

FELSEFE DÜNYASI

2010/1 Sayı: 51 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. İsmail KÖZ
Doç. Dr. Erdal CENGİZ
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

P.K 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

20.00 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 YeniMahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İBN RÜŞD DÜŞÜNÇESİNDE MUCİZENİN KANITLANMASI SORUNU

Ayşe Sıdıka OKTAY*

Giriş

Mucize, dinler tarafından kabul edilen ve kanıt olarak dayanan bir gerçeklik olarak görülürken felsefe ve bilim açısından tartışmalı bir kavramdır. Türkçe’de mucize “1. İnsanları hayran bırakan, doğüstü sayılan olay, tansık. 2. İnsan usunun alamayacağı olay, 3. Olağanüstü, şaşırtıcı” anlamına gelir.¹ Türkçe’ye Arapça “bir şeye güç yetirememek anlamındaki “ac” kökünden türeyen muciz (aciz bırakan) kelimesinin isim şekli olarak geçmiştir. Mucize kelimesinin türediği acz kelimesi ve o kökten gelen türevleri Arapça’da kararlılık, kesinlik anlamına gelen “hzm” kelimesinin zıddı olarak, acizlik, bir şeyden, bir işi yapmaktan aciz olmak, zayıflık, güçsüzlük, kudret eksikliği ve bundan dolayı bir şeyden geri kalmak, geride olmak, bir şeyin sonu, arkası, en son çocuk anlamlarına gelir. Bu kökten türeyen mucize ise aciz bırakan şey olarak daha çok Peygamberlerin ortaya koyduğu olağanüstü olayları ifade etmek için kullanılır.²

En ilkelinden ilâhisine kadar bütün dinlerde bir şekilde mucizenin varlığı kabul edilir ve bunlar o dinin ilahliliğini, kutsallığını ve insan üstülüğünü ispatlamak için gerekli görülür.³ Teistik düşüncede mucize Tanrı’nın âlemde kendi koyduğu düzeni bozması anlamına gelir. Daha çok vahyi ve vahiy gelen peygamberi doğrulayan harici bir delil olarak düşünülen mucizeler sahip oldukları olağanüstülük özellikleriyle vahyi getiren peygamberin tabiatüstü güçle kurduğu bağlantıya işaret

* Yard. Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi ABD., asoktay@gmail.com

¹ *Türkçe Sözlük*, Genişletilmiş 7. baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983, II, 845.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “ac” mad., Beyrût, trs., V, 369-373; el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-'Arabiyye*, Kahire, 1375/1956, II, 880-882. ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut, 1414/1994, VIII, 89-98.

³ Çeşitli dinlerin mucizeyi değerlendirmeleri ile ilgili olarak bkz; Saim Leyle Gürkan, “Mucize”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 352-356.

ederler. Aynı zamanda peygamberi gönderenin kudret, ilim, irade gibi sıfatlarının varlığını göstererek bu ilahi gücün mahiyeti hakkında fikir verirler. Mucizenin tam tanımının ne olduğu tartışmalı olmakla birlikte çoğu düşünür tarafından “Tanrı tarafından meydana getirilmiş, dini öneme haiz, olağanüstü türden bir olay” olarak tarif edilir. Hangi olaylar olağanüstü sayılır? Olağan ve olağanüstülük nedir? Tanrı tarafından meydana getirilmiş olma şartı nedir? Dini öneminin olduğu nasıl anlaşılacak? gibi tanımın içeriğiyle ilgili birtakım tartışmalar vardır. Ancak felsefi açıdan esas tartışma David Hume’un mucize konusuna yönelttiği eleştirilerle başlamıştır. Mucizeyi “tabiat kanununun ihlali” olarak tanımlayan Hume, deney, gözlem ve tabiat yasasına göre mucizenin meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade etmekte, mucize iddiasında bulunan insanların şahitliğini güvenilir bulmakta, mucizelerin varlığına dair tarihi delillerin yetersiz olduğunu savunmaktadır. Onun mucize eleştirisi de kendi bünyesinde bir takım paradokslar barındırdığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir.⁴

İslam düşüncesinde mucize konusuyla genellikle kelamcılar ilgilenmişlerdir. Kelamcılara göre bir şeyin mucize sayılabilmesi için ilahi bir fiil olması, sadece peygamberin elinde ortaya çıkması ve peygamberlik iddiasında bulunması yani meydan okuma gibi özelliklere sahip olması gerekir. Kelam âlimleri mucizeleri niteliklerine göre çeşitli gruplara ayırmışlardır. Buna göre konusu açısından insanların duyularına hitap edenlerine hissi veya tabiatla olan ilgileri sebebiyle kevnî mucizeler, peygamberlerin vahye dayanarak gaybdan haber vermesine haberi mucizeler, insanların düşünerek algıladıkları manevî mucize veya bilgi mucizesi de adı verilen belli zaman ve mekâna bağlı olmayan, rasyonel düşünceye dayananlarına aklî mucizeler adı verilmiştir. Gayesi bakımından ise mucizeleri hidayet/irşâd, yardım, ikram ve helak olmak üzere dört kategoride değerlendirmişlerdir.⁵

⁴ Mucize konusunun felsefî açıdan ele alınışıyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz., Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, Macmillan and Co Ltd. London, 1970, s.1 vd.; Vahdettin Başçı, *Bir Felsefî Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1996; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 174-204; Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis yayınları, Ankara, 2006, s. 177-307; Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı, David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 83-119.

⁵ İslam düşüncesinde mucize ve kelamcılarının mucize konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz., Halil İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2002; H. İ. Bulut, “Mucize” *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 350-352.

Mucize; harika, harikulade ve olağanüstü kavramlarıyla da alakalıdır. Demek, yırtmak, aşmak anlamına gelen hark kökünden türeyen harik kelimesi ile alışılmış şey anlamına gelen âdet kelimesinin birleşmesinden meydana gelen bir tamlama olan harikulade “alışılmış ve normal sayılanı aşan, olağan üstülük” anlamında kullanılır. İslami terminolojide fiziki âlemden gözlenilen ve kendi kendisine işlermiş gibi görünen düzen ve sebep sonuç ilişkisini idare eden Allah’ın ilahi kanunu âdetullah veya âdet adıyla anılır. Âdetin bozulması anlamına gelebilecek bütün olağan üstü olaylar ise harikulade kabul edilir. Dolayısıyla peygamberlerin elinde gerçekleşen mucizeler dışında Allah’ın sevdiği, sevmediği bütün kullarının elinde O’nun dilemesiyle meydana gelen olağan üstü olayların tümü harikulade sayılır ve kelimeler literatüründe farklı isimlerle anılır. Âlemden bu düzen ve işleyişin değişip değişmeyeceği, Allah’ın kendi koyduğu âdeti değiştirebileceği, bu düzenin zorunlu olup olmadığıyla ilgili tartışmalar İslâm filozoflarıyla kelamcılarını karşı karşıya getirmiştir.⁶ Sebep ile sonuç arasında zorunlu ilişki olduğunu iddia eden İslâm filozoflarının savunduğu determinist düşünce Allah’ın iradesini belirleme veya engellemeye yol açtığı, mucizeye kapıyı kapattığı için kelamcılarının eleştirilerine maruz kalmıştır.⁷

İbn Rüşd’e Göre Mucize

İbn Rüşd’ün mucize konusundaki görüşleri onun genel felsefe anlayışının bir yansımasıdır. O, din ile felsefe arasında gördüğü ilişkinin veya ayrışmanın doğal sonucu olarak mucizeyi bu iki alanın yöntemlerine göre değerlendirmekte, mucizeyi bu bakış açısından konumlandırmaktadır.

İbn Rüşd’ün mucizeye iki farklı konuyu işlerken yer verdiği görülmektedir. Birincisi sebeplilik ilkesiyle alakalıdır. İkincisi ise Peygamberin peygamberliğinin kanıtlanması için mucizenin yeri ve niteliğiyle ilgili olarak konuyu değerlendirmektedir. Onun mucize konusundaki görüşleri filozofların determinizme dayanan düşüncelerine karşı başta Gazzâlî olmak üzere kelam âlimlerinin eleştirilerine ve savunmalarına verdiği cevaplarda ortaya çıkar.

⁶ M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 181-182; Adnan Aslan, “Hârikulâde”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 183-185.

⁷ Mucize konusunun determinizm kavramıyla alakası için bkz; İlhan Kutluer, “Determinizm”, *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 218-220.

1-Sebeplilik İlkesi Açısından Mucize

İbn Rüşd'ün mucize konusundaki görüşleri daha çok Gazzâlî'nin İbn Sinâ'yı eleştirilerine verdiği cevaplarda ortaya çıkmaktadır. Hatırlanacağı üzere Gazzâlî *Tehâfüt* isimli eserinde filozofların görüşlerini maddeler halinde ele alarak incelemiş ve tenkit etmiştir. Bunlardan birisi de sebeplilik ilkesi çerçevesinde değerlendirilebilecek olan eleştirisidir. Gazzâlî, filozofları sebeplerle eser arasındaki ilişkiyi zorunlu bir ilişki gördükleri, sebep olmadan eser, eser olmadan sebebin varlığının güç ve imkân dâhilinde olmadığını ileri sürdüklerinden dolayı tutarsız bulmaktadır. Sebeplilik anlayışı âlemde var olan düzeni bozan mucizelerin kanıtlanması, dolayısıyla mucizelerin kendilerine verildiği peygamberlerin, peygamberliğinin ispatlanması sorununu da beraberinde getirir. İşte bu yüzden Gazzâlî bu konunun tartışılması gerektiğine inanmaktadır. Nitekim o *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserinin 16. ve özellikle 17. bölümünü bu konunun tartışılmasına ayırmıştır.⁸ Onun tutarsızlıkla ilgili ithamlarının tutarsızlığını göstermeye çalışan İbn Rüşd de, Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirilerinin tutarsızlıklarını ve mucizelerin kanıtlanmasının mümkün olduğunu belirtmeye çalışır.

Gazzâlî'nin sebeplilik ilkesiyle ilgili olarak dikkat çektiği noktalardan birisi Hz. İbrahim'in ateşe atılması ve ateşin yakma özelliğine sahip olduğu halde yakmamasıdır. Aslında İbn Rüşd bu mucizenin gerçekliğine itiraz etmemekte, hatta Hz. İbrahim'in (a.s.) mucizesine İslam toplumunda zındıklardan başka karşı çıkanı tanımadığını söyleyerek Gazzâlî'nin filozoflara isnat ettiği itiraza karşı çıkmaktadır.⁹ İbn Rüşd'ün bildirdiğine göre eski filozoflar mucizeler hakkında herhangi bir şey söylememişlerdir. Çünkü onlar açısından mucizeler araştırılmasına ve sorun haline getirilmesine gerek duyulmayan şeylerdir. İbn Rüşd'e göre mucizeler dinleri kanıt-

⁸ Bkz., Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, Arapça Türkçe karşılıklı sayfalar halinde, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik yayınları, İstanbul, 2005, s.153-177; diğer Türkçe çev. için bkz., Bekir Karlığa, *Tehâfüt el-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, s. 145-168; çev. Bekir Sadak, Ahsen yayınları, İstanbul, 2002, s. 167-192.

⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 789-792, Türkçe çev., Kemal Işık, Mehmet Dağ, *İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Kırkambar yayınları, İstanbul, 1998, II, 636-639, krş. Arapça'dan İngilizce çev., Simon Van Der Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, I-II, University press, Cambridge, 1987, s. 321-323.

layan ilkelerdir. Dinler ise erdemlerin ilkeleridir.¹⁰ Onlar mucizelerin dinin (şeriat) ilkeleri olduğunu düşündükleri için bunları araştıranları ve bu konuda kuşkuya düşenleri Allah'ın, mutluluğun, erdemlin varlığı gibi genel ilkeleri araştıran insanlar gibi cezalandırılması gerektiğine inanmışlardır. Bu genel ilkelerin varlığından şüphe duyulmaz. Çünkü bunların nasıl var olduğu insan aklının idrakini aciz bırakan ilahi işlerden sayılmaktadır.¹¹ Nitekim İbn Rüşd'ün bildirdiğine göre genel ilkelerin tartışılmasını uygun bulmayan anlayış sebebiyle, filozofların bilge olanları dinin ilkeleri üzerinde konuşmayı ve tartışmayı uygun (caiz) bulmadıkları gibi bunu yapanın şiddetle cezalandırılmasını gerekli görmüşlerdir. İbn Rüşd'e göre bu konuda söylenmesi gereken, dinin ilkelerinin insan aklını aşan ilahi ilkeler olduğu ve onların sebepleri bilinmese de kabul edilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla eski filozoflardan hiçbiri âlemde yaygın olduğu ve açıkça görüldüğü halde dinin ilkelerinden sayıldığı için mucizeler hakkında görüş bildirmemişlerdir.¹²

Görüldüğü gibi aslında İbn Rüşd mucizelerin açıklanması konusunda temkinlidir. O, mucizelerin dini kanıtlayan ilkeler olduğunu, bundan dolayı insan aklını aştığını belirterek bir anlamda açıklanamayacağını ifade etmektedir. İbn Rüşd dinin bildirdiği, insanın aklıyla bilemeyeceği bir konu olduğu için filozofların ölümden sonraki hayat hakkında da konuşmadıklarını dile getirir. O, ilimde derinleşen birisi olduğunda bile dinin ilkelerinden birisinin yorumlanmasını ve tevilinin açıklamasını doğru bulmaz. Böyle bir talepte bulunulduğunda Kur'an'da geçtiği şekilde "...ilimde derinleşmiş olanlar, 'O'na inandık, hepsi Rabbimizin katındandır' derler" (Âl-i İmrân, 3/7) denilmelidir, çünkü dinin koyduğu çizgi dolayısıyla âlimlerin sınırı budur.¹³ Onun bu ifadelerinde mucizelerin açıklanamayacağı düşüncesi hâkimdir. Ancak mucizelerin bir sebebe dayanıp dayanmadığı, âlemdeki varlıkların sebeplere uygun olarak meydana gelip gelmediği sorusu ortadadır. Ayrıca sebeplerden yola çıkarak mucizeleri açıklama imkânının olup olmadığı, sebep-mucize ilişkisi de araştırılmalıdır. Nitekim o, her ne kadar mucizelerin açıklanamayacağını, kanıtlanamayacağını düşünüyor görünse de mucizelerin sebeplerini, bir cisimde nasıl oluşabileceğini, bunun mümkün olup olmadığını sorgulamaktan da vazgeçmemiştir.

¹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 789-792, Türkçe çev., s. 636-639, Türkçe çev. için ayrıca bkz., Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, s. 481-482, İng. çev., s. 321-323.

¹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-tehâfüt*, s.774, Türkçe çev., II, 623-624, krş. İngilizce çev., s. 315.

¹² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 789-792, Tr. çev., s. 636-639, Mahmut Kaya çev. s. 481-482, İng. çev., s. 321-323.

¹³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 792, Tr. çev., s. 639, Mahmut Kaya çev. s. 482, İng. çev., s. 322-323.

Gerçi Gazzâlî'nin eleştirdiği kişinin İbn Sînâ olduğunu ondan başka bu görüşlere sahip filozof bilmediğini belirtmektedir. Ona göre eğer oluş gerçekse, cisim olmayan ve cisimde dönüşüme uğramayan, kuvve halinde bulunmayan bir şeyden dolayı cisimde değişim mümkünse, bunun sebebi olarak verilen şey de mümkündür. Tabiatı itibarıyla mümkün olan şeylerin hepsi insanın yapmaya gücü yeten şeyler değildir. Çünkü insan için neyin mümkün olduğu bilinmektedir. Özü itibarıyla mümkün olan şeylerin çoğu insan için imkânsızdır. Peygamberin tasdik edilmek için harikulade bir şey getirmesi insan için imkânsız, olayın kendisi için mümkündür. Aklî olarak imkânsız konuları insan hakkında mümkün saymak zorunluluğu yoktur.¹⁴ Gerçekleşmesi doğru olan mucizeler düşünüldüğünde onların bu cinsten olduğu görülür. İbn Rüşd'e göre en açık mucize olan Allah'ın kitabı işte bu tür bir mucizedir. Çünkü onun mucizeliği asanın yılanı dönüşmesi gibi nakli yoldan gelmemiştir. Bunun mucize oluşu şimdi var olan ve kıyamete kadar var olacak olan insanların duyu-algıları ve düşünceleriyle ispat olur. Bundan dolayı İbn Rüşd'e göre diğer mucizelerle kıyaslandığında en üstün mucize kabul edilir. O, mucize konusunda sessizlikle yetinmeyenlere aslında bu kadar açıklamanın yeteceğini düşünmektedir.¹⁵ İbn Rüşd'ün Allah'ın kitabını en üstün mucize kabul etmesinin sebebi onun insanların duyu algıları ve düşünceleriyle her an ispatlanabilmesidir.

Mucize konusunun temelinde yukarıda da işaret edildiği gibi sebeplilik problemi vardır. Bilindiği gibi Gazzâlî âdet olarak devam eden doğa âlemindeki düzende sebeple eser arasında var olduğuna inanılan ilişkinin zorunlu ve değişmez olmadığını, birinin varlığının diğerini gerektirmediğini, bunların Allah'ın ezeli takdiri ile birbiri ardınca yaratılmasından kaynaklandığını düşünmektedir.¹⁶ İbn Rüşd ise tam aksini savunmakta, duyulur nesnelere gözlenen etkin sebeplerin varlığını inkâr etmeyi safsata olarak görmekte, böyle bir şey söyleyen kimseyi ya gönlündekini inkâr etmekle ya da sofistlik kuşkuya düşmekle suçlamaktadır. Ona göre sebepliliği reddeden kimse her fiilin mutlaka bir faili olduğunu da kabul etmez. Çünkü o öncelikle "sebepler kendilerinden çıkan fiiller konusunda kendilerine yeterli midir? Yoksa fiillerini ancak dışarıdan, kendisinden ayrı olan veya olmayan sebeplerle mi

¹⁴ Metinde insan kelimesi kullanılmasına rağmen hem Türkçe hem de İngilizce metinlerde sözcük insan yerine Peygamber olarak çevrilmiştir. Bkz., Krş., İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.775, Tr. çev., s. 624, İng. çev., s. 315.

¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 775-776, Tr. çev., s. 624-625, İng. çev., s. 315-316.

¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.163, 166 vd; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.777-781, Tr. çev., s. 627-630; Mahmut Kaya çev. s. 475-477, İng. çev., s. 317-318.

tamamlamaktadır?” sorularını sorarak bunların kendiliğinden bilinen bir konu olmadığını, inceleme ve araştırma yapılması gerektiğini dile getirir. O, kelamcıların faili algılanmayan edilginlerin (meʿûlât) varlığından dolayı birbirini etkilediği algılanan, etken sebeplerin varlığından şüphe etmelerini doğru bulmaz. Sebepleri algılanamayanların yalnızca sebeplerinin bulunduğu algılanmadığı için bilinemediğini ve araştırılmasının istenildiğini belirtir. Eğer sebeplerinin bulunduğu algılanamayan nesnelere tabii olarak bilinmiyor ve araştırılması isteniyorsa, bilinmeyenler dışında kalan nesnelere sebepleri zaruri olarak duyularla algılanıyor demektir. Bunu kendiliğinden bilinenle bilinmeyen arasında ayırım yapmayan insanın işi olarak görür ve Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerini safсата olarak değerlendirir.¹⁷

İbn Rüşd yine kelamcıları kastederek, özüne ait sebepler anlaşılmadıkça varlığın anlaşılacağı konusunda ne söylediklerini sorgular. Çünkü nesnelere bir özü ve bir de tek tek her varlığın kendisine özgü fiillerin gerçekleşmesini gerekli kılan niteliklerinin var olduğunu, nesnelere özünün, isimlerinin ve tanımlarının farklılık göstermesinin bu kendisine özgü niteliklerden kaynaklandığının kendiliğinden bilineceğini düşünmektedir. Tek tek her varlığın kendine özgü fiili olmasaydı, kendisine özgü bir tabiatı da olmazdı, kendisine özgü bir tabiatı bulunmasaydı kendisine özgü ismi ve tanımı olmazdı. Bu durumda bütün nesnelere ya bir tek şey olur ya da bir tek şey olmazdı. Çünkü “bu bir tek şey hakkında onun kendisine özgü fiili var mı? veya ona özgü edilginliği var mı? veya bu tür bir şeyi yok mudur?” diye sorulabilir. Eğer kendisine özgü bir fiili varsa, onun özel tabiatından çıkan özel fiilleri var demektir. Yine eğer onun kendisine özgü bir tek fiili yoksa bu durumda bir tek bir tek değildir. Bir tek tabiat ortadan kaldırıldığında var olanın tabiatı da ortadan kaldırılmış olur. Varlığın tabiatı ortadan kaldırıldığında da yokluk gerekmektedir.¹⁸ Bu kendilerine özgü nitelikleri ve özleri varlıkların tabiatlarıdır. Dolayısıyla nesnelere bu kendilerine özgü nitelikleri ve özleriyle yani tabiatlarıyla diğerlerinden ayrılırlar, buna göre adlandırılır ve tanımlanırlar.

İbn Rüşd varlıkların özelliklerini ve kendilerine özgü fiillere, dolayısıyla sebeplere sahip olmalarının var oluşlarının gereği olduğunu bu şekilde açıkladıktan sonra onların bu fiillerinin diğer nesnelere üzerindeki etkilerini sorgular. Ona göre “tek tek varlıktan çıkan fiiller tabiatında bunları yapma özelliği bulunan nesnelere için zorunlu olan yani her zaman bulunan fiiller midir? yoksa çoğu zaman ortaya

¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 781-782, Tr. çev., s. 631, M. Kaya, çev. s. 477-478, İng. çev., s. 318.

¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 782-783, Tr. çev., s. 631-632, M. Kaya çev. s. 477-478, İng. çev., s. 318.

çıkan fiiller midir? veya her iki durum birlikte mi etkili olmaktadır?" şeklinde konunun da araştırılması gerektiğini düşünmektedir. Bunun bilinmesi gerekir, çünkü ona göre var olan iki nesne arasındaki bir tek etki (fiil) ile edilgi (infi'âl) ilişkisi sonsuz sayıdaki ilişkilerden birisiyle gerçekleşir. Bazen bir ilişki diğerine engel olur. Nitekim ateşin duyarlı bir cisme yaklaştığında mutlaka onu etkileyeceği kesin olarak söylenemez. Çünkü burada ateşe duyarlı bir cisim bulunabileceği gibi ateşin yakıcılığını engelleyen bir cisim de bulunabilir. Bundan dolayı cisme göre etki-edilgi ilişkisi farklı şekillerde ortaya çıkar. Ancak bu durum ateşin, ateş adına ve tanımına sahip olduğu sürece yakma özelliğinin kaldırılmasını gerektirmez.¹⁹ Ateşin yakma niteliğine sahip olması da onun bu fiilinin gerçek faili olduğunu anlamına gelmez. Pamuğun yanma ve ateşin yakma tabiatları kendileri dışında bir başka fail sebepten kaynaklanmaktadır. O da mutlak fail sebep olan Allah'tır.²⁰

Ateşin yakma âdetinin olması ve Hz. İbrahim'i yakmayarak bu âdetinin bozulması veya değişmesinin nasıl gerçekleştiği, yani âlemde gözlemlemeye alışık olduğumuz düzen kavramı ve bu düzeni kuran ve harikuladeler/âdeti bozan harikalar vasıtasıyla bozan Allah'ın varlığı mucize konusu içinde incelenir. İbn Rüşd, âdet kavramı ile sebep kavramı arasında sanıya dayanan bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Ona göre yukarıdaki sayılan nitelikte nesnelere yanında, zorunlu olmamasına rağmen nefsin sanıya dayanan bir yargıyla zorunlu olarak hüküm verdiği, zorunlu gibi görünmesine rağmen zorunlu olmadığını kabul eden kimselerin görüşlerini filozoflar inkâr etmemektedirler. Kelamcıların âdet olarak isimlendirdikleri şeyin bu olması gerektiğini belirten İbn Rüşd aksi takdirde onların âdetten ne kastettiklerini bilmediğini ifade eder. Ancak yine de âdet ile neyi anlatmak istemiş olabileceklerini sorgular.²¹

İlk olarak; eğer âdetle failin (Allah) âdeti, yani Allah'ın aynı şeyi sık sık yapma âdeti kast ediyorsa bunun imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü âdet alışkanlık olarak failin sonradan kazandığı bir melekedir ve ondan çıkan fiilin çokça tekrar edilmesi gerekir. Oysa "Sen Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamazsın"

¹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 783-784, Tr. çev., s. 632, M. Kaya çev. s. 478, İng. çev., s. 318-319.

²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 793, Tr. çev., s. 640, M. Kaya çev. s. 483, İng. çev., s. 323; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd*

Felsefesi, Klasik, İstanbul, 2003 s. 110.

²¹ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 785-787, Tr. çev., s. 634-635, M. Kaya çev. s. 479-480, İng. çev., s. 319-320.

(Ahzâb 33/62) ve “Sen Allah’ın sünnetinde asla bir değişme bulamazsın” (Fâtır 35/43) ayetlerinde ifade edildiği gibi Allah için böyle bir değişim söz konusu olamaz. Dolayısıyla Allah’ın âdetinden söz edilmez.

İkinci olarak; eğer âdet ile varlıktaki âdet, yani süre giden düzen kast ediliyorsa, âdetin sadece nefis sahibi varlıklar için söz konusu olabileceğine işaret eder. Eğer bu nefis sahibi olmayan varlıklar yani nesnede bulunuyorsa bu âdet değil gerçekte tabiat demektir. İster zorunlu olarak her zaman, ister çoğu zaman mevcut olsun varlıklar için nesnenin nesne olmasını gerektiren bir tabiatının bulunmaması mümkün değildir.²²

Üçüncü olarak; eğer bizim varlıklar hakkında hüküm verme âdetimiz kast edilmekteyse; bu âdet aklın tabiatının gereği olan, kendi işlevini yapmasından başka bir şey değildir. Akıl bununla akıl olmuştur. Filozoflar bu âdeti inkâr etmezler. Aslında âdet İbn Rüşd’e göre yanıtıcı bir kelimedir. Çünkü araştırıldığında bu kelimenin özel bir anlamının olmadığı, yalnızca bir eylemi ifade etmek için konulduğu görülür. Örneğin “falan kimsenin âdeti şöyle yapmaktır” denildiğinde onun çoğunlukla aynı fiili yapan kimse olduğu söylenmek istenmiştir. Eğer böyleyse âdet varlıkların hepsinin daha önceden öngörülebilir ve belirlenebilir bir eylemini ifade etmek için ortaya konulmuş demektir. Bu durumda varlıkta mutlak fail olan Allah’ın hakîm (bilge) olduğunu gösterecek hiçbir hikmet (bilgelik) bulunmaz. Çünkü bu yaklaşım tarzı birbirlerine sebep sonuç ilişkisi içinde etki eden nesnelere arasındaki her fail sebebin bir yapıcı (sâni’), varlıklara etki eden her şeyin de bir yaratıcı (hâlık) sayılması gibi bir yanlış anlaşılmanın doğmasına yol açılabilir.²³ Oysa varlıklar sebep sonuç ilişkisi içinde birbirlerini etkiler ve etkilenirler. Ancak bunu yapmaya kendi varlıkları tek başına yeterli değildir. Fiili onların hem fiillerinin hem de varlıklarının sebebi olan dışardan başka bir varlık gerekir. Bu varlığın cevheri hakkında filozoflar farklı düşünseller de bunun maddeden uzak, ilk fail ve fiilinin

²² Metinde “bulunması mümkün değildir” şeklinde geçmekte, Türkçe çevirilerinde de bu karşılık yer almaktadır. Ancak konu bütünlüğü açısından bakıldığında İbn Rüşd’ün anlayışına aykırı olabilecek bu açıklama aşağıdaki kaynakta yer alan bilgiler doğrultusunda “bulunmaması” şeklinde değiştirilmiştir. İbn Rüşd’ün âdet teorisi hakkında bkz.; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri, Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, Çev. Kasım Turhan, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 421-427.

²³ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 787-788, Tr. çev., s. 634-635, M. Kaya çev. s. 480-481, İng. çev., s. 323-321; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 111.

varlıkların varlığının ve fiillerinin şartı olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Bir kısım filozoflar bunu sadece gökküresi olarak tanımlarken diğerleri gökküre ile beraber heyuladan uzak son varlık olduğunu belirtip suretlerin verici (vâhib es-suver) olarak isimlendirirmisselerdir. İbn Rüşd'e göre felsefenin en şerefli konusu bu varlığın incelenmesidir.

İbn Rüşd kelamcılarının âdet ve sebeplilik konusundaki bakış açılarının yamıltıcı olduğunu, olayların arkasındaki sebepleri ve etkilerini görmemizi engellediğini düşünmektedir. Çünkü ona göre kesin bilgi (el-ilmü'l-yakînî) bir şeyi olduğu gibi bilmektir. Eğer herşey kelamcılarının iddia ettiği gibi imkanlar olarak kabul edilirse göz açıp kapayıncaya kadar geçen kısa bir zaman için bile değişmez kesin bilgiden söz edilemez. Bu ise fail sebep olan Allah'ın âlemle ilişkisinde belirsizliğe işaret eder. Bunu İbn Rüşd kendisinin bağlı olduğu en üst kanun, kişi veya âdet olmadığı için ülkesini keyfi olarak yöneten zalim hükümdara benzeter. Bu yüzden âdetin ne olduğunu soruşturmaya devam eder. Ona göre bizde yaratılmış olan bilgi sadece sürekli var olanın tabiatına bağlı bir şeydir. Doğru (sâdık), bir şeyin varlıkta, var olduğu biçimde bulunduğuna inanmaktır. Eğer mümkün varlıklar hakkında bizim bir bilgimiz varsa bu mümkün varlıklarda onlarla bizim bilgimizi birbirine bağlayan bir ilişki var demektir. Bu ilişki ya varlığın kendisinden, ya failinden ya da her ikisinden kaynaklanır. İbn Rüşd, kelamcılarının âdet dediği şeyin bu "durum(hal)" olduğunu belirtir. O, âdetin İlk Fail olan Allah için imkânsız olduğunu daha önce ifade ettiğini hatırlatarak, âdetin var olan nesnelere hakkında söz konusu olabileceğini, filozofların tabiat dedikleri şeyin bu olduğunu dile getirir. Allah'ın varlıkları bilmesi de böyledir. Allah'ın bilgisi varlıkların sebebi ise varlıklar Allah'ın bilgisinin zorunlu sonucudur. Bundan dolayı varlık Allah'ın bilgisine uygun şekilde gerçekleşmelidir.²⁴

İbn Rüşd âdet hakkındaki bu düşünceleri değerlendirildiğinde onun İbn Hazm'a benzer görüşler savunduğu görülür.²⁵ İbn Rüşd âdet konusunda birinci şıkkı hemen elemektedir. İkinci şıkkı ise nesnelere ilgili olduğu için dikkate almamaktadır. Çünkü nesnelere için âdet değil, tabiat söz konusudur. Üçüncü şık ise bizim tabiat sahibi dolayısıyla kendisi hakkında bilgi edinebilme şansımızın olduğu varlıkların bilgisinden kaynaklanmaktadır. Aklımız kendi tabiatının bir gereği olarak bu

²⁴ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 796-797, Tr. çev., s. 643-645, M. Kaya çev. s. 485-486, İng. çev., s. 325-326; değerlendirme için bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 111-112.

²⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Matbaatü'l-edebiyye, Mısır, 1899, V, 14-16.

varlıklarla bir tür bağ kurup onlar hakkında, özelliklerinden yola çıkarak bazı genellemeler yapar. Aklın bu şekilde varlıklarla ilişki kurmasına esas âdet adı verildiğini belirtmektedir. Nitekim o filozofların da bu tür âdeti inkâr etmediklerini ifade etmektedir. Bu yüzden aslında âdet ile kastedilen nesnenin tabiatına dair bilgidir. Çünkü yukarıda da işaret edildiği gibi varlıklar ancak tabiatı sayesinde var olabilmekte ve bilinebilmektedirler. Fakat kendisi bu üçüncü şıktaki âdet anlayışını da varlıklardaki fiilleri önceden öngörmeye ve bunun sonucu olarak zorunlu bir belirlemeye götürerek Yaratıcının yaratmasındaki hikmeti ortadan kaldırdığı için sıcak bakmamaktadır. Oysa Allah'ın bilgisi, varlığın var oluşunun sebebi, varlık O'nun bilgisinin zorunlu sonucudur. Bundan dolayı var olanın O'nun bilgisine uygun olarak gerçekleşmesi gerekir. Bilginin bilgi olmak bakımından gerçekleşmiş bir tabiatı bulunmayan şeyle ilişkisi yoktur. Bu durumda yaratıcının bilgisi var olanın ilişkili olduğu tabiatının gerçekleşme sebebidir.²⁶ Dolayısıyla varlıklar ve nesnelere dünyası ile bunların tabiatlarını yaratan, bunları sebep sonuç ilişkisi içerisinde düzenleyerek âlemi yöneten Tanrı'dır.²⁷ Bu durumda mucizelerin sahibi de gerçek fail sebep olan Allah'tır.

Allah'ın bilgisi varlıkların var oluşlarının ve tabiatlarının gerçekleşme sebebi olurken varlıklardaki sebepleri bilmekte insanın bilgisini meydana getirmektedir. İbn Rüşd'e göre sebepleri bilmenin bilgi ile doğrudan ilişkisi vardır. O, sonradan meydana gelen varlıkların etkin, maddî, surî ve gaye olmak üzere dört sebebi olduğunun kendiliğinden bilindiğini hatırlatır ve bunun gibi sebeplerin eserlerin (müsebbeb) varlığı için, özellikle sebebin eserin bir parçası bulunduğu durumlarda zorunlu olduğunu belirtir. Ona göre şart, madde, mahal, sûret, öze ait nitelik vb. isimler aslında bu sebeplere verilen adlardır. İbn Rüşd kelamcılarının görüşlerine atıf yaparak bilginin sebeplerle ilişkisini açıklar. Onun bildirdiğine göre kelamcılar, var olan şeydeki düzenliliğin (itkân) failin akıl sahibi olduğunu gösterdiğine inanmaktadırlar. Var olan şeyin amaçlanmış olması da failin amaçladığı şeyi bildiğine işaret eder. Bu şartlarda akıl varlıkları sebepleriyle beraber algılamaktan öte bir şey değildir ve bununla öteki algı güçlerinden ayrılır. Bu yüzden kim sebepleri ortadan kaldırırsa aklı ortadan kaldırmış olur. Aklî bilgiyi sebeplerin kavranması olarak değerlendiren İbn Rüşd'e göre mantık sanatında da sebep ve eser bulunur ve eserlerin tam olarak bilinebilmesi için sebeplerinin bilinmesi gerekir. Sebepleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir. Çünkü bu şartlarda hiçbir şeyin

²⁶ İbn Rüşd, *Tehâfut*, s. 798, Tr. çev., s. 644-645, M. Kaya çev. s. 481, İng. çev., s. 326.

²⁷ H. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s.111.

gerçek bilgisine asla ulaşılamaz, bir şey olsa bile sanıya dayanır. Bu durumda ne bir kanıttan (burhan) ne de bir tanımdan söz edilebilir. Bunun sonucunda mantıