

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

İBN RÜŞD'ÜN TEİSTİK DELİLLERE YAKLAŞIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Adem AKMAN

Ankara-2020

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

İBN RÜŞD'ÜN TEİSTİK DELİLLERE YAKLAŞIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Adem AKMAN

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Engin ERDEM

Ankara-2020

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN RÜŞD'ÜN TEİSTİK DELİLLERE YAKLAŞIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Engin ERDEM

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Doç. Dr. Engin ERDEM

Doç. Dr. Hasan AKKANAT

İmzası

.....
E. Engin
.....

Tez Sınavı Tarihi 13/01/2020

Tez Doğruluk Beyanı Belgesidir.

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Engin ERDEM danışmanlığında hazırladığım
" İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı(Ankara,2020) "
adlı yüksek lisans ☒ - doktora/bütünleşik doktora ☐ tezimdaki bütün
bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp
sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada
eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik
kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda
her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 13.01.2020
Adı-Soyadı ve İmza


Adem AKMAN

ÖN SÖZ

Bu tez, Endülüslü filozof İbn Rüşd'ün (1126-1198) marifetullah meselesi ve teistik deliller hakkındaki görüşlerini konu etmektedir. Tezde, İbn Rüşd'ün savunduğu ve eleştirdiği teistik deliller onun felsefî sisteminin bütünlüğü gözetilerek ele alınmıştır. “İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı” başlıklı tez, “Giriş” ve “Sonuç” kısımları hariç üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbn Rüşd'ün delil-iman ilişkisi bağlamında marifetullah'ın gerekliliği hakkındaki görüşleri; Tanrı'nın metafizik biliminin konusu mu amacı mı olduğu tartışmasındaki pozisyonu irdelenmektedir. İkinci bölümde, İbn Rüşd'ün “Hudûs” ve “İmkân” delillerine yönelik eleştirileri ayrı başlıklar altında ele alınmaktadır. Son bölümde ise İbn Rüşd'ün savunduğu “Hareket”, “İnâyet” ve “İhtirâ” delilleri açıklanmaktadır.

İbn Rüşd'ün teistik delillere yaklaşımına yönelik yeni bir bakış açısı ortaya koymayı amaçlayan bu tez, daha önce yapılan benzer çalışmalardan belli açılardan farklılık arz etmektedir. Mehmet Şanverdi, “İbn Rüşd'e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri” isimli yüksek lisans tezi çalışmasında İbn Rüşd'ün teistik delillere yönelik eleştirilerini ele alırken filozofun hudûs delili eleştirisini incelemiş ancak imkân delili eleştirisini konu edinmemiştir. Tanrı'nın varlığının bilinmesinin İbn Rüşd bağlamında önemini işleyen Şanverdi, İbn Rüşd açısından Tanrı'nın varlığını hangi bilimde nasıl kanıtlanması gerektiği meselesini ve bu bağlamda İbn Sîna'ya yönelttiği eleştirileri de ele almamıştır. Herbert A. Davidson, “Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval and Jewish Philosophy” isimli kitabında İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı (980-1037) özellikle varlık kategorileri konusunda yanlış anladığı ve bu nedenle ona haksız eleştiriler yönelttiği şeklinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu tez, İbn Rüşd'ün felsefî sisteminin bütünlüğünü göz önünde bulundurarak, özellikle metafizik bilimde Tanrı'nın yerinin ne olduğu meselesinde İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün görüş ayrılığını analiz ederek bu tür yaklaşımların tutarlılığını irdelemeyi amaçlamaktadır.

Hüseyin Sarioğlu'nun “İbn Rüşd Felsefesi” isimli kitabı ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayımladığı “İbn Rüşd Büyük İslâm Filozofu” isimli kitabın ilgili bölümlerinde İbn Rüşd'ün “inâyet” ve “ihtirâ” delilleri ele alınırken, filozofun savunduğu “hareket” deliline temas edilmemektedir. İbn Rüşd'ün “burhânî” olarak nitelediği hareket delili hakkındaki görüşleri tezde müstakil bir başlık altında ele alınmaktadır. Öte taraftan

Taneli Kukkonen, “Averroes and the Teleological Argument” isimli makalesinde inâyet delili’nin İbn Rüşd’ün Aristoteles (M.Ö. 384-322) çizgisi ile uyuşmadığını ifade eder. Kukkonen’e göre İbn Rüşd, ya halk/avâm için yazdığı eserlerinde gerçek görüşlerini saklamakta ya da çifte hakikat teorisini savunmaktadır. İbn Rüşd’ün halk için ön gördüğü inâyet ve ihtira delilleri ile “en doğru yol” olarak nitelediği hareket delilinin sistemsal bütünlüğünü incelemek de bu tezin amaçları arasında yer almaktadır.

Son olarak, bu çalışma süresince yoğun ilgisini, hoşgörüsünü ve en önemlisi derin donanımını benden esirgemeyen çok kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Engin Erdem’e teşekkürü borç bilirim. Ayrıca Frankfurt’ta bulunduğum süre içerisinde bana linguistik destek sağlayan ve yer yer konu ile alakalı tartışmalarımız esnasında farkındalığının artmasına vesile olan Goethe Üniversitesi, Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam üyesi Dr. Hureyre Kam’a ve Muş Alparslan Üniveristesi İslâmî İlimler Fakültesi Arş. Gör. Zehra Oruk’a tez yazımı sürecindeki desteklerinden dolayı müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	I
İÇİNDEKİLER.....	III
KISALTMALAR.....	IV
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MARİFETULLAH VE METAFİZİKTE TANRI'NIN YERİ MESELESİ

1.1. MARİFETULLAH: TANRI'NIN VARLIĞINI AKILLA BİLMENİN ZORUNLULUĞU	4
1.2. METAFİZİKTE TANRI'NIN YERİ MESELESİ	13

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN ELEŞTİRDİĞİ TEİSTİK DELİLLER

2.1. HUDÛS DELİLİ	27
2.1.1. Birinci Argüman.....	31
2.1.2. İkinci Argüman	40
2.2. İMKÂN DELİLİ	43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN SAVUNDUĞU TEİSTİK DELİLLER

3.1. HAREKET DELİLİ	57
3.2. İNÂYET DELİLİ	64
3.2.1. İNÂYET DELİLİNİN MODERN TELEOLOJİK ARGÜMANLAR ARASINDAKİ YERİ.....	66
3.2.1.1. Kıyasa Dayalı Teleolojik Argüman.....	67
3.2.1.2. Akıllı Tasarım Argümanı	69
3.2.1.3. İnsancı İlkeye Dayanan Argüman	71
3.2.1.4. Estetik Delil.....	74
3.3. İHTİRA DELİLİ	77

SONUÇ	82
KAYNAKÇA.....	93
ÖZET	100
ABSTRACT	101

KISALTMALAR

A.g.e. : Adı geçen eser

A.g.m : Adı geçen makale

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Ed. : Editör

Haz. : Haziran

M.Ö. : Milattan önce

ö. : Ölüm

s. : Sayfa

sa. : Sayı

ss. : Sayfa aralığı

Thk. : Tahkik

Ty. : Tarih yok

vd. : Ve diğerleri

Vol. : Volume

Yay. : Yayınları

GİRİŞ

Endülüslü büyük İslâm filozoflarından biri olan İbn Rüşd (ö.595/1198), düşünce dünyasına adım attığı andan itibaren hâlihazırda bulunan İslâm düşünce sistemi içindeki karışıklığı gözlemlemekle yetinmemiş, fikrî kaosu bertaraf etmek niyetiyle muhtelif girişimlerde bulunmuştur. XII. yüzyılda yaşayan düşünür, bazı problemleri daha ciddi kabul etmiş ve özellikle bunları diğerlerine öncelemiştir. Bahsi geçen ciddi problemlerin en önemlisi, yapısı gereği İslâmî düşünce geleneğinde de çokça tartışılan Tanrı'nın varlığı meselesi ve bu mesele doğrultusunda öne sürülen Tanrı'nın varlığı lehine oluşturulan teistik delillerdir.

İbn Rüşd'ün teistik deliller meselesine yaklaşımı iki açıdan ele alınabilir: 1. Tanrı'nın varlığının hangi bilimde, fizikte mi yoksa metafizikte mi kanıtlanması gerektiği; 2. İnsanlar arasındaki bilgi ve birikim farklılığına bağlı olarak hangi toplum kesimine hangi teistik delilin hitap ettiği meselesi. İbn Rüşd, marifetullah meselesinde akla başvurma ve doğru akıl yürütmenin önemini altını çizer. Ona göre, insanlar “hitabet”, “cedel” ve “burhân” ehli olmak üzere üç farklı fitrat üzeredirler.¹ Her insana fitratına uygun şekilde Tanrı'nın varlığı ve birliği anlatılmalıdır. İbn Rüşd, cedelî, hitâbî yahut burhânî yöntemlerin her birini değerli görmekte ve onun sistematüğinde bu yöntemlerin her biri bir karşılık bulmaktadır. Ona göre Allah'ın varlığı meselesinde akıl yürütmenin önemi büyük olduğu gibi insanlara anlayacakları şekilde hitap edilmesinin önemi de büyüktür.

¹ Ebü'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa*, c.1, (Çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2016, s. 96.

İbn Rüşd, marifetullah meselesinde akıl yürütmenin önemini inkâr eden grupları eleştirirken, aynı meselede aklî nazarın önemini göz ardı etmeyen Eşârî kelâmcıları ve İbn Sînâ'yı da eleştirir. Ona göre Eşârîler ve İbn Sînâ doğru akıl yürütmemektedirler. Bu nedenle Eşârîler, şariat ile İbn Sînâ ise felsefe ile bağdaşmayan görüşler ileri sürmüştür.

İbn Rüşd, Eşârî kelâmcıların Allah'ı tanıma ve bilme konusunda insanların bilgi, eğitim ve anlayış seviyelerinin birbirinden farklı olduğu gerçeğini göz ardı ederek felsefî meseleleri halka açtığını ve insanlar arasında kaosa sebebiyet verdiklerini düşünür.

Eşârîler, âlemin ezelîliği gibi felsefî bir meselede hem burhâna aykırı görüş bildirmişler hem de hitâbî, cedelî ve burhânî konuları birbirine karıştırarak ne halk ne de âlimler nazarında ikna edici sözler söylemişlerdir.² Diğer taraftan İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı da felsefeyi aslından kopardığı gerekçesi ile eleştirir. Ona göre felsefenin aslı Aristoteles'in öğretileridir. İbn Sînâ, Eşârî kelâmcıların da etkisinde kalarak metafizik bilimi hakkında felsefe ile bağdaşmayan görüşler ileri sürmüştür. İbn Sînâ'nın bu davranışı Gazzâlî'nin (1058-1111) filozoflara haksız ithamlarda bulunmasına vesile olmuştur.³

Bu çalışmada İbn Rüşd'ün savunduğu ve eleştirdiği deliller onun felsefî ve dini düşünce yapısı göz önünde bulundurularak ele alınacaktır. Bu doğrultuda birinci bölümde ilk olarak, İbn Rüşd'ün marifetullah meselesine yaklaşımı, Tanrı'nın varlığını delile dayalı olarak bilmenin gerekliliği hakkındaki görüşleri incelenecektir. İkinci olarak, Orta

² İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf an Menahici'l Edille", *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Der. ve Çev. Nevzat Ayasbeyoğlu), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955, ss. 38, 51.

³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehâfüt et-Tehâfüt*, (Çev. K. Işık, M. Dağ), Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986, ss. 134, 145, 146, 227, 228; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, (Çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2017, s. 4.

Çağdaki felsefî-teolojik tartışmaların odağında yer alan metafizikte Tanrı'nın yerinin ne olması gerektiği meselesinde İbn Rüşd'ün pozisyonunu Aristoteles ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle birlikte karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir. İkinci bölümde Rüşd'ün eleştirdiği “hudûs” ve “imkân” delillerine yönelttiği eleştiriler ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise İbn Rüşd'ün savunduğu “hareket”, “inâyet” ve “ihtira” delilleri ayrı başlıklar altında ele alınacak ve inâyet delilinin çağdaş din felsefesindeki teleolojik delillerle ilişkisi irdelenecektir. Sonuç kısmında ise İbn Rüşd'ün marifetullah meselesinde felsefesinin sistemsal bütünlüğü ele alınarak genel bir değerlendirme yapılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

MARİFETULLAH VE METAFİZİKTE TANRI’NIN YERİ MESELESİ

1.1. MARİFETULLAH: TANRI’NIN VARLIĞINI AKILLA BİLMENİN ZORUNLULUĞU

İbn Rüşd’ün teistik deliller konusundaki yaklaşımı “marifetullah” meselesi ile doğrudan irtibatlıdır. Aynı zamanda bir fakih olan İbn Rüşd, Müslüman fıkıh ve kelâm geleneğindeki “Mükellefin birinci vazifesi marifetullahtır.”⁴ prensibinden hareketle akıl ve irade sahibi bir canlı olan insanın en temel görevinin Tanrı’nın varlığını bilmek ve Tanrı’yı tanımak olduğunu düşünür. Ona göre, insanın akıllı bir varlık oluşu söz konusu görevini ifa ederken yol gösterici bir rol oynar ve akıl yürütme marifetullahın merkezinde olmalıdır. İbn Rüşd, marifetullah konusunda aklın kullanılmasına karşı çıkanları eleştirdiği gibi bu konuda aklı yanlış kullandığını düşündüğü kişileri de tenkit eder. Bu kısımda ilk olarak, İbn Rüşd’ün, Tanrı’nın varlığının bilinmesinde akıl yürütmeye gerek olmadığını savunan “Hâşeviyye” ve “Sûfiyyûn” hakkındaki, ikinci olarak, yanlış akıl yürüttüklerini düşündüğü Eşârî kelâmcılar ve İbn Sînâ hakkındaki eleştirilerini ele alacağız.

⁴ İbn Rüşd, “Kitabü’l Keşf an Menahici’l Edille”, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, (Der. ve Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955, s. 37.

“Haşeviyye”⁵ adlı grup, Allah’ın varlığının ispatı hususunda kanıt olarak peygamberlerin getirdiği haberin yeterli olduğunu düşünür ve söz konusu meselede aklî bir tasdike gerek olmadığını iddia eder. Bu yaklaşım tarzına karşı çıkan İbn Rüşd, görüş sahiplerinin dalalet içerisinde olduklarını ifade eder. Ona göre Haşeviyye, Allah’ı akıl ile bilmeye çağıran Kur’an’ın muhkem ayetlerini inkâr etmenin yanı sıra Şari’nin maksadını anlamaktan da çok uzaktır. Kur’an-ı Kerim’de bulunan ve insanları düşünmeye teşvik eden, “Gökleri yaratan Allah’ın varlığında şüphe var mı?”⁶ ayeti ve benzerlerine de atıfta bulunan İbn Rüşd, Haşeviyye’nin yaklaşımının Kur’an ayetlerinin zâhirî manaları ile dahi çeliştiğini söyler.⁷

Haşeviler, nassı ve peygamberin haberini yüceltmek maksadı ile marifetullah meselesinde akla gerek olmadığını düşünürler. Onlara göre Allah’ı akıl ile bilmek insana vacip olsaydı eğer, peygamber, imana davet ettiği herkese aklî deliller sunardı. Ancak peygamber, iman etmiş olan kimseleri ayrıca aklî tasdik ile sorumlu tutmayıp onlara aklî deliller de sunmamıştır. Dolayısıyla, dinde akli kullanmak bid’attir. Buna cevaben İbn

⁵ “Haşviyye”, sözlükte yastık ve benzeri eşyanın içini dolduran nesne; lüzumsuz ve gereksiz söz anlamına gelir. Terim olarak, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyen kişi ve grupları niteler. Cahız(ö. 255) Halk’ul Kur’an başlıklı makalesinde Haşeviyye nitelendirmesini aklını kullanmayan, sadece kargaşa çıkaran halk yığınları anlamında ilk defa Ömer b. Abdülaziz’in kullandığını söylemektedir. Ayrıca Ebu’l Hasan Muhammed İbn Yûsuf el-Âmirî(ö.381), Haşevilerin felsefe karşıtı olduğunu ve felsefe ile uğraşanların hem dünyayı hem de ahireti kaybedeceği görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir. Bkz. Metin Yurdağür, “Haşviyye”, *DİA*, İstanbul: 1997, c. XVI, ss. 426-427; Ebu Osman Amr İbn Bahr Câhız, “Nefyu’t-Teşbih” *Resâilü’l-Câhız*, I, (thk. A. M. Hârûn), Mektebetu’l-Hancı, Kahire, ty, s.283; Âmirî Ebû’l-Hasan Muhammed İbn Yûsuf, *Kitâbu’l-İ’lâm bi Menâkıb el-İslâm* (ed. Ahmed Abdulhamîd Ghrab), Kahire, 1967, s. 86; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisciliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara, Otto Yay., 2017, ss. 72-74.

⁶ İbrahim, 14/10.

⁷ İbn Rüşd, “Kitabü’l Keşf” ss. 37-38.

Rüşd, Haşevilere İslâmîyet'ten önceki Arapların Allah'ın varlığını inkâr etmediklerini ancak Allah'a şirk koştuklarını hatırlatır. “Gökleri ve yeri kim yarattı diye sorsanız, Allah diyecekler...”⁸ ayeti müşriklerin Allah'ın varlığını inkâr etmediklerinin delilidir. İbn Rüşd, referans aldığı bu ayet ile İslâmîyet öncesi Arapların Allah'ın varlığını zaten kabul ettiklerinin bununla birlikte Allah'a şirk koştuklarının altını çizer. Bu nedenle peygamber, insanlara aklî delil sunmadı şeklinde bir söylem yersizdir.⁹ Aklî delil, Allah'ın varlığını inkâr eden ya da en azından bu konuda delil isteyen kimseye sunulur. Ancak, müşrikler peygamberi yalanlarken Allah'ın varlığını inkâr etmiyorlardı. Bu nedenle peygamberin onlara ayrıca aklî delil sunmasına gerek yoktur. Kur'an'ın akla verdiği önem ve teşvik ise aşîkârdır. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre dinde nazarı, yani akıl yürütmeyi inkâr edenler, Kur'an'ın akla referans ile Tanrı'nın varlığı hakkında tefekküre teşvik eden ayetleri ile çelişki içindedir.¹⁰

Mârifetullah meselesinde İbn Rüşd'ün eleştirdiği diğer bir grup da aklın önemini minimize eden sûfilerdir. Ona göre, Allah'ın varlığının ispatı konusunda Sûfilerin benimsediği yöntemde doğruluk payı olsa dahi, bu yöntem tüm insanlığı kapsamaması bakımından yetersizdir. Sûfiler, “Allah'tan sakınırsanız O, sizin mualliminiz olur.”¹¹, “Bizim uğrumuzda mücadele edenlere yollarımızı elbet gösteririz.”¹², “Eğer Allah'tan sakınır ve O'nu sayarsanız, hak ile bâtını ayırt etmeniz için size bir furkan verir.”¹³ ayetlerini referans alarak Allah'ı bilmenin şehvani arzu ve engellerden arınma sonucu nefse Allah tarafından îka edilen bir şey olduğunu ifade ederler. İbn Rüşd, sûfilerin zâhir

⁸ Lokman, 31/25.

⁹ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf” ss. 37-38.

¹⁰ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, ss. 37-38.

¹¹ Bakara, 2/282.

¹² Ankebut, 29/69.

¹³ Enfal 8/29; İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf” ss. 51-52.

manası açık olan ayetleri benimsemelerinden dolayı doğru bir yaklaşım sergilediklerini ifade eder.¹⁴ Onlar, Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirtilen, Allah'ın insanlardan istediği şeyleri yapmaktadırlar. Ancak diğer taraftan İbn Rüşd, sûfilerin yönteminin kuşatıcı olmadığını da düşünmektedir. Sûfilerin izlemiş olduğu yöntem her ne kadar Sufî olan kimseleri ikna etse de tüm insanlığı kapsayıcı nitelikte değildir. İbn Rüşd, insanların şehvani arzularına karşı kendisini eğitmesi gerektiği konusunda Sûfiler ile hemfikir olmakta ve gerek adalet gerekse şehvani arzulara karşı temkinli olma gibi sıfatların tüm insanlarda bulunması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵ Ancak marifetullah meselesinde bunların yanı sıra akıl yürütme de büyük önem taşımaktadır. Kur'an-ı Kerîm'in kendisi de insanları tefekküre teşvik etmektedir. Dolayısıyla Sûfilerin yöntemi her ne kadar gerekli olsa da İbn Rüşd açısından tek başına yetersiz görünmektedir.

İbn Rüşd'ün marifetullah meselesinde akla verdiği önem aşikârdır. Ona göre bu konuda nassı yüceltme amacı ile akla muhalefet eden kimseler, bizzat nass ile çelişir. İbn Rüşd, yalnızca aklın önemini inkâr edenleri değil akli yanlış kullandığını düşündüğü kimseleri de eleştirir. O, akli doğru kullanmanın en az akla başvurmaya kadar mühim olduğunu düşünür. Ona göre Eşârî kelâmcılar ve İbn Sînâ akli inkâr etmeyip marifetullah meselesinde akla başvursalar dahi akıl yürütmede hata yapmışlardır. Eşârîlerin hatası, atomcu evren anlayışından yola çıkarak evrenin hâdis olduğunu öne sürmeleridir. İbn Rüşd'e göre Eşârîler, "âlem hâdistir" öncülünden yola çıkarak bina ettikleri hudûs delili ile halkın zihnini bulandırmıştır. Onlar, hakikate ters düşen görüşler öne sürmenin yanında hitâbî, cedelî ve burhânî konuları da birbirine karıştırmışlardır. Başka bir ifade ile Eşârîlerin hatası iki yönlüdür: 1. Âlemin ezelîliği gibi felsefî konularda hudûs delili olarak bilinen argüman ile burhân niteliği taşımayan beyanlarda bulunmaları. 2. Hitâbî,

¹⁴ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf" ss. 51-52.

¹⁵ Aynı yer.

cedelî ve burhânî konuları birbirine karıştırmaları. İbn Sînâ'nın hatası ise felsefeden uzaklaşıp Eşârî kelâmcıların da etkisi altında kalarak¹⁶, metafizik bilimi hakkında burhân niteliği taşımayan açıklamalar yapması ve Tanrı'nın varlığının metafizik biliminde kanıtlandığını¹⁷ iddia etmesidir. İbn Sînâ'nın hatasının temelinde Aristoteles'i yanlış anlaması, başkalarının görüşlerini Aristoteles'in görüşleri ile karıştırması ve Aristoteles'ten uzaklaşması yatmaktadır. İbn Rüşd'ün Eşârî kelâmcılara ve İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler onun marifetullah meselesine yaklaşımını daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

İbn Rüşd'e göre marifetullah meselesinde aklı kullanmanın ve doğru akıl yürütmenin önemi büyüktür. Aynı meselede önemli olan bir diğer nokta ise, varlığı ispatlanması amaçlanan Tanrı'nın, farklı eğitim, bilgi ve anlayış seviyesine sahip insanlara nasıl takdim edilmesi gerektiğidir. İnsanların farklı eğitim, bilgi ve anlayış seviyelerine sahip olması fitratın sonucudur.¹⁸ İbn Rüşd, Eşârîlerin insan fitratından kaynaklı söz konusu ayrışmayı göz ardı etmelerinin halk arasında kargaşaya yol açtığını düşünür. İbn Rüşd, kaynağı ilahi olan Kur'an-ı Kerim'in tüm insanlara hitap eden kapsayıcı bir kitap olduğunun altını çizer. İnsanların gerek fitratlarının gerekse eğitim düzeyi, bilgi seviyesi ve anlayış derecelerinin birbirinden farklı olduğu ise yadsınamaz bir gerçektir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim, Tanrı'nın varlığını her insana fitratına uygun şekilde anlatmayı öngörmektedir. Bu bağlamda. “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğüt

¹⁶ Ömer M. Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn”, *Dîvân Dergisi*, 2001/1, s. 152.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ İlâhiyât Metafizik I* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 44.

¹⁸ Ramazan Altıntaş, “İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi”, *Büyük İslâm Filozofu İbn-i Rüşd*, ss. 173-182, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2013, ss. 178,179.

ile ve en güzel mücadele biçimi ile davet et.”¹⁹ ayetini referans alan İbn Rüşd, ayetteki her bir davet yönteminin toplumda var olan farklı anlayış ve bilgi birikimine sahip insanlara hitap etme konusunda yol gösterici olduğunu düşünmektedir.²⁰ İbn Rüşd, marifetullah konusunu ele alırken söz konusu farklılıkları dikkate almakta ve şeriatın insanları üç farklı yöntem ile insanları Allah’ı bilmeye ve tanımaya davet ettiğini ifade etmektedir.²¹ Buna göre; filozoflar, hikmet yani felsefî yöntem ile, insanların geri kalanı ise mücadele yani cedel yöntemi ve güzel öğüt yani hitabet yöntemi ile Allah’ı bilmeye ve tanımaya davet edilmelidir. İbn Rüşd, söz konusu her bir yöntemin insan fitratında karşılık bulduğunu düşünmekte ve insanlara fitraten sahip olduğu nitelik ve ihtiyaçlar nispetinde muamele edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Aksi bir durumun kişileri Allah’ın yolundan uzaklaştırıp batıl yollara iteceğini ifade eden İbn Rüşd’e göre, bu üç yöntem tüm insanları kapsamakta olup, bir kişi kendisine yukarıdaki üç yöntem ile de Allah’ın varlığı hususunda delil getirilmesine rağmen Allah’ın varlığını inkâr ediyorsa, bu kişi ya gâfildir ya da kalbi ile Allah’ı tasdik etmiş olmasına rağmen sırf inatçılığından dolayı Allah’ı inkâr içerisinde.²²

İbn Rüşd, söz konusu ayrımı ilahi yaratmanın çeşitliliğinin doğal bir sonucu olarak görmektedir.²³ Ona göre, her ne kadar insanlar Allah’ın varlığını birbirlerinden farklı yöntemler ile tasdik etse de nihai anlamda bu yöntemler tüm insanları aynı sonuca ulaştırmaktadır. Bu yöntemlerin her birisi haktır ve İbn Rüşd’ün meşhur söylemine göre

¹⁹ İsra, 16/25.

²⁰ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl, Felsefe ve Din İlişkisi*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul, İşaret Yayınları, 1992, s.75.

²¹ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl*, s. 74.

²² İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl* ss.75-91.

²³ A.g.e., s. 74.

de “Hak olan hak ile çelişmez.”²⁴ Şu durumda her ne kadar burhân ehli olan bir filozof, cedel ve hitabet ehli olan kimselerden farklı bir yöntem izleyerek Allah’ı tanıma gayreti içerisinde olsa dahi nihai anlamda filozofun varacağı sonuç ne cedel ehli ne de hitabet ehli olan bir insanın varacağı nihai sonuçtan farklı olacaktır. Filozofu felsefeye iten gerekçe onun fitratının doğal sonucundan başka bir şey değildir. İbn Rüşd’e göre Allah, her insanı farklı fitrat üzere yaratmış ve hak olan şariat de her insanın ihtiyacına göre Allah’ı bulmaları için çeşitli yollar göstermiştir.²⁵ Her birisi ilahi kaynaklı olan bu yolların birbiri ile çelişmesi ise mümkün değildir. Bu nedenle İbn Rüşd’e göre nihai anlamda bu yollar birbiri ile örtüşmekte iken yalnızca detay ve derinlikte ayrışabilirler.²⁶

İbn Rüşd’e göre her insana fitratına uygun bir üslup ile yani sahip olduğu bilgi birikimi, eğitim seviyesi ve anlayışa göre yaklaşmak oldukça önemlidir. Her insan, fitraten sahip olduğu cedelî, hitâbî yahut burhânî niteliklere uygun olan yöntem ile Allah’ı bilme ve tanımaya teşvik edilmelidir. Örneğin, fitratı gereği cedele yatkın olan bir insanın kendisine yapılan nasihat ve söylenen güzel sözler ile Allah’a yönelmesi olası değildir. Aksine fitratına aykırı bir durum ile karşılaşan bu insan Allah’tan uzaklaşacaktır. Aynı şekilde hitabet ehli olan kimse, cedelî tartışmalardan hoşlanmaz ve onunla bir sonuca ulaşamaz iken felsefe eğilimi olan bir kişi de cedelî yahut hitâbî söylemlerden hoşlanmayıp onlar ile ikna olmaz; Allah’ı bilmekten ve tanımaktan geri durur. İbn Rüşd’ün yapmış olduğu bu ayrım onun Tanrı’nın varlığının delilleri konusunda sahip olduğu görüşleri anlamak açısından oldukça önemlidir. İleride İbn Rüşd’ün savunduğu deliller kısmında da değineceğimiz üzere, İbn Rüşd bu ayrımdan yola çıkarak inâyet ve

²⁴ A.g.e., s. 75.

²⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehâfüt et-Tehâfüt*, (Çev. K. Işık, M. Dağ), Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986, ss. 329-330.

²⁶ Taneli Kukkonen, “Averroes and the Teleological Argument”, *Religious Studies* 38, 2002, s. 408.

ihтира delillerini her ne kadar genel anlamda her insana hitap eden deliller olarak sunsa da özelde bu delillerin en çok cedel ve hitabet ehli olan kimseler için faydalı olacağını düşünmektedir. Diğer taraftan hareket delilini ise burhân ehli kimselerin delili olarak işlemektedir.

İbn Rüşd, insanların marifetullahı idrakinin muhtelif olmasının buna paralel olarak şeriat(din) da kendi içinde zâhir ve bâtın olmak üzere iki manaya sahip olduğunu düşünür. Bâtın manayı yalnızca burhân ehli olan kimseler anlayabilirken burhân ehli olmayanlar ise zâhir manaya göre iman etmelidirler. Te’vil ehliyeti, ancak burhân ehli olan kimselerin tasarrufunda olmalıdır.²⁷ Ona göre burhân ehli olan ve olmayan kimseler arasındaki anlayış ve kavrayış bakımından kaynaklanan ayrışmalar normaldir. Örneğin, burhân ehli olmayan insanlar istivâ ayetini²⁸ zâhirî manası ile anlayıp bu doğrultuda bir Tanrı tasavvuruna sahip olabilirken burhân ehli olan kimseler de bu ve benzeri ayetleri zâhir manalarının dışında te’vil edip başka bir doğrultuda Tanrı tasavvuruna sahip olabilmektedir.²⁹

İbn Rüşd, şeriatın insanlara anlayış derecelerine göre muamele edilmesini emrettiğini belirterek Hz. Ali’ye isnat edilen şu rivayete atıfta bulunmakta bu meselenin oldukça önemli olduğunu altını çizmektedir. “Halka anladıkları şekilde konuşunuz. (Anlamayacakları şekilde ve seviyelerinin üzerinde hitap etmek suretiyle) onların Allah’ı ve resulünü tekzip etmelerini ister misiniz?”³⁰ Buradan anlaşıldığı üzere İbn Rüşd’e göre bilgi birikimi yahut anlayış seviyesinden dolayı insanların sahip olduğu Tanrı tasavvurları

²⁷İbn Rüşd, *Fasl’ul Makâl*, ss. 79, 92, 93.

²⁸ Yunus, 10/4; Furkan, 25/59; Bakara, 2/29.

²⁹ İbn Rüşd, *Fasl’ul Makâl*, ss. 93-94.

³⁰ A.g.e., ss. 79-80.

muhtelif olabilir. Filozofa göre insanların üzerinde ittifak etmek ile mükellef olduğu konular Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmek, ahirete ve nübüvvete inanmaktır. Şeriatın Tanrı'nın varlığı konusunda insanlara fitratlarına uygun şekilde birbirlerinden farklı muamale etmesi şeriatın rahmetinden ileri gelmektedir.³¹

İbn Rüşd'e göre, Eşârî kelâmcılar Tanrı'nın varlığını kanıtlanmada Ku'an'ın ortaya koyduğu bu temel ilkeleri göz ardı ettikleri için hata etmişlerdir. İbn Sînâ ise Aristoteles metafiziğini yanlış yorumlayarak felsefeye kelâmı bulaştırmasıdır. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî "Tehafütü'l-Felâsife" adlı eserinde İbn Sînâ'yı eleştirirken haklı gerekçelere sahiptir. Çünkü, İbn Sînâ'nın metafizik bilimi hakkında yapmış olduğu açıklamalar asılsız iddialardan ibarettirler. Bu nedenle İbn Sînâ, yalnızca burhâna aykırı görüşler belirtmemiş, bunun yanı sıra insanların felsefeye karşı cephe almasına da sebep olmuştur.³²

İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin filozoflara karşı yönelttiği eleştirilerin temelinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefelerinin yetersizliği ve yanlışlığı yatmaktadır. Onlar, gerek Aristoteles'i yanlış anlamalarından gerekse Aristoteles'in görüşlerini başkaları ile karıştırmalarından dolayı felsefî meselelerde hataya düşmüşlerdir.³³ İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının ispatını metafizik biliminin amacı olarak öne sürerken hataya düşmüştür. Bir sonraki bölümde Aristoteles, İbn Sînâ ve İbn Rüşd açısından Tanrı'nın varlığının metafizik bilimindeki yerini ele alacağız.

³¹ A.g.e. s. 94.

³² İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı. s. 134.

³³ Aynı yer.

1.2. METAFİZİKTE TANRI’NIN YERİ MESELESİ

İbn Rüşd, İbn Sînâ’yı metafizik bilimi hakkında yaptığı açıklamaları sebebiyle eleştirir. Onun eleştirisinin arka planını İbn Sînâ’nın metafizik meseleleri ele alırken Aristoteles’e sâdık kalmadığı düşüncesi oluşturur. Metafizik biliminin konusunun ve amacının ne olduğu hususunda İbn Sînâ ile İbn Rüşd arasında temel bir görüş ayrılığı söz konusudur. Bu görüş ayrılığı, her iki filozofun da Aristoteles’in ortaya koyduğu ve özünde uzlaşımsal olan³⁴ bir ilkeyi benimsemiş olmalarına rağmen bu ilkeye dayanarak farklı sonuçlara ulaşmalarından kaynaklanmaktadır.³⁵ Bu bağlamda Aristoteles ve İbn Rüşd’e göre Tanrı’nın varlığının ispatı fizik biliminin, İbn Sînâ’ya göre metafizik biliminin amacı olmalıdır.³⁶ Marifetullah meselesinde İbn Rüşd ve İbn Sînâ arasındaki söz konusu ayrışma, onların fizik ve metafizik bilimlerine yükledikleri anlamlar ile yakından ilgilidir. Bu nedenle, iki filozof arasındaki görüş ayrılıklarını ortaya koyabilmek için, ilk olarak Aristoteles’in bilimlerin konusunu belirlemede ortaya koyduğu ilkeyi, daha sonra İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün bu ilkeyi nasıl yorumladıklarını ve iki filozofun da metafizik biliminin tanımına yükledikleri anlamları inceleyeceğiz.

Aristoteles’in ilkesine göre hiçbir bilim kendi konusunun varlığını kendisi ispatlamaz ve bunu kendisine amaç edinmez. Her bilim kendi konusunun varlığını kabul eder ve bu kabul üzerinden araştırma ve incelemelerini yapar. Bu yüzden her bilim kendi

³⁴ Ömer Türker, “Metafizik Nedir? İbn Sînâ’nın Kitabû’ş Şifâ El-İlâhiyyât’ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Diyanet İlmî Dergi*, sa. 1, c.50, 2014, s. 17.

³⁵ Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1987, ss. 312-313.

³⁶ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya: İbn Sînâ’nın Metafizik Delili*, İstanbul, Endülüs Yay., 2016 ss. 33-48

konusunu başka bir bilimden edinmek durumundadır.³⁷ Başka bir deyişle varlığı bir bilimde ispatlanan bir mesele başka bir bilimin konusu olmaktadır. Bilimlerin konusu ile kast edilen şeyin ne manaya geldiği şu şekilde açıklanabilir:

...Bir bilimin konusundan söz ederken söylenen, “Konu, o bilimde zati ârazları araştırılan şeydir” ifadesindeki, “zati ârazlar” ile anlatılmak istenen aslında konuya atfedilen “yüklemler”dir. Bunu açıklamak için tıp bilimini örnek olarak inceleyebiliriz. Yukarıda tıp biliminin hastalık ve sağlık gibi zati ârazları bakımından insan bedenini konu ettiğini söylemiştik. Tıptaki, “Sigara içmek kansere neden olur”, “Düzenli spor insanın ömrünü uzatır”, “Aşırı stres diyabete yol açar”, vb. önermeleri dikkate aldığımızda, bunların hepsi aslında ortak bir manada birleşmektedirler. Kanser olan, ömrünü uzatan, diyabet olan kimdir? Diye sordüğümüzda bunların hepsinin kendisinde birleştiği ortak bir konu bulunmaktadır, bu da insan bedenidir. Kanser, diyabet, verem, cüzzam vs. gibi yüklemler, insan bedenine ilişen zati ârazlardır.³⁸

Yukarıda örneği verilen tıp bilimini Aristoteles’in ilkesi doğrultusunda inceleyecek olursak, tıp biliminin konusu; sağlıklı ya da hasta olması bakımından insan bedenidir. Tıp bilimi, konusu olan insan bedeninin varlığını ispat etme çabası içerisine girmeyip insan bedeninin varlığını kabul etmekte ve bu ön kabul üzerinden kendi konusu hakkında araştırmalar yapmaktadır. Aynı şey, diğer bilimler için de geçerlidir. Örneğin, matematik biliminin amacı sayıların zihinde yahut dış dünyada varlığını ispatlamak değil onların varlığını kabul edip onlar üzerinden çeşitli işlemler yapmaktır. Bu bağlamda Aristoteles’in ilkesi gereğince her bilimin kendine has konusu ve amacı bulunmakta iken bir bilimin kendi konusunu ispatlama gayreti içerisinde olması mümkün değildir. Söz

³⁷ İbn Sînâ, Kitabu’s Şifâ İlâhiyât Metafizik I, s. 20; Erdem, Varlıktan Tanrı’ya “İbn Sînâ’nın Metafizik Delili”, s. 34; Davidson, a.g.e., s. 312.

³⁸ Erdem, a.g.e., s. 43.

konusu durum metafizik bilimi için de geçerlidir. Yani metafizik biliminin konusu her ne ise, metafizik bilimi kendi konusunun varlığını ispatlamayı kendisine amaç edinmemelidir. Peki, bu durumda metafizik biliminin konusu ve amacı ne olabilir?

Filozofların metafizik biliminin tanımına yükledikleri anlam ile bu anlamı önceleyen Tanrı tasavvurları onlar için metafizik biliminin konusunu ve amacını belirlemede önemli rol oynar. Bu nedenle İbn Sînâ ve İbn Rüşd arasındaki metafizik biliminin konusunun ne olduğu tartışmasını ele alırken onların Tanrı tasavvurlarına ve metafizik bilimine yükledikleri anlamlara değineceğiz.

Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün sisteminde Tanrı, evrendeki ilk hareketi vermesi bakımından “İlk Muharrik” iken, evren bizatihi kendi başına varlık sahibi gibi gözükmektedir. Bu düşünce sisteminde Tanrı, evrene sahip olduğu düzen ve sistemi sağlaması bakımından hareket ettirici konumundadır. Öyle ki Aristoteles'e göre âlem bizatihi varlığı kendinden olan, var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymayan bir mevcudiyet iken sahip olduğu mükemmel düzen ve sistemi “İlk Muharrik” olan Tanrı'ya borçludur. Başka bir deyişle bu sisteme göre Tanrı olmasa idi âlem her ne kadar şimdiki gibi mükemmel bir forma sahip olamasa da en basit madde formunda bilkuvve olarak yine de var olurdu.³⁹

Diğer taraftan İbn Sînâ söz konusu Aristotelesçi yaklaşıma karşı çıkar. O, Tanrı'nın “İlk Muharrik” olmanın ötesinde kendisi dışında tüm varlıkların aynı zamanda varlığının nedeni olduğunu savunur.⁴⁰ Âlem Tanrı'ya yalnızca formunu değil var olması itibari ile her ânını borçludur. İbn Sînâ, Tanrı'yı İlk Muharrik olarak ortaya koymaktan

³⁹ Davidson, a.g.e., s. 283.

⁴⁰ Davidson, a.g.e., s. 281.

daha ileri gidemediğini düşündüğü Aristoteles'in hareket delilini de bu nedenle eleştirir ve hareket delilinin yerine imkân delilini sunar, imkân delilinin daha doğru bir Tanrı tasavvuru ortaya koyduğunu savunur. İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurunun tezahürü olan imkân deliline göre hiçbir varlık Tanrı olmaksızın en basit madde formunda dahi var olamaz. Başka bir ifade ile İbn Sînâ açısından âlemin varlığı Tanrı olmaksızın açıklanamaz.⁴¹

Gerek İbn Rüşt gerekse İbn Sînâ açısından Tanrı mükemmel varlıktır. Ancak “mükemmel” lafzının anlamı bu iki filozofun zihninde aynı değildir. İbn Rüşt açısından Tanrı mükemmeldir. Bu yüzden evrenin maddesinin kaynağı Tanrı olamaz. Çünkü heyula, maddenin en düşük formudur, yok olmaya ve bozulmaya tâbidir. Eğer evrenin maddesinin kaynağı Tanrı olsa idi onun da Tanrı gibi mükemmel olması gerekirdi. Heyula ise mükemmelliğin aksine değişen, yok olan, düzensiz en düşük madde formudur. Heyula ile Tanrı arasında ontolojik bir bağın bulunması söz konusu olmadığına göre evrenin doğrudan Tanrı'dan sâdır olması mümkün değildir. Diğer taraftan Tanrı, heyulayı yokluktan da yaratmış olamaz. Çünkü yokluktan varlığın çıkması mümkün değildir, öyle olsa idi bu yokluğun özünde varlığı barındırdığı anlamına gelirdi.⁴² Bu ise çelişik bir durumdur. O halde yoktan ancak yok çıkar.⁴³ Tanrı ile arasında ontolojik bağ bulunmayan ve yokluktan gelmesi de mümkün olmayan heyula, Tanrı'dan ayırık ve bağımsız kendi başına ezelden beri var olmalıdır. Ancak onun varlığı bilfiil değil bilkuvvedir. Heyula,

⁴¹ Erdem, a.g.e., ss. 231-242.

⁴² İbn Rüşt, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'de't-Tab'ia*, c. 3, (Çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2019, s. 326.

⁴³ Harry Austryn Wolfson, “The Platonic, Aristotelian and Stoic Theories of Creation in Hallevi and Maimonides”, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, c.1, (ed. Isadore Twersky ve George H. Williams) Cambridge, Harvard University Press, 1973, ss. 234-249.

gayri mevcut olup varlığı özünde barındırmaktadır.⁴⁴ Heyula, her şeyin ilk maddesi olup⁴⁵ en önemli özelliği tüm suretleri kabul etmesidir.⁴⁶ İlk Muharrik, heyulanın hareket etmesine vesile olur. İlk Muharrik hareket etmezken heyula hareket eder ve heyulanın hareket ettiği şey suretlerdir.⁴⁷ Suret ile kast edilen nizamdır.⁴⁸ Başka bir ifade ile evren, Tanrı sayesinde en düşük madde formundan çıkıp suretlere doğru hareket eder ve yine Tanrı sayesinde suret sahibi olan heyula halihazırdaki mükemmel düzen ve uyuma sahip olur. Tanrı olmaksızın evrenin düzeninden veya bilfiil varlığından bahsetmek mümkün değildir. Tanrı'nın inâyeti olmaksızın evren yalnızca en basit madde formundaki ancak bilkuvv ve var olabilen heyuladan ibaret olacaktır. Heyula, Tanrı sayesinde bilfiil hale gelmektedir. Şu durumda evren Tanrı'ya her anında muhtaçtır. Tanrı'nın inâyetinin bir anlık eksikliği evreni kaosa ve yok olmaya sürükler. Böylesi bir durumda evren, her ne kadar “yokluk” olmasa dahi heyula formunda bilkuvv ve varlığının da pek anlamı olmaz. Bu yüzden evrenin nihai ilkesi Tanrı'dır. Çünkü evren sahip olduğu düzen ve ihtişamı ancak Tanrı'ya borçludur. Tanrı “İlk Muharrik” tir. O olmaksızın ne fizikî dünyaya ait herhangi bir cisim ne de semâvî cisimler hareket edebilir.⁴⁹

Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre Tanrı, evrenin bina edicisi konumundaki İlk Muharriktir, Tanrı, evrenin maddesinin kaynağı değildir. Tanrı, evreni yokluktan

⁴⁴ İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa', c.3, s. 326.

⁴⁵ Nuri Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, (Doktora Tezi) Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 1996, s. 66.

⁴⁶ Atilla Arkan, İbn Rüşd Psikolojisi Fizik'ten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru, İstanbul, İz Yay., 2015, s. 40

⁴⁷ İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa', c.3, s. 344.

⁴⁸ A.g.e., s. 376.

⁴⁹ David B. Twetten, “Averroes' Prime Mover Argument”, *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, c. 40, 2007, ss. 16-17.

yaratmış olamaz, çünkü yoktan ancak yok çıkar. Evrenin doğrudan Tanrı'dan sudur etmesi de düşünülemez. Çünkü antik Yunan'daki ifadesi ile evrenin maddesinin kaynağı olan heyula en düşük madde formudur. Heyula yok olmaya ve bozulmaya tabidir. Tanrı ise maddeden münezzeh, değişmez kendi başına kaim olan mükemmel varlıktır. Tanrı'dan ancak kendisi gibi mükemmel bir varlık sudur edebilir. Dolayısıyla Tanrı ile evren arasında ontolojik bir bağ olamaz. O halde evren ne yokluktan yaratılmış ne de doğrudan Tanrı'dan sudur etmiş olabilir. Tanrı Sani'dir; hali hazırda elde bulunan tuğla ve çimentodan ortaya bina çıkaran usta gibidir. Tanrı, evrenin maddesinin kaynağı olmayıp onun Muharrik'i ve onu mükemmellik seviyesine çıkarandır. İbn Rüşd'ün sisteminde Tanrı ile evren arasındaki ilişki sanatçı ile sanat eseri arasındaki ilişki gibidir. Evren, Tanrı'nın mükemmel sanatıdır. Tanrı'ya ulaşmak isteyen kimse de O'nun izlerini sanatında yani cisimlerin hareketinde aramalıdır. Cisimlerin hareketini konu edinen bilim dalı fizik olduğu için Aristoteles, Tanrı'nın varlığını fizik biliminin amacı olarak ele alır. Fizik bilimi, İlk Muharrik'in varlığının delillerini madde ve hareketten yola çıkarak fizikî dünyada arar. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamak fizik biliminin amacıdır;⁵⁰ metafizik bilimi ise fizikte varlığı ispatlanan Tanrı'yı kendine konu etmektedir.⁵¹

İbn Sînâ'nın mükemmel Tanrı tasavvuru ise daha farklıdır. Ona göre, Aristoteles'in Tanrı'sı eksiktir.⁵² Çünkü Tanrı, İlk Muharrik/ Usta/San'i olmanın ötesinde kendisi dışında maddi ve gayri-maddi her varlığın varlık ilkesidir. İbn Sînâ, Aristoteles'in

⁵⁰ David B. Twetten, "Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics", *Viator*, 26 (1995), 2005, s. 108, 109.

⁵¹ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa'*, c.1, (Çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2016, s. 506.

⁵² Engin Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1, 2011, s. 85.

aksine Tanrı ile evren arasında ontolojik bağ kurar. Bu bağ gereğince Tanrı, yalnızca âlemin hareketinin değil aynı zamanda var olmasının da ilkesidir. Tanrı olmaksızın evrenin hiçbir koşulda var olması düşünülmaz. Tanrı'nın fizik biliminden yola çıkarak ispatı ise mümkün değildir; çünkü, Tanrı maddeden münezzehtir. Maddesi olan cisimlerden yola çıkarak maddesi olmayan bir varlığa ulaşılması söz konusu olamaz. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın varlığının delilleri maddeyi konu edinen fizik biliminde değil, var olması bakımından varlığı, maddeden ayırık varlıkları konu eden metafizik biliminde aranmalıdır.⁵³

İbn Sînâ'nın söz konusu Tanrı tasavvuru doğrultusunda Tanrı'nın varlığının metafizik biliminin dışında kalan başka bir bilimde ispatlanması mümkün değildir.⁵⁴ Metafizik bilimi dışında kalan ve felsefî bilimler kategorisine ait olan ahlak, siyaset, matematik, doğa bilimleri(fizik) ve mantık gibi bilimlerin hiçbirinde Tanrı'nın varlığının ispatlanamayacağını düşünen⁵⁵ İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığı meselesi fizik sahasının dışında kalan yalnızca metafizik bilimine ait bir meseledir.⁵⁶ Fizik bilimi, maddesi olan cisimleri konu edindiğinden dolayı maddeden ayırık olan Tanrı'nın varlığı fizik bilimi aracılığı ile ortaya konamaz. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığının metafizik bilimi dışında başka bir bilimde ispatlanamayacağı düşüncesi, onun açısından metafizik biliminin konusunu belirlemede önemli rol oynamaktadır. Öyle ki varlığı ancak metafizik biliminde ispatlanabilen Tanrı, Aristoteles'in yukarıda bahsettiğimiz ilkesi açısından değerlendirildiğinde metafizik biliminin bir konusu olmamalıdır. Çünkü Tanrı'nın

⁵³ Erdem, Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", s. 40

⁵⁴ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, ss.39-42.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ İlâhiyât Metafizik* 1, s. 18.

⁵⁶ Erdem, Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili" s. 35.

metafizik biliminin konusu olarak kabul edilmesi demek, Tanrı'nın varlığının metafizik bilimi dışında bir bilimde ispatlanmış ve daha sonra metafizik bilimi tarafından konu edbilmiş olması anlamına gelmektedir. Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere İbn Sînâ, Tanrı'nın metafizik bilimi dışında başka bir bilimde ispatlanmasını mümkün görmemektedir. Bu nedenle İbn Sînâ açısından Tanrı'nın metafizik biliminin konusu olarak kabul edilmesi durumunda metafizik biliminin kendi konusunun varlığını ispatlaması söz konusu olacaktır. Bu da Aristoteles'in bir bilim kendi konusunun varlığını ispatlamaz ilkesi ile çelişmektedir.⁵⁷ Şu durumda İbn Sîna'ya göre Tanrı'nın varlığının ortaya konması metafizik ilminin ancak amacı olabilir.

Tüm bunlar doğrultusunda İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'in fizik bilimine dayanan hareket delilinin ulaştığı Tanrı fikri yalnızca "İlk Muharrik" olması bakımından hem yetersiz bir Tanrı tasavvuru sunmakta hem de fizik biliminden yola çıktığı için maddeden bağımsız bir Tanrı ile fiziki âlem arasındaki ilişkiyi açıklayamamaktadır.⁵⁸ Hareket delilinin yerine imkân delilini öneren İbn Sînâ'ya göre imkân delili, metafizik bilimine dayandığı için maddî ve gayri-maddî nesnelerin ilkesi konumunda bir Tanrı tasavvuru sunar ve bu nedenle hareket delilinden daha üstündür. Hareket delili cisimlerin hareketini açıklaması bakımından İlk Muharrik'in varlığını ortaya koyabilir ancak Tanrı, kendisi dışındaki tüm varlıkların yalnızca hareketinin değil aynı zamanda varlığının da ilkesidir. Bu nedenle İbn Sînâ, imkân delili ile fiziki dünyaya dayanmayan ve varlıktan Tanrı'ya giden bir metafizik delil ortaya koymak istemektedir.⁵⁹ Bu bağlamda Tanrı'nın varlığı

⁵⁷ Davidson, a.g.e., s. 284, 285.

⁵⁸ Davidson, a.g.e., s. 282.

⁵⁹ Erdem, Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", s. 40.

yalnızca metafizik bilimi aracılığı ile ortaya konabildiği için O'nun varlığını ispatlamak metafizik biliminin ancak amacı olabilir.

İbn Rüşd, imkân delilini gerçekten de İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi doğrudan her varlığın ilkesi konumundaki Tanrı'ya ulaştırabilmesi durumunda anlamlı bulmaktadır. Ona göre İbn Sînâ, imkân delili ile her varlığın ilkesi konumundaki Tanrı'nın varlığını ispatlayabilse idi, Aristoteles'in hareket delilinin üzerinde bir delil ortaya koymuş olurdu.⁶⁰ Ancak İbn Rüşd'e göre, imkân delili bunu başaramaz;⁶¹ zaten felsefî yöntemle Tanrı'nın varlığını ispatlamak isteyen bir kimsenin Aristoteles'in yönteminden başka bir yöntemle başarılı olması mümkün değildir.⁶² İmkân delilinin başarısız olmasının sebebi metafizik biliminden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya çalışmasıdır. İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın varlığının metafizik biliminde ispatlanması mümkün değildir. Bu imkânsızlık bilimsel bir gerçeklikten doğmakta iken İbn Sînâ'nın inşa etmeye çalıştığı delil sağlam temelleri olmayan bir kurgudur. İbn Rüşd açısından her şeyin ilkesi konumundaki bir Tanrı'nın varlığı fizik bilimini atlanarak doğrudan metafizik bilimi aracılığı ile ispatlamak mümkün değildir. Bu nedenle İlk Muharrik'in varlığı fizik biliminde ispatlanır ve metafizik bilimi İlk Muharrik'in ilahi sıfatlarını kendisine konu edinir. Bu bağlamda metafizik bilimi İbn Sînâ açısından amacı bakımından teolojik⁶³ iken İbn Rüşd'e gelindiğinde konusu bakımından teolojik olmaktadır.⁶⁴

⁶⁰ Davidson, a.g.e., s. 312.

⁶¹ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 227, 228.

⁶² İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, (Çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2017, s. 4.

⁶³ Eş-Şirazi, (Molla Sadra), *Şerh-u İlahiyyat-ı Şifa 1*, (thk. Necefğulî Habîbî), Beyrut, 2007 ss. 24-25; Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili"* s. 58.

⁶⁴ Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili"* s. 34.

Marifetullah konusu hem İbn Rüşd hem de İbn Sînâ için büyük önem arz etmektedir. Bir taraftan İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığının fizik biliminde ispatlanabileceğini düşünürken, diğer taraftan İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının ancak metafizik biliminde ispatlanabileceğini düşünmektedir. İki filozofun da bu konudaki görüşleri kendi içerisinde incelendiği zaman konunun başında bahsedilen Aristotelesçi ilke gereğince herhangi bir tenakuz doğurmamaktadır. İbn Rüşd açısından Tanrı'nın varlığı fizik biliminde ispatlandığından Tanrı'nın metafizik bilimine konu olması sorun teşkil etmez. İbn Sînâ açısından da metafizik biliminin konusu varlık olduğundan Tanrı'nın varlığının metafizik biliminin amacı olması sorun teşkil etmemektedir. Yani her iki durumda da metafizik bilimi kendi konusunu ispatlama durumunda kalmamaktadır. Diğer taraftan ise her iki filozofun da görüşleri birbirini dışlamaktadır. İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığının fizik biliminde ispatlandığını düşündüğünden dolayı metafizik biliminin konusunu Tanrı olarak tayin etmekte iken İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının ancak metafizik biliminde ispatlanabileceğini fikrine sahip olması sebebi ile Tanrı'nın metafizik biliminin amacı olduğunu düşünmektedir.

Aristoteles'e göre metafizik; "var-olanı var olması bakımından inceleyen bir bilimdir."⁶⁵ Hem İbn Sînâ hem de İbn Rüşd metafiziğin bu tanımı üzerinde ittifak halindedirler.⁶⁶ Ayrıca "İlk Felsefe" olması bakımından metafizik bilimine verilen tanımlar konusunda da aralarında bir ayrışma yok gibi gözükmemektedir. Ancak görünen o ki "Var-olanı var olması bakımından incelemek" kavramı İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün zihinlerinde farklı anlamlara delalet etmektedir. İbn Sînâ açısından var olması bakımından varlığı incelemenin anlamı, varlığın doğasını araştırmaktır. Buna karşılık İbn Rüşd'e göre var olması bakımından varlığı incelemek demek, varlığı fizik biliminde ispatlanan

⁶⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev, Ahmet Arslan), İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, 1003a, ss. 187-189.

