizam sağlanmışır.<sup>1076</sup> İnsan âlemde mevcut olan ve dört mevsimin, gecenin, gündüzün, yağmurun, suların, rüzgârın, yeryüzünde muhtelif mamur yerler olmasının, insan varlığının, var olan sair bitki ve canlıların mevcut oluşunun sebebi olan güneşe, aya ve yıldızlara bakınca, aynı şekilde yeryüzünün insanların vesair kara hayvanlarının meskeni olmaya uygun bir hâlde bulunuşuna dikkat edince ve yine suların sularda yaşayan canlılara, havanın uçan canlılara muvafık geldiğini gözönüne getirince, bu hilkat ve bünyeden bir şeyin bozulması hâlinde, buradaki bütün mahlukatın varlığına hâle geleceğini nazar-ı itibara alınca, kesinlikle bilir ki, insan, hayvan ve bitkiler için âlemin bütün parçaları ve kısımlarında mevcut olan bu uygunluk tesadüfî değildir. Daha açıkçası âlem, onun böyle olmasını kâsıdan ve irade eden bir müridendir, o da Allah'tır. Ve yine kesin surette bilir ki, âlem masnudur, çünkü bir Sâni'den meydana gelmemiş olsaydı, belki tesadüfen mevcut olsaydı, onda bu uygunluğun mevcut olması mümkün olmazdı, diye kat'î olarak hükmeder.<sup>1077</sup>

İbn Rüşd'e göre; bu nevi bir istidlâl (inayet delili); Eş'arîlerin yüce ve mukaddes Allah hakkındaki bilgi sahibi olmanın yolu olduğunu iddia ettikleri istidlal tarzına son derece zıddır. Çünkü Eş'arîlerin iddiasına göre, varlıkların, mübarek ve müteâl Allah'a delil olması, onlarda mevcut olan ve inayeti gerektiren bir hikmetten dolayı değildir, fakat imkân yönündendir. Yani bütün varlıkların, şu sıfat veya onun zıddı olan diğer bir sıfat üzere bulunmalarının aklen mümkün oluşunun zahir olması itibariyledir. Şüphesiz ki bu imkân, eşitlik esasına dayanırsa, (bir şeyin belli bir sıfata veya onun zıddı diğer bir sıfata haiz oluşu aynı derecede mümkün olursa) burada hikmet mevcut olmayacağı gibi insanla âlemin parçaları arasında bir ahengin varlığından da söz edilemez.<sup>1078</sup>

İbn Rüşd'e göre; sanatla ilgili hususlarda, sebeplerin varlığının müsebbeb ve neticeler üzerine tertip ve tanzim edildiğini inkâr eden veya bunun manasını anlamayan bir kimsenin sanat ve sanatkâr hakkında bilgi sahibi olması mümkün olmadığı gibi, bu âlemde neticelerin sebepler üzerine tertip ve tanzim olunduğunu inkâr eden bir kimse de hakîm olan yaratıcıyı inkâr etmiş demek olur ki, Yüce Allah bu gibi şeylerden çok münezzehtir.<sup>1079</sup>

<sup>1076</sup> Eyüp Bekiryazıcı, İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt'ünde Dinî Delili Kullanması, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 14, Kış 2003, s. 159.

<sup>1077</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 215.

<sup>1078</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 219-220.

<sup>1079</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 220.

İbn Rüşd'e göre; Eş'arîlerin, "Yüce Allah âdetini bu sebeplerle icra ediyor, yoksa O'nun izni ile olması hâli müstesna, sebeplerin neticeler üzerinde herhangi bir tesiri yoktur" , demelerini hikmetin gereğinden hakikaten çok uzak bir söz, hatta hikmetin gereğini iptal eden bir söz olarak değerlendirir. Zira neticeler, bu sebeplerle mevcut olmalarının mümkün olmaları ölçüsünde, diğer bir takım sebeplerle de vücuda gelme imkânına haiz olsalardı, bu sebeplerle vücuda gelmelerinde ne hikmet bulunurdu?<sup>1080</sup>

İbn Rüşd'e göre; sebep-sonuç esasını ortadan kaldıracak olursak, ortada tesadüfliği, yani burada, bir yaratıcının mevcut olmadığını, bu âlemde meydana gelen her şeyin sadece maddî sebeplerden vücuda geldiğini iddia edenleri reddetmeye yarayan bir şey kalmaz. Çünkü "mümkün olan iki şeyden birinin meydana gelmesi, fail-i muhtardan çok tesadüfe dayanır", diye izah edilmesi daha doğru olur. Şu hâlde Eş'arî olan bir zat çıkar da, "iki veya daha fazla mümkünden birinin var oluşu, burada tahsis ve tercih yapan bir failin bulunduğu delildir", derse, tesadüfe inananlar ona şöyle diyebilirler; "İki veya daha fazla mümkün varlıklardan birinin meydana gelme esası üzerine varlıkların var oluşu, tesadüfendir. Çünkü irade, sebeplerden birini tercih etme esasına göre iş yapar. Sebepsiz ve illetsiz olan şey ise tesadüftendir. (İllet, sebep, gaye ve hikmet fikrini reddeden Eş'arîlerin buna cevap vermeleri gerekir.)<sup>1081</sup>

İbn Rüşd'e göre; daha mükemmeli ve tam olanı imkânsız olacak derecede burada bir tertibin ve nizamın mevcut oluşu zaruridir. Bu da süreklidir, hiç şaşmaz dediği illiyete kanaat getirdiği içindir ki, ona göre bu âlemin tesadüfen olması mümkün olamaz. Zira tesadüfen mevcut olan bir şey çok az zaruridir. "Her şeyi, muhkem ve mükemmel yapan Allah'ın sun'u ve eseri"<sup>1082</sup> mealindeki ayetle de buna işaret edilmiştir. Şayet imkân hâli üzere bulunsaydı, acaba varlıklardaki muhkemlik ve mükemmellik ne olurdu? Bunu bir bilsem diyen İbn Rüşd, doğuya doğru olan hareket batıya doğru, batıya doğru olan hareket doğuya doğru olsa, âlemdaki sanat bakımından bir fark meydana getirmez diye iddia eden kimsenin hikmeti iptal etmiş olacağını belirtir. Çünkü ona göre iki tarafı da mümkün olan bir şey için;

<sup>1080</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 220-221.

<sup>1081</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 221-222,

<sup>1082</sup> en-Neml, 27/88.

“iki mümkünden biri üzerine fail -i muhtardan meydana geldi” denilebileceği gibi, “İki mümkünden biri üzerine tesadüfen meydana geldi” de denilebilir, ikisi de mümkündür.<sup>1083</sup>

İbn Rüşd’e göre; adi ve bayağı bir eser hakkında halk, yapılmış oldukları şekilden başka türlü de yapılabileceği görüşünde bulunur. Hatta eserlerin birçoğunda mevcut olan bu derecedeki adilik sebebiyle, onların sadece tesadüfen ve rastgele meydana gelmiş olmalarının zannedilmelerine yol açar. Halka göre şerefli ve değerli eserler, faili tarafından ortaya konulan biçimden daha mükemmel ve daha güzel bir şekilde ortaya konulması mümkün olmayan eserlerdir. Şu hâlde kelimcilerin imkânla ilgili fikirleri dine de hikmete de zıddır.<sup>1084</sup>

İbn Rüşd, imkâna inanmanın, Allah’tan hikmeti kaldırmakla beraber ayrıca O’nun var olduğundan çok yok olduğuna delil teşkil edebilir demesinin anlamını şu şekilde izah eder: “Ortada tertip ve nizam olmayınca alîm ve mürid bir failin varlığı hakkında mevcudatın delil teşkil etmesi konusunda da ortada bir şey kalmaz. Zira tertip, nizam ve sonuçların sebepler üzerine kurulmuş olduğu esasıdır ki, varlıkların ilim ve hikmete dayanan bir eser olarak meydana geldiğine delil teşkil eder.”<sup>1085</sup>

İbn Rüşd’e göre; mümkün bir şeyin, iki mümkünden birinin meydana gelmesi esası üzerine mevcut olması hususuna gelince, böyle bir varlığın hakîm olmayan bir failden tesadüfen meydana gelmesi mümkündür. Ağırılığı dolayısıyla yuvarlanan bir taşın şu cihete değil de bu cihete, şu yere değil de bu yere, şu vaziyette değil de bu vaziyette düşmesi gibi. Bu görüşten de ya zaruri olarak mutlak surette failin varlığını iptal etmek lazım gelir veya alîm ve hakîm bir failin iptali icab eder ki, Allah böyle olmaktan yücedir, isimleri de bundan mukaddes ve münezzehtir.<sup>1086</sup>

İbn Rüşd, Allah’ın hikmet sahibi oluşunu sebeplilik ve yasa fikri ile beraber mütalaa eder. Allah’ın irade sıfatını öne alan, vurgulayan ve kelamî bir endişenin sonucunda sebeplilik ilkesinin Allah’ın iradesini sınırladığını düşünen<sup>1087</sup> Eş’arî mezhebini böyle bir görüşü benimsemeye sürükleyen husus, İbn Rüşd’e göre nefis, ruh, can ve tesir icra eden diğer

<sup>1083</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 222-223.

<sup>1084</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 223.

<sup>1085</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 223-224.

<sup>1086</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 223-224.

<sup>1087</sup> Atilla Arkan, “İbn Rüşd Düşüncesinde Disiplinler Arası İlişki”, **Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 5, 2002/1, s. 46.

sebeplerde terkip ettiği tabii kuvvetlerin (tabiat kanunlarının) iş yapmaları ve tesir meydana getirmeleri kanaatinden kaçmak istemeleridir.<sup>1088</sup>

İbn Rüşd'e göre; Eş'ariler, Allah'tan başka, ortada bir de fail birtakım sebeplerin bulunmasını kabul etmek gerekir, diyerek tabii kuvvetlerin tesirini kabul etmekten kaçmışlardır ama heyhat ki, ortada Allah'tan başka fail yoktur. Çünkü sebepleri ihtira (icad) eden ve yaratan O'dur. Sebeplerin tesirli olmaları da O'nun izni ve varlıklarını muhafaza etmesiyledir.<sup>1089</sup>

İbn Rüşd'e göre; Allah'tan başka fail yoktur demek, O'ndan başka ve O'nun tarafından teshir edilen sebeplere fail ismi verilemez demektir meğer ki, mecazen verilmiş olsun. Çünkü bu sebeplerin varlığı sadece ve sadece O'nunladır. Bunları, var olan sebepler hâline getiren de O'dur. Hatta fail sebepler olarak varlıklarını muhafaza eden O'dur. Tesir ettikten sonra bunların mefullerini koruyan O'dur. Sebeplerle birlikte bulduklarında, mefullerin cevherlerini O ihtira eder. Mefullerin bizzat kendilerini de O muhafaza etmektedir. Şayet sebepler hakkındaki ilahî muhafaza bulunmasaydı, işaret edilmesi kabil olan (çok kısa sürede ve) zamanda dahi mevcut olmazlardı, yani zaman olarak idrak edilebilen en kısa bir zaman parçası içinde (bir an, bir lahza) bile sebepler var olmazlardı.<sup>1090</sup>

İbn Rüşd'e göre; bütün eşyanın cevherlerini ihtira eden Allah'tır. Bu eşya ile birlikte bulunan ve onlara ait olan sebeplere, cari olan âdete göre eşyanın sebepleri denilmektedir. Allah'tan başka fail yoktur, esasından bu şekilde anlaşılan mananın doğruluğuna his de, akıl da, din de şahitlik eder.<sup>1091</sup>

İbn Rüşd his ile aklın şahitliklerini şöyle açıklar: “Bu âlemde bazı şeylerin diğer bazı şeylerden meydana geldiğini ve varlıklarda cari olan nizamın sadece iki cihetten olduğunu his ve akıl görmektedir. Bu iki cihetten biri şudur: Varlıklarda cari olan nizamın sebebi, Allah Teâlâ'nın onlarda terki b suretiyle icad ettiği tabiatlar ve canlardır. Diğer de şudur: Varlıklardaki nizamın öbür sebebi, bu varlıkları dışarıdan kuşatan diğer varlıklardır. Bu dış varlıkların en meşhuru da gökteki cisimlerin hareketidir. Çünkü gecenin, gündüzün güneşin,

---

<sup>1088</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 224.

<sup>1089</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 224.

<sup>1090</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 251.

<sup>1091</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 252.

ayın ve yıldızların bize musahhar oldukları görünmektedir. Ve yine aşikârdır ki, gök cisimlerinin hareketine bağlı olarak yaratıcının meydana getirdiği nizam ve tertip sayesinde bizim mevcudiyetimiz ve burada bulunan şeylerin varlıkları muhafaza olunmaktadır. Hem de o derece mükemmel biçimdeki, onlardan birinin ortadan kalktığı veya şimdiki yerinden başka bir yere kaydığı veya şu andaki hacminden başka bir hacimde olduğu veyahut da Allah'ın onda meydana getirdiği süratten başka bir sürate sahip olduğu vehmedilse, mutlaka yeryüzündeki varlıklar muattal ve işe yaramaz bir hâle gelirlerdi. Bu da gök cisimlerini, Allah'ın bahis konusu tabiatte yaratmış olmasından ve yeryüzündeki varlıkları da o varlıkların tesirinde kalabilecek bir tabiatte icad etmesindedir. Bu husus güneşte ve ayda gayet aşikârdır. Yani bunların yeryüzünde bulunan sular, rüzgârlar, yağmurlar, denizler ve bilcümle hissî varlıklar üzerindeki tesiri son derece açıktır. Hele bitkilerin ve birçok canlının, hatta tümüyle ne var ne yok bütün canlıların hayatlarının varlığında bu tesir, en fazla bir zaruret olarak gözükmektedir.<sup>1092</sup>

İbn Rüşd'e göre; âlemde o derece mükemmel bir nizam ve düzen var ki, bu da gök cisimlerini, Allah'ın bahis konusu tabiatte yaratmayı irade etmiş olmasından ve yeryüzündeki varlıkları da o varlıkların tesirinde kalabilecek bir tabiatte icad etmeyi irade etmiş olmasındandır. Ona göre; gök cisimlerinden birinin Allah'ın yaratmış olduğu konumdan başka konumda olduğu vehmedilse, mutlaka yeryüzündeki varlıklar işe yaramaz hâle gelirlerdi.<sup>1093</sup>

İbn Rüşd, Allah Teâlâ'nın birçok ayette bu hususa dikkati çektiğini belirtmekte ve şu ayetleri zikretmektedir:

“Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı size teshir eden ve emrinize amade kılan O'dur.”<sup>1094</sup>  
“De ki, Allah, geceyi kıyamet gününe kadar üzerinizde devamlı kılsaydı... bu hususta ne düşünürdünüz!”<sup>1095</sup> “O'nun rahmetindedir ki, istirahat etmeniz için geceyi ve lutfettiği rızkı ele geçirmeniz için de gündüzü meydana getirmiştir.”<sup>1096</sup> “Göklerde olanları, yeryüzünde olanlarla birlikte tümüyle istifadenize amade kılan O'dur.”<sup>1097</sup> “Devamlı ve belli bir hareket

<sup>1092</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 252-253.

<sup>1093</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 253.

<sup>1094</sup> en-Nahl, 16/12.

<sup>1095</sup> el-Kasas, 28/71.

<sup>1096</sup> el-Kasas, 28/73.

<sup>1097</sup> el-Câsiye, 45/13.

şekline sahip olan güneşle ayı, emrinize ram eden, gece ile gündüzü istifadenize amade kılan O'dur.”<sup>1098</sup>

İbn Rüşd, şayet bu kuvvetlerin, bünyemiz üzerinde tesiri olmasaydı, bunların mevcudiyetlerinin hakkımızda bir lütuf olduğu ifade edilmez ve özellikle karşılığında şükretmemiz gereken nimetler olarak takdim edilmezdi diyerek zikredilen ayetlerle ilgili anlayışını ortaya koymaktadır.<sup>1099</sup>

İbn Rüşd, açıklamalarına devamla demektedir ki, hâdis varlıkların bir kısmı cevher ve a'yandır, diğer kısmı arazdır, yani hareket, sıcaklık, soğukluk gibi şeylerdir. Bunlardan cevherler ve a'yan, sadece ve sadece yüce yaratıcı tarafından ihtira (icad) olunur. A'yan ve cisimlerle birlikte bulunan sebepler ise, bunların cevherlerinde değil sadece arazlarında tesir icra eder. Bunun misali şudur: Meni, kadına veya onun tıms denilen hayız kanına sadece bir hararet verir, temin ettiği fayda bundan ibarettir. Ceninin yaratılışı ve hayattan ibaret olan ruhu ihsan eden sadece mübarek ve müteâl Allah'tır. Çiftçi için de durum budur. O sadece toprağı sürer, nadas yapar, tohumu mayalayacak bir hâle getirir veya ıslah eder, içine tohumu atar. Başağı yaratmayı ihsan eden ise sadece mübarek ve müteâl Allah'tır. O hâlde buna göre Allah'tan başka bir halik (yaratıcı) yoktur. Çünkü hakikatte mahluk olanlar cevherlerden (a'yân ve ecsamdan) ibarettir.<sup>1100</sup>

Bunun içindir ki, ne yakın ne de uzak bir istiare yolu ile de olsa, “Halik” ismine bir mahlukun iştirak etmemekte olduğunu görmekteyiz. Bunun sebebi, “Halik”ın, “Cevherleri ihtira eden” manasını ifade etmesidir. Onun için Hak Teâlâ, “sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yaratmıştır.”<sup>1101</sup> buyurmuştur.<sup>1102</sup>

İbn Rüşd, meseleyi, fail sebepler kendi kendilerine yeterli değildir, onları yaratan, muhafaza eden, tesirde bulunacak kuvveti veren Allah'tır, şeklinde değerlendirmektedir. Buna göre gönül rahatlığıyla, İbn Rüşd'ün sebeplilik anlayışının maddî, mekanik sebeplilik değil,

---

<sup>1098</sup> İbrahim, 14/33.

<sup>1099</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 254.

<sup>1100</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 254.

<sup>1101</sup> es-Saffât, 37-96.

<sup>1102</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 255.

başlangıç olarak Allah'tan kaynaklanan ve sonuç olarak O'na dönen imanî bir sebeplilik anlayışı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>1103</sup>

İbn Rüşd'e göre; Allah'ın izniyle olmak şartıyla, sebeplerin sonuçları üzerine tesirli olduklarını inkâr eden, hikmeti de, ilmi de iptal etmiş olur. Çünkü ilim, eşyayı sebepleriyle bilmekten ibaret olduğu gibi hikmet de gâî sebepler hakkındaki bilgiden başka bir şey değildir. Sebeplerin tümünden red ve inkâr edilmesi görüşünde olmak, cidden insan tabiatine yabancı olan bir görüştür. Şahidde ve maddî âlemde, sebeplerin reddi görüşünde olan bir kimse için gaip ve manevi hususlarda fail bir sebep bulunduğunu ispat etmenin yolu yoktur. Zira bu konuda gaip hakkında hüküm vermek, sadece şahid hakkında verilen hüküm sayesinde mümkün olabilmektedir. Maddî âlemdeki sebepler reddedilince artık bu kişiler Allah Teâlâ hakkında bile marifet ve bilgi sahibi olamazlar. Çünkü bu düşüncede olanların, "Her fiilin bir faili, her müessirin bir eseri vardır", temel fikrini kabul etmemeleri lazım gelir. Durum böyle olunca, müslümanların, "Yüce Allah'tan başka fail yoktur" esası üzerinde icma ve ittifak etmelerinden, şahitteki failin varlığının inkâr ve reddedilmesi manasının çıkarılması kesinlikle mümkün değildir. Çünkü gaipteki failin varlığına, şahitteki failin varlığıyla istidlal etmiş bulunmaktayız. Lakin gaip mevcudiyeti bir kere bizce sabit olunca, O'ndan başka hiçbir şey, O'nun izni ve iradesi olmadan asla fail olamaz."<sup>1104</sup>

İbn Rüşd'e göre; bir de Eş'arîler, tabii sebepleri ve tabiat kanunlarını kabul etmek hâlinde, âlemin tabii bir sebepten sadır olmasını kabul etmeyi gerektiren bir sahaya dâhil olacaklarından korkmuşlardır. Fakat, "tabiat masnudur (yaratılmıştır), bu derece mükemmel olan bir mevcudun var oluşundan, yaratıcıya daha çok delil teşkil eden bir şey yoktur", diyebilmiş olsalardı o zaman anlamış olurlardı ki, tabiatı reddettiğini söyleyen bir kimse, âlemin yaratıcısının varlığına istidlal etmeye yarayan varlıklardan muazzam bir kısmını ortadan kaldırmıştır, zira Allah'ın varlıklarından bir kısmını inkâr etmiştir. Çünkü mahluk olan mevcudattan bir cinsi inkâr eden bir kimse, kusurdan münezze olan Halik'in fiillerinden bir fiili inkâr etmiş olur. Bu durumdaki bir kimsenin hâli de O'nun sıfatlarından bir sıfatı inkâr edenin hâline yakındır.<sup>1105</sup>

<sup>1103</sup> Muhammed Abdullah eş-Şerkavî, **el-Esbabu ve'l-müsebbebat dirase tahliliye mukarene li'l-Gazzâlî ve İbn Rüşd ve İbn Arabî**, Beyrut: Darü'l-Cil, 1998, s. 125.

<sup>1104</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 225-226.

<sup>1105</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 224

İbn Rüşd'e göre; kelamcıların fikirleri sathî görüşe dayanır. Bu ise, ilk bakışta insanın hatırına gelen birtakım zanlardan ibarettir. İlk bakışta zahir olan bir şeyi ve onun zıddını yapmaya kâdir olan zata mürid isminin verilmesidir. Onun için kelamcılar, "Mevcutat mümkündür", şeklinde bir esas ortaya atmazlarsa, mürid olan failin varlığını kabul etmenin kendileri için kabil olmadığını düşünmüşler ve fail olan mebdenin mürid olduğunu ispat edebilmek için, "Mevcutat tümüyle mümkündür", demişlerdir. Bu varlıklar mürid bir failden sadır olduğu ve yaratıcıyı da O olduğu hâlde sanatla ilgili hususlardaki tertibi sanki zaruri görmemişlerdir. Ayrıca Eş'arîler, böyle bir görüş kabul etmenin, ya Sâni'den hikmeti reddetme veya varlıklar alanına tesadüfî bir sebebin girişini kabul etme neticesini doğuracağından da gafil olmuşlardır. Zira hiçbir şey olmaksızın, yani herhangi bir gaye gütmeksizin iradenin yapmış olduğu iş sadece abes olur ve tesadüfliğe nisbet edilir.<sup>1106</sup>

İbn Rüşd, âlemin kendi yarattığı ve masnuu olduğunu bilmeleri için Allah'ın kulları için ortaya koymuş olduğu şer'î yolların, âlemdeki bütün varlıklara, özellikle insana gösterilen inayet ve hikmet nevinden olduğunu belirtmiş, açık olma bakımından güneşin hisse nisbeti ne ise, bu yolun akla nisbetinin de o olduğunu vurgulamıştır. Ona göre; bu hususu tasavvur etmeleri için dinin halkı sevk etmiş olduğu yol, şahit ile temsil yoludur. Velew ki şahitte misali bulunmasın. Çünkü şahitte misali bulunmayan bir şeyi kühü ile tasavvur etmek (temsile müracaat etmeden anlamak) halk için imkânsızdır, işte bundan dolayıdır ki, Hakk Teâlâ âlemi bir "zaman" içinde yarattığını, onu bir şeyden yarattığını haber vermiştir. Çünkü şahitte bu nitelikte olmayan bir mükevvenin ve vücuda gelen bir şeyin var olduğu bilinmemektedir. Yüce ve eksik sıfatlardan münezze olan Allah, âlemin var oluşundan önceki hâlimden haber verirken, "O vakit Allah'ın arşı su üzerinde idi."<sup>1107</sup>, "Rabbimiz, göklerle yeri altı günde yaratan Allah'tır."<sup>1108</sup> "Sonra göğe yöneldi, o vakit gök duman hâlinde idi."<sup>1109</sup> buyurmuştur. Aziz Kitap'ta bu hususta başka ayetler de vardır. Onun için bunlardan hiçbirini halk için tevil etmemek ve bu temsilden başka türlü bir ifade şekline sokma teşebbüsünde bulunmamak gerekir. Çünkü bunu bozan ve değiştiren şer'î hikmeti iptal etmiş olur.<sup>1110</sup>

<sup>1106</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 224-225.

<sup>1107</sup> Hud, 11/7.

<sup>1108</sup> el-A'râf, 7/54.

<sup>1109</sup> Fussilet, 41/11.

<sup>1110</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 225-226.

İbn Rüşd, Eş'arîlere şöyle der: Âlem hakkındaki şer'î akide, “âlem muhdestir, bir şey ve madde olmadan yaratılmıştır ve zaman bahiskonusu olmaksızın var edilmiştir”, şeklinde olsaydı, bırakın halkı bir yana, ulemâ için dahi bunu tasavvur etmek mümkün olmazdı. O hâlde, söylemiş olduğumuz gibi dinin, halk için ortaya koymuş olduğu tasavvur biçiminden sapmamak ve onlara bunun dışında hiçbir şeyi tasrih etmemek uygun olur. Zira âlemin yaratılışı hakkında bu çeşitten bir temsil, Kur'an'da da Tevrat'ta da ve diğer semavî kitaplarda da mevcut olan bir temsildir. Bu hususta insana hayret veren cihet, âlemin yaratılışıyla ilgili olarak dinde bahiskonusu edilmiş olan temsilin, Şahitteki hudusun manasına mutabık oluşu, sadece orada hudus kelimesinin söylenmemiş olmasıdır. Bu da Allah'tan, âlemin hudusu şahitteki hudus gibi değildir, diye ulemaya bir tenbih ve ikazdır. Kur'an, âlemin yaratılmasını “halk” ve “fütur” kelimeleriyle anlatmıştır. Bu kelimeler her iki mananın tasavvuruna yani hem şahitteki hudusun tasavvur edilmesine hem ulemanın elindeki delil ile ulaşılan gairteki hudusun tasavvuruna elverişlidir. Buna göre (bu konuda) hudus veya kıdem kelimelerini kullanmak bid'attir, halkın, bilhassa halktan cedelci olanların akidelerini bozmaya sebep olacak büyük bir şüphe ve tereddüde düşme vasıtasıdır. Onun için dindaşlarımız olan kelimacılar, yani Eş'arîler şüphelerin en büyüğüne ve hayretlerin en şiddetlisine maruz kalmışlardır. Şöyle ki: Eş'arîler, Allah'ın kadim bir irade ile mürid olduğunu –ki işaret ettiğimiz gibi burada kadim kelimesini kullanmak bid'attir- tasrih ederek, “âlem muhdestir”, esasını ortaya atınca, kendilerine şöyle denildi: Kadim bir iradeden hâdis bir murat nasıl hâdis olur? Cevaben şöyle dediler: Kadim iradenin muradın icabına taalluk etmesi özel bir zamandadır, bu zaman da, içinde muradın vücuda geldiği vakitten ibarettir. Onlara tekrar şöyle denildi: Mürid bir failin, yok olduğu esnada muhdese olan nisbeti, icat edildiği vakit ona olan nisbetinin aynı ise, o hâlde muhdes yok iken ortada bulunmayan bir fiilin, muhdes var olduğu vakitte ona taalluk etmesi hâlinde, o muhdesin o vakit içinde vücuda gelmesi başka bir vakitte vücuda gelmesinden evlâ olmaz. Eğer o nisbet aynı değil de değişik ise, bu takdirde ortada hâdis bir iradenin bulunması zaruridir. Aksi hâlde kadim bir fiilden muhdes bir mefulün meydana gelmesi icab eder. Çünkü bu hususta fiile ne lazım geliyorsa, iradeye de o lazım gelir.<sup>1111</sup>

İbn Rüşd'e göre; bunun izahı şudur: onlara sorulur: O muhdesin vakti ve var olma zamanı gelip mevcut olunca, acaba kadim bir fiille mi, yoksa muhdes bir fiille mi mevcut

---

<sup>1111</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 226-227.

oldu? Şayet “kadim bir fiille” derlerse, kadim bir fiille muhdesin var oluşunun imkânını kabul etmiş olurlar. Yok eğer, “hâdis bir fiille” derlerse, onlara göre ortada hâdis bir iradenin bulunması lazım gelir. Eğer, “irade fiilin kendisidir” diyecek olurlarsa o vakit de imkânsız bir şey söylemiş olurlar. Çünkü irade, müride fiilin hasıl olmasının sebebidir. Şayet mürid, herhangi bir şeyi herhangi bir vakitte irade ettiği zaman, önceden, var olan bir irade ile failden bir fiil hasıl olmadan sadece vaktin gelişi ile vücuda gelmiş olsaydı, o şeyin failsiz meydana gelmesi lazım gelirdi. Bir de şu mesele var: Zannolunabilir ki, hâdis bir muradın hâdis bir iradeden meydana gelmesi icab ederse, kadim bir muradın da kadim bir iradeden olması icab eder, aksi takdirde kadim iradenin de hâdis iradenin de bir ve aynı şey olması icab eder.<sup>1112</sup>

İbn Rüşd’e göre; İslam’daki bütün bu şüphe ve tereddütleri, Allah’ın izin vermediği bir şekilde dinde yaptıkları tasrihleriyle kelamcılar ortaya dökmüşlerdir. Çünkü dinde kusurdan münezzehtir olan Allah’ın hâdis ya da kadim bir irade ile mürid olduğuna dair hiçbir şey yoktur.<sup>1113</sup>

İbn Rüşd, Allah’ın irade sıfatı ile muttasıf olduğunun aşikâr olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, alîm bir failden bir şeyin meydana gelmesi için, o failin o şeyi irade etmiş olması şarttır. Aynı şekilde kâdir olması (kudret) da şartlardan bir diğeridir. “Allah muhdes olan hususları kadim iradesi ile irade eder denilmesi ise bir bid’attir, ulemanın akıllarına sığdıramadıkları ve cedel mertebesine ulaşan halkı da ikna etmeyen bir sözdür. Uygun olan, “Allah bir şeyin olmasını, o şey vaki olacağı zaman irade eder, henüz vakti gelmediği için de onu irade etmez”, denilmesidir. Nitekim “Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözümüz; sadece “ol” dememizden ibarettir. O da hemen olur.”<sup>1114</sup> buyurulmuştur. Çünkü İbn Rüşd’e göre; kelamcıların vehimlerinin eseri olan, “Hâdis şeylerle kaim olan hâdistir”, prensibinden hareket ederek, Allah, muhdes olan varlıkları kadim iradesi ile irade eder demeye halk çoğunluğunu mecbur eden hiçbir şey yoktur.<sup>1115</sup>

İbn Rüşd, dış âlemdeki etkili failleri fiillerini yerine getirirken bunu bilgi ve iradeye dayalı olarak yapıp yapmama açısından iki bölüme ayırır:<sup>1116</sup> Bunlardan birinci bölüme giren

<sup>1112</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 227-228.

<sup>1113</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 228.

<sup>1114</sup> en-Nahl, 16/40.

<sup>1115</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 177.

