

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN RÜŞD'DE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

EYUP AKŞİT

İZMİR – 2002

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN RÜŞD'DE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

EYUP AKŞİT

DANIŞMAN: Doç. Dr. OSMAN BİLEN

İZMİR – 2002

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “İbn Rüşd’de Tanrı-Âlem İlişkisi” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

...../...../ 2002

Eyup AKŞİT

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 10.12.71 2002 tarih ve ...15..... sayılı toplantısında oluşturulan Jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin ...9..... maddesine göre Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi Eyüp AKŞİT'in "İbn Rüşd'de Tanrı- Âlem İlişkisi" konulu tezi incelenmiş ve aday 26.08 2002 tarihinde, saat...1300.....'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60 'dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerince sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin...68221..... olduğuna oybirlik..... ile karar verildi.

BASKAN

Prof. Dr. Hanifi Özcan

ÜYE

Prof. Dr. Osman Karadeniz

Kul

ÜYE

Doç. Dr. Osman Bilen

Osman Bilen

ÖNSÖZ

Ortaçağ Hristiyan ve İslam dünyasında "Aristo Şarihi" olarak bilinen İbn Rüşd, İslam Düşünce Tarihinde önemli bir yer tutar. O, daha çok felsefe ile din arasında kurmaya çalıştığı uzlaşî düşüncesiyle tanınır. O, felsefe ile dinin ikiz kardeş olduğunu ve birbiriyle uyum içinde bulunduğunu belirtir. İbn Rüşd, bu düşünceden hareketle Tanrı-âlem ilişkisinin mahiyetini, diğer İslam filozof ve kelamcılarından farklı bir şekilde tasavvur etmektedir. Bu ilişkiyi daha çok Tanrı'nın fiilleri bağlamında ele almakta ve yorumlamaktadır.

İbn Rüşd'ün Tanrı-âlem ilişkisini merkeze alarak hakkında görüşler ileri sürdüğü: Dini metinlerin nasıl anlaşılacağı, din-felsefe, din-bilim, din-ahlak vb. ilişkisinin mahiyetinin ne olduğu gibi konular, günümüzde de şu veya bu şekilde konulara ilişkin karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı, İbn Rüşd'ün bu değerlendirmeleri ve çözüm önerilerinin, bugün bizlerin karşılaştığı dini, ahlaki ve felsefi boyuttaki sorunları analiz etmede bize yardımcı olacağı kanısındayım.

İbn Rüşd'de Tanrı-âlem ilişkisini konu alan çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde: Araştırmanın amacı ve önemi, sınırları, kaynakları, metodu ve problem üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde: İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve fiilleri konusu işlenmiştir. İkinci bölümde: Âlemin ezeliliği, ay-üstü ve ay-altı âlem konuları ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise: nedensellik, yaratma, peygamber gönderme ve mucize, insanın hürriyeti ve ölümsüzlük konularında İbn Rüşd'ün görüşleri analiz edilmiştir. Çalışmamız sonuç ve kaynakça ile sona ermektedir.

Bu çalışmamızda kütüphanesinden yararlandığımız Hulusi HATİPOĞLU'na ve karşılaşılan problemlerin çözümünde yardımlarını esirgemeyen, bana gerçek anlamda rehberlik eden değerli hocam Doç. Dr. Osman BİLEN'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca yardımlarından dolayı Araştırma görevlisi Aydın IŞIK'a da teşekkür borçlu olduğumu ifade etmeliyim.

Eyup AKŞİT

İzmir- 2002

ÖZET

Bu çalışmada, Tanrı-âlem ilişkisi İbn Rüşd'ün görüşleri çerçevesinde ele alınmaya çalışıldı. İbn Rüşd, Tanrı-âlem ilişkisini, Tanrı'nın iradesi değil, fiili bağlamında ele almış ve yorumlamıştır. Ona göre fiil, özne ile nesne arasındaki bir ilişkiden ibarettir. Bundan dolayı, İbn Rüşd, bilimsel çalışmalar için son derece önemli olan nedenselliğe büyük önem vermektedir. Ona göre nedenselliğin reddi, epistemolojik, ontolojik ve teolojik sorunlara yol açar.

İbn Rüşd, Eşâirilerin yoktan yaratma ile Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü sudur teorisini benimsemez. Ona göre Tanrı, yoktan bir şey meydana getirmez. O, öncesiz olan madde ve sureti bir araya getirir. Ancak Tanrı, madde ile sureti bir araya getirmekle yetinmez, aynı zamanda varlıkların devamını da sağlar.

İbn Rüşd kendi yaratma teorisini, sürekli yaratma, olarak adlandırır. Bu teoriye göre tanrı, âlemle sürekli bir ilişki içerisinde.

İbn Rüşd'e göre tanrı, âlemdeki varlıkların en önemlisi olan insanla epistemolojik bir ilişki içerisinde. Bu ilişkinin en önemli tezahürü: Tanrı'nın insanları bazı pratik konularda (ahlak, mutluluk vb.) aydınlatmak maksadıyla peygamberler göndermesidir. Ancak İbn Rüşd, peygamberliğin doğrulanması için Tanrı'nın tabiata müdahalesi olarak anlaşılan mucizelerin delil olarak ileri sürülmesine karşıdır.

İbn Rüşd, insanın hürriyeti konusunda ılımlı determinist bir anlayışa sahiptir. Ona göre, insan fiilleri, insanın iradesi ile dış sebeplerin uyumuyla gerçekleşir. Ancak insan, dış sebepleri öğrenerek hareket edebilir ve hürriyetini gerçekleştirebilir.

İbn Rüşd, ölümsüzlük sorununu da ele alır. Ruhun ölümsüzlüğünü kabul eder. Ancak o, bu dünyadaki bedenlerin aynısıyla gerçekleşeceği ileri sürülen bir bedensel diriliş konusunda bazı imkânsızlıklar ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Tanrı, Âlem.

ABSTRACT

This investigation of the God-Universe relation with reference to Ibn Rushd's (Averroes) philosophy. Ibn Rushd examines and interprets the relation between God and Universe not in terms of divine will but rather in the context of divine acts. For him, act is a relation between a subject and an object. For this reason, Ibn Rushd acknowledges the importance of principle of causality in scientific research. For Ibn Rushd the rejection of causality would lead to the unresolved problems of epistemological, ontological and theological nature.

Ibn Rushd disagrees with Ash'arite theologians on creation ex-nihilo, and with al-Farabi and Avicenna's theory of creation as emanation. For Ibn Rushd, God does not create out of nothing, rather God combines prime matter with the form. Yet, Creation by God is not only bringing matter and form together but also continuation in existence.

Ibn Rushd calls his version of creation as continuous creation. In this theory God is in continuous relation with the universe. Also, God is in an epistemological relation with the most perfect being, in the universe, namely, human-being. The manifestation of this relation is the sending of prophets by God in order to enlighten human beings in practical matters (such as, morals, happiness etc.) However, Ibn Rushd does not consider miracles-understood as divine intervention into the course of nature as a proof for the accuracy of prophet hood.

Ibn Rushd also deals with the human freedom and adapts a mild form of determinism. For him, the human acts take place in concurrence of human will and external causes. Yet, human being can out and realize his freedom to the extent that external causes are known to him. He also deals with the question of immortality. Although Ibn Rushd accepts immortality of soul, he regards the life after as incorporeal.

Keywords: Ibn Rushd (Averroes), God, Universe.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	3
ÖNSÖZ	6
ÖZET	7
ABSTRACT	8
İÇİNDEKİLER	9
KISALTMALAR	11
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	11
TANRI	11
1.1. TANRININ VARLIĞI İLE İLGİLİ DELİLLER	13
1.1.1. İnayet ve İhtirâ Delili	16
1.1.2. İlk Hareket Ettirici (Muharrrik el- Evvel) Delili	17
1.1.3. Etkin Sebep Delili	20
1.2. TANRININ SIFATLARI	21
1.3. TANRININ FİİLLERİ	26
İKİNCİ BÖLÜM	28
ÂLEM	28
2.1. ÂLEMİN EZELİLİĞİ	30
2.2. AY-ÜSTÜ ÂLEM	35
2.2.1. Gök Cisimleri	35
2.2.2. Kozmik Akıllar	36
2.2.3. Faal Akıl	37
2.3. AY-ALTI ÂLEM	40
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	42
TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ	42
3.1. NEDENSELLİK	42
3.2. YARATMA	46
3.2.1. Yoktan Yaratma	47
3.2.2. Sudur Teorisi	48
3.2.3. İbn Rüşd'e Göre Yaratma	50
3.3. PEYGAMBER GÖNDERME VE MUCİZE	53

3.4. İNSANIN HÜRRİYETİ	59
3.5. ÖLÜMSÜZLÜK	64
3.5.1. Nefs ve Mahiyeti	65
3.5.2. Ruhun Ölümsüzlüğü	67
3.5.3. Bedensel Diriliş	71
SONUÇ	73
KAYNAKÇA.....	82



KISALTMALAR

a.g.e. :	Adı Geçen Eser
a.g.m. :	Adı Geçen Makale
Bkz. :	Bakınız
C. :	Cilt
Çev. :	Çeviren
D.E.U. :	Dokuz Eylül Üniversitesi
Ed. :	Editör
el- Keşf :	EI-Keşf an Menahicil- Edille ve Tarifu ma Vakaa fiha bi- hasebi't-te'vil mine's- Şühebi'l- Müziğa ve'l- Bide'i'l-Mudille
Ens. :	Enstitü
Faslu'l- Makâl :	Faslu'l- Makal ve Takriru mâ beyne's-Şeria ve'l Hikme minel-Ittisal
İFAV :	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.E.B :	Milli Eğitim Bakanlığı
Neşr. :	Neşreden
s. :	Sayfa
Şerh. :	Şerh eden
T.D.V. :	Türkiye Diyanet Vakfı Thk. : Tahkik
Tkd. :	Takdim
vb. :	Ve benzeri
Yay. :	Yayınları, yayınevi
y.a.g.e :	Yukarıda Adı Geçen Eser

GİRİŞ

I.

Tanrı-âlem ilişkisi, İslam düşünce tarihinde; kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflarca farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Bu farklı yorumların etkisiyle; din-felsefe, din-ahlak, din-bilim vb. ilişkisi bağlamında tabiatıyla birbirinden farklı dünya görüşleri ortaya çıkmıştır. Tanrı-âlem ilişkisinin, bir problem olarak ortaya çıkışında; her ne kadar Yunan felsefi metinlerinin Arapça'ya çevrilmesi rol oynadıysa da, kanaatimizce asıl rolü, dini metinlerde birbiriyle çelişir gibi görünen ifadeler oynamıştır. Müslüman filozoflar, kutsal dini metinler ile Yunan felsefi metinlerini; ya birini diğerine tercih edecekler, ya da ikisini uzlaştırma yoluna gideceklerdi. Onların çoğu, her iki metni, aynı hakikatın farklı şekillerde ifadesi olarak gördüler ve ikisini uzlaştırmaya çalıştılar. Bu uzlaştırma faaliyetinde, Tanrı-âlem ilişkisinin ortaya çıkardığı problemlerin çözümü konusunda farklı görüşler ileri sürdüler. Dolayısıyla, Tanrı-âlem ilişkisi, İslam felsefesinin merkezi problemi haline geldi. Tanrı-âlem ilişkisinin mahiyeti ile ilgili farklı açıklamalar; dini metinlerin nasıl anlaşılacağı, Tanrı'nın sıfatları, yaratma, âlemin öncesizliği, nedensellik, iyi-kötü, insanın hürriyeti, vahiy ve mucize, ölümsüzlük gibi konuların tartışılmasında su yüzüne çıktı. Örneğin; eğer Tanrı, mutlak bir kudrete sahipse, insanın kudreti ne olacak? Tanrı, her şeyi önceden takdir ettiyse, insanın sorumluluğunu nasıl açıklayacağız? Tanrı, âlemi nasıl yarattı? Onu ezeli bir maddeden mi; yoksa yoktan mı yarattı? Tanrı, âleme müdahale etmekte midir? Eğer müdahale ediyorsa, bunun bir sınırı var mıdır? Mucize nedir? İnsan ölümsüz bir varlık mıdır?

İslam filozofları ve özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konulara ilişkin düşünceleri; dini inançlara ters düştüğü gerekçesiyle Gazzâli tarafından sert bir eleştiriye maruz kaldı. Kanaatimizce Gazzâli, filozofları eleştirisinde; sistemleşmesinde kendisinin de payı olduğu, Eşari kelamına dayanmaktadır. Dolayısıyla Gazzâli'nin, filozofların görüşlerine, Eşari kelamının dogma haline getirdiği düşüncelere ters düşmesi sebebiyle karşı geldiğini söyleyebiliriz. Gazzâli, "Tehafut et-Tehafut" adlı eserini bu amaçla kaleme almış, filozofların bir bütün olarak dünya görüşünü eleştiri konusu yapmış ve Tanrı-âlem ilişkisinin mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Gazzâli'nin bu eleştirileri ya da Gazzâli'nin yanlış anlaşılması ve diğer etkenler, İslam dünyasında birçok olumsuzlukların doğmasına neden oldu.

Kanaatimizce bu olumsuz sonuçların en önemlisi: Felsefi düşüncenin, İslam toplumuna sonradan girmiş "yabancı bir unsur", "dinsizlik" olarak algılanması ve mahkum edilmesidir. Diğer bir olumsuz sonuç ise, felsefe ile at başı giden bilimsel çalışmalarda bir gerilemenin başlamasıdır.

Bu olumsuz gelişmelerin farkında olan birisi de hiç şüphesiz İbn Rüşd'dür. O, Gazzâli'nin eleştirdiği İslam felsefi düşüncesini yeniden kurmaya çalışır.

Epistemolojiden ontolojiye ve metafiziğe kadar birçok konuda, yeni düşünceler ve yorumlar geliştirir. Öncelikle Tanrı- âlem ilişkisinin mahiyeti konusunda üretken bir faaliyete girişir. İbn Rüşd, bu ilişkinin ortaya çıkardığı sorunları epistemolojik ve ontolojik düzeyde ele alır. İbn Rüşd'ün bu konulara ilişkin görüşlerinin meyveleri, birçok araştırmacının da belirttiği gibi, İslam dünyasında değil, ortaçağ batı Hristiyan dünyasında toplanmıştır. O'nun ortaçağ Hristiyan ve Yahudi dünyasında takipçisi olduğu halde, İslam dünyasında hatırı sayılır bir takipçisi olmamıştır.

Tanrı ile âlem arasında kurmaya çalıştığı ilişkinin pozitif sonuçlarına rağmen; İbn Rüşd'ün görüşleri, günümüz İslam dünyasında halen -kısmen de olsa- meçhuldür. Çünkü İbn Rüşd felsefesi ile ilgili İslam dünyasındaki çalışmalar yetersiz olup, belli bir noktaya kadar da araştırmacının subjektifliğini yansıtır. Yetersizdir; çünkü İbn Rüşd'ün felsefesi bir bütün olarak ele alınmamaktadır. Ayrıca, O'nun düşünceleri ya Aristo'nun fikirlerinin açıklaması çerçevesinde ya da "Tehafut" tartışması ile sınırlı bir çerçeve de ele alınmaktadır. Bu çalışmalar subjektiftir; çünkü araştırmacılar, İbn Rüşd'ün düşüncelerini, kendilerinin kabul ettiği ya da inandığı fikirlere uygun düşecek şekilde yorumlamaktadır. Bütün bunların yanında, İbn Rüşd'ün kendisine özgü bir anlayışı benimseyip benimsemediği gözden uzak tutulmaktadır. Bu nedenle, çalışmamızda öncelikli olarak İbn Rüşd'ün görüşlerini, kendi telif eserlerine ve Aristo'nun kitaplarına yazdığı şerhlere dayanarak analiz etmeye çalıştık. Ayrıca, ulaştığımız sonuçları destekleyen veya aksi görüşler öne süren İbn Rüşd'ün felsefesi hakkında yazılmış; Arapça, Türkçe ve İngilizce kitap ve makalelerden de yararlandık. O'nun görüşlerini ortaya koyarken, elimizden geldiği kadarıyla objektif olmaya özen gösterdik. İbn Rüşd'ün Tanrı-âlem ilişkisinin mahiyeti hakkındaki görüşlerini, daha sistemli bir şekilde ele almak için sırasıyla; nedensellik, yaratma, peygamber gönderme ve mucize, insanın hürriyeti ve ölümsüzlük konularına yer verdik. Çünkü, İbn Rüşd, bilim için son derece önemli olan nedensellik konusunda ısrar eder. İbn Rüşd'e göre, Tanrı tarafından âlemdeki şeylere yerleştirilen yasalar, varlıkların sürekliliğinin ve bizim o varlıklar hakkındaki bilgimizin garantisidir.

İbn Rüşd, Tanrı'nın âleme müdahalesinin bir tezahürü olan yaratma konusunda Tanrı'nın eyleminin öncesiz olan madde ve sureti bir araya getirmek ve onları varlıkta tutmakla sınırlı olduğunu düşünür. Bundan dolayı, Tanrı'nın âleme müdahalesi olarak anlaşılan mucizeye karşıdır. Ancak O, insanın kendi akli çabasıyla yeteri kadar bilgi edinemeyeceği (Tanrı, ahlak, mutluluk, ölümsüzlük vb.) konularda; Tanrı'nın insanlara vahiy aracılığıyla bilgilendirmesini mümkün görür. İbn Rüşd, Tanrı-insan ilişkisinin ortaya çıkardığı önemli sorunlardan biri olan insanın hürriyeti meselesini daha çok nedensellik ve insanın iradesi bağlamında ele alır. Diğer önemli bir sorun olan ölümsüzlük konusuyla ilgili olarak İbn Rüşd, dini metinlerle Aristo felsefesini uzlaştırma yoluna gitmektedir. Tanrı-âlem ilişkisi geniş bir konu olduğu için, çalışmamız bu konularla sınırlandırdık. Ayrıca, çalışmamızda Tanrı-âlem konusuyla ilgili sadece Rüşd'ün görüşlerine yer verdik. İbn Rüşd'ün ulaştığı sonuçları, örneğin, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların görüşleriyle doğrudan bir karşılaştırmaya gitmedik. Çünkü böyle bir karşılaştırmmanın öncelikle çalışmamızın hacmini zorlayacağı kesindir. Fakat, bazı konularda Gazzâlî'nin görüşlerine kısmen de olsa yer verdik. Çalışmamızın önemi, kaynakları ve sınırını belirttikten sonra, İbn Rüşd'ün bu ilişkiyi nasıl değerlendirdiğine geçebiliriz.

II.

İbn Rüşd, âlemi tek bir şehre benzetir. Şehir, bir tek başkan ve bu başkana bağlı başkanlarca yönetiliyorsa, aynı durum âlem için de geçerlidir. Âlem, Tanrı'nın yönettiği bir şehir gibidir. O, Tanrı-âlem ilişkisini, Tanrı'nın filli bağlamında ele almış ve yorumlamıştır. O'na göre fiil, özne (fail) ile nesne (meful) arasındaki ilişkidir. İbn Rüşd'ün bu ilişkiyi açıklamak için "faal" kavramını kullanmasının bizce en önemli tarafı; O'nun Tanrı-âlem ilişkisini sadece Tanrı açısından değil, aynı zamanda âlem ve oradaki varlıklar açısından da değerlendirmiş olmasıdır. Çünkü fiilin(özellikle geçiş fiilin) gerçekleşmesi için özneye olduğu kadar, bir nesneye de ihtiyaç vardır. İbn Rüşd Tanrı-âlem ilişkisini, âleme nazaran ontolojik önceliğe sahip Tanrı'dan hareketle anlamaya çalışmakta ve Tanrı hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: Zorunlu Varlık, ilk Hareket Ettirici, İlk Akıl, Nur, Basit, Fail Sebep, Ezeli, Terkibin İleti, Müteal(Aşkın) Varlık vb. İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın varlığı konusunda Eşarilerin hudus delili, geniş halk kitleleri ve filozoflar tarafından anlaşılamayacak derecede

karmaşıktır.¹ Ayrıca bu delil, İbn Rüşd'ün Kurânî olduğuna inandığı, inâyet ve ihtira delillerini de ikinci plana itmiştir. İbn Rüşd, Eş'ârî kelimcilerin hudûs ve İbn Sînâ'nın imkan deliline çeşitli şekillerde eleştiriler getirmektedir. İbn Rüşd, bu delillere alternatif olarak: Kur'an delili olarak kabul ettiği inâyet ve ihtira' ile diğer felsefî delillerini (İlk hareket ettirici ve Etkin sebep delili) öne çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak O, Tanrı'nın sıfatları konusundaki genel Eş'ârî kelamının yaklaşımlarını da tartışma konusu yapmaktadır.

Tanrının sıfatları ve özellikle ilim ve irade sıfatları üzerinde önemle duran İbn Rüşd, bu sıfatları Tanrı'nın fiili olarak değerlendirmektedir. İbn Rüşd'e göre, kelimcilerin sıfatlar konusundaki temel yanlışları; Tanrının sıfatlarını, insanın sıfatlarına benzeterek açıklamalarıdır. Temel yöntemleri olan "soyut olanın somut olana kıyası" ilkesine dayanarak, onlar, Tanrının ilmini, insanın ilmi gibi değerlendirmektedirler.² Diğer sıfatlar konusunda da Eş'ârî kelimcilerin yanlışları bu noktadadır. Örneğin kelimcilerin; Tanrı, sonradan olan(muhdes) şeyleri, kadîm iradesi ile irade eder demeleri, yanlıştır. İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın iradesi konusunda uygun olan düşünce şudur: "Tanrı bir şeyin olmasını, o şey vâki olacağı zaman irade eder, henüz vakti gelmediği için de onu irade etmez."³ Tanrı söz konusu olduğunda, irade-fiil birlikteliğini ve ikisi arasında bir zaman aralığını kabul etmeyen İbn Rüşd, Tanrının fiilleri bahsinde yaratma, peygamber gönderme, zulüm ve adalet, kaza-kader ve ahiret konularını ele alır.⁴

İbn Rüşd, Tanrı-âlem arasında kurulacak bir ilişkiyi, Tanrı'nın iradesi değil, fiilleri açısından değerlendirdiği için, ilişkinin diğer tarafı yani âlemle ilgili bir şeyler söylemek zorunludur. İbn Rüşd düşüncesinde, âlem, ilk maddeden, kozmik akıllara kadar hiyerarşik bir şekilde tasavvur edilmektedir. Ortaçağ İslam felsefesinde en çok tartışılan konulardan birisi de hiç şüphesiz âlemin ezeliyeti düşüncesidir. Âlemin öncesiz(ezelî) olup olmadığı, Tanrı-âlem ilişkisinde anahtar düşüncedir. Genel olarak kelimciler, özellikle de Gazzâlî, âlemin ezeli kabul edilmesi halinde; Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının ve yoktan yaratmanın savunulmasının mümkün olmadığını düşünmektedir.

¹İbn Rüşd, el-Keşf, (Tkd. ve Thk. M. Kasım), Mektebe el-Angalo el-Misriyye, II.Baskı, Kahire, 1964, s. 137.

² İbn Rüşd, Faslu'l - Makâl, (Thk. Muhammet İmara), Da'ru'l Meârif, Kahire, 1969, s.67; İbn Rüşd, Tefsir mâ ba'da Tabia, (Neşr.Maurice Bouyges), Dar el-Machreq Sarl, Beyrut, 1983, C.III, s. 1708.

³ İbn Rüşd, 1964, s.162

⁴ İbn Rüşd, 1964, s.192

Bu sebepten; onlar, filozofların, âlemin öncesiz olduğu şeklindeki düşüncelerine karşı çıkmaktadır.⁵ İbn Rüşd, Müslümanlar öncesiz (kadîm)den, yalnızca bir nedeni bulunmayanı anladıklarından; onların, hem âlemin hem de Tanrının öncesiz olduğunu söylemelerinin güç olduğunu belirtmekte ve kadîm terimine Kelamcılardan farklı bir anlam yüklemektedir.⁶ Kadîm, kelamcılarda öncesiz ve fâil nedeni bulunmayan anlamına gelirken; İbn Rüşd, kelamcıların tanımına ek olarak, öncesiz ve fail nedeni bulunan varlığa yani âleme de, Tanrı gibi hakiki anlamda kadîm denilmese bile, öncesiz (kadîm) isminin verilebileceğini belirtir.⁷ Ayrıca, "Kelamcılar, Tanrı'nın varlığının öncesiz olduğunu kabul ettikleri halde, fiilinin öncesiz olmasını imkansız görmüşlerdir. Fakat bu görüş son derece hatalıdır."⁸ İbn Rüşd felsefesinde âlem, Aristo kozmolojisine paralel olarak ay-altı ve ay-üstü olarak ikiye ayrılmıştır. Ay-üstü âlem, kozmik akıllar, döngüsel hareketleriyle ay-altı âlemini etkileyen gök cisimleri ve faal akıldan oluşmaktadır. İbn Rüşd'de faal akıl, Fârâbî ve İbn Sîna'da olduğu gibi suretleri veren (Vâhib el-Suver)⁹ değil, âlemin bilinebilirliğinin bir ilkesidir. Faal akıl, Fârâbî ve İbn Sînâ'da hem ontolojik, hem de epistemolojik bir ilke iken; İbn Rüşd'de sadece epistemolojik bir ilke gibi görünmektedir.¹⁰ 10 İbn Rüşd'e göre, faal aklın "suretleri veren" olarak kabul edilmesi, âleme Tanrı tarafından yerleştirilen nedenselliğe ters düşer. Bilim için son derece önemli olan Nedensellik, İbn Rüşd'de Tanrı-âlem arasında kurulacak bir ilişkide kilit rol oynamaktadır. Nedensellik, yani sebeplerle sonuçlar arasındaki ilişkinin zorunlu olup olmadığı tartışması¹¹, Gazzâli ile İbn Rüşd arasındaki tartışmaların önemlilerindendir. İbn Rüşd, genel olarak Eş'arilerin ve özel olarak da Gazzâli'nin, nedensellik ilkesini kabul etmemeleri durumunda; epistemolojik, ontolojik ve teolojik sorunlarla karşı karşıya kalacaklarını söyler.

İbn Rüşd'e göre, bilginin tümü, nedenselliği savunma temeli üzerine kuruludur. Çünkü varlıklar hakkında bilgi ancak onların sebeplerini bilmekle mümkündür.¹² Ayrıca varlıklar

⁵ Macit Fahri, İbn Rüşd, Feylesof Kurtuba, Da'ru'l Meşrik, Beyrut, 1985, II.Baskı, s.73

⁶ İbn Rüşd, Tehâfüt et-Tehâfüt, (Thk. S. Dünya), Da'ru'l Meârif, Kahire, 1965, s.218

⁷ İbn Rüşd, 1969, s.42-43.

⁸ İbn Rüşd, 1965, s.218

⁹ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul, 1992, s.127

¹⁰ İbn Rüşd, Risâle en-Nefs, (Thk. Ceyrar Cihâmî, Refik el-Acem), Dâ'ru'l- Fikr el-Lübnânî, Beyrut, 1994, s.100-101.

¹¹ Gazzâli , Tehâfüt el-Felâsife, (Tkd. Ali Ebu Mülham), Mektebet el- Hilal, I. Baskı, Beyrut, 1994, s.189; İbn Rüşd, 1965, s.767

¹² İbn Rüşd, 1965, s.785

arasında ayırım ve tanım da ancak onların kendilerine has fiilleri olduğu takdirde mümkün olur.¹³

Nedensellik ilkesinin kabul edilmeyişi durumunda ortaya çıkan ontolojik soruna gelince; eşyanın varlığı, her şeyden önce birbiriyle kurduğu irtibatla mümkündür. Eşyadaki irtibatı alışkanlık(âdet) kavramıyla açıklamaya çalışmak; bütün var olanları uyduruk hale getirecek ve bütün varlıklar sadece terimden ibaret olacaktır.¹⁴ Ayrıca, İbn Rüşd'e göre; nedenselliğin inkârı, âlemde var olan tertip ve nizama dayanarak Tanrının varlığının ispatını zorlaştırdığı gibi; âlemdeki bütün olayları tesadüfle reddetmemizi de zorlaştırır.¹⁵ Çünkü bağlayan materyalistlerin delillerini materyalistler, âlemi ve oradaki şeylerin var olmasını tesadüfe bağlamakta ve Tanrı'nın yaratma eylemini kabul etmemektedir.

Kanaatimizce İbn Rüşd, bu tür teolojik problemlerden kaçınmak için nedenselliği kabul etmekte ve Tanrı'nın yaratma eylemi konusunda materyalist düşünceye pek sıcak bakmamaktadır.

İbn Rüşd'e göre, âlemin yaratılışı ile ilgili farklı görüşler vardır. Birincisi; İslam ve Hristiyan teologların ileri sürdüğü yoktan yaratma teorisidir. Buna göre, fail(Tanrı), önceden herhangi bir madde olmaksızın bütünüyle âlemi yaratır. Hatta Fârâbi'nin naklettiğine göre, bu görüşü benimseyen Yahya en-Nahvî, imkanın sadece fâilde bulunduğuna inanır. İkincisi; Kumûn teorisidir. Bu teoriye göre, fail sadece mefulde gizli olanı açığa çıkarır. Oluş(kevn), şeylerin birbirinden çıkmasıdır. Üçüncüsü; bir şey olmayandan bir şey meydana gelmez ve fiilin vukû bulacağı bir obje(mevzu) olmaksızın varlığa gelmek mümkün değildir, şeklindedir. Faal akıl veya Vahibu's-Suver'in ilk madde(heyula)'ye form(sûret) verdiğini düşünen İbn Sînâ ile bu fiili, ya tabii olaylarda olduğu gibi maddi faillere ya da tabiatüstü olaylarda olduğu gibi maddeden ayırık faillere atfeden Themistius ve Fârâbî bu görüştedir.¹⁶ Dördüncü görüş; Aristo'nundur. İbn Rüşd; Aristo'nun görüşüyle ilgili şunları söyler: "Afrodisiaslı İskender'in dediği gibi; Aristo'nun görüşü, en az muğlak ve varlığın tabiatına en uygun görüştür."¹⁷

¹³ İbn Rüşd, 1965, s.782

¹⁴ M. Âbid el- Câbirî, Felsefî Mirasımız ve Biz, (Çev. Sait Aykut), Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s.261

¹⁵ İbn Rüşd, 1964, s. 199 - 202

¹⁶ İbn Rüşd, 1983, s.1497-1499

¹⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s.1497

İbn Rüşd, hem İslam ve Hristiyan teologların yoktan yaratılış, hem de sudur teorisini eleştirir.¹⁸ İbn Rüşd, yaratma konusunda farklı bir görüş ileri sürer. Bu görüşe göre; fail(Tanrı), yoktan bir şey meydana getirmez. O, sadece suret ile maddeyi bir araya getirir. Maddede kuvve halinde olanı fiil haline çıkarır. Suret ve maddeyi bir araya getiren yani terkinin illeti, varlığın da illetidir.¹⁹ Bu anlamda Tanrı, varlığın sebebi ve fâilidir. Tanrı, suret ile maddeyi bir araya getirmekle yetinmiyor. Buna ek olarak varlığın devamını da sağlıyor.²⁰ İbn Rüşd'e göre, varlıkların devamını sağlayarak onlarla ontolojik bir ilişki içinde olan Tanrı, aynı zamanda bu varlıkların en önemlisi olan insanla, epistemolojik bir ilişki içerisindedir. Bu ilişkinin en önemli tezahürü; Tanrı'nın insanlara bazı konularda aydınlatmak maksadıyla peygamberler göndermesidir. Ancak İbn Rüşd, peygamberliğin doğrulanması için, Tanrı'nın tabiata müdahalesi olarak anlaşılan mucizelere karşı çıkmaktadır. O'na göre, ölüleri diriltme, değneğin olmayan mucizeleri, yılanın dönüşmesi gibi peygamberliğin tabiatından peygamberliğe delil için yeterli değildir. Bu tür mucizelerle peygamberliği onaylamanın sadece geniş halk kitlelerine uygun düşeceğini savunan İbn Rüşd, kalamcılarının peygamber gönderme ve mucize ile ilgili görüşlerini eleştirir.²¹ İbn Rüşd, Kur'an'ın, değneğin yılanın dönüşmesi, ölüleri diriltme gibi mucizelere değil, peygamberliğin tabiatından olan münasib (ilmî, amelî ve ahlakî) mucizelere önem atfettiğini belirtir.²² Buradan hareketle İbn Rüşd, Tanrı-insan ilişkisinin mahiyeti ile ilgili konuları analiz eder. Bu konuların başında; "insanın hürriyeti" meselesi gelmektedir.

İnsanın yapıp etmelerinde hür olup olmadığı sorusu her asırda insan zihnini meşgul etmiştir.²³ İbn Rüşd, bu problemle ilgili hem dini metinlerde hem de akli değerlendirmelerde birbiriyle çelişen çeşitli ifadelerin bulunduğunu belirtir.²⁴ "İbn Rüşd, insanın hürriyeti sorununu, geleneksel kalamcılar gibi insanın öz sorunu olarak ele almaz.

¹⁸ Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s. 423.

¹⁹ İbn Rüşd, 1965, s.299

²⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s.280

²¹ İbn Rüşd, 1964, s.220-221

²² İbn Rüşd, a.g.e., s.222

²³ Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, Selçuk Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 1994, s.155

²⁴ İbn Rüşd, 1964, s.223

Tanrının insan üzerindeki etkisinin boyutlarını belirlemek suretiyle bunu ele almıştır.²⁵ Bu sebepten dolayı; insanın hürriyeti problemini ele almadan önce, İbn Rüşd'ün Tanrı'nın adaleti konusu ve kötülük problemi hakkında ne düşündüğünün belirtilmesi gerekir.

