

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

İBN RÜŞD'E GÖRE İNÂYET VE İHTİRÂ DELİLLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ

Hazırlayan

Mehmet ŞANVERDİ

KONYA 2007

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	2
ÖNSÖZ	3
GİRİŞ	7
ALLAH'IN VARLIĞI PROBLEMİ	7
BİRİNCİ BÖLÜM	17
I- İbn Rüşd'de Allah'ın Varlığının Delilleri	17
I.I – İlk Muharrik Delili.....	19
I.II – Etkin Sebep Delili.....	21
I.III – İmkan Delili.....	23
II- İbn Rüşd'ün Delillere Yönelttiği Eleştiriler	25
II.I – Haşeviyye.....	26
II.II – Eş'âriiler.....	26
II.III – Mu'tezile.....	28
II.IV – Sufiyye.....	29
İKİNCİ BÖLÜM	
İBN RÜŞD'E GÖRE İNÂYET VE İHTİRÂ DELİLLERİ	31
I- İnâyet Delili	32
I.I - "İnâyet" Kavramı.....	32
I.II - İnâyet Delili Hakkındaki Bilgiler.....	32
I.III - İnâyet Delili'nin Kur'an'daki Temelleri.....	48
II- İhtirâ Delili	53
II.I - "İhtirâ" Kavramı.....	53
II.II - İhtirâ Delili Hakkındaki Bilgiler.....	54
II.III - İhtirâ Delili'nin Kur'an'daki Temelleri.....	56
SONUÇ	71
BİBLİYOGRAFYA	73

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı Geçen Eser
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜİF	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
GÜÇİF	: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
İİF.	: İzmir İlahiyat Fakültesi
Mad.	: Maddesi
MEB	: Milli Eğitim Basımevi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Neşr.	: Neşreden
OMÜ	: On dokuz Mayıs Üniversitesi
S.	: Sayı
Sun.	: Sunan
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
Ts.	: Tarihsiz
Trc	: Tercüme
TTK	: Türk Tarih Kurumu
UÜİF	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayıncılık

ÖNSÖZ

Tanrı'nın varlığı problemi felsefenin ve dini düşüncenin temel problemlerinden birisidir. Bu problem insanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar devam etmektedir. İnsanlar soyut veya somut bir varlığa inanma ihtiyacı hissetmiş ve bunun sonucunda o varlığa inanmışlardır. Bu durum ortaya birbirinden farklı pek çok Tanrı tasavvurunu çıkarmıştır. Dolayısıyla bu problem felsefeye doğal olarak din felsefesine girmiştir. Hiçbir filozof veya düşünür yoktur ki bu konuda olumlu veya olumsuz birtakım fikirler beyan etmemiş, bu probleme çözüm aramaya çalışmamış olsun.

Felsefe'de "Tanrı'nın varlığı" problemi kendi içerisinde birçok problemi içermektedir. "Tanrı'nın Varlığının Delilleri" de bu problemlerden birisidir. İnsanlar Tanrı'nın varlığına inanmakla kalmamış, onun varlığını delillendirme çabasına girişmişler. Bunun birçok sebebi olmakla birlikte bu ispat çalışmaları ortaya birçok delil çıkarmıştır. Tanrı'nın varlığına delil aramanın yoğun çalışmasını filozoflarda ve teologlarda görmekteyiz. Filozoflar ve teologlar kendi inanışlarına ve Tanrı'yı algılayışlarına göre birçok delil ortaya atmışlardır. Böyle olunca ortaya birbirinden farklı deliller çıkmıştır. Bu deliller onu ortaya koyan kişiye ve disipline göre değişiklik arz etmiştir. Örneğin Din Felsefesi'nin ortaya attığı deliller ile kelamın ortaya attığı veya kabul ettiği deliller birbirinden farklı olmuştur. Hatta aynı delile farklı disiplinler, değişik bir bakış açısı ve görüş getirmiş böylece disiplinlere göre farklı deliller meydana gelmiştir. İşte biz de bu çalışmada İslam filozoflarından İbn Rüşd'e göre Allah'ın varlığının delillerini ele alacağız.

İbn Rüşd, 1126 – 1198 yılları arasında yaşamış bir İslam filozofudur. Endülüs'ün Kurtuba (İspanya – Cordoba) şehrinde seçkin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen filozof, babası ve dedesinin katkılarıyla hem dini ilimleri hem de fizik, psikoloji, matematik gibi pozitif bilimleri okumuş ve bu alanlarda pek çok değerli eserler vermiştir. İbn Rüşd, Yunan felsefesinin yorumlanıp, Batı'ya aktarılmasında bir köprü vazifesi görmüştür. O özellikle kendisini Aristoteles'in eserlerini şerhetmeye

vermiş, bu yüzden de İslam dünyasında “Aristo Şarihi” unvanıyla meşhur olmuştur. İbn Rüşd felsefenin birçok problemi üzerine başarılı eserler kaleme almış, hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde birçok kişiyi ve düşünürü etkilemiştir. Hatta bu etki Batı’da “Averroisme (İbn Rüşdçülük)” akımının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu çalışmada İbn Rüşd’ün, “Allah’ın varlığının delilleri” diye nitelediği ve bu delillerin Kur’an kaynaklı olduğunu söylediği inâyet ve ihtirâ delilleri üzerinde durduk. İbn Rüşd’ün bu iki delil ile ilgili görüşlerini aktardık ve bu görüşlerle ilgili yorumlarımızı da ekledik. İbn Rüşd ile ilgili böyle bir çalışma yapmaya karar vermek hususunda Doç. Dr. İsmail Taş Hocamın tavsiyesi etkili olmuştur. Hocam beni böyle bir çalışma yapmaya teşvik etti ve ben de yaptığım ön araştırmalar sonucu bu konu üzerinde müstakil bir çalışmanın yapılmadığını görünce bu konuyu çalışmaya karar verdim. Bu konu üzerinde çalışırken kaynak eser olarak İbn Rüşd’ün eserlerini asıllarından yani Arapça olan metinlerinden takip etmeye çalıştım. Tabii bunu yaparken Türkçe tercümelerine bakmayı ihmal etmedim.

Girişte genel olarak Allah’ın varlığı problemi ve bu problemin ortaya çıkardığı birkaç soru üzerinde durduk. Düşünce tarihinde insanların Allah’ın varlığına bakışı nasıl olmuştur? İnsanlar neden Allah’ın varlığına delil ararlar? Allah’ın varlığına delil aramanın sebepleri nelerdir? Din Felsefesi’ne göre Allah’ın varlığının delilleri nelerdir? Ortaya konan bu delillerin benzer ve farklı yönleri var mıdır? Var ise bunlar nelerdir? v.b. sorulara cevaplar aradık. Yine girişte İbn Rüşd’de Allah’ın varlığının delillerine geçmeden önce çalışmamızla yakından alakalı olarak teleolojik delil üzerinde durduk. Çünkü İbn Rüşd’ün savunduğu inâyet ve ihtirâ delilleri, teleolojik delil içerisinde değerlendirilmektedir. Burada teleolojik delille ilgili olarak, delilin anlamı, savunucuları ve delillin eleştirilen yönleri üzerinde yoğunlaştık.

Birinci bölümde İbn Rüşd’ün İnâyet ve İhtirâ delilleri dışında kullanmış olduğu bazı deliller üzerinde durduk. İbn Rüşd Allah’ın varlığının delilleriyle ilgili olarak neler düşünmektedir? O’na göre Allah’ın varlığının delilleri nelerdir? İnâyet ve

ihtirâ delillerinin bu delillerden farkları var mıdır? Var ise nelerdir? soruları üzerine yoğunlaştık. Yine burada İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığıyla ilgili delil getiren ve görüşlerini beyan eden bazı fırkalarla ilgili olarak eleştirilerine yer verdik. Bunu yapmamız İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığının delilleri konusuna bakışını iyice kavrayabilmek, yaptığı eleştirilere karşı kendisinin neler ortaya koyduğunu bilebilmek, yorumlarını tahlil edip eleştirilerimizi ortaya koymak açısından önemlidir.

İkinci bölümde İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığına delil olarak kabul ettiği ve ispatına çalıştığı “İnâyet ve İhtirâ delilleri” üzerinde durduk. Delillerin içeriğinden ve İbn Rüşd'ün bu delillerle ilgili görüşlerine geçmeden önce “inâyet” ve “ihtirâ” kavramlarının üzerinde durduk ve bu sözcüklerin hangi anlamları içerdiğinden bahsettik. Daha sonra bu delillerle ilgili olarak düşünce tarihinde kimler bu delilleri savunmuştur? Ve bu delillerle ilgili olarak gerek filozofların gerek kelamcılarının görüşleri nelerdir? soruları üzerinde özetle durduk.. İbn Rüşd'e göre bu delillerin ne olduğu ve nasıl bir içeriğe sahip oldukları, bu delillerle ilgili İbn Rüşd'ün görüşleri üzerinde durduk. Deliller hakkındaki bilgiler ve görüşler sunulduktan sonra, İbn Rüşd'ün delillerin kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim'i göstermesi üzerine bu delillerle ilgili Kur'an'daki ayetlere baktık. Tabi bu yapılırken yine İbn Rüşd'ün delillere kaynak olarak gösterdiği ayetlerden yola çıkılmıştır. Burada, gerçekten Kur'an'da inâyet ve ihtirâ delilleri ile ilgili bilgiler var mıdır? sorusuna cevap aradık. Bu iki delil birbirinin tamamlayıcı nitelikte olması sebebiyle bir bölümde ele alınmıştır. Daha sonra diğer kutsal kitaplarda âlemdeki gaye ve nizamdan bahseden metinlere de kısaca yer verdik. Bundan sonra tüm konuyu kuşatan önemli bir soru üzerinde durduk ve bu sorunun cevaplarını ele aldık.. Görünen şu âlemde gerçekten de gaye ve nizam mı vardır? Yoksa âlem bir tesadüf eseri mi oluşmuştur? Bu konu üzerinde önemle duran din ve bilimin görüşleri nelerdir? Bu iki alanın görüşleri arasında farklılık var mıdır? Yoksa birbirlerini destekleyen görüşler mi ortaya koymaktadırlar? soruları üzerinde durduk ve bu sorulara özetle cevaplar aradık.

Projenin hazırlanması, çalışmanın yürütülmesi esnasında desteklerini esirgemeyen, çalışmanın müsveddesini sabırla ve titizlikle, tenkit ve tashihleriyle çalışmanın olgunlaşmasını sağlayan tez danışmanım Doç. Dr. Bayram Dalkılıç hocama, çalışma konusunun tespiti hususunda önerileriyle bana yol gösteren Doç. Dr. İsmail Taş hocama ve hem ders hem de tez aşamasında bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Hüsameddin Erdem ve Doç. Dr. Naim Şahin hocalarıma şükranlarımı sunarım.

Mehmet ŞANVERDİ

Konya - 2007

GİRİŞ

ALLAH'IN VARLIĞI PROBLEMİ

Temel bir iman konusu olarak dinlerin temelini teşkil eden Allah'ın varlığı problemi,¹ Felsefe ve Kelam'ın ana meseleleri arasında önemli bir yer teşkil etmektedir. Hatta Felsefe ve Kelam'ın bundan daha önemli bir başka konusu olmadığını söylemek bile mümkündür. İslam düşüncesi tarihinde Allah'ın varlığını kanıtlama meselesi kelam ve felsefenin ana konuları içinde yer almaktadır. Bu her iki disiplin ile doğrudan ilgilenmiş bulunan Kindi'den itibaren konunun İslam felsefesinde önemli yer tuttuğu görülmektedir.

İnsan aklının ulaşabildiği en genel kavram olan varlık meselesi, herhangi bir şeyden bahsetmek gerektiğinde ilk olarak ele alınacak bir meseledir veyahut herhangi bir şeyin varlığı o şey hakkında verilecek her türlü hükümden önce gelir.² Dolayısıyla Allah'tan bahsetmek gerektiğinde veya O'nun hakkında konuşmak gerektiğinde konu edilecek ilk şey, O'nun varlığı olmalıdır.

Tanrı problemi, ontolojinin en önemli kısmını meydana getirdiği gibi, bilgi ve ahlak felsefesinin de konuları arasına girmiş olup, Din Felsefesi'nin de ana problemlerinden biridir. Hatta denilebilir ki, Tanrı problemi, Din Felsefesi'nin meseleleri arasından çıkarıldığı zaman bu felsefede, büyük bir boşluk oluşacak, belki de bu şekliyle Din Felsefesi önemli bir unsurdan yoksun olacaktır. Tanrı problemi “Tanrı'nın Varlığı Problemi” çerçevesinde, “Tanrı'nın Varlığının Delilleri” konularını da içermektedir.³

Tanrı'nın varlığını “ispat etmek” veya en azından böyle bir fikri çabaya koyulmak, felsefe ve ilahiyatın en merkezi problemi olagelmiştir. Felsefe tarihinde yer

¹ Topaloğlu, Bekir, İslam Kelamcı ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib), D.İ.B. Yay., Ankara, 1987. s. 11

² Sarıoğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yay. İstanbul, 2003, s. 151.

³ Dalkılıç, Bayram, Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Bertrand Russell, Kendözü Yay. Konya, 2000, s. 45.

tutmuş hemen hemen hiçbir ciddi filozof yoktur ki, bu tarihi ve çetin problem hakkında bir şeyler söylememiş olsun. Mesela materyalistler bu problem karşısında menfi bir tavır içindedir. Yine Nietzsche, Sartre, Hartmann vb. filozoflar da Allah'ı inkar etmek suretiyle kendi varlıklarını ortaya koyabileceklerini inanırlar.⁴

Dinin ve Tanrı hakkındaki bilginin esasen fideist bir yaklaşımla iman zeminine oturtulmak istendiği bilinen ve kabul gören bir husustur. Fakat, imanın yeterliliğini savunanlar yanında buna akıl yürütmenin de ilave edilmesi gerektiğini düşünenler de olmuş hatta aklın, iman konusu olan meseleleri kabul etmeye insanı zorlayacağı ileri sürülmüştür.⁵ Özellikle felsefenin bir varlık yorumu olarak ortaya çıkışından beri ve Hristiyanlık ile İslam gibi büyük ve yaygın dinlerin, inanılan Mutlak Varlık'ın nasıl kavranılacağı hususu ve iman ile akıl arasındaki buhranı giderme konusunda, filozoflar ve teologlar tarafından Tanrı'nın varlığını kanıtlama denemelerine girişilmiştir. Bu uğurdaki çabalar felsefe tarihinin başlangıçlarına kadar gider.⁶

Büyük ilahiyat sistemlerinin en devamlı ve önemli problemlerinden biri olan Tanrı kanıtlamaları, İslam düşüncesi tarihinde, felsefe ve Kur'ân tefsirlerinde merkezi bir problem teşkil ederken, Kur'ân tefsirlerinde de konuyla ilgili ayetlerin yorumu genişçe ele alınmıştır. Mesela özellikle kozmolojik ve teleolojik (gaye ve nizam) delillerle ilgili çok geniş yorumlar tefsir kitaplarında mühim yer tutar. Öte yandan Batıda Yeniçağ'dan itibaren pozitif bilimin de etkileri ile evren hakkındaki yaklaşımlar ve bunun felsefi düşünceye etkisi, yeni teolojik tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Giderek 18.yy. da aydınlanmacıların deist anlayışları, 19.yy da bilimsel iddialarla ortaya çıkan Pozitivizm, Marksizm, Darwinizm, Freudizm ve Egzistansiyalizm gibi akımlar için Din ve Tanrı üzerine çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Nitekim, Tanrı kanıtlamalarını başarılı bulanlar yanında başta Hume özellikle Kant onları köklü bir biçimde eleştirmiştir. Öte yandan ateist ve nihilist yorumlar yeni teolojik çıkışlar aramaya sebep olmuş, teist filozoflar tezlerini anılan gelişmeler karşısında yeniden

⁴ Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yay. Ankara, 1999, s. 10-11.

⁵ Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, İ.İ.F. Yay. İzmir, 2002, s. 23.

⁶ Aydın, Mehmet S., A.g.e., s. 9.

gözden geçirmek durumunda kalmışlardır. Hatta, geleneksel ilahiyat, bizde “Yeni İlmi Kelâm” anlayışında da görüldüğü gibi yeni anlayışlara yönelmiş, çeşitli teolojik akımlar zuhur etmiştir.⁷

Allah’ın varlığı ile ilgili olarak, insanları üç gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, Allah’ın varlığı ve yokluğu ile ilgilenmeyen agnostiklerdir.

İkinci grup Allah’ın varlığını inkar edenlerdir. Bunlar içinde bir grup vardır ki, Allah’ın varlığını kabul etmezler ve yokluğu ispat etmek için de herhangi bir çaba içine girmezler; bir grup da vardır ki, hem Allah’ın varlığını inkar ederler, hem de Allah’ın yok oluşu ile ilgili bir takım ispat yollarına, delil getirme çabası içine girerler.

Üçüncü grup ise Allah’ın varlığını kabul edenlerdir. Bunlar içinde de Allahın varlığını kabul ettikten sonra bu hususta hiçbir delile ihtiyaç bulunmadığını ileri sürenler olduğu gibi delillerin gerekli olduğunu savunanlar vardır.⁸

Allah’ın varlığı hakkındaki delillerin gerekliliğine inananlar da hangi delil yahutta deliller Allah’ın varlığına delil olarak gösterilebilir? sorusunun cevabında farklı tavırlar ortaya koyarak gruplara ayrılmışlardır. Bu hususta sadece Allah’ın gönderdiği kutsal kitaplarda, kendisinin varlığı hakkında bildirdiği delillerin (nakli deliller) kafi gelerek bunun dışında bir delile ihtiyaç olmadığını savunanlar bulunmakla birlikte nakli delillerden ayrı olarak insan zihninin üretebileceği, tatmin edici delillerin (akli delil) de gerekli ve zaruri olduğunu savunanlar bulunmaktadır.

Acaba, Allah’ın varlığını ispat için ortaya atılan bu deliller nelerdir? Bu delillerin çıkış sebepleri ve kullandıkları metotlar nelerdir? Acaba bu deliller insanlarda nasıl bir etki meydana getirmektedir? Gerçekten insanlar bu delillerin tesirinde kalmakta mıdır? Şimdi kısaca bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

⁷ Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Ayışığı Kitapları Yay. İstanbul, 1998, s. 9-10.

⁸ Dalkılıç, Bayram, Yunus Emre’de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti, Kendözü Yay. Konya, 2004, s. 60 – 61.

⁹ Dalkılıç, Bayram, A.g.e , s. 61.

Allah'ın varlığının delillerinin tasnifi, bu konuyla ilgilenen kişi ve disiplinlere göre farklılık arz etmektedir. Mesela, Kelam'da yapılan tasnifle, Din Felsefesi'nde yapılan tasnif birbirinden farklıdır. Biz sadece Din Felsefesi'nde yapılan tasnifi ele alacağız ve onların isimlerini zikredeceğiz. Bunlar; Ontolojik Delil, Kozmolojik Delil, Teleolojik (Gaye ve Nizam) Delil, Dini Tecrübe Delili ve Ahlak Delilidir.¹⁰

Acaba insan neden Tanrı'nın varlığını ispat için delillere ihtiyaç duyar? Bu sebepleri şöylece belirtmek mümkün olabilir: Dinlerin ve kutsal metinlerin kendilerini savunma ve yayma düşüncesi. Uyanmış, dogmatik olmayan bir zihin tatmin olabilmek için bu tür kanıtlar talep edebilir. Din ve Tanrı inancı bazen şüpheye konu olabilir ki, o zaman bu şüphenin ortadan kaldırılması gerekebilir. Bilim ve felsefeden gelebilecek bazı yeni düşünce ve değerlendirmeler karşısında din ve inanç kendisini savunma durumunda olabilir. Tanrı inancına, ateizmde veya agnostisizmde olduğu gibi herhangi bir düşünce akımı karşı çıkabilir ki bu durumda onun cevaplanıp reddedilmesi gerekli olabilir.¹¹

Allah'ın varlığı ile ilgili ortaya atılan delillerin sebepleri arasında; yukarıda zikredilen sebeplerden sadece birisi yer aldığı gibi bir kaç, hatta tamamı da yer alabilir.

Allah'ın varlığının delilleri kendi aralarında birtakım benzer ve farklı özellikler barındırabilmektedir. Allah'ın varlığını ispat için kullanılan delil ve ispat yollarından bazılarının apriori bir yol takip ettiği görülür. Buna en iyi örnek ontolojik delildir. Bazıları ise aposteriori bir yol takip eder; yani deney yoluyla elde ettiğimiz bilgilerimize bağlı olarak meydana gelirler. Buna en iyi örnek kozmolojik delildir. Bazı ispat yolları ise şahsi müşahedeye; başka bir deyişle, “tecrübe et ve gör”e dayanır. Tasavvufi temayüller içinde bulunan bir çok mütefekkir bu ispat şeklini tercih etmişlerdir. Onlara göre buradaki ispattan maksat, bir çeşit imanı gönülde iyice

¹⁰ Dalkılıç, Bayram, A.g.e , s. 63. delillerin tasnifi için ayrıca bkz. Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman, Kelam, Tekin Kitabevi, Konya, s. 160-161, Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, s. 13.

¹¹ Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, s. 9-10.

yerleştirme, istikrarlı hale getirme ameliyesinden başka bir anlam taşımaz. Bunun misali de “dini tecrübe delili” diye adlandırılan delildir.¹²

Allah’ın varlığı hakkındaki deliller çıkış noktası olarak aldıkları kavram hususunda da farklılık arz ederler. Tanrı’nın mükemmel bir varlık olduğu inancı ve fikri tek tanrıci dinlerin ilk prensibi durumundadır. Fakat Tanrı’nın varlığı ile ilgili delillerin çoğu, “mükemmel varlık” kavramını çıkış noktası olarak görür. Bu bakımdan mükemmel varlık kavramından yola çıkan ontolojik delil öteki delillerden yapı itibarıyla farklıdır.¹³

Acaba, Allah’ın varlığını ispat için kullanılan delillerin kuvvetli oluşu, inancın oluşması ve meydana gelmesi hususunda ne derece etkili olabilir? Sözelimi en güçlü bir delil, karşısındaki insanın inanmasını sağlayabilir mi? Bu sorular karşısında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Delillerin kuvvetliliği ile tesiri arasında doğru bir orantının bulunduğunu söyleyenler olduğu gibi bunun aksini ileri sürenler de vardır; ancak bu hususta kesin bir şey söylemek pek mümkün değildir. Bir delilin güçlü oluşunun, inanç üzerinde yüksek bir tesir sağlaması söz konusu olduğu gibi bazen de delil ne kadar güçlü olursa olsun muhatap için bir şey ifade etmeyebilir. Bazen de çok küçük bir kıvılcım, iman ateşini yakmaya yeterli olabilir. Bu mesele delille, akılla, bilgi ile ilgili olmakla beraber, daha ziyade de Allah’ın inâyeti ve lütfuyla alakalıdır. İnsan, Allah’ın varlığı ile ilgili ne kadar çok nazari bilgiye sahip olsa bile bu, pratik manada iman için yeterli görülmemektedir; ancak bunlar iman nurunun parlamasının şartıdır.¹⁴

Allah’ın varlığını ispata çalışan delillerin arkasında saygıya layık büyük bir beşeri gayretin yattığının hatırlanması gerekir. Bu beşeri gayret ister bir filozoftan, isterse de bir mütekellimden veya bir sufiden gelsin, bu deliller insan zihninin düşünce alanında önemli bir seviyeye ulaşmış olduğunun en iyi işaretleridir. Delillerde

¹² Aydın, Mehmet S., A.g.e., s. 26.

¹³ Aydın, Mehmet S., A.g.e., s. 29.

¹⁴ Dalkılıç, Bayram, Yunus Emre’de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti, s. 63-64.

dile getirilen düşünceler daima değişmiştir; bundan sonra da değişmeye devam edecektir.¹⁵

Allah'ın varlığının delillerini tek tek ele almak ve bunlar üzerinde durmak çalışmamızın sınırlarını aşacağından böyle bir yola başvurmadık. Şimdi bu tez çalışmasıyla doğrudan alakalı olan teleolojik (gaye ve nizam) delil üzerinde giriş çerçevesinde kısaca durmaya çalışacağız.

Teleolojik kavramının kökü olan “Telos” esasen Yunanca “gaye – amaç” anlamındadır. Kavram Latince “Finis” (gaye) teriminden türetilen Finalizm ile de yakından ilgilidir.¹⁶ Burada iki kavramı açıklamak gerekir; bunlar gaye ve nizamdır. Gaye (Amaç); bir şeyin varlığında fayda, maksat ve hikmet var olması düşünülen nokta ve netice anlamlarını taşır. Nizam (düzen); Eşyanın bir kaideye göre çeşitli maksatlar için tertibi, düzenlenmesi ve ayarlanması demektir.¹⁷

Sıradan insanın bile anlayabileceği kavram, terim ve argümanları kullanan bu delil, Tanrı'nın varlığını evrendeki düzen, güzellik ve gayeliliğe dikkat çekerek, onun arkasındaki bilinçli yaratıcı olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Ateizmin önünde çokça öne sürülen bu kanıt teistlere göre, âlemdeki nizam ve gayenin bir rastlantı sonucu ya da tabiatın bunu kendiliğinden seçtiği biçimdeki anlayışı reddederken, materyalist ve mekanist yorumları yeterli bulmaz. Yani biz evreni orada bulduğumuz düzenli ve gayeli yapısıyla materyalist bir yorumla açıklayamayız, aksine aşkın bir varlığı düşünmek zorundayız. Böylece teleolojik kanıtın temeli, bilgimiz ile evren arasında bir uyumun var olduğu, bunun da bize Tanrı'nın varlığı hususunda epistemolojik bir kanıtlamanın yolunu açtığı biçiminde özetlenebilir.¹⁸

Gerek ontolojik delil, gerekse çeşitli ifade şekilleri içinde dile getirilen kozmolojik deliller, özellikle ilmi, felsefi ve kelami istidlalleri takip etmekte güçlük çeken sıradan insanların kolay anlayabilecekleri deliller değildir. Âlemde görülen

¹⁵ Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, s. 28.

¹⁶ Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, s. 55.

¹⁷ Bağçeci, Muhiddin, İman ve Allah'ın Varlığının İspatı, Çizgi Ajans, Kayseri, 1989, s. 109.

¹⁸ Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, s. 55-56.

düzen ve gaye fikrine dayanan delil ise en azından ilk bakışta karşımıza böyle bir güçlük çıkarmamaktadır. Teleolojik delil, belli başlı şu basamaklardan oluşmaktadır:

I - Âlemden varlıklarına şahit olduğumuz her şeyde bir düzen görmektediriz. Yahut, en azından bir düzenin varlığını gösteren birtakım izlere rastlamakta düzenin düzensizliğe galebe çaldığına hükmetmekteyiz.

II - Varlıklarda görülen düzen belli gayelere hizmet etmekte, âlemden hayatın devamını sağlamaktadır.

III - Şimdi ne düzen ne de gaye kendi başına ortaya çıkamaz. Yani varlıklar kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkanına sahip değildir. Hele çeşitli varlık seviyelerinde bulunan şeylerin bir araya gelmeleri, bir takım alt sistemler oluşturmaları ve alt sistemlerin, sonunda âlem gibi adeta “organik” bir bütün meydana getirmeleri, ne teker teker var olanların ne de tesadüflerin başarabilecekleri bir şeydir.

IV - Bu durumda, âleme bu nizam ve gayeyi veren ilim, kudret, irade ve inayet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Allah’tır.¹⁹

Teleolojik kanıtın önemle üzerinde durduğu konu evrendeki düzen, intizam canlı ve cansız varlıklarda görülen gaye ve amaçlılıktır. Aralarında Kindi, Farabî, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerle, R. Tennant ve W. Paley gibi Hristiyan düşünürlerin bulunduğu pek çok kişi bu kanıtı iki şekilde ele almış ve Tanrı’nın varlığını ispatlamaya çalışmıştır.

Filozoflar bu kanıt çerçevesinde birinci olarak evrendeki gaye ve nizamdan yola çıkmış ve Tanrı’nın varlığına ulaşmışlardır. Bazen de Tanrı’nın varlığından ve niteliklerinden (sıfatlar) hareket ederek evrendeki düzen, gaye ve güzelliği açıklama yoluna gitmişlerdir. Yani onlar her fırsatta ya âlemin nizamından ve intizamından bahsederek Tanrı’nın varlığına gitmiş ya da Tanrı’nın inâyetini, adaletini, cömertliğini ve güzelliğini anlatırken sözü evrenin yapısına getirmiş ve görüşlerini bu yolla açıklamaya çalışmışlardır.²⁰

¹⁹ Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, s. 62-63.

²⁰ Aydın, Mehmet S., A.g.e., s. 67.

Bu delil Yunan felsefesine kadar geri gitmektedir. Platon (M.Ö.428-347), “Kanunlar” adlı eserinde bu konuya değinir. O, yıldızların düzenli hareketlerini ve evrendeki düzeni anlayan bir insan için inanç yolunun açılacağını söyler. Aristoteles (M.Ö.384-322), hocası Platon’un izinden giderek gök cisimlerinin düzenli hareketlerini tetkik edince düzenleyici bir Varlık’ın mevcudiyeti fikrine gidebileceğimizi söyler.²¹

Daha sonra gerek İslam dünyasında, gerek Batı’da düşünürler, bilim adamları, Yunan filozoflarının daha çok gök varlıkları dünyasında gördükleri düzeni yer yüzünde ve her seviyedeki varlıklarda olduğunu öne sürerek geniş bir düzen ve gaye fikri ile yola çıkıp teleolojik delili daha şumullü ve daha dini çerçeve içinde ifade ettiler.

Mesela Kindi (800-873) âlemdeki varlıklarda bir düzen, ahenk, irtibat, güzellik ve amaç bulunduğunu dile getirmiştir. Kindi’ye göre evrenin mükemmel yapısı, düzeni, parçalarının birbiriyle olan ahenkli irtibatı, her şeyin iyiyi koruyacak, kötüyü yok edecek tarzda düzenlenmesi, ilim sahibi bir düzenleyicinin varlığına en iyi işarettir.

Farabi (870-950) ve İbn Sina (980-1037) da eserlerinde evrenin düzenine ve güzelliğine işaret etmişlerdir. Farabi’ye göre Allah âlemin düzenleyicisidir. Evren de bu ilahi düzenin eseri olarak vardır. Bu nizamda ilahi adalet tecelli ettiği için orada adaletsizlik söz konusu değildir. Yine Gazali’ye göre Allah evrendeki hiçbir şeyi boşu boşuna yaratmamıştır. İnsan vücudundaki azaların birbirine bağlı ve uyumlu olması gibi evrendeki her şeyde bir uyum ve ahenk söz konusudur. Dolayısıyla önemli olan şey evrene ibretle bakmak ve bütün varlıklardaki hikmeti görmektir.

Gaye ve nizam (teleolojik) delili bu kadar güçlü olmasına rağmen bazı çevreler tarafından tepki ile karşılanmış ve eleştiri görmüştür. Bu eleştirilerden bazıları doğrudan teleolojik kanıtın iddialarına yöneltildiği gibi bazıları da bilimsel

²¹ Aydın, Mehmet S., A.g.e., s. 67-68.

çalışmaların kasıtlı olarak dini inançlarda karşı karşıya getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bazı filozoflar âlemdeki düzen ve güzelliği kabul etmekle birlikte bunun arkasında Tanrı'nın değil de doğanın bulunduğunu belirtmiş bazıları ise âlemde kötülüklerin bulunduğunu ileri sürerek Tanrı'nın varlığını reddetmeye çalışmışlardır.²²

Bu delil farklı bir çıkış noktasına dayanmakla birlikte yapı itibariyle, kozmolojik delile oldukça yakındır. Bu delil, tüm deliller içerisinde en çok ilgi çeken delildir. Bunun da bir çok sebebi vardır. Öncelikle delil nazari yönden, daha kolay anlaşılma imkanını veya en azından izlenimini vermektedir. İkinci olarak, ilk Muharrik, İlk Sebeb, Muhdis, Vâcibu'l Vucûd gibi terimler belki filozofları tatmin etmektedir ama sıradan insanlara, dini duyguları tatmin açısından fazla bir şey söylememektedir. Oysa, gaye ve nizam delili, dini hayat için son derece önemli olan ni'met, ihsan lutuf, inâyet, hikmet, adalet v.s. fikirlerini göz önünde tutmaya çalışmaktadır. Gaye ve nizam delilinin bir başka üstün yanı da pratik ve pragmatik faktörlere dikkat çekmesidir. Köylü, çekirdeğin toprakta nasıl yarılıp filiz verdiğine pek dikkat etmez, ama olgunlaşmış bir meyveyi yediğinde minnet ve şükran duygularını hemen hisseder. Kendisini besleyip büyüten, koruyup gözetten bir Rabb'in olduğunu daha çok nimetle karşı karşıya kaldığında duyar. Sadece İlk Muharrik, İlk Sebeb v.s. fikrinde kalmak, bizi ahlaki özellikleri ağır basan bir ulûhiyet fikrine götürmez. Üçüncü olarak, değişmeyi, imkânı, zaman içinde var olmayı çıkış noktası olarak seçen bir delil, âlemin estetik yapısına pek dikkat etmez. Oysa gaye ve nizam delili, geniş ölçüde insanın estetik duygusuna hitap eder. Dördüncü olarak kutsal kitaplardaki (Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet) gaye ve nizamla ilgili ayetler çokça yer aldığından bu delil hem anlaşılmalı hem de tasvip görmüştür.²³ Bu delil Kur'an-ı Kerim'in tasvip ettiği, hem halkı hem de keyfiyet ve incelik yönünden aydın kişileri tatmin edici mahiyette bir delildir. Bunun da en önemli sebebi malzemesini duyular âleminden almasından gelmektedir.²⁴

²² Topaloğlu, Aydın, Ateizm ve Eleştirisi, D.İ.B. Yay. Ankara, 2002, s. 106.

²³ Aydın, Mehmet S., A.g.e., s. 63-65.

²⁴ Topaloğlu, Bekir, İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, s. 144.

Şimdi, İbn Rüşd'ün²⁵ Allah'ın varlığının delilleriyle ilgili görüşlerine geçeceğiz. İbn Rüşd'ün bu husustaki görüşlerini bilmek, inâyet ve ihtirâ delilleriyle ilgili görüşlerini daha iyi anlayabilmemiz hususunda bizlere yarar sağlayacaktır.

²⁵ Seçkin bir ailenin bir çocuğu olarak 520(1126)yılında Kurtuba ' da (Cordoba) doğdu. Kendisi gibi babası ve dedesi de Kurtuba'da kadılık yapmışlardı. Dedesi Ebu'l- Velid Muhammed aynı zamanda Kurtuba Camii'nin imamı idi. Düşünürü, kendisi ile aynı adı taşıyan dedesinden ayırt edilmesi için "İbn Rüşd el-Hafid (torun)" denmiştir. Aristoteles'in felsefi doktrinine sadık kalarak eserlerini şerhettiğinden İslam âleminde "şârih", Latin dünyasında "commentator" unvanıyla tanınmış, Batı'da İbn Rüşd adının tahrif edilmiş şekliyle "Averroes" olarak anılmıştır. İbn Rüşd ismi Endülüs'teki Yahudiler tarafından "Aben Roşd" şekline dönüştürülmüş, bu da Latince'deki bazı telaffuz özelliklerinin tesiriyle "Averroes" veya Latince çekim kurallarına uydurularak "Averrois" olarak söylenmiştir. (Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c. 20, İstanbul, 1999, s. 257.) İbn Rüşd temel dini ilimleri babasından öğrenmiş, döneminin önemli hocalarından Fıkıh, Hadis ve Usûl-ü Fıkıh okumuştur. Dini ilimler yanında Tıp ve Matematik öğrenimi de görmüştür. (Kaya, Mahmut, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yay. İstanbul, 2003, s. 463.) İbn Rüşd'ün Kurtuba'dan önce bir süre İşbiliyye'de (Sevilla) kaldığı ve İbn Bâcce'nin 529(1135) yılında İşbiliyye'de bulunduğu dikkate alınacak olursa İbn Rüşd'ün çocukluğunda kısa bir süre de olsa İbn Bâcce'den ders aldığı söylenebilir. Muhtemelen Halife Abdülmü'min el- Kümi'nin kurduğu medreselerle ilgili olarak 548'de (1153) ilk defa Merakeş'e giden filozofun burada astronomi alanda çalışmaları yaptığı , Aristoteles'in "De Caelo et Mundo" adlı eserini yazdığı şerh'ten anlaşılmaktadır. Bundan bir müddet sonra İbn Tufeyl ile tanışan İbn Rüşd 'ün 565 (1169) yılında onun tarafından Sultan Ebü Ya'kub Yusuf İbn Abdülmü'min'le tanıştırıldığı bildirilmektedir. (Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", s. 257, Ahmed Fuad el-Ehvani, "İbn Rüşd" mad. Çev. İlhan Kutluer, **İslam Düşüncesi Tarihi**, İnsan Yay. İstanbul, 1997, s. 299.) Bu olaydan sonra, 565(1169) yılında İşbiliyye kadılığına tayin edilen İbn Rüşd, hükümdarın isteği doğrultusunda Aristoteles'in eserlerini şerh etmeye başlamıştır. Ancak O, işlerinin yoğunluğu sebebiyle yeterince çalışmadığından ve Kurtuba'dan uzaklaştığı için aradığı kaynak eserleri bulamadığından yakındır. Fakat bu görevi uzun sürmez. 567'de (1171) Kurtuba başkadısı olur. Daha sonraki yıllar filozofun te'lif hayatının en yoğun geçtiği dönemlerdir. Bir yandan eserler kaleme almaya çalışırken bir yandan da görevi gereği değişik yerlere gitmek zorunda kalmıştır. Ancak bu yolculuklarında bile ilmi çalışmalarını aksatmadığı bilinmektedir. 1182 yılında Ebu Ya'kub Yusuf onu İbn Tufeyl 'in yerine özel doktoru olmak üzere yeniden Merakeş'e davet eder. (Karlığa, Bekir, A.g.m, s. 258.) 580 (1184) yılında halife vefat edince yerine geçen oğlu Ebu Yusuf Ya'kub el- Mansur da İbn Rüşd'e saygıda kusur etmemiş ve sarayında özel hekim olarak çalışmasını rica etmiştir. Fakat 591'de (1195) Kastilya (Castilla) Kralı VIII.. Alfonso ile savaşmak üzere Ebü Yusuf'un Endülüs'e gelip Kurtuba'da konakladığı sırada çoğunluğu fukahanın teşkil ettiği bir grup, daha önce Merakeş'e ulaştıkları anlaşılın İbn Rüşd aleyhindeki şikayetlerini yeniden hükümdara arzetmişlerdir. Bunun üzerine hükümdar, Kurtuba Camii'nde İbn Rüşd ile birlikte muhaliflerin ithamlarını dinler ve şavaş ortamında zuhur edecek olumsuz durumları göz önünde bulundurarak İbn Rüşd ile birlikte birçok alimi, Kurtuba'ya 73 km. mesafede eski bir Yahudi yerleşim yeri olan Elisâne'de (Ellisâne, Lucena) mecburi ikamete tabi tutar.(1194) (El-Ehvani, Ahmed Fuad, "İbn Rüşd", s. 302.) Bu sırada filozof halkın teveccühünü kaybetmiş; bütün talebeleri ise onu terk etmişlerdi. İslam tarihçileri bu husumetin sebebi hususunda birbirlerini tutmayan bir çok tahminler yapmakta ve rivayetler nakletmektedir. (Ülken, Hilmi Ziya, İbn Rüşd, M.E.B. Yay. İstanbul, ts., s. 9-10.) İbn Rüşd'ün Elisâne'ye nefyedildikten sonraki hayatı ise pek bilinmemektedir. Hayatının son senelerinde İbn Rüşd affedilerek tekrar hükümdar tarafından davet edildiği, bir sene kadar iyi bir hayat geçirdikten sonra, kendiliğinden inzivaya çekildiği rivayet edilir. Fakat bu rivayetleri te'kit edecek mâlumat yoktur. İbn Rüşd son zamanlarını tam bir inziva ve oldukça kötü şartlar içerisinde geçirerek ölmüştür.(1198) (Kaya, Mahmut, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 464, Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Rüşd", s. 11.)

BİRİNCİ BÖLÜM

I- İbn Rüşd'de Allah'ın Varlığının Delilleri

İbn Rüşd, varlık problemi üzerinde dururken, özellikle Aristoteles'in kullanmış olduğu mevcud (var olan) kavramını kullanmaktadır. İbn Rüşd'e göre mevcud, çeşitli anlamlara gelmekte birlikte, zihin dışında zatı ve mahiyeti olan her şey veya bir şeyin zihin dışındaki var olma durumu anlamlarına gelmektedir.²⁶ Ona göre varlık; kadim, muhdes, ve kadim ile muhdes arasında kalan üçüncü bir varlık türü olarak tasnif edilebilir.²⁷ Bu üçlü tasnife göre kadim olarak adlandırılan varlık; varlığı kendinden olup, her hangi bir şeyden (madde) ve her hangi bir şey sonucu (fail sebep) ortaya çıkmayan, aynı zamanda kendinden önce zamanın geçmediği bir varlıktır. Bu varlık akıl ile idrak edilen küllün faili, icat edicisi ve koruyucusu olan Allah'tır. Muhdes, kendinden başka bir şeyden (madde) ve kendinden başka bir şey sonucu (fail sebep) var edilen ve zamanla ilişkisi bulunan bir varlıktır. Bu, meydana gelişleri duyular vasıtasıyla idrak edilen su, hava, toprak, bitki ve canlılar gibi cisimlerin, mürekkep varlıklarının durumudur. Üçüncüsü ise, her hangi bir şeyden olmayan ve kendinden önce zamanın geçmediği, fakat bir şey sonucu (fail sebep) var olan bir varlıktır ki, bu da bütünüyle âlemdir.²⁸ Bu düşünceye göre üç varlık çeşidi ortaya çıkmaktadır ki, bunlar kadim, muhdes ve bu ikisinin arasında değerlendirilmesi gereken âlemdir. Aslında gerek filozoflar olsun, gerek kelamcılar olsun, bu anlamda bir tasnife karşı çıkmamaktadırlar. Fakat kadim ve muhdes arasında değerlendirilen âlem hakkında ihtilafa düşmektedirler.²⁹

İbn Rüşd'e göre insanın en önemli meselesi, Allah'ın varlığını bilmektir. O, bu meseleyi insanın yaratılış gayesiyle ilişkilendirir. O, eğitim ve öğretimin ilk ve en önemli gayesi olarak, insanın yaratılış gayesini öğretmeyi öngörmektedir. Ona göre

²⁶ İbn Rüşd, *Telhisü ma Ba'det – Tabia*, tahkik: Osman Emin, Kahire, 1958, s. 8 – 9, İbn Rüşd, *Telhisü ma Ba'det – Tabia*, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay, İstanbul, 2004 s. 8 – 9, ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Tehafüt et – Tehafüt*, tahkik: Süleyman Dünya, Kahire, 1981, c. 2, s. 480; İbn Rüşd, *Tehafüt et – Tehafüt Tutarlılığın Tutarlılığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, O.M.Ü. Yay, Samsun, 1986, s. 161.

²⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, tahkik: Muhammed Amara, Kahire, 1983, s. 40.

²⁸ İbn Rüşd, *A.g.e*, s. 40 – 41.

²⁹ Lütfi Cengiz, *İbn Rüşd'de Uluhiyet Problemi*, Doktora Tezi, S.Ü.S.B.E., Konya, 2006, s. 48.

çocukları istediğimiz şekilde yetiştirmek istersek ve onları kendimize kazandırmayı düşünürsek, öğrencileri eğitirken onlara ilk öğreteceğimiz şey varolmanın gayesi ve sebebidir.³⁰

İbn Rüşd, insanı varlıkların en kıymetli, değerli ve önemlisi olarak kabul etmektedir. Çünkü insanın kendine has değeri ve önemi vardır. Bunlar bu âlemdeki insanın insaniyetine has özelliklerdir. İnsanın önemini ortaya koyan ve yücelten bir diğer husus, kendisinden başka yeryüzündeki varlıklardır. Bütün bunlar insanın varlığından dolayı vardır, insan için yaratılmışlar ve insana hizmet etmektedirler. Yaratıcı bütün bunları insanın hizmetine sunmuştur.³¹

İbn Rüşd, insanın bir gaye uğruna yaratıldığını ortaya koyup ileri sürdükten sonra, insanın yaratılış gayesini tespit etmeye çalışır ve gayesini ortaya koyar. İnsan kendisinden istenilen gaye ve fiillerden dolayı yaratıldığına göre, bu gaye ve fiiller ona has, şeref ve şanına uygun ve de insaniyet değerini ortaya koyan düzeyde olmalıdır. Özellikle insanın yaptığı işlerdeki gaye, insanın yaratılış gayesinin bütün diğer varlıklardan, özellikle hayvanlardan ayrılmalıdır. Hayvanların yaratılış manası seviyesinde olmamalıdır.³²

İnsanı insan yapan, değer ve şerefini yücelten, bütün varlıklardan en kıymetli varlık kılan ve özellikle insanı hayvanlardan ayıran insanın yaratılış gayesi Allah'ı bilmektir. Yaratıcısını tanıması, ona ibadet etmesidir. İbn Rüşd görüşünü şu ayet-i kerime ile desteklemektedir: “Cin ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım.”³³ İbn Rüşd “li ya’budûnî” kelimesini “li ya’rifûnî” diye kabul etmekte, anlamakta ve açıklamaktadır. Yani “beni bilmek, tanımak için” diye ifade etmektedir. Bu ayetten o, insanın bütün varlıklardan Allah'ı bilen bir varlık ve yaratıcısını tanıyan bir tür olduğunu ortaya çıkarmaktadır.³⁴ Bu gaye bütün dinlerin ve felsefenin kastettiği gayedir. Hiçbir dini ve insani sistem bunu inkar edemez. Bütün şeriat ve felsefelerin

³⁰ Aruç, Numan Yusuf, İbn Rüşd’ün Eğitim Felsefesi, Rağbet Yay, İstanbul, 2004, s. 106.

³¹ İbn Rüşd, Telhisu’n – Nefs, tahkik: Muhsin Mehdi, Kahire, 1994, s. 124.

³² İbn Rüşd, Menahicül Edille fi Akaidil Mille, Neşr. Mahmud Kasım, Kahire, 1955, s. 240.

³³ Zariyat, 51 / 56.

³⁴ İbn Rüşd, A.g.e, s. 240.

gayesi hakkı ve hakikati ortaya çıkarmak ve tanımaktır. Gerçek hakikat Allah'ı bilmek ve tanımaktır.³⁵

Allah'ın varlığı İbn Rüşd'ün felsefesinin temelini oluşturmaktadır. O Allah'ın varlığının bilinmesini yaratılışın yegane gayesi diye nitelerken diğer yandan da Allah'ın varlığının delillerini ortaya koymaya çalışır. O en çok inâyet ve ihtirâ delilleri üzerinde durur ve ona göre bu iki delil tüm insanların anlayabilecekleri yegane delillerdir. İbn Rüşd bu iki delil dışında da Allah'ın varlığıyla ilgili deliller kullanır ancak bunları bizlere Allah'ın varlığının delilleri diye sunmaz. Biz bunları onun kullandığı kavramlardan anlıyor ve ortaya koyuyoruz.

I.I- İlk Muharrik Delili

İbn Rüşd, tabiatında hareket bulunan ve zamandan ayrılması mümkün olmayan varlık ve tabiatında hareket bulunmayan öncesiz, ezeli ve zamanla nitelendirilemeyen varlık olmak üzere iki varlığın olduğunu söyleyerek şu açıklamalarda bulunur: “Tabiatında hareket bulunan bir varlık; duyulur ve akılla bilinen bir varlıktır. Tabiatında hareket ve değişme bulunmayan varlık ise, her hareketlinin bir hareket ettiricisi ve her eserin bir faili bulunduğunu, birbirini hareket ettiren nedenlerin sonsuzca devam etmeyip, hiçbir şekilde hareket etmeyen bir ilk nedende son bulacağını kabul edenlerce, kesin olarak kanıtlanmıştır. Tabiatında hareket bulunmayan varlık, tabiatında hareket bulunan varlığın nedenidir. Ayrıca kesin kanıtla gösterildiği üzere, tabiatında hareket bulunan varlık zamandan ayrılamaz; tabiatında hareket bulunmayan varlığa ise hiçbir şekilde zaman ilişemez. Buna göre iki varlıktan biri ötekenden önce gelmiş demektir. Başka bir deyişle, kendisine zaman ilişmeyen varlığın ne zamanda bir önceliği ne de kişinin gölgesine önceliğinde olduğu gibi hareketli varlığın tabiatına bağlı olan nedenin nedenliden önce gelmesi söz konusudur. Bu nedenle hareket etmeyen varlığın hareket edenden önce gelmesini, iki hareketli varlıktan birinin ötekenden önce gelmesine benzeten kimse kesinlikle yanılığ içindedir; çünkü bu cinsten iki varlıktan her birinin ötekine kıyaslandığında, ya

³⁵ İbn Rüşd, Kitabus – Siyase, Neşr. Muhammed Cabiri, Beyrut, 1988, s. 145.

ötekiyle zamandaş ya ondan önce ya da ondan sonra olması gerekir. O halde iki varlıktan her birinin ötekinden önce gelmesi değişmez olan ve zamanda bulunmayan varlığın, değişen ve zamanda bulunan varlıktan önce gelmesidir ki bu da önceliğin bir başka türüdür.³⁶

İbn Rüşd, eski filozofların herhangi bir değişikliğe uğramayan sayıca tek, öncesiz (ezeli) bir varlığın fiilen var olduğunu kabul etmelerinin iki nedeni olduğunu söyleyerek bu nedenleri şöyle izah eder:

Birinci neden: Bu döngüsel varlığın öncesiz olduğunun onlarca anlaşılmış olmasıdır. Çünkü onlar şu anda var olan bir şeyin, daha öncekinin yok olmasıyla meydana geldiğini ve aynı şekilde onlardan yok olanın yok olmasının da daha sonrakini meydana getirdiğini anlamışlardır. O halde onlara göre, bu öncesiz değişikliğin bir hareket ettiriciden ve tözü yönünde değişmeyip, ancak parçaları bakımından mekanda değişikliğe uğrar. Başka bir deyişle, oluşan nesnelere bazılarını yaklaşıp, bazılarını uzaklaşan ve bunun sonucu olarak da bunlardan yok olanın yok olmasına, var olanın da var olmasına neden olan öncesiz bir hareketliden meydana gelmesi zorunludur. Bu gök cismi, yalnızca mekanda değişikliğe uğrayan bir varlıktır. Bu varlık, mekan dışında bir değişikliğe uğramaz ve sonradan var olan fiilleri bakımından sonradan var olanların nedenidir. Fiillerin sürekli olması, yani başlangıcının ve sonunun bulunmaması dolayısıyla bu varlık, başlangıcı ve sonu bulunmayan bir nedenden doğar.

İkinci neden: Filozofların kesinlikle cisim olmayan ve maddesi bulunmayan öncesiz bir varlığı kabul etmelerinin ikinci nedeni ise, hareketin bütün türlerinin mekandaki harekete dayandığını ve mekandaki hareketin de hem öz hem de ilinti bakımından kendisi kesinlikle hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici tarafından, özü dolayısıyla hareket ettirilmesine bağlı olduğunu görmüş olmalarıdır.³⁷

³⁶ İbn Rüşd, Tehafüt et – Tehafüt, c. I, Kahire, 1981, s. 142 – 144, c. II, 600 – 602; İbn Rüşd, Telhisü Kitabün – Nefs, s. 61 vd., 143.

³⁷ İbn Rüşd, Tehafüt et – Tehafüt, c. I, s. 130 – 132; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 33.

İbni Rüşd, bu konudaki açıklamalarını sürdürmektedir. Ona göre, eğer böyle olmasaydı, sonsuz sayıda hem hareket edenin hem de hareket ettirenin aynı anda bulunması gerekirdi ki, böyle bir şey imkansızdır. O halde bu ilk hareket ettiricinin öncesiz olması gerekir; aksi takdirde o, ilk olmazdı. Durum böyle olunca, dış alemde var olan her hareket, ilintili bakımdan değil, öz bakımdan bu hareket ettiriciye dayanır. Hareket ettiği anda hareket edenle birlikte bulunan işte bu ilk hareket ettiricidir. Bir insanın bir insanı doğurması gibi, hareket ettirilenden önce, bir hareket ettiricinin bulunması, öz bakımdan değil ilinti bakımındandır. Yaratılışın başlangıcından sonuna, yani var oluşundan yok oluşuna dek, insanın varlığının bir koşulu olan hareket ettirici ise bu ilk hareket ettiricidir. Aynı şekilde, onun varlığı tüm var olanların; göklerin ve bunların arasında bulunan nesnelere korunmasının da bir şartıdır.³⁸

İbn Rüşd'ün bu fikirlerine baktığımızda şunları görebiliriz: Hareket ebedidir ve her hareketin nedeni kendisinden önceki bir harekettir. Ayrıca ebedi olarak hareketi açıklayan ebedi bir hareket ettirici mevcuttur.³⁹ İbn Rüşd'e göre hareket tabiatta mevcuttur ve tabiat hiçbir zaman sükun halinde bulunmamıştır. Bu hareketin de hareket ettiricisi Allah'tır. O hareket delilini bu şekilde ortaya koyar. O'nun kullanmış olduğu diğer bir delil de etkin sebep dediğimiz fail sebeptir. Şimdi İbn Rüşd'ün bu delille ilgili görüşlerine geçeceğiz.

I.II - Etkin Sebep Delili

Aristoteles'ten beri bilinmektedir ki bir cismin meydana gelmesi için dört sebep geçerlidir. 1- Maddi sebep, 2- Suri sebep 3- Fail sebep, 4- Gaye sebep. Kurduğu kavramları sağlam açık ve tutarlı olması sebebiyle Aristoteles, iki bin yıl boyunca felsefenin en büyük ustası sayılmıştır. Aristoteles'in felsefesinde, oluş düşüncesi önemli bir yere sahiptir. Ona göre her oluş, bir maddenin form kazanmasıdır. Tamamıyla formsuz olan ya da salt ya da gerçek değildir; herhangi bir yerde bir form

³⁸ İbn Rüşd, Tehafüt et – Tehafüt, c. I, s. 132; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 33.

³⁹ Küken, A. Gülnihal, Doğu ve Batı Felsefesi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, Alfa Yay, İstanbul, 1996, s. 162.

olarak gerçekleşmiş olmadan var değildir. Maddenin varlığı, form tek tek nesnelere kendilerini tam olarak gerçekleştirememelerinde kendini gösterir. Salt form ise Tanrılıktır.⁴⁰

Felsefe tarihinde, Aristoteles'in en büyük şarihi (şarih-i azam) olarak haklı bir şöhrete sahip bulunan İbni Rüşd'e göre "neden" deyimi, fail, suret, madde, ve amaç (gaye)'a ortak olarak verilen isimdir.⁴¹ İbni Rüşd ayrıca, filozofların nedenleri, "fail, suret, madde ve gaye" olmak üzere dört bölüme ayırdıklarını belirterek şöyle devam eder: "Filozoflara göre fail, başkasını kuvveden fiile ve yokluktan varlığa çıkaran şeydir. Bu çıkarma işlemi bazen inceleme ve seçmeye ve bazen de tabiata dayanır. Filozoflar, kişiye gölgeyi meydana getirdiği, için ancak mecazi anlamda fail adını verirler, çünkü gölge kişiden ayrı değildir. Tersine, o nedenleri meydana getiren her şeyi yokluktan varlığa çıkaran ve bunları koruyan bir varlıktır. O, bütün fiilleri, bu âlemde gördüğümüz faillerden ayrı olarak, en yetkin ve en şerefli bir şekilde yapar."⁴²

İbni Rüşd, Gazâli(1059-1111)'nin "Sıfatın fail nedeninin sonsuzca zincirleme gitmesi, öze birlikte son bulur; çünkü, tıpkı özünde bir failinin bulunması gibi, sıfatın da bir faili yoktur; daha doğrusu bu niteliğe sahip özünde kendisinin ne de sıfatının bir nedeni bulunmamaktadır." sözlerine karşılık olarak şu cevabı verir: "Bu, filozofların kabul etmedikleri bir görüştür. Aksine onlar bu konuda şöyle derler: ilk failin koşulu, herhangi bir sıfatı kabul etmemesidir; çünkü kabul etmek maddeye işaret eder; dolayısıyla failin herhangi bir sıfata sahip olduğunu düşünmekle değil, kesinlikle faili bulunmayan ve bir failinin bulunmasını gerektiren bir sıfatla nitelendirilmeyen bir faille, sonsuzca gidişi sona erdirmek mümkündür; çünkü varlığının bir koşulu olan alıcı bir neden sayesinde var olan bir ilk fail, sıfatın varlığını kabul etmenin imkansız olduğu düşünülebilir. Aslında varlığın bir koşulu bulunan her şeyin, o koşulla birlikte bulunması, kendisinin dışında bir nedenden dolayıdır; çünkü bir şey kendi varlığının koşulu olan bir şey ile beraber bulunmasının bir nedeni de olamaz. Dolayısıyla

⁴⁰ Erdem, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hü-Er Yay., Konya, 2000, s. 259-260, Filiz, Şahin, İslam Felsefesinin Serüveni, Konya, 1996, s. 81 – 82.

⁴¹ İbn Rüşd, Tehafüt et – Tehafüt, c. I, s. 431.

⁴² İbn Rüşd, A.g.e, c. I, s. 260.

koşullunun; koşulla birlikte bulunmaması halinde, kendi başına var olması gerekecek ve koşullu, koşulla birleşmiş olmak için, fail bir nedene muhtaç olacaktır; çünkü, bir şey kendi varlığının bir koşulu olan bir şeyin nedeni olamaz. İşte bundan dolayıdır ki koşulun koşulu ile birlikte bulunmasının gerektirecek fail bir nedenin bulunması gerekir.⁴³ İbn Rüşd'e göre âlemler bir neden ve bir nedenli ile var olmuştur. Bu nedenleri incelemek, bizi bütün nesnelere bir ilk nedeni bulunduğu sonucuna götürecektir. İbn Rüşd; âlemlerin bir neden ve bir nedenli aracılığıyla var olduğu fikrini savunmaktadır.

I.III - İmkan Delili

İmkan terimi; varlığı mekanda olmak anlamını taşıması sebebiyle mekan içinde bulunan her şey (kainat ve nesnelere) mümkün adını alır. Mekanda bulunan her nesne işgal ettiği yer bakımından olduğu gibi içinde bulunduğu mekan bakımından da sınırlıdır.⁴⁴

İbn Rüşd; mümkün ve zorunlu varlık hakkında şunları söylemektedir: “Her sonradan var olan şey, var olmadan önce mümkündür. İmkan ise, kendisinin içinde bulunduğu bir şeyi gerektirir ki bu mümkün olan şeyi kabul eden “mahal”dir; çünkü fiili kabul eden şeyin imkan halinin, failin imkan haliyle aynı olduğuna inanmamak gerekir. Örneğin; “Zeyd, falan şeyi yapabilir.” demek, yapılan şeyin mümkün olduğunu söylemekten farklıdır. Bu nedenle, fiili kabul eden şeyin imkan hali, failin imkan halinin koşuludur; çünkü fail imkansız olan bir şeyi yapamaz.⁴⁵

İbn Rüşd, açıklamalarını şöyle sürdürmektedir: “İmkan halinin var olan bir maddeyi gerektirdiği açıktır; çünkü bütün doğru akli kavramların, kendileri dışında var olan bir şeyi gerektirmeleri zorunludur. Bir şeyin mümkün olduğunu söylediğimizde, bundan, onun, kendisinden imkan halinin bulunduğu bir şey gerektirdiği anlaşılır.

⁴³ İbn Rüşd, A.g.e, c. I, s. 510 – 513, 518.

⁴⁴ Küken, A. Gülnihal, Doğu ve Batı Felsefesi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, s. 163.

⁴⁵ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 123.

Madde ise, madde olması bakımından meydana getirilmiş bir şey değildir; çünkü madde bu şekilde meydana getirilmiş olsaydı, bir başka maddeye muhtaç olur ve bu durum sonsuza denk sürüp giderdi. Her oluşan şey yalnızca belli bir şeyden oluşmaktadır. Bu durum, ya sonsuz olan madde doğrultusunda sürüp gidecektir ki, bu, öncesiz bir hareket ettiricinin bulunduğunu düşünsek bile, sonsuz bir şey fiilen var olamayacağı için imkansızdır. İmkanla nitelendirilen ve imkansızın karşıtı olan şey, fiil haline çıkmış olduğu için, imkan halinden fiil haline çıkan şey değildir; çünkü fiil haline çıktığı anda imkan hali ortadan kalkmış olur. O ancak “kuvve” halinde (henüz gerçekleşmemiş bir durumda) olması bakımından imkan haliyle değerlendirilebilir. Bu imkan halini kendinde bulunduran şey, kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa dönüşen dayanaştır. Bu husus, mümkünün tanımından açıkça anlaşılmaktadır; çünkü mümkün var olmayan ya da var olmamaya elverişli durumda bulunan “yok” tur. Bu mümkün olan “yok”, hem yok olması hem de fiilen var olması bakımından mümkün olmayıp, ancak kuvve halinde bulunması bakımından mümkündür.”⁴⁶

İbn Rüşd, tabiatında mümkün olmayan bir varlığın var olduğunu şu sözlerle açıklamaktadır. “Tözünde varlığı mümkün olan varlıkların kuvveden fiile çıkmaları, ancak kendisi fiil halinde bulunan bir fiil haline çıkarıcıdan, yani kuvve halinden fiil haline hareket ettiren ve çıkarıcı zorunlu bir fiilden zorunlu olarak kaynaklanır. Eğer fiil haline çıkarıcı da mümkün tabiatında olsaydı, onun da kendisini fiil haline çıkarıcı bir ilkesinin bulunması gerekirdi ki, bu mümkün değildir. Öyleyse; bu durumu varlığı zorunlu olan, yani kendisinde ne töz, ne mekan, ne de başka bir hareket bakımından imkan hali bulunmayan bir varlıkta sona erdirmek suretiyle çözümlenmesi ve bu nitelikte olan bir şeyin de zorunlu olarak basit olması gerekir ki bu, yani mümkünün varlığı bizi zorunlu bir varlığa ulaştırır ki bu da öncesiz ve zorunlu bir varlık olan Allah’tır.”⁴⁷

İbn Rüşd’e göre Zorunlu Varlık; onda hiçbir şeyin nedeni bulunmayan, dışarıda bir fiili bulunmayan ve onun bir parçası olmayan, bir tabiata bağımlı olmayan bir niteliğinin bulunması anlamına gelir. İbn Rüşd, bu konuda şunları söylemektedir:

⁴⁶ İbn Rüşd, Tehafüt et – Tehafüt, c. I, s. 123 – 127; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 55.

⁴⁷ İbn Rüşd, Tehafüt et – Tehafüt, c. II, s. 464 – 468; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 213.

“Zorunlu varlıktan; zorunlu mevcut, mümkünden de gerçekte mümkün anlaşılırsa, bu durum bizi mutlaka nedeni bulunmayan bir var olana iletir; çünkü her var olanın ya mümkün ya da zorunlu olduğu söylenebilir. Eğer var olan şey mümkün ise, onun bir nedeni var demektir; eğer bu neden de mümkün tabiatında ise, sonsuzca gidiş söz konusu olur ve dolayısıyla bu sonsuzca gidiş zorunlu bir nedende son bulur.”⁴⁸

İbn Rüşd her ne kadar kavramlarla ifade etse de Allah’ın varlığıyla ilgili üzerinde durduğumuz gibi bir çok delil kullanmaktadır. O’na Göre Allah’ın varlığı sadece inâyet ve ihtirâ delilleriyle anlaşılmaz. Yine ona göre Allah, ilk muharriktir, fail sebeptir ve tüm mümkün varlıkları yaratan zorunlu varlıktır. O’nun sadece iki delille ortaya çıkması tüm insanların anlayabileceği deliller ortaya koyma çabası ve düşüncesi sebebiyledir. Şimdi İbn Rüşd’ün Allah’ın varlığının delillerine yönelttiği eleştirilere dolayısıyla bu hususta eleştirdiği fırkalara geçeceğiz. Burada bu fırkaları hangi açılardan eleştirmiştir? Eleştirilerinde ne kadar haklıdır? Sorularının cevapları üzerinde duracağız.

II - İbn Rüşd’ün Delillere Yönelttiği Eleştiriler

İbn Rüşd kendi Tanrı kanıtlamalarına girişmeden önce, konu ile ilgili kendi dönemindeki fırkalardan Haşeviyye, Sufiyye, Eş’ariyye ve Mutezile ekollerini ciddi bir eleştiriden geçirerek, Allah’ın varlığı hakkında bir takım kanıtlamalara girişmenin bizzat Kur’an’ın açtığı bir yol olduğunu söyler. Burada Allah’a iman, “inanın” emrine uymaktan ibaret bırakılmayacağı, yani Allah’a inanmanın herhangi bir zihni çaba göstermeden sadece bir kabul ile gerçekleşemeyeceği, aksine iman için akılda ve insanlığın ortak tecrübesinde daha sağlam gerekçeler arandığı görülmektedir.⁴⁹

Şimdi İbn Rüşd’ün Allahın varlığını ispatlanması hususunda eleştirdiği fırkalara geçeceğiz. Bakalım İbn Rüşd bu fırkaları hangi açıdan eleştirmiştir.

⁴⁸ İbn Rüşd, Tehafüt et – Tehafüt, c. I, s. 209; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 61, 227.

⁴⁹ İbn Rüşd, Menâhicü’l – Edille, s. 135, ayrıca bkz. Macit Fahri, “ İslam’da Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları ”, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XXV, Ankara, 1981, s. 153 .

II.I- Haşeviyye

İbn Rüşd ilk olarak Haşeviyye ekolünü eleştirir. Haşeviyye'ye göre Allah'ın varlığı hakkında bilgi kaynağı sadece nakil, yani nasslar olup, aklın bu hususta hiçbir önemi yoktur. Bu yaklaşım İbn Rüşd' e göre bizzat nassın ve dinin kendisine ters düşmektedir. Bu metodla Allah'ın varlığına inanan insanlar vardır, ama bunu tüm insanlara genellemek ve bu metodun Allah'ın varlığına götüren bir yol olduğunu söylemek doğru değildir.⁵⁰

Burada Haşeviyye'nin görüşlerinin dinin bizzat kendisiyle çeliştiği görülmektedir. Çünkü Kur'an'ı Kerim'in birçok ayetinde insanın tefekkür etmesi, özellikle de Allah'ın varlığı üzerinde, kainata bakılarak düşünülmesi istenmektedir. İbn Rüşd'ün eleştirdiği ikinci fırka Eş'arilerdir.

II.II- Eş'ariler

Eş'arilere göre bilgi yolu akıldır. Eş'ariler Allah'ın varlığının ispatlanması hususunda Kozmolojik deliller ailesi içerisinde en yaygın delil olan Hudûs delilini kullanırlar. “Âlemin sonradan yaratıldığı (hadîs) önermesinden hareketle, kısaca; “âlem başlangıçsız (kadim) olmayıp sonradan icat edilmiştir, yani hâdistir. Her hadisin bir yaratıcısı (muhtis) vardır.” şeklinde formüle edilen ve kelâm, felsefe ekollerinde çokça başvurulan hudûs delili ile Allah'ın varlığını kanıtlama yolunu İbn Rüşd, pratik bulunmadığı, yani halka anlatılmasının imkânsız olduğu, hatta kelâm ilmi ve felsefede maharet sahibi kimselerin bile kavramakta güçlük çektiği, bir takım dağınıklıklar ve şüpheler taşıdığı gerekçesiyle, işe yarar bir delil olarak görmez.⁵¹ Yine kelamcılar (Eş'ariler), Hudus delilini, “Âlem hadistir, çünkü cisimler atomlardan mürekkeptir, atomlar da Muhdestir. O halde cisimler de Muhdestir.”

⁵⁰ İbn Rüşd, Menâhicü'l – Edille, s. 135.

⁵¹ İbn Rüşd, A.g.e., s. 136-137.

biçiminde bir akıl yürütmeye formüle ederler. İbn Rüşd'e göre bu, burhani bir yol olmadığı gibi, Allah hakkındaki kesin bilgi de vermez. Çünkü âlemi Muhdes kabul edersek, söylendiği gibi o zaman bir Muhdis'in varlığını zorunlu olarak kabullenmek gerekir. Ancak, bu akıl yürütmeye bazı çıkmazlar vardır. Önce, bu Muhdis, ne ezeli ne de Muhdes olarak kabul edilebilir. Eğer onu Muhdes diye kabul edersek, O'nun da bir Muhdis'e muhtaç olduğu zorunlu olarak düşünülür ki, bu durum bizi muhale ve imkansızlığa götüren bir teselsül kabul etmeye zorlar. Yok eğer ezeli diye kabul edersek, O'nun var olan her şeyle ilgili fiilinin de ezeli olması gerekir. Oysa, hadis olan, hadis bir fiil ile var olmalıdır.⁵²

İbn Rüşd, Eş'arilerin âlemden hareketle Allah'ın varlığını ıspat için ileri sürdükleri deliller hususunda gittikleri yolun iki özelliği olduğunu belirtir. Birincisi; halk onların söylediklerini kabul etme, anlayabilme tabiatında değildir. İkincisi ise Eş'arilerin metodu burhani olmadığından, ne alimleri ne de halkı tatmin etmemektedir.⁵³

İbn Rüşd'ün bu eleştirilerine bakarak, hudûs ve imkan delillerinin kökten yanlış olduğunu söylemek doğru değildir. Aslında İbn Rüşd de böyle bir iddia içerisinde değildir. O, sadece delillerin karmaşıklığından ve burhani olmadığından yakınmak suretiyle, bu deliller üzerinde ortaya çıkan şüpheler üzerinde durmaktadır. Aslında onun dile getirdiği eleştiriler; birçok filozof ve kelamcı tarafından daha önce dile getirilmiştir. Bu bakımdan onun eleştirilerinin, delillerin anlaşılmağını ve güçlüğünü göstermesi açısından yararlı olduğunu söylemek bile mümkündür. Ancak bu eleştiriler yapılırken, delillerin işe yaramadığını söylemek doğru değildir. Onun eleştirilerinin, hudûs ve imkan delillerinin yetersizliğini ortaya koyacak güçte olmadığı belirtilmesi gerekmektedir.⁵⁴

Burada şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır ki; İbn Rüşd, naslara bağlı kalmamaları ve delillerinin şer'i olmaması sebebiyle özellikle Eş'arileri suçlarken,

⁵² İbn Rüşd, A.g.e., s. 161.

⁵³ İbn Rüşd, Menahicül Edille, s. 138; İbn Rüşd, Tehafüt et – Tehafüt, c. I, s. 323.

⁵⁴ Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, s. 56.

Haşeviyye hakkında da sadece nasları dikkate alıp akli ihmal ettikleri değerlendirmesini yapmakta ve onları da eleştirmektedir. Görüldüğü gibi burada İbn Rüşd'ün görüşleri açık bir şekilde çelişmektedir. O'nun hudûs deliliyle ilgili yaptığı eleştirileri kendisine yöneltmek mümkündür. Özellikle de Allah – âlem münasebeti ile ilgili “ eğer Allah muhdes ise bir muhdise ihtiyacı vardır. Yok eğer ezeli ise onun âleme ilişkin fiilinin de ezeli olması gerekmektedir ” sözleriyle ilgili eleştirilerimizi inâyet ve ihtirâ delillerini ele alırken belirteceğiz.

II.III- Mu'tezile

İbn Rüşd'ün eleştirdiği bir diğer fırka da Mutezile'dir. O, Allah'ın varlığıyla ilgili olarak Mutezile'nin görüşleri ve metodlarını kendisinin bilmediğini, bulunduğu bölgeye onların kitaplarının ulaşmadığını söylemesine rağmen, onların yöntemlerinin Eş'ariler ile aynı olabileceği tespitinde bulunmaktadır.⁵⁵ Bu duruma göre onun, görüşlerini bilmediği halde Mutezile'yi sapık fırkalar arasında zikretmesi, onlara yapılmış bir haksızlık olarak gözükmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün çeşitli vesilelerle Mutezile ve Mutezili kelimcilerin görüş ve düşüncelerinden bahsetmesi pek de habersiz olmadığını göstermektedir. Onun haberdar olmadığını söylemesi, Mutezili kelimcilerin eserlerinin eline geçmemesi sebebiyle olmalıdır. O'nun, Eş'ari kelimcilerin eserlerinden, en azından Gazali ve Cüveyni gibi kelimcilerin eserlerinden faydalanarak Mutezile'nin görüşlerinden haberdar olması kuvvetle muhtemeldir.

İbn Rüşd'ün görüş ve düşüncelerinden habersiz olduğunu kabul ettiği ve eserlerinin eline ulaşmadığını söylediği bir fırka olan Mu'tezile ile ilgili zannı üzerine fikir yürüterek eleştirmesi ve görüşlerinin yanlış olduğunu söylemesi bir filozofun takınmaması gereken bir davranıştır. Şimdi İbn Rüşd'ün eleştirmiş olduğu son fırka olan Sufiyye'ye geçeceğiz.

⁵⁵ İbn Rüşd, Menâhicü'l – Edille, s. 150 – 151.

II.IV- Sufiyye

İbn Rüşd'ün bu hususta eleştirdiği en son grup Mutasavvuflardır. Allah'ı tanımak, O'nun hakkında bilgi edinmek için başvurulan başka bir yol olan Suffiyye'nin yolu, mistik metottur. Daha çok nefsi- ruhi arınmadan hareketle kişisel tecrübeyi esas kabul eden bu metot bilindiği gibi belli önermelerle başkalarına aktarılıp öğretilmeyen ve daima tecrübeyi yapan kimsenin kendisini bağlayıcı bir yol olarak görünür.⁵⁶

İbn Rüşd'e göre Sûfiyye'nin metodu araştırmaya ve akıl yürütmeye (istidlâl) dayanmaz. Orada, Allah hakkında marifet, nefsin şehvânî arzularından, manevi kirlerden temizlenmesi (tezkiye) sonucunda, bizzat yine Allah tarafından insana, verilen bir bilgidir. İbn Rüşd, beşeri bilginin duyulurlardan (mahsûsât) akledilirlere (ma'kûlât) yükselmekten ibaret olan bir durum için de işlediğini, bu nedenle Sûfiyye'nin, insanlığın ortak tecrübesine başvurmayarak, metotlarını bazı ayetlerin ("Allah'tan korkun, Allah size öğretir."⁵⁷, "Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri biz elbette yollarımıza iletiriz."⁵⁸) zahirine dayanarak desteklemek istediklerini fakat bunun bir zan ve yorum olduğu kanaatini taşımaktadır. Burada bazı gerçekler kavranabilse de, onu bütün insanlar için genellemek uygun değildir.⁵⁹ Çünkü İbn Rüşd'e göre mistik metot iki bakımdan yetersiz, hatta sakıncalıdır: Önce, o bu metodun genellikle eleştirilen yönüne dikkat çekmektedir, yani bu metot herkesin başvuramayacağı çok özel bir yoldur. İkinci olarak, bu metodu şayet geçerli diye kabul edecek olursak, Kur'an'ın ısrarla teşvik ettiği "Nazar metodu" batıl olacaktır. Sonuç olarak; sûfiyyenin "nefis tezkiyesi" metodu, öğrenim ve nazar için sadece bir şart ve unsur olarak görülebilir, ama gerek Allah'ın varlığının kanıtlanması gerekse de Marifetullah (Allah'ın bilinmesi) hususunda yeterli bir metot değildir.⁶⁰

⁵⁶ Bkz., İbn Rüşd, Menâhicü'l – Edille, s. 150.

⁵⁷ Bakara, 2 / 282.

⁵⁸ Ankebut, 29 / 69.

⁵⁹ İbn Rüşd, A.g.e, s. 150.

⁶⁰ Bkz., İbn Rüşd, A.g.e, s. 150.

İbn Rüşd haklı olarak ilhamın ve keşfin herkes için geçerli bir bilgi edinme vasıtası olmadığını söylemektedir. Aslında sufiler de aynı şeyi söylemektedirler. Ayrıca bu bakımdan felsefi düşünce de öyledir. İnsanın beden itibarıyla sağlıklı olması, onun öğrenimi ve tahsili için doğrudan değil, dolaylı olarak faydalı ve tesirlidir. Hasta adam istediği her şeyi öğrenemez, hastalık iyi bir öğrenim ve sağlıklı düşünebilmek için engeldir. Ruhi ve ahlaki hastalık için de durum böyledir. Zevk ve sefa ile hayat geçiren, oyun ve eğlenceyi meslek haline getiren, süfli arzularını tatmin için koşan bir kimse ahlaken ve ruhen hastadır. Onu tedavi etmeden bilgi sahibi yapmak ve öğrenim görmesini temin etmek zordur. İşte sufiler edep ve terbiye yolu ile bu hastalığı tedavi ederek insanların bilgi sahibi olmasını dolaylı olarak sağlarlar. Görülüyor ki İbn Rüşd, tasavvufu, bilgi edinmenin bizatihi bir yolu olarak değil, dış şartı olarak düşünmektedir.⁶¹

Şimdi çalışmamızın ana konusunu teşkil eden İnâyet ve İhtirâ delillerine geçeceğiz. Bu hususta öncelikle bu iki sözcüğün ne anlama geldiği ve İbn Rüşd'ün bu sözcüklere ne tür anlamlar yüklediği üzerinde duracağız. Daha sonra bu iki delilin nasıl bir içeriğe sahip olduğu ve İbn Rüşd'ün bu hususta delili oluşturduğu önermeler üzerinde duracağız. Tabi bunu yaparken de delilin tarihi ve tarihsel gelişimiyle ilgili bilgiler vereceğiz. Daha sonra Kur'an'da bu delillerle ilgili bilgiler olup olmadığı hususu üzerinde duracağız. Son olarak ta bu iki delille ilgili eleştirilerimizi ortaya koyacağız.

⁶¹ İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri (Faslul Makal – Keşfü Menahicül Edille), haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985, çeviren notu, s. 215.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'E GÖRE İNÂYET VE İHTİRÂ DELİLLERİ

İslam düşünürleri arasında teleolojik kanıtın üzerinde önemle duran filozoflardan biri de İbn Rüşd olmuştur. İbn Rüşd ilk olarak “inâyet” kavramını öne çıkarmış, bütün varlıkların insan için uygun bir tarzda düzenlendiğini ve bu düzenin de irade sahibi bir varlığın eseri olduğunu belirtmiştir. Evrendeki uygunluğun da kendi başına ve tesadüfen olmayacağını iddia etmiştir. İkinci olarak “ ihtirâ ” kavramından söz etmiş, insanlara, hayvanlar, bitkiler, yıldızlar başta olmak üzere evrende var olan her şeyin yaratıldığını ve bütün bunların bir yaratıcıya ihtiyacı olduğunu bulunduğunu ifade etmiştir.⁶²

İbn Rüşd Allah'ın varlığının kanıtlanması hususundaki eleştirdiği bütün zümrelerin metotlarının, farklı yaratılış ve yeteneklere sahip insanların hepsine seslenen ve onları ikna eden Kur'an'î metot olmadığı sonucuna varır. Bundan sonra İbn Rüşd, Kur'an'ı Kerim'in üzerinde önemle durduğu ve sahabenin itimat edip kabul ettiği şer'i yolun ne olduğunu sormaktadır? Ona göre Kur'an'ın dikkat çektiği, üzerinde durup tüm insanlığı davet ettiği yol, yine Kur'an'ın baştan sona kadar incelenip, taranması halinde görülecektir ki, iki çeşit yola, iki tür delile inhisar eder:

Birincisi inâyet yoludur ki, bütün varlıkların insan için yaratıldığı temeli üzerine kuruludur. Ereksel (gai - amaç) neden yoludur. İkincisi ise ihtirâ yoludur ki, bütün varlıkların yaratılmışlığını temel alan bir yoldur.⁶³

İbn Rüşd öncelikle inâyet delilli üzerinde durmaktadır. Şimdi biz de “İnâyet Delili” ne geçeceğiz. Burada İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığına delil gösterdiği bu delille ilgili bir çok soruya cevap arayacağız: İnâyet delili nedir? Ne gibi bir içeriğe sahiptir? Gerçekten Allah'ın varlığına delil olarak gösterilebilir mi? Hangi basamaklardan

⁶² Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, s. 67-72.

⁶³ İbn Rüşd, Menâhicü'l – Edille, s. 151, Taylan, Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay. İstanbul, 1997, s. 250.

oluşmaktadır? Ve bu delil gerçekten de Kur'an'î bir delil midir? sorularına İbn Rüşd'ün verdiği cevaplar üzerinde durduktan sonra, onun Allah'ın varlığı ile ilgili olarak eleştirdiği fırkalara alternatif olarak sunduğu bu delillerin ne kadar geçerli ve tutarlı olduğuna bakacağız.

I- İnâyet Delili

I.I- “İnâyet” Kavramı

İnâyet, bir hususta ihtimam göstermek, bir mesele üzerinde ehemmiyetle, dikkatle ve ısrarla durmak, bir işle önemle alakalanmak ve meşgul olmak manasına gelmektedir. İnâyet delili, insana verilen önemi ve her şeyin bu önemin ifadesi olarak yaratıldığını esas alan delildir.

Gaye delili, itkan delili, hikmet delili ve nizam delili gibi isimler de verilen inâyet delilinin esası sebep ve illet fikridir.⁶⁴

I.II - İnâyet Delili Hakkındaki Bilgiler

Teleolojik delil hangi adla adlandırılırsa adlandırılınsın – hikmet, nizam, inâyet, ihtira – esasında gâiyyet yani gayelilik fikri vardır. Biz de inayet delilinin tarihçesine bakarken buna gayelilik penceresinden bakacağız. Çünkü bu isimlendirme İslam filozoflarına özgüdür.

Gâiyyet, varlık ve hadiselerin, ilâhi hikmet ve inâyet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gâyeye sahip olduğunu savunan, evrende tesadüf ve saçmalıktan söz edilemeyeceğini ileri süren felsefî-keîâmî doktrinler için kullanılan bir terimdir. Gayelerin araştırılmasını konu edinen teleoloji, bir metafizik disiplinin adı olarak gâiyyet kavramından daha kapsamlı bir terim olup sebeplilik, nizâm, hikmet ve inâyet kavramlarını da içine almaktadır.⁶⁵

⁶⁴ İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri, (Faslul Makal – Keşfü Menahicül Edille), çeviren notu, s. 216.

⁶⁵ Kutluer, İlhan, “Gâiyyet”, DİA, c. 13, İstanbul, 1999, s. 292.

İslâm kelâmı ve felsefesinde ‘Gâye ve Nizâm Delili’ adıyla meşhur olan bu delil, inâyet, hikmet, nizâm-ı âlem, illet-i gâiyye, ibdâ ve ihtirâ delili isimleriyle de anılmıştır.⁶⁶ Bu delil malzemesini duyular âleminde aldığından ve kolayca anlaşılabilme özelliği taşıdığından, çok kullanılan ve herkese hitap eden oldukça eski bir delildir. Âlemdeki oluşumlarda ve işleyen yasalarda muazzam bir düzen olduğu ve bunun değişmeden, sürekli olarak şaşmadan işlediği birçok insanın kolayca gözlemleyebildiği ve şahit olduğu bir durumdur. Uzay boşluğunda hareket halindeki Güneş sistemi ve bu sisteme bağlı olarak dünyamız, yıldızlar, gezegenler, gök cisimleri hep hassas bir ayara ve düzene tabidirler. Dünyamız, insanlar başta olmak üzere, diğer canlılar âlemi ile bakınca görmek isteyenler için saymakla bitmeyecek çeşitlilik ve ince düzenlemeler ile doludur. Tanrı’nın varlığına inanan insanlar, bütün bu oluşumların bir gayeye yönelik olduğunu ve bunların ancak her şeye güç yetirebilen Tanrı tarafından yapılabileceğine inanırlar. Diğer taraftan Tanrı’nın varlığını kabul etmeyenler ise kâinattaki bu oluşumları tesadüflere bağlayarak, inananların, Tanrı’ya yükledikleri yapıcılığı, maddeye ve onun kendi kendisini oluşturduğu fikrine yüklerler.

Bu delil şu şekilde ifadelendirilmektedir: “Şimdi insan, kâinata, güneşe, aya, yıldızlara, yağın yağmura, biten ota, yetişen meyveye, büyüyen hayvana ve etrafta olan her şeye, geceye, gündüze, toprağa, sığağa, soğuğa, kendisinin yemesine, içmesine, hazım cihazına, nefes alıp vermesine, yorulup dinlenmesine, öğrenmesine ve başkasına öğretmesine ve bütün bunlara, zikredilmeyen daha bir çok sayılamayacak şeye bir dikkatlice ve düşünce ile baksın, hepsinin bir düzen ve kanuna göre meydana geldiğini görür. İşte bunları bir kanuna ve düzene göre yapan, eden ve bir nizama koyan bulunmaktadır”⁶⁷

İnâyet delilinin ilk örneklerine Platon’da ulaşmaktayız. Platon, Aristoteles ve yeni Platoncu filozoflar eserlerinde bu konuyu çeşitli açılardan ele almışlardır. Platon’a göre, Allah’ın varlık vermede gösterdiği cömertliğin bir sonucu olarak âlem, daha mükemmeli mümkün olmayacak bir yaratılışla süreklilik arz eden bir varlık

⁶⁶ Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, s. 64, Gölçük, Şerafettin – Toprak, Süleyman, Kelam, s. 166,

⁶⁷ Atay, Hüseyin, İslam’ın İnanç Esasları, AÜİF. Yay. Ankara, 1992, s. 43.

kazanmıştır.⁶⁸ Platon, yıldızların düzenli hareketlerini ve evrendeki düzeni anlayan bir insan için inanç yolunun açılacağını söyler. Ona göre, ruh, bütün varlıklardan önce ve ölümsüzdür. Yıldızlara düzen veren varlığı (Zihni veya Akli) bilmeye götürecek fikirden mahrum olan hiç bir kimsenin dînî inancı emniyette değildir.⁶⁹

Aristoteles, hocası Platon'un izinden giderek gök cisimlerinin düzenli hareketlerini tetkik edince, düzenleyici bir Varlık'ın mevcudiyeti fikrine gidilebileceğini söyler. Ayrıca, Aristoteles'in biyoloji ile ilgili görüşleri de, gâye ve nizâm fikirlerinin gelişmesinde etkili olmuştur. Onun her organizmada bir gaye görmesi, söz konusu gayenin gerçekleştirilmesi için organizmalarda birtakım imkân ve kabiliyetlerin bulunduğunu öne sürmesi, organizmaları gayeleri ışığında açıklamaya çalışması, birçok insanın canlılar dünyasına daha dikkatli bir şekilde bakışlarını çevirmesine yardım etmiştir.⁷⁰

Aristoteles'e göre, gerek sanatta olsun, gerek tabiatta olsun, her meydana gelen şeyin bir maddî nedeni, bir formel nedeni, bir yapıcı yahut hareket ettirici nedeni ve bir gayesel nedeni vardır. Sanat alanında örneğin bir mobilya yahut bir heykel. 1) Yapıldığı bir madde, tahta, mermer veya tunç; 2) Heykel için heykeltıraşın zihninde, mobilya için marangozun zihninde bulunan ve ona göre yapıldıkları bir fikir (plan yahut örnek); 3) Hareket ettirici kuvvet ve yapıcı neden olarak kollar, eller ve aletler; 4) Bu kuvvetleri harekete getiren ve onları güç halinde fiile geçiren bir maksat bulunmasını gerektirir. Şu halde her olgunun ve bizzat evrensel olgunun (âlem) dört türlü nedeni vardır: madde, fikir, kuvvet ve son gâye. Bu dört prensip bir araya gelince, sanat eseri veya canlı varlık olsun, gerçek varlığı meydana getirmeye yardım ederler. Her şeyde madde başlangıçtır; fikir (biçim veya form), onun yöneldiği gayedir; madde taslaktır, eksik olan şeydir; form mükemmelliktir, tamamlanmadır. Evrenin gayesel nedeni ve en yüksek iyi olan Tanrı, eşyanın içkin özü olarak aynı

⁶⁸ Kutluer, İlhan, "Gâiyyet", s. 293.

⁶⁹ Kutluer, İlhan, A.g.m., s. 293

⁷⁰ Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, s. 65.

zamanda eşyanın içinde ve eşyanın ötesindedir, evrenden ayırır, aşkındır. Âlemde egemen olan birlik, Tanrı'nın birliğini kanıtlar.⁷¹

Daha sonra gerek İslâm dünyasında, gerek Batı'da düşünürler, bilim adamları, Yunan filozoflarının daha çok gök varlıkları dünyasında gördükleri düzenin yeryüzünde ve her seviyedeki varlıkta olduğunu öne sürerek gaye fikri ile yola çıkıp teleolojik delili daha şümulü ve daha dinî bir çerçeve içinde ifade ettiler.⁷² İslâm kelâmcıları ve filozofları da âlemde dikkat çeken bu gayeden hareketle, Kur'an'daki bir çok âyette bu delile apaçık işaretler olmasına dayanarak, Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalıştılar. İslâmî kaynaklarda gâye ve nizam fikrini temel alan tartışmalar, iki ana yol takip etmiştir. Bunlardan ilki âlemde görülen nizâm ve gâyenin tesbitinden yola çıkarak Allah'ın varlığına ve O'nun sıfatlarının bilgisine ulaşma yoludur. Bu ise gâye ve nizâm delili olarak adlandırılan istidlâl şeklidir ki bu yöntem, birçok İslâm filozofu ve kelâmcının eserlerinde sık sık görülmektedir. İkincisi ise, Allah'ın zât ve sıfatlarından yola çıkıp âlemdeki düzen, gâye, güzellik, hikmet gibi hususları açıklamasını yapan usûldür. Meselâ, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd gibi ünlü düşünürlerimiz, Allah'ın adaletini, cömertliğini, güzelliğini anlatırken sözü âlemin yapısına getirmiş ve görüşlerini bu yol ile açıklamaya çalışmışlardır.⁷³

Mutezile'ye göre âlemde her şey bir gayeye göre yaratılmış olup orada vukû bulan her olay, bir hikmete dayanmaktadır. Dolayısıyla hem mikro hem de makro âlemde gayelilik esastır. İlâhî adalet de bunu gerektirir. İnsan evrendeki bu tabii sistemi keşfettikçe Allah'ın varlığına delil bulmuş olur. Mu'tezile, âlemde hikmet ve gayeliliğin bulunduğunu vurgulayan bu görüşü ile Müslümanları tabiat araştırmalarına yöneltmiş, Kindî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarını etkilemiştir.⁷⁴

İlk devir Eş'arî kelâmcılarından Kadî Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 1013) ve ardından İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî(1028-1085) nizam deliline başvurmuştur. Bâkılânî'ye göre muayyen bir düzen içindeki fiiller ancak bilen bir fâilden sâdir olabilir. Çeşitli el sanatlarında yalnızca belli bir bilgi ve hünerin eseri olarak ürün

⁷¹ Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Sosyal Yay., İstanbul, 1988, s. 71-76.

⁷² Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, s. 65.

⁷³ Aydın, Mehmet S., A.g.e, s. 64.

⁷⁴ Çelebi, İlyas, İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar, Rağbet Yay. İstanbul, 2002, s. 235-236.

verilebilir. Allah'ın mükemmel uyum içindeki eserleri ise O'nun yaratıcı fiilini ve âlim olduğunu kesin şekilde kanıtlar. Cüveynî de yaratılıştaki uyum, düzen ve mükemmelliğin âlim bir yaratıcıya delâlet ettiğini belirtir. Ancak ilk devir Eş'arîliğinde, Mu'tezile'ye karşı geliştirilen red tavrının bir uzantısı olarak, Allah'ın fiillerinin kesinlikle bir gaî illetin sonucu yahut hikmet gereği olmadığı vurgulanmıştır.⁷⁵

Mâtürîdî (850-950) nin eserlerinde ise inâyet delili şu şekilde ifadesini bulmuştur “Kâinattaki her varlık, bir yaratıcının varlığını ve birliğini ispat edecek şekilde mükemmel bir hikmet ve kesintisiz bir düzen ortaya koymaktadır. Ayrıca farklı türlere ait varlıkların birbirlerine olan bağımlılıkları sayesinde ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri, bir gâiyyet ve inâyet fikri çerçevesinde tek bir yöneticinin bulunduğunu göstermektedir.”⁷⁶

Kindî, Allah'ın varlığının ispatı ile ilgili görüşlerini, sistematik bir biçimde değil, daha çok yazdığı risalelerde konuların gelişi içinde vermektedir. Bu filozof söz konusu risalelerinin muhtelif kısımlarında Allah'ın hikmetine, âlemdeki nizâm ve âhenkten oluşan gayeye dikkat çekmektedir. Kindî, kâinatta mevcut olan düzene işaret ederek bunun Allah'ın kudret ve hikmetinin bir nişânesi olduğunu vurgulamakta, daha sonra organik ve inorganik varlıklardaki hareket çeşitlerini sıralayarak bunların tariflerini yapmaktadır. Ay-altı âlemdeki fizikî varlıklarda görülen oluş ve bozuluşu (kevn ve fesâd) dört sebep teorisi bağlamında irdeleyerek tüm sebeplerin sebebi olan gâye sebebe ulaşır ve âlemdeki her türlü oluşun, etkin (fâil) sebebinin “gâye sebep” (illet-i gâiyye) yani Allah olduğunu vurgular.⁷⁷ Kindî bu konuda şöyle der: “Şüphesiz bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve hegemonyası altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişmezin ve değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması, kâinâta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin

⁷⁵ Kutluer, İlhan, “Gâiyyet”, s. 294.

⁷⁶ Kutluer, İlhan, A.g.m, s. 294.

⁷⁷ Kaya, Mahmut, Kindî Felsefi Risaleler, Klasik Yay. İstanbul, 2003, s. 36.

varlığının en büyük delilleridir. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hakîmi bulunduğu da bir gerçektir.⁷⁸

Fârâbî “inâyet delili” hakkındaki görüşünü şöyle açıklar : “Yüce Yaratıcı, bir hardal tanesi bile müstesnâ olmamak üzere, bütün âlemi idare edicidir. Hiç bir şey ve hiç bir cüz, onun inâyetinden hariç değildir. Âlemin her parçası, her hal ve hâdise, çok ince bir mahâretle en uygun yere yerleştirilmiştir. Nitekim teşrîhe dair eserler, uzuvların faydalarından bahseden kitaplar ve tabiiyât hakkındaki tedkikler bunun delilidir.”⁷⁹

Kindî ekolüne mensup bir filozof olan Âmirî (ö. 992) de, ilâhî inâyet kavramına değinmiştir. Ona göre bütün âlem bir gâiyyete sahne durumundadır. Tanrı tarafından bakıldığında âlem, O’nun iyilik ve cömertliğinin, mutlak kudretinin ve kusursuz hikmetinin yayılması ve açığa çıkması için yaratılmıştır. Âlemdeki her cevherin yalnızca ona özgü bir fonksiyonu vardır. Başka bir deyişle, her varlığa âlemin düzen ve bekâsını temin etmek için belli bir vazife yüklenmiştir ve her varlık kendisi için güdülen gâye ne ise, ona en uygun tabiatta yaratılmıştır. Öyle ki bir varlık hangi gâye için yaratılmışsa bu gâyenin gerçekleşmesi için ondan daha uygun bir varlık düşünülemez.⁸⁰

İhvân-ı Safâ da gâye ve nizâm deliline değinmiştir. Onlara göre bu âlem, olabileceği en güzel ve en muhkem bir biçimde yaratılmıştır. Evrenin başka bir tarzda yaratılmamış olması, onun mevcut halinin en güzel olması sebebiyledir. Zâten bu âlemde varlıklarına şahit olduğumuz her şeyde belli bir düzen görmekteyiz. Bu düzen sayesinde de hayat normal olarak devam etmektedir. Bu âlemdeki düzenin bozulması, her şeyin altüst olması demektir. Bu âlemdeki muhkem sanat, kokuları, tat ve renkleri birbirinden farklı bitki ve meyveler, gökteki güneş, ay ve yıldızların düzenli hareketi... hepsi her ne kadar kendisi gözlerden gizlenmiş de olsa, hikmet sahibi bir Sanatkâr’a

⁷⁸ Kaya, Mahmut, A.g.e, s. 94.

⁷⁹ Topaloğlu, Bekir, İsbat-ı Vacib, D.İ.B. Yay. Ankara, 1987, s. 61.

⁸⁰ Turhan, Kasım, Amiri ve Felsefesi, MÜİF. Yay. İstanbul, 1992, s. 270.

delâlet etmektedir. Âlemdeki her şey, O'nun eliyle düzene girmekte ve bu düzen dahilinde öylece devam etmektedir.⁸¹

İbn Sînâ, kâinatta bir gâiyyetin bulunduğunu inkâr eden felsefî cereyanın farkındadır. Bundan dolayı o da gâye fikrini ispata önem vermiş, bunu inkâr edenlerin dayandığı “tesadüf” ve “abes” kavramlarını şiddetle eleştirmiştir. O, tesadüf zannedilen hadiselerin gâiyyet fikri ile açıklanabileceğini göstermeye çalışmış; iradî yahut irade dışı tüm insan fiillerini sebeplilik açısından tahlil ederek bunların asla gâyesiz olmadıklarını ispat etmeye gayret etmiştir.⁸²

İbn Sînâ'ya göre, bu âlemde hiç bir kimsenin inkâr edemeyeceği mükemmellikte bir düzen bulunmaktadır. Bu, her varlığın eşit düzeyde olduğu bir düzen olmayıp, burada ki her şey, türlerin tabiatına göre düzenlenmiştir. Dolayısıyla, meselâ yırtıcı hayvanların durumu ile kuşların durumu veya kuşların durumu ile bitkilerin durumu bir ve eşit değildir. Ancak bu farklılık, varlık türleri arasında kesin ve ilişkiye imkân tanımayan bir ayırımın olduğu anlamına da gelmemektedir. Bilakis, söz konusu ayırımı rağmen türler arasında bütüncül bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi sağlayan ise, her varlık türünün kendisinde toplandığı İlk Asıl'dır. Bu İlk Asıl, kendisinden cömertlik ve düzenin, her şeyin düzen içindeki tabiatına en uygun şekilde feyezân ettiği İlke'dir. Kısacası bu filozofa göre, böyle mükemmel bir düzenin, mükemmel bir düzenleyicisinin, bir ilke ve başlangıcının olması şarttır.⁸³

İbn Sînâ bu konuda nihâi olarak inâyetin tanımını şöyle yapar : “Sen âlemin meydana gelişinde, gökler ile hayvan ve bitkilerin organlarındaki ilginç olayları inkâr edemezsin. Bunlar rastlantı sonucu ortaya çıkmış değil, aksine büyük bir planı gerektiren olaylardır. Şu husus bilinmelidir ki, inâyet, İlk olanın [Allah'ın] kendi zâtını bilmesi ve bilgisinin iyilik düzenini içermesi, imkân nispetinde zâtının iyilik ve yetkinliğin sebebi ve belirtilen tarzda onun bu düzenden hoşnut olmasıdır. Böylece O, olabilecek en mükemmel seviyede iyilik düzenini akleder; düzen ve iyilik olarak

⁸¹ Uysal, Enver, İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem, MÜİF. Yay, İstanbul, 1998, s. 87-88.

⁸² Kutluer, İlhan, “Gâiyyet”, s. 295.

⁸³ Kaya, Mehmet C. İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, s. 105.

aklettiği şey O'ndan imkân ölçüsünde, düzeni en iyi ve en kusursuz olarak gerçekleştirecek şekilde taşar. İşte inâyetin anlamı budur”.⁸⁴

Gazâlî'ye göre ilâhî hikmet, âlemdeki sebeplilik, düzenlilik ve gâyeliliğin ilkesidir; hikmet ise sebepleri tertip edip onları müsebbebâta tevcih etmektir. Dolayısıyla sebeplerin sebebi olan Allah mutlak hakemdir, yani hikmetle hükmedicidir.⁸⁵ Yine Gazâlî'ye göre âlem, sanki bir kişi gibidir, orada yaratılmış olan her şeyde bir hikmet vardır, çünkü Allah boş ve anlamsız hiç bir şey yaratmamıştır. Akl-ı selim sahipleri, Kur'an'da sözü edilen âyetlerin anlamını düşünür ve Allah'ın göklerde, yerde, hayvanlar ve bitkiler dünyasındaki hikmetlerine dikkatli bir şekilde bakarlarsa, bu olağan üstü yapının bir yaratana ve idare edeni bulunduğunu kolayca anlayabilirler. Hatta, kendi bu yüce yaratıcının tasarrufu altında bulunduğunu anlar ve bunu itiraf ederler.⁸⁶

Gazâlî, âlemdeki düzene ve gâiyyet fikri ile ilgili olarak kâinatta kötülüğün ve düzensizlik olarak iddia edilen durumların hangi sebeplerden dolayı var oldukları hususunda şöyle bir açıklama yapmaktadır : “Aksine yüce Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı her şeye dönüp baksalar, bunları uzun uzadıya inceleseler, onlarda bir farklılık ve düzensizlik göremezler. Yüce Allah'ın kulları arasında paylaştığı rızık, ömür, sevinç, üzüntü, âcizlik, güç, iman, küfür ve isyân adına ne varsa bunların hepsi sırf adâlettir, O'nda zulüm yoktur; hepsi haktır, aslâ haksızlık yoktur. Bilakis bu taksim gerektiği şekilde, gerektiği gibi, gerektiği kadar gerçek ve zorunlu bir düzene göre yapılmıştır.”⁸⁷ Ayrıca Gazzâlî, bu konuda İbn Sînâ'yı takip ederek, âlem hakkında: “Daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir” demek suretiyle tam bir optimist tavır benimsemiştir.⁸⁸

İslâm filozofları arasında teleolojik delil üzerinde en çok duran ve bu delili “Kur'an delili” olarak kabul eden İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'e göre her seviyeden insanın Allah'ın varlığını kolaylıkla kabul etmesini sağlayacak olan iki delil bulunmaktadır.

⁸⁴ İbn Sînâ, “eş- Şifa el- İlahiyat”, trc. Mahmut Kaya, D.İ.A., c. 23, İstanbul, 2001, s. 299.

⁸⁵ Kutluer, İlhan, “Gâiyyet”, 294.

⁸⁶ Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Ayışığı Yay. İstanbul, 1998, s. 83.

⁸⁷ Gazali, İhyâu Ulumud-Din, trc. Mahmut Kaya, c. 1, Rağbet Yay. 1974, s. 404.

⁸⁸ Kutluer, İlhan, “Gâiyyet”, 294.

Bunlar dinin de kullandığı “inâyet” ve “ihtirâ” delilleridir.⁸⁹ İnâyet, insana gösterilen ihtimam, özen yanında bütün nimetlerin onun için yaratılmış olmasını yansıtır. İhtirâ, ise “yaratma” demektir. Bütün varlıklar yaratılmışlardır.⁹⁰

Kelâmcılara göre inâyet, Allah’ın âlem üzerinde müessir olması ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi gibi genel anlamlarının yanı sıra kullarına fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını da içermektedir. Kelâmcılar, filozoflar tarafından ortaya konan inâyet anlayışına ilâhî iradeyi devre dışı bıraktığı gerekçesiyle karşı çıkmışlardır.⁹¹

Batı düşüncesinde Aziz Thomas Aquinas(1225-1274)’ın Tanrı’nın varlığını ispat etmek için kullandığı “beş yol” un beşincisinde, gâye ve nizâm deliline değinilmektedir. Aziz Aquinas bu delil hakkında şöyle der : “ Beşinci yol, şeylerin yönetimi ile ilgilidir. Aslında, doğal cisimler gibi bilgisi olmayan varlıklar bir amaca yönelerek işlem yaparlar. Bu, her zaman veya çoğu zaman bu cisimlerin en iyi olanı gerçekleştirecek şekilde işlem yapmaları olgusundan ileri gelmektedir. Bundan açıkça, bu cisimlerin rastlantıyla değil bir eğilim nedeniyle amaçlarına ulaştığı sonucu çıkmaktadır. Oysa bilgisi olmayan varlıklar bir amaca ancak bilgili ve zeki bir varlık tarafından yönlendirildikleri takdirde yönelirler, tıpkı okun okçu tarafından yönlendirilmesi gibi. O halde, tüm doğal şeylerin bir amaca doğru düzenlenmesini sağlayan zeki bir varlık var ve biz bu varlığı Tanrı olarak adlandırıyoruz.”⁹²

Yalnızca klasik İslâm düşüncesinde değil, modern Batı düşüncesinde de gaiyyet fikri, Allah’ın varlığına getirilen “teleolojik delil” çerçevesinde on sekizinci yüzyıldan itibaren daima gündemde kalmış ve günümüz din felsefesi incelemelerinin de başlıca konusunu teşkil etmiştir.⁹³ İnâyet delili hakkındaki bu özet bilgiden sonra şimdi asıl konumuz olan İbn Rüşd’de göre inâyet deliline geçeceğiz ve bu hususta İbn Rüşd’ün görüşlerine yer vereceğiz.

⁸⁹ Sarioğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, s. 222.

⁹⁰ Gölçük, Şerafettin, İslam Akaidi, Esra Yay. Konya, 1997, s. 68.

⁹¹ Turhan, Kasım, “İnâyet”, DİA. c. 13, İstanbul, 1999, s. 266.

⁹² Başdemir, Hasan Yücel, “Thomas Aquinas’ta Tanrı Tasavvuru”, GÜÇİF. Dergisi, c. 2, sayı, 3, 2003, s. 121

⁹³ Kutluer, İlhan, Akıl ve İtikad, İz Yay. İstanbul, 1996, s. 168.

İbn Rüşd'e göre Allah'ın varlığının ispatının birinci yolu inâyet delilidir. O, bu yolu iki esas (önerme) üzerine kurmaktadır.

Birinci esasta İbn Rüşd kainatta mevcut olan her şeyin insanın varlığına uygun olduğunu dile getirir. Yani ona göre insan ile kainat birbiriyle âhenkli, uyumlu iki varlıktır.

İkinci esasta ise bu uygunluk ve uyumluluğun bunu amaçlayan ve isteyen (kast ve irade eden) bir fail yönünden zaruri olduğunu ifade eder. Ona göre bu uyum kast ve irade sahibi bir failin mevcudiyetinin zaruri neticesidir. Çünkü bu uygunluğun ve ahengin tesadüfi olması imkansızdır.⁹⁴

İbn Rüşd, inâyet delilini bu iki esas üzerine bina ettikten sonra, kainat – insan uyumunu ve uygunluğunu şöyle açıklar: “Şimdi varlıkların, insanın varlığına uygunluğunu ele alalım: Gece, gündüz, güneş ve ayın, insanın varlığına ve ihtiyaçlarına uygun olması itibariyle bu hususta yakın ve kesinlik hasıl olur. Dört mevsimin ve içinde yaşanmakta olan yerin yani dünyanın insan yaşamına uygun olması da böyledir. Ayrıca hayvanlar, bitkiler ve cansız maddelerin çoğunun yağmurlar, ırmaklar ve denizler gibi cüz’i şeylerin büyük bir kısmının kısaca toprak, su, ateş ve havanın insana, onun ihtiyaçlarına uygun olduğunun aşikar oluşu da yine böyledir. Yine bu uygunluk bedendeki organlarda ve hayvanların uzuvlarında yani bu organların onun hayatına ve varlığına uygun olmasında da kendisini açığa vurmaktadır. Canlılardaki uzuvların, onların yaşama ve var olmalarıyla ahenktar olduğu görülmektedir.⁹⁵

İbn Rüşd, kainattaki varlıkların insana olan inâyetinin yani insan hayatına uygunluğunu özetle ifade ettikten sonra bu inâyetin ayrıntılarını şu ifadelerle açıklamaktadır: “Semavi cisimlerin hareketlerinden ortaya çıkan fiillerinin, insanlar nezdinde var olan her şeyin fert fert varlığını desteklemekte ve onu korumakta olduğunu görmekteyiz. Hatta bu hareketlerden biri kaldırılrsa nesnelere varlığı karmakarışık olur ve düzenleri bozulur. Semavi cisimler – gök cisimleri – zorunlu

⁹⁴ İbn Rüşd, Menahicül Edille, s. 217.

⁹⁵ İbn Rüşd, A.g.e., s. 217-218.

olarak bir gaye doğrultusunda hareket ederler. Çünkü onların varlıkları, buradaki şeylerden dolayı değildir. Bu ortak gaye ise, onların bizim indimizdeki her bir varlığı desteklemelerindeki nedendir. Çünkü mef'ulün varlığı birden çok hareket ettirici sebebiyle olursa, bu hareket ettiricilerle aynı gayede ortak olması bakımından bizzat varlığa uygunluk gösterir. Özet olarak âlem yalnızca bir ilke ile bir olmuştur. Allah Teala şu ayette buna işaret eder: ⁹⁶ “ Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı ikisi de bozulup gitmişti.”⁹⁷

İbn Rüşd, gök cisimlerinin aynı ortak gayeye göre hareket ettiğini belirttiikten sonra, bu ortak gayenin yeryüzündeki varlıkların korunması ve varlıklarının devam ettirilmesi olduğunu ve bunun da tesadüfi olmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Bu husustaki görüşlerini şu ifadelerle desteklemektedir.

“Yeryüzündeki her bir şeyin varlığı ve korunması için gökyüzündeki cisimlerin hareketlerindeki uygunluk dikkatle gözden geçirildiği zaman bu durum – ortak amaç ve gaye – ortaya çıkar. Bu en açık olarak Güneş'in ve sonra da Ay'ın durumlarında bulunur. Şöyle ki, Güneş'in durumundan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, eğer cismi olduğundan daha büyük olsa veya mekan bakımından olduğundan daha yakın olsaydı, bütün bitki ve hayvan türleri şiddetli sıcaktan helak olurdu. Bunun gibi cisim olarak daha küçük veya mekan olarak daha uzak olsa bu defa şiddetli soğuktan dolayı yok olurdu. Bunun doğruluğu Güneş'in fiili olan ısıtmanın, Güneş'in hareketleri ve ışınlarının yansımaları ile oluştuğunu ve ayrıca şiddetli sıcak ile şiddetli soğuk nedeniyle insanlar tarafından bayındır hale getirilemeyen bölgelerin – çöller ve kutuplar – varlığından anlaşılmaktadır. Bunun gibi, yine Güneş'in eğimli yörüngesinde de bu inâyet açıkça ortaya çıkar. Eğer Güneş'in yörüngesinde eğim olsaydı ortada mevsimler yani kış, yaz, sonbahar ve ilkbahar olmazdı. Açıktır ki bitki ve hayvan türlerinin varlığında bu dönemler zorunludur. İnâyet günlük harekette de oldukça açıktır. Zira günlük hareket olmasaydı gündüz ve gece olmazdı. Yılın yarısı gündüz diğer yarısı da gece olurdu. O zaman şeyler, gündüz sıcaktan gece de soğuktan helak olurdu.”⁹⁸

⁹⁶ İbn Rüşd, Telhisü Ma Ba'det-tabia, Metafizik Şerhi, s. 127.

⁹⁷ Enbiya, 21 / 22.

⁹⁸ İbn Rüşd, A.g.e., s. 145.

İbn Rüşd, Güneş'in insan varlığına olan uygunluğunu ve faydalarını (inâyet) açıkladıktan sonra Ay'ın inâyetinden bahseder. Ay'ın insanlara ve diğer varlıklara olan uygunluk ve faydasını şu şekilde açıklar: Ay'ın tesiri ise, yağmurun oluşmasında ve meyvelerin olgunlaşmasında ortaya çıkar. Açıktır ki yine Ay'da olduğundan daha büyük veya daha küçük ya da daha uzak veya daha yakın olsaydı veyahut da ışığını Güneş'ten almasaydı, onun bu fiilleri olmazdı. Yine bunun gibi eğer eğimli yörüngesi olsaydı değişik zamanlarda değişik etkiler yapıyor olsaydı bu nedenle geceler, soğuk zamanda onunla ısınır, sıcak zamanda da soğur. Gecelerin soğuk zamanda ısınması Ay'ın bu zamandaki bize olan konumunun sıcak zamanda Güneş'in bize olan konumu gibi olmasından dolayıdır ki, bu Ay'ın tepemizde daha yakın olması demektir. Çünkü onun yörüngesinin eğimi daha çoktur. Sıcak zamanda ise durum bunun aksinedir. Yani Ay'ın ortaya çıkması ve gizlenmesi güney yönünden olur. Çünkü Ay sürekli olarak Güneş'in karşı tarafında ortaya çıkar. Güneş güneyde olduğu zaman, Ay kuzeyde ortaya çıkar; güneyde ise gizlenir. Güneş kuzeyde olduğu zaman ise durum bunun tersine döner, yani Ay güneyde ortaya çıkar; kuzeyde gizlenir. Bu nedenle bu zamanda soğuk olur ki, bu zamanda Ay'ın ışınları güney yönüne ulaşır. İşte Güneş ve Ay'ın bu durumlarını yeryüzündeki varlıklara inâyeti dışında bir açıklamanın yapılması doğru değildir.”⁹⁹

İbn Rüşd, Güneş ve Ay için ortaya konulan modelin yani iki cismin yeryüzünde yaşayan varlıklara özellikle insana olan inâyetinin, tüm gezegenler ve gök varlıkları için de geçerli olduğunu belirtir. İbn Rüşd'e göre bizler her ne kadar duyularımızla onların hareketlerini, merkezlerinden çıkışlarından, yönlerinden ve dönüşlerinden meydana gelen birçok tesiri fark edemesek de kesin bir şekilde anlıyoruz ki, o varlıklar, yeryüzündekilerin yaşamlarına fayda sağlamaktadırlar. İbn Rüşd, bizim bunu idrak etmemizin çok zor olduğunu, çünkü bu iş için insan ömrünün yetmeyeceği kadar uzun tecrübeye ihtiyaç duyduğunu itiraf etmektedir. O, bu konularla ilgili bilgilerin ancak astronomi ilminin uzmanlarından alınabileceğini, bu

⁹⁹ İbn Rüşd, A.g.e., s. 146.

işin de uzun bir zaman gerektirdiği görüşündedir.¹⁰⁰ Görülüyor ki, İbn Rüşd, eldeki bilgilerle bizim bazı varlıkların inâyetlerinden haberdar olmamızı, bu varlıklardaki inâyetlerinden yani bu varlıklardaki gayelilik ve düzenlilikten yola çıkarak bilemediğimiz diğer gök cisimlerine de genellemektedir.

İbn Rüşd, yeryüzündeki inâyetin sebebinin yani inâyeti meydana getiren sebebin, Allah olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Onlar hareketlerini İlk İlke’den yani Allah Teala’dan elde etmişlerdir. Buna göre, bize olan ilk inâyet, Allah’ın inâyetidir. Bu inâyet yeryüzünde yaşamın sebebidir. Orada var olan hayır niteliğindeki her şey Allah’ın irade ve kastıyla varolmuştur. Bozulma, yaşlanma ve bunun gibi kötülüklerin varlığı ise maddenin zorunluluklarından dolayıdır. Örneğin ateşin âlemdeki faydası apaçıktır ve ona birçok canlıyı ve bitkiyi bozması arazi olarak tesadüf etmiştir. Ancak canlılardaki inâyete bak ki, onlar için dokunma duyusu verilmiştir. Böyle olmasaydı canlının doğasında kendisini bozucu duyuşal şeylerden uzaklaşması mümkün olmazdı. Böylelikle canlının türlerinden her birine onu, varlığını bozucu şeylerden koruyacak ve varlığını devam ettirecek özellikler verilmiştir. Yine bu da yeryüzündeki varlıklar için inâyetin var olduğunu ortaya koyan hususlardan birisidir. Bu, insanda çok daha açık bir şekilde görülmektedir. Eğer akıl olmasaydı insanın herhangi bir zaman diliminde varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı.”¹⁰¹

Görülüyor ki, İbn Rüşd’e göre inâyet iki kısımdır. Birincisi bize varlığımızın verilmesi ve yaşamamıza uygun bir ortamın sağlanmasıdır. Kainat buna göre düzenlenmiş, güneş ve ay başta olmak üzere bütün varlıklar bu hususta kendilerine verilmiş olan görevleri eksiksiz bir şekilde yerine getirmektedirler. İbn Rüşd’e göre ikinci inâyet ise; yeryüzündeki varlıkların, varlıklarını bozabilecek şeylere karşı, kendilerini koruyacak ve yaşamlarını devam ettirebilecek özelliklerin verilmesidir. İnsana da bunun için akıl verilmiştir. İbn Rüşd nihayetinde bu inâyetin sahibinin yine bu inâyeti ve tüm bu durumları yaratan Allah olduğunu söylemektedir.

¹⁰⁰ İbn Rüşd, A.g.e., s. 146.

¹⁰¹ İbn Rüşd, A.g.e., s. 147-148.

Şimdi İbn Rüşd'ün görüşlerini bilimsel verilerle uygunluğu açısından ele alalım. İbn Rüşd'ün âlemdeki inâyet diye tanımladığı ve nitelendirdiği âlemdeki gaye ve nizam vardır görüşünü, bilim de astronominin sağladığı bilgiler de desteklemektedir. Gerçekten de içinde yaşadığımız şu evrende düzen ve intizam, gaye ve amaçlılık vardır. A. Cressy Morrison, âlemdeki gaye ve nizamlarla ilgili şunları söylemektedir: “Şimdiye kadar yapılan araştırmalar sonunda umumiyetle birleşilen nokta şu olmuştur: yerküresinden başka hiçbir gezegende bilinen şekliyle hayat yoktur, olması da mümkün değildir. Bu sebeple insan nesli için vatan olacak yegane yıldız, “dünya” denilen şu küçücük gezegenden ibarettir. Uzun bir zaman içinde meydana gelen bir seri değişiklik sonundadır ki en yüksek şekliyle insanda bulunan hayvani ve nebati hayatın bulunuşuna elverişli bir yer olabilmiştir. Morrison görüşlerini şu bilgilerle desteklemektedir: Âlemdeki gaye ve nizamın, insan yaşamına uygunluğunun birçok örneği vardır. Mesela, yerküresi kendi eksenini etrafında her 24 saatte bir dönüş yapar. Yani dünyamız saatte 1.600 km. civarında bir hıza sahiptir. Eğer dünya saatte 160 km'lik bir hızla dönüyor olsaydı, o takdirde gece ve gündüzümüz şimdi olduğundan 10 kat daha uzun olacaktı. Bu durumda yaz mevsiminin kızgın güneşi, her gün bitkilerimizi yakacak, geceleyin de yeryüzündeki bütün bitkiler soğuktan donacaktı.¹⁰²

Keza, her türlü hayatın kaynağı olan güneşin yüzeyindeki ısı 6.650 C'tır. Dünyamız, güneşten yeter derecede bizi ısıtabilecek kadar uzaktır. Bu mesafe hayret verici bir şekilde sabit kalmaktadır. Milyonlarca yıldır bu alanda meydana gelen değişiklik, bildiğimiz tarzdaki hayatın devamına zarar vermeyecek kadar az olmuştur. Şayet yerküresinin sıcaklığı bir yılda ortalama olarak 50 derece değişseydi bütün bitkilerle birlikte insan da yanarak veya donarak ölürdü.¹⁰³ Yıldızların saçtıkları ışıklar da değişiktir. Şayet güneşimiz şu anda verdiği ışınların yarısını verecek olsaydı hepimiz donardık. Buna karşılık ışınlarını bir buçuk kat arttırsaydı çoktan kül olurduk.

¹⁰² Morrison, A. Cressy, Müspet İlim Yönünden İnsan, Kâinat ve Ötesi, çev. Bekir Topaloğlu, Dergah Yay. İstanbul, 1980, s. 63.

¹⁰³ Morrison, A. Cressy, A.g.e, s. 63.

Dünyamızın dönüş hızında da nizam ve düzen dikkat çekmektedir. Dünya güneş etrafında saniyede 30 km'lik bir hızla döner. Bu hız, mesela saniyede 10 veya 70 km. olsaydı, güneşe olan uzaklık veya yakınlığımız yaşamamıza engel teşkil ederdi. Dünya'nın 23 derecelik eğikliğe sahip olması da insan yaşamına uygundur. Bilindiği üzere yerküre 23 derecelik bir açı ile eğiktir. Bu durumdan mevsimler doğmaktadır. Eğer böyle olmasaydı kuzey ve güney kutbu daima karanlıkta kalacak ve okyanuslardan yükselen su buharı, yolunda buzdan meydana gelmiş kıtalar yığılarak kuzeye ve güneye doğru dağılacak, ekvatorla karlı bölge arasında bir çöl sahası teşkil edecekti. Bu durumda buzlardan nehirler doğacak, bunlar derin vadilerden geçerek artık buzla kaplı hale gelmiş bulunan okyanuslara akacak ve sürekli olmayan buz gölleri meydana getirecekti. Ayrıca inanılmaz büyüklükteki bu buz kütlelerinin ağırlığı kutuplara baskı yapacak, bu da ekvator bölgesinin yayılması ve taşmasına sebep olacak ve mutlaka yeni bir ekvator bölgesine ihtiyaç hissettirecekti. Kaldı ki okyanusların çekilmesi ile yeni ve geniş sahaların meydana geleceğini, yerküresine yağacak yağmurun azalacağını ve bundan korkunç sonuçların doğabileceğini de unutmamak gerekir.¹⁰⁴

Ay bizden 385.000 km. kadar uzaktadır. Yılda iki defa meydana gelen deniz kabarması hadisesi (gel-git) ayın varlığını münasip bir şekilde bize hatırlatmaktadır. Okyanuslarda görülen kabarmalar bazı yerlerde 18 m.'ye kadar yükselir. Hatta ay çekimi sebebiyle yerkabuğu yılda iki defa birkaç santim dışa doğru esner. Ama her şey bize yerli yerinde gözükür. O kadarki bütün okyanusları 10 – 15 m. kabartan ve son derece sert görünümlü yerkabuğunu esneten korkunç kuvveti biz hiç de hissetmeyiz.¹⁰⁵

Yine yerkabuğu bugünkünden, mesela 2 – 3 metre daha kalın olsaydı oksijen tamamıyla ortadan kalkacak ve hayvanların yaşamasına imkan kalmayacaktı. Okyanuslar da 1 – 2 metre daha derin olsaydı karbondioksit ve oksijen tamamen emilmiş olacak ve yeryüzü üzerinde bitkisel hayat mevcut olmayacaktı.¹⁰⁶ Atmosfer tabakası şimdikine nispetle çok daha ince olsaydı her gün uzak atmosferde akkor

¹⁰⁴ Morrison, A. Cressy, A.g.e., s. 25.

¹⁰⁵ Morrison, A. Cressy, A.g.e., s. 26.

¹⁰⁶ Morrison, A. Cressy, A.g.e., s. 31.

haline gelen milyonlarca göktaşı (meteor), yeryüzünün her tarafına çarpacaktı. Göktaşları saniyede 10 ile 60 km. arasında değişen bir hızla yere doğru düşerler. Bu durumda yanabilen her şeyi tutuştururlar. Göktaşları, mesela bir tabanca kurşunu hızıyla seyretse bile yine de hepsi yeryüzüne düşer ve elbette ki sonuç korkunç olurdu. Şayet bunun 90 katı bir hızla düşen küçük bir göktaşı insanın yakınından geçecek olsa hararetiyle onu paramparça edecekti.¹⁰⁷

Dünyamızı saran atmosfer tabakası titiz bir ölçü ile gereği kadar kalındır. Bu sayede ekinlerin muhtaç olduğu kimyevi ışınlar atmosferden geçebilmektedir. Bu ışınlar mikropları öldürür, vitaminleri üretir. Bununla beraber, uzun zaman güneşte kalmamak şartıyla, insana da zarar vermez. Uzun asırlar boyu yeryüzünden, çoğu zehirli olan gazlar yükseldiği halde atmosfer kirlenmeden ve insan varlığı için gerekli bulunan dengeli oranlarında herhangi bir değişiklik meydana gelmeden eski halini sürdürmektedir.¹⁰⁸

Yine güneş sistemimiz 12.000 derecelik bir ısı altında kendisinden ayrılan ve aklın tasavvur edemeyeceği bir hızla uçsuz bucaksız fezaya dağılan elemanların düzensiz karışımından meydana gelmiştir. Düzen anarşinin yerini tutmuştur. O kadar ince bir düzen ki hangi cüz'ün hangi yere yerleşeceğini saniyesiyle tespit etme imkanını bize sağlamıştır ve o derece kusursuz bir denge meydana gelmiştir ki bir milyar yıldan beri değişikliğe uğramamış ve sanki sonsuz olarak sürüp gideceği istidadını göstermiştir. Bütün bunlar bir kanun gereğince olmaktadır. Aynı kanun sayesinde güneş sisteminde gördüğümüz bu düzen diğer alanlarda da hüküm sürmektedir.¹⁰⁹

İbn Rüşd, inâyet delili için Kur'an-ı Kerim temelli bir delil demektedir. Şimdi bu konu üzerinde duracağız. İbn Rüşd inâyet deliline Kur'an'dan nasıl deliller getirmektedir? Gerçekten Kur'an'da bu delille ilgili ayetler var mıdır? soruları üzerinde duracağız.

¹⁰⁷ Morrison, A. Cressy, A.g.e., s. 31-32.

¹⁰⁸ Monsma, John Clover, Niçin Allah'a İnanıyoruz, Trc. İbrahim Sıtkı Eröz, Hikmet Yay, İstanbul, 1985, s. 34.

¹⁰⁹ Morrison, A. Cressy, A.g.e., s. 27-28.

I.III - İnâyet Delili'nin Kur'an'daki Temelleri

İbn Rüşd, Kur'an'da Allah'ın varlığının delillerinden bahseden ayetlerin üç nevi (çeşit) olduğunu söyler. Bunlar:

Birinci nevi; sadece inâyet deliline dikkat çeken ayetlerdir.

İkinci nevi; sadece ihtirâ deliline dikkat çeken ayetlerdir.

Üçüncü nevi; hem inâyet hem de ihtirâ deliline dikkat çeken ve bu iki delili içeren ayetlerdir. Biz şimdi konumuzla alakalı olarak birinci bölümle ilgili ayetlerden bahsedeceğiz ve İbn Rüşd'ün bu hususla ilgili örnek verdiği ayetleri ele alacağız.

İnâyet delili ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayetin olduğunu belirten İbn Rüşd, konuyla ilgili bazı ayetlere değinmekte bu ayetlerin ne anlama geldikleri üzerinde durmakta, bir anlamda ayetlerin tefsirini yapmaktadır. O, “biz yeryüzünü bir beşik yapmadık mı? Dağları da birer direk yapmadık mı?”¹¹⁰ ayetleriyle ilgili şöyle yorum getirmektedir: Bu ayetler üzerinde düşünüldüğünde, âlemde mevcut olan her şeyin insanın varlığına uygun olduğu anlaşılmaktadır. Yeryüzü, üzerinde insanın ikamet etmesine elverişli olarak yaratılmıştır. Eğer yeryüzü hareketli veya şimdiki vaziyetinde farklı olmuş olsaydı, insanın orada bulunması imkansız olurdu. Ayette geçen beşik (mihâd) ifadesi, gerek şekil, gerek vaziyet itibari ile var olan uyumu anlatılmaktadır. Bu anlamın yanında, bu ifadede yumuşaklık ve esneklik manası da mevcuttur ki, yeryüzünde bulunan her şeyin insan varlığına olan uygunluğuna işaret etmektedir. Ayrıca yeryüzünün dağlar sebebi ile hareketsiz vaziyette bulunmasının faydaları ayette vurgulanmaktadır. Dağların yeryüzünde bu şekilde bulunması bir denge vesilesi sayılmakta, canlıların orada bulunmasına bir katkı olarak görülmektedir. Yeryüzünün içindekilerle birlikte uyumlu halde bulunması hususu da, tesadüf eseri değil, her şeyin farkında olan iradeli bir varlığın eseri olmalıdır.¹¹¹

¹¹⁰ Nebe, 78 / 7-8.

¹¹¹ İbn Rüşd, Menahicül Edille, s. 196-197.

İbn Rüşd, Nebe suresindeki bazı ayetlerin de inâyet deliline işaret ettiğini vurgulayarak izahlarını sürdürmektedir. O, uykunun dinlenme vesilesi, gecenin bir elbise, gündüzün geçim vasıtası kılınmasından, güneşin ışık saçan bir meşale yapılmasından, yeryüzünün üzerinde yedi sağlam göğün bina edilmesinden ve yeryüzünün içindeki canlıların faydalanması için yağmur yağdırılmasından¹¹² bahseden ayetleri izah ederken, devamlı surette âlemde bulunan tertip, düzen ve ahenge işaret etmekte, bu düzende bir parçanın bile işlememesi durumunda düzenin bozulacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla o, bu düzenin akıllı bir varlığın eseri olduğu sonucuna ulaşmaktadır.¹¹³

İbn Rüşd' ün ayetlere yaptığı yorumlar, müfessirlerin yorumlarıyla benzerlik arz etmekte ve desteklenmektedir. Kurtubi, Nebe suresindeki bu ayetler hakkında şöyle demektedir. “Biz, yeri bir beşik yapmadık mı? diye başlayan buyruklarıyla yüce Allah, onlara ölümden sonra dirilişe kudretinin delillerini sıralamaktadır. Yani bizim bu işleri yapmamız, ölümden sonra dirilişe kadir oluşumuzu ve kudretimizi göstermektedir. Allah yeryüzünü insan yaşamına uygunluğunu, çocuğun beşikte yaşaması ve sükunet bulmasına benzetmiştir. Dağların kazık yapılması, yerin sükunet bulması, çalkalanmasının ve üzerindikilerle birlikte başka taraflara meyletmesinin engellenmesi içindir. İnsanların çift çift yaratılması, insanların erkekli, dişili ve çeşitli renklerde olması, güzel ve çirkin, uzun ve kısa yaratılması anlamlarına gelmektedir. Bunun da sebebi değişik durumların ortaya çıkması, insanların ibret alması, kendisine fazlalık verilmiş olanların şükretmesi, daha az verilenin sabretmesi içindir. Uykunun bir dinlenme yapılması, beden rahatlığı içindir. Gecenin bir elbise yapılması, gecenin karanlığını elbise gibi insanı bürümesi ve örtmesi anlamındadır. Gündüzün geçim zamanı olması da insanın temel ihtiyaçları olan yeme, içme ve giyim ihtiyaçlarının karşılanması içindir.”¹¹⁴

¹¹² Nebe, 78 / 9-16.

¹¹³ İbn Rüşd, A.g.e., s. 197-199.

¹¹⁴ Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed, el- Camiu li Ahkâmi'l- Kur'an, trc. ve notlar: M. Beşir Eryarsoy, Buruc Yay. İstanbul, 2002, c. 18, s. 334-339.

Fahrettin Razi de Nebe suresinin bu ayetlerinin iniş sebepleri ve yorumlarıyla ilgili benzer görüşler ifade etmektedir. Bu hususla ilgili şunları söylemektedir: “Bu ayetlerin nüzul sebebi öldükten sonra dirilmeyi inkar edenler, haşrin doğruluğuna delil isteyince, Allah da, kendisinin her şeye kâdir ve her şeyi bilen bir zat olduğunu ortaya koymak için bir mukaddime (giriş) yapmıştır. Çünkü Allah’ın alim ve kadir oluşu sabit olunca, öldükten sonra dirilmenin doğru olduğu da sabit olur. Cenab-ı Hak bu iki aslı yani kadir ve alim oluşunu, yarattığı muhkem ve sapasağlam çeşit çeşit varlıkları sayarak ortaya koymuştur. Çünkü bütün bunlar, hadis (mahluk-sonradan) olmaları açısından, Allah Teala’nın kudretine, sapasağlam ve muhkem olmaları açısından da, ilmine delalet ederler. Bu iki husus sabit olunca, Allah’ın bu dünyayı, gökleriyle, yıldızlarıyla ve yeriyle harap etmeye daha sonra ahiret âlemini varetmeye kadir olduğu ortaya çıkar.”¹¹⁵

İbn Rüşd, Nebe suresindeki ayetler dışında, Allah’ın varlığına dair inâyet delilini vurgulayan Kur’an-ı Kerim’de bazı ayetleri örnek olarak vermektedir: Gökte burçların ve aydınlatıcı olarak ayın yaratılmasından,¹¹⁶ insanın yiyeceklerine bakıp düşünmesi gerektiğini¹¹⁷ ifade eden bu ayetler ona göre inâyet deliline vurgu yapmaktadır. İbn Rüşd, bu ayetler ve bunların dışında pek çok ayetin inâyet deliline işaret ettiğini, Kur’an-ı Kerim’in bu görüşü destekleyen ayetler bakımından oldukça zengin olduğu ifade etmektedir.¹¹⁸

Kur’an’ı Kerim’i tetkik edip baştan sona araştırdığımızda inâyet deliliyle ilgili bir çok ayet bulmak mümkündür. Mesela Kur’an’da inâyet deliliyle alakalı, bütün canlıların mayasını teşkil eden sudan, suyun müjdeleyicisi ve bulutların sevk edicisi olan rüzgardan, ölmüş bulunan toprağın yağmurla dirilerek muhtelif yiyecekler vermesiden, insanların büyük ihtiyaçlarını gideren ateşin yaratılışından bahseden ayetler bulmak mümkündür.

¹¹⁵ Razi, Fahreddin, Tefsir-i Kebir- Mefatihü'l- Gayb, trc. Suat Yıldırım vd., Akçağ Yay. Ankara, 1988, c.22, s. 413.

¹¹⁶ Furkan, 25/61.

¹¹⁷ Abese, 80/24.

¹¹⁸ İbn Rüşd, Menahicül- Edille, s. 153.

“Orada yüksek sabit dağlar var etmedik mi ve size tatlı bir su içirmedik mi?”¹¹⁹

“O, sizin için yeri bir döşek yapan, onda size yollar açan ve gökten yağmur indirendir. Böylece onunla çeşitli bitkilerden çift çift çıkardık. Yiyin ve hayvanlarınızı otlatın. Şüphesiz bunda akıl sahipleri için ayetler vardır.”¹²⁰

“Sizin için gökten su indiren O’dur. İçecek ondandır. Ağaç onunla yetişir, onunla yetişen otlaklarda hayvanlarınızı otlatırsınız. Onunla sizin için ekin, zeytin, hurmalar, üzümler ve bütün meyvelerden bitirir. Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi yıldızlar da O’nun emrine boyun eğmiş durumdadırlar. Yeryüzünde sizin için değişik renklerde yarattığı şeyleri de sizin hizmetinize verdi. İçinde taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyaları çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize sunan da O’dur. Gemilerin onun içinde suyu yarararak gittiklerini görürsün. Sizi sarsar diye yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi; ayrıca ırmaklar ve yollar koydu. Olur ki doğru yolu bulurlar.”¹²¹

“Allah geceyi gündüzün içine sokuyor, gündüzü de gecenin içine sokuyor; güneşi ve ayı da buyruk altına almıştır. Her biri belli bir süreye kadar hareket eder. İşte bunları yapan Allah sizin Rabbinizdir.”¹²² ayetleri verilebilir.

Yukarıda verilen ayetlerin yanında yine Kur’an’da inâyet delilini ifade eden, bozulması ve aksaması olmayan mükemmel tabiat nizamı içindeki yer küresi, dağlar ve denizlerden, göklerin ve yerin birbirleriyle ahenkli olarak kusursuz yaratılışından, bunların çalışmasından, yerin mevsimden mevsime değişik şekillere bürünmesinden, yer küresinin hayat taşıması ve insanın barınması için elverişli olmasından, yer küresini koruyan atmosfer, acı ve tatlı suların ve denizlerin bulunuşundan, tüm bunların sonucunda yerde ve gökte bulunan her şeyin insan emrine verilmesini bildiren ayetler bulmak ta mümkündür.

¹¹⁹ Murselat, 77 / 27.

¹²⁰ Taha, 20 / 53-54.

¹²¹ Nahl, 16 / 10-15.

¹²² Fatır, 35 / 13.

“Ölü toprak onlar için bir ayettir. Biz onu dirilttik ve ondan taneler çıkardık. Böylece ondan yerler. Orada hurmalardan ve üzümlelerden bahçeler oluşturduk ve içlerinden pınarlar fişkirttik. Onun ürünlerinden ve kendi ellerinin yetiştirdiklerinden. Hala şükretmezler mi? Yerin bitirdiklerinden, kendi nefislerinden ve daha bilmedikleri şeylerden bütün çiftleri yaratan Allah çok yücedir. Gece de onlar için bir ayettir. Gündüzü ondan sıyırıp çıkarırız, böylece karanlıkta kalıverirler. Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu güçlü olan ve bilen Allah’ın takdiridir. Ay için de belli menziller tayin ettik. Sonunda o eğri bir hurma dalına döner. Ne güneşin aya erişmesi mümkün olur, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörünge üzerinde yüzmektedir.”¹²³

“O, sizin için geceyi bir örtü, uykuyu bir dinlenme, gündüzü yayılıp çalışma vakti kılandır. Rahmetinin (yağmur) öncesinde rüzgarları bir müjdeleyici olarak gönderen de O’dur. Biz gökten tertemiz su indirdik. Onunla ölü bir beldeyi diriltelim ve yarattığımız hayvanlardan ve insanlardan birçoğunu onunla sulayalım diye.”¹²⁴

“Şüphesiz hayvanlarda da sizin için ibret vardır. Onların karınlarında olanlardan size içiririz. Onlarda sizin için çok yararlar vardır ve onlardan yersiniz. Onların ve gemilerin üzerinde taşınmaktasınız.”¹²⁵

İbn Rüşd ‘e göre âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğunu en iyi şekilde ortaya koymanın yolu inâyet delilidir. Çünkü bu delilin akla uygunluğu, güneşin duyu organlarına hitap etmesindeki kesinliğe benzer. Yani inâyet delili anlaşılması kolay, açık ve kesin önermeler içerdiği için herkesin anlaması mümkün olmaktadır.¹²⁶

İbn Rüşd’ün bu görüşleri üzerine birkaç soru yöneltmek ve bu sorulara cevaplar aramak gerekmektedir. İbn Rüşd, ortaya koyduğu inâyet delilinin şer’i bir delil olduğunu söylemektedir. Peki bir delil ortaya konurken onun şer’i olması zorunlu mudur? İbn Rüşd delilleri felsefi ve dini olarak birbirinden ayırmakta mıdır? Eğer

¹²³ Yasin, 36 / 33-40.

¹²⁴ Furkan, 25 / 47-49.

¹²⁵ Mü’minun, 23 / 21-22.

¹²⁶ İbn Rüşd, Menahicül- Edille, s. 206

böyle ise Eş'arilerin kullandığı delilin şer'i olmadığını belirttiğine göre onların ileri sürdüğü delil felsefi midir? Peki felsefi bir delili şer'i açıdan eleştirmek doğru mudur? Ya da şer'i bir delili felsefi açıdan eleştirmek doğru ve mümkün müdür? Bu sorulara cevaplar bulmak ve eleştiriler yöneltmek için öncelikle inâyet delili ile bağlantılı olarak ihtirâ delilini ortaya koymak gerekmektedir.

II – İhtirâ Delili

II.I- “İhtirâ” Kavramı

İhtirâ; yaratmak, örneği ve benzeri bulunmayan bir şeyi meydana getirmek manasına gelmektedir.

İhtirâ delili, hılkat (yaratma) delili demektir. Yalnız hudüs delili gibi yaratılışın nazari ve mücerret yönünü değil; herkes tarafından görülen ve kolaylıkla anlaşılabilir ameli ve muşahhas yönünü konu almaktadır.¹²⁷

İbn Rüşd'ün ihtirâ' (yaratma) delili olarak isimlendirdiği bu delil, cansız varlıklarda hayatın, akli ve hissi idraklerin yaratılması gibi, bütün mevcudatın cevherlerinin de yaratılması durumunu ifade eder.¹²⁸

İbn Rüşd'e göre var olan bütün canlılar mevcut olan bitkiler ve semaların varlıkları bu delil içerisindedir. Yani yaratılmış olan tüm varlıklar bu delilin malzemesi ve savunulan görüşe birer örnektirler. Bu delil de tüm insanların anlayabileceği ve fitratlarında bilkuvve mevcut olan iki esas üzerine kurulmuştur. Şimdi İbn Rüşd'ün bu delille ilgili görüşlerine geçeceğiz.

¹²⁷ İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri (Faslul Makal- Menahicül Edille), çeviren notu, s. 216.

¹²⁸ İbn Rüşd, Menahicül Edille, s. 151.

II.II - İhtirâ Delili Hakkındaki Bilgiler

İbn Rüşd inâyet delilinin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü ihtirâ delilini iki temel esas üzerine kurmaktadır. O birinci esasla ilgili olarak şunları söylemektedir: Bütün varlıklar yaratılmıştır yani ihtirâ olunmuştur. Bu, hayvanlarda ve bitkilerde bizatihi bilinen bir şeydir. Nitekim Allah Teala: “Allah’ı bırakıp ta kendilerine yalvardığınız kimseler bir sinek bile yaratamazlar, bu iş için hepsi bir araya gelse bile...”¹²⁹ buyurmuştur. Biz bir takım cansız maddeler görmekte, sonra bunlarda bir hayatın meydana geldiğini müşahede etmekte, böylece burada hayatı icat eden ve onu ihsan eden bir varlığın mevcut olduğunu kesinlikle bilmekteyiz. İşte bu varlık Allah Teala’dır.

İbn Rüşd, yaratmanın sadece yeryüzündeki varlıklarda bulunmadığını, gökyüzündeki varlıkların da yaratılmış olduğunu şu ifadelerle belirtir: “Semalara gelelim, semalardaki şaşmayan ve aksamayan hareketlere bakarak anlıyoruz ki gökler yeryüzündekilere inâyet etmekle memur ve bizlere musahhardır. Musahhar olan bir memur varlık, zaruri olarak başkası tarafından ihtirâ olunmuştur. Memurun, amirinin olması şarttır.”¹³⁰

İbn Rüşd’ün ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki o, yeryüzündeki varlıklarda olan ihtirâ ile gökyüzündeki varlıklarda olan ihtirâ – açıkça dile getirmese de– birbirinden ayırmaktadır. Çünkü bizler yeryüzündeki yaratma olayını duyularımızla müşahede ediyor ve rahatlıkla görüyoruz. Ama bizler gökyüzündeki yaratmayı göremiyoruz. Çünkü gökyüzündeki varlıklar biz yaratılmadan önce de var idiler, biz yaratıldıktan sonra da hala varlıklarını devam ettirmektedirler. O, gökyüzündeki varlıkların yaratılmasını, varlıklardaki inâyetle açıklar. İnâyet delilinde gördüğümüz gibi kainattaki bütün varlıklar yeryüzündeki varlıkların yaşamasına ve yaşamını sürdürmesine uygun olarak yaratılmış ve bu şekilde hala aynı görevi

¹²⁹ Hac, 22 / 73.

¹³⁰ İbn Rüşd, Menahicül Edille s. 152; İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri, (Faslul Makal- Menahicül Edille), s.218.

sürdürmektedirler. Yani gökyüzünde bir gaye ve nizam vardır ve bütün varlıklar eksiksiz olarak bu görevi sürdürmektedirler. İşte İbn Rüşd, “Her memurun bir amiri vardır.” diyerek bu varlıkların da bir yaratıcısı olduğunu dolayısıyla da bu varlıkların yaratılmış olduklarını söylemektedir. İbn Rüşd ihtirâ delilinde birinci esasta tüm varlıkların yaratıldığını söyledikten sonra, ihtirâ delilinin ikinci esasına geçer.

O ikinci esasta Allah’ın varlığına ulaşmaktadır. Bu hususla ilgili şunları söylemektedir: İhtirâ olunan her varlığın mutlaka bir ihtirâ edeni vardır. Yani yaratılmış her varlığın bir yaratıcısı vardır. Bu iki esastan şöyle bir sonuca gitmek doğru olacaktır: Bir mevcudun mutlaka onu ihtirâ eden bir fiili vardır. İhtirâ olunan varlıkların sayısı kadar olmak üzere bu cins bir çok deliller mevcuttur. Bunun için Allah’ı hakkı ile bilmek isteyen bir kimsenin bütün varlıklardaki hakiki ihtirâa vakıf olabilmesi için eşyanın cevherlerini tanınması icap eder. Çünkü eşyanın hakikatini tanımayan ihtirâin hakikatini bilemez. “Semaların ve arzın melekûtüne ve bir de Allah’ın yaratmış olduğu eşyaya bakmıyorlar mı?”¹³¹ ayetinde buna işaret vardır. Ayrıca bir varlığın, var oluşundaki hikmeti, yani o şeyin yaratılışının sebebi hakkındaki bilgiyi ve onunla kastedilen gayeyi araştıran bir kimse, inâyet deliline daha mükemmel bir şekilde vakıf olur.¹³²

İbn Rüşd, birinci esasta tüm varlıkların yaratılmış olduğunu belirttikten sonra ikinci esasta yaratılan varlıkların bir yaratıcısı olduğunu, bu yaratıcının da Allah-u Teala olduğunu ifade eder. O, “her memurun bir amiri vardır” diyerek “her yaratılanın da bir yaratıcısı vardır” sonucuna doğal olarak ulaşmaktadır. İbn Rüşd’e göre inâyet delili ile ihtirâ delili arasında sıkı bir ilişki vardır. Hatta ihtirâ’ı anlayan yani varlıkların yaratılış sebeplerine (hikmet) vakıf olan kişi, inâyet delilini anlamakta güçlük çekmez. Çünkü varlıkların yaratılış sebebini, bu yaratılıştaki hikmeti anlayan, doğal olarak âlemdeki gaye ve nizamı daha iyi anlar. Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre bu iki delil arasında sıkı bir ilişki vardır ve ihtirâ delili inâyet delilinin destekleyicisidir.

¹³¹ Araf, 7 / 185.

¹³² İbn Rüşd, Menahicül Edille, s. 152; İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri, (Faslul Makal- Menahicül Edille), s. 218-219.

II.III - İhtirâ Delili'nin Kur'an'daki Temelleri

Kur'an'ı Kerim'de, insanlar, hayvanlar, bitkilerle birlikte kainatın yaratılmasından bahseden ayetler çoktur. Kur'an'da kainatın, dolayısıyla dünyanın yaratılışından da bahsedilir. Kur'an, bilinmeyen çok uzak bir geçmişte, gezegenlerden birinin güneşe yaklaşık olarak geçmesi sonunda meydana gelen şiddetli parçalanmaya ve böylece “yerküresinin” fezaya fırlatılışına işaret etmektedir: “İnanmayanlar bilmiyorlar mı ki, göklerle yer bir kütle iken biz onları birbirinden ayırarak parçaladık. Bilahare her canlıyı sudan yarattık.”¹³³ Kur'an'da evrenin yaratılışı şu şekilde tasvir edilmektedir: Yeryüzü henüz oluşmamış, hayat başlamamıştır, yerkürenin etrafına karanlık perdeler halinde bir duman sarmıştır, okyanuslar henüz bulut tabakaları halindedir. “Bir zamanlar cansız, ııssız bulunan yerküresi onlar için bir ibret değil midir.”¹³⁴ “Tanrı'nın kudreti yeryüzünü yarattıktan sonra göğe yöneldi, gök bir dumandan (gazdan) ibaretti.”¹³⁵ Nihayet gaz tabakaları yağmur olarak yere inmiştir, yer soğumuştur, güneş ışınları yere aksetmiş, dünyanın dönüşü gece ile gündüzü meydana getirmiştir. “ Allah göklere ve yere ışık verendir.”¹³⁶, “ O yüce Allah'tır ki geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı meydana getirmiştir, güneş ile ayın her biri bir yörünge de döner.”¹³⁷

Kur'an'da “yaratılış” hakkında ilgi çekici başka ayetler de bulmaktayız. Mesela dünyanın oluşumu sırasında tamamen su ile kaplanmış olması, yavaş yavaş dağların ve kara parçalarının ortaya çıkışı şöyle ifade edilmektedir: “O yüce Yaratıcı ki gökleri ve yeri altı günde (belirli bir süre) yaratmıştır. Bir zamanlar onun hakimiyeti su üzerinde bulunuyordu.”¹³⁸ “Gökleri, görebildiğimize göre, direksiz yaratan, yere de sizi sarsmaması için ulu dağlar koyan, oraya her çeşit hayvan dağıtan yüce Allah!”¹³⁹ Yerküresinin oluşumunda meydana gelen ve bizi her gün yüz bine yakın gök taşından

¹³³ Enbiya, 21 / 30.

¹³⁴ Yasin, 36 / 32.

¹³⁵ Fussilet, 41 / 11.

¹³⁶ Nur, 24 / 35.

¹³⁷ Enbiya, 21 / 32.

¹³⁸ Hud, 11 / 7.

¹³⁹ Lokman, 31 / 10.

koruyan atmosfere de Kur'an'da şöyle temas edilir: “Biz gökyüzünü, dünya için korunmuş bir tavan (atmosfer ile) haline getirdik.”¹⁴⁰ Yine Kur'an'da insanın yaratılışından bahseden ayetler bulmak mümkündür. Büyük bir kudret, ilim ve hikmet eseri olan insanın yaratılışı, onun bir mucize olan vücut yapısı, uzuvlar ve fonksiyonları, vücut sistemine bağlı olarak insana lütfedilen sayısız nimetleri bildiren ayetler çoktur:

“Sudan insanı yaratan ve onu bir soy ve yakınlık sahibi kılan O'dur. Senin Rabbin her şeye güç yetirendir.”¹⁴¹

“Sizi bir tek candan yarattı, sonra ondan eşini yarattı. Sizin için davarlardan sekiz çift yarattı. Sizi annelerinizin karınlarında üç karanlık içinde bir yaratılışın ardından başka bir yaratışa geçirerek yaratmaktadır. İşte bu Rabbiniz olan Allah'tır. Mülk O'nundur. O'ndan başka ilah yoktur.”¹⁴²

“Sizin yaratılışınızda ve türeyip yaydığı bütün canlılarda da kesin bilgiyle inanan bir topluluk için ayetler vardır.”¹⁴³ ayetleri bu hususa en iyi örnektir.

Kur'an'ı Kerim'de gerek evrenin gerekse içinde yaşayan tüm varlıkların yaratılışıyla ilgili pek çok ayet bulmak mümkündür. İbn Rüşd, Kur'an'da sadece ihtirâ deliliyle ilgili pek çok ayet olduğunu belirttikten sonra,¹⁴⁴ bu ayetlerden birkaçını örnek verir: İnsanın fişkırان bir sudan yaratılmasından¹⁴⁵ bahseden, devenin¹⁴⁶ ve sineğin yaratılmasına¹⁴⁷ dikkat çeken, ayetleri örnek olarak gösterir. Tüm bu ayetler üzerinde durmak mümkün olmadığı için biz de sadece devenin yaratılışından bahseden ayet üzerinde duracağız. Devenin yaratılışı, Allah'ın varlığına nasıl delil olmaktadır? sorusuna cevap arayacağız.

“Onlar deveye bakmazlar mı, nasıl yaratılmıştır?” ayetini ahirete iman bağlamında değerlendiren Mevdûdi, yanı başlarında duran devenin olağanüstü yaratılışına bakmazlar mı? bu sürekli gözlerinin önünde bulunuyor. O halde

¹⁴⁰ Enbiya, 21 / 32.

¹⁴¹ Furkan, 25 / 54.

¹⁴² Zümer, 39 / 6.

¹⁴³ Casiye, 45 / 4.

¹⁴⁴ İbn Rüşd, Menahicül Edille, s.152.

¹⁴⁵ Tarık, 86/5-6.

¹⁴⁶ Gaşıye, 87/17.

