

TC.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İBN RÜŞD'E GÖRE NEDENSELLİK VE MUCİZE
PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Orhan ÖZDEMİR

İSTANBUL

Ocak-2024

TC.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İBN RÜŞD'E GÖRE NEDENSELLİK VE MUCİZE PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Orhan ÖZDEMİR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Turan KOÇ

İSTANBUL
Ocak-2024

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,

Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Turan KOÇ

Üye: Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “İbn Rüşd’e Göre Nedensellik ve Mucize Problemi” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Orhan ÖZDEMİR



ÖN SÖZ

Büyük bir içtenlikle ifade etmek isterim ki, çalışmanın belirlenme aşamasından başlayarak hazırlık sürecinin her aşamasında, değerli zamanlarını, geniş bilgi birikimini ve deneyimlerini bizimle paylaşan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Turan KOÇ'a en derin şükranlarımı sunuyorum. Aynı zamanda, bu zorlu süreçte gösterdikleri anlayışla moral ve motivasyonumuza katkıda bulunan kıymetli mesai arkadaşlarıma da içten teşekkürlerimi iletiyorum. Maddi manevi olarak sarsılmaz destekleriyle her zaman yanımda olan sevgili eşime ise sonsuz minnettarlığımı sunuyorum.

Orhan ÖZDEMİR

İstanbul - 2024

ÖZET

İBN RÜŞD'E GÖRE NEDENSELLİK VE MUCİZE PROBLEMİ

Orhan ÖZDEMİR

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Turan KOÇ

Ocak-2024, 90+X Sayfa

İllyet meselesi, İslâm düşünce tarihinde büyük bir tartışma konusu olmuştur. Modern dilde nedensellik ilkesi, sebeplerin kendi etkilerini yarattığı ve bu sebeplerin etkin varlıklar olduğunu savunan Aristotelesçi düşünceyi temel alır. Meşşâî geleneğe bağlı olan Müslüman filozoflar, illyet ilkesini desteklemişlerdir. İllyet konusu, klasik İslâm düşüncesinde “illet” ve bunun neden olduğu süreci ifade eden “illiyet” kavramı ile bunun neticesinde ortaya çıkan “ma’lul”/etki çerçevesinde ele alınmış ve tartışılmıştır. Müslüman kelimciler, Tanrı’nın mutlak gücüne ve O’nun evrende dilediği gibi hareket etme özgürlüğüne sahip olduğuna inanarak, nedensellik ilkesini reddetmişlerdir. Onlar, bu ilkenin mucize olgusunu olumsuz etkilediğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle, kelimciler, tecrübe ve akıl yoluyla neden ve sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğuna dair bir hüküm vermenin mümkün olmadığını iddia ederek olayları ve olguları “âdet” kavramıyla açıklamışlardır. Bu bağlamda, Gazâlî, filozoflara karşı bir eleştiri mahiyetini taşıyan, *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eserini yazmıştır. Bu eserde, tartışmaya açtığı 20 meselede filozofları eleştirerek, onlardan burhan derecesinde deliller sunmalarını talep etmiştir. Ünlü Müslüman filozof İbn Rüşd, Gazâlî’nin eleştirilerine yanıt olarak kaleme aldığı, *Tehâfû’t-tehâfût* adlı eserinde, onun filozoflara karşı sunduğu eleştiri ve argümanlarını değerlendirmiş, bunların yeterince ikna edici ve mantıklı olmadığını belirterek bu argümanların kesinlik ve kanıt seviyesine ulaşmadığını ifade etmiştir. İbn Rüşd, illyet ilkesini ontolojik ve epistemolojik bir temele dayandırarak savunmuş ve duyulur nesnelerde bulunan etkin nedenlerin inkarını safsata olarak görmüştür. Ona

göre, sebepliler hakkında bilgi edinmek, bu sebeplerin kendilerini anlamayı gerektirir. Yani, bir şeyin sebebini bilmek, o şeyin kendisini bilmekle mümkün olur. Zira, İbn Rüşd, gerçek bilgiyi, belli bir olayın temelinde yatan sebepleri anlama etkinliği olarak kabul eder. Bu bağlamda, nedensellik ilkesinin reddedilmesi aynı zamanda akıl ve gerçek bilgiye ulaşmanın reddedilmesi anlamına gelir. Bu ilkenin önemini vurgulayan Ünlü Filozof, sözü edilen ilkenin reddedilmesinin felsefî ve bilimsel olduğu kadar teolojik açıdan da ciddi sonuçlar doğuracağını ifade etmiştir. Bu bağlamda, şayet evrende her şey tesadüfî ve Tanrı'nın kavranamayan takdirine bağlı bir şekilde meydana geliyorsa, o zaman evrende mantıklı bir düzeni anlamak mümkün olmaz. Bu durum, sadece evrenin nasıl ortaya çıktığına dair anlamı sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda bir yaratıcı varlığın evrende hüküm sürdüğü fikrini de reddetmeye yol açar. Bu anlamda, evrendeki düzen ve düzenlemeyi Tanrı'nın bilinçli bir şekilde yürüttüğünü savunan İbn Rüşd, bu düşüncesini desteklemek için inayet ve ihtira delillerini kullanmıştır. Peygamberliğin imkânı ve mucize olgusunu ele alıp tartışan İbn Rüşd, sıra dışı olayların tabiatın doğal akışını bozduğunu ileri sürmüş, ancak yine de mucize olgusunu mantıksal ve fiziksel açıdan mümkün görmüştür. O, duyusal türden sıradışı olaylara daima temkinli yaklaşmış, bu konuda net bir görüş ortaya koymamıştır. Duyusal mucizelerin peygamberlik için tek başına yeterli bir delil olamayacağını savunan İbn Rüşd, tüm zamanlarda peygamberliğin en büyük kanıtı ve en büyük mucize olarak Kur'an-ı Kerîm'i ileri sürmüştür.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, nedensellik, illiyet, mucize, illet, ma'lul

ABSTRACT
THE PROBLEM OF CAUSALITY AND MİRACLE ACCORDING
TO IBN RUSHD

Orhan ÖZDEMİR

Master, Philosophy and Religious Sciences

Supervizor: Prof. Dr. Turan KOÇ

January-2024, 90+X Pages

The issue of causality has been a major topic of discussion in the history of Islamic thought. In modern language, the principle of causality is based on the Aristotelian idea that causes create their own effects and that these causes are active entities. Muslim philosophers, who adhere to the peripatetic tradition have supported the principle of causality. The concept of causality in classical Islamic thought has been approached and debated within the framework of “cause” and the process it gives rise to expressed by the concept of “causality” leading to the resultant “effect”. Muslim theologians, believing in the absolute power of God and His freedom to do as He wills in the universe, rejected the principle of causality. They thought that this principle negatively affected the concept of miracles. Therefore, theologians explained events and phenomena with the concept of “custom” by claiming that it is not possible to pass judgment on the necessary relationship between cause and effect through experience and reason. In this context, Al-Ghazali wrote the work “The Incoherence of the Philosophers,” which carries a critical nature against philosophers. In this work, he criticized philosophers on 20 issues and demanded that they provide evidence at the level of proof. The famous Muslim philosopher Ibn Rushd, in this work titled, “The Incoherence of the Incoherence,” responded to Al-Ghazali’s criticisms and arguments against philosophers evaluating them as not being sufficiently convincing and logical stating that this arguments did not reach the level of certainty and proof. Ibn Rushd defended the principle of causality grounding

it on both ontological and epistemological foundations, and considered the denial of efficient causes in perceptible objects as fallacious. According to him, acquiring knowledge about causes requires understanding the causes themselves. In other words, knowing the cause of something is only possible by knowing the thing itself. Ibn Rushd regarded real knowledge as the activity of understanding the underlying causes of a particular event. In this context, rejecting the principle of causality also implies rejecting reason and genuine knowledge. The renowned philosophers emphasized the significance of this principle and stated that its denial would have serious consequences not only philosophically and scientifically but also theologically. In this context, not only does it question the meaning of how the universe came into existence, but it also leads to the rejection of the notion that a creator dominates the universe. Ibn Rushd, who advocated that God consciously governs the order and arrangement in the universe, used arguments of grace and providence to support this idea. Discussing the possibility of prophecy and the phenomenon of miracles, Ibn Rushd, argued that extraordinary events disrupt the natural course of events but still considered miracles logically and physically possible. He, always approached extraordinary sensory events cautiously and did not clearly express a view on this matter. Arguing that sensory miracles alone cannot be sufficient evidence for prophethood, he put forward the Quran as the greatest proof and miracle of prophethood throughout all times.

Keywords: Ibn Rushd, causality, causation, miracle, malady, disabled

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BEYANI	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	x
1. Nedensellik ve Mucize Konusuna Genel Bir Bakış	1
2. İncelemenin Amacı.....	5
3. İncelemenin Önemi	6
4. Varsayımlar	6
6. Yöntem	7
7. Tasarım.....	7
BİRİNCİ BÖLÜM.....	8
İBN RÜŞD'E GÖRE NEDENSELLİK	8
1.1. Nedensellik İlişkili Kavramlar	9
1.1.1. İlke	9
1.1.2. Unsur.....	11
1.1. 3. Tabiat	12
1.1.4. Zorunlu	13
1.1.5. İllet ve Ma'lul	15
1.1.5.1. Dört İllet Teorisi.....	18
1.2. Nedensellik Problemi	26
İKİNCİ BÖLÜM	52
İBN RÜŞD'E GÖRE MUCİZE	52
2.1. Hakikatin Birliği Bağlamında Din-Felsefe İlişkisi.....	52
2.2. “Mucize” Kavramı ve Mahiyeti.....	54
2.3. Mucize Problemi	59
2.3.1. İbn Rüşd'e Göre Peygamberlik ve Mucize İlişkisi.....	68
2.3.2. İbn Rüşd'e Göre Kur'an-ı Kerim'in Mucize Oluşu.....	73

SONUÇ VE TARTIŞMA.....	80
KAYNAKÇA.....	87
ÖZGEÇMİŞ.....	90



KISALTMALAR

Age	: Adı geçen eser
Agm	: Adı Geçen Makale
Agt	:Adı Geçen Tez
Bk	: Bakınız
C	: Cilt
ev	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Dok Tz	: Doktora Tezi
Haz	: Hazırlayan
İzu	: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Krş	: Karşılaştırınız
Kült Bak	: Kùltür Bakanlığı Yayınları
Md	: Madde
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Ansiklopedisi
Ter	: Tercùme eden
Ty	: Tarih yok
Yay	: Yayın

GİRİŞ

1. Nedensellik ve Mucize Konusuna Genel Bir Bakış

İnsan yaşadığı ortamda olgu ve olaylara ilişkin çeşitli deneysel, duyuşsal bilgi ve algıların yanı sıra, onların mahiyetlerine ilişkin birtakım tasavvurlara da sahip olur. Sağduyu düzeyinde kolayca açıklanabilen ve izahında zorluk çekilmeyen, nedensel ilişkileri çıplak gözle görülen bilgiler hemen her toplumda vardır. Bu bilgi türünde herhangi bir şüphe veya itirazın ortaya çıkması durumunda olguların gözden geçirilmesi yeterlidir. Burada elde edilen bilgimize konu olan şey, betimleyici bir özellik taşıdığından başkasına kolayca aktarılabilir. Sözgelimi, suya bırakılan taşın batması veya tahta parçasının suyun yüzeyinde kalmasına ilişkin bilginiz hususunda ilkel ve gelişmiş toplumlarda herhangi bir farklılık bulunmadığı görülür.

Nedensel ilişkilerin yukarıda söylediğimiz türden açık olmayan şeylerin bilinmesi ve ifadesi söz konusu olduğunda ciddi tartışmalarla karşılaşırız. Felsefî ve bilimsel bilgilerin erken dönemlerinden itibaren söz konusu bilgilerin neden ve nasıl oluştuğu merakı insanları meşgul etmiştir. Fizik alana ilişkin yapılan tartışmalar önemli ölçüde fizikötesi ile ilgili olan tartışmalardır. Nedensellik olarak açıklanabilen ve hatta açıklanamayan bilgiler tartışma konusu olmuş, bu konuda bilgiye ulaşamayacağı bile düşünülmüştür.

Düşünce tarihi boyunca tartışılan nedensellik meselesi, aslında salt felsefî bir konu olmayıp, kökleri felsefe öncesi dönemlere kadar uzanan bir konudur. Bu bağlamda, temelde felsefî olmayan bazı kabul ve yorumların kimi filozof ya da düşünürlerin görüşlerine dayanak olarak alındığı bile görülmektedir. O bakımdan, felsefî düşünmenin başlangıcından günümüze kadar insanlar doğa, varlık, oluş gibi konular üzerinde sorgulamalarda bulunarak çok çeşitli kozmolojik ya da kozmogonik kuramlar geliştirmişlerdir.¹ Var bulunan şeylerin var olmaları için dayandığı veya

¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2020), 78.

dayanması gerektiği bir ilkenin bulunduğu düşüncesinin gelişmesiyle, her olayın bir sebebe bağlı olarak ortaya çıktığını ifade eden nedensellik (*illiyet, causality*) meselesi ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, varlık, oluş, değişme, nedensellik gibi konu ya da problemler felsefi düşüncenin en önemli ve üzerinde hararetle tartışılan temel problemleri olarak ortaya çıkmıştır. Ağırlıklı olarak spekülâtif-dedüktif temelde doğa, varlık, oluş ve hareket gibi konularda çok çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Sözelimi, ilk Yunan filozoflarından Thales, her şeyin “arkhesi” (değişmez maddi bir öz), “ilkesi” veya doğası ve nedeninin ne olduğu sorusuna yanıt olarak ortaya koyduğu kanaat neticesinde ilk kez efsaneden uzaklaşarak doğrudan bilim veya felsefî bir çerçevede evrenin tözü olarak su’yu öne sürmüştür.² Anaksimandros, değişenin altında değişmeden varlığını sürdüren, her şeyin kendisinden geldiği töz sorusuna, sınırsızlık-belirsizlik ifade eden “apeiron” kavramı ile yanıt vermiştir.³ Aynı soruya Anaksimenes, “hava”,⁴ Pythagoras, “sayı”,⁵ Herakleitos ise kendisinden önce “arkhe” olarak öne sürülenleri kabul etmeyerek, asıl ilkenin “ateş” olduğunu ifade etmiştir. Yanan ateşin alevinin sürekli hareketinden ötürü varlıktan ziyade oluş, yok oluş ve süreci öne çıkarmış, asıl ve belirleyici olanın oluş olduğunu savunmuştur.⁶ Öte yandan Parmenides, varlığı öne çıkarırken oluş ve değişmeyi ikinci plana itmiştir.⁷ Bir yandan dünyayı idare edenin “sevgi” ve “nefret” olduğu Empedokles tarafından savunulurken,⁸ öte yandan asıl idare edenin “akıl” veya “nous” olduğu Anaksagoras tarafından savunulmuştur.⁹ Daha sonra, başta Demokritos olmak üzere atomcular, oluş ve değişmeyi anlamak ve açıklamak için bilinçli bir sebep, dolayısıyla gaye içeren ilkeler olduğu görüşünü reddederek,

² A.g.e., 88.

³ A.g.e., 98.

⁴ A.g.e., 118.

⁵ A.g.e., 147.

⁶ A.g.e., 187-189.

⁷ A.g.e., 224.

⁸ A.g.e., 273.

⁹ A.g.e., 300.

her şeye hakim olanın mekanik bir zorunluluk olduğu fikrini öne sürmüşlerdir.¹⁰ Böylece, birden fazla ilkeyi bir araya getirerek olgu ve olaylara izah getirmeye çalışan çoğulcu materyalistik yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Kısaca, antik Yunan’da meseleye dair oluşan tasavvur, tek, çok ya da sonsuz şekilde ifade edilmiş olsa da probleme yaklaşım materyalistik bir felsefî anlayış olmuştur. Bu görüşte arkhe’nin çok büyük ölçüde maddi bir unsur olarak tanımlandığı görülür.

Derken, mekanik evren anlayışına karşı çıkan ve olup bitenleri bir gayeye, yani ereksel bir nedene bağlı olarak açıklama yoluna giden yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Sözgelimi, Platon’a göre, olup bitenin, yani duysal dünyanın idealar dünyasına başvurmadan açıklanması olası değildir.¹¹ Aristoteles, “neden” kavramını daha geniş bir çerçevede değerlendirerek dört neden kuramı (maddi, formel, fail ve ereksel) temelinde varlığı çok daha kapsamlı bir şekilde ortaya koymuş ve ana neden olarak ereksel nedeni öne sürmüştür.¹² O, doğaüstü neden anlayışını hatalı görerek, doğanın kendi kendisine yeterli olduğunu savunmuş, sonuç olarak oluş ve hareketi madde-form ekseninde açıklama yoluna gitmiştir.¹³

İlk dönemlerden itibaren sorgulanan ve hararetli tartışmalara konu olan nedensellik meselesi, bütün felsefe tarihi boyunca, felsefî tartışmalardaki önem ve önceliğini her zaman korumuştur. Süreç içinde İslam dünyasına intikal eden bu problem, klasik İslâm düşüncesinde “illet” ve bunun neden olduğu süreci ifade eden “illiyet” kavramı ile bunun neticesinde ortaya çıkan “ma’lul”/etki çerçevesinde tartışılmıştır. Nedensellik meselesi, İslam düşünce tarihinde, Yunan felsefî düşüncesinde yer almayan dinî kaygılardan dolayı, Tanrı’nın âlemle doğrudan ilişkisinin imkânı konusuyla birlikte ele alınıp tartışılmıştır. Bu bağlamda olgu ve olayların ortaya çıkışı, işleyişleri ile bunların Allah’ın kudret ve yaratması ile olan ilişkisi, O’nun

¹⁰ A.g.e., 331.

¹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2019), 97-99.

¹² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2019), 335.

¹³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2020), 141-173.

lütuf ve inayeti, duaya icabet ve mucize gibi teolojik konular hemen hemen tüm Müslüman filozof ve kelamcılarının önemle ve öncelikle üzerinde durdukları konular olmuştur.

Bu bağlamda ağırlıklı olarak insanın filleri ekseninde tartışılan bu mesele,¹⁴ Allah-alem, tabiat-insan ilişkisi gibi problemler üzerinde, İslam filozofları ve kelamcılar arasında ciddi tartışmalara yol açmış ve daha ileride tabiat olaylarında nedensellik ve mucize tartışmalarının alevlenmesine sebep olmuştur.

Bu felsefî ve aynı zamanda kelimî problem konusunda Fârâbi ve İbn Sînâ'nın getirdiği açıklamalara karşı, kelamcılar neden ve nedenli meselesinde karşıt fikri bir pozisyon alarak felsefî düşünceyi ciddi şekilde tenkit etmişlerdir. Kelamcılar, neden ve nedenli arasındaki ilişkiyi zorunluluktan kurtarmaya çalışarak çeşitli öğretiler geliştirmişlerdir. Sözelimi, kelim okulları arasında insan fiileri ve alemin işleyişi hususunda “âdet”¹⁵, “kumun-zuhûr”¹⁶, “tevlit”, “i’timad”¹⁷ vb. kelimî öğretiler çerçevesinde pek çok tartışma yürütölmüş, böylece olağanüstü olan şeylerin imkânına alan açmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede kelim düşüncesinde olaylar arasındaki nedensel ilişkilerin varlığı inkâr edilmemiş ancak, neden ve nedenli arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu fikri reddedilme yoluna gidilmiştir. Epistemolojik açıdan da nesne ve olaylar arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu tezine karşı çıkmıştır. Eş’ari kelim düşüncesinin önemli savunucularından Gazâlî, nedensel ilişkinin zorunlu olduğunu savunan filozoflardan tatmin edici deliller getirmelerini isterken, meydana gelen bazı olayların başka olayların oluşumuna etkilerine ise karşı çıkmamıştır. O, aradaki düzenli ilişkiyi, Tanrı’nın olayları o şekilde takdir etmesiyle bağlantılı olarak görmüştür.

Konunun kapsam ve tartışma alanının genişliğine kısaca temas etmek durumunda kaldığımız sorunların, günümüz felsefî, teolojik düşüncesinde de yer ve önemini hâlâ koruyan konular olduğu bilinmektedir. Bu hususu göz önünde bulundurarak,

¹⁴ Osman Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*

(İstanbul, Klasik, 2015), 17.

¹⁵ A.g.e., 147.

¹⁶ A.g.e., 165.

¹⁷ A.g.e., 182.

incelememizde “nedensellik (illliyyet) ve mucize meselesini” İbn Rüşd’ün görüşlerini merkeze alarak tartışmayı seçtik.

2. İncelemenin Amacı

Düşünce tarihinde ciddi felsefî tartışmalara konu olmuş olan nedensellik problemi, günümüzde de ciddi tartışmalara konu olan bir problemidir. Bu problemle şu veya bu şekilde doğrudan ilişkisi bulunan mucize meselesi de, İslam, Hıristiyanlık gibi teistik dinler açısından son derece önemli bir konudur. Nedensellik problemi kadar mucize konusunun da ele alınış şekli, anlaşılma biçimi ve ona ilişkin geliştirilen çözümler, yerine göre başlı başına önem arz eden konular arasında yer almaktadır.

İslam düşünce tarihinde bu iki konu etrafında yapılan tartışmalar ağırlıklı olarak iki kutuplu bir görünüm arz etmektedir. Kelamcılar nedensellik fikrini, yani olgu ve olaylar arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını tenkit ederken, filozoflar nedenselliği kabul etmişlerdir. Tanrı-âlem-insan ilişkisini anlama ve izah etme hususunda yaşanan bu sorunlar, felsefî alanda olduğu kadar kelimî alanda da ciddi tartışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda, filozofların argümanlarına getirilen eleştirilere, inançlı bir filozof olarak İbn Rüşd’ün verdiği karşılık oldukça önemli bir tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Rüşd’ün deterministik anlayışın doğal tekdüzeliliği ve tabii sürecin kesintiye uğraması anlayışına ilişkin geliştirdiği yorum oldukça önemli olduğu gibi, günümüz felsefe tartışmaları açısından da özellikle ele alınıp tartışılmayı hak eden bir niteliktedir. Zira o, nedensellik konusundaki eleştirileri ve probleme getirilen haklı çözüm önerilerini teyit ederken, genel anlamda her iki grubu da tenkit etmiştir.

İbn Rüşd’ün nedensellik anlayışı konusunda önemli akademik çalışmalar olmakla birlikte, görebildiğimiz kadarıyla, onun mucize konusundaki görüşlerini ortaya koyan derli toplu bir çalışma yapılmamıştır. İbn Rüşd’ün her iki konudaki görüşlerinin karanlıkta kalan bazı yönlerinin açıklık kazanması genel felsefî düşünce açısından olduğu kadar din felsefesi, kelim ve İslam felsefesi açısından da önem arz etmektedir. Böyle bir çalışma, en azından İbn Rüşd’ün bakış açısından, meselenin daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı gibi, nedensellik ve mucize konularında felsefî ve kelimî (teolojik) kültürümüzün gelişmesine de katkı sağlayacağına inanıyoruz.

3. İncelemenin Önemi

Nedensellik ve mucize meselesi ile ilgili genelde dünya fikir tarihinde meydana gelen tartışmalar ve yaklaşımlar, özelde İslam düşünce tarihinde önemli bir mesele olarak ortaya konulan öğretiler, önemini bir yerde hala bütün ağırlığı ile korumaktadır. Bu bağlamda, dini ilimlerdeki birikimi yanında felsefi görüşleri ile de çok önemli bir yer işgal eden İbn Rüşd'ün meseleye yaklaşımı başlı başına ayrı bir önem arz etmektedir. Bu bakımdan, düşünce tarihinde üzerinde bu kadar yoğun tartışmaların yaşanmış olduğu nedensellik problemi ve bununla ilişkili mucize meselesine, Aristoteles'in çok sıkı bir takipçisi olarak bilinen, akılcı ve realist bir felsefi düşünceye sahip olan İbn Rüşd'ün verdiği yanıtlar ayrı bir değer taşımaktadır. Onun bu düşünce yapısı, aynı zamanda dinî konuları ele almasında da etkili olmuştur. Akla ve gerçeğe aykırı görünen ya da aklî herhangi bir temele dayanmadığı anlaşılan konularda oldukça dikkatli davranmış ve bu gibi konularda yanlış anlaşılma ihtimaline karşı fikirlerini yeri geldiğinde açıklıkla ortaya koymaktan kaçınmıştır. Bu nedenle, onun bu hassas tutumu, halka karşı imancısı, aydın ve zeki kişilere karşı ise akılcı, gerçekçi bir kişi olarak görülmesine yol açmıştır.¹⁸ Felsefi ve teolojik iki alana ve ilişkilerine oldukça iyi hakim olan Filozofun, bu felsefî sorunlara yaklaşımının konunun anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğu kanaatindeyiz.

Kısaca, meselenin mutlaka mucize ile bağlantılı bir temelde tartışılması gerekir. İlliyet meselesinin din ile doğrudan ilgisi olan bir konu ile yani mucize konusu ile olan ilişkisi, onun önemini bir kat daha artırmaktadır. Batı'yı fikirleriyle ciddi anlamda etkileyen önemli bir şahsiyetin, bu konulara yaklaşımının günümüz kelamî ve felsefî kültürümüz açısından önemli olduğu inancındayız. O bakımdan, onun görüşlerinin doğru anlaşılması, tartışılması ve yeniden yorumlanmasının oldukça önemli olduğu kanaatindeyiz.

4. Varsayımlar

İslam düşünce tarihinde nedensellik ve mucize bağlamında ortaya çıkan problem, zorunluluk ve zorunsuzluk temelinde gerçekleşmiştir. Kökleri oldukça gerilere giden

¹⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl el-Keşf an Minhâci'l-edille*, (Felsefe-Din İlişkileri) çev.

Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah, 2019), 27-28.

konunun anlaşılması ve açıklığa kavuşturulması gereken birçok yönü bulunmaktadır. Ancak, biz bu soruları İbn Rüşd'ün meseleye yaklaşımı bağlamında, daha açık bir ifadeyle, cevabını aradığı sorularla sınırlandırmak durumunda kaldık. O bakımdan, araştırmamızın asıl hedefi ile de ilgili olan bu iki temel soruya İbn Rüşd'ün nasıl karşılık verdiği önem arz etmektedir:

1- Nedensel-zorunlu ilişkinin varlığını savunan İbn Rüşd, mucizeleri ve Tanrı'nın İlahî kudretini inkar etmekte midir?

2- Nedensellik ilişkisinin reddedilmesi, mucizeye alan açma imkanını sağlarken, Tanrı ve âlem açısından ne gibi olumsuzluklara yol açabilir ya da Tanrı ve mucizeye inanmayı zorunlu hale getirir mi?

6. Yöntem

İncelemede izleyeceğimiz yol, felsefî “hermeneutik fenomenoloji” yani, tespit, tahlil ve terkip yöntemi olacaktır. Bu açıdan, probleme ilişkin kullanılan kavramların neye tekabül ettiği, onlarla ne kastedildiği hususu çalışma sürecinde dikkate alınan önemli hususlardan biri olacaktır. İbn Rüşd'ün Nedensellik ve mucize meselesi hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken, temelde betimleyici bir yaklaşım içinde olunacak, arkasından o görüşün içerim ve uzantıları, mantıkî sonuçları irdelenmeye çalışılacaktır. O bakımdan, İbn Rüşd'ün probleme dair görüşleri, kullandığı kavramlara yüklediği anlamlar her şeyden önce kendi eserlerinden hareketle anlaşılmalı çalışılacaktır. Kısaca, İbn Rüşd'ün bu konudaki yaklaşımı ortaya konulacak ve çıkan ya da çıkarılabilecek sonuçlar mantıkî sonuçlarına götürülerek tahlil edilip tartışılacaktır. Bu tartışmalarda yeri geldikçe İslam düşünce tarihinde çokça tartışılan bu probleme ilişkin yaklaşım biçimlerine de ana hatlarıyla yer verilecek, İbn Rüşd'ün felsefî görüşlerini inceleyen ve araştıran araştırmacıların eserleri ve makalelerinden de yararlanılacaktır.

7. Tasarım

İncelememiz, “Giriş” kısmıyla birlikte, birbiriyle sıkı ilişkisi olan problemleri (nedensellik ve mucize) tartışan “İki bölüm” ve “Sonuç” kısmından oluşmaktadır.

İlk bölümde, “İbn Rüşd'ün nedensellik anlayışı”, İkinci bölümde ise mucize ile O'nun ne anladığı konusuna temas ettikten sonra, “İbn Rüşd açısından mucizenin mahiyeti”ne ilişkin ayrıntılı bir tartışma geliştirilmiştir. Sonuç kısmında ise elde edilen sonuçlar ve genel bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'E GÖRE NEDENSELLİK

İbn Rüşd, *Tehâfû't-tehâfût* kitabının 17. Meselesinde etkin sebepler ile bunun sonuçları arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu bağlamda, önceki filozof ve kelamcıların nedensellik meselesine yaklaşımlarını detaylı bir şekilde ele alarak temel argümanlarını açığa çıkarmaya çalışmıştır. Özellikle, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabında filozoflara karşı kullandığı argümanları değerlendirmiş ve bunların yeterince ikna edici olmadığını öne sürmüştür. İbn Rüşd, Gazâlî'nin eleştirilerini genel olarak tüm filozoflara yöneltmiş olsa da, asıl olarak hedef alıp eleştirdiği düşüncelerin İbn Sinâ'nın bu konulardaki görüşleri olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde, İbn Sinâ'nın mesele hakkında ortaya koyduğu delillerin genel anlamda yeterince ikna edici olmadığını savunarak, felsefî problemler ve özellikle de Aristoteles'in görüşlerini burhan yöntemini kullanmadan yorumlamasını büyük bir eksiklik olarak değerlendirmiştir. İbn Rüşd, özellikle İbn Sinâ'nın "istidlal bi's-şahid ale'l-gâib" ilkesini kullanmasını eleştirmiş ve bu yaklaşımın temel zayıflığının, doğası gereği eşit olmayan İlahî âlem, yani gayb âlemi ile tabiat âlemi gibi birbirinden köklü bir şekilde ayrılan iki âlemi birleştirmeye çalışması olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, kayıtlı ve sınırlı olan bir alandan hareketle mutlak âlemi açıklamak doğru bir yaklaşım değildir. O bakımdan, *Tehâfû't-tehâfût*, İbn Sinâ'nın düşüncelerine ve Gazâlî'nin eleştirilerine karşı önemli bir eleştiri niteliğindedir.¹⁹ İbn Rüşd, nedensellik meselesinde esas yaklaşımını ortaya koyarken, eleştiri noktasında da tutarlı duruş sergileyerek, hem filozoflara hücumda bulunan Gazâlî'yi eleştirmiş hem de eski Meşşâî filozofları eleştirmiştir.

Gazâlî, sebepler ile etkiler arasındaki zorunlu ilişkiyi eleştirirken, Tanrı'nın mutlak güç sahibi olduğunu savunmuş ve bu bağlamda mucizeye alan açmaya çalışmıştır. İbn Rüşd ise, sebep-sebepli arasındaki zorunlu ilişkiyi filozoflarla aynı perspektiften

¹⁹ Muhammed Âbid, Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz* (İstanbul: Kitabevi, 2000), 247-275.

değerlendirerek, temelde bilgiyi koruma amacını gütmüştür. Bu temel yaklaşımlar, filozoflar ile kelamcıların karşı karşıya gelmelerine ve din-felsefe ilişkisi bağlamında çok ciddi tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Gazâlî, filozofların dinî hakikatleri felsefî yöntemlerle ispat edemeyeceğini savunarak, eleştirilerini ağırlıklı olarak bu temelde yapmıştır. Öte yandan İbn Rüşd, felsefeyi dinden ayırma esasına dayalı bir felsefî projeye sahiptir. Ona göre, felsefe ve din kendi sahalarında varlıklarını sürdürebilir ve hatta birbirlerini tamamlayabilirler.²⁰ İbn Rüşd, “Hikmet’in, Şeriat’a dost ve süt kardeş”²¹ olduğunu ifade ederek, felsefenin (hikmet) dinle uyumlu ve destekleyici olabileceğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, din ile felsefe arasında bir çatışmanın değil, işbirliğinin olabileceğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

1.1. Nedensellik İlişkili Kavramlar

İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi* kitabının *Metafiziğin Beşinci Makalesi*’nde Aristoteles’in nedensellik ilişkilerindeki kavramları detaylı bir şekilde ele alarak, bu kavramların kullanıldığı bağlamlara ilişkin bilgi sunmuş ve bu kavramları kapsamlı bir şekilde yorumlamıştır. Bu kavramsal analizlerde öne çıkanlar arasında “ilke”, “unsur”, “tabiat”, “zorunluluk” ve “illet” bulunmaktadır. Bu kavramların incelenmesi, özellikle “illet” ile “malul” kavramları arasındaki felsefî ve metafizik ilişkinin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı gibi, İbn Rüşd’ün bu konudaki düşünce ve yaklaşımlarının anlaşılmasına da yardımcı olacaktır. O bakımdan, illet ve malul ilişkisini incelemeden önce, söz konusu kavramları ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemek daha uygun olacaktır.

1.1.1. İlke

İbn Rüşd, bir nesnenin dışındaki sebepler için kullanılabilecek en uygun terimin ilke olduğunu savunur. Ona göre, değişimin temel ilkeleri ve dört illet için kullanılabilen “ilke” kavramı, illetten daha geniş bir kapsamı ifade eder.²²

²⁰ A.g.e., 247.

²¹ İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl Fî Takrîr Mâ Beyne’s-Şerî’a Ve’l-Hikme Mine’l-İttisâl*, (Felsefe, *Din ve Te’vil*) çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2019), 121.

²² İbn Rüşd, *Tefsîru mâ-Ba’de’t-tabîa*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera, 2016), 790.

Giriş kısmında özetlediğimiz gibi, antik Yunan filozofları, varlık ve oluşun temel ilkesi (*arche*) hususunda çeşitli yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Ancak, Aristoteles, kendisinden önceki bu yaklaşımları yetersiz bulmuş ve konuyu çok yönlü bir şekilde ele alarak farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu bağlamda, diğer kavramlar gibi, “ilke” kavramı da çeşitli açılardan incelenmiş ve farklı anlamları ortaya konmuştur.

“İlke”nin (dayanak/temel) bir anlamı, herhangi bir şeyin öncelikle kendisinden hareket ettiği temel unsurdur. Bu bağlamda, uzunluğun temeli, dayanağı olarak uzunluğun kendisi gösterilebilir. Değişimin başlangıcının temelini oluşturan şeye de, “ilke” denir. Mekan ve uzunlukta hareketin başlangıcının dayandığı ilke, büyüme hareketinin başlangıcı hususunda yapılan açıklamada görüldüğü gibi, farklı bağlamlarda kullanılır. Sözgelimi, büyüme hareketi öncelikle uzunlukta başlar, ardından genişlik ve nihayetinde derinlikteki büyüme ile devam eder.²³

“ilke”nin bir başka anlamı da, bir şeyin daha üstün veya daha mükemmel bir hale gelmesi için temel oluşturan unsurdur. Sözgelimi, eğitim-öğretimde kullanılan ilkeler, bunun güzel bir örneğidir. Zîra ilke, bir şeyin öncesinde ve başlangıcında bulunmak zorunda değildir. Eğitim daha kolay ve etkili olacak bir prensipten başlayabilir. İbn Rüşd, eğitim-öğretimi oluşturan ilkenin başta olmaktan ziyade, sayesinde eğitimin uyacağı temel kurallar bütününe ifade ettiğini vurgular.²⁴

Bir şeyin farklı parçalardan oluşan yapısının temelini atan ilk parçasına da “ilke” denilmiştir. Sözgelimi, duvarın temeli onun ilkesini oluştururken; geminin omurgasının üzerine oturtulduğu ahşap taşıyıcı geminin ilkesi ve hayvanı oluşturan ilk organ (kalp, beyin veya herhangi bir organ) aynı şekilde ilke olarak kabul edilir. Bu temel ilkenin içinde, başlangıçta mekanda hareket, ardında büyüme hareketi ve daha sonra dönüşüm hareketini sağlayan “değişim ilkesi” bulunur.²⁵

“İlke” terimi aynı zamanda bir şeyin yaratıcısı ya da harekete geçirenine de atıfta bulunur. Bu, ilk hareketi sağlayan ve eylemi gerçekleştiren fail sebebi ifade eder. Bir şeyin oluşumunun dayandığı temel ilkeye tümüyle ulaşmak mümkündür. Sözgelimi,

²³ A.g.e., 756.

²⁴ A.g.e., 756.

²⁵ A.g.e., 758

çocuğun anne-babadan, düşmanlığın ise çatışmadan meydana gelmesi, bu ilkenin bir örneğidir.²⁶

Ereksel (*gaî*) sebep, aynı zamanda bir ilke olarak kabul edilir. Bu bağlamda, bir şeyin hareket etmesi veya değişmesi, belli bir iradeye bağlı olarak ortaya çıktığı düşünülür. Sözelimi, yönetim kademesinde bulunan kimselerin aldıkları kararlar, halk üzerinde etkide bulunur.²⁷

Düşünce, cevher, iyilik ve güzellik gibi birçok özellik, aynı şekilde ilke olarak kabul edilmiştir. Benzer şekilde, illetler de ilke olarak değerlendirilmiştir. Kısaca, tüm bu ilkelerin ortak noktası, bir şeyin temeli ya da dayanağı olmalarıdır. Zîra sebepler, dayanak olma özelliği bakımından ilke olarak kabul edilmiştir. Bir olayın kaynağının ne olduğu ya da nasıl ortaya çıktığı konusu, bu ilkelerle ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır.²⁸

1.1.2. Unsur

Unsur kavramının eş anlamlı, özel ve genel olarak kullanılabileceğini ifade eden İbn Rüşd, bu kavramın, asıl olarak bir şeyin içindeki sebepleri ifade ettiğini vurgulamış, buna örnek olarak temel maddeyi (*heyûla*) göstermiştir.²⁹ Oldukça geniş bir çerçevede ele alınıp değerlendirilen bu kavrama dair birkaç noktaya işaret etmek, konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

“Unsur” terimi, bir şeyin ilk kez kendi özünden oluştuğu (bileştiği), tek başına bulunan ve suret bakımından başka bir forma bölünmeyen şeyi ifade eder.³⁰ İbn Rüşd’e göre, unsurun tanımında geçen “bir şeyin ilk olarak kendisinden oluştuğu şey” ifadesi, aynı zamanda bir şeyin kendisinden oluştuğu şeylerden korunmasını ifade eder. Bu bağlamda, tek bir şeyde bulunan terkiplerin bir kısmı ilk, diğer kısmı ise ilk olmayan terkiplerden oluştuğundan, bu özelliğe göre ilk unsura “mürekkep” demek mümkün değildir. Bir şeyin kendi başına bulunması, o şeyin kendisinden oluştuğu unsurdan ayrılmasıdır. Sözelimi, et kandan oluşmuşsa, kan daha sonra etin

²⁶ A.g.e., 758.

²⁷ A.g.e., 758.

²⁸ A.g.e., 762.

²⁹ A.g.e., 762.

³⁰ A.g.e., 788.

bir parçası olarak görülemez. Tanımdaki bir diğer önemli nokta ise, “suret bakımından başka bir surete bölünmeme” durumudur. Bu da, aynı türe ait unsurdan korunmak amacıyla vurgulanmıştır. Bu bağlamda, terkibe konu olan aynı türden bileşikler suret bakımından bölünebilirken, kendisinden farklı bir surete ve niceliğe bölünemez. Bu tür bir bölünmenin temel sorunu, tıpkı suyun parçalarının birbirine benzemesi, hatta aynı şekilde görünmesidir.³¹

Unsur için üç temel özellik önemlidir. İlk olarak, tanım bakımından bölünemez olmalıdır. İkinci olarak, türlere ayrılamaz olmalıdır. Üçüncüsü ise, nicelik bakımından bölünemez olmalıdır. Bu noktada, sayısal bir veya nokta bu özelliği örneklemektedir. Bu bağlamda, gerçek unsur, her şeyin kendisinden oluştuğu ve bu şeylerde bulunan ilk madde olarak değerlendirilir. Tüm unsurların kaynağı olan bu unsur ise ana madde ya da heyula olarak adlandırılır.³²

1.1. 3. Tabiat

“Tabiat” kavramı, geniş bir kullanım alanına sahiptir. Ancak, illet ve onların sebepleri ile ilgili her şeyi içeren bir özellik taşıdığı için, diğer kullanımlara göre daha genel ve kapsayıcı olarak görülmüştür. Bu bağlamda, bu kavramın metafizikî kullanımı, fizikî kullanımına göre daha genel bir kapsamı ifade eder.

“Tabiat” kelimesi, doğmuş bir şeyin (*neceme*) sanki herhangi bir doğan şeymiş (*nacim*) gibi aynı türden şeyler için kullanılan bir terimdir.³³ Yani, bir şeyin yaratılış açısından belirli bir varlıkla ayrı olmasına rağmen, sonradan ortaya çıkan unsurlarla tamamlanması durumudur. Bu bağlamda, cenin, tohum ve meyve türleri gibi bir şeyin içinden gelişen ve onunla bütünleşen şeyler buna örnek verilebilir. Arapça’da “doğma” (*nücûm*) terimi, bir bakıma “ortaya çıkış” (*zuhur*) anlamında da kullanılmıştır. Bu yüzden, daha önce var olmayan ve sonradan ortaya çıkan şeylere de “tabiat” denilmiştir. Ayrıca, “doğan şeyin, ilk kendisinden doğduğu ve kendi içinde olan şeye de ‘tabiat’ denir”.³⁴ Başka bir şeyle, dokunma veya kaynaşma

³¹ A.g.e., 790-794.

³² A.g.e., 800.

³³ A.g.e., 804.

³⁴ A.g.e., 806.

yoluyla tamamlanan tüm unsurlar için “doğma” terimi kullanılır. Sözelimi, anne rahminde büyüyen cenin, bu türden bir doğmayı ifade eder.

Tabiatı değişmeksizin oluşumun meydana gelmesini sağlayan unsura da “tabiat” adı verilmiştir. Sözelimi, ahşaptan yapılmış olan bir şeyin doğası değişmez, aynı şekilde varlığını korur.³⁵

“Tabiat” kelimesi, tabii şeylerin cevheri, özü olan ve “o nedir?” sorusuna yanıt olarak verilen suret, form için de kullanılmıştır. Tabiat, doğal şeylerin içerdiği temel unsurların yapısı olarak görülmüştür. Sözelimi, bir yapı taş ya da tuğla kullanılarak inşa edilirse, bu yapının tabiatı oluşan ilk bileşenin yapısını ifade eder. Su, toprak ve ateş gibi unsurlar da tabii şeylerin tabiatı olarak kabul edilmiştir.³⁶

İbn Rüşd, Aristoteles’in tabiat konusundaki görüşlerini yorumlayarak, “tabiat” teriminin öncelikle bir suret olan cevher için kullanıldığını ifade etmiştir. Bu suretin tabii şeylerde bizzat ve öncelikle hareketin temel ilkesi olduğunu söylemiştir. Ona göre, “heyula” kavramı da bu bağlamda kullanılabilir. Ayrıca, oluşum ve büyüme hareketi için “tabiat” terimini kullanması, bu doğal şeylerdeki sûret ve ilkenin tabiata bir yol bulmalarına dayanmaktadır.³⁷

1.1.4. Zorunlu

Zorunlu veya zorunluluk kavramı da pek çok anlamda kullanılmıştır. Bir varlığın devamının ancak kendisiyle korunabildiği şey anlamında kullanılmıştır. O, bu şeyin varlığının kalıcılığının illeti gibidir. Sözelimi, canlıların hayatlarını sürdürebilmeleri için, solunum ve gıda doğal bir zorunluluktur.³⁸

“Zorunluluk” kavramı, bir şeyin kazanılması veya kaybedilmesinin yalnızca kendisiyle mümkün olduğu durumları ifade eder. Bu durum ise, iradeyle ilgilidir. Sözelimi, sağlık sorunlarının giderilmesi için ilaçların kullanımı bir tür zorunluluktur. Benzer şekilde, baskı ve zorlayıcılık neticesinde gerçekleşen bir eylem de bir tür zorunluluğa dayanır. Ancak, bu tür zorlayıcı eylemler, genellikle iradeye

³⁵ A.g.e., 809.

³⁶ A.g.e., 810.

³⁷ A.g.e., 806.

³⁸ A.g.e., 816.

aykırı olduğu gibi, elem ve hüznün verici bir etkiye de sebep olur. Bu olumsuz etkiler, fikirsel, inançsal veya yaşamsal açıdan baskı olmadığında, bu türden bir olumsuzluk ortaya çıkmayabilirdi.³⁹

Varlığı bakımından başka türlü olması mümkün olmayan ve değişip dönüşmesi söz konusu olmayan varlığa “Zorunlu Varlık” denilmiştir. İbn Rüşd, bunun en temel zorunluluk olduğunu vurgulayarak, “zorunluluk” kelimesinin kullanıldığı her şeyin kendisinden türediğini belirtmiştir. Aristoteles, bu zorunluluk için, “Bütün diğer zorunlu şeyler, bu tür zorunlu bakımından, bir şekilde zorunlu değildir”⁴⁰ demiştir. Yani, “zorunlu” teriminin kullanıldığı diğer varlıklarda bir şekilde bu anlamın bulunması ve asıl olana, yani gerçeğine benzemesi nedeniyle bu anlamda kullanılmıştır. Zorunlu olan eylemlerde, zorunlunun bir zorlayıcısının olması, eylemin farklı bir şekilde meydana gelmesine olanak tanımamaktadır. Zîra, ondaki bu zorunluluk, tıpkı tabiatında herhangi bir değişikliğin mümkün olmadığı gerçek zorunluya benzemesi bakımındandır. Bu bağlamda, illetler bir tür zorunluluk olarak görülmüştür. Çünkü illetler ve sebepler olmadan kendisinde oluşun bulunması mümkün olmayan şeylerde illetlerin bulunması zorunludur. İletleri yönünden zorunlu olan varlıklar gibi, başkası bakımından zorunlu olan varlıklarda da bir tür zorunluluk kabul edilmiştir. Dolayısıyla, gerçek zorunlu varlık, illetsiz olan ve bizatihi zorunlu olan, basit olup mürekkep olmayan varlık olarak kabul edilmiştir.

Zorunlunun tanımında da ifade edildiği gibi, başka türlü olması mümkün olmayan varlıklar iki kısma ayrılmıştır: Birincisi, zatı bakımından başka türlü olması mümkün olmayan Mutlak Zorunlu Varlık, yani Vâcibü’l-Vücûd. İkincisi, başkası bakımından zorunlu varlık olarak görülen, vacip ve zorunlu varlık.⁴¹

Başka türlü olması mümkün olmayan varlıkların illetinin sebebi, sonuç olarak onları veren kıyasın orta terimine bağlanmıştır. Orta terim mümkün tabiatlı olduğunda, varlık mümkün tabiatlı; zorunlu tabiatlı olduğunda da varlık zorunlu tabiatlı olur. Bu durum iki şekilde açıklanabilir: Birincisi, orta terimin onun illeti olması ve bu illetin de zorunlu olmasından dolayı zorunlu olması. İkincisi ise, orta terimin illet olmamasına rağmen, zorunluluğun bizatihi ve cevherleri bakımından, yani varlığın

³⁹ A.g.e., 818.

⁴⁰ A.g.e., 820.

⁴¹ A.g.e., 822.

doğası gereği zorunlu olmasıdır. Kısaca, Gerçek Zorunlu Varlık maddenin ve suretin ötesinde basit bir varlık olarak kabul edilir. Bu varlık, türleri olamaz ve başka türlü var olması da mümkün değildir.⁴²

1.1.5. İllet ve Ma'lul

İngilizce'de “cause”, Latince'de ise “causa” kelimeleri ile ifade edilen illet (neden) terimleri için, “Bir şeyi meydana getiren ve meydana getirdiği şeyin kendisi aracılığıyla açıklanabileceği yaratıcı etken”,⁴³ “Bir olayın, durumun ya da şeyin ortaya çıkmasını, var olmasını sağlayan gerekçe; bir şeyin sonucunun niçin şu ya da bu şekilde değil de, olduğu gibi olduğunu açıklamamıza olanak tanıyan şey”,⁴⁴ “Bir olayın, durumun, ya da şeyin ortaya çıkmasını, var olmasını sağlayan gerekçe, bir olayın gerçek nedeni”,⁴⁵ gibi anlamca birbirini destekleyen çeşitli tanımlar yapılmıştır.

“İllet” (*causa*) ile “sebeup” (*ratio*) terimleri, anlamca birbirinden farklı olsa da İslam felsefesinde, Aristoteles'in etkisinde kalınarak zaman zaman özdeş olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda, Meşşâî filozoflar Tanrı'yı “ilk illet” olarak kabul etmişlerdir.⁴⁶

“Sebeup”, “İp, urgan, kendisiyle bir amaç ya da nesneye ulaşmak için vesile edinilen şey”⁴⁷ olarak tanımlanmıştır. Bir kişinin, ihtiyaç doğrultusunda kendisiyle başkası arasında sebeup kılınması, bu kişinin aracı olarak kullanıldığını ifade eder. Bu bakımdan, kendisi ile ulaşılmaq istenen her tür araca genel olarak “sebeup” adı verilmiştir. Sebeup aynı zamanda, illetin eş anlamlısı olarak da algılanmıştır.⁴⁸

Rıza Tevfik'e göre, antik Yunan filozofları “aitia” ve “aition” terimlerini illet ve sebeup anlamında kullanırken, “apovenon”, “sinvenon”, “epomenon” gibi

⁴² A.g.e., 824.

⁴³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2005), 1215.

⁴⁴ Sarp Erk Ulaş, vd., *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat, 2002), 1026.

⁴⁵ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis, 2016), 349.

⁴⁶ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 349.

⁴⁷ Tehânevî, *Keşşâfu Istılahati'l-Fünûn*, thk. Ali Dahrûc (Lübnan: 1996), 924.

⁴⁸ A.g.e., 924.

kelimeleri de ma'lul ve müsebbep için kullanmışlardır. Bu terimlerin ilki “eser”, diğerleri ise “netice” anlamına gelmektedir.⁴⁹ Ancak, Türkçede günlük dilde “illet” kelimesinin hastalık anlamında kullanılmasından dolayı, hastalığın sebebinin hastalıkla bir tutulduğunu ve sebep ile sonuç arasında ayırım yapılmadığını belirtmektedir. Tevfik, tercihen “sebeb” teriminin “vesile” ve “vasıta” anlamına geldiğini ifade eder. Bu nedenle, “esbab-ı maişet” ya da “istikmal-i esbâb-ı refah” gibi ifadelerin “cause” terimiyle değil, ancak “condition” ve “occasion” terimleriyle karşılanması gerektiğini vurgular.

Tevfik’e göre, felsefede “ilel-i hakikiye” (*causes vraies*) ile “ilel-i itibariyye” (*cause occasionelles*) arasındaki bu mesele, özel bir mesleğin ortaya çıkmasına neden olan önemli bir tartışmadır. “İlet” ve “sebeb” kelimelerinin halk arasında kullanılmasına rağmen, felsefede her iki kavramın farkının gözetilerek kullanılması gerektiğini ifade eder.⁵⁰

İlet, iki ana kategoriye ayrılır: “tam illet” ve “eksik illet”. “Tam illet”, bir müsebbebin ancak kendisiyle var olduğu illettir. Buna göre, tam illetin varlığı, sebeplinin varlığını gerekli kılar. Zîra, tam illet ma'lul'ün yeter-sebebidir. Öte yandan, “eksik (*nâkıs*) illet”, yeterli olmayan bir sebebin bulunması, müsebbebin varlığını gerektirmezken, bulunmadığı zaman müsebbebin yokluğunu gerektiren bir illettir. İlet ve sebep terimleri genellikle özdeş olarak görüldüğünden, sebep için de, “tam sebep” ya da “eksik sebep” ifadeleri kullanılmıştır. Eksik (*nâkıs*) olan illet de, dört kısma ayrılmıştır. Eksik illet, belli bir şeyin içinde bulunan sebeptir ve bu tür illetler arasında maddi illet ve sûrî illet bulunmaktadır. Ayrıca, illet belli bir şeyin dışında bulunabilir ki, bu durumda fail ve gaî illet bu türden sayılmıştır.⁵¹ İbn Rüşd’e göre, illet veya sebep, nesnenin içinde ve dışında bulunabilir. Ayrıca, kuvve-fiil, basit-birleşik, tümel ve tikel olarak da bulunabilir.⁵²

“İlet” terimi, “Bir önerme ya da yargıyı temellendiren, bir tezi anlaşılır hale getiren terim veya önerme”, “Her şeyin bir nedeni olduğunu ifade eden ontolojik ilkenin

⁴⁹ Rıza Tevfik, *Kâmûs-ı Felsefe* (Ankara: Doğu-Batı, 2015), 697.

⁵⁰ A.g.e., 696.

⁵¹ Tehânevî, *Keşşâfu Istılahati'l-Fünûn*, 924.

⁵² Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik, 2003), 167.

epistemolojik karşılığı olarak sebep bir kanıtlama işleminde, kanıt ya da gerekçe durumundaki önermede dile getirilen iddiayı ifade eder.”⁵³ Sözelimi, sıcaklığın artması nedeniyle tren rayları, elektrik veya telefon telleri genişliip uzar.

“Ma’lul” terimi ise, sebep veya neden ile karşılıklı ilişki içinde bulunan ve bu ilişkinin sonucunda meydana gelen “etki/sonuç” anlamındadır. Sözelimi, yanan bir ateşte, yükselen dumanın sebebi ateş; duman ise ateşin etkisi veya sonucu olur.⁵⁴

İlet, çok çeşitli anlamlarda kullanılsa da en yaygın ve bilinenleri, maddî, sûrî, fâil ve ereksel (*gâî*) illetlerdir. Bu dört illetin, tüm illetlerin temelini oluşturduğu ifade edilmiştir. Ancak, nesne ve olayların doğrudan nedenleri olmadığı varsayılan dört illetin lazımları, eklentileri ve eserleri/etkileri için de illet ismi kullanılmıştır. Aristoteles, bunları, “yakın”, “uzak”, “bi’z-zat”, “bi’l-araz”, “müfret” ve “mürekkep” illetler olarak adlandırmış ve bu illetlerin tür bakımından çeşitli olduğuna işaret etmiştir.⁵⁵ Sözelimi, aynı türden olan illetlerin bir kısmı “yakın” illet olarak görülürken, diğer kısmı “uzak” illet olarak değerlendirilmiştir. İyileşip sağlıklı hale gelmenin illeti olarak doktor ve sanat/meslek göz önüne alındığında, her ikisi de iyileşme sürecinde rol oynadığından, sanat “uzak illet”, doktor ise “yakın illet” olarak görülmüştür.⁵⁶

Belirli bir türdeki özelliklere sahip olan durumların, iki ana kategoriye ayrıldığı bir kullanım dikkat çekmektedir. İlet terimi, bu bağlamda öznel veya nesnel niteliklere göre sınıflandırılan durumları ifade eden bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, “bi’z-zat” ve “bi’l-araz” ifadeleri, illetleri iki farklı kategoriye ayırmak için kullanılmıştır. “Bi’z-zat” ifadesi, doğrudan bir varlığın içsel niteliklerini temsil ederken, “bi’l-araz” ifadesi, bir varlığın dışsal niteliklerini, ilişkilerini veya bağlamalarını temsil eder.⁵⁷

⁵³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Paradigma, 1999), 1215.

⁵⁴ Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, 1026.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ-Ba’de’t-tabîa*, 786.

⁵⁶ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 350.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ-Ba’de’t-tabîa*, 780.

⁵⁸ A.g.e., 780.

Örnekle açıklamak gerekirse, heykelin “bi'z-zat illeti” heykeltıraşın kendisi olarak düşünülüyor, çünkü heykeltıraş doğrudan heykelin yapısını, estetiğini ve diğer içsel özelliklerini şekillendirir. Diğer yandan, “bi'l-araz illeti” olarak adlandırılan kişi, heykel yapma işine nispet edilen kişidir. Bu durumda, kişi heykelin dışında, yaratılış süreci, tasarım kararları gibi dışsal faktörlere odaklanır. Bu yaklaşım biçimi, bir nesnenin veya olgunun farklı özelliklerini anlamak ve sınıflandırmak için kullanılan bir kavramsal çerçeve sunuyor.

Felsefe tarihinde çok yönlü olarak kullanılan illet teriminin çeşitli kullanımlarına yer vererek, söz konusu kavramın geniş bir muhtevaya sahip olduğuna işaret etmiş olduk. Ancak, temel problem, önemli ölçüde illet ve mâlûl arasındaki ilişkinin niteliği hususunda meydana gelmiştir.

1.1.5.1. Dört İlet Teorisi

İbn Rüşd, Aristoteles’in felsefi düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiş ve özellikle onun meşhur dört illet teorisini benimsemiştir. Bu teori, etkin, maddî, biçim ve ereksel nedenleri içermektedir. İbn Sina bu dört illeti; “Ma fihi (*onda*): maddî; “ma bihi (*onunla*):suri; “ma minhu (*ondan*):fail; “ma lehu (*onun için*) gaî olarak da ifade etmiştir.⁵⁸ Bu teori, felsefe tarafından da kabul görmüştür. İbn Rüşd, her sebep için mutlaka bir müsebbebin bulunması gerektiği temel önermesini benimseyerek illiyet anlayışını savunmuştur. Varlıkların ortaya çıkışı ve gerçek bilginin elde edilmesinin sadece illiyet ilkesiyle mümkün olduğunu vurgulayan İbn Rüşd, bu ilkeyi İlahî hikmetle ilişkilendirerek açıklama çabasını sürdürmüştür. Bu konuya daha sonra tekrar değineceğiz.

a) Maddî İlet

İbn Rüşd, Aristoteles’in etkisi altında, varlıkların temel yapı taşları olarak, “ana madde” (*heyûla*) kavramını benimsemiştir. İbn Rüşd, bu terimi “biçimsel neden” ve “maddesel neden” bağlamında kullanarak, her şeyin oluşumundaki temel unsur olarak değerlendirmiştir. “Ana madde”, her şeyin kaynağı olarak düşünülmüş, ve oluşan her nesnede ortak bir özelliği temsil etmiştir. Bu bakımdan, ana madde, var

⁵⁸ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1997), 112.

olan her şeyin oluşumunda temel bir rol oynayan ve oluşmayan ve bozulmayan bir özelliğe sahip bir kavram olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹

İbn Rüşd, fizikte değişimin temel ilkesi olarak kabul edilen madde ve sûret kavramlarını, metafizik alanda varlığın temel ilkesi olarak görmüştür. Ona göre, mutlak bir yokluktan söz etmek mümkün olmadığı için, madde özü itibariyle aslında oluşmamıştır. Bu bakış açısına göre, her şey bir şeyden türemiştir. Oluş ve bozuluş kabul edildiği takdirde, oluşun mutlak olmayan bir şeyden oluştuğu ve bozuluşun da mutlak olarak olmayan bir şeyle gerçekleştiği şeklinde bir düşünce ortaya çıkar ki, bu da mantiken mümkün değildir.⁶⁰ Maddi sebep olarak kullanılan unsurlar, bakırın heykelin illeti ya da gümüşün de yüzüğün illeti olması gibi unsurlar, bir şeyin ortaya çıkmasında etken olarak kabul edilmiştir.⁶¹

İbn Rüşd, maddi sebebi, “tabiat”, “unsur”, “madde” ve “mevzu” (dayanak) kavramları anlamında kullanmaktadır. Bu kavramlar, maddi nedenin, nesneler için duyulur, edilgin ve çokluğun ilkesi olduğunu göstererek, onun değişime açık olduğuna işaret eder. Bu bakımdan, madde, her şeyin temelinde yer alan şeydir. O halde, özünde madde bulunmayan varlıklar, basit varlıklar olup, bozulma, yokluk, değişim ve dönüşüm gibi unsurlar kendilerine ilişmez. Diğer bir deyişle, soyut varlıkların ve göksel cisimlerin, oluş-bozuluş, büyüme-eksilme, yer değiştirme ve dönüşüm gibi, maddede değişime neden olan hiçbir şeyle ilişkileri bulunmaz.⁶²

İbn Rüşd, olup bitenlerin nedenlerini maddi faktörlere dayandırdığı düşüncelerini, maddenin iki farklı yönü çerçevesinde ele alıp açıklamıştır. Buna göre, kimi varlıkların maddesi sadece üzerinde suretlerin geçtiği bir dayanak konumunda olmasıdır. Sözelimi, suyun havadan oluşması ya da tersi olarak da ifade edilebilir. Bir şeyin başka bir şeyden oluştuğunu belirten “dan” (Arapça’da “min”) eki, İbn Rüşd’e göre, sonra anlamında kullanılmıştır. O bakımdan, burada sözü edilen maddi

⁵⁹ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ-Ba’de’t-tabîa*, 774-800.

⁶⁰ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 169.

⁶¹ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ-Ba’de’t-tabîa*, 766.

⁶² Hatice Tokgöz, “İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi” *Doğu-Batı İlişkisinin*

Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek, B.A.Çetinkaya, vd., (Ed.), 09-11

Ekim 2008, (Sivas: Asitan, 2009): 236.

sebebin doğrudan doğruya su ya da hava olmadığı, kendisi sabit olup öncelikle üzerinde havanın suretini taşıdığı halde, onu bırakıp suyun suretini kabul eden şey olarak belirtilmiştir. Bu durum, dayanakta bulunma noktasında her ikisi için bir öncelik olmadığı gibi, bunların dayanağa olan nispeti eşit olarak görülmüştür. Buna göre, su ve havanın sureti dayanakta güç ve kapasite halinde bulunur. Diğer bir durumda ise, suret değişikliğe uğrarken, onu taşıyan madde de aynı kalmayıp değişir. İbn Rüşd, herhangi bir engel olmadığı sürece maddenin sürekli bir değişim ve hareket halinde olduğunu ifade eder. Bu durumu, ceninde bulunan beslenme gücünün canlılığı ve canlılıkla birlikte düşünme gücünün kabul edilmesini örnek gösteren İbn Rüşd, çocuğun, bir adam olduğu söylendiğinde maddi sebebin bu yönüne işaret edildiğini söyler.⁶³

Görüldüğü üzere, İbn Rüşd, olup bitenleri maddenin iki farklı durumu çerçevesinde ele alıp değerlendirmiştir. Biçimsel olan varlıklardan bazılarının temel dayanak maddelerinin aynı olduğunu, değişen şeyin sadece biçimler olduğunu vurgulayan İbn Rüşd, dayanak olma bakımından biçimler için öncelik-sonralık gibi bir durumun olmadığını ifade etmiştir. Zîra, sabit olan maddesel neden, bir şeyin sûretini taşıırken, onu bırakıp başka bir biçimi kabul edebilmektedir. İbn Rüşd, maddesel ve biçimsel olan bu iki nedenin birlikte oluşturduğu varlıkların, biçimleri değiştiğinde maddenin de bundan etkilenecek yetkinliğe ulaşacak şekilde değişime uğradığını belirtmiştir. Böylece, oluşuma dayanak (*mevzû*) oluşturan bu neden, etkin nedeni de göstermektedir. Bu bakımdan, İbn Rüşd'ün sisteminde, maddi illetin önemli bir yere sahip olduğu dikkat çekmektedir.

b) Fâil İllet

Fail neden, bir varlığın potansiyel durumundan gerçek bir varlık haline gelmesini, maddenin şekillendirici etkisiyle birleşerek varlık kazanmasını sağlayan dışsal bir etken olarak tanımlanır. İbn Rüşd'ün sistemine göre, diğer nedenlerin illet olduğu durumlar içinde, fail neden özellikle önemli bir role sahiptir. Dahası, her varlığın bir fail nedeni olduğu kabul edilerek, bu kavram sistem içindeki en temel illet halini almıştır.⁶⁴

⁶³ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 59.

⁶⁴ Tokgöz, "İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi" *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*

“İllet”, değişim ve kalıcılığın kökeninin olduğu nokta olarak kabul edilmiş ve bu ise fail illet olarak tanımlanmıştır. Örneğin, baba çocuk için, yürüme ise sağlık için fail illet olabilecek birer örnektir. Ayrıca, failin eyleminin amacını açıklama bağlamında da ereksel illet anlamında kullanılmıştır. Sözelimi, spor yapmanın hangi amaçla gerçekleştirildiğini gösterir. Bu noktada, niçin sorusu önem arz eder.⁶⁵

İbn Rüşd, filozofların genel görüşlerine atıfta bulunarak, İlk Fâil’in maddeyle ilişkisi bulunmayan bir varlık olduğunu ve bu failin eyleminin mevcut varlıkların varlığı ve eylemlerinin temeli olduğunu vurgular. Bu bakış açısına göre, failin eylemi, failin eseri aracılığıyla var olanlara etki etse de, failin bu eseri var olanlardan ayrı bir özelliğe sahiptir. Bu eser ise, genellikle gök cisimleri olarak kabul edilmiştir.⁶⁶ Bu perspektifte, yakın ve uzak nedenler arasında bir ayırım yapılarak, göksel varlıklara ve nihayetinde Tanrı’ya doğru bir nedenler hiyerarşisi bulunmaktadır.⁶⁷

İbn Rüşd, varlığın varoluşunu oluşturan biçim ile bu oluşumu sağlayan yakın nedenin, tür ve cins bakımından aynı olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, insanın insan, atın da at türünden meydana gelmesi, aynı türde olmanın bir örneği iken, katırın eşek ve at türlerinden meydana gelmesi ise, cins için bir örnek olarak gösterilebilir. Bu bağlamda, yakın nedenler, neden olunan şeyle tür ve cins açısından aynı anlamı taşımış olur.⁶⁸

Gazâlî’nin, etkin kavramı için; irade sahibi, sečen ve ne yapacağını bilen bir varlığın, istenç sahibi bir varlık olması gerektiği yönündeki yaklaşımını değerlendiren İbn Rüşd, bunun bir döngü içinde olduğunu, kesin bir kanıt sunulmadıkça veya duyusal düzlemdeki yargılar aşılıp, duyusal ötesi düzleme aktarılmadıkça, gerçek anlamının anlaşılamayacağını savunmuştur. İbn Rüşd, duyusal dünyadaki nesnelerin etkilerini

İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek, 234.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ-Ba’de’t-tabîa*, 768.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, 492.

⁶⁷ Hasan Aydın, *Eski Yunan’dan İslâm’ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik*

Sorunu (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009), 207.

⁶⁸ A.g.e., 206-207.

iki ana kategoriye ayırmıştır. Bunlar, Doğaları gereği etkin olanlar ve istenç ve seçme yeteneğine sahip olan etkinlerdir.⁶⁹

İbn Rüşd, “tabii fail” ile “iradi fail” olan nedenler konusunda, birincisi için, sıcaklığın sıcaklığı, soğüğün soğukluğu meydana getirmesinde olduğu gibi, tabiatları gereği fiil yaptıklarını, bunun için de herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymadıklarını ifade etmiştir. İkincisi için ise, yapılan fiillerin bilgiye dayalı olarak yapıldığını söyleyen İbn Rüşd, yapılan bu fiillerin çeşitli olabileceğini, hatta birbirine zıt olan fiillerin dahi farklı zamanlarda yapılabileceğini vurgulamıştır. Bu bakımdan, tabii nedenlerin fiilleri süreklilik arz ederken, iradi fâil nedenlerin fiilleri için bunu söylemek mümkün değildir.⁷⁰

İbn Rüşd, İlk Etkin, yani Tanrı’nın bu iki etkiyle nitelendirilemeyeceğini, bu iki niteliğin filozoflar tarafından gelip geçici olan etkinler için kullanıldığını ifade etmiştir. Filozofumuz, istenç sahibinin tercih ettiği şeyin daha iyi olan olduğunu, ancak bu tercihin bir eksikliğe işaret ettiğini ileri sürer. İstencin temelde değişim ve edilgenlik olduğunu savunan İbn Rüşd, Tanrı’nın bu özelliklerden münezzeh olduğunu belirtmiştir. Ona göre, tabii etki zorunlu bir etki içerirken, iradi etki ise zorunluluk içermemektedir. Ancak, istediğini gerçekleştirmek iradi etkiyi yetkin kılar. Tabii etki, herhangi bir bilgiye dayanmazken, Tanrı’dan çıkan etki bir bilgiye dayanır. İbn Rüşd’e göre, duyuşal düzlemdeki bilgiler göz önüne alındığında, Tanrı’nın istenç sahibi bir etki olmadığı ve duyuşal düzlemde O’na denk bir istenç bulunmadığı için, onun etkisinin seçme gücüne ve düşünceye dayalı olduğunu söylemek uygun değildir. İbn Rüşd, bu yaklaşımın, duyuşal düzlemdeki tanımı duyuşal ötesi alana aktarmak anlamına geldiğini vurgulamış ve Felasife’nin bu anlam karmaşasını kabul etmediğini ifade etmiştir. O bakımdan filozoflar, İlk Etkin’in böyle bir etkiye sahip olmadığını iddia etmişlerdir. Onlar, Tanrı’nın bütün nedenlerin etkini olduğu, her şeyi varlık sahasına çıkarıp, onları duyuşal düzlemin

⁶⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: Bordo Siyah, 2018), 136.

⁷⁰ Aydın, *Eski Yunan’dan İslâm’ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 208.

tüm etkinlerinden daha yetkin ve daha şerefli bir biçimde koruyan bir varlık olduğuna inanırlar.⁷¹

İbn Rüşd, kelimelerin düşüncesini eleştirerek, olaylar ve olguların “âdet” kavramına indirgenmesini ve her şeyin doğrudan İlk Fâil’e bağlanmasını reddeder. Duyusal alandaki gerçekleri göz ardı etmelerini ve her şeyi İlk Fâil’e doğrudan bağlamalarını uygun bulmayan İbn Rüşd, arka planda edilgen bir varlığın fail olamayacağı endişesinin yersiz olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, her bir varlık fiil sahibidir ve failler zinciri nihayetinde etkin olan failde, yani İlk Fâil’de sona erer. Edilgenlik durumu olsun ya da olmasın, her varlığın bir faile sahip olduğunu savunur.⁷²

c) *Sûrî illet*

“Sûrî illet”, bir nesnenin şeklini veya yapısını belirleyen ve onun, nasıl oluşturulduğunu gösteren bir illettir. Bu illet, malulün cüzü sayılan eksik illetin, o şey ile bilfiil beraber bulunmasıdır. Sözgelimi, masa ve bıçak gibi nesnelerin şekli, bu illete misal olarak verilebilir. Maddesel ve biçimsel illet, bir varlığın içsel özelliklerini temsil eden, diğer illetlerden ayrılmış olan özelliklerdir. Bu özellikler “illet-i mahiyet” olarak da tabir edilmiştir. Bir şeyin mahiyetini, doğasını anlamak, ancak madde ve şekli düşünerek mümkün olabilir.⁷³

İllet terimi, bir nesnenin oluşunu ve türlerini belirtme anlamında da kullanılır. Bu açıdan, “illet”, bir şeyin kendisine ait şekli ve türünün bir göstergesi olarak kullanılır. Türün şekli, iki ile bir’in ilişkisi gibi bir orana benzer. Bu oran ise, notanın oktavdaki konumuna benzer ve notanın türünü gösterir. Sayılar ve kelimelerin tüm parçaları, bu parçaların cinsine ait genel şekli olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, tanım da cüzlerin, yani altındaki tanımların genel türüne ait bir gösterge olur.⁷⁴

İbn Rüşd, biçimsel nedeni, akledilir, etkin ve tekliğin ilkesi olarak değerlendirmiştir. O, bir şeyin doğasını oluşturan ve varlığın türüne özgü bir ilişki kuran bu nedenin, yetkinlik ve öncelik bakımından, maddesel nedenden daha üstün olduğunu düşünmüştür. İbn Rüşd, biçimsel nedeni, zihinsel ve maddi olmak üzere iki

⁷¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev, 137-139.

⁷² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 488.

⁷³ Tefvik, *Kâmûs-ı Felsefe*, 702-703.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ-Ba'de't-tabîa*, 766.

kategoriye ayırarak, bireysel varlıklardaki maddi biçimlerin, sonlu ve sınırlı olduğunu, zihinsel olan tümel ve evrensel biçimlerin ise, soyut ve sonsuz olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵

İbn Rüşd'e göre, madde oluş ve bozuluş süreçlerine maruz kalabilirken, sûret bu tür değişimlerden etkilenmez. O, değişimin bir şeyden diğerine doğru olduğunu vurgulamış ve bunu başlatan etkeni ise “muharrik” olarak adlandırmıştır. Buna göre, değişimin başladığı şey madde iken, değişimin hedefi de sûrettir. İbn Rüşd, sûretin, oluş ve bozuluş sürecinden etkilenmediğini savunarak, aksi halde madde ve sûretin sonsuza kadar devam eden bir döngü oluşturacağını vurgulamıştır.⁷⁶

d) Gâî İllet

Meşşâî geleneğe mensup Müslüman filozoflar, bu kavrama özel bir önem atfetmişlerdir. illiyet ilkesini ereksel bir temele dayandırarak âlemde hiçbir şeyin rastlantısal olamayacağını düşünmüş, varlık dünyasını amaçsal bir temele dayandırmışlardır.

İbn Rüşd, “inayet” ve “ihtira” kanıtlarını benzer şekilde ereksel bir temelde ortaya koymuştur. Ona göre, Kur'an'ın insanlara yönelik çağrısının temelini oluşturan bu iki delil incelendiğinde, Tanrı'nın insanlara olan inayeti sayesinde diğer tüm varlıkların da meydana gelmesinin bu ilkeye dayandığı anlaşılabacaktır. Varlıklara uygun bir şekilde evrende bulunan her şeyin düzenlenmiş olması, Tanrı'nın inayetiyle ilişkilendirilmiştir. İnsan-evren ilişkisinde, insanın mantıksal bir düzen içinde varlığını sürdürebilmesi, rastlantısal bir durumun mümkün olmadığını göstererek bu düzenin arkasında bir bilinç olduğunu gösterir. İbn Rüşd'e göre, bu uyum ve düzen, ancak Zorunlu Varlık olarak nitelendirilen bir faile dayandırılabilir. Sebep ve illet düşüncesine dayanan İnayet delili , “Gaye”, “itkân”, “hikmet” ve “nizam” gibi kavramlarla da ifade edilmiştir. İbn Rüşd, canlı ve cansız tüm varlıkların yaratılması, hayatın, duyuşsal algıların ve aklın varlıklarda oluşturulması, var olan nesnelerin cevherlerinin yaratılmasını “ihtira” olarak adlandırmıştır. Bu

⁷⁵ Aydın, *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 206.

⁷⁶ Tokgöz, “İbn Rüşd Felsefesinde İlliyet Problemi” *Doğu-Batı İlişkisinin*

Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, 237.

delil, yaratılmış olan her şeyin, ancak bir yaratıcı tarafından var edilebileceğini göstererek, mutlak bir yaratıcıya işaret etmektedir.⁷⁷

Ereksel illet de, fâil illet gibi malulün dışında bulunan bir nedendir. Bu iki illet türüne, “illetü'l-vücûd” da denilir. Herhangi bir varlığın meydana gelmesi için belirli bir fail ve amacın varlığı gerekir. Başka bir deyişle, “Bir şeyin var olabilmesi için muhtaç olduğu diğer bir şey” (*mâ bihî's-şey*), ile “bir şey ne için yapılmış ise işte o” (*mâ liecli'sey*) varoluşun temel sebepleridir. Bu iki nedene ek olarak, oluşum için içsel olan madde ve biçim de gereklidir.⁷⁸

Ereksel neden, dışta gerçekleşmesi nedeniyle de malul olarak sayılmıştır. Sözelimi, yapılmış olan bir sandalye, bir amaç için üretilmiş ve bu nedenle malul olarak görülmüştür. Zîra, o bir eserdir. Ancak, bu eserin üretilme amacını ortaya koyan düşünceyi gerçekleştiren kişi, fail illeti olarak kabul edilir. Buna göre, bu durumda gâî illet, tek başına aynı şey için illet ve malulü temsil eder. Aynı zamanda, gâî illet, bir fâili-i muhtar'ın eseri olup, kişinin irade ve seçimini yansıtır.⁷⁹

İbn Rüşd'e göre, “gâî illet”, herhangi bir şeyin varlığını ve niçin meydana geldiğini açıklayan ve oluşumunu gerçekleştiren failin eylemindeki amacı belirten sebeptir.⁸⁰

İbn Rüşd, bir şeyin etkisiyle, amaçlanan şeyin, kendi doğasında bulunan unsurlar aracılığıyla meydana geldiğini ifade eder. Sözelimi, perhiz ve istifranın veya ilaçlar ile aletler gibi şeyler, sağlığın elde edilmesindeki illetlerdir. Bu fiiller, belirli amaçların gerçekleşmesi için tasarlanmıştır. Ancak, bu tür fiiller arasında fark vardır. Bazıları kendi içinde, yürüme gibi basit fiiller yoluyla amaçlarını gerçekleştirirken, diğerleri araçlar ya da unsurlar yoluyla amaçlarını gerçekleştirirler. Bu bağlamda, sağlığın elde edilmesindeki temel amaç ortak olsa da, bu amacın gerçekleşme şekli birininden farklıdır.⁸¹

⁷⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl el-Keşf an Minhâci'l-edille*, 158.

⁷⁸ Tefvik, *Kâmûs-ı Felsefe*, 703-704.

⁷⁹ A.g.e., 704.

⁸⁰ Tokgöz, “İbn Rüşd Felsefesinde İlliyet Problemi” *Doğu-Batı İlişkisinin*

Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, 238.

⁸¹ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ-Ba'de't-tabîa*, 768.

İbn Rüşd, bir nesnede birden fazla illetin olabileceğini vurgulamıştır. Sözelimi, bir heykel, yapma sanatı bakımından hareket ve oluşturma amacını taşıyan fail bir illet iken, aynı heykelin yapıldığı madde olan bakır, maddi bir illete sahip olabilir. Buna göre, aynı şeyde farklı illetlerin bulunması mümkündür. Sözelimi, Yürüme eylemi sağlığın fail illeti olarak düşünülebilirken, aynı zamanda sağlık da yürümenin gerçekleşmesindeki ereksel illeti olabilir.⁸²

1.2. Nedensellik Problemi

İslâm düşünce tarihinde, illiyet meselesi genellikle “illet” ve “mâlûl” kavramları ekseninde ele alınarak tartışılmıştır. Bu bağlamda, her olayın bir nedene bağlı olarak meydana geldiği önermesinin gerçek ve açık bir ilke olduğu düşünülmüştür. İnsan zihninin neden fikrine doğru eğilim göstermesi nedeniyle, illiyet ilkesi Müslüman filozoflar tarafından zihinsel bir kategori olarak kabul edilmiş ve dış dünyada da geçerli olan nesnel bir ilke olarak benimsenmiştir. Bu yaklaşımın benimsenmesinde, Aristoteles’in dört neden teorisinin etkili olduğu söylenebilir.⁸³

Müslüman kelimciler, Tanrı tarafından daimi olarak yeniden yaratılan cevher ve araz metafiziğini benimseyerek Aristoteles’in kuvve ve fiil halinde olma arasında yapmış olduğu ayrıma karşı çıkmış ve onun nedensellik anlayışını reddetmişlerdir. Bu kelimciler, fiilî bir varlığın güç kullanarak başka bir varlığı ortaya çıkardığını ifade eden nedensellik ilişkisini reddederek varlıklardaki değişimin kalıcı olmayan bir cevhere bağlanamayacağını ileri sürmüşlerdir. Doğrusu, onlara göre değişme, varlığın birbirinin peşinden gelen her andaki durumlarında Tanrı’nın yeniden yaratmasıyla ortaya çıkar. Tanrı ile âlem arasındaki nedensel ilişkiyi açıklamaya yönelik savunulan bu kelâmî düşünce, İslâm felsefesinde sıkça tartışılmıştır.⁸⁴

Immanuel Kant, benzer bir şekilde zaman, mekân ve nedensellik gibi kavramların, zihinlerin deneyime dayattığı olgular olduğunu belirtmiştir. Başka bir deyişle, meydana gelen şeylerin birden fazla nedene dayanabileceği fikrini ortaya atmış ve zihnin bu çeşitliliği kabule yatkın olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, bir olayın

⁸² A.g.e., 766-770.

⁸³ Mel Thompson, *Din Felsefesini Anlamak*, çev.Kemal Atakay (İstanbul: Optimist, 2012), 302.

⁸⁴ Oliver Leaman, *Ortaçağ İlâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz, 2015), 134.

birden çok neden tarafından etkilenebileceğini ve bu nedenlerin de kendi başlarına başka nedenlere dayanabileceğini düşünmüştür.⁸⁵

“İllyet” (causalty), her olayın bir sebebinin bulunduğunu ifade eden bir felsefe terimidir. “İllyet”, bir sebep (*illet*) ile o sebebin etkisiyle ortaya çıkan sonuç (*ma'lul*) arasındaki ilişkiyi ifade etmesi nedeniyle, sebepler hakkında bilgiye ulaşma çabasıdır.⁸⁶

Felsefe tarihinde, varlıklar ontolojik olarak nedenlere dayandırılmış ve epistemolojik olarak bu nedenler hakkında bilgi elde edilmeye çalışılmıştır. İllyetin evrensel ve tek biçimli özellik taşıdığı, aradaki ilişkinin zorunlu olduğu düşüncesi İslâm düşünce tarihinde çokça tartışılmıştır. İllet ve etki arasında zorunlu bir ilişki olduğu, illetin sonucu gerektirdiği veya onu belirlediği düşüncesi, deterministik bir yaklaşımı ifade eder. Bu determinist düşünce, pek çok açıdan neden-nedenli meselesine dayalı olarak ortaya çıkan zorunluluk fikri etrafında ele alınıp tartışılan nedensellik meselesi ile yakından ilişkilidir.

Deterministik perspektife göre, zorunlu bir ilişkinin varlığı kabul edildiğinde aynı koşullar altında her zaman aynı nedenlerin daima aynı sonuçları meydana getirdiği düşünülür. Bu anlayışa göre, nedenler hakkında bilgi edinildiğinde, sonuçlar hakkında da bilgi edinilmiş olur. Nedensellik düşüncesinde zorunluluk, genellikle sonuca doğru işlese de, bu durumun tersi de bir yere kadar doğru olarak kabul edilebilir. İlk durumda, nedenin sonuca olan önceliğiyle ilgili olup, aynı zamanda metafizik bir zorunluluk olarak algılanmıştır. Etki gücüne sahip olan bir fail neden, sonucu oluşturmak üzere harekete ettiğinde, sonuç (*etki*) pasif bir konuma düşer ve nedene herhangi bir etkide bulunamaz. Bu ilke, fiziksel olayların yakın nedenleri olarak görülürken, metafizik düzlemde, tabii sebepler zinciri Tanrı'nın tek ve ilk sebep (*el-illetü'l-ûlâ*) olduğu noktada son bulur. Böylece tabii nedenler, gerçek sebep olan Tanrı karşısında mecazî bir pasif fail neden pozisyonuna düşer. Kısaca, filozoflar tabiat alanında olduğu gibi metâfizik alanda da zorunlu nedensel ilişki fikrini benimsemişlerdir. Bu yaklaşımı neredeyse tüm Müslüman filozoflarda görmek mümkündür. Öyle görünüyor ki, Müslüman filozoflar illiyet ilkesinden yola

⁸⁵ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 350.

⁸⁶ İlhan Kutluer, “Determinizm”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 9/120-215.

çıkarak, âlemdeki amaç, düzen, düzenlilik ve Tanrı'nın inâyetine ulaşmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, illiyet meselesinden hareketle asıl ulaşmak istedikleri noktanın, evrende hüküm süren ilâhî bir düzenin varlığı olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd, Tanrı'yı “Muharrik-i evvel” olarak nitelendirmiştir. Bu Filozofa göre, evrene ilk hareketi veren O'dur. İlk hareketi alan evren, Tanrı tarafından konulan tabiat kanunlarına göre, yani illiyet esasına göre işler. Tanrı, her şeyin ilk prensibi, gayesi, ilk ve saf formudur. O, evrenin düzenleyicisi olup tüm zıtlar onda birleşir. Tanrı, varlığın en yüksek mertebesi olan küllî yani, “Müsebbibu'l-esbab, illetu'l-ilel” olarak nitelendirilmiştir.⁸⁷

İbn Rüşd'ün hareket ve hareket ettirici noktasındaki bakış açısı, Fârâbî, İbn Sînâ ve kelâmcıların perspektifinden ayrışır. Genel olarak, her hareket edenin öncelikle bir hareket ettirici tarafından etkilenmesi gerektiği düşünülmüştür. Ancak, İbn Rüşd bu yaklaşımın Aristoteles düşüncesini tam anlamıyla yansıtmadığını düşünmüştür. Ona göre, başlangıcı ve sonu olmayan, her şeyi içine alan tek bir muharrik vardır. Bu hareketin maddenin içinde bir güç olarak değil, kendi başına var olduğu söylenebilen gücün doğurucu bir fiili olarak kabul edilebileceğini savunur.⁸⁸ Bu konuda İbn Rüşd, Aristoteles'in görüşünü benimsemiştir. Bu yaklaşım, İbn Rüşd'ün deterministik bir nedensellik anlayışını benimsediği izlenimi verebilir.

Doğanın varlığını sürdüren temel ilkeleri anlamak için öne çıkan bir yaklaşım, olayları ve olguları doğaüstü, mitolojik veya tesadüfî açıklamalar yerine, deney ve gözleme dayalı bir açıklama metoduna dayandırmıştır. Bu bakış açısına göre, tabiat yasaları genellikle matematiksel ifadeler gibi görülmüş, yani tabiat âdeta matematiksel bir düzen içinde tanımlanmıştır. Bu yasaların olaylardan elde edilen verilerle kanıtlanabilen bir temele sahip olduğu düşünülmekle birlikte, aynı zamanda normatif olmadığı, yani bir etik veya değer yargısı içermediği düşünülmüştür.⁸⁹

Tabiat yasaları çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Sözelimi, pozitif kanun, “Hakim bir otorite tarafından tespit edilmiş emredici kural”⁹⁰; tabiat kanunu, “Tabiatta ve

⁸⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl el-Keşf an Minhâci'l-edille*, 32.

⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı, 2017), 171.

⁸⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Tabiat Kanunları Değişmez mi* (Ankara: Nobel, 2018), 88.

⁹⁰ A.g.e., 87.

nesnelerde mevcut olan emredici kural’’⁹¹, Pozitif ilimlere göre, buna insan ilimleri de dahil edilerek tabiat kanunu, ‘‘Birtakım olay grupları arasında düzenli bir ilişkiyi tespit eden önerme (*proposition*)’’⁹² olarak tanımlanmıştır. Kozalite açısından da, ‘‘Sebeup ile sonuç arasındaki sebeplilik ilişkisi’’⁹³ olarak tanımlandığı görölmektedir. Bu ayrıma göre, tabiat kanununda sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olması ve bu ilişkinin de genel bir kural halini almış olması gerekir. Bu ise, ‘‘zorunluluk’’ ve ‘‘kozalite’’ kavramlarını öne çıkarmıştır. Tabiat kanunu fikri, tesadüfî, mitolojik ve metafizik yaklaşımları dışlayarak, deney ve gözlemi temele alan bir düşüncenin ifadesi olarak gelişip ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin gelişmesinde tabiat bilginlerinin tabiat ve onda meydana gelen olayları anlama ve açıklama çabaları etkili olmuştur. Bu bağlamda, olaylar arasındaki ilişkinin sabit ve değişmez kurallara dayandığı fikri ileri sürölmüştür. Sabit ve zorunlu olarak değeriendirilen bu yaklaşıma filozofların sağladığı katkılarla bu düşünce daha bir gelişme imkânına sahip olmuştur.⁹⁴

Emile Boutroux, determinizm ile zorunluluğun birbirinden farklı kavramlar olduğunu düşünerek, bu iki terimi ayırmıştır. Genel olarak, zorunluluk, ‘‘bir şeyin olduğundan başka bir şey olmasının imkansızlığını ifade eder’’.⁹⁵ Bu yaklaşıma göre, bir şeyin varlığıyla ilgili olarak başka bir duruma geçiş imkansızdır. Determinizm ise, ‘‘bir olayın bütün varoluş biçimiyle birlikte olduğu gibi konmuş olmasını meydana getiren şartların bütününe ifade eder’’.⁹⁶ Yani, evrenin ya da bir olayın bütün varoluş biçimi, başlangıcından itibaren mevcut olan belirli şartlar ve sebepler çerçevesinde belirlenmiştir. Buna göre, her olay geçmişteki ve şuanaki koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkar. Her olayın bir nedeni var olup ve bu nedenler zinciri evrenin her yerinde geçerlidir. Özetle, zorunluluk açısından nesnelerin tabiatında herhangi bir değişme imkanı söz konusu değildir. Bir şey ne ise olduğu gibi kalır. Bu bakımdan,

⁹¹ A.g.e., 87.

⁹² A.g.e., 87.

⁹³ A.g.e., 87.

⁹⁴ A.g.e., 87-88.

⁹⁵ A.g.e., 87.

⁹⁶ A.g.e., 15.

determinizme göre daha katı bir düşünceyi ifade ettiği söylenebilir. Zorunluluk anlayışına göre, eşyanın tabiatı değişmezdir, ancak Boutroux varlıkların tabiatının değişken olduğunu ifade ederek “zorunsuzluk” fikrini savunmuştur.⁹⁷ Boutroux, matematiksel kanunları, a priori, soyut ve zorunlu olarak değerlendirirken, deneysel olan kanunları da deterministik olarak değerlendirmiştir. Boutroux, deneysel olanın mutlak ve kesinlik taşınamaması nedeniyle determinizmi, bilinen zorunlu sebep ile sonuç ilişkisi olarak kabul etmez.⁹⁸

David Hume, düzenli bir dünya tasavvurunun, sadece doğa yasaları temelinde savunulabileceğini söylemiştir. Ancak, ona göre bu yasaların zorunluluğunu iddia etmek mümkün değildir. Aksine, gözlemlenen olayların sadece tasvirlerden ibaret olduğunu savunmuştur. Hume, zorunluluk fikrinin kabul edilmesi durumunda deneyimle ilgili düşüncelerin anlamsız hale geleceğini ileri sürmüştür.⁹⁹ Empirist ve septik yaklaşımının bir yansıması olarak deneyimlerin dışında nedensellik ilkesini desteklemediğini ortaya koyan Hume, bu ilişkiyi zorunlu olarak kabul etmeyerek, gözlem sonucunda zihinde oluşan alışkanlıklar olarak değerlendirmiştir. Onun düşünce sisteminde, doğa yasaları gibi genel ilkelerin gözlemlenen düzenliliklerinin herhangi bir zorunluluk içermediğini, bunların sadece alışkanlıklardan ibaret olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, Hume, metafizik bir yaklaşım yerine empirizme dayalı bir yaklaşım yoluyla bilgiye ulaşmayı tercih etmiştir.

Bilimsel bilginin dayanağı olarak görülen nedensellik ilişkisi bilimde önemli rol oynar. Çünkü, bilim, “başka şeylerin yanı sıra, nedenleri keşfetme süreci”¹⁰⁰ olarak tanımlanmıştır. Rasyonel zihin bir şeyi ele aldığı anda, o şeyi oluşturan etmenleri analiz eder ve bu etkenlerin nasıl bir sonuca ulaştığını anlamaya çalışır. Bu bağlamda, bir şeyin nedenleri ve bu nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlar arasında belirli bir ilişki tespit edildiğinde, her şeyin zorunlu ve belirli bir düzen içinde olduğu düşüncesi ağırlık kazanır.¹⁰¹

⁹⁷ A.g.e., 15.

⁹⁸ A.g.e., 134.

⁹⁹ Thompson, *Din Felsefesini Anlamak*, 313.

¹⁰⁰ A.g.e., 303.

¹⁰¹ A.g.e., 303.

Felsefe tarihinde, bu konuda birçok farklı görüş ortaya atılmıştır. Ancak, bu konunun tartışılmasında İbn Rüşd merkeze alındığından, örnekleri sınırlamak zorundayız.

Gazâlî, tabiattaki belirli unsurların varlığını kabul eden ve bu unsurların etkisi altındaki nesnelerin, güneş ışınlarının güneşten yayılması gibi zorunlu bir sonuç doğuran doğa olaylarına neden olduklarına ilişkin felsefî görüşü değerlendirmiştir. Filozoflara göre, bu tür olaylar herhangi bir iradeye dayanmaz, bunun yerine, nesnelerin yetenekleri farklı olduğundan, kendilerine gelen etkileri kendi doğalarına uygun bir şekilde karşılamalarını gerektirir. Sözelimi, parlak cisimler güneş ışınlarını yansıtırken, mat cisimler yansıtmaz. Aynı şekilde, hava güneş ışınlarının geçişine izin verirken, kaya gibi katı nesneler bu geçişi engeller. Bu sebeple, aynı illet olmasına rağmen, mahallerin sahip olduğu çeşitli yeteneklerden dolayı sonuçlar farklılık gösterir.¹⁰²

Varlık ilkeleri, meydana gelen nesnelerin çıkışını, kökenini sağlaması nedeniyle, herhangi bir engel ve yetersizlik içermez. Şayet bir eksiklik bulunuyorsa, bu eksiklik alıcılarda bulunur. Bu bağlamda, benzer iki şey yanmaya eğilimli olduğunda, herhangi bir seçim imkanı olmadığı halde, nasıl olur da biri yanarken diğeri yanmaz gibi bir itiraz ortaya konabilir. Gazâlî'ye göre, bu bakış açısı mucizeyi reddetmeye yol açar (Hz. İbrahim'in ateşe atılma meselesi). Zîra, bu felsefî düşünceye göre, mebde ve mahaller kendi tabiat ve vasıflarına aykırı hareket etme yeteneğine sahip değildir. Ateş doğal olarak yakıcı, pamuk ise yanıcıdır. İkisi bir araya geldiğinde, ateş kaçınılmaz bir şekilde yakar, pamuk da yanar. Ateş tabiatı gereği yanmaya kabiliyetli olan her şeyi yakar. Ateşin yakması iradeye dayanmaz, tabiatından kaynaklanır. Başka bir deyişle, ateş doğal olarak fail olup, yanmanın nedenidir.¹⁰³

İbn Rüşd, Gazâlî'nin felâsife'ye atfettiği ayırık ilkelerin doğaları gereği etkin olduğu ve seçme gücüne sahip olmadığı düşüncesini eleştirmiş, bu düşüncenin kayda değer hiçbir filozof tarafından savunulmadığını dile getirmiştir. Filozoflara göre, bilgi sahibi olan bir kimse seçme yeteneğine sahiptir. Ancak, bu seçme eylemi, kendilerinde bulunan erdemlilik nedeniyle iki karşıttan sadece erdemli olanın gerçekleşmesine yöneliktir. Bu seçim, kendi özlerini yetkinleştirmeye yönelik

¹⁰² Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara:

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018), 59.

¹⁰³ A.g.e., 59.

olmayıp, doğasında yetersizlik bulunan varlıkların yetkinleştirilmesine odaklanır. Ayrıca, İbn Rüşd, felâsife'nin, Hz. İbrahim'in mucizesini inkâr etmediğini, asıl inkar edenlerin Müslümanlar arasındaki sapkın kişiler olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴

Gazâlî, filozofların savundukları nedensellik düşüncesini reddederek, tabiattaki mevcut düzende sebep-sebepli arasında bulunan ilişkinin zorunlu olamayacağını, bunların alışkanlık (*âdet*) sonucu olduğunu savunmuştur. Ona göre, nedensellik fikrini onaylamak; Tanrı'nın iradesini sınırlayarak, O'nun tabiattaki daimî tasarrufunu imkansız hale getirmek ve mucizeyi yok saymaktır. Bu bakımdan, neden ile nedenliden birinin kabulü diğerinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini gerektirmez. İkisinden biri ya da ikisi için kesin bir hüküm ortaya koymak mümkün değildir. Sözelimi, su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak ve ilaç içmek ile iyileşmek arasında zorunlu bir ilişkinin olduğundan bahsetmek mümkün değildir.¹⁰⁵

Felsefî düşüncede, sebep-sonuç ilişkinin zorunlu olduğunu savunanlar, bu ilişkiyi akıl ve deneyime dayandırmışlardır. Bu nedenle, illiyet ilkesi neredeyse tüm kelamcılar tarafından reddedilmiştir. Kelamcılara göre, duyuşal deneyimlerle sebep ve sonuç arasında zorunlu bir bağlantıyı tespit etmek mümkün değildir. Her ikisinin birbirini gerektirdiğine dair mantıksal bir zorunluluk yoktur. Kelam düşüncesinde, sebep ve sonuç Allah'ın takdiriyle bir araya gelir ya da ardışık olarak meydana gelir. Bu yaklaşım, her şeyin Tanrı'nın iradesine bağlı olarak meydana geldiğini yansıtır. O bakımdan, kelamcılar yanma olayının gerçekleşmesinde gözlem dışında başka bir kanıtın olamayacağını, meşhur ateş ile pamuk örneğini kullanarak açıklamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, kelam düşüncesinde illiyet ilkesinin yerine her şeyin “âdet” mefhumu çerçevesinde meydana geldiği görüşü hakim olmuştur. Gazâlî de, ontolojik ve epistemolojik açıdan zorunluluğu ele almış ve zorunlu olduğu düşünülen ilişkinin, dış dünyada bulunamayacağını savunmuştur. Ona göre, böyle bir ilişkinin zorunluluğundan söz edebilmek için, sebep ile sebepli arasında birbirini zorunlu kılma şartlarının olması gerekir. Yani, bir şeyin varlığının gerçekleşmesi, başka bir

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu, 2021), 493-494.

¹⁰⁵ Ebû Hâmid El-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik, 2014), 336.

varlığın gerçekleşmesine zorunlu olarak bağlı olması gerekir. Böyle bir zorunluluğun ontolojik açıdan bulunmadığını iddia eden Gazâlî, kelam düşüncesinde olduğu gibi zorunluluğun sadece mantıksal, düşünsel bir düzeyde olabileceğini, dış dünyada somut bir şey olarak ifade edilemeyeceğini ileri sürer. Dış dünyada zorunlu ilişkiyi savunanları ise bilgisizlikle itham eder.¹⁰⁶ Gazâlî, bu zorunluluğun, gözleme dayalı pek çok alandaki diğer tüm ilişkiler için de geçerli olduğunu vurgulamıştır. Onun bu anlayışına göre, sebep ve sebepli arasında zorunlu ve sabit olan bir ilişkiden söz edilemez. Var olan her şeyin, Tanrı'nın takdiri gereği art arda yaratılmış olması, sadece görünürde böyle bir ilişkinin var olduğu izlenimini vermiştir.¹⁰⁷

Gazâlî, doğal olayların ateşle pamuk örneğinde olduğu gibi, kendi tabiatlarından bağımsız olarak Tanrı'nın isteğiyle gerçekleştiğini savunmuştur. Sözgelimi, ateşle temas gerçekleştiğinde pamuğun yanması ya da yanmaması sadece ateşin doğal etkisinin değil, Tanrı'nın iradesinin bir sonucudur. Gazâlî'ye göre, ateşle temas gerçekleşmediği halde pamuğun yanıp kül olması mümkündür. Gazâlî, ateşin etkisini kabul eden herhangi bir şeyle temasa geçmesi durumunda, doğası neyi gerektiriyorsa onu yaptığı düşüncesini reddeder. O, ateşin kendi başına cansız ve etkisiz olduğunu vurgulamış, yanma olayının gerçek sebebinin Tanrı olduğunu savunmuştur. Gazâlî, ateşle pamuk bir araya geldiğinde yanma olayında gözlemden başka bir kanıt bulunmadığını, gözleme dayanarak ateşin etkin olduğu ve yanmanın başka bir nedeninin bulunmadığının kanıtlanamayacağını savunur. Ona göre, gözlem sadece ateşe dokunmakla yanmanın meydana geldiğini gösterir, yanmanın onun yüzünden gerçekleştiğini göstermez. Zira, meydana gelen eylemler ya doğrudan Tanrı tarafından ya da dolaylı olarak görevli melekler aracılığıyla oluşmuştur. Buna göre, olayların gerçek faili ve nedeni Tanrı'dır. Gazâlî, bir babanın kendi çocuğunu doğrudan meydana getirmedeğini, bu sürecin tamamen Tanrı'nın kontrolünde olduğu benzetmesiyle kendi düşüncesini açıklamıştır.¹⁰⁸

Bu bağlamda, Gazâlî nesnelerin eylemlerini özlerinden kaynaklanan tabiatlarına bağlamak yerine, Tanrı'nın onlara istediği özellikleri verdiğini savunmuştur. Buna

¹⁰⁶ Aydın, *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik*

Sorunu, 187-188.

¹⁰⁷ Ebû Hâmid El-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 336.

¹⁰⁸ A.g.e., 338.

göre, ateşin yakma özelliği doğasından değil, Tanrı'nın bu özelliği ona bahşetmesiyle gerçekleşmiştir. Ona göre, Tanrı'nın isteği olmaksızın ateşin kendiliğinden yakma yeteneğine sahip olması mümkün değildir.¹⁰⁹ Gazâlî bu perspektifle, illiyet ilkesini reddederek, Tanrı'nın evrende sürekli olarak etkileşimde bulunduğunu savunmuş ve bu bağlamda mucizelere alan açmaya çalışmıştır.

Nesneler arasındaki ilişkiyi değerlendiren Alâaddin Ali Tûsi, meydana gelen olayları kelimelerde olduğu gibi “âdet” kavramına dayandırmıştır. Ona göre, “Müessire ihtiyaç duyuran hudûstür” ilkesini benimseyen kişilere göre, Zâtı gereği var olan bir varlık için illetin söz konusu olmadığı, illete ihtiyaç duyanın ise mümkün olan bir varlık olduğu vurgulanmıştır. Buna göre, Tanrı, hakikî sıfatlara sahiptir ve O'nun Zâtı bu sıfatların illetidir. Mümkün varlıklar açısından ise, her şey doğrudan, kendi özü üzerinden değil, Tanrı'nın iradesine bağlı olarak yaratılmıştır. Tanrı'nın âdeti, bilinmeyen bir hikmet çerçevesinde, bazısının diğerinden hiç ayrılmaması (tehallüf) şeklinde meydana gelir. Bu nedenle, Tanrı, bir şeyi ötekine bağlamaksızın yaratma gücüne sahiptir. Nefsu'l-emr örneğinde, ateşin yanması için suya dokunması, sönmesi için de ateşe dokunması gibi durumlar Tanrı'nın iradesiyle mümkündür. Ateşin, yakma şartlarına bağlı olması, tabiatı gereği her iki durumda da farklılık göstermez. Tanrı, istediği şekilde âdetin oluşmasını mümkün kılabilirdi. Varlık için belli şartların olması zorunludur. Çünkü, bu şartlar olmadan varlığın meydana gelmesi mümkün olmazdı.¹¹⁰

Varlıkların, doğalarından sapmaları ve ayrılımlarının mümkün olmadığını savunan felsefî düşüncenin, mucizeyi inkâra yol açtığını belirten Tûsi, bir şeyin bir başka şeye terettübü hususunda, o şeyleri uzun süre gözlemlemekten başka bir delil olmadığı konusunda Gazâlî'yi desteklemiştir. Bu gözlem ve tecrübenin hakikî nedensel ve mantıkî zorunluluk göstermediğini, ancak sadece âdî sebepliliği gösterebileceğini ifade etmiştir.¹¹¹

¹⁰⁹ Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 73-74.

¹¹⁰ Alâaddin Ali Tûsi, *Tehâfütü'l-Felâsife Kitâbu'z-Zuhr*, çev. Recep Duran (Ankara: Hece, 2013), 283.

¹¹¹ A.g.e., 285.

Gazâlî ve kelimciler, sebep ile müsebbeb arasındaki ilişkinin zorunluluğunu reddetse de, İbn Rüşd bu konuda onları hatalı görmektedir. İbn Rüşd'e göre, Gazâlî ortaya koyduğu kanıtlarla muhataplarını şaşırtmaya çalışmıştır. Gazâlî, reddettiği konularla ilgili sunduğu kanıtların gerçek olduğu algısını oluşturarak, karşı tarafın zihninde kendisine karşı karışık bir kanıtın getirilemeyeceği düşüncesini oluşturmaya çalışmıştır. Gazâlî'nin, "İlk fail, yanmayı ateşten oluşması için, yarattığı bir aracı bulunmaksızın meydana getirir"¹¹² ifadesi üzerinden İbn Rüşd, bu iddianın, neden ile nedenlinin varlığına dair algının ortadan kalkmasına yol açtığını savunur. Bu nedenle, İbn Rüşd, "hiçbir filozof ateşe dokunduktan sonra meydana gelen yanmanın failinin, mutlak anlamda değil, ateşin yakmasından da öte, varlığının koşulu olan dış bir ilkedan ötürü, ateş olduğundan kuşku duymamaktadır"¹¹³ görüşünü dile getirerek, aralarındaki görüş ayrılığının esas sebebinin, dışsal ilke konusunda olduğunu söylemiştir. Bu ilkenin, ayrık mı yoksa ateşin dışında sonradan olan bir varlıkla ilişkili bir aracı mı olduğu konusundaki belirsizlik, tartışmanın odak noktasını oluşturmuştur.

İbn Rüşd, her nedenin etkin olarak nitelendirilemeyeceği fikrini benimseyerek, Gazâlî'nin cansızların etkin olamayacağı konusundaki düşüncesini reddeder. Filozofa göre, cansız varlıklarda etki olmaması durumunda, seçme gücüne bağlı bir etkiden bahsedilmeyecektir. Ona göre, kastedilen salt etki değil, aynı zamanda potansiyel alandan varlık alanına çıkarma gücü de söz konusudur. İbn Rüşd, sonradan meydana gelmiş bazı cansız varlıkların kendi türlerini potansiyel alandan varlık alanına çıkaracak güce sahip olduğunu savunmuştur. Sözelimi, ateş, yağ ve kuru olan şeyleri kendisi gibi ateşe dönüştürme gücüne sahiptir. O bakımdan, İbn Rüşd, ateşin etkisini inkar eden ve buna karşı duyarsız olan şeylerde ateşin etkinliğinden söz edilemeyeceğini ifade eder. Bu bağlamda İbn Rüşd, kelimcilerin cansız varlıklar konusundaki görüşlerini hatalı bulmuştur.¹¹⁴

Gazâlî, bir şeyle aynı anda var olmanın, o şey tarafından var edildiği gibi bir sonucun çıkarılamayacağını söyler. Kelâmî düşüncede, eş zamanlı olaylar arasında genel bir neden-nedenli ilişkisi olmadığına inanılır. Gazâlî bunu şu misalle açıklar: Doğuştan

¹¹² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, 495.

¹¹³ A.g.e., 495.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev, 141.

görme engelli bir kişi, gece ve gündüz hakkında bilgiye sahibi olmadan önce, gündüz vakti göz kapaklarını açtığında çevredeki renkleri görürse, bu renkleri biçimlerinden görmesinin sebebini gözün açılmasına bağlayabilir. Gözü açık ve sağlam olduğu müddetçe, çevredeki renkleri ve cisimleri görebileceğini zanneder. Ancak, güneş batıp hava karardığında, renkleri görmesini sağlayan asıl nedenin, güneş ışığı olduğunu kavramaya başlar. Gazâlî, bir olayın diğerini meydana getirdiği ve bu ilişkinin değişmez ve sabit olduğunu savunan filozofların bu felsefî düşünceye nasıl bu kadar emin olduklarını sorgular. Ona göre, güneş ışığı örneğinde görüldüğü üzere, neden olarak görülen bir şey, bir an için yok olup veya gözden kaybolduğunda, aslında bu şeylerin ayrı oldukları ve farklı nedenlere dayandığını anlamak gerekir.¹¹⁵ Gazâlî, nedensel ilişkiyi genelleme eğiliminde olan filozofları eleştirdikten sonra, doğru araştırma yapmaları durumunda, asıl sebep olarak gördükleri somut sebeplerin ötesinde farklı sebepler olduğunu göreceklarını ileri sürer. Bu bağlamda, Gazâlî'nin Tanrı'yı gerçek fail olarak kabul ettiği, ancak somut ve yakın sebepleri yok saymadığı söylenebilir. Onun, asıl olarak karşı çıktığı konu, sebep ve sebepli arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğu iddiasıdır.

İbn Rüşd, sebeplilik ilkesinin reddedilmesi konusunda, fail sebebin inkar edilmesinin, sadece lafzen ve bir sofist için mümkün olabileceğini savunur. Kalam düşüncesindeki sebepliliği reddeden temel nedenin, Tanrı'nın, mutlak güç sahibi olduğu ve âlemde daimî tasarrufa sahip olduğu düşüncesidir. İbn Rüşd'e göre, fail sebep kavramının inkarı, fiil mefhumunu ortadan kaldırdığı gibi, aynı zamanda âlemde olup biten olayların Tanrı'ya bağlılığını sağlayan temeli de ortadan kaldırabilir. Bu, Gazâlî'nin farkında olmadan, Tanrı'nın "İlk Fâil" olduğu düşüncesinin dayandırılabilmesi tek mantıkî temeli yıktığı anlamına gelir.¹¹⁶

İbn Rüşd, genel olarak kelamcılarının ve özellikle de Gazâlî'nin, nedensellik konusundaki kanıtlarını eleştirmiş ve bu eleştirilerine epistemolojik ve ontolojik açılardan yanıtlar getirmiştir. İlk olarak, duyular aracılığıyla algılanabilen nesnelerde gözlemlenen etkin nedenlerin inkârını basit bir safsata olarak değerlendirmiştir. Bu iddiayı ileri sürenlerin samimiyetine dair de kuşku duyduğunu açıkça ifade etmiştir.

¹¹⁵ A.g.e., 471.

⁷⁸ Ebû Hâmid El-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 340.

¹¹⁶ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Birleşik), 354.

Doğal nedenleri inkâr etmenin, her fiilin bir failinin olduğu önermesini reddetmek anlamına geleceğini vurgulamış ve bu nedenlerin, ortaya çıkan olaylarda kendi kendilerine yeterli olmalarının veya dışsal bir nedenin gerekliliği konusunda kendiliğinden bilinen bir şey olmadığını ifade etmiştir. İbn Rüşd, bu konunun incelenmeye ve araştırılmaya ihtiyaç duyan bir konu olduğunu belirtmiştir. İbn Rüşd, kelamcıların, failleri algılanamayan nesnelerin varlığına dayanarak, açıkça görülen etkin nedenlerin varlığı konusundaki kuşkularını eleştirmiştir. O, nedenleri algılanamayan etkilerin, nedensiz oldukları anlamına gelmediğini vurgulamış ve bu etkilerin araştırılması durumunda anlamlı sonuçlara ulaşılabileceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün belirsiz konular üzerine araştırma önerisinde bulunması, bilim felsefesi bakımından önemli bir yaklaşımdır. Ona göre, geriye kalan etkilerin bilinen nedenlerinin duyular aracılığıyla algılanması zorunludur. İbn Rüşd, doğuştan görme engelli bir kimse örneğinden hareketle Gazâlî'nin ileri sürdüğü anlayışın gerçeği yansıtmadığını savunmuştur. Bu bilginin gerçek bilgi olmadığını, sadece bir sanıdan ibaret olduğunu düşünmüş ve gerçek bilgi için sebeplerin bilgisine ihtiyaç duyulduğunu vurgulamıştır. İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu görüşünü benimseyenlerin, kendiliğinden bilinen ve bilinmeyen şeyler arasında ayırım yapamadıklarını belirterek eleştirilerini sürdürmüştür.¹¹⁷

Gazâlî'nin reddettiği felsefi düşünceyi eleştiren İbn Rüşd, nesnelerin doğalarının, belirli sıfat ve fiillere sahip olmalarının bir zorunluluk olduğunu savunmuştur. Gazâlî'nin itirazına karşı İbn Rüşd, nesnelerin öz, ad ve tanımlarıyla var olduğunu ve her varlığın kendine özgü bir fiile sahip olmayı gerektirdiğini ileri sürmüştür. Zîra, varlıkların kendine ait eylemleri olmazsa, onların kendine ait bir tabiatı da olamazdı. Şayet, varlıkların kendine özgü doğaları ve eylemleri olmasaydı, onların ayırt edici özellikleri kalmaz ve nesneler tek bir şey haline gelir ya da hiçbir şey olmaz, yokluk gerektirirdi. İbn Rüşd, herhangi bir varlığın kendine özgü bir tek fiili mi olduğu, ya da edilgin, pasif mi olduğu, yoksa bu varlık hiçbir özelliğe sahip değilse, yok olması mı gerektiği? gibi soruların olabileceğini söylemiştir. Şayet, bir varlığın kendisine özgü bir fiili yoksa, onun için bir tabiatın olamayacağını ve bundan dolayı o varlığın var olamayacağını ifade etmiştir.¹¹⁸ Çevredeki nesneler göz önüne alındığında,

¹¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, 488.

¹¹⁸ A.g.e., 489.

durumun böyle olmadığı ve bunların çok çeşitli özelliklere sahip olduğu görülür. İbn Rüşd'e göre, nesneler arasındaki bu ayırım ve tanımlar ve ayırt edici özellikleri belirleyerek kesin sonuçlara ulaşmak, ancak nedensellik ilkesiyle açıklanabilir.¹¹⁹

Bu bağlamda, varlıkların fiillerini değerlendirerek çeşitli sorular soran İbn Rüşd, her varlığın, kendi doğasında taşıdığı özellikler gereği meydana getirdiği fiiller zorunlu fiiller midir, ya da bu fiiller genellikle ortaya çıkan fiiller midir, yoksa bu fiillere etki eden etkenler her iki durumda birlikte mi etkili olmaktadır? sorularının araştırılması gereken bir konu olduğunu vurgulamıştır.¹²⁰ Evrende sonsuz sayıda ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkilerden biri, iki nesne arasında meydana gelen bir fiile neden olabilir, ya da bir ilişki diğerine engel olabilir. Bu bakımdan, varlıkta meydana gelen fiil ve infial birçok izafete tabi olduğundan, ateş hassas bir cisme yaklaştırıldığı zaman onu engelleyecek talk tozu gibi bir izafetin olması mümkündür. Bu durum, ateşin bir nesneyle etkileşime girdiğinde, ateşin kesin olarak bir eylem ortaya çıkardığı iddiasını zorlaştırır. Ancak, kendi doğasında yakma özelliği bulunduğu müddetçe ateşin bu yakma özelliği ortadan kalkmaz. İbn Rüşd, sonradan meydana gelen varlıkların, fail, maddî, surî ve ereksel nedenlere dayandığını belirtmiş ve bunların müsebbeplerin meydana gelmesinde zorunlu olduğunu savunmuştur.¹²¹ Ayrıca, kelâmcıların tabiat olaylarına yaklaşımındaki yöntemsel hataları, içsel çelişkileri ve bu tutumun olumsuz sonuçlarını şöyle eleştirmiştir:

Kelâmcılar hayatın bilgi için şart (koşul) olduğunu söyledikleri gibi şartlı için zorunlu olan birtakım şartların bulunduğunu kabul ederler. Yine onlar nesnelerin bir hakikatleri ve tanımları bulunduğunu ve onların var olanın varlığı için zorunlu olduğunu benimserler. Bu nedenle onlar görülen ve görülmeyen âlemi aynı örneğe göre değerlendirirler. Yine onlar bir nesnenin tözü için gerekli olan delil adını verdikleri ilintiler (arazlar) konusunda da aynı tutumu takınırlar. Söz gelişi, onlar derler ki, var olan şeyde görülen düzenlilik, fâilin akıl sahibi bir varlık olduğunu gösterir; var olan şeyin fâil tarafından amaçlanmış olması da en azından onun amaçladığı şeyi bildiğine işaret eder. Akıl varlıkları nedenleriyle kavranmasından başka bir şey değildir. İşte bununla o, öteki kavrama yetilerinden ayrılır. O halde nedenleri reddeden kimse, akli reddetmiş olur. Mantık sanatı, nedenlerin ve

¹¹⁹ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 261.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, 489.

¹²¹ Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 64.

eserlerin bulunduğunu ve bu eserleri bilmenin ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile , böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı , ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve kanıtları oluşturan özünlülük yüklem kategorilerinin (sınıflarının) ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.¹²²

İbn Rüşd, kelamcıların bilgi ile varlık arasındaki ilişki konusunda, hayatın bilgi için şart olduğunu ve bu varlıkların bilgiye dayandığını kabul ettiklerini ifade eder. Bu bağlamda, kelamcılar nesnelerin bir gerçekliğinin ve tanımlarının olduğunu ve bunun da var olan varlık için zorunlu olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak, onlar görünen ve görünmeyen âlemi aynı perspektiften değerlendirmişlerdir. Bu nedenle kelamcılar, bir varlıkta görülen düzenliliğin, onu var kılan failin akıllı ve bilinçli olduğunu gösterdiğine inanmışlardır. Epistemolojik açıdan bütün bilgi, nedenleri savunma temeli üzerine kurulu olduğundan, İbn Rüşd, müsebbepler hakkında bilgi edinmenin ancak onların sebeplerini bilmekle mümkün olacağını ifade etmiştir.¹²³ O, sebeplerin inkârının bilginin inkarını doğuracağını söyleyerek, böyle bir bilgi anlayışına göre hiçbir şeyin gerçek bilgisine ulaşamayacağını vurgulamıştır. Bu durumda, tanım ve deliller bulunmayacağından, araştırmanın hiçbir önemi kalmayacaktır. İbn Rüşd, bu noktada ilginç bir itirazda bulunarak, herhangi bir bilginin zorunluluğunu kabul etmeyen birinin kendi düşüncesi olan bu önermenin de zorunlu bilgi olmadığını kabul etmesi gerekir.

Filozof, kavram ile onun nedensel özelliği arasındaki ilişkiye de dikkat çekmiştir. Buna göre,

Bir şeyin kavramı ile onun nedensel özellikleri arasındaki bağlantı sadece arizi değil fakat daha ileride bir anlam meselesidir. Bir şeyin kavramı, o şeyin anlamının bir parçası olarak birçok nedensel özelliklere sahiptir; dolayısıyla bu ilişkinin zorunlu yapısını inkâr etmek, bizzat terimin anlamını reddetmek demektir.¹²⁴

¹²² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, 490.

¹²³ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 260-261.

¹²⁴ Leaman, *Ortaçağ İlâm Felsefesine Giriş*, 138.

Buna göre, bir şeyin kavramı ile onun nedensel özellikleri arasındaki ilişki yüzeysel ya da arızî olmayıp, komplike ve derin bir anlamın parçasıdır. O halde, bir şeyin kavramının, o şeyin anlamının bir parçası olarak birçok nedensel özellik içerdiğini, sadece soyut bir tanım olmayıp, aynı zamanda o şeyin varlığını, özelliklerini ve ilişkilerini bir bütün olarak ifade eder. Bu ilişkinin zorunlu yapısının inkar edilmesi durumunda, kavramın gerçek anlamını yok sayacağından, terimin anlaşılmasını da imkansız hale getirecektir. Bu bağlamda, İbn Rüşd, boyası bulunmayan bir kalem örneğini kullanarak, genel olarak kalemlere atfedilen nedensel güce sahip olmaması nedeniyle kalem adını taşımayacağını ifade etmiştir. Başka bir deyişle, herhangi bir nesnenin üzerindeki nedensel özellikler ortadan kaldırıldığında, aslında o nesne özünden uzaklaştırılır ve sözde bir kavram olarak kalır.

Gerçek bilgi, “bir şeyi olduğu hal üzere bilmek”¹²⁵ demektir. Şayet nesnelerin doğası zorunlu değilse ve sebep-sonuç ilişkisiyle ilgili değilse, o halde hiçbir şey hakkında kesin bir bilgiye sahip olmak mümkün olmayacaktır.

Kelâmcıların savunduğu Tanrı anlayışını değerlendiren İbn Rüşd, onların Tanrı telakkisini ne yapacağı kestirilemeyen zorba bir hükümdar örneğiyle açıklamaya çalışmıştır. Bu hükümdarı sınırlayacak herhangi bir güç ve yasa bulunmadığından, O’nun fiillerinin öngörülmesi mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda, etkine bağlı olarak meydana gelen fiillerin mahiyetlerini bilmek aynı şekilde mümkün olmayacaktır.¹²⁶ İbn Rüşd’ün, bu benzetmesinde örnek vermiş olduğu zorba hükümdar nitelemesi, her ne kadar zorba bir Tanrı’yı çağırırsa da, öyle sanıyoruz ki, asıl vurgulamak istediği şey, evrendeki düzensizlik sorunudur. Yani, Tanrı’nın âlemdaki tasarrufunda istikrarsızlığa yol açabilecek bir sonucun ortaya çıkmasıdır. Zîra, birinci bölümün hemen başında işaret ettiğimiz gibi, sınırları ve mahiyetleri tamamen farklı olan iki âlemi birleştirip ya da birinden hareketle ötekini açıklamaya çalışan kelâmî yaklaşımı tenkit ettiği göz önüne alındığında, İbn Rüşd’ün bu düşüncesini muhafaza ettiği söylenebilir. Bu bağlamda, kelâm yaklaşımına göre, Tanrı’nın her şeyi dilediği gibi yaratabilen olduğu düşünüldüğünde, varlıklar arasındaki ilişkilerden epistemolojik bir sonuç çıkarmak zor görünmektedir. Zîra, Tanrı, olaylar hakkında bilgi verip vermemekte serbesttir. Bu nedenle, bilgiyi sadece

¹²⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev, 482.

¹²⁶ Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 66-67.

Tanrı'ya dayandırmak ve O'nun insanları yanıltmayacağına inanmak, bilgiyi güvence altına alma gibi bir amaç taşısa da, istikrar ve düzenlilik açısından oldukça zor görünmektedir.

İbn Rüşd, Eş'arî kelam düşüncesinin neden-sonuç ilişkisini “âdet” kavramıyla açıklamasını eleştirmiş ve böyle bir iddianın muhal olduğunu savunarak “âdet” kavramının Tanrı için kullanılamayacağını belirtmiştir. Bu kavramın, kazanılan bir alışkanlık ve yetenek ifade etmesi nedeniyle Tanrı tasavvuruna aykırı olduğunu ifade etmiştir.¹²⁷ “Sen Tanrı'nın sünnetinde (yاسasında) bir değişiklik bulamazsın; sen Tanrı'nın sünnetinde bir değişme de bulamazsın.”¹²⁸, ayetlerini referans olarak gösteren İbn Rüşd, bu kelam yaklaşımının Tanrı'nın değişmezliğiyle çeliştiğini düşünerek reddetmiştir. İbn Rüşd'e göre , şayet “âdet” ile kastedilen varlıkların alışkanlığıysa, bu terim sadece ruh sahibi varlıklar için kullanılabilir. Ruh sahibi olmayan varlıklar için bu kavramın, doğa/tabiât anlamında kullanılabileceğini savunmuştur. İbn Rüşd, “âdet” teriminin, varlıklar hakkında varılan hükümler anlamında kullanılıyorsa, bunun da aklın etkisinden başka bir şey olmadığını belirtmiştir. Zîra, akıl doğası gereği düşünsel faaliyetlerde bulunduğu içindir ki, akıl sıfatını kazanmıştır. İbn Rüşd'e göre, “âdet” terimi bu şekilde anlaşıldığında, bu durum nedensellik ilkesinden başka bir şey değildir. Buna göre, İbn Rüşd'ün bir yönüyle “âdet” terimini reddetmediği anlaşılmaktadır. Ancak, İbn Rüşd “âdet” teriminin bu anlamıyla epistemolojik düzeyden ontolojik düzeye geçmesi durumunda, eşyanın obje olarak varlığının inkârına yol açacağını söylemiştir. Ona göre, “eşyanın varlığı her şeyden önce birbiriyle kurduğu irtibatla sahihtir, eşya ancak bu irtibatla var olabilir. Eşyadaki irtibatın âdete râci olduğunu savunmak ise bütün mevcudatı sözde varlık haline getirecektir. Yani, bütün varlıklar sadece terim ve konumlandırmalardan ibaret olacaktır.”¹²⁹

İbn Rüşd'e göre, “âdet” terimi, tabiri caizse “sulandırılmış” olan bir sözcüktür. İncelendiği takdirde bunun, “(etkinin) durumuna bağlı (vad'ıyy) olan etki”¹³⁰

¹²⁷ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 261.

¹²⁸ *Fâtır Suresi* 35/42-43.

¹²⁹ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 261.

¹³⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev, 475.

olduğu görülecektir. Sözelimi, filanca kimsenin âdeti şunlardır dendiğinde, genel olarak yaptıkları şeyler anlaşılır. İbn Rüşd, bu konudaki düşüncesini şöyle ifade eder:

*Kimi varlıklar diğerleri üzerinde etkindir ve kimileri de etkisini diğerlerinden almaktadır. Etkin varlık belli bir etkiyi ortaya koymada kendi kendine yeterli değildir. O yalnızca, dışarıdan bir etkin aracılığıyla etkin olabilir. Bir varlığın etkin olabilmesi, etkin olabilmesinden de öte var olabilmesi dış bir etkine bağlıdır.*¹³¹

İbn Rüşd, filozoflar arasında etkinlerin tözü konusunda fikir ayrılıklarının yanı sıra, ortaklaştıkları noktalar olduğunu söylemiştir. Maddeden uzak olarak görülen ilk fail, tüm varlıkların varlık koşulu olup, bu varlıklar arasında etkileşimleri mümkün kılar. İlk failin eylemi, diğer varlıklarla kendi akledilen varlık aracılığıyla ilişkili olup, bu etkisi var olan diğer nesnelerden farklıdır. İbn Rüşd'e göre, bu etki bazıları tarafından gök küre olarak kabul edilirken; diğerleri bunu “dağıtıcı form” (*vahibu's-suver*) olarak adlandırılan, maddeden soyutlanmış başka bir varlık olarak düşünmüşlerdir.¹³²

Hocazade, “âdet” terimine yöneltilen felsefî eleştirilere karşı kelam yaklaşımını desteklemiştir. Ona göre, eserin vücudu istidada bağlı olmadığı durumlarda, bir nesnenin başka bir nesneye dönüşmesi düşüncesi filozoflara aykırı gelmemelidir. Zîra, istidatlar felek hareketlerine bağlı olarak ortaya çıktığı için, bu hareketlerde bu tür istidatları yaratacak değişikliklerin olabileceğini belirtir. Hocazade, Tanrı'nın âdeti bozduğu anlarda meydana gelecek değişikliklerle ilgili olarak, önceki bilgileri akıldan çıkardığını ve onları yaratmadığını belirterek, mucizeye alan açmaya çalışan Gazâlî'nin düşüncesini desteklemeye çalışmıştır.¹³³

İbn Rüşd, kelam düşüncesinde mümkün varlıklar hakkındaki bilginin, “âdet” olarak kabul edilmesini eleştirerek, bu bilginin ilk fail tarafından değil, varlıklar arasındaki ilişkilerden kaynaklandığını savunmuştur. Ona göre, mümkün varlıkların eylemleri için “âdet” terimini kullanmak yerine, tabiat teriminin kullanılması daha uygun olacaktır. Tanrı'nın bilgisi, mevcutların sebebi olarak kabul ediliyorsa, bu varlıkların

¹³¹ A.g.e., 475-476.

¹³² A.g.e., 476.

¹³³ Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 68.

Tanrı'nın bilgisine uygun bir şekilde meydana gelmesi zorunludur.¹³⁴ Müslüman Filozof, İlahî bilgi ile insan bilgisi arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını ifade eder. Tanrı'nın bilgisi, bilinen nesnelerin illeti iken, insanın bilgisi sadece bilinen nesnelerin sonucudur.¹³⁵ İbn Rüşd, mümkün varlıklar hakkında bilgi edinmenin, ancak onların tabiatlarını bilmekle mümkün olduğu belirtir. Tabiatla ilişkilendirilen bilginin, ya tabiatın öncesinde var olan bir bilgi olduğunu; ya da tabiata bağlı olup, öncesiz olmayan bir bilgi olduğunu vurgular. İbn Rüşd, bilinmeyen ve görülmeyen konuları kavramanın, ancak bu tabiatı anlamakla mümkün olabileceğini savunur. Önceden hiçbir kanıta sahip olunmayan konularda ortaya çıkan bilginin, insanlar için rüya ve peygamberler için de vahiy olduğunu belirtir. Öncesiz bilgi ve irade, varlıklar için bu tabiatı zorunlu kılar. Rüya ve vahyin ise, mümkün varlıklardaki tabiatları bildirmeyi amaçladığını ifade eder. Gazâlî'nin, tabiattaki mebd ve mahallerin tabiatlarının zorunlu olduğu anlayışını reddetmesi önemli ölçüde, vahyin bazı bilgilerine karşı şüphelerin meydana gelmesine yol açtığını düşünmesinden kaynaklanmış olabilir. Bu nedenle, Gazâlî her bir nesnenin sıfat ve tabiatlara sahip olduğu düşüncesini eleştirmiş ve illet ve ma'lul arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu fikrini de reddetmiştir.¹³⁶

İbn Rüşd, olumsuz bir sonuca düşmemek amacıyla öncelikle ontolojik alanda nedensellik ilkesini benimsemiş ve âlemin tamamen neden ve sonuçlardan oluştuğunu savunmuştur. Filozof, evrende gözlemlenen düzen ve düzenliliğin İlahî akıldaki düzen ve düzenliliğin bir yansıması olduğunu; insanın aklındaki düzen ve düzenliliğin de, evrendeki tertip ve düzenin bir uzantısı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, bilgi, eşyada bulunan tertip ve düzeni anlama sürecidir. Neden ile sonuç arasındaki ilişki doğru anlaşıldıkça ve evrendeki tertip ve düzen kavrandıkça, bilgi elde edilir. Ancak, insan tabiatı gereği, âlemdeki bu tertip ve düzeni tamamen anlama konusunda sınırlı olabilir. Bu nedenle de onun bilgisi her zaman eksik kalabilir.¹³⁷

¹³⁴ A.g.e., 66.

¹³⁵ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 353.

¹³⁶ Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 66-67.

¹³⁷ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 260.

İbn Rüşd'e göre, asıl itibariyle gerçek bilgi, belli bir şeyin temelinde yatan sebepleri anlama etkinliğidir. Sözü edilen sebepler belirsiz kaldığı ölçüde, o şey de bilinmez olarak kalmaya devam eder. Bu nedenle, nedenselliği reddeden, aslında akli reddetmiş olur. Bu reddetmenin olumsuz etkileri sadece felsefe ve bilgi alanını değil, aynı zamanda teolojiyi de etkiler. Eğer her şey tesadüfelere ya da idrak edilemeyen bir takdire bağlı olarak oluşuyorsa, bu durum duyulur âlemdeki aklî faaliyetleri anlaşılamaz hale getirecektir. Bu da, âlemin yaratılışındaki hikmet ve onun hâkim yaratıcısının varlığını inkara yol açar. Bu bakımdan, âlemde gözlemlenen ahenk ve uyumdan hareketle Tanrı'nın varlığına dayanak olarak kullanılamayacağını vurgulayan İbn Rüşd, her şeyin tesadüfe bağlı olarak gerçekleştiğini savunan materyalistlerin iddialarını reddetmenin de mümkün olamayacağını ifade eder. Böyle bir durum, Müslüman filozofların görüşleriyle çelişir ve evrenin Tanrı'nın hârika bir eseri olduğunu vurgulayan Kur'an'daki ifadelerle de çatışır.¹³⁸

İbn Rüşd, insanın eşya hakkındaki hükümlerini ele alırken, bunun iki temel nedene dayandığını belirtir. Birincisi, sebeplerin tam olarak bilinmesi durumunda verilen hükümlerin zarurî, yani gerçek ve kesin olduğunu ifade eder. İkincisi, gerçek sebeplerin tam olarak bilinmemesi durumunda verilen hükümlerin zannî olduğunu, yani tahminlere dayandığını söyler. İbn Rüşd'e göre, bilgi sınırlılığı ve sebeplerin bilinmemesi nedeniyle kimi zaman zannî olan yargılar, zarurî yargılar gibi algılanabilir. Bu durum ise, tamamen insanın yanlış algı ve anlamasıyla ilgilidir. O bakımdan, İbn Rüşd, kelamcılar "adet" kavramıyla insanın zarurî olarak düşündüğü zannî yargıları kastedip açıklıyorlarsa, bu durumu normal ve kabul edilebilir bulur. Ancak, tersi bir anlam yüklemeleri halinde kesinlikle uygun bir kavram olarak kabul etmez. Ünlü Filozof, sorunun ontolojik ve epistemolojik yönü arasında ayrıma giderek, illiyetle ilgili açmazları aşmaya çalışmış ve bunu önemli ölçüde başarmıştır.¹³⁹

İbn Rüşd, Gazâlî'nin tabii zorunluluğun kabul edilmesinin Tanrı'nın iradesi konusunda bir kuşkuya neden olacağına dair iddiasına karşı çıkmıştır. Filozof, her şeyin Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu iddia etmenin, varlığın kendine özgü kanunlarını yok sayacağını ifade etmiştir. İbn Rüşd'e göre, söz konusu iddia, evrenin

¹³⁸ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 355.

¹³⁹ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 261-262.

iç işleyişi, düzen ve yasalarını, yani tümelleri reddetmek anlamına gelir. Bu durum, tümellerin, yani evrendeki genel geçer ilkelerin ve kavramların gerçekliğini ortadan kaldırdığı gibi, olayları imkan çerçevesinde anlamayı ve anlamlandırmayı zorlaştırır. Kelâmcı anlayışa göre, tümellerin dış dünyada ve zihinde gerçek varlığı olmadığı için, bunlara dair öne sürülen düşünceler hayal ürününden ibarettir. Kelâmî anlayış, varlıkların tikeller, yani anlardan ibaret olduğunu iddia ederek, varlıkların temelde Tanrı'nın iradesinin bir sonucu olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, evrende bir zorunluluk bulunmadığını ve her şeyin Tanrı'nın iradesi çerçevesinde mümkün olduğunu öne sürer.¹⁴⁰

İbn Rüşd, zorunlu kavramını bilimsel düşünceyle ilişkilendirmiştir. Ona göre, zorunlu olan, bilimsel düşünceyi güvence altına almak ve bilimsel kesinliğe temel oluşturmaktır. Bu, duyusal alanda gözlemlenen bazı zorunlulukları içerir. Kelamcılar, neden-sonuç ilişkisini âdet'e indirgeyerek, her şeyin kendi başına var olmasını ya da var olmamasını mümkün görmüşlerdir. Ancak, İbn Rüşd, bu anlayışın Tanrı kavramına uygun olmadığını savunmuş ve buna karşı çıkmıştır. O, zorunlu ilişkinin sadece alışkanlıkla izah edilemeyeceğini, bilimsel düşünce ve gözlemin bu zorunluluğu desteklediğini ileri sürmüştür.¹⁴¹

Bu bağlamda, Kurtubalı filozofun felsefî yaklaşımına Hilmi Ziya Ülkenin yaptığı yorum dikkat çekici görülmektedir. İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde, Tanrı'nın hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini, değişime müdahale etmeyeceğini, ancak doğal şekiller ve zorunlulukların nedeni olan öncesiz ve sonrasız bir “kanun” (!) olduğundan, ezeli olan ilim ile varlıkları düzenleyen kanunun aynı şey olduğunu düşünmüştür. İbn Rüşd, bu temel yaklaşımıyla bilimi ontolojik olarak temellendirmiştir. “Suretlerin sureti olan akıl, işleyişinde (hayal gücü onu saptırmadıkça) asla aldanmaz...saf aklın postülası gerçeğin şekli olması, insanın bu suretle Allah'la temasa geçmesi, yani nesnelerin kanununa nüfuz etmesidir”.¹⁴² Buna göre, akıl öncesiz bir kanunun yansımasıdır. Bu kanun, varlıkları düzenleyen ezeli ilimle aynı görülmüştür. İbn Rüşd'e göre, akıl işleyişinde saf akıl, şekillerin şekli olup kesinlikle aldanmaz. Bu durum ise, nesnelerin kanununa nüfuz etmeyi mümkün

¹⁴⁰ Ülken, *İslâm Felsefesi*, 165-166.

¹⁴¹ A.g.e., 166.

¹⁴² A.g.e., 166.

kılarak Tanrı ile iletişime geçmeyi sağlar. Duyular yoluyla neden-nedenli arasındaki ilişkiye ulaşmanın mümkün olduğunu savunan İbn Rüşd'e göre, akıl işleyişinde bu ilişkiler üzerinde düşünmeyi gerçekleştirir. Bu bağlamda, her düşünce bir biçimi beraberinde getirdiğinden dolayı, düşünce yoluyla maddenin ne olduğu bilinir hale gelir. Bu ise, düşünsel yapının bilimsel kesinliğin temeli olarak kabul edilmesini sağlar. Bu bağlamda, İbn Rüşd, bilimsel düşünce ve bilimsel kesinliği temellendirmek için zorunluluğu savunmuştur.¹⁴³ Ayrıca, bilimin temeline ilişkin yaptığı yorumda da İbn Rüşd'ü destekleyen Ülken, kelam düşüncesini eleştirmiştir.

Bilim varlık temelli bir yapıya sahiptir. Karşıt olan iki şeyin aynı anda mümkün olmadığı düşünülür. Çünkü, ontolojik olarak imkan sadece zıtlardan biri için geçerlidir. Yani, bir şeyin hem var hem de yok olmasının matıksal açıdan bir çelişki oluşturduğunu ifade eder. Ancak bilim, varlık ve gerçeklikle ilgili zorunluluğun bir ifadesidir. Ülken, bilimin kesinlik ifade etmesine rağmen, kanıtlanamadığı için bir inanç olduğunu belirterek, düşünceyi sürdürebilmek için bunun gerekli olduğunu ileri sürer. O, kelamcılar bu argümanların doğruluğunu reddetdikleri için kendileriyle çeliştiklerini iddia eder. Zîra, düşünmedikleri taktirde kelamcıların tezlerini nasıl ispat edebildiklerini sorgulayarak çelişkilerine dikkat çekmiştir. Buna göre, bilimin var olduğunu ve tümeller üzerine kurulu olduğunu vurgulayan Ülken, tümel kavramını, çokluğun birliğe bağlanması olarak tanımlamıştır. Bu, bir yüklemle konunun bağlanması neticesinde oluşan mantıksal bir eylemdir. Tümel temelde birliği temsil ettiği içindir ki, nihai noktada bu birlik çokluğa tatbik edilebilir. Bilimin temelinde önemli bir yer edinen çokluk olmadığı taktirde, bilim de olmazdı.¹⁴⁴

Gazâlî, önceleri kadir-i mutlak Tanrı anlayışında her şeyin mümkün olduğunu kabul ederken, daha sonra Tanrı'nın sadece mümkün olan her şeye kadir olduğunu ifade etmiştir. Bu değişimle birlikte, muhal olan şeyler noktasında Tanrı'nın yapamayacağı bazı şeylerin olduğunu kabul etmiş ve akıl almazlıkla ilgili sorulabilecek muhtemel sorulara yanıt vermeye çalışmıştır. Gazâlî'ye göre, akıl almaz olan bir şey (*muhal*) güç dahilinde olan bir husus değildir. "Akıl almazlık", bir şey hakkında hem olumlu hem de olumsuz yargıda bulunmak, genel ya da özel olanlardan birinin varlığını

¹⁴³ A.g.e., 166.

¹⁴⁴ A.g.e., 166.

kabul ederken, diğeri reddetmektir. Bu türün dışındakiler akıl almaz bir şey olmadığından, güç dahilinde mümkün olarak var olurlar. Sözelimi, siyah ile beyazın aynı anda bir arada bulunması akıl almaz bir şeydir. Zira, nesne üzerinde bulunan bir özellik diğeri dışlayarak varlığı belirgin hale gelir. Şayet durum bu şekilde anlaşılıyorsa beyazlığın hem var hem de yok sayılması akıl almaz bir şeydir. Gazâlî, aynı anda iki farklı yerde bulunma ya da bilgi olmadan istekte bulunma, ki irade, bilinen bir şeyi istemeyi ifade eder, gibi durumları akıl almazlık örneği olarak gösterir. Cinslerin birbirine dönüşmesi hususunda da, bir şeyin başka bir şeye dönüşmesini akıl dışı olarak değerlendirmiştir. Sözelimi, siyah rengin gri renge dönüşmesi durumunda siyah rengin tamamen yok olması, Gazâlî'ye göre, gerçek bir dönüşme değil, diğeri ona eklendiği anlamına gelir. Ya da dönüşüme uğradığı halde siyah kalıp gri ortadan kalkıyorsa dönüşmenin gerçekleşmediği, eski halin devam ettiği anlaşılır.¹⁴⁵

Bu dönüşümler, bir maddenin bir şekilden çıkıp bir başka şekle bürünmesi anlamına gelir. Sözelimi, suyun ısınarak buharlaşması gibi, madde aynı kalarak ortak olarak farklı formlara bürünebilir. Asâ'nın ejderhaya dönüşmesini, toprağın hayvana dönüşmesi gibi düşünmek, bu bağlamda anlaşılmalıdır. Özetle, Gazâlî, araz ile cevher, siyahlık ile grilik arasında ortak bir madde bulunmadığı için dönüşmelerin muhal olduğunu, mümkün olmadığını kabul etmektedir.¹⁴⁶

İbn Rüşd, Gazâlî'nin Tanrı'nın akıl sınırlarına uygun olan her şeyi yapabileceği düşüncesini ele alıp değerlendirmiştir. Ancak, ona göre, bu durumda bile, meydana gelen şeyler “adet” kavramı çerçevesinde açıklandığı sürece, var olan düzenin temeli sarsılmaktan kurtulamayacaktır. Yani, Müslüman Filozofa göre, Tanrı'nın sadece istisnai durumlarda olağandışı şeyleri gerçekleştirdiği düşünülse bile, bu hâla O'nun ilkeli bir varlık olduğu anlamına gelmeyecektir. Bu kelâmî yaklaşımı tıpkı ülkesini keyfi bir şekilde yöneten bir hükümet yetkilisinin alabileceği anlık tutum ve davranışları gibi değerlendiren İbn Rüşd, bunun istikrar ve düzeni tehlikeye atacağına yönelik itirazda bulunmuştur.

Gazâlî, nedensellik meselesini ele alırken tezlerinde üç temel kavramı esas alır: “Zaruret”, “imkân” ve “Tanrı iradesi”. Zaruret kavramı, cisimlerin tabiatlarında

¹⁴⁵ Ebû Hâmid El-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 354.

¹⁴⁶ A.g.e., 356.

bulunan özelliklerin, yani fiil ve sıfatların zorunlu olmamasıdır. Sözelimi, ateşin yakıcı olmadığını düşünmek, zihin için bir çelişki oluşturmaz, sadece “âdet” açısından bir aykırılık oluşturur. Gazâlî, gözlem ve tecrübe ateşin yakıcılığını gösterdiğini, ancak yanmanın onun yüzünden olmadığını savunur. Ona göre, nedensellik ilkesi deterministik bir yaklaşımı ifade eder ve aynı sebeplerin aynı şartlarda zorunlu olarak aynı sonuçları doğurduğunu ileri sürer. Ancak, Gazâlî, bu önermenin gözlem ve tecrübeyle desteklenemeyeceğini, çünkü tecrübenin sadece bir sebep-sonuç ilişkisini gösterdiğini, bu ilişkinin zorunluluğunu gösteremeyeceğini savunmuştur. Gazâlî, bununla bilginin dayanağı olarak görülen bu önermenin tecrübe ile temellendirilemeyeceğini ileri sürmüştür.¹⁴⁷ Nebahat Türker Küyel, Gazâlî’nin, illele ma’lul arasındaki ilişkiyi âdet’e indirgemesinin, İbn Rüşd’ün iddia ettiğı gibi ilimleri ortadan kaldırmadığını savunur. Küyel’e göre, Gazâlî’nin amacı sadece bir iddia ortaya koymak değil, aksine delil istemek, soru sormak ve çeşitli ihtimalleri değerlendirmektir. Sözelimi, ateşin pamuğı yakmasına dair delil isterken, bu temelden konuya yaklaşımda bulunur.¹⁴⁸

Gazâlî, mucizenin gerçekleşmesini desteklemek amacıyla zorunluluğı reddeder ve “imkân” kavramını öne sürer. Bir şeyin mümkün olması, o şeyin olmamasının zorunlu olmadığını gösterir. Bu bağlamda, Gazâlî, mucize olgusunun mümkün olduğunu savunmuştur. Ancak, İbn Rüşd bu görüşe itiraz etmiştir. Ruhların varlık açısından doğası gereğı eşit olmalarının, hem var olmalarını hem de yok olmalarını gerekli kılacağını savunmuştur. Bu durumda, bilginin güvenilirliğinin ortadan kalkacağını iddia ederek, yeter-sebepl ilkesine dayanan İbn Rüşd, bir şeyin varlık veya yokluk durumu için yeter-sebebin olması gerektiğini öne sürmüştür. O’na göre, zıtların eşit olarak var olması çelişkiden başka bir şey değildir.¹⁴⁹

Gazâlî’nin, zorunluluğı reddetme argümanlarının bir diğer temel dayanağı, “Tanrı iradesi” kavramıdır. Gazâlî, Tanrı’nın mutlak güç sahibi olduğuna inandığı için, nesnelerin özel tabiatlarına bağlı olarak değil, Tanrı’nın iradesiyle üzerlerinde meydana gelen özelliklerden dolayı eylemde bulunduklarını iddia etmiştir. Ancak, Gazâlî, aynı zamanda, Tanrı’nın her şeye gücü yeten bir varlık olmasının, akıl

¹⁴⁷ Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 78.

¹⁴⁸ A.g.e., 78.

¹⁴⁹ A.g.e., 78.

almazlık bakımından imkansız olan bazı durumları gerçekleştiremeyeceği gerçeğini ortadan kaldırmayacağını ifade etmiştir.

İbn Rüşd, Gazâlî'nin, Tanrı'nın akıl almaz olmayan her istediğini yaptığına dair yaklaşımının önemli olduğunu vurgulamış, ancak her şeyi “âdet” kavramına bağlı olarak açıklamaya devam ettiği için, Tanrı'nın ilkeli bir varlık olduğunu ve evrende bir düzenliliğin bulunduğunu iddia etmenin mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Ancak, Gazâlî, mucizeleri savunmak amacıyla “âdet”in olağanüstü durumlarda bozulduğunu iddia eder. İlliyyet ilkesinin kabul edilmemesi durumunda, olağan ve olağanüstü gibi bir ayrıma gitmek kanaatimizce uygun değildir. Zîra, bu ayrım ancak illiyet ilkesinin bulunduğu bir alanda anlam kazanabilir.

Her şeye gücü yeten ve varlığıyla her şeyden sorumlu olan bir Tanrı anlayışı, insanın irade özgürlüğü konusunda tartışmalara neden olmuştur. Kelam düşüncesine göre, insan Tanrı tarafından yaratılmış olsa da, Tanrı, insan eylemlerinin sebebi olarak görülmemiştir. Bu bağlamda, Tanrı, yeter-sebep değil de arızî bir sebep olarak insanî nedensel gücü yaratmış ve insan eylemleri bu gücün bir sonucu olarak görülmüştür.

İbn Rüşd, nedenselliğin insanın irade hürriyetini olumsuz etkilemediğini savunmuştur. Ona göre, irade, içsel bir şevk olarak ortaya çıkar ve dış etkenler tarafından tetiklenir. İnsan bedeni, diğer dış etkiler gibi nedensel ilişkilere bağlı olduğundan, irade iç ve dış sebeplerin bir araya gelmesiyle oluşur. Ancak bu durum, İbn Rüşd'e göre, bir zaruret veya kör bir mekanizma değildir. İbn Rüşd, bu zarureten kurtulmak için bilimsel bir çıkış noktası tespit etmiştir. Ona göre, insan akıllı bir varlıktır. Akıl ise sebeplerin anlaşılmasıdır. İnsan, şevki var eden sebeplerin nasıl ortaya çıktığını anladığında, iradesini gerçekleştirme gücüne sahip olur ve bu da özgürlüğünü sağlar. Bu bağlamda, bilgi arttıkça, irade de aynı ölçüde gerçekleşir. İbn Rüşd, Eş'arî düşüncesinde savunulan “kesb” kavramını da ele alır ve bu görüşün Cebriyenin savunduğu görüşle benzerlik taşıdığını ifade eder. Ona göre, “kesb” olarak düşünülen hareket ile elin titremesi gibi zarurî bir hareket arasında bir fark yoktur. Bu konuda lafzî bir ayrıma giderek, lafzî bir ihtilafın zatî bir hüküm ortaya koyamayacağını ileri sürmüştür.¹⁵⁰ Kısaca, insanın irade hürriyeti, nedensellik çerçevesinde değerlendirilip anlaşıldığında ve özgürlük, sebepler hakkındaki bilgi ile ilişkilendirildiğinde, insan özgürlüğü sağlanmış olur.

¹⁵⁰ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 262.

İbn Rüşd, nesnelerin kendilerine özgü nitelikleri olduğunu ve bu niteliklerin etki göstermeleri için belli koşulların olması gerektiğini ifade ederek, Gazâlî'nin bu konudaki olumsuz düşüncesini akla aykırı olarak değerlendirmiştir. Ona göre, nesnelerin gerçekten kendilerine özgü niteliklere sahip olmaları mümkündür. Ancak, bu nitelikler her zaman etkili olmayabilir. Sözelimi, bir nesnenin yakıcı özelliğe sahip olmasına rağmen, bu özelliğin çevresindeki engelleyici faktörler nedeniyle etki gösteremeyebileceğini belirtir. Faillerin eylemlerini birtakım dış engelleyici etkenler nedeniyle gerçekleştirememeleri, olağan durumun aksine, zorunluluğun engellendiğini gösterir. İbn Rüşd, bu tür bir durumun, filozoflar tarafından kabul edilebilecek normal durum olduğunu söyler.¹⁵¹

Diğer bir önemli nokta, tek tek varlıklara özgü formların kendilerine özgü maddeler içermediği konusudur. İbn Rüşd, maddelerin varlıkların özelliklerinden biri olduğunu ve bu gerçeğin kelamcılar tarafından reddedilemeyeceğini vurgulamıştır. Bir şeyi hem kabul etmek hem de reddetmek, ya da bir kısmını reddederken aynı anda tamamını kabul etmek arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Genel ve özel özelliklere sahip varlıkların, bu özelliklerinden biri ortadan kaldırıldığında, var olanın ortadan kaldırılmasından farksız olur. Sözelimi, insan canlı ve akıllı bir varlıktır. İnsandaki canlılık özelliği kaldırıldığında, insanın tanımı ortadan kalkar; aynı şekilde, akıllılık özelliği kaldırıldığında da aynı durum söz konusu olur. Kısaca, koşul ortadan kaldırıldığında, koşullu da ortadan kaldırılmış olur.¹⁵²

İbn Rüşd, kelamcılarla felâsife arasındaki fikir ayrılıklarından birinin, genel nesnelerin koşulu konusunda olduğunu vurgulamıştır. Kelamcılar, bu koşulu reddetmiş ve özel niteliklerin varoluşunu kabul etmişlerdir. Oysa filozoflar, özel niteliklerin yanı sıra, genel niteliklerin de varoluş koşuluna sahip olduğunu savunmuşlardır. Sözelimi, sıcaklık ve nem, varlık ve yokluk süreçleri olan canlılar için hayatın bir koşulu olarak kabul edilmiştir. Zîra, bunlar canlılık kavramından daha genel bir özelliğe sahiptir.¹⁵³

¹⁵¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev, 490.

¹⁵² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, 506.

¹⁵³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev, 491-492.

İbn Rüşd, bazı Müslümanların Tanrı'nın zıtlıkları aynı anda bir araya getirme gücünü savunduklarına dikkat çekmiştir. Bu düşünceyi savunanların temel kuşkusu, akıl tarafından bunun imkansızlığını ortaya koyan yargının, akılda yer eden bir özellikten kaynaklanmış olma ihtimaline dayanır. Onlara göre, akıl böyle bir imkanın doğasına sahip olsaydı, akıl bu durumu da kabul ederdi. İbn Rüşd, bu düşünceyi benimseyenlerin, akıl ve varlıkların belirli bir tabiata sahip olmadığına inandıklarını ifade etmiştir. Bu kişilerin, akılda var olan “doğru”nun, varlıkların var olmalarından bağımsız olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. İbn Rüşd, kelamcıların çekinerek bu görüşü benimsediklerini, karşıtlarına karşı güç durumuna düşmemek için, bu düşünceyi açık bir şekilde ifade etmediklerini belirtmiştir. Filozof, kelamda uzmanlaşmış olanların, şartla şartlıyı, belli bir şeyle tanıma, belli bir şeyle nedeni ve bir şeyle kanıtı arasındaki ilişkilerden kaynaklanan zorunluluğu reddettiklerini vurgulayarak, bu yaklaşımın safsatacılarının anlamsız görüşlerini içerdiğini ifade etmiştir.¹⁵⁴

İbn Rüşd'ün, kuşkuları ve zorlukları çözme noktasında ortaya koyduğu yaklaşım oldukça önemlidir. Filozof, varlıkların temelde iki kategoriye ayrıldığını belirtmiştir: “karşıt olanlar” (*mütekâbilât*) ve “uyumlu/uygun olanlar” (*mütenâsibât*). İbn Rüşd'e göre, eğer uyumlular ayrılabilseydi, karşıt olanlar da bir araya gelebilirdi. Ancak, ne karşıtlar bir araya gelebilir ne de uyumlular birbirinden ayrılabilir. İbn Rüşd, bu durumu, yüce Tanrı'nın varlıklardaki bilgeliği ve yarattığı nesnelerdeki düzeni gerektiren bir sünnet olarak açıklar. Bu noktada, Tanrı'nın sünnetindeki değişmezliği vurgulayarak, “Tanrı'nın sünnetinde (yasasında) bir değişme bulamazsın”,¹⁵⁵ ayetini öne sürmüş ve insan aklının bu bilgeliği kavradığı ölçüde, gerçek anlamda bir akıl olabileceğini savunmuştur. İbn Rüşd'e göre, bilgeliğin öncesiz akılda bulunması, var olanların akıl niteliğinin bu şekilde olmasına neden olur. Bu bağlamda, İbn Rüşd, aklın farklı niteliklerde yaratılmasının mümkün olamayacağını ifade etmiştir.¹⁵⁶

¹⁵⁴ A.g.e., 493-494.

¹⁵⁵ el-Ahzâb 33/62.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, 506.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'E GÖRE MUCİZE

2.1. Hakikatin Birliği Bağlamında Din-Felsefe İlişkisi

Din, evrenin ve içinde bulunan varlıkların birçok yönü hakkında çeşitli bilgiler sunar. Tarih boyunca, doğa ve insanla ilgili bilgiler içeren birçok dinsel öğreti ortaya çıkmıştır. Bu öğretiler, varoluşla ilgili ciddi iddialar içerir ve genellikle birçok insan tarafından sadece varsayım değil, aynı zamanda mutlak ve değişmez olarak kabul edilir. Din, seçme gücünün yanı sıra, iman olgusunu da kapsar. Bu bakımdan, bilim, bu konuda inançlı olan bireyleri çeşitli güçlüklerle karşı karşıya bırakabilir. Zîra, bilim sürekli gelişen ve değişen bir süreç olduğu için, mutlak bilgi iddiasında bulunmaz. Bilimde, önceki teori ya da varsayımların yetersiz olduğu anlaşıldığında, bunların yerine başka teorilerin geçmesi mümkündür. Bu nedenle, bilimsel alanda mutlak bilgidен söz etmek zordur. Ancak, dinsel inanç alanında durum farklıdır. Sözgelimi, dinî bir bilgiyi ele alan inanan, bilimin rasyonel kanıtlarıyla çelişmemesi için, bu bilgiyi te'vil yoluna gidebilir, ancak ona olan inancını da sürdürebilir.¹⁵⁷

Din ve felsefe arasındaki temel çatışmalardan biri, dinsel ya da inançsal konuların genellikle bilimsel yöntem ve araştırmaların sınırlarını aşan iddialar içermesidir. Özellikle, kozmolojik bilgilerin bilimsel olmayan bir dille sunulması, bilimsel topluluk tarafından çoğu zaman olumsuz bir şekilde karşılanır. Kişisel dinsel deneyimlere odaklandığımızda, din ile akıl arasında olduğu gibi, Tanrı, mucize veya doğaüstü diğer konularda ileri sürülen iddiaların bilimsel disiplinlerle karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır.¹⁵⁸

Büyük filozof İbn Rüşd, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi ele alırken, sözgelimi, “gaibin şahide kıyası” ilkesini eleştirerek, bu ilkenin her iki alanda da problemlerin

¹⁵⁷ Thompson, *Din Felsefesini Anlamak*, 306.

¹⁵⁸ A.g.e., 49-50.

çözümünde kullanılamayacağını ve kullanılsa bile gerçeğe ulaşamayacağını vurgular. İbn Rüşd, din ve felsefenin birbirinden ayrılması gerektiğini savunarak, dinin konularının felsefî bir bakış açısıyla ele alınmaması ve aynı şekilde felsefî meselelerin de dine karıştırılmaması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, dinin temel meseleleri ve problemlerini felsefî konular aracılığıyla anlamaya çalışmak ve bunları tartışmaya açmak doğru değildir. Bu bağlamda, her iki alanın temel problemleri kendi bütünsel bağlamları çerçevesinde ele alınmalı ve bu alanlarda gerçeği aramak, kendi ilkeleri dahilinde yapılmalı ve bu ilkeler kabul edilmelidir.¹⁵⁹

Süleyman Uludağ, İbn Rüşd'ün düşüncelerine ilişkin yaptığı bir yorumda şunları vurgulamıştır: İbn Rüşd, şeriatin genel anlamda insanları bilgilendirmek amacını taşımadığını, asıl hedefinin insanları amel, ahlak ve fazilet sahibi kılmak olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ona göre, dünya ve evren üzerinde tefekkür, tezekkür, tedebbür, teemmül vb. düşünsel faaliyetlerin amacı, sadece eşyayı tanımak değil, aynı zamanda Tanrı'yı anlamak ve bilmektir.¹⁶⁰

Din, genellikle değerlerle ilgilenirken, bilim daha çok olgularla meşgul olmaktadır. Her iki alanın temel hedefi, amaçları ve yöntemleri farklı olsa da, felsefî ve teolojik meseleler açısından birbirlerini dışlamalarına rağmen, bazı konular her iki alanı da etkileyen tartışmaları beraberinde getirir. Sözelimi, mucize ve Tanrısal esirgeme gibi konular, nedensellik ilgili olduklarından dolayı, felsefe ve kelam alanlarında kaçınılmaz bir şekilde tartışmaya yol açmıştır. Düşünce tarihinde de, felsefe ile din arasında daima bir yakınlığın bulunduğu gözlemlenmiştir.

Felsefe ve bilim, olgusal ilişkileri inceleyerek, bu ilişkilerin birbirleri üzerindeki etkilerini, var olabilmeleri için gereken koşulları ve evrenle nasıl bir bağ kurduklarını anlamaya çabalar. Bilim, genellikle bu ilişkinin amacıyla ilgilenmese de, Müslüman filozoflar, nedensellik ilişkisini kabul ederken, âlemdeki düzen ve düzenlilikle uyumlu olarak Tanrı'nın inayetinin var olduğu bir kozmolojik düşünce geliştirmişlerdir.

Antik Yunan'da ve İslamî klasik dönemde, felsefe ile bilim arasında herhangi bir ayırım yapılmadığı için, bazen felsefe terimi bilimsel anlamda kullanılmak

¹⁵⁹ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 276-285.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *Faslu 'l-makâl el-Kesf an Minhâci 'l-edille*, 31-38.

durumunda kaldı. Bu ifadeyle, felâsife'nin bilimsel konulara dair görüşlerinden söz edilmektedir. Felsefenin bu yönüne vurgu yapmak, kavramsal belirsizliği ortadan kaldırmak için önemlidir.

İbn Rüşd, teolojik/kelamî konulardaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: Bazı kelamî konular, sadece ilim adamları tarafından bilinmesi gerekir. Sözgelimi, bazı ilim adamları, özellikle ahiretle ilgili konularda nasların zahirî anlamının anlaşılması gerektiğini savunurken, diğerleri bu nasları te'vil ederek farklı anlamlar çıkarmışlardır. Müslüman Filozof, öte âleme ait bilgilerin sembollerle ifade edildiğini ve bu konuların te'vil edilmemesi gerektiğini belirterek, bu tür konuların genel halkla paylaşılmasını hatalı bulmaktadır. İbn Rüşd, felsefî ve teorik meselelerin geniş bir kitle tarafından anlaşılamadığını, bu nedenle bu tür konuların yalnız ilim adamlarının erişebileceği kitaplarda bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Rüşd, iman ve dinle ilgili konuların felsefeden ayrı bir şekilde ele alınması gerektiğini savunmakta ve bu konularda halka paylaşımdan kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir. Gazâlî'yi sert bir şekilde eleştirerek, onun, din ve felsefe konularını kolayca ulaşılabilir ve anlaşılabilir eserlerinde tartışmasını hatalı bulmaktadır. İbn Rüşd, Gazâlî'nin yaklaşımının, hem felsefeyi eksik değerlendiren okuyucuları hem de dini eksik değerlendiren okuyucuları ortaya çıkardığını düşünmektedir. Hatta, onun eserlerini okuyanların bir kısmının ise uzlaştırma ve bağdaştırma yoluna gittiklerini vurgulayan İbn Rüşd, bu tür konularda uzlaşma çabalarını eleştirerek, her iki alanda da bağımsız olarak incelenmeleri ve yorumlanmaları gerektiğini savunmaktadır. İbn Rüşd, uzlaşmanın her iki alana da zarar vereceğini ifade ederek, her birinin kendi mahiyeti ve ilkeleri çerçevesinde ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁶¹

2.2. “Mucize” Kavramı ve Mahiyeti

“Mucize” kavramı, dinî bir içeriğe sahip olmasına rağmen, günlük hayatta yaygın olarak kullanılan bir terim olduğu dikkat çekmektedir. Bu kavram, farklı toplumlar ve inanç sistemlerinde sıkça karşılaşılan ve geniş bir şekilde benimsenen bir kavramdır. Temelde, imkansız olarak görülen bir olayın meydana gelmesi durumunda, bu olaya atfedilen anlam ve yapılan yorumlar, mucize kavramını adeta profanlaştırmış ve izafi hale getirmiştir. Ancak, bir olayın mucize olarak kabul

¹⁶¹ A.g.e., 108.

edilmesi ve sonrasında olumsuz sonuçlara yol açma olasılığı düşünüldüğünde, bu kavramın taşıdığı anlamların çeşitli tartışmalara ve sorunlara yol açması mümkündür. İnsanların günlük hayatta karşılaştıkları olayları yorumlama biçimleri ve mucize terimine verdikleri anlamlar, aslında ana konumuz olan dinî ve felsefî boyutla doğrudan ilgili olmayabilir. Bu nedenle, odaklanacağımız asıl nokta, “mucize” kavramının dinî ve felsefî boyutu ile İbn Rüşd’ün mucize yorumudur. Ancak, aynı zamanda “mucize” kavramının günlük dilde doğru bir şekilde kullanılmasının önemine de vurgu yapmak istiyoruz.

“Mucize” terimi etimolojik olarak geniş bir kullanıma sahip olduğu gözlemlenmektedir. “Acz” kelimesi, “Bir şeye güç yetirememek; öne geçmek, başkalarını aciz bırakmak; engel olmak, hızını kesmek; kararsızlık; bir şeyin sonu ve arkası”¹⁶² gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. “Acz” kökünden türemiş kelimeler arasında “adamın sırtı”, “beytin ikinci mısrası”, “son erkek evlat”, “gecenin son anları”, “hurma kütüğünün kökleri” gibi maddî anlamları ifade eden durumları gösterirken; “bir şeyi yapmaya güç yetirememek”, “geri kalmak”, “kudreti olmamak”, gibi anlamlar, ağırlıklı olarak psikolojik ve manevî bağlamlarda kullanılan durumları ifade eder. Bu bağlamda, bahsi geçen kelimelerin taşıdığı anlamlar düşünüldüğünde, temelde iki kavram öne çıkmaktadır; “kudret” ve “âcizlik”.¹⁶³

Bu bağlamda, ifade edilen “adamın sırtı” terimi, kişinin en güçlü olduğu yeri temsil etmektedir. Benzer şekilde, “hurma kütüğünün kökleri” ifadesi de, gövde ve dalları destekleyip, ayakta tuttuğu için en güçlü ve sağlam kısmı anlatmaktadır. Diğer ifadeler için de benzer durum geçerlidir. Tüm bu durumlar düşünüldüğünde, meydan okunan kişilerin aslında en güçlü oldukları anlarda, bu tür meydan okumalarla karşılaştıklarını göstermektedir. Bu anlamda, ifade edilen eylemin anlamlı olabilmesi için, hedef kitlenin zayıf değil, güçlü olması önemli bir faktördür.¹⁶⁴

“Mucize” kelimesinin Kur’an’da yer almaması dikkat çekicidir. Ancak, benzer anlamlara sahip olan “âyet”, “beyyine”, “burhân”, “sultan”, “hak” ve “furkân”

¹⁶² Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize* (Ankara: Araştırma, 2016), 15.

¹⁶³ A.g.e., 15.

¹⁶⁴ A.g.e., 16.

gibi kelimeler bulunmaktadır. “Mucize” teriminin literatüre yaklaşık olarak hicrî III. asrın sonlarıyla IV. asrın başları arasında girdiği, yani 255/688 tarihine kadar kullanılmadığı belirtilmiştir.¹⁶⁵

“Mucize”, “Tanrı’nın izniyle, ancak peygamberlerce gerçekleştirilebilen olağanüstü olay... Sözcük anlamında doğadışı olay (*hârika*) demektir, bundan da karşı konulmaz ve güçsüz bırakan anlamlarını kazanmıştır”.¹⁶⁶

İslâm düşünce tarihinde, mucize konusu, üzerinde sıkça tartışılan bir konudur. Ancak, İbn Rüşd’ün felsefi değerlendirmelerine geçmeden önce, İslâm kelimelerinde mucize olgusunun mahiyeti hakkında bazı temel bilgilerin sunulması, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kelam literatüründe “mucize” terimi daha önce gerçekleşmemiş, olağanüstü bir şeyin yapılabilme yeteneği olarak tanımlanmaktadır. Bakıllani, Allah’ın kudret sınırları içinde olup, yaratılmış olan varlıkların güçlerini aşan ya da güçlerinin yetmediği eylemlerin mucize olabileceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, herhangi bir şeyin peygamberin mucizesi olabilmesi için, insanların o eylemi gerçekleştirmeye ya güçlerinin yetmemesi veya güçlerinin kullanılmasının uygun olmaması gerekir. Bakıllani’ye göre, bir fiilin mucize olması, yaratıkların bunu gerçekleştirmekte aciz olması anlamına gelmez. Ona göre, “aciz” kavramı insanlar tarafından gerçekleştirilmesi imkansız olan şeyler için değil, onların güçlerinin dahilinde olmayan bir şey olduğu için kullanılmıştır. Bakıllanî, mucizenin şartlarından birinin, yaratıkların değil, sadece Allah’ın yapmaya gücünün yetmesi olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle, melekler, cinler ve insanların gerçek anlamda mucizevi eylemleri gerçekleştirmekte aciz olduklarını söylemek imkansızdır. Bakıllanî, varlıkların, gerçekten güç yetirmeleri mümkün olan bir fiili gerçekleştirmekten aciz olmaları durumunda ancak bu terimin kullanılabileceğini ifade eder.¹⁶⁷

Peygamberler, zaman zaman misyonlarını doğrulamak amacıyla bazı mucizeler sergilerler. Sözgelimi, bir peygamber Tanrı tarafından görevlendirildiğini açıklar ve

¹⁶⁵ A.g.e., 18-19.

¹⁶⁶ Orhan Hançerlioğlu, *İslâm İnançları Sözlüğü* (Ankara: Remzi, 1984), 351.

¹⁶⁷ Bakıllanî, *Olağanüstü Olaylar Ve Aralarındaki Farklar*, çev. Adil Bebek (İstanbul:

Rağbet, 1998), 47.

bulunduğu ortamda sadece kendisinin ellerini hareket ettirebileceğini, başka hiç kimsenin bunu yapamayacağını iddia edebilir. Daha sonra peygamberin bu iddiası gerçekleştiğinde, bu durum peygamber için sıra dışı bir eylem ve mucize olarak kabul edilir. Normalde insanların güç yetirebildiği eylemleri, peygamberin bu iddia ve meydan okuması sırasında yapamayacak duruma gelmeleri, mucize olarak değerlendirilir.¹⁶⁸

Bu noktada, mucize sadece peygamberin ellerini hareket ettirebilmesi değil, aksine insanların normalde başarabildikleri bir şeyden men edilmeleri durumunu ifade eder. Bakıllanî'ye göre, Müslümanlar veya diğer dinlerden insanların, peygamberlerin doğruluklarını gösteren mucizeleri Tanrı'ya dayandırmaları ve peygamberlerin kendi eylemleriyle doğruluklarını kanıtlama yeteneklerinin olmadığına ilişkin görüşleri, bu yaklaşımı doğrulayan önemli bir noktadır. Buna göre, bir peygamberin göğe yükselmesi, havada kuş gibi uçuşması ya da aniden bir yerden başka bir yere geçmesi gibi kendi eylemleri mucize kabul edilmez. Çünkü, kendi eylemlerini kanıt olarak sunması durumunda, insanların zihninde bu olayın hile ile yapıldığına dair şüpheler oluşabilir. Bu bağlamda, mucize, yüce Tanrı'nın, peygamberi sıra dışı eylemleri gerçekleştirmeye yetenekli kılması ve diğerlerini bu yetenekle donatmamasıdır.¹⁶⁹

Mucizelerin çeşitli şekillerde ortaya çıkabileceği kabul edilmiştir. Bunlar, duyulara hitap eden (hissî), gayba ilişkin bilgiler sunan (naklî), ve bilgiye dayalı (aklî) mucizeler olarak sınıflandırılmıştır. İslâm düşüncesinde mucizelerin en büyüğü olarak Kur'an-ı Kerîm kabul edilir. Bu, İbn Rüşd'ün de aynı görüşte olduğu bir konudur. Müşrikler, Kur'an'ın nazmı konusunda benzer bir eser ortaya koyma yeteneğine sahip olamamışlardır. Onlar, belagatin hile ve aldatmaca yoluyla oluşturulamayacağının farkında olduklarından, bu konuda şüphe duymamışlardır. Bazı kişiler, Hz. Musa'nın asasının yılan şeklinde gösterilmesinin çeşitli hileler veya gizli bilgilerle yapıldığını öne sürebilirler, ancak hitabetin böyle bir şüpheyi içermediği ileri sürülmüştür.¹⁷⁰

¹⁶⁸ A.g.e., 54.

¹⁶⁹ A.g.e., 69-70.

¹⁷⁰ A.g.e., 66.

Bakıllani, peygamberlerin sergiledikleri mucizelerin ne kadar etkileyici ve üst düzeyde olursa olsun, bu mucizelerin asla hile veya bilgi kullanılarak peygamber olmayanlar tarafından taklit edilemeyeceğini vurgulamıştır.¹⁷¹

Kelam literatüründe, bir eylemin mucize kabul edilebilmesi için taşıması gereken şartlarla ilgili tam bir ittifak bulunmasa da, bazı ortak özellikler saptanmıştır. Bu noktada, Bakıllanî'nin mucize anlayışının önemli ölçüde diğer kelami yaklaşımlarla da örtüştüğü söylenebilir. Bunlar:

1. Bir eylemin mucize kabul edilmesi için, insanların buna güç yetirememesi ve sadece Allah'ın güç yetirdiği bir fiil olması gerekir.
2. Bir olayın mucize olabilmesi için, sıra dışı bir niteliğe sahip olması şarttır. Sıra dışı olmayan bir şeyin mucize olamayacağı belirtilmiştir.
3. Mucize, Peygamberlerin iddia ettikleri şeyin ellerinde gerçekleşmesi ve başkalarınca aynı şeyin yapılamaması durumunu içermelidir.
4. Peygamberliğin bir işareti olarak ortaya atılan iddiaya karşı çıkanlar, bu iddiayı yalanlayarak böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceğini iddia ettiklerinde, olayın o esnada gerçekleşmesi gerekir. Yani, iddia ve meydan okumanın bir arada bulunması şarttır.¹⁷²

Kelam literatüründe mucizelerin konularına göre çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulduğu görülmektedir. Bu sınıflandırmalar arasında, duyuşal, nakle dayalı ve aklı mucizeler bulunmaktadır.

1. Duyuşal mucizeler: Akla ilk gelen ve genellikle en çok konuşulan mucize türü olarak kabul edilir. Bu tür mucizeler, duyulara hitap eden sıra dışı olayları içerir. Tabiatın doğal akışını ihlal etmeleri nedeniyle dikkat çeker ve genellikle zaman ve mekanla sınırlı olan sıra dışı olaylardır. Yani, peygamberlerin yaşadığı dönemde ortaya çıkar ve muhatap toplumu etkilemeye çalışır. Bu tür mucizelere örnek olarak Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması ve Hz. Musa'nın değneğinin yılanı dönüşmesi, gösterilebilir.

¹⁷¹ A.g.e., 86.

¹⁷² A.g.e., 78.

2. Nakle Dayalı Mucizeler: Gayba yani gizli bilgilere dayanan sıra dışı olaylardır. Bu tür mucizeler, vahiy yoluyla elde edilebilen bilgiler aracılığıyla gerçekleşir. Vahiy olmadan bu olağanüstü bilgilerin elde edilmesi mümkün değildir. Sözelimi, inkarda ısrarcı olup peygamberlere savaş açan toplumlara karşı, başlarına gelecek felaketlere dair peygamberlere gönderilen uyarıcı haberler ve Doğu Roma'nın Sasaniilere karşı zafer kazanacağına ilişkin önceden verilen bilgiler, bu tür mucizelerin kapsamına girer.

3. Aklî Mucizeler: Akıl ve kavrayışa hitap eden, düşünme ve kavrayış yoluyla peygamberlerin doğruluklarını ortaya koyan kanıtlardır. Peygamberler, evren, toplum ve bireylere dair getirdikleri bilgilerle temelde insanlığın huzurunu sağlamaya çalışırlar. Bu bilgiler aynı zamanda peygamberlerin doğruluklarına dair deliller sunar. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim aklî mucizelerin güzel bir örneğini sunmaktadır.¹⁷³

Kısaca, İslâm kelam düşüncesinde, mucize olgusu peygamberliğin gerekliliği ve doğruluğunun bir kanıtı olarak kabul edilir. Ancak kelimciler, bu olağanüstü olayların ortaya çıkmasını peygamberlere değil, tamamen Allah'a dayandırarak savunmaya çalışırlar.

2.3. Mucize Problemi

Filozoflar ile kelimciler, nedensellik ve mucize konularında farklı perspektiflere sahiptirler. Filozoflar, “mucize” olgusuna yaklaşımlarını, sebep ile etki arasındaki ilişkinin bitişiklik ve zorunluluk esasına dayandırır. Bu perspektifte öne çıkan iki ana önerme bulunmaktadır: Birincisi, etki/sebeplin, sebep olmadan olamayacağı. İkincisi, ortada bir sebepli varsa, onun da bir sebebinin olacağı önermesidir. Bu önermelerden ilki, sebeplerin etkilerin oluşmasında zorunlu bir rol oynadığını savunmaktadır. Yani, herhangi bir olayın sebep olmadan gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu durum ise, nedensellik ilkesini vurgulamaktadır. İkinci önerme ise, her etkinin bir sebebe dayandığını, ancak bu sebeplerin var olmalarında zorunlu bir ilişki taşımadığını savunmaktadır. Bu ikinci önermeye göre, etkinin sebebi Tanrı ise, kelimciler bu önermeyi kabul ederler. Ancak, kelimciler,

¹⁷³ Halil İbrahim Bulut, “İbn Rüşd'ün Mucize Anlayışı” *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel*

Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, 09-11 Ekim 2008, (Sivas: Asitan, 2009): 364.

birinci önermeyi filozoflar gibi kabul etmezler. Zorunlu nedensellik anlayışında ise, bir şeyin zorunlu varlık olarak kabul edilmesi durumunda, akla aykırı olmaması şartıyla var olması mümkündür. Bu bakış açısına göre, tabiatın doğal akışını kesintiye uğrattığı düşünülen mucizelere mantıksal olarak yer yoktur.¹⁷⁴

Kelamcılar, felâsifenin sorguladığı olağanüstü olaylar, özellikle, “değneğin yılanı dönüşmesi”, “ölülerin diriltilmesi” ve “ay’ın ikiye bölünmesi” gibi haber ve rivayetleri ele alırken, ya mecaza başvurdıklarını ya da bilginin güvenilirliğini sorguladıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda, filozoflar genellikle değneğin aniden yılanı dönüşmesini Musa Peygamber’in sihirbazları alt etmek amacıyla, elindeki kanıtların bir göstergesi olarak yorumlamışlardır.¹⁷⁵ Ya da filozoflar, büyücülerin fiili şeklinde yorumlayarak, Tanrısal olan bir kanıtı yok saymışlardır. Benzer şekilde, onlar, ölülerin diriltilmesi ile ilgili ayetleri te’vil yoluna giderek, bu olayın ölüme benzeyen bilgisizlikten kurtuluş anlamına geldiğini öne sürmüşlerdir. Kelamcılar, filozofların mütevatir bir bilgi olarak kabul etmedikleri “ay’ın yarılması” olayını da tamamen inkâr ettiklerini söylemişlerdir.¹⁷⁶ Kelamcılara göre, filozoflar bu tür olayları, ya mecazi bir anlam içinde açıklamaya çalışmışlar ya da bu rivayetlerin güvenilirliklerini sorgulamışlardır.

Kelam düşüncesinde, Tanrı mutlak güç sahibi ve Fail-i Muhtar olarak kabul edilir. Bu nedenle, kelamcılar filozoflardan ayrılarak her şeyi Tanrı’nın tasarrufuyla mümkün olarak değerlendirmişlerdir. Eş’ariler, tabiatın doğal akışını kesintiye uğratan olayları savunurken, “tabiat” terimini kullanmak yerine “âdet” terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. İbn Hazm, “âdet” ve “tabiat” kavramları arasındaki farkı şu şekilde açıklamıştır: “âdet”, değişebilen bir özelliğe sahiptir. Öte yandan, “tabiat”, nesnenin özü olup ayrılma gibi bir duruma sahip olmadığı için sadece Tanrı’nın müdahalesiyle değişebilir. Sözgelimi, şarabın tabiatından kaynaklanan sarhoş edici özelliği ortadan kalkarsa, sirkeye dönüşmesi mümkün hale gelir. Benzer şekilde, insanın şuuru ve iradesi kaldırıldığında, onun hayvana

¹⁷⁴ Barry S.Kogan, “Gazâlî ve İbn Rüşd’de Zorunlu İlişki ve Mucize”, *Gazâlî ve Nedensellik*

Der. Yaşar Türkben (Ankara:Elis, 2012), 39-40.

¹⁷⁵ A.g.e., 40.

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, 481.

dönüşmesi de bu şekilde mümkün hale gelebilir. Bu bakımdan, kelamcılara göre, olağanüstü olarak nitelendirilen şey, âdetin değişmesi değil, tabiatın değişmesidir.¹⁷⁷

Felsefî anlamda, “mucize” kavramı, doğa olaylarına aykırı düşen, normal düzenini kesintiye uğratan olaylar olarak tanımlanmıştır. D. Hume, dünyanın güvenilir ve düzenli olduğu varsayımından yola çıkarak, bu düzenliliğin sadece doğa yasalarını kabul etmekle mümkün olabileceği belirtir. Ona göre, bu yasalar doğanın içsel olarak taşıdığı emirler değil, duyuusal deneyimlere dayalı betimlemelerden ibarettir. Bu nedenle Hume’a göre, tabii olayların normal akışını ihlal eden herhangi bir mucizeyi kabul etmek, dünyanın düzensiz ve güvenilmez olduğuna inanmak anlamına gelir.¹⁷⁸

Buna rağmen inançlı bir kimse, dünyanın güvenilirlik ve düzenliliğini daha geniş bir nedenselliğe dayandırarak kabul edebilir. Bu yaklaşım, doğaüstü varlıkların bu düzenin oluşumunda etkili olduğuna inanmayı içerebilir. Bu durum, din felsefesi açısından bazı sorunları beraberinde getirir. Sözgelimi, mucize ya da Tanrısal müdahale düşüncesi, Tanrı’nın varlığına dair kozmolojik ve tasarımsal kanıtlarla çelişebilir. Zîra, bu argümanlar, evrenin bütünlük içinde bir amacı ifade edecek şekilde düzenlendiği iddiasını taşır. Bu bakımdan, mucizevî olayların kabul edilmesinin, rastlantısal ve öngörülemezle sonuçlanabileceği ileri sürülmüştür.¹⁷⁹

Kozmolojik deliller, genellikle teolojik ya da teleolojik argümanlarla desteklenmiş olsa da, yine de çeşitli sorunlara yol açabilir. Sözgelimi, kozmolojik bir kanıt olarak öne sürülen “antropik” ilkenin, evrenin insanların gereksinimleri için özel olarak tasarlanmış olma olasılığını gösterirken, aynı zamanda böyle bir düzenin varlığında doğaüstü bir güce duyulan ihtiyacı sorgulayabilir. Bu ilke, evrenin insanlar için elverişli bir şekilde düzenlenmiş olması durumunda, doğaüstü bir müdahaleye gerek olmadığı düşüncesine de yol açabilir.¹⁸⁰

Ancak, İbn Rüşd bu tür görüşleri, materyalist düşünceye sahip olanların duyuusal gözlemlerine rağmen sanat eserlerini kabul etmeyen kişilerin tutumuna benzeterek, kesinlikle onaylamadığını açıkça ifade etmektedir. Ona göre bu kişiler, varlıklar

¹⁷⁷ Demir, *Kelamda Nedensellik*, 154.

¹⁷⁸ Thompson, *Din Felsefesini Anlamak*, 313.

¹⁷⁹ A.g.e., 313.

¹⁸⁰ Thompson, *Din Felsefesini Anlamak*, 309.

hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadan ve içerdikleri hikmeti göz ardı ederek, var olanların tesadüfen ve kendiliğinden meydana geldiğini iddia etmişlerdir.¹⁸¹

İbn Rüşd, bu bağlamda âlemdaki düzeni ve düzenlemeyi teleolojik bir temele dayandırarak, “inayet” ve “ihtira” delillerini ileri sürmüştür. Allah’ı tanımanın, anlamının ve varlığını kabul etmenin bu iki delil açısından akla ve dine uygun olduğunu belirtmiştir. Bu delillerin hem halkı hem de âlimleri tatmin edecek nitelikte olduğunu ifade eden İbn Rüşd, her iki delile ilişkin Kur’an’dan birçok ayeti referans göstermiştir. Ona göre, halk daha yüzeysel bir yaklaşım sergileyip varlıkları sadece dışsal gözlem üzerinden değerlendirirken; bilginler, iki delil üzerinden akıl yürütüp kıyas yaparak varlıkların ardındaki gerçekleri ve varlık sebeplerini anlamaya çalışır ve hakikatlerle nasıl ilişkilendirilebileceğini kavrarlar. Bu bakımdan İbn Rüşd, sebep-sebepli ilişkisini savunmuş, inayet yani gâye ilkesini de bu çerçevede değerlendirmiştir.¹⁸²

İbn Rüşd, nedenselliği reddeden ve Gazâlî’nin peygamberliği kanıtlamak için mucize olgusunu kullanan yaklaşımını eleştirmiştir. Filozof, mucizenin peygamberliği doğrulamayacağını savunarak, onun sadece peygamberliğin bir göstergesi olabileceğini belirtmiştir. Ona göre, bir kişi peygamberlik iddiasında bulunduğunda, ondan çeşitli kanıtlar getirmesi talep edilebilir. Bu nedenle, İbn Rüşd, Gazâlî’nin bu yaklaşımını, mucizeye kapı aralama düşüncesiyle illiyet ilkesini reddedmesini oldukça ucuz, basit ve hatta tehlikeli olarak değerlendirmiştir. Ona göre, illiyetin inkarı, nihai noktada, “İlk Sebeb” olarak adlandırılan ilkenin inkarına bile yol açabilir.¹⁸³

Gazâlî, mucizenin, tabiattaki olayların doğal akışını kesintiye uğratmasına rağmen, filozoflar tarafından üç noktada kabul edildiğini ifade etmiştir.

1. Filozoflar, sıra dışı olayları hayal gücüne dayandırmışlardır. Onlara göre, bu güç gelişip-güçlendiği ve duyuların etkisinden kurtulduğu zaman, “Levh-i Mahfûz”u gözlemlene imkanı elde eder. Böylece, gelecekte meydana gelecek olayların formları bu güç üzerinde izlenim bırakarak, geleceğe dair bilgi vermeyi sağladığı

¹⁸¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Minhâci’l-edille*, 163.

¹⁸² A.g.e., 158-163.

¹⁸³ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 262.

iddia edilmiştir. Onlara göre, peygamberler bu bilgileri uyanık bir şekilde alırken, diğer insanlar bu durumu genellikle uyku sırasında deneyimler.¹⁸⁴

İbn Sînâ, gelecekteki olayların önceden bilinmesini, “tahayyulî” vahiy, sudur teorisi bağlamında ele almıştır. Ona göre, tabiat kanunlarının sebeplerini içeren sûretler, semavî akıllardan, ay-altı âlemdeki ruhlara iletilmektedir. Semavî ruh, tasarımlar ortaya koyma gücüne sahip olduğunda ve beş duyuya bağlı olmadan bir yetenek kazandığında, semavî ruhlardan aynı temsillerin taşmasını sağlayarak gelecekte meydana gelecek somut olayların sebep ve etki bağlantılarını açığa çıkarabilir. Bu şekilde tahayyulî yetilere sahip olan kişiler, yani peygamberlerin, metaforik olarak “Levh-i Mahfûz”u gözlemleyerek, gelecekle ilgili bilgiler edinebilirler. Peygamberlerin, gelecekle ilgili haber verdikleri bilinen bir konudur. Bu olağanüstü yeteneği mucize olarak kabul eden filozoflara göre, peygamberin bu sıra dışı özelliği tabiatın doğal akışını bozmamaktadır.¹⁸⁵

2. Teorik akılla ilgili bir özelliğe sahip olduğundan, “zihnî” vahiy olarak adlandırılan bir mucize türüdür. Sezgi gücüne dayanarak bilinen bir konudan hızla bilinmeyene ulaşılabilir. Bu yetenekleri sayesinde bazı insanlar, teorik problemleri çözmek ve kanıtları hızla formüle etmek konusunda diğer insanlardan ayrılırlar. Sözelimi, bu yetenekli kişiler, kıyasta orta terim olmadan hızlı bir şekilde sonuca varabilir ve aynı zamanda büyük ve küçük terimle de hızla çıkarımlar yapabilirler. Bu bireyler, herhangi bir konuyu kavramak için, küçük bir ipucuna ihtiyaç duyabilir ve bu sayede kendi başlarına öğrenme yeteneklerini geliştirebilirler. Ancak, kendilerine bilgi verilmesine rağmen akıl edilirleri anlamada oldukça güçlük çekenler vardır. Bu bakımdan, sezgiye dayalı öğrenenler, teorik ve olağanüstü niteliğe sahip bilgileri öğretmene ihtiyaç duymadan kavrayabilirler. Böylece bu bilgileri geliştikçe, arınmış yüce semavî ruhlarla bağlantı kurma fırsatını yakalayabilirler. “Arınmış kutsal nefis”in genellikle bu bilgileri hızlı bir şekilde kavradığı ve bu nefsin, teorik akıl mucizesine sahip olan peygamberin nefsi olduğu ileri sürülmüştür.¹⁸⁶

¹⁸⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, 481.

¹⁸⁵ Kogan, “Gazâlî ve İbn Rüşd’de Zorunlu İlişki ve Mucize”, *Gazâlî ve Nedensellik*, 41.

¹⁸⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, 482.

3. Amelî ve nefsî yetiyle ilgili olan bu mucize türü, doğal nesneleri etkileme ve kontrol edip hükmetme yeteneği sağlar. İnsanın düşündüğü ya da hayal ettiği bir şey, organları üzerinde etki bırakarak ona doğru yönlendirir. Sözgelimi, yüksek bir yerde bir kalasın üstünde dengeyi sağlamaya çalışan biri düşme korkusu yaşarsa, bedeni bu etkiyle yere düşer. Oysa, aynı kalas yerde duruyorsa kuşkuya kapılmaksızın üzerinde rahatça yürünebilir. Bu durum, bedenin yeteneklerinin nefsin hizmetine girecek şekilde yaratılmasıyla ilgilidir. Nefslerin gücüne bağlı olarak bu kontrol farklılık gösterebilir. Nefs güçlendiğinde, bedenin dışındaki doğal güçlere hükmedebilir. Farklı özelliklere sahip olsalar da insan nefsi bedeni kontrol etme arzusunu taşır. Bedenin organları ona itaat ettiğinde, dış güçler de ona itaat eder. Yani, insan nefsi, yıldırım, sel, depresyon, yıldız çarpışması gibi sıra dışı olayların oluşumunda etkili hale gelir.¹⁸⁷ Bu nedenle, insanın gelişmiş yetileri aracılığıyla, açık bir nedensel etki olmadan olağanüstü olayların meydana gelebileceği düşüncesi filozoflar arasında kabul görmüştür. Ancak, İbn Rüşd'e göre, bu görüşün asıl savunucusu filozoflar değil, İbn Sînâ'dır.

Gazâlî, filozofların peygamberlere özgü niteliklerle ilgili görüşlerini reddetmediklerini ifade etmiştir. Ancak, duyuşal mucizelerle ilgili bakış açılarını, örneğin bir değneğin yılana dönüşemeyeceği ya da ölümlerin diriltilemeyeceği gibi düşünceleri reddettiklerini belirtmiştir. Mucizelerin kanıtlanması için derinlemesine bir araştırma yapılması gerektiğini vurgulayan Gazâlî, bu sürecin Müslüman düşüncesinde Yüce Tanrı'nın her şeye gücünün yettiği inancını pekiştireceğini ileri sürmüştür.¹⁸⁸ Gazâlî'nin, filozofların mucizeye yaklaşımlarını sınırlı da olsa onayladığı görülmektedir. Ancak bu durum, kelam düşüncesindeki mucize anlayışıyla çelişmektedir. Kelamcılara göre, mucizeler her ne kadar peygamberler tarafından gösterilse de sadece Allah'ın gücünün yettiği olaylardan ibarettir. Bu bağlamda, peygamberin olağanüstü gücüne atfedilen fiiller şeklindeki felsefi yaklaşımı onaylaması, kendi düşüncesine aykırı bir izlenim bırakmaktadır.

İbn Rüşd'ün, *Tehâfütü't-Tehâfüt* eserinde, mucize meselesini yüzeysel bir şekilde ele alıp değerlendirdiği gözlemlenmektedir. Bu eserinde, mucize kavramına ilişkin yaptığı değerlendirmelerde kendi görüşünü ortaya koymaktan kaçındığı söylenebilir.

¹⁸⁷ A.g.e., 482-483.

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, 483.

Ancak, *el-Keşf an minhâci'l-edille* eserinde İbn Rüşd'ün, mucize olgusu hakkındaki görüşlerinin daha detaylı bir şekilde ele alındığı göze çarpmaktadır.

İbn Rüşd'ün, olağanüstü konularda seleflerinden farklı bir şey söylemediği iddiasına rağmen, nedensellik meselesindeki ısrarcı duruşu ve çetin konulara ilişkin yorumları herkese açıklamama eğilimi, onun mucize olgusu hakkındaki görüşleri konusunda bazı ipuçları sunmaktadır.

İbn Rüşd, mucizevî olaylarla ilgili herhangi bir görüş ortaya koymaktan ziyade, önceki filozofların perspektifinden konuşarak, onların fikirlerini açıklamaya çalışmıştır. Özellikle Gazâlî'nin filozoflara atfettiği mucizelerle ilgili konularda, önceki filozofların bu konularda hiçbir görüş öne sürmediklerini vurgulamıştır. Müslüman filozoflar, bu tür konuların dinî ilkeler olması nedeniyle incelenmemesi ve kuşku duyulmaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlar, bu ilkelere ulaşmanın, insanın kavrayış gücünün ötesinde olan tanrısal konular olduğunu ve bu konuların mahiyetinin bilinemeyeceğini, bilinmeyen sebepler taşıdığını belirtmişlerdir. Dolayısıyla, bu ilkeler erdemi sağlayan şeylerin ilkeleri olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan, bilgi erdemin ortaya çıkmasından sonra elde edilebilecektir. Kısacası, filozoflar, erdemin ortaya çıkmasından önce, erdemi gerekli kılan ilkelerin araştırılmasının zorunlu olduğunu söylemişlerdir.¹⁸⁹

Dinî kanunların temel amacı, insanların erdemli bir hayat yaşamalarını sağlamaktır. İbn Rüşd, bu erdemi elde etmeden ve zihinsel bir olgunlağa erişmeden, bu kanunların ilkeleriyle uğraşmanın uygun olmayacağını vurgulamaktadır. Ona göre, her iki özellik elde edildikten sonra, bu ilkelerin insan kavrayışının dışında bulunduğu kabul edilerek açıklama yapılması daha yerinde olacaktır. İbn Rüşd, erdemli olmanın teorik çalışmanın ön şartı olduğunu savunarak dinin ilkelerini araştıran araştırmacıların hassas davranmalarını ve onun itibarına zarar verebilecek açıklamalardan kaçınmalarını önermiştir. O bakımdan, Müslüman filozof, mucizelerin tanrısal ve akıl sınırlarının ötesinde olduğunu belirterek, bu olayların şüpheyi yer bırakmayacak şekilde gerçekleştiğini ifade etmiştir.¹⁹⁰

¹⁸⁹ A.g.e., 484.

¹⁹⁰ Kogan, “Gazâlî ve İbn Rüşd’de Zorunlu İlişki ve Mucize”, *Gazâlî ve Nedensellik*, 47.

İbn Rüşd, Gazâlî'nin, filozoflara atfettiği düşüncelerin aslında İbn Sînâ'ya ait olduğunu açıklamıştır. Ayrıca, önceki filozofların vahiy ve rüya gibi konuların cismanî olmayan bir varlık aracılığıyla Tanrı'dan çıktığı görüşüne sahip olduklarını ifade etmiştir. İbn Rüşd, bu ruhani varlığın insan aklına rehberlik ettiğini ve filozoflarca “Fa’âl Akıl” olarak adlandırıldığını; dinsel açıdan ise bu varlığın “melek” olarak anıldığını belirtmiştir¹⁹¹.

İbn Rüşd'ün, olağanüstü olgu ve olaylarla ilgili olarak ileri sürülen İbn Sînâ'nın naturalistik açıklamalarını benimsemediği açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca, İbn Rüşd'ün mucizeye dair yaptığı açıklamalar, İbn Sînâ'nın görüşden farklı bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

İnsanın, tabiatı bakımından mümkün olan her şeyi yapması, gücü dahilinde değildir; çünkü insan için neyin mümkün olduğu bilinmektedir. Kendi özlerinde mümkün olan şeylerden çoğu, onun için imkânsızdır. Dolayısıyla, peygamberin olağanüstü bir fiili meydana getirdiği hükmü insan için imkânsız, fakat kendi özünde mümkündür. Bu nedenle, aklen imkânsız olan şeylerin peygamberler için mümkün olduğunu düşünmek gerekmez. Gerçekleşmesi mümkün olan mucizeleri düşündüğünde, onların bu türden olduklarını görürsün. Mucizelerin en açık olanı, olağanüstü niteliği, değneğin yılanı dönüşmesi gibi, başkalarından işitmek suretiyle (*naklî olarak*) iletilmiş olmayan Tanrı'nın yüce kitabıdır. Onun mucize oluşu ancak bugün var olan ve kıyamete dek var olacak olan insanların duyum-algıları ve incelemeleri sayesinde anlaşılmıştır ve anlaşılacaktır. Bu nedenle bu mucize, öteki mucizelere nazaran, çok daha üstündür.¹⁹²

İbn Rüşd, peygamberlerin olağan dışı eylemleri ve mucizeleri ele alırken, insanın doğası gereği yeteneğinin sınırlı olduğunu ve dilediği her şeyi yapma yeteneğine sahip olmadığını vurgulamıştır. Filozof, insan mümkün olan şeylerin farkında olsa da, temelde mümkün olan pek çok şeyin insan için imkansız olduğunu düşünmüştür. Ancak ona göre, olağanüstü eylemler peygamberler için mümkündür. İbn Rüşd, mucizelerin en etkileyici olanını Tanrı'nın kitabının olağanüstü niteliği olarak savunmuştur.

¹⁹¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, 483.

¹⁹² A.g.e, 484.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın mucizeyi sadece peygamber ruhunun olağanüstü gücüne dayandırmasını eleştirmekte ve onu hatalı bulmaktadır. Ancak, İbn Sînâ'nın mucize anlayışını, peygamberin olağanüstü gelişmiş fizikî gücüne dayandırmasının, mantıksal ve fiziksel olarak mümkün olduğunu belirten İbn Rüşd, bu görüşün tabiatın doğal akışını ihlal etmediğini, ancak yine de insanların bu tür mucizeleri gerçekleştirmelerinin imkansız olduğunu ifade etmiştir. Müslüman Filozof, insanın sınırlı bir kapasiteye sahip olduğunu ve belli sınırlar içinde hareket ettiği düşünüldüğünde, mucizelerin sadece peygamberler için mümkün olduğunu savunmuştur. Ancak, onun bu yaklaşımı, peygamberleri insanüstü varlıklar gibi gördüğü izlenimini verse de mucizeyi Tanrı'ya dayandığı için bunu iddia etmek uygun değildir.¹⁹³ Genel olarak İbn Rüşd'ün, hem kelimcilerin hem de İbn Sînâ'nın mucize olgusuna yönelik yaklaşımlarını onaylamadığı görülmektedir.

Sıradan kimselerin gerçekleştiremeyeceği etkinliklerin yanı sıra, mantıksal olarak mümkün olmayan şeyleri peygamber ruhunun etki alanına dahil edip genişletmesi nedeniyle İbn Sînâ'nın mucize anlayışını eleştiren İbn Rüşd'ü doğru bulmayanlar da bulunmaktadır. Bu kişiler, İbn Rüşd'ün bu noktada gerçek görüşünü gizlediğini iddia etmişlerdir. Yani, onlara göre İbn Rüşd, mucizelerin belli bir ahlakî yetkinlik seviyesine ulaşan insanlar tarafından bilinçli olarak gerçekleştirilmediğini, ancak bunların insanların başına gelen tabii olaylar olduğu düşüncesine sahiptir.¹⁹⁴

İbn Rüşd'ün, mucizenin mahiyetine ilişkin görüşlerinin ima ettiklerinden böyle bir çıkarım elde edilebilse de, bu iddianın, onun görüşünü tam olarak yansıttığı kanaatinde değiliz. Zîra, İbn Rüşd, özünde mümkün olan ancak genel olarak insanlar için imkansız olarak görülen şeylerin peygamberler için imkansız olmadığını vurgular. Onun, peygamberlerin ortaya koydukları sıra dışı eylemleri, akla aykırı olarak değerlendirmede anlaşılmaktadır. İnsanlar bu sıra dışı eylemleri gerçekleştirmekten aciz olsalar da, İbn Rüşd bunların teorik olarak imkan dahilinde olduğunu ve sadece insanların yeteneklerinin ötesinde yer aldıkları için imkansız gibi algılandığını düşünmektedir. Bu bakımdan, İbn Rüşd'ün, peygamberleri insanüstü bir varlık olarak görmediğini söylemek mümkündür. Zira, insanların doğasında bulunan

¹⁹³ Kogan, “Gazâlî ve İbn Rüşd’de Zorunlu İlişki ve Mucize”, *Gazâlî ve Nedensellik*, 49-50.

¹⁹⁴ Leaman, *Ortaçağ İlâm Felsefesine Giriş*, 145.

ancak sadece peygamberlik aracılığıyla gerçekleşebilen olağanüstü eylemleri Tanrı'ya dayandırır.

İbn Rüşd'ün şu ana kadar söylediklerinden yola çıkarak, mucize kavramı hakkındaki düşüncelerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Mucizeler, mantıksal olarak gerçekleştirilebilir olaylardır.
2. Mucizeler, fiziksel olarak mümkün olup, tabiatın doğal akışını ihlal ederek gerçekleşir.
3. İnsanlar tarafından gerçekleştirilmeleri mümkün değildir.
4. Mucizelerin ortaya çıkmasında belli başlı sebepler bulunmaktadır.
5. Mantıksal olarak açıklanabilse de, mucizelerin sebepleri insanlar tarafından bilinemez.
6. Dinin ilkelerini temsil etmeleri nedeniyle, özel gayeler taşıyarak iman yoluyla insanlara erdem kazandırır.¹⁹⁵

İbn Rüşd, genel olarak mucize olgusunun mahiyetini ve anlamını ele alırken, din ve felsefe disiplinlerinin temel ilkelerine saygı göstermiş ve ağırlıklı olarak akıl ve doğa yasaları çerçevesinde konuyu tartışmıştır.

2.3.1. İbn Rüşd'e Göre Peygamberlik ve Mucize İlişkisi

İbn Rüşd, peygamber gönderme meselesini ele alırken, kelamcıların peygamberlerin varlığını kıyas yöntemiyle ispat etme yaklaşımlarına da değinmiştir. Kelamcılar, elçinin varlığının “imkân”ı, görünür ve İlahî âlem açısından, kıyas yoluyla temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak, İbn Rüşd, onların “istidlal bi’ş-şahid ale’l-gâib” yöntemini kullanmalarına şiddetle karşı çıkmıştır. Görünür âlemdeki elçinin varlığını anlamak için padişahın huzurunda olan bir kişinin insanlara hitaben, padişahın elçisi olduğunu ilan etmesine benzeterek açıklamaya çalışmışlardır. Kelamcılara göre, iddia sahibi kişinin üzerinde padişaha ait birtakım işaretlerin olması, iddianın doğruluğu için yeterli olacaktır. Kelamcılar, aynı şekilde

¹⁹⁵ Kogan, “Gazâlî ve İbn Rüşd’de Zorunlu İlişki ve Mucize”, *Gazâlî ve Nedensellik*, 51.

peygamberin gösterdiği mucizenin de, tıpkı bu tür işaretlerle benzerlik gösterdiğini savunmuşlardır.¹⁹⁶

İbn Rüşd, kelimcilerin yöntemini onaylamasa da, halk için ikna edici bulmuştur. Ancak, bu kelamî yaklaşımın içerdiği hataları detaylı bir şekilde analiz etmiştir. İbn Rüşd'ün, padişahın elçisi olduğunu öne süren kişinin tasdik edilmesi için önerdiği şartlar önemlidir. O, padişahın elçilerine özgü işaretlerin bilinmesi gerektiği ya da padişahın önceden tebaasına haber verdiği bir işaret taşıması gerektiğini vurgulamıştır. Bu öneriler Filozofun, akıl ilkeleri ve mantık temelinde bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Ayrıca, İbn Rüşd gösterilen bir mucizenin peygamberlere ait olup olmadığının anlaşılabilmesinin vahiy ve akıl yoluyla teyit edilebileceğini ifade etmiştir. Dine ilişkin vahiy süreci tamamlanmadığı takdirde, bu konuda vahiy yoluyla idrak etmenin mümkün olmayacağını belirten İbn Rüşd, akıl yoluyla da, peygambere özgü bir konuda herhangi bir yargıda bulunmanın uygun olmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁷

Bu bağlamda İbn Rüşd, peygamberliğin varlığını iki öncüle dayandırarak açıklamaya çalışmıştır:

1. Peygamberlik iddiasında bulunan kişi mucize göstermiştir.
2. Mucize gösteren herkes peygamberdir.

İbn Rüşd, bu iki öncülün sonucunun kaçınılmaz olarak, o halde, mucize gösteren bu kişi peygamberdir, şeklinde olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁸

İbn Rüşd, birinci öncülü ele alırken, duylara dayanan bu önermenin doğruluğunun gözleme dayandığını belirtmiştir. Bu bağlamda, söz konusu eylemlerin gerçek olduğunun kabul edilmesi ve bunların öğrenme yoluyla açıklanmayacağını farkında olunması gerekir. İkinci öncülün doğrulanması ise, İbn Rüşd'e göre, peygamberliğin varlığının doğrulanması, mucizenin sadece bir peygamber tarafından gerçekleştirilebileceğinin kabul edilmesine bağlıdır.¹⁹⁹

¹⁹⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-edille*, 222.

¹⁹⁷ A.g.e., 222-223.

¹⁹⁸ A.g.e., 223.

¹⁹⁹ A.g.e., 223.

Peygamberliğin varlığının sabit olmadığı bir durumda, mucize gösteren herkesin peygamber olduğu önermesinin doğru olup olmadığı hususuna dikkat çeken İbn Rüşd, herhangi birinin mucize göstermesiyle hemen o kişinin peygamber olduğu sonucuna varmanın doğru bir yaklaşım olmadığını ifade eder. Ona göre, bu tür bir önermeyi kabul etmeden önce, mucizenin varlığı ve niteliğinin anlaşılması gerekir. yani, mucize olgusunun gerçekten olağan dışı bir olay olduğunun kabul edilmesi ve bu olgunun özelliklerinin doğru anlaşılması gerekir. Bunu, özne-yüklem örneğiyle açıklayan Filozof, cümledeki parça ve unsurların yani özne ile yüklem bir araya gelmesiyle oluşan yargının doğruluğundan önce, her ikisinin var ve doğru olduğunun tek tek bilinmesi ve kabul edilmesinin gerektiğini söylemiştir. Benzer şekilde, “Mucize nedir”, “peygamber kimdir”, gibi temel sorulara yanıt vermeksizin, mucize gösteren birinin peygamber olduğunu iddia etmek mantıklı bir yaklaşım olarak görülmez. İbn Rüşd’ün yaklaşımına göre, bir önermenin doğruluğunu kabul etmeden önce, önermeyi oluşturan parça, unsur ve kavramların tek tek ele alınması ve doğruluğunun incelenmesi gerekir.²⁰⁰

İbn Rüşd, kelamcıların peygamberliğin varlığını desteklemek için ileri sürdükleri “imkân” kavramını eleştirirken, bu kavramın kullanılmasının aslında bilgisizlikten kaynaklandığını savunmuştur. O, aklın peygamberliğin varlığına delil olamayacağını iddia etmiştir. İbn Rüşd’e göre, peygamberliğin varlığı akla göre zorunlu bir gerçeklik olarak değil, mümkün bir olasılık olarak kabul edilebilir. İbn Rüşd, kelamcıların “imkân” dediği kavramın, “Yağmurun yağması da yağmaması da mümkündür” ifadesinde olduğu gibi, varlıkların tabiatından kaynaklanan bir imkân olmadığını düşünür. Ona göre, gerçek imkân, bir şeyin meydana gelip gelmemesinin hem mümkün hem de bu durumun duyular aracılığıyla algılanabilmesini içermelidir. O bakımdan, böyle bir tecrübeye bağlı olarak, akıl bu tabiatın varlığının imkânına dair genel bir yargıya varır. Ancak, imkanın zıddı olan bir şeyin zorunlu ve kaçınılmaz bir şekilde var olduğu durum, sürekli olarak duyular yoluyla algılandığından, akıl bu durumun değişmezliğini ve dönüşümün mümkün olmadığını fark eder ve genel bir yargıya varır.²⁰¹

²⁰⁰ A.g.e., 223-224.

²⁰¹ A.g.e., 224.

İbn Rüşd, mucize ve peygamberliğin varlığı kabul edilse bile, mucizeyi meydana getiren kişinin peygamber olup olmadığının kanıtlanması noktasında karşılaşılabilecek sorunlara dikkat çeker. İbn Rüşd, bu bağlamda, rivayet ve nakil yoluyla hüküm vermenin doğru bir sonuca ulaşmada yetersiz olduğunu ifade eder. Zîra, böyle yöntem, bir şeyin doğruluğunu kendisine dayanarak teyit etmek anlamına geleceğinden, yanıltıcı ve hatalı bir sonuca götürecektir. İbn Rüşd, bir peygamberin olağanüstü eylemlerinin gözlemlenmediği takdirde, doğruluğuna ilişkin bir yargıya varmanın yetersiz olacağını belirtir. Ancak, bu tür olağan dışı olayların tekrarlanması ve bu durumun bir âdet haline geldiğini gösteren çeşitli gözlemlerle, mucizenin ve gönderilen elçinin gerçek olduğunun işaretleri olabilir.²⁰²

İbn Rüşd, mucizelerin delil olarak kullanılması hususunda, kelimacıları eleştirmiş ve onları bilgisizlikle itham etmiştir. Ona göre, kelimacılar, “imkân” kavramını var olanın yerine koyarak, “mucize gösteren herkes peygamberdir” öncülünün doğru olduğu sonucuna varmışlardır. Ancak, İbn Rüşd olağanüstü olayların peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delil olarak öne sürülmesinin, gerçekte peygamber olmadığı halde benzer olayları sergilemesi durumunda sorunlu olabileceğini belirtmiştir. Kelamcılar, mucizenin sadece peygamberler tarafından gerçekleştirilebileceğini savunsalar da, İbn Rüşd’e göre bu iddia, sağlam bir temele dayanmadığı için zayıf bir argümandır. Zîra bu husus, ne vahiy ne de akıl bakımından kesin olarak bilinen bir durumdur. İbn Rüşd, olağan dışı şeylerin sadece erdemli kimseler tarafından gösterilebileceği düşüncesinin, sahtekarların da benzer olayları sergileyebilecekleri durumla çeliştiğini vurgular. Sözgelimi, bir sihirbazın erdemli olmadığı halde, etkileyici gösteriler yapabilmesi buna gösterilebilecek bir örnektir. Bu bakımdan, İbn Rüşd’e göre, kelimacıların mucizeyi dayandırdıkları temel zayıf ve ikna edici olmaktan uzaktır.²⁰³

İbn Rüşd, mucizenin tek başına peygamberliğin gerçekliğini doğrulamadığını ve bu düşüncenin eksik, yanlış olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bir kişinin olağanüstü bir akıl gücüne sahip olması bile, peygamberliğin gerçekliğine dair bir kanıt sunamaz. İbn Rüşd, bir istisna olarak bu aklın, olağanüstü yeteneklere sahip kişinin sadece erdemli olabileceğini ve bundan dolayı da yalan söylemeyeceği yönünde bir kanaat

²⁰² A.g.e., 226.

²⁰³ A.g.e., 226-227.

oluşturabileceğini söyler. Ancak bu akıl, sadece peygamberliği onaylamaz, aynı zamanda mucizelerin peygamberler dışında, erdemli olsa bile hiç kimse tarafından gerçekleştirilemeyeceği eylemler olarak kabul ettiğinde, bu durumda sadece peygamberlik için delil olabilir. Yani, bu delil, kişinin peygamberliğini akıl ve bilgi bakımından değil, ahlakî ve etik açıdan tasdik eder.²⁰⁴

İbn Rüşd, mucizelerin peygamberlikle ilgili iddiaları destekleme noktasında yetersiz olduğunu savunmuştur. Ona göre, peygamberlik ile mucizeler arasındaki ilişkiyi anlamak akıl ile mümkün değildir. Bu noktada İbn Rüşd, bir hastayı tedavi eden bir doktorun tıbbi uygulama ile doktorluk iddiasını kanıtlamasına benzer bir şekilde, mucizenin peygamberin eylemlerinden biri olarak kabul edilse de, peygamberlik iddiasının dayandırılacağı böyle bir istidlalin, zayıf ve hatalı olacağını ifade etmiştir. İbn Rüşd, kevnî ve duyusal mucizeler yerine, akıl ve ahlak temelli mucizelere vurgu yapmıştır. Ona göre, doktorluk-tedavi örneğinde olduğu gibi, peygamber, iddialarını desteklemek için peygamberlikle ilgili içsel kanıtlar sunmalıdır. Aksi halde, mucizelerin peygamberlikle ilişkisini kurmak için kullanılacak argümanlar zayıf ve hatalı olacaktır.²⁰⁵ Bu temel düşünceden hareketle, İbn Rüşd, Kur'an'ın en büyük mucize olduğunu savunmuştur.

Kanaatimizce, İbn Rüşd'ün duyusal mucizelere karşı mesafeli yaklaşmasında kendisini rahatlatan hususlardan biri, Hz. Muhammed'in (a.s.), bu tür mucizeleri sergilememiş olmasıdır. Gerçekten de, Hz. Peygamberin doğal olaylarda sıra dışı bir şekilde bazı eylemleri gerçekleştirdiği rivayet edilse de, bu eylemlerin tehatti/mezdan okuma içermeyişi bilinmektedir. İbn Rüşd'ün, en büyük mucize olarak gördüğü Kur'an'da, peygamberlerle ilgili duyusal olaylara ilişkin kıssalara da yer verilmektedir. Ancak, daha önce belirttiğimiz gibi Müslüman Filozofun, ayetlerin işaret ettiğı kimi hakikatleri temsili veya sembolik olarak gördüğüne dair izlenim edindik. Gazâlî, filozofların duyusal mucizeleri te'vil ettiklerini iddia etse de, İbn Rüşd'ün, olağanüstü olayları bu şekilde değerlendirdiğine dair net bir ifade bulmak pek mümkün görünmemektedir.

Bu bağlamda bazı kaynaklar, İbn Rüşd'ün kimi kıssalara getirdiğı yorum neticesinde yaşadığı ortamda ciddi sıkıntılarla karşılaştığını aktarmaktadır. Sözgelimi, insanları

²⁰⁴ A.g.e., 226.

²⁰⁵ A.g.e., 226-227.

ve tüm ziraî mahsulleri yok edecek, Âd kavmine gönderilen şiddetli fırtına gibi bir fırtınanın çıkacağı haberi toplumda yayılmış, insanlar arasında korku ve paniğe yol açmıştır. Kurtuba’da bu spekülâtif haber tartışılınca, kendisine de bu konuda sorulunca İbn Rüşd’ün, Âd kavminin var olup olmadığının bile bilinmediğini, bu nedenle, onların helak olmasından söz etmenin doğru olmadığını söylediği iddia edilmiştir. Bu meselenin farklı bir versiyonunda ise, İbn Rüşd’ün, dünyanın yok olmasına neden olacak şiddetli bir kasırganın ilim ve fen açısından mümkün olmadığını, söz konusu haberin gerçeği yansıtmayan hurafe bir haber olduğunu söylediği aktarılmıştır. Buna karşın, Âd kavmi hakkındaki görüşleri sorulunca, İbn Rüşd’ün, Kur’an’daki haberleri hurafe olarak nitelendirmenin haddine olmadığını, söz konusu meselenin ilim ve hikmetle ilgili olduğu için bunu Kur’an’a uygulamanın doğru olmadığı şeklinde yanıt verdiği aktarılmıştır. Ancak, İbn Rüşd’ün toplumdan tecrit edilerek eserlerinin imha edildiğini ve hatta tekfire dahi maruz kaldığına dair haberlere rastlamak mümkündür.²⁰⁶

İbn Rüşd’ün başına gelen bu ilginç hadisenin gerçek olup olmadığı ayrı bir araştırma konusu olabilir. Ancak, olay aktarıldığı gibi gerçekleşmişse, İbn Rüşd’ün görüşlerini net bir şekilde ortaya koymaması böyle bir ortamda anlaşılabilir bir durum olabilir. Bu noktada gelebilecek eleştirilere ve şikayetlere karşın, bu tutumun yadırganmaması gerektiğini düşünüyoruz.

2.3.2. İbn Rüşd’e Göre Kur’an-ı Kerim’in Mucize Oluşu

İbn Rüşd, Hz. Muhammed’in (a.s.) peygamberlik sürecinde insanlarla iletişim kurarken, iman etmeye çağırıp ve ikna etme çabalarına rağmen, duyusal mucize türünden herhangi bir eylem ortaya koymadığını ifade etmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber’in meydan okumaya dayalı tek mucizesi Kur’an-ı Kerim’dir. Bu düşüncesini desteklemek için Kur’an’dan birçok ayeti örnek göstermiştir. Sözgelimi;

Ey Muhammed, bize yerden gözeler fişkirtmadıkça sana inanmayacağız diyorlar. Yahut hurma ağaçlarıyla, asmalarla dolu bir bahçen olmadıkça; ve onların arasında çağıl çağıl dereler akıtmadıkça; Yahut, tehdit edip durduğun gibi göğü parça parça üzerimize düşürmedikçe; yahut Allah’ı ve melekleri bizimle yüz yüze getirmediği; yahut, altından (yapılmış) bir evin olmadıkça; yahut, göğe yükselmediği (oradan kendi gözlerimizle)

²⁰⁶ Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri* (İstanbul: Dergah, 2019), 14-15.

*okuyabileceğimiz bir kitap getirmediğe inanmayız ya! De ki: Kudret ve yüceliğinde sınırsız olan Rabbimdir. Ben ölümlü bir elçiden başka biri miyim ki?*²⁰⁷

İbn Rüşd, şu ayeti de delil olarak kullanmıştır. “De ki: bütün insanlar ve görünmeyen varlıklar bu Kur’an’ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelselerdi ve birbirlerine (bu konuda) destek olmak için ellerinden gelen her şeyi yapsalardı, yine de onun benzerini ortaya koyamazlardı.”²⁰⁸

Benzer şekilde, vahiy ya da bilgiye dayalı başka bir tehaddi örneği olarak, “Ve bunun içindir ki: Onu (Kurân’ı Muhammed’in kendisi) uydurdu! diyorlarsa, (onlara) de ki: madem öyle doğru sözlü kimselerdenseniz, o zaman, onunkilerle aynı değerde insan zihninde çıkma on sure getirin (de görelim); hem (bu iş için) Allah’tan başka kimi (yardıma) çağırabilerseniz çağırın.”²⁰⁹ ayetini göstermiştir.

Bu ayetlere göre, Hz. Peygamber’in, peygamberliğini doğrulamak için delil olarak Kur’an’ı işaret ettiğini söyleyen İbn Rüşd, mucizenin peygamberin gerçeklik ve doğruluğuna delil olarak kullanılamayacağına göre, Kur’an’ın mucize olduğu ve Hz. Muhammed’in peygamberliğini desteklediği konusunun nasıl anlaşılacağını tartışmaktadır. İbn Rüşd, Kur’an’ın hangi yönden mucize olduğu konusunda âlimler arasında bir ittifakın olmadığını vurgulamıştır. Bu bağlamda, dil kuralları, söz sanatları ya da Kur’an’ın zâtı yönünden bir benzerinin getirilmeyeceği konusunda çeşitli görüşlerin ortaya atıldığını ifade etmiştir. İbn Rüşd, bu noktada kendi düşüncesini açıklamamış, sadece dil kuralları bakımından icâzı savunan Mutezile Bilgini Nazzam’ı onaylamakla yetinmiştir.²¹⁰

Ancak, İbn Rüşd’ün Kur’an’ı diğer duysal mucize türlerinden çok daha üstün bir mucize olarak savunduğu bilinmektedir. O, Kur’an icâzının tüm zamanları kapsadığını ve incelendiğinde bunun anlaşılacağını ifade eder. İbn Rüşd’ün bu yaklaşımının, icâzı kitabın içerdiği bilgiye dayandırdığı anlaşılmaktadır. Onun bu

²⁰⁷ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret, 1996), el-İsrâ 17/90-93.

²⁰⁸ el-İsrâ 17/88.

²⁰⁹ Hûd 11/13.

²¹⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci ’l-edille*, 228-230.

yaklaşımının isabetli olduğu düşüncesindeyiz. Dil kuralları ya da retorik açıdan öne sürülen icâzının, diğer toplumlar göz önüne alındığında aynı ölçüde etkili olup olamayacağı konusu ise kritiğe muhtaç bir mesele oluşturmaktadır.

İbn Rüşd, Kur'an mucizesinin Hz. Peygamber'in doğruluğuna kanıt oluşturduğu konusunu iki ana noktaya dayandırarak açıklamıştır. Birinci olarak, Allah'tan aldıkları naklî bilgilerle insanlara rehberlik eden, bilişsel, itikadî ve ahlakî hatalarını düzelterek yardım sunan bir zümrenin varlığına vurgu yapar. Bu kişiler, tarih boyunca ortaya çıkarak âdetâ insana insanı tanıtmış, varlık gerekçelerini hatırlatmış ve sadece doğru ve iyi olan şeyleri benimsemeye teşvik etmişlerdir. İbn Rüşd, resul ve nebi olarak adlandırılan bu zümrenin varlığına ilişkin bilginin, yalanlanmaması gereken mütevatir bir haber niteliğinde olduğunu ifade etmiştir. Filozofa göre, materyalist zihniyete sahip olanlar dışında bu kişileri kimse yalanlamamıştır. İkinci olarak, peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahiyler yoluyla, dinî kurallar ve sistemler inşa ettiklerini ifade eder. İnsan fıtratına odaklanan filozof, bu ikinci esastan da şüphe edilemeyeceğini söyler. Ona göre, tıp ile tedavi arasındaki ilişki gibi, vahiy alan kişilerin, dinî kuralları ortaya koyması, onların peygamber olduklarının bir kanıtıdır. İbn Rüşd, insanların bu gerçeğin farkında olduklarını vurgular.

İbn Rüşd, Kur'an mucizesinin Hz. Peygamberin doğruluğunu kanıtlama noktasında açıkladığı bu iki temel konuda öncelikle, tarihsel süreçte ortaya çıkan peygamberlerin varlığını vurgulamış ve onların amelî ve ahlakî yönlerine dikkat çekmiştir. İnsanlar, peygamberler hakkında edindikleri bilgilerin yanı sıra, Kur'an'ın da bu konuda doğrulayıcı mesajlar içermesiyle, peygamberin doğruluğuna dair içsel bir delil olarak öne sürülmüştür.

İbn Rüşd aynı zamanda, Allah'tan aldıkları vahiyler yoluyla, dinî kurallar ve şariatlar tesis eden bu zümrenin gerçekliğinin nereden ve nasıl bilineceği ve Kur'an'ın içerdiği iman ve amellerin vahye dayalı olup olmadığının nasıl bilineceği konularını ele alıp, kritik etmiştir.

Filozofumuz, birinci konuda şöyle demektedir: Peygamberler belli toplumlara ya da topluluklara henüz gerçekleşmemiş olaylar hakkında uyarıda bulunmuş ve bu uyarıları gerçekleştirmiştir. İbn Rüşd'e göre bu uyarılar, insanların dikkatini çekmekte ve normal akıl ve duyular yoluyla öğrenilemeyen sıra dışı bilgileri içermektedir. İbn Rüşd, sıra dışı olan bu bilgilerin, dinî kurallar ve şariatın tesisiyle ilgili olması

durumunda, dinî kurallar ve şeriatin insan aklına dayanmadığının bir göstergesi olacağını ve bu bilgilerin ilahi vahye dayandığına kanıt oluşturacağını belirtmiştir. Peygamberlik kavramı da İbn Rüşd'e, bu türden sıra dışı bilgilerin iletilmesinden ibarettir.²¹¹

İbn Rüşd, duyusal mucizelerin yalnız başına bir delil olup olmadığı konusunu değerlendirirken, düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir:

*Denizin patlaması gibi, bizatihi şeriatların ve kanunların vaz'ına taalluk etmeyen hârikalar, nübüvvet ismi verilen bu sıfat üzerine zaruri bir delil teşkil etmez. Sadece birinci nev'i delil ile birlikte bulunursa, buna delalet edebilir, tek başına ele alındıkları vakit buna delil olmaz. Bundan dolayı kendilerinde yalnız bu nev'i hârikalar mevcut olan kimselerin peygamber olduklarına bu hârikalar delil teşkil etmezler. Çünkü asıl kâfi ve zaruri olan delilin diğer kısmı kendilerinde mevcut değildir. İşte hârikanın ve mucizenin, peygamberler hakkında delil oluşu, yani nübüvvet üzerine asıl kâfi ve zaruri delil teşkil eden şeyin ilim ve ameldeki (ahlaktaki) mucize ve hârika olması meselesini bu şekilde anlamak gerekmektedir. Bunun dışındaki füller sahasında görülen mucizeler ise, bu mucize nev'i için şâhittir, onu takviye eder.*²¹²

İbn Rüşd, şeriatların ve kanunların doğrudan ilgilenmediği sıra dışı eylemlerin peygamberlik için bir delil oluşturmayacağını belirtir. Duyusal türden mucizelerin tek başına peygamberlik iddiasını destekleyemeyeceğini ifade eden İbn Rüşd, bu mucizelerin ilmî ve ahlakî mucizelerle bir araya geldiğinde delil oluşturabileceğini savunur. Bu bağlamda, İbn Rüşd'e göre, peygamberlik iddiasını kanıtlayan esas delil bilgi ve ahlak noktasında sergilenen mucizeler olup, duyusal türden mucizeler bu temel delilleri güçlendirebilir. Mucize gösteren herkesin peygamber olduğuna ilişkin kelimî yargıyı tenkit eden İbn Rüşd, duyusal olan olağanüstü şeylerin tek başına peygamber için delil olamayacağını belirtir. Zîra, olağanüstü olan bir şey, peygamberliğin esasını oluşturan dinî kurallar ve şeriatlarla ilgili olduğunda ancak kesin bir delil oluşturabilir.

İbn Rüşd, Kur'an'ın Hz. Peygamberin nübüvvetine kesin bir delil olup olmadığını değerlendirirken, bu konuyu tedavinin doktorluk sıfatına delil olması gibi tıbbi bir

²¹¹A.g.e., 231.

²¹² A.g.e., 231.

uygulama üzerinden nasıl anlaşılacağını ele almıştır. İbn Rüşd, Hz. Peygambere gelen vahyin, onun peygamberliğine delil olup olmadığını doğru bir şekilde anlamak için bu meseleyi üç farklı açıdan tahlil etmiştir.

1. İbn Rüşd, Kur'an'ın içerdiği bilgilerin ve uygulamaya dayanan hükümlerin, insanların öğrenme süreçleriyle öğrenilemeyecek türden bilgiler olduğunu ve bunların Tanrı tarafından gönderilen bilgiler olduğunun anlaşılmasıyla mümkün olabileceğini vurgulamıştır.

2. İbn Rüşd'e göre, Kur'an, insanın kavrayış sınırlarının ötesine geçerek bilgiler sunar. Bu bilgiler, İlahî âleme ait olabileceği gibi, gelecekte ortaya çıkacak gelişmeleri anlaşılır kılabilecek nitelikte de olabilir.

3. İbn Rüşd, Kur'an'ın dil, üslup ve edebi yapısı itibarıyla, insanların ortaya koydukları eserlerden farklı olduğunun anlaşılmasıyla Kur'an'ın nübüvvete delil olabileceğini ifade etmiştir.

Son olarak, İbn Rüşd, Kur'an'daki bilgi ve uygulamaya dayalı hükümlerin, Tanrı'dan geldiğinin nasıl anlaşılabilmesi ve Kur'an'ın neden "Allah kelâmı" olarak isimlendirildiği hususunu ele alıp tartışmıştır.

İbn Rüşd'e göre, insanlar Tanrı hakkındaki bilgileri öğrendikten sonra, dünya ve ahirette kendi mutluluklarını sağlayacak doğru ve iyi şeyleri, mutsuzluklarına neden olan şer ve kötülükleri anlayabilirler. Bununla birlikte, dinî kurallar ve kanunların tesis edilmesinin temelinde yer alan bilgiyi anlayabilirler. İbn Rüşd, mutluluk ve mutsuzluğu anlamamanın ruhun mahiyeti, özü, uhrevî anlamda mutluluk ve mutsuzluğun bulunup bulunmadığı, varsa bu ölçünün ne olduğu gibi konuları bilmeyi gerektirdiğini belirtir. Filozofumuz, insanların mutluluğuna vesile olan iyi şeylerin ölçülü olması gerektiğini vurgulayarak, bu durumu gıda alımıyla kıyaslamaya çalışır. Ona göre, yarar sağlamaları için ölçülü alınması gereken gıdalar gelişigüzel, yerli yersiz, zamanlı zamansız alındığında nasıl ki sağlığı tehlikeye atıyorsa, sevap ile günah, iyi ve kötü ameller noktasında da ölçülü davranılması gerekir. Bu prensipler, İbn Rüşd'e göre Kur'an'da açıkça ve detaylı bir şekilde bulunmaktadır. İbn Rüşd, vahiylerin tebliğinde izlenen yöntemin önemine de dikkat çeker ve peygamberlerin bu konuda çok iyi bilgi sahibi olduklarını ifade eder. Kur'an'ın, bu prensipleri en iyi şekilde içerdiğini ifade eden Filozofumuz, bu durumun onun Tanrı'dan gelen bir vahiy olduğunu gösterdiğini ileri sürer.

peygamberlerin inceleme ve araştırma yapma gibi bir ilmî faaliyetlerinin olmadığını, Hz. Peygamberin de buna dahil olduğunu ifade eden İbn Rüşd, bu bağlamda Kur'an'ın taşıdığı mesajın, onun vahye dayalı olduğuna kesin kanıt oluşturduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Tanrı, kitabı Peygamberin dili üzerinden indirdiği için, bu durum O'nun Kelâmı olduğuna bir kanıt oluşturmaktadır.²¹³

İbn Rüşd, Kur'an'ı değerlendirirken, peygamberlerin ve getirdikleri vahiylerin temel gayelerinin aynı olduğunu, ancak diğer kutsal kitaplarla karşılaştırıldığında, Kur'an'ın içerdiği şer'i hükümlerin eşsiz bir üstünlüğe sahip olduğunu savunmuştur. Ona göre, Kur'an'ın bu benzersiz özelliği, onu "Allah Kelâmı" olarak addedilmesini haklı çıkarmaktadır.²¹⁴

İbn Rüşd, peygamberlik ve mucize arasındaki ilişkiyi analiz ettikten sonra şu sonuca varmıştır: Eğer bir peygamber, olağanüstü olaylarla ilişkilendirilebiliyor ve bu olaylar getirdiği mesajla doğrudan bağlantılı oluyorsa, bu mucizeler peygamberliğin gerçekliği ve doğruluğu konusunda inandırıcı kanıtlar sunabilir.

Müslüman Filozofa göre, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine kanıt olması, Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi ya da Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi gibi duyusal türden olağanüstü olaylarla kıyaslanamaz. O, bu tür duyusal sıra dışı olayların insanları etkileme ve inandırma konusunda etkili olabileceğini kabul etmekle birlikte, bu olayların tek başına kaldığında kesin bir delil oluşturamayacağını savunmuştur. Ona göre, bu tür eylemler, peygamberliği tanımlayan özel niteliklere sahip değildir.

Filozof, Kur'an'ın delil olma şeklini, bir benzetme yoluyla açıklamıştır. Sözelimi, doktorluk iddiasında bulunan iki kişiyi ele alarak, birinin su üstünde yürüme yeteneğini doktorluk kanıtı olarak öne sürerken, diğerinin ise hastaları tedavi edip iyileştirmeyi kanıt olarak gösterdiğini ifade etmiştir. Her ikisi de iddialarını yerine getirirse, tedavi yoluyla hastayı iyileştiren kişinin doktor olduğu kesin bir kanıt olarak kabul edilecek, su üstünde yürüyen kişinin doktorluğu ise ikna edici bir olasılık ve şüphe yoluyla onaylanacaktır. İbn Rüşd, peygamberin esas sıfatı olan

²¹³ A.g.e., 232-233.

²¹⁴ A.g.e., 234-235.

fiiller ile doğrudan sıfatı olmayan fiiller arasındaki ilişkiyi de açığa kavuşturmuştur.²¹⁵

Kısaca, ne zaman “peygamber vardır ve olağanüstü fiiller ancak onlardan zuhur eder” kaidesi va’z olunabilirse, o zaman mucize ve hârikalar peygamberi tasdik için delil olur. Bununla berranî (haricî, hissî ve kevnî) mucizeyi kastediyorum. Berranî mucize peygambere, peygamber isminin verilmesine esas olan sıfata münasip düşmez. Berranî mucize vasıtasıyla vaki olan tasdik, sadece halka has bir yol gibi görünüyor. Münasip (ilmî, amelî, manevî, ahlakî ve hukukî) mucize ile tasdik ise halk ile ulema arasında müşterek olan bir yoldur. Çünkü berranî mucizeye yönelttiğimiz itirazları ve onun hakkında bahis konusu ettiğimiz şüphe ve tereddütleri halk sezemez, bunun farkına varamaz. Onun için bu mucize onların haline uygundur. Şeriat, iyice incelendiği zaman görülür ki; o, berrani mucizeye değil, sadece ehli ve münasip mucizeye (amelî ve ahlakî hârikalara) itimat etmiştir.²¹⁶

İbn Rüşd, peygamberlik hakikati kabul edilir ve sıra dışı olayların sadece peygamberler tarafından sergilenebileceği gerçeği kabul edildikten sonra mucizelerin bir kanıt oluşturabileceğini kabul eder. Berranî mucizelerin, peygambere peygamberlik isminin verilmesini sağlayan sıfatlara uygun olmadığını savunan İbn Rüşd, bu tür mucizelerin halk için uygun bir kanıt olabileceğini söyler. Münasip mucizelerin ise halk ve bilginler arasında kabul edilen bir kanıt türü olduğunu vurgulamıştır. İbn Rüşd’ün berranî mucizelerle ilgili yaptıkları itirazların ve bunlara dair şüphe ve tereddütlerin halk tarafından algılanmadığını ifade etmesi dikkate değer bir noktadır. Bu bağlamda, İbn Rüşd duysal mucizelere dair düşüncesini açık ve net olarak ifade etmese de bu mucizelere karşı tereddüt ve şüpheyile yaklaştığı anlaşılmaktadır. Hatta bu görüşlerini teyit etmek için berranî ve münasip mucize kavramları arasında bir ayrım yaparak, şeriatın daha çok münasip, yani ahlakî ve amelî mucizelere güvendiğini savunmuştur. Kısaca, İbn Rüşd’ün, insanların bilgi düzeylerinin artmasıyla, ilmi temele sahip bir kitap olan Kur’an’ın varlığı nedeniyle berranî mucizelerin vurgulanmasına gerek olmadığı gibi bir görüşü benimsediği söylenebilir.

²¹⁵ A.g.e., 236.

²¹⁶ A.g.e., 236.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Felsefî düşünce tarihinde, varlıkların varoluşunu ontolojik olarak açıklamaya yönelik çabalarla birlikte, bilgi edinme sürecini anlamaya dönük çabalara da odaklanılmıştır. Bu çabaların merkezinde sebeplerin sonuçları doğurduğu ve bu sebeplerin etkin varlıklar olduğu düşüncesi olan illiyet ilkesi önemli rol oynamıştır. Aristotelesçi düşünce, varlıkların nedenlere bağlı olarak nasıl açıklanabileceği ve neden-sonuç ilişkisinin illiyet ilkesi aracılığıyla nasıl anlaşılabilceği konusunda önemli bir kabul görmüştür. Bu perspektife göre, nedenler ile sonuçlar arasında güçlü bir bağ, yani bir illiyet ilişkisi bulunur. Bu durum, nedenlerin anlaşıldığında, sonuçların da anlaşılır hale geldiği ve bilginin bu ilişki üzerinden elde edildiği anlamına gelir.

Aynı zamanda, İslam düşünce geleneği içindeki Müslüman filozoflar da sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğuna inanarak, nedenleri anlayarak sonuçlar hakkında bilgiye ulaşabileceklerini savunmuşlardır. İbn Rüşd, bu ilişkiyi ve bilgi edinme sürecini ele alırken, Aristoteles ve diğer filozoflardan farklı olarak evrendeki düzen ve düzenliliğin ilahi hikmet, ilim ve kudrete dayandığına inanmış ve bu düzenin tanrısal bir temele sahip olduğunu savunmuştur. Bu perspektif, illiyet ilişkisinin sadece sonuca doğru değil, aynı zamanda kaynağa doğru da işlediğini ortaya koyan oldukça özgün bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu bağlamda, nedenlerin kendisi de bir anlam taşımakta ve evrendeki düzenin bir dayanağı haline gelmektedir.

İslam inanç sistemiyle uyumsuz olduğu düşüncesiyle illiyet ilkesi neredeyse tüm kelamcılar tarafından reddedilmiştir. Söz konusu ilkenin reddedilmesinde, kelam düşüncesinde önemli bir argüman olarak öne çıkan ve adeta klasik bir düşünce halini alan Allah'ın mutlak kudreti ve O'nun evrende dilediğini gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olduğu yaklaşımı ve buna bağlı olarak mucize olgusunu olumsuz etkilemesi önemli rol oynamıştır. Zîra, kelamcılara göre, her şey Allah'ın iradesine bağlıdır ve bu irade doğrultusunda gerçekleşir. Kelamcılar bu noktada Tanrı'nın kudretini vurgulayarak öne çıkarırken, illiyet ilkesinin Tanrı'nın iradesine bağlı olarak ortaya çıkma olasılığını mucize nedeniyle göz ardı etmişlerdir. Oysa İbn Rüşd, nedensel

ilişkilerin belirsiz olduğu durumlarda aklın sınırlılığını kabul eder ve bu durumların bilimsel gelişime bağlı olarak açıklanabileceği olasılığını dikkate alır. İnsanlar sınırlı varlıklar olup, zihinsel süreçleri de bu sınırlılıklara tabidir. Bilgi eksikliği, önyargılar ve mantıksal hatalar gibi faktörler, düşüncelerin eksik ya da hatalı olmasına yol açabilir. Kaldı ki, felsefi ve teolojik düşünceler genellikle gerçeklikle ilgili iddialar taşıdığından, mantık ve akıl yürütme süreçleri kullanılarak tartışmalı olan bu iddiaların tutarlılıkları değerlendirilerek bir yargıya varılabilir. İbn Rüşd, felsefe ve din disiplinlerinin temel ilkelerini gözeterek, konuları çoğunlukla akıl ve tabii yasalar çerçevesinde anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır.

Kelamcılar, akıl ve deneyime dayandırılan nedensellik ilişkisinin güçlü bir temele sahip olmadığı düşüncesiyle reddetmişlerdir. Onlara göre, duysal deneyimlerle sebep ve sonuç arasında kesin bir bağlantı kurmak mümkün değildir. Ayrıca, ikisi arasında mantıksal bir zorunluluk da bulunmamaktadır. Onlar, sebep-sonuç ilişkisinin Allah'ın takdirine bağlı olarak ve ardışık bir şekilde gerçekleştiğini savunmuşlardır. Bu bağlamda, var olan her şeyi “âdet” kavramı çerçevesinde açıklama yoluna gitmişlerdir.

Kelamcıların bu temel düşünceleri, varlıklar arasındaki ilişkilerin nasıl işlediği konusunda bir belirsizlik ve bilinmezliğe yol açtığından, felsefi ve bilimsel açıdan bazı itirazlarla karşılaşabilir. Sözelimi, bilim sebep ve sonuç arasındaki ilişkileri anlama ve açıklamaya çalışırken, bu kelami yaklaşımın, insanların doğayı anlama ve keşfetme çabalarını sınırladığı, ilerleme ve keşiflere bir engel oluşturduğu ileri sürülebilir. Ya da, bilimsel yöntem ve gözlem, elde edilen veriler yoluyla evreni anlamaya çalışırken, kelamcıların bu gözlemleri dışlamalarının, sebep-sonuç ilişkilerini anlama çabalarının önünde bir engel oluşturduğu gibi bir argüman ileri sürülebilir. Benzer şekilde, epistemolojik düzlemde bir zorluğa neden olduğu da iddia edilebilir. İbn Rüşd'ün, aldığı kararların ve gelecekteki eylemleri öngörülemeyen bir hükümet başkanı üzerinde yaptığı itirazında vurguladığı gibi, kesin bilgi eksikliğinin genel geçer ve güvenilir bir bilgi elde etmeyi zorlaştırdığı da düşünülebilir.

İbn Rüşd, “âdet” terimini kavramsal olarak analiz ettiği eserinde, bu terimin aslında Tanrı tasavvuruna uygun olmadığını savunmuştur. Ona göre, “âdet” terimi, tekrar sonucu elde edilen alışkanlık ve yetenek anlamlarını içermekte olup, bu kavram cansız varlıklar için tabiatla ilgili, varlıklar hakkında yapılan yargılar bağlamında

kullanılması ise akıldan başka bir şey değildir. İbn Rüşd, Tanrı'nın sünnetinde bir değişim olamayacağını iddia ederek bazı ayetleri kanıt olarak sunmuş, ancak bu argümanının rasyonel olmadığı ve bir teolog gibi davrandığı eleştirilerine maruz kalmıştır. Ancak, biz bu eleştiriye uygun bulmadığımızı ifade etmek istiyoruz. İbn Rüşd'ün, kelimcilerin ileri sürdüğü görüşleri mantıksız ve yanıltıcı bulması nedeniyle, felsefi düşüncelerini teolojik argümanlarla destekleyerek muhatapları üzerinde ikna edici bir etki yaratma çabasını mantıklı bir yaklaşım olarak buluyoruz.

İbn Rüşd'ün düşünce sistemine göre, bilgi temelde bir şeyin varlığının ardındaki sebeplerin bilinmesine dayanır. Buna göre, sebepler belirsiz olduğunda, o şeyin varlığına ilişkin bilgi de belirsiz olacaktır. Filozof, nedensellik ilkesinin reddedilmesinin akıl ve kesin bilgiye erişimi imkansız hale getireceği argümanını öne sürmüştür. Bu düşünce, kendi felsefi sistemine tutarlılık kazandırmaktadır. İbn Rüşd, nedensellik ilkesinin reddilmesinin sadece bilimsel alanı değil, aynı zamanda teolojik alanı da olumsuz etkileyebileceğini ve bu durumun fail sebebin inkarına bile yol açarak, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi sarsabileceğini vurgulamıştır. Gazâlî'nin farkında olmadan Tanrı'nın İlk Fail olduğu düşüncesinin temelini yıktığını belirten İbn Rüşd'ün uyarısı, teolojik açıdan derinlemesine düşünülmesi gereken bir konudur. Zîra, evrende bulunan her şeyin oluşumunu tesadüfe bağlamak veya Tanrı'nın idrak edilemeyen takdirine bağlamak, aklı faaliyetleri anlaşılamaz hale getirebilir. Hatta, böyle bir durum, âlemin yaratılışındaki hikmeti ve onun hâkimi olan yaratıcının varlığını inkara yönlendirebilir. Bu durumda, âlemin gözlemlenen ahenk ve uyumu, Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt oluşturamaz ve aynı şekilde olayların tesadüfe bağlı olarak gerçekleştiğini savunan materyalist düşünceleri reddetmek de mümkün olmaz. Bu perspektifte, bu tür bir âlem tasavvuru, hem Müslüman filozofların görüşleriyle, hem de Kur'an'ın âlemi Tanrı'nın hârika bir eseri olarak sunan pek çok ayetiyle çelişmektedir.

Bu bağlamda, vahyin vurguladığı bazı durumların ya da düşünmeye davet ettiği görüngülerin içsel hakikatleri ve hikmetleri, duysal düzlemde tam olarak anlaşılamayabilir. Zîra, gerçeğin anlaşılması, işaret edilen varlık hakkındaki bilgiye ulaşmayı gerektirir. Kelamcılar, nedensel ilişkiyi teolojik bir endişeyle reddetse de, Müslüman düşünür İbn Rüşd'ün, nedenselliğin reddi konusunda bir endişe taşıdığı söylenebilir, ancak nedenselliğin kabul edilmesinde bir sorun olmadığını düşünür. Nedensellik teorisine bağlı olarak, teolojik açıdan sorunlu olabilecek bazı algıların ya

da görüşlerin ortaya çıkma olasılığı her zaman vardır, ancak İbn Rüşd'ün bunları çok büyük problemler olarak görmediğini söylemek mümkündür.

Neden ile etki arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı savı ortaya atılsa da, günümüzde bilimsel ve teknik alanlardaki ilerlemelerle elde edilen sonuçlar İbn Rüşd'ün bilgiyi güvenceye kavuşturma konusundaki ısrarının önemini teyit etmekte ve onu haklı çıkarmaktadır. Bu durum aynı zamanda, onun görüşlerinin evrensel niteliğini ve çağlar üstü önemini ortaya koymaktadır.

İnsanların ahlakî sorumluluğa sahip oldukları ve bu nedenle yeryüzünde etkin ve etkili olmaları gerektiği düşüncesinin, Tanrı'nın inayetiyle şekillenmiş bir evrenin varlığıyla anlam bulabileceğine inanıyoruz. Bunun, hem bilimsel hem de dinî açıdan önemli bir yaklaşım olduğu görüşündeyiz. Çünkü, insanın nedensel ilişkiler aracılığıyla bilgiye ulaşması, aynı zamanda Kur'an'da ifade edilen her şeyin insanın emrine boyun eğdirildiği gerçeğini doğrulayan bir yaklaşımdır. Neden ile sonuç ilişkisini gözardı etmek, varlıkları gereksiz kılabilir ve gerçek dışı hale getirebilir. Bu durum, aynı zamanda bilgi edinmeyi zorlaştırarak vahyin işaret ettiği gerçeği de olumsuz bir şekilde etkileyebilir.

Kısaca, İbn Rüşd'ün nedensellik anlayışı her ne kadar deterministik bir karakter taşısa da evrendeki varlıklara ilişkin yapılan nedensel açıklamalar Tanrı'nın evrende faal olmadığı ya da dilediği zaman onda tasarrufta bulunamayacağı anlamına gelmez. Teleolojik olarak tasarlamış bir evren ve ondaki düzen ve düzenliliğin rastlantıyı reddederek Tanrı'nın varlığına güçlü bir kanıt oluşturacağı düşüncesi İbn Rüşd'ün felsefî sisteminde merkezi bir yer tutmaktadır. Bu nedenle, Müslüman Filozofun nedensellik konusundaki eleştirileri ve bu konudaki problemlere getirdiği çözüm önerileri göz önüne alındığında, genel olarak hem determinizmi savunan grupları hem de determinizme karşı olanları eleştirmesi dikkate değer bir husustur. Bu bağlamda, onun görüşlerinin günümüz felsefe tartışmalarına katkı sunabilecek bir niteliğe sahip olduğu unutulmamalıdır.

İslam kelam düşüncesinde, olayları ya da olguları Tanrı'nın iradesine bağlı olarak açıklama eğilimi olduğundan, mucize olgusu üzerinde bir dizi tartışmaya yol açmıştır. Kelamcılarının ileri sürdüğü argümanlar, teolojik açıdan mantıklı bir temele dayanabilir. Zira, bu yaklaşımı destekleyen birçok ayet veya kıssa bulunmaktadır. Rasyonel bakış açısından farklı yorumlar getirmek mümkündür. Ancak, Müslüman

filozoflar genellikle mucize konusundaki görüşlerini kesin bir şekilde ifade etmekten kaçınmış ve daha belirsiz bir tutum sergilemişlerdir. Bu bakımdan, kelamcılar, Hz. İbrahim'in ateşe atılmasıyla ilgili mucizeyi inkar ettikleri iddiasıyla felasifeye karşı sert bir dil kullanmışlardır, ancak İbn Rüşd'e göre filozoflar mucizeleri inkar etmedikleri gibi, şer'i konularda yorum yapmayı da uygun bulmamışlardır.

Kelamcılar, mucize olgusunu savunurken, Hz. İbrahim'in ateşle olan ilişkisindeki detayları görmezden gelmeleri dikkat çekicidir. Hz. İbrahim'in ateşle iletişim kurduğu kıssada, doğrudan ateşe hitap edilmesi önemlidir. Kelamcılar, edilgin olarak düşündükleri ve tabiatı bakımından işlevselliği olmayan bir nesneye yapılan hitaptaki ayrıntıyı göz ardı etmiş görünüyorlar. Vahyin dil ve üslubunun önemi vurgulanmalıdır, ancak ateşin kendisiyle iletişim kurulmasının kelamcılar ve dindar filozoflar arasında bir tartışma konusu olduğunu söyleyebiliriz. Hz. İbrahim kıssasında doğrudan ateşe verilen emir, ateşin yakma özelliğine sahip olmadığı, yakmanın Tanrı tarafından ya da melekler aracılığıyla gerçekleştirildiği iddiası göz önüne alındığında anlamlı hale gelir. Bu durumun, kelam düşüncesi açısından ne gibi anlamlar taşıdığı sorusu önem arz eder. Kelamî perspektifte, mantıksal olarak ateşe emir vermek yerine doğrudan yakmanın önlenmesi gerekirdi. Ancak, Hz. İbrahim'i yakmaması için doğrudan ateşe emir verildiği görülmektedir. Ateşin yakıcılık özelliğinin dış etkenler tarafından engellenebileceği fikri, ateşin etkinliğini dolaylı yollardan kabul etmek anlamına gelebilir. Bu durumda, Tanrı iradesinin doğrudan ateşin sönmesini etkilediği düşüncesi açısından da, talk tozuna ihtiyaç olup olmadığı sorusu da önem arz eder. Buna göre, talk tozu gibi dışsal engelleyici unsurlar olmadığı takdirde ateş doğal olarak yakmaya devam ediyorsa, felasifenin bu konudaki görüşleri doğrulanmış olur. Bu bağlamda, verilen emrin ateşe (sebepe) mi, yoksa ateşin etkilediği nesnelere mi (pamuk, odun) verildiği sorusu da önemlidir. Gazâlî ve genel olarak kelamcılarının, her şeyi “âdet” kavramına indirgeyerek anlık yaratma temelinde açıklamaya çalışmaları, ayrıca Tanrı ile ilgili ahlaki sorunları beraberinde getirebilir.

İbn Rüşd, genel olarak insanlar için imkansız olarak görülen sıradışı şeylerin, peygamberler için imkansız olmadığına dair bir düşünceye sahiptir. Bu, teolojik açıdan olumlu bir yaklaşımdır. Zîra, insanların bu tür sıra dışı şeyleri gerçekleştirme yeteneklerinin olmaması, bu şeylerin gerçekleşemez olduğunu anlamına gelmez. İbn Rüşd'ün zihninde geniş bir kapsama sahip olan mucize kavramı düşündüğümüzde,

evrensel nitelikteki mucizelerden ziyade, sınırlı bir alanı kapsayan sıra dışı şeylerin yegane mucize gibi gösterilmesine karşı çıktığını söyleyebiliriz. Filozof, tabii olayların normal akışını bozan sıra dışı olaylara mesafeli bir duruş sergiler. Bu olağan dışı olayların halk için taşıdığı anlam ve mesajın oldukça etkili olduğunun farkında olmasına rağmen, İbn Rüşd'ün, berranî mucizelerle pek ilgilenmemesi, nedensellik ilkesi yaklaşımıyla tutarlılık göstermektedir. Onun, peygamberleri insanüstü varlıklara dönüştürmediği anlaşılmaktadır. İnsanların doğasında bulunan ancak peygamberlik aracılığıyla gerçekleştirebildikleri sıra dışı olayları Tanrı'ya dayandırmıştır. Bu nedenle, İbn Rüşd, mucizelerin peygamberlerin gelişmiş ruhi güçlerine dayandırılmasını doğru bulmamıştır.

İbn Rüşd, açıkça ele almadığı konularda düşüncelerini doğrudan ifade etmemiş olabilir, ancak eserlerinde izlediği yöntem, meselelere yaklaşım biçimi ve zorluklarla karşılaştığı durumlara dair yaptığı açıklamalar üzerinden bazı çıkarımlar yapabiliriz. Mucizelerle ilgili olarak, İbn Rüşd'ün berranî ve münasip mucizeler arasında bir ayırım yaptığı görülür. Münasip mucizeleri, ahlakî ve pratik mucizeler olarak değerlendirerek bunları önemsemiş ancak berranî mucizelere karşı bir tereddüt ve şüphe taşıdığını ima etse de, bu şüphe ve tereddüt konusunda detaylı bir açıklama yapmamıştır. Bu nedenle, İbn Rüşd'ün duysal mucizeler konusundaki felsefi düşünceleri konusundaki ayrıntılar sınırlı olduğundan, bu konuda daha derinlemesine bir değerlendirme imkanı bulunmamaktadır.

İbn Rüşd'ün, tabiatın doğal akışını ihlal ettiği düşünülen duysal türden sıra dışı olaylara yönelik görüşlerini açıklamamasını, belirli koşulların etkisi altında değerlendirmek mümkündür. Muhtemelen, yaşadığı zorlayıcı deneyimler onu bu tür konularda daha temkinli bir tavır almaya ve bazen agnostik bir yaklaşım benimsemeye sevk etmiştir. İbn Rüşd, genel olarak çetin olan konuların herkesle paylaşılmasını önermiş ve bu tür meselelerin belirli platformlarda ya da belirli kitaplarda ele alınması gerektiğini savunmuştur. Bu, okuyucu kitlesinin düzeyini gözetmesi ve bilgiyi uygun bir şekilde sunmasıyla ilgili hassasiyetinin yanında, yaşadığı olumsuz deneyimlerle bağlantılı bir tercih de olabilir. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün düalistik bir tavır sergilediği söylenebilir. Ancak, bu konularda önerdiği kitaplarda da düşüncesini tam olarak açıklamadığı görülmektedir. Bu agnostik tutumu, siyasal ve toplumsal endişelerden kaynaklanıyor olabilir. Spekülatif fırtına haberi konusunda kendisine yöneltilen sorulara verdiği yanıtların doğru

anlaşılmaması ve yaşadığı acı ve hazin deneyimlerin etkisiyle daha dikkatli bir tutum sergilemiş olabilir. Benzer şekilde, mucize konusundaki görüşlerini toplumsal ve siyasal kaygı ve çekinceler nedeniyle tam olarak ifade etmemiş olabilir. İbn Rüşd'ün, duyusal mucizelere bakış açısının tarihselci bir temelde olduğu ve bu mucizelerin mahiyetlerinin bilinemeyeceğini düşündüğü için, insanların inanç ve ahlaki gelişimine daha uygun gördüğü, daha mantıksal düşüncelere yönlendirdiğine dair bizde bir izlenim uyandırdı.

İbn Rüşd'ün, Kur'an-ı Kerim'i en büyük mucize olarak görmesine rağmen, Kur'an'da yer alan duyusal mucizelere karşı sergilediği tutumun önemini ve doğru bir anlayışa ihtiyaç duyulduğunu düşünüyoruz. insanın ya da diğer canlıların sudan yaratılması gibi teolojik bilgilerin, asanın yılana dönüşmesi mucizesinden daha az değerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Rasyonel açıdan insanı etkileyebilecek birçok teolojik bilgi mevcutken, duyusal bazı mucizelerin bu bilgileri gölgede bırakmaması gerekir. Bu bakış açısıyla, İbn Rüşd'ün duyusal mucizelerin olmadığı ya da önemsiz olduğunu savunduğu gibi bir yargıya varmak doğru değildir. Zîra, İbn Rüşd, Kur'an'ın tüm zamanlara hitap eden bir mucizevî kitap olduğunu ve bu gerçeğin kitabın içeriğine dayanarak anlaşılacağını ifade etmiştir. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımının, "icâzı" kitabın taşıdığı bilgiyle ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Onun yaklaşımının önemli ve isabetli olduğu düşüncesindeyiz. Dil kuralları ve retorik açısından öne sürülen Kur'an icâzının, diğer toplumlar göz önüne alındığında aynı ölçüde bir etkiye sahip olup olamayacağı konusu ayrıca kritiğe muhtaç bir meseledir.

Evrendeki düzen ve düzenlilik rastlantısal olmadığı için inanç açısından da önemli bir temel oluşturur. Duyusal mucizeler, Tanrı'nın iradesi ve gücü dahilinde gerçekleşse de, evrendeki düzenin yanında oldukça basit kaldığı söylenebilir. İbn Rüşd'ün perspektifine göre, ilahi takdir düzenini doğru anlamak önemlidir. Dindar Filozof, duyusal mucizeleri inkar etmez, ancak mantıksal açıklamaların bunların gerçek nedenlerini ortaya koyamayacağını düşünür. Genel bir düzen ve kural olmadığında, ihlal kavramı anlamını yitirebilir. Bu nedenle, mucizenin, belirli bir düzen içinde daha anlamlı olduğu ileri sürülebilir. Teolojik kaygıları anlamakla beraber, nedensellik ilkesinin ilahi takdir düzeninin bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, bu ilkenin Tanrı'nın iradesine bağlı olarak gerçekleştiği ve evrendeki düzenin temelini oluşturduğu düşüncesi, kelam düşüncesi açısından da önemlidir.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1997.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2020.
- İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2019.
- İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2020.
- İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2019.
- Aydın, Hasan. *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009.
- Bakıllanî, Olağanüstü Olaylar Ve Aralarındaki Farklar. çev. Adil Bebek. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Tabiat Kanunları Değişmez mi*. Ankara: Nobel, 2018.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. “İbn Rüşd'ün Mucize Anlayışı”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*. 09-11 Ekim 2008. Sivas: Asitan Yayınları, 2009, 363-377.
- Cabirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2005.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik, 2015.
- El-Gazâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik, 2014.

- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret, 1996.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik. 2000.
- Hançerlioğlu, Orhan. *İslâm İnançları Sözlüğü*. Ankara: Remzi Yayınevi, 1984.
- İbn Rüşd, *Tefsîru mâ-Ba'de't-tabîa*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera, 2016.
- , *Faslu'l-makâl el-Keşf an Minhâci'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. 12. bs. İstanbul: Dergah, 2019.
- , *Faslu'l-makâl Fî Takrîr Mâ Beyne'ş-Şerî'a Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2019.
- , *Tehâfütü't-Tehâfüt*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu, 2021.
- , *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah, 2018.
- Kutluer, İlhan. “‘Determinizm’”, *DİA*. (İstanbul: TDV. Yayınları, 1994), 9/120-215.
- Kogan, Barry S. “‘Gazâlî ve İbn Rüşd’de Zorunlu İlişki ve Mucize’”. *Gazâlî ve Nedensellik*. çev. Yaşar Türkben. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Küyel, Mübahat Türker. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. 1. bs. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018.
- Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik, 2003.
- Tehânevî. *Keşşâfu Istılahati'l-Fünûn*. thk. Ali Dahrûc. Lübnan: 1996.
- Tevfik, Rıza. *Kâmûs-ı Felsefe*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2015.
- Thompson, Mel. *Din Felsefesini Anlamak*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Optimist Yayınları, 2012.

Tokgöz, Hatice. ‘‘İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi’’’. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek*. B. A. Çetinkaya, vd., (Ed.) 09-11 Ekim 2008. Sivas: Asitan, 2009, 227-241.

Tûsi, Alâaddin Ali. *Tehâfütü’l-Felâsife Kitâbu’z-Zuhr*. çev. Recep Duran. Ankara: Hece, 2013.

Ulaş, Sarp Erk, vd. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. *Felsefe-Din İlişkileri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

ÖZGEÇMİŞ

Orhan ÖZDEMİR

A. EĞİTİM DURUMU

Lise:Tutak İmam Hatip Lisesi

Lisans:Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans:Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi Alanında Yüksek Lisans yapıyor,

B.MESLEKİ DENEYİM

2013-2015 Esenyurt Anadolu Lisesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği

2015-2016 Sultanbeyli Anadolu Lisesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği

2016-2020 Sultanbeyli Hüsnü M. Özyeğin Anadolu Lisesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği

2020-2023 Sultanbeyli Özel Eğitim Meslek Okulu, Müdür Yardımcısı,

2023-2024 Sultanbeyli Adil Ortokulu, Okul Müdürü olarak görevini sürdürmektedir.