İbn Rüşd, Tanrısal adaletle bağdaşmayan; Tanrı'nın insanları dalâlete düşürdüğünü ifade eden dini metinlerin, tevil edilmesinin gerekli olduğunu belirtir.²⁶

İbn Rüşd, Eş'ârîlerin; "bu âlemde bizatihi iyi ve kötü olan bir şey yoktur" şeklindeki düşüncelerini, dini metinlere ve akla aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirir. O'na göre, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu, Eş'ârîlerin iddia ettiği gibi sadece dini metinler belirliyorsa; bu durumda eğer dini metinler Tanrı'ya ortak koşmayı emretmiş olsaydı; bunun iyi bir şey olması gerekirdi. İbn Rüşd, bu düşüncenin saçma olduğunu ve adaletin iyi, zulmün kötü olduğunun kendiliğinden bilinen bir şey olduğunu belirtir.²⁷ Dolayısıyla O, iyi ve kötünün belirlenmesinde akla da önemli bir pay verir. Âlemde kötü insanların veya kötü şeylerin varlığını Tanrısal hikmete bağlayan İbn Rüşd, bu konuyla ilgili şu görüşü ileri sürer: "Çok miktarda olan iyinin, az miktardaki kötülükle birlikte bulunması; çok az kötülük sebebiyle pek fazla olan iyinin olmaması halinden çok daha üstündür."²⁸ Tanrı, asıl itibarıyla iyiyi yaratır; kötü, iyinin gerçekleşmesi için ilintisel (ârizi) olarak yaratılmıştır.²⁹

İnsanın hürriyeti meselesine gelince; İbn Rüşd, bu sorunla ilgili Mutezile, Cebriyye ve Eş'ârîlerin açıklamalarını ve çözüm önerilerini yeterli bulmaz. O'na göre, Mutezile'nin, insan fiillerini bizzat kendisi icat eder, görüşü kabul edildiği takdirde; Tanrı'nın iradesi ve ihtiyarı üzere cereyan etmeyen bir takım fiillerin bulunması gerekir. Bu durumda ortada Tanrı'dan başka, bir takım yaratıcıların bulunması gerekir. Cebriyye'nin söylediği gibi; insan, fiillerinde üstün bir iradenin zorlaması altında ise, bu durumda insanın yaptığı şeylerden sorumlu olmaması gerekir. Eş'ârîlerin önerdiği çözüm şekli de; Cebriyye'nin anlayışına götürür.³⁰ İbn Rüşd'e göre: "Bize nispet edilen fiillerin icrası, irademiz ve hariçten olan fiillerin irademize uygunluğu ile gerçekleşmekte ve tamamlanmaktadır."³¹ Bu düşünceden hareketle; İbn Rüşd'ün insanın hürriyeti konusunda ılımlı determinist bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü O'na göre, İnsanın yapıp etmeleri, esas itibarıyla dış

²⁵ Hasan Şahin, "İbn Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi", Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enst. Yay., İbn Rüşd Özel Sayısı, Yayın no; 17, Kayseri, 1993, s. 187

²⁶ İbn Rüşd, 1964, s. 235

²⁷ İbn Rüşd, , a.g.e., s.237, 238.

²⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s.237, 238.

²⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s.237, 238.

³⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s.232-233

³¹ İbn Rüşd, a.g.e., s.226

sebeplere uygun olmadıkça meydana gelememektedir. Dış âlemde belirli bir zorunluluk (sebeup ile sonuç arasındaki zorunlu ilişki) var olduğundan; bunun tesiri altında gerçekleşen fiillerimizde de belirli bir zorunluluğun bulunması gerekir. İnsanın yapıp etmeleri her ne kadar dış sebeplerle sınırlandırılrsa da; insan dış sebepleri öğrenerek hareket edebilir ve belli bir noktaya kadar hürriyetini gerçekleştirebilir. Çünkü, insanın özgür olması, onun sorumlu tutulmasının ve yaptığı şeylerin hesabını vermesinin ön şartıdır. İnsanın yaptığı şeylerden dolayı hesap verebilmesi için, onun ölümsüz olduğunun kabulü gerekir.

Ölümsüzlük düşüncesi, Platon'dan günümüze kadar birçok filozofun üzerinde durduğu, dinlerin olduğu kadar felsefenin de önemli konularından birisidir. İslam düşünce tarihinde farklı şekillerde tasavvur edilen ölümsüzlük, daha çok vahye dayanılarak açıklanmıştır. Örneğin, Gazzâli, filozofların ölümsüzlük ile ilgili delillerini saydıktan sonra; onların bu konuyla ilgili birçok düşüncelerine katıldığını ancak ölümsüzlük ile ilgili konuların din aracılığıyla bilindiğini söyler. "Biz sadece onların (filozofların) bu konuları soyut akılla bilme iddialarına karşıyız"³², diyerek asıl maksadını belirtir. Mehmet S. Aydın, İslam düşüncesinde problemin aklî yönden ayrıntılı bir şekilde incelenmesinin İbn Sînâ'nın tesiri ile olduğunu belirtir.³³ Mehmet Aydın'a göre, felsefe tarihinde ölümsüzlük inancı, ahlakî, metafizik ve ilmî gerekçelere dayanılarak savunulmaktadır.³⁴

İbn Rüşd, ölümsüzlük inancını, hem ahlâkî hem de metafizik gerekçelerle savunmaktadır. İbn Rüşd'e göre; İnsan varlıkların birçoğundan daha üstündür. "İnsan, kendisinden beklenen ve istenen bir takım fiiller için yaratılmıştır. Ayrıca bu fiillerin insana özgün olması da gerekmektedir. (...) İşte bu fiiller, düşünen nefis (nefs-i nâtika) nın fiilleridir."³⁵ İbn Rüşd, ölümsüzlüğü savunmasına rağmen; onun hangi tür ölümsüzlüğü kabul ettiğini belirlemek zordur. Çünkü O, Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerinde ve "Tehafut et-Tehafut" adlı eserinin bazı pasajlarında nefsin birliğinden bahsetmektedir. "Nefsin birliği", ferdi nefsin ölümsüzlüğü düşüncesini savunmayı zorlaştırmaktadır.

³² Gazzâli, 1994, s.237

³³ Aydın, 1994, s.234

³⁴ Aydın, a.g.e., s.236

³⁵ İbn Rüşd, 1964, s.241

Fakat, "el- Keşf", "Fasl" eserleri ve "Tehâfut" ün diğer bazı pasajlarını dikkate aldığımızda, O'nun ferdi nefislerin ölümsüzlüğünü kabul ettiğine dair bazı ipuçları bulabiliriz: Ölüm-uyku analogisi ve semavi sıcaklık teorisi.

İbn Rüşd'ün, hangi tür ölümsüzlüğü kabul ettiği hep tartışma konusu olmuştur. Farah Anton ve bazı araştırmacılar, İbn Rüşd'ün sadece küllî ruhun ölümsüzlüğünü kabul ettiğini, dolayısıyla ferdi ruhların ölümsüzlüğü ve bedenlerin tekrar dirilişini kabul etmediğini düşünmektedir.³⁶ Muhammet Beyyumi gibi diğer bazı araştırmacılar ise, İbn Rüşd'ün ferdi ruhların ölümsüzlüğünü ve -bu dünyadaki bedenlerimizden farklı bir- bedensel dirilişi kabul ettiğini söylemektedir.³⁷ Kanaatimizce, İbn Rüşd'ün hangi tür ölümsüzlüğü kabul veya reddettiği ile ilgili tartışmaların temelde üç sebebi vardır: 1- İbn Rüşd'de nefsin tarifi ve mahiyeti. 2- İbn Rüşd'ün bu konuyla ilgili görüşlerini belirlerken, kendisinin telif ettiği eserlerin mi, yoksa Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerin mi dikkate alınacağı tartışması. 3- İnsan nefsinin, faal akılla ilişkisi(ittisal) nin nasıl gerçekleştiği ve faal aklın, ontolojik bir gerçekliğinin bulunup bulunmadığı tartışması.

Çalışmamızın amacı ve önemi, sınırları, kaynakları, metodu ve problemle ilgili giriş kısmını burada noktalayalım. Biraz sonra ele alacağımız konular sırasıyla şunlardır: Birinci bölümde, İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve fiileri konusu işlenmiştir. İkinci bölümde, âlemin ezeliliği, ay-üstü ve ay-altı âlem konuları üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise, nedensellik, yaratma, peygamber gönderme ve mucize, insanın hürriyeti ve ölümsüzlük konuları ele alındı. Çalışmamız sonuç ve kaynakça ile sona ermektedir.

³⁶ Farah Anton, İbn Rüşd ve Felsefetuhi, (Tkd. Tayyip Teyzîni), Da'ru'l Farabi, Beyrut, 1988, s.93-94

³⁷ Mahmut Kasim, a.g.e., s.183-189; Muhammet Beyyumi, el- Felsefe el-İslamiyye, min el-Meşrik İlâ el-Mağrib,C.III, Dâ'ru'l Tibâa el- Muhammediyye, Kahire, 1991, s.380.

BİRİNCİ BÖLÜM

TANRI

Metafizik, Ortaçağ filozoflarınca genellikle "varlığın varlık olarak incelenmesi", şeklinde tarif edilir. İbn Rüşd'e göre, varlık genel bir kavram olup, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılır.³⁸ Varlığı bu şekilde ikiye ayıran İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın mutlak mümkün, zâtı itibariyle mümkün başkasıyla zorunlu ve zâtıyla zorunlu şeklindeki varlık ayırımına katılmaz.³⁹ O'na göre bir şey ya mümkün ya da zorunludur. Zâtıyla mümkün, başkasıyla zorunlu sözü çelişiktir. "Bir şeyin varlığı zâtı itibariyle mümkün ise; tabiatı değişmedikçe, başkasından dolayı zorunluluğu kabul edemez."⁴⁰ İmkan, bil-kuvve olan şeyin yüklemidir. O şey bil-fiil olduğunda artık o mümkün değil, zorunludur. Mümkün olan varlıkların, kuvveden fiil haline çıkmaları ancak kendisi fiil halinde bulunan bir çıkarıcıdan yani kuvvet halinden fiil haline hareket ettiren bir fail sebebiyledir. Bu failin zorunlu tabiatında olması gerekir. Aksi halde; sebepler zincirinin sonsuza doğru uzaması gerekir. Zorunlu varlık olan Tanrı, mümkün varlığın nedenidir." Varlığı mahiyetinin aynısıdır. Tanrı, aynı zamanda basittir, varlık düzeninin sebebi anlamında sırf akıldır. O, öncesiz (ezeli)dir. Zamanın ve mekanın ihtiva ettiği her şey bozulmaya mahkum olduğundan, Tanrı, zaman ve mekanda değildir.⁴¹

İbn Rüşd'e göre dini metinler, Tanrı ile yaratılmış (potansiyel halden fiil haline getirilmiş) şeyler arasında bir benzerliğin varlığını açık bir biçimde reddetmektedir.⁴² Dini metinlerde Tanrı ile ilgili; el, yüz vb. ifadelerin kullanılması, soyut şeyleri anlayamayan sadece somut şeylerle yetinen halk içindir. Çünkü onlara göre var olan, duyularla kavranan şeydir. İbn Rüşd, halka, "bir de cisim olmayan varlık vardır" denilirse, onların bu varlığı hayal edemeyeceklerini ve onlara göre böyle bir varlığın yokluk (ma'dum) türünden bir şey olacağını, belirtir. Özellikle bu varlık, âlemin ne içinde ne de dışındadır, ne üstünde ne de altındadır, denilirse, hiçbir şey anlayamazlar.⁴³

³⁸ İbn Rüşd, 1965, C.I, s.327-328

³⁹ İbn Rüşd, a.g.e, C.II, s.602-603.

⁴⁰ İbn Rüşd, 1983, s. 1632.

⁴¹ İbn Rüşd, 1965, C.II, s. 449.

⁴² İbn Rüşd, 1964, 169.

⁴³ İbn Rüşd, a.g.e., s.172

Dini metinler, Tanrı'nın cisim olup olmadığı ile ilgili açık bir şey söylemediğine göre, Tanrı nedir? diye bir soru sorulursa, halka verilecek cevap nedir? Tanrı hakkında, "onun mahiyeti yoktur" demek, halkı ikna etmemektedir. Çünkü onlara göre mahiyeti bulunmayan bir şeyin kendisi de yoktur. İbn Rüşd, bu tür sorulara ancak Tanrı'nın nûr'a benzetilmesiyle cevap verilebileceğini, söyler.⁴⁴ O'na göre "Tanrı nurdur" demek, hem halkın hem de burhan ehli olan filozofların anlayabileceği bir husustur. Nûr, duyularla kavranan varlıkların en üstünü olması ve halk nazarında varlığın, duyularla kavrananla sınırlı olması nedeniyle, Tanrı-nûr benzetmesi halk için en uygun olan benzetmedir. Burhan ehli olan filozoflar ise bu benzetmeyi şöyle kavrarlar: "Tanrı var olanların sebebi olduğu gibi, bizim varlıkları bilmemizin de sebebidir. Aynı şekilde nûr, hem renklerin fiilen var olmalarının, hem de bizim onları görmemizin sebebidir."⁴⁵ Benzer bir anlayışı savunan M. İkbâl, ışığın nitelik ve nicelik yönünden Tanrı'ya çok benzediğini ve böyle bir benzetmenin, modern bilim açısından, Tanrı'nın her yerde hazır ve nazır olma vasfını değil, O'nun mutlaklığını ve gerçekliğini ifade ettiğini söyler.⁴⁶

⁴⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s. 174.

⁴⁵ İbn Rüşd, 1964, s.175

⁴⁶ Muhammet İkbâl , İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu ,(Çev. N.Ahmet Asrar), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s.94

1.1. TANRININ VARLIĞI İLE İLGİLİ DELİLLER

Mehmet S. Aydın'a göre, Tanrı'nın varlığına dair delil ve ispat aramanın arka planındaki temel sebep, bir çok dinin sahip olduğu kutsal metinlerdir.⁴⁷ İslam düşünce tarihinde, Tanrı'nın varlığını ispat etmek için çeşitli deliller ileri sürülmüştür. İbn Rüşd, yaşadığı dönemde Tanrı'nın varlığını ispatlamak için delil ileri sürenleri: Haşeviler⁴⁸, kendilerini Ehl-i sünnet olarak gören Eş'arî kelamcılar, Mu'tezile ve Bâtıniler⁴⁹ olarak sınıflandırır.⁵⁰ Haşeviler (Literalistler)'e göre, Tanrı'nın varlığını bilmenin yolu akıldan değil dini metinlerden geçer. İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığını ispat konusunda aklın hiçbir rolünün olmadığını iddia eden bu grubun, Tanrı'nın varlığını akli delillerle kabul etmeye çağıran dini metinleri, görmezlikten geldiklerini söylemektedir.⁵¹

Sûfiler, Tanrı ve diğer varlıklar hakkındaki bilginin, nefsin kötü arzu ve engellerden kurtulmasıyla, kişide ilham veya sezgi vasıtasıyla ortaya çıkacağını iddia etmektedirler. İbn Rüşd, varlığı kabul edilse bile Sûfilerin metodunun bütün insanlar için geçerli olmadığını belirtmektedir. "Eğer bu metot -Tanrı'nın varlığı hususunda- insanlar için tavsiye olunan metot olsaydı; birçok Kur'an ayetinin dikkat çektiği, akıl ve düşünme yoluyla Tanrı'nın varlığını ispatlama metodu geçersiz olurdu"⁵² diyerek kesin bir biçimde Sûfilerin yöntemine karşı çıkmaktadır. İbn Rüşd, Mutezilenin bu konuyla ilgili görüşlerinin Endülüs'e ulaşmadığını ve onların, bu konuda Eş'arilerin yolunu tuttuklarını belirtir.⁵³

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller konusunda asıl eleştirdiği ve tartışma konusu yaptığı, Eş'arilerin hudûs ve İbn Sînâ'nın imkan delilidir. Eş'arî kelamcılarının çoğunluğu, mutlak kudret sahibi bir Tanrı tarafından yaratılmış âlem anlayışlarına uygun gelmesi nedeniyle "hudûs " deliline rağbet göstermişlerdir.⁵⁴ Eş'ârîlerin, Tanrı'nın varlığı konusunda dayandıkları temel ilke, âlemin sonradan(hâdis) oluşudur. Gazzâli, hudûs delilini kıyas formunda şöyle ifade eder: "Her sonradan(hâdis) olanın bir sebebi vardır. Âlem sonradan olmuştur. Öyleyse âlemin bir sebebi vardır."⁵⁵ İbn Rüşd'e göre, onların iddia ettikleri gibi

⁴⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Aydın, Din Felsefesi, s.18

⁴⁸ İbn Rüşd'ün Haşeviler (Literalistler)den, bazı aşırı Hanbeliler ve Zâhirileri kastettiği muhtemeldir. İbn Rüşd, onların, akla hiç önem vermediklerini söyler

⁴⁹ İbn Rüşd, burada Sufileri ,Bâtıniler olarak isimlendirmiştir

⁵⁰ İbn Rüşd, 1964, s.133

⁵¹ İbn Rüşd, a.g.e. s.134

⁵² İbn Rüşd, a.g.e., s.149

⁵³ İbn Rüşd, 1964, s.149

⁵⁴ Fahri, "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God", www.muslimphilosophy.com/İttarticles (15.04.2002)

⁵⁵ Gazzâli, el-İktisat fi el-İ'tikat, Da'ru'l Kutb el- İlmiyye, Beyrut, 1983, s.19

âlemin sonradanlığını kabul ettiğimiz takdirde, onu sonradan meydana getiren (muhtes) yani Tanrı hakkında çeşitli şüpheler ortaya çıkar; çünkü, bu durumda Tanrı'yı ne öncesiz (ezelî) ne de sonradan (muhtes) kabul edemeyiz. Tanrı'yı, muhtes kabul ettiğimiz takdirde, o da diğer bir muhtese ihtiyaç duyacak ve bu da sonsuza doğru uzayıp gidecektir. Bu imkansızdır. Tanrı'yı, öncesiz kabul ettiğimiz takdirde ise, O'nun fiili olan âlemin de öncesiz olması gerekir. Fakat Eş'ârîler, âlemin sonradan(hâdis) olduğunu söylemektedirler. Sonradan olan bir şeyin varlığının sonradan olan bir fiille, dolayısıyla sonradan olan bir özneye ilgili olması gerekir.⁵⁶ Ancak Eş'ârîler, öncesiz bir öznenen, hâdis bir fiilin meydana geleceğini kabul etmezler.

Çünkü onlara göre, hâdis şeylerle birlikte bulunan (mukarin) şeyler de hadistir.⁵⁷ Peki, hâdis olan âlem, nasıl öncesiz bir özne (Tanrı) den meydana gelmektedir? İbn Rüşd, kelamcılarının, "hâdis fiil yani âlem, öncesiz irade ile meydana gelir"⁵⁸, şeklindeki cevaplarında da tatmin olmaz. "Çünkü irade, nesneye ilişkin fiilden başka bir şeydir. Âlem, hâdis olunca, onun var edilmesiyle ilgili fiilinde hâdis olması gerekir(...) bizzat iradenin kendisini nesneye ilgili fiilin yerine koymak da anlaşılır bir şey değildir. Bu durum, öznesiz nesne kabul etmek gibidir. Çünkü fiil, özne, nesne ve iradeden başka bir şeydir. İrade, bizzat fiil değil, fiilin şartıdır."⁵⁹

İbn Rüşd, Tanrı'nın zâtı gibi fiilinin de öncesiz olması gerektiğini belirtir ve kelamcılarının hudûs delilini başka açılardan da eleştirir. İbn Rüşd, çoğu Eş'arîlerin âlemin hudûsu ile ilgili benimsedikleri görüşün şu üç öncüle dayandığını söyler: "1.Cevherler arazlardan ayrı olamazlar. 2. Arazlar hâdistir. 3.Hâdis varlıklardan ayrı olmayanların da hâdis olması gerekir."⁶⁰ İbn Rüşd'e göre, Eş'ârîler cevherden, kendi zatıyla kâim cevherler demek istiyorlarsa, bu öncül doğrudur. Şayet cevherden, atomları (cevher-i fertleri) kastediyorlarsa, bu onları çıkmaza götürecektir. Atomlar kendiliğinden bilinen bir şey değildir ve ayrıca atomlar konusunda bir şeyler söylemek kelamcılarının gücünü aşar. Bu husus, sayıları çok az olan burhan ehlinin altından kalkabileceği bir konudur.⁶¹ İkinci öncül yani arazlar hâdistir ifadesi de açık değildir. Bizler ancak arazlardan bir kısmının sonradan olduğunu görmüş bulunuyoruz. Görmediğimiz; örneğin gök cisimlerinin arazlarının sonradan olduğunu nasıl

⁵⁶ İbn Rüşd, 1964, s.136

⁵⁷ Gazzâlî, 1983,s.20

⁵⁸ Gazzâlî, a.g.e.,s.67 İbn Rüşd, 1964, s.136

⁵⁹ İbn Rüşd, 1964, s.136

⁶⁰ İbn Rüşd, 1964, s. 138

⁶¹ İbn Rüşd, a.g.e. s. 138

söyleyeceğiz? Ayrıca zaman dediğimiz şey de arazlardandır. Zamanın sonradan olduğunu tasavvur etmek zordur. Üçüncü öncül, âlemin sonradan olduğunu iddia etmenin farklı bir şekilde dile getirilmesinden ibarettir.⁶²

İbn Rüşd, Eş'ari kelamcılarının hudûs delilinin farklı bir versiyonu olan, el-Cüveyni'nin cevaz delilini de Tanrısal hikmetle bağdaşmadığı gerekçesiyle reddeder. Çünkü bu görüşe göre, âlem şimdiki durumundan farklı da olabilir, görme fiili gözle olduğu gibi kulakla da meydana gelebilir. Taş yukarıya doğru, ateşin dumanı aşağıya doğru hareket edebilir. İbn Rüşd'e göre: "Bütün bunlar, Tanrı'nın kendisine vermiş olduğu Hakim isminin manasını iptal etmektedir".⁶³

Çünkü Cüveyni'nin görüşü, var olanların başka türlü de olabileceğini varsayarak, âlemdeki şeylerin var oluş gayelerini ve onlardaki zorunluluğu ortadan kaldırıyor. Bilgi, bir şeyin sebeplerini bilmekten fazla bir şey değildir. Eğer; "var olanlar, şu anda var oldukları durumdan başka türlü de var olabilirdi", düşüncesi kabul edilirse, Tanrı ve diğer var olanlar hakkında bilgi edinemeyiz.⁶⁴

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın imkan delilini, Cüveyni'den farklı bir şekilde yorumladığını belirtir. İbn Sînâ, Tanrı dışında her var olanın mümkün olduğunu, mümkünün de mutlak mümkün ve başkasıyla zorunlu, zatıyla mümkün olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Osman Bilen, İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle özetlemektedir: "İbn Sînâ şu sonuca ulaşır. Mümkün varlığın, kendi dışında harici bir sebebi vardır. Çünkü onun mahiyeti var oluşundan farklıdır ve bu mahiyet onun varlığı için yeterli değildir. Oysa, zorunlu varlığın bir sebebi yoktur ve varlığı dışında, bir mahiyeti de yoktur. O, bütün mümkün varlıkların ve onların zorunlu olmasının sebebidir. Bu yaratıcı ve yaşatıcı Tanrı'dır."⁶⁵ İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'nın sunduğu şekliyle imkan delili bizi, ancak sonsuza doğru gidiş (teselsül) in imkansızlığı nedeniyle hiçbir biçimde nedeni bulunmayan varlığa değil, etkin(fail) bir sebebi bulunmayan zorunlu varlığa iletir. Oysa, bu varlığın formel ya da maddi' bir sebebi bulunabilir.⁶⁶ Ayrıca, İbn Sînâ'nın mümkünü; mutlak olarak mümkün, başkasıyla zorunlu zatıyla mümkün şeklinde ikiye ayırması da yanlıştır. Çünkü zatı itibarıyla mümkün olan bir şeyin; mümkünün tabiatı zorunlunun tabiatına dönüşmedikçe, başkasıyla zorunlu hale

⁶² Aydın, 1994, s.54

⁶³ İbn Rüşd, 1964, s. 145

⁶⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s. 145

⁶⁵ Osman Bilen, Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar, Platon'dan Wittgenstein'a. İzmir,2001, s.134

⁶⁶ İbn Rüşd, 1965, s.496

gelmesi mümkün değildir.⁶⁷ İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın başkasıyla zorunlu, zatıyla mümkün varlıktan gök kürelerini kastettiğini belirtir. İbn Rüşd, zorunludan gerçek zorunlu, mümkünden de gerçek mümkün anlaşılmadıkça Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın zor olduğunu ve Tanrı'nın varlığına dair delillerin kesinlik ifade etmesinin ve basit olmasının gerekli olduğunu vurgular.⁶⁸ Eş'ârî kelamcılarının hudûs delili, bu iki özellikten yoksun olduğu gibi, onların bu delilleri ne retorik sözlerle yetinen halkı ne de burhan ehli olan filozofları tatmin etmiştir. Bu durumda İbn Rüşd'ün hem halkı, hem de filozofları tatmin edecek deliller bulması gerekmektedir.

1.1.1. İnyet ve İhtirâ Delili

Gaye ve nizam veya teleolojik delil, alemde görülen düzen ve gaye fikrinden hareketle, bu düzen ve gayenin sebebini araştırmaktadır. İslamî kaynaklarda gaye ve nizam fikrini temel alan tartışmalar iki yol takip etmektedir. Birincisi; alemde görülen nizam ve gayeden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ve sıfatlarının bilgisine ulaşmak. İkincisi; Tanrı'nın zat ve sıfatlarından yola çıkıp âlemdaki düzen, gaye ve hikmeti açıklamak.⁶⁹

İbn Rüşd, teleolojik delili, Kur'an delili olarak kabul etmektedir. Bu delil, İnyet ve İhtirâ delilidir. İbn Rüşd, Tanrısal inayetin fertlerle değil bir bütün olarak türlerle ilgili olduğunu belirtir. Tanrı'nın inayeti, belirli bir ferde yönelip türün diğer fertlerini ihmal etmez. Çünkü böyle bir şey Tanrısal adaletle bağdaşmaz.⁷⁰ Tanrısal inayeti bu şekilde anlayan İbn Rüşd, bütün varlıkların insan varlığı için uygun bir şekilde tertip olunduğunu belirtir. "Bu uygunluk irade sahibi, fail varlığın eseridir. Çünkü bu uygunluğun tesadüfen olması imkansızdır."⁷¹ Gece, gündüz, güneş, ay, toprak, su vb. şeylerin insan hayatına uygunluğunu anlatan İbn Rüşd, Tanrı'yı bilgi ile tanımak isteyen kimsenin, varlıklardaki faydaları araştırmasının zorunlu olduğunu ifade eder.

İhtirâ delili, iki esasa dayanmaktadır: 1. Bütün varlıklar yaratılmıştır. Bu, kendiliğinden bilinen bir husustur. Hayvanlar, bitkiler ve gökyüzünde hiçbir zaman aksamayan hareketlere bakarak, bütün bunların bir başkası tarafından yaratılmış olduğunu anlarız. 2. Yaratılan her

⁶⁷ İbn Rüşd, Tehâfut et-Tehâfut, s.602-603; Tefsir ma' ba'da Tabia, s.1632; el-Keşf, s.146 68

⁶⁸ İbn Rüşd, 1964, s.148

⁶⁹ Aydın, Din Felsefesi, s.64

⁷⁰ İbn Rüşd, 1983, s.1607

⁷¹ İbn Rüşd, 1964, s.150

varlığın mutlaka bir yaradanı (muhteri') vardır.⁷² Anladığımız kadarıyla, İbn Rüşd'ün bu delili, eleştiri konusu yaptığı Eşarilerin hudûs delilinden pek farklı değildir. Aralarındaki tek fark; Eş'ârîler , alem hadistir, derken; İbn Rüşd, alem yaratılmıştır, demektedir. Kanaatimizce, İbn Rüşd bu delili halk için uygun görmektedir. Çünkü bu delilden sadece "Fasl'ul-Makal" ve "el-Keşf" adlı eserlerinde bahseder. Diğer eserlerinde bu deliller yoktur. Mehmet S. Aydın, İbn Rüşd'ün inayet terimini kullanmasının, delile belirgin bir dini özellik kazandırdığını ve onun sadece bir nizamın var olduğunu açıklamadığını aynı zamanda o düzenin niçin varolduğunu da açıklamaya çalıştığını belirtir.

Ayrıca O, İbn Rüşd'ün deliline farklı şekillerde itiraz edilebileceğini; ancak kozmolojik delile yöneltilen, İlk Sebep, İlk Muharrik, Muhdis, Vacibu'l'Vucûd diye adlandırdığınız varlığın, dinin Tanrısı olduğunu nasıl söyleyeceğiz şeklindeki itirazın, bu delil için geçersiz olduğunu düşünür.⁷³ İbn Rüşd'ün inayet deliline şu şekilde itiraz edilebilir: İnayet delili olumlu bir hükme bağlanarak sadece alemde var olan düzenden bahsediyor. Peki canlıların hayatını tehdit eden deprem, sel vb. afetleri nasıl açıklayacağız? İbn Rüşd bu tür bir itiraza; kötülüğün Tanrı'nın eksikliğinden dolayı değil, maddeden kaynaklandığını ve arizi olduğunu söyleyerek cevap verir.⁷⁴

İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığı ile ilgili inayet ve İhtira' delili dışında "Tehâfut et-Tehafut" ve "Tefsir ma' ba'da Tabia" adlı eserlerinde iki delilden daha bahsetmektedir.

1.1.2. İlk Hareket Ettirici (Muharrik el- Evvel) Delili

Aristo, âlemin ve hareketin öncesiz oluşu prensibinden hareket ederek İlk hareket ettiricinin mahiyetini tespit eder. Ross, Aristo'nun fizik / VIII. kitabının içeriğini bir önermeler dizisi olarak sıraya koymakta: "Hareket her zaman vardı ve daima olacaktır. Bazen hareket halinde ve bazen sükûnet halinde olan şeyler vardır. Hareket eden şey, bir şey tarafından hareket ettirilmiştir. İlk hareket ettirici hareketsizdir. İlk hareket ettirici ezelî-ebedî ve tekdir. İlk hareket ettirici ilintisel olarak bile hareket ettirilmemiştir. İlk hareket ettirilen ezeli-ebedidir. Yer değiştirme temel hareket türüdür. Yer değiştirme dışında hiçbir hareket (ya da değişme) sürekli değildir. Yalnız döngüsel hareket sürekli ve sonsuzdur. Döngüsel hareket yer

⁷² İbn Rüşd, a.g.e. ,s.151

⁷³ Aydın, a.g.e., s.69-70

⁷⁴ İbn Rüşd, 1983, s.1715

değiştirme hareketinin temel türüdür. İlk hareket ettiricinin parçaları ya da büyüklüğü yoktur ve dünyanın çevresindedir."⁷⁵

Aristo'ya göre, her hareket eden için bir hareket ettirici gereklidir. Hareket ettirenler zincirinin, kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricide son bulması gerekir. İlk hareket ettiricinin, kendisi hareket etmiş olsaydı, bu takdirde onun hareketi, ya dıştan veya kendi içinden bir etki sonucu olurdu.

Birinci durum muharrikler zincirinin sonsuza kadar devam etmesini gerektirdiği için mümkün değildir. İkinci durumda ise, hareket ettirenle hareket edenin aynı şey olması gerekir. Bu bizi bazı çıkmazlara sürükler. Örneğin, hareket eden şey daima değişikliğe uğrar veya bölünebilir. Halbuki "İlk Muharrik", bu gibi eksikliklerden uzak olmalıdır.⁷⁶ İlk Muharrik, ezeli-ebedi, hareketsiz ve duyuşal şeylerden ayrı bir varlıktır. O, hiçbir büyüklüğe sahip olamayacağı gibi bölünemez, etkilenmez ve değiştirilemez.⁷⁷ "Aristo, Tanrı'ya sadece zihinsel etkenliği, bedene hiçbir şey borçlu olmayan zihinsel etkinlik çeşidini, yani düşünceyi izafe eder.(...) İlk hareket ettirici sadece form ve fiil değildir; aynı zamanda hayat ve zihindir."⁷⁸

İbn Rüşd, Aristo'nun İlk Hareket Ettirici'nin mahiyetiyle ilgili düşüncelerini paylaşır. "Kesin kanıt (Burhan), iki tür varlığın bulunduğunu göstermektedir: Zamandan ayrılması mümkün olmayan ve tabiatında hareket bulunan varlık, diğeri; zamanla nitelendirilemez, ezeli ve tabiatında hareket bulunmayan varlık.(...) Yine kesin kanıt göstermektedir ki, tabiatında hareket bulunmayan varlık, tabiatında hareket bulunan varlığın nedenidir."⁷⁹ "Filozofların kesinlikle cisim olmayan ve maddesi bulunmayan öncesiz bir varlığı kabul etmelerinin ikinci sebebi ise, bütün hareket türlerini mekandaki harekete dayandırmalarıdır. Onlara göre, mekandaki hareket, hem ilinti hem de öz bakımından kendisi hareket etmeyen, özü dolayısıyla hareket ettiren bir ilk hareket ettirici tarafından sağlanmaktadır. Aksi takdirde, aynı anda sonsuz sayıda hem hareket eden hem de hareket ettirenler bulunurdu ki, böyle bir şey imkansızdır. O halde bu ilk hareket ettiricinin öncesiz olması gerekir. Aksi halde o, ilk olmazdı."⁸⁰ Tanrı'nın düşüncesinin konusu bizzat kendisidir. Dolayısıyla; Tanrı söz konusu

⁷⁵ W.D. Ross, "Doğa Felsefesi", (çev. I. Oktay Anar), Aristoteles içinde (Yayına hazırlayan: Ahmet Arslan), İzmir, 1993, s.115

⁷⁶ Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında, Aristoteles ve Felsefesi, Ekin yayınları, İstanbul , 1983, s.215-216

⁷⁷ Aristo, Metafizik, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., I.Baskı, İstanbul, 1996, s.509

⁷⁸ Ross, a.g.e. s.220

⁷⁹ İbn Rüşd, 1965, s.138-139

⁸⁰ İbn Rüşd, a.g.e. s.128

olduğunda; akıl, akleden ve akledilen bir ve aynı şeydir. Kendisi hareket etmeyen İlk hareket ettirici, kendisi gibi ezeli- ebedi olan ve döngüsel olarak hareket eden ilk gök küreyi hareket ettirir. Peki kendisi hareket etmeyen bir cevher, nasıl hareket veriyor? "Sevilen ve düşünülen şey, seveni ve düşüneni nasıl hareket ettiriyorsa, İlk Muharrikte alemleri öyle hareket ettiriyor."⁸¹

İbn Rüşd'ü, kökleri Aristo'ya kadar giden "İlk Muharrik" düşüncesini benimsediğinden dolayı; deist bir filozof olarak kabul edebilir miyiz? Deizm'in köklerinin Aristo'ya kadar gittiğini belirten M. S. Aydın bu konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Deizm, esas itibarıyla Tanrı'nın tam aşkınlığı fikrine dayanır ve içkinliği reddeder. Tanrı'yı âleme müdahale ettirmemenin sebeplerinden biri de O'nun bu aşkınlığını korumak ve antropomorfizmin her çeşidinden uzak kalmayı sağlamaktır."⁸²

İbn Rüşd, ayrıca Aristo'nun "Metafizik" adlı eserine yazdığı büyük şerhinde de Aristo'nun ilk hareket ettiriciye atfettiği nitelikleri açıklar ve kısmen kabul eder.⁸³ Kısmen dedik, çünkü, İbn Rüşd, Aristo'nun ilk hareket ettiriciye atfettiği "O, sadece kendi özünü bilir" şeklindeki ifadeye katılmaz.⁸⁴ İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozofları, "Tanrı'nın tikelleri bilmediğini" iddia ettikleri gerekçesiyle eleştirmesini⁸⁵ yanlış bulur ve şöyle cevap verir: "Bu karışıklık yüce yaratıcının bilgisini, insanın bilgisine benzetmekten ve bu iki bilgiden birini öteki ile karşılaştırmaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, tikelleri duyularla ve tümel varlıkları ise akıl ile kavrar. Kavramanın nedeni ise, kavranan şeyin kendisidir. Dolayısıyla kavranan şeylerin değişmesiyle, kavramanın değişmesi ve onların çoğalmasıyla da kavramanın çoğalması konusunda kuşku yoktur."⁸⁶ "Tanrı'nın bilgisi, bizim bilgimizle karşılaştırılmaz. Çünkü, bizim bilgimiz, varlıkların eseri; O'nun bilgisi ise varlıkların nedenidir. Öncesiz bilginin, yaratılmış bilgi şeklinde olması doğru değildir. Böyle bir şeye inanan kimse [ki onlar Eş'ari kelimcilerdir] Tanrı'yı öncesiz bir insan, insanı da, var olup yok olan bir Tanrı olarak düşünmüş olur."⁸⁷ Ayrıca İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisi konusunda ilgili olarak kaleme

⁸¹ İbn Rüşd, 1983, s.1592; Aristo, a.g.e. s. 504-505

⁸² Aydın, a.g.e., s.175

⁸³ İbn Rüşd, Tefsir ma' ba'da Tabia, s. 1524, 1565, 1591, 1600,1606

⁸⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s.1707'de şöyle demektedir: "Kendi zatını bilmekle Tanrı, var olanlar (el-Mevcudat) ı , onların varlığının sebebi olan varlığıyla bilir.

⁸⁵ Gazzâlî, 1994, s.155

⁸⁶ İbn Rüşd, 1965, s.700-701

⁸⁷ İbn Rüşd, a.g.e, s.711

aldığı "Zamime el- İlmi İlahi" adlı kısa makalesinde Tanrı'nın eşya hakkında bilgisi olduğunu ifade eder."⁸⁸

İbn Rüşd düşüncesinde Tanrı, hareket etmeyen İlk Hareket ettirici olmasının yanında aynı zamanda var olanların "Etkin Sebebi"dir.

1.1.3. Etkin Sebepe Delili

İbn Rüşd, ilk hareket ettirici ile etkin sebep arasında bir ayrım yapar. İlk muharrik, oluşma ve bozulmaya uğramayan, döngüsel olarak hareket eden ve ay-üstü âlemde bulunan gök cisimlerini hareket ettirir. Etkin sebep ise, daha çok oluşma ve bozulmanın egemen olduğu ay-altı âlemde işlev görür. Bu ayrım Aristo'nun, bir cismin meydana gelmesi için saydığı dört sebebe dayanır. Aristo'nun maddi, formel, etkin ve gaye sebep fikrine katılan İbn Rüşd, madde ve sûreti bir araya getirecek etkin bir sebebin zorunlu olduğunu belirtir. İbn Rüşd'e göre, bir şeyi bil-kuvve halinden bil-fiil hale getirecek olan etkin sebep, aynı zamanda madde ve sûret arasındaki irtibatı da sağlar. Herhangi bir şeyin varlığının nedeni olan varlık, onun faili demektir. Bu anlamda Tanrı, varlığı madde ve sûret terkibiyle ortaya çıkan âlemin parçalarının bir araya gelmelerinin nedeni ise, Tanrı'nın onların varlığının da nedeni olması gerekir. Çünkü: "Terkibin illeti, varlığın da illetidir."⁸⁹ "Filozoflara göre fail, başkasını kuvveden fiile ve yokluktan varlığa çıkaran şeydir. Bu çıkarma işlemi bazen seçmeye bazen de tabiata dayanır.(...) Onlar yüce yaratıcının âlemden ayrı olduğuna inanırlar, dolayısıyla O, tabii nedenler türünden olmadığı gibi, somut âlemde gördüğümüz seçme gücü olan veya olmayan fail anlamında bir fail de değildir. Tersine O, bu nedenleri meydana getiren, her şeyi yokluktan varlığa çıkaran ve bunları koruyan varlıktır."⁹⁰

Gök cisimleri, ay-altı âlemdeki cisimler gibi madde ve sûretten oluşmadığına göre,⁹¹ acaba onların etkin nedeni var mıdır? İbn Rüşd'e göre, gök cisimlerinin varlıkları, kendilerinde bulunan hareketle süreklilik kazanır. Hareketi onlara veren yani Tanrı, gerçekte bu hareketin etkin nedenidir. "Gök cisimlerinin varlığı ise, ancak hareketle yetkinliğe ulaştığına göre, onlara hareketi veren aynı zamanda gök cisimlerinin faili demektir."⁹²

⁸⁸ İbn Rüşd, "Zamime el-İlmi İlahi", (Faslul Makal içinde (Thk. M. İmara), Da'ru'l Mearif, Kahire, 1969, s.76

⁸⁹ İbn Rüşd, 1965, s.299

⁹⁰ İbn Rüşd, a.g.e, s.255

⁹¹ İbn Rüşd, a.g.e, s.388

⁹² İbn Rüşd, a.g.e, s.286

1.2. TANRININ SIFATLARI

Tanrı'ya bir takım sıfatlar atfetme meselesinde dinle felsefe arasında hiçbir zaman görüş birliği olmamıştır.⁹³

Gazzâli'nin, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili olarak Müslüman Meşşâî filozofları eleştirmesi ve İbn Rüşd'ün bu eleştirilere karşı cevaplar ileri sürmesi bunun bir örneğidir. Gazzâli, Müslüman filozofların, Mutezili düşünürler gibi, Tanrı'nın zatından ayrı sıfatları olduğunu; zatında çokluğu gerektireceği gerekçesiyle, reddettiklerini söyler.⁹⁴ Gazzâli'ye göre, filozoflar, zorunlu varlığın (Vacib el- Vücud) zatının öncesiz olduğu ve etkin bir sebebi bulunmadığını kabul ettiklerine göre; zatı gibi sıfatlarının da onunla beraber öncesiz olduğunu ve etkin bir sebebi bulunmadığını kabul etmeleri gerekir.⁹⁵ Gazzâli, Tanrı'ya yedi sıfat atfeder, bunlar: Kudret, ilim, canlılık(hayat), irade, işitme, görme ve kelim sıfatlarıdır.⁹⁶ O'na göre bu sıfatlar, "zât ile aynı değildir, bilakis zat'a eklenmiştir."⁹⁷ Tanrı, zâtına eklenmiş bir ilimle bilendir, bir kudretle kâdirdir ve diğer sıfatlarda da durum böyledir."⁹⁸

İbn Rüşd, sıfatları bu şekilde yorumlayan Gazzâli'nin görüşünün sonunda Tanrı'nın cisim olmasını kabule götüreceğini belirtir. Çünkü, "Tanrı, zâtına eklenmiş bir ilimle bilendir" denirse; bu durumda ortada bir nitelik ve nitelenen vardır. Bu ise, cisme mahsus bir haldir. İbn Rüşd'e göre, eğer Eş'ârîler , zât yine kendi zâtı ile kaimdir, sıfatlar da o zatla kaimdir veya zat da, sıfatlar da kendi kendine kaimdir, diyorlarsa; bu düşünce, birçok ilâhın mevcut olmasının kabulüne kapı aralayacaktır. Eş'ârî kelimcilerin sıfatlar konusunda ileri sürdükleri bu düşünceler, teslis inancını kabul eden Hristiyanlar gibi Tanrı'yı bileşik bir şey haline getirecektir."⁹⁹ Ancak teslis'ten, varlıkta değil de sadece zihinde bir farklılık anlaşılırsa durum farklılaşır.¹⁰⁰ Ayrıca, Mutezilenin, zat ile sıfatları bir ve aynıdır demeleri de problemi çözmemektedir. Çünkü, bilgi, bilenden başka bir şeydir. İbn Rüşd, halkın, fazla derine dalmadan, dinin açıkladığı kadarıyla sıfatların varlığını kabul etmelerinin daha uygun olacağını belirtir. Dolayısıyla; sıfatlar, "Zat ile ne aynıdır, ne de gayrıdır" veya "Zât'a

⁹³ Aydın, a.g.e. s.111

⁹⁴ Gazzâli , 1994, s.117

⁹⁵ Gazzâli, a.g.e., s.119

⁹⁶ Gazzâli, el-İktisad fi İtikad, s.53

⁹⁷ Gazzâli, a.g.e., s.84

⁹⁸ Gazzâli, a.g.e., s.84

⁹⁹ İbn Rüşd, 1983, s.1620

¹⁰⁰ İbn Rüşd, a.g.e. s.1623

eklenmiştir" şeklindeki düşünceler sonradan ortaya çıkmış düşüncelerdir.¹⁰¹ Ancak burhan ehli olan filozofların bu konuda söyleyeceği şeyler vardır.

İbn Rüşd, Tanrı'nın çeşitli sıfatlardan soyutlanması gerektiğini belirtir. O'na göre, Tanrı ile diğer şeyler arasındaki bir benzerliğin reddedilmesinden iki şey anlaşılmaktadır: Birincisi, insandaki sıfatlardan birçoğunun Tanrı'da bulunması; ikincisi, insandaki sıfatların, en mükemmel ve en üstün şekillerinin Tanrı'da var olmasıdır. Dinin, Tanrı'da bulunmadığını açıkladığı, insanlara ait eksik ve kusurlu sıfatlar şunlardır: Ölüm, uyku, unutkanlık ve hata.¹⁰²

Ancak Tanrı'nın cisim olup olmadığı, dinin sükûtle geçiştirdiği konulardandır. İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın yüzü ve iki eli bulunduğunu ifade eden dini metinler, cismaniyetin reddedilmesinden çok, ispatı ve var kabul edilmesini ifade etmektedir. Ancak dini metinlerin, Tanrı'nın cismaniyetini ifade etmeleri, sadece duyularla kavrayabilen halk içindir. İbn Rüşd, retorik sözlerle yetinen halka: "Ortada bir de cisim olmayan varlık vardır", denilirse, onların bu varlığı hayal edemeyeceklerini söyler. Çünkü onlara göre bu varlık, yokluk kabilinden olur.¹⁰³ Tanrı'nın cihette olmasına gelince, İbn Rüşd, dini metinlerin zahiri anlamlarının, bunu teyit ettiğini söyler."¹⁰⁴ "Melekler ve Ruh, yani, Cebrail O'na yükselirler" (Mearic Süresi, 70/4). Bütün bu söylenenlerden; İbn Rüşd'ün, "Tanrı'nın cisim olduğunu ve bir cihette bulunduğunu" kabul ettiği anlamını çıkarabilir miyiz? Anladığımız kadarıyla İbn Rüşd'ü bu düşünceye götüren temel sebep, yaşadığı dönemin şartlarıdır. Çünkü İbn Rüşd, dini metinlerin sadece zâhiri anlamını kabul eden, İbn Hazm'ın görüşleri ve Hanbeli mezhebinin genel kabul gördüğü bir coğrafyada yaşamaktadır. Dolayısıyla, İbn Rüşd, "Tanrı'nın bir cisim ve bir cihette bulunduğu" düşüncesini sadece halk için uygun görmektedir.¹⁰⁵

İbn Rüşd'de, Tanrı'nın sıfatları, Gazzâli'nin kabul ettiği gibi yedi tanedir. Bu sıfatlar, hem insana hem de Tanrı'ya atfedilen sıfatlardır. "Birçok şey, tek bir ismi ortaklaşa paylaşıyorlarsa, bu şeylerden bazıları, bu ismi almaya diğerlerinden daha fazla layıktır ve bu şey, diğerlerinin sebebidir."¹⁰⁶ İlim, öncesiz bir sıfattır ve ortaklaşa bir isim olarak hem Tanrı'ya hem de insana atfedilmektedir. Tanrı'nın bilmesi, var olanların sebebidir. Var

¹⁰¹ İbn Rüşd, 1964, s.165-166

¹⁰² İbn Rüşd, a.g.e., s.168-169

¹⁰³ İbn Rüşd, a.g.e., s.170-171

¹⁰⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s.176

¹⁰⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s.180

¹⁰⁶ İbn Rüşd, Tefsir ma' ba'da Tabia, s. 752

olanlar ise insanın bilmesinin sebebidir. Dolayısıyla, Tanrı'nın bilgisi, insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz.¹⁰⁷

İbn Rüşd'e göre, böyle bir karşılaştırmayı yapan kimseler [ki onlar Eş'ârî kelamcılardır] Tanrı'yı öncesiz bir insan, insanı da, var olup yok olan bir Tanrı haline getirmiş olur.¹⁰⁸ Eş'ârî kelamcılarının, "Tanrı, sonradan olanı, hudûsu vaktinde öncesiz ilmi ile bilir" demeleri, makul bir şey değildir. Çünkü, var olanlar, bazen bil-fiil, bazen de bil-kuvve halinde bulundukları için, her iki durumla ilgili bilginin değişik olması gerekir. Gazzâlî'nin sorunu çözmek için ileri sürdüğü; "bilgi ve bilinen izafi şeylerdendir, bilinen değiştiği halde bilgi değişmeyebilir" düşüncesi de doğru değildir. Gazzâlî, bu konuyla ilgili "Zeyd ve sütun" örneğini verir. O'na göre belli bir sütun önce Zeyd'in sağındadır, sonra sütun soluna geçer. Bu durumda Zeyd'in zatında herhangi bir değişiklik meydana gelmemiştir. İbn Rüşd, sütunun yerinin değişmesiyle, Zeyd'in değişmesinin kaçınılmaz olduğunu ve sorunun bu şekilde ortaya konmasının yanlış olduğunu belirtir.¹⁰⁹ Ayrıca O'na göre, İbn Sînâ'nın yaptığı gibi Tanrı'nın ilmini küllî ve cüz'î olarak ikiye ayırmak da doğru değildir. Çünkü bu iki kategori, ancak insan ilmi için geçerli bir ayrımdır. "Kendi zatını bilmekle Tanrı, var olanlar (el-Mevcudat)1, onların varlığının sebebi olan varlığıyla bilir.(...) Tanrı'nın varlığı, ilminden farklı değildir."¹¹⁰

İbn Rüşd'e göre ilim sahibi olmanın şartlarından biri, diri olmaktır. Tanrı, diridir. Tanrı, dirilik sıfatıyla nitelenir. Çünkü bilgi ancak diri olana atfedilebilir. Dirilik ve bilgi, Tanrı'nın en özel nitelikleridir.¹¹¹ İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın işitme ve görme sıfatlarına sahip olması, onun ibadet objesi bir varlık olmasının bir gereğidir. "İlah ve tapınılan bir varlığın, idrak olunan her şeyi idrak etmesi gerekir. Çünkü insanın yaptığı ibadeti, idrak edemeyen bir varlığa ibadet edilmesi saçmadır."¹¹² "Babacığım! Niçin işitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası dokunmayan bir şeye ibadet ediyorsun?"(Meryem, 19/43) Tanrı, aynı zamanda mütekellimdir. Kelam, konuşanın kendisinde var olan bilgiyi muhatabına iletmesidir. Bu ise, öznenin bir fiilidir. Somut âlemde insan, muhatabına söz aracılığıyla bu fiili gerçekleştirir. Ancak, Tanrı söz konusu olduğunda; onun bu fiili gerçekleştirmesi için sözün aracılığı zorunlu değildir. Bu fiilin gerçekleşmesi; ya bir melek, ya bir vahiy yani yaratılan bir söz

¹⁰⁷ İbn Rüşd, a.g.e. s.1708; "Zamime el-ilmi İlahî" s.75; Faslu'l - Makal, s.39-40

¹⁰⁸ İbn Rüşd, 1965, s.711

¹⁰⁹ İbn Rüşd, "Zamime, 74-75

¹¹⁰ İbn Rüşd, 1983, s.1707-1708

¹¹¹ İbn Rüşd, a.g.e. s.1619-1620

¹¹² İbn Rüşd, 1964, s.165

aracılığı olmadan ya da Tanrı'nın, seçtiği bir kulun kulağında yarattığı söz ve ses vasıtasıyla olur. İbn Rüşd'e göre gerçek kelim, sonuncusudur. Tanrı, bu kelim Hz. Musa'ya tahsis etmiştir. "Allah, Musa ile konuştu"(Nisa, 4/163).

İbn Rüşd'e göre, Tanrı kelimini bazen de, bilginlerde burhan vasıtasıyla da gerçekleştirebilir.¹¹³

İbn Rüşd, bilen olarak nitelendirilen Tanrı'dan bir şeyin meydana gelmesi için, Tanrı'nın o şeyi irade etmesini ve o şeyi yapabilecek kudrette olmasının gerekli olduğunu belirtir. Gazzâli, sudur teorisini benimseyen filozoflara, Tanrı'nın iradesini pasif olarak nitelendirmeleri sebebiyle karşıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ, sudur teorisini kabul ettikleri için; onlara göre, Tanrı'nın ilmi, objesini hemen var kılan bir bilgidir. Bu sebepten dolayı, onlar, irade ve kudret sıfatını bilgi sıfatıyla uyumlu olacak şekilde yorumlamaktadır. Mehmet S. Aydın'a göre, filozofların tarif ettikleri irade, pasif bir iradedir; yani "rıza gösterme"dir.¹¹⁴ Gazzâli'ye göre, bir şeyi bilme farklı, kudretin ilişkmesi farklı, irade ise daha farklı bir şeydir. Kudret, nötrdür; onun mümkün ilişkmesi için iradeye ihtiyaç vardır. "İrade, fonksiyonu bir şeyi benzerinden ayırt etmekten ibaret olan sıfattan başka bir şey değildir."¹¹⁵ O, Tanrı'nın iradesinin öncesiz olduğunu söyler ve filozofların irade yerine fiilden bahsetmelerini tuhaf karşılar.¹¹⁶

İbn Rüşd, öncelikle; "irade, bir şeyi benzerinden ayırt etmektir" şeklindeki düşünceye karşıdır. O'na göre, irade olunan şeyler benzer olmayıp, birbirine karşıtır; çünkü birbirine karşıt olan bütün nesneler varlık ve yokluğa bağlıdır. Varlık ve yokluk, benzerliğin tam tersine, karşıtlık durumundadır."¹¹⁷ "Filozoflar, Tanrı'nın mutlak anlamda irade sahibi olmadığını söylememektedirler; çünkü Tanrı, bilgi sayesinde ve bilginin sonucu olarak fâildir ve O, her ikisi de mümkün olan birbirine "karşıt" iki fiilden en üstününü yapandır. Filozoflar, sadece, Tanrı'nın insan iradesine benzer bir irade ile, irade eden olmadığını söylerler".¹¹⁸ Çünkü insan iradesi, irade edende bir eksikliği ve irade edilende de bir edilgenliği gerektirmektedir. İrade edilen şey elde edilince, eksiklik tamamlanmış ve irade adı verilen bu edilgenlik ortadan kalkmış olur. Oysa Tanrı, bu anlamda irade eden değildir. Tanrı söz konusu olduğunda irade; bilgisine bağlı olarak Tanrı'dan fiilin çıkmasıdır.

¹¹³ İbn Rüşd, a.g.e. s.162-163

¹¹⁴ Aydın, a.g.e. s.145

¹¹⁵ Gazzâli, 1983, s.69

¹¹⁶ Gazzâli, a.g.e, s.67

¹¹⁷ İbn Rüşd, 1965, s.103

¹¹⁸ İbn Rüşd, a.g.e. s.269

Tanrı'nın bilgisinde, iki zıt şeyin bilgisi yer almaktadır. O'nun bu iki zıt şeyden birini yapması, O'nda başka bir sıfatın bulunduğunu gösterir ki, bu sıfata da irade adı verilir.¹¹⁹

İbn Rüşd, Tanrı'nın iradesi ile fiilinin birlikte bulunduğunu ve ikisi arasında bir zaman aralığının olmadığını söyler. O, bu düşünceden hareketle Tanrı'nın iradesi ve fiili gibi âlemin de öncesiz(ezeli) olduğuna hükmeder.¹²⁰

İbn Rüşd, ayrıca, Eş'ârî kelimcilerin öncesiz iradede hâdis varlıklar çıkarma görüşünü de tenkit eder.¹²¹ O'na göre, Tanrı, bir şeyi o şeyin olma vakti geldiğinde irade eder; var olma vakti gelmediyse irade etmez. İbn Rüşd, "O, bir şeyi irade ettiğinde ona "ol" der; o da oluverir"¹²² ayetini de bu şekilde yorumlar.¹²³ M. Beyyumi, İbn Rüşd'ün bu ayete dayanarak, irade ile fiil birlikteliğini savunmasını eleştirir. Beyyumi'ye göre, belirtilen ayette irade ile fiil birlikteliği değil, "ol" emri ile "olmak" ya da fiil ile nesne(meful) birlikteliği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla irade ile fiil arasında bir zaman aralığı düşünülebilir.¹²⁴

¹¹⁹ İbn Rüşd, a.g.e. s.663-665

¹²⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s.217

¹²¹ İbn Rüşd, 1964, 206-207

¹²² Yasin Suresi, 36/82

¹²³ İbn Rüşd, 1964, s.148,162

¹²⁴ Beyyumi, a.g.e., s.358

1.3. TANRININ FİİLLERİ

İbn Rüşd'e göre fiil, özne(fail) ile nesne(meful) arasındaki bir ilişkidir. Nesneyle ilişkisi bakımından özne, iki sınıftır: "Bunlardan birincisi, fiilin iliştiği nesnenin, fiilin var oluşu anında, kendisinden çıktığı öznedir. Bir evin var olmasıyla, artık o evin ustaya gereksinim duymadığı gibi, bu tür nesnenin var oluşu tamamlanınca özneye gereksinim duymaz. İkincisi ise kendisinden nesneye ilişkin sadece bir fiilin çıktığı ve bu nesnenin de, ancak fiilin kendisine ilişmesiyle var olduğu özne sınıfıdır. Bu öznenin özelliği, fiilin o nesnenin varlığıyla birlikte bulunmasıdır. Başka bir deyişle.(...) her ikisi sürekli olarak birlikte bulunur. Bu özne, özne olma yönünden, birincisinden daha üstün ve özne olmaya daha layıktır; çünkü o, nesnesini var eder ve onu korur."¹²⁵ İbn Rüşd'e göre, Tanrı, ikinci türden bir öznedir. Çünkü O, âlemi var etmekle kalmıyor; aynı zamanda onu koruyor ve varlığının devamını sağlıyor.¹²⁶ İbn Rüşd, Gazzâli'nin, fiili doğal(tabii) ve iradî olmak üzere ikiye ayırmasını kabul etmez. Çünkü, Tanrı'nın fiili tabii olmadığı gibi, mutlak anlamda iradi de değildir. Tanrı, ateşin yukarı doğru yükselmesi veya toprağın aşağı doğru inmesi örneklerinde olduğu gibi tabii bir fiile sahip değildir.

Ayrıca; irade, canlılarda hareket ilkesi olduğu için Tanrı, hareket etmediğinden dolayı onun fiili, iradî de değildir. Tanrı'nın fiili, iradeden daha üstün bir neden sayesinde çıkar ve bu nedeni de sadece Tanrı bilir.¹²⁷

Gazzâli, âlemi Tanrı'nın fiili olarak gören filozofları eleştirir. O'na göre: "Filozoflar âlemin öncesiz olduğunu söylerler, bu imkansızdır. Çünkü fiilin, öncesiz olması mümkün değildir. Âleme fiil denmesinin anlamı, onun yok iken var olmasıdır. Eğer âlem, Tanrı ile birlikte sürekli var olduysa, âlem nasıl fiil olur?"¹²⁸ İbn Rüşd, Gazzâli'nin bu eleştirisini şu şekilde cevap verir: "Varlığının bir başlangıcı bulunmayan özne yani Tanrı'nın fiillerinin de, bir başlangıcı olmaması gerekir."¹²⁹ Dolayısıyla, eğer, Tanrı öncesiz ise, O'nun fiili olan âlemin de öncesiz olması gerekir. İbn Rüşd'e göre, kelimciler, Tanrı'nın fiilinin sadece var etmekle iliştiğini söylemektedirler. O'nun fiilinin, yok etmeye ilişmesi konusunda kalmaktadırlar. İbn Rüşd, "Tanrı'nın fiilinin, kuvve halinde bulunan bir şeyi, fiil haline sessiz çıkarmak veya

¹²⁵ İbn Rüşd, 1965, s.428

¹²⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s.280

¹²⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 682-683.

¹²⁸ Gazzâli, 1983, s.67

¹²⁹ İbn Rüşd, 1965, s.79

fiil halinde bulunan bir şeyi kuvve halindeki bir varlığa dönüştürmekten başka bir şey" olmadığını söyler.¹³⁰

İbn Rüşd, "el-Keşf" adlı eserinde "Tanrı'nın fiilleri" bahsinde: yaratma, peygamber gönderme, zulüm ve adalet, kader ve ahiret konularını ele alır.¹³¹ İbn Rüşd, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın fiilleri bağlamında değerlendirdiği için bu konuları çalışmamızın üçüncü bölümünde tahlil edeceğiz. Ancak Tanrı-âlem ilişkisinin mahiyeti konusunda İbn Rüşd'ün ne düşündüğünü ortaya koyabilmek için, O'nun ilişkinin diğer tarafında yer alan âlem konusundaki düşünceleri belirlemeye çalışabiliriz.

¹³⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s.228

¹³¹ İbn Rüşd, 1964, s.192

İKİNCİ BÖLÜM

ÂLEM

Aristo'nun yorumcusu olarak bilinen İbn Rüşd'ün âlem hakkındaki düşüncelerinden önce Aristo'nun bu konuyla ilgili görüşlerine değinmek bir zorunluluktur. Aristo felsefesinde âlem, bir bütün ve mükemmel varlığa sahip bir realite olarak kabul edilmektedir.¹³² O, âlemi ay-altı ve ay-üstü olarak ikiye ayırır.

Oluş ve yok oluşa tabi olan ay-altı âlemi, dört basit unsur (toprak, su, hava ve ateş) ve bunların oluşturduğu cevherlerden, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan meydana gelmiştir. Bu âlemdeki oluş ve yok oluşun gerçekleştiği bir madde (heyula) vardır. O'na göre, varlığın ilkesi üçtür: madde, form(suret, varlık) ve yokluk (formdan yoksun olmak). Varlık ve yokluk iki zıt olup bir dayanağa ihtiyaç duyarlar. Bu dayanak henüz form kazanmamış ilk maddedir. Birer zıt olan varlıkla yokluk bir arada bulunamayacağına göre form maddede gerçekleşecek ve üçüncü ilke olan yokluktan söz edilmeyecektir.¹³³ Hiçbir niteliği olmayan ve form kazanmamış bu ilk madde, çeşitli formlara bürünerek cisimleri meydana getirir. Dört unsurun kendi aralarındaki etkileşim ve dönüşmeler bileşik cisimleri oluşturmaktadır. Ay-altı âlemdeki oluşma ve bozulmalar, ay-üstü âlemdeki varlıkların etkisiyle meydana gelmektedir.

Ay-üstü âlemdeki cisimler esîr'den oluşmuştur ve gök cisimlerinin hareketleriyle çok sıcağıdır. Beşinci unsur olan esirden oluşan gök cisimlerinin, oluşma ve bozulmaları mümkün değildir. Âlemin en dışında bulunan birinci gökte sabit yıldızlar vardır. Bu yıldızlar ilahi varlıklar olup canlıdır. Ayrıca, ay, güneş ve bir kısım canlı ve hareketli küreler de ay-üstü âlemde yer alırlar. Bu kürelerin her birisi için ilk hareket ettiriciye benzeyen ezeli ve ebedi olan birer hareket ettirici bulunmaktadır.¹³⁴ Aristo felsefesinde âlem, ezeli ve ebedidir.

O'na göre, "her ne olursa olsun, ezeli olduğu halde, âlemin yaratılmış olduğunu iddia etmek, bir imkansızlığı tasdik etmektir".¹³⁵

¹³² S. Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması, M.E.B Yay., İstanbul, 1983, s.96

¹³³ Gülnihal Küken, Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde, İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, Alfa Yayınları, İstanbul, 1996, s.125

¹³⁴ S. Hayri Bolay, a.g.e., s.98-99; Kaya, a.g.e., s. 148-149

¹³⁵ Aristoteles, De Caelo' dan naklen Mahmut Kaya, a.g.e., s. 149

Mahmut Kaya, Aristo'nun kozmolojisinin genellikle Müslüman filozoflar tarafından benimsendiğini belirtir.¹³⁶ Aristo'nun yorumcusu İbn Rüşd, bu değerlendirmeden ayrı tutulamaz. O, Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhler ve kendi telif ettiği kitaplarda Aristo'nun âlemle ilgili düşüncelerine katılır.

İbn Rüşd, âlemi tek bir şehre benzetir. Şehir, bir tek başkan ve bu başkana bağlı başkanlarca yönetiliyorsa, aynı durum âlem içinde geçerlidir.¹³⁷ Âlem, Tanrı'nın yönettiği bir şehir gibidir. Şehri yöneten ilk başkanın emirleri, o şehrin tüm bölümlerinde geçerli olduğu gibi, Tanrı'nın iradesi de âlemin tüm bölümlerinde geçerlidir. Dolayısıyla Tanrı, bütün olarak âleme egemen olan ruhî bir güç olarak tasavvur edilmektedir. Bir canlının bölümleri arasında birliği sağlayan bir gücün bulunması gibi âlemin bütün parçalarında egemen olan ruhî bir gücün bulunması da zorunludur.¹³⁸

İbn Rüşd'e göre âlem, Eş'arî kelamcılarının iddia ettikleri gibi, atom ve arazlardan oluşmamaktadır. Eş'ariler, Aristocu fiziksel dünya görüşünün karşı-tezi olarak, "Tanrı'dan başka her bir şey" olarak tanımladıkları âlemin, cevher ve arazlardan meydana geldiğini iddia ederler. Cevherler, atomların taşıyıcısıdır.

Arazların en önemli özelliği sürekliliği tabii olmayıp ve fâni oluşlarıdır. Arazlar, ardarda iki anda var olamazlar, Tanrı, dilediğinde onları yaratır. Cevherlerin varlığı arazlara bağlı olduğundan; onlar, arazların varlığı devam ettiği müddetçe ayakta kalabilirler.¹³⁹

İbn Rüşd, "ardarda iki anda varolamayan arazın, nasıl sürekli var olan cevherin sebebi olabileceğini" anlamadığını söyler.¹⁴⁰ Ayrıca âlem, Eş'arî kelamcılarının iddia ettikleri gibi hâdis de değildir.

¹³⁶ Kaya, a.g.e., s.149

¹³⁷ İbn Rüşd, 1965, s.123

¹³⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s.639

¹³⁹ Osman Bilen, Klasik ve Modern İslam Felsefesi'nin Ana Sorunları(Ders Notları), İzmir, 2001,s.34

¹⁴⁰ İbn Rüşd, 1965, s.240

2.1. ÂLEMİN EZELİLİĞİ

İbn Rüşd, filozofları âlemin öncesiz(ezeli) olduğunu iddia ettikleri gerekçesiyle küfürle itham eden Gazzâlî'yi bu tutumundan dolayı eleştirir. O'na göre, âlemin sonradan(hâdis) ya da öncesiz olduğu dini metinlerde açıkça belirtilmemiştir. Bilakis dini metinler iyice incelenirse, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi âlemin hâdis olmadığı görülecektir. İbn Rüşd, âlemin ezeli veya hâdis kabul edilmesi konusunda filozoflarla Eş'ârî kelamcılar arasındaki ihtilafın semantik olduğunu vurgular. Her iki taraf, Tanrı'nın öncesizliği ve âlemde duyularla idrak olunan, fâil ve maddi illeti bulunan, zamanın kendisini öncelediği kabul edilen şeylerin (havyanlar, bitkiler vb.) sonradanlığı (hâdis) konusunda ittifak etmektedirler. Onlar, maddi sebebi bulunmadığı halde fail sebebi bulunan ve zamanın kendisini öncelemediği kabul edilen "bütün olarak âlem" konusunda ihtilaf etmektedirler.¹⁴¹

Eş'ârî kelamcılarının, âlemin öncesizliğini kabul etmemelerinin çeşitli nedenleri vardır. Onlara göre, eğer bu düşünce kabul edilirse Tanrı'nın varlığını kanıtlama ve yoktan yaratma teorisinin savunulması zorlaşacaktır.¹⁴² Çünkü Eş'ari kelamcılar Tanrı'nın varlığını ve yoktan yaratma teorisini âlemin sonradanlığı (hâdis) düşüncesi üzerine bina etmişlerdi. Bu nedenden dolayı, filozofların ileri sürdüğü "âlemin öncesizliği" düşüncesi Eş'ârî kelamcılar ve Gazzâlî tarafından sert bir eleştiriye maruz kalmıştır. Gazzâlî , filozofları eleştirdiği kitabında bu konuya geniş yer verir. O, filozofların âlemin ezeli olduğunu iddia ederken ileri sürdükleri delillerden en iyisi olarak gördüğü delillerini ele alır. Filozofların birinci delili özet olarak şöyledir: Eğer âlem, ezeli olarak var değil de bütünüyle sonradan (hâdis) var olmuşsa böyle bir şey birtakım güçlükler ortaya çıkarmaktadır. Tanrı var iken başka hiçbir şey yok idiyse, bu durumda âlemin var olması konusunda karar verirken, irâdesi dışında Tanrı'yı bu konuda etkileyen hiçbir şey yoktur demektir. Biz tecrübemize dayanarak biliyoruz ki âlem zaten vardır. Öyleyse âlemin her zaman var olmuş olması gerekmektedir. Tanrı öncesiz dır, öncesizden hâdisin çıkması imkânsızdır. Âlemin hâdis olduğu kabul edilirse; Onu Tanrı'nın yarattığını ileri süremeyiz. Çünkü Tanrı hâdisler için mahal olamaz.¹⁴³

¹⁴¹ İbn Rüşd, 1969, s.40

¹⁴² Macit Fahri, İbn Rüşd Feylesof Kurtuba, Da'ru'l Meşrik, Beyrut, 1982, s.73

¹⁴³ Oliver Leaman, Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş. (Çev. Turan Koç), Rey Yay., Kayseri, 1992, s.53

Gazzâli'nin bu iddiaya karşı cevabı özetle şöyledir: Tanrı kesin iradesiyle her şeyi her zaman yapmaya kâdirdir. Âlemi ihdas etmek için istediği anı tercih kudretine sahiptir. Eğer Tanrı, bu serbestliğe sahip olmasaydı, irâdesinin sınırlı olması gerekirdi.¹⁴⁴

İbn Rüşd, Gazzâli'nin Tanrı'nın iradesi ile fiilini birbirine karıştırdığını söyler. İbn Rüşd'e göre, fâilin iradesi ile nesnesi (meful) arasında bir zaman aralığı mümkündür. Ancak, fâilin fiili söz konusu olduğunda böyle bir zaman aralığının var olduğu düşünülemez. Çünkü her var olan şeyin fiili, varlık bakımından o şeye ilişiktir. Dolayısıyla, eğer Tanrı ezeli ise, onun fiili olan âlemin de ezeli olması gerekir.¹⁴⁵ Ayrıca, Eş'ârîlerin âlemin sonradanlığını öncesiz iradeye bağlamaları da yanlıştır.

Filozofların âlemin ezeli olduğunu iddia ederken ileri sürdükleri ikinci delil özetle şöyledir: Tanrı, âleme zaman bakımından değil, zât bakımından takaddüm etmiştir. Bu birin ikiden veya bir şahsın hareketinin kendi gölgesinin hareketinden önce gelmesi gibidir. Zaman bakımından her iki hareket de müsâvidir. Eğer Tanrı'nın âleme önceliğinden böyle bir öncelik kastedilirse (yani zat bakımından), Tanrı ve âlem, zaman bakımından müsâvidir. Birinin önce, diğerinin sonra olması imkansızdır. Eğer Tanrı'nın, âleme önceliği zaman bakımından bir önceliktir denirse; bu da âlemin ve zamanın varlığından önce içinde yokluk olan ezeli bir zamanın bulunmasını gerektirir. Zamandan önce bir zamanın bulunması imkansızdır. Bu durumda zamanın öncesizliğini kabul etmek gerekir. Hareketin ölçüsü diye tanımlanan zamanın öncesiz olması, zorunlu olduğuna göre; hareketin de öncesiz olması gerekir. Hareket öncesiz ise, hareketinin sürekli olmasıyla zamanın sürekli olmasını sağlayan hareketli yani âlem de öncesizdir.¹⁴⁶

Gazzâli, bu iddiaya karşı şu görüşü ileri sürer: Zaman, sonradan (hâdis) olup yaratılmıştır. "Tanrı zamana ve âleme takaddüm etmiştir" fikrinden maksat, Tanrı varken âlem yoktu; sonra Tanrı ile beraber âlem de var oldu, demektir. Birinci halde Tanrı'nın varlığı; ikinci halde hem Tanrı'nın hem de âlemin varlığı kabul edilmiştir. Üçüncü bir şeyin yani zamanın araya girmesini kabule gerek yoktur.

Zamanın öncesizliğini kabul edenler, ancak vehme düşenlerdir. "Tanrı vardı" sözünden bir geçmiş zaman anlamı aranmamalıdır. Bu söz, Tanrı varken âlem yoktu, demektir. Zaman, hareketten doğar, hareketin haricinde zaman yoktur.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Gazzâli , 1994, s.44-47

¹⁴⁵ İbn Rüşd, 1965, s. 64, 217-218

¹⁴⁶ Gazzâli, 1994, s.59; İbn Rüşd, 1965, s.134-135

¹⁴⁷ Gazzâli, a.g.e. s.59-60

İbn Rüşd, öncelikle Gazzâli'nin filozoflara atfettiği "Tanrı'nın âleme önceliği zaman bakımından değil zât bakımındandır" düşüncesini, İslam filozofları (özellikle İbn Sinâ) nın ileri sürdüğünü belirtir. İbn Rüşd'e göre bu görüş, özünde hareket bulunan varlık(âlem) ile özünde hareket bulunmayan varlık (Tanrı) arasındaki yanlış bir karşılaştırmaya dayanmaktadır. Bu iki varlık türünün zamandaş olması veya birinin ötekinden önce gelmiş olması doğru değildir. Dolayısıyla, Gazzâli'nin "Tanrı'nın âlemden önce gelmesi, zamanda bir öncelik değildir" sözü, doğrudur. Bu durumda, Tanrı'nın âlemden önceliği, önceliğin bir başka türüyle ifade edilebilir. Bu öncelik, nedenin nedenliden önce gelmesidir. Fakat burada da bazı güçlükler vardır. Şöyle ki: Nedenli, bir fiili yerine getirme koşullarına sahip olan nedenden nasıl olur da sonra gelebilir? İbn Rüşd, filozofların bu güçlüğü; "İmkan, hareketli varlığa ilişik olan zorunlu bir niteliktir. O halde, sonradan var olan bir varlık kabul edilse bile, onun var olmadan önce de var olması mümkündür" diyerek, ortadan kaldırmaya çalıştıklarını; fakat bu sözlerin cedel¹⁴⁸ türünden olduğunu belirtir.

Filozofların âlemin öncesiz olduğuna dair ileri sürdükleri üçüncü ve dördüncü deliller "mümkün" kavramının felsefi analizine dayanmaktadır. Gazzâli'nin sunduğu şekliyle bu iki delil özetle şöyledir: Âlemin varlığı, var olmasından önce mümkündür. Çünkü önce mümteni olup, sonra mümkün olması imkansızdır. Bu imkanın öncesi yoktu, yani her zaman vardır, âlemin var olması her zaman mümkündür. İmkan, devamlı var olduğuna göre, mümkününün de devamlı var olması gerekir. İklemin varlığı ebediyen mümkün olduğuna göre, var olması da ebediyen imkansız değildir. Yani âlem ezelidir; dolayısıyla bir başlangıcı da yoktur. Her hâdisden önce bir madde vardır. Hiçbir hâdis maddeden müstağni olamaz. Madde, hâdis değildir. Hâdis olan maddenin şekilleri, arazları ve keyfiyetidir. Bunu biraz açıklamak gerekirse denilebilir ki; her hâdis var olmadan önce ya varlığı imkansız (mümteni el -vücud) , ya varlığı zorunlu (vâcip el-vücud) ya da varlığı mümkün (mümkün el-vücud)dür.

İlk iki teori âlem için gerçek olamaz. Geriye âlemin varlığının mümkün olması kalıyor. Fakat mümkünün varlığı, kendi kendine dayanağı olmayan izafi bir vasıftır. Bunu izafe edecek bir dayanak (mahal) lazımdır ki, o da maddedir. Nitekim madde sıcaklığı, soğukluğu, beyazlığı, siyahlığı vb. şeyleri kabul eder, deriz. Bu madde öncesizdir. Dolayısıyla âlem de öncesizdir. Sonuç olarak; imkanı, kendi başına kâim bir zat değil, maddenin bir vasfı olarak kabul etmek gerekir.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Cedel hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, Ana Hatlarıyla Klasik Mantık, Asa Kitabevi, İstanbul, 1999, s.242-247

¹⁴⁹ Gazzâli, 1994, s.67-68

Gazzâli'nin filozofların bu görüşlerine karşı cevabı özetle şöyledir: Filozofların iddia ettikleri gibi, âlemin imkân halinde bulunması, Onun ezeli olmasını gerektirmez. İmkân kavramı, mümteni ve vacip kavramları gibi kavramsal bir gerçekliğe sahiptir. Var olan şey sadece onların yüklemi oldukları zattır. Bu durumda imkân ile Minik (yani gerçekten var olma) ayrı şeylerdir.¹⁵⁰ Biz âlem mümkündür derken bunu zihnimizde tasavvur ediyoruz. Tıpkı kırmızılık gibi dış dünyada bil-fiil bulunmamasını anlıyoruz. Nasıl kırmızılık, küllî bir kavram olarak dış dünyada yoksa (çünkü kırmızı gül, kırmızı çiçek vardır) aynı şekilde imkân da külli bir kavram olarak dış dünyada yoktur. Sadece aklın bir hükmüdür ve imkanın bir dayanağa (mahal) ihtiyacı yoktur. Eğer imkân bir dayanağa ihtiyaç duyuyorsa aynı şekilde imkansız (mümteni) ın da bir dayanağa ihtiyaç duyması gerekir. Halbuki, imkansızın tanımından da anlaşılacağı üzere zaten varolması imkansız bir şeydir. Varolması imkansız bir şey nasıl bir dayanağa ihtiyaç duyar? Bu durumda mümkün de mümteni gibi bir dayanağa ihtiyaç duymaz. Çünkü mümkün, mümteni ve vacib'in kavramsal yani sadece zihinde bir gerçekliği vardır. Varolan şey onların yüklemi oldukları zattır.

İbn Rüşd, imkanın tümel bir kavram olduğunu ve onun öteki tümel kavramlar gibi, zihin dışında tikel karşılıklarının bulunduğunu belirtir. O'na göre Gazzâli, filozofların "tümellerin zihin dışında bir gerçekliği yoktur" sözlerini yanlış anlayarak; imkanın da zihin dışında bir gerçekliğinin olmadığını iddia etmiştir. Oysa filozoflar, bu sözleriyle tümel kavramların zihin dışında fiilen değil, potansiyel halde bulunduklarını kastetmişlerdir. Eğer, onlar dış âlemde var olmasalardı, düzmece kavramlar olurlardı.¹⁵¹ Ayrıca, imkan halinin öncesiz bir maddeyi gerektirdiği apaçık bir husustur. Çünkü, doğru olan aklî kavramların (e-Ma'kulat es- Sadıka), kendileri dışında var olan bir şeyi gerektirmeleri zorunludur. Zira akli kavramlarda doğruluk, zihinde bulunanın zihin dışındakine tamamıyla uymasıdır. Dolayısıyla, biz âlemin mümkün olduğunu söylediğimizde, bundan, onun kendisinde imkân halinin bulun-duğu bir şeyi yani öncesiz bir maddeyi gerektirdiğini anlamalıyız. "Oluştı", "değiştı", "yokluktan varlığa geçti" denen ve imkanın dayanağı olan şey işte bu öncesiz maddedir. İbn Rüşd, Gazzâli'nin "eğer, imkân bir dayanağa ihtiyaç duyuyorsa aynı şekilde varlığı imkansız(mümteni) olanın da bir dayanağa ihtiyaç duyması gerekir. Oysa bu imkânsızdır" iddiasını, yanlış bulur. Çünkü mümteni, mümkünün karşıtı olduğundan, onun da mümkün gibi bir dayanağının bulunması gerekir.¹⁵²

¹⁵⁰ Gazzâli, a.g.e., s.66-67; Fahri, 1992, s.202 151

¹⁵¹ İbn Rüşd, 1965, s.200-201

¹⁵² İbn Rüşd, a.g.e., s.188-194

İbn Rüşd, bütün bu delillere rağmen; Müslümanların, âlemin öncesiz olduğunu kabul etmemelerinin arka planındaki düşünceyi de keşfeder. O'na göre bunun sebebi: "Müslümanlar öncesiz(kadim)den, yalnızca bir nedeni bulunmayanı anladıklarından; onların, hem âlemin hem de Tanrı'nın öncesiz olduğunu söyle-melerini güçtür".¹⁵³ Oysa maddi bir sebebi bulunmayıp, fail bir nedeni bulunan âlem de Tanrı gibi öncesizdir.

¹⁵³ İbn Rüşd, a.g.e., s.218

2.2. AY-ÜSTÜ ALEM

Sudur teorisini benimseyen Fârâbî, birlik ve çokluk sorununu çözmek ve değişebilenle değişmeyi karşılaştırmak için; varlığı zorunlu olan Tanrı'dan O'nun kendi zatını düşünmesiyle İlk Aklın sudur ettiğini söyler. İlk Akıl kendisine nispetle mümkün, Tanrı'ya nispetle zorunludur. İlk Akıl hem kendi zatını hem de Tanrı'yı düşünür. İlk Aklın Tanrı'yı düşünmesinden diğer bir akıl, kendi zatını düşünmesiyle ilk gök küresi ve nefsi sudûr eder. Fârâbî'ye göre bu süreç, on akıl ve dokuz felek ve dokuz nefis tamamlanana kadar devam eder. Onuncu akıl olan faal akıl, ay-altı âlemi yönetir ve ondan beşeri ruhlar ve dört unsur çıkar. Faal akıl, formları verendir. Fârâbî'ye göre, ay-üstü alem: Kozmik akıllar, gök cisimleri ve onların nefislerinden oluşmaktadır. Oluş ve yok oluş (kevn ve'l fesad) aleminin unsurları, ay-üstü âleme tabidir. Her bir unsurun diğeri üzerindeki ve gök cisimlerinin bu unsurlar üzerindeki etkisiyle karışımlar ortaya çıkar. Karışımların unsurlarla birleşmesinden çeşitli cisimler oluşur.¹⁵⁴

İbn Rüşd, Fârâbî gibi ay-üstü aleminin unsurlarının üç tane olduğunu belirtir: Kozmik akıllar, gök cisimleri ve onların nefisleri. Ancak İbn Rüşd, sudur teorisinin dayandığı "birden ancak bir çıkar" ilkesine karşıdır. O'na göre, sudur teorisini benimseyen filozoflar, mutlak fail yani Tanrı'yı duyulur âlemdeki fail gibi sandıklarından O'ndan sadece tek bir eylemin çıkacağını iddia ettiler. Oysa bu karşılaştırma yanlıştır. Ayrıca, alemde, bu teoriyi benimseyen filozofların iddia ettikleri gibi hiyerarşik bir sıralama da mevcut değildir.¹⁵⁵

2.2.1. Gök Cisimleri

İbn Rüşd'e göre, ay-üstü âlemin unsurlarından gök cisimleri, beşinci unsur esir maddesinden oluşmuş olup ezeli ve ebedidir.¹⁵⁶ Gök cisimleri, İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi madde ve suretten bileşik değildir.¹⁵⁷ Eğer onlar madde ve suretten bileşik olsaydı, oluş ve yok oluşa tâbi olurlardı. Bu ise imkansızdır.¹⁵⁸ Birinci gök, Tanrı ile diğer hareketli olan şeyler arasında bir aracıdır. Kendisi hareket etmeyen Tanrı, ilk gök

¹⁵⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Fârâbî, Ara Ehl el- Medine el-Fadıla, (Thk. ve Tkd. A. Nasri Nadir), Beyrut, 1986; Yaşar Aydın, Fârâbî'de Tanrı-İnsan ilişkisi, iz yayıncılık, İstanbul, 2000.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, 1965, s.297-301

¹⁵⁶ İbn Rüşd, Risale ma ba'da Tabia, (Thk. Ceyrar Cihami, Refik el- Acem), Da'ru'l fikr el- Lübnan?, Beyrut,1994, s.139

¹⁵⁷ İbn Rüşd, 1965, s.476

¹⁵⁸ İbn Rüşd, 1983, s.1207; Risale es- Semâ ve'l-Alem, (Thk. Ceyrar Cihami, Refik el- Acem), Da'ru'l fikr el- Lübnan?, Beyrut, 1994, s.55

aracılığıyla diğer gök kürelerini hareket ettirmektedir.¹⁵⁹ Onların varlıkları, kendilerinde bulunan hareketle süreklilik kazanır. Gök cisimleri, ancak hareketle yetkinliğe ulaştıklarından; onlara hareketi veren aynı zamanda onların etkin sebebidir ki; O da Tanrıdır.¹⁶⁰ İbn Rüşd'e göre, gök cisimleri, hiçbir şekilde maddede bulunmayan hareket ettiriciler vasıtasıyla hareket ederler.¹⁶¹ Gök cisimleri, bir nefse sahip olduklarından canlıdırlar.¹⁶²

Gök cisimleri, ay-altı âlemindeki varlıkların sürekliliği ve korunmasını da sağlarlar. Örneğin güneş, ay-altı âleme doğru yaklaşıp uzaklaşmasaydı, ay-altı âlemde dört mevsim bulunmayacaktı. Bu durumda, orada ne bitkiler ne de diğer canlılar var olurdu.¹⁶³

İbn Rüşd'e göre, gök cisimlerinin İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi duyu ve hayal etme yetisi de yoktur. Çünkü, hayal etme (tahayyul) yetisi, diğer canlılarda kendilerini korumak için vardır; oysa gök cisimleri, ezeli ve ebedi olduklarından böyle bir yetiye ihtiyaç duymazlar.¹⁶⁴ Onlar, sadece kendi özlerine ve kendilerine hareket veren, maddelerden ayrı olarak bulunan ilkelerini düşünürler. Bilgi, akıl vb. adlarla isimlendirilen bu ilkeler, gök cisimlerine sürekli hareket verirler. Bütün bu ilkeler, "İlk İlke" olan Tanrı'nın buyruğu ile hareket etmektedirler.¹⁶⁵ Bu ilkeler, kozmik akıllardır.

2.2.2. Kozmik Akıllar

İbn Rüşd, gök cisimlerini hareket ettiren ayırık akıllar ya da kozmik akılların sayısını, Batlamyus kozmolojisinin kürelerinin sayısına uygun düşmesi için otuz sekiz olarak kabul eder.¹⁶⁶ Basit varlıklar olarak tasavvur edilen bu ayırık akıllar, ay-altı âlemindeki varlıklar gibi madde ve formdan oluşmamaktadır. İbn Rüşd, maddi olmayan bu akılların varlıklarını Tanrı'dan aldıklarını belirtir. Kozmik akıllar, gök cisimlerine sadece hareket vermekle kalmaz; onlara mahiyetlerini oluşturan formları da verir. Dolayısıyla bu akıllar, aynı zamanda gök cisimlerinin etkin sebebidir. Bu akıllar, tek

¹⁵⁹ İbn Rüşd, 1983, s.1587-1590

¹⁶⁰ İbn Rüşd, 1965, s. 286 ve y.a.g.e., s.1633

¹⁶¹ İbn Rüşd, 1965, s. 296

¹⁶² İbn Rüşd, Tefsir ma' ba'da Tabia, s.1638

¹⁶³ İbn Rüşd, 1965, s.312

¹⁶⁴ İbn Rüşd, Risale ma ba'da Tabia, s.147

¹⁶⁵ İbn Rüşd, 1965, s.308

¹⁶⁶ Fahri, İbn Rüşd, Feylesof Kurtuba, s.50

bir türden olmalarına karşılık, işlevleri açısından aynı seviyede değildir.¹⁶⁷ Bu kozmik akılların en önemlisi faal akıldır.

2.2.3. Faal Akıl

İbn Rüşd, nefsin ne olduğu bilinmedikçe aklın ne olduğunun bilinemeyeceğini belirtir.¹⁶⁸ Bu yüzden İbn Rüşd'ün faal akılla ilgili görüşlerine geçmeden önce onun nefisle ilgili görüşlerinin belirtilmesi gerekir. O, nefsin tanımının yapılamayacağını fakat onu fonksiyonları vasıtasıyla kavrayabileceğimizi söyler. O'na göre nefsin fonksiyonları şunlardır: Beslenme, büyüme, üreme, duyu ve düşünme (nefs-i natika) gücü. İnsani ayrıcalıklı kılan ve diğer canlılardan ayıran, onun düşünme (natika) fonksiyonuna sahip olmasıdır.

Nefsin düşünme gücü (nefsi natika) yaş ilerledikçe gelişirken nefsin diğer güçleri (büyüme, üreme vb.) zayıflar.¹⁶⁹ Nefsi natika yani akıl, İbn Rüşd'e göre, teorik(nazari) ve pratik(amelî) akıl olarak ikiye ayrılır. Teorik akıl, bazı insanlara Tanrısal inâyetin bir sonucu olarak verilmiştir. Pratik akıl ise bütün insanlarda bulunur. Bu akıl sayesinde insan, ortak duyu ve hayal gücünün verilerinden faydalanarak diğer insanlarla ilişki kurar, sever, öfke duyar. Pratik akıl, duyu ve hayal gücünün verilerine dayandığından onlar ortadan kalkınca, o da yok olur.¹⁷⁰

İbn Rüşd, ayrıca akıllı dört mertebeye ele alır: Heyulani akıl, meleke halindeki akıl, müstefâd akıl ve faal akıl.¹⁷¹ Heyulani akıl, maddenin çeşitli suretleri kabul edebilmesi gibi, nesnelerin maddeden soyutlanarak hayal gücünde ortaya çıkan imajlarını, ferdi niteliklerinden soyutlayarak kabul etmeye hazırdır. Meleke halindeki akıl, heyulani aklın kabul ve idrak ettiği kavramlardan ibaret olan bir birikimdir. İstenildiği anda düşünce üretebilecek kapasitede olan bu akıllı İbn Rüşd, öğretme işlevini yapmayan fakat dilediğinde bu fiili yapabilecek durumda olan öğretmen misaliyle açıklar.¹⁷² Müstefad akıl, ya da kazanılmış (mükteseb) akıl, meleke halindeki aklın fiil haline gelmesinden başka bir şey değildir. İbn Rüşd'e göre, heyulani ve meleke halindeki akıl

¹⁶⁷ İbn Rüşd, Risale ma ba'da Tabia, s.144

¹⁶⁸ İbn Rüşd, 1965, s.338

¹⁶⁹ İbn Rüşd, Risale en-Nefs, (Thk. Ceyrar Cihami, Refik el- Acem), Da'ru'l fikr el- Lübnan?, Beyrut, 1994, s.93

¹⁷⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s.34-86

¹⁷¹ Ceyrar Cihami, Refik el-Acem, "Muhteva Risale en-Nefs el-Rüşdiyye", (Risale en-Nefs içinde s.22- 24.)

¹⁷² İbn Rüşd, Risale en-Nefs, s.101

fani olup, kazanılmış(mükteseb) akıl ölümsüzdür. Çünkü faal akıl, insan aklıyla sadece kazanılmış akıl sürecinde ilişki(ittisal) kurabilir.¹⁷³

İbn Rüşd'e göre, faal akıl din dilinde melek adını alır.¹⁷⁴ Heyulani akıldan daha üstün olan bu akıl, biz onu düşünsek de düşünmesek de bil-fiil varolan akıldır.¹⁷⁵ Bu aklın işlevi, kuvve halindeki kavramları fiil haline çıkarmaktır. Bu akıl, Fârâbi ve İbn Sînâ'da olduğu gibi suretleri veren (Vahib el-Suvar) değildir.¹⁷⁶

İbn Rüşd, faal aklın fonksiyonunu sadece epistemolojik alanla sınırlandırmaktadır.¹⁷⁷ Bu akıl kendisini akleder ve dolayısıyla onda akılla akledilen birdir. İnsan aklının kendilerinde kuvve halinin bulunmadığı ve sürekli fiil halinde bulunan ayrık suretleri kavrayabilecek yetkinliğe ulaşmasına ittisal, bu yetkinliğe ulaştıran akla da faal akıl denmektedir.

İbn Rüşd'ün faal akıl kavramı üzerinde çeşitli spekülasyonlar yapılmıştır. Acaba faal akıl, insan nefsinden bağımsız ve basit bir cevher mi yoksa o, bağımsız olmayıp insan nefsinin fonksiyonlarından biri midir? Faal akılla ittisal nasıl mümkün olmaktadır? Faal akılla ittisal gerçekleşince teorik bilgiler yok olur mu?

Farah Anton ve Zeynep el-Hudayri, İbn Rüşd'de faal aklın, insan nefsinden bağımsız bir cevher olduğunu belirtir. Onlara göre, İbn Rüşd'ün insan aklının faal akılla ilişki kurması(ittisal) ndan bahsetmesi; faal akılla insan aklının iki farklı akıl ve faal aklın bağımsız bir akıl olduğunun göstergesidir.¹⁷⁸ Buna karşılık Mahmut Kasım, bilgi edinme sürecinin insan nefsinin içerisinde gerçekleştiğini ve sudur yoluyla dışarıdan bir bilginin gelmediğini, dolayısıyla faal aklın, heyulani akıl gibi insan nefsinin bir fonksiyonu olduğunu ileri sürer.¹⁷⁹ "Faal akıllı, insandan bağımsız bir cevher" olarak kabul edenler, faal akılla ilişki kurmanın insan için ancak kazanılmış akıl seviyesinde mümkün olduğunu dolayısıyla faal akılla ilişkide ilimlerin önemine işaret ederler.¹⁸⁰ Kazanılmış akıldaki bilgiler, faal akılla ilişkiden sonra da varlığını devam ettirirler.¹⁸¹

¹⁷³ İbn Rüşd, a.g.e., s.88; Anton, a.g.e., s.104-105

¹⁷⁴ İbn Rüşd, 1965, s.776

¹⁷⁵ İbn Rüşd, Risale en- Nefs, s.103

¹⁷⁶ Fârâbi ve İbn Sînâ'da faal aklın işlevi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, İslam Felsefesi Yazıları, Ufuk kitapları, İstanbul, 2000

¹⁷⁷ Muhammet el-Misbahi, İşkeliyye el-Akl fi felsefeti İbn Rüşd, Merkez el-Sikafe el-Arabi, Beyrut, 1988, s.195

¹⁷⁸ Anton, a.g.e., s.104; Zeynep Mahmut el-Hüdayri, Asâr İbn Rüşd fil felsefe el- Usûr el- Vustâ, Da'ru'l Sikafe, Kahire, 1983, s.333-334

¹⁷⁹ Mahmut Kasım, fi en-Nefs ve el- Akl İi- Felasife el-İğrik ve el- İslam, Mektebet el- Angalo el-Mısıriyye, Kahire,1969, s.241,301

¹⁸⁰ Anton, a.g.e., s.105

¹⁸¹ eI-Misbahi, a.g.e., s.212-213

Faal akılla ilişkinin insan nefsinin kendi içinde gerçekleştiğini savunan M. Kasım, kazanılmış aklın faal akılla ilişki kuramayacağını yani bu akla ait bilgilerin yok olması sayesinde bu ilişkinin gerçekleşeceğini belirtir.¹⁸² Dolayısıyla sadece heyulani akıl bu ilişkiyi gerçekleştirmektedir.

Bu görüşlerden hangisinin İbn Rüşd'ün görüşü olduğunu kestirmek zordur. Bunun temel sebebi: konunun Aristo felsefesinde açıkça belirtilmemiş olması ve İbn Rüşd'ün düşüncelerinin her iki şekilde yorumlanabilmesidir. Ancak İbn Rüşd'ün diliyle şunu söyleyebiliriz: "Faal akıl, bizim cevherimize en yakın şeydir."¹⁸³ Dolayısıyla faal akıl, aynı zamanda ay-altı âleme en yakın olan bir akıldır.

¹⁸² Kasım, a.g.e., s.302

¹⁸³ İbn Rüşd, Risale ma' ba'da tabia, s.156

2.3. AY-ALTI ÂLEM

Ay-üstü âlemdeki varlıkların aksine ay-altı âlemdeki varlıklar, madde ve form (sûret)dan oluşmaktadır. Madde, oluşan ve yok olan şeylere ait ilk konudur (el-mevdû" el- aksâ) yani kendisi yüklem olmayan fakat her şeyin kendisine yüklendiği şeydir. İbn Rüşd, maddenin belirsiz bir şey olduğunu ve potansiyel halde bulunduğunu söyler. İlk madde veya heyula, sonradan oluşmadığı gibi yok olmayacaktır. İbn Rüşd bu düşüncesini şöyle ifade eder: "Madde, madde olması bakımından sonradan meydana gelmiş (tekevvün) bir şey değildir. Çünkü madde sonradan meydana gelmiş olsaydı, bir başka maddeye muhtaç olur ve bu durum sonsuza doğru sürüp giderdi. Eğer madde sonradan oluşmuş bir şey ise, bu oluşma madde ile formun birleşmesinden ileri gelmektedir.¹⁸⁴ Dolayısıyla sonradan meydana gelen, madde ve formdan mürekkep olan cisimdir. Her ne kadar cisim bu ikisinden oluşuyorsa da, tek tek hiç biri cisim değildir. Cisim ikisinin toplamıdır.

İbn Rüşd, cisimlerin madde ve formdan meydana geldiğini söyleyerek; Eş'ârî kelamcılarının, cevher-araz metafiziğine katılmadığını ifade etmektedir.¹⁸⁵ Eş'ârîler, Tanrı'nın mutlak kudretini korumak, yalnız eşyanın varlığa gelmesini değil, aynı zamanda eşyanın her an varlığını sürdürmesini de O'nun müdahalesine yüklemek arzusuyla cevher-araz metafiziğine sarıldılar. Onlar, Tanrı eşyadaki arazları yaratmaktan vazgeçtiği anda, onların varlığının sona ereceğini ileri sürdüler. Eş'ârî atomculuğunu sistemleştiren el-Bâkılânî(ö.1013), arazi "sürekli olmayan, fakat var oluşunun ikinci anında yok olan şey diye tanımlar.¹⁸⁶ Arazlar ardarda iki anda varlıklarını devam ettiremediğinden; onlar, Tanrı tarafından mütemadiyen yaratılırlar. Kendilerinde bu arazların kaim olduğu cevherler de, Tanrı tarafından mütemadiyen yaratılırlar ve ancak Tanrı onlarda arazların varlığını devam ettirdiği müddetçe ayakta kalabilirler.¹⁸⁷

İbn Rüşd, iki anlık süresi bulunmayan arazların, iki anlık süresi olan şeylerin varlığının sürekli olmasının koşulu durumuna getirilmesini gerçekten uzak olarak niteler.¹⁸⁸ O'na göre, varlık ve yokluk birbirine zıt olup bir şeyin varlık kazanması için yeterli değildir. Çünkü zıtlar var olmanın ilkesi olamazlar. Dolayısıyla onların dayanağı olacak üçüncü bir ilkenin yani maddenin varlığına ihtiyaç duymaktadırlar. Ancak hiçbir niteliği

¹⁸⁴ İbn Rüşd, 1965, s. 186

¹⁸⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s.236-237

¹⁸⁶ el-Bakillani, et-Temhid, (Tkd. M. Muhammet Hudayri, M. Abdülhâdi Ebu Ride), Da'ru'l Fikr el-Arabi, Kahire, 1947, s.47

¹⁸⁷ Bilien, Klasik ve Modern İslam Felsefesinin Ana Sorunları, s.34

¹⁸⁸ İbn Rüşd, 1965, s.240

olmayan ve form kazanmamış bu ilk madde, tek başına bir şey olamayacağına göre; formun maddede gerçekleşmesi gerekir. Form, maddenin kendisine yöneldiği bir yetkinliktir. Dolayısıyla madde, form'a muhtaçtır. Madde ve form birlikte bulunurlar, onlar, ancak zihinde ayrılırlar.¹⁸⁹ Eğer form, bazen yalın halde bulunuyorsa bile bu form, maddi şeylerin formu değildir. Bu form, ayrık (mufarik) form olarak isimlendirilir. Saf form yalnızca tanrıdır.

İbn Rüşd'e göre bizler, dış dünyada belli bir form kazanmış, madde ile karşılaşmaktayız. İlk maddenin bil-fiil hale geldiği ilk basit cisimler: Toprak, su, hava ve ateştir. Dört unsur, sıcak-soğuk ve kuru-yaş nitelikleriyle karakterize edilir. Sıcak-Soğuk etkin, kuru-yaş edilgindirler. Bu dört unsurun kendi aralarında etkileşimiyle inorganik-homojen cisimler oluşmaktadır. Bu cisimler, belirli oranlarda dört unsuru ihtiva etmektedir. Bunların yanı sıra organik varlıklar da bulunmaktadır. Bu organik varlıklar, kendi türlerindeki canlı fertlerden tabii ısı aracılığıyla oluşurlar. Nefs, onların yakın sebebidir; uzak sebebi ise gök cisimleridir. Organik varlıklar: bitki, hayvan ve insanlardır.¹⁹⁰

İbn Rüşd'ün ilk maddeyi öncesiz kabul etmesi ve buna dayanarak ay-altı âlemindeki varlıkları madde- form ve kuvve- fiil ilişkileri ile açıklamaya çalışmasının arka planında, -anladığımız kadarıyla- birlik-çokluk sorununu çözüme kavuşturma arzusu yatmaktadır. İbn Rüşd'e göre, madde çokluğun, form birliğin nedenidir.¹⁹¹ Dolayısıyla, madde bir farklılaşma ilkesi durumundadır. Bir insan diğerinden ancak madde(beden) sayesinde ayrılabilir. İbn Rüşd, birlik ilkesi olan formun, faal akıldan sudur ettiğini söyleyen İbn Sînâ'nın bu tutumunun, nedensellik ilkesini reddi anlamına gelebileceğini iddia eder.¹⁹²

İbn Sina, maddenin tabii olaylardaki rolünü kabul etmesine rağmen, asıl rolü, dışardan bir faile (faal akıl) vermektedir. Oysa bu düşünce, Eş'ari kelamcılarının nedensellik ilkesini inkar etmelerine benzemektedir.¹⁹³

¹⁸⁹ İbn Rüşd, a.g.e, s.246-249; Risale es-Semâ' et-Tabii, s.29-36

¹⁹⁰ İbn Rüşd, 1965, s.350-354; Fahri, İbn Rüşd Feylesof Kurtuba, s. 45-46; Bekir Karlıga, "İbn Rüşd", TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1999, C.20, s.262

¹⁹¹ İbn Rüşd, 1965, s.88

¹⁹² Fahri, a.g.e., s.20-21

¹⁹³ İbn Rüşd, 1983, s.882-886

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

3.1. NEDENSELLİK

"Tanrı'dan başka fâil yoktur" ilkesinden hareket eden Eş'ârî kelamcıları, hem bu düşüncelerini pekiştirmek hem de mucizeye yer açabilmek arzusuyla, sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağ kuran filozofların düşüncelerine karşı çıktılar. Eş'ârî kelamcılarına göre Tanrı, hiçbir aracı olmaksızın sınırsız kudretiyle âlemi yarattığı gibi, yine sınırsız kudretiyle hiçbir aracı sebep olmaksızın âlemi bizzat yönetir.¹⁹⁴ Cevher-araz metafiziğini benimseyen çoğu Eş'ârî kelamcıların bu ve benzeri düşünceleri savunmaları hiç de zor olmadı. Zor olmadı çünkü, ardarda iki anda varlıklarını devam ettiremeyen arazlar ve ancak onların varlıklarının sürdürmesiyle ayakta kalabilen cevherler, Tanrı tarafından mütemadiyen yaratılmaktaydı. Tanrı onları yok etmek istediğinde, onlarda bir varlık tarzı(ekvan) yani hareket-sukûn ve toplanma-ayırılma yaratmaz. Böylece, onlar yok olurlar.¹⁹⁵ Dolayısıyla, alemde olup biten her şey doğrudan Tanrı'nın kudretine bağlanıyor ve yanma vb. fiillerin gerçek failinin O olduğu belirtiliyordu.