⁶⁶ Erdem, Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili" s. 35.

Tanrı'nın sıfatlarının metafizik bilimde incelenmesi anlamını taşımaktadır.⁶⁷ Metafiziğin İbn Sînâ açısından amacı bakımından, İbn Rüşd açısından konusu bakımından teolojik olmasının sebebi budur.

İbn Rüşd, bilimi bir bütün olarak ele alır⁶⁸ ve ona göre fizik ile metafizik bilimleri birbiriyle yakından ilişkilidir. Onun bu yaklaşımı şöyle açıklanabilir: varlığı incelemek nihai anlamda metafizik biliminin konusu olsa da metafizik bilimi bu konuyu kendisine fizik biliminden devşirmektedir. Fizik ve metafizik bilimleri bir sistemi oluşturan çarklar gibi düşünülebilir. Bu sisteme göre var olması bakımından varlığı inceleyebilmenin ilk aşaması bize en yakın olan duyulur varlıkları incelemek ile başlar. Söz konusu inceleme âlemin hareket ettirici ve maddi sebeplerini vermesi bakımından bir Tanrı fikrine ulaşırsa dahi nihai anlamda fizik biliminin ulaştırdığı Tanrı fikri O'nun var ve İlk sebep olmasından başka bir şey söylemez.⁶⁹ İbn Rüşd'ün sisteminde Tanrı'nın varlığı fizik bilimde ispatlanmakta ve varlığı fizik bilimde ispatlanan Tanrı metafizik biliminin konusu olmaktadır.⁷⁰ Böylelikle Tanrı'nın varlığı fizik biliminin amacı iken Tanrı'nın doğası, âlem ile ilişkisi, vahdaniyeti, maddeden ayırık oluşu gibi meseleler metafizik biliminin konusu olmaktadır. İbn Rüşd'ün Tanrı'nın varlığını ispatlama hususunda tümevarımsal metod izlediği görülmektedir. Fiziki dünyaya ait cisimlerin hareketlerini inceleyen İbn Rüşd, bu hareketlerden yola çıkarak İlk Muharrik'e ulaşmaktadır.

⁶⁷ İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa', c.3, s. 252, 270, 300; İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, s. 3.

⁶⁸ Haris Macic *Filozof İbn Rüşd Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı 2017, s. 244.

⁶⁹ İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa', c.3, ss. 300, 316.

⁷⁰ İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa', c.3, ss. 300, 312, 314.

Öğrenme sırası olarak fizik biliminin metafizik biliminden önce gelmesi fizik biliminin daha üstün bir bilim olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Rüşd, daha iyi bilinenden (fizik bilimi) daha az bilinene (metafizik bilimi) doğru ilerlemeyi dayanan Aristotelesçi ilkeyi benimsemektedir.⁷¹ Fizik bilimi öğrenme sırası olarak önce gelse de varlık bakımından metafizik bilimi önce gelip “İlk Felsefe” olarak isimlendirilmektir. Bu sisteme göre metafiziğin amacı doğa bilimlerinde bilgisi verilemeyen uzak sebeplerin bilgisini vermek ve bu bağlamda var olması bakımından var-olanı incelemektir.⁷² Bu durum şöyle açıklanabilir: Var-olanı var olması bakımından bilmek isteyen bir kimse öğrenmeye fizik bilimi ile başlar ve varlığın maddi ve hareket ettirici olmak üzere iki sebebini fizik biliminde öğrenir. Böylelikle bu kimse Tanrı’nın var olduğu bilgisine sahip olmaktadır ancak henüz Tanrı’nın nasıl bir varlık olduğundan tam anlamıyla haberdar değildir. Bu kişi daha sonra metafizik biliminde “sûrî”, “gâî” ve “fâil”⁷³ sebepleri öğrenerek Tanrı ve ilâhi cisimler hakkında bilgi sahibi olacaktır. Dolayısıyla Tanrı’nın varlığının bilgisi fizik biliminde öğrenilirken O’nun “nasıllığı” meselesi metafizik bilimine ait olduğu için metafiziğin konusu haline gelmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd’e göre “var-olanı var olması bakımından incelemenin” asıl anlamı Tanrı’nın “nasıllığı” bilgisinin elde edildiği metafizik biliminde karşılık bulmakta iken fizik bilimi, metafizik

⁷¹ Macic, a.g.e., s. 244.

⁷² İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba’det-Tabîa’, c.3 ss. 270, 298, 314.

⁷³ Bu tez çalışmasının birçok yerinde ele alındığı üzere İbn Rüşd’e göre fizik bilimi, hareketli cevherin maddi ve hareket ettirici sebeplerinin bilgisini verirken, metafizik bilimi hareketli cevherin sûrî ve gâî sebeplerinin bilgisini verir. Ayrıca İbn Rüşd burada fail ve muharrik (hareket ettirici) sebeplerin aynı şeyler olmadığından bahseder. Fizik âlimi, hareketli cevherin hareket ilkesini ortaya koyarken metafizik âlimi hareketli cevherin fail ilkesini ortaya koyar. Fail ilke, muharrik ilkeden farklı olarak hareketin aynı zamanda sûret ve gâyesini de veren ilkedir. Bu bağlamda metafizik bilimi, fizik biliminde ulaşılan İlk Muharrik’in maddi ve hareket ettirici olmasının ötesinde O’nun aynı zamanda maddeden münezze, sûrî ve gâî sebep olduğunun bilgisini verir. Bkz. İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, ss. 3-6.

bilimine ulaşmada bir basamak görevi görmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın varlığını ispatlamak fizik biliminin amacı, Tanrı'nın kendisi ise metafizik biliminin konusudur.⁷⁴

Kısaca, İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, Aristoteles'in "hiçbir bilim kendi konusu hakkında burhan getiremez" ifadesinin mutlak olduğunu düşündüğünden maddi ve gayri-maddi tüm cevherlerin ilkelerini metafizik bilimi ile açıklamaya çalışmıştır.⁷⁵ İbn Rüşd, söz konusu ifadenin mutlak olmadığını, burhânî yol ile Tanrı'ya ulaşmak ve O'nun hakkında zanna değil kesin bilgiye dayanan delile sahip olmak isteyen kimsenin felsefî disiplini takip etmesinin zorunlu olduğunu ifade eder.⁷⁶ Bu disiplin gereği fizik bilimi hareketin maddi ve hareket ettirici sebebini ortaya koyar, ardından metafizik, İlk Muharrik'in varlığını postulat olarak inceler.⁷⁷

⁷⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi* s. 4.

⁷⁵ İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa', c.3, s. 296.

⁷⁶ Aynı yer.

⁷⁷ A.g.e., s.298.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN ELEŞTİRDİĞİ TEİSTİK DELİLLER

İbn Rüşd teistik deliller konusunda kendi görüşünü ortaya koymadan önce Müslüman düşünce geleneği içerisindeki kelâm ve felsefe literatüründe öne çıkan delilleri eleştiriye tâbi tutar. Bu bağlamda ona göre Eşârî kelamcılarının savunduğu “hudûs delili” ile İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu “imkân delili” Tanrı’nın varlığını ortaya koyma konusunda başarısızdırlar.

Endülüslü filozofa göre atomcu bir anlayış benimseyen ve atomun varlığının ispatlanması ile âlemin hâdis olduğunun açığa çıkacağını düşünen Eşârî kelâmcılar, ne atomun varlığını ne de buna dayanarak âlemin hâdis olduğunu kanıtlamada başarılı olabilmişlerdir.⁷⁸ Eşârîler, burhânî konuları cedelî ve hitâbî konularla karıştırmış, âlemin hâdis olduğuna dair ne halk ne de âlimler nazarında ispatı mümkün olmayan görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Rüşd’e göre cedel ehli olan Eşârîler burhânî konuları anlamadıkları gibi bu meseleleri halka açarak onların da kafalarını karıştırmışlardır.⁷⁹

İbn Rüşd, kendisi gibi bir filozof olan İbn Sînâ’nın Tanrı’nın varlığını kanıtlama konusunda hataya düşmesinin gerekçesini de onun metafizik ve fizik bilimleri hakkında

⁷⁸ İbn Rüşd, “Kitabü’l Keşf an Menahici’l Edille”, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, (Der. ve Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955, ss. 38-51.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl, Felsefe ve Din İlişkisi*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul, İşaret Yayınları, 1992, ss. 97-99, 105-108.

yaptığı açıklamaların yanlış ve asılsız olmasına bağlar. İbn Rüşd'e göre metafizik ve fizik bilimleri hakkındaki gerekli açıklamalar zaten Aristoteles tarafından yapılmış olup bu konuda bilinmesi gerekenler onun tarafından açıklığa kavuşturulmuştur. İbn Sînâ, Aristoteles'i takip etmek yerine metafizik ve fizik bilimleri hakkında şahsi görüşlerine dayanan yanlış açıklamalarda bulunduğundan Allah'ın varlığını ispatlama konusunda başarısız olmuştur.⁸⁰

Marifetullah konusunda Mutezile'nin herhangi bir teistik argümanını ele almayan İbn Rüşd, yaşadığı bölgede bu konuda Mutezili görüşün ve onların kitaplarının bulunmadığını söyler. Mutezile'nin de muhtemelen Eşârî görüşü paylaştığını ifade eden İbn Rüşd Mutezile hakkında bundan öte yorum yapmamaktadır.⁸¹

Bu bölümde ilk olarak İbn Rüşd'ün âlemin muhdesliğine referans ile Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan Eşârîlerin hudûs delili hakkındaki eleştirilerini ele alacağız. İkinci olarak, İbn Rüşd'ün imkân deliline ve İbn Sînâ'ya karşı yönelttiği eleştirileri inceleyeceğiz.

2.1. HUDÛS DELİLİ

İbn Rüşd'e göre Eşârî kelâmcılar nazarı inkâr etmeyip Allah'ın varlığını ispat yöntemlerinde akla başvururlar. Allah'ın varlığını ispatlamak üzere ileri sürdükleri en yaygın argümanları “Âlem hâdistir.” öncülüne dayanan “hudûs delili” olarak

⁸⁰ İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'de't-Tab'ia', c. 3, (Çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2019, s. 316, 586; Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'de't-Tab'ia', c. 1, s. 510; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehâfüt et-Tehâfüt, (Çev. K. Işık, M. Dağ), Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986 ss. 227-228.

⁸¹ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, s. 52.

bilinmektedir. Buna göre âlem ezeli olmayıp sonradan yaratılmıştır. Âlemin hâdis olduğunun kanıtı ise cisimlerin bölünmeyen parçalardan (cevher-i ferd, cüz-i la yetecezza, atom) mürekkep olmasıdır. Eşârîlere göre cisimler atomlardan meydana gelir ve atomlar da hâdistir. Atomlar hâdis olduğu için onlardan mürekkep olan tüm cisimler ve dolayısıyla âlem de hâdis olmalıdır. Her muhdesin bir muhdîsi bulunur. Âlem bölünmeyen parçalardan mürekkep olduğu için muhdestir. O halde âlemin de bir Muhdîsi var olmak zorundadır. Hudûs delili, âlemin zamansal başlangıcı olduğunun ispatı üzerinden bir Muhdîs'inin de var olmak zorunda olduğu sonucunu öngörmektedir.⁸² Hudûs delili, âlemin muhdesliği ile Tanrı'nın varlığı arasında zorunlu bir ilişki öngörür. Bu ilişkiye göre âlemin muhdes olması bir yaratıcının bulunmasını zorunlu kılar. O halde Tanrı'nın varlığının ispatı âlemin muhdes olduğunun ispatına dayanmaktadır. İbn Rüşd'e göre her ne kadar Eşârîler nazarı inkâr etmeyip akla başvursalar da teori ve iddiaları akla uygun düşmemektedir. Eşârîler Tanrı'nın varlığını aklen kanıtlama iddiasındadırlar, ancak onların “Âlem hâdistir” öncülüne dayanan delili ne burhânîdir ne de Kur'an'ın öngördüğü bir yoldur.⁸³

Hudûs delili, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi *Kadîm-hâdis* ilişkisi olarak kurguladığı için iki farklı varlık modu arasında birini diğerine indirgmeden nasıl bir illiyet rabitası kurulacağı sorununu gündeme getirmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, âlemin hâdis olduğu kabul edildiğinde onu hudûsa getiren bir Muhdîs'in bulunması gerekir. Ancak bu Muhdîs'in ne ezeli ne de muhdes olduğu düşünülebilir. Eğer muhdes, yani sonradan meydana geldiği kabul edilirse, onun da bir Muhdîs'e muhtaç olduğunu ve silsilenin sonsuza kadar uzadığını kabul etmek gerekir ki bu imkânsızdır. Eğer ezeli olduğu kabul edilirse, ezeli bir fail olarak O'nun fiilinin de ezeli olması gerekir.

⁸² İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, ss. 38-39.

⁸³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s.3; “Kitabü'l Keşf”, s. 38.

Fiil ezeli olunca onun iliştiği mefulun de ezeli olması gerekir. Ancak Eşâriler âlemin hâdis olduğunu kabul etmektedirler.⁸⁴ şu durumda Kadîm ile hâdis arasındaki ilişkiyi açıklamak için ya Kadîm’de hudûsun meydana geldiğini ya da hâdis’in kıdemini kabul etmek gibi bir çelişki ortaya çıkmaktadır.

Eşârî kelâmcılar Kadîm olan Allah ile hâdis olan âlem arasındaki illiyet rabıtasını kurmak adına “Allah’ın iradesi ezeli, fiili hâdistir”⁸⁵ şeklinde bir çözüm önerirler. Buna göre Allah’ın fiili ve iradesi birbirinden farklıdır. Allah’ın âlemi yaratma konusunda iradesi ezeli, ancak yaratma fiili hâdistir. Allah âlemin sonradan yaratılmasını irade ettiği için âlem murâd edildiği vakitte hâdis fiilin kendisine taalluk etmesi sonucu sonradan yaratılmıştır. Âlem yaratılması irade edilen vakit gelene kadar varlığa çıkmamıştır.⁸⁶

Allah’ın âlemi yaratma konusundaki iradesi ezeldir ancak yaratma fiilinin kendisi ezelde gerçekteşmez. Çünkü Allah, âlemin ezelde yaratılmasını değil sonradan yaratılmasını ezeli irade ile murâd etmiştir. Âlemin yaratıldığı vakte kadar onun yokluğu murâd edildiği için âlemin öncesinde Allah’tan başka varlık yoktur. O’nun murâdı âlemin ezelde yaratılması değil, bir müddet beklendikten ve beklenen hiçbir şey kalmadıktan sonra varlığa çıkmasıdır.⁸⁷

Kadîm olan Tanrı ile hâdis olan evren arasındaki illiyet rabıtasını bu suretle açıklamak isteyen Eşârî kelâmcılara karşı İbn Rüşd, Tanrı’nın irade ettiği şeyin ancak bir müddet beklendikten ve beklenilecek bir şey kalmadıktan sonra fiile dönüştüğünü

⁸⁴ İbn Rüşd, “Kitabü’l Keşf”, ss. 38-40.

⁸⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev.Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu), İstanbul, Klasik Yay., 2005, s. 17.

⁸⁶ Aynı yer.

⁸⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17.

söylemenin fâilsiz mefûl saymak ile aynı manayı taşıdığını ve bundan dolayı küfür olduğunu söyler.⁸⁸ Tanrı, kendisinden fiil sâdır olmadığı halde fâil sayılmaz. İrade kendi başına fiilin yerine geçip irade sahibini fâil yapmaz. Çünkü irade denilen şey ancak fiilin şartı olup kendi başına fiil değildir. Fâil olmanın şartı mef'ulün varlığıdır. Fiil olmaksızın mef'ul, mef'ul olmaksızın da fâil'den söz edilemez. Eşârîlerin çelişkisi Tanrı'nın hem ezeli fail olduğunu hem de kendisinden fiilin sâdır olmadığı bir vaktin bulunduğunu iddia etmeleridir.

Âlemin hâdis olması Tanrı'nın murâdının ezelde karşılık bulmadığı anlamına gelir. Âlem sonradan hâdis bir fiil ile meydana gelmişse bu durumda, Tanrı'nın âlemi yaratma hususundaki ezeli iradesinin, ezelden âlemin yaratıldığı âna kadar geçen süre zarfında yokluğa karşılık gelmesi, yani, Tanrı'nın ezeli murâdı olan âlemin var olmaması gerekir. Eşârîlere göre, ezeli irade ancak bir müddet beklendikten sonra hâsıl olmaktadır. İbn Rüşd açısından Tanrı'nın irade ettiği bir şeyin gerçekleşmesi için beklemesi yahut iradesini ertelemesi düşünülemez; Tanrı, âlemi ezelde yaratmayı irade ediyorsa onu irade ettiği vakitte yaratır. Tanrı'nın âlemi belli bir zaman diliminde yarattığını söylemek O'nun iradesine illet atfetmek anlamına gelir.⁸⁹ Allah'ın âlemi belli bir zaman diliminde yaratması için söz konusu zaman diliminin diğer zaman dilimlerinden daha evla olması gerekir ki Allah evreni daha evla olan zamanda yaratmış olsun. Ancak Allah için zorluk ya da kolaylık olmadığı gibi Allah nazarında belli bir zaman diliminin diğer zaman dilimlerinden daha evla olması da düşünülemez. Ayrıca Gazzâlî'nin de kabul ettiği üzere Tanrı'nın bilgisinde, kudretinde yahut iradesinde değişimin olması da mümkün değildir.⁹⁰ Şu durumda İbn Rüşd, ezelden söz konusu daha evla olan zamana gelmenin imkânsız

⁸⁸İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", s. 39.

⁸⁹ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", s. 39.

⁹⁰ Gazzâlî, Filozofların Tutarsızlığı, s. 17.

olduğunu, böyle bir zaman dilimine gelmek için sonsuz zamanın geçmesi gerektiğini, ancak sonsuzun tükenmesinin mümkün olmadığını ifade eder.⁹¹ O halde ne Allah'ın iradesine önceden bulunmayan bir illetin taalluk etmesi ne de O'nun için herhangi bir zamanın diğer bir zaman diliminden daha evla olması söz konusudur. Öyleyse kendisinde değişiklik olması düşünülemeyen Tanrı, âlemi ya ezelde yaratacaktır ya da asla yaratmayacaktır.

Eşârî kelâmcılara göre âlemin yaratılmışlığının ortaya konmasının yolu âlemin hâdis olmasından geçmektedir. Zamansal başlangıcı olanın yaratıcısı da bulunmak zorundadır. Bu nedenle Eşârîler, âlemin hâdis olduğunu ispatlamak üzere çeşitli argümanlar ileri sürmüşlerdir. İbn Rüşd *el-Keşf* kitabında bu argümanlardan iki tanesini detaylı şekilde alır ve eleştirir. Aşağıda söz konusu argümanları ve İbn Rüşd'ün eleştirilerini ele alacağız.

2.1.1. Birinci Argüman

Hudûs delilinin ilk argümanı şu şekilde formüle edilebilir:

- Cevherler ârazlardan ayrılmaz.
- Ârazlar hâdistir.
- Hâdisten ayrılmayan şey de hâdistir.⁹²

İbn Rüşd, birinci öncülü iki şekilde anlamanın mümkün olduğunu, bunlardan ilkinin doğru ancak Eşârî kelâmcıların kastettiği ikinci anlamın doğruluğunun şüpheli

⁹¹ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, s. 39.

⁹² İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, s. 40.

olduğunu söyler. Bu öncül ile kast edilen, mevcut olan ve muayyen olarak fiziki dünyada işaret edebildiğimiz cisimlerin cevherlerinin ârazlarından ayrılmayacağı olsa idi anlam doğru olurdu.⁹³ Örneğin, masanın üzerinde mevcut olan ve açıkça işaret edebildiğimiz kalemin sahip olduğu bir cevheri; yani kalemi kalem yapan, kalemi diğer cisimlerden ayıran özsel niteliği ile birlikte ârızî nitelikleri; yani bir kalemde bulunması zorunlu olmayan, renk, şekil gibi kalemi diğer kalemlerden ayıran ilintisel nitelikleri bulunmaktadır. Kalemin rengi, hacmi, boyutu, kütlesi, maddesi ve şekli onun ârızî(ilintisel) niteliklerini oluşturmakta olup bu niteliklerin değişmesi kalemin varlığını ortadan kaldırmaz. Bu niteliklerden hiçbirisi kalemin özsel niteliği değildir. Nitekim farklı renge, hacme, boyuta ya da maddesel forma sahip birçok kalem bulunmaktadır. Ancak, masanın üzerinde duran kalemden bahsettiğimiz tüm nitelikleri soyutlayacak olursak da ortada kalem diye bir cisim kalmayacaktır. Rengi, şekli, boyutu, hacmi ve kütlesi olmayan bir kalemi tasavvur etmek mümkün değildir. O halde ârazlar her ne kadar cevherlerden farklı olarak cisimlerin özsel nitelikleri olmasalar ve değişmeleri durumunda cisim yine cisim olmağını korusa dahi mevcut bulunan ve muayyen olarak işaret edebildiğimiz cisimleri ârızî tüm niteliklerden soyutlamak mümkün değildir. Bu bağlamda cisimlerin cevherleri ârazlardan ayrılmazlar.

Ancak İbn Rüşd, Eşârîlerin cevher ile atomu (cüz-i layetecezza/bölünmeyen parça) kastettiklerini ve cevherler ârazlardan ayrılmaz öncülü ile atomun ârazlardan ayrılmadığını iddia ettiklerini söyler. Atomun varlığının şüpheli olduğu için söz konusu öncülün iddiası da şüphelidir. İbn Rüşd, atomun varlığı hakkında birbirine zıt birçok görüşün bulunduğunu ve bu görüşler arasında doğru olana karar vermenin kelâm biliminin gücü dahilinde olmadığını söyler.⁹⁴ İbn Rüşd açısından Eşârîlerin Allah'ın

⁹³ A.g.e., s. 40.

⁹⁴ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, s. 40.

varlığını ispatlamak üzere en güçlü delil olarak ileri sürdükleri hudûs delilinin daha en başından doğruluğu şüpheli bir öncül üzerine bina edilmesi delilin güvenilirliğini zedeler.

Eşârîler, var olan tüm cisimlerin atomlardan müteşekkil olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre cisimler bölünmeyen parçaların bir araya gelmesi sonucu oluşurlar. Buna göre atom sayısı fazla olan cisimler, atom sayısı az olan cisimlerden daha büyüktürler. İbn Rüşd'e göre Eşârîlerin atomun varlığını ispat etmek üzere ileri sürdükleri delilleri hitâbî olup, burhân derecesinden uzaktır. Eşârîler, büyüklük-küçüklük ve azlık-çokluk gibi olguları birbirlerine karıştırdıkları için atom hakkında yanlış yargılara varmışlardır. Onların atomun varlığını ispatlamak üzere ileri sürdükleri deliller söz konusu kavram kargaşasından kaynaklanır. Bu konuda İbn Rüşd, fil, karıncadan daha büyüktür çünkü filin sahip olduğu atomların sayısı karıncanın sahip olduğu atomların sayısından daha fazladır diyen Eşârîlere karşı, sayıca fazlalık ile hacimsel büyüklüğün aynı şeyler olmadığını hatırlatır. Nitekim biz, fil karıncadan büyüktür, diyebiliriz, ancak fil karıncadan fazladır diyemeyiz. Şu durumda sayıca fazla olan her şey hacimsel olarak da daha büyük olmak zorunda değildir. Bunun örneğinin matematik ve geometri bilimlerinde bulunduğunu ifade eden İbn Rüşd, açıları ve geometrik şekilleri konu edinen geometri biliminde açıların ve geometrik şekillerin büyüklüğünden bahsederken sayıları konu edinen matematik biliminde ise sayıların çokluğundan bahsetmekte olduğumuzu ifade eder. “On” sayısı “beş” sayısından daha çoktur(more), daha büyük (bigger) değildir. Büyüklük-küçüklük ve azlık-çokluk gibi kavramları birbirine indirgemek matematik bilimi ile geometri bilimini birbirine indirgemeye benzer. Bu iki bilim birbirinden farklı konulara sahiptir ve bilimlerin konuları birbirlerine karıştırılmamalıdır. Aksi takdirde

Eşârîlerin sahip olduğu bu görüş tüm eşyanın sayılardan ibaret olmasını ve büyüklük kavramının mevcut olmamasını gerektirir.⁹⁵

Ayrıca atomun varlığı ve hâdis olduğu kabul edilse dahi, bu, âlemin hâdis olduğu sonucunu gerekli kılmaz. Âlem kendi içerisinde tecrübeye konu olan (muayyen olarak işaret edilen) cisimlerin yanı sıra tecrübeye konu olmayan (muayyen olarak işaret edilemeyen) cisimleri de barındırır. İbn Rüşd, burada, içerisinde yaşadığımız dünyada bulunan ve yakînî olarak tecrübe edebildiğimiz cisimler ile bizzat tecrübeye konu olmayan semâvî cisimler arasında bir ayrım gözetir. İçerisinde yaşadığımız dünyadaki cisimler kendilerine muayyen olarak işaret edilebildiklerinden dolayı doğrudan gözleme tabi tutulabilir ve bu yolla haklarında araştırma yapıp bir hükme ulaşılabilir. Eşârîlerin atomun varlığı hakkında getirmiş oldukları tüm deliller içerisinde yaşadığımız dünyadaki cisimler üzerinde yapacakları araştırma ve gözlemlere dayanmak zorundadır. Ancak diğer taraftan semâvî cisimler içerisinde yaşadığımız dünyada bulunan cisimlerden farklı olarak kendilerine muayyen olarak işaret edilip doğrudan gözleme tabi tutulamadıkları için tecrübe sahasının dışında kalmaktadırlar. İbn Rüşd'e göre tecrübe edilen cisimler hakkında verilen bir hükmü, şahidden gaibe gitme yöntemi ile, sanki ikisi arasındaki ortaklık ispatlanmışçasına, tecrübeye konu olmayan gök cisimleri hakkında da vermek burhânî bir yaklaşım değildir. Bu yüzden tecrübeye konu oldukları için birincil cisimlerin atomlardan müteşekkil olduğunun ispatı mümkün olsa bile şahidi gaibe ilhak ederek ikinciller için de aynı hükmü vermek mümkün değildir. Çünkü müşahede edilen cisimlerin atomlardan müteşekkil olduğunun ispatı müşahede edilemeyen cisimlerin de atomlardan müteşekkil olduğunu ispatlamaz. Müşahede edilememesinden dolayı da ikisi arasında ortaklık olup olmadığı meçhul bir durumdur. İbn Rüşd'e göre şahidi gaibe ilhak ederek semâvî cisimlerin hâdis olduğunu ileri sürmek temel bir yöntem hatasıdır. Semâvî

⁹⁵ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", s. 41.

cisimlerin ezelf olup olmadıkları onların hareketleri izlenerek anlaşılabilir. Çünkü semâvî cisimler doğrudan tecrübe sahasının dışında kalmaktadırlar. Ayrıca semâvî cisimlerin içinde yaşadığımız dünyada bulunan cisimler ile arasındaki ortaklığı ispatlanmış değildir. Dahası İbn Rüşd'e göre semâvî cisimler hakkındaki bilgi şahidi gâibe ilhak ederek değil, ancak onların hareketleri izlenerek elde edilebilir. İzlendiği takdirde dairesel harekete sahip olduğu anlaşılan semâvî cisimlerin ezelf oldukları anlaşılır.⁹⁶ Dairesel hareketin niçin ezelflik âlameti olduğuna aşağıda üçüncü öncülü ele alırken değineceğiz.

İbn Rüşd "tüm ârazlar hâdistir" şeklindeki ikinci öncülün tümevarımsal olduğunu ifade eder. Eşârîler bu öncülde de şahidi gâibe ilhak etmişlerdir.⁹⁷ Başka bir deyişle, tecrübe edilen tüm ârazların hâdis olduğunu gören Eşârîler, bu kaideyi tecrübe alanının dışında kalan ârazları da kapsayacak şekilde genellemişlerdir. İbn Rüşd açısından böyle bir genelleme öncülü burhân seviyesinden uzak kılmakta ve onun doğruluğunu şüpheli hale getirmektedir. Gök cisimleri tecrübeye konu olmadıkları için kendilerinin yahut ârazlarının hudûsu hakkında kesin yargıya varmanın yöntemi şahidden gâibe gitmek değil onların hareketlerini izlemek olmalıdır.⁹⁸ İbn Rüşd, hareketleri incelendiğinde gök cisimlerinin ezelf olduğunu söyler. Gök cisimleri dairesel harekete sahip olduğu için önlerine bir engel çıkmadığı sürece dairesel hareketlerini ezelf olarak sürdürmelidirler.⁹⁹

Zaman ve mekân gibi ârazların hâdis olduğunu tasavvur etmek oldukça güçtür. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre her âraz hâdis olmak zorunda değildir. Hâdis olan şeyin varlığından önce ademin(yokluk) gelmesi icab eder. Hâdis olan bir şeyin yokluğunun

⁹⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, (Çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2017, s. 116.

⁹⁷ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", s. 42.

⁹⁸ İbn Rüşd, A.g.e., s.43.

⁹⁹ İbn Rüşd, A.g.e., s. 45.

varlığından önce gelmesi ancak zaman bakımından tasavvur edilir. Bu tasavvuru mümkün kılan zamanın varlığıdır. Bu yüzden zaman, her ne kadar âraz olsa da onun hâdis olduğunu tasavvur etmek zordur. Aksi durumda hâdis olan cismin öncesinden bahsetmek mümkün olmaz. Öncesiz olan ezeli olacağı için zaman bakımından öncesi olmayan da ezeli olur. Bu nedenle ya cisim ya da zaman ezeli olacaktır. Cismin hâdis olduğu aşikâr ise onun öncesinde zamanın var olduğu bilinir. Böylece zamanın ezeli olduğu ortaya çıkar.¹⁰⁰ Âlemin içerisinde yaratılmış olduğu mekânın hâdis olduğunu tasavvur etmek de oldukça güçtür. Eğer âlemin içerisinde yaratılmış olduğu mekân hâdis ise söz konusu mekân nerede yaratılmıştır? Bu mekânın da başka bir mekân içerisinde yaratılması icab eder ki silsile ezeli bir mekâna varıncaya kadar devam eder. Bu nedenle tüm mekânların içerisinde yaratıldığı ezeli bir mekânın bulunması zorunludur.¹⁰¹

Zaman ve mekânın ezeli olduğunu ifade eden İbn Rüşd'e göre, her âraz hâdis olmak zorunda değildir. Bu yüzden “ârazlar hâdistir” öncülü yanlıştır. Ona göre Eşârîler ancak bazı ârazların hâdis olduğunu ispatlayabilirler ki bu da her ârazın ezeli olduğunu iddia eden bir kimseye karşı kullanılabilir.¹⁰² Başka bir ifadeyle bir kimse bütün ârazların ezeli olduğunu iddia eder ise Eşârîler haklıdır. Çünkü ârazların tümü ezeli değildir. Bu nedenle Eşârîlerin ârazların hâdis olduğunu ispat etmek için kullandıkları argümanlar böyle bir kimseye karşı öne sürülebilir. Bu kimseye hâdis olan ârazlar gösterilerek tüm ârazların hâdis olmadığı ispatlanabilir. Ancak bazı ârazların hâdis olduğu gerçeği tüm

¹⁰⁰Burada ezeliyetten kasıt, zamansal ezeliyettir. İleride İbn Sînâ'nın imkân delilinde ele alacak olduğumuz zât bakımından ezeliyet değil, zamansal başlangıcı olmayan anlamındaki ezeliyet kastedilmektedir. Bkz. İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, s. 43.

¹⁰¹ Aynı yer.

¹⁰² İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, ss. 43-44.

ârazların aynı şekilde hâdis olduğu sonucunu gerekli kılmaz. Bu nedenle Eşârîlerin tümevarımsal yaklaşımı İbn Rüşd açısından hatalıdır.

İbn Rüşd, hâdisten ayrılmayan şey de hâdistir şeklindeki üçüncü öncülün de iki şekilde anlaşılmaya müsait olduğunu ifade eder. Eşârîler bu öncül ile kendisine muayyen olarak işaret edilen ârazdan ayrılmayan her cismin hâdis olduğunu kast etmiş olsalardı söyledikleri doğru olurdu. Ancak Eşârîler ârazdan ayrılmayan her cismin hâdis olduğunu kast etmektedirler.¹⁰³ Bu nokta da konunun bütünlüğü ve devamlılığı açısından İbn Rüşd'ün önceki iki öncül için söylediklerini hatırlamak faydalı olacaktır. Ona göre; 1) Ancak kendisine muayyen olarak işaret edilebilen cisimlerin cevherleri ârazlardan ayrılamazlar. 2) Ancak kendisine muayyen olarak işaret edilebilen tüm ârazlar hâdistir. Açıkça görülmektedir ki İbn Rüşd, kendi tâbiri ile tecrübeye konu olmayan gök cisimleri ile yaşadığımız dünya içerisinde bulunan tecrübe edebildiğimiz cisimler arasında fark gözetmektedir. Ona göre tecrübe ettiğimiz cisimler hakkındaki bilgimizi tecrübe edemediğimiz gök cisimlerini de kapsayacak şekilde genellemek burhânî bir yaklaşım değildir. Bu nedenle üçüncü öncül ile kast edilen mana; kendisine muayyen olarak işaret edilebilen ârazdan ayrılmayan cisim hâdistir olduğu müddetçe doğrudur. Eşârîler bu öncülde tecrübeye konu olmayan cisimler hakkında sanki onları tecrübe etmişçesine yargıya vardıkları için, öncülün bu ikinci anlamı yanlıştır.

İbn Rüşd hareketi âraz kabul etmektedir ve gök cisimlerinin hareketi söz konusudur, ancak ona göre bu durum gök cisimlerinin hâdis olmasını gerektirmez. İbn Rüşd açısından her âraz hâdistir şeklindeki bir önermenin yanlış olduğundan bahsetmiştik. Zaman ve mekân âraz olmalarına rağmen hâdis olarak tasavvur edilemezler. Bu nedenle her ne kadar gök cisimleri zaman ve mekân gibi ârazilara mahal olsalar da

¹⁰³ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, s.44

bunlar hâdis değil ezeli ârazilardır. İbn Rüşd, bir cisimde sonsuz sayıda ârazın bulunabileceğini tasavvur etmenin mümkün olduğunu belirtir. Bu durumda gök cisimlerinin sonsuz sayıda hareketi olabilir. Böylelikle gök cismi hâdis bir âraza değil, kadîm bir âraza mahal olmuş olur. Eşârîlerin, “hâdisten ayrılmayan şey de hâdistir” öncülünü desteklemek için “Bir mahalde sonsuz ârazın bulunması imkânsızdır” dediklerini aktaran İbn Rüşd, bu iddianın ve Eşârîlerin bu iddiayı savunmak için sundukları delillerin geçersiz olduğunu söyler.

Eşârîlere göre bir cismin sonsuz sayıda âraza mahal olması mümkün değildir; çünkü böyle bir durumda cismin şu andaki mevcut olan âraza mahal olabilmesi için öncesinde sonsuz sayıda diğer ârazilara mahal olması şarttır. Ancak sonsuzluk tükenmeyeceği için mevcut olan âraza ulaşmak da mümkün olmayacaktır. Meseleyi örnek ile açıklayacak olursak: Bir gök cismi olan Satürn’ün ezeli olduğunu ispat etmek onun hareketlerinin(dönüşlerinin) ezeli olduğunun ispatını gerektirir. Eşârîlere göre bu ispat imkânsızdır ve Satürn sonsuz sayıda dönüşe sahip olamaz. Çünkü böyle bir durumda mevcut olan hareketin(dönüşün) var olabilmesi için öncesinde sonsuz sayıda hareketin kat edilmesi gerekir. Sonsuzun kat edilmesi mümkün olmadığı için hali hazırdaki harekete ulaşılamaz. Bu nedenle Satürn’ün hareketi ezeli olamaz. Hudûsa mahal ola şeyin de hâdis olması gerekir, kaidesi gereği Satürn’ün de hâdis olması icab eder.

Cismin sonsuz sayıda âraza mahal olamayışı cismin hâdis olduğu manasına gelir. Cisim sonsuz sayıda âraza mahal olmaz çünkü sonsuzluk kat edilemez. Eşârîler bu durumu şu örnek ile açıklar: Adamın biri diğerine; elimde bulunan bir altını öncesinde sana sonsuz miktarda altın vermeden vermeyeceğim dese, adam elindeki bir altını diğerine asla vermeyecektir. Çünkü sonsuzun tüketilmesi mümkün değildir. Eldeki altının

verilmesi için de öncelikle sonsuz altının tüketilmesi şart koşulmuştur. O halde mevcut olan bir altın asla verilemeyecektir.¹⁰⁴

İbn Rüşd, söz konusu kıyasın hatalı olduğunu ve sonsuz sayıda ârazın bulunmasının önünde bir engel bulunmadığını söyler. Ona göre verilen örnekte bir başlangıç ve bir son noktası tayin edbilmiş olup, sınırlı olan bu iki nokta arasına sonsuzluk sokulmuştur. Ayrıca adamın sözünü sınırlı bir süre içerisinde gerçekleştirmesi icab etmektedir. Böylesi bir durum ise imkânsızdır.¹⁰⁵ Muayyen olarak işaret edebildiğimiz bir cismin sonsuz sayıda âraza mahal olması mümkün değilken aynı kaide muayyen olarak işaret edemediğimiz cisimler için geçerli olmak zorunda değildir. Onun vurguladığı nokta; tecrübe ettiğimiz cisim ve ârazlardan yola çıkarak tecrübe etmediklerimiz hakkında bağlayıcı karar vermenin yanlış olduğudur. İbn Rüşd, bir cismin sonsuz sayıda âraza mahal olduğunu tasavvur edebilmenin mümkün olduğunun altını çizerek böylesi bir durumun imkânsız olmadığını ifade eder. Bir şeyin şimdiye kadar tecrübe edilmemiş yahut tecrübe sahasının dışında olması söz konusu şeyin mümkün olmadığı anlamını taşımaz.

İbn Rüşd'e göre, gök cisimlerinin ezeli olup olmadığı konusunda karar vermek için onların hareketlerini gözlemlemek gerekir. Biri diğerinden önce olan şeyler iki şekilde tasavvur edilebilir: doğrusal (istikamet) ve dairesel. Dairesel olan hareketin önünde bir engel bulunmadığı sürece ezeli olması gerekirken, doğrusal şeklindeki bir hareketin ezeli olması mümkün değildir.¹⁰⁶ Baba-oğul ilişkisi doğrusal harekete örnektir. Baba oğulun gerçek illeti olmayıp ârizî illetidir. Baba-oğul zincirinin gerçek illeti

¹⁰⁴ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", s. 45.

¹⁰⁵ Anı yer.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", ss. 45-46.

Allah'tır ve bu zincir ezeli değildir. Baba-oğul zinciri İlk Sebep olmaksızın var olamaz.¹⁰⁷ Ancak yağmur döngüsü gibi dairesel bir hareket sonsuz olmalıdır. Bulut var ise eğer evvelinde arzdan yukarı doğru buhar yükselmiştir. Arzdan yukarıya doğru buharın yükselmesi için evvelinde toprak ıslanmış olmalıdır. Toprak ıslanmış ise evvelinde yağmur yağmıştır. Yağmur yağmış ise evvelinde bulut vardır. Şu halde bulut var ise evvelce de bulut var olmuş demektir.¹⁰⁸ İbn Rüşd'e göre dairesel hareket sonsuzdur; gök cisimlerinin hareketleri daireseldir. O halde gök cisimlerinin hareketlerinin sonsuz olmasının önünde bir engel yoktur. Bu nedenle de gök cisimlerinin mahal oldukları hareketler sonlu değil, sonsuzdur.

2.1.2. İkinci Argüman

Gazzâlî'nin hocası İmam-ı Cüveynî'nin (1028-1085) savunduğu ikinci argüman şöyledir:

- Âlem içerisinde barındırdığı her şey ile mümkündür.
- Mümkün olan muhdestir.
- Şu halde, mümkün olan iki şeyden birini diğerine tercih eden bir müreccih bulunmalıdır.

İbn Rüşd, birinci öncülü şu şekilde açıklar: Âlem şimdi bulunduğu durumun tamamen tersi olan bir halde bulunabilir. Mesela olduğundan daha büyük veya daha küçük veya sahip olduğu şekilden başka bir şekilde veya cisimlerin sayısı şimdikinden ayrı veya cisimlerin her birinin hareketi şu andaki hareketinin zıddı olan bir yönde olabilir. Hatta taş yukarıya doğru hareket edebilmeli, ateşin dumanı yukarı değil aşağı

¹⁰⁷ A.g.e., s. 46.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 45.

gidebilir, doğudan olan hareket batıdan, batıdan olan hareket doğudan olabilir. Dolayısıyla, şeylerin olduğundan başka bir halde olması mümkündür.¹⁰⁹

İbn Rüşd açısından bu öncül hitâbîdir. Çünkü varlıkların şimdiki durumlarından tamamen başka bir hâl üzere olabileceği kendiliğinden bilinen bir şey değildir. Bazı varlıkların olduklarından farklı bir hâl üzerine bulunabileceği doğru olsa bile, da tüm varlıklar tamamen zıddı bir hâl üzere bulunabilirler, şeklinde bir çıkarımda bulunmak yanlıştır.¹¹⁰ Örneğin, insan kendisini insan yapan niteliklerden arındığı halde yine de insan olabilir önermesi, kendiliğinden bilinen ve açık bir önerme değildir. Ayrıca böyle bir söylem Tanrı'nın yaratmadaki hikmetini de reddetmektir. Öyle ki insanın organlarının işlevleri rastgele diğer organlar tarafından meydana getirebilseydi, yani görme işi ayak tırnakları tarafından, nefes alma ve koklama işi göz tarafından, duyma işi herhangi başka bir organ tarafından da yerine getirilebilseydi, insanın yaratılışının hikmeti olmazdı. Çünkü tüm bu işlevler rastgele belirlenmiş olup bulundukları hâlin tam aksi hal üzere de olabilirlerdi. Böylelikle hikmet ortadan kalkardı. İbn Rüşd, hikmet'i bir şeyin sebeplerini bilmek olarak tanımlar. Bu nedenle tüm eksikliklerden münezzeh olan Allah her şeyi hakkıyla bilir ve bu nedenle âlemi en iyi şekilde yaratmıştır. İbn Rüşd'e göre, âlemin yaratılışındaki hikmeti görmeyen kimseyi sanattan anlamayan kimseye benzer. Bu kimse bir sanat tablosuna baktığında rastgele seçbilmiş renkler görür. Ancak, sanatçı sanat eserindeki uyumu ve renklerin seçilme sebeplerini görür. Âlemin mümkün olduğunu söylemek varlıkların hikmetini dolayısıyla Allah'ın varlıkların sebeplerini bildiğini

¹⁰⁹ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", ss. 46-47.

¹¹⁰ Aynı yer.

reddetmektir. Bu yüzden âlemin hali hazırdaki hâli en hikmetli olanıdır ve Allah âlemi en iyi şekilde yaratmıştır.¹¹¹

İbn Rüşd, “mümkün olan muhdestir” öncülü hakkında ulemanın ihtilaf halinde olduğunu söyler. Platon, mümkünün ezeli olabileceğini kabul ederken Aristoteles mümkünün ezeliliğini imkânsız görür.¹¹² İhtilaftan dolayı meselenin zorluğuna dikkat çeken İbn Rüşd, bu konunun ancak burhân sanatına sahip olanlar ile açıklığa kavuşturulabileceğini ifade eder ve Eşârîlerin buna muktedir olmadıklarını söyler.¹¹³

Eşârî bir kelâmcı olan Cüveynî’ye göre, mümkün olan muhdestir. Mümkün olan bir şeyin iki mümkün vassıfından birinin var olabilmesi için bir tercih ediciye ihtiyaç vardır. Bu tercih edicinin ise mürid (irade eden) olması gerekir. İradeden vücud bulan şey ise hâdistir.¹¹⁴ Cüveynî, her fiilin ya tabiattan ya da iradeden neşir ettiğini söyler. Eğer bir fiil tabiattan neşretmiş ise misli ile bulunur. Çünkü tabiat var ettiği şeyler arasında seçim yapmadığı için birini var edip mislini geri bırakmaz. Örneğin, sakumunya (denilen müşhil) bedenini sağ tarafındaki safrayı bırakıp yalnızca sol taraftaki safraya etki etmez.¹¹⁵ İrade ise bundan farklı olarak bir şeyin kendisine taalluk eder. Âlemin boşluk (halâ) içerisinde yaratıldığını düşünen Cüveynî’ye göre âlemin içerisinde bulunduğu konumda (halâ) yaratılması ancak irade ile mümkündür.¹¹⁶

¹¹¹ İbn Rüşd, “Kitabü’l Keşf”, ss. 46-47.

¹¹² A.g.e., s. 48.

¹¹³ A.g.e., ss. 48-49.

¹¹⁴ A.g.e., s. 49.

¹¹⁵ Aynı yer.

¹¹⁶ İbn Rüşd, “Kitabü’l Keşf”, s. 49.

İbn Rüşd'e göre irade yekdiğerinin misli olan iki şeyden birini tahsis eder ifadesi doğru iken içerisinde âlemin bulunduğu bir halânın varlığını ifade eden öncül ise yanlıştır. Diğer taraftan böyle bir halânın varlığını kabul etmek Eşârîlerin esasları ile de çelişmektedir ki bu varsayım âlemin varlığından önce bulunan halânın ezeli olmasını gerektirir.¹¹⁷

2.2. İMKÂN DELİLİ

Birinci bölümde de anlatıldığı üzere İbn Sînâ ve İbn Rüşd gerek Tanrı'nın varlığının hangi bilimde ispatlanacağı gerekse Tanrı tasavvurları konusunda farklı görüşlere sahiptirler. İbn Rüşd, metafizik biliminin amacının Tanrı'nın varlığını ortaya koymak olduğunu söyleyen İbn Sînâ'yı Tanrı-âlem arasında kurduğu ilişkiden dolayı eleştirir. Tüm bunlar iki filozofun marifetullah meselesindeki felsefi yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın imkân delilinin yapısına ilişkin eleştirilerde de bulunur. Ona göre İbn Sînâ'nın âlem hakkında "mümkün bizatihi-vacip bigayrihi" şeklindeki yaklaşımı hatalıdır.¹¹⁸ İbn Rüşd'ün eleştirisini daha iyi anlayabilmek için ilk olarak İbn Sînâ'nın imkân delilini ana hatlarıyla ele almak yerinde olacaktır.

Realist bir sistem filozofu olan İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu imkân delilinin temel yapı taşını onun varlık hakkındaki görüşleri oluşturmaktadır. Ona göre varlığın var olduğuna dair şüphe yoktur ve varlık, yalnızca duyusallardan da ibaret değildir.¹¹⁹ Bu ön

¹¹⁷ A.g.e., 50

¹¹⁸ A.g.e., s. 48.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2015, ss. 124-125; Engin Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1, 2011, s. 100.

kabuller üzerinden varlığı var olması bakımından inceleyen İbn Sînâ, varlığın zihinde iki kategoriye ayrıldığını düşünür.¹²⁰ Söz konusu ayırım varlıkların doğalarının incelenmesi sonucu keşfedilebilen ontolojik bir ayırmadır. Buna göre bir varlık ya doğası gereği kendi başına kaimdir ya da varlığını kendisi dışında başka bir varlığa borçludur. Varlığını kendisi dışında başka hiçbir varlığa borçlu olmayan ve kendi başına kaim olan varlığın vacip (zorunlu) varlık, varlığını kendisi dışında diğer varlıklara borçlu olan ve kendi başına kaim olamayan varlığın ise mümkün varlık olduğunu ifade eden İbn Sînâ'ya göre, mümkün ve vacip varlığın kendine has nitelikleri bulunur.¹²¹

Mümkün olanın varlığı, kendi özüne göre zorunlu değildir; yokluğu tasavvur edilebilen mümkünün varlığının yokluğa dönüşmesi çelişki doğurmaz.¹²² Bu nedenle mümkün varlığın doğası “var” ve “yok” olmaya eşit mesafededir. Mümkün varlık, doğası gereği ne vardır ne de yoktur.¹²³ Mümkünün varlığa çıkmasına neden olan bir varlık olduğu sürece mümkün, var olabilir.¹²⁴ Başka bir deyişle mümkün varlık, varlığı ve yokluğu eşit derecede olan yokluğu varlığına tenakuz oluşturmeyen varlık iken, vacip varlık yokluğu düşünilemeyen ve varlığı kendinden olan varlıktır. Mümkünün varlığının kaynağı bizatihi kendisi olmadığından onun varlığa çıkabilmesi için illetinin bulunması

¹²⁰ William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock Publishers, 2001, s. 87; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul, Klasik Yay., 2011, ss. 197-209; Ömer Bozkurt, “İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler”, *Diyanet İlmi Dergi*, sa. 1, c. 50, 2014, s. 71.

¹²¹ İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ İlâhiyât Metafizik I* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 104.

¹²² Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, Gelişim Matbaası, 1983, s. 128.

¹²³ Engin Erdem-Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, ss. 87-116, sa. 27 2012, s. 91.

¹²⁴ Aynı yer.

zorunludur. Çünkü onun varlığının ortaya çıkabilmesi onun ancak başka bir varlık tarafından nedenlenmesine bağlıdır.¹²⁵ Kemalpaşazâde'nin(1469-1534) “leysiyyet” olarak formüle ettiği mümkün varlığın bu hali aslında onun doğasında ne var ne de yok olmaklığı barındırdığı anlamını taşır. Öyle ki mümkün varlığın varlığı ancak onun varlığını yeğleyen ve onu varlıkta tutan olduğu sürece mümkündür. Başka bir deyişle varlık ile yokluk arasında bulunan, kendi başına var olamayan anlamında kullanılan “leysiyyet” terimi mümkün varlığın kendi doğasında ne var ne de yok olmaklığı barındırdığını ifade eder.¹²⁶

İbn Sînâ'ya göre Tanrı ile Tanrı dışındaki varlıkların ortak noktası varlık zeminidir. O, bu ortak zemin üzerinden varlığın doğası üzerinde düşünerek ve varlığın özünü anlayarak Tanrı'ya ulaşmayı hedefler. Dış dünyadaki varlıkları inceleyen İbn Sînâ, bu varlıklarının hepsinin yukarıda bahsedilen nitelikleri taşımalarından dolayı mümkün varlıklar olduklarını ifade eder. Her mümkün varlığın ise bir varlığa çıkarılması zorunludur. Örneğin, mümkün bir varlık olan insanın varlığa çıkabilmesi anne, baba ve biyolojik faktörlere bağlıdır. Hiçbir insan kendi kendini yaratamaz. Aynı şekilde evlâdın varlığa çıkmasına vesile olan anne baba da kendi başlarına varlığa çıkamayıp başka anne babalara ihtiyaç duymaktadırlar. Bir tuğla topraksız var olamadığı gibi, duvar tuğlasız, bina ustasız, usta anne baba olmaksızın var olamaz. Şu durumda tüm mümkün varlıklar, var olmalarını diğer mümkün varlıklara borçludurlar. Hiçbir mümkün varlık tek başına kendi varlığının bizatihi nedeni olamamaktadır. O halde her mümkün varlık bir illete ihtiyaç duyar. Ancak mümkün varlıkların illetinin sonsuza kadar diğer mümkün varlıklara dayanması düşünülemez. Böylesi bir durum teselsüle sebep olur. Yani illetlik zincirinin

¹²⁵ İbn Sînâ, Kitabu's Şifâ İlâhiyât Metafizik 1 ss. 104-118.

¹²⁶ Engin Erdem-Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle'si”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sa. 27, 2012, ss. 98-99.

sonsuz kadar mümkün varlıklar arasında devam etmesi mantıksal açıdan mümkün değildir. Varlığa çıkmak için oğul babaya ihtiyaç duyarken, baba kendi babası olmadan yine var olamaz. Her baba kendi oğlunun illeti konumundadır. Ancak babaların oğullara illet olmaları sonsuza dek geriye dönük devam edemez. O halde varlığının illeti olmayan ancak kendisi dışında tüm varlıkların illeti konumunda olan bir zorunlu bir varlığa ihtiyaç vardır. Böyle bir varlık mümkün varlık olamaz çünkü eğer o da mümkün varlık olursa yine var olmak için kendisi dışında başka bir illete ihtiyaç duyacaktır. Bu varlık ancak zorunlu varlık olabilir. Zorunlu'nun illeti yoktur.¹²⁷ Eğer olsa idi bu, onun var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyması anlamına gelirdi. Ancak zorunlu, doğası bakımından varlığı kendinden olan varlıktır. Zorunlu varlık illeti bulunmayan, aksine kendisi dışındaki tüm varlıkların gerçek illeti olanıdır.¹²⁸ Mümkün varlık var olabilmek için vacip varlığa ihtiyaç duyar.¹²⁹ Vacip varlık ise kendi başına kaim olan varlıktır. Var olmak için başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan vacip varlık tüm mümkün varlıkların ilkesi konumunda iken onun varlığının ilkesi konumunda başka bir varlık yoktur. Şu durumda vacip varlık hem kendi başına var olabilen ve illeti bulunmayan, var olması zorunlu olan varlık iken hem de kendisi dışındaki tüm varlıkların var olabilmelerinin ilkesidir.¹³⁰

İbn Sînâ'nın imkân delilinde önemli bir nokta daha var ki o da yok olması düşünülemeyen zorunlu varlığın kendisi dışındaki mümkün varlıkları da vaciplik mertebesine yükseltmesidir. İbn Sînâ'ya göre, zorunlu varlığın mümkünü var etmesi ve varlıkta tutması ona zorunluluk kazandırması anlamına gelir. Sırf iyi olan Tanrı, hem ezelf

¹²⁷ İbn Sînâ, "er-Risaletü'l-Arşîyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihî", (çev. Enver Uysal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 9, c. 9, 2000, s. 641.

¹²⁸ İbn Sînâ, *Kitabu's Şîfa İlahiyât Metafizik I*, s. 106.

¹²⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 129-131.

¹³⁰ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şîfa İlahiyât Metafizik II*, (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 288.

hem ebedîdir. Dolayısıyla Tanrı sayesinde var olan varlıklar da hem ezelî hem ebedî olmak zorundadırlar. Çünkü her daim var olan Tanrı, doğası gereği mümkün olan diğer tüm varlıkları da varlıkta tutmaktadır. Zorunlu varlık olan Tanrı tanımı gereği her an vardır ve yok olması düşünülemez. Bu nedenle Tanrı'nın varlıkta tuttuğu tüm mümkün varlıklar da her an var olmaktadır. O halde özleri gereği mümkün olan varlıklar Tanrı sayesinde vacip mertebesine yükselirler ve Tanrı ile, Tanrı sayesinde her an var olurlar. Şu hâlde dış dünyadaki tüm varlıklar ya bizatihi olarak ya da dolaylı olarak vaciptirler.¹³¹

İbn Rüşd'ün imkân deliline yönelik eleştirisi tam da bu konuyla ilgilidir. Ona göre, bir varlığın doğası gereği mümkün, illeti bakımından vacip olması felsefî açıdan sorunludur; doğası gereği mümkün olan bir varlık, illeti ne olursa olsun vacip olamaz.¹³² İbn Rüşd'e göre doğası gereği mümkün olan bir varlık ezelî olamaz. Ancak semâvî cisimler ezelîdir. O halde semâvî cisimler doğaları gereği vacip olmak zorundadır.¹³³

Herbert A. Davidson'a göre, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yöneltmiş olduğu eleştirinin temelinde bir yanlış anlama yatmaktadır. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın varlıkları 1. mümkün varlık 2). Vacip varlık 3. Doğası gereği mümkün, illeti gereği vacip olmak üzere üç kategoriye ayırdığını düşünmekte ve eleştirisini bu ayırım üzerine inşa etmektedir. Ancak bu ayırım doğru olmayıp İbn Sînâ dış dünyadaki varlıkları mümkün ve vacip olmak üzere iki kategoriye ayırmaktadır. İbn Sînâ'nın doğası gereği mümkün illeti gereği vacip diye ifade ettiği şey üçüncü bir varlık kategorisi değil, zatı bakımından mümkün olan varlığın illeti ile ilişkisi dolayısıyla kazandığı bir niteliktir. Zatı bakımından ne var ne de yok olmayı gerektiren mümkün, Zorunlu varlığın ona zorunluluğu transfer etmesi sayesinde

¹³¹ Kaya, Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, ss. 221-226.

¹³² İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'de't-Tab'ia', c.3, s. 586.

¹³³ İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabia', c.3, ss. 586-590.

varlığa çıkar ve varlığını sürdürür. Tanımı gereği vacip olan ve yok olması düşünülemeyen Tanrı, mümkün varlıkları her daim varlıkta tuttuğu için de tüm mümkün varlıklar Tanrı ile birlikte her an var olurlar. Dolayısıyla doğası gereği mümkün olan varlıklar illetleri sayesinde vacip mertebesine yükselirler. Şu hâlde mümkün olan evren Tanrı vasıtasıyla vaciplik mertebesine yükselmektedir. Evrenin hem ezeli hem de vacip oluşunun ilkesi kendi doğası değil, Tanrı'nın doğasıdır. Ancak İbn Rüşd, doğası gereği mümkün illeti gereği vacip varlıkları üçüncü bir varlık kategorisi zannı ile ele aldığı için İbn Sînâ'yı yorumlarken vacip varlığın Tanrı, mümkün varlıkların ay altı âlemdeki varlıklar, doğası gereği mümkün illeti gereği vacip varlıkların ise semâvî cisimler olduğunu düşünmektedir. Ardından semâvî cisimlerin ezeli varlıklar olduğunu ekleyen İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın semâvî cisimleri doğaları gereği mümkün varlık olarak kabul etmesini felsefî açıdan yanlış bulmaktadır. Çünkü ona göre doğası gereği mümkün olan bir varlık ezeli olamaz. Ancak semâvî cisimler ezeli varlıklardır.¹³⁴

Her ne kadar İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın varlık kategorilerini yanlış yorumlayıp, doğası gereği mümkün illeti gereği vacip olmak üzere İbn Sînâ'nın üçüncü bir varlık moduna dış dünyada yer açmaya çalıştığını düşünse dahi, onun doğası gereği mümkün olan varlığın ezeli olamayacağı tezi hala önemini korumaktadır. İbn Rüşd'ün eleştirileri mümkün, vacip ve ezeli kavramlarına yüklediği anlamlar incelendiğinde daha açık hale gelmektedir. Her iki filozofun modalite anlayışı arasında temel bir farklılık söz konusudur. İbn Sînâ, hem vacip ve mümkünü hem de bu ikisi arasındaki nedensellik ilişkisini zamandan bağımsız olarak salt metafizik düzlemde değerlendirmektedir. Bu kategorik ayrıma göre, kendi başına var olamayan ve illeti bulunan varlık mümkün iken kendi başına var olabilen ve hiçbir illeti bulunmayıp diğer tüm varlıkların illeti olan varlık

¹³⁴ Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1987, ss. 318-320.

vaciptir. İbn Sînâ'ya göre mümkün varlık, yalnızca zamanın herhangi bir anında var olmaya başlayan varlık anlamını taşımamaktadır. Ona göre mümkün varlığın asıl anlamı leysiyyet konumundan varlığa çıkabilmek için her an Tanrı'ya muhtaç olmasıdır. Mümkün varlık, Tanrı var olduğu müddetçe Tanrı ile birlikte vardır. Mümkün varlık zaman bakımından ezelîdir; ancak zorunlu varlık tarafından nedenlenmiş olması bakımından hâdistir. Şu durumda İbn Sînâ'ya göre varlık hem mümkün hem de ezelî olabilir. Mümkün, zamanda başlangıcı olan varlık anlamını taşımaktan ziyade kendi başına var olamayan varlık anlamını taşımaktadır.¹³⁵

Buna karşılık İbn Rüşd vacip ve mümkün terimlerini zaman ile ilişkilendirerek tanımlamaktadır. Ona göre, bir varlığın hem mümkün hem de ezelî olması çelişkilidir. Çünkü İbn Rüşd'e göre, vacip zamanda başlangıcı ve sonu olmayandır; mümkün ise zamanda başlangıcı olan demektir. Buna göre, doğası gereği mümkün olan varlığın illeti hasebiyle vaciplik mertebesine yükselmesi imkânsızdır.¹³⁶ İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın aksine mümkün varlığı zamandan bağımsız değerlendirmemektedir. Ona göre mümkün varlık, zamanda başlangıcı olan varlık iken mümkünü bu bağlamın dışında değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir.¹³⁷

İbn Rüşd'e göre bir varlığın mümkün veya vacip olması, söz konusu varlığın ezelîliği ile ezelî olması ise sonsuz hareket sahibi olması ile alakalıdır. Yani bir varlık ezelî ise vacip ve sonsuz hareket sahibidir; ezelî değilse mümkün ve sonlu hareket sahibidir. Evren bizatihi ezelîdir, çünkü sonsuz hareket sahibidir. Şu durumda İbn Rüşd'e

¹³⁵ Jon McGinnis, "What Underlies the Change from Potentiality to Possibility? A Select History of the Theory Matter from Aristotle to Avicenna", *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3*, c. 17, sa. 2, haz.-aralık, 2007, ss. 270-278.

¹³⁶ İbn Rüşd, Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa', c.3, s. 586.

¹³⁷ Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd*, İstanbul, Say Yay., 2016. s. 148.

göre bir varlığın vacip olması sonsuz hareket sahibi olabilmesine bağlıdır. Eğer bir varlık sonsuz hareket sahibi değilse ezeli olamaz ve dolayısıyla vacip de değildir. İbn Rüşd, evreni doğası gereği mümkün olmasına rağmen illeti sayesinde sonsuz hareket sahibi olmasını felsefi açıdan sorunlu bulmaktadır. Başka bir deyişle İbn Sînâ'ya göre doğası gereği mümkün varlık olan evren, Tanrı sayesinde sonsuz harekete sahip olabilirken İbn Rüşd'e göre evrenin sonsuz harekete sahip olabilmesi ancak onun bizatihi vacip olmasına bağlıdır.¹³⁸

İbn Sînâ'nın mümkün ve vacip ayrımı zamansallıktan bağımsız bir ayrım olup varlığın ontolojik ayrımıdır.¹³⁹ İbn Sînâ'ya göre bir varlık sonsuz hareket sahibi olsa dahi yine de mümkün olabilir. Çünkü mümkün olmak zamanın her anında var olmak anlamını taşımamaktadır. Mümkün olmanın anlamı varlığı kendinden olmamaktır. Evren bizatihi mümkündür, çünkü kendi başına kaim değildir. Mümkün varlığın mümkün olmasının temelinde yatan, onun ilkesi olan vacip varlık olmaksızın varlığının açıklanamayışıdır. İbn Sînâ'ya göre doğası gereği mümkün olan varlık illetinin Tanrı olması hasebiyle ezeli ve sonsuz hareket sahibi olabilir. Ancak söz konusu varlık yine de mümkündür. Çünkü onun varlığının ezelden beri ilkesi Tanrı'dır. Tanrı olmaksızın söz konusu varlık ne var olabilir ne de ezeli harekete sahip olabilir. Bu nedenle her ne kadar semâvî cisimler doğaları gereği mümkün olsalar da illetleri gereği ezeli ve vacip olmak zorundadırlar. Çünkü onların ilkesi olan Tanrı ezelden beri semâvî varlıkların hem varlığının hem de hareketinin ilkesidir.

¹³⁸Carlos Steel-Guy Guldentops, "An Unknown Treatise of Averroes Against the Avicennians on the First Cause", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, c. 64, sa. 1, 1997, s. 107.

¹³⁹ Bkz. McGinnis, a.g.m., s. 271.

İbn Rüşd, her ne kadar mümkün varlığın anlamlarından birinin kendi başına var olamayan varlık olduğunu kabul etse de mümkün varlığı zaman ile kayıtlamaktadır. Ona göre zamanda başlangıcı olan varlık mümkün iken zamanda başlangıcı olmayan ve sonsuz hareket sahibi varlık vaciptir. Bu sonuca Aristoteles'in *Fizik* kitabından ulaşan İbn Rüşd, ezelî olmayı sonsuz hareket sahibi olmak ile eş tutmaktadır. Bir cismin sonsuz hareket sahibi olması iki koşula bağlıdır. İlk koşul, cismin hareketine yol açan kuvvetin sonsuz olması iken ikinci koşul cismin bedeninin sonsuz hareketi kabul edebilecek fitrata sahip olmasıdır. Onun İbn Sînâ'ya eleştirisi ise tam olarak bu noktadır. Bir cisim özünde yok olmayı bulunduruyorsa söz konusu cismin ezelî olması mümkün olmayacaktır. Bu durum cismin hareket kuvvetinin Tanrı tarafından sağlanması halinde de değişmeyecektir. Çünkü her ne kadar cismin hareketinin illeti Tanrı dahi olsa da özünde yok olmayı barındıran cismin bedeni sonsuz hareketi kaldıramayacağı için son bulacaktır. Ona göre, bir cisim doğasında mümkün olmayı barındırıyorsa bu cismin bedeni sonsuz harekete ev sahipliği yapamaz.¹⁴⁰ Başka bir deyişle vacip demek; varlığın doğasının sonsuz hareketi kaldırabilmesi demek iken sonsuz hareketi kaldıramayan mümkün varlık da zaman içerisinde yok olan varlıktır. Şu durumda her ne kadar semâvî cisimlerin hareket ettirici kuvveti sonsuz olsa dahi doğaları gereği onların mümkün olduğunu söylemek, semâvî cisimlerin sonsuz harekete mahal olamayacağı anlamını taşımaktadır. Çünkü doğası gereği mümkün olan varlığın özünde yok olmayı gerektiriyor olması mümkün varlığın sonsuz harekete mahal olamayışından ileri gelmektedir.¹⁴¹ Mümkün olmaklığı zamanla ilişkisi açısından tanımlayan İbn Rüşd'e göre, ancak başlangıcı olan bir varlık mümkündür. Bir varlık doğası gereği mümkün olmaklığı içerisinde barındırıyorsa da onun vacip olması imkânsızdır. Ona göre ezelî olmak ile vacip olmak

¹⁴⁰ İbn Rüşd, Aristoteles *Metafizik* Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa', c. 3, s. 586.

¹⁴¹ Carlos Steel and Guy Guldentops, a.g.m., ss. 86-135.

birbirinden ayrılmaz iki kavramdır. Eğer bir varlık vacip ise o halde bu varlık sonsuz hareket sahibi olan bir varlık olmak zorundadır. İbn Rüşd varlığın doğasının incelenmesi üzerinde İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. İbn Rüşd'e göre varlığın doğasını incelemek demek; söz konusu varlığın tâbiri caizse fitratının neyi zorunlu kıldığını anlamaya çalışmaktadır. İbn Rüşd'e göre bir varlığın doğası gereği mümkün olması demek, bu varlığın özünün asla ezeli harekete ev sahipliği yapamayacağı anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle bir varlığın ezeli olmaklığı o varlığının doğasının sonsuz harekete yol açacak sonsuz kuvveti taşıyabilmesi ile alakalıdır. O halde İbn Rüşd'e göre ezeli olmak iki temel faktöre dayanmaktadır: 1. Cismin sonsuz harekete sahip olabilmesi, 2. Cismin bedeninin sonsuz hareketi kabul edebilmesi. İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirinin odak noktası doğrudan bu konuyla ilgilidir. Ona göre, bir varlığın zatı bakımından mümkün iken illeti bakımından zorunlu ve sürekli olması çelişkilidir. Nitekim mümkün cisim sonsuz harekete neden olacak kuvvet ilkesine sahip olsa dahi bu kuvveti sonsuza kadar taşıyacak bir bedene sahip olmadığı için onun vacip mertebesine yükselmesi imkânsızdır.

Sonuç olarak, İbn Rüşd ve İbn Sînâ arasındaki ihtilafın mümkün varlık konusundaki görüş ayrılığından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İbn Sînâ, mümkün varlığı zamandan bağımsız bir şekilde mantıksal zemin üzerinde değerlendirirken, İbn Rüşd, zamansallığın mümkünün bizzat doğası olduğunu ve mümkün varlığın zamandan bağımsız tasavvur edilebilmesinin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Şu durumda, İbn Rüşd'ün mümkününe verdiği tanım gereği evrenin ezeli olabilmesi için bizatihi vacip olması gerekirken, İbn Sînâ'nın tanımına göre evrenin ezeli olabilmesi onun bizatihi vacip olmasına bağlı değildir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın varlık konusunda vacip ve mümkün biçiminde ayırma gitmesi Eşârîlerin etkisinde kalmasının bir sonucudur. Zira

bu ayırım kendiliğinden açık olmadığı gibi, evrenin tamamıyla mümkün oluşu da açıkça bilinebilen bir şey değildir.¹⁴²

Tüm bunların ışığında İbn Rüşd'ün imkân delili eleştirisi şöyle özetlenebilir: İmkân delili, Tanrı'nın varlığını metafizik bilimi aracılığı ile ortaya koymaya çalışır. Ancak Tanrı'nın varlığının ispatı, Aristoteles'in de söylediği gibi, ancak fizik biliminde ortaya konabilir. Metafizik, varlığı var olması bakımından inceleyen bilimdir. Bu bağlamda varlığı fizik biliminde ortaya konan Tanrı, var olması bakımından incelenmek üzere metafizik bilimine konu olur. Tanrı'nın varlığının fizik biliminin amacı, mahiyetinin de metafizik biliminin konusu olması felsefî disiplin gereği zorunludur. Aksi halde felsefe aracılığı ile Tanrı'ya ulaşılamaz. Diğer taraftan ezeli olmak ile vacip olmak eş anlamlıdır. Özünde ve cevherinde mümkün olan bir şeyin Tanrı tarafından vacip mertebesine yükseltilmesi çelişkilidir. Çünkü, vacip mertebesine yükselmek özünde sonsuz harekete mahal olabilmeyi gerektirir. Mümkün olan ise tanımı gereği özünde sonsuz harekete mahal olamayan varlıktır. Bu yüzden evrenin kendi özünde mümkün iken Tanrı vesilesi ile vacip olması düşünülemez. Evren ezeli'dir, o halde bizatihi vacip olmak zorundadır. Evren için “bi-zatihi mümkün”, “bi-gayrihi vacip” şeklinde ayırıma gitmek felsefî açıdan tutarsızdır. Ayrıca âlemin mümkün olduğu kendiliğinden bilinen bir şey de değildir.¹⁴³ İbn Sînâ, evrenin mümkün olduğunu söylerken felsefî delillere dayanmayıp vehim ile hareket etmiştir. Bu nedenle imkân delili felsefî temelleri olmayan vehmî bir delildir.

¹⁴² İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, ss. 145-146.

¹⁴³ Aynı yer.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN SAVUNDUĞU TEİSTİK DELİLLER

İbn Rüşd, daha önce belirtildiği üzere, Allah'ın varlığının delilleri hususunda insanların eğitim seviyesi, bilgi birikimi ve anlayış derecelerinin birbirlerinden farklı olduğu gerçeğini temel alan bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre Allah'ın varlığının delilleri söz konusu olduğunda insanların gerek tabiatlarının yol açtığı gerekse eğitim seviyelerinden kaynaklanan anlayış farkları ve dereceleri gözetilmelidir. Aksi takdirde anlatılmak istenen karşı tarafa aktarılamayacaktır. Daha kötüsü karşı taraf söyleneni anlamadığı için ya inkâr ya da tekfir yoluna gidecektir. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre, tâbiri caizse, her insana anladığı dil ile konuşmak gerekir. O, bu doğrultuda insanların hitâbet, cedel ve burhan ehli olmak üzere üç farklı sınıfa mensup olduklarını düşünür. Her sınıf insan farklı idrâk ve anlayış seviyesine sahip olduğundan onları Allah'a ulaştıran yollarda birden fazladır. Yüce Allah her kesimden insanın idrâkine uygun bir delili onlara bahşetmiştir.¹⁴⁴

İbn Rüşd, “inâyet”, “ihtira” ve “hareket” delili olmak üzere Allah'ın varlığını ispatlamak üzere üç delilden bahseder. Her bir delil nihâi anlamda ezelî ve ebedî olan Tanrı'nın varlığını ortaya koymayı amaçlasa da bu delillerin ulaştığı sonuçların elde edilmesinde izlenen yöntemler birbirinden farklıdır. Yöntemlerin farklı olmasının gerekçesi ise insanların tabiatlarının birbirinden farklı olmasıdır. İnayet ve ihtira delilleri

¹⁴⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl, Felsefe ve Din İlişkisi*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul, İşaret Yayınları, 1992, ss. 112-113.

herkesin anlayabileceği açıklıkta olduğu için her kesimden insana hitap ederler. Diğer taraftan burhâna dayanan hareket delili ise burhân ehli olan âlimlere mahsustur. Söz gelimi eğitim seviyesi yüksek bir bilim insanı meşhur sözlere, hitâbî söylemlere güvenmek yerine akla ve mantığa dayanan açıklamaları tercih eder. Bu nedenle böyle bir insan için Allah'ın varlığının hitâbete veya cedele dayanan delilleri ikna edici değildir. Söz konusu insan için en değerli ve geçerli bilgi edinme yöntemi burhân olduğundan ona Allah'ın varlığının burhâna dayanan delilleri sunulmalıdır.

Cedel ve hitabet ehli olan kimselerin ise Allah'ı bilme ve tanıma konusunda ihtiyaç duydukları yöntemin temelinde, şeriatın zâhir manasından uzaklaşmamak ve bu zâhir mananın kendilerine sunmuş olduğu delillerin ışığında Allah'ı bilmeye ve tanımaya yönelmek yatmaktadır. Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yalnızca âlimler tarafından te'vil edilmesi gerektiğini belirten İbn Rüşd, halk kitlelerinin Kur'an-ı Kerimi te'vil etmekten uzak durması gerektiğinin altını önemle çizmektedir.¹⁴⁵ Ona göre zâhir manası açık olmayan bir ayeti te'vil etmek bu işin ehli olmayan bir kimsenin kâbiliyet ve bilgisi dahilinde olmadığından böylesine bir girişim söz konusu kimseyi yanlış yollara saptırabilir.¹⁴⁶ Ayrıca felsefe kitapları halktan uzak tutulmalı ve ancak doğuştan zeki olan ve şeriatın istediği adalet, dürüstlük ve ahlaki fazilet gibi nitelikleri kendinde taşıyan kimseler felsefe kitaplarını okuma ehliyetine sahip olmalıdır. Aksi takdirde burhân ehli olmayan kimseler felsefe kitaplarını tam anlamıyla kavrayamayacağından dolayı yanlış yollara sapabilirler.¹⁴⁷ Burhân ehli olmadığı halde felsefe kitaplarını okuyan kimseler şeriatın yolundan uzaklaştıklarında felsefe insanları Allah'ın yolundan uzaklaştırıyor izlenimi hasıl olur. İbn Rüşd, böyle bir durumun felsefenin özünden kaynaklanan bir

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Faşlu'l Makâl*, ss. 104-105.

¹⁴⁶ A.g.e., ss. 104-105.

¹⁴⁷ A.g.e., ss. 72-74.

eksiklik yahut yanlışlıktan ileri gelmediğini, burhân ehli olmadığı halde zihinleri felsefî meseleler ile meşgul olan bazı insanların ârızî nedenlerden dolayı şeriaten uzaklaştıklarını ifade eder. Bu ârızî nedenler; kişinin yeterince zeki olmaması ve dolayısıyla felsefe kitaplarını anlamamasından, felsefî konularda düşünürken kötü bir inceleme şekline dayanmasından veya şehvanî arzuların ona galip gelmiş olmasından yahut bunların tümünden kaynaklanabilir. Ancak tüm bu durumlar ârızî olup felsefenin yasaklanmasını gerekli kılmaz.¹⁴⁸ Bu açıdan İbn Rüşd'e göre şeriat, bir yandan burhan ehli olan âlimlerin felsefî araştırmalarına zemin hazırlamalı diğer taraftan âvamın/halkın felsefî tartışmaların içerisine girerek te'vil yapmasına müsaade etmemelidir.¹⁴⁹

İbn Rüşd açısından halkın Kur'an'ın zâhir manasına bağlı kalması ve felsefe kitaplarından uzak durması esastır. Kur'an-ı Kerimin açıkça göstermiş olduğu deliller halk için hem yeterlidir hem de en ikna edici yollardır. İbn Rüşd'e göre, inâyet ve ihtira delilleri tüm insanlara hitap eden ve herkesi ikna edebilme kâbiliyetine sahip olan delillerdir; buna karşılık hareket delili ise yalnızca burhân ehline mahsus bir delildir. İbn Rüşd, Kur'an-ı Kerim'in insanlara sunduğu ve herkesi davet ettiği yolun inâyet ve ihtira delilleri olduğunu düşünmektedir. Ona göre baştan sona incelendiği takdirde Kur'an-ı Kerim'in bu iki delil ile insanları Allah'ı bilmeye ve tanımaya davet ettiği açık biçimde görülebilir.¹⁵⁰ Kişi çevresine bakıp tefekkür etmesi sonucu Allah'ın varlığı hakkında delil elde edebilir. İnayet ve ihtira delilleri, insanın dış dünyada gördükleri üzerine tefekkür etmesi sonucu Allah'ın varlığını kavrayabileceği tezini savunmaktadır. İbn Rüşd'e göre

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Faşlu'l Makâl*, ss. 72-74.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehâfüt et-Tehâfüt*, (Çev. K. Işık, M. Dağ), Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986 ss. 329-330.

¹⁵⁰ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf an Menahici'l Edille", *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Der. ve Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955, s. 57.

bu deliller hem âlimler hem de halk için kıymetlidirler. Çünkü bu deliller hem doğru temeller üzerine inşa edilen ve felsefî değeri olan hem de anlaması kolay delillerdir. Bu nedenle İbn Rüşd, inâyet ve ihtira delillerini hem cumhura hem de âlimlere önermektedir.¹⁵¹ Diğer taraftan her ne kadar inâyet ve ihtira delilleri doğru deliller olsa da daha önceden bahsettiğimiz gibi kimi insanlar fitratları gereği felsefeye yatkındırlar. Bu nedenle Allah'ın varlığı hakkında salt felsefî delil isteyebilirler. Bu durumda da hareket delili yalnızca âlimlere hitap eden felsefî bir delildir.

3.1. HAREKET DELİLİ

Bu bölümde üzerinde duracak olduğumuz hareket delilinin ilk mimarı Aristoteles'tir. Tarih boyunca hareket delilini savunan farklı filozoflar olmuştur; bunlar arasında hareket delilini “en doğru yol” olarak niteleyen İbn Rüşd özel bir konuma sahiptir.¹⁵² Aşağıda hareket delilinin İbn Rüşd açısından önemini ve onun bu konuda Aristoteles'in görüşlerini nasıl yorumladığını ele alacağız.

Aristoteles tarafından formüle edilen hareket delili, fizik biliminden beslenmekte olup “İlk Muharrik” olması bakımından Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülmüş tümevarımsal bir argümandır. Hareket delilinin temelleri fiziki dünyanın işleyişine dayandığı için Aristoteles fiziğinin temel ilkeleri hakkında bilgi sahibi olmak hareket delilini kavrayabilmek için oldukça önemlidir.

¹⁵¹ Aynı yer.

¹⁵² Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1987, ss. 237-238.

Aristoteles'in fizik anlayışı onun Tanrı tasavvurunun temelini oluşturur. Ona göre doğa, bir hareket ilkesidir.¹⁵³ Doğa hakkındaki bilgi, hareketin ilkesini bilmeye bağlıdır.¹⁵⁴ Bu nedenle Aristoteles, fizik biliminde doğanın işleyişine açıklık getirebilmek adına hareketi inceler. Bu incelme evrendeki cisimlerin niçin hareket ettiğini açıklayarak evrenin düzen ve işleyişine bir açılım getirmeyi, evreni çözümlemeyi ve onu anlamayı hedeflemektedir. Hareket delilinin ulaştığı İlk Muharrik fikri, böyle bir açıklama girişiminin ulaştığı nihai ilkedir. Bu nedenle hareket delili, evrenin düzen ve işleyişini temel alan kozmolojik bir argümandır.

Aristoteles'e göre bir şeyin ilkesini ve nedenini bilmek, nesneyi bilmek anlamına gelir. Bu nedenle ancak hareketin ilkesi bilindiğinde ilk hareket de bilinir.¹⁵⁵ Hareket eden cisimlerin niçin hareket ettiği açığa çıktığında evrenin ilkesi keşfedilmiş olur. Bir şeyin ilkesini bilmek o şeyin kendisini bilmek anlamına geldiğinden, evrenin ilkesinin keşfi evreni bilgisine de muvafık olmak anlamını taşır. Evrenin düzen ve işleyişini anlamaya çalışan Aristoteles, bu bağlamda öncelikle hareket eden cisimlerin niçin hareket ettiklerini sorgulamakta ve aynı zamanda cisimlerin doğası üzerinde fikir yürütmektedir. Bu bağlamda *Fizik* kitabının beşinci bölümünde hareketin ne olduğundan bahseder¹⁵⁶ ve maddesi olan cismin hareketinin; töz, nitelik, nicelik ve yer bakımından olmak üzere dört çeşit olduğunu ifade eder.¹⁵⁷

Antik dönemde yaşayan Eleâlâlılar hareketin gerçek olmadığını iddia etmekteydiler. Onlara göre hareket ettiğini sandığımız şeylerin hareketi aslında birer

¹⁵³ W. David Ross, *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan vd.), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1999, s. 102.

¹⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, (Çev. Saffet Babür), İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2001, 200a, s. 93.

¹⁵⁵ Aristoteles, *Fizik*, 223b-230b, ss. 217-253.

¹⁵⁶ Aynı yer.

¹⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, 1069b, s. 485.

sanıdan ibarettir. Dış dünyada gerçek anlamda hareket eden ya da değişen hiçbir şey yoktur. Eleâlıların aksine realist filozofumuz Aristoteles, içinde yaşadığımız Dünya’da gerçekleşen değişimlerin sanı olmaktan öte gerçek hareketin neticesi olduğunu savunmaktadır.¹⁵⁸

Hareket gerçek ise, hareketin ilkesi de gerçek olmalıdır. Başka bir ifade ile tecrübe edilen ve gerçek olan hareketin açıklanması ancak söz konusu hareketin ilkesinin de gerçek olması ile mümkündür. Hareketin bir sanıdan ibaret olduğu kabul edilirse hareketin ilkesini aramanın da anlamı kalmaz. Evrendeki hareketin nihai ilkesine ulaşmak için yapılan araştırmanın temelini ancak tecrübe ettiğimiz hareketin gerçek olduğu fikri oluşturabilir. Bu bağlamda realist bir yaklaşımı benimseyen Aristoteles’in fizik bilimi; 1) tecrübe edilen hareketin gerçek olduğunu, 2) tecrübe edilen hareket gerçek ise hareketin ilkesinin de gerçek olması gerektiğini kabul ederek hareketin ilkesini keşfetmek üzere doğa hakkında araştırma yapmayı ön görür.

Hareket delili içinde yaşadığımız fiziki dünyaya açıklık getirmeyi, başka bir ifadeyle varlıkların düzen ve işleyişini çözümlemeyi ve bu çözümleme üzerinden varlıkların nihai ilkesine ulaşmayı hedefler. Filozoflara göre şartlı varlıkları ve onların hareketlerinin nedenini açıklama amacı güden hareket delilinin iki temel dinamiği bulunmaktadır. Bunlar; hareketin nedensellik ilkesi ile nedenselliğin sonsuz olamayacağı ilkesidir.¹⁵⁹

Cisimlerin hareketini inceleyen Aristoteles, hareket eden her cismin diğer başka bir cisim tarafından hareket ettirildiğinden bahseder. Hareketli hiçbir cismin hareketi

¹⁵⁸ Ross, a.g.e., ss. 102-105.

¹⁵⁹ Davidson, a.g.e., s. 238.

kendi zâtından olmayıp başka bir cisim tarafından sağlanmaktadır. Bu durum, hareketin nedensellik ilkesidir. Bu ilke gereği hareket eden her cismin bir hareket ettiricisi bulunur. Cisimlerin kendi başına hareketi söz konusu değildir. Aristoteles şârihi İbn Rüşd, bu durumun gerekçesini cismin ve onun hareketine sebep olan dışsal kuvvetin zamana tâbi olması ile açıklar. Nitekim Aristoteles, cisimlerin hareketini zaman ve mekân ile ilişkilendirmektedir. Zaman ve mekân olmaksızın cismin hareketi de söz konusu değildir. Zaman, hareketin uzanıdır. Başka bir ifade ile hareket, cismin zaman ve mekân içerisinde maruz kaldığı her türlü değişimdir.¹⁶⁰ Zaman içinde değişim gösteren cisimler, ancak oluş ve bozuluş âlemine ait maddî cisimlerdir. Maddesi bulunan cisim, ezeli olamayacağından kendi hareketinin ilkesi de olamaz. Zaman ortadan kalktığında fiziki dünyaya ait cisimlerin oluş ve bozuluş yönünde hareketi de ortadan kalkmaktadır.¹⁶¹ Cismin oluş ve bozuluş yönündeki her türlü değişimi onun suretinin maddî olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda maddî cisimler kendi hareketlerinin ilkeleri olamazlar çünkü onlar, zaman içinde oluş ve bozuluşa tâbi cisimlerdir.

Şu durumda hareketin ilkesini kendi zâtında barındırmayan cisim, hareket edebilmek için başka bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyar. Harekete vesile olan her kuvvetin kendisi de başka bir dış kuvvet tarafından hareket ettirilmektedir. Başka bir deyişle her cisim kendisi başka dışında bir dış kuvvet tarafından hareket ettirilir, her dış kuvvet de diğer başka bir dış kuvvet tarafından hareket ettirilir. Dolayısıyla hareketi kendinden olan bir dış kuvvet yoktur. Böyle bir durumda cisimlerin nasıl hareket ettikleri açıklığa kavuşmamaktadır. Çünkü harekete neden olan her dış kuvvetin başka dış

¹⁶⁰ Aristoteles, *Fizik*, 223b-224b, ss. 217-219.

¹⁶¹ Haris Macic *Filozof İbn Rüşd Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı 2017, s. 251.

kuvvetlere ihtiyaç duyması teselsülü doğurur. Böyle bir durum mantıksal açıdan imkânsızdır. Bu nedenle dış kuvvet tarafından hareket ettirilmeyen bir hareket ettiricinin bulunması şarttır. Kendisi hiçbir dış kuvvet tarafından hareket ettirilmeyen ve tüm cisimlerin hareketine sebep olan varlık İlk Muharrik'tir. İbn Rüşd'e göre O, Tanrı'dır.¹⁶² Tanrı, kendisi dışında tüm varlıkları hareket ettiren nihai ilkedir. O, olmaksızın hareket eden cisimlerin niçin hareket ettikleri açıklanamaz. Hareket eden tüm cisimler hareket ettirilmeyen bir İlk Muharrik (Tanrı) tarafından hareket ettirilmiş olmalıdır.

Aristoteles'in hareket delili İbn Rüşd açısından oldukça önem arz etmektedir. O, hareket delili ile İlk Muharrik'in/Tanrı'nın varlığının ortaya konduğunu düşünür. İlk Muharrik, İbn Rüşd'e göre hiçbir dış kuvvet tarafından hareket ettirilmeyen evrenin nihai ilkesidir. Doğa bilimlerinde hareketli cisimlerin hareketi incelendiğinde söz konusu incelleme İlk Muharrik'in varlığını ortaya koymaktadır. Ancak İbn Rüşd, İlk Muharrik'in hareketsiz mi yoksa hareketinin kendisinden olduğu konusunda açık değildir.¹⁶³ Ona göre İlk Muharrik bir yönüyle hareketsiz diğer yönüyle hareketi kendinden olan hareket ettiricidir.¹⁶⁴ İbn Rüşd'ün İlk Muharrik'in mahiyeti hakkında pozisyonun kapalı olmasının sebebi fizik ve metafizik bilimlerinin Tanrı'larının farklı olması ile alakalıdır. Fizik bilminde hareket delili vasıtası ile ulaşılan İlk Muharrik, Fâil Sebep iken metafizik bilminde varlığı hakkında bilgi sahibi olunan İlk Muharrik'in Gâi Sebep olduğu

¹⁶² Harry A. Wolfson, "Averroes' Lost Treatise on The Prime Mover", *Hebrew Union College Annual*, ss. 683-710, vol. 23, sa. 1, Hebrew Union College Seventy-fifth Anniversary Publication 1875-1950 (1950-1951), s. 685.

¹⁶³ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa*, c.1, (Çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2016, s. 66.

¹⁶⁴ David B. Twetten, "Averroes' Prime Mover Argument", *Averroès et les averroïsmes juif et latin* c. 40, 2007, s. 21.

anlaşılır¹⁶⁵ Fâil sebep, hareketli hareket ettiricidir, etkin sebep olduğundan hareket sahibi olmayı gerektirir. Gâi sebep ise aksine hareketsiz olmayı gerektirir. Çünkü İlk Muharrik dışında tüm varlıklar O’nu arzuladığı için İlk Muharrik hareket etmez iken O’nun dışında kalan tüm varlıklar O’na doğru hareket ederler.¹⁶⁶

Çağdaş düşüncede İbn Rüşd’ün fizik ve metafizik bilimlerinde ele aldığı İlk Muharrik’in farklı mahiyetlere sahip oluşuna açıklık getirmeye çalışan birkaç yaklaşım bulunduğu söylenebilir.¹⁶⁷ Bunlar: 1) Söz konusu düşünceler İbn Rüşd’ün farklı dönemlerine aittirler. İbn Rüşd, Tanrı’nın Etkin Sebep ve Gâi Sebep olduğunda dair birbiri ile uyumsuz olan düşüncelerini farklı dönemlerinde yazmıştır. Onun düşüncesi zaman içerisinde değişiklik göstermiştir. 2) İlk felsefe olan metafizik bilimi, fizik biliminden daha üstün olduğu için metafizik biliminin Tanrısı fizik biliminin Tanrı’sını iptal eder. Her ne kadar fizik biliminde İlk Muharrik Etkin Sebep olsa dahi metafizik bilimindeki incelemeler O’nun Etkin Sebep olduğu bilgisini yanlışlar ve İlk Muharrik’in Gâi Sebep olduğunu açıklar. 3) Fizik ve metafizik bilimleri birlikte felsefî disiplinin birer parçasıdır. Fizikte doğanın hareketi üzerine yapılan inceleme ve araştırma İlk Muharrik’in var ve Fâil Sebep olduğunu ortaya koyar. Metafizik bilimi ise İlk Muharrik’in varlığını postulat olarak fizik biliminden alır ve O’nun mahiyetini inceler. İlk Muharrik’in mahiyetini inceleyen metafizik bilimi daha sonra O’nun Gâi Sebep olduğunu öğretir.¹⁶⁸

¹⁶⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, (Çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2017, s. 3.

¹⁶⁶ David B. Twetten, “Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics”, *Viator*, 26 (1995), 2005, ss. 130-134.

¹⁶⁷ Twetten, a.g.m., s. 108.

¹⁶⁸ Twetten, a.g.m., ss. 108-109.

Kanaatimizce İbn Rüşd'ün felsefî sistemi ile en uygun olan açılım üçüncü görüştür. İbn Rüşd'e göre Tanrı'ya ulaşmak ve O'nun mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmak, belli bir felsefî disiplini izlemeyi gerektirir. Tanrı hakkında burhân sahibi olmak isteyen kimse söz konusu felsefî disiplini göz ardı etmemelidir. Aksi takdirde Tanrı hakkında söylenen şeyler hîtâbi söylemler ve zanlardan ibaret olacaktır. İbn Sînâ, Aristoteles'in hiçbir bilim kendi konusu hakkında burhan getirmez ifadesini mutlak sanmış ve bu nedenle felsefî disiplini göz ardı ederek Tanrı'nın varlığı meselesini doğrudan metafizik biliminin amacı olarak ele almıştır. Bu ise burhânî bir yaklaşım tarzı değildir. İbn Sînâ'nın ihlal etmiş olduğu disiplin onu burhândan uzaklaştırmış ve o, bu nedenle Tanrı ile evren arasında ontolojik bir bağ kurmuştur. Tanrı'ya ulaşmak ve O'nun mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmak, daha iyi bilinenden (fizik bilimi) daha az bilinene (metafizik) doğru felsefî bir disiplin çerçevesinde ilerlemeyi gerektirir.¹⁶⁹ Evrendeki cisimlerin hareketini izlemek Tanrı'nın evren üzerindeki etkisini anlamanın yegâne yoludur. Fizik bilimi, doğanın hareketini incelediğinden İlk Muharrik'e ulaştıran bilim fiziktir. Hareket delilinin görevi cisimlerin hareketinden yola çıkarak İlk Muharrik'e ulaştırmaktır.¹⁷⁰ İbn Rüşd'e göre hareket delilinin ulaştırdığı İlk Muharrik Tanrı'dır.¹⁷¹ Fizik biliminde ulaşılan İlk Muharrik'in sıfatlarını ve mahiyetini incelemek ise metafizik biliminin konusudur. Metafizik bilimi konusunu fizik biliminden postulat olarak almaktadır.¹⁷² Ancak bu durum fizik biliminin metafizik biliminden üstün olduğu anlamına gelmez. Fizik biliminin önce gelişi felsefî disiplin gereğidir.¹⁷³ Harekete delilin

¹⁶⁹ Macic, a.g.e., s. 244.

¹⁷⁰ David B. Twetten, "Averroes' Prime Mover Argument", s. 9.

¹⁷¹ Harry A. Wolfson, "Averroes' Lost Treatise on The Prime Mover", s. 685.

¹⁷² İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa*, c.3, (Çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2019, ss. 298, 314, 316.

¹⁷³ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 6.

burhan niteliği taşıması da onun felsefî disiplin izlenerek elde edbilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

3.2. İNÂYET DELİLİ

Gerek inâyet delili gerekse ihtira delili insanın içinde bulunduğu dünyada çevresine bakıp incelemeler yapması, çıkarımlarda bulunması ve çıkarımlarına anlamlar yüklemesini ön görmektedir. Her iki delilin de temelinde insanın doğanın işleyişi ve düzeni hakkında fikir yürütmesi yatmaktadır. Bu bağlamda her iki delil de aynı nokta-i nazardan çıkan iki farklı argüman tipidir.

İnayet delili, evrendeki gâye ve düzeni anlamayı ve bu anlam üzerinden yaratıcıya ulaşmayı öngören bir argümandır. İnayet delili şu şekilde formüle edilebilir:

- Evren mükemmel bir düzen ve uyum içerisindedir.
- Evrenin mükemmel uyum ve düzeni insan yaşamına olanak sağlar.
- Evrenin insan yaşamını mümkün kılan mükemmel uyum ve düzeni tesadüf eseri olamaz.
- O halde evreni insan yaşamına uygun şekilde gâye ve nizam içerisinde yaratan Tanrı var olmalıdır.

İbn Rüşd'e göre insan, içinde yaşadığı dünyaya yakından ve dikkatli bakması halinde fitraten evrenin düzen ve işleyişini kavrayabilecek düzeydedir. Tefekkür eden kimse evrendeki hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığını, her şeyin belli bir düzen ve amaç içerisinde hareket ettiğini anlayabilir. Kur'an-ı Kerîm'de anlatıldığı üzere Allah hikmet ve ilim sahibidir, yaratılan her şey belli bir nizam ve amaç doğrultusundadır. Dış dünyayı dikkatli bir şekilde inceleyen birisi var olan her şeyin merkezinde insanın bulunduğunu

ve tüm eşyanın insanın yaşamına uygun şekilde yaratıldığını fark edebilir. Başka bir ifadeyle İbn Rüşd'e göre canlı, cansız tüm varlıkların insanın istifadesine uygun şekilde yaratılmıştır.¹⁷⁴ Tefekkür eden kimse, canlı ve cansız tüm varlıkların insana hizmet etme amacı ve düzeni içerisinde hareket ettiklerini görebilir.¹⁷⁵ Bunu kavrayan kimse, söz konusu sistem ve işleyişin bir tesadüfün ürünü olamayacağını fark eder. Sonuç olarak da evrenin Tanrı sayesinde bir amaç ve düzen içerisinde hareket ettiğini anlar. Böylelikle Tanrı'nın varlığı hakkında bir delili olmuş olur. Çünkü dünyanın bir düzeninin ve amacının olduğu aşikâr ise ona bu amaç ve düzeni verenin olduğu da aşikâr olmalıdır.

İbn Rüşd, inâyet delilini desteklemek üzere pek çok Kur'an ayetine atıfta bulunur.¹⁷⁶ Bu ayetlerden bazıları şunlardır: "Bizler arzı döşek ve dağları birer kazık imiş gibi yaratmadık mı? ve ağaçları sıklıktan birbirine karışmış bahçeler bitirmiş olalım."¹⁷⁷ "Artık insan yediği şeye dikkatle baksın"¹⁷⁸ "Rabbimiz sen bunları mânasız, hikmetsiz yaratmadın, bundan münezzehsin; şu halde bizi ateşin azabına uğramaktan esirge."¹⁷⁹ İbn Rüşd'e göre inâyet delili Kur'an-ı Kerim'in önermiş olduğu her kesimden insana hitap eden bir delildir.¹⁸⁰ İnayet delili kavraması kolay bir delildir. Kur'an'ın zâhirî anlamı ve ayetleri incelendiğinde insanın değer ve önemi anlaşılabilir ve dış dünyayı dikkatlice inceleyen insan varlıkların

¹⁷⁴ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s. 25.

¹⁷⁵ Taneli Kukkonen, "Averroes and the Teleological Argument", *Religious Studies* 38, 2002, ss. 409-410.

¹⁷⁶ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", ss. 55-57.

¹⁷⁷ Nebe, 78/6, 7, 16.

¹⁷⁸ Abese, 80/24.

¹⁷⁹ Âli İmran, 3/191.

¹⁸⁰ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", s. 57.

gerçekten de kendisi için yaratıldığını fark eder. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre şeriatın zâhîri manası inâyet delilini desteklemektedir.¹⁸¹

İnâyet delili evrenin hudûsünü ön görmediğinden halkı âlemin kıdemi gibi felsefî bir tartışma zemini üzerine çekmeksizin onlara Tanı'nın varlığını anlatır. Bu delil İbn Rüşd'ün ifadesiyle Tanrı'nın varlığını “ilmi hissi” ye dayanarak açıklar. Onun önemi, her kesimden insana hitap etmesidir. İster hâvâstan olsun ister âvamdan inâyet delili, herkesin idrâkine uygun olup felsefî açıdan doğru, Kur'an-ı Kerîm'de geçen bir delildir. Âlimler “ilmi hissi” ile yetinmediğinden burhan sahibi olmak maksadı ile tahsilatlı araştırma yapmak isterler.¹⁸² Tanrı'nın varlığı hakkında burhânı ise felsefe aracılığı ile elde edip his ile idrak edilenin detaylarına vâkıf olurlar. Bu bağlamda âlimin bilgisi ile âvâmın bilgisi arasındaki fark detay mahiyetinde olup âlim kimse Kur'an-ı Kerîm ayetlerini felsefe ile desteklemiş olur.

3.2.1. İNÂYET DELİLİNİN MODERN TELEOLOJİK ARGÜMANLAR ARASINDAKİ YERİ

Teleolojik argümanlar, temelde evrenin sahip olduğu düzen ve gâyeden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşmayı hedefleyen düşünce tipleridir. Teleolojik argümanların temel iddiası, nizamî şekilde bir gâye doğrultusunda hareket eden evrenin bir yaratıcısının ya da en azından dizayn edicisinin bulunduğuudur. Teleolojik argümanların kıyasa dayalı, akıllı tasarım, estetik delil ve insancı ilke olmak üzere dört farklı versiyonundan bahsedebiliriz. İnâyet ve ihtira delillerinin teleolojik argümanlar

¹⁸¹ A.g.e., s. 53.

¹⁸² A.g.e., s. 57.

arasındaki pozisyonunu ele alabilmek için öncelikle söz konusu versiyonlara kısaca değineceğiz.

3.2.1.1. Kıyasa Dayalı Teleolojik Argüman

Kıyasa dayalı argüman, doğanın yapısı gereği bizlere sunmuş olduğu ürünlerin birçoğu ile sunî dediğimiz insan eli ile yapılmış ürünler arasında bir karşılaştırmaya gider.¹⁸³ Örneğin, doğanın işleyişi birçok noktada insan yapımı makinalara benzer. İnsan zihni, doğal yetisi gereği tabî/sıradan/alelâde(random) olan şeyler ile insan üretimi bir makina arasındaki farkı anlar. Bu fark, makinanın kendiliğinden ortaya çıkmadığı, bilakis bir yapıcısının bulunduğu üzerinedir. Öyle ki karmaşık sisteme sahip ve düzen içerisinde işlevini yerine getiren şeyler öylece kendiliğinden ortaya çıkmış olamazlar. Hiçbir insan mutfağındaki bulaşık makinesinin ustası olmadan kendiliğinde var olduğunu ve esen rüzgâr ile evine yerleştiğini düşünmez. Kıyasa dayalı teleolojik argüman evren ile makinalar arasında benzerlik olduğunu ileri sürer. Bu benzerlik insan zihnini tıpkı makinaların bir yapıcısı olduğunu anlamaya sevk etmesi gibi evrenin de bir yapıcısı olduğunu anlamaya sevk eder.

Kıyasa dayalı teleolojik argümanı William Paley(ö. 1802) saat örneği ile açıklar.¹⁸⁴ Paley, argümanı gereği, ayağının bir taşa çarptığını ve nasıl olur da taşın bulunduğu konuma geldiğinin kendisine sorulduğunu varsayar. O, bu sorunun cevabını veremeyeceğini çünkü, taşın oraya bir insan tarafından taşınmış ya da hiçbir insan

¹⁸³ William L. Rowe, *Philosophy of Religion an Introduction*, Belmont, Wadsworth Cengage Learning, 2007, s. 54.

¹⁸⁴ Alexander R. Prus.-Richard M. Gale, “Cosmological and Design Argument”, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, (ed. William J. Wainwright), New York, Oxford University Press, 2004, s. 127.

müdahalesi olmadan çok uzun yıllardır bulunduğu yerde beklemiş olabileceğini ifade eder. Taşı oraya kimin koyduğunu aramak çok da anlamlı bir iş değildir. Çünkü taş alelâde bir cisimdir ve herhangi bir şekilde orada konumlanmış olabilir. Zorunlu olarak bir kimsenin onu taşıması gerekmez. Bulunduğu konuma insan müdahalesi olmadan herhangi bir şekilde gelmiş olabilir. Diğer taraftan Paley, çalılıkların arasında bir saat bulması durumunda düşüncelerinin daha farklı olacağını anlatır. Saat, karmaşık yapıya sahiptir ve işleyen çarkları bulunur, saatin çalışması belli prensiplere bağlıdır. Daha önce hiç saat görmeyen birisi dahi söz konusu saatin kendiliğinden oraya gelmiş olamayacağını, onun hem bir yapıcısının olduğunu hem de bir insan vasıtası ile oraya geldiğini anlar.¹⁸⁵

Kıyasa dayalı teleolojik argüman, alelâde olan şeyler ile karmaşık olan ve prensiplere sahip şeyler arasında fark gözetmektedir. Bu farka göre insan zihni alelâde olana kayıtsız kalabilirken, prensip sahibi, düzen ve gâye içerisinde olan karşısında kayıtsız kalmayıp onun bir yapıcısı olduğu fikrine sahip olmaktadır. Başka bir ifade ile insan zihni tasarlanmış olanı anlar ve onun kendiliğinden var olamayacağını da bilir. Teleolojik argümanı savunanlara göre aksi bir düşüncüyü, yani düzen ve gâye sahibi şeylerin yapıcısının bulunmadığını insan zihni inkâr eder. Düzen ve gâye sahibi şeylerin yapıcısının bulunduğunu anlamak insan zihninin doğal işleyişi sayesinde elde ettiği bir bilgidir.

Kıyasa dayalı teleolojik argümanlar tıpkı zihnimizin tasarlanmış olan bir makinayı fark edebildiği gibi evrendeki tasarlanmış olan şeyleri de fark edebildiğini söyler. Eğer evren, taşlar, kayalar, toz ve sıradan maddelerden ibaret olsa idi evrenin bir yapıcısı

¹⁸⁵ William Paley, *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*, New York, Oxford University Press, 2006, ss. 7-8.

olduğunu düşünmemize gerek kalmazdı. Çünkü söz konusu sıradan maddeler, bize bir tasarımcının var olduğu fikrini vermez. Onlar gelişigüzel maddelerdir. Düzen içermedikleri gibi bir gâye doğrultusunda da hareket etmezler. Ancak, evren içerisinde tasarlandığı aşikâr olan birçok cisim ya da nesne bulunur. Tasarlanan şeylerin kendiliğinden ortaya çıkmadığı da açıktır. Bu nedenle evrenin dizayn edicisi bulunmak zorundadır. Teleolojik argümanı savunanlar tezlerini desteklemek üzere fizikten birçok örnek getirirler. Örneğin, fizik kuralları evrenin ince bir ayara sahip olduğuna açıkça işaret etmektedir. Modern fizik, evrendeki düzenin, kütle çekim kuvveti, elektro manyetik kuvvet, güçlü nükleer kuvvet, zayıf nükleer kuvvet olmak üzere dört temel kuvvete dayandığını belirtmektedir. Evrenin var olabilmesi için bu kuvvetlerin çok hassas bir dengeye sahip olması zorunludur. Hassas dengedeki en küçük sapma evrenin yok olmasına ya da hiç var olmamasına sebep olur.¹⁸⁶ O hâlde evrene düzen veren ve kurallar koyan Tanrı'nın var olması gerekir, aksi takdirde evrendeki düzen ve sistem açıklanamaz.

3.2.1.2. Akıllı Tasarım Argümanı

Teleolojik argüman tiplerinin en çağdaş olanı akıllı tasarıma dayanan argüman tipidir. Bu argümana göre insan, tasarıma sahip olmayan bir şeyi bilememesine rağmen neyin tasarlanmış olduğunu anlayabilir.¹⁸⁷ Akıllı tasarımcılara göre evrendeki karmaşık dizayn şansa ya da rastlantıya indirgenemez. Onlar evrenin sahip olduğu sistemin bir bütün olarak ele alınması gerektiğini çünkü bu sistemde var olan her şeyin birbiriyle uyumlu ve etkileşim içerisinde işlediğini ifade ederler.¹⁸⁸ Bu bağlamda akıllı tasarımcılar

¹⁸⁶The Routledge Companion to Philosophy of Religion, (ed. Chad Meister, Paul Copan), New York, Routledge, 2010, ss. 351-352.

¹⁸⁷ Micheal Peterson-William Hasker-Bruce Reichenbach-David Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, (çev. Rahim Acar), İstanbul, Küre Yayınları, 2015, s. 157.

¹⁸⁸ Micheal Behe, *Darwin's Black Box*, New York, Free Press, 1996, s. 39.

kendilerinin Darwinci makro-evrimci açıklamayı reddettiklerini ifade etmelerinin yanı sıra, Paley'in argümanından da ayrıldıklarını söylemektedirler. Onlara göre evrenin sahip olduğu akıllı tasarım yalnızca tikel şeylerde değil, aynı zaman da bir bütün olarak evrenin genelinde mevcuttur. Şu halde akıllı tasarım taraftarları bir yandan tikel şeylerin sahip olduğu akıllı tasarımı savunurken diğer yandan evrenin tamamının akıllı bir tasarımın ürünü olduğunu, uyum ve etkileşim içerisinde olduğunu savunmaktadırlar. Akıllı tasarımcılar söz konusu dizayn, uyum ve etkileşimin yalnızca Tanrı ile açıklanabileceğini aksi takdirde böylesine bir tasarımın mümkün olamayacağını ifade etmektedirler.¹⁸⁹

Akıllı tasarım argümanı kıyasa dayalı argümandan farklı olarak evreni bir bütün olarak ele alır. Darwin, 1859 yılında yayınlamış olduğu Türlerin Kökeni adlı kitabı ile evrendeki canlıların oluşumunu açıklamak üzere var olan tüm türlerin aslında ortak atalardan evrildiğini iddia eder. Buna göre, canlıların karmaşık görünen yapıları temelde basit organizmalara dayanmaktadır. Çevre koşullarına uyum sağlamak için evrilen organizmalar canlı çeşitliliğinin sebebidir.¹⁹⁰ Akıllı tasarımcılar, Darwinci yaklaşımın indirgemeci olduğunu ve evrendeki yaşamın kaynağını açıklamada yetersiz olduğunu savunurlar. Onlara göre, evrenin oluşumu evrimci görüşün iddia ettiği üzere basit organizmalardan çevreye uyum sağlayacak kadar şanslı olanlarının evrilmesi ile açıklanamaz.¹⁹¹

Kısaca Darwinci evrim görüşüne göre tamamen rastlantısal bir şekilde ortak atadan tüm evrenin ve dahi evren içindeki varlıkların türediği görüşünün aksine,

¹⁸⁹ Micheal Peterson-William Hasker-Bruce Reichenbach-David Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, ss. 157-160.

¹⁹⁰ Bkz. Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, (Çev. Öner Ünalın), İstanbul, Doğa Basım Yayın, 2012.

¹⁹¹ William A. Dembski, Jonathan Witt, *Intelligent Design Uncensored An Easy-to-Understand Guide to the Controversy*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2010, ikinci bölüm.

görüldüğü üzere akıllı tasarım argümanı, evrenin bütün olarak akıllı ve mükemmel bir sistemin ürünü olup, kaostan ziyade bir kozmos yani düzen timsali olduğunu ileri sürer. Bahsi geçen tasarlanmış kozmosun her bir ayrıntısının arkasında bulunan ve tümüne yansıyan üstün bir zekâ ile yüce bir tasarımcı olduğunu vurgularlar.

3.2.1.3. İnsancı İlkeye Dayanan Argüman

Teleolojik argüman tiplerinden bir diğeri de insancı ilkedен yola çıkmaktadır. Bu ilke, içinde yaşadığımız evrenin yalnızca şu anki koşullar altında yaşam için elverişli olduğunu bu olasılığın da ancak evrenin dizayn edicisi bulunduğu takdirde mümkün olabileceğini söylemektedir. İnsancı ilkeye göre Tanrı olmaksızın evrendeki yaşam formlarının ortaya çıkışının bilimsel açıklaması yapılamaz. Başka bir ifade ile insancı ilke taraftarları bilimin bulgularının bizi Tanrı'nın varlığına ulaştırdığını savunur.

Darwinci evrim teorisine göre en basit yapıdaki tek hücreli canlıdan en karmaşık yapıdaki insana kadar tüm canlılar aynı ortak bir atadan türemiştir. Darwin, hayatta kalma isteğinin her yaşam formunun en temel iç güdüsü olduğunu savunur ve bu nedenle ona göre yaşam formları hayatta kalabilmek için ellerinden gelen her şeyi yaparlar. Söz konusu teoriyi savunanlara göre bilimsel veriler bize, çeşitli yaşam formlarının rastlantıya dayanan doğal seçim ve evrim aracılığı ile ortaya çıktığını göstermektedir. İnsancı ilkeyi savunanlara göre ise gözlemlenen kozmosun temel işleyiş prensipleri, dinamikleri ve fizik kurallarının hepsi evrenin yaşama elverişli olabilmesi için onun ince bir dizayna sahip olduğuna işaret eder.¹⁹² İnsancı ilkeye dayanan teleolojik argümana göre âlemin

¹⁹² L. Stafford Betty, Bruce Cordell, "God and Modern Science: New Life for the Teleological Argument", *International Philosophical Quarterly* vol. XXVII, no. 4, 108, 1987, s. 410; John Leslie, "The Prerequisites

oluşması için kozmolojik sabit denen şeyin, tam olduğu gibi olması gerekmektedir. Aksi takdirde yaşam formları ortaya çıkmayacaktır. Yaşam formlarının bağlı olduğu sayısız dinamiklerdeki en küçük değişiklik dahi, içinde yaşadığımız evrenin yaşama elverişli olmasına müsaade etmemektedir. Örneğin, atomları bir arada tutan elektrik kuvveti “N” ile ifade edilmekte ve 1.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000 sayısına karşılık gelmektedir. Eğer “N” birkaç sıfır eksik ya da fazla olsaydı evren, hali hazırdaki gibi muazzam büyüklüğe sahip olamazdı. Onun yerine büyük patlamadan kısa süre sonra kara delikler tarafından yutulur ve yok olurdu. Büyük patlamanın hızında milyarda bir değişiklik olsaydı evren, yine ortaya çıkmazdı. Nötronlar ile protonlar arasındaki kütle farkı 1/700 gibi küçük bir oranda dahi fazla olsaydı yıldızlardaki nükleer füzyon durur ve yaşam için enerji kalmazdı. Örnekler daha da çoğaltılabilir. Bilim insanları evrenin rastlantısal var olma olasılığını $1/10,000,0000,000^{124}$ olarak hesaplamaktadırlar.¹⁹³ İnsancı ilkeye dayanan teleolojik argüman evrenin oluşum sürecinde sayısız olasılığın bulunduğunu ve bu olasılıklar içerisinde yalnızca hali hazırdaki olasılığın gerçekleşmesi durumunda evrenin yaşama elverişli olabileceğini ifade ederler. Sayısız olasılık içerisinde yaşam elverişli olan tek olasılığın gerçekleşmesi yalnızca Tanrı’nın varlığı ile açıklanabilir. Aksi takdirde evrenin yaşama elverişli olması nerdeyse imkânsızdır.

Teleolojik delilleri özetlemek gerekirse, kıyasa dayalı argüman evren içerisinde tasarlandığı aşikâr olan şeyler ile makinalar arasında kıyas yoluna gider. Tıpkı tasarlanmış

of Life in Our Universe”, *Philosophy of Religion A Reader and Guide*, (Dü. William Lane Craig), New Jersey, Rutgers University Press, 2002, ss. 114-116.

¹⁹³Martin Rees, *Just Six Numbers The Deep Forces that Shape the Universe*, New York, Basic Books, 2000, s. 2; Lee Strobel, *Hani Tanrı Ölmüştü?*, (Çev. Sare Levin Atalay-Reşit Şahin), İstanbul, Ufuk Yayınları, 2013, ss. 165-200; Micheal Peterson-William Hasker-Bruce Reichenbach-David Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, ss. 153-155. Ayrıca Bkz. Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, (Çev. Barış Gönülşen), İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2015.

olmasından dolayı makinaların bir yapıcısı bulunduğu gibi evrendeki dizayn sahibi şeyler de bize evrenin dizayn edicisinin bulunduğunu gösterir. Kıyasa dayalı teleolojik argüman evrendeki dizayn sahibi şeyleri tikel olarak ele alırken, akıllı tasarım argümanı evreni bütün olarak değerlendirir. Buna göre evrenin her ayrıntısı ince bir ayara sahiptir. Evrende var olan şeyler yalnızca kendi içerisinde değil aynı zamanda birbirleri ile de uyum sağlarlar. Son olarak insancı ilkeye dayanan argüman evrendeki yaşamı ön plana çıkarır. Yaşamın ve akıllı canlıların ortaya çıkabilmesi kozmolojik sabit denen şeyin tam da olduğu gibi olmasına bağlıdır. Evrenin düzenindeki en küçük sapma canlıların yaşama imkânını ortadan kaldıracaktır. O halde görünen o ki evren, canlıların yaşamına imkân tanınması için mükemmel bir düzene sahiptir ve belli bir gâye doğrultusunda hareket eder. Kısaca, teleolojik argüman tiplerinin hepsi evrenin düzenliliğini ve bir gâye doğrultusunda hareket etmesi ön plana çıkarmaktadırlar. Düzen ve gâye ise dizayn ediciye işaretir. O halde kozmosun en iyi açıklaması Tanrı olabilir.

Çağdaş din felsefesi açısından incelendiğinde insan merkezîyetçi bir yaratmayı referans alan inâyet delili teleolojik argümanların insancı versiyonu olarak değerlendirilebilir. İbn Rüşd'ün inâyet delili, evrenin insancı ilkeye dayanan bir düzen ve gâye içerisinde hareket ettiğini savunmaktadır. İnayet deliline göre canlı-cansız tüm varlıklar insana hizmet etme amacı ile yaratılmışlardır.¹⁹⁴

İnsancı ilkeye dayanan teleolojik delil evrendeki düzen ve sistemin başta insanlar olmak üzere tüm canlıların var olması için mükemmel şekilde tesis edildiğini savunurken İbn Rüşd'ün inâyet delili bundan farklı olarak insan dışındaki canlıların da insanın varlığına hizmet etme amacı ile yaratıldığını savunmaktadır. Söz konusu hizmet doğrultusunda insan dışındaki tüm canlılar insanın varlığına olanak sağlamanın yanı sıra

¹⁹⁴ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, s. 53.

faydalı olması için aynı zamanda insanın emrine verilmiştir. İnsan kendi emrine verilen, kendisine hizmet eden şeylerin farkına vardığında Allah'ın kendine olan lütfunu da anlamalı ve ona şükretmelidir.

3.2.1.4. Estetik Delil

Estetik delil, evrende var olan “güzellik”, “estetik uyum” veya “sanatsal ahenk” üzerine kuruludur. Bu delile göre tek tek nesnelerde ve bütün olarak evrenin tamamında estetik bir değer söz konusudur.¹⁹⁵ Evren, makul olmanın ötesinde estetik değeri olan bir sahnedir.¹⁹⁶

Modern birçok yaklaşım, estetik kaygıların veya güzellik fikrinin öznel olduğunu savunmaktadır. Söz konusu yaklaşımlara göre güzellik yargısı kişi ile nesne arasındaki sübjektif bir ilişkiden ibarettir. Kişi, nesnenin güzel olup olmadığına bireysel bir yargı ile karar verir. Bu nedenle bir şeyin güzel olup olmadığı düşüncesi insandan insana farklılık göstermektedir. Buna göre estetik değer dediğimiz şey nesnelerin bizzat kendisinde bulunmaz. Aksine insanın öznel bakış açısı nesneye estetik değerini biçmektedir. Nesnenin estetik değeri öznel bir bakış açısı ile belirlendiğinden nesnel bir estetik değerden söz etmek mümkün değildir.¹⁹⁷

Estetik delili savunanlar, güzellik algısının mutlak sübjektifliğine karşı çıkarlar. Onlara göre güzellik algısının sübjektif bir tarafı olduğu gibi nesnel bir tarafı da mevcuttur. Estetik delil, güzelliğin insan sübjektifliğine indirgenmesini reddetmektedir.

¹⁹⁵ İsmail Şimşek, “Tanrı’nın Varlığının Delili Olarak Güzellik Kanıtı”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, s. 69.

¹⁹⁶ Mehmet Said Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 2014, s. 81.

¹⁹⁷ Aydın Işık, *Din ve Estetik*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2013, ss. 13-18.

Tek tek cisimlerde ve evrenin tamamında bir güzellik söz konusudur ve bu güzellik tüm insanlara hitap eder. Başka bir ifade ile tüm insanlar bazı ortak estetik değerlere sahiptirler.¹⁹⁸

Estetik delil taraftarları, estetik değer algısının yalnızca insana özgü olduğu fikrinden yola çıkarlar. Onlara göre insan dışında hiçbir canlı, nesnelere estetik değer bi mez. Örneğin, okyanusta yaşayan küçük balıklar için reng renk mercanlar tehlike anında sığınak olmaktan fazlası değildir. Ormanda yaşayan hayvanlar için akarsu,  elale veya g llerin güzel olmalarının işlevsel bir yanı yoktur. Hayvanlar, g l kenarına gün batımını izlemek için değil su ihtiyaçlarını karşılamak için giderler. Diğer taraftan insan, doğanın işlevsel tarafının yanı sıra estetik değeri ile de ilgilenir. İnsanın estetik değer algısı doğal güzellikler ile de sınırlı değildir. Kendi ürünü olan resim, heykel, müzik, vb. sanatlara da estetik değer yüklemektedir. İnsan, diğer canlılardan farklı olarak işlevsellik kaygısı taşımayan, estetik değeri olan sanat eserleri ortaya koymak istemektedir. Estetik delilli savunanlara göre bu durum estetik değer algısının nesnel bir tarafının bulunduğunu göstermektedir.    nk  insan, estetik değer kaygısı taşıyan tek canlıdır ve bu kaygı tüm insanlarda mevcuttur. Estetik değer algısının nesnel bir tarafının bulunduğunun diğer bir kanıtı ise, insanın güzel olduğunu düşündüğü şeyin diğer insanların da takdir ve beğenisini kazanmasını arzu etmesidir. Bu arzu ile insan nice sanat eserleri ortaya koymaktadır. O halde güzellik bütünüyle sübjektif olamaz.    nk , estetik değer algısı insana mahsus olan müşterek bir algılama tarzıdır.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Aynı yer.

¹⁹⁹ Aynı yer.

Estetik delil, güzelliğin var ve nesnel olduğu fikrini Tanrı'ya inanmanın makul olduğu sonucuna bağlamaktadır.²⁰⁰ Bu delile göre evren, yalnızca mekanik bir düzen ve işleyişten ibaret değildir. Evren, bunun ötesinde aynı zamanda güzeldir. Onun eşsiz güzelliği insanı kendisine hayran bıraktıran cinstendir. Bu güzellik, Darwincilerin doğal seçim yasası ile açıklanamaz. Doğal seçim, canlıların ortam şartlarına uyum sağlayabilmek için sürekli evrildiğini ve ortama uyum sağlayabilenlerin hayatta kaldığını iddia eder. Doğal seçim, evrenin işlevselliğine açıklama getirmeye çalışırken onun niçin bu kadar güzel olduğu hakkında yorum yapmamaktadır. Estetik delili savunanlara göre evrenin estetik değerinin kaynağı Tanrı'dır. Doğası gereği Tanrı'nın yarattığı her şey de estetik bir değer bulunur. Tanrı, evreni en güzel biçimde yaratmış ve insana estetik değer algısını bahşetmiştir. Evrendeki güzellik, estetik değer algısına sahip insana hitap eder. Muhatap insan, evrenin makul olmanın ötesinde aynı zamanda güzel olduğunu bilir. Böylelikle insan, muhatap olduğu söz konusu “güzellik”, “estetik uyum” veya “sanatsal ahenk” in kaynağının Tanrı olduğunu bilebilir.

Çağdaş din felsefesi açısından incelendiğinde inayet ve ihtira delilleri belli açılardan modern teleolojik deliller ile örtüşmektedir. İbn Rüşd, evrenin Tanrı'nın mükemmel sanatı olduğunu, Tanrı'ya ulaşmak isteyen kimsenin O'nun sanatına bakması gerektiğini düşünür. Onun bu yaklaşımı evrenin teleolojik bir incelemesini ön görmektedir. Teleolojik bütün argümanlar evrende belli bir nizam ve gayenin bulunduğu fikrinden hareket ederler. Benzer yaklaşım tarzını İbn Rüşd de benimsemektedir. O, evrenin sahip olduğu nizam ve gayeyi “hikmet” ile açıklar. Ona göre hikmet, bir şeyin sebeplerini bilmektir. Tanrı, hikmet sahibidir. Bu nedenle Tanrı, evrendeki her şeyi belli bir amaç doğrultusunda yaratmıştır. Söz konusu amaç, inayet delilinde insana hizmet

²⁰⁰ Cafer Sadık Yaran, “Lale Delili: Estetikten Etiğe ve Metafiziğe”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, sa. 2, 2009, ss. 32-33.

etme olarak karşımıza çıkarken insancı ilkeye dayanan teleolojik bir argüman formunu almaktadır. İbn Rüşd'ün inâyet delili, evrenin insancı ilkeye dayanan bir düzen ve gâye içerisinde hareket ettiğini savunmaktadır. İnayet deliline göre canlı-cansız tüm varlıklar insana hizmet etme amacı ile yaratılmıştır.²⁰¹

İnsancı ilkeye dayanan teleolojik delil, evrendeki düzen ve sistemin başta insanlar olmak üzere tüm canlıların var olabilmesi için mükemmel şekilde tesis edildiğini savunurken İbn Rüşd'ün inâyet delili bundan farklı olarak insan dışındaki canlıların da insanın varlığına hizmet etme amacı ile yaratıldığını savunmaktadır. Söz konusu hizmet doğrultusunda insan dışındaki tüm canlılar insanın varlığına olanak sağlamanın yanı sıra faydalı olması için aynı zamanda insanın emrine verilmiştir. İnayet deliline göre insan kendi emrine verilen, kendisine hizmet eden şeylerin farkına vardığında Allah'ın kendine olan lütfunu da anlamalı ve ona şükretmelidir.

3.3. İHTİRA DELİLİ

İbn Rüşd'e göre tecrübe ettiğimiz mevcudatın ihtira edildiği aşikârdır. Her ihtira edilenin de bir ihtira edeni olması gerektiğinden insan, âlemin ihtira edildiğini kavradıktan sonra âlemin bir de ihtira edeni bulunmak zorunda olduğunu anlar.²⁰² İhtira delilinin öncülleri şu şekilde verilebilir:

-Bütün varlıklar ihtira edilmiştir.

-Her ihtira edilenin bir de ihtira edeni vardır.

²⁰¹ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", s. 53.

²⁰² İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", s. 54.

-O halde evrenin bir ihtira edeni vardır.²⁰³

Yukarıda da bahsedildiği üzere inâyet ve ihtira delilleri aynı nokta-i nazardan çıkan iki farklı argüman tipidir. Bu bağlamda, tıpkı inâyet delilinde olduğu gibi ihtira delilinde de insanın çevresine bakarak tefekkür etmesi gerekmektedir. İnâyet delili başlığı altında tefekkür eden bir kimsenin evrenin düzen ve amacını kavrayarak bu kavrayıştan Allah'ın varlığına ulaşacağından bahsetmiştik. İhtira delili başlığı altında ise evrendeki varlıkların eşsizliği ile kendi başlarına var olamayacağından ve eşyanın var olmak için Tanrı'ya muhtaç olduğundan bahsedeceğiz.

“Ey insanlar, gözünüzü açın, sizin maksadı kolaylıkla anlamanız için bir misal gösterildi, artık ona kulak verin: Sizin Allah'ı bırakıp da kendilerine yalvarıp yakardığınız (yahut kendilerine tapındığınız) mahlukat (yahut kimseler); bir araya gelip uğraşsalar bile bir karasinek olsun yaratamazlar.”²⁰⁴ ayetini delil olarak sunan İbn Rüşd, Allah dışında bir kimsenin karasinek dahi yaratacak kudrete sahip olmadığını hatırlatır. Aynı şekilde, “Kâinatta hiçbir şey yoktur ki onu şükran ile tenzih etmesin, lâkin onların bu tenzihini siz fark etmezsiniz.”²⁰⁵ ayeti evrendeki her şeyin varlığını Tanrı'ya borçlu olduğundan bahsetmektedir.²⁰⁶

İbn Rüşd'e göre eşyanın cevherini bilen kimse mevcudatın Tanrı'ya olan muhtaçlığını ve yaratmadaki hikmeti hakkıyla anlar.²⁰⁷ İhtira etmek, âlemdeki bir varlığın

²⁰³ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul, Klasik Yay., 2003, s. 224.

²⁰⁴ Hac, 22/73.

²⁰⁵ İsrail, 17/44.

²⁰⁶ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, s. 57.

²⁰⁷ A.g.e., s. 54.

belirli bir özelliğe ve tabiata sahip şekilde benzersiz yaratılması anlamına gelmektedir.²⁰⁸ Eşyanın cevheri, kendi varlığını zâtında bulundurmaz. Eşyaya söz konusu cevheri insanlar da veremez. Bu nedenle ayette bütün insanlar bir araya gelse bir karasinek dâhi yaratamazlar buyrulmaktadır. Yaratılmışlardaki hikmet, onların mükemmelliği ve eşsizliğinde gizlidir. Eşyanın cevherini tefekkür eden kimse, Tanrı dışında hiçbir varlığın böyle eşsiz ve mükemmel şekilde yaratamayacağını anladığında yaratmadaki hikmetin ve mükemmelliğin farkına varır. Söz konusu farkındalık Tanrı'ya olan muhtaçlığın anlaşılmasını sağlar. Böylece tüm eşyanın Tanrı tarafından yaratıldığı âşikâr hale gelir.²⁰⁹ İbn Rüşd, ihtira delilini anlayan kimsenin inâyet delilini de hakkıyla kavrayacağını söyler.²¹⁰ İhtira delili, eşyanın her birinin yaratılmasındaki eşsizlik ve mükemmelliği ele alırken, inâyet delili söz konusu eşsizliğin ve mükemmelliğin aynı zamanda insanın yaşamına ve tasarrufuna uygun şekilde yaratıldığını ele alır. Tanrı'nın yarattığı ve inâyet gösterdiği tüm mahlûkât böylelikle belli bir nizam ve hikmet doğrultusunda hareket eder. Bunun yanı sıra onların cevherleri söz konusu nizam ve hikmete sahip olabilmek için Tanrı'ya muhtaçtır.

İbn Rüşd'ün ihtira delili belli noktalarda İbn Sînâ'nın imkân delili ile benzerlikler göstermektedir. Her iki delil de mevcudiyetin kendi başına var olamayacağı, var olmak için Tanrı'ya muhtaç olduğu fikrini benimsemektedir. Ancak İbn Sînâ açısından bu ihtiyaç, mevcudiyetin varlık mertebesinde kalabilmesine dair ontolojik bir muhtaçlıktır. İbn Rüşd, sahip olduğu Aristotelesçi felsefî yaklaşım gereği maddenin ezeliğini savunur. Ona göre mevcudiyet, mevcut olduğu hâl üzere olabilmek için Tanrı'ya muhtaçtır.

²⁰⁸ Mahmut Ay-Engin Erdem, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Grafiker Yay., 2019, s. 66.

²⁰⁹ Mehmed Bayrakdar, “İbn Rüşd ve Allah'ın Varlığının Kanıtları”, *İbn Rüşd Büyük İslâm Filozofu*, ss. 37-61, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 52.

²¹⁰ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, s. 57.

Eşyanın cevherindeki Tanrı'ya olan muhtaçlık bu bağlamdadır. Onun muhtaçlığı maddesinin kaynağının Tanrı olmasından değil, sahip olduğu eşsiz form ve nizamından kaynaklanmaktadır. “Gökleri ve yeri yaratan altı günde yaratan O’dur. Ve O’nun arşı suyun üzerinde idi.”²¹¹ “Sonra göğe yöneldi ki o duman halindeydi.”²¹² ayetleri İbn Rüşd açısından evrenin suretinin kaynağının Tanrı, maddesinin ise ezeli olduğuna dair şer’i referanslardır. Söz konusu ayetlere atıfta bulunan İbn Rüşd, evrenin bizatihi ezeli olduğu düşüncesine ayetler ile destekleme niyetindedir.²¹³ O, bu sayede Aristotelesçi evren tasavvurunun vahiy ile de desteklendiğini düşünmekte ve evrenin yoktan değil var olandan yaratıldığını savunmaktadır. Ona göre söz konusu ayetler (Hud 7, İbrahim 48, Fusilet 11) evrenin başka diğer cisimlerden yaratıldığını ifade ederek insanlara zâhiren evrenin ezeli olduğunu bildirmektedir. İbn Rüşd’ün Tanrı-evren ilişkisinde Tanrı sayesinde hayran olunası bir düzen ve sisteme sahip olan evren, Tanrı olmaksızın bilkuvve heyuladan ibaret olurdu. Şu durumda, İbn Rüşd’e göre Tanrı, evreni kaostan ve alelâdelikten çıkarıp alan ve ondan bir sanat eseri çıkaran ayrıca onu her an yetkin kılan yegâne Varlık’tır.

İhtira delili tıpkı inâyet delili gibi hem kolay anlaşılması hem de ne felsefe ne de şariat ile ters düşmemesinden dolayı önemlidir. Bu delil hitabet ve cedel ehli olan kimselere doğru bir Tanrı tasavvuru sunar. Felsefî açıdan doğru olması da âlimler nazarında önemine işarettir.²¹⁴ İhtira delili, tıpkı inâyet delili gibi Tanrı hakkında bilimi

²¹¹Hud, 11/7.

²¹² Fussilet, 41/11.

²¹³ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl* ss. 87-88.

²¹⁴ İbn Rüşd, “Kitabü’l Keşf” s. 57.

hissiye dayanan bilgiler sunar. Âlimler, söz konusu bilgilerin detayına inme ve tahsilatlı çalışma yapma isteği bulunduğu için ayrıca felsefeye başvururlar.



SONUÇ

İbn Rüşd'ün teistik deliller meselesindeki eleştirilerinin belli bir amaç doğrultusunda olduğu aşikârdır. O, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından asıllarından koparıldığını düşündüğü “burhânî” felsefeyi yeniden inşa etmek istemektedir.²¹⁵ Ona göre Gazzâlî, felsefeyi ya da filozofları değil Aristoteles'in görüşlerini yanlış aktaran Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ felsefeyi temsil etmeyip Gazzâlî'nin üzerinde durduğu söz konusu tutarsızlık filozofların değil sonraki filozofların yani Fârâbî ve İbn Sînâ'nın tutarsızlığıdır.²¹⁶ İbn Rüşd'e göre felsefeyi Aristoteles'in görüşleri temsil eder ve onun görüşlerinde tutarsızlık söz konusu değildir.

Eşârî kelâmcılar ise ne halk ne de âlimler nazarında kıymeti olmayan hudûs delili ile hem felsefeye hem de kelâma zarar vermektedirler. Onlar hitâbî, cedelî ve burhânî konuları birbirine karıştırmış, insanların bilgi birikimi, eğitim seviyesi ve anlayış dereceleri arasında farklarının bulunduğu gerçeğini göz ardı ederek felsefî meseleleri halka açmışlardır. Bu durum insanlar arasında uyuşmazlığa ve kaosa yol açıp aynı zamanda halk arasında felsefe düşmanlığının neşet etmesine sebep olmuştur.

Şu durumda İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ felsefeye zarar verirken, Eşârîler hem felsefeye hem de kelâma zarar vermişlerdir. İbn Rüşd'e göre gerek felsefe gerekse kelâm oldukça önemlidir. Her ikisi de farklı yöntemler kullanarak insanlara Tanrı hakkında bilgi verir. İnsanlar birbirlerinden farklı fitratlara sahip olduğu için Tanrı'nın

²¹⁵ Ömer M. Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn”, *Dîvân Dergisi*, 2001/1, s. 146.

²¹⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehâfüt et-Tehâfüt*, (Çev. K. Işık, M. Dağ), Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986, s. 134; Alper, a.g.m., s. 149.

varlığını kabul etme konusunda da farklılaşırlar. Bu doğrultuda gerek felsefe gerekse kelâm ile iştigâlin aslına uygun şekilde îfâ edilmesi gerektiğini düşünen İbn Rüşd, kelâmcılara yönelik eleştirilerinde kelâm biliminin kendisini değil hâdis evren anlayışını benimseyen Eşârî kelâm görüşünü eleştirir. Ona göre âlemin hudûsü Kur'an-ı Kerim'in öğretileri ile çelişmektedir. İbn Sînâ'ya olan eleştirileri ise yine aynı doğrultuda felsefeyi aslına uygun hale getirme amacını taşımaktadır.

Bu doğrultuda İbn Sînâ ve öğrencileri için öngörülen yöntem Aristoteles'in orijinal görüşlerini benimsemek iken Eşârîler de halka Tanrı'yı Kur'an-ı Kerim'in zâhir ayetleri doğrultusunda anlatmalıdırlar. Nitekim bu ayetler evrenin ezeli olduğunu onlara anlayabilecekleri şekilde anlatırken aynı doğrultuda inâyet ve ihtira delilleri ile Tanrı'nın varlığını hakkında delil sunar.

İbn Rüşd, felsefe ile Kur'an-ı Kerim arasında tutarlılığı ön görmektedir. Ancak, Taneli Kukkonen, İbn Rüşd'ün bazı görüşlerinin onun Aristoteles çizgisi ile bağdaşmadığını düşünmektedir.²¹⁷ Kukkonen'e göre İbn Rüşd, ya halk için yazdığı eserlerinde felsefesine aykırı olan konuları kaleme aldı ya da çifte hakikat teorisini²¹⁸ savunmakta idi. Kukkonen'in iddiası, İbn Rüşd'ün marifetullah meselesinde sistemsel bütünlüğü olmadığına dairdir.

İbn Rüşd, inâyet delili ile insana yeryüzünde gösterilen inâyeti ve bütün varlıkların bu inâyet vesilesi ile yaratıldığı düşüncesini savunmaktadır.²¹⁹ Ancak Aristotelesçi

²¹⁷ Taneli Kukkonen, "Averroes and the Teleological Argument", *Religious Studies* 38, 2002, s. 406.

²¹⁸ Harry Austryn Wolfson, "The Double Faith Theory in Saadia, Averroes, and St. Thomas" *Studies in the History of Philosophy and Religion*, c.1, Cambridge, Harvard University Press, 1973, ss. 597-605.

²¹⁹ Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6:2, 2008, s. 82.

yaklaşımına göre Tanrı'nın kendisinden daha aşağıda olan varlıklara yönelmesi söz konusu değildir. Aksine diğer tüm varlıklar Tanrı'ya yönelme ve öykünme çabası içerisindeyler. İnâyet delili, insan merkezîyetçi bir delil olup²²⁰ Tanrı'nın insan için tasarlamış olduğu bir evreni temel almaktadır. Dolayısıyla ilk bakışta İbn Rüşd'ün sahip olduğu felsefî görüşlerin bu açıdan inâyet delilinin dinamikleri ile örtüşmediğı kanaati ortaya çıkmaktadır. Bu durum karşısında akla İbn Rüşd'ün “Felsefe ile şeriat süt kardeşler”²²¹ ve “Hak olan hak ile çelişmez”²²² söylemleri gelmektedir. Şu durumda acaba İbn Rüşd kendi içerisinde tutarlı değil midir?

Konu hakkında yargıya varmadan önce hatırlamak gerekir ki İbn Rüşd açısından Allah'ı bilme ve tanıma hususunda var olan üç yöntem ve bu yöntemlerin ehli olan insanlar ancak nihai anlamda aynı çizgide buluşurken detay mahiyetindeki meselelerde insan fitratının doğal bir sonucu olarak ayrışmaktadırlar.²²³ Öyle ki İbn Rüşd'e göre cedelî, hitâbî ve felsefî yöntemler aralarında hiçbir fark bulunmayan yöntemler değildirler. Bu farklılık yöntemsel yaklaşım farkı olabileceğı gibi teolojik ve felsefî tasavvur farkları da olabilirler. Bu yöntemlerin ehli olan insanlar farklı yolları izlemekte hatta farklı Tanrı tasavvurlarına sahip olabilmekte ancak nihai anlamda dinin tesis etmeyi amaçladığı hedefte buluşmaktadırlar.²²⁴ İbn Rüşd'e göre önemli olan dinin tesis etmeyi amaçladığı nihai konularda uyumun olmasıdır; te'vile açık konularda ayrışmaların bulunması olağan bir durumdur.

²²⁰ Kukkonen, a.g.m., ss. 409-410.

²²¹ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl, Felsefe ve Din İlişkisi*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul, İşaret Yayınları, 1992, s. 115.

²²² A.g.e., s. 75.

²²³ Kukkonen a.g.m., s.408.

²²⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl* ss. 93-94.

İbn Rüşd, Faslu'l Makâl'de üzerinde herkesin (burhân ehli, cedel ehli, hitabet ehli) mutabık olması gereken ve inkâr edenlerin kâfir sayılacağı, yani, te'vile kesinlikle açık olmayan meselelere örnek olarak; Allah'ı bilmeyi, nübüvveti ve ahiret mutluluğunu yahut mutsuzluğunu göstermektedir. Ona göre bu meseleler her grup insan tarafından kolayca ulaşılabilir ve anlaşılabilir meseleler olduğundan dolayı bunları inkâr eden kimse ya bilinçli olarak inkâr ediyordur ya da gafildir.²²⁵ Dolayısıyla bu meseleler hakkında ayrışma düşünülemez iken bunlar dışında kalan meseleler te'vile açık olduğundan insanların ayrışması doğaldır.

İnsanların farklı anlayış ve bilgi birikimine sahip olmalarından dolayı farklı Tanrı tasavvurlarına sahip olabileceğini kabul eden İbn Rüşd, birinci bölümde de değindiğimiz, peygamber zamanında yaşandığı rivayet edilen şu hâdiseye atıfta bulunarak böyle bir durumun peygamber tarafından da tasdik edildiğini belirtmektedir. “İstiva ayeti²²⁶ nüzul hadisi bu türdendir. Bunun için Aleyhiselam, Allah'ın gökte olduğunu bildiren siyahî (cariye hakkında sahibine) ‘Onu azad et, çünkü o inanmış bir kadındır.’ buyurmuştur. Zira o, burhân ehlinden değildi.”²²⁷ İbn Rüşd'e göre şariat(din) zâhir ve bâtın olmak üzere iki manaya sahiptir. Bâtın manayı ancak burhân ehli olan kimseler anlayabilirken burhân ehli olmayanlar zâhir manaya göre iman ederler. Te'vil ehliyeti ancak burhân ehli olan kimselerin tasarrufunda olmalıdır.²²⁸ Bu nedenle ona göre burhân ehli olan ve olmayan kimseler arasındaki anlayış ve kavrayış bakımından kaynaklanan ayrışmalar olağandır. Dolayısıyla burhân ehli olmayan insanlar istiva ayetini zâhirî manası ile anlayıp bu doğrultuda bir Tanrı tasavvuruna sahip olabilirken burhân ehli olan kimseler de bu ve

²²⁵ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makâl*, s. 91.

²²⁶ Bakara, 2/28; Fussilet, 41/10; A'raf, 7/53.

²²⁷ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makâl*, ss. 93-94.

²²⁸ A.g.e., ss. 79, 92, 93.

benzeri ayetleri zâhir manalarının dışında te'vil edip başka bir doğrultuda Tanrı tasavvuruna sahip olabilmektedir. İbn Rüşd şeriatın dahi insanlara anlayış derecelerine göre muamele edilmesini emrettiğini belirterek Hz. Ali'ye isnat edilen şu rivayete atıfta bulunmakta ve bu meselenin oldukça önemli olduğunu altını çizmektedir. “Halka anladıkları şekilde konuşunuz. (Anlamayacakları şekilde ve seviyelerinin üzerinde hitap etmek suretiyle) onların Allah'ı ve resulünü tekzip etmelerini ister misiniz?”²²⁹ Buradan anlaşıldığı üzere İbn Rüşd'e göre bilgi birikimi yahut anlayış seviyesinden dolayı halkın sahip olduğu Tanrı tasavvuru ile âlimlerin sahip olduğu Tanrı tasavvuru birbirinden farklı olabilir. O halde inâyet delilinin, hareket delili ile birebir uyuşmuyor olması İbn Rüşd açısından bir zorunluluk olmamaktadır. Bu bakış açısına göre asıl zorunluluk; Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmek, ahirete ve nübüvvete inanmaktır. İbn Rüşd'e göre istiva ayetinde olduğu gibi şeriat halkın anlamakta zorluk çekeceği konuları halka örnekler sunarak anlatmakta ve onların anlamasını kolaylaştırmayı amaçlamaktadır. Ona göre bu durum şeriatın rahmetinden ileri gelmektedir.²³⁰

Diğer taraftan bu noktada bir kişi şöyle bir itiraz öne sürebilir: Farklı anlayış ve bilgi birikiminden dolayı insanların birbirlerinden farklı Tanrı tasavvurlarına sahip olması olağan bir durum iken mühim olan insanların Allah'a iman etmesi ile te'vile açık olmayan konularda mutabık kalması ise, İbn Rüşd niçin Eşârîlerin ve İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurunu sorunlu bulmaktadır? Nitekim Eşârîler gerek farklı anlayış ve bilgi birikimlerinden dolayı gerekse te'vile açık olan ayetleri yorumlamalarından dolayı yahut burhân ehli olmayışlarından dolayı²³¹ âlemin hâdis olduğunu kabul etmiş olsalar bile

²²⁹ A.g.e., ss. 79-80.

²³⁰ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makâl* s. 94.

²³¹ Bkz. İbn Rüşd, *Fasl'ul Makâl*, el-Keşf ve an Menahici'l Edille, Tehafüt et-Tehafüt gibi eserlerinin birçok yerinde Eşârîlerin cedel ehli olduklarını ifade etmektedir.

Allah'ın varlığı ve birliği konusunda herhangi bir şüphe taşımamaktadırlar. İbn Rüşd niçin burhân ehli olarak görmediği Eşârîleri âlemin hâdis olduğu konusundaki düşüncelerinden dolayı mazur görmemektedir? Nitekim kendisi *Faslu'l Makâl*'de Gazzâlî'yi âlemin hudûsü gibi te'vile açık ve âlimlerin üzerinde ittifak etmediği bir meseleden dolayı filozofları tekfir etmesinden dolayı eleştirmekte ve hatta Gazzâlî'nin dahi bunun gibi te'vile açık meseleler söz konusu olduğunda tekfirin mümkün olmadığını kabul ettiğini belirtmektedir.²³² Aynı durum İbn Sînâ için de geçerlidir. İbn Sînâ her ne kadar Allah'ın varlığının ispatının metafizik biliminde mümkün olduğunu düşünse de Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmektedir. Diğer taraftan te'vile açık olmayan konularda da itiraz içerisinde değildir.

Kanaatimizce İbn Rüşd'ün hudûs deliline ve Eşârîlerin yöntemlerine karşı yoğun eleştiride bulunmasının birden fazla gerekçesi bulunmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Rüşd, “dindaşlarımız”²³³ olarak nitelediği Eşârîleri âlemi hâdis kabul etmelerinden dolayı tekfir etmemektedir. Ona göre mahiyeti böylesine zor ve kapalı bir mesele üzerinden tekfir mümkün değildir.²³⁴ Diğer taraftan İbn Rüşd'e göre hudûs delili en temelde âlemin hâdis olduğunu varsaydığından dolayı yanlış temeller üzerine kurulmuş bir delildir. İbn Rüşd açısından Eşârîlerin âlemin hâdis olduğunu ispat etmek adına sundukları deliller Kur'an'ın ne zâhirî ne de bâtinî manası ile uyumaktadır. Ayrıca Eşârîler, âlemin hâdis olduğunu kanıtlamak için burhânî bir yol izleyip burhân niteliğinde kanıtlar sunmamakta, bunun yerine hitâbî ve cedelî kanıtlar öne sürmektedirler.²³⁵ Tüm

²³² İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, ss. 8, 82.

²³³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 31.

²³⁴ Aynı yer.

²³⁵ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf an Menahici'l Edille”, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Der. ve Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955, s. 40; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 3.

bunların anlamı ise şu şekilde özetlenebilir: İbn Rüşd'e göre Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetleri ile çelişen hudûs delili insanları Allah'ı bilmeye ve tanımaya yönelten bir delil olamamaktadır.²³⁶ Bunun ise üç temel gerekçesi bulunmaktadır.

Birincisi, halkı Allah'ı bilmeye ve tanımaya yöneltecek olan doğru yol Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde belirtilmiş olan ve Allah'ın tüm insanları davet etmiş olduğu yollardır. Ancak hudûs delili Kur'an'ın göstermiş olduğu ve Allah'ın tüm insanları davet ettiği yollar arasında bulunmamaktadır. İbn Rüşd'e göre bu yollar inâyet ve ihtira delilleridir.

İkincisi, hudûs delili âlemin muhdesliği konusunda Kur'an-ı Kerim'de bulunan ayetlerin zâhirî manaları ile çelişmektedir. Örneğin, şu ayetlere atıfta bulunan İbn Rüşd Kur'an-ı Kerim'de birden fazla ayetin âlemin ezeli olduğunu açıkça belirttiğini söylerken Kur'an'ın hiçbir yerinde âlemin hâdis olduğuna dair bir ayetin bulunmadığını ifade etmektedir. “O Allah ki yeri ve semaları altı günde yarattı ve arşı su üstünde idi.”²³⁷ “Arz ve semalar başka bir arza tebdil edildiği gün...”²³⁸ “Sonra semaya istiva etti, o dumandı”²³⁹ İbn Rüşd'e göre hudûs delilinin karmaşık ve doğruluğu ispatlanmamış öncüller barındırması, âlemin muhdesliği meselesinde Kur'an'ın açık ayetleri ile çelişmesi halkın kafasını karıştırmaktadır. Ona göre halk âlemin ezeli yahut hâdis olduğu konusunda gerekli bilgiyi Kur'an'ın yukarıda belirtilen ayetlerini okuyarak kolayca elde edebilir.

²³⁶ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Ankara, Fecr Yayınevi, 2007, s. 171.

²³⁷ Hud, 11/7.

²³⁸ İbrahim, 14/48.

²³⁹ Fussilet, 41/11; İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf”, s. 88.

Üçüncüsü ise, öncülleri burhân seviyesinden uzak olan hudûs delili halka fayda sağlamadığı gibi âlimler için de bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü İbn Rüşd'e göre Eşârîlerin âlemin hâdis olduğunu ispatlamak üzere getirdikleri deliller çoğunlukla hitâbî ve cedelî söylemlerden ibarettirler. Bu nedenle de hudûs delili âlimlerde ikna edici bir seviyeye ulaşamamaktadır.

Şu durumda tüm bunlardan yola çıkarak Eşârîler hudûs delili ile neyi amaçlamaktadırlar sorusu gündeme gelmektedir. İbn Rüşd'e göre bu delil hiçbir insan taifesine hitap etmemekte ve yukarıda bahsedilenlerden dolayı da inananlar arasında tefrikaya yol açmaktan öteye gitmemektedir.²⁴⁰ İbn Rüşd'e göre Eşârîler, anlamadıkları meseleler ile halkın kafasını karıştırmakta ve sağlam olmayan delilleri ile âlimleri de ikna edememektedirler. Dolayısıyla İbn Rüşd hudûs delilini insanları Allah'ın varlığına ulaştıran bir delil olarak görmeyip aksine insanları ayırtıran ve Allah'tan uzaklaştıran bir delil olarak görmektedir.

İbn Rüşd'e göre Eşârîler, insanların sahip oldukları bilgi birikimi ve anlayış farklılıklarını göz ardı ederek bina etmiş oldukları hudûs delili ile yöntemsel bir hatanın içerisine düşmektedirler. Bu yöntemsel hata insanlar arasında kafa karışıklığına sebep olmakta ve dolayısıyla onları Allah'ın yolundan uzaklaştırmaktadır. Başka bir deyişle; Eşârîlerin insanların cedel, hitabet ve burhân ehli olma yönünden farklı fitrat üzere yaratılmalarını göz ardı ederek hudûs delilini yegâne delil olarak sunmaları insanlara Allah'ın varlığını bildirme konusunda yöntemsel bir yaklaşım hatasıdır. Çünkü daha önceden de bahsettiğimiz gibi İbn Rüşd'e göre her insan farklı fitrat üzerine yaratılmıştır ve şariat da bu doğrultuda insanlara Allah'ın varlığı üzerine delil getirilmesini

²⁴⁰ İbn Rüşd, "Kitabü'l Keşf", s. 97.

istemektedir. Ancak Eşârîlerin takınmış olduğu tavır İbn Rüşd açısından genelleyici ve göz ardı edici olduğu için ortaya birçok yeni problemler çıkarmaktadır.

Diğer taraftan İbn Rüşd açısından, Gazzâlî'nin felsefî meseleleri halka açarak onların kafasını ayrıca karıştırması mevzu bahis yöntemsel hatanın farklı bir tezahürüdür. Gazzâlî bu konuda daha da ileri giderek burhân ehlinin yöntemi olan felsefeyi halk nazarında küçük düşürme girişiminde de bulunmaktadır.²⁴¹ Bu tavır ise İbn Rüşd'ün bakış açısı ile hem şeriatın emirleri ile uyuşmamakta hem de insanlar arasında tefrikaya yol açmakta iken aynı zamanda burhân ehli kimseleri de Allah'ın yolundan uzaklaştırma riski taşımaktadır. Başka bir deyişle durum şöyle açıklanabilir: Başta Gazzâlî olmak üzere Eşârîler hudûs delilini tüm insanları Allah'a ulaştıran yegâne delil olarak sunmakta ve İbn Rüşd'ün burhânî metod olarak gördüğü felsefeyi de iptal etmek istemektedirler. Bu noktada Eşârîlerin ve özelde Gazzâlî'nin söz konusu tavrı İbn Rüşd açısından sakıncalıdır. İbn Rüşd'ün insanların fitratları gereği üç taifeye ayrıldığını düşündüğünden bahsetmiştik. Ona göre dini meseleler her insana kendi fitratına uygun şekilde anlatılmalıdır. İbn Rüşd açısından âlim bir kimse ile halktan bir kimse arasında anlayış, zekâ, bilgi birikimi ve kavrama gibi farklılıklar bulunduğundan halktan olan bir kimsenin felsefî meseleleri kavraması mümkün değilken²⁴² âlim olan bir kimsenin de hitâbî söylemler ile Allah hakkında bilgi edinmesi mümkün değildir. Bu noktada İbn Rüşd açısından Eşârîlerin gerek felsefeye karşı olan tutumlarından gerekse halka anlamayacakları meseleleri açmalarından dolayı yöntemsel bir hatanın içerisine düştüklerini söyleyebiliriz. İbn Rüşd'e göre yapılması gereken şey; şeriatın sunmuş olduğu çözümü izlemektir. Bu çözüme göre insanların ihtiyaçları fitratları nispetinde

²⁴¹ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, ss. 105-107.

²⁴² A.g.e. s.74.

karşılanmalıdır.²⁴³ Şeriat, burhân ehli olan bir kimsenin felsefe kitaplarına erişimini sağlarken halkın da ihtiyacı olan nasihat ve cedelî tartışmaları onlara sunmalıdır.²⁴⁴ Ayrıca İbn Rüşd'e göre halkın kafasını karıştırmamak ve onları anlayamayacakları meselelerden dolayı Allah'ın yolundan uzaklaştırmamak için şeriatın bâtinî manaları halka açıklanmamalı²⁴⁵ ve halkın felsefe kitaplarına erişimi engellenmelidir.²⁴⁶

Benzer eleştiriler İbn Sînâ için de söz konusudur. İbn Sîna'nın metafizik bilimine yüklediği anlamları referans alan imkân delili maddenin en düşük formu olan heyula ile maddeden münezzeh Tanrı arasında ontolojik bir bağ kurmaktadır. İbn Rüşd, söz konusu ontolojik bağa karşı çakır. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın imkân delili varlığın doğası hakkında fikir yürüterek Tanrı'nın varlığını ortaya koyan bir delil değildir. İbn Sînâ'nın varlık hakkındaki görüşleri tümevarımsaldır. O, çevresindeki varlıkların mümkün olduğunu tecrübe ettiği için tecrübeye konu olmayan semâvî cisimlerin de mümkün olduğu yanılışına düşmüştür. Mümkün ve vacip ayrımı İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi kendiliğinden bilinebilen bir şey değildir.²⁴⁷ İbn Sînâ, tıpkı Eşârîler gibi şahidi gaibe ilhak ederek tecrübe edilen varlıklar hakkındaki bilgiyi genelleyerek tüm varlığa uygulamıştır.²⁴⁸ İbn Sînâ, metafizik bilimi hakkında yaptığı açıklamalar ile Gazzâlî'nin ve onun nezdinde diğer insanların felsefeye karşı tavır almalarına sebep olmuştur. Metafizik bilimi hakkındaki nitelikli görüşler İbn Sînâ'ya değil Arsitoteles'e aittir. Bu nedenle felsefe tahsili almak isteyen kimse İbn Sînâ'nın değil Aristoteles'in görüşlerine

²⁴³ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 330.

²⁴⁴ İbn Rüşd, *Faşlu'l Makâl*, ss. 73-75.

²⁴⁵ A.g.e. s. 105.

²⁴⁶ A.g.e. ss. 73-75.

²⁴⁷ Alper, a.g.m., s. 163.

²⁴⁸ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, ss. 145-146.

başvurmalıdır. İbn Rüşd kısaca İbn Sînâ'nın hem görüşlerinin hatalı olduğunu hem de onun tutumunun felsefeye zarar verdiğini düşünür.

Sonuç olarak İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın felsefeye, Eşârîlerin ise hem kelâma hem de felsefeye zarar verdiklerini düşünmektedir. Söz konusu zararı ortadan kaldırmak isteyen İbn Rüşd'e göre halk, hitabet, cedel ve burhân ehli olmak üzere üç gruptur. Her grup insan farklı fitrata sahip olduğundan hem felsefe hem de kelâm oldukça büyük öneme sahiptir. Her grup insana fitratına uygun şekilde Allah'ın varlığı ve birliği anlatılmalıdır. Şu durumda İbn Rüşd'e göre, hakikat tektir, ancak hakikate ulaştıran yöntemler farklı olabilir. O, bu yöntemler doğru tesis edildiği takdirde Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr eden kimsenin kalmayacağını düşünür.

KAYNAKÇA

ADIGÜZEL, Nuri, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, (Doktora Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, 1996.

ALPER, Ömer M, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn” *Dîvân Dergisi*, (2001), s. 145-172.

ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

ALTINTAŞ, Ramazan, "İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi", (içinde), *İbn Rüşd Büyük İslam Filozofu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016, s. 173-182.

ÂMİRÎ EBÛ'L HASAN MUHAMMED IBN YUSUF, *Kitâbu'l-i'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, Ahmed Abdulhamîd Ghrab (ed.), Kahire: 1967.

AYDIN, Mehmet Said, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

———, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

ARKAN, Atilla, "Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV, no. 27 (2013/1), s. 212-142.

———, *İbn Rüşd Psikolojisi Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

ATAY, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Gelişim Matbaası, 1983.

AY, Mahmut ve ERDEM, Engin, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Grafiker

Yayınları, 2019.

BAHR, Câhız Ebû Osman Amr İbn, "Nefyu't Teşbih", (içinde), A. M. Hârûn, (ed.), *Resâilü'l-Câhız*, c. I-IV, Kahire: Mektebetu'l Hancı, ty.

BAYRAKDAR, Mehmet, "İbn Rüşd ve Allah'ın Varlığının Kanıtları", (içinde), İbn Rüşd Büyük İslam Filozofu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013, s.37-61.

BEHE, Micheal, *Darwin's Black Box*, New York: Free Press, 1996.

BETTY, Stafford L. ve CORDELL, Bruce, "God and Modern Science: New Life for the Teleological Argument", *International Philosophical Quarterly* 27, no. 4, 108 (1987), s. 409-435.

BOZKURT, Ömer, "İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler" *Diyanet İlmî Dergi* sa. 50, no. 1 (2014), 67-86.

CRAİG, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2001.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

DARWIN, Charles, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın, İstanbul: Doğa Basım Yayın, 2012.

DAVIDSON, Herbert A, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987.

DEMBSKI, William A. ve WITT, Jonathan, *Intelligent Design Uncensored An Easy-to-Understand Guide to the Controversy*, Downers Grove: Inter Varsity Press, 2010.

ERDEM, Engin, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, no. 1 (2011), s. 97-119.

———, *Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sîna'nın Metafizik Delili*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

ERDEM, Engin ve PEHLİVAN, Necmettin, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle"si", *İslam Araştırmaları Dergisi*, no. 27 (2012), s. 87-116.

ERKOL, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2007.

EŞ-ŞİRÂZÎ, (Molla Sadra), *Şerh-u İlâhiyyât-ı Şifâ*, Necefgûlî Habîbî (ed.), cilt 1, Beyrut, 2007.

GAZZÂLÎ, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. ve thk., Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

HAWKİNG, Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen, İstanbul: Melisa Yayıncılık, 2015.

IŞIK, Aydın, *Din ve Estetik Felsefî Bir İnceleme*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

İBN RÜŞD, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabâ'a*, çev. Muhittin Macit, c. 1, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

———, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'de't-Tabâ'a*, çev. Muhittin Macit, c. 2, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

- , *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'de't-Tabîa'*, çev. Muhittin Macit, c. 3, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- , *Faslu'l Makâl, Felsefe ve Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- , *İbn Rüşd'ün Felsefesi Kiatb'ül-keşf*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955.
- , *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- , *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehâfüt et-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İBN SÎNÂ, "er-Risaletü'l-Arşîyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihî", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, no. 9 (2000), s. 641-655.
- , *İşaretler ve Tambihler*, çev. Muhittin Macit; Ali Durusoy; Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- , *Kitabu's-Şifâ İlahiyât Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, c. 1, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- , *Kitabu's-Şifâ İlahiyât Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, c. 2, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- KAYA, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân'ın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- KUKKONEN, Taneli, "Averroes and the Teleological Argument", *Religious Studies*, United Kingdom: Cambridge University Press 38 (2002), s. 405-428.

LESLİE, John, "The Prequisites of Life in Our Universe", (içinde), William Lane Craig (ed.), *Philosophy of Religion A Reader and Guide*, New Jersey: Rutgers University Press, 2002.

MACİC, Haris, *Filozof İbn Rüşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşaası* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2017.

MCGINNİS, Jon, "What Underlies the Change from Potentiality to Possibility? A Select History of the Theory Matter from Aristotle to Avicenna", *Cad. Hist. Fil. Ci. Campinas* 17 (2007), s. 259-278.

ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı*, Ankara: Otto Yayınları, 2017.

ÖZDEMİR, Metin, "İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair MEtodolojik Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2008), s. 69-92.

PALEY, William, *Natural Theology or Evidence and the Existence and Attributes of Deity, Collected From the Appearance of Nature*, New York: Oxford University Press, 2006.

PETERSON, Micheal; HASKER, William; REİCHENBACH, Bruce; BASİNGER, David, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

PRUSS, Alexander R. ve GALE, Richard M. "Cosmological and Design Argument", (içinde), William J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 2004.

REES, Martin, *Just Six Numers The Deep Forces that Shape the Universe*, New York: Basic Book, 2000.

ROSS, W. David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan; İhsan Oktay Anar; Özcan Kavasoglu ve Zerrin Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1999.

ROWE, William L., *Philosophy of Religion an Introduction*, Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2007.

SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

STEEL, Carlos ve GULDENTOPS, Guy, "An Unknown Treatise of Averroes Against The Avicennans on the First Cause, Edition and Translation", *Recherches de theologie et philosophie medievals*, (1997), s. 85-135.

STROBEL, Lee, *Hani Tanrı Ölmüştü?*, çev. Sare Levin Atalay ve Reşit Şahin, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.

ŞANVERDİ, Mehmet, *İbn Rüşd'e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri*, (Yüksek Lisans Tezi)

Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri

Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı, 2007.

ŞİMŞEK, İsmail, "Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Güzellik Kanıtı", *Şırnak*

Üniversitesi İlahiat Fakültesi Dergisi, (2014/2), s. 67-84.

The Routledge Companion to Philosophy of Religion, (ed.) Chad Meister ve Paul

Copan, New York: Routledge, 2010.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, *İbn Rüşd*, İstanbul: Say Yayınları, 2016.

TÜRKER, Ömer, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Diyanet İlmi Dergi* 50, no. 1 (2014), s. 15-26.

TWETTEN, David B., "Averroes' Prime Mover Argument." *Averroès et les averroïsmes juif et latin* 40, (2007), s. 9-75.

———, "Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics", *Viator* (1995), 26, Wisconsin, University of California Press, (2005), s. 107-134.

WOLFSON, Harry A., "Averroes' Lost Teatise on the Prime Mover", *Hebrew Union College Annual, Hebrew Union College Seventy-fifth Anniversary Publication* 23, no. 1 (1950-1951), s. 683-710.

———, "The Double Faith Theory in Saadia, Averroes, and St. Thomas" (içinde), Isadore Twersky ve George H. Williams, (ed.), *Studies in the History of Philosophy and Religion*, c. 1, Cambridge: Harvard University Press, 1973, s. 597-605.

———, "The Platonic, Aristotelian and Stoic Theories of Creation in Hallevi and Maimonides" (içinde), *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Isadore c.1, Twersky ve George H. Williams (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 1973.

YARAN, Cafer Sadık, "Lale Delili: Estetikten Etiğe ve Metafiziğe", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX sa. 2, (2009), s. 23-36.

YURDAGÜR, Metin, "*Haşviyye*", (içinde), *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt XVI, İstanbul, 1997.

ÖZET

Akman, Adem, İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı, Danışman: Doç. Dr. Engin Erdem, 101 s.

Teistik deliller konusunda akılcı bir yaklaşım sergileyen İbn Rüşd (1126-1198), söz konusu meselede akli inkâr edenleri eleştirmekte ve akli, Marifetullah'ın merkezine koymaktadır. Diğer taraftan o, İbn Sina ve Eşarilerin akla başvurmalarına rağmen yanılğı içerisinde olduklarını düşünür. Bu nedenle İbn Rüşd, teistik deliller meselesinde bir yandan aklın önemini inkâr edenleri diğer yandan ise akıl yürütmede hata yapanları eleştirir. Aristoteles şârihi ve bir sistem filozofu olan İbn Rüşd'ün söz konusu meseledeki eleştirilerini belli bir amaç ve nizam içerisinde yaptığı aşikârdır. Bu tez, Endülüslü filozof İbn Rüşd'ün marifetullah meselesi ve teistik deliller hakkındaki görüşlerini konu etmektedir. Tezde, İbn Rüşd'ün savunduğu ve eleştirdiği teistik deliller onun felsefî sisteminin bütünlüğü gözetilerek ele alınmıştır. “İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı” başlıklı tez, “Giriş” ve “Sonuç” kısımları hariç üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbn Rüşd'ün delil-iman ilişkisi bağlamında marifetullah'ın gerekliliği hakkındaki görüşleri; Tanrı'nın metafizik biliminin konusu mu amacı mı olduğu tartışmasındaki pozisyonu irdelenmektedir. İkinci bölümde, İbn Rüşd'ün “Hudûs” ve “İmkân” delillerine yönelik eleştirileri ayrı başlıklar altında ele alınmaktadır. Son bölümde ise İbn Rüşd'ün savunduğu “Hareket”, “İnâyet” ve “İhtira” delilleri açıklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Teistik Deliller, İnâyet, İhtira, İmkân, Hudûs, İlk Muharrik.

ABSTRACT

Akman, Adem, Ibn Rushd's Approach to Proofs for the Existence of God, Master's Thesis Supervisor: Assoc. Prof. Engin Erdem, 101 p.

Ibn Rushd who adopts a rationalist approach on the issue of proofs for the existence of God, criticizes those who reject the importance of rationalism. For him, rationalism should be in the center of the proofs for the existence of God. Furthermore, he also criticizes Avicenna and Asharita Theologians, because he thinks that they misuse reason. Therefore, in this sense he both criticizes those who reject and misuse reason on the issue of proofs for existence of God. It is obvious that Ibn Rushd's criticisms are made within a framework. His thoughts and views on the proofs of the existence of God are subject of this thesis research. The proofs that Ibn Rushd defends and criticizes are discussed in the framework of his philosophical approach. The thesis work that is named as "Ibn Rushd's Approach to Proofs for the Existence of God" have three main parts besides the "Preface", "Introduction" and, "Conclusion" parts. In the first part Ibn Rushd's thoughts are examined in the context of reason and faith; whether God is purpose or subject of science of metaphysics. In the second part, Ibn Rushd's criticisms against argument of "Hudûs" and argument of "İmkân" are analyzed. In the third part Ibn Rushd's "Prime Mover", "İnayah", and "İhtira" arguments are explained.

Key Words: Design Argument, God, Ibn Rushd, Necessary, Contingent, Prime Mover, Theistical Proofs.