

Diyanet

İlmî Dergi



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğü

Üç Ayda Bir Yayınlanır

Cilt: 48 • Sayı: 3 • Temmuz - Ağustos - Eylül 2012

İBN RÜŞD VE ALLAH'IN VARLIĞININ KANITLARI

Mehmet BAYRAKDAR*



Özet:

Bu makalenin konusu; İbn Rüşd'ün, Allah'ın varlığını ispat için Eş'arilerce ortaya atılan 'Hudûs' ve 'İmkân' delillerinin eleştirisi ve bu delillere karşı onun ortaya koymuş olduğu 'İnâyet' ve 'İhtirâ' kanıtlarının tanıtımıdır. İbn Rüşd, Eş'ariler'in kanıtlarını burhanî ve şer'î bulmaz, onlara cedelî ve anlaşılması zor ve karışık olarak bakar. Biz de bu yazımızda İbn Rüşd'ün hem Eş'ariler'e olan eleştirilerini hem de onlara karşı öne sürdüğü iddia ve delillerin kısaca bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hudûs, İmkân (Câiz), Halk, Futûr, Eş'ariyye, Ebû'l-Ma'âfî el-Cüveynî, İbn Rüşd.

Ibn Rushd and proof of the existence of God

Abstract:

The subject-matter of this article is to acquaint Ibn Rushd's critique concerning al-Ash'ariyya's proof for the existence of God, which are namely cosmological and contingent proofs, and Ibn Rushd's own alternative proofs, al-Inâya and Ihtirâ. Ibn Rushd does not find the proof of al-Ash'ariyya as demonstrative or religious but rather sees them as dialectical, ambiguous, uselees and complex. This article also tries to evaluate his critique as well as his own arguments of proof.

Key Words: al-Hudûs (Innovation), al-İmkân (Contingent), Creation, Origination, al-Ash'ariyya, Abû al-Ma'âfî al-Juwaynî, Ibn Rushd (Averroes).

* Prof. Dr., Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

GİRİŞ

Bu yazının amacı, İbn Rüşd'ün "el-Keşfu an Menâhici'l-Edille fî Akâ'idi'l-Mille" adlı eserini merkeze alarak, bu Endülüslü filozofun Allah'ın varlığı hakkında öne sürdüğü delilleri anlatmaya çalışmaktır.

Kısa bir girişten sonra yazımız üç ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda İbn Rüşd'ün, Eş'ari kelamcılar tarafından Allah'ın varlığını ispat için ortaya koyduğu "Hudûs" deliline, özellikle de İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (öl.1086) bu delillere yönelttiği eleştirileri ele alacak; ikinci kısımda, İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığını ispat için bizzat kendince geliştirdiği delilleri tanıtacağız. Üçüncü kısımda ise, hem İbn Rüşd'ün kendisinin delillerinin, hem de Eş'arilerce ortaya atılan delillere getirmiş olduğu eleştirilerinin kısa bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

İBN RÜŞD VE KELAMCILAR

Bilindiği gibi İbn Rüşd'ün kelim ilmine ve özellikle de kelamcılara karşı olumsuz bir bakışı vardır. Bunun görünüşteki en büyük nedeni, İbn Rüşd'ün kelamcıların akıl yürütmelerini ve söylemlerini cedelî (diyalektik) ve hatabî (retorik) nitelikte görmesi; yani onların kullandıkları önergeleri, kıyasları ve bunlarla yaptıkları çıkarımları burhanî değil; zannî ve sofistik bulmasıdır. Amaçlarını da sadece iknaa yönelik görmesidir. İbn Rüşd, kelamcılara yönelik eleştirilerini "Faslü'l-Makâl", "Tehafüt et-Tehafüt'ül Felasife" ve yukarıda ismini andığımız "el-Keşf" ve "Damime" gibi eserlerinde toplamıştır.

Meşhur eseri el-Keşf'te İbn Rüşd, tenkit ettiği kelim ilminin mezheplerini dört sınıf olarak tanıtır. İbn Rüşd şöyle der: "Bu zamanımızda bu taifelerin en meşhurları dörttür: Eş'ariyye diye adlandırılan taifedir; bugün insanların çoğu onları ehlişünnet olarak görmektedirler; Mu'tezile olarak adlandırılan taife; Bâtıniyye olarak adlandırılan taife ve Haşviye diye adlandırılan taife."¹

Sayıdığı bu dört taife için İbn Rüşd "kelâmî" nitelemesini kullanmasa da, akide konusunda farklı fikirleri olan taifeler ifadesini kullanmasından, onları kelâmî veya itikadî mezhepler olarak kabul ettiği sonucuna ulaşıyoruz. Ancak her ne kadar İbn Rüşd, Mu'tezile ve Eş'arilik ile birlikte Bâtınilik ve Haşviye'ye de taife, yani mezhep veya fırka diyor ise de, son ikisinin kelâmî mezheplerden olmadığını belirtmek gerekir. İbn Rüşd Bâtınilikten bahsederken onların el-Sûfiyye, yani tasavvuf olduğunu belirtir.² Dolayısıyla İbn Rüşd burada gerçek Bâtınilikten söz etmiyor. Bizim bildi-

1 İbn Rüşd, *el-Keşfu Menâhici'l-Edille fî Akâ'idi'l-Mille*, yay. M. Hanefî, Beyrut, 1998, s. 100. Eserin Türkçe çev. A. N. Ayasbeyoğlu; *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, AÜİF Yay. Ankara 1955, s. 36.

2 İbn Rüşd, *age.*, s. 117. (Türkçe çev., s. 51.)

ğimize göre, mezhepleri ve fırkaları konu alan hiçbir “mezhepler tarihi” adlı eserde tasavvuf itikadî bir mezhep olarak sınıflandırılmamıştır. Bilinmektedir ki, sûfiler ve tarikat kurucuları sayılan bu kişiler, var olan itikadî mezheplerden birisine bağlı olan kişilerdir.

Bilindiği gibi Gazâlî, Bâtınilîği eleştirmiş ve konuyla ilgili birkaç eser de yazmıştır. En meşhur eserlerinden birisi olan “el-Munkız”da Gazâlî, bilginin sadece masum imamdan öğrenilebileceğini iddia etmelerinden yola çıkarak Bâtınilîği, “Ta’limiye” olarak da adlandırmıştır.³ Dolayısıyla Gazâlî’ye göre Bâtınilik, özelde Şiâ’nın bir kolu olan İsmailiyye ve genelde de onunla birlikte Gâliye veya Gulât-ı Şia’dır. Nitekim klasik ve modern dönem mezhep tarihçileri Bâtınilîği, Gazâlî gibi İsmaililik ve Gâliye olarak tanımlamışlardır.⁴ İbn Rüşd, kendisinin de açıkça “Bâtıniye” dediği firkadan “Sûfiye”yi kast ettiğini söylemesiyle, İsmaililiği veya genel anlamıyla bilinen Bâtınilîği kast etmediği açıktır. İbn Rüşd’ün Sûfilîğe Bâtınilik demesinin olsa olsa tek geçerli gerekçesi, sûfilerin öğretilerinde zâhire değil; bâtına önem vermeleri ve bu anlayışla nasları te’vil etmeleri olabilir. Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, sûfilik veya tasavvuf, ne bir kelam, ne de bir fıkıh mezhebidir.

Haşviye’ye gelince; genelde Haşviye (Haşeviye), başlı başına bir kelâmî mezhep kabul edilmemiştir. Bilindiği kadarıyla sadece birkaç eski bilgin Haşviye’den bir mezhep olarak bahsetmiştir. Örneğin en-Nâşî el-Ekber (öl. 906), Haşviye’yi beş itikadî mezhepten biri saymıştır.⁵ es-Seksekî (öl. 1304) ise, Haşviye’ye Mürcie mezhebinin bir kolu olarak bakmıştır.⁶ Ebû'l-Vefâ et-Taftazânî, Haşviye’yi bir fırka olarak görmüştür.⁷

Kanaatimizce Haşviye’nin bir itikadî mezhep olarak kabul edilmesi doğru bir değerlendirme değildir. Mu’tezile bilginleri Haşviye’ye “Ashâb-ı Hadis” veya “Ehl-i Hadis” demişlerdir. İbn Rüşd’ün de nassın ve naklin (Kur’an ve hadislerin) zahirî ve lafzî anlamlarına önem veren “tâife” demesine bakılınca, Haşviye ile kast ettiği, “Hadis Ehlinin” genel adıdır. Haşeviye, bazen Mücessime ve Müşebbihe’den sayılan, bazen de Selefiye’den sayılan kişilerdir. Dolayısıyla Haşviye’nin bir itikadî mezhep olarak kabul edilmesi doğru değildir. Hatta haşevî olduğu ismen söylenen pek fazla kişi de yoktur.

3 Gazâlî, *el-Munkız min ed-Dalal*, İngilizce çev. R. McCharthy, Boston 1980, seksiyon 20, 61–80.

4 Abdülkaahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, yay. el-Kevserî, Kahire 1948, s. 39; Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Konya 1968, ss. 126, 135.

5 en-Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme*, Beyrut, 1971, ss. 20, 66.

6 Ebû'l-Fadl Abbas İbn Mansur es-Seksekî, *el-Burhân fî Ma'rifeti'l-Akâ'idi Ehli'l-İmân*, yay., Bessâm Ali, Ürdün 1988, s. 38.

7 Ebû'l-Vefâ et-Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli başlı Meseleleri*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1980, s. 184.

Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Haşviye'yi sadece nassın ve naklin zahirine bağlı; akla hiç önem vermeyen bir fırka olarak tanıtmamasına bakarak, onun bu fırka ile Mücessime, Müşebbihe, Selefiye, Ehl-i hadis ve ilk dönem Zahirîliği gibi İslam tarihinin ilk döneminde ortaya çıkan fırkaların ve akımların bütününe kast ettiğini söyleyebiliriz. İbn Rüşd'ün sufiliği veya tasavvufu ve Haşviye'yi itikadî mezhepler olarak görmesi yanlıştır. O zaman İbn Rüşd'ü bu yanlışa götüren nedenler nelerdir?

Bu sorunun cevabını İbn Rüşd'ün mezhep olarak kabul ettiği Eş'arilik ve Mu'tezile hakkındaki görüşlerini aktarırken vereceğiz.

İbn Rüşd, Mu'tezile hakkında fazla bilgisinin olmadığını söyler. Bu bilgisizliğinin nedenini de, kendisi zamanında Mu'tezilî düşünürlerle ait eserlerin Endülüs'e ulaşmamış olmasına bağlar. Sonra da tutar Mu'tezile'nin Eş'arilik mezhebine benzeyen bir mezhep olduğunu öne sürer.⁸

Kendi ifadesinden öyle anlaşılıyor ki, İbn Rüşd kelim mezhepleri hakkında yeterli bilgiye sahip değildi. Örneğin Maturidilik ve diğer bazı mezheplerden hiç söz etmez. İbn Rüşd'ün en çok ve en doğru bildiği mezhebin Eş'arilik olduğunu belirtelim; bunun nedeni Eş'ariliğin bazılarına göre Endülüs Emevileri'nin resmî mezhebi olması veya resmî olmasa da Endülüs'te yaygın bir mezhep olmasıdır. İbn Rüşd'ün gerek Sufiliği (Bâtuniye) ve Haşviye'yi birer itikadî mezhep gibi görmesi ve gerekse taban tabana zıt olan Eş'ariliği ve Mu'tezileyi benzer mezhepler olarak görmesinin en önemli nedeni, Endülüs Emevileri'nin ilk dönem siyasi ve dinî otoritelerinin İbn Rüşd'ün zamanına yakın bir döneme kadar İslam dünyasında gelişen dinî ve felsefi fikir akımlarının Endülüs'e girmesini engellemeleriydi. İşte bu yüzden İbn Rüşd, Eş'arilik hariç, diğer kelimî akımlar ve fırkalar hakkında yeterli bilgilere ulaşamamıştır. Diğer önemli bir neden de İbn Rüşd'ün Eş'arilik ve Gazâlî üzerinden geliştirdiği kelâm ve kelâmcılara olan genel olumsuz bakışı olmalıdır. Bu da, İbn Rüşd'ü iki olumsuz tavra itmiştir. Bunlardan birincisi, kelâmî ve kelâm mezheplerini yeterince incelemeye ihtiyaç duymamasıdır. Kendisinin de belirttiği gibi Endülüs'teki kelâm ilmi hakkındaki yetersizlikleri bir ölçüde makul gerekçe kabul edebiliriz. Ancak İbn Rüşd istemiş olsaydı, mezheplerin birçoğu hakkında Endülüs'te de bilgi edinebilirdi; başkalarını bir kenara bıraksak bile, kendi dönemine yakın bir zamanda yaşamış olan ve neredeyse bütün eserleri mezhepler hakkında olan Endülüslü meşhur bilgin İbn Hazm'ı düşündüğümüzde, İbn Rüşd'ün mazeretinin tamamen doğru olmadığını söyleyebiliriz. Hatta İbn Rüşd'ün kendi ifadesine itimat ederek, Eş'ariliğe kıyasla Mu'tezile, Kerramiye ve Cebriye gibi mezhepler hakkında bilgisinin az olduğunu kabul etmekle birlikte bu mezheplerden de yer yer bahsetmesi ve onlara ait doğru bilgiler vermesi nedeniyle, "Eş'ariliğin dışındaki mezhepler hakkında fazla bilgisinin olmadığı" şeklindeki

8 İbn Rüşd, *age.*, s. 118 (Türkçe çev. s. 52).

ifadesi bizi kuşkuya düşürmektedir. Böylesi bir sözün ancak tevazu kabilinden söylenmiş bir söz olabileceğini düşünmekteyiz. İkinci olumsuz tavır ise, İbn Rüşd'ün kelâmcıların dini anlama yöntemlerinin akli veya burhanî olmayıp cedel ve hatâbet yöntemi olduğunu kabul etmesinden dolayı, kelâm mezheplerinin düşüncelerine kıymet vermemesidir. Aynı şekilde bu ikinci tavrın bir neticesi olarak İbn Rüşd, nassın ve naklin lafzî ve zahirî anlamına göre dini anlayan herkesi kelâmcı gibi görmüştür. Nitekim daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Haşviye ve Sufiye'den bahsederken onları sadece lafza önem veren, akli yorumdan kaçınan taifeler olarak görmüştü. Bunu ayrıca İbn Rüşd'ün özellikle üzerinde durduğu Allah'ı bilme ve varlığı için ortaya atılan kanıtlar meselesi hakkında söylediklerinden de açıkça anlıyoruz.

Bu açıdan İbn Rüşd, Haşviye hakkında şöyle der: “Haşviye adı verilen fırka, Allah'ın varlığını bilmenin yolu semi'dir; akıl değildir demiştir.”⁹ Sufiye hakkında ise: “Sufiye'ye gelince; onların bakış yolu akli bir yol değildir; yani öncüllerden ve kıyastan mürekkep değildir.”¹⁰ Eş'ariler hakkında da şöyle der: “Eş'arilere gelince, onlar Allah Tebâreke ve Teâlâ'nın varlığını tasdik etmenin ancak akılla olduğunu anlarlar. Ancak onlar bunu yaparken, Allah'ın insanları Kendisi'ne aracılıklarıyla imana davet ettiği şer'î şeyleri bırakıp, şer'î olmayan yollara yönelmişlerdir.”¹¹

Görüldüğü gibi mezheplerden bahsederken İbn Rüşd'ün ilk söylediği şey, onların Allah'ı bilme konusunda hak ettiği değeri burhana vermedikleridir.¹² Netice olarak İbn Rüşd'ün bakış açısını genelleştirecek olursak, ona göre akli olan yol, yani burhanî veya felsefî yol, bir mezhep hem de şer'î olan bir mezheptir; diğer bütün fırkalar, adları ne olursa olsun, sadece bir mezheptir denebilir. İbn Rüşd'ün saydığı dört fırka hakkında söylediklerini böylece kısaca aktardıktan sonra esas konumuza dönelim.

1. İbn Rüşd'ün Eş'arilerin Allah'ın Varlığına Dair Kanıtlarını Eleştirisi

İbn Rüşd, önce ve öncelikle Eş'arilerin Allah'ın varlığını ispat için ortaya attıklarını söylediği ve onların ortak kanıtları olarak nitelediği “Hudûs delilini” eleştirir. Burada belirtelim ki, hudûs delili, İbn Rüşd'ün düşündüğü gibi sadece Eş'ariler'in değil genelde kelâmcıların delilidir; Eş'ariler'den önce bu delili Mu'tezile'nin çoğunluğu kullanmıştır. İkinci olarak İbn Rüşd, Eş'ariler'in en önde geleni ve Gazâlî'nin de hocası olan, İmâmü'l-Harameyn olarak da meşhur olan Ebû'l-Ma'alî el-Cüveynî'nin özel olarak geliştirdiği kanıtları eleştirir. Şimdi sırasıyla İbn Rüşd'ün bu eleştirilerini aktaralım.

9 İbn Rüşd, *age.*, s. 101 (Türkçe çev. s. 37).

10 İbn Rüşd, *age.*, s. 117 (Türkçe çev. s. 51).

11 İbn Rüşd, *age.*, s. 103 (Türkçe çev. s. 38).

12 İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, çev. Prof. Dr. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, ss. 103, 105.

Konuya doğrudan girmeden önce, bir hatırlatma yapmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Eş'arilerin Allah'ın varlığını ispat için ortaya koydukları kanıtların temelinde onların varlık ve yaratılış anlayışlarının birer parçası olan; sürekli yaratılış, atom, cevher, araz, zaman ve mekân hakkında görüşleri ile Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki kelâmî görüşleri vardır. Diğer yandan Eş'arilerin Allah'ın varlığı kanıtlarını eleştirisinin temelinde de İbn Rüşd'ün varlık kuramının temelini oluşturan fizik ve metafizik anlayışı ile Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili kendi düşünceleri vardır. İbn Rüşd'ü, Eş'arilerin Allah'ın varlığı kanıtlarını eleştirmeye iten esas neden, kendi varlık ve kelâm anlayışıyla Eş'arilerinkilerin taban tabana zıt olmasıdır. Ancak, yeri geldikçe de işaret edeceğimiz gibi, İbn Rüşd eleştirisinin asıl nedeni olarak Eş'arilerin kanıtlarının hem burhanî olmadığını ve hem de şeriata aykırı olduğunu iddia etse de, bize göre bunlar, ileride de işaret edeceğimiz gibi, sözde nedenlerdir. Esas neden, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, varlık ve kelâmî konularda onlarla kendi arasında var olan farklı düşüncelerdir.

a) Eş'arilerin Ortak Kanıtı Hudûs Delilinin Eleştirisi

İbn Rüşd, eleştirilerinden önce bütün Eş'arilerin ortak bir kanıtı olarak kabul ettiklerini söylediği Hudûs delilini ele alır. Çağımızda “Kozmolojik Kanıt”¹³ adıyla da anılan “Hudûs kanıtı”, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi aslında sadece Eş'arilerin değil; genelde başta Mu'tezile olmak üzere diğer kelâmcıların da bir kanıtıdır.

İbn Rüşd, “Eş'arilerin meşhur yolu (Hudûs kanıtı), âlem hâdistir beyanı üzerine bina edilmiştir. Onlara göre âlemin hudûsu da, cisimlerin bölünmeyen cüzlerden mürekkep olduğu, bölünemeyen cüzün muhdes olduğu ve cisimlerin o cüzün hudûsu ile muhdes olduğu görüşü üzerine bina edilmiştir.”¹⁴ diyerek hudûs kanıtını tanıtır.

İbn Rüşd'ün tanıtımını başka bir ifadeyle şöyle açıklayabiliriz: Eş'ariler, hudûs kanıtını; âlemin zamanda yaratıldığını, cisimlerin atomlardan oluştuğunu ve atomların da zaman içerisinde yaratıldığını, cisimlerin de atomların bu yaratılmışlığından daha sonraki bir zamanda var edildiklerini söyleyerek temellendirirler.

İbn Rüşd, Eş'arilerin hudûs kanıtını “el-Cüz'ü lâ yetecezzen” ve “Cevher-i ferd” dedikleri bölünmeyen cüze (atom) bina etmelerinin, sıradan kişiler şöyle dursun, bizzat kelâm ilminde derinleşmiş olan çoğu bilginlerce bile anlaşılmasının zor bir yol olduğuna vurgu yaptıktan sonra, bu kanıtın burhanî ve Allah'ın varlığını açık seçik gösterebilecek nitelikte olmadığını söyler.¹⁵ Hatta kanıtın dinî (şer'î) de olmadığına vurgu yapar.

13 Bk. Craig (W.L.), *Kalam Cosmological Argument*, New York 1979.

14 İbn Rüşd, *age.*, s. 103 (Türkçe çev. s. 38).

15 İbn Rüşd, *age.*, s. 103 (Türkçe çev. s. 38).

Bundan sonra İbn Rüşd kanıtın esasına yönelik olan eleştirisini şöyle dile getirir: Eş'arilerin dediği gibi, âlemin muhdes olduğunu farz edersek, şüphesiz onu muhdes eden bir Muhdis Fâ'il (yaratıcı) gerekir. Böyle bir Fâ'ilin varlığını anlamak ve anlatmak, şüphesiz kelâm ilminin halledebileceği bir mesele değildir.

Bu Fâ'il-i muhdisi, bizim ne ezeli, ne de muhdes (yaratılmış) yapmaya gücümüz yeter. Varlığının yaratılmış olması söz konusu değildir, çünkü yaratılmış olanın sürekli bir yaratıcıya ihtiyacı ile mesele bir kısır döngüye dönüşür ki, bu saçmalaktır. Varlığının ezeli kabul edilmesine gelince; bu durumda O'nun fiilleri de ezeli olur. Oysa hâdis'in varlığının hâdis olan bir fiile taalluk etmesi gerekir. Ancak Eş'ariler, hâdis bir fiilin kadîm (ezeli) bir fâilden meydana geldiğini kabul ederlerse, yapılmış veya yaratılmışa (mefûl) mutlaka Fâ'il'in fiili taalluk etmesi gerekeceğinden, iş değişir.¹⁶

Serbest bir çeviri ile özet olarak aktardığımız İbn Rüşd'ün bu sözlerinden anlaşılan şudur: Eş'arilerin anladığı anlamıyla âlemin hâdis olması, İbn Rüşd'e göre onun Fâ'ili'nin de hâdis olmasını gerektirir. Ancak Eş'ariler bunu doğal olarak kabul edemezler; Fâ'ili ezeli kabul ederler; bu durumda ise, Fâ'il'in fiilinin de ezeli olması gerekir. Ne var ki Eş'ariler âlemi hâdis kabul etmekle Fâ'il'in fiilinin ezeli olduğunu kabul etmezler -ederlerse bu bir çelişki olur- çünkü İbn Rüşd, onların yöntemine göre hâdis olana ilişik olan da hâdistir der.¹⁷ Yani İbn Rüşd'e göre hâdis bir fâil, ancak hâdis fiiller meydana getirir; buna karşın da ezeli bir fâil, ezeli fiiller oluşturur. Bu açıdan Eş'arilerin hudûs delilinin tutarsız olduğunu söylemek ister. İbn Rüşd'e göre Eş'ariler, Allah'ın fiili sonucu meydana gelen herhangi bir mef'ulün hudûsundan, fiilin de hudûsunu çıkarma yoluna gitmişlerdir.

İbn Rüşd, Eş'arilerin Fâ'il ezeldir; ancak onun fiilleri hâdistir demelerini, Fâ'il'in fiili için kullandığı iradesinin -çünkü fiil iradenin eseridir- üç hâlden hangisinin olabileceğini sorarak eleştirisini sürdürür: "İradenin, ya fiilden önce olmasıyla kadîm veya fiil ile beraber olmasıyla hâdis olduğunu farz edebiliriz. Nasıl olursa olsun, kadîm hakkında şu üç şeyi demek câiz olur. Ya irade hâdistir ve fiili hâdistir; ya fiil hâdistir ve irade kadîmdir; ya fiil kadîm ve irade hâdistir."¹⁸

İbn Rüşd, Eş'arilerin görüşüne uygun olarak, o üç şıktan elbette: "İrade kadîmdir ve fiil hâdistir" şıkkını seçmek durumunda olduklarını belirtir; zaten de bu onların görüşüdür der. Ancak bu durum için İbn Rüşd şu itirazda bulunur: "Hâdisin, kadîm bir iradeyle meydana geldiğini doğru kabul etsek bile, onun vasıtasız bir kadîm iradeden meydana gelmesi mümkün değildir. İradenin kendisini, yapılmışın (el-mef'ûl) taallûk

16 İbn Rüşd, *age.*, s. 103 (Türkçe çev. s. 38).

17 İbn Rüşd, *age.*, s. 103 (Türkçe çev. s. 39).

18 İbn Rüşd, *age.*, s. 104 (Türkçe çev. s. 39).

eden fiilinin yerine koyması da aklî olmayan bir şeydir. Bu, onun fâilsiz yapılmış olduğunu farz etmek demektir. O hâlde bu da, fiilin; fâilsiz, mef'ûlsüz ve iradesiz olması demektir. Çünkü irade, fiilin şartıdır; bizzat fiil değildir.”¹⁹ Yani İbn Rüşd, Eş'arilerin irade ile fiili birbirine karıştırmış olduklarını söyler. Bu eleştirisiyle İbn Rüşd, Eş'arilerin Fâ'il'i ezeli, yaptığı şeyleri hâdis kabul etmeleri; onların fiil, mef'ûl (yapılmış) ve iradeyi tek bir şey saymaları anlamına geleceğini söylemek ister. Bunun da, onların kendi savundukları görüşlere aykırı olduğuna vurgu yapar. İbn Rüşd'e göre, irade ve fiil ayrı ayrı şeylerdir.