<sup>1116</sup> Çelebi ve Sarıoğlu, s. 2.

failler ancak bir tek şeyi yaparlar bu da sıcaklığın sıcaklığı, soğukluğun da soğukluğu meydana getirmesi gibi öz bakımından olur. Bu türden faillere filozoflar “tabii failler” adını verirler. İkinci bölüme giren faillere gelince, bunlar belli bir anda bir şeyi, başka bir anda da onun zıddını yapabilen faillerdir. İşte bunlara da, filozoflar “irade eden ve seçen failler” adını verirler. Bu failler yalnızca bilgiye ve ayrıntılı incelemeye dayanarak bir şeyi yaparlar. Oysa İlk fail olan Yüce Allah, filozoflara göre oluşan ve yok olan şeyleri nitelendirmesi bakımından bu iki fiilden biriyle 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. Bundan başka Allah tabii fiilden de uzaktır; çünkü tabii bir şeyin fiili, bu şeyin tözü bakımından zorunlu olup, irade sahibinin tözü bakımından zorunlu değildir; ancak o, bu şeyin yetkinliğe ulaşmasını sağlamaktadır. Aynı şekilde tabii fiil bilgiye de dayanmaz; oysa kesin kanıtla açıklanmıştır ki, yüce Allah’ın fiili bilgiye dayanmaktadır. Allah’ın hangi yönden fail ve irade sahibi olduğu burada açıkça ortaya konmamıştır; çünkü bu âlemde Allah’ın iradesinin benzeri yoktur. O hâlde nasıl olur da failden ancak inceleme ve seçme sonucu olarak bir şeyi yapanın anlaşılabilmesi ve bu tanımın hem bu âleme hem de öteki âleme aynı ölçüde uygulanabileceği söylenebilir? Oysa filozoflar, bu tanımın her iki âleme de birden uygulanabileceğini kabul etmezler. Dolayısıyla onların bu tanımları ilk fail hakkında kabul etmemelerinden fiilin de O’ndan kaldırılacağı sonucu çıkarılabilir. Bu kuşkusuz, kendiliğinden bilinmektedir. Yüce Allah, insan iradesine benzemeyen bir irade ile irade eder diyen kimse ile, Allah insan bilgisine benzemeyen bir bilgi ile bilir diyen kimse arasında hiçbir fark yoktur. Dolayısıyla O’nun bilgisinin nasıl olduğu kavranamadığı gibi iradesinin de nasıl olduğu kavranamaz.<sup>1117</sup> İbn Rüşd’e göre Allah, niteliği bilinmeyen (gayr-ı mükeyyefe) bir iradeye sahiptir. Yüce Allah’ın kendisini nitelediği diğer sıfatları gibi irade sıfatının da mahiyeti kavranamaz olup, öteki varlıkların sonradan olma ve mahiyeti bilinen niteliklerine benzemez.<sup>1118</sup>

---

<sup>1117</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, ss. 175-176.

<sup>1118</sup> Çağrı, s. 114.

İbn Rüşd der ki: Filozoflar, sebeplerin fail, madde, suret ve gaye olmak üzere dört bölüme ayrıldığını düşünürler. Onlarca fail başkasını kuvveden fiile ve yokluktan varlığa çıkarandır. Bu işlem bazen inceleme ve seçmeye bazen de tabiate dayanır. Filozoflar kişiye, gölgeyi meydana getirdiği için ancak, mecazî anlamda fail adını verirler. Çünkü gölge kişiden ayrı değildir. Oysa fail, ortak görüşe göre, yapılan şeyden ayrılır. Onlar yüce Allah'ın âlemde ayrı olduğuna inanırlar; dolayısıyla Allah tabii sebepler türünden olmadığı gibi, bu âlemde gördüğümüz seçme gücü olan ve seçme gücü bulunmayan fail anlamında bir fail de değildir. Tersine O, bu sebepleri meydana getiren, her şeyi yokluktan varlığa çıkararak ve bunları koruyan bir varlıktır. O, bütün bu fiilleri, bu âlemde gördüğümüz faillerden farklı olarak, en yetkin ve en şerefli bir biçimde yapar. O hâlde filozoflara göre Allah'ın fiili, bilgisinin bir sonucu olarak, bu fiili gerektiren herhangi bir zorunluluk bulunmaksızın, kendi özü ve özünün dışında herhangi bir şeyden dolayı değil, tersine yüceliğinden ve cömertliğinden ötürü ortaya çıkar. Buna göre Allah zorunlu olarak, irade ve seçme gücüne sahiptir, çünkü bu dünyada gördüğümüz irade sahibine ilişkin eksiklik O'na ilişmez.<sup>1119</sup>

İbn Rüşd, filozofların yüce Allah'ın mutlak anlamda irade sahibi olmadığını söylemediklerini belirtmektedir. Çünkü filozoflara göre Allah bilgi sayesinde ve bilginin sonucu olarak faildir ve O, her ikisi de mümkün olan birbirine karşıt iki fiilden en üstününü yapandır.<sup>1120</sup> Bu iki zıt şeyden daha aşağıda olanın değil, daha üstün olanın bu iki şeyi bilenden çıkması dolayısıyla bilgiliye erdemli (fâzıl) adı verilir. İşte bu sebeptendir ki, filozoflar Allah'a en uygun üç sıfat bulunduğunu ve bunların da O'nun bilgili, erdemli ve kudretli olduğunu söylemişlerdir. Yine onlar O'nun dilediğinin, varlıklarda bilgisine uygun olarak meydana geldiğini ve kudretinin de insanlarda olduğu gibi, dileğinin gerisinde kalmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>1121</sup> Kısaca filozoflar, yalnızca, Allah'ın insan iradesine benzer bir irade ile irade eden olmadığını söylerler.<sup>1122</sup>

İbn Rüşd'e göre; filozoflar, iradeyi yüce Allah'tan kaldırmadıkları gibi, insan iradesini de O'na isnad etmezler; çünkü insan iradesi, irade edende bir eksikliği ve irade edilende de bir edilginliği gerektirmektedir. İrade edilen şey elde edilince, eksiklik tamamlanmış ve irade adı verilen bu edilginlik ortadan kalkmış olur. Filozoflar Allah'ta irade

<sup>1119</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, ss. 177-178.

<sup>1120</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, ss. 188-189

<sup>1121</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 506.

<sup>1122</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 189.

bulunmasının, O'ndan çıkan fiillerin bilgi aracılığıyla çıkması anlamına geldiğini kabul ederler. Filozoflara göre, bilgi ve bilgeliğin sonucu olarak ortaya çıkan her şey, zorunlu ve tabii bir biçimde olmaksızın, failin iradesiyle ortaya çıkmaktadır; çünkü bilginin tabiati, fiilin kendisinden çıkmasını gerektirmez. Zira, biz, O'nun iki zıddı bildiğini söylediğimiz takdirde, bu iki zıddın aynı anda O'ndan çıkması gerekir. Oysa böyle bir şey imkânsızdır. Öyleyse O'ndan bu iki zıddan birinin çıkması, bilgiye eklenmiş bir sıfata işaret eder ki, bu sıfat da iradedir. İşte iradenin filozoflara göre, ilk ilkede bulunmasını bu şekilde anlamak gerekir. Dolayısıyla Allah onlara göre, zorunlu olarak bilgili ve bilgisinden dolayı irade sahibidir. Gazzâlî'nin fiilin tabii ve iradî olmak üzere ikiye ayrıldığı şeklindeki sözü de yanlıştır. Çünkü filozoflara göre, Allah'ın fiili hiçbir bakımdan tabii olmadığı gibi, mutlak anlamda iradî de değildir. Daha doğrusu O'nun fiili, insan iradesinde bulunan eksikliklerden uzak olan iradî bir fiildir. İşte bu sebeptendir ki “irade” kavramı hem insana hem de Allah'a ortaklaşa olarak verilmiş bir deyimdir. Nitekim “bilgi” kavramı da hem öncesiz, hem de sonradan olan bilgiye (yaratılmışların bilgisine) karşılık olarak kullanılmıştır. Çünkü hayvandaki ve insandaki irade edilen şeyden ötürü, onlara ilişmiş olan bir edilginliktir ve dolayısıyla irade edilen şeyin eseridir. İşte insan iradesinden anlaşılan budur. Oysa yüce Allah, kendisinde sebepli bir sıfatın bulunmasından yücedir. Dolayısıyla iradenin, bilgiye bağlı olarak fiilin çıkmasından başka bir anlamı yoktur; çünkü bilgi, iki zıd şeyle ilgilidir. Dolayısıyla ilk ilkenin bilgisinde bir bakıma iki zıd şeyin bilgisi yer almaktadır. O'nun bu iki zıddan birini yapması, O'nda başka bir sıfatın bulunduğunu gösterir ki, bu sıfata da irade adı verilir.<sup>1123</sup>

İbn Rüşd'e göre fiil, Allah'tan iradeden daha üstün bir sebep sayesinde çıkar ve bu sebebi de yalnızca Allah bilir. O'nun iradeli olduğunun kanıtı, birbirine zıt iki şeyi bilmesidir. Eğer O, yalnız bilgili olması dolayısıyla fail olsaydı, iki zıt işi birlikte yapardı ki böyle bir şey imkânsızdır. O halde, O'nun iki zıddan birini seçmek suretiyle yapması gerekir.<sup>1124</sup>

İbn Rüşd'e göre irade, ilimden ayrılmaz. Bunun için Allah'ın fiili devamlı olarak en uygun olanla alakalı olan hikmetli bir fiildir ve Allah şeylerin en erdemlisini yaratır. Allah

---

<sup>1123</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, ss. 518-519.

<sup>1124</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 533.

imkânsız olanı yapmaz, karşıtları ve zıdları idrak eder ve ilmiyle en faziletli, en uygun olanı seçer.<sup>1125</sup>

İbn Rüşd, insanın fiillerini kaza ve kader başlığı altında ele almıştır. Çünkü insanın sorumluluğu fiillerine bağlı olduğuna göre, hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, kader kavramından söz edildiğinde, açık ya da gizli insanın fiillerinden söz ediliyor demektir.<sup>1126</sup>

İbn Rüşd'e göre; kaza ve kader konusu, dinî meselelerin en zor anlaşılabilirlerindenidir. Sebebi de şudur: Bu husustaki naklî deliller iyice incelendiği zaman, aralarında birbirine zıt olma ve karşıt olma hâlinin mevcut olduğu görülür. Bu meseledeki aklî deliller için de aynı şey bahiskonusudur. Naklî deliller arasındaki birbirine zıt olma hâli Kur'an'da da hadislerde de mevcuttur.<sup>1127</sup>

Naklî ve aklî delillerdeki bu çelişkileri giderici bir açıklama yapmak İbn Rüşd için kaçınılmaz bir görev olmaktadır. İnsanın özgürlüğü veya özgür olmayışı arasında bir tercih yapmak yerine, insanın özgür olduğu alanlar ile özgür olmadığı alanları belirtmek ve bir değerlendirmeye giderek çelişkileri kaldırmak, İbn Rüşd'ün seçtiği hedef olmaktadır.<sup>1128</sup>

İbn Rüşd'e göre; Kur'an'da karşılaşılan birçok ayetin umumi ifadesi, her şeyin kader ile olduğuna ve insanın fiillerinde cebir altında bulunduğu; diğer birçok ayet ise, insanın, kendi fiilini kendi kesb ve iradesiyle yaptığına ve fiilleri hususunda mecburiyet altında olmadığına delalet eder. Hatta nice kereler belli bir ayette bile bu hususla alakalı bir birbirine zıt olma hâli (tearuz)nin aşikâr olduğu görülür.<sup>1129</sup>

Bütün işlerin zaruri olduğuna ve her şeyin önceden tesbit edilen bir kadere göre cereyan ettiğine delil teşkil eden ayetler:

“Şüphe yok ki, biz her şeyi bir kaderle yarattık.”<sup>1130</sup> “O'nun katında her şey bir miktar iledir.”<sup>1131</sup> “Yeryüzüne ve canlarınıza isabet eden bir musibet yoktur ki, Biz onu

<sup>1125</sup> Core Kettüre, Mefhûmu'l-fi'lî inde İbn Rüşd beyne'l-aklî ve'n-nakli, **el-Fikrû'l-Arabî**, Beyrut: Yıl: 7, Sayı: 41, Mart 1986, ss. 179-180.

<sup>1126</sup> Turhan, s. 26.

<sup>1127</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 244.

<sup>1128</sup> Hasan Şahin, **İslam Felsefesi Tarihi Dersleri**, 1. Baskı, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2000, s. 109.

<sup>1129</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 244-245.

<sup>1130</sup> el-Kamer, 54/49.

<sup>1131</sup> er-Ra'd, 13/8.

yaratmadan evvel bir kitapta ve yazıda tesbit etmiş olmayalım. Bu, Allah'a kolay gelen bir iştir.”<sup>1132</sup> Bunlar ve bunlardan daha başka ayetler bu manayı ihtiva eder.<sup>1133</sup>

İnsanın bir iktisabı bulunduğu ve işlerin haddizatında zaruri değil, mümkün olduğuna delil teşkil eden ayetler:<sup>1134</sup>

“Yahut yaptıklarına ve kazandıklarına karşılık olmak üzere onları mahveder, birçoklarını da affeder.”<sup>1135</sup> “İşte bu azab, elinizle ettiğinizin karşılığıdır, yoksa Allah kullarına zulmedecek değildir.”<sup>1136</sup> “O kimseler ki günah kazandılar...”<sup>1137</sup> “İnsanın kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir.”<sup>1138</sup> “Semud'a gelince, biz onlara hidayet ettik, doğru olanı gösterdik de onlar yine de körlüğü ve dalaleti hidayete tercih ettiler.”<sup>1139</sup>

Belli bir ayette bu hususla alakalı bir tearuzun olduğuna delalet eden ayetler:

“Başkalarının başına iki katını getirdiğiniz o musibet kendi başınıza gelince, Bu da nerden? Dediniz. De ki: O kendi tarafınızdandır.”<sup>1140</sup> buyurulduktan sonra, peşinden aynı konuda, “iki topluluğun karşılaştığı günde başınıza gelen hâl Allah'ın izni (ve takdiri) iledir.”<sup>1141</sup> denilmiştir. (İlk ayet belli bir hadisenin insan eliyle meydana geldiğini ifade ederken hemen ardından gelen ikinci ayet, aynı hâdisenin Allah'ın izni ve kaderiyle vaki olduğunu belirtmektedir.<sup>1142</sup>

Şu ayet de böyledir:<sup>1143</sup> “Sana iyilik namına ne dokunursa o Allah'tandır, kötülük adına ne dokunursa o da kendindedir.”<sup>1144</sup> “De ki: Her şey Allah katındandır.”<sup>1145</sup>

Bu konudaki ayetlerde olduğu gibi hadisler arasında da bir tearuzun, yekdiğerine karşı olma hâlinin, mevcut olduğu görülmektedir:<sup>1146</sup>

<sup>1132</sup> el-Hadîd, 57/22.

<sup>1133</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 245.

<sup>1134</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 245.

<sup>1135</sup> eş-Şûrâ, 42/34.

<sup>1136</sup> Âl-i İmrân, 3/182.

<sup>1137</sup> Yûnus, 10/27.

<sup>1138</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>1139</sup> Fussilet, 41/17.

<sup>1140</sup> Âl-i İmrân, 3/165.

<sup>1141</sup> Âl-i İmrân, 3/166.

<sup>1142</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 245.

<sup>1143</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 245.

<sup>1144</sup> en-Nisa, 4/79.

<sup>1145</sup> en-Nisa, 4/78.

Her çocuk fitrat (dinî olan İslam) üzere dünyaya gelir, sonra anne ve babası o çocuğu Yahudi veya Hristiyan yaparlar.” “Bunlar cennet için yaratıldılar ve cennetlik olanların amelini işlerler. (Cennete layık şekilde hareket ederler), şunlar da cehennem için yaratıldılar ve cehennemliklerin amelini yaparlar.”