Gazzâli, ateş-yanma, yemek-tokluk, başın kesilmesi-ölüm vb. şeyler arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul etmez. O'na göre, ateşle temasında pamuğun yanmasına sebep olan ateş değildir. Yanma olayının sebebi olarak ateşi gören filozofların bu düşünceye yönelmelerinin tek delili, ateşle temas halinde yanmanın meydana gelişinin gözlenmesidir. Oysa, gözlem yalnızca ateşle temas olduğunda yanmanın meydana geldiğini kanıtlar; o yanmanın ateşle temas sebebiyle meydana geldiğini kanıtlamaz. Çünkü, ateş katı bir madde olup; onun fiili olamaz. Sonuç olarak, ateşe temas etmesi anında iradesiyle pamuğun yanmasını yaratan Tanrıdır. Bunu ya melekleri vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yapar. Tanrı dilerse, ateşle teması sırasında pamuğu yakmayabilir.¹⁹⁶

Nedenselliğin inkar edilmesi suretiyle alemde olup biten her şey, Tanrı'nın keyfi iradesine atfedilecek olursa; bizim duyu algılarımızın gerçekliği ortadan kalkar mı?

¹⁹⁴ H. Austryn Wolfson, Kelam Felsefeleri(Çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul, 2001, s.399

¹⁹⁵ Bakıllani, a.g.e., (Giriş: s.24, Dipnot.1); Wolfson, a.g.e., s.404

¹⁹⁶ Gazzâli, 1994, s.189-192

Örneğin; evinde kitap olduğu halde evden ayrılan kişi, eve geri döndüğünde kitabın Tanrı tarafından bir çocuğa veya diğer şeylere dönüştürüldüğüne şahit olabilir mi? Böyle bir şey mümkün müdür? Gazzâlî'ye göre, bu mümkündür ancak "Tanrı, bizde bu şeyleri (kitabı çocuğa dönüştürmek gibi), her ne kadar onlar mümkün ise de yapmayacağına dair bir bilgi yaratmıştır.(...) Onlardaki adet(alışkanlık) in sürekli olarak tekrar etmesi, zihnimizde onların geçmişteki alışkanlıklara uygun olarak meydana gelmeye devam edeceklerine dair silinmez bir iz bırakır".¹⁹⁷ Dolayısıyla, Gazzâlî'ye göre, bizlerin gözlemlediği olaylarda, sebebi sonuca bağlayan mantıksal bir zorunluluk da yoktur. Onların arka arkaya birlikte meydana gelme şartını koyan ilahi takdirdir. Tanrı, -mucize gibi olağanüstü olaylarda- bu birlikteliği dilediğinde ortadan kaldırabilir. Wolfson, Gazzâlî'nin adet teorisini şöyle yorumlar: "Şu halde, muayyen hadiselerin düzenliliğini ve önceden tahmin edilebilirliğini izah eden tabiat ve nedensellik değil -tabiat ve nedensellik eşyaya Tanrı tarafından verilmiş de değildir- fakat aksine âdet ve âdetin devam edeceğine dair tekrar tekrar yaratılan bilgidir."¹⁹⁸

İbn Rüşd'e göre Eş'ârîler, bütün var olan şeylerin, hiçbir aracı olmaksızın, onlarla doğrudan ilişkili olan bir tek failinin olduğunu söylemekte ve yakanın ateş, susuzluğu giderenin su ve açlığı giderenin de ekmek olduğunu inkar etmektedir.¹⁹⁹ O, nedensellik ilkesinin kabul edilmemesi durumunda; epistemolojik, ontolojik ve teolojik sorunlarla karşı karşıya kalınacağını belirtir.

İbn Rüşd, eğer bilginin dayandığı nedensellik ilkesi inkar edilecek olursa; öncelikle bilmenin imkanına dair önemli bir dayanağın ortadan kalkacağını söyler. Çünkü, varlıklar hakkındaki bilgi ancak onların sebeplerini bilmekle mümkün olmaktadır.²⁰⁰

Nedenselliği inkar etmek, bilgiyi geçersiz kılmak demektir; çünkü bu durumda gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şey yoktur ve olsa bile, böyle bir şey zanna dayalı olur. Kesin bilgi, bir şeyi olduğu gibi bilmektir. Dolayısıyla bilgi, belirli bir olayın temelinde yatan sebepleri anlama ameliyesidir. İşte bu sebepten dolayı, İbn Rüşd'e göre, nedensellikle açıklanamayan; büyü, simya, astroloji "sözde ilimler"dir.

Nedenselliğin inkarı durumunda ortaya çıkacak ontolojik problem de şudur: Varlıklar arasındaki ayırım ve tanım ancak onların kendilerine özgü fiilleri olduğu takdirde

¹⁹⁷ Gazzâlî, 1994., s.193

¹⁹⁸ Wolfson, a.g.e., s.420

¹⁹⁹ İbn Rüşd, 1983, s.1503-1504

²⁰⁰ İbn Rüşd, 1965, s.785, el-Keşf, s.232

mümkün olur. Fakat, Eş'ârîler , şeylerin kendilerine özgü bir fiili olamayacağını ileri sürerler. Oysa onların bu düşünceleri, bütün varlıkların bir tek şey olduğuna götürür.²⁰¹ Bu ise saçmadır. "Eğer tek tek her varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı, kendine özgü bir tabiatı da bulunmazdı. Bu durumda onun ne bir adı ne de bir tanımı bulunur ve dolayısıyla bütün nesneler bir tek şey olurdu. Ateş ile suyu birbirinden ayıramazdık. Dolayısıyla, bilimsel düşünceyi sağlamlaştırmak ve doğru bilgi için nedenselliği kabul etmek durumundayız. Aksi takdirde, alemde var olan düzen ve akli model anlaşılamaz. Ve alemde var olan tertip ve düzene dayanarak Tanrı'nın varlığını ispatlamak da zorlaşır.

İbn Rüşd, somut alemde sebepleri inkar eden bir kimsenin, soyut alemde etkin bir sebebin var olduğunu ispat edemeyeceğini, çünkü bu meselede soyut âlem hakkındaki yargının ancak somut âlem hakkındaki yargı sayesinde mümkün olacağını belirtir. Sonuç itibarıyla nedenselliği inkar edenler, her fiilin bir faili olduğunu söyleyen önermeye -eğer tutarlı davranacaklarsa- kabul etmemeleri gerekir. Bu durumda onlar, Tanrı'nın varlığı hakkında bilgiye ulaşma yoluna sahip olmadıkları²⁰² gibi alemde olup biten hadiseleri tesadüfe bağlayan Materyalistlere cevap ta veremezler.²⁰³ İbn Rüşd, Osman Bilen'in de işaret ettiği gibi: "Eş'ârî sisteminden Tanrı çıkarılırsa, materyalizme gider"²⁰⁴, düşüncesini dile getirmektedir.

Ayrıca, Kelamcıların "varlıklardaki karşıt niteliklerin(ateşin yakması ya da yakmaması) aynı ölçüde mümkün olup; bu karşıt niteliklerden birisi ancak Tanrı'nın iradesiyle belirlenir" düşüncesi kabul edilirse; O'nun iradesi için sabit bir ölçünün bulunmadığı da kabul edilmelidir. Bu durumda Tanrı, en yüksek güce sahip, başvuracağı veya tâbi olacağı bir yasa ve gelenek bulunmayan zalim bir yönetici gibi olur.

Aslında bu yöneticinin fiillerinin doğal olarak bilinmemesi gerekir. Eğer ondan bir fiil ortaya çıkarsa, bu fiilin varlığını sürdürüp sürdürmeyeceği de bilinemez.²⁰⁵ Gazzâlî, bu imkansız sonuçlardan kaçınmak için "âdet" düşüncesine sarılmıştır.

İbn Rüşd, "âdet" kelimesini linguistik açıdan tahlil eder ve onun yanıltıcı bir kavram olduğunu belirtir. Eş'ârî kelamcıları, âdet(alışkanlık) kavramından; Tanrı'nın mı, varlıkların mı, yoksa bu varlıklar hakkında bizim bir yargıda bulunma âdetimizi mi

²⁰¹ İbn Rüşd, Tefsir ma ba'da Tabia, s. 1135-1136, Tehâfut et-Tehâfut, s.782-783

²⁰² İbn Rüşd, 1964, s.232-233

²⁰³ İbn Rüşd, a.g.e., s.200-201

²⁰⁴ Bilen, İslam Felsefesinin Ana Sorunları, s.41

²⁰⁵ İbn Rüşd, 1965, s.795-797

anlıyorlar? İbn Rüşd'e göre, âdet, tekrar tekrar yapılmak suretiyle kazanılmış bir yetenek olduğundan; Tanrı'nın alışkanlığı olamaz. Çünkü; "Sen Allah'ın sünnetinde bir değişiklik bulamazsın; sen Allah'ın sünnetinde bir değişme de bulamazsın."²⁰⁶ Eş'ârîler, varlıklarda bulunan alışkanlığı kastediyorlarsa, onlar yanılmaktadır; çünkü, alışkanlık ancak ruh sahibi bir varlık için mümkündür, cansız varlıkların alışkanlığı olamaz. Alışkanlık, cansız varlıklar için kullanılırsa, gerçekte o, tabiat anlamına gelir-ki bunu hiç kimse inkar etmez. Eğer onlar, biz insanların var olanlar hakkında vardığımız yargılardaki alışkanlığı kastediyorlarsa ki bu aklın eyleminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, alışkanlık(adet) terimi bu şekilde anlaşılırsa, onun nedensellik ilkesini içerdiği görülür.²⁰⁷

İbn Rüşd, Eş'ârî kelamcılarının, eğer, sebep ile sonuç arasındaki zorunlu ilişki kabul edildiği takdirde, "Tanrı'dan başka fail bir takım sebeplerin bulunduğunu kabul etmek gerekir" şeklindeki düşünceleri yersiz olduğunu belirtir. Çünkü sebepleri yaratan Tanrıdır. Sebeplerin tesirli olmaları Tanrı'nın izni ve onların varlıklarını korumasıyladır.²⁰⁸

²⁰⁶ Fatır Sûresi, 35/42-43

²⁰⁷ İbn Rüşd, 1965, s. 786; Cabiri, a.g.e., s.261; Wolfson, a.g.e., s.421-423

²⁰⁸ İbn Rüşd, 1964, s.203

3.2. YARATMA

Üç semavi dinin kutsal metinlerinde evrenin altı günde yaratıldığı belirtilir. Ancak yaratmanın nasıl olduğu, şeylerin yokluktan mı, yoksa ezeli bir maddeden mi yaratıldığı pek açık değildir. Bu anlamda; örneğin, Kur'an-ı Kerimdeki yaratılış ile ilgili ayetlerin anlamları açık değildir. " Sonra, (Allah) duman halinde olan göğe yükseldi"(41/11) ayetini ele alalım.

Bu ayet, İslam kelimasında Tanrı'nın göğe yükselmesi(istiva)nin nasıl gerçekleştiği ile ilgili tartışmalara ek olarak âlemin ezeli bir maddeden mi yoksa yoktan mı yaratıldığına dair tartışmaların dönüp durduğu bir ayettir. İbn Rüşd'e göre, bu ayet göğün bir şeyden yani öncesiz bir şeyden yaratılmış olduğunu ifade eder. Yine, "Acaba onlar min gayri şeyin (hiç birşeyden/ herhangi bir yaratıcı olmadan/maksatsız) mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdır?"²⁰⁹ ayeti farklı şekillerde anlaşılabilir ve bu anlayışa göre de farklı yaratma görüşleri ileri sürülebilir.

Wolfson, İslam Kelamında yaratma ile ilgili tartışmaların ma'dum'un bir şey olup olmadığı problemi maskesi altında dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığını belirtir. O'na göre, ma'dum'un "bir şey" mi yoksa "hiçbir şey" mi olduğu tartışmasının arka planında âlemin hiçbir şeyden mi yoksa ezeli bir maddeden mi yaratıldığı meselesi vardır.²¹⁰ Wolfson'un bu tespitini İbn Rüşd, yoktan yaratma konusunu tartıştığı bir pasajında Mu'tezile'nin ma'dumu "bir şey" olarak kabul ettiklerini söyleyerek doğrulamaktadır.

İbn Rüşd, âlemin yaratılmasına ilişkin "Tefsir mâ ba'da Tabia" adlı büyük şerhinde dört teoriden bahseder: a) İslam ve Hristiyan teologların yoktan yaratma teorisi b) Kumûn teorisi c) Faal aklın ilk maddeye form verdiğini düşünen İbn Sînâ ve Fârâbî'nin teorisi d) Aristo'nun teorisi.

İbn Rüşd, birbirine oldukça zıt kabul ettiği İslam kelimasında Nazzâm tarafından ileri sürülen kumun teorisi ile kelamcılarının yoktan yaratma teorilerinin arasına "orta görüşler" dediği diğer teorileri yerleştirir. O'na göre kumun teorisinde, oluş (kevn) şeylerin birbirinden çıkmasıdır. Fâil'in oluştaki rolü sadece şeylerin birbirinden çıkması ve temyizi ile sınırlıdır. "Bu görüşe göre fail, hareket ettirici(muharrik) den başka bir şey değildir."²¹¹ Kısaca belirtmeye çalıştığımız kumun teorisini²¹² İbn Rüşd, herhangi

²⁰⁹ Tûr Sûresi, 52/35.

²¹⁰ Wolfson, a.g.e., s.277

²¹¹ İbn Rüşd, 1983, s.1497-1498

²¹² Daha geniş bilgi için bkz. Wolfson, a.g.e., s.379-395; Fahri, 1992, s.50

bir düşünüre dayandırmaz. Bildiğimiz kadarıyla bu teoriyi kendi telif eserlerinde de tartışma konusu yapmamaktadır. O'nun asıl tartışma konusu yaptığı: yoktan yaratma ve sudur teorileridir.

3.2.1. Yoktan Yaratma

Yoktan yaratma düşüncesi, üç semavi dinin çoğunlukla kelimacıları tarafından benimsenmektedir. Musa İbn Meymun, Yahudiliğin yoktan yaratma üzerinde ısrar ettiğini belirtir. Hristiyan kelamında bu tür bir yaratma modelini ilk benimseyen Hermas'lı Pastor ve sonuncusu da Yahya ed-Dimeşki'dir. İbn Rüşd, yoktan yaratma düşüncesini benimseyenlerden birinin de Yahya en-Nahvî olduğunu söyler.²¹³ Kanaatimizce, Yahya en-Nahvî ile Yahya ed-Dimeşki aynı kişidir. Wolfson, yoktan yaratma teorisinin Müslümanlara intikalinin Süryani Hristiyanlar vasıtasıyla olduğunu ve onların Müslümanlara "ma'dum" teriminin "hiçbir şey" anlamındaki yorumunu da ilettiklerini iddia eder. Wolfson'un Müslümanlardan kastettiği, Eşari kelimacılarıdır. Çünkü, "ma'dum" teriminden "hiçbir şey" anlamını çıkaranlar çoğunlukla Eşari kelimacılarıdır.

Eşari kelimacıları, âlemin yoktan yaratıldığı düşüncesini; atom, yer kaplama ve boşluk kavramlarından hareket ederek ispatlamaya çalışırlar. Onların metafizik sisteminde atomlar yer kaplarlar. Yer kaplama ise boşluktur; boşluk ise yokluktur. Atom daima boş mekana muhtaçtır. Atomun muhtaç olduğu boş mekan, yani yokluk atomdan öncedir. Öyleyse eşyanın ilk maddesi olan atomlar, yoktan meydana gelmiştir. Dolayısıyla atom ve arazlardan oluşan âlem de yoktan yaratılmıştır.²¹⁴ İbn Rüşd'e göre, "Onlar, Tanrı'nın bütün var olanları yokluktan yarattığını söylerler ve O'nun yaratma fiilinin kendisine yöneldiği herhangi bir maddenin varlığını da şart koşmazlar. Bilakis Tanrı, her şeyin yoktan yaratıcısıdır."²¹⁵ O'na göre, dinimizin kelimacıları -Eş'ârî kelimacılar- ile Yahya en-Nahvî'yi de dahil ettiği Hristiyan kelimacılarının yaratma teorilerinde; Tanrı, önceden herhangi bir madde olmaksızın yani yoktan alemini yaratmıştır. Ancak İbn Rüşd, bu tür bir yaratma modeline hem dini metinlere dayanarak hem de felsefî kanıtlar ileri sürerek eleştirecektir.

²¹³ İbn Rüşd, a.g.e., s.1498

²¹⁴ Hüseyin Aydın, Yaratılış ve Gayelilik, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1996, s.72

²¹⁵ İbn Rüşd, 1983., s.1498

İbn Rüşd, Eş'ârî kelamcılarının âlemin var edilişi ile ilgili düşüncelerinin Kur'an'ın zahiri anlamına ters düştüğünü ve âlemin var edilişi ile ilgili ayetlerin iyice gözden geçirildiğinde, âlemin şeklinin sonradan olduğunu ancak onun bizatihi varlık olarak ve zamanın her iki uçtan kesintiye uğramaksızın sürekli bulunduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, kelamcılar, âlem konusunda Kur'an'ın zahiri anlamına uymayarak; onu yorumlama yolunu seçmişlerdir. Çünkü, Kur'an'da Tanrı'nın mutlak yokluk(adem el-mahz) la birlikte bulunduğunu belirten hiçbir ifade yoktur ve hiçbir zamanda bulunamayacaktır. Bu bağlamda İbn Rüşd, "Allah, yeri ve semaları altı günde yarattı ve Arş'ı su üstünde idi"(Hüd, 11/7) ve "Sonra semaya istiva etti, o duman idi" (Fussilet, 41/11) ayetlerinin, yer ve göklerin mutlak yokluktan değil, "bir şeyden" yaratıldığının bir ifadesi olduğunu söyler.²¹⁶

İbn Rüşd, Eş'ârî kelamcılarının kendi yoktan yaratılış teorilerini desteklemek amacıyla savundukları cevher-araz düşüncesini ve atomların yer kaplamaları için kabul edilen "boşluk" kavramını kabul etmez. O'na göre, boşluk yoktur.²¹⁷ Dolayısıyla; kelamcılarının atomların yer kaplaması için gerekli gördükleri boşluğun reddi aynı zamanda onların atomcu görüşlerinin de reddi anlamına gelir. Diğer taraftan İbn Rüşd, "yoktan bir şey meydana gelmez" şeklindeki Aristo düşüncesinden hareketle de, yoktan yaratma düşüncesine karşı çıkar. Eşari kelamcılarının yoktan yaratma modellerinin karşılaştığı güçlüklerin farkında olan iki Meşşai Müslüman filozof (Fârâbî ve İbn Sînâ) farklı bir yaratma görüşü ileri sürmüşlerdir.

3.2.2. Sudur Teorisi

İslam felsefesinde sudur teorisi denilince ilk akla gelen Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. İbn Rüşd'ün sudur teorisini açıklarken İbn Sînâ ve Fârâbî'den bahsetmesi de bunu göstermektedir. Bu iki filozofumuz Tanrı ile âlem ilişkisini ve dolayısıyla yaratmayı daha çok bu teoriyle açıklamaktadır. Köklerini Plotinus'un Enneadlar'ına kadar götürebileceğimiz bu teori, "Bir" olan Tanrı'dan çokluğun (varlıkların) nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışır. Plotinus, "birden ancak bir çıkar" ilkesini kabul eder.

²¹⁶ İbn Rüşd, 1969, s.42-43 ²¹⁷

²¹⁷ İbn Rüşd, Risale Sema' et-Tabii, (Thk. Ceyrar Cihami, Refik el- Acem), Da'ru'l fikr el- Lübnan-ii Beyrut, 1994, s.61-63

Ayrıca O, üç ilke kabul eder: Bir, düşünen(âkıl) ve nefis. "O, bu üç ilkeyi bire indirmeye çalışıp aralarında özdeşlik bulmak ister. Böylece Bir'de çokluğu ve çokta birliği açıklama gayretine düşer. Yukarıdan aşağı inince teklikten çokluğa, aşağıdan yukarı çıkınca çokluktan tekliğe varılır.(...) Burada bu üç ilkenin bir silsile içinde meydana gelişi, bir oluşmayı içermekte olduğundan, buna yaratma da dendiğini görmekteyiz. Şüphesiz bu yaratma ezel içinde düşünülmelidir, zamanda değildir.

Düşünür ilke, ezelden beri Bir'i düşünmektedir ve onun düşünmesinden nefis meydana geldiğine göre, nefis de onunla beraber ezelidir.(...) Plotinus'da yaratma fikri ne mantıklı bir zorunluluğa ve ne de hareket fikrine dayanmaktadır. O, yetkinlik ve kemal fikrine dayanan çıkış görüşüne göre anlaşılmalıdır.²¹⁸

Plotinus'un bu düşüncelerini kendi sistemlerine uyarlayan Fârâbî ve İbn Sînâ, öncelikle varlık ayrımlarında bu teorinin izlerini taşırlar. Onlara göre, varlık üç türdür: mutlak mümkün, zâtî itibarıyla mümkün başkasıyla zorunlu ve zâtıyla zorunlu varlık. Fârâbî, birlik ve çokluk sorununu çözmek ve değişebilenle değişmeyen karşılaştırmak için; varlığı zorunlu olan Tanrı'dan, O'nun kendi zâtını düşünmesiyle İlk aklın sudur ettiğini söyler. İlk akıl kendisine nispetle mümkün, Tanrı'ya nispetle zorunludur. İlk akıl hem kendi zâtını hem de Tanrı'yı düşünür. İlk aklın Tanrı'yı düşünmesinden diğer bir akıl, kendi zâtını düşünmesiyle ilk gök küresi ve nefsi sudur eder. Fârâbî'ye göre bu süreç, onuncu akıl ve dokuz felek ve dokuz nefis tamamlanana kadar devam eder. Onuncu akıl olan faal akıl, ay-altı alemi yönetir ve ondan beşeri ruhlar ve dört unsur çıkar. Faal akıl, formları verendir.

Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tanrı ile alem arasında ilişkinin üç türü: nedencilik, çıkışçılık (sudur) ve yaratmacılık olduğunu ve bunları birbirinin karşıtı değil, yaratmayı tamamlayan bütün bir nazariye olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir.²¹⁹

İbn Rüşd, sudur teorisini benimseyenlerin, "faal aklın ilk maddeye form (suret) verdiğini söylediklerini ve "birden ancak bir çıkar" ilkesinden hareket ettiklerini ifade eder. O, öncelikle bu iki düşünceyi eleştirir. "Birden ancak bir çıkar" ilkesinin doğru olmadığını, birden çokluğun çıkabileceğini ve çokluğun(kesret) zıddının bir değil az olduğunu vurgular.²²⁰ O'na göre, Ay-altı âlemindeki varlıkların çokluğunun sebebi:

²¹⁸ Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s.165- 167

²¹⁹ Atay, a.g.e., s.246

²²⁰ İbn Rüşd, 1983, s.1648-1649

madde, suret ve gök cisimleridir. "Zamanımızda, falan hareket ettiriciden falan sudur etti, çıktı veya buna benzer lafızlarla ifade edilen bir düşünce vardır. Oysa bu düşüncenin ayırık ilkelere uygulanması doğru olmaz.(...) Fâil'den bir şey sudur etmez, ancak O, potansiyel halde olanı bil-fiil hale getirir."²²¹

İbn Rüşd'e göre, faal aklın "suretleri veren" olarak nitelenmesi kabul edilemez bir düşüncedir. Eğer bu düşünce kabul edilirse, "hiçbir şey"den yani yoktan yaratmayı kabul etmek gerekir. Oysa böyle bir şey mümkün değildir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın "faal aklın ay altı âlemindeki varlıklara formlarını verdi" şeklindeki düşüncesinin, kelimacıları "yoktan yaratma" teorisini kabul etmeye götürdüğünü söyler. O'na göre, İbn Sînâ kelimacılara taviz vermektedir.²²²

İbn Rüşd'ün yoktan yaratma ve sudur teorisini benimsemediğini gördük. Acaba İbn Rüşd nasıl bir yaratma görüşünü benimsemektedir?

3.2.3. İbn Rüşd'e Göre Yaratma

İbn Rüşd'ün yaratma ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce O'nun bazı görüşlerini tekrar etmek durumundayız. İbn Rüşd, Tanrı'nın sadece ilk muharrik olmadığını aynı zamanda etkin sebep olduğunu belirtir. O, maddenin ezeli olduğunu dolayısıyla formun da ezeliğini kabul eder.

İbn Rüşd'ün ezeli madde anlayışı, bazı araştırmacılarda O'nun felsefesinin materyalist bir sistem olduğu kanısını uyandırmıştır. Farah Anton, Yuhanna Kumeyr ve Tayyib Tizayni bu araştırmacılardan bir kaçıdır. Farah Anton, İbn Rüşd'ün yaratmayı, Tanrı'nın ezeli madde'de potansiyel halde bulunan formu bil-fiil hale getirmesinden ibaret gördüğünü ve İbn Rüşd düşüncesinde âlemin Tanrı ile doğrudan bir ilişki içerisinde olmadığını iddia eder.²²³ Tizayni ise, İbn Rüşd'ün Ortaçağ İslam Düşüncesinde "rasyonalist materyalizm" in zirvesini temsil ettiğini ve onun, âlemin iki nihai unsuru olan madde ve formu Tanrı ile birlikte ezeli kabul ettiğini iddia eder.²²⁴ Y. Kumeyr de onların bu düşüncelerine katılır. O, "Tefsir ma ba'da Tabia" adlı büyük şerhe dayanarak; İbn Rüşd'ün Aristo'nun görüşünü benimsediğini iddia eder. İbn Rüşd, Aristo'nun yaratma ile ilgili görüşlerini belirttiği bu pasajda "Afrodisiaslı İskender'in dediği gibi;

²²¹ İbn Rüşd, a.g.e., s.1652

²²² İbn Rüşd, a.g.e., s.1503

²²³ Anton, a.g.e., s.90-99

²²⁴ Tayyib Tizayni, Meşrû Ru'ye Cedide, s.129' dan naklen Macit Fahri, 1992, s.325

Aristo'nun görüşü, en az muğlak ve varlığın tabiatına en uygun görüştür" sözlerine yer verir.²²⁵

Kumeyr, bu pasajdan hareketle İbn Rüşd'ün Aristo'nun görüşünü benimsediğini iddia eder. Bu görüşe göre, fâil (Tanrı), yoktan bir şey meydana getirmez. O, sadece madde ve sureti bir araya getirir. Madde'de potansiyel halde bulunanı bilfiil hale getirir.²²⁶ Beyyûmî, Kumeyr'in bu iddiasına katılmaz. O'na göre Kumeyr, İbn Rüşd'ün bir şarih olarak Aristo'dan naklettiği görüşü, O'nun asıl görüşüymüş gibi sunmaktadır. Oysa İbn Rüşd'ün yaratma ilgili asıl görüşlerini, Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerde değil, kendi telif eserlerin (Fasl'ul-Makal, Menahic el- Edille ve Tehafut et-Tehafut) de aramak gerekir. Beyyûmî, İbn Rüşd'ün kendi telif eserlerinde âlemin sonradanlığını ve yaratıldığını kabul ettiğini iddia eder.²²⁷ İbn Rüşd'ün yaratma ile ilgili diğer bir görüş, Zeynep el-Hudayri'nin görüşüdür. O'na göre, İbn Rüşd, maddenin ezeli olduğunu kabul etmesine rağmen; Tanrı'nın onu yoktan yarattığını kabul eder.²²⁸ Ancak bildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd'ün ne kendi eserlerinde ne de Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerde "ilk maddenin yoktan yaratıldığı"nı ima eden hiçbir ifadeye rastlayamadık. Bilakis aksini ifade eden pasajlarla karşılaştık.

Macit Fahri bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "İbn Rüşd'e göre, yoktan yaratma imkansızdır. Çünkü madde ezelidir ve potansiyel olarak mevcuttur."²²⁹ "İbn Rüşd, Aristo'nun görüşünü, "biz onu en az muğlak ve varlığın tabiatına en uygun bulduk" diyor. Her ne kadar bu ibare "İskender'in dediği gibi" parantez cümlesiyle kayıtlı ise de, hem metafizik hem de Tehâfüt'de bu görüş kayıtsız tasvib ibareleriyle ifade edilir ve bundan ötürü İbn Rüşd'ün tereddütsüz altına imza koyduğu görüş bu olmalıdır."²³⁰ Bu görüşe göre; fail(Tanrı), yoktan bir şey meydana getirmez. O, sadece form ile maddeyi bir araya getirir. Maddede kuvve halinde olanı fiil haline çıkarır. Form ve maddeyi bir araya getiren yani terkinin illeti, varlığın da illetidir.²³¹ Bu anlamda Tanrı, varlığın sebebi ve failidir. İbn Rüşd'e göre, Tanrı, form ile maddeyi bir araya

²²⁵ İbn Rüşd, 1983, s.1497

²²⁶ Yuhanna Kumeyr, İbn Rüşd, Da'r el-Meşrik, Beyrut, 1997, s.38-39

²²⁷ Beyyûmî, a.g.e., s.351-352.

²²⁸ Hüdayri, a.g.e., s.228

²²⁹ Fahri, İbn Rüşd Feylesof Kurtuba, s.79

²³⁰ Fahri, a.g.e, s.77(dipnot.1); 1992, s.257

²³¹ İbn Rüşd, 1965, s.299

getirmekle yetinmiyor. Buna ek olarak varlığın devamını da sağlıyor.²³² İbn Rüşd'ün "Sürekli Yaratma"(daim el-Hudüs) olarak ifade ettiği yaratma modeli bu görüşlerdir. Kanaatimizce, İbn Rüşd, "sürekli yaratma" ve "varlıkların var olduktan sonra da Tanrı'ya ihtiyacı oldukları" düşüncesiyle; Tanrı-âlem ilişkisini farklı bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. Bu düşüncede; Tanrı, âlemle sürekli irtibat halindedir. Dolayısıyla, İbn Rüşd, "klasik teist" düşünürler olarak sınıflandırabileceğimiz kelimcilerin Tanrı-âlem tasavvurundan olduğu kadar; Aristo'nun "deist" anlayışından da uzaktır. İbn Rüşd'ün savunduğu sürekli yaratma düşüncesi ancak âlemle sürekli ilişki içerisinde bulunan bir Tanrı tasavvuruyla mümkün olmaktadır. Tanrı'nın âlemle ve özellikle de insanla epistemolojik bir ilişki içerisinde olduğunun önemli göstergelerinden birisi: O'nun peygamberler göndermesidir.

²³² İbn Rüşd, a.g.e., s.280

3.3. PEYGAMBER GÖNDERME VE MUCİZE

İbn Rüşd, peygamberliğin imkanına inanır. O'na göre, nasıl bizler Platon, Aristo vb. filozofların yada tarihi şahsiyetlerin varlığını kabul ediyorsak, aynı şekilde peygamberlerin de varlığını kabul etmek zorundayız. "Resuller ve nebîler adı verilen bir grubun var olduğu kendiliğinden bilinmektedir. Onlar, beşeri bir öğrenme ile değil, Tanrı'dan gelen vahiy ile insanlar için kural (şariat) lar ortaya koyar. Onların varlığını; görmediğimiz halde var oldukları bize bir çok kişilerce aktarılan şahısların -örneğin felsefe ile şöhret bulan şahıslar- varlığını inkar edenden başkası reddetmez."²³³ İbn Rüşd, görüldüğü gibi; peygamberlik konusunu daha çok "tarihi bilgi"²³⁴ açısından ispat etmeye çalışmakta ve vahyin imkanını kabul etmektedir. İbn Rüşd'ün peygamberlik hakkındaki düşüncelerinin açıklığa kavuşturulması için bazı sorular sorulabilir: Acaba İbn Rüşd, peygamberin vahiy alma sürecini nasıl yorumlamaktadır? Peygamber vahiy yoluyla her türlü bilgiyi elde edebilir mi?

İbn Rüşd, vahyi daha çok Aristo'nun rüya ile ilgili düşüncelerine ve nefsin hayal etme(tahayyül) yetisine dayanarak yorumlar. Tahayyül yetisi, nefsin hiyerarşik yetiler düzeninde duyum ve düşünme arasında bulunur. Her ikisinden farklı bir işleve sahip olan bu yeti, duyulur nesnenin duyular tarafından algılanıp ortadan kaybolmasından sonra onların ortak duyum(el-his el-müşterek) da ki izlenimleriyle harekete geçer. İnsan, hayal gücü sayesinde bu izlenimlerle, dilediği gibi oynar, onları birleştirir ve ayrıştırır.

Gerçekte olmayan varlıklar(öcüler vb. şeyler) tasavvur edilebilir. Bu yeti, işlevini, sadece duyuların pasif olduğu uyku hallerinde uyanık iken de gerçekleştirebilir. Ancak, daha aktif iş gördüğü vakitler uyku esnasıdır ki, bu durumda rüyalar ortaya çıkar.²³⁵

İbn Rüşd, uyku esnasında tahayyül yetisiyle ilgili ortaya çıkan üç şey sayar: Rüya, kehânet ve vahiy.²³⁶ İbn Rüşd, bunların kaynakları ile ilgili farklı görüşlerin olduğunu belirtir. O'na göre, halk(cumhur), kehanetin cinlerden, rüyaların meleklerden ve vahyin de ya aracısız ya da özel aracı vasıtasıyla Tanrı'dan kaynaklandığına inanır. "Onlar, vahyin, rüya ve kehânetten farklı olduğuna inanırlar. Çünkü vahiy, mutluluğun mahiyetinin ve mutluluğun kendisiyle elde edileceği şeylerin bilinmesi için gelir."²³⁷

²³³ İbn Rüşd, 1964, s.215

²³⁴ "Tarihi bilgi" hakkında bilgi için bkz. Hanifi Özcan, Maturidi'de Bilgi Problemi, İFAV, İstanbul, 1993

²³⁵ İbn Rüşd, Risale en-Nefs, s.75-81; Telhis el-Has ve el-Mahsûs, (Aristoteles, fi en-Nefs içinde. Neşr. Abdurrahman Bedevi), Da'ru'l Kalem, Beyrut, 1980, s.208-215

²³⁶ İbn Rüşd, Telhis el-Has ve el-Mahsûs, s.221

²³⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s.222

İbn Rüşd, tahayyül gücünün fiilinin dolayısıyla rüyanın daha çok uyku esnasında gerçekleştiğini bahseder. Vahiyle ilgili şu görüşleri dile getirir:

*"(...) gizil güçler(kuvve batına)ın duyuların pasif halde iken daha yetkin bir işleve sahip olduklarının kanıtı, düşünme (el-fıkr) yi çok kullananların duyu güçleri, kişinin kendi içine doğru yönelir; sonunda düşünme objesinin onlar için soyutlanması ve dış duyuların da pasif hale gelmesiyle onlara uyku hali sarar. İşte bu sebepten, sağır ve kör olarak doğanların hayal yetileri daha yetkindir. Bunun gibi, vahiy de bayılma(iğmâ) ya benzer bir durumda gelir idi.(...) buradan, bu idrakin neden uyanıkken değil de uyku esnasında gerçekleştiği anlaşılmıştır. Ancak herhangi bir kişinin, bunları uykudaki kişinin idrak ettiği gibi uyanıkken de idrak etmesi, uzak ihtimal değildir. Peygamberlerden nakledildiği gibi; onlar bir şeyi, bulunduğu yerde o şey nasılsa -tahayyül yoluyla da- o şeyi olduğu gibi görebilirler."*²³⁸

İbn Rüşd, ister gerçek rüya ister vahiy de olsun, şahısların bu yollarla sadece pratik(ameli) bilgileri alabileceğini iddia eder. Onlar teorik bilgileri alamazlar; çünkü teorik bilgiler ancak öğrenmeyle mümkündür. Şayet öğrenme olmadan teorik bilgileri aldığını iddia eden insanlar varsa; onlara insan değil, melek demek daha doğru olacaktır.²³⁹ Kanaatimizce, İbn Rüşd'ün epistemolojisinde, mutasavvıfların bir bilgi kaynağı olarak benimsediği sezgiye yer yoktur. Ayrıca vahiy, teorik konularla ilgili değil, pratik konular (ahlak, mutluluk vb.)la ilgilidir.

