

## Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi

Ali Kürşat TURGUT\*

### Özet

*Allah-âlem-insan ilişkisinde önemli bir yer tutan 'Allah'ın sıfatları' meselesi İslam düşüncesinde özellikle kelamcılar ve İslam filozofları tarafından en çok üzerinde durulan konulardan birisi, belki de birincisidir. Kelam alimlerinin ve İslam filozoflarının – özellikle Meşşâî filozoflarının- bu önemli konuya yaklaşımlarında belli farklılıklar görülmektedir. Gazzâlî ve sonrası dönem kelam âlimlerinin Meşşâî filozoflarının Allah'ın sıfatlarını nefyettikleri yönündeki ithamları, hatta bu ithamları tekfîre kadar götürmeleri meselenin ehemmiyetini daha iyi ortaya koymaktadır. Bundan dolayı bu makale, hem Meşşâî filozoflarının yaratma ve sudûr nazariyesiyle Allah'ın sıfatlarını nasıl ele aldıklarını açıklamakta hem de bir anlamda kendilerine yöneltilen haksız eleştirilere cevap vermektedir.*

### Abstract

#### The Topic of Allah's Attributes in Peripatetic Philosophy

*Allah's attributes is an important topic in terms of the relationship between the Creator, the universe and human beings. It is a topic which is heavily pondered upon by theologians and Islamic philosophers. Both theologians and Islamic philosophers, in particular Peripatetic philosophers, approach to this important topic with different perspectives. The fact that Ghazali and later theologians accused the Peripatetic philosophers of rejecting Allah's attributes, and even went as far as saying they are infidels, highlights*

---

\* Yrd.Doç.Dr., Akdeniz Ü. İlahiyat Fakültesi, akursat01@hotmail.com

*the importance of this topic. With this in mind, this article will investigate the Peripatetic philosophers' theories in relation to creation and emanation, and explains their approach and understanding of Allah's attributes. This will then help dispel the unjust accusations made about them.*

**Anahtar Kelimeler:** Meşşâî filozofları, kelamcılar, Allah'ın sıfatları, sudûr teorisi.

**Key Words:** Peripatetic philosophers, theologians, Allah's attributes, the theory of emanation.

## Giriş

### Sudûr Nazariyesi

İslam filozoflarının sıfatlar konusundaki görüşlerine tam anlamıyla vakıf olmak için öncelikle onların Allah-alem ilişkisi hakkındaki kanaatlerini bilmek gerekecektir. Meşşâî felsefesini büyük ölçüde sistematize eden Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sînâ (v. 428/1037), alemin sonradan yaratılmış olduğu (hudûs) fikrinden Allah'ın varlığına ulaşmayı terkederek varlıklar arasında yapmış oldukları zihni ayırımıyla Bir'e ulaştıkları, Allah'tan ve O'nun özelliklerinden hareketle alemin izah ettikleri görülmektedir. Alemin oluşumunu 'sudûr' nazariyesine dayandıran mezkûr filozofların sıfatlar hakkındaki görüşleriyle bu nazariye birebir ilgilidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aksine İbn Rüşd ise alemin meydana gelişini sudûr teorisiyle açıklamamış, hatta bu nazariyeyi ciddi şekilde tenkid etmiştir. Fakat Meşşâî ekolün iki önemli temsilcisinin (Fârâbî ve İbn Sînâ) bu teoriyi benimsemeleri ve ilâhiyat konularında ona çokça referansta bulunmaları sudûr teorisi hakkında bilgi vermeyi zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle sudûr nazariyesini bilmek bir anlamda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sıfatlar konusundaki değerlendirmelerini anlamaya bir ön hazırlık olacaktır.

Sözlükte "doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek" anlamında masdar olan sudûr kelimesi felsefe terimi olarak kainatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade etmektedir.<sup>1</sup> Bu teori kaynağını Plotinus (205-270)'tan almaktadır. Plotinus'a göre sudûr doktrini, her şeyin Bir'den taşması (meydana gelmesi) hiyerarşisidir. Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralama olup, varlığın zamansal ve kronolojik bir sıralaması değildir. Plotinus bunu, ışık ve taşma analogisiyle açıklar. Plotinus, bütün varlıkların ilk kaynağının, bir kaynaktan bir şeyin çıkıp taşması ve

---

<sup>1</sup> Mahmut Kaya, 'Sudûr' md., *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 467; *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed.: Robert Audi, Cambridge University Press, 2. Baskı, New York 1999, s. 258.

tekrar ona geri dönmesi veya bir ışık kaynağından bütün ışıkların çıkmasına benzetilebileceğini ileri sürer. Bir olan varlık, ışığını kendi kaynağından yaymaktadır ve diğer varlıklar bu kaynaktan uzaklaştıkça aldıkları ışık azalır. Bu yayılma Plotinus'un 'epistrophe' veya 'bir noktadan başlayıp kaynağına geri dönme' diye isimlendirdiği bir hareket tarzına yükselir.<sup>2</sup> Plotinus'un sudûr teorisini özetlediğimiz bu görüşünü Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları benimsemişler ve evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir dedikleri bu nazariye ile açıklamışlardır.

Fârâbî ve İbn Sînâ Plotinus'tan aldıkları bu nazariyeyi İslam dininin temel prensiplerini de dikkate alarak yorumlamışlardır. Bu alıntı birebir taklit özelliği taşımamaktadır. Çünkü Plotinus'un Tanrı anlayışıyla adı geçen İslam filozoflarının Tanrı anlayışında belli farklılıklar vardır.<sup>3</sup> Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre sudûr nazariyesi, Vâcib varlığın zâtını bilmesiyle ilgilidir. Vâcib akl, âkil ve ma'kûl olduğundan, hem saf düşünme ve hem de bütün mümkün varlıkların menşei olarak kendi nefsinin bilmesiyle, herhangi bir aracı olmaksızın bütün kainatı ve onda geçerli olan nizamı var kılar.<sup>4</sup> Bu filozoflara göre alemin meydana gelişinde esas olan zorunlu bir feyezandır. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından değil Allah'ın zorunlu varlık oluşundan kaynaklanmaktadır. Yani bu bir iradî fiil değil aksine vücûb yoluyla olmuş tabii bir fiildir. Evvel herşeyi zâtî özelliklerinden dolayı "bil'vücub" gerektirmiştir.<sup>5</sup>

Meşşâî filozofları, Zâtî ve selbî özellikleriyle vâcib olan bir varlıktan hareketle alemi izaha çalışırken, onlar mevcudatın kendinden dolayı olmasa bile, Evvel'den dolayı vâcib olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle adı geçen İslam filozofları, kelamcılarının Allah hakkında yaptıkları klasik sıfat tanımı ve ayırımından farklı bir anlayış geliştirerek sıfatları açıklamaya çalışmışlardır.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Plotinus, *The Enneads*, (çev.: Stephen MacKenna) 2. Baskı, Oxford University Press, London trs., V. Ennead, 2: 1, s. 380-381.

<sup>3</sup> Bu konudaki örnek karşılaştırma için bkz.: Mohammed Noor Nabi, 'Plotinus ve İbn Sînâ'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi', (çev.: Osman Elmalı-H. Ömer Özden), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Erzurum 2010, ss. 221-227.

<sup>4</sup> Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkıyyeti ve't-tabî'iyyeti ve'l-ilâhiyye*, (nşr.: Muhyiddîn Sabri el-Kurdî), 2. Baskı, Mısır 1357/1938, s. 247; Ayrıca bkz.: Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 288.

<sup>5</sup> Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *Kitâbu's-siyaseti'l-medeniyye*, (thk.: Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1998, s. 47 vd.; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, (nşr.: Süleyman Dünya), Kâhire trs., Tûsî şerhiyle birlikte, I-III, c. III, s. 96 vd.

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *İşârât*, s. 47; *Necât*, s. 224-225; Keskin; *a.g.e.*, s. 286.

## Meşşâî Filozoflarına Göre Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatlarını Meşşâî filozoflarının nasıl ele aldığına geçmeden önce şu hususu belirtmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. İslam düşüncesinde özellikle bazı kelamcıların İslam filozoflarının Allah'ın sıfatlarını kabul etmediği'ne dair ithamların sağlam bir dayanağı yoktur. Bu anlayış, ya bu filozofların sıfatlar konusuna yaklaşımının tam olarak kavranılmamasından ya da felsefeye veya filozoflara karşı önyargılı bir tutumdan kaynaklanmaktadır.<sup>7</sup>

Aşağıda görüleceği üzere Meşşâî filozoflarının Allah'a sıfat atfetme konusunda herhangi bir problemlerinin olmadığı açıktır. Fakat Aşkın Varlık'a sıfat izafe ederken bu filozofların bazı endişelerinin olduğu ve bunların da göz ardı edilmemesi gerektiğini ifade etmeliyiz.

Meşşâî filozofları Allah'ın sıfatları konusunda –diğer bazı konularda da olduğu gibi- kimi zaman benzer görüşleriyle birbirlerinin takipçisi görüntüsü verse de, bazan da aralarında fikir ayrılıklarının olduğu bir gerçektir. Bu bağlamda özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ sıfatlar konusunda birbirinin tamamlayıcısı olarak düşünülmalıdır. Fakat Kindî (v. 252/866) ve İbn Rüşd'ün (v. 520/1126) yukarıda adı geçen iki filozoftan yer yer farklı görüş sergilediği net bir şekilde görülecektir.

Bir diğer önemli nokta da, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili müslüman düşünürler içerisinde İslam filozofları kadar meseleyi tenzih noktasından ele alan bir başka grubun olmamasıdır. Meşşâî filozoflar naslarda bulunan bütün tenzihi sıfatları kabul etmektedirler. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ Allah'ın varlığını “vâcip” kavramıyla açıklamış ve tevhid akidesini bu vâcip esası üzerine bina etmişlerdir. Onlara göre tenzih metodu dışında zâta nisbet edilecek ve kaçınılmaz bir şekilde kadîm olarak kabul edilecek sıfatlar ulûhiyette çokluğun bulunduğunu çağırıştırır ki bu hiç bir müslüman tarafından benimsemez.

Meşşâî filozofları naslarla sabit olan esmâ-i hüsnâyı “taabbüdî” bir yaklaşımla kabul ederler. Örneğin Allah'ın alim, hakim, hak ve hay sıfatlarıyla nitelendiğini şu şekilde yorumlarlar: Fiilen mevcut olan Allah'ın varlığı diğer hiçbir şeyin varlığına benzemeyecek şekilde kendi zâtına hastır ve bu sebeple bir tek olmanın en örneksiz üstünlüğüne sahiptir. Allah ne maddedir ne de varlığı için maddeye muhtaçtır. O halde O, hiçbir şekilde maddeye bağımlı olmamak anlamın-

---

<sup>7</sup> Örneğin Gazzâlî İslam filozoflarının Allah Teala'nın sıfatlarını kabul etmemelelerinin batıl olduğunu ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ebû Hâmid Muhammed b. el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (*Mecmûatü resâli İmâm Gazzâlî* adlı eser içinde, nşr.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, Beyrut 2006, s. 43; Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi usûlid'd-dîn -Mâtüridiyye Akâidi-*, (çev.: Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara 1998, s. 71.

da bilfiil “akıl”dır. Yine aynı özelliği sebebiyle zâtını akleden (âkil) ve dolayısıyla akledilendir (ma’kûl). Bu üç sıfat da bölünme söz konusu olmadan tek bir zât ve cevhere aittir. Allah’ın “âlim” olması da aynen bunun gibidir. O, “bilen” (âlim) olmak için kendi zâtının dışında bir şeyi (zâtı, objeyi) bilmeye muhtaç olmadığı gibi, “bilinen” (ma’kûl) olmak için de O’nu bilecek diğer bir şeye (zâta) de muhtaç değildir. Aksine O, bilen ve bilinen olmak için kendi cevheriyle müstağni olandır. Şu halde Allah’ın zâtını bilmesi anlamındaki ilmi kendi cevherinden başka bir şey değildir. O halde zât, âlim, ma’lûm ve ilimdir. Allah’ın hakîm, hak, hay oluşu da bunun gibidir.<sup>8</sup>

Alemin varoluşunu Evvel’in kendini akletmesiyle açıklayan Meşşâî filozofları (Fârâbî ve İbn Sînâ), Allah’ın selbî özellikleri dışarıda tutulacak olursa, O’nun alemle ilişkisinin dayanağı olan bütün sübûtî sıfatları ilim sıfatıyla temellendirmişlerdir. Çünkü bilgi aktından doğrudan yaratmaya geçilmekte ve bu arada bir zaman farkı da kabul edilmemektedir. Bu durumda Meşşâî filozoflarının Allah-âlem ilişkisinde kabul ettikleri zorunluluğun temelinde İlâhî bilgiye vermiş oldukları özellikler bulunmaktadır. Onlara göre Allah’ın bilgisi objesini var kılan bir bilgidir. Yani Allah’ın bilmesi demek, irade ve kudret sıfatına gerek kalmayacak şekilde bir şeyi yaratmak demektir.<sup>9</sup>

Meşşâî filozofları (İbn Rüşd istisna edilecek olursa) Allah’ın sıfatlarını kelamcılarının yaptığı şekilde belli bir sınıflandırma (selbî, sübûtî, fiilî, haberî sıfatlar gibi) içinde ele almazlar. Fakat bunun yanında filozoflar, yeri geldiğinde sıfatlarda kendilerine göre bir sınıflandırma yaparken bazan da kelamcılarının mezkur sıfat taksimatına uyarlar. Sıfatlar hakkında Meşşâî filozoflarının yaklaşımına genel olarak değindikten sonra, bu filozofların meseleyi nasıl değerlendirdiklerini tek tek ele alabiliriz.

### 1. Kindî’ye Göre Allah’ın Sıfatları

İlk İslam filozofu olarak bilinen Kindî, kelamdan felsefeye geçiş dönemi düşünürü olduğu göz önünde tutulduğunda, onun sıfatlar konusundaki yaklaşımı bir bakıma kelami özellikler de içermektedir. Kindî’nin Allah anlayışında ilahi sıfatları zâta indirgemek veya sübûtî sıfatlardansa selbî sıfatları tercih etmek gibi belirgin bir tavra rastlanmaz. O, Allah’ı Kur’an’da geçtiği üzere âlim, kadîr, hay, cevâd, hakîm, bârî, mübdî’, hâlık sıfatlarıyla tavsif eder. Bunlardan başka Kindî’nin Allah’ı bazı terimlerle sıfatlandırması vardır ki, özellikle bu

---

<sup>8</sup> Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli’l-medînetü’l-fâzıla* (nşr.: Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 46-49; İbn Sînâ, *Necât*, s. 228-229, 243-251; Bekir Topaloğlu, “Allah” md., *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 489.

<sup>9</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 117.

terimlerin bir kısmını felsefe terminolojisine kendisi kazandırmıştır. Örneğin; ilk sebep (el-illetü'l-ülâ), son sebep (el-illetü'l-kusvâ), gerçek etkin (el-fâilü'l-hak), gerçek varlık (el-inniyyetü'l-hak), sebepler sebebi (illetü'l-ilel), ilk yönetici (el-müdebberü'l-evvel), her şeyi çekip çeviren gerçek (es-sâisü'l-hak) ve daha başka sıfatlar gibi. Bunlardan bazıları zâtî, bazıları fiili ve bazıları da O'nun kemâlini ifade eden sıfatlardır.<sup>10</sup>

Kindî sıfatlar içinde en çok “**birlik**” sıfatı üzerine vurgu yapar. “Gerçek Bir’de hiçbir şekilde çokluk yoktur; başkasıyla kıyaslayarak O’na bir denemez. Gerçek Bir, kategorilerin hiçbirine dahil değildir. O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hâssa, araz-ı âmm, hareket, nefis, akıl, kül, cüz’ ve cemi’ değildir. O başkasına nisbetle bir değil, tersine mutlak birdir. O, gerçek bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenebilir. Yalnız O salt birdir, yani O, birlikten başka bir şey değildir. O’nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. O, çokluk kabul etmeyen birdir. O, mülhidlerin nitelendirmelerinden çok daha yüce ve münezzehtir”.<sup>11</sup>

Görüldüğü üzere Kindî, Allah’ın sıfatlarını açıklarken, Kur’an’ın sıfatlar terminolojisine felsefi kavramları dahil etmektedir. Kindî’nin bu orjinal yaklaşımının farkına varamayan bir kısım yazar, onu Mu’tezile mezhebinden bir kalamcı olarak değerlendirmiştir.<sup>12</sup> Kendinden önce herhangi bir kalamcının Allah’ı bu derece felsefi terimlerle nitelendirmemesi, Kindî’nin meseleyi bir filozof olarak ele aldığını gösteren birincil kanıttır.

Kindî’nin üzerinde durduğu bir diğer ilahi sıfat da “**ezelilik**”tir. *Risâle fi hudûdi’l-eşyâ ve rusûmihâ* adlı eserinde ezeliyeti O, şöyle tarif eder: “Yok olmayan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayandır. Başkasına muhtaç olmayanın sebebi yoktur; sebebi olmayan ise ebedi olarak vardır.”<sup>13</sup> Kindî, *Kitâb fi’l-felsefeti’l-ülâ* adlı eserinde ezelilik kavramına şu şekilde açıklama getirir: “Ezeli öyle bir

<sup>10</sup> Yakup b. İshak b. es-Sabbâh Kindî, *Kindî-Felsefi Risâleler*, (çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2006, s. 53.

<sup>11</sup> Kindî, *Kitâb fi’l-felsefeti’l-ülâ*, s. 176, 181-182; a.mlf., *Risâle fi vahdâniyyetillâh ve tenâhi cirmi’l-âlem*, s. 211. (Felsefi Risâleler içinde).

<sup>12</sup> Özellikle Allah’ın sıfatları konusunda Kindî’nin Mu’tezile’ye yakın görüşlere sahip olduğundan hareketle onun mu’tezili olduğu söylenegelmiştir. Fakat yeni araştırmalar, bazı fikir benzerliklerinin ötesinde, gerçekte onun mu’tezili olmadığını açıkça ortaya koymuştur. Bu meselenin detayları için bkz.: Kindî, *Fi’l-Felsefeti’l-ülâ’nın İngilizce çevirisi* (Al-Kindî’s Metaphysics- A Translation of Ya’qûb Ibn Ishâq al-Kindî’s Treatise ‘On first Philosophy’, çev.: Alfred L. Ivry), State of University of New York Press, Albany 1974, s. 22-52; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s. 186.

<sup>13</sup> Kindî, *Risâle fi hudûdi’l-eşyâ ve rusûmihâ*, (Felsefi Risâleler içinde), s. 188-189.

varlıktır ki, onun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezeli'nin varlığının öncesi yoktur ve varlığını devam ettirmesi başkasına bağlı değildir. Ezeli'nin eksik varlık olması imkansızdır, zira onun kendisini üstün kılacak bir niteliğe intikali, yani kendisinden ne üstün ne de eksik bir niteliğe sahip olmak üzere dönüşümde bulunması asla mümkün değildir. O halde ezeli olan zorunlu olarak tam ve kâmindir.”<sup>14</sup>

Allah'ın Bir'lik ve ezellik sıfatlarını selbî ifadelerle açıklayan Kindî, kullandığı kavramlarla meseleyi felsefi yönden ele aldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Allah-âlem ilişkisini açıklayıcı sıfatlardan biri olan 'ilim'le ilgili olarak Kindî'nin görüşleri şu şekildedir: Kindî'ye göre Allah'ın bilgisi her şeyi (külli-cüz'î) içermektedir. “İlk Sebeb'in bizimle ilişkisi, üzerimizdeki feyzi iledir, bizim O'nunla ilişkimiz ancak feyze olduğuna göre, O'nun hakkındaki düşüncemiz, feyzi alanın O'nu göndereni tasavvuru kadar olabilir. O halde O'nun bizi kuşatması, bizim O'nu tasavvurumuzla kıyaslanmamalıdır. Çünkü O bizi daha güçlü, daha geniş ve daha engin bir şekilde kuşatıp kapsar. Durum böyle olduğuna göre İlk Sebeb'i cüz'ileri bilmez sananlar gerçeğin çok uzağında kalmışlardır.”<sup>15</sup>

Sonuç olarak Kindî, Allah'ın sıfatlarını açıklarken -her ne kadar Allah hakkında felsefi terimleri kullansa da- Kur'an'ın bu konuda vermiş olduğu bilgilere sadık kalarak hareket etmiş ve Yüce Kitap'ta yer alan sıfatları te'vil etme yoluna gitmemiştir. Daha önce de vurguladığımız üzere Kindî, sıfatlar konusunda kelamcılarının yolunu takip etmiştir. Özetle Kindî'ye göre gerçek varlık Allah'tır. O hiç yok olmamıştır ve olmayacaktır. O yaratıcı olarak devam etmektedir. O, birdir, diridir. Onda çokluk olmaz. O, kendisi için sebep bulunmayan bir Sebep'tir. Kendisi için fâil bulunmayan bir Fâil'dir. Tamamlayıcısı bulunmayan bir Mütemmim'dir. Her şeyi yoktan yaratan O'dur. Bazı şeyleri, diğer bazıları için sebep yapan da O'dur.”<sup>16</sup>

## 2. Fârâbî'ye Göre Allah'ın Sıfatları

Fârâbî tevhid ilkesini muhafaza için zât ve sıfat arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır. Fârâbî her türlü noksandan uzak ve

<sup>14</sup> Kindî, *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ülâ*, (Felsefî Risâleler içinde), s. 148-149.

<sup>15</sup> Kindî özellikle '*İlk Sebeb'i cüz'ileri bilmez sananlar*' cümlesi, bir anlamda gerek kendi döneminde gerekse kendinden sonra gelen ve filozofları tekfirle itham eden Gazzâlî gibi düşünörlere cevap niteleğindedir. Ebü Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabu swâni'l-hikme* (nşr.: D.M. Dunlop), Lahey 1979, s. 114 (Kaya, 'Kindî-Felsefî Risâleler'den naklen s. 53).

<sup>16</sup> Kindî, *Kitâb fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-fâileti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd*, (Felsefî Risâleler içinde), s. 214; İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., LXIX, Ankara 1967, s. 17.

aşkın bir Tanrı fikrine ulaşmak adına bazı sıfatlar zikreder, bunlar Allah'ın zâtının birer yansıması olup, gerçekte bütün sıfatlar zâta indirgenmektedir. Fârâbî Allah'ı selbî sıfatlar yönünden şu şekilde niteler; Allah'ın faslı, cinsi, haddi yoktur. Onun sonradan olması, temeli, ortağı karşıtı düşünülemez. Allah mevzu, araz ve dokunan bir şey değildir. O zâhirdir. Herşeyin ilk kez başladığı varlıktır. Herşey O'nundur. O'nda çokluk bulunmaz. O zâtiyle her şeye nail olur. O her şeyi zâtiyle bilir. Zâtiyle her şeyi bilerek her şeyle beraber olur. Onun zâtı bölünemez, cüzlere ayrılamaz. O müsebbep değil, her daarvan ilk sebebidir. O kendi birliğinde bütündür. Yalnız zâhir değil, aynı zamanda bâtındır. Hem açıktır, hem de gizlidir. Kendi ilmini kendi zâtiyle bilir. Tamdır, sonsuzdur ve hiçbir şeyle sınırlanmış değildir. Alemdeki çokluk, O'nun zâtından her şeyin sudür etmesinden sonradır. Bu ise O'nun zâtında herhangi bir değişikliği gerektirmez. Allah için miktar ve çokluk düşünülemez. Kainattaki çokluk itibarıdır.<sup>17</sup>

Allah'ı bu cümlelerle tanıtan filozof, Allah'ın sadece selbî sıfatlarını öne çıkarmış, bunun yanında O'nun mutlak ve kâmil varlık olduğunu açıklamak için ilahî zâtı ilk varlık, zorunlu varlık, ilk prensip, ilk sebep, hak, hakîm, akıl, âkil, ma'kûl, hay, mürîd gibi sıfatlarla nitelendirmiştir.<sup>18</sup>

Fârâbî, Allah'a sıfat isnat etmede herhangi bir sakınca görmez, fakat filozof bu konuda Kindî'yi takip ederek, Kur'an-ı Kerim'den ziyade felsefî terimleri kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre Allah'ın kâmil bir varlık olduğunu ifade için ona isnat edilen sübûtî ve zâti sıfatlar ne kadar çok olursa olsun bir tek hakikate delalet etmektedir. Bu sıfatlar O'nun zâtında herhangi bir çokluğun bulunduğunu değil, O'nun aşkın ve kâmil bir varlık olduğunu göstermektedir. Örneğin Allah mutlak anlamda şuur sahibi olduğu için akıl, kendisini bildiği için âkil ve kendisi tarafından bilindiği için de ma'kûldür; yani bu üç terim aynı zâtı ifade etmektedir.<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere Kindî'de başlayan Allah'ın sıfatlarını felsefî isimlerle niteleme anlayışı Fârâbî ile devam etmiştir. Fakat Kindî'nin Aşkın Varlık'ı Kur'an'ın verdiği bilgilerle açıklama tavrının Fârâbî'de olmadığını görmekteyiz. Örneğin Kindî, Allah'ı alim olarak tavsif ederken, O'nun ilim ve ma'lûm olduğunu söylemez. Fârâbî ise Allah'ı nitelendirdiği sıfatın hem masdar hem mef'ul şeklini Yüce Yaratıcı'ya etfetmede herhangi bir problem görmemektedir. Bu ise Kindî ile

---

<sup>17</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Füsûs*, Haydarabad 1345, s. 4-7; İbrahim Ağâh Çubukçu, 'Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nden naklen, c. XIV, Ankara 1966, s. 71-72.

<sup>18</sup> Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medînetü'l-fâzıla*, s. 41-52.

<sup>19</sup> Mahmut Kaya, 'Fârâbî' md., *DİA*, İstanbul 1995, c. XV, s. 155.



Fârâbî'nin sıfatlar konusundaki yaklaşımını gösteren en belirgin farktır.

Fârâbî Allah'a ilim, irade ve kudret sıfatlarını atfeder, fakat onun sisteminde ilim sıfatı daha ön plandadır. Filozof Allah-âlem ilişkisini ilim sıfatı üzerinden temellendirmektedir. Allah'ın kendi zâtını bilmesi, her şeyi bilmesi ve varlığın meydana gelmesi için yeter sebep teşkil etmektedir. Bu bakımdan ilim, irade ve kudret sıfatları arasında bir fark bulunmaz. Ona göre, Allah'ın bilgisi, insan bilgisi gibi özne-nesne ilişkisi sonucu herhangi bir aracıya veya organa bağlı olarak bölük pörçük bir şekilde oluşmamaktadır.<sup>20</sup> Fârâbî, Allah'ın kendi zâtı dışındaki 'gayr'ı bildiği konusundaki temellendirmesi şu şekildedir. Evvel vardır. Maddede değildir. Maddede olmayan her varlık saf akıldır. Saf akıl olana ise bütün makulat (bilinen cinsinden olanlar) açıktır. Çünkü eşyanın idrakine mani olan şey maddeye bağlı olmak ve onunla ilgilenmektir. İnsan nefsi bir maddenin idaresiyle meşguldür. Ölümle meşguliyeti kesilir, nefsi de bedenî şehvetler ve buna vesile olan maddi şeylerden bayağı sıfatlarla kirlenmemiş olursa ona bütün mahlukatın hakikatleri açılır.<sup>21</sup>

Fârâbî ilim sıfatını öncelerken Allah'ın irade ve kudret sıfatlarını mutlak manada kabul etmediği söylenemez. Çünkü o, Allah'ın mürid ve kadir olduğunu ifade etmektedir. Bu irade, kudret ve hatta bilgi ile sudür aynı şeydir. Nitekim eserlerinin bir çoğunda filozof, Allah'ın hay, kadir, murid olduğunu ifade etmektedir. Buradan anlaşılacaktır ki, Fârâbî Allah'ın bu üç sıfatını (ilim, irade ve kudret) bire yani ilme irca ederek izah etmektedir. Bunun sadece yorum farklılığından kaynaklandığı düşünülebilir.<sup>22</sup>

Özetle ifade edilecek olursa; Fârâbî'ye göre Allah kendi kendine yeterli bir varlık olduğundan O'na yetkinlik ve üstünlük ifade eden hangi sıfat izafe edilirse edilsin bu durum O'nun kemaline hiçbir şey katmış olmaz, sadece bizim O'nu daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.<sup>23</sup>

Genel olarak bakıldığında Kur'an-ı Kerim'in tavsif ettiği Allah anlayışı ile Fârâbî'nin felsefî kavramlarla tanımlamaya çalıştığı Tanrı telakkisi arasında keskin bir fark görünmemektedir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere filozofun kullandığı terimler ve sıfatlara getirdiği yorumlarda ise belli farkların olduğu da gözden kaçmamaktadır. Fârâbî'nin iyi bir takipçisi olan bunun yanında getirdiği yorum-

---

<sup>20</sup> Kaya, *a.g.md.*, s. 155.

<sup>21</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45; Keskin, *a.g.e.*, s. 324.

<sup>22</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-mantık ve mebâdi'i'l-felsefe*, Kahire 1328/1910, s. 6; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 58; Çubukçu, *a.g.m.*'den naklen, s. 72.

<sup>23</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdilâ*, s. 52-60; Kaya, *a.g.md.*, s. 155.

larla Meşşâî felsefesini önemli ölçüde şekillendiren İbn Sînâ da sıfatlar konusunda selefiyle paralel görüşlere sahiptir. Fakat ayrıntılara inildikçe İbn Sînâ'nın da aynı konuda farklı görüşlere sahip olduğu ve kendine has yorumlar yaptığı da dikkatlerden kaçmamaktadır.

### 3. İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Sıfatları

İbn Sînâ selefleri Kindî ve Fârâbî gibi Allah'ın varlığını ispat ettikten sonra Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu açıklamaya çalışmıştır. İbn Sînâ âlemin varlığını (sudûr) Allah'ın ilmine dayandırır. Ona göre varoluş Allah'ın kendisini bilmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Allah'ın mahiyeti varlığı demek olduğundan vücut onun asıl sıfatıdır ve O'nda 'akıl' anlamına gelir, akıl akledince kendini bilir. Varlığı ve mahiyeti aynı olan Tanrı'nın cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri ve ortağı yoktur. Bu sebeple Allah hakkında yapılacak nitelemeler şu şekilde olmalıdır: O biricik, en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir; kendini sevdiği için aşk, âşık ve mâşuktur. Hayat, ilim, irade, kelam, tekvin gibi sıfatları Allah'ın varlığında çokluk oluşturmazsa da varlığını tam olarak tanıtmaz, O meliktir ve ganîdir.<sup>24</sup>

İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadelerinden sıfatlar konusunda Fârâbî'yi takip ettiği çok açık bir şekilde görülmektedir. Özellikle âlemin meydana gelişinde ilim sıfatına verdiği öncelik konusunda, Fârâbî'den farklı bir anlayış getirmemektedir. Bir anlamda Fârâbî'yi tekrar etmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın konuyu Fârâbî'ye nazaran daha iyi kategorize ederek ele aldığı söylenebilir.

İbn Sînâ sıfatları üç grupta sınıflandırır; selbî (kıdem, vâhid sıfatları gibi), izâfî (hâlik, bârî gibi fiili sıfatlar) ve hem selbî hem izâfî olanlar (irade ve kudret gibi) şeklinde.<sup>25</sup>

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın ilk sıfatı, onun var ve mevcut olmasıdır. Sıfatların hiçbirisi, Zorunlu Varlık'ın zâtında kesinlikle bir çokluk ve başkalığı gerektirmez.<sup>26</sup> İbn Sînâ vücut sıfatı ile ilgili: Mümkün varlıklar için konuşacak olursak; yokluk durumundan varlık durumuna çıkan mümkünata varlık sıfatı veren, yani var olmasını yoklukta bulunmasına tercih eden bir sebep olmalıdır ki, bu da her varlığa varlığını veren Zorunlu Varlıktır. Fakat Zorunlu Varlıkta varlık, onun bir sıfatı değildir. Yani bir mahiyet olarak 'Tanrılık' bu-

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşîyye fî tevhîdihî Teâlâ ve sıfâtihî*, (Mecmu' resâil-i şeyhi'r-reîs içinde, nşr.: Dâirâtü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, I. Baskı, Haydarabad 1354), s. 3-7; İlyas Çelebi, 'Sıfat' md., *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 203.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşîyye*, s. 7; (Arş Risâlesi, çev.: Enver Uysal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, c. 9, 2000, s. 646; Bundan sonra bu eserin çevirisine 'çeviride' şeklinde atıfta bulunulacaktır.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ-Metafizik II*, (çev.: Ekrem Demirli- Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2005, s. 113.

lunup da 'sonradan' ona, varlık, bir sıfat olarak verilmiş değildir. Aksine O'nun mahiyeti varlığının kendisi olduğundan, mümkün varlıklarda olduğu gibi, O'na 'sonradanlık' ilişmemiştir.<sup>27</sup>

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın ilk sıfatı olarak değerlendirdiği 'vücut' sıfatı hakkındaki ifadeleri çok net değildir. Filozof bir yandan vücut sıfatını diğer sıfatlara önceleyip onun en belirgin sıfat olduğunu belirtirken, bir yandan da varlığın (vücut sıfatının) Zorunlu Varlık'ta bir sıfat olmadığını belirtmesi çelişki varmış gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır. İbn Sînâ'nın Allah hakkında vücutun (varlık), mümkünlerde olduğu gibi, bir sıfat olarak algılanmasına karşı çıkmaktadır. Filozof bu sıfatı kullanmanın yerine Zorunlu Varlık ifadesini tercih etmesi doğacak herhangi bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemek içindir. Zaten yukarıdaki paragrafta da O'nun varlığının mümkünatla mukayese edilmemesi gerektiğinin vurgulanması bu yüzden olsa gerek.

İbn Sînâ, *Şifâ* adlı eserinin *Metafizik* bölümünde Zorunlu Varlığın ilk sıfatlarından bahsederken öncelikle O'nun 'Bir' olma yönü üzerinde durur. Allah'ı 'zorunlu olma' sıfatıyla tavsif eden İbn Sînâ, her şeyin varlığının Allah'ın varlığından gelmesinden ötürü, O'nu 'İlk (Evvel)' olarak niteler. Burada filozof 'İlk' kavramının herhangi bir çoğalmayı içermediğine de dikkat çekmektedir.<sup>28</sup> İbn Sînâ Tanrı'yı İlk olarak nitelerken O'nun şu özelliklere de sahip olduğunu ilave etmektedir. İbn Sînâ'ya göre İlk'in mahiyeti yoktur; mahiyet sahibi olanlara varlık İlk'ten taşmaktadır. Mahiyeti olmayanın cinsi de olmaz genel prensibinden hareket eden filozof, Zorunlu Varlık'ın mahiyeti yoksa O'nun cinsi de olmaması gerektiği kanaatine sahiptir. Cins bir yönden şeyin parçasıdır. İlk hakkında terkip (bileşim) bulunmadığına göre, o halde Tanrı'nın cinsi olmaz. Buradan İbn Sînâ, Tanrı'nın cinsi ve faslı olmadığına göre, O'nun tanımı da yoktur, sonucuna gitmektedir.<sup>29</sup>

İbn Sînâ, İlk'in ortağı olmadığı gibi O'nun zıddı da olmadığını düşünür. Çünkü ona göre İlk, bütün maddelerden ve maddenin ilişkili olduğu şeylerden ve bozuluştan (fesad) münezzehtir. Maddeyle

---

<sup>27</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 94; İbn Sînâ sıfatlar konusunda çokça tartışılan sıfatların zâta zâid olup olmadığı meselesinde, sıfatların zât üzerine zâid olmadığını belirtir. Bunu şu şekilde açıklar; eğer sıfatlar Allah'ın zâtına zâid olsalardı, sıfatları zâtına nispetle bilkuvve olurdu ve zât bu sıfatların sebebi olurdu. Ve bu sıfatlar önceden bilkuvve olduklarından zâtı öncelemiş olur; bir yönden fail, bir yönden de kabul edici olurdu. Fail olmaları, kabul edici olmalarından farklı bir şeydir. Bu durumda sıfatların birbirine eşit iki yönü ortaya çıkar. Ayrıntılar için bkz.: İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, s. 5-6; çeviride, s. 644 vd.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Metafizik II*, s. 88.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 92.

ilgili olmak ve bozuluşa konu olmak ise zıtlık altına girenle birlikte şarttır. Bu nedenle İlk'in zıddı yoktur.<sup>30</sup> Filozof İlk'i aşağıdaki cümlelerle özetlemektedir: "İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekanı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve O'nun -ki o yüce ve münezzehtir- zıddı yoktur. Zira İlk'in tanımı yoktur; ona burhan olamaz, tersine O, herşeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikati incelendiğinde (ortaya çıkar ki) İlk, inniyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey ondandır fakat O, kendisinden olana ortak değildir. O, herşeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir."<sup>31</sup>

İbn Sinâ Allah'a vücut, ilk, bir, varlığı zorunlu olma gibi sıfatları attettikten sonra, âlemin varoluşunu dayandırdığı 'ilim sıfatı' hakkında şunları ifade etmektedir. Bir'in bilgisi mutlak kemal derecesinde olduğundan bu bilgi, yaratmayı gerektirmektedir. O halde İlahi bilgi, zaman farkı olmaksızın objesini var kılan bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple Allah'ın bir şeyi yaratmak için irade, kudret veya tekvin gibi ayrıca bir başka sığata ihtiyacı yoktur.<sup>32</sup> Ancak burada 'Allah'ın bilmesi yaratması demektir' şeklindeki açıklamanın yanlış anlaşılması gerekir. Çünkü sudürücü anlayışta aktif bir bilme ve yaratmadan da söz edilemez. Çünkü varlığa gelişte aktif rol oynayan Vâcib olan taraf değil mümkün olan tarafın Vâcib'e karşı olan aşkı, başka bir ifade ile şevkidir.<sup>33</sup>

İbn Sinâ felsefesinde ilim sıfatı irade ve kudret sıfatının da işlevini gördüğünden ayrıca bu iki sığata gerek kalmamaktadır. Filozof irade sıfatı ile ilgili olarak şunları vurgular; İlk, bütün nizamın ilkesi olan zâtına aşiktir ve böyle olması yönünden iyiliktir. Bu bakımdan iyilik, nizam, dolaylı olarak O'nun maşuku olmaktadır. Fakat O, bir arzudan dolayı bu nizama yönelmez. Çünkü bu nizamdan asla etkilenmez, hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. İşte bu, O'nun bir arzusunun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmış iradesidir.<sup>34</sup> Zorunlu Varlık'ın iradesi, onun bilgisinden zât bakımından başka olmadığı gibi mefhum bakımından da başka değildir. O'nun bilgisi, iradesinin tam anlamıyla karşılığıdır. Onun kudretinin anlamı ise zâtının her şeyi akletmesidir. Bu

---

<sup>30</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 98.

<sup>31</sup> İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Metafizik*, s. 99.

<sup>32</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 286.

<sup>33</sup> İbn Sinâ, *Necât*, s. 249-250; a.mlf, *er-Risâletü'l-arşiyye*, s. 8-9; çeviride, s. 646-647.

<sup>34</sup> İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Metafizik II*, s. 109.

akletme, herşeyin ilkesidir, hiçbir şeyden alınmış değildir; özü gereği ilkedir ve hiçbir şeyin varlığına dayanmaz.<sup>35</sup>

İbn Sinâ ilim sıfatı ile irade sıfatını aynileştirirken, irade sıfatının Vâcib varlığa atfedilmesine dair bir kaç haklı itirazı vardır: Herşeyden önce irade kelimesi bir istek ve arzu manası içermektedir. Bu istek ve arzu ise bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Bu da ancak varlığında eksiklik barındıran bir şeyin niteliği olabilir. Zorunlu Varlık olan Tanrı ise tam bir yetkinliğe ve kemale sahiptir ve bundan dolayı irade sıfatı O'na atfedilemez.<sup>36</sup>

İbn Sinâ'nın itirazının bir diğer yönünü, değişmekte olan hadiselerin zorunlu bir iradeyle ilgisi oluşturmaktadır. Ona göre bütün değişen oluşumlar ve yenilenen varlıklar Evvel'in iradesine bağlandığı takdirde, bu Vâcibü'l-vücut'a hadis olan şeyleri izafe etmek olacağından Zât'da da değişmeyi gerektirir. Halbuki mutlak kemal değişmeyi kabul etmez.<sup>37</sup>

İbn Sinâ bir yandan Allah'a irade, kudret gibi sıfatların atfedilmesinin gereksiz olduğunu çağrıştıran ifadeler kullansa da bir taraftan da Ehl-i sünnet kelimcilerini takip ettiği görülmektedir. Ehl-i sünnet kelimcilerinin Allah'a izafe ettikleri irade, sem', basar, ilim, hayat, kudret, kelim, tekvin, halk vb. sıfatların varlığını kabul eder. Fakat bütün sıfatlar Tanrı'nın varlığında bir çokluk gerektirmeyeceği gibi O'nun varlığını tam olarak da tanıtmaz. İbn Sinâ'ya göre bütün varlıklar, varlığın ilk ve gerçek yaratıcı sebebi olan Tanrı'nın ilim sıfatından doğmuştur. O halde oluş ne tabii bir süreçtir ne de Tanrı'nın amacıdır. Oluş, yalnızca Zorunlu Varlık'ın kendisini bilmesinin bir gereği olarak gerçekleşir. Bu, oluşun, İlk varlığın irade ve rızasının dışında gerçekleştiği anlamına da gelmemelidir.<sup>38</sup>

Filozofun bir taraftan ilim sıfatını merkeze alarak irade ve kudret sıfatlarına yer vermemesi diğer taraftan ise irade, kudret, kelim... gibi sıfatların varlığını kabul etmesi açık bir çelişkidir. Bize göre İbn Sinâ'nın bu konudaki anlayışı iki şekilde açıklanabilir: Birincisi; ilim sıfatından başka diğer sıfatları (irade, kudret) reddetmesi

---

<sup>35</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>36</sup> İbn Sinâ, *el-İşârât*, s. 128-129; Atay, *a.g.e.*, s. 57-58; Fazlur Rahman, 'Ibn Sinâ', c. I, s. 502-503, ( *A History of Muslim Philosophy* adlı eser içinde, ed.: M.M. Sharif, Adam Publishers & Distributors, I-II, Delhi 2001).

<sup>37</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 129; Sadru'l İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed Abdulkerim el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, Kâhire 1383/1963, s. 29 (çev.: Şerafettin Gölcük: Ehl-i Sünnet Akaidi), Kayıhan Yay., 3. Baskı, İstanbul 1994, s. 43; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 122; Keskin, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>38</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 181-215; Alper, *a.g.e.*, s. 95; Ali Durusoy, "İbn Sinâ" md., *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 326-327.

aşırı tenzihten kaynaklandığı açıktır. İbn Sinâ'ya göre Allah'a bu tür sıfatlar atfetmek O'nun 'Bir' olma özelliğine zarar verebilir ve O'nda çokluğu çağrıştıracaktır. İlim sıfatının yanında diğer sıfatların varlığını kabul etmesi ise, diğer sıfatların (irade, kudret, sem', basar... gibi) pasif bir içeriğe sahip olduğu anlayışıdır. Yani bu sıfatların ilim sıfatı gibi fonksiyonel (aktif) bir özelliği yoktur. Çünkü İbn Sinâ'ya göre sonuçta bu sıfatlar da ilim sıfatının bir yansıması olarak görülmektedir.

İbn Sinâ Allah'a izafe edilemeyecek selbî sıfatlar konusunda da bir takım görüşler serdetmektedir. Filozof, İlk hakkında selbî (olumsuzlama) olarak şu şekilde nitelemelerde bulunulabileceğine işaret eder: "Bir insan İlk hakkında, herhangi bir çekince duymadan "O, cevherdir" dese, kendisinden bir konuda bulunmanın olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. Yine "O, bir'dir" dediğinde, kendisinden nicelik veya sözle bölünmenin olumsuzlandığı veya bir ortağının bulunmasının olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur.<sup>39</sup>

Buradan diğer sıfatların ne anlama geldiği konusuna geçen İbn Sinâ, İlk hakkında ifade edilen özelliklerin manalarını da şöyle açıklamaktadır: O'na 'İlk' dediğinde, bu varlığın bütün mevcutlara izafetini kastetmiştir. O'na 'Kâdir' dediğinde, O'nun zorunlu varlık olduğunu, O'ndan başkasının varlığının ancak ve ancak zikredildiği tarzda ondan meydana geldiğine göreli olarak (izafe edilmiş), kastetmiştir.<sup>40</sup> O'na hayy (diri) dediğinde, ancak bu akli varlığı, yine ikinci kısitle akli olan bütün mevcutlara izafetle birlikte, kastetmiştir. Çünkü diri, idrak eden ve etkin olandır. Hayy'ın anlamı, kendisini bulunduğu hal üzerine bilen, idrak eden ve fail demektir. Allah'ın bir olduğu, özünün özünden gizli kalmadığı açıktır. O halde Allah hayy'dir. Çünkü O, özünden dolayı özünü bilendir.<sup>41</sup>

O'na 'Mürîd' dediğinde, Zorunlu Varlık'ın akıl olması, yani maddenin O'ndan olumsuzlanmasıyla birlikte bütün iyilik düzeninin ilkesi ve o düzeni aklettiğini kastetmiştir. Dolayısıyla bu, bir izafet ve olumsuzlamadan bir arada oluşmuş olur. O'na 'Cömert' dediğinde, diğer bir olumsuzlamanın ilave edildiği olumsuzlamayla birlikte bu izafet bakımından onu kastetmiştir. İlave olumsuzlama ise O'nun zâtı gereği bir gayeye yönelmeyeceğidir. O'na 'İyi' dediğinde, bu varlığı

---

<sup>39</sup> İbn Sinâ, *Kitâbü's-Şifâ-Metafizik II*, s. 113.

<sup>40</sup> İbn Sinâ *er-Risâletü'l-arşıyye*'de Allah'ın 'kâdir' olmasının şu anlama geldiğini ifade eder: Kâdir, kendisinden iradesine uygun fiil sadır olan, dilediği zaman (dilediğini) yapan, dilemediği zaman yapmayan kimsedir. Ancak buradan O'nun irade ve meşietinin farklı olması gerektiği, bir şeyi bazen isteyip bazen de istemediği sonucu çıkmaz. Bkz.: İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-arşıyye*, s. 11; çeviride, s. 649.

<sup>41</sup> İbn Sinâ, *Kitâbü's-Şifâ-Metafizik II*, s. 113-114; a.mlf., *er-Risâletü'l-arşıyye*, s. 9; çeviride, s. 647-648.

ğın bilkuvve olan şeyin karışmasından ve eksiklikten münezzeh olduğunu –ki bu, olumsuzlamadır- veya O'nun her türlü yetkinlik ve düzenin ilkesi olduğunu –ki bu da izafettir-, kastetmiştir. İbn Sînâ İlk Gerçek'in sıfatları bu şekilde düşünüldüğünde, bu sıfatlarda O'nun zâtının herhangi bir şekilde parçaları olmasını veya zâtında çokluk bulunmasını gerektiren hiçbir şeyin bulunmadığını belirtir.<sup>42</sup>

#### 4. İbn Rüşd'e Göre Allah'ın Sıfatları

İbn Rüşd'ün sıfatlar konusundaki görüşlerine geçmeden önce şu hususu öncelikle belirtmemiz gerekmektedir. İbn Rüşd'den önceki iki Meşşâî filozofu Fârâbî ve İbn Sînâ, Allah'ın sıfatları konusundaki düşüncelerinin hareket noktasını sudûr nazariyesi oluşturmaktaydı. Halbuki İbn Rüşd hem sudûr nazariyesini hem de bu nazariyeyi İslam felsefesine dahil eden bu iki filozofu eleştirmektedir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün sıfatlar meselesini farklı bir perspektiften ele aldığını görüyoruz.<sup>43</sup>

Allah'ın sıfatları konusunu Ehl-i sünnet kelimcilerinin yapmış olduğu sıfat taksimini takip ederek açıklayan İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille* adlı eserinde Allah'ın varlığına dair delilleri temellendirdikten sonra 'Sıfatlar' diye bir bölüm açar. İbn Rüşd konuya Aziz Kur'an'da, alemin Sanii' ve Mûcidi hakkında açıkça ifade edilen vasıfların insanlarda da bulunan kemal sıfatlar olduğunu ve bunların sayısının da ilim, hayat, kudret, irade, sem', basar, kelim şeklinde yedi tane olduğunu ifade eder.<sup>44</sup>

İbn Rüşd selefleri Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı olarak Âlim bir failden fiilin meydana gelmesi için kudret ve iradenin şart olduğunu öne sürmüştür. O, "Allah sonradan olacak şeyleri ezeli bir irade ile irade etmiştir" sözünün bid'at olduğunu belirtir. Çünkü bu durum İbn Rüşd'e göre alimlerin akledebildiği ve cumhurun da anlayabildiği şeylerden değildir. Böyle bir ifade kullanmanın yerine filozof, "Allah eşyanın olmasını olduğu vakitte irade etti, olmadıkları vakitte irade etmedi" şeklinde izah yapmanın daha uygun olacağını vurgular.<sup>45</sup>

İbn Rüşd, **ilim** sıfatının varlığını Kur'an'dan ayetle<sup>46</sup> delillendirdikten sonra; Allah'ın âlim oluşuna alemdeki varlıkların

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ-Metafizik II*, s. 113-114.

<sup>43</sup> İbn Rüşd'ün sudûr nazariyesine getirdiği tenkitler için bkz.: Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, (nşr.: M. Bouyges), Beyrut 1930, ss. 229-234 (Mehmet Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 266-268'den naklen).

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, (nşr.: Dirâsetü'l-Vahdati'l-Arabiyye), Beyrut 2001, s. 129.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 130-131.

<sup>46</sup> Mülk, 67/14.

birbirine uygunluklarını (inâyet) belirli bir tertip içinde yaratılmış olduklarını göstermektedir. Bütün bu tertiplerin tabii bir fiil sonucu olamayacağını bilen bir Saniî' tarafından peşpeşe tertip edildiklerini söyleyerek bu Saniî'in âlim olmasının vâcip olduğunu ispat etmektedir. O, misal olarak da "ev yapan bir ustayı" vermektedir. İbn Rüşd'e göre, kelimcilerin söylediği "Allah hâdisatı kadim olan ilmiyle bilir" demek dinde bid'attır.<sup>47</sup>

İbn Rüşd'e göre ilim sıfatı, ezeli bir sıfattır. Allah'ın sonradan olan eşyayı hudûsu vaktinde bildiğini, ezeli olarak bilmediğini ifade etmekle, Allah'ın varlıkları var olduklarından sonra bildiği fikrine taraftar gibi görünmektedir.<sup>48</sup> Onun bu tesbiti "Allah'ın zâtı akıldır, akıl ise sadece varlıklara taalluk eder" şeklindeki Allah'ın varlıkları bildiğini ispat için söylediği sözle teyit edilebilir.<sup>49</sup>

İbn Rüşd Allah'ın ilminin kadim olmadığı yönündeki kelimcileri elestrisiyle bir anlamda kendi içinde çelişkiye düşmektedir. Filozof bir yandan ilim sıfatının ezeli olduğunu ifade ederken bir yandan da Allah'ın varlıkları ezeli (kadim) ilmiyle bilmesinin doğru olmadığını ifade etmektedir. O zaman ya ilim sıfatı ezeli değildir ya da Allah hâdisatı hâdis ilmiyle bilir demek gerekir ki bu da Allah'ın sıfatları konusunda başka bir problemlere yol açabilir.

İbn Rüşd Allah'ın **irade** ve **kudret** sıfatlarının varlığını da ilim sıfatı üzerinden temellendirmektedir. İbn Rüşd'e göre Allah'ın irade sıfatı ile muttasıf olması aşikar olan hususlardandır. Çünkü âlim olan failden bir şeyin meydana gelmesinin şartı, onun o şeyi irade etmesidir. Yine aynı şekilde bu husus, kâdir olmasının şartlarından bir diğeridir. İbn Rüşd yukarıda ilim sıfatı için söylediği şeyi irade sıfatı için de; "Allah muhdes olan hususları kadim iradesi ile irade eder" denilmesinin bid'at olduğunu, bunun yerine "Allah bir şeyin olmasını, o şeyin olma vaktinde irade eder, henüz vakti gelmediği için de onu irade etmez" denilmesinin daha uygun olacağını vurgular. İbn Rüşd, Allah'ın ilim sıfatından O'nun **hayat** sıfatına da sahip olduğu sonucuna ulaşır. Çünkü ilim sahibi olmanın şartlarından biri de hayat sahibi olmaktır.<sup>50</sup>

Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün irade ve kudret sıfatlarını, hem isbat etme açısından hem de içerik olarak Fârâbi ve İbn Sinâ'dan farklı değerlendirdiğini müşahade etmekteyiz. Önceki iki filozof mezkur sıfatların hem varlığı konusundaki tereddütlü yaklaşımları hem de bu sıfatlara pasif bir anlam yüklemeleri İbn Rüşd ile aralarındaki

---

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 129-130.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, (thk.: Süleyman Dünya), Kahire 1965, I-II, c. II, s. 703; Keskin, *a.g.e.*, s. 351-352.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 130-131.



farkın en belirgin yönünü teşkil etmektedir. İbn Rüşd her şeyden önce bu sıfatlara Allah-alem ilişkisi açısından aktif bir rol vermektedir. Ayrıca bu sıfatların Allah'ta kadim bir şekilde bulunduğunu da kabul etmemektedir.

İbn Rüşd Allah'ın **kelam** sıfatını, ihtira' (yaratma) ile ilgili ilim ve kudret sıfatlarıyla doğrudan alakalı olması yönüyle ele almaktadır. Ona göre kelam, konuşan şahsın kendisinde mevcut olan ilme muhatabını delalet etmesini sağlayan bir iş yapmasından veya muhatabı, kendisinde mevcut olan ilme vakıf olacak bir hale getirmesinden başka bir şey değildir. Bu ise failin fiilleri cümlesinden bir fiildir. Bu durum hakiki fail olmayan bir mahluk yani insan, alim olması itibarıyla bu fiile kadir olursa, aynı hususun hakiki fail olan Allah hakkında söz konusu olmasının gerekliliği daha uygundur. İbn Rüşd Allah'ın kelam sıfatının görünür alemdeki varlığına dair vahyi örnek vererek argümanını sağlamlaştırmaya gayret eder.<sup>51</sup>

İbn Rüşd **sem'** ve **basar** sıfatlarının Allah Teala'ya nisbet edilmesini şu şekilde yorum getirerek kabul eder: İşitme ve görme, varlıklar aleminde aklın idrak edemediği ancak idrak edilebilen manalarla ilgilidir. Yaratılanlarda bulunan her şeyi idrak etme, Sâni'in şartlarından olduğuna göre, O'nun bu iki idraka (sem' ve basar) da sahip olması zaruri olan hususlardandır. O halde O'nun gözle ve kulakla idrak edilen şeyleri de bilmesi gereklidir. Çünkü bunlar da O'nun yarattığı şeylerdendir.<sup>52</sup>

İbn Rüşd sıfatlar konusunda her ne kadar kelamcılarının yapmış olduğu sınıflandırmayı benimsiyor gibi görünse de aslında içerik itibarıyla kelamcılarının sıfatlarla ilgili görüşlerine yer yer itiraz etmektedir.<sup>53</sup> Bunun yanında İbn Rüşd sıfatları isimlendirme konusunda, selefleri Fârâbî ve İbn Sinâ gibi felsefi bir dil kullanmayı tercih etmemektedir. İbn Rüşd Allah'ın sıfatlarını doğrudan Kur'an'ın kullandığı terimlerle açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin Fârâbî ve İbn Sinâ'nın Tanrı hakkında kullandığı 'İlk, İlk Gerçek, Zorunlu Varlık' gibi kavramlara İbn Rüşd'ün fazla müracaat etmediği görülmektedir. Bunun yanında İbn Rüşd'ün sıfatlar meselesini yeri geldiğinde felsefi

---

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 131 vd.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>53</sup> İbn Rüşd bu konuda hem Mu'tezile'yi hem de Eş'arî'leri eleştirir. O, sıfatlar konusunda olumlama veya olumsuzlama yapmaksızın Kur'an'da zikredilen anlamın takip edilmesi gerektiğini belirtir. Sıfatlar hakkında felsefi yorumlama meselesinde ise, bunun hususi olarak tutulması gerektiğini ifade eder. Bkz.: Ahmed Fuad el-Ehvâni, 'Ibn Rushd', c. I, s. 549 (*A History of Muslim Philosophy* adlı eser içinde).

metodla ele aldığı ve bu konuda kelimcileri açıkça eleştirdiği de bir gerçektir.<sup>54</sup>

İbn Rüşd yukarıda sayısını verdiği sıfatları açıklarken yaptığı izahatı -yani bu konularla ilgili bilgilerin Kur'an-ı Kerim'de mevcut olduğunu- selbî ve tenzihî sıfatları izah ederken de yapar. İbn Rüşd "Onun misli gibi bir şey yoktur, O iştir ve görür"<sup>55</sup> ayetinin bu konuda yeterince açıklayıcı ve mezkur sıfatları mükemmel bir tarzda izah ettiğini vurgular. Buradan hareketle filozof, dinin Yaratıcı'da bulunmadığını açıkladığı mahluklara ait sıfatların eksik ve kusurlu sıfatlar olduğunu belirtir. Buna örnek olarak da; ölüm, uyku, unutkanlık ve hata gibi nitelikleri verir ve bu gibi yaratılanla ilgili sıfatların Allah hakkında kullanılmayacağını vurgular.<sup>56</sup>

İbn Rüşd Yüce Yaratıcı hakkında kullanılmaması gereken selbî ve tenzihî sıfatları açıklamaya çalışırken 'cismaniyet' konusuna girer. O, dinin cismaniyet yani Allah'ın cisim ve maddi varlık olup olmadığı konusunda herhangi bir şey söylemediğini iddia etmekte, hatta İbn Rüşd dinin cismaniyeti reddetmekten ziyade kabul ettiğini vurgulamaktadır. Kur'an'da Allah hakkında yüz ve iki el ifadelerinin açıkça kullanıldığına dikkat çeken İbn Rüşd, bu ayetlerin mahluka nazaran Hâlık'ta cismaniyetin daha üstün bir şekilde mevcut olduğu ve bu sebeple Yaratıcı'nın mahluktan daha mükemmel olduğu kanaati verdiğini düşünür. İbn Rüşd bu görüşlerini diğer sıfatlarla kıyaslayarak temellendirir. Örneğin; yaratan ve yaratılan arasında müşterek sıfatlardan irade, kudret vb. sıfatlar itibarıyla Hâlık'ın üstün oluşundaki durum, aynı şekilde yüz ve el gibi sıfatlardaki durum gibidir. Fakat bunun Allah'taki varlığı daha mükemmeldir.<sup>57</sup>

İbn Rüşd'ün haberi sıfatları sübuti sıfatlarla mukayese etmesi, kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü filozofun irade, kudret... gibi sıfatların durumunu halik-mahluk ilişkisi içinde değerlendirmesi bir takım çıkmazlara sebebiyet vermektedir. Sübuti sıfatlar için mesela; 'insanın bilmesi veya gücü (kudreti) Allah'ın bilmesi-ne veya kudretine göre daha sınırlıdır' şeklindeki karşılaştırma bir yere kadar makul karşılanabilir. Ancak bu mukayeseyi Allah'ın eli, yüzü, gelmesi... gibi haberi sıfatlarda nasıl yapabiliriz. Örneğin insanın eli büyük-küçük, uzun-kısa veya yüzü güzel-çirkin, geniş-dar gibi nitelendirmeleri, İbn Rüşd'ün ifadesiyle Allah daha üstün olduğu için, O'nun eli daha büyüktür veya yüzü daha güzeldir gibi bir sonucunu çıkarmak ne kadar isabetlidir. Halbuki bu bizi Allah hakkında

---

<sup>54</sup> İbn Rüşd'ün özellikle 'zât -sıfat' ayrımında kelimcılara yönelik eleştirileri için bkz.: İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 134-136.

<sup>55</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>56</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 136-138.

<sup>57</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 138 vd.

hiç de uygun olmayan nitelendirmelere götürmektedir. Bu yüzden İbn Rüşd'ün haberi sıfatları te'vil etmeyip zorlama bir kıyasa (haberi sıfatları sübuti sıfatlar gibi kabul etmesi) başvurması hem tutarlı değil hem de salim bir yol olarak gözükmemektedir.

İbn Rüşd'e göre -kelamcıların haberi sıfatlar şeklinde isimlendirdikleri Allah'ın eli, yüzü, inmesi, gelmesi... gibi sıfatlar- özellikle cismaniyet konusunda takip edilmesi zaruri olan yol, meseleyi dinin usulüne göre anlamaktır. Bu konuda nefy ve ispattan, red ve kabulden açıkça bahsetmemektir. Bu konuda halktan soru soranlara, 'Onun gibi bir şey yoktur, O, işitir ve görür' ayeti ile cevap verilerek bu nevi soru sormaktan da onların men edilmesinin uygun olduğunu ifade eder.

İbn Rüşd Allah'a yön, cihet atfetmenin O'nun bir sıfatı olduğunu, şeriat ehlinin uzun zamandan beri bunu ispat ve kabul ettiğini belirtir. Ona göre dinin zevahiri tamamıyla cihetin var olduğunu icab ettirmektedir. Filozof bu konuyla ilgili Kur'an'dan değişik ayetleri delil olarak öne sürmektedir.<sup>58</sup> İbn Rüşd Kur'an'da cihetle ilgili ayetlerin tamamının te'vil edilmesi durumunda, dinin baştan başa müevvel hale geleceğini ifade eder. Eğer bu ayetlerin 'müteşabihattan' olduğu şeklinde itiraz gelirse, o zaman dinin tamamı müteşabih olmuş olur, şeklinde cevap verilir. Halbuki bütün dinler, Allah'ın semada olduğu, peygamberlere vahiy getiren meleklerin oradan indiği ve ilahi kitapların oradan nazil olduğu anlayışı üzerine kurulmuştur. Hz. Peygamber'in (a.s.) sidretü'l-müntehâ'nın yakınına varıncaya kadar süren miraç da oraya (semaya) doğru olmuştur. İbn Rüşd bütün bunlara ek olarak hükema ve dinlerin tamamının Allah ve meleklerin semada olduğu konusunda ittifak ettiklerini öne sürmektedir.<sup>59</sup>

İbn Rüşd Allah hakkında cihet sıfatı kullanmanın O'na mekan izafe etmek anlamına gelmeyeceğini, cihetin mekandan başka bir şey olduğunu izah ederek sahip olduğu görüşün doğruluğunu ispat etmeye çalışır. Bu doğrultuda ayetlerin zahirinden hareket eden İbn Rüşd, cihetin isbatı ve kabulünün aklen ve dinen de zaruri olduğu görüşünü savunur.<sup>60</sup>

İbn Rüşd bu görüşleriyle yani bu konuda te'vili terketme ve Allah hakkında antropomorfizmi çağrıştırmaya sıfatları kabul etmekle kendinden önceki Meşşâi filozofların çizgisinden uzaklaştığı görülmektedir. O, Allah'ın cisim ve maddi varlık olup olmadığı konusunda kendine göre, kelamdaki Muattıla ve Mücessime arasında bir orta yol

---

<sup>58</sup> Bkz.: Hakka, 69/17; Mearic, 70/4; Secde, 32/5; Mülk, 67/16... vb. ayetler.

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 147.

takip ederek klasik selefi (Hanbelî) anlayışa tabi olduğu izlenimi vermektedir.<sup>61</sup>

### Sonuç

Kindî'den İbn Rüşd'e uzanan Meşşâî felsefesinde sıfatullah konusu aşırı tenzihçi bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Allah'ın 'Bir' olma özelliği öne çıkarılarak temellendirilmeye çalışılan bu mesele herhangi bir yanlış anlaşılmaya imkan vermeyecek tarzda –her ne kadar kelimciler yanlış değerlendirse de- izah edilmiştir. Aşkın Varlık hakkında her türlü eksikliği ve kusuru çağrıştıran sıfatları reddeden Meşşâî filozofların tamamı, ayrıca Allah'a sıfat atfetme konusunda da hemfikirdirler.

Kindî'nin Allah'ı felsefî terimlerle nitelendirmesiyle sıfatullah anlayışına orjinal bir hüviyet kazandırmıştır. Fakat bu orjinalitesinin yanında Kur'an'ın Allah'ı nitelendirdiği şekliyle tavsif ederek Kindî'nin konuya klasik anlamda yaklaşması filozofun bir diğer yönünü ortaya koymaktadır. Fârâbî'nin Allah-alem ilişkisinde merkeze aldığı sudûr teorisiyle sıfatlar konusu, Kindî'den sonra bir başka şekil almış ve yorumlanmıştır. Fârâbî'nin özellikle ilim sıfatını diğer sıfatlara öncelemesi ve diğer sıfatları bu sıfat üzerinden açıklaması filozofun Allah'ın sıfatlarına getirmiş olduğu yeniliği göstermesi açısından önem arz etmektedir. İbn Sînâ'nın sıfatlar konusunda selefi Fârâbî'yi takip etmekten öte meseleye fazla bir açılım getirdiği söylenemez. Ayrıca filozofun ilim sıfatının yanında diğer sıfatları kabul edip etmediğine dair net olmayan açıklamaları da meselenin bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Bunun yanında İbn Sînâ'nın sıfatları açıklarken yaptığı sınıflandırması, bu konuda Fârâbî ile arasındaki farkı gösteren küçük bir ayrıntıdır.

İbn Rüşd ise Allah'ın sıfatlarının varlığını zaman zaman müstakil olarak ele almış, bazan da kelimcilerin takip ettiği usulün –zât-sıfat ayrımındaki yaklaşımlarının- yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Rüşd özellikle haberi sıfatları –el, yüz, oturma, cihette bulunma... gibi- te'vil etmeyerek literal bir okuma yolunu tercih etmiş gibi görünür. İbn Rüşd bu sıfatları te'vil etmemesinin sebebi

---

<sup>61</sup> bkz.: İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, (haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2004, s. 187-188, 13 numaralı dipnot; Halbuki İbn Rüşd Allah'ın varlığına iman meselesinde aşırı nassçı bir tavra sahip olup akli terkeden Haşeviyye'nin dalalette olduğunu ifade etmektedir. Haşeviyye sözü ile Mücessime, Müşebbihe ve bilhassa Hanbelî'leri ve Zahiri'leri kasteden İbn Rüşd, onları nakil ve nasstan başka bir şey tanımayan, akla ve fikre değer vermeyen bir taaife olarak tarif etmekte ve bu anlayışlarını eleştirmektedir. Oysa İbn Rüşd Allah'ın sıfatları özellikle haberi sıfatlar konusunda, yukarıda eleştirdiği mezheplerin benimsediği yolu takip etmektedir. Bu ise yadırganacak bir durumdur. Ayrıntılar için bkz.: İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 101-102.

olarak, Kur'an'ın veya dinin tamamen müevvel hale geleceğini iddia eder. Halbuki filozofun iddia ettiği gibi sıfatlar te'vil edilince dinin tamamı müevvel hale gelmez. Çünkü din sadece Allah'ın sıfatlarından ibaret değildir. İbn Rüşd'ün tercih ettiği sıfatları literal-zahiri okumayla daha karmaşık hale getirdiğini de burada ifade etmemiz gerekmektedir. İbn Rüşd'ün özellikle haberi sıfatlar konusunda Hanbelî-selefî metodu benimsemesi, bu hususta diğer Meşşâî filozoflarından farklı yerde durduğunu ortaya koymaktadır.