İbn Rüşd'e göre Eş'ariler, Fâ'il'i ezeli saymak ve hâdisi zamansal saymakla, âlemin hudûsu görüşlerini açıklamak isterler. Bunun için de Allah'ın irade ve yaratma gibi sıfatlarını Zât'ının aynı saymazlar. Allah'ın yaratıcı olması, Zât'ının ne ayındır, ne de gayırdır demeleri, İbn Rüşd'e göre âlemin hudûsu görüşlerini kendiliğinden boşa çıkarır. İbn Rüşd için Eş'arilerin daha önemli bir tutarsızlıkları vardır. Bu da, Eş'arilerin mümkün (el-ımkân) kavramıyla anlattıkları veya anladıkları ile Allah'ın vâcip varlık değil; mümkün varlık farz edilmesi gerektiğidir. Bir taraftan sıfatların Zât'tan ayrı sayılması ve diğer taraftan yaratmanın zaman içinde olması, yani Allah ile âlemin arasında varlığın olmadığı bir yokluğun var sayılması, Allah'ın varlığının ve fiillerinin yaratmadan önce kuvvelik içinde olması anlamına gelir. Bu da, Allah'ın vâcip değil; mümkün olduğunu gerektirir. İddia edilen bu görüş, Allah'a kuvvelik izafe etmek anlamına gelir ki; bu da ne halkın, ne de bilginlerin anlayabilecekleri bir husustur.²⁰

İbn Rüşd, “Eş'ariler bu çıkmazlarını halletmek için şu iki görüşü öne sürerler: Bunlardan birincisi, onların en çok dayanak olarak kullandıkları yoldur ve üç öncülünden oluşur: Birincisi cevherler arazlardan ayrı olmaz, yani cevher arazsız olmaz. İkincisi, arazlar hâdistir. Üçüncüsü, hâdis olanlardan ayrılamayan şeyler (nitelikler) de hâdistir, yani hâdislerden hâli olmayan şey de hâdistir.”²¹

İbn Rüşd, Eş'arilerin bu öncülleri için de şu eleştirileri yapar. İbn Rüşd'e göre şayet Eş'ariler cevherlerle hissedilen müşahhas cisimleri kast ediyorsa o zaman “Cevherlerin arazsız olmaması” öncülü doğrudur. Eğer cevher ile kendilerinin dediği gibi bölünmeyen cevheri veya cevher-i ferdi (atom) kastediyorsa, burada halli kolay olmayan bir sorun ve şüphe vardır.²²

İbn Rüşd'e göre bu zorluk, bölünmeyen bir cüzün fiilen mevcut olmamasından kaynaklanır, yani ona göre bölünmeyen bir şey söz konusu değildir. Eş'arilerin bölün-

19 İbn Rüşd, *age.*, s. 104 (Türkçe çev. s. 39).

20 İbn Rüşd, *age.*, s. 105 (Türkçe çev. s. 40).

21 İbn Rüşd, *age.*, s. 105 (Türkçe çev. s. 40).

22 İbn Rüşd, *age.*, s. 105 (Türkçe çev. s. 40).

meyen cüzün varlığı için yaptıkları söylemleri de, burhanî değil, cedelî ve hatabîdir.²³ İbn Rüşd, Eş'arilerin iddiaları için fil ve karınca misalini vererek, “fil karıncadan büyüktür; fili karınca büyüklüğünde parçalara bölmek mümkündür derler” diyor. İbn Rüşd'e göre bu misalde de görüldüğü gibi, Eş'arilerin; cüzlerin kendilerinden daha küçük cüzlere bölünemeyeceği iddialarının yanlışlığı, “kemiyeti munfasılayı, kemiyeti muttasılaya benzetmeleridir”²⁴ İbn Rüşd'e göre Eş'arilerin ayrık kemiyeti, bitişik kemiyete benzetmeleri ancak sayılar için geçerli olabilir. Bitişik kemiyeti sayılar için kullanmak geçersizdir. İbn Rüşd, her iki kemiyetin farkını örneklerle anlattıktan sonra, “Mütenahi olanın, cüzleri de mütenahidir”²⁵ diyerek bu konuya son verir. Yani demek ister ki İbn Rüşd, âlemi sonlu ve hâdis kabul eden Eş'arilerin, bölünmeyen cüzler kabul etmeleriyle görüşlerinde tutarsızlık bulunmamaktadır. Çünkü bölünmeyen cüzler, sonlu (mütenahi) olmaz, sonsuz (lâmütenahi) olur.

“Bütün arazlar hâdistir” şeklindeki ikinci öncüllerine gelince; İbn Rüşd'ün bu öncüle yönelttiği eleştirisi çok açık değildir. Kısaca demek istediği, cismânî olan bu dünyadaki cisimlere ilişkin arazların, en azından bazılarının hâdis olduğu kabul edilebilir. Ancak Eş'ariler “görünmeyi”, “görünene” benzeterek bütün arazlar hâdistir demişlerdir; gök cisimlerini, dünya cisimlerine benzeterek onların arazlarını da cisimlerin arazları gibi kabul etmişlerdir, demektedir. Buna karşın İbn Rüşd, zaman, mekân ve hareket gibi arazların, yani cisimler ve özellikle gök cisimleri için zorunlu gördüğü bu tür arazların hâdis olmadığını söyler.²⁶ İbn Rüşd'ün bu eleştirisinde, Aristo'nun etkisiyle Ay üstü âlemin ezeli olduğu düşüncesi hâkimdir.

Eş'arilerin, “Hâdislerden ayrı olmayan şey de hâdistir” öncülünün iki anlama geldiğini söyleyen İbn Rüşd, her iki anlamı şöyle belirtiyor: “Birinci anlam, özel tek herhangi bir araz olmadan var olabildiği hâlde, arazların cinsi (cins olarak araz) olmaksızın var olmayanların kast edildiği anlamdır. İkincisi, senin, işaret ettiğin siyahlık olmadan var olmayan şey dediğinde olduğu gibi, kendisine işaret edilenin özel bir arazsız var olmayanın kastedildiği anlamdır.”²⁷

İbn Rüşd, Eş'arilerin söyledikleri, ikinci anlamda anlaşılırsa, dedikleri doğrudur; ancak birinci anlamda anlaşılırsa yanlıştır der. Ne var ki, İbn Rüşd, Eş'arilerin kasıtları doğru olan ikinci anlam değil; yanlış olan birinci anlamdır der.²⁸ Filozofumuz, Eş'arilere olan bu noktadaki eleştirilerinden şu sonuçları ortaya koyar: “Arazların cin-

23 İbn Rüşd, *age.*, s. 105 (Türkçe çev. s. 40).

24 İbn Rüşd, *age.*, s. 106 (Türkçe çev., s. 41).

25 İbn Rüşd, *age.*, s. 106 (Türkçe çev., s. 41).

26 İbn Rüşd, *age.*, s. 108-109 (Türkçe çev. s. 43-44).

27 İbn Rüşd, *age.*, s. 109 (Türkçe çev. s. 44).

28 İbn Rüşd, *age.*, s. 110 (Türkçe çev. s. 44).

sinden, mahallin (substratum) hudûsu gerekmez. Yani mahal, arazların cinsinden ayrı olmaz. Çünkü cismin veya mahallin, birbirine benzer veya zıt sonsuz arazların birbiri arkasına eklemeli olması düşünülebilir.”²⁹ Bunu da bazı örneklerle açıklar. Bunlardan birisi: “Bir adamın, başka bir adama elindeki şu dinarı vermezden önce sonsuz (sayısız) dinarlar vereceğim demesi”³⁰ örneğidir. İbn Rüşd, bu örnek nasıl yanlış ve anlamsız ise, Eş’arilerin üçüncü öncülleri de öyle yanlıştır diyor. Çünkü adam, öteki adama sayısız ve sonsuz dinar veremeyeceği gibi, elindeki gösterdiği dinarı da veremez; zira elindeki dinarı vermeyi, sayısız dinar vermenin ön koşulu olarak ortaya koymuştur.

Yani daha açık olarak İbn Rüşd, Eş’arilere şunu demek istiyor: Herhangi belirli bir araza işaret edilir ise, o hâdistir ve Eş’ariler bunda haklıdır. Ancak Eş’ariler bütün arazlar hâdistir derler ve arazi cins olarak anlarırsa, bu yanlıştır. Çünkü arazlar cisimler gibi sonsuzdur ve bütün arazlara, “belirli” olarak işaret edilen araza hâdis dendiği gibi hâdis denemez demek istiyor. İbn Rüşd âlemin hudûsunu göstermek için Eş’arilerin genelinin ortaya attıkları birinci tür kanıtın veya yöntemin, netice itibarıyla ne akli ne de şer’î (dinî) olduğunu kabul eder.³¹

b) el-Cüveynî’nin Kanıtını Eleştirisi

İbn Rüşd, Eş’arilerin genel hudûs kanıtını eleştirdikten sonra, “onların ikinci yolu” yöntemi dediği Ebû’l-Ma’âlî el-Cüveynî’nin geliştirdiği kanıtı ele alır ve eleştirir. Bilindiği gibi el-Cüveynî, Eş’arilerin en meşhur kelâmcılarından birisidir ve Gazâlî’nin kelâmında üstadıdır.

İbn Rüşd, eleştireceği kanıtın el-Cüveynî’nin “el-Akîdetü’n-Nizâmiyye”³² adlı eserinde bulunduğunu söyledikten sonra, bu kanıtın iki öncül üzere bina edildiğini belirtir. Onları sırasıyla şöyle tanıtır: “Birinci öncül, âlem ve ihtiva ettiği bütün şeyler, câiz (mümkün)dir. İkinci öncül, câiz muhdestir ve onun bir muhdîsi (yapıcısı) vardır; yani cüzlerden birini diğerine bağlayan bir fâ’ili vardır.”³³

İbn Rüşd, el-Cüveynî’nin birinci öncülünü hatabî bulur. Çünkü onun birinci öncülü anlatmak için, yani âlemin mümkün bir âlem olduğunu göstermek için öngördüğü ifadelerinin, örneğin âlem olduğundan daha büyük veya daha küçük olabilirdi; evrenin hareketi, doğudan değil batıdan veya batıdan değil doğudan olabilirdi; atılan taş aşağıya değil yukarıya çıkıp gidebilirdi gibi ifadeleri, İbn Rüşd’e göre âlemin gerçeklerine

29 İbn Rüşd, *age.*, s. 110 (Türkçe çev. s. 44).

30 İbn Rüşd, *age.*, s. 110 (Türkçe çev. s. 45).

31 İbn Rüşd, *age.*, s. 111 (Türkçe çev. s. 46).

32 Eseri, el-Cüveynî, ünlü Selçuklu veziri Nizâmü’l-Mülk’e ithaf ettiği için onun ismiyle isimlendirmiştir.

33 İbn Rüşd: *age.*, s. 112 (Türkçe çev. s. 46-47).

uymayan boş sözlerden ibarettir.³⁴ İbn Rüşd, el-Cüveynî'nin öncülünün yanlışlığını çeşitli açılardan göstermeye çalışır. Netice itibarıyla İbn Rüşd, el-Cüveynî'yi âleme hâkim olan nedensellik ilkesini bilmemekle suçlar. Hikmetin, nedensellik ilkesinin bilinmesi olduğunu belirtir. Hatta İbn Rüşd, el-Cüveynî gibi düşünmenin Allah'ın sâbit bir ilme sahip olmadığını söylemek ve O'nun hikmetini inkâr etmek anlamına geldiğini söyler.³⁵

İbn Rüşd, bu noktada İbn Sînâ'yı da, görüşlerinin el-Cüveynî'nin söz konusu birinci öncülüne benzediği iddiasıyla eleştirir.³⁶ Burada İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler üzerinde durmayacağız. Sadece İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'nın fizik ve ontoloji ile ilgili görüşlerini tam bilmediğini söyleyebiliriz. İbn Sînâ, âlemi mümkün görmekle birlikte, imkân görüşü el-Cüveynî'nin imkân görüşünden farklıdır ve İbn Sînâ nedensellik ilkesini zorunlu bir ilke olarak kabul eder.

El-Cüveynî'nin ikinci öncülü hakkındaki eleştirisine; yani câiz (mümkün) olan muhdestir öncülüne gelince, İbn Rüşd önce bu öncülün veya önermenin Eflatun ile Aristo arasında tartışıldığını; Eflatun'un câiz olanın ezelf olduğu kanaatini taşırken; Aristo'nun bu görüşün aksini savunduğunu ifade eder. Burada İbn Rüşd, Eflatun'un ideler nazariyesini hatırlatarak, câiz olan bu âlemdeki varlıkların asıllarının ideler âleminde ezelf bulduklarını ve bunu Aristo'nun eleştirdiğine işaret ediyor. Yeniden el-Cüveynî'ye dönerek, onun bu öncülü çeşitli önermelerle anlatmaya çalıştığını söyler ve onlardan üç tanesini şöyle anlatır: “Onlardan birincisi, câizin iki nitelikten birisini kendisine belirleyecek bir belirleyicisi (muhasis) olması gerekir. İkincisi, bu belirleyicinin mutlaka irade sahibi (mürfd) olması icap eder. Üçüncüsü, iradeden var olan da hâdistir.”³⁷

İbn Rüşd, el-Cüveynî'nin bu üç önermesini değerlendirirken ve eleştirirken, onun söylediğini şu iki hususla birlikte ele alır. Birincisi, el-Cüveynî'nin ‘irade iki benzerden birisini seçer ve tercih eder’ demesidir. İkincisi, ‘âlemin boşlukta, yani havada (cev’) yaratılmış olduğunu’ söylemesidir. İbn Rüşd, el-Cüveynî'nin “cev” sözüyle kastının “hâlâ” (yokluk) olduğunu belirtir.

İbn Rüşd, el-Cüveynî'nin ‘irade iki benzerden birisini tercih eder’ önermesini doğru ve haklı bulur. Ancak, âlemin kendini ihata eden bir boşlukta veya yoklukta bulunur demesi, yanlıştır veya apaçık bir söylem değildir, der.³⁸ İbn Rüşd, el-Cüveynî'nin

34 İbn Rüşd, *age.*, s. 112-113 (Türkçe çev. s. 47).

35 İbn Rüşd, *age.*, s. 113 (Türkçe çev. s. 48).

36 İbn Rüşd, *age.*, s. 113-114 (Türkçe çev. s. 48).

37 İbn Rüşd, *age.*, s. 115 (Türkçe çev. s. 49).

38 İbn Rüşd, *age.*, s. 115 (Türkçe çev. s. 50).

bu sözünün, boşluğun veya yokluğun ezeli kabul edilmesine götüreceğine ve âlemin bir iradeden yaratıldığı şeklindeki kendi teziyle tezat teşkil edeceğine vurgu yapar.³⁹ Diğer taraftan İbn Rüşd, el-Cüveynî'nin "İradeden ancak muhdes bir muradın meydana geldiği" görüşünü de açık bulmaz. Fiil ve iradenin bi'l-fiillîği ve bi'l-kuvvelîği bağlamında İbn Rüşd irade ve murad meselesini tartıştıktan sonra, sonuç olarak kelâmcılar irade hâdistir deyip, muradın da mutlaka muhdes olması gerektiği şeklinde bir kural benimsemiş olsalardı, bunun kendileri açısından tutarlı ve doğru olabileceğini söyler. Ancak İbn Rüşd, Eş'arilerin ve el-Cüveynî'nin Allah'ın sıfatlarına dair görüşlerine açıklık getirmezden, yani sıfatların zatla kaim ezeli nitelikler mi, yoksa hâdis mi oldukları konusuna açıklık getirmezden önce iradeden ortaya çıkan şeyin muhdestir demenin anlamsız olduğunu ve bu meseleyle ilgili bu çözümlerinde de çelişki içerisinde olduklarını belirtir.⁴⁰ Yani İbn Rüşd, Eş'arilerin her şeyden önce Allah'ın sıfatlarının Zat'ının aynı veya gayri olup olmadığına karar vermelerinin gerekliliğine işaret eder.

İbn Rüşd, "el-Keşf" isimli eserinin başka bir yerinde, yani kendisinin anladığı anlamda âlemin hudûsundan bahsettiği yerde, el-Cüveynî'nin ve kelâmcıların anladığı anlamda âlemin mümkün kabul edilmesinin, Allah'ın sabit ilminin ve hikmetinin inkârı şöyle dursun, varlığının bile inkârına yol açacağına vurgu yapar.⁴¹

İbn Rüşd, neticede, Eş'arilerin Allah'ın varlığını ispat için ortaya koydukları Hudûs kanıtının, (bunu kurgularken bazı akıl yürütmeleri doğru kabul etmekle birlikte) bir bütün olarak hem akıl, hem de şeriat açısından doğru ve anlaşılmaz olduğu kanaatinde. Bu hudûs delilini onların, örneğin "kadîm irade" ve "hâdis irade" gibi Kur'an'da açıkça olmayan kavramlarla da tartışmalarının halkın aklını karıştırdığına vurgu yapar. Hudûs delilinin, ne nazari yakîn, ne de şer'î yakîn içeren mahiyette bir delil olduğunu söyleyerek eleştirilerine son verir.

2. İbn Rüşd'ün Allah'ın Varlığının Kanıtları

Eş'arilerin hudûs kanıtını anlatmaya çalıştığımız şekilde eleştiren ve beğenmeyen İbn Rüşd, mantıkî, aklî ve şer'î diye vasıfladığı kendi kanıtlarını ortaya koyar. İbn Rüşd iki kanıttan bahseder. Birincisi "İnâyet" kanıtı, ikincisi "İhtirâ" kanıtıdır. İbn Rüşd bu iki kanıt şeklinin, Kur'anî olduğunu, yani Kur'an'da bulunduğunu söyler.⁴²

a) İnâyet Kanıtı: İbn Rüşd, bu kanıtı, insanın inâyetinin ve her şeyin insanın yararı için yaratılmış olduğunun kavranması üzerine kurulu bir kanıt olarak tanıtır. Bu

39 İbn Rüşd, *age.*, s. 115 (Türkçe çev. s. 50).

40 İbn Rüşd, *age.*, s. 116 (Türkçe çev. s. 50).

41 İbn Rüşd, *age.*, s. 168 (Türkçe çev. s. 103).

42 İbn Rüşd, *age.*, s. 118 (Türkçe çev. s. 53).

kanıtın iki ilke üzerine kurulu olduğunu belirtir: “Onlardan birincisi, burada (evrende) bulunan bütün varlıkların insanın varlığına uyumlu ve uygun olmasıdır. İkincisi, bu uygunluğun bir Fâ’il’in istemesiyle olması ve bunun O’nun yönünden zorunlu olmasıdır. Çünkü uygunluğun tesadüfen var olması mümkün değildir.”⁴³

İbn Rüşd bu uygunluğun, gözle görülebilen ve insanın günlük hayatında gördüğü apaçık bir gerçek olduğunu vurgular. Güneşin ve yıldızların olması, gece ve gündüzün ard arda gelmesi, dört mevsimin varlığı, insanın hayvan ve bitkilerden besinini temin etmesi, su ve hava gibi hayatın en temel şartlarının tabiattan kolaylıkla temin edilmesi gibi şeyler bu uygunluğu gösterir. Bütün bunlar, ona göre, Allah’ın insan için inâyetinin eserleridir. Neticede İbn Rüşd şöyle der: “İşte bunun için, Allah’ı tam bir bilgiyle bilmek isteyen kimsenin, bütün mevcudâtın faydalarını araştırması zorunludur.”⁴⁴

Burada bir noktaya işaret etmek yerinde olacaktır. Her ne kadar açıkça ifade etmese de, İbn Rüşd inâyet kanıtından ilk bahsedenin kendisi olduğu izlenimini veriyor. Ancak bu doğru değildir. Daha önce İbn Sînâ’nın “inâyet” adıyla bu kanıttan bahsettiğini biliyoruz.⁴⁵

b) İhtirâ Kanıtı: İbn Rüşd bu kanıtı şöyle tanıtır: “İkinci yol, mevcut nesnelerin cevherlerinin yaratılmasında (ihtirâ) tezahür eden şeylerdir; örneğin cansızlarda hayatın ortaya çıkması, hissî idrakler ve akıl. Bunu, ihtirâ delili olarak isimlendiriyoruz.”⁴⁶

İbn Rüşd bu kanıtın insan fitratında bulunan iki ilkeye dayandığını söyler. Birincisi, bu mevcudatın eksiksiz yaratılmış olduğu (bilgisi)dir. Bu, hayvanlar ve bitkilerde olduğu gibi apaçıktır. Çünkü Allah:

“Allah’ı bırakıp da sizin kendilerine yalvardıklarınız bir araya gelse de bir karasinek bile yaratamazlar...”⁴⁷ buyurmuştur. Buradan anlıyoruz ki, hayatı icâd eden ve düzenleyen bir mûcid vardır; bu da Allah’tır.”⁴⁸

“İkinci ilkeye gelince; bu da, her icâd edilenin bir icâd edeni vardır.”⁴⁹ İbn Rüşd, bu ilkenin de birinci ilke gibi apaçık olduğunu vurgular. Her sıradan insan bile, hiçbir şeyin kendiliğinden olmadığı bilgisine sahiptir. Bu ilkenin varlığı ve doğruluğu İbn Rüşd’e göre, en yalın ve basit duyu ve akıl idrakleriyle ve günlük tecrübeyle sabittir.

43 İbn Rüşd, *age.*, s. 118 (Türkçe çev. s. 53).

44 İbn Rüşd, *age.*, s. 119 (Türkçe çev. s. 53).

45 İbn Sînâ, *Risaletü'l Arşîyye*, s. 55.

46 İbn Rüşd, *age.*, s. 118 (Türkçe çev. s. 53).

47 Hac, 22/73.

48 İbn Rüşd, *age.*, s. 119 (Türkçe çev. s. 54).

49 İbn Rüşd, *age.*, s. 119 (Türkçe çev. s. 54).

İbn Rüşd: “Bu iki ilkedен her var olan için, onu icâd eden bir fâ’ilin olduğu doğrulanmıştır.”⁵⁰ dedikten sonra Allah’ı hakkıyla bilmek isteyen kimsenin -ki buna benzer birçok başka delil de bulunabilir- nesnelerin cevherlerini bilmesi gereklidir; bunları bilirse, hakiki yaratmayı ve icâdı bilir diyor. İbn Rüşd, özellikle bu kanıtın şeriatın (dinin) delili olduğuna ayrıca vurgu yapıyor.⁵¹

Bundan sonra İbn Rüşd, bu delilleri gösteren Kur’an ayetleri üzerinde duruyor ve ayetleri üç kısma ayırıyor.⁵²

aa) Yalnız İnâyet Delilini İçeren Ayetler

“Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı? Sizleri (erkekli-dişili) eşler hâlinde yaratık. Uykunuzu bir dinlenme (sebebi) kıldık. Geceyi (sizi örten) bir elbise yaptık. Gündüzü de geçimi temin zamanı kıldık. Üstünüze yedi sağlam gök bina ettik. Alev alev yanan aydınlatıcı ve ısıtıcı bir kandil yarattık. Taneler, bitkiler, sarmaş dolaş bahçeler çıkaralım diye, yağmur yüklü yoğun bulutlardan şarıl şarıl yağmur yağdırdık.”⁵³

“Gökte burçları var eden, onların içinde bir çerağ (güneş) ve nurlu bir ay barındıran Allah, yüceler yücesidir.”⁵⁴

“Her şeyden önce insan, yediği yemeğine bir baksın! Gerçekten biz, yağmuru bol bol yağdırdık. Sonra toprağı, iyiden iyiye yarıdık! Böylece sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için orada taneler, üzümler, yoncalar, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar ortaya çıkardık.”⁵⁵

bb) Yalnız İhtirâ Delilini İçeren Ayetler

“Öyleyse insan, neden yaratıldığına bir baksın. Fıskırıp çıkan bir sudan yaratıldı.”⁵⁶

“(İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?”⁵⁷

“Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah’a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.”⁵⁸

50 İbn Rüşd, *age.*, s. 119 (Türkçe çev. s. 54).

51 İbn Rüşd, *age.*, s. 119 (Türkçe çev. s. 54-55).

52 İbn Rüşd, *age.*, s. 119-20 (Türkçe çev. s. 55-56).

53 Nebe, 78/6-16.

54 Furkân, 25/61.

55 Abese, 80/24-32.

56 Târık, 86/5-6.

57 Ğaşiye, 88/17-20.

58 En’am, 6/79.

c) İnâyet ve İhtirâ Delillerini Beraber İçeren Ayetler

“Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş (Allah’ın azabından kendinizi kurtarmış) olursunuz. O Rab ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de (kubbemsi) bir tavan yaptı. Gökten su indirerek onunla, size besin olsun diye (yerden) çeşitli ürünler çıkardı. Artık bunu bile bile Allah’a şirk koşmayın.”⁵⁹

“Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah’ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!”⁶⁰

“(Bu hususta) ölü toprak onlar için mühim bir delildir. Biz ona yağmurla hayat verdik ve ondan dane çıkardık. İşte onlar bundan yerler.”⁶¹

Daha sonra İbn Rüşd, bu delillerin ısrarla “Sırat-ı Müstakîm” olduğuna vurgu yapar. Bundan kastının da, bu kanıtların bizzat insanın kendi varlığında bulunduğu ve evrende olanlara da şâhit tutulması olduğunu ifade eder. Bunun delili olarak şu ayetleri zikreder:⁶²

“Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah’tan başka ilâh yoktur.”⁶³

“Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.”⁶⁴

“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder. O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır.”⁶⁵

İbn Rüşd, inâyet ve ihtirâ kanıtlarının hem halkın, hem de bilginlerin anlayabileceği en sorunsuz kanıtlar olduğunu söyler. Bunların aynı zamanda hem şer’î, hem de

59 Bakara, 2/21-22.

60 Âl-i İmrân, 3/191.

61 Yasin, 36/33.

62 İbn Rüşd, *age.*, s. 121 (Türkçe çev. s. 57).

63 Âl-i İmrân, 3/18.

64 Araf, 7/172.

65 İsra, 17/44.

bilimsel tabii kanıtlar olduğuna vurgu yapar. Ancak onların bilimselliğini kavrama ve gösterme işinin bilim adamlarına düştüğünü söyler. Söz gelimi insanın iç anatomisi ve fizyolojisini, sadece bu konuda çalışan tabipler bilebilir ve ortaya koyabileceğinden hareket ederek, evrenin İlahî bir sanat olduğunu, bunu hakkıyla ancak bilgilerin görebileceğini ifade eder. Sonra da, Dehriyer gibi materyalistleri de akıllarını kullanmamaları nedeniyle “Tabii Sanatı” tesadüflere ve şansa bağladıkları için eleştirir.⁶⁶

3. Değerlendirme

İbn Rüşd’ün genel olarak Eş’arilerin “Hudûs” kanıtı ve özel olarak el-Cüveynî’nin “Câiz (İmkân)” kanıtı hakkındaki eleştirilerini; burada kendisinin ileri sürdüğü İnâyet ve İhtirâ kanıtları hakkında söyledikleriyle kısaca bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

1) İbn Rüşd’ün ilk olarak İnâyet ve İhtirâ kanıtlarından başlayalım. Bize göre bu iki kanıt da gerçekten kavranması ve anlaşılması bakımından oldukça açıktır. Kendisinin de belirttiği gibi herkesin anlayabileceği nitelikteki hem aklî hem de Kur’anî kanıtlardır. İbn Rüşd gibi bir filozoftan daha karmaşık ve felsefi kanıtlar beklenirken, onun kanıtları hiç şüphesiz doğru ve o ölçüde yapısal olarak basit kanıtlardır. Ayrıca İbn Rüşd’ün sözünü ettiği her iki kanıtın da güncel kanıtlar olduğunu söylemeliyiz. Zira bugün özellikle batılı teologların, bilim adamlarının ve filozoflarının “Akıllı Tasarım” ve benzer isimlerle gündeme getirip ele aldıkları kanıtlar esasen, İbn Rüşd’ün kanıtlarının birer kopyası gibidir dersek konuyu abartmış olmayız. Şimdi İbn Rüşd’ün kanıtları hakkında bu kadarlık bir değerlendirmeye yetinelim.

Ancak İbn Rüşd’ün bir taraftan bir kısım akıl yürütmelere dayanıp Eş’arilerin Hudûs kanıtını eleştirmesi, diğer taraftan da Kur’an’dan kanıt çıkarıp mümkün olabilecek aklî kanıtlar üzerinde durmaması nasıl izah edilebilir? Bu soruya farklı yanıtlar verilebilir. Bunu aşağıda ele alacağız.

2) İbn Rüşd’ün, Eş’arilerin kanıtlarına karşı yönelttiği eleştirilerin ne kadar doğru ve tutarlı oldukları üzerinde duracağız.

Önce İbn Rüşd’ün eleştirilerinin siyasi bir amaca yönelik olup olmadığı konusunu kısaca ele alalım. Leo Strauss’un bütün İslam felsefesini siyasi bir zeminde değerlendirmesinden etkilenen M. Fakhry ve Farah Antun gibi diğer bazı oryantalistler, İbn Rüşd’ün Eş’arilere yönelttiği eleştirilerin, kelâmcıların ve özellikle de Eş’arilerin, halkın ve siyasi otoritenin nezdinde nüfuzlarını düşürmeye yönelik olduğunu söylerler.⁶⁷

66 İbn Rüşd, *age.*, s. 122 (Türkçe çev. s. 58).

67 Fakhry (M.), *İbn Rüşd, Feylesufu Kurtuba*, Beirut, Darû'l-Maşrik, 1982, s. 10; Antun (F.), *İbn Rüşd ve Felsefetuhi*, Beyrut, Daru't-Tali'a, 1981, s. 222.

Bize göre bu görüşün kısmen bir haklılık payı olsa da, İbn Rüşd'ün sadece doğrudan siyasi bir amaçla, Eş'arileri ve onların Allah'ın varlığı için öne sürdükleri kanıtlarını eleştirdiği söylenemez. Bizim için daha makul görülebilecek açıklamaya göre İbn Rüşd, halka ve siyasi otoriteye karşı filozofların İslam'a önem verdiğini; hatta bu konuda kelâmcılardan daha duyarlı olduğunu; Allah'ın varlığının ispatı gibi çok önemli bir konuda filozofların kelâmcılardan daha fazla dindar olduklarını göstermeyi düşünmüş olabilir. Bunu da, İbn Rüşd'ün sürekli olarak kendi kanıtlarının Kur'an'dan çıkarılan şer'î kanıtlar olduğunu söylemesine karşın Eş'arilerin kanıtlarının ne aklî, ne de şer'î olduğuna vurgu yapmasından anlıyoruz.

Eğer İbn Rüşd'ün kendisinin anladığı manada bilimselliğin ötesinde bir art niyet aranacaksa bunun, her şeyden önce bir Eş'ari olan Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerden rahatsızlığı olduğu söylenebilir. İbn Rüşd'ün rahatsızlığını da iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi, Gazâlî'nin bazı eleştirilerini gerçekçi bulmaması; ikincisi de, İbn Rüşd'ün kendisinin de belirttiği gibi, Gazâlî'nin eleştirilerinin felsefeye ve bilime aykırı olmakla kalmayıp aynı zamanda İslam dünyasında felsefe ve bilimin gerilemesine sebep olacağı endişesidir. Elbette İbn Rüşd, bu açılardan Gazâlî'yi eleştirirken, siyasilere olduğu kadar bilim topluluklarına da seslenmiştir. Sonra İbn Rüşd, sadece Gazâlî'yi ve Eş'arileri eleştirmemiştir; Farâbî, İbn Sînâ ve bildiği kadarıyla Mu'tezile'yi de eleştirmiştir. Şüphesiz Gazâlî, Meşşâi filozofların metafizik çıkarımlarını eleştirmesine rağmen, el-Munkız'da işaret ettiği gibi bir zihin etkinliği olarak felsefe ve bilimi asla reddetmemiştir. Ancak Gazâlî zamanında ve sonraki dönemlerde, Gazâlî'nin metafizik eleştirileri bilerek veya bilmeyerek felsefe aleyhine kullanılmıştır; bu da bir gerçek. Dolayısıyla tarih, İbn Rüşd'ü haklı çıkarmıştır. Nitekim Gazâlî ile birlikte ve ondan sonraki dönemlerde felsefe, kelâm ve tasavvuf içerisinde eritilerek İslam dünyasında olması gereken aklilik, sadece kelâma ve tasavvufa bağlı bir âlet olarak kalmıştır. Kısaca felsefeye sadece bir âlet olarak bakılmaya başlanmıştır. Felsefe, elbette Aristoculuk değildir; başka türden felsefeler de yapılabilir. Ancak, felsefenin felsefe olma otonomluğunu bozmamak şartıyla.

İşte İbn Rüşd'ün, Gazâlî'yi ve genel olarak Eş'arileri eleştirirken, bu hususu göz önüne aldığımızı söyleyebiliriz. Çünkü Eş'arileri eleştirdiği bu "el-Keşf" adlı eseri, özellikle Gazâlî'yi eleştirdiği "Tehâfüt'üt Tehafüt", "Faslü'l-Makâl" ve "Damima" gibi eserleri aynı dönemde yazılmış bir dörtlü seri oluşturan eserlerdir. Bu eserlerinde İbn Rüşd, felsefenin felsefe olarak önemine vurgu yapmıştır.

Bu konuyu daha fazla uzatmadan İbn Rüşd'ün Hudûs kanıtı ve bu kanıt için Eş'arilerin ortaya koydukları ilkelere ve önermelere yönelttiği eleştirilerine gelelim. Burada, ilk önce akılda tutulması gereken şey, İbn Rüşd'ün Aristo metafizik ve fizikinin ilkelerini benimsemiş olan bir filozof olmasıdır. Bunun anlamı ise, Eş'arilerin benimsediği ve savunduğu görüşlerin bu felsefeyle uyumlu olmamasıdır.

İbn Rüşd'ün eleştirilerinde Hudûs kanıtı çerçevesinde Eş'arilerin ve el-Cüveynî'nin kabul ettiği bazı önermelerin ve ilkelerin birtakım bakış açısına göre doğru olduğunu kabul etmiştir. Ancak İbn Rüşd'ün en temel eleştiri noktası, onun Aristocu felsefeye önem vermesidir.

Bunlardan birincisi, Eş'ariler'in cevher-i ferdçiliğine veya atomculuğuna karşın, Aristo, Farâbî, İbn Sînâ'yı takiple İbn Rüşd'ün böyle bir anlayışın yanlış olduğunu, her cüzün sonsuza dek parçalanabileceğini söylemesidir. Yani kelâmcıların atomculuğunu reddetmesidir. Özellikle bugünkü bilimsel veriler açısından bakıldığında, atomun parçalanmış olması İbn Rüşd'ü haklı çıkarıyor.

Eş'ariler'in bütün arazları yaratılmış olarak kabul etmelerine karşın, Aristocu gelenekten gelen zorunlu arazlar anlayışıyla İbn Rüşd'ün Eş'ariler'e yönelttiği itirazında haksız olduğunu düşünüyoruz. Arazları, zorunlu veya mümkün olarak ayırmak bize göre de pek uygun değildir. Konuyla ilgili İbn Rüşd'ün kabul edilemez ve haksız bir eleştirisi, 'görünene' yani 'yeryüzüne bakılarak bütün arazların hâdis olduğu söylenemez' demesidir. İbn Rüşd'ün bunu demesi, 'görünmeyen' dediği gök cisimlerinin zaman ve mekân bakımından kadîm olduğunu kabul etmesindedir. İşte bu düşünceyle İbn Rüşd, gök cisimleri için öngörülen arazların hâdis olamayacağını kabul eder ve bunun için Eş'arileri eleştirir.

İkinci önemli nokta da, İbn Rüşd'ün savunduğu nedensellik ilkesine karşı, Eş'arilerin fiziki veya doğal nedenselliği kabul etmemeleridir. İbn Rüşd de, Farâbî ve İbn Sînâ gibi, her şeyden önce Allah'ın ilk ve yüce neden olduğunu kabul eder. Bu konuya Gazâlî'nin ve Eş'arilerin de bir itirazı yoktur. Esas tartışma konusu, doğal nedensellik, yani tabii cisimlerin ve olayların birbirlerinin nedeni olup olmadığı konusundadır. Bilindiği gibi, Eş'ariler ve Gazâlî bunu kabul etmezler. Onlar bunu Allah'ın iradesine ve hürriyetine bir müdahale olarak görürler. Ancak filozoflar gibi İbn Rüşd, evrende var olan bu nedenselliği ilke olarak vaz edenin Allah'ın kendisi olduğunu kabul etmekle, bu konudaki eleştirisinde haklıdır.

Tabii nedensellik konusunu Allah'ın fiilleri ve iradesi bağlamında ele aldığımızda, Eş'arilerin Allah'ın sıfatları konusundaki meşhur "ne aynı, ne gayrı" görüşleriyle değerlendirdiğimizde, filozoflar açısından evrenin 'kıdem'i sonucu çıkar. Eş'ariler açısından ise, hudûsu ortaya çıkar. Eş'ariler, nedensellik ilkesinden doğan evrenin kıdemi gibi benzer konuların tehlikesini kendilerince bertaraf etmek için Allah'ın fâilliğini, iradesini, fiilini ve mef'ûlü (yaratılmışı) birbirinden ayrı ayrı değerlendirirler ki, İbn Rüşd'ün bu tutumu eleştirmesinde isabet ettiğini düşünüyoruz. Çünkü İbn Rüşd, hâdis olanın hudûsu, mutlak anlamda, ancak kendisi hâdis bir iradeden çıkabilir demekle birlikte, Ezelf Fâ'il olan Allah'ın; sadece kadîm şeyler değil, hâdis şeyler de yarattığını kabul eder. Bize göre İbn Rüşd'ün yanlışı, evreni Aristo'yu takiple "Ay

altı” ve “Ay üstü” olarak ikiye ayırıp, Ay altındaki varlıkların hâdis olduğunu kabul edip Ay üstünün kadîm olduklarını söylemesidir. Bu yaptığının din açısından da doğruluğunu göstermek için, yaratmayla ilgili olan ‘halk’ ve ‘futûr’ gibi çok önemli iki kavram arasında kendince bir ayırım yapmasıdır.⁶⁸

Buna göre İbn Rüşd, “halk” kavramı yeryüzünün (dünyanın) zamanda yaratılmasını ifade eder derken, “futûr” kavramını gök cisimlerinin zamansal olmayan var oluşuyla ilgili görmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Rüşd’ün bu ayrımı keyfidir. Futûr kökünün türevleri Kur’an’da sadece gök cisimlerinin yaratılması için kullanılmamıştır. Filozofların ve İbn Rüşd’ün evrenin kadîm olduğu şeklindeki iddialarından kelâmcıların anladığının aksine, evrenin yaratılmamış olduğu anlamı çıkarılamaz. Kıdemle kastedilen, onlara göre Allah’ın her zaman bi’l-fiil Fâ’il olan bir varlık olarak düşünülmesi gerektiğinden, evreni belirli geçmiş bir zaman içinde yaratmayıp, zamansız yaratmasıdır. Filozoflara göre Eş’ariler gibi bunun aksini iddia etmek Allah’ı bi’l-kuvve bir Fâ’il olarak tasavvur etmek olur. Yani başka bir ifadeyle bir zaman eylemsiz duran, sonra da istediği anda eyleme geçen bir Fâ’il. Allah’ı hür varlık görme açısından ilk bakışta makul kabul edilebilecek gibi görünen kelâmcıların bu görüşü, yol açtığı birçok sorunun yanında, İlahî sıfatların ve fillerin durumunu tam olarak izah edememektedir; örneğin sıfatı-zâtîye veya sıfat-ı subûtiye denen sıfatların durumu. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak, şu soruyu sorabiliriz: Allah zâtı itibarıyla, varlığı yaratmazdan önce Rezzâk mıydı, değil miydi? Varlık yokken Rezzâk ise, o zaman kelâmcıların sıfatları çeşitli şekillerde ayırmalarının mantığı nedir? Eğer “Allah, varlığı yarattıktan sonra Rezzâk’tır” dersek; bu, Allah’ı mükemmel bir varlık olarak tasavvur etmemek olmaz mı?

Burada çok önemli bir hususa da açıklık getirmemiz gerekir. Aslında bunu İbn Rüşd de vurgulamıştır: ‘Âlem hâdistir’ derken, filozoflar var olan varlıkların veya olayların tek tek hâdis olduğunu kabul ederler. İşte bu açıdan İbn Rüşd, Eş’arilerin görüşüne katılır. Ancak yaratmaya Allah’ın ilmi, iradesi ve fiili açısından baktıklarından yaratmanın önceden sürekli oluşuyla ‘âlem kadîmdir’ derler. Filozoflara göre varlığın kendisi olmadan, zamanın, mekânın veya boşluğun her açıdan onu önceledikleri düşünülemez. Diğer taraftan İbn Rüşd, meselenin hudûs ve kıdem kavramlarıyla tartışılmasını uygun bulmaz; çünkü bu iki kavramın Kur’an’da bulunmayışını gerekçe göstererek, bir filozoftan beklenmeyen bir tutumla, onlara bid’at olarak bakılması gerektiğine vurgu yapar.

68 İbn Rüşd, *age.*, s. 172 (Türkçe çev. s. 106).

SONUÇ

1. İbn Rüşd'ün Haklı Yönleri: Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Rüşd'ün İnâyet ve İhtirâ kanıtlarının, Eş'arilerin Hudûs ve İmkân kanıtlarına kıyasla daha dinî ve anlaşılması basit; hatta sorunsuz olduğunu pek rahatlıkla söyleyebiliriz. Eş'arilere, zât-sıfatlar ilişkisi konusunda sahip oldukları tutumla, âlemin kendi anladıkları anlamda hudûsundan bahsederek bununla Allah'ın varlığının ispat edilemeyeceği eleştirisinde haklıdır. Haklı olduğu bir başka konu da, Eş'arilerin filozoflardan aldıkları cevher-araz kavramlarını atomculuğa dönüştürerek bununla âlemin hâdis olduğu görüşüne gitmelerine yaptığı eleştirisidir. Ayrıca bu bağlamda İbn Rüşd'ün haklı olduğu bir konu da, Eş'arilerin varlık, zaman, mekân ve boşluk kavramlarını Aristocu filozoflar gibi tanımlayıp da, bunlardan âlemin hudûsunu çıkarmalarında çelişkiye düştüklerine vurgu yapmasıdır. İbn Rüşd, Eş'arilerin Allah'ın dışında başka hiçbir fâ'il neden tanımamalarına karşın, aslında onlar farkında olmamış olsalar da, hudûs kanıtının bir yönüyle doğal nedenselliğe de dayandığı eleştirisidir. Yünüyle koyunu yaratan Allah'tır; bu konuda İbn Rüşd onlarla hemfikirdir. Ancak yünün abaya dönüşmesinin doğrudan nedeninin Allah olmadığını; insan olduğunu kabul etmekle onlardan ayrılır. Eş'arilerin bunun aksini de iddia edemeyecekleri için, aslında zımnen onların da doğal nedenselliği kabul ettiklerini söylemesinde haklı görünüyor. İbn Rüşd'ün eleştirilerinde haklı olduğu başka bir nokta ise, Eş'arilerin Allah'ın filleriyle ilgili olarak, fâ'il, irade ve fiil arasında yaptıkları kategorik ayrıma karşı yönelttiği eleştirisidir.

2. İbn Rüşd'ün Haksız Yönleri: İbn Rüşd'ün Eş'arilerin kanıtlarına yönelik olarak, halkın ve hatta bilginlerin bile anlamayacağı nitelikte karışık ve şer'î olmadıkları şeklindeki itirazı ve genel tutumu yanlıştır. Düşünmeyi ve düşündürmeyi istemesi gereken İbn Rüşd gibi bir filozof, böyle bir tutum sergilememeliydi. İbn Rüşd'ün Ay altı âlemi hudûs ve Ay üstü âlemi kadîm kabul ederek ve bu ayrıma dayanarak hudûs ve imkân kanıtlarını eleştirmesi yanlıştır ve tutarlı değildir. Ayrıca İbn Rüşd'ün imkân kavramını sadece kuvveliğe indirgeyerek, ihtimal anlamını yok saymasıyla hudûs ve imkân kanıtlarını eleştirmesi de yerinde değildir. Aynı şekilde İbn Rüşd'ün, Eş'arilerin "hâdis şeyler hâdis şeylerle ilişkili olur" şeklindeki ilkelerine yaptığı kategorik itirazı da doğru değildir.