¹⁴⁷ Hac, 22/73.

kıyametten sonra cennet ve cehennemın yaratılması da oldukça normaldir.” şeklinde değerlendirmektedir.¹⁴⁸

Fahrettin Razi’ye göre Allah’ın deveyi örnek vermesinin birçok sebebi vardır. Allah insanlarca beslenen hayvanları çeşitli maksatlarla yaratmıştır. Bazılarının etinden yenir, bazılarının sütünden içilir, bazıları taşımacılıkta ve yolculukta kullanılır, bazısı ise ss ve güzellik için bulundurulur. İşte tüm bu faydalar devede bulunmaktadır. Diğer bir sebep ise devenin Arapların gönlünde ve kafasında yer etmesiyle alakadardır. Araplar, öldürülen bir insanın diyetini, deve üzerinden hesap ederler . Arap krallarından biri, uzak yerden kendisine gelen bir şaire bağışta bulunmak istediğinde ona yüz deve verirdi. Çünkü kişinin gözü başka şeyi değil ancak bu develeri almakla doyardı, onun gözünü bu doyururdu. Devenin bir özelliği de son derece çok iş yapma gücüne rağmen, küçük bir ocuk gibi en zayıf bir insana bile boyun eğip, ona itaat etmesi ve çökerek üzerine yk ykletmesidir. Onda bulunan bu gibi pek çok özellikler, insanın, onun yaratılışına bakmasının, böylece de Allah’ın varlığı hususunda bununla istidlal etmesini gerektirir. Ayrıca Araplar sıhhatli ve hastalıklı olması hususunda develerin hallerinin ve onların menfaatlerini - zararlarını en iyi bilen insanlardır .İşte tüm bu sebeplerden ötürü, Allah’ın devenin yaratılışı üzerinde düşünmeyi emretmesi güzel ve yerinde olmuştur.¹⁴⁹ Taberi de bu ayeti tefsir ederken Razi’ye benzer yorumlar yapmaktadır.¹⁵⁰

İhtirâ deliline örnek teşkil eden bu gibi ayetler çoktur.¹⁵¹ İbn Rüşd, sadece inâyet ve ihtirâ delilinden bahseden ayetlerin yanında, hem inâyet hem de ihtirâ delillerinin her ikisini de içeren ayetlerin olduğunu da belirtir. Hatta bu ayetler diğerlerinden çoktur. İbn Rüşd bu hususla alakalı  ayeti örnek göstermektedir:

“Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz ki belki takva sahibi olursunuz. O, sizin için arzı döşek, semayı tavan kıldı. Gökten yağmur

¹⁴⁸ Mevdudi, Ebu’l- A’la, Tefhimu’l- Kur’an, trc. Muhammed Han Kayani vd., İnsan Yay. İstanbul, 1997, c. 7, s. 109.

¹⁴⁹ Razi, Fahreddin, Tefsir-i Kebir- Mefatihü’l- Gayb, c. 23, s. 105.

¹⁵⁰ Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Taberi Tefsiri, trc. Hasan Karakaya, Kerim AYTEKİN, Hisar Yay. İstanbul, 1996, c. 9, s. 101-102.

¹⁵¹ İbn Rüşd, Menahicül Edille, s. 153; İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri, (Faslul Makal- Menahicül Edille), s. 220.

yağdırdı da onunla onun için size meyvelerden rızık çıkardı. Bile bile Allah’a eşler koşmayın.”¹⁵² Bu ayetteki “sizi ve sizden öncekileri yaratan” ifadesi ihtirâ deliline, “sizin için arzı döşek kıldı.” ifadesi inâyet deliline örnek teşkil etmektedir. Şu ayetler de örnek olarak verilebilir:

“Şu kuru toprağı diriltip de içinden onlar için gıda olan hububat çıkarmamız da kendileri için bir delildir, o rızıktan yemekteler.”¹⁵³

“Yerle göklerin yaratılışı üzerinde düşünürler de Rabbimiz bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ederiz, bizi ateşin azabından kuru derler.”¹⁵⁴ Bu hususla ilgili ayetler çoğaltılabilir.¹⁵⁵

Gerçekten de İbn Rüşd’ün dediğı gibi bu kısımla ilgili ayetler Kur’an’da diğerklerinden daha fazla geçmektedir. Yürüyeni, uçanı, sürüngeni, iki ve dört ayaklıyla birlikte sonsuz bir kudretin eseri olan hayvanların yaratılışı ve insan hizmetine verilmesini tasvir eden ayetleri burada örnek olarak gösterebiliriz:

“Ellerimizin yaptıklarından kendileri için hayvanlar yarattığımızı ve böylece onlara hakim olduklarını görmediler mi? Onları kendilerinin buyruklarına verdik. Böylece onlardan bazıları onların binekleridir ve bazılarından yiyorlar. Kendileri için onlardan daha birçok yararlar ve içecekler var. Hala şükretmezler mi?”¹⁵⁶

“Allah, gökleri ve yeri yaratan, gökten su indirip onunla size rızık olarak meyveler çıkaran, emriyle denizde yüzmesi için gemileri sizin hizmetinize veren ve yine ırmakları da sizin hizmetinize sunandır. Sürekli olarak görevlerini yapan güneşle ayı hizmetinize sundu. Gece ile gündüzü de hizmetinize sundu.”¹⁵⁷

Kur’an’da Allah’ın varlığına delil olarak gösterilen ayetler çoktur. Bu ayetler de genel olarak âlemdeki gaye düzenden bahsetmektedir. İbn Rüşd bu ayetlere iki yönden bakmış ve bu ayetleri genel bir çerçeve içerisinde özetlemiştir. Yukarıda

¹⁵² Bakara, 2 / 21-22.

¹⁵³ Yasin, 36 / 33.

¹⁵⁴ Ali İmran, 3 / 191.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, Menahicül Edille, s. 154; İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri, (Faslul Makal- Menahicül Edille), s. 221.

¹⁵⁶ Yasin, 36 / 71-73.

¹⁵⁷ İbrahim, 14 / 32-33.

bahsettiğimiz gibi bu ayetlerden birinci kısmı, İbn Rüşd'ün inâyet delili diye isimlendirdiği, kainattaki varlıkların insan varlığına, kendi varlıklarına ve yaşama olan uygunluklarından bahseden ayetlerdir. İkinci kısım ise İbn Rüşd'ün ihtirâ delili diye isimlendirdiği kainattaki varlıkların yaratılmış olmasından bahseden ayetlerdir. Bu ayetler insanın ve evrendeki varlıkların yaratılmışlığından ve bu yaratılmışlığın mükemmel bir şekilde gerçekleştirildiğinden hareketle Allah'ın varlığına dikkat çeker. İnsanı bu hususta düşünmeye davet eder. Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün delillerini meydana getirirken kullandığı yöntem, Kur'an'da kullanılan bir yöntemdir ve Kur'an'ın, Allah'ın varlığını delillendirme hususunda kullandığı yöntemle paralellik arz etmektedir.

İbn Rüşd'e göre bu iki delil, dinin delilleridir. Allah'ın insanları kendi varlığını bilmeleri için davet ettiği dosdoğru yolu ifade eder. Zaten Allah, insanların fitratlarından bu delilleri anlayacak ve kendisini bilmelerini sağlayacak bir istidat yaratmıştır. Yine O: “Hani Rabbin ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almıştı da onları kendilerine şahit tutup: Ben sizin Rabbiniz değil miyim, demiş, onlar da: Evet Rabbimizsin, kendimize şahit olduk demişlerdir.”¹⁵⁸ mealindeki ayette bu hususa işaret olduğunu söyler. Bundan dolayı İbn Rüşd, Allah'a iman ve peygamberlerinin tebliğ ettiklerine uymak suretiyle Allah'a itaat etmeyi gaye edinen bir kimsenin bu yolu tutması lazımdır ki, bizzat Allah'ın ve ayrıca meleklerinin şahadetleriyle beraber O'nun rububiyetine şahit olan alimlerden olabilsin.¹⁵⁹ Çünkü Allah bu hususla ilgili bir ayette şöyle buyurur: “Allah, melekler ve ilim sahipleri en mükemmel bir doğrulukla şahadet ederler ki, O Aziz ve Hakim olandan başka bir ilah yoktur.”¹⁶⁰

İbn Rüşd'e göre bu iki yol (inâyet ve ihtirâ) hem ulemanın hem de halkın yoludur. İki zümrenin bilgisi arasındaki fark ise sadece tafsilat ve teferruattır. Yani halk, inâyeti ve ihtirâ bilme hususunda, his (duygular) ile elde edilen bilgilere dayanan ilk marifetle anlaşılan bilgi (malumat) ile yetinirler. Halbuki alimler, his ile idrak gibi şeylere burhanla idrak olunan yani inâyet ve ihtirâ delilleriyle ilgili olmak

¹⁵⁸ Araf, 7 / 172.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, Menahicül Edille, s. 157.

¹⁶⁰ Ali İmran, 3 / 18.

üzere delille idrak olunan bilgiyi de ilave ederler. İbn Rüşd'e göre alimlerin bu iki delille ilgili olarak halka üstünlükleri sadece bu açıdan değildir. Alimler bu iki yolla ilgili olarak istidlal ve kıyas yaparlarken bir şeyin bizzat kendisini tanıma hususunda derinleşmeleri itibariyle de halktan üstün olurlar. Çünkü halkın mevcudata bakmaları, nasıl yapılıp yaratıldığına dair bilgi sahibi olmadıkları masnuata yani sanat eserine bakmalarına benzer.

Şüphesiz halk, bu gibi şeylerin durumundan, onların sadece sanat eseri olduklarını, onları icat eden bir sanatkarın bulunduğunu bilir. Alimler ise, sanat eserleri hakkında bilgisi olan ve bu gibi eserlerin ne gibi hikmetleri ihtiva ettiğini anlayan uzman bir kimse gibi bakar. Tabi ki bu iki bakış arasında epey fark vardır.¹⁶¹ Ayrıca İbn Rüşd, kainata bakış açısından Sani'i yani yaratıcıyı reddeden ve inkar eden dehrilere ve maddiyuna (materyalistlere) de değinir. Onları, sanat eserlerin his ve müşahede eden ama bunların sanat eseri olmadıklarını kabul ve itiraf etmeyen, tam tersine bu eserlerden görmüş olduğu sanatı tesadüfe ve kendiliğinden meydana gelen bir işe bağlayan kişiye benzetir.¹⁶²

İbn Rüşd Allah'ın varlığının delillerini ortaya koyarken, halkı hedeflemekte ve daha ziyade onların duygu ve hislerine hitap etme çabası içerisine girmektedir. O, delilleri ortaya koyarken tek amacı halkın anlayabileceği deliller ortaya çıkarmaktır. İbn Rüşd'ün sadece ulemanın ve seçkinlerin anlayabileceği deliller kullandığını da görmekteyiz. Onun Aristoteles'in "ilk muharrik" deliline itiraz etmediği bilinmektedir. Ancak "ilk muharrik" deliliyle ispatlanan Tanrı, asla bu dinin ortaya koyduğu Tanrı olamaz, bu ancak felsefenin Tanrı'sı olur. Başka bir ifade ile, hiçbir dış bilgiye ihtiyaç duymadan sadece akli ilkelerle, mantıki bir tutarlılık içerisinde ortaya konan, aklın ürünü olan bir Tanrı olur. Oysa insan sadece akli bir varlık değil, aynı zamanda duygulu bir varlıktır. Böyle olunca sadece aklın ürünü olan bir varlık insan için büyük bir değer ifade etmez ve eksik bir varlık olur.¹⁶³

¹⁶¹ İbn Rüşd, Menahicül Edille, s.157 – 158; İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri, (Faslul Makal- Menahicül Edille) , s. 221-223.

¹⁶² İbn Rüşd, Menahicül Edille, s.158; İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri, (Faslul Makal- Menahicül Edile) , s. 223

¹⁶³ Cengiz, Lütfü, İbn Rüşd'de Uluhiyet Problemi, s. 77.

İbn Rüşd, inâyet ve ihtirâ delillerinin dini deliller olduğunu, Eş'arilerin kullandığı hudûs delilinin şer'i olmadığını söylemekte ve bu hususta onları eleştirmektedir. Filozofumuz her ne kadar deliller için şer'i ve felsefi diyerek direkt bir ayrıma gitmese de biz onun sarfettiği sözlerden dolayı da olsa böyle bir ayrım içerisinde olduğu sonucuna ulaşıyoruz. İbn Rüşd'de bu hususla ilgili olarak birçok soruya cevap bulamamaktayız. Mesela, eğer delilleri şer'i ve felsefi diye ayırırsak bunun ne gibi kriterleri olmalıdır? Böyle bir ayrıma gittiğimizde ortaya konan bir delili nasıl eleştireceğiz? Felsefi bir delili şer'i açıdan veya şer'i bir delili felsefi açıdan nasıl eleştireceğiz? Peki böyle bir eleştiriyi yapmak mümkün müdür ya da doğru mudur? vb. sorulara İbn Rüşd'de cevaplar bulamamaktayız.

İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu bu iki delil, normal insanları ikna ve tatmin için yeterli olabilir, ama bunu filozof ve düşünürleri kuşatacak bir şekilde genellemek mümkün değildir. Bu iki delili Kur'an'ı deliller diyerek ortaya koymak ve bunu önermeler düzenleyerek desteklemek aslında Kur'an'ın metodu değildir. Kur'an'da bu ayetlerin insanları uyarmak ve bazı hakikatleri düşündürmek gayesiyle konduğunu söylemek daha doğru ve isabetli görünmektedir. Bu deliller kesin önermelere dayanmamakta daha çok zan ifade etmektedir. En azından bu deliller kelamcılarının delillerinden daha kuvvetli görünmemektedir. Mesela İbn Rüşd, Eş'ariler'in hudûs delilini eleştirirken; “ Ezeli ve ebedi bir varlığın fiilinin de ezeli olması gerekmektedir. Eğer Allah ezeli ise onun da âleme ilişkin fiilinin de ezeli olması gerekmektedir. Oysa Eş'ariler âlemin hadis olduğunu söyleyerek bir çelişki içerisine girmektedirler” diyerek Eş'ariler'i eleştirmektedir. Bu durumda aynı eleştiriyi İbn Rüşd'e ihtirâ delili için yöneltebiliriz. Ezeli ve ebedi bir varlığın fiilinin sonradan yaratılmış olan bir varlığa ilişmesi nasıl olmaktadır? Bu fiilin ezeli olduğunu kabul ettiğimize göre, âlemin de ezeli olduğunu kabul etmemiz gerekmez mi? Eğer âlemi de ezeli kabul edersek bu deli direkt olarak çöküp geçerliliğini yitirmez mi? sorularına cevaplar bulamamaktayız. Ayrıca İbn Rüşd ihtirâ delilinde birinci önermeden ikincisine geçerken; “ nasıl ki her memurun bir amiri varsa her yaratılan varlığın da bir yaratıcısı vardır ” demektedir. Yapılan bu benzetme burhani bir benzetme değildir. Bu iki durum

birbirine pek benzememektedir. Yaratan – yaratılan ilişkisini, amir – memur ilişkisine benzetmek ve ihtirâ deliline dayanak göstermek, bu delilin ortaya konuluşu açısından sorunlu görünmektedir.

Allah'ın varlığı hususunda öne sürülen deliller ve ispat şekilleri meselenin büyük ölçüde bilgi yönünü oluşturmaktadır. Oysa diğer yanda bir de meselenin inanç yönü bulunmaktadır. Allah'ın varlığının bilgi yönünü oluşturan deliller, genellikle Allah'ın varlığına inanç konusunda gereklilik arzetmekle birlikte yeterli görünmemektedir. Bir delilin güçlü oluşunun, inanç üzerinde yüksek bir tesir sağlaması söz konusu olduğu gibi, bazen de bu delil, ne kadar güçlü olursa olsun muhatap için bir şey ifade etmemektedir. Bazen de küçük bir kıvılcım, iman ateşini yakmaya yeterli olabilmektedir. Bu mesele, delille, akılla, bilgi ile ilgili olmakla birlikte; daha ziyade Allah'ın inayeti ve lütfuyla alakalıdır. İnsan, Allah'ın varlığıyla ilgili ne kadar çok nazari bilgiye sahip olursa olsun, bu, pratik manada iman etmek için yeterli görülmemektedir; ancak bunlar da iman nurunun parlaması için zaman zaman gerekli olabilmektedir.¹⁶⁴

Âlemdeki düzen ve intizamdan ve bunu meydana getiren Tanrı'dan sadece Kur'an'da bahsedilmemektedir. Semavi dinlere ait diğer kutsal kitaplarda da bu doğrultuda ayetler bulmak mümkündür. Âlemde gaye ve nizamın var olması Tevrat'ın “Tekvin” bölümünde işlenir. Mesela 2. bâbın ile ilk 3 ayeti: “Böylece gök, yer ve onların bütün ordusu tamamlandı. Tanrı yaptığı işi yedi günde bitirdi ve yaptığı bütün işten yedinci günde işsiz kaldı. Tanrı yedinci günü mübarek kıldı ve onu kutsadı. Çünkü Tanrı yaratıp yattığı bütün işten o gün işsiz kaldı” şeklindedir. Yahudilerin hafta tatili (sabbat) buradan gelmektedir.¹⁶⁵ Yine Tevrat'ta Allah'ın önce gökleri ve yeri yarattığı, daha sonra sırasıyla karanlığı yarattığı ve ona gece dedi, ışığı yarattığı ve ona gündüz dediği, daha sonra ise denizleri ve meyve veren ağaçları yarattığı bilgisi yer almaktadır.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Dalkılıç, Bayram, Yunus Emre'de Allah – Âlem – İnsan Münasebeti, s. 63 – 64.

¹⁶⁵ Bucaille, Maurice, Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an, Trc. Mehmet Ali Sönmez, D.İ.B.Yay., Ankara, 1984, s. 55-56.

¹⁶⁶ Bingöl, İrfan, Evrenin Oluşumu (Bilimsel ve Dinsel Yönden), Ankara, 1995, s. 103.

Tekvin'in ikinci bölümünde ise Hz. Adem'in yaratılıp, yeryüzü cennetine konulması anlatılmaktadır. Yine bâb: 1. ayet: 24-31'de geçen "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onları erkek ve dişi olarak yarattı" ifadelerinden insanın en güzel şekilde yaratıldığı ve yeryüzünde bir nevi Tanrı'nın temsilcisi olduğu fikrine ulaşılabilir.¹⁶⁷ İlk çağ Yahudi filozofu Philon (M.Ö.25-M.S.50), Yahudilikte dinsel imanı içeren sekiz esas şart ileri sürmüştür: "Tanrı'nın inkâr edilemez varlığı "Dünyayı yaratması" bunlardan iki tanesidir.¹⁶⁸ Yahudi inancına göre evrendeki yaratma işini ve evrende meydana gelen değişimleri Tanrı düzenlemektedir.¹⁶⁹

Hristiyanların kutsal kitabı İncil'de de benzer ayetlere rastlamak mümkündür. Yuhanna İncil'i, "başlangıçta söz vardı" şeklindeki giriş ayeti ile başlar. Söz, Latince "ahenk" demektir. Yani başlangıçtan beri dünyada ahengin olduğu ve bu ahenk neticesinde düzen ve dengenin dünyaya egemen olduğu söylenebilir.¹⁷⁰ Çok net olmasa da Hristiyanlık inancında da evrende bir düzen olduğu görüşü kabul görmektedir. Nitekim Hristiyanların yüzyıllardır ayinlerinde söyledikleri: "Sanctus, sanctus, sanctus. Domine Deus. Sabaoth. Pleni Sunt coeli et terra gloria Eius" (Kutsal, kutsal, kutsal. Ruhların efendisi. Yer ve gök onun görkemiyle dolu.) şeklindeki ifadeler bu görüşün belirgin göstergesidir.¹⁷¹

Neticede gerek Yahudi ve gerekse Hristiyanlık inancında "Tanrı evreni yaratandır ve evrende bir düzen vardır" fikri İslam'daki kadar belirgin olarak öne çıkmasa da vardır. Ancak evrendeki düzenden Allah'ın varlığına ulaşmak veya bu düzenleyişten mesajlar çıkarmak fikri bulunmamaktadır.

Şimdi âlemin varlığı ile ilgili çeşitli görüşlere konunun değerlendirilmesi açısından yer vereceğiz. Tabii ki bunu yaparken, âlemden gaye ve nizam mı vardır?

¹⁶⁷ Bucaille, A.g.e., s. 54.

¹⁶⁸ Alalu, Suzan, vd., Yahudilikte Kavram ve Değerler (Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler), İstanbul, 1996, s. 108.

¹⁶⁹ Nasr, Seyyid Hüseyin, Tabiat Düzeni ve Din, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay, İstanbul, 2002, s. 71.

¹⁷⁰ Nasr, A.g.e., s. 72.

¹⁷¹ Nasr, A.g.e., s. 76.

yoksa âlem bir tesadüf eseri midir? sorusu üzerine yoğunlaşıp, bu hususla ilgili çeşitli görüşler üzerinde duracağız.

Dinin, Allah'ın varlığı ve birliği için kainatın nizamı ve gayeliliğini delil göstermesinin yanında ilim ve felsefede, yapılan araştırmalar ve incelemeler sonucunda varlıkta gördükleri nizam, denge ve keşfettikleri kanunlar, bunların sonucunda yapmış oldukları kainat tasviri karşısında, Allah'ın varlığını ve birliğini kabul edip bunu coşku ile ifade eden ilim adamı ve düşünür pek çoktur.¹⁷²

Evren, ilk çağlardan itibaren düşünürlerin ilgisini çekmiştir. Evrenin durumundan hareketle bir “Tanrı”ya ulaşma olgusu görülmekle birlikte, “Tanrı, âlemdir.” görüşünü benimseyen filozofları görmek bile mümkün olmuştur (Panteist görüş). Mesela ilk çağ filozoflarından Parmenides (M.Ö.515-445); “Bütün âlem tek, değişmez, sabit bir vücuttur, parçalanamaz. Çünkü o, kendisinin aynı olan bir bütündür.”¹⁷³ demiştir. Ancak bu tarz fikirler felsefe tarihinde yerini almakla birlikte insanlık tarihinde pek de kabul görmemiştir.

Büyük düşünür John Locke (1632-1704): “Tanrı, tabiatın değişmeyen akışında adeta kendisini insanların gözlerine açmaktadır.”¹⁷⁴ diyerek tabiattan hareketle “Tanrı”ya ulaşma fikrini benimsemektedir. Ancak bu görüşü benimsemeyen filozoflar da çıkmıştır: örneğin İngiliz filozofu David Hume, evrendeki düzenin Allah'ın varlığına işaret ettiği fikrini şiddetle eleştirmektedir. Ona göre evren ile insan yapımı bir makineyi birbirine benzetmek hatadır. Eğer evren kesin olarak bir makineye benzeseydi, o zaman aklen bir Sani'in varlığına ulaşılabilirdi. Oysa bu kesin bir bilgi değildir. Çünkü deney ile açıklanamaz. Elimizdeki deneye dayalı veriler ise tümel bir kozmolojik açıklama için yeterli değildir.¹⁷⁵

¹⁷² Aydın, Hüseyin, A.g.e, s. 146-147.

¹⁷³ Sunar, Cavit, “Parmenides ve Varlık Meselesi”, A.Ü.İ.F.D, C. XIX, Ankara, 1973, s. 17-18.

¹⁷⁴ Locke, John, “Bize Verilmiş Bir Ahlak Kuralı Ya da Tabiat Kanunu Var mıdır? Evet”, Çev.: İsmail Çetin, U.Ü.İ.F.D., Sayı: IV, C. 4, Bursa, 1993, s. 333.

¹⁷⁵ Kutluer, İlhan, Akıl ve İtikâd (Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar), İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 168.

Matûrîdî de Allah'ın varlığı konusunda esas delillerini tabiatın sonradan oluşu üzerine dayandırmaktadır.¹⁷⁶ Ona göre sonradan var olan bu âlemdeki ahenkli düzen, âlemde ilim ve hikmet sahibi bir düzenleyicinin var olmasını gerekli kılmaktadır.¹⁷⁷

Yukarıda da belirtildiği üzere gerek din kitaplarında ve gerekse son yüzyıllarda bilimsel alandaki önemli gelişmeler âlemin sonradan yaratıldığını ortaya koymuştur. Sonradan var olan varlıklar dizisinde mantıksal olarak sonsuza dek geriye bir gidiş mümkün olamaz. Dolayısıyla kısır döngü (devr) ve geriye doğru sonsuza gidiş (teselsül) mümkün değildir. Bu da zorunlu bir mutlak varlığın kabulünü gerektirmektedir.¹⁷⁸ Bu varlıkların oluşmasında bir sebep ileri sürülecekse bunun tabiatüstünde aranması icap eder. Bu varlık kaba bir gerçek olmadığı gibi, soyut veya evrensel bir yasa ya da yasaların toplamı değildir. O varlık kendisine ışık tutan bir varlıktır. Tabiatı gerçekten kavrayabildiğimizde onu görebiliriz.¹⁷⁹ Çünkü tabiat bize Tanrı'nın varlığını gösteren en önemli realitedir.

Gazâlî; “Âlemin bu şeklinden daha mükemmeli, düzen olarak daha güzeli, yapı bakımından daha kusursuzu mümkün değildir.”¹⁸⁰ demiştir. Allah'ın yarattıklarını mükemmel düzeyde yaratmasının sebebi ise bu durumun ululuğunu gösteren yücelik sıfatlarındaki kendi kemaline kesin bir delil olması içindir.¹⁸¹ Âlemi bu kadar mükemmel yaratan varlık da mükemmel bir varlıktır. Elmalılı, Kur'an'da geçen “ilah” kelimesini şu şekilde tarif etmektedir: “İlah; hiçbir hususta acizliğe düşmesi mümkün olmayacak şekilde mükemmel bir kudret sahibi demektir.” Yani ilah kelimesinin özünde zaten tek ve mükemmel olmak vardır.

Gazâlî, yer, gökler ve ikisi arasındaki bütün yaratıkların belirli bir fonksiyonu icra etmek için yaratılmış olduğunu, her yaratığın bir gaye için var kılındığını ve

¹⁷⁶ İbrahim, Lütfî, “Allah'ın Varlığı Hususunda Matûrîdî'nin Delilleri”, Çev.: Emrullah Yüksel, A.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 10, Erzurum, 1991, s. 202.

¹⁷⁷ İbrahim, Lütfî, A.g.e, s. 204.

¹⁷⁸ Fahri, Macit, “İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”, s. 165.