Bu iki hadis arasındaki tearuz şudur: Birinci hadise göre küfrün ve kâfir olmanın sebebi, küfür içinde ve kâfir bir çevrede yetişmek; imanın sebebi ise insanın cibilliyeti ve hilkatı dediğimiz fitrattır. İkinci hadis, küfrün ve günahın Allah tarafından yaratılmış olduğunun ve insanların bunları yapmaya mecbur olduğunun delilidir. Bundan dolayıdır ki, Müslümanlar bu konuda iki fırkaya bölünmüşlerdir:<sup>1147</sup>

a. Mu'tezile: Bu fırka, sevabın da günahın da sebebi insan iktisabıdır, bu yüzden insan üzerine mükâfat ve ceza terettüp eder, diye itikad etmiştir.<sup>1148</sup>

b. Cebriye: Bu fırka, yukarıdakinin tam zıddına itikad etmiştir. O da, insan, işlerini yaparken (üstün bir iradenin ve kudretin) cebri ve kahrı altındadır, inancından ibarettir.<sup>1149</sup>

İbn Rüşd'e göre; Eş'arîler ise, iki görüşün ortası olan bir görüş ortaya koymak istemişler ve insanın bir kesbi vardır, kazanma vasıtası olan şey de kazanmak da (müktesebün bih ve kesb) Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır”, demişlerdir. Fakat bu manasız bir sözdür. Çünkü iktisab (kazanma) da mükteseb (kazanılmış) de Hak Teâlâ'nın mahluku ise, kul iktisabında mutlaka cebir altındadır.<sup>1150</sup>

İbn Rüşd, işte bu meselede ihtilafa düşülmesinin sebeplerinden birinin bu olduğunu, yani ayet ve hadislerdeki tearuz olduğunu vurgular, önceden de söylediği gibi nakilden hariç ihtilafın başka bir sebebi olduğunu, onun da meseledeki akli delillerde görülen tearuz olduğunu belirtir.<sup>1151</sup>

İbn Rüşd'e göre; farzedilsin ki, insan, filini bizzat kendisi icad ve halk etmektedir. Bu takdirde ortada yüce Allah'ın meşiyeti, iradesi ve ihtiyarı üzere cereyan etmeyen birtakım

---

<sup>1146</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 246.

<sup>1147</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 246.

<sup>1148</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 246.

<sup>1149</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 246.

<sup>1150</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 246.

<sup>1151</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 246.

fiillerin bulunması icabeder. Bu hâlde de ortada Allah'tan başka bir yaratıcının (halikın) mevcut olması lazımdır. Bu ihtimal üzerinde duranlar, “Hâlbuki yüce Allah'tan başka yaratıcının (halikın) bulunmadığı hususunda Müslümanlar icma ve ittifak etmişlerdir” demişlerdir.<sup>1152</sup>

Yine farzedilsin ki, insan, kendi fiillerini iktisab etmemektedir. Bu takdirde, fiilleri hususunda cebir altında bulunması icabeder. Çünkü cebir ile iktisab arasında bir vasat ve orta nokta yoktur. (İnsan ya irade sahibidir veya değildir, üçüncü bir hâl yoktur.) Şayet insan, fiillerini istemeyerek ve mecburen yapmakta ise, o hâlde (dinî, ilahî, hukukî ve ahlakî) tekliflerin, güç yetirilemez (teklif-i mâ lâ yutak) cinsten olması gerekir. İnsan, tâkat getiremediği şeylerle mükellef tutulunca da, onunla cansız bir maddenin mükellefiyeti arasında fark kalmamış olur. Çünkü cansız maddede de istitaat (iradeyle iş yapma kuvveti) yoktur. Ve aynı şekilde takat getiremediği hususlarda insanın da istitaatı mevcut değildir. Bundan dolayıdır ki, ulemanın çoğunluğu, akıl gibi ve akılla eşit olarak mükellefiyetin şartlarından birinin de istitaat olduğu kanaatine ve sonucuna varmışlardır. Onun için Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*'de “İnsanın fiilleri için iktisabı vardır” ve “fiili üzerinde de istitaati mevcuttur”, (yani insanın fiilinde iradesi ve kudreti vardır) dediğini görüyoruz. O, bunu teklif-i mâ lâ yutakın imkânsızlığı esası üzerine bina kılmıştır, yani ona göre şayet böyle olmasaydı, teklif-i mâ lâ yutak lazım gelirdi. Lakin bu, Mu'tezile'nin menettiği ve karşı çıktığı cihetten ayrı bir cihettir, Mu'tezile aynı şeyi başka bir yönden ileri sürmüştür.<sup>1153</sup>

Cüveynî'nin bu yaklaşımının, Mu'tezile ile sadece gönürüşte paralellik arzettiğini, aksine onun temelde çok farklı sonuçlar ortaya koyduğunu belirten İbn Rüşd, insanın hürriyeti ve fiillerinin oluşumu meselesinde ilk Eş'arîlerin anlayışlarını şiddetle tenkit etmiş ve eskilere muhalefet eden sonraki bazı Eş'arîlerle “teklifi mâ lâ yutak”ın caiz olmadığı konusunda uzlaştıklarını farklı bir üslupla ortaya koymuştur.<sup>1154</sup> Ona göre Mu'tezile, güç yetmeyen bir şeyin teklif edilmesi aklen çirkindir, diye reddetmişti. Eş'arîler ise bir şeyin çirkinliğini

<sup>1152</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss. 246-247.

<sup>1153</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 247.

<sup>1154</sup> Abdulgaffar Aslan, “İbn Rüşd'e Göre İnsan Hürriyeti”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, C. 15, Sayı: 4, 2002, s. 490.

tesbitte akli ölçü kabul etmemek için mâ lâ yutak'la mükellef olmayı mümkün görmüştür. Sonraki Eş'arîler, bu konuda eskilere muhalefet etmişlerdir.<sup>1155</sup>

İbn Rüşd'e göre; diğer akli deliller de şunlardır:

a. Şayet insanın iktisabı yoksa, ortaya çıkması muhtemel olan şerlere ve kötülöklere karşı tedbirli olmanın ve hazırlanmanın (def-i mazarratın) manasız olması lazım gelirdi.<sup>1156</sup>

b. Hayırlı ve faydalı olanı celb ve temin (celb-i menfaat) hususunda da tedbir almak ve hazırlık yapmak manasız kalırdı. Bunun sonucu olarak da, çiftçilik mesleği gibi, celb-i menfaat veya fayda temin etmek gayesi güden bütün meslek; zenaat ve sanatların, istifade etmek bahiskonusu olduğu vakit, tümünden muattal bir hâlde bulunmaları gerekirdi. Aynı biçimde harp, gemicilik ve tababet gibi def-i mazarrat ve korunmak maksadıyla vücuda getirilen meslek, zenaat ve sanatların da tamamıyla muattal bir durumda bulunmaları lazım gelirdi. Bütün bunlar da insanın düşündüklerinin haricinde kalan, olmayacak şeylerdir.<sup>1157</sup>

Durum böyle olunca, bizatihi nakille malum olan hususlarda da; bizatihi akılla malum olan hususlarda da mevcut olan tearuz nasıl cem ve telif edilecektir?<sup>1158</sup>

Dinî nasların ve akli delillerin gerek kendi içlerinde ve gerekse birbirleriyle çelişir gibi görünmeleri, kaza ve kader konusunda ortaya çıkan fikri ayrılıkların en önemli sebebi durumundadır.<sup>1159</sup> Oysa dinin maksadı bu iki itikadı ayırmak değildir. Dinin gayesi, bu meselede onları hak olan ortalama bir noktada cem ve telif etmektir.<sup>1160</sup> Yani dinin amacı, bu iki zıtlık arasında orta bir yolun bulunmasını sağlamaya yöneliktir.<sup>1161</sup> İbn Rüşd'e göre; bu meselenin hâlli yolunda atılması gereken ilk ve en önemli adım, özellikle birbiriyle çelişir gibi görünen dinî naslardan yalnızca bir grubu tercih ederek, diğer ayetleri bütünüyle geçersiz kılmak anlamına gelebilecek şekilde tevile tabi tutmaktan şiddetle sakınmaktır. Yapılması gereken ise, tam tersine, bir tanesi bile feda edilmeksizin konuyla ilgili bütün nasların dikkate alınması, çelişik ve zıt gibi gözükten hususlar arasında orta bir yol bulunarak bu

<sup>1155</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 247.

<sup>1156</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 247-248.

<sup>1157</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 248.

<sup>1158</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 248.

<sup>1159</sup> Aslan, s. 490.

<sup>1160</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 248.

<sup>1161</sup> Aslan, s. 490.

nassları uzlaştırmak gerektiğinin idrak edilmesidir. Bunu gerçekleştirmenin yolu da İbn Rüşd'e göre; insanın fizyolojik ve psikolojik yapısı ile varlık âleminde geçerli olan sebep-sebepli ilişkisinin nasıl işlediğinin çok iyi kavranmasından geçmektedir.<sup>1162</sup>

İbn Rüşd'e göre; bütün varlıklar kendi yaratılış amaçlarını sağlayan hareketi tabii olarak, insan ise iradî olarak yapar. Bu sebeple, öteki varlıklar arasında yalnızca insan yükümlü ve sorumlu tutulmuştur. Yüce Allah'ın şu ayetinin anlamı da işte budur.<sup>1163</sup> “Doğrusu biz sorumluluğu göklere, yere ve dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir. Pek zalim ve çok cahil olan insan ise, onu yüklenmiştir.”<sup>1164</sup> Yine ona göre teklifin (yükümlülüğün) şartı seçmedir (ihtiyardır)<sup>1165</sup> ve fiil hürriyeti, bizim için, hayra yönelmeyi ve şerden kaçınmayı kapsar. Hatta erdemli fiil, meşiyet ve ihtiyarla olan fiildir. Ve bu, İbn Rüşd'ün irade tarifıyla uyumludur. O, iradeyi şu sözüyle tarif etmektedir: İrade, içinde zıdlardan birini aynı şekilde yapma imkânı olan bir kuvvedir.<sup>1166</sup> O, hürriyete ve insanın seçme serbestîsi olduğu düşüncesine sahiptir.<sup>1167</sup> Ona göre; Allah insana fiillerini gerçekleştireceği irade ve kudreti vermiştir, ancak bu, insanın bütünüyle hür olduğunu ifade etmez. Zira insan tamamen ilahî tasarrufa bağlı bulunan haricî ve dâhilî sebeplere boyun eğmek mecburiyetindedir.<sup>1168</sup>

İbn Rüşd, bir yandan Allah'ın insana birbirine zıt şeyleri irade edip yapabilecek bazı melekeler verdiğiğine dikkat çekerken, diğer yandan da bu durumun hiçbir zaman, insanın her istediğini yapabileceği anlamına gelmediği gerçeğini ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü insanın fizyolojik ve psikolojik yapısını oluşturan ve onun farklı şeyleri isteyip yapabilmesine imkân sağlayan “dâhilî sebepler”den başka, bir de onu dıştan kuşatan ve fizik dünyanın işleyişini sağlayan “haricî sebepler” bulunmaktadır. Burada, işaret edilen bu “iç” ve “dış” sebeplerin varlığının tesbiti kadar önemli olan bir başka gerçek de, bu sebeplerin tümüyle Allah'ın ezeli ilim, irade ve kudretiyle kuşatılmış olduğu gerçeğidir. İnsan fiillerinin gerçekleşmesi, sözü edilen iç ve dış sebeplerin birbiriyle bağdaşması veya bunu engelleyen sebeplerin ortadan

---

<sup>1162</sup> Sarıoğlu, ss. 261-262.

<sup>1163</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 261.

<sup>1164</sup> el-Ahzâb, 33/72.

<sup>1165</sup> İbn Rüşd, **Faslü'l-Makal**, s. 89.

<sup>1166</sup> Emin, s. 206.

<sup>1167</sup> Fahuri ve Cer, s. 462.

<sup>1168</sup> Yazıcıoğlu, “Fiil”, s. 62.

kalkmasına bağlıdır.<sup>1169</sup> Durum bu olunca, bize nisbet edilen fiillerin icrası irademiz ve hariçten olan fiillerin irademize muvafakati ile gerçekleşmekte ve tamamlanmaktadır. Allah'ın kaderi tabir edilen şey, hariçten olan fiillerin irademize muvafakatinden ibarettir. Allah'ın, hariçten teshir ettiği (hizmetimize verdiği) bu sebepler, sadece icra etmek istediğimiz fiilleri tamamlayıcı veya onların gerçekleşmesini engelleyici olmakla kalmaz, daha ileriye giderek iki zıddan ve şıktan birini irade etmemize de sebep olur. Çünkü irade, herhangi bir şeyi tahayyül ve tasavvur veya bir şeyi tasdik etmekten bizde meydana gelen bir “şevk” ve bir “arzu”dan başka bir şey değildir.<sup>1170</sup> İnsanın idrak ve düşünme güçlerinin işleyişiyle bu güçler vasıtasıyla elde ettiği, ürettiği bilgilerin dış dünyadaki varlık ve olaylarla olan ilişkisi ise bilinmektedir. Sözelimi çevremizde iştahımızı kabartan bir şey gördüğümüzde ister istemez ona doğru yöneliriz. Aynı şekilde hoşumuza gitmeyen, bize korku ve ürküntü veren bir şeyle karşılaştığımızda da ondan uzaklaşırız. Bu da gösteriyor ki, insan iradesi, dış dünyada olup bitenlerle sınırlıdır ve onların etkisi altında belirlenmektedir. Bu söylenenlerin dinî bir temelinin de bulunduğunu göstermek üzere “Önünden ve ardından, insanoğlunu takip edenler vardır, Allah'ın emriyle onu muhafaza ederler...”<sup>1171</sup> mealindeki ayeti zikreden İbn Rüşd, buradaki “takip edenler” (muakkibat) ifadesiyle yukarıda sözü edilen dış sebepler ve onların etkilerinin anlatılmak istendiği kanaatindedir.<sup>1172</sup> Yani iç tesirlerle dış amiller insan iradesini yönlendirmektedir.<sup>1173</sup>

Allah tarafından âlemde var olan tertip ve düzenin temeline yerleştirilen sebeplilik ilkesinin, insan iradesinin şekillenmesi ve dolayısıyla fiilin gerçekleşmesi hususundaki işlevini böylece ortaya koyan İbn Rüşd, insan fiillerinin de yine bu küllî tertip ve düzene bağlı olarak, zaman ve mekân boyutunda belli ölçü (kader) ve şartlar içinde gerçekleşmesinden daha tabii bir şey olamayacağını söylemektedir. Ona göre, belirli ve sınırlı sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan sonuçların da belirli ve sınırlı olması kaçınılmazdır. Allah'ın gaybı bilmesini iç ve dış sebeplerin O'nun bilgi, irade ve kudretiyle varlık kazanması şeklinde

---

<sup>1169</sup> Sarioğlu, s. 262.

<sup>1170</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 248.

<sup>1171</sup> er-Ra'd, 13/11.

<sup>1172</sup> Sarioğlu, ss. 262-263.

<sup>1173</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 249.

yorumlayan İbn Rüşd'e göre; 'kaza ve kader' ile 'Levh-i mahfuz' da işte bu gerçeği ifade etmektedir.<sup>1174</sup>

İbn Rüşd'e göre; mademki, hariçteki sebepler belli bir nizam ve mükemmel bir tertip üzere cereyan etmekte ve yaratıcısının takdirine tabi olarak o nizamı hiç ihlal etmemektedir ve yine mademki, irademiz ve fiillerimiz, esas itibariyle haricî sebeplere muvafık olmadıkça vücuda gelmemektedir, o hâlde fiillerimizin de belli bir nizama göre cereyan etmesi, yani belli vakitlerde ve belli miktarda vücuda gelmesi icabetmektedir. Bunun böyle olmasını icabettiren şey, fiillerimizin, bahiskonusu haricî sebeplerin bir sonucu olarak meydana gelmesidir. Zira mahdut, mukadder ve muayyen sebeplerin sonucu olan her şey zaruri olarak mahdut, mukadder ve muayyen olur. Bu irtibat, sadece fiillerimizle haricî sebepler arasında görülmez, aynı zamanda, Allah Teâlâ'nın bedenimizin dâhilinde yarattığı sebeplerle fiillerimiz arasında da böyle bir irtibat mevcuttur. Haricî ve dâhilî (fizikî ve psikolojik amillerde ve) sebeplerde mevcut olan muayyen ve sabit nizam, Allah'ın kulları için yazmış olduğu kaza ve kader olup bu da "Levh-i mahfuz" denilen şeyden ibarettir. Bu sebeplerin var olmalarının illeti, Allah Teâlâ'nın bu sebepleri bilmesi ve bunun lüzumlu kıldığı neticedir. Onun için bu sebepleri bilgiyle ihata eden sadece Allah'tır. Hakiki manada ve sadece gaybı onun bilmesinin sebebi de budur.<sup>1175</sup> "De ki yerlerde ve göklerde Allah'tan başka gaybı bilen yoktur."<sup>1176</sup>

İbn Rüşd'e göre; kâinattaki zorunluluk kaza ve kader isiminin Allah'ın eşyayı bilmesi ve bu ilmine uygun olarak onları ihtira ve icad etmesine hamledilmesidir. Çünkü fiillerimiz hakikaten ancak insanî irade ve haricî sebeplerin birlikte buluşmasıyla tamam olur. İşte bu, bize fiillerimizin nasıl planlanmış kanunlara göre cereyan ettiğini ve nasıl haddi aşması mümkün olmayan bir sınırdaki durduğunu açıklamaktadır.<sup>1177</sup> İbn Rüşd, kaza ve kaderi aklı bir yorumla açıkladığında dinî anlamından maddî zorunluluğa ulaşmıştır.<sup>1178</sup> Yani İbn Rüşd'ün kullandığı felsefî ıstılahların delalet ettiği anlam, mütekelliminin ve filozofların ıstılahlarının delalet ettiği manadan bazen farklılaşmaktadır. O, lafızları, genelde kullanılan manadan, daha farklı bir anlamda kullanmaktadır.<sup>1179</sup> Onun düşüncesinde kaza ve kaderin

---

<sup>1174</sup> Sarioğlu, s. 263.

<sup>1175</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 249-250.

<sup>1176</sup> En-Neml, 27/66.

<sup>1177</sup> Eş-Şerkâvî, ss. 178-179.

<sup>1178</sup> Ferruh, s. 675.

<sup>1179</sup> Emin, s. 208.

manası mutlak cebir ve mutlak tahyir (seçme yapmaya mecbur etme) anlamında değildir.<sup>1180</sup> Ona göre; âlemdede her şey ilahî yasa çerçevesinde işlemektedir. Bu yasayı (kaderi) mutlak anlamda cebir dairesinde görmek ne kadar yanlışsa, mutlak anlamda Allah'tan bağımsız görmek de o kadar yanlıştır.<sup>1181</sup>

İbn Rüşd'e göre; eylem özgürlüğü sınırsız değildir. O, dış sebeplerle sınırlıdır. İşte insan, dış sebeplerle uyumunu sağladığı oranda özgürdür. Bu anlayış, insanı, dış dünyayı ve onun tabi olduğu yasa ve düzeni tanımaya yöneltir. Dışarısını ve ondaki yasa ve düzeni bilen insan, eylem özgürlüğünün sınırlarını da o ölçüde tanır, bilir ve genişletir.<sup>1182</sup> İnsan akıllı bir varlıktır. Akıl da sebeplerin idrak edilmesidir. O hâlde insan sözkonusu şevki (arzuyu) var eden sebeplerin ortaya çıkışını anlarsa o zaman iradesini gerçekleştirmeye kâdir olur ve hürriyetini sağlar. Dolayısıyla insanın ilmi ne kadar artarsa hürriyeti o kadar artar, iradesi o derece gerçekleşir.<sup>1183</sup> İnsan bu iradeyi sahip olduğu ilim ve hikmet oranında kullanırken, bu bilgi oranında da iradesini çevresine egemen kılabilir. Dolayısıyla insan için mutlak bir hürriyetten bahsedilemez. Mutlak irade ve mutlak kudret Allah'a aittir.<sup>1184</sup>

İbn Rüşd'e göre; insan eylemlerini kendisi tayin etmekte, fakat eylemler dış dünyaya uyum sağladığı ölçüde gerçekleşmektedir; aynı zamanda dinî metinlerde de bir çelişki yoktur. Çünkü insanın özgür olmadığını ifade eden metinler, değişmeyen düzen ve yasalar alanını göstermekte; insanın özgür olduğunu ifade eden metinler de iradesini bu düzen ve yasalara uyduran insanın özgürlük alanını göstermektedir.<sup>1185</sup>

İbn Rüşd'e göre; sebepler hakkındaki bilginin, aynıyla gayb hakkındaki bilgiden ibaret oluşunun yegâne sebebi şudur: Gayb, bir mevcudun gelecekteki var oluşunu veya var olmayışını bilmekten ibarettir. Belli bir şeyin herhangi bir zamanda var oluşunu veya yine o zamanda yok oluşunu gerektiren husus, sebeplerde mevcut olan tertip ve nizamdan ibaret olduğuna göre, herhangi bir şeyin sebeplerini bilmenin, aynen o şeyin herhangi bir zamanda var veya yok oluşu konusundaki bilgiden ibaret olması icab eder. Mutlak olarak, sebepler

---

<sup>1180</sup> Şefik el-Bakâî, İbn Rüşd el-Âlim ve'l-Feylusuf Müessisü'l-Fikri'l-Hür, **el-Fikru'l-Arabî**, Sayı: 81, 1995, s. 91.

<sup>1181</sup> Altıntaş, s. 412.

<sup>1182</sup> A. Kamil Cihan, "İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış" **Felsefe Dünyası**, Sayı: 29, Temmuz 1999-1, s. 71.

<sup>1183</sup> Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, s. 262.

<sup>1184</sup> Aslan, 495.

<sup>1185</sup> Cihan, s. 71.

hakkındaki bilgi tüm zamanlardaki vakitlerden bir vakitte, o sebeplerden vücuda gelecek veya yine o sebepler dolayısıyla yok olacak şey hakkındaki bilginin ta kendisidir. Tüm varlıkların bütün sebeplerini ilim ve ihtira itibariyle ihata eden zat, ne kadar yüce bir varlıktır! “Gaybın anahtarları O’nun yanındadır, O’ndan başkası O’nu bilmez...”<sup>1186</sup> mealindeki ayetle belirtilen anahtarlar işte budur (sebepler hakkındaki bilgidir).<sup>1187</sup>

Sebeplerin mutlak anlamda bilinmesi, herhangi bir zamanda âlemde olup biten her şeyin bütün yönleriyle bilinmesi anlamına gelir. Bu da varlıkların bütün sebeplerini bilen ve onları yaratanın Allah olduğunu gösterir.<sup>1188</sup>

Hülasa iradeyi belirleyen bilgidir. Allah’tan sonra en iyi bilen de insan olduğuna göre insan Allah’tan sonra iradesini en çok kullanmaya layık varlıktır. İbn Rüşd’ün Cebriyye’yi ve Mu’tezile’yi reddi, biri insan iradesini, diğeri de Allah’ın iradesini yok saymaları dolayısıyladır. İbn Rüşd ise insan hayatında, hem insanın ve hem de Allah’ın etkin olduğunu ifade etmektedir. Hem insan ve hem de Allah fail konumundadırlar. Ancak iki iradenin birleştiği ve ayrıldığı yerin alanı ilahî bilgi olduğundan, bizim o noktayı tam açıklamamız İbn Rüşd’e göre mümkün görünmemektedir. Tam da bu noktada İbn Rüşd bu kanaatinden dolayı agnostisizmle itham edilmiştir. Ancak İbn Rüşd’ün, Allah’ın küllî ya da cüz’î bütün varlıkları ve onlarla ilişkili olup-biten her şeyi ayrıntılarıyla bildiği hususunda en küçük bir kuşku yoktur. Şu nokta üzerinde de durmamız kaçınılmazdır; İbn Rüşd ne insanı Cebriye gibi atıl bırakmakta ne de Mu’tezile gibi Allah’ı insanın fiil dünyasından çıkarmaktadır. Sadece insanı her gün yaşadığı pratiğine uygun olarak konumlandırmaktadır.<sup>1189</sup>

İnsan fiillerinin, iç (biyolojik ve psikolojik) ve dış (tabii ve sosyolojik) sebeplere bağlı olarak meydana geldiğinin anlaşılması hâlinde, İbn Rüşd’e göre; gerek nasslarda ve gerekse aklı delillerde çelişki gibi görünen hususlar ortadan kalkacaktır. Bütünüyle sebep-sebepli ilişkisi bağlamında temellendirilen bu yoruma karşı, ‘Allah’tan başka fail yoktur’ şeklinde bir itirazın ileri sürülebileceğini öngören İbn Rüşd, buna meydan vermemek üzere, konuya gerçek fail-mecazî fail ve cevher-araz ayırımına dayanan bir açıklama daha getirir.

---

<sup>1186</sup> el-En’âm, 6/59.

<sup>1187</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 250.

<sup>1188</sup> Aslan, s. 492.

<sup>1189</sup> Gürbüz Deniz, “İbn Rüşd’e Göre Hürriyet”, **İslam Felsefesinin Sorunları**, Mehmet Vural (hızl.), 1. Basım Ankara: Elis Yayınları, 2003, s. 151.

Kısaca ifade etmek gerekirse, ona göre; gerçek anlamda fail yalnızca Allah'tır. Çünkü sebebi olmayan yegâne sebep O'dur. Diğer bütün varlıklar sebep-sebepli ilişkisiyle varlık kazandıklarından dolayı, ancak mecazî anlamda fail sayılmaktadırlar. İki temel varlık kategorisinden biri olup var olma ve varlığını sürdürmek bakımından bir dayanağa muhtaç olmayan "cevher"leri var eden ve onlar üzerinde etkili olanın yalnızca gerçek fail olduğunu söyleyen İbn Rüşd, mecazî faillerin ise cevherler sayesinde varlık kazanan "araz"lar üzerinde etkili olabileceklerini belirtmektedir. Sözelimi bir ceninin meydana gelmesinde spermanın rolü, yalnızca yumurtaya hararet vermektir; onun canlı bir varlık olarak yaratılması doğrudan Allah'a ait bir lütuftur. Aynı şekilde çiftçinin, buğdayın varlık kazanıp yetişmesindeki etki ve katkısı sadece tarlayı sürüp tohumu ekmesidir; tohumun filizlenerek başak hâline gelmesi ise Allah'ın yaratmasına bağlı bir durumdur.<sup>1190</sup> Nitekim İbn Rüşd'e göre; "Ey insanlar! (Size) bir misal verildi; şimdi onu dinleyin: Allah'ı bırakıp da yalvardıklarınız (taptıklarınız), bunu yapmak üzere hep bir araya gelseler, bir sineği dahi yaratamazlar. Sinek, onlardan bir şey kapsa, bunu ondan geri de alamazlar; isteyen de âciz kendinden istenen de!"<sup>1191</sup> mealindeki ayet de işte bu gerçeği ifade etmektedir.<sup>1192</sup>

O hâlde buna göre, Allah'tan başka halik yoktur. Çünkü hakikatte mahluk olanlar cevherlerden (a'yân ve ecsamdan) ibarettir. Bunun içindir ki, ne yakın ne de uzak bir istiare yoluyla da olsa, "Halik (Yaratıcı)" ismine herhangi bir mahlukun iştirak etmemekte olduğunu görmekteyiz. Bunun sebebi, Halik'ın, "cevherleri ihtira eden" manasını ifade etmesidir.<sup>1193</sup> İnsanın fiilleri ise cevher olmayıp arazdır. Bu durumda cevherlerin faili Allah, arazların faili de insan olmaktadır.<sup>1194</sup>

---

<sup>1190</sup> Sarıoğlu, s. 264; İbn Rüşd'ün, ceninin meydana gelmesinde spermanın ve buğdayın başak hâline gelmesinde çiftçinin rolüyle ilgili misallerinin Vâkıa Sûresi'nin "Sizi biz yarattık. Tasdik etmeniz gerekmez mi? Söyleyin öyleyse, (rahimlere) döktüğünüz meni nedir? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa yaratan biz miyiz? (el-Vâkıa, 56/57-59) ayetleriyle, "Şimdi bana, ektiğinizi haber verin. Onu siz mi bitiriyorsunuz, yoksa bitiren biz miyiz? Dileseydik onu kuru bir çöp yapardık da şaşar kalırdınız. Doğrusu borç altına girdik. Daha doğrusu biz yoksul kaldık (derdiniz)." (el-Vâkıa, 56/63-67) ayetlerinden mülhem olduğunu düşünmekteyiz.

<sup>1191</sup> el-Hacc, 22/73.

<sup>1192</sup> Sarıoğlu, 264.

<sup>1193</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, ss. 254-255.

<sup>1194</sup> Aslan, s. 494.

İbn Rüşd'ün cevher ve araz fikri arasını temyiz etmesinin hedefi, arazlar bize dönük olduğu için, esasen hürriyeti teslim etmektir.<sup>1195</sup>

Cevherlerin varlık kazanmasının doğrudan Allah'ın irade ve kudretine bağlı olduğu gerçeği, "Sizi de, sizin yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır"<sup>1196</sup> ayetiyle vurgulanmaktadır. Bunun böyle olması insanın cebir altında olduğunu göstermez. Ancak insanın, fiillerinin meydana gelişi sırasında birçok tesirlerin etkisi altında kaldığını gösterir. Bu durumu, onun fiil yaparken tam bir ihtiyara sahip olmadığını şuurunu vermek olarak mütalaa etmek gerekir. Zira insan, Allah'ın mutlak irade ve kudretinin karşısında yaratılmış ve sınırlı bir varlıktır.<sup>1197</sup>

İbn Rüşd'e göre; Allah'ın izni olmak şartıyla, sebeplerin sonuçları üzerine tesirli olduğunu inkâr eden, hikmeti de; ilmi de iptal etmiş olur. Çünkü ilim eşyayı sebepleriyle bilmekten, hikmet de gâî sebepleri bilmekten ibarettir. Sebeplerin tümünden inkârı görüşünde olmak, gerçekten insan tabiatına yabancı olan bir görüştür.<sup>1198</sup>

İbn Rüşd'ün bu düşünceleri, onun Eş'arîlerin yöntemi ve ortaya koydukları öncüllerin ilim ve akıl hakkında ulaştıkları tehlikeli neticeleri eleştirisinin özetidir. Çünkü sebepleri ortadan kaldıran, ilmi ortadan kaldırmış olur. Onun buna karşı alternatifi ise sebepliliğe dayanmaktadır.<sup>1199</sup>

İbn Rüşd'e göre sebep-sonuç ilişkisinde var olanları da koruyan Allah'tır. Bu sebeple o, görünür âlemdeki sebep-sonuç ilişkisini kabul etmeyen bir anlayışın görünmeyen âlemdeki fail bir sebebi kabul etmesinin tutarlı bir yaklaşım olmadığını savunur. Bu demektir ki, görünmeyen âlem ile ilgili hüküm verebilmek, ancak görünür âlem hakkında hüküm verebilmekle mümkün olur. Görünür âlemde sebep-sonuç ilişkisinde zorunlu bağılılığı kabul etmeyenlerin Allah hakkında bilgi sahibi olamayacaklarını belirten İbn Rüşd, bu düşüncede

---

<sup>1195</sup> Emin, s. 211.

<sup>1196</sup> es-Sâffât, 37-96.

<sup>1197</sup> Aslan, s. 494.

<sup>1198</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 255.

<sup>1199</sup> Cabiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 663.

olanların “her fiilin bir faili vardır” temel önermesini kabul etmemelerinin gerekliliğini vurgulamaktadır.<sup>1200</sup>

İbn Rüşd’e göre; sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını savunan Eş’arîler, müslümanların “Allah’tan başka fail yoktur” esasını üzerinde birleşmelerini gerekçe olarak öne sürmüşlerdir. Oysa ona göre; bu önermeden böyle bir anlamın çıkarılması mümkün görülmemektedir. Çünkü görünmeyen âlemdeki fail, görünen âlemdeki fail ile istidlal edilir. Bu da bizi, “O’ndan başka hiçbir şey, O’nun izni ve iradesi olmadan fail olamaz” hükmüne ulaştırır.<sup>1201</sup>

Özetle, fail ve halik meselesinde durum bu şekilde anlaşılacak olunca, bu hususta ne akıl ve ne de nakil yönünden bir çelişki söz konusu olmaz. Tearuzun varlığı zannını uyandıran ve manaları umumi olan ayet ve hadisleri cem ve telif hususunda dinin maksadı işte bu türlü bir uzlaştırma ve bağdaştırma değildir. Nassların umumi olan ifadeleri, bu şekilde tahsis edilince, onlardaki tearuz ortadan kalkmış olur.<sup>1202</sup>

Yine bu konuda aklî deliller arasında görülen şüphe ve tereddütler de bu suretle halledilmiş olur. Yani irademizin eseri olarak mevcut olan şeylerin var oluşlarının iki hususla tamamlanmaları, daha doğrusu biri kendi irademiz diğeri haricî sebepler olmak üzere iki hususla gerçekleşmeleri de böylece açıklığa kavuşmuş olur. Şu hâlde fiiller, mutlak bir şekilde bahiskonusu iki husustan sadece birine nisbet edilirse, evvelce temas edilen şüphe ve tereddütler o vakit ortaya çıkmaktadır.<sup>1203</sup>

İbn Rüşd’e göre; Cebriye ve Mu’tezile gibi, bu meselede iki uç noktada bulunanlar hatalı bir kanaat üzeredirler. Eş’arîler’in varlığını ortaya koymak suretiyle hak üzere olmak istedikleri şekilde bir “orta yol” esasen mevcut değildir. Zira Eş’arîler insan için iktisab isteminde, “titreme sebebiyle insanın elinde mevcut olan hareket ile iradeyle insanın elini hareket ettirmesi arasındaki farkı idrak etmekten fazla bir mana kasetmiyorlar, (onlara göre iktisab, sadece elin titreme suretiyle mi yoksa başka türlü mü hareket ettiğini insanın idrak etmesinden ibarettir. Yoksa her iki titreme şekli de aynı derecede Allah’ın iradesine kudretine

---

<sup>1200</sup> Aslan, s. 494.

<sup>1201</sup> Aslan, s. 494.

<sup>1202</sup> Altıntaş, s. 412.

<sup>1203</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 251.

ve yaratmasına bağlıdır). Her iki hareket şekli de bizim tarafımızdan değildir”, deyince, böyle bir farkı kabul etmelerinin hiçbir manası kalmamış olur. Zira eğer bu hareketler bizden değilse, onlardan kaçınmaya kâdir değiliz, bu takdirde ızdırar ve cebir altındayız, öyle olunca da titreme şeklindeki hareketle kesbî dedikleri hareket manaca yekdiğerine eşit olur. Buradaki fark sadece lafız ve isimden ibaret kalır. Lafız ve isimdeki ihtilaf ve farklılık ise zatî bir hükmün mevcut olmasına sebep teşkil etmez.<sup>1204</sup>

İbn Rüşd, Cebriye ve Mu'tezile'nin problemi çözüm şekillerini bütünüyle reddederken, Eş'arîlerin yaklaşımını da ilke olarak kabul etmez. Ona göre, Eş'arîlerin görüşlerini temellendirmede kullandıkları yöntem anlaşılabilirlikten uzaktır. Yine onların Allah'ın ve insanın irade ve kudretinin, insanın fiilleri üzerindeki etkileriyle ilgili ifadeleri de muğlâktır. Bu sebeple problemin çözümsüz kaldığını söyleyen İbn Rüşd, onların bu konuda kullandıkları bazı kavramlar haricinde cebri anlayışla aynı sonuca ulaştıklarını belirtmektedir.<sup>1205</sup> Diğer taraftan Kurtuba filozofuna göre; iktisabın (edinmenin, kazanmanın) manası sebeplilik nizamı dâhilinde Allah'ın hariçten insanın hizmetine sunduğu ona has fiilleri üzerinde insanın kudretidir.<sup>1206</sup>

Sebepliliğin dışından değil, içinden hareketle bu meseleyi (kaza ve kader meselesini) çözmeye çalışan Kurtuba filozofunun düşüncesinin özeti şudur: “Allah, bizim için, zıt şeyleri iktisab etmemize güç yetireceğimiz kuvvetler yaratmıştır. Fakat bu şeyleri iktisab etmek, Allah'ın bize hariçten boyun eğdirdiği sebeplerin uygunluğu ve bunlardaki engellerin ortadan kalkmasına bağlıdır. Bize nisbet edilen fiiller, bu iki durumun bir arada bulunmasıyla, yani bu ikisinin uygunluğuyla tamam olur.<sup>1207</sup>

- Bedenlerimizdeki sebeplilik nizamına tabi olan içimizdeki yaratılmış dâhilî kuvvetler (Allah'ın bizde yarattığı potansiyel gizil güçler).

<sup>1204</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 256.

<sup>1205</sup> Aslan, ss. 488-489.

<sup>1206</sup> Salîba, s. 514.

<sup>1207</sup> Muhammed Abid Cabiri, **el-Aklü'l-ahlâkıyyü'l-Arabî: dirâse tahlîliyye nakdiye li nazmi'l-kayyim fi's-sekâfeti'l-Arabiyye**, 1. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001, ss. 88-89; Cabiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 662.

- Âlemdeki sebeplilik nizamına tabi olan Allah'ın bize boyun eğdirdiği haricî kuvvetler.<sup>1208</sup>

Bu son kuvvetler, birinci kuvvetler için sebep veya engel rolü oynamakla kalmaz, aynı zamanda iki zıt şeyden birini tercih edişimizin de sebebi olurlar. Çünkü irade, bir şeyi tahayyül veya tasdik edişimizle bizde meydana gelen şevk (istek)tir. Bu tasdik, bizim seçimimize bağlı değildir, hariçteki şeylerden bize ulaşır.<sup>1209</sup>

Şu hâlde:

1. Haricî şeyler, şeylerden herhangi birini istememiz için bizdeki şevk (istek) ve rağbeti aktif hâle getirirse,

2. Eğer bu istek, bizde o işi yapmak için kuvvet bulunmasına denk gelirse, yani bedenlerimizdeki sebeplilik ve bütün varlığımız buna müsaade ederse,

3. Haricî kuvvetler de müsait olursa, yani, haricî âlemdeki sebeplilik de buna bir başka şekilde müsait olursa,

4. O zaman istediğimiz şeyi yapmaya muktedir oluruz.<sup>1210</sup>

İşte bedenlerimizdeki ve varlığımızdaki bu sebeplilik ile, âlemdeki sebepliliğin uygunluğu, kaza ve kaderdir.<sup>1211</sup>

İbn Rüşd'ün kaza ve kader meselesindeki bu anlayışı, İrfan Abdülhamid tarafından modern ilmin de ortaya koyduğu bilgi olarak değerlendirilir. Çünkü ona göre bu görüş, insanın irade hürriyetini inkâr etmeyen ve fakat aynı zamanda tabiattaki düzenli ve devamlı kanunların varlığını da kabul eden görüştür.<sup>1212</sup>

<sup>1208</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, Cabiri (nşr.), neşredenin önsözü, ss. 85-86.

<sup>1209</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, Cabiri (nşr.), neşredenin önsözü, ss. 85-86.

<sup>1210</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, Cabiri (nşr.), neşredenin önsözü, s. 86.; Cabiri, **el-Aklü'l-ahlâkiyyü'l-Arabî: dirâse tahlîliyye nakdiye li nazmi'l-Kayyim fi's-sekâfeti'l-Arabiyye**, s. 89; Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 131.

<sup>1211</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, Cabiri (nşr.), neşredenin önsözü, s. 86; Cabiri, **el-Aklü'l-ahlâkiyyü'l-Arabî: dirâse tahlîliyye nakdiyye li nazmi'l-kayyim fi's-sekâfeti'l-Arabiyye**, s. 89; Cabiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 662; Cabiri, **İbn Rüşd**, s. 131.

<sup>1212</sup> Abdülhamid, s. 303.

Eş-Şerkâvî, son zamanlardaki Eş'arîlerin en tanınmışlarından biri olmasına rağmen Mustafa Sabri (ö. 1954)'nin, İbn Rüşd'ün insan hürriyeti ve kader meselesindeki görüşüne katıldığını,<sup>1213</sup> filozof Muhammed İkbâl (ö. 1938)'in de insan hürriyeti ve kader meselesinde İbn Rüşd'ün düşüncesine yakın bir düşünceyi dile getirdiğini ve çağdaşlardan birçoğunun bu meselede İbn Rüşd'ün düşüncesini zikrettiklerini belirtir.<sup>1214</sup>

---

<sup>1213</sup> eş-Şerkâvî, s. 182.

<sup>1214</sup> eş-Şerkâvî, s. 184.

## 5. SONUÇ

Aristo mantığına ve felsefesine şiddetle karşı çıkan, cevher-i ferd anlayışını düşünce sisteminin temeli hâline getirerek kaynaklarda Eş'ariyye mezhebinin ikinci kurucusu olarak gösterilen Bâkılânî, atom nazariyesini Allah'ın âlem üzerine mutlak hâkimiyetini tesis etmek için ileri sürmüştür. Bu nazariyeye göre atomlar ve arazlar Allah'ın irade etmesiyle var olurlar. Yani âlem Allah'ın iradesine bağlı olarak sürekli bir yaratılma durumundadır. Eşya üzerinde Allah'ın yaratma ilişkisi her an yürürlüktedir. Bütün maddî varlıklar cevherleri itibariyle aynı mahiyete sahip olup, onları farklı kılan arazlardır, arazlar ise her an Allah tarafından yaratılmaktadır. Bundan dolayı hiçbir madde başka bir maddeye tesir eden bir sebep olamaz ve hiçbir sonuç meydana getiremez. Her hususta fail ve hakiki müessir Allah'tır. Nesnelere Allah düzenlemekte ve kendisinin irade ettiği şekilde eşyada tasarrufta bulunmaktadır. Eşyada bizim tarafımızdan gözlemlenen süreklilik de gerçekte, arazların sürekli yaratılması sonucu oluşan bir durumdur.

Bâkılânî'ye göre; Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Bütün mevcudat, kullar, fiilleri Allah'ın yaratığıdır. Bunları yaratmak Allah'tan, kesbetmek de kullardandır. Kulun kesbi vardır, o mecbur değildir, itaat ve günah bakımından fiillerinin müktesibi (kazanana, vasfına sahip olanı) dir. Yani itaatının sevabı, günahın cezası kendinedir. İlahî kudret fiilin aslını, beşerî kudret ise vasfını meydana getirir.

Bâkılânî'ye göre; kesb ile halk (yaratma) arasında fark vardır. Kesb, her ne kadar kâsibin kudretiyle meydana geliyorsa da kâsib onu tek başına meydana getiremez. Fakat yaratıcı, fiili tek başına yaratır. Böylece Bâkılânî, yaratma, irade ve fiili sadece Allah'a tahsis eder, bütün fiilleri ilahî failiyete ait kabul eder, beşerî ya da tabii failiyetin (aktivitenin) bağımsızlığını reddeder. Ona göre failin yaratılmış gücü asla Allah'tan bağımsız olamaz; çünkü Allah onda her an kasıtlı eylemin işlenmesine uygun güç ya da istitaati yaratır. Bâkılânî, insanın kendi özünde herhangi bir gücün, kudretin varlığını kabul etmez. Ona göre insanda ancak yaratılmış bir kudret vardır. İnsanlar ya âciz bırakılır ya da kâdir kılınır. Yani ilahî kudret olmadan kullar herhangi bir fiil gerçekleştiremez.

Bâkılânî, kulun kesbinin onun ameli olarak isimlendirilmesine karşı çıkmaz, sadece kulun, fiilini yokluktan varlığa yaratıcı olarak çıkarması düşüncesine karşı çıkar. Ona göre yaratmaya, yokluktan varlığa çıkarmaya Allah'tan başkası güç yetiremez.

Kısaca, her hususta fail ve hakiki müessirin Allah olduğunu ve O'nun, irade ettiği şekilde eşyada tasarrufta bulunduğunu belirterek Allah'ın irade ve kudretine vurgu yapan Bâkılânî, kulun da mecbur olmadığını, itaat ve günah bakımından fiillerinin müktesibi olduğunu belirterek sorumluluk anlayışını temellendirmeye çalışır.

Eş'arî kelamında Bâkılânî'nin düşüncesinin orijinalliği “İllyet ve âdet” düşüncesindedir. Bu düşünce Eş'ariyye mezhebinin fizik ve metafizik alanındaki mümeyyiz vasfı olmuştur.

Aristo mantık ve felsefesine şiddetle karşı çıkan, felsefe karşısında kelamın üstünlük kazanmasında rol oynayan, sebep – sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu duyularla bilmenin mümkün olmadığını ileri süren ve diyalektik bir metodla imkân metafiziğinin alternatifi olan sistemlerle hesaplaşmaya koyulan ve bu yaklaşımıyla Gazzâlî'nin filozofları eleştirisine zemin hazırlayan Bâkılânî'nin aksine; hayatını Aristo felsefesini araştırmaya vakfeden ve İslam dünyasında Meşşâî felsefeyi en iyi anlayıp yorumlayan, bütün dünyada Aristo'nun en büyük şarihi olan, kelam ilmini, özellikle de Eş'arî kelamını kapsamlı ve ciddi bir şekilde bilen ve onların düşünce sistemlerinin temeli olan cevher-i ferd anlayışını ve imkân metafiziğini eleştiren ve düşünce sistemini sebeplilik esası üzerine bina eden ve bu esası inayet ve ilahî hikmet fikrine yönelerek açıklayan İbn Rüşd, âlemin yaratılışını Allah'ın bir fiili olarak görür. Ona göre âlemdeki mükemmel nizam, insan, hayvan ve bitkiler için âlemde mevcut olan uygunluk, âlemin böyle olmasını irade eden bir müridendir ki, o da Allah'tır.

İbn Rüşd'e göre; kelamcıların irade konusundaki fikirleri sathî görüşe dayanmaktadır. Bu ise, ilk bakışta insanın hatırına gelen birtakım zanlardan ibarettir. İlk bakışta zahir olan, bir şeyi ve onun zıddını yapmaya kâdir olan zata mürid isminin verilmesidir. Onun için kelamcılar, “mevcudat mümkündür” şeklinde bir esas ortaya atmazlarsa mürid olan failin varlığını kabul etmenin kendileri için kabil olmadığını düşünmüşler ve fail olan mebdenin mürid olduğunu ispat edebilmek için, “mevcudat tümüyle mümkündür” demişlerdir. Oysa Eş'arîler, sebep-sonuç esasını ortadan kaldırmanın ve imkâna inanmanın Allah'tan hikmeti reddetme ve varlıklar alanına tesadüfi bir sebebin girişini kabul etme neticesini doğuracağından gafil olmuşlardır. Zira herhangi bir gaye gütmeksizin iradenin yapmış olduğu fiil sadece abes olur ve tesadüfliğe nisbet edilir.

Eş'arîler, Allah'tan başka bir de fail birtakım sebeplerin bulunmasını kabul etmek gerekir endişesiyle sebepliliği kabul etmemişlerdir. Oysa İbn Rüşd'e göre; hâdis varlıkların bir kısmı cevher, bir kısmı arazdır. Bunlardan cevherleri yaratan sadece ve sadece Allah'tır. Sebepler ise bunların cevherlerinde değil, sadece arazlarında tesir eder. İbn Rüşd meselenin daha iyi anlaşılması için çiftçi ve başak örneğini verir: Çiftçi toprağı sürer, tohumu mayalayacak hâle getirir, içine tohumu atar. Başağı yaratmayı ihsan eden ise yüce Allah'tır. Yani başağı yaratmayı ihsan eden Allah'tır, ancak insanın da toprağı sürmesi, tohumu içine atması gerekir.

İbn Rüşd, Allah'ın irade sıfatı ile muttasıf olduğunun aşikâr olduğunu belirtir. Çünkü ona göre; alîm bir failden bir şeyin meydana gelmesi için, o failin o şeyi irade etmesi ve o şeye kâdir olması şarttır. Allah'ın iradeli olduğunun kanıtı, birbirine zıd iki şeyi bilmesidir. Eğer O, yalnız bilgili olması dolayısıyla fail olsaydı iki zıt işi birlikte yapardı ki böyle bir şey imkânsızdır. Allah'ın bu iki zıddan birini yapması onda başka bir sıfatın bulunduğunu gösterir ki, bu sıfata da irade adı verilir. Ancak İbn Rüşd'e göre; Allah, niteliği bilinmeyen (gayr-ı mükeyyefe) bir iradeye sahiptir. Allah tabii sebepler türünden olmadığı gibi, bu âlemde gördüğümüz seçme gücü olan ve olmayan fail anlamında bir fail de değildir. O, bütün fiillerini, bu âlemde gördüğümüz faillerden farklı olarak en yetkin ve en şerefli biçimde yapar.

İbn Rüşd'e göre; fiil, Allah'tan iradeden daha üstün bir sebep sayesinde çıkar ve bu sebebi de yalnızca Allah bilir. Ona göre; irade ilimden ayrılmaz. Bunun için Allah'ın fiili devamlı olarak en uygun olanla alakalı olan hikmetli bir fiildir ve Allah zıtları bilir ve ilmiyle en faziletli, en uygun olanı seçer ve yaratır.

İnsanın fiillerini kaza ve kader başlığı altında ele alan İbn Rüşd'e göre kaza ve kader konusu dinî meselelerin en zor anlaşılardanındır. Meselenin zorluğu bu konudaki aklî ve naklî delillerin birbiriyle ve kendi içlerinde çelişir gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır.

İbn Rüşd'e göre; bu meselenin hâlli yolunda atılması gereken ilk ve en önemli adım, özellikle birbiriyle çelişir gibi görünen dinî nasslardan yalnızca bir grubu tercih ederek diğer nassları bütünüyle geçersiz kılmak anlamına gelebilecek şekilde tevile tabi tutmaktan şiddetle sakınmaktır. Yapılması gereken ise, tam tersine, bir tanesi bile feda edilmeksizin konuyla

ilgili bütün nassların dikkate alınması, çelişik ve zıt gibi görünen hususlar arasında orta bir yol bulunarak bu nassları uzlaştırmak gerektiğinin idrak edilmesidir.

İbn Rüşd bu meselenin çözümünde Kur'an'ın ve hadislerin bütünlüğünü göz önüne almış, parçacı yaklaşımlardan uzak bütüncül yöntem uygulamıştır. Onun uyguladığı bu yöntem hem bu meselenin; hem de diğer dinî meselelerin çözümü açısından uygulanması gereken fevkalade önemli bir yöntemdir.

İbn Rüşd'e göre; Allah insana fiillerini gerçekleştireceği irade ve kudreti vermiştir, ancak bu, insanın bütünüyle hür olduğunu ifade etmez. Zira insan tamamen ilahî tasarrufa bağlı bulunan haricî ve dâhilî sebeplere boyun eğmek mecburiyetindedir. İşte insan bu sebeplerle uyumunu sağladığı oranda özgürdür. Bu anlayış insanı, dış dünyayı ve onun tabi olduğu yasa ve düzeni tanımaya yöneltir. Dış dünyayı ve ondaki yasa ve düzeni bilen insan, eylem özgürlüğünün sınırlarını da o ölçüde tanır, bilir ve genişletir. Dolayısıyla insanın ilmi ne kadar artarsa hürriyeti de o kadar artar, iradesi o derece gerçekleşir.

## KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. **İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**. (Çev. M. Saim Yeprem), İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- El-Abîdî, Hamedî. **İbn Rüşd ve ulûmu's-şerîati'l-İslamiyye**. 1. Baskı, Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1991.
- Adam, Hüdaverdi. **Bazı Kelam Problemleri: (Sistematik)**. 1. Basım, Sakarya: Değişim Yayınları, 1998.
- Adıgüzel, Nuri. **İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996).
- Akyüz, Vecdi. "İbn Rüşd'ün Ebû Hanife İle İlgili değerlendirmeleri" **İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi**. (Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereleri), (ed. İbrahim Hatiboğlu), Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", **Dîvân İlmî Araştırmalar**. Yıl: 6, Sayı: 10, 2000/1.
- Altıntaş, Ramazan. "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği", **İslamî Araştırmalar Dergisi**. C. 15, sayı: 3, 2003.
- Anawati, Georges C. **Müellefâtü İbn Rüşd**. Cezayir: el-Munazzamatü'l-Arabiyye, 1978.
- Apayadın, H. Yunus. "İbn Rüşd Fıkhî Görüşleri", **DİA**. C. 20, İstanbul: 1999.
- Arkan, Atilla. "İbn Rüşd Düşüncesinde Disiplinler Arası İlişki", **Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi**. Sayı: 5, 2002/1.
- Aslan, Abdulgaffar. "İbn Rüşd'e Göre İnsan Hürriyeti", **İslamî Araştırmalar Dergisi**. C. 15, Sayı: 4, 2002.
- Atiyetullah, Ahmed. **El-Kamusü'l-İslamî**. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1963.
- Aydın, Ömer. "Kelam-Mantık İlişkisi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 7, 2003.
- \_\_\_\_\_, **Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük**. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- El-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib. **Târîhu Bağdad**. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. **Hediyyetü'l-ârifîn esmaü'l-müellifin ve asaru'l-musannifin**. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç (thk.), 1. Baskı, İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.

- El-Bakaî, Şefik. İbn Rüşd el-âlim ve'l-feylosof müessisü'l-fikri'l-hür. **El-Fikru'l-Arabî**. Sayı: 81, 1995.
- El-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer el-Kasım. **İ'cazü'l-Kur'an**. İmadüddin Ahmed Haydar, (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1991.
- \_\_\_\_\_, **el-İnsaf fîma yecibü i'tikaduhu vela yecüzü'l-cehlu bihi**. İmadüddin Ahmed Haydar, (thk.), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- \_\_\_\_\_, **el-İntisar li'l-Kur'an**. Fuat Sezgin (yay.), Frankfurt: Ma'hedü Tarihi'l-Arabiyyeti ve'l-İslamiyyeti, 1986.
- \_\_\_\_\_, **et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir**. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- \_\_\_\_\_, **et-Temhîdü'l-evail ve telhîsü'd-delail**. İmadüddin Ahmed Haydar, (nşr.), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986.
- \_\_\_\_\_, **et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla**. Mahmud Muhammed Hudayri ve Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, (thk.), Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Barbe, Abbe. **Tarih-i felsefe**. Bohor İsrail, (çev.), İstanbul: Maarif-i Umumiye Nezareti, 1331.
- Bardakoğlu, Ali. "İbn Rüşd", **DİA**. C. 20, İstanbul, 1999.
- Bayrakdar, Mehmet. "Çağdaş Bir İbn Rüşdcülük: Alman İdealizmi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 51, 2000.
- \_\_\_\_\_, **İslam Felsefesine Giriş**. 1. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_, **İslam Düşüncesi Yazıları**. 1. Basım, Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Bedevî, Abdurrahman. **Mezahibü'l-İslamiyyin el-Mu'tezile ve'l-Eşaire**. 2. Baskı, Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melayin, 1979.
- Bekiryazıcı, Eyüp. **İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt'ünde Dinî Delili Kullanması**. Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 7, Sayı: 14, Kış 2003.
- Birkan, İsmet. "İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri", **Felsefe Dünyası**. Ankara, 1994.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batı'ya Tesirleri", **Endülüs'ten İspanya'ya**. 1. Baskı, Ankara: TDVY, 1996.
- \_\_\_\_\_, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**. 2. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.

- Brockelman, Karl. **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**. Fehmi Hicazî (Arapçaya çev.), Mısır: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1993.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, “**İrade**”. C. 10, İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986.
- Cabiri, Muhammed Âbid. **El-Aklü'l-ahlakıyyü'l-Arabi: dirase tahliliye nakdiyye li nazmi'l-kayyim fi's-sekâfeti'l-Arabiyye**. 1. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001.
- \_\_\_\_\_, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- \_\_\_\_\_, **Felsefi Mirasımız ve Biz**. Said Aykut (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Kitabevi, 2000.
- \_\_\_\_\_, **İbn Rüşd**. 1. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- \_\_\_\_\_, “el-Medresetü'l-felsefiyyetü fi'l-Mağribi ve'l-Endelüsi meşru kırâatin cedîdetin li felsefeti İbn Rüşd”, **A'malu Nedveti İbn Rüşd ve medresetuh fi'l-garbi'l-İslamî**. Darü'l-Beyza: Daru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1979.
- \_\_\_\_\_, **el-Musakkifune fi'l-hadarati'l-Arabiyyeti mihnetü İbn Hanbel nikbetü İbn Rüşd**. 2. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000.
- \_\_\_\_\_, **et-Türas ve'l-hadase: Dirasat ve münakaşat**. 1. Baskı, Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabi. 1991.
- Cabiri, Muhammed Abid. **Hişam Cait, Rıdvan Seyyid, Vaddah Şerare ve Ali Omlil**, (Röportaj: Abdülilah Belkazîz), **el-İslam e'l-hadase ve'l-ictimai's-siyasi Hıvarat fikriye**. 1. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyyeti. 2004.
- Cihami, Gerard. **Mevsuatü mustalahati İbn Rüşd el-feylosof**. 1. Baskı, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2000.
- Cihan, A. Kamil. “İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış” **Felsefe Dünyası**. Sayı: 29, Temmuz 1999.
- Clintock, Stuart Mac. “İbn Rüşd”, Mustafa Armağan, (hızl.), **İslam'da Bilgi ve Felsefe**. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- el-Cürçânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif. **Et-Ta'rîfât**. Abdurrahman Umeyra, (tahkik ve ta'lîk), 1. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çağrıçı, Mustafa; Hökelekli, Hayati. “İrade”, **DİA**. C. 22, İstanbul: 2000.
- Çelebi, İlyas. “el-Beyân” **DİA**. C. 6, İstanbul, 1992.
- Çelebi, İlyas; Sarioğlu, Hüseyin. “İbn Rüşd'de İnsan Fiilleri”, **Marmara Üniversitesi-**

- Progetto Tomasso İşbirliği ile Hazırlanan Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aquinalı Thomas'ta İnsan Fiilleri Sempozyomu.** 31 Mayıs-1 Haziran 2004.
- Dendeş, İsmet Abdüllatif. **El-Endelüs fi nihayeti'l-Murabitin ve mustahillü'l-muvahhidin.** 1. Baskı: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1988.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Rüşd'e Göre Hürriyet", **İslam Felsefesinin Sorunları.** Mehmet Vural, (hzl.), 1. Basım Ankara: Elis yayınları, 2003.
- Desuki, Faruk. **el-Kaza ve'l-kader fi'l-İslam.** İskenderiye: Darü'd-Da've, 1982.
- Ed-Dîb, Abdülazîm. "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî", **DİA.** C. 8, İstanbul, 1998.
- Doğan, D. Mehmet. **Büyük Türkçe Sözlük.** 15. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 2001.
- Ebü'l-Fida, el-Melikü'l-Müeyyed İmâmüddîn İsmail b. Ali b. Mahmud el-Eyyübî. **el-Muhtasar fi ahbari'l-beşer.** Hüseyin Mü'nis (hzl.), 1. Baskı, Kahire: Darü'l-Maarif, C. 3. ts.
- el-Ehvânî, Ahmed Fuad. "İbn Rüşd", İlhan Kutluer, (çev.), **İslam Düşüncesi Tarihi.** M. M. Şerif ve Mustafa Armağan, (ed.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Emin, Ahmed. **Zuhru'l-İslam.** 4. Baskı, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1966.
- Emin, Osman. **Dirasatün felsefiye = Etudes Philosophiques.** Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1974.
- Evkuran, Mehmet. **Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam.** 1. Basım, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Fahri, Macid. "Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebriyeler ve Eş'arîler", Fethi Kerim Kazanç, (çev.), **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** Sayı: 9, 1997.
- \_\_\_\_\_, **İbn Rüşd feylosofu Kurtuba.** 2. Baskı, Beyrut: Menşûratü Dâri'l-Maşrik, 1986.
- \_\_\_\_\_, **İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş.** Şahin Filiz (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- \_\_\_\_\_, **İslam Felsefesi Tarihi.** Kasım Turhan (çev.), 6. Baskı, İstanbul: Şa-to Yayınları, 2004.
- Fahuri, Hanna ve Halil Cer. **Tarihu'l-felsefeti'l-Arabiyye.** Beyrut: Daru'l-Cil, 1982.
- Ferhat, Semira. **Mu'cemu'l-Bâkılânî fi kütübihî's-selâs: et-Temhîd, el-İnsaf, el-Beyân.** 1. Baskı, Beyrut: el-Müessesetü'l-Camiyye li'd-Dirasat, 1991.
- Genç, Süleyman. "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dini-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", **Marife Dergisi.** Yıl: 4, Sayı: 2, güz 2004.

- Gilson, Etienne. "Latin İbn Rüşdcülüğü (Barabant'lı Siger)", Murtaza Korlaelçi, (çev.), **Felsefe Dünyası**. Sayı: 29, Ankara: 1999.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**. 4. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Gölcük, Şerafeddin. "Bâkılânî", **DİA**. C. 4, İstanbul: 1994.
- \_\_\_\_\_, **Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri**. 1. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_, "Bâkılânî'nin el-İntisar li Nakli'l-Kur'an'ı", **Atatürk üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi**. Sayı: 3, 1979.
- \_\_\_\_\_, "İ'câzü'l-Kur'an", **DİA**. C. 21, İstanbul: 2000.
- \_\_\_\_\_, **Kelam Tarihi (Kişiler, Görüşler, Eserler)**. 1. Baskı, Konya: Esra Yayınları, 1992.
- Günaltay, M. Şemseddin. "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", **Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**. Sene: 1, Sayı: 1, İstanbul, 1925.
- Gündüz, Şinasi. **Din ve İnanç Sözlüğü**. 1. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Güner, Ahmet. "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 13-14, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 12, 1999.
- Güneş, Kamil. **İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**. 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Gürkan, Ahmet. **İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi**. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1969.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Kelamcılar ile İslam Felsefecilerinin Belagat ve İ'câz ilimlerinin Gelişmesinde Rollerini", **Atatürk üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 9, 1990.
- Hançerlioğlu, Orhan. **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Hasan, Hasan İbrahim. **Tarihi'l-İslam es-siyasî ve'd-dinî ve's-sekafî ve'l-ictimaî**. 13. Baskı, Beyrut: Daru'l-Cil, Kahire: Mektebü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1991.
- \_\_\_\_\_, **Siyasî-Dinî;Kültürel-Sosyal İslam Tarihi**. İsmail Yiğit, (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1986.
- Horasanî, Şerefüddîn. "İbn Rüşd", **Dâiretü'l-meârifî'l-İslamiyyeti'l-kübra**. Kazım Musevi Bocnurdi, (ed.), 1. Baskı, Tahran: Merkezü Daireti'l-Mearifi'l-İslamiyyeti, 1998.

- el-Hudayrî, Zeynep Mahmud. **Âsâru İbn Rüşd fi felsefeti'l-usûri'l-vusta**. Kahire: Daru's-Sekafe, 1983.
- el-Irakî, Muhammed Atıf, "Tefsiru ma ba'de't-tabia", **Türasü'l-İnsaniyye**. Kahire: Türasü'l-İnsaniyye, 1970.
- el-Itr, Nureddin. "el-Bâkılânî", **el-Mevsuatü'l-Arabiyye**. Müdiri'l-am Mes'ud Bubu, Hey'etü'l-Mevsuatü'l-Arabiyye, C. 4, 1. Baskı, Dımaşk: 2001.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Ali el-Hasen b. Hibetillah b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. **Tebyñnü kezibi'l-müfteri fima nüsiibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**. 3. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1984.
- İbn Beşküval, Ebü'l-Kasım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ud. **es-Sıla**. Mısır: ed-Daru'l-Mısriyyetü li't-Te'lifi ve't-Tercüme, 1966.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbü's-Sıla**. İzzet el-Attar el-Hüseynî, (nşr.), Kahire: Neşrü's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 1955.
- İbn Ebû Usaybia, Muvaffakuddîn. **Uyunu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibba**. Nizar Rıza, (nşr.), Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-Hayat, ts.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefa Burhânüddin İbrahim. B. Ali b. Muhammed. **Ed-Dibacü'l-müzheb fi ma'rifet a'yanı ulemâi'l-mezheb**. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nur (thk.), Kahire: Darü't-Türas, 1972.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen. **Mukaddime**. Halil Kendir (çev.), Ankara: İmaj Yayınları, 2004.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. **Vefeyatü'l-a'yan ve enbaü ebnaî'z-zaman**. I-VIII, İhsan Abbas (nşr.), Beyrut: Daru Sadır, 1978.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. **Faslu'l-makal**. Bekir Karlığa, (çev.), 2. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- \_\_\_\_\_, **Faslu'l-makal fi takrîrî ma beyne's-Şeriatı ve'l-hikmeti mine'l-ittisal (ev vücübü'n-nazari'l-aklî ve hudûdu't-te'vil (ed-din ve'l-müctema))**. Muhammed Abid Cabiri, (nşr.), 1. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.
- \_\_\_\_\_, **Faslu'l-makal, el-Keşf an minhâci'l-edille**. Süleyman Uludağ, (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.

- \_\_\_\_\_ , **el-Keşf an menahici'l-edille fi aka'idi'l-mille ev nakdü ilmi'l-kelam zıdden ale't-tersimi'l-idyuluci li'l-akide ve difaan ani'l-ilmi ve hürriyeti'l-ihtiyari fi'l-fikri ve'l-fi'li**. Muhammed Abid Cabiri (nşr.), 1. Baskı, Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- \_\_\_\_\_ , **Tehafütü't-Tehafüt**. Mehmet Dağ ve Kemal Işık (çev.), İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1988.
- \_\_\_\_\_ , **Telhisu mantıkı Aristo**. Gerard Cihami, (thk.), Beyrut: Menşuratü'l-Camiati'l-Lübniyye Kısmü'd-Dirasati'l-Felsefiyyeti ve'l-İctimaiyye, 1982.
- \_\_\_\_\_ , **Telhisu mâ ba'de't-tabia (Metafizik Şerhi)**. Muhittin Macit, (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr. **El-Bidâye ve'n-nihâye**. I-XIV, 2. Baskı, Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1977.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensarî er-Rüveylî. **Lisanü'l-Arab**. Yusuf Hayyat ve Nedim Maraşlı (hızl.), Beyrut: Daru Lisani'l-Arab, ts.
- İbn Şerife, Muhammed. **İbn Rüşd el-Hafid: sîretün vesaikıyyetün**. 1. Baskı, (Darü'l-Beyza: Matbaatü'n-Necahi'l-Cedide), 1999.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf. **en-Nücumü'z-zahire fi mülüki Mısır ve'l-Kahire**. Kahire: Vezaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1929.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. **el-Muntazam fi tarihi'l-müluk ve'l-ümem**. Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahman b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî. **et-Tekmile li-kitabi's-sıla**. Madrid: el-Matbaatü's-Şerefiyye, 1886.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. **el-Kamil fi't-tarih**. Abdülkerim Özaydın (çev.), İstanbul: Bahar Yayınları, C. 9, 1978.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Salihi. **Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb**. Abdülkadir el-Arnaut ve Mahmut el-Arnaut (thk.), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Daru İbn Kesir, 1989.
- İbnü'l-İmâd. **Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb**. Abdülkâdir el-Arnaût ve Mahmud el-Arnaût, (nşr.), 1. Baskı, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.

- el-İsfahânî, Râgıb. **Müfredatu elfazi'l-Kur'an**. Safvan Adnan Davudi, (thk.), 3. Baskı, Dımaşk: Darü'l-Kalem; Beyrut: Daru's-Şamiyye, 2002.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Ebû Bekir Bâkılânî", **Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**. Sayı: 5-6, 1927.
- \_\_\_\_\_, "İslam'da Felsefe Cereyanları", **Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**. Yıl: 3, Sayı: 12 (Eylül 1929).
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. **Tertibü'l-medarik ve takribü'l-mesalik li ma'rifeti a'lami mezheb-i Malik**. Ahmed Bekir Mahmud, (thk.), I-III, Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, Trablus: Daru Mektebeti'l-Fikr, 1967.
- \_\_\_\_\_, **el-Gunye: Fihristi şuyhi'l-Kâdî İyâz**. Mahir Züheyr Cerrar, (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1982.
- Karadaş, Cağfer. **Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru**. 1. Baskı, Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Karlığa, H. Bekir. "Faslü'l-makâl", **DİA**. C. 12, İstanbul: 1995.
- \_\_\_\_\_, "İbn Rüşd", **DİA**. C. 20, İstanbul: 1999.
- \_\_\_\_\_, **İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**. 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- \_\_\_\_\_, "İslam Düşüncesinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler" **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 3, 1985.
- \_\_\_\_\_, "el-Keşf", **DİA**. C. 25, Ankara: 2002.
- Cengiz, Kallek. "Bidayetü'l-Müctehid", **DİA**. C. 6, İstanbul: 1992.
- Kamil, Ahmed Fuad. "Mâ ba'de't-tabîa inde İbn Rüşd", **A'malu nedveti İbn Rüşd ve medresetuh fi'l-garbi'l-İslami**. Darü'l-Beyza: Darü'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1979.
- Karadeniz, Osman. "Kelamcılara Göre Kur'an-ı Kerim'in İ'cazı Meselesi", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 3, 1986.
- Kasım, Mahmud. **el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille libni Rüşd**. Kahire: Tûrasü'l-İnsaniyye, 1971.
- Kaya, Mahmut. **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**. 1. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_, "Felsefe", **DİA**, C. 12, İstanbul: 1995.
- Kehhale, Ömer Rıza. **Mu'cemü'l-müellifin: teracimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye, I-XV**. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.

- Keskin, Halife. **İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi**. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Kettûre, Corc. Mefhumu'l-fi'li inde İbn Rüşd beyne'l-akli ve'n-nakli. **el-Fikrû'l-Arabî**. Beyrut: Yıl: 7, Sayı: 41, Mart 1986.
- Kılıç, Muharrem. **İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi-Tarihi, Siyasal, Hukuksal ve Felsefî Bağlamda Bir Analiz-** 1. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kırca, Celâl. "İrade", **İslamî Kavramlar**. Ankara: Semâ Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.
- Koçar Musa. **Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi**. 1. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Kutluer, İlhan. "Cevher", **DİA**. C. 7, İstanbul: 1993.
- \_\_\_\_\_, "Determinizm", **DİA**. C. 9, İstanbul: 1994.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Kâdir-Billâh", **DİA** C. 24, İstanbul, 2001.
- Küken, A. Gülnihal. **Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması**: 1. Basım, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1996.
- Macit, Muhittin. "İmkân Metafiziği Üzerine-Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi", **Dîvân İlmî Araştırmalar**. Yıl: 2, Sayı: 3, 1997/1.
- Mahluf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestiri Muhammed. **Şeceretü'n-nuri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Malikiyye**. I-III, Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.
- el-Mevsuatü'l-Arabiyyetü'l-âlemiyye**. C. 4, Riyad: Müessesetü A'mali'l-Mevsuati li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1999.
- el-Merraküşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülvahid b. Ali et-Temimi, **el-Mu'cib fi telhis-i ahbari'l-Mağrib**. Muhammed Said el-Uryan,(thk.),MuhammedTevfik Uveyd,(nşr.) [y.y.]: Lecnetü'l-İhya-i't-Türasi'l-İslami,ts.
- Murad, Saîd. **el-Firaku ve'l-cemaatü'd-diniyyetü fi'l-vatani'l-Arabi: kadimen ve hadisen**. Kahire: 2. Baskı, Ayn li'd-Dirasati ve'l-Buhusi'l-İnsaniyyeti ve'l-İctimaiyyeti, 1999.
- Musa, Celal Muhammed. **Neş'etü'l-Eş'ariyye ve tatavvuruha**. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Lübnani, 1982.
- Müneymine, Hasan. **Tarihu'd-devleti'l-Büveyhiyye: es-siyasî ve'l-iktisadî ve'l-ictimaî ve's-sekafî**. 1. Baskı, Beyrut: ed-Darü'l-Camiyye, 1984, (1987).
- Nasr, Seyyid Hüseyin. **İslam ve Bilim İslam Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları**. İlhan Kutluer, (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Necati, Muhammed Osman. **ed-Dirasatü'n-nefsaniyye inde'l-ulemai'l-müslimin**. 1. Baskı, Kahire: Daru's-Şuruk, 1993.

- Nübahi, Ebü'l-Hasan b. Abdillâh b. Muhammed el-Cüzami, **el-Merkabetü'l-ulya fimen yestehikku'l-kaza ve'l-feteya**. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, ts.
- Öz, Mustafa. "Hâkim-Biemrillah", **DİA**. C. 15, İstanbul: 1997.
- Özaydın, Abdülkerim. "Adüdüddeve", **DİA**. C. 1, İstanbul: 1988.
- Özek, Ali. "el-Bâkılânî", **İslam Düşüncesi**. 2. baskı, Yıl: 1, Sayı: 1, 1967.
- Özervarlı, M. Sait. "el-İnsaf", **DİA**. C. 22, İstanbul, 2000.
- \_\_\_\_\_, **Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu – XX. Yüzyıl Başı)**. 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 1998.
- Özdemir, Mehmet. "Ebû Yûsuf el-Mansûr", **DİA**. C. 10, İstanbul: 1994.
- \_\_\_\_\_, **Endülüs Müslümanları, III (İlim ve Kültür Tarihi)**. 1. Baskı, Ankara: TDVY, 1997.
- \_\_\_\_\_, Endülüs, **DİA**. C. 11, İstanbul: 1995.
- Özler, Mevlüt. **İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti-Cüveynî eksenli bir tetkik-**. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1997.
- \_\_\_\_\_, **İslam Düşüncesinde Tevhid**. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.
- Pines, S. **Mezhebü'z-zerreti Inde'l-müslimin ve alâkatühü bi mezâhibi'l-Yunan ve'l-Hunûd**. Muhammed Abdülhadi Ebû Rîde, (Arapçaya. Çev.), Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1946.
- Ragrugi, Emin Abdülhafız Ebû Bekr. **İttifakatü İbn Rüşd el-hafid min hilali kitabihî Bidayetü'l-müctehid (Dirase fıkhiyye mukarene)**. 1. Baskı, Sebha: Camiatu Sebha, 2001.
- Russel, Bertrand. **Batı Felsefesi Tarihi (Orta Çağ)**. Muammer Sencer, (çev.), İstanbul: Kitâş Yayınları, 1969.
- es-Safedî, Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah. **Kitâbü'l-vafi bi'l-vefeyat**. Mahir Cerrar (itina), I-XXII, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1997.
- Said, Abdülmüteal. **el-Müceddidun fi'l-İslam mine'l-karni'l-evveli ile'l-karni'r-râbii' aşer**. Kahire: Mektebetü'l-Adab, 1965.
- Sarıoğlu, Hüseyin. **İbn Rüşd Felsefesi**. 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- es-Sem'ani, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed Mansur el-Mervezî. **el-Ensab**. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemani, (thk.), 2. Baskı, Beyrut: 1980.

- Subhî, Ahmed Mahmud. **fî ilmi'l-kelam dirase felsefiyye li arai'l-firaki'l-İslamiyye fî usuli'd-din: el-Eşaire**. Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, C. 2, 1985.
- Şahin, Hasan. **İslam Felsefesi Tarihi Dersleri**. 1. Baskı, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2000.
- eş-Şehrîstânî, Muhammed Ebü'l-Feth Taceddin Abdülkerîm. **İslam Mezhepleri (el-Milel ve'n-nihal)**. Mustafa Öz, (çev.), 1. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- eş-Şenûfî, Ali, "Sadâ nazariyyati İbn Rüşd fî Avrube'l-Garbiyyeti'l-karn vasatiye". **İbn Rüşd feylesofu'ş-şark ve'l-garb fi'z-zikre'l-mieviyyeti's-samine li vefatihi**. Mikdad Arefe Mensiye, (hızl.), 1. Baskı, Tunus: Beytü'l-Hikme: el-Munazzamatü'l-Arabiyyetü li't-Terbiye ve's-Sekafe ve'l-Ulûm, 1999.
- eş-Şerkavî, Muhammed Abdullah. **el-Esbabu ve'l-müsebbebat: dirase tahliliye mukarene li'l-Gazzâlî ve İbn Rüşd ve İbn Arabî**. Beyrut: Darü'l-Cil, 1997.
- Halim Sabit Şibay. "Bâkılânî", **Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi**. 5. Baskı, C. 2, İstanbul: 1979.
- Taha, Abdülvahid Zenûn. "Mevkıfu ba'di'l-câmiati'l-Avrubiyyeti min felsefeti İbn Rüşd fi'l-usuri'l-vusta", **İbn Rüşd feylesofu'ş-şarkı ve'l-garb fi'z-zikre'l-mieviyyeti's-sâmine li vefatihi**. Mikdad Arefe Mensiye (hızl.), 1. Baskı, Tunus: Beytü'l-Hikme: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekafe ve'l-Ulum, 1999.
- Taylan, Necip, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri**. 2. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.
- \_\_\_\_\_, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Telili, el-Muhtar b. et-Tahir. **İbn Rüşd ve Kitâbuhu el-Mukaddemat**. Trablus: Darü'l-Arabiyyetü li'l-Kitab, bk. 1998.
- Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Kelamî Görüşleri", Sönmez Kutlu (hızl.) **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**. 1. Baskı, Ankara: Kitabiyât, 2003.
- \_\_\_\_\_, **Kelam İlmi Giriş**. 2. Baskı, İstanbul: Damla Yayınevi, 1985.
- \_\_\_\_\_, "Mâtürîdîyye", **DİA**. C. 28, Ankara: 2003.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Ebû Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. sayı: 4, 1998.
- Turhan, Kasım. **Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri**. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî", **DİA**. C. 26, Ankara: 2002.

- Ülken, Hilmi Ziya. “İbn Rüşd”, **Milli Eğitim Bakanlığı (M.E.B.) İslam Ansiklopedisi**. C. 5, İstanbul, 1988.
- \_\_\_\_\_, **İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**. 2. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları, 1995.
- Wolfson, H. Austryn, **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı**. Kasım Turhan (çev.), İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yafî, Afifüddin Abdullah b. Es’ad b. Ali el-Yemani, **Mir’atü’l-cenan ve ibretü’l-yakzan fi ma’rifeti ma’yu’teberü min havadisi’z-zaman**. I-IV, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat, 1970.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Eş’ariyye”, **DİA**. C. 11, İstanbul: 1995.
- \_\_\_\_\_, “Fahredden er-Râzî”, **DİA**. C. 12, İstanbul: 1995.
- \_\_\_\_\_, “İllyet”, **DİA**. C. 22, İstanbul: 2000.
- \_\_\_\_\_, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 5-6, 1987-1988, s. 72.
- \_\_\_\_\_, “İstitaat”, **DİA**. C. 23, İstanbul: 2001.
- \_\_\_\_\_, “Kader”, **DİA**. C. 24, İstanbul: 2001.
- \_\_\_\_\_, “Kelam”, **DİA**. C. 25, Ankara: 2002.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “Fiil”, **DİA**. C. 13, İstanbul: 1996.
- \_\_\_\_\_, **Kelam Ders Notları**. Ankara: 1987.
- Yeprem, M. Saim. **İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî**. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Yeşilyurt, Temel. “Gazzâlî’ye Göre Allah’ın İradesi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 4, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”, **DİA**. C. 1, İstanbul, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun, (red); Seyithanoğlu, Kenan, (ed.), **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Zayed, Said **Tehafütü’t-Tehafüt**. Kahire: Tüрасü’l-İnsaniyye, 1970.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. **Siyeru a’lami’n-nübela**. Şuayb Arnaut, Muhammed Nuaym Argasusi, (thk.), I-XXIII, 3. Baskı, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983.
- \_\_\_\_\_, **el-Iber fi haberi men gaber**. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, (hızl.), I-V, 1. Baskı, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.

ez-Zeyn, Semih Âtîf. **Tefsiru müfredati elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim**. 2. Baskı, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Lübnani, 1984.

ez-Ziriklî, Hayreddin. **el-A'lam: kamusu teracimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa**. 2. Baskı, Beyrut: Darü'l-İlmi'l-Melayin, 1984.

Züneybir, Muhammed, “İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyyetü fi itârihimi't-tarihî”, **A'malu nedveti İbn Rüşd ve Medresetuh fi'l-Garbi'l-İslami**. Darü'l-Beyza: Darü'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1979.