O'na göre, vahiyle elde edilen bilgi, akli bilgilerin bir tamamlayıcısı niteliğindedir; başka bir deyişle, aklın kavramakta yetersiz kaldığı şeyleri Tanrı insana vahiy vasıtasıyla bildirmiştir.²⁴⁰ Ancak İbn Rüşd'e göre, filozofların kesin kanıtlar yoluyla elde ettikleri bilgiler de bir tür vahiy olarak değerlendirilebilir. Tanrı'nın insanla konuşması üç şekilde gerçekleşebilir: Vahiy, perde arkasından ve bir aracı yoluyla konuşması. İbn Rüşd, vahiy; Tanrı'nın söz aracılığı olmaksızın bir mânâyı vahye mazhar olan şahsın nefsinde ve kalbinde ortaya çıkardığı bir konuşma türü olarak tanımlar. İbn Rüşd'ün "Tanrı'nın sadece Hz. Musa'ya tahsis ettiği" ve "gerçek konuşma" dediği; perde arkasından olan konuşma ise, Tanrı'nın yarattığı lafızlar aracılığıyla meydana gelen bir konuşma türüdür. Üçüncü tür konuşma; bir aracı vasıtasıyla gerçekleşen konuşmadır. Bu tür konuşma, melek aracılığıyla peygamberlerde; kesin kanıtlar (berâhîn) vasıtasıyla da peygamberlerin varisleri olan bilginlerde ortaya

²³⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s.228

²³⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s.230-231

²⁴⁰ İbn Rüşd, 1965, s.412

çıkabilir.²⁴¹ İbn Rüşd'ün burhan yöntemini sadece filozoflara tahsis ettiğini ve felsefe ile dinin ikiz kardeş olduğunu söylediğini hatırlayacak olursak, İbn Rüşd'ün filozofların da burhanlar vasıtasıyla Tanrı'nın bir tür vahyine mazhar oldukları şeklindeki düşüncesine şaşırılmamalıdır. Ancak şu düşüncüyü de aklımızın bir köşesinde tutarak: "Her peygamber bir bilge olduğu halde, her bilge bir peygamber değildir."²⁴² Burada şu soru sorulabilir: Bir şahsın Tanrı'dan vahiy aldığını ve O'nun peygamber olduğunu nasıl doğrulayabiliriz?

İbn Rüşd'e göre, bir şahsın peygamber olduğunu belirlemek için öncelikle O'nun Tanrı'dan aldığını iddia ettiği bilgilerin yani vahyin muhtevasına bakılması gerekir. O'na göre, vahyin en önemli özelliği, ihtivâ ettiği bilgi ve pratikle ilgili hükümlerin öğrenmekle elde edilememesidir. Örneğin, beşeri mutluluk ve ruh nedir? Hangi miktardaki iyi ve güzel işler mutluluğa sebep teşkil eder? Gelişigüzel alınan gıdaların bir insanın sağlığına sebep olmadığı; aksine zararlı olduğu ve onların ancak belirli oranlarda ve belirli bir zamanda alınırsa sağlık için faydalı olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde hangi tür davranışların insan mutluluğu için gerekli olduğunun tespiti de vahiy tarafından yapılmaktadır.

Akıl, iyi ve kötü'nün ne olduğunu bilebilir. Ancak onların ne kadarının mutluluğa sebep olacağını belirlenmesi için vahiy gereklidir.²⁴³ Vahyin, insanın aklıyla idrak edemeyeceği henüz mevcut olmayan(gaybî) bir takım şeylerin varlığına dikkat çekmesi ve o şeylerin zamanı gelince ortaya çıkması gerekir. Kısaca peygamberlere peygamber isminin verilmesine neden olan şey; onların öğretilerinin soyut(gaib) şeyler hakkında bilgiyi, gerçeğe uygun kuralları ve bütün insanların mutluluğu için gerekli fiilleri ihtivâ etmesidir.²⁴⁴ Dolayısıyla bir şahsın peygamber olmasının garantisi kelimcilerin iddia ettiği gibi mucizeler(değneğin yılanı dönüşmesi, ölümlerin diriltilmesi vb.) değildir.

İbn Rüşd, kelimcilerin peygamberliğin doğrulanmasıyla ilgili olarak ileri sürdükleri delilleri sorgular. O'na göre, kelimciler, somut âlemde konuşma özelliğine sahip bir şahsın(örneğin kralın) vatandaşlarına bir elçi göndermesinin imkanına dayanarak, soyut âlemde de kelam sıfatına sahip bir varlık olması yönüyle Tanrı'nın kulları olan insanlara, elçi göndermesini mümkün görmektedirler. Ayrıca Onlar, peygamberliği

²⁴¹ İbn Rüşd, 1964, s.163

²⁴² İbn Rüşd, 1965, s.868-869

²⁴³ İbn Rüşd, 1964, s.218

²⁴⁴ İbn Rüşd, 1965, s.776

mucizelerle desteklemeye çalışırlar. Bu konuyla ilgili şu örneği ileri sürerler: Diğer insanlara, "ben falan padişahın size gönderdiği elçisiyim" diyen ve üzerinde elçi olduğuna dair bir takım alametler(bayrak vb.) bulunan bir kişinin doğru söylediğinin kabul edilmesi gerekir. Bunun gibi, elinde mucizenin zuhur ettiği kimselerin de peygamber olduğu kabul edilmelidir.²⁴⁵ İbn Rüşd'e göre, kelamcılar diğer konularda olduğu gibi bu konuda da temel yöntemlerine (somut'a dayanarak soyut hakkında hüküm ileri sürmek) dayanırlar. Ancak onların peygamberlik ile ilgili düşünceleri bazı mantıkî ve teolojik problemleri içinde barındırmaktadır. Karşılaşacakları teolojik problem şudur: Kelamcılar, Tanrı'nın elçi göndermesini, örneğin "A" şahsının diğer insanlara elçi göndermesinin mümkün olduğunu söyleyerek ispat etmeye çalışıyorlar. Bu düşünce yanlıştır. Çünkü "A" şahsı kendisi gibi olan yani aynı ontolojik yapıdaki insanlara bir elçi göndermektedir. Oysa "Tanrı", kendi tabiatı gibi olmayan insanlara elçi göndermektedir. Dolayısıyla kelamcıların ileri sürdükleri düşüncenin ve benzetmenin doğru olabilmesi için Tanrı ile elçi gönderdiği insanların tabiatının aynı olması gerekir.²⁴⁶ Bu ise saçmadır. Çünkü Tanrı, ontolojik olarak insandan farklı bir varlıktır.

Sonuç olarak kelamcılar, Tanrı'nın peygamber göndermesini ancak O'nu insanlara benzeterek ispatlamaya çalışıyorlar. Kelamcıların düşüncelerini mantık açısından da sorgulayan İbn Rüşd, şunları söyler:

"Bu yol hem ikna edicidir, hem de bir yönüyle halkın durumuna uygundur. Fakat incelenecek olursa, bu esaslarla ilgili ortaya koydukları bazı şeylerde bazı hatalar olduğu ortaya çıkacaktır. Şöyle ki: Padişah'ın elçisi olduğunu iddia eden kişinin gerçekten öyle olduğunu ancak onun üzerinde beliren alametin, padişahın kendi elçilerine ait bir alamet olduğunu bilmemiz halinde doğru olur. Bunu da ya padişahın vatandaşlarına, "Bana özel alametlerden olan şu alameti kimin üzerinde görürseniz, onun tarafımdan gönderilen bir elçi olduğunu kabul edin" demesiyle veya padişahın adetine bakılarak bu çeşit alametlerin sadece elçilerinin üzerinde görülebileceğinin bilinmesiyle anlaşılır.

Bu durum karşısında biri çıkıp şöyle diyebilir: İnsanlardan bazılarının ellerinde ortaya çıkan mucizelerin, peygamberlere özel alametler olduğu nereden bellidir? Onların peygamberlere özel alametler olduğu ya şeriatla ya da akılla anlaşılır. Şeriatla anlaşılması imkansızdır, çünkü şeriat henüz sabit değildir. Aynı şekilde akıl da bu alametin peygamberlere özel bir alamet

²⁴⁵ İbn Rüşd, 1964, s.208

²⁴⁶ İbn Rüşd, 1964, s.210-211

olduğuna hükmeme imkanına sahip değildir. [Mucizenin peygamberliğe delil olabileceği akıl bakımından mümkündür düşüncesinin doğru kabul edilmesi için]²⁴⁷ Akıl, peygamberlikleri kabul ve tanınmış birçok kimselerde bu alametlerin varlığını defalarca görmesi ve yine bu alametlerin onlardan başkasında ortaya çıkmadığını idrak etmesi gerekir.”²⁴⁸

İbn Rüşd, yukarıdaki paragraflarda anladığımız kadarıyla şu düşünceyi ileri sürmektedir: Eğer mucizeyi peygamberliğin bir alameti kabul edeceksek böyle bir şey ancak mucizenin Tanrı'nın kendi elçilerine ait bir alâmeti olduğu kabul edilirse doğru olacaktır. Fakat Tanrı, biz insanlara "özel alametlerimden olan şu alameti (örneğin değneğin yılanı dönüşmesi, ölümlerin diriltilmesi vb.) kimin üzerinde görürseniz, onun tarafımdan gönderilen bir elçi olduğunu kabul edin" diye bir şey söylememiştir.

Dolayısıyla, biz insanlar bu tür şeyleri yapanların gerçekten peygamber olduğunu nereden bileceğiz? “Peygamberlik vardır”, "mucize mevcuttur" diye kabul etsek bile, "elinde mucize zuhur eden şahıs peygamberdir" yargısını ileri süremeyiz. Bu yargının doğrulanması için şeriata dayanamayız, çünkü bu durumda mantık yanlışlarından olan "bir şeyi bizzat kendisiyle doğrulama (Müsadara ale'l Matlub)²⁴⁹ yanlışını yapmış oluruz.

Aynı şekilde akıl peygamberlikle mucize arasındaki irtibatı idrak edemez. Biz, tedavi etme-doktorluk irtibatını aklımızla kavrayabiliriz. Ancak mucize-peygamberlik ilişkisini kavramakta zorluk çekeriz. O'na göre, tedavi etme nasıl doktorluğun delili ise (çünkü, tedavi etme tıbbın tabiatındandır); peygamberliğin delilinin de kendi tabiatından olması gerekir. İbn Rüşd bu konuyla ilgili şu örneği verir: "Doktor olduklarını iddia eden iki kişiyi düşünelim. Bunlardan birisi: "doktor olduğumun kanıtı, su üzerinde yürümemdir" derken; diğeri: "benim doktor olduğumun kanıtı, hastaları tedavi ederek iyileştirmemdir" dese ve sonra ilki su üzerinde yürüse; diğeri de hastaları tedavi etse, bu takdirde hastaları tedavi eden kişide doktorluğun var olduğunu burhan ve delil yoluyla; su üzerinde yürüyen kişide var olduğunu ikna yoluyla doğrularız.”²⁵⁰

Dolayısıyla, İbn Rüşd'e göre, değneğin yılanı dönüşmesi gibi peygamberliğin tabiatından olmayan mucizeler, bir kişinin peygamber olduğunu ispat etmek için yeterli değildir. Bu tür mucizelerle, peygamberliğin doğrulanmasını sadece geniş halk kitleleri

²⁴⁷ Metnin daha iyi anlaşılması için tarafımızdan eklenmiştir.

²⁴⁸ İbn Rüşd, 1964, s.208-209

²⁴⁹ Mantık yanlışları için bkz. Emiroğlu, Mantık Yanlışları, İFAV, İstanbul, 1993, s.154

²⁵⁰ İbn Rüşd, 1964., s.221

için uygun gören İbn Rüşd, Kur'an'ın bu tür bir yola başvurmadağının da altını çizer. O'na göre, Kur'an'ın şu ayetleri bunun bir göstergesidir: "Sen bize yerden bir pınar fışkırtmadıkça sana iman etmeyiz....De ki: fe sübhanallah! Ben peygamber olan bir insandan başka bir şey miyim ki?" (İsra, 17/90,93). "Bizi, mucize göndermekten alıkoyan şey, sadece öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır" (İsra, 17/59).

İbn Rüşd'e göre, peygamberliğin doğrulanması, Hz. Muhammed (s.a.v) örneğinde olduğu gibi peygamberliğin kendi tabiatından olan mucizelerle desteklenmesiyle mümkün olmaktadır. O'nun mucizesi Kur'an-ı Kerim'dir. "Onun mucize oluşu, bu güne kadar var olan ve kıyamete kadar da var olacak insanların duyum algıları ve incelemeleri sayesinde anlaşılmıştır ve anlaşılabilecektir."²⁵¹

Peki Kur'an, Hz. Muhammed'in peygamberliğine nasıl katı bir delil olmaktadır? İbn Rüşd'ün vahyin doğrulanması için onun muhtevasına bakılması gerektiği şeklindeki düşüncesini hatırlarsak; Onun böyle bir soruyu kolaylıkla cevaplayacağını da söyleyebiliriz.

O'na göre Kur'an'ın muhtevasına baktığımızda bunu görürüz: a) Kur'an'ın ihtiva ettiği bilgi ve pratikle ilgili şer'i hükümlerin, öğrenme ile kazanılan cinsten olmayıp ancak vahiy yoluyla elde edilebilecek hükümler olması. b) Kur'an'ın gayb ile ilgili hususları içermesi c) Kur'an'ın tertip ve ifadesinin, düşünmeye, taşınmaya dayanan ifade ve tertip türünün dışında olması yani Arapça konuşup yazan veya sonradan bu dili öğrenen, belagat ve edebiyatçıların sözlerine benzememesi.²⁵²

İbn Rüşd'ün, peygamberliğin kendi tabiatından olmayan- değneğin yılanı dönüşmesi gibi mucizelerin peygamberliğin doğrulanması için yeterli olmadığını söylemesi ve bu düşüncesini Kur'an'ın bazı ayetlerine dayandırmasının bazı sebepleri vardır. Mehmet Aydın, bu konuyla ilgili şunları söyler: "Mucizelerle ilgili kutsal metinlerden anlıyoruz ki, din alanında empirik doğrulama, özellikle inancın mahiyetinin tam olarak anlaşılamadığı insanlığın çocukluk dönemlerinde ısrarla istenmiştir. Ama Kur'an empirik doğrulamaya dayanan bir iman hayatını tasvip etmemektedir, çünkü bu durumda asıl önemli olan "gayba iman" esaslı zedelenmektedir. Hz. Muhammed'in tebliğinin bu tür doğrulamalarla desteklenme yönüne gidilmeyişi, tabiat-üstü doğrulamanın İslam'da itibar görmeyişinin bir işareti sayılabilir."²⁵³ İbn Rüşd'ün de

²⁵¹ İbn Rüşd, 1965, s.775

²⁵² İbn Rüşd, el-Keşf, s.217

²⁵³ Aydın, Din Felsefesi, s. 127

aynı gerekçeyle, düşünce sisteminde ölünün diriltilmesi vb. mucizelere yer vermediğini söyleyebiliriz. Anladığımız kadarıyla diğer bir gerekçe de, bu tür mucizelerin âlemde var olan sebep-sonuç ilişkisi arasında olduğu kabul edilen zorunluluğa ters düşmesidir. Sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu ileri süren İbn Rüşd, bu prensipten hareket ederek "insanın fiillerinde hür olup olmadığı" sorununu da ele alır.

3.4. İNSANIN HÜRRİYETİ

İnsanın yapıp etmelerinde hür olup olmadığı dinin olduğu kadar felsefenin de önemli problemlerinden biridir. Problem, islam kelamında, kader, iyi(husun)- kötü(kubh), Tanrısal adalet ve Tanrı'nın insanı güç yetiremeyeceği şeyden sorumlu tutup tutmayacağı(teklif mâ lâ yutâk) gibi konular bağlamında ele alınmış ve tartışılmıştır. Emevi iktidarı döneminde; onların siyasal tasarruflarını meşrulaştırmak için-özellikle kader kavramına olumsuz bir içerik yüklendi. Kur'an'da Tanrı'nın kainatı bir düzene(ölçüye) göre yarattığını ifade etmek için ontolojik bir bağlamda kullanılan kader kavramı, Cebriyye ekolüne mensup kelmacılarca, insanın işlediği bütün fiillerin Tanrı tarafından önceden tayin edildiği dolayısıyla insanın kendi fiilinde hiçbir payı olmadığı şeklinde yorumlandı. Bağdâdî, Cebriyye'nin görüşünü şu şekilde ifade eder: "İnsanın, bir işi yapıp-kazanmak(kesb) için yapabilme gücü(istitaat) yoktur ve o, ne fail(yapan) ve ne de işi kazandır» iddiasında bulunan bir Cebriyecidir".²⁵⁴. Mutezileye göre, kişinin fiilinde Tanrı'nın rolü, sadece fiil için zorunlu olan gücü fiilden önce insanda yaratmasıdır. Bunun dışında fiilin ortaya çıkarılması için gerekli olan tüm unsurlar insana aittir. Dolayısıyla insan, fiillerinin yaratıcısı olup; bunlardan sorumludur.²⁵⁵ Eş'ârî kelmacıları ise, Tanrı'nın mutlak irade ve kudretini korumak adına; ibn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi, Cebriyye'nin anlayışından pek de farklı olmayan bir "kesb" teorisi ileri sürdüler. Eş'ârîler, Mutezilenin özgür failler olarak bireylerin, kendi fiillerinin failleri olduğu tezini, bu iddianın şirkle veya en azından düalizmle eşit olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Teorilerini ihtiyari ve zorunlu fiil ayırımına dayandırarak açıklayan Eş'ârîler, Tanrı tarafından yaratılan; ancak insan tarafından kazanılan ihtiyârî fiillerden insanın sorumlu olduğunu söylerler. Dolayısıyla fiilin

²⁵⁴ Bağdadi, Mezhepler Arasındaki Farklar(Çev. E. Ruhi Fırlalı), TDV., Ankara, s.266

²⁵⁵ „Mutezile Ve İnsanın özgürlüğü Sorunu(Çev. Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, İstanbul. 1998, Wolfson, a.g.e., İlhami Güler, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu(Allah'ın ~ları nnyız?)., İslami Araştırmalar, 0.5, Say1,3, Temmuz 1991

yaratılması Tanrı'ya, kazanılması insana atfedilmektedir. Fakat insan, titremek gibi gayri ihtiyari ya da zorunlu fiillerden sorumlu değildir.²⁵⁶

İbn Rüşd, kısaca belirtmeye çalıştığımız insanın hürriyeti ile ilgili Mutezile, Cebriyye ve Eşari yaklaşım tarzlarını pek yeterli bulmaz. O'na göre, Eş'ârîlerin çözüm diye ileri sürdüğü çözümsüzlük(kesb teorisi), sonuç olarak Cebriyye'nin anlayışına götürür. İbn Rüşd'ün insanın hürriyeti ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce; O'nun Tanrısai adalet, ahlaki iyi ve kötünün belirlenmesi vb. konularda ne düşündüğünü kısaca belirtmeye çalışalım. Tanrısai adalet, ahlaki iyi ve kötünün belirlenmesi vb. konularda ne düşündüğünü kısaca belirtmeye çalışalım.

İbn Rüşd, Tanrı'nın insanları dalaletle düşürdüğünü ifade eden ve dolayısıyla Tanrısai adaletle bağdaşmayan dini metinlerin tevil edilmesi gerektiği konusunda ısrar eder. O'na göre, Tanrı kendinin adil olup; talim olmadığını birçok Kur'an ayetinde belirtmiştir. Eş'ârî kelamcılarının iddia ettiği gibi, eğer Tanrı insanlar gibi adalet vb. vasıflarla nitelendirilemezse, bu durumda Tanrı daha doğrusu iradesi için sabit bir ölçü yok demektir. Bu düşünce ise, Tanrı'yı, tabi olacağı bir yasa bulunmayan zalim bir yönetici durumuna düşürür.²⁵⁷ Anladığımız kadarıyla İbn Rüşd şu düşüncüyü ileri sürmektedir; Eğer Tanrı ile var olanlar ilişkisi yine Tanrı'nın beklediği prensipler veya yasalar çerçevesinde değilse, bir kargaşalığın yaşanması kaçınılmazdır. Örneğin alemde var olan zorunlu sebep-sonuç ilişkisi böyle bir kargaşadan korunmak için Tanrı tarafından belirlenmiştir ve yine Tanrı, insanları onların üstesinden gelemeyeceği şeylerden de sorumlu tutmaz.²⁵⁸ İbn Rüşd, -bu alemde bizâtihi iyi ve kötü olan bir şey yoktur" şeklindeki Eş'ârî düşüncesinin yanlış olduğunu belirtir. Çünkü, Eş'ârîlerin iddia ettiği gibi, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu, sadece dini metinler belirliyorsa, bu durumda eğer dini metinler Tanrı'ya ortak koşmayı emretmiş olsaydı, bunun iyi bir şey olması gerekirdi. Oysa İbn Rüşd'e göre, bu düşünce saçmadır. Çünkü, adaletin iyi, zulmün kötü olduğu kendiliğinden(bi-zâtihi) bilinen bir şeydir.²⁵⁹ Dolayısıyla İbn Rüşd, ahlaki iyi ve kötünün belirlenmesinde akla da bir pay verir.

²⁵⁶ Eşari kelamcılarının İnsanın hürriyeti ile ilgili görüşleri için bkz. Wolfson, a.g.e., Bağdadi, ag.e

²⁵⁷ İbn Rüşd, 1.5, s.795-797

²⁵⁸ İbn Rüşd, el-Keşf. s. 225

²⁵⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s.234

Alemde var olan kötülük sorununa gelince; İbn Rüşd'e göre, Tanrı asıl itibariyle iyiyi yaratır: Kötü, iyyinin gerçekleşmesi için ilintisel (arizi) olarak yaratılmıştır. Örneğin, ateşte, diğer bazı şeyleri yok etmesi sebebiyle ilintisel olarak kötülük vardır. Ancak, ateş sayesinde varolan şeyler dikkate alındığında, o iyidir.²⁶⁰ Dolayısıyla ateşin var olması, yok oluşundan daha iyidir... Ayrıca hem iyiliğin hem de kötülüğün Tanrı tarafından yaratıldığını ifade eden dini metinler, alemde biri iyilik diğeri kötülük Tanrısı olduğunu iddia edenlere karşı halkı bilinçlendirme ve durumun böyle olmadığını bildirme maksadı taşımaktadır...²⁶¹

İbn Rüşd, insanın hürriyeti ile ilgili hem dini metinler(Kur'an ve Hadisler) de hem de akla dayalı olarak yapılan açıklamalarda birbiriyle çelişir görünen ifadelerin yer aldığını söyler. İnsanın fiillerinde zorlama(cebr) altında bulunduğunu ifade eden metinler "Şüphe yok ki, biz her şeyi bir kaderle yarattık"(Kamer, 54/49)²⁶² İnsanın bir iktisabı bulunduğunu ve işlerin zarûri değil mümkün olduğunu ifade eden metinler: "Yahut yaptıklarına ve kazandıklarına karşılık olmak üzere onları mahveder, bir çoklarını da affeder(Şûrâ. 42/34)`. ²⁶³ İbn Rüşd, akli açıklamalarda görülen çelişkiyi ise şöyle ifade eder: İnsanın, fiilini bizzat kendisinin var ettiği ve yarattığını kabul edecek, bu durumda Tanrı'nın iradesi ve isteği dışında bir takım fiillerin bulunduğunun ve Tanrı'dan başka bir yaratıcının kabulü gerekir.(...) İnsanın kendi fiillerini kazanmadığını(iktisab) düşünersek; ne durumda insanın sorumluluk konusunda bir zorlama altında bulunduğunu ve dolayısıyla ona yüklenen sorumlulukların, güç yetirilemeyecek türden olduğunun kabulü gerekir. İnsan, güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutulursa, onun sorumluluğunun cansız bir maddenin sorumluluğundan bir farkı kalmaz. Çünkü cansız madde'de yapabilme gücü(istitaat) yoktur.(...) Bundan dolayıdır ki, din bilginlerinin çoğu, akıl gibi ve akılla eşit olarak sorumlu tutulmanın şartlarından birinin de yapabilme gücü(istitaat) olduğunu kabul etmişlerdir."...²⁶⁴

İbn Rüşd, bu paragrafta Mutezile, Cebriyye ve dolayısıyla Eş'ârîlerin insanın hürriyetiyle ilgili ileri sürdükleri düşüncelerin karşılaştıkları sorunlara işaret etmektedir. O'na göre, Mutezilenin çözüm şekli, Tanrı'dan başka yaratıcıların kabulünü

²⁶⁰ İbn Rüşd, 1964, s.238

²⁶¹ İbn Rüşd, a.g.e. s.237-238

²⁶² Ayrı. bkz. Ra'd Suresi, 13/8 ; Hadid Suresi, 57,22 .

²⁶³ Ayrı. bkz. Yunus Suresi. 10,7: Fussilet Suresi, 41/17

²⁶⁴ İbn Rüşd, 1964, s 225

gerektirir. Cebriyye ve Eş'ârîlerin düşünceleri ise, a) İnsanın sorumluluğunu tehlikeye düşürmekte b) Ortaya çıkması ihtimal dahilinde olan kötülöklere karşı insanın hazırlanmasını anlamsız kılmakla ve dolayısıyla gemicilik, tıp vb. sanat ve ili ele uğraşmayı boş bir şey haline getirmekte c) Faydalı ve iyi olan şeyleri elde etmek konusundaki uğraşları anlamsız kılmaktadır'.²⁶⁵ İbn Rüşd, bütün bu olumsuz sonuçlardan kurtulmak ve bu iki görüş arasında ortak yolu bulmak için, farklı bir görüş ileri sürer. O'na göre, dinin amacı iki aşırı noktada bulunan görüşleri ayırmak değil, tersine bunları bir araya getirmektir. Bu görüşe göre, insana nispet edilen fiillerin gerçekleşmesi iki faktöre bağlıdır: İnsanın iradesi ve dış sebeplerin bu iradeye uygunluğu. İbn Rüşd'e göre, insanın fiilleri, onun iradesi ve dış sebeplerin bu iradeye uygunluğu ile gerçekleşmektedir. Tanrı'nın dışardan insanın emrine verdiği dış sebepler, sadece herhangi bir fiilin tamamlanması ya da ona engel olmakla kalmaz; aynı zaman da insanın iki taraftan birini(iyi veya kötü fiili) dilemesine de sebep olur. İnsan iradesini, herhangi bir şeyi tahayyül, tasavvur veya tasdik etmekten dolayı bizde meydana gelen bir "şevk" ve bir "arzu" olarak tanımlayan İbn Rüşd, dış dünyada var olan şeylere bağlı kılmaktadır. Ancak burada şu soru akla gelmektedir: İnsanın fiilleri gibi iradesi de dış dünyaya bağlı kılındığına göre, insan bir şeyi seçme özgürlüğüne sahip değil midir? İnsan, dışarıdan kendisine ulaşan durumun arzu edilen olup olmadığına nasıl karar veriyor?

İbn Rüşd, dışarıdan insana ulaşan durumun seçilmesinde iki faktörün olduğunu belirtir: Tahayyül ve tasdik. O'na göre, tahayyül, iç duyulardan biri olan hayalgücünün faaliyetidir²⁶⁶ Hayalgücü ya dışarıda var olan bir durumu olduğu gibi; ya da dışarıda var olmayan bir durumu, var gibi gösterir. Hayal gücünün bu şekilde davranmasını sağlayan çeşitli sebepler olabilir. Bununla birlikte O, olmasını istediği bir durumu kendi kendine yaratır. Canlı varlıklar, hayal gücü sayesinde uygun olan şeylere istek duyar ve zararlı şeylerden uzaklaşırlar. Eğer bu istek, boşa giden şeye yönelmişse "arzu"(şevk), zarar veren şeyden uzaklaşma ve öç alma şeklinde ortaya çıkarsa "öfke"(gadab); bir düşünce(ru'yet) ye bağlı olarak ortaya çıkarsa ihtiyar ve irade adını alır.²⁶⁷ Sadece insan, isteğini düşünceye bağlı olarak gerçekleştirebilir. Bu onun akıllı bir varlık olmasından dolayıdır ki insan aklının en önemli işlevlerinden birisi de, bir şey hakkında olumlu ya

²⁶⁵ İbn Rüşd, 1964, s.225-226

²⁶⁶ Fahh, 1.5, s 102

²⁶⁷ İbn Rüşd, Risale en-Nefs. s .

da olumsuz bir hükme varmasıdır(tasdik). Diğer belirleyici faktör olan tasdik ise. dışarıdan ulaşan durumların insan tarafından olumlu ya da olumsuz olarak nitelenmesidir. İnsanın bu nitelemeyi yapması için belli bir değerler skalasına sahip olması gerekir ki, karşısına çıkan bir şey için, iyi-kötü, faydalı-zararlı vb. bir karar verebilsin. Dolayısıyla her ne kadar insan iradesi dış sebeplere bağlı olsa da; onun bir şeyi irade etmesinde asıl belirleyici olan yine kendisidir. Madem ki insan, iradesini kendisi belirlemektedir, bu durumda o, her istediğini yerine getirebilir mi?

İbn Rüşd'e göre, dış sebepler belli bir kural ve yasaya tabidirler. İnsanın fiili, ancak dışarıdaki sebeplere uyum sağladığı zaman var olmakta ve gerçekleştiğinden; bu durumda onun da belirli kural ve yasalara tabi olması gerekir. Tanrı'nın dış dünya ve insanın içine koyduğu bu düzen hiçbir şekilde bozulmaz. İbn Rüşd'e göre, kaza ve kader, dış dünyada ve insanda var olan bu düzen ve yasalardır..²⁶⁸. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre, insan sınırsız bir eylem özgürlüğüne sahip değildir. O, dış sebeplerle sınırlıdır. İnsan, dış sebeplerle uyumunu sağladığı oranda özgürdür. Bu anlayış, insanı, dış dünyayı ve onun tabi olduğu yasaları tanımaya yöneltir. Bu yasaları bildiği ölçüde insan, özgürlüğünün sınırlarını tanır, bilir ve genişletir.²⁶⁹ İbn Rüşd'ün insan fiillerini, onun iç yetilerine ve dış etkenlere bağladığını gördük. Acaba bu düşünce "Tanrı'dan başka fâil yoktur" ilkesine ters düşmez mi? Ters düşmez; çünkü İbn Rüşd'e göre dış dünyada sebep olarak anılan şeylerin var olmaları ve onların diğer şeyler üzerinde belirli etkiler oluşturması Tanrı sayesinde mümkün olmaktadır. Aynı şekilde, bedenlerimizde var olan ve bulunmadığı varsayıldığında bedeni işlevsiz bırakacağı kesin olan bilinen düşünme, duyma vb. güçler de Tanrı tarafından verilmiştir. Dolayısıyla insan fiillerini onun iç yetilerine ve dış etkenlere bağlamak, "Tanrı'dan başka fail yoktur" düşüncesine ters düşmemektedir.²⁷⁰

²⁶⁸ İbn Rüşd, 19., s. 226-228

²⁶⁹ Kamil Cihan, "İbn Rüşd'ün özgürlük anlayışına Genel Bir Bakış.. Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı 29, Temmuz 1.9-1, s.71 el-Cabin, a.g.e.. s 260

²⁷⁰ İbn Rüşd, 1964, s.229-233

3.5. ÖLÜMSÜZLÜK

Ölümsüzlük Düşüncesi, dinlerin olduğu kadar felsefenin de önemli ve çetin problemlerinden biridir. İslam düşünce tarihinde; ahiret, mead, ruhun bekası, saadat, şekavet vb. konuları çerçevesinde filozoflar, kelamcılar ve sufiler, konuyla ilgili farklı görüşler öne sürmüşlerdir. İbn Rüşd'ün ifadesiyle problem "cesetle birlikte yeniden dirilme" biçimiyle Hz. Musa'dan Hz. Muhammed'e kadar sürüp gelmektedir. İbn Rüşd'e göre, "öldükten sonra dirilme" hem dinlerin, hem filozofların üzerinde ittifak ettikleri bir konudur. Ancak dinler dirilmenin nasıllığı konusunda ihtilaf etmektedir: Bazı dinlere göre diriliş ruhani, diğer bazılarına göre hem ruhani hem de bedenseldir.²⁷¹ Dolayısıyla yeniden dirilmeyi inkar etmemek şartıyla dirilmenin nasıllığı ile ilgili farklı yorumlar yapılabilir. Bundan dolayı Gazzâlî'nin filozofları bedensel dirilişi inkar ettikleri gerekçesiyle eleştirmesi doğru değildir. Gazzâlî, filozofları eleştirmesine rağmen; filozoflar gibi dirilişin ruhani olduğunu ileri süren sufileri görmezden gelmesi oldukça şaşırtıcıdır.²⁷²

İbn Rüşd'e göre, insan varlıkların birçoğundan daha üstündür. İnsanın insan olarak var olmak ve kendine özgü mutluluğa ulaşması için ölümsüz olması gerekir. Çünkü bütün dinler, insanın dünyevi ve uhrevi olmak üzere iki türlü mutluluğunun bulunduğu konusunda ittifak etmektedir. Ayrıca insan, boş yere yaratılmamıştır. O, kendisinden beklenen ve sadece kendisine özgü bir takım fiiller için yaratılmıştır. Bu fiiller, düşünen nefis(nefis-i natika) in fiilleridir.²⁷³ İnsan nefsinde ölümsüzlüğü hak eden bir tek yön vardır: O da, akli yönü yani nefis-i nâtıkadır.²⁷⁴

İbn Rüşd, insanın ölümsüz olduğunu kabul etmektedir. Ancak O'nun hangi tür ölümsüzlüğü kabul ettiği tartışma konusudur. İbn Rüşd'ün hangi tür ölümsüzlüğü kabul ettiğini belirleyebilmek için öncelikle: O'nun nefis ve mahiyeti ile ilgili görüşlerini daha çok nefis-i nâtika çerçevesinde ele almanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. ikincisi:

²⁷¹ İbn Rüşd, a.g.e., 5.242-243; Tehafut et-Tehafut, s.864-865

²⁷² İbn Rüşd, a.g.e., s 873-874

²⁷³ İbn Rüşd, .4, .40-241, 1965, s.865

²⁷⁴ Fahri, 1985. s.117

İnsan aklının faal akılla ilişki kurmasının nasıl gerçekleştiği, hangi tür insani aklın ölümsüz, hangisinin ölümlü ve dolayısıyla külli ruhun mu; yoksa ferdi ruhun mu ölümsüz olduğunun belirtilmesi gerekir. Üçüncüsü: Bedensel bir dirilişin mümkün olup olmadığı, eğer mümkün değilse sebeplerinin ne olduğu üzerinde durulması gerekir.