¹⁷⁹ Taylor, A.E., “Tabiattan Tanrı'ya” Çev. Mehmet Aydın, D.E.Ü.İ.F. Dergisi, sayı, III, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1986, s. 243.

¹⁸⁰ Kaya, Mahmud, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 405.

¹⁸¹ Kaya, A.g.e., s. 406.

insanların yaratılıştaki bu hikmetleri düşünerek yaratıcıya ulaşabileceğini savunmuştur. Evrendeki her şeyin insan için yaratıldığını belirtir. Buna göre, “Evren bina edilmiş bir evdir. Tavanı gök, zemini arştır. Yıldızlar ise bu kozmik sarayın tavanını süsleyen kandillerdir. Gündüz gökyüzünün mavisi, gece ise yıldızlar bu evde oturan sakinlere huzur verirler. Nihayet bütün bu nizam yaratıcının varlığını delildir.”¹⁸²

Âlemde bir düzenin var olduğunu ileri süren filozoflar ve görüşler çoğunlukta olmasına rağmen, bu hususta olumsuz görüş ve tavır içerisinde bulunan filozoflara da rastlamak mümkündür. Materyalizm gibi felsefi akımların temel düşünceleri, son derece mükemmel bir nizamın hâkim olduğu kâinatın bir tesadüfler zinciri neticesinde bugünkü haline geldiği noktasında yoğunlaşmaktadır. Ayrıca evrim teorisini savunan bilim adamları da bu hususta farklı düşünmektedirler.

Evrin Teorisi bilim dünyasına 19. yy. da girdi. Önce Fransız biyolog Lamarck (1744-1829), canlı türlerinin birbirlerinden evrimleştiği varsayımını ortaya attı. Lamarck canlıların yaşamları sırasında kazandıkları değişimleri sonraki nesilleri aktardıklarını ileri sürdü. Örneğin, zürafaların eskiden çok kısa boylu olduklarını ancak zamanla yüksek ağaçlara ulaşmak için çabalarken nesilden nesile boylarının uzadığını iddia etmiştir. Ancak Lamarck’ın “Kazanılmış özelliklerin aktarılması” olarak bilinen bu evrimin modeli, kalıtım kanunlarının keşfedilmesi ile birlikte geçerliliğini yitirdi. DNA’nın keşfi ile birlikte canlıların hücrelerinin çekirdeğine kodlanmış çok özel bir genetik yapıya sahip oldukları ve bu genetik bilginin “kazanılmış özelliklerin aktarılması” olarak bilinen bu evrim modeli, kalıtım kanunlarının keşfedilmesi ile birlikte geçerliliğini yitirdi. DNA’nın keşfi ile birlikte canlıların hücrelerinin çekirdeğine kodlanmış çok özel bir genetik yapıya sahip oldukları ve bu genetik bilginin “kazanılmış özellikler” tarafından değiştirilemeyeceği ortaya çıktı. Yani canlının boynunu ağaca yetiştirmek için çabalayıp boynunu birkaç santim uzatsa bile doğuracağı yavrular yine kısa boylu olacaklardı. Böylece Lamarck’ın teorisi kısa süre içinde bilimsel bulgularla geçerliliğini yitirdi. Ancak Lamarck’tan sonra yaşamış olan başka bir doğa bilimcinin evrim teorisi daha uzun

¹⁸² Kutluer, İlhan, Akıl ve İtikad, s. 150.

ömürlü oldu. Bu doğa bilimcisinin adı Charles Robert Darwin (1809-1882), teorisinin ismi ise Darwinizm'dir.¹⁸³

Darwin, tüm canlı türlerinin tek bir atadan geldiğini ancak zaman içinde küçük değişmelerle birbirlerinden evrimleştiklerini iddia etti. Darwin Teorisi'nin Lamarck Teorisi'nden asıl farkı vurguyu "doğal seleksiyon" kavramına yapmış olmasıdır. Doğal seleksiyon, doğadaki yaşam mücadelesinde güçlü ve ortamın şartlarına uygun olan canlıların hayatta kalması anlamına gelir.¹⁸⁴ Dolayısıyla Evrim Teorisi'ne göre canlılar âlemindeki mükemmel sistem ve işleyiş bir yaratıcı aracılığıyla değil, canlıların kademe kademe gelişmesi vasıtasıyla oluşmuş ve birçok canlı türü (hatta bütün canlılar) bu yolla meydana gelmiştir

Doğal seleksiyon kimi yönleriyle ne ilk ortaya atıldığında, ne de bugün tartışma konusu olmaktan kurtulamamıştır. Teologların yanı sıra biyologların da büyük bir bölümü bu düzeneği yeterli bulmamıştır.¹⁸⁵ 19. yüzyılda bilim adamlarının çoğunlukla çalışma odaları ve laboratuvarlarda kapalı kaldıkları ve doğayı doğrudan tanıma yoluna gitmedikleri için canlıların salt savaşı içinde olduğu içinde olduğu tezine kolayca kanmışlardır. Gerçekte organizmaların ileri gelişmişlik düzeyinde dayanışma ve işbirliği gösterdiklerini gösteren pek çok gözlem ortaya konmuştur.¹⁸⁶ Bu da doğal seleksiyon fikrini çürütmektedir.

Evrin Teorisi yeryüzünde hayatın kendiliğinden meydana geldiğini ileri sürer. Buna göre yeryüzünde ilk önce tek bir canlı meydana geldi. Bu tek canlı da tarihi olarak gelişip, evrimleşerek günümüzdeki canlılar oluştu. Dolayısıyla bu ilk canlı hücrenin tekamül yoluyla farklılaşması sonucu bugünkü cinsler ve oluşmuştur.¹⁸⁷ Evrimcilere göre tekâmülü yöneten şey tesadüftür.¹⁸⁸ Oysa yapılan binlerce mutasyon tecrübesinde ve tabii olarak meydana gelen mutasyonlarda bir canlıdan başka bir canlı

¹⁸³ Yahya, Harun, Hayatın Gerçek Kökeni, Vural Yay, İstanbul, 2000, s. 12.

¹⁸⁴ Yahya, Harun, Hayatın Gerçek Kökeni, s. 13.

¹⁸⁵ Yıldırım, Cemal, Evrim Kuramı ve Bağnazlık, Bilgi Yay, 1989, s. 36.

¹⁸⁶ Yıldırım, Cemal, A.g.e., s. 185.

¹⁸⁷ Aydın, Ali Arslan, İslam İnançları ve Felsefesi, Ankara, 1964, s. 90.

¹⁸⁸ Aydın, A.g.e., s. 92.

türün organı veya dokusu ortaya çıkmamıştır.¹⁸⁹ Darwin, bir türden diğer kalıcı fertlerin ortaya çıkışını açıklarken “rastlantıya bağlı değişim” ile “çevreye uyum için doğal ayıklanma” ifadelerini kullanmıştır.¹⁹⁰ Ancak bu sadece bir iddia olarak kalmış, hayatın yaratılmış olduğu fikri kuvvetli bir şekilde yerini korumuştur.

Tek bir proteinin bile tesadüfen oluşma olasılığı sıfırdır.¹⁹¹ Dolayısıyla evrim bilimsel verilerle ortaya konmuş bir teori değil, ideolojik bir teoridir. Yeryüzünde bitki, hayvan ve insan denilen hayat sahipleri vardır. Bunların en ileri derecede yapılmış olan makinelerden daha üstün olan vücut mekanizmaları karbon, hidrojen, oksijen, azot, kükürt, fosfor, kalsiyum... gibi çeşitli elementlerin birleşmesinden meydana gelmiştir. Elementler ve bunların bileşiklerinde can yoktur. Dolayısıyla kendilerine ve başkalarına can veremezler. Bu da yaratılmışlık fikrini desteklemektedir.¹⁹²

Lamarck Teorisi’ni çürüten bilimsel bulgu DNA molekülü idi. DNA molekülü belirli bir organizmanın meydana gelebilmesi için gerekli olan talimatları taşır. Yani herhangi bir hücre, bitki veya insanın bünyesinde meydana gelen bir faaliyetin nasıl olup bittiğine ilişkin tüm bilgilerin toplandığı moleküldür.¹⁹³ Bir insan DNA’sı 210 milyardan fazla atomdan meydana gelmiştir.¹⁹⁴ DNA molekülü, hayatta tesadüfe yer olmadığını ve bu mükemmel işleyişin ancak yaratılış teorisi ile izah edilebileceğini göstermektedir. Aklın burada vardığı neticeye göre hadiseleri maddi sebepler yaratmamıştır. Her sebep eşyadan önce değil, eşya ile paraleldir. Her olay, eşya ve tüm sebepler, varlık âlemini var kılan ilk kaynağa (yani Allah’a) muhtaçtır.¹⁹⁵ Bilimsel bir teorinin doğruluğuna inanmak için her zaman tekrarlanabilir ve ispatlanabilir olması gerekir. Oysa geçmişte vuku bulduğu söylenen evrimin tekrarı mümkün değildir. Her şeye rağmen evrim teorisi bir teori olmaktan öteye geçememiş, kanunlaşmamıştır.

¹⁸⁹ Etöz, Abdülkadir, “Evrime Teorisine Karşı Mantık ve Ruhçu Görüş”, S.Ü.İ.F.D., Sayı: III, 1990, s. 411.

¹⁹⁰ Etöz, A.g.m, s. 416.

¹⁹¹ Yahya, Harun, Tarihî En Büyük Bilim Sahtekarlığı Evrim Teorisi, Vural Yay, İstanbul, 1996, s. 63.

¹⁹² Bağçeci, Muhittin, “Allah’ın Varlığını İsbat Eden Manevî Deliller”, E.Ü.İ.F.D, Sayı: III, Kayseri,1986, s. 263.

¹⁹³ Aydın, Ali Arslan, İslam İnançları ve Felsefesi, s. 102.

¹⁹⁴ Bağçeci, Muhittin, “Canlıların Tekrar Tekrar Yaratılması”, E.Ü.İ.F.D., Sayı: 7, Kayseri, 1990, s. 38.

¹⁹⁵ Akkad, Abbas Mahmud, Kur’an Felsefesi, Çev. Ahmet Demirci, Nur Yay., Ankara, Ts. s. 32.

Görüldüğü üzere bilimsel araştırmalar, Kur'an'da ifade edilen âlemdeki gaye ve düzen fikrini desteklemektedir. Bilimin verileri tesadüften çok âlemdeki gaye ve nizama işaret etmektedir. Âlemdeki varlıkların oluşumu ve işleyişinde tesadüf olma ihtimali yok denecek kadar azdır. Aslında din de bilim de aslında bize Allah'ı anlatmaktadır. Allah, mahiyeti itibariyle aşkın olup dünyevi bir varlık değildir. O, evrenin bir parçası da değildir. Ancak bu durum Allah'la evren arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı anlamına da gelmez. Aşkın bir varlık olan Allah, evrende mahiyetiyle değil, nitelikleriyle, kurmuş olduğu düzenle, belirlemiş olduğu yasalarla, gücüyle, güzelliğiyle, merhametiyle, yaratıcılığıyla bulunmaktadır.¹⁹⁶ Dinin ve bilimin ortaya koyduğu veriler ve deliller ne olursa olsun tüm insanların Allah'ın varlığına inanmalarını sağlayamamaktadır. Ortaya konan tüm delil ve veriler bir yaratıcının var olduğunu veya olması gerektiğini insan aklına yaklaştırabilmekte fakat böyle bir varlığa inanma boyutunu gerçekleştirememektedir. Eğer öyle olmasaydı şu an yeryüzünde yaşayan tüm insanlar aynı varlığa inanıyor olurlardı. Allah'ın varlığının delilleri, ona inanmak için yeterli olsaydı, tüm filozofların ve düşünürlerin inanç sahibi olmaları gerekirdi ama şimdiye kadar böyle bir durum gerçekleşmemiştir. İman ateşi yanmış olanlar, kırdaki bir çiçekte, bülbülün civıltısında, yemyeşil ormandaki bir ağacın meyvesinde, okyanusların içerisindeki rengarenk balıklarda, geceleyin gökyüzünde ışıl ışıl parlayan yıldızlarda Allah'ın varlığını görebilmekte ve hissedebilmektedirler.

¹⁹⁶ Topaloğlu, Aydın, Ateizm ve Eleştirisi, s. 58.

SONUÇ

Allah'ın varlığı meselesi, tarih boyunca genel felsefenin olduğu kadar din felsefesi ve kelamın da en temel problemi olmuş ve her seviyedeki insanı yakından ilgilendirdiği için çok farklı anlayışlara yol açmıştır. Bu gerçeğin farkında olan İbn Rüşd'e göre konunun incelenmesinde takip edilen yöntemin ve ortaya konan görüşün çeşitli seviyelerdeki insanlara hitap edecek bir üsluba ve onları tatmin edecek bir içeriğe sahip olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında, İslam dünyasında Allah'ın varlığını ispat hususunda güvenilir olduğu iddia edilen üç ayrı yaklaşımdan Haşeviyye'nin savunduğu, "Allah'ın varlığı ancak nakille bilinebilir ve bu konuda aklın hiçbir yetkisi ve katkısı olamaz." şeklindeki anlayışın akıl ve zekaca zayıf olanları tatmin etse de bütün insanlar için geçerli olduğu söylenemez. Sûfiyye'nin savunduğu, "Allah'ın ve diğer metafizik varlıkların bilinmesi, ancak nefsin şehvani arzularından arındırılması sonucunda gerçekleşecek olan ilham sayesinde mümkün olur." tarzındaki yöntemle bazı gerçeklerin bilinebileceğini söyleyen İbn Rüşd, bunun bütün insanlar için geçerli bir yol olmadığı kanaatindedir. Allah'ın akılla bilinebileceği görüşünü savunan Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin takip ettiği yöneme gelince, özellikle Eş'arilerin ortaya koyduğu hudûs delili, filozofa göre akli bir delilde bulunması gereken kesinlik ve anlaşılmayı sağlamamaktadır. Ancak O, bu delillere başvurmanın da tamamen yararsız olduğunu da söylemez.

İbn Rüşd'e göre her seviyeden insanın Allah'ın varlığını kolaylıkla kabul etmesini sağlayacak iki delil vardır; bunlar aynı zamanda dini nasslarda yer alan "inâyet" ve "ihtirâ" delilleridir.

İbn Rüşd inâyet delilini, biri, âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olduğu, diğeri, bunun tesadüf sonucu değil ancak kasıt ve irade sahibi bir failin eseri olarak gerçekleşebileceği şeklindeki iki esasa dayandırır. İnsan duyu ve akıl gücünü kullanarak çevresinde meydana gelen fiziki, kimyevi, biyolojik ve kozmik olaylarla organik ve inorganik varlıkları incelediğinde bütün bunların kendi varlığına ne kadar uygun ve yararlı

olduğunu açıkça görebilir. İbn Rüşd'e göre fizik dünyayı bu yönüyle değerlendiren her insan mutlaka bilgi, irade, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından var edilmiş olması gerektiği sonucuna ulaşır ki inâyet delili de bundan ibarettir.

İhtirâ delili ise yine organik ve inorganik bütün varlıkların yaratılmış olduklarının kendiliğinden bilinecek derecede aşikar olduğu ve her yaratılanın bir yaratıcısının bulunması gerektiği şeklinde iki önermeye dayanır. İbn Rüşd, birinci esası açıklamak üzere, özü itibariyle cansız olan bir cismin sonradan biyolojik ve psikolojik fonksiyonlar kazanarak bir organizmaya dönüşmesiyle göklerin hiç aksamayan kesintisiz hareketi varlığın sürekliliğindeki rolüne dikkat çeker. Bütün bunlar, kendiliğinden meydana gelemeyecek kadar mükemmel olaylar olduğuna göre bir yaratıcının eseri olmaları gerekir. Allah hakkında tutarlı ve gerçek bilgiye ulaşabilmek için gerçek yaratmanın ne olduğunun kavranması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, bunun da ancak yaratılanların mahiyetinin bilinmesiyle mümkün olacağını söyler. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre bu iki delil birbirinin tamamlayıcısı mahiyetindedirler.

İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu birinci delil olan inâyet delilinin aslında gaye ve nizam diye isimlendirdiğimiz teleolojik delilden hiçbir farklılığı bulunmamaktadır. Bu delile bizler ister inâyet diyelim isterse de teleolojik delil diyelim, içerikte hiçbir farklılık olmayacaktır. Bu iki delil de kainattaki bir gayeliliğin olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Rüşd burada yaptığı yeni kavram ortaya çıkartmaktan başka bir şey değildir. Filozofumuzun ortaya koyduğu ikinci delil olan ihtirâ delilinin, kendisinin de çokça eleştirmiş olduğu hudûs delilinden hiçbir farkı bulunmamaktadır. Bu iki delil de tüm varlıkların sonradan yaratılmasını kendilerine temel esas yapmaktadır. İbn Rüşd hudûs delilinde Eş'ariler'i Allah-âlem ilişkisini izah edemedikleri, ezeli bir varlığın fiilinin sonradan yaratılan bir varlığa ilişmesi hususunda çıkmaza girdikleri ve bu hususta açıklama yapamadıkları için eleştirir. Ama İbn Rüşd'ün de ihtirâ delilini ortaya koyarken aynı duruma düştüğünü görmekteyiz.

BİBLİYOGRAFYA

I – İBN RÜŞD'ÜN KENDİ ESERLERİ :

- Faslu'l Makal, tahkik: Muhammed Amara, Kahire, 1983.
- Faslu'l – Makal, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1999.
- Faslul Makal – Keşfü Menâhicül Edille, Felsefe Din İlişkileri, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985.
- Faslul Makal – Keşfü Menâhicül Edille, İbn Rüşd'ün Felsefesi, çev. Nevzad Ayesbeyoğlu, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1955.
- Menahicül Edille fi Akâidil Mille, Neşr. Mahmud Kasım, Kahire, 1955.
- Kitabus – Siyase, neşr. Muhammed Cabiri, Beyrut, 1988.
- Tehafüt et – Tehafüt, tahkik: Süleyman Dünya, Kahire, 1981, c. 1- 2.
- Tehafüt et – Tehafüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı çev. Kemal Işık – Mehmet Dağ, O.M.Ü. Yay., Samsun, 1986.
- Telhisü ma Ba'det – Tabia, tahkik: Osman Emin, Kahire, 1958.
- Telhisü ma Ba'det – Tabia, Metafizik Şerhi, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- Telhisu'n – Nefs, tahkik: Muhsin Mehdi, Kahire, 1994.

II – DİĞER ESERLER :

KUR'AN'I KERİM

- ATAY, Hüseyin, İslam'ın İnanç Esasları, AÜİF. Yay. Ankara, 1992.
- ARUÇ, Numan Yusuf, İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi, Rağbet Yay., İstanbul, 2004.
- AKKAD, Abbas Mahmud, Kur'an Felsefesi, çev. Ahmet Demirci, Nur Yay., Ankara, ts.
- ALALU, Suzan, Yahudilikte Kavram ve Değerler (Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler 2), İstanbul, 1996.
- AYDIN, Ali Arslan, İslâm İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelâm), c. 1, Ankara, 1964.
- AYDIN, Hüseyin, İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik, D.İ.B. Yay., Ankara, 1987.

- AYDIN, Mehmet S., Din Felsefesi, İ.İ.F. Yay., İzmir, 2002.
- BAĞÇECİ, Muhiddin, İman ve Allah'ın Varlığının İspatı, Çizgi Ajans, Kayseri, 1989.
- “Allah'ın Varlığını İsbat Eden Manevî Deliller”, E.Ü.İ.F.D, sayı: 3, Kayseri, 1986.
- “Canlıların Tekrar Tekrar Yaratılması”, E.Ü.İ.F.D, sayı: 7, Kayseri, 1990.
- BAŞDEMİR, Hasan Yücel, “Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru”, G.Ü.Ç.İ.F. Dergisi, c. 2, sayı, 3, Ankara, 2003.
- BİNGÖL, İrfan, Evrenin Oluşumu (Bilimsel ve Dinsel Yönden), Ankara, 1995.
- BOLAY, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara, 1999.
- BUCAİLLE, Maurice, Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an, trc. Mehmet Ali Sönmez, D.İ.B. Yay., Ankara, 1984.
- CENGİZ, Lütfü, İbn Rüşd'de Uluhiyet Problemi, Doktora Tezi, Konya, 2006.
- CORBİN, Henry, İslam Felsefesi Tarihi, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay. İstanbul, 1986.
- ÇELEBİ, İlyas, İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar, Rağbet Yay. İstanbul, 2002.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, İslam Düşünürleri, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1983.
- DALKILIÇ, Bayram, Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Bertrand Russell, Kendözü Yay., Konya, 2000.
- DALKILIÇ, Bayram, Yunus Emre'de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti, Kendözü Yay., Konya, 2004.
- EHVANİ, Ahmed Fuad, “ İbn Rüşd ”, çev. İlhan Kutluer, **İslam Düşüncesi Tarihi**, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- ERDEM, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hü-Er Yay., Konya, 2000.
- ETÖZ, Abdülkadir, “Evrım Teorisine Karşı Mantık ve Ruhçu Görüş”, S.Ü.İ.F.D, sayı:3, Konya, 1990.
- FAHRİ, Macit, “ İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları ”, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. 25, Ankara, 1981.
- FİLİZ, Şahin, İslam Felsefesinin Serüveni, Konya, 1996.
- GAZALİ, Ebu Hamid Muhammed, İhyâu Ulumud-Din, trc. Mahmut Kaya, c. 1, Rağbet Yay. 1974.

- GÖLCÜK, Şerafettin – TOPRAK, Süleyman, Kelam, Tekin Kitabevi, Konya, 2001.
- GÖLCÜK, Şerafettin, İslam Akaidi, Esra Yay. Konya, 1997.
- İBRAHİM, Lütfi, “Allah’ın Varlığı Hususunda Matûrîdi’nin Delilleri”, çev. Emrullah Yüksel, A.Ü.İ.F. Dergisi, sayı: 10, Erzurum, 1991.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, İslamda Felsefe Akımları, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995.
- KARLIĞA, Bekir, “İbn Rüşd”, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c. 20, İstanbul, 1999.
- İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- KAYA, Mahmut, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yay., İstanbul, 2003.
- Kindi Felsefî Risaleler, Klasik Yay. İstanbul, 2003.
- KAYA, Mehmet C. İbn Sinâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,
- KÜKEN, A. Gülnihal, Doğu ve Batı Felsefesi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas -Felsefelerinin Karşılaştırılması, Alfa Yay., İstanbul, 1996.
- KUTLUER, İlhan, Akıl ve İtikâd (Kelâm- Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar), İz Yay., İstanbul, 1998.
- “Gâiyyet”, DİA, c. 13, İstanbul, 1999.
- KURTUBİ, Ebu Abdullah Muhammed, el- Camiu li Ahkami’l - Kur’an, trc. M. Beşir Eryarsoy, Buruc Yay., c. 1-16. İstanbul, 2002.
- LOCKE, John, “Bize Verilmiş Bir Ahlâk Kuralı Ya da Tabiat Kanunu Var mıdır? Evet”, çev. İsmail Çetin, U.Ü.İ.F.D., sayı: 4, Bursa, 1993.
- MACİT FAHRİ, İslamda Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Dergisi, c. 25, Ankara, 1981.
- MEVDÛDİ, Ebu’l – A’la, Tefhimü’l – Kur’an, trc. Muhammed Han Kayani vd. İnsan Yay., c. 1-7, İstanbul, 1997.
- MONSMA, John Clover, Niçin Allah’a İnanıyoruz, trc. İbrahim Sıtkı Eröz, Hikmet Yay., İstanbul, 1985.
- MORRİSON, A. Cressy, Müspet İlim Yönünden İnsan, Kainat ve Ötesi, çev. Bekir Karlığa, Dergah Yay., İstanbul, 1980.
- NASR, Seyyid Hüseyin, Tabiat Düzeni ve Din, çev.: Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul, 2002.

- RAZİ, Fahreddin, Tefsir-i Kebir – Mefâtihu'l-Gayb, trc. Suat Yıldırım vd. Akçağ Yay., c. 1-23, Ankara, 1988.
- SARIOĞLU, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yay., İstanbul, 2003,
- SUNAR, Cavit, “Parmanides ve Varlık Meselesi”, A.Ü.İ.F.D., c. 19, Ankara, 1973.
- TABERİ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Taberi Tefsiri, trc. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Hisar Yay., c. 1-9, İstanbul, 1996,
- TAYLAN, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul, 1998.
- İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul, 1997.
- TAYLOR, A. E., “Tabiattan Tanrı’ya”, çev.: Mehmet Aydın, D.E.Ü.İ.F.D.,sayı: 3, İzmir, 1986.
- TOPALOĞLU, Aydın, Ateizm ve Eleştirisi, D.İ.B. Yay., Ankara, 2002.
- TOPALOĞLU, Bekir, İslam Kelamcı ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vacib), D.İ.B. Yay., Ankara, 1987.
- TURHAN, Kasım, Amiri ve Felsefesi, MÜİF. Yay. İstanbul, 1992.
- “İnâyet”, DİA. c. 13, İstanbul, 1999.
- UYŞAL, Enver, İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem, MÜİF. Yay, İstanbul, 1998.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, İbn Rüşd, M.E.B., İstanbul, Ts.
- WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi, Sosyal Yay. İstanbul, 1988.
- YAHYA, Harun, Hayatın Gerçek Kökeni, Vural Yay., İstanbul, 2000.
- , Kur’an Bilgisi, Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- , Tarihin En Büyük Bilim Sahtekarlığı Evrim Teorisi, Vural Yay., İstanbul, 1996.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boilelli, c. 1-10, İstanbul, 1982.