3.5.1. Nefs ve Mahiyeti

İbn Rüşd'e göre nefis, "tabii organik cismin suretidir."²⁷⁵ Nefsin suret, bedenin de madde olarak kabul edilmesi, onların birbirinden ayrılamayacağı veya nefsin beden olmadan ,varlığını sürdüremeyeceği anlamına gelmez. Çünkü nefis-beden ilişkisi, bilinen suret-madde ilişkisinden farklıdır. Madde-suret ilişkisinde bir terkip söz konusudur. Dolayısıyla onların birbirinden ayrılması, bir olmaksızın diğerrinin bulunması söz konusu değildir. Çünkü nefis ne madde ne de surettir. Bilakis ikisinin toplamından ibarettir. Bu. durumda nefis-beden ilişkisi, ayrık(mufarık) bir suretin maddeyle ilişkisidir. Nefs, beden olmaksızın varlığını sürdürmesine rağmen; beden, nefis olmaksızın varlığını devam ettiremez²⁷⁶

İbn Rüşd'e göre nefis, ışığa benzeyen bir şeydir. Işığın aydınlanan cisimler aracılığıyla bölündüğü ve onların ortadan kalkmasıyla birlendiği gibi nefis de bedenler ortadan kalkınca bir olur.²⁷⁷ Nefsin bedenlerden ayrılınca bir tek haline gelmesi, ferdi ölümsüzlüğü imkansız kılar mı? Be soruyu cevaplamayı şimdilik erteliyoruz. Bu soruyu "ruhun ölümsüzlüğü" konusunda cevaplamaya çalışacağız.

İbn Rüşd, her ne kadar nefsi tarif etse de: bu tarifin bir şeyin mahiyetini gösteren bir tarif değil bir tasvir olduğunu söyler. Nefsin tam bir tarifini yapabilseydik, onun bedeninin hangi organında bulunduğunu da söyleyebilirdik. Ancak İbn Rüşd'e göre bizler, nefsin bedeninin hangi organında bulunduğunu bilemesek de kendi bedenimizde olduğunun bilincindeyiz.²⁷⁸ Dolayısıyla bizler bu bilinçten hareket ederek nefsin varlığını kavrayabiliriz. Bunun için nefsin güçlerine bakmamız yeterlidir.

Nefsin çeşitli güçleri vardır: Beslenme, büyüme, üreme, duyu, istek, öfke, hayal ve düşünme. İnsan nefsi bitkilerin ve hayvanların sahip olduğu güçlerin yanı sıra; düşünme gücüne de sahiptir. Dolayısıyla düşünme sadece insana özgü bir güçtür. Düşünen nefis

²⁷⁵ İbn Rüşd, Risale en-Nefs, s. 34: Tefsir ma ba'da Tabia. s 933. 1055

²⁷⁶ İbn Rüşd, Risale en-Nefs s 27-33, Bekir Karliga. a.g.rn , 5.263

²⁷⁷ İbn Rüşd, 1964

²⁷⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s.846

ya da nefs-i nâtika'ya sahip olan insan, duyulur nesneleri(mahsusat) beş duyu organı ile idrak eder. Ancak duyular, nesnelerin suretlerinin soyutlanmasında ilk basamağı teşkil ederler. Dolayısıyla onların zihinde tam bir suretinin oluşması için "odak duyu" ya ihtiyaç vardır. Odak duyu, farklı duyu organlarının algıladığı bütün nitelikleri birleştirir. Ancak ortak duyuda beliren iz ve suretin ait olduğu nesneden bağımsız ve soyut bir duruma gelmesi hayal gücü sayesinde. Bu soyutlama işlemi tasavvur ve tasdik süreci takip eder. Tasavvur, soyutlama ile meydana gelen bir kavram aşamasıdır. Kavramın daha önce algılanan nesneye ait olup olmamasının bilinmesi ise tasdik işlemidir. Bu işlemi gerçekleştiren ise nefsin insana ait gücü olan "akıl" sayesinde mümkündür.²⁷⁹ Akla dayalı bilgiler, objeleri olan makullerin değişmez ve sürekli bir özelliğe sahip olması sebebiyle duyulara ait bilgiden daha değerlidir. Akıl akledilir olan objeler konusunda ölçüttür, duyulur objelerin ölçütü ise duyulardır. Bu sebepten dolayı ölçütleri, ilgili oldukları alanın dışına çıkarmamak gerekir.²⁸⁰

İbn Rüşd'e göre akıl, teorik ve pratik(ameli) olarak ikiye ayrılır. İbn Rüşd, pratik akıl konusunda filozoflar arasında farklı görüşlerin bulunmadığını belirtir. Bütün insanların sahip olduğu ve her insanın tecrübe yoluyla elde ettiği bilgi birikiminden ibaret olan pratik akıl sayesinde, onlar toplum içinde diğer insanlarla ilişki kurar, sever, öfke duyar. Dolayısıyla bu akıl, insanın ferdi ve sosyal yaşamını sağlıklı ve rahat bir biçimde devam ettirmesini sağlaması açısından önemlidir. Ayrıca bu akıl, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu belirler. Dolayısıyla bu akıl, insanların ahlaki değerleri üreten yönünü gösterir. Ancak bu akıl oluş ve yok oluşa tabidir yani ölümsüz değildir. Teorik akıl ise İbn Rüşd'e göre, bazı insanlara Tanrısal inayetin bir sonucu olarak verilmiştir. Teorik akıl, daha çok olgu ve olaylar hakkında olup bir şeyin "doğru" veya "yanlış" olduğunu belirler. Bu akıl fikri yetkinlik açısından gerekli olup insanın kavram ve bilgi üreten yönünü gösterir.²⁸¹ Ancak bu akılla ilgili Platon'dan beri filozoflar farklı görüşler ileri sürerler. Onlar, bu aklın güç yahut fiil halinde mi olduğu veya hem güç hem fiil halinde mi bulunduğunu, ezeli mi, hâdis mi yoksa ezeli ve hâdis unsurları içerisinde mi barındırdığı konusunda farklı yorumlar ileri sürerler.²⁸²

²⁷⁹ İbn Rüşd, Telhis el-Has ve'l Mahsus. 5.191-206; Ceyrar Ciharni, Refik el-Acern. -Muhteva Risale en-Nefs el-Ruşdiyye, (Risale en-Nefs içinde 5.11-181; Bekir Karlığa, a.g.m.. 5.263-264

²⁸⁰ İbn Rüşd, Tefsir ma ba'da Tabia. s 1264.

²⁸¹ İbn Rüşd, Risale en-Nefs, 5.85-86, Telhis Kitab en-Nefs (Nşr., Thk,Tkd. Alfred L. Ibri, Muhsin Mehdi. Ibrahim Medkur, el- Mektebetül Arabiyye, Mısır. trs. 5.135.

²⁸² İbn Rüşd, a.g.e., s 87

Bütün bunların açıklığa kavuşması için İbn Rüşd'ün. "heyulani akıl", "meleke halindeki akıl", "kazanılmış akıl" ve "faal akıl"la ilgili açıklamalara yer vermesi ve insan aklıyla faal aklın ilişki kurmasının nasıl gerçekleştiğini belirtmesi gerekecektir. İbn Rüşd'de ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle yakından ilgili bu açıklamalara geçebiliriz.

3.5.2. Ruhun Ölümsüzlüğü

İbn Rüşd, heyulani akılla ilgili farklı iki yorumun varlığından söz eder. Birincisi: heyulânî akıl sırf bir yatkınlık(istidat), faal akıl ise ayrık ve ilahî bir cevher olarak gören Afrodiasiaslı İskender'in yorumudur. İbn Rüşd'e göre İskender, kazanılmış aklın faal akılla ilişki kurmasından dolayı ölümsüz olduğunu ileri sürerken heyulani akıl ile bil-meleke aklın ölümsüz olmadığını iddia eder.²⁸³ Diğeri: Heyulani ve faal akıl bir ve ayrık kabul eden Themistius'un yorumudur. İkinci yoruma göre. heyulani akıl faal akılla aynı şey olduğundan ezeli kabul edilmektedir. Fakat heyulani akılda var olan akledilirler(makulat) ise ezeli değildir. İbn Rüşd'e göre bu yorum İbn Sina vb. filozofların yorumlarından daha tutarlıdır. Çünkü, İbn Sina vb. filozoflar heyulani akıl hâdis, heyulani aklın akledilirlerini ise ezeli kabul etmektedirler. Bu ise bir çelişkidir.

284

İbn Rüşd ise heyulani aklın ne olduğu konusunda anladığımız kadarıyla kesin bir yargıya varmış değildi.. O, Tefsir ma ba'da Tabia adlı büyük şerhinde heyulani aklın oluşup yok olduğunu dolayısıyla ölümsüz olmadığını belirtirken²⁸⁵; Tehafut adli eserinde ise heyulani aklın gayri maddi olduğunu yani ezeli ve ebedî olduğunu iddia eder.²⁸⁶ Z. Hudayrî, bu konuyla ilgili şu düşünciyi ileri sürer: İbn Rüşd de heyulanî akıl fertlerin yok oluşuyla birlikte yok olmasına rağmen bütün bir insanlığa ait tümel ve tek bir akıl olması sebebiyle ölümsüzdür."²⁸⁷ Gerçekte bu akla heyulani denmesinin sebebi; onun kavramları kabul etmeye yatkın(istidat) olduğu içindir. Heyulani akıl

²⁸³ İbn Rüşd, 1983, s.1488

²⁸⁴ İbn Rüşd, Risale en-Nefs, s.99

²⁸⁵ İbn Rüşd, Tefsir ma ba'da Tabia, s 1489. Bu kitabı neşreden Bouyges, İbn Rüşd'ün şerhine 'değildir (gayri)" ifadesini eklemekte ve dolayısıyla metin, heyulani aklın olumsuz olduğu şekline dönüşmektedir.

²⁸⁶ İbn Rüşd, 1965, 5.863.

²⁸⁷ Hudayrî, s.331

ölümsüzlüğü ya da mutluluğu faal akılla ilişkisi sayesinde kazanmaktadır.²⁸⁸ Heyulani akıldan daha üstün olan faal akıl, biz insanlar onu düşünsek de düşünmesek de bil-fiil var olan akıldır. O, ayrı bir akıl olup ölümsüzdür.²⁸⁹ Bu aklın işlevi, heyulani aklın akletmesi için kuvve halinde bulunan akledilirleri fiil haline çıkarmaktır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre, faal akıl insan aklından bağımsız bir akıldır. Ancak İbn Rüşd hakkındaki çalışmalarıyla tanınan M. Kasım, faal aklın insan aklından ayrı bir akıl olduğunu kabul etmez. O'na göre, heyulani, kazanılmış ve faal akıl üç ayrı akıl değildir. Bilakis onlar, nefsi nâtikanın üç ayrı görünümü ve fonksiyonundan ibarettir.²⁹⁰ Dolayısıyla M. Kasım'a göre, ittisal insan nefsinin bizzat içerisinde gerçekleşmekte ve insanın bilgi edinme sürecinde sudur yoluyla veya başka bir yolla dışardan bir etken rol oynamamaktadır. Faal akılla ilişkinin gerçekleşmesi için kazanılmış akla ait bilgilerin yok olması yani insan aklının heyula akıl haline gelmesi şarttır.²⁹¹ Ancak M. Kasım bu görüşlerini bildiğimiz kadarıyla herhangi bir kaynağa dayandırmamaktadır. Oysa İbn Rüşd, heyulani aklın, faal akılla ilişkiyi ancak kazanılmış (mükteseb) akıl olduğu zaman başarabileceğini ifade eder.²⁹² Ayrıca İbn Rüşd'ün insan aklıyla faal akıl arasında bir ilişki (ittisal) nin imkanından bahsetmesi, o iki aklın farklı akıllar olduğunun bir göstergesidir. Çünkü ilişki ancak iki ayrı şey arasında mümkündür. Sonuç olarak; bu ilişki sûfîlerin iddia ettiği gibi yüce olanın aşağı olanı aydınlatması şeklinde değildir. Aksine bu ilişki ya da mutluluk, insanın öğrenim ve nazari araştırması sayesinde.²⁹³ İbn Rüşd, bu ilişkinin gerçekleşmesi için insanın kendisini toplumdan soyutlamasını veya inzivaya çekilmesini de gereksiz görür.

İbn Rüşd'de insan aklının faal akılla ilişki kurmasının imkan dahilinde bulunduğunu ve bu ilişki sayesinde insanın mutluluğu elde ettiğini ve ölümsüz olduğunu gördük. Acaba İbn Rüşd, insanın ölümsüzlüğünden bahsederken hangi tür ölümsüzlüğü anlamaktadır? Ferdî ruhun mu yoksa küllî ruhun mu ?

İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerinde ve Tehafut adlı eserinin bazı pasajlarında, nefsin bir tek olduğunu, onun fertlerin sayısınca bölünen bir şey olmadığını ve çokluk ve ferdiliğin sadece maddeden kaynaklandığını söyler:

²⁸⁸ İbn Rüşd, Tefsir ma ba'da Tabia, s.1230,1612-1613

²⁸⁹ İbn Rüşd, Telhis Kitan en-Nefs, s.130

²⁹⁰ Kasım, g.e., s.241, 301

²⁹¹ Kasım, a.g.e.. s 302

²⁹² İbn Rüşd, Risale en-Nefs, s.88; Anton, a.g.e., .104-105

²⁹³ Muhammet Baysar, Fl-felsefeti ibn Rüşd, el-Vucud ve'l Hut.. Dar'ul Kitap el-Lubnani, Beyrut. 1983, s 139-140

Zeyd, sayıca(macide veya beden) Amr'dan başka olduğu halde, suret yani nefis bakımından her ikisi de birdir. Sözceliği, Zeyd beden bakımından Amr'dan başka olduğu gibi, Zeyd'in nefsi de Amr'in nefisinden başka olsaydı, Zeyd'in nefsi ile Amr'in nefsi sayıca iki, fakat suret bakımından bir olur ve böylece nefsin bir başka nefsi bulunurdu. O halde zorunlu olarak şu sonuç ortaya çıkar. Zeyd ve Amr'in nefisleri suret bakımından birdir. Suret bakımından bir olan şeyde çokluk yani bölünme. ancak maddeler vasıtasıyla olur. Eğer beden yok olduğunda nefis yok olmuyorsa ya da kendisinde bu nitelikte bir şey varsa, bedenlerden ayrıldığında nefsin sayıca bir olması zorunlu olur.²⁹⁴ ()Nefslerin, bireylerin çoğalmasıyla çoğaldığını ve kalıcı olduğunu söyleyen kimse. ruh göçü(tenasuh) görüşünü ileri sürmüş olur²⁹⁵ (...) Filozoflar derler ki: Akılla ilgili olarak bu durum saptanınca ve aklın da nefste bulunduğu göz önüne alınınca nefsin bireylerin bölünmesiyle bölünmemesi ve hem Zeyd hem de Amr'da aynı şeyi ifade etmesi gerekir. Akılla ilgili bu kanıt, güçlü bir kanıttır çünkü akılda bireysel anlam taşıyan hiçbir şey yoktur'.²⁹⁶

İbn Rüşd, nefsin birliğini ve ölümden sonra nefislerin sayıca bir olacağını veya külli nefis'e geri döneceğini söylüyor. Nefsin bir çok insanda bulunması onun birliğine zarar getirmez. İnsanlar arasındaki farklılık onların bedenlerinden kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd'e göre, her insan ferдинin kendine ait bir nefsi olduğunu iddia eden kişi, nefsin de bir nefsinin olduğunu ve dolayısıyla sonsuz sayıda nefislerin varlığını kabul etmesi gerekir. Oysa bu düşünce saçmadır. Ayrıca insanlar öldükten sonra nefisleri dünyada olduğu gibi ferdiliklerini sürdürecektir iddiasını ileri süren kişinin ruh göçünü de kabul etmesi gerekir. İbn Rüşd'ün bu görüşleri batı dünyasında, O'nun nefsin yada aklın birliği düşüncesini kabul ettiği ve dolayısıyla ferdi ruhun ölümsüzlüğünü yadsıdığı şeklinde anlaşıldı. Hatta bu konuyla ilgili İbn Rüşd'e çeşitli eleştiriler yöneltildi.²⁹⁷ İbn Rüşd'ün el-Keşf ve Faslu'l Makal adlı eserlerini dikkate almazsak, O'nun sadece küllî ruhun ölümsüzlüğünü kabul, ferdi ruhun ölümsüzlüğünü reddettiğini söyleyebiliriz. Ancak O, bu iki eserinde nefislerin öldükten sonra ya mutlu ya da mutsuz olacağını söyler'.²⁹⁸ Eğer ferdi ölümsüzlük mümkün değilse insan öldükten sonra nasıl mutluluğu ve mutsuzluğu

²⁹⁴ İbn Rüşd, .5, s.91-92,

²⁹⁵ İbn Rüşd, 1.5, 5.443

²⁹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s.856.

²⁹⁷ Bu eleştiriler için Uz. S. Thornas Aquinas. On The Unity of the Intellect Against The Averrois.. (Latince.den Çev. Beatrice H. Zedler), Marquette Universty Press, USA. 1968.

²⁹⁸ İbn Rüşd, 1964, s.240,242, 1969, s.54.

hissedebilir? Dolayısıyla insanın öldükten sonra mutluluğu yada mutsuzluğu söz konusuysa, bu durumda ferdi ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmek gerekir.

İbn Rüşd'ün sadece Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhleri ve Tehâfut adlı eserinin bazı pasajlarını dikkate alan bir çok düşünür; O'nun ferdî ruhun ölümsüzlüğünü reddettiğini ve küllî ruhun yani bir bütün olarak insan aklının ölümsüzlüğünü kabul ettiğini söylemektedir.²⁹⁹ Örneğin; Y. Kumeyr, sadece "Tefsir ma ba'da Tabiat ve Tehâfüften alıntılar yaparak şu sonuca ulaşır. Alıntı yaptığımız bu iki metinden anlaşılmaktadır ki; nefsin mutluluğu belli bir yetkinliğe ulaştığında gerçekleştirdiği faal akılla ilişkisindedir. Ancak bu ilişki sürekli değildir.(...) İbn Rüşd'de faal akıl, bütün bir insanlığa ait bir nefis veya küllî bir akıldır. Bu akıl bedenlerle sadece insanın yaşamı boyunca ilişki kurar ve sonra onu terk eder. Bu tür bir teoriye göre, İslam dininin öğrettiği anlamda ebedi bir mükafat ya da cezayı kabul etmek mümkün değildir."³⁰⁰ Kanaatimizce, İbn Rüşd'ün ölüm-uyku analogisi ve semavi sıcaklık teorisi ferdî ruhun ölümsüzlüğü lehinde yorumlanabilir. O'na göre, ruhun faaliyetleri organların uykuda hareketsiz kalması yüzünden durmaktadır ama ruhun varoluşu ortadan kalkmamaktadır. Ruhun ölüm anındaki durumu, uykudaki durumu gibidir'.³⁰¹ Uyku esnasında bizlerin tahayyül gücü devreye girmekte ise aynı şey niye ölümden sonra düşünülmesin? İnsan öldüğünde bütün organlarını yitiriyor. Ancak onun zihninde yaşarken elde ettiği bilgiler niçin kalıcı olmasın? Ayrıca İbn Rüşd'e göre, ruhun ölümsüzlüğünü ve sayıca çokluğunu iddia eden kimse, bu ruhların ince bir madde de olduğunu söylemek zorundadır. "Bu ince madde semavi bedenlerden sudur eden nefsanî bir ısıdır. Fakat bu ateş olmayan bir sıcaklıktır ve içinde bir ateş ilkesi bulunmamaktadır. Bu ısıda ay-altı âlemindeki cisimleri ve cisimlerde bulunan nefisleri yaratan ruhlar bulunur. (...) Bedenler yok olunca nefisler ruhani maddelerine ve duyularla algılanamayan ince cisimlerine dönerler."³⁰² Hourani, İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü semavi sıcaklık teorisinin, ferdi ölümsüzlük lehinde girişilmiş ciddi bir kanıt olduğunu düşünür³⁰³

²⁹⁹ 299 M. Atıf el-İraki, a.g.e.. s.309, Renan, Averroes et L' Averroisme, s.153-156'dan naklen Mahmut Kasım, a.g.e.. s.182; Hidayi, a.g.e. s.338-339. Anton. a.g.e, s.93-94; Leaman. a.g.e., s 134- 142. Corbin, a.g.e., s.426

³⁰⁰ Kumeyr. 1997, s 44

³⁰¹ İbn Rüşd, 1.5. s 833-8., 1964, s 24.247

³⁰² İbn Rüşd, 1.5, s.860, 862

³⁰³ G. Hourani, "Averroes mîsulman., Multiple Averroes, s.21-30. dan naklen Leaman. a.g.e., s 141

İbn Rüşd'ün ferdi ruhların ölümsüzlüğünü kabul ettiğini söyleyebiliriz...³⁰⁴ Acaba O, bedensel bir dirilişi kabul etmekte midir?

3.5.3. Bedensel Diriliş

İbn Rüşd'e göre bazı dinler, insanları erdemli fiillere yöneltmek için yeniden dirilişi - genel halk kitlelerini göz önünde bulundurarak- temsili bir şekilde anlatmıştır. İslam dini metinleri, öldükten sonra ruhların bedenlere tekrar iade edileceğini ve bedenlerin azap ya da haz'a maruz kalacaklarını ifade etmiştir. Çünkü bu tür bir anlatım, retorik sözlerle yetinen halkı erdemli fiillere yöneltmede daha başarılıdır. İşte bu nedenledir ki, dirilişin halk kitlelerine cismani ifadelerle anlatılması, ruhani ifadelerle anlatılmasından daha iyidir.³⁰⁵ Bununla birlikte din, sadece halk kitlelerinin değil bilge kişilerin de özel ihtiyaçlarını göz önüne alır. Bu bilge kişiler ya da filozoflar mutluluğu ancak halk zümresiyle işbirliği yaparak elde edebilirler. Dolayısıyla filozofların halkın görüşlerini hafife alması ya da deyim yerindeyse "onlara tepeden bakması" doğru olmadığı gibi ahlaki de değildir'.³⁰⁶ Ancak filozof, kendisine küçükken öğretilen - dirilişin cismani olacağını ifade eden- dini anlayışı en iyi şekilde yorumlayabilir. İbn Rüşd'e göre, İslam bilginleri yeniden diriliş konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları öldükten sonra yalnızca ruhun dirileceğine inanırken bazıları hem beden hem de ruhun birlikte dirileceğini savunmuştur. Bedensel dirilişi kabul edenler, yeniden dirilecek olan bedenlerin bu dünyadaki bedenlerin aynısı mı yoksa farklı bir bedenle mi olacağı konusunda ayrılığa düşmektedir.

İbn Rüşd'e göre, bu dünyadaki bedenlerimizden farklı bir bedenle dirilişi kabul etmek daha uygundur. Çünkü, bedenler çürür ve yok olur. Yok olan bir şeyin aynısı tekrar var olamaz. Ancak bir benzeri var olabilir.³⁰⁷ Dolayısıyla tekrar dirilmeyi "ruhların bu dünyadaki bedenlerden farklı bir bedene geri dönmesi" şeklinde anlamak ve kabul etmek gerekir. Bu görüşün kabul edilmesi, ruhun eski bedenine geri döneceğini iddia eden görüşün maruz kalacağı imkansızlığını gerektirmez. Şöyle ki; Bu dünyadaki

³⁰⁴ Kasım,a.g.e. s 183-189, Beyyumi. a g e. 5.380

³⁰⁵ İbn Rüşd, 1964, s.241-244; 19B5, s.870

³⁰⁶ İbn Rüşd, 1.5, s.867-868

³⁰⁷ İbn Rüşd, 1965, s.871-872

cisimlerin maddeleri, bir cisimden diğerine arka arkaya ve intikal ederek var olur yani belli bir madde, değişik zamanlarda bir çok kişilerde aynen bulunur. Maddelerinin bir tek olması nedeniyle, bu cisimlerin hepsinin bilfiil mevcut olması imkansızdır. Örneğin; bir insanın öldüğünü ve bedeninin toprak haline geldiğini ve bu toprakta yetişen bir bitkiyi diğer bir insanın yediğini düşünelim. Adamın yediği bu bitki meni olur ve bundan başka bir insan doğar.³⁰⁸ Dolayısıyla bu üç kişinin bedeninde aynı madde bulunması nedeniyle bir benzerlik bulunmaktadır. Eğer bu dünyadaki bedenlerin aynısı tekrar dirilecekse, bu üç kişinin bedeni birbirinden nasıl ayrılacak? Aynı maddenin bu üç bedende bulunmasından dolayı bu tür bir ayrım söz konusu olamaz. Sonuç olarak; İbn Rüşd'e göre, bu tür imkansızlıklara maruz kalmamak için bu dünyadaki bedenlerimizden farklı bir bedensel dirilişi kabul etmek zorundayız.

`Tehâfut" ve "el-Keşf" adlı eserlerinde İbn Rüşd, bu dünyadaki bedenlerimizden farklı bir bedensel dirilişi kabul etmesine rağmen bazı araştırmacılar, O'nun bedensel dirilişi kabul etmediğini savunmaktadır.³⁰⁹ Kanaatimizce onların bu tür bir sonuca ulaşmaları, İbn Rüşd'ün eserlerini bir bütün olarak değerlendirmemeleri veya el-Keşf adlı eserini sadece halk için yazdığını düşünmelerinden ileri gelmektedir. F. Anton. İbn Rüşd'ün el-Keşf adlı eserinde, atalarının örflerine boyun eğen, inanan ve aklıyla değil kalbiyle yazan bir kişi olarak bedensel dirilişi kabul ettiğini, diğer eserlerinde ise aklıyla düşünen bir filozof olarak bedensel dirilişi reddettiğini iddia eder.³¹⁰ Böyle bir iddia doğru değildir. Çünkü bu iddia; inanan İbn Rüşd ile aklıyla düşünen İbn Rüşd'ün bu konuda iki farklı görüş benimsediğini söylemektedir. Oysa inanan bir filozof olarak İbn Rüşd, felsefe ile dinin uzlaştırılmasını savunmakta ve dolayısıyla O, farklı "iki hakikat" değil tek bir "hakikat"ın bulunduğunu kabul etmektedir. Bu düşünceden hareket ettiğimizde ve İbn Rüşd'ün eserlerini bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğimizde şu sonuca ulaşabiliriz: İbn Rüşd, ferdi ruhların ölümsüzlüğünü ve bu dünyadaki bedenlerimizden farklı bir bedensel dirilişi kabul etmektedir.

³⁰⁸ İbn Rüşd, 1.4. s 245-246

³⁰⁹ Anton, a.g.e., 5.93-94; Kumeyr, a.g.e.. s.42, Seyfullah Sevim, "İbn Rüşd'ün Ölümsüzlük Düşüncesi", Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enst Yay., İbn Rüşd sözel Sayısı, Yayın no;17, Kayseri, 1993, s.128, el-lraki, a.g.e., s.300.309

³¹⁰ Anton, a.g.e., s.93

SONUÇ

İbn Rüşd, Tanrı-âlem ilişkisini, Tanrı'nın fiili bağlamında ele almış ve yorumlamıştır. O'na göre fiili, özne(fail) ile nesne(mef ul) arasındaki ilişkidir. İbn Rüşd'ün bu ilişkiyi açıklamak için "fiil" kavramını kullanmasının bizce en önemli tarafı; onun Tanrı-Âlem ilişkisini sadece Tanrı açısından değil, aynı zamanda âlem ve oradaki varlıklar açısından da değerlendirmiş olmasıdır.

İbn Rüşd, Tann-âlem ilişkisini, âleme nazaran ontolojik üstünlüğe sahip Tanrı'dan hareketle anlamaya çalışmakta ve Tanrı hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: Zorunlu Varlık, İlk Hareket Ettirici, İlk Akıl, Nur, Basit, Fâil Sebep, Ezelî, Terkibin İlleti, Müteal(Aşkın) Varlık vb. İbn Rüşd Tanrı'nın varlığı konusunda ileri sürülen Eş'ârî kelamcılarının hudûs, Cüveynî'nin cevaz, İbn Sînâ'nın imkan delilini ve Sûfilerin görüşlerini hem dini metinler hem de mantık açısından yetersiz bulur. O'na göre, Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin, kesinlik ifade etmesi ve basit olması gerekir. Dolayısıyla bu delillerin kesinlik ifade etmesi, burhan metodunu kullanan filozofları tatmin edecek türde olması; basit olması ise retorik sözlerle yetinen halkı ikna edecek güçte olması anlamına gelir. İbn Rüşd, hem halkı hem de filozofları tatmin edecek delilleri bulmakta gecikmez. Bunlar: İnayet, ihtira, ilk hareket ettirici ve etkin sebep delilidir. İbn Rüşd, alemde görülen düzen ve gaye fikrinden ve bütün varlıkların insan varlığı için uygun bir şekilde tertip olunduğu düşüncesinden hareketle irade sahibi ve fâil olan bir varlığa ulaşmaya çalışmaktadır. Kanaatimizce bu delil, sadece alemde görülen düzenden bahsedip; varlıkların ve canlıların hayatını tehdit eden düzensizlikleri (deprem vb. aletleri) görmezlikten geliyor. Ancak İbn Rüşd, bu tür kötülüklerin maddeden kaynaklandığını ve arızı olduğunu söyleyerek geçiştirmeye çalışır. İbn Rüşd'ün Kur'anî delil olarak ileri sürdüğü ihtira delili de kanaatimizce, onun eleştiri konusu yaptığı Eş'ârî kelamcılarının hudûs delilinden farklı değildir. İki delil arasındaki

tek fark; Eş'ârîler, âlem hâdistir derken İbn Rüşd âlem yaratılmıştır, demektedir. Kanaatimizce İbn Rüşd, bu iki delili daha çok halk için uygun görmektedir.

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın varlığı ile ilgili diğer iki delil ise, daha felsefi olmasının yanında; takipçisi olduğu Aristo felsefesinin de izlerini taşır. İbn Rüşd, zaman içinde olmaktan ayrı düşünülmesi mümkün olmayan ve önünde hareket bulunan varlık ile önünde hareket bulunmayan varlık arasında bir ayrım yapar. O'na göre ikinci varlık, yani Tanrı, önünde hareket bulunan varlığı harekete geçiren, ezeli-ebedi, hareketsiz bir varlıktır. İlk Muharrik, oluş ve bozuluşa uğramayan, döngüsel hareket eden ve ay-üstü alemde yer alan gök cisimlerini hareket ettirir. Kendisi hareket etmeyen bu varlık, sevilen ve düşünülen şey, seveni ve düşüneni nasıl hareket ettiriyorsa, alemi de öylece hareket ettirmektedir. Ancak İbn Rüşd, ilk hareketi vermesi dışında âlemle bir ilişkisi olmayan Aristocu deist Tanrı tasavvurunu bütünüyle kabul etmez. İbn Rüşd, Aristo'nun, İlk Muharrik'e atfettiği; "O, sadece kendi önünü bilir" ifadesine katılmaz. O'na göre, Tanrı, bütün var olanları biz insanların bilgisine benzemeyen bir bilgiyle bilir. İbn Rüşd'ün deist Tanrı anlayışından ayrıldığı diğer bir nokta ise; ona göre Tanrı, sadece "İlk Muharrik" değil, aynı zamanda âlemin etkin sebebidir.

Tanrı, "İlk Muharrik" olmasının yanında "Etkin Sebep"tir. İbn Rüşd, Aristo'nun bir şeyin meydana gelmesi için saydığı dört sebebi olduğu gibi benimser. İbn Rüşd, öncesiz kabul ettiği madde ile formun bir araya gelmesini sağlayacak bir etkin sebebin varlığını şart koşar. Bir şeyi potansiyel halden fiil haline çıkaracak olan etkin sebep, madde ve form arasındaki irtibatı sağlar. Bu anlamda Tanrı varlığı madde ve form terkihiyle ortaya çıkan ay-altı aleminin parçalarının bir araya gelmelerinin nedenidir. Çünkü terkihi sebebi aynı zamanda varlığın da sebebidir. Ancak Tanrı, tabii sebepler türünden bir fail olmadığı gibi, somut alemde gördüğümüz seçme gücü olan fail anlamında bir fail de değildir. Ayrıca Tanrı, ay-altı alemindeki varlıklar gibi madde ve formdan oluşmayan gök cisimlerinin de etkin sebebidir. Gök cisimlerinin varlıkları kendilerinde bulunan hareketle süreklilik kazandığından dolayı; onlara hareketi veren yani Tanrı, onların etkin sebebidir. İlk Muharrik, Etkin Sebep olarak nitelenen Tanrı'nın sıfatları konusu, çok daha karmaşık bir konudur.

İbn Rüşd, Tanrı'ya atfedilen sıfatların, aynı zamanda insanlara atfedildiğini söyler. Ancak Tanrı ile insanlar arasındaki benzerliğin reddedilmesi gerektiğini düşünür. O'na göre, bu benzerlik, insandaki sıfatların, en mükemmel ve en üstün şekillerinin Tanrı'da var olduğu, şeklinde anlaşılmalıdır. Tanrı'nın yüzü ve iki eli bulunduğunu ifade eden dini metinler, retorik sözlerle yetinen halk içindir. İbn Rüşd, Eş'ârî kelamcılarının Tanrı'nın ilmi konusundaki görüşlerini eleştirir. Eş'ârî kelamcılar, Tanrı'nın, sonradan

olanı, öncesiz olanı ile bildiğini iddia ederler. İbn Rüşd'e göre, bu düşünce makul değildir. Çünkü var olanlar, bazen bil-fiil, bazen de bil-kuvve halinde bulundukları için, her iki durumla ilgili bilginin değişik olması gerekir. İbn Rüşd'e göre, ilim sahibi olmanın şartlarından biri de "diri" olmaktır. Çünkü bilgi ancak diri olana atfedilebilir. Diğer taraftan, Tanrı'nın ibadet objesi bir varlık olması, O'nun işitme ve görme sıfatlarına sahip olmasını gerekli kılar. Çünkü, insanın yaptığı ibadeti idrak edemeyen bir varlığa ibadet etmek saçmadır. Tanrı, aynı zamanda mütekellimdir. İbn Rüşd'e göre, Kelam, konuşanın kendisinde var olan bilgiyi muhatabına iletmesidir. Bu ise, öznenin bir fiilidir. Duyulur âlemde insan, muhatabına söz aracılığıyla bu fiili gerçekleştirir. Ancak, Tanrı söz konusu olduğunda; onun bu fiili gerçekleştirmesi için sözün aracılığı zorunlu değildir. İbn Rüşd, bilen bir varlık olarak nitelendirilen Tanrı'dan bir şeyin meydana gelmesi için, o şeyi irade etmesi ve o şeyi yapabilecek kudrette olmasının gereğine işaret eder. İbn Rüşd, "irade, bir şeyi benzerinden ayırt etmektir" diye tarif eden Gazzâlî'nin bu tarifine katılmaz. O'na göre irade, iki benzer şeyi değil; aksine birbirine karşıt olan iki şeyi ayırt etmektir. İbn Rüşd, Tanrı'nın bir şeyi ancak o şeyin var olma vakti geldiğinde irade ettiğini, var olma vakti gelmediyse o şeyi irade etmediğini iddia eder. Kanaatimizce iradenin bu şekilde anlaşılması, Tanrı'nın iradesini var olanlar lehine sınırlandırmaktadır. Çünkü, Tanrı bir şeyi ancak o şey var olacağı zaman irade etmektedir. Tanrı söz konusu olduğunda; irade, bilgisine bağlı olarak Tanrı'dan fiilin çıkmasıdır. Tanrı'nın fiili, tabii olmadığı gibi, iradi de değildir. İradi değildir; çünkü irade, canlılarda hareket ilkesidir. Tanrı hareket etmeyen bir varlık olduğu için O'nun fiili iradi olarak nitelendirilemez. Tanrı'nın fiili, iradeden daha üstün bir neden sayesinde çıkar ve bu nedeni de sadece Tanrı bilir. Varlığının bir başlangıcı olmayan varlık yani Tanrı'nın fiili, kendisi gibi öncesizdir. Dolayısıyla, Tanrı'nın bir fiili olan âlem de öncesizdir.

İbn Rüşd, âlemi tek bir şehre benzetir. Şehir bir tek başkan ve bu başkana bağlı başkanlarca yönetiliyorsa, aynı durum âlem içinde geçerlidir. Âlem, Tanrı'nın yönettiği bir şehir gibidir. Şehri yöneten ilk başkanın emirleri, o şehrin tüm bölümlerinde geçerli olduğu gibi Tanrı'nın iradesi de âlemin tüm bölümlerinde geçerlidir. Dolayısıyla Tanrı bütün olarak âleme egemen olan ruhi bir güç olarak tasavvur edilmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün "Tanrı, bütün âleme egemen ruhi bir güçtür" düşüncesi, O'nun panteizme kapı araladığı şeklinde anlaşılmamalıdır. İbn Rüşd, panteist düşünürlerin iddia ettiği "Tanrı, her şeydedir" düşüncesini paylaşmamaktadır. Çünkü İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın bir fiili olan âlem, Tanrı gibi -hakiki anlamda olmasa bile- öncesizdir. İbn Rüşd, âlemin öncesizliğini, ilk madde, hareket ve zamanın öncesizliğinden hareketle savunmaya

çalışır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla; O'nun âlemin öncesizliğini, "âlemi Tanrı'nın bir fiili kabul ederek" savunması, daha güçlü ve pek fazl problem oluşturmayan bir yaklaşımdır. Tanrı'nın fiili olan âlem; ay-üstü ve ay-altı âlemden oluşmaktadır.

İbn Rüşd'e göre ay-üstü âlem, kozmik akıllar, gök cisimleri ve onların nefislerinden oluşur. Ezeli ve ebedi olan gök cisimleri, İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi madde ve suretten bileşik değildir; onların duyu ve hayal etme yetileri de yoktur. Onların varlıkları kendilerinde bulunan hareketle süreklilik kazanır. Gök cisimleri ancak hareketle yetkinliğe ulaştıklarından; onlara hareketi veren aynı zamanda onların etkin sebebidir. İbn Rüşd'e göre, gök cisimlerini hareket ettiren akıllar ya da kozmik akıllar, otuz sekiz tanedir. Bu akıllar tek bir türden olmasına karşılık, işlevleri açısından aynı seviyede değildir. İbn Rüşd, her ne kadar sudur teorisini benimsemeyip eleştirse de akılların nasıl ortaya çıktığı konusunu kısmen bu teoriye bağlı kalarak açıklamaya çalışır. Bizce İbn Rüşd felsefesinin en zayıf yanı burasıdır. Çünkü O, bir taraftan sudur teorisini eleştiriyor; diğer taraftan ise bu teorinin bazı yönlerini kabul ediyor. Oysa İbn Rüşd'den Tanrı ile kozmik akıllar ilişkisini, eleştiri konusu yaptığı bu teoriye bağlı kalmadan açıklaması beklenirdi. Ancak İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sunduğu şekliyle teorinin bazı sonuçlarını benimsemez. Örneğin O, faal akıl konusunda farklı bir düşünceye sahiptir. İbn Rüşd'e göre din dilinde "melek" adını alan faal akıl, ay-üstü ve ay-altı âlem arasında bir aracı rolünü oynar. Ancak O'na göre bu aklın rolü, sadece epistemolojik alanla sınırlıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ da olduğu ontolojik bir işlevi yoktur. İbn Rüşd, faal aklın insan aklı için akledilirleri kuvveden fiil haline getirdiğini söyler. Bu akılla ilgili İbn Rüşd'ün asıl düşünceleri konusunda değişik spekülasyonlar varsa da kanaatimizce İbn Rüşd'de bu aklın rolü sadece epistemolojik alanla sınırlıdır ve o bizim cevherimize dolayısıyla, ay-altı âlemine en yakın akıldır.

İbn Rüşd'e göre ay-üstü âlemdeki varlıkların aksine ay-altı âlemdaki varlıklar madde ve suretten oluşmaktadır. Dolayısıyla onlar oluşur ve yok olur. Ancak İbn Rüşd'e göre, ilk madde ve henüz gerçekleşmemiş suret öncesizdir. O'na göre, varlık ve yokluk birbirine zıt olup, bir şeyin varlık kazanması için yeterli değildir. Onların dayanağı olacak üçüncü bir ilkenin, yani maddenin varlığına ihtiyaç vardır. Ancak hiçbir niteliği olmayan bu ilk madde, tek başına bir şey olamayacağına göre; suretin maddede gerçekleşmesi gerekir. İbn Rüşd'e göre, bizler dış dünyada belli bir suret kazanmış madde ile karşılaşırız. İlk maddenin bil-fiil hale geldiği ilk basit cisimler toprak, su, hava ve ateştir. Bu dört unsurun kendi aralarında etkileşimiyle inorganik-homojen cisimler oluşmaktadır. Organik varlıklar ise, kendi türlerindeki canlı fertlerden tabii ısı aracılığıyla oluşurlar. Nefs, onların yakın sebebi; gök cisimleri ise onların uzak

sebebidir. Kanaatimizce İbn Rüşd'ün ay-altı varlıklarının oluşumu ile ilgili bu düşünceleri sudur teorisinden ayrıldığı önemli bir noktadır. İbn Rüşd, birlik ilkesi olan suretin, dışarıdan bir fâil yani faal akıldan sudur ettiğini iddia eden Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesini benimsemez. O'na göre böyle bir düşünce, Eş'ârî kelimcilerin nedensellik ilkesini inkar etmelerine benzemektedir.

Tanrı'nın tabiata müdahalesinin mümkün olup olmadığı tartışması, İslam felsefe ve kelimasında nedensellik bağlamında tartışılmıştır. Herhangi bir düşünür tarafından "nedensellik" konusunda ileri sürülen düşünce, o düşünürün, Tanrı-âlem ilişkisinin mahiyeti ile ilgili fikirlerini de büyük ölçüde belirlemektedir. Kanaatimizce Eş'ârî kelimciler Tanrı'nın sınırsız kudretini ve âlemin hiçbir aracı olmaksızın bizzat Tanrı tarafından yönetildiğini vurgulamak için nedenselliği benimsemediler. Eş'ârî kelimcilerin metafizik sistemlerini bütünüyle eleştiri konusu yapan İbn Rüşd'e göre, nedenselliğin reddedilmesi, epistemolojik, ontolojik ve teolojik sorunlara yol açar.

İbn Rüşd, varlıklar hakkındaki bilginin ancak onların sebeplerini bilmekle mümkün olduğunu ve nedenselliğin reddedilmesi durumunda bilmenin mümkün olduğuna dair önemli bir dayanağın ortadan kalkacağını söyler. O'na göre, varlıklar arasındaki ayrım ve tanım da ancak onların kendilerine özgü fiilleri olduğu takdirde mümkün olur. Fakat, Eş'ârî kelimciler, şeylerin kendilerine özgü bir fiili olamayacağını ileri sürerler. Oysa, İbn Rüşd'e göre böyle bir düşünce bütün varlıkların bir tek şey olduğu anlamına gelir. Şayet böyle olsaydı bizler, ateş ile suyu birbirinden ayırt edemezdik. Ayrıca, nedenselliğin inkar edilmesi, âlemde var olan tertip ve düzene dayanarak Tanrı'nın varlığını zorlaştırdığı gibi âlemde olup biten her şeyi tesadüfe bağlayan Materyalistlere de cevap vermeyi zorlaştırır. İbn Rüşd'e göre nedenselliğin inkarı durumunda ortaya çıkacak en önemli problemde şudur: Eğer Eş'ârî kelimcilerinin iddia ettiği gibi varlıklardaki karşıt nitelikler (ateşin yakması ya da yakmaması) aynı ölçüde mümkün olup bu karşıt niteliklerden birisi ancak Tanrı'nın iradesiyle belirleniyorsa, Tanrı'nın iradesi için sabit bir ölçünün bulunmadığının kabul edilmesi gerekir. Bu durumda Tanrı, en yüksek otoriteye sahip olan ve tabi olacağı bir yasa bulunmayan zalim bir yönetici konumuna indirgenen bu tür bir yöneticinin neyi ne zaman yapacağı bilinmediği gibi; ondan bir fiil ortaya çıkarsa, bu fiilin varlığını sürdürüp sürdürmeyeceği de bilinemez. Oysa Tanrı, bu tür bir yönetici değildir. O'nun fiilleri, yine kendisinin koyduğu yasalar çerçevesinde belirlenir, ortaya çıkar ve korunur. Tanrı'nın âlernle ilişkisinin ontolojik düzeyde bir tezâhürü olan -yaratma- eylemi bunun açık bir göstergesidir.

İbn Rüşd, alemin yaratılmasıyla ilgili Eş'ârî kelimcilerin yoktan yaratma ve Fârâbî ile İbn Sînâ'nın sudur teorisini benimsemez. O'na göre, dini metinlerde Tanrı'nın mutlak yoklukla birlikte bulunduğunu belirten hiçbir ifade yoktur ve hiçbir zamanda bulunamayacaktır. Ayrıca, "yoktan, hiçbir şey meydana gelmez. İbn Rüşdün sudur teorisinin temel ilkesi olan "birden ancak bir çıkar" görüşünün yanlış olduğunu, birden çokluğun çıkabileceğini ve çokluğun zıddının bir değil, az olduğunu belirtir. O'na göre, fâilden yani Tanrı'dan bir şey sudur etmez. Tanrı, potansiyel halde olanı bil-fiil hale getirir. İbn Rüşd, yaratma konusunda, Aristo ile kendi anladığı şekliyle Kur'an, görüşünü uzlaştırmaya çalışır O'na göre Tanrı, öncesiz olan madde ile sureti bir araya getirir. O, maddede potansiyel halde bulunanı bil-fiil haline çıkarır. Tanrı, madde ile sureti bir araya getirmekle yetinmiyor buna ek olarak varlığın devamını da sağlıyor. İbn Rüşd'ün bizzat kendisinin "sürekli yaratma" adını verdiği bu görüşe göre, varlıklar var olduktan sonra da Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadırlar. Dolayısıyla İbn Rüşd, bu düşünceleri ile âlemle bir ilişkisi olmayan deizmin Tanrı tasavvurundan farklı bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Anladığımız kadarıyla İbn Rüşd, bu yaratma görüşüyle Tann-âlem ilişkisine yeni bir bakış açısı kazandırmakta ve Tanrı'yı âlemle sürekli bir ilişki içerisinde sokmaktadır. Bu ilişkinin epistemolojik yansıması ise, Tanrı'nın insanlara bazı konularda aydınlatmak maksadıyla peygamberler göndermesidir.

İbn Rüşd, peygamberliği daha çok "tarihi bilgi" açısından ispat etmekte ve vahyin imkanını kabul etmektedir. Ancak O, peygamberlerin Tanrı'dan teorik bilgileri değil, pratik bilgileri (ahlak, mutluluk vb.) alabileceğini iddia eder. Çünkü, O'na göre, teorik bilgiler ancak öğrenmeyle elde edilir. Eğer öğrenme olmadan teorik bilgileri, Tanrı'dan aldığını iddia eden insanlar varsa; onlara insan değil, melek demek daha doğru olur. Dolayısıyla, vahiy yoluyla elde edilen bilgiler, insan aklının kavramakta yetersiz kaldığı konularda mümkündür ve onun bir tamamlayıcısıdır. Fakat İbn Rüşd, bilginlerin ya da filozofların da kesin kanıtlar (berahin) vasıtasıyla Tanrı'dan bir tür vahiy aldıklarını iddia eder. Kanaatimizce, İbn Rüşd'ün din-felsefe ya da vahiy-akıl arasında kurmaya çalıştığı uzlaşî fikri bu düşünceye dayanmaktadır. O'na göre, din ile felsefe ikiz kardeş olup; birbiriyle uyum içerisindedir. Eğer ikisi arasında görünüşte bir tezatlık varsa bu tecil yoluyla giderilebilir. İbn Rüşd, tevili yapılamayan konular arasında peygamberliği sayar ve bir şahsın peygamber olduğunun kanıtının değneğin yılanı dönüşmesi gibi mucizeler olmadığını söyler.

Kanaatimizce İbn Rüşd'ün, Tanrı'nın tabiata müdahalesi olarak anlaşılan mucizeyi, peygamberliğin doğrulanması için yeterli bulmamasının temel sebebi şudur: Mucizeler, Tanrı'nın âleme yerleştirdiği değişmeyen yasaların değişebileceğini ve Tanrı'nın -

deyim yerindeyse- tabiatı bir kukla gibi istediği şekilde oynatabildiği anlamına gelir. Oysa Tanrı'nın yasaları (sunnet) değişmez. Tanrı, âleme istediği şekilde müdahale eden bir varlık değildir. O'nu sınırlayan bizzat kendisinin koyduğu yasalar ve kuralları vardır. Bunlardan önemlisi mucizeler, 'gayba iman" esasını zedelemektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, Tanrı'nın tabiata müdahale ederek (mucize) peygamberi desteklemesini kabul etmeye yanaşmaz. O'na göre, peygamberliğin doğrulanması, peygamberliğin kendi tabiatından olan mucizeler(ahlaki vb.) vasıtasıyla mümkündür. Diğer tür mucizeler (değneğin yılanı dönüşmesi vb.) kabul edilse bile, insan aklı bu mucizelerle peygamberlik arasındaki irtibatı kavrayamaz. Çünkü Tanrı, biz insanlara "özel alametlerinden olan şu alameti (örneğin değneğin yılanı dönüşmesi, ölümlerin diriltmesi vb. kimin üzerinde görürseniz, onun tarafından gönderilen bir elçi olduğunu kabul edin" diye bir şey söylememiştir. Dolayısıyla, biz insanlar bu tür şeyleri yapanların gerçekten peygamber olduğunu nereden bileceğiz? "Peygamberlik vardır", "mucize mevcuttur" diye kabul etsek bile, "elinde mucize zuhur eden şahıs peygamberdir" yargısını ileri süremeyiz. Bu yargının doğrulanması için şeriata dayanamayız, çünkü bu durumda mantık yanlışlarından olan "bir şeyi bizzat kendisiyle doğrulama" (Müsadara ale'l Matlub) yanlışını yapmış oluruz. Aynı şekilde akıl peygamberlikle mucize arasındaki irtibatı idrak edemez. Biz, tedavi etme-doktorluk irtibatını aklımızla kavrayabiliriz. Ancak mucize-peygamberlik ilişkisini kavramakta zorluk çekeriz.

Anladığımız kadarıyla. (İbn Rüşd'ün mucizelere karşı çıkmasının önemli bir gerekçesi de, bu tür mucizelerin âlemde var olan sebep-sonuç ilişkisi arasında olduğu kabul edilen zorunluluğa ters düşmesidir. Sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu ileri süren İbn Rüşd, bu prensipten hareket ederek "insanın fiillerinde hür olup olmadığı" sorununu da ele alır.

İbn Rüşd'e göre, insanın yapıp etmelerinde hür olup olmadığı konusunda hem dini metinlerde hem de akla dayanan açıklamalarda birbiriyle çelişir gibi görünen ifadeler vardır. İbn Rüşd, bu konuyla ilgili ileri sürülen, Mutezile, Cebriyye ve Eş'ârî kelimcilerinin yaklaşımlarını ve çözüm önerilerini yeterli bulmaz. İbn Rüşd ise soruna farklı bir açıdan yaklaşır ve sonunda ılımlı determinist bir yaklaşımı kabul eder. O'na göre insanın fiilleri, insan iradesinin dış sebeplere uygun olması durumunda gerçekleşmekte ve tamamlanmaktadır. Dolayısıyla insan fiillerini belirleyen iki faktör vardır: İnsan iradesi ve dış sebepler. Dış sebepler, sadece herhangi bir fiilin tamamlanması ya da ona engel olunmasıyla kalmaz; aynı zaman da insanın iki taraftan birini(iyi veya kötü fiili) dilemesine de sebep olur.

İbn Rüşd, dışarıdan insana ulaşan durumun seçilmesinde iki faktörün rol oynadığını söyler: Tahayyül ve tasdik. O'na göre tahayyül, iç duyulardan biri olan hayal gücünün faaliyetidir. Hayal gücü, ya dışarıda var olan bir durumu olduğu gibi ya da dışarıda var olmayan bir durumu var gibi gösterir. Canlı varlıklar, hayal gücü sayesinde uygun olan şeylere istek duyar ve zararlı şeylerden uzaklaşırlar. Eğer bu istek, hoş giden şeye yönelmişse "arzu" (şevk); zarar veren şeyden uzaklaşma ve öç alma şeklinde ortaya çıkarsa "öfke" (gadab); bir düşünce (ru'yet) ye bağlı olarak ortaya çıkarsa ihtiyar ve irade adını alır. İbn Rüşd, sadece insanın, isteğini düşünceye bağlı olarak gerçekleştirebileceğini belirtir. Bu onun akıllı bir varlık olmasından dolayıdır ki insan aklının en önemli işlevlerinden birisi de bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz bir hükme varmasıdır(tasdik). Diğer belirleyici faktör olan tasdik ise, dışarıdan ulaşan durumların insan tarafından olumlu ya da olumsuz olarak nitelenmesidir. İnsanın bu nitelemeyi yapması için belli bir değerler skalasına sahip olması gerekir ki, karşısına çıkan bir şey için, iyi-kötü, faydalı-zararlı vb. bir karar verebilsin. Dolayısıyla her ne kadar insan iradesi, dış sebeplere bağlı olsa da, onun bir şeyi irade etmesinde asıl belirleyici olan yine kendisidir. Madem ki insan, iradesini kendisi belirlemektedir, bu durumda o, her istediğini yerine getirebilir mi? İbn Rüşd'e göre, dış sebepler belli bir kural ve yasaya tâbidirler. İnsanın fiili, ancak dışarıdaki sebeplere uyum sağladığı zaman var olmakta ve gerçekleştiğinde, bu durumda onun da belirli kural ve yasalara tâbi olması gerekir. Tanrı'nın dış dünya ve insanın içine koyduğu bu düzen hiçbir şekilde bozulmaz. İbn Rüşd'e göre, kaza ve kader, dış dünyada ve insanda var olan bu düzen ve yasalardır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre, insan sınırsız bir eylem özgürlüğüne sahip değildir. O, dış sebeplerle sınırlıdır. İnsan, dış sebeplerle uyumunu sağladığı oranda, özgürdür. Bu anlayış, insanı, dış dünyayı ve onun tâbi olduğu yasaları tanımaya yöneltir. Bu yasaları bildiği ölçüde insan, özgürlüğünün sınırlarını tanır, bilir ve genişletir. Kanaatimizce İbn Rüşd, her ne kadar ılımlı determinist bir anlayışa sahip olsa da; insanın sorumlu bir varlık olduğunu belirtmek için, insana özgürlüğünü gerçekleştirecek bir alan bırakmaktadır. Çünkü, insanın özgür olması, onun sorumlu tutulması ve yaptığı şeylerden dolayı hesaba çekilmesinin ön şartıdır. Bunun olabilmesi için ise, insanın ölümsüz bir varlık olduğunun kabulü gerekir.

İbn Rüşd'ün görüşlerini belirlerken en çok zorlandığımız konu hiç şüphesiz "Ölümsüzlük" konusudur. Çünkü İbn Rüşd bazı eserleri (Tefsir ma ba'da Tabiat ve Tehafut'un bazı pasajları)nde nefsin birliğinden bahsetmekte iken; diğer bazı eserleri (el-Keşf. Fasıl ve Tehafut'un bazı yerleri) nde ferdi nefslerin ölümsüzlüğünden bahsetmektedir. Kanaatimizce bu bir çelişki değildir. Çünkü İbn Rüşd, diğer konularda

olduğu gibi ölümsüzlük konusunda da, Aristo ile kendi anladığı şekliyle İslam anlayışını uzlaştırmaya çalışmakta ve ölümsüzlük konusunda iki farklı açıklaması varmış gibi görünmektedir. Oysa İbn Rüşd, çifte hakikat değil, tek bir hakikatin varlığına inanır. Kanaatimizce İbn Rüşd'ün "Tefsir ma ba'da Tabiat" adli eserinde ve Tehafüt'ün bazı pasajlarında nefsin birliği, ölümden sonra nefslerin sayıca bir olacağı veya külli nefse geri döneceğinden bahsetmesi, O'nun ferdi nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmediği şeklinde anlaşılmıştır. Ancak biz bu görüşe katılamıyoruz. Çünkü, İbn Rüşd'de nefis, her insan ferdinde bir olmasına rağmen; Ali, Mehmet'den farklıdır. Bu farklılık sadece bedenden kaynaklanan bir farklılık değildir. Bunun yanında her insan ferдин hayalleri, düşünceleri yani nefislerinin faaliyetleri açısından da farklılığı söz konusudur. İnsan nefsi, nasıl uyku anında organların hareketsiz kalması sebebiyle ortadan kalkmıyor ve ferdiyetini sürdürüyorsa; aynı şekilde ölüm anında da varlığını ve ferdiyetini sürdürmesi gerekir. İbn Rüşd, insan nefsinin öldükten sonra da varlığını ve ferdiyetini devam ettirdiğini ispatlamak için, bu dünyadaki maddelerden farklı bir ruhani madde görüşünü ileri sürer. O'na göre bu ruhani madde, semavi bedenlerden sudur eden nefsanî bir ısıdır. Fakat bu ateş olmayan bir sıcaklıktır ve içinde bir ateş ilkesi bulunmamaktadır. Be ısıda ay-altı âlemindeki cisimleri ve cisimlerde bulunan nefisleri yaratan ruhlar bulunur. Bedenler yok olunca nefisler ruhani maddelerine ve duyularla algılanamayan ince cisimlerine geri dönerler. Kanaatimizce İbn Rüşd'ün bu görüşleri, ferdi ruhların ölümsüzlüğü lehinde girilmiş önemli düşüncelerdir. Ayrıca İbn Rüşd, el-Keşf ve Fasl adli eserlerinde nefislerin öldükten sonra, ya mutlu ya da mutsuz olacağını belirtir. Bu düşünce bile tek başına İbn Rüşd'ün ferdi ruhların ölümsüzlüğünü kabul ettiğini göstermede yeterlidir. Çünkü insanın öldükten sonra mutluluk ya da mutsuzluğu hissedebilmesi için onun ferdiyetini yitirmemesi gerekir. Fakat burada şu soru akla gelmektedir: Acaba mutluluk ya da mutsuzluğun hissedilmesi sadece ruhlara mı özeldir?; yoksa insan bedeni de bunları hissedecek midir?

İbn Rüşd'e göre tekrar dirilişin halk kitlelerine cismanî ifadelerle anlatılması onları erdemli fiillere yöneltmede daha başarılıdır. Bundan dolayı bazı dinler, tekrar diriliş cismanî ifadelerle anlatmıştır. Ancak dinler sadece kitlelerin değil, bilge kişilerin de özel ihtiyaçlarını göz önünde tutar. İbn Rüşd'e göre İslamiyet, bu konuda hem halk kitlesini, hem de bilge kişilerin ihtiyaçlarını göz önünde tutan dinlerden biridir. İbn Rüşd, İslam dini metinlerinin diriliş konusundaki ifadelerinin farklı şekillerde anlaşılmasına müsait olduğunu belirtir. İbn Rüşd, kendi adına; bu dünyadaki bedenlerimizden farklı bir bedenle dirilişi kabul eder. Çünkü Ona göre bedenler, çürür ve yok olur. Yok olan bir şeyin aynısı tekrar var olamaz ancak bir benzeri var olabilir.

KAYNAKÇA

Anton, Farah, *İbn Rüşd ve Felsefetühü*, (Tkd. Tayyib Teyzini), Dâ'ru'l-Farabi, Beyrut, 1988.

Aquinas, St. Thomas, *On The Unity of the Intellect Against the Averroists*, (İngilizce Çev. Beatrice H. Zedler), Marquette Universty Press, U.S.A, 1968.

Aristo, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001. ----- *Farabi ve İbn Sina'ya göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1996.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1994.

-----*İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbi'de Tanrı İnsan ilişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Bağdadi, *El-Fark beyne'l- Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)* (Çev. E. Ruhi Fırlı), T.D.V Yayınları, Ankara, 1991.

El- Bakıllani, *Temhid* (Tkd. M. Muhammed Hudayri, M. A. Ebu Ride), Dâr'ul Fikr el-Arabi, Kahire, 1947.

Baysar, Muhammet, *fi Felsefet-i İbn Rüşd, el-Vucûd ve'I- Hulûd*, Da'ru'l Kitab el-Lübnan, Beyrut, 1983.

Beyyumi, Muhammet, *el-Felsetü'l- İslamiyye, min'eI-Meşrik ilâ'l- Mağrib*, Dar'ul Tibâa el-Muhammediyye, Kahire, 1991.

Bilen, Osman, *Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar, Platon'dan Wittgenstein'a*, İzmir, 2001.

----- *Klasik ve Modern İslam Felsefesinin Ana Sorunları* (Ders Notları), İzmir, 2001.

Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1983.

Cabiri, M. Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, (Çev. Sait Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.

Cihami, Ceyrar, "Muhteva Risale en-Nefs er-Rüşdiyye". (*Risale en-Nefs* içinde Thk. Ceyrar Cihami, Refik el-Acem), Dar'ul Fikr el-Lübnani, Beyrut, 1994.

Cihan, Kamil, "İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı:29, Temmuz, 1991-1

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Ead, Hamed A., "Averroes As A Physician"

<http://www.levity.com/alchemy/islam2thtml> 10.04.2002.

Ehvani, A. Fuad, "İbn Rüşd"(Çev. İlhan Kutluer), (*İslam Düşünce Tarihi* içinde. Editör. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul, 1999.

----- *Mantık Yanlıları*, İFAV, İstanbul, 1993

Fahri, Macit, *İbn Rüşd, Feylesof el- Kurtuba*, Da'ru'l Meşrik, Beyrut, 1982.

----- *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, (Çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

----- **İslam Felsefesi Tarihi**, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul, 1992.

----- "The Classical İslamic Arguments for the Existence of God",

<http://www.muslimphilosophy.com/Uarticles>. 17.04.2002

Farabi, **Ara ehl el-Medine el-Fadıla** (Thk. ve Tkd. A.Nasri Nadir), Beyrut, 1986.

----- **Tenbih Ala Sebili's-Saade (Mutluluk YolunaYönelme)** (Çev. Hanifi Özcan), D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1993.

Gazali, Ebu Hamid M., **EI-İktisad fi'l İtikad**, Da'ru'I Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 1983.

-----**Tehâfut el-Felasife**, (Tkd. A. Ebu Mülham), Mektebet'ül Hilal, Beyrut, 1994.

Güler, İlhami, "Allah-İnsan ilişkisinin Ahlaki Boyutu (Allah'ın Kulları mıyız?)",

İslami Araştırmalar, Sayı:3, Temmuz,1991.

Hudayri, Zeyneb M., **Âsâr İbn Rüşd fi Felsefe el-Usûr el-Vustâ**, Da'r es-Sikâfe, Kahire, 1983.

Irakî, M. Atıf, **Niz'atü'I- Akliyye fi Felsefet-i İbn Rüşd**, Da'ru'l Mearif, Kahire, 1984.

İbn Rüşd., **Faslü'I- Makâl fi mâ beynel Hikme ve's Şeriatî min el-İttisal**,

(Thk.Muhammet İmara), Dar'ul Mearif, Kahire, 1969

----- **El-Keşf an-Menahic'il Edille fi Akaidi'il Mille ve Ta'rifü ma Vakaa fiha bihaseb'it Te'vil min'eş-Şübeh'il müzigati ve'l Akaid'il Mudille**, (Thk.ve tkd.

Mahmut Kasım), Mektebe el-Angalo el-Mısriyye, Kahire,1994.

----- **Risale el-Kevn ve'I Fesâd**, (Thk. Ceyrar Cihami, Refik el-Acem), Dar'ul Fikr el-Lübnani, Beyrut, 1994.

----- **Risale ma ba'da Tabia**, (Thk. Ceyrar Cihami, Refik el-Acem), Dar'ul Fikr el-Lübnani, Beyrut, 1994

- Risale en-Nefs**, (Thk. Ceyrar Cihami, Refik el-Acem), Dar'ul Fikr el-Lübnani, Beyrut, 1994.
- Risale es-Sema' et-Tabii**, (Thk. Ceyrar Cihami, Refik el-Acem), Dar'ul Fikr el-Lübnani, Beyrut, 1994..
- Risale es-Semâ ve'I Alem**, (Thk. Ceyrar Cihami, Refik el-Acem), Dar'ul Fikr el-Lübnani, Beyrut, 1994
- Tefsir ma ba'da Tabiat**, (Nşr. Maurice Bouyges), Dar'ul Machreq Sarl, Beyrut, 1983.
- Tehâfut et-Tehâfut**, (Thk. Süleyman Dünya), Da'ru'l Mearif, Kahire, 1965
- Telhis Kitab el-Has ve'l Mahsûs**, (Aristoteles, fi en-Nefs içinde. Nşr. Abdurrahman Bedevi), Da'rul Kalem, Beyrut, 1980.
- Telhis Kitab en-Nefs**, (Nşr., Thk,Tkd. Alfred L. Hor?, Muhsin Mehdi, Ibrahim Medkur), el- Mektebet'ül Arabiyye, Mısır, trs
- "Ez-Zamime el-Ilmi'l İlâhi' (**Faslu'l-Makal**. İçinde Thk. M.Imara), Dar'ul Mearif, Kahire, 1969.
- İkbal, Muhammet, **İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, (Çev. Ahmet Asrar), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984.
- İmara, Muhammet, **El-Maddiyye ve'l Misaliyye fi Felsefet-i İbn Rüşd**, Dar'ul-Mearif, Kahire, 1971
- Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu,(Çev. Vandettin İnce), Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.
- Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", **TDV İslam Ansiklopedisi**, 20, İstanbul, 1999.

- Kasım, Mahmut, *fi en-Nefs ve'l Akl li-Felasife el-İğrık ve'l İslam*, Mektebetü'l Angalo el-Misriyye, Kahire, 1969.
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983.
- Kumeyr, Yuhanna, *İbn Rüşd*, Da'rul Meşrik, Beyrut, 1997.
- *İbn Rüşd ve Gazali, et-Tehâfütân*; Dar'ul Meşrik, Beyrut, 1986
- *İslam Felsefesinin Kaynakları*, (Çev. Fahrettin Olguner), Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.
- Küken, A. Gülnihal, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1996.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. Turan Koç), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992.
- "Ibn Rushd", <http://www.muslimphilosophy.com/ir/ibn/%20Rushd-REP.htm> 17.01.2002.
- Özcan, Hanifi, *Mâturidi'de Bilgi Problemi*, IFAV, İstanbul, 1993
- Plotinus, *Enneadlar, Seçmeler*, (Çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, (Çev. Ali Çaksu), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Ross, W.D., "Doğa Felsefesi", (Çev. [Oktay Anar], (*Aristoteles* içinde. Yayına hazırlayan: Ahmet Arslan), İzmir, 1993.
- Sevim, Seyfullah, "İbn Rüşd'ün Ölümsüzlük Düşüncesi", Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, *İbn Rüşd Özel Sayısı*, Yayın No:17, Kayseri, 1993

Sunar, Cavit, *İslam'da Felsefe ve Farabi, Farabi Sonrası İslam Felsefesi*, A.Ü.

İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972.

Şahin, Hasan, "İbn Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi", Erciyes Üniversitesi Gevher

Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, *İbn Rüşd Özel Sayısı*, Yayın No:17, Kayseri, 1993.

Tamer, George, "İbn Rüşd ve Tahsin Evda' el-Mer'etü'l Arabiyye" <http://www.ibn-rushd.org/forum/Tamer.htm> 15.04.2002

Turner, William, "Averroes" <http://www.newadvent.org/cathen/02150c.htm> 15.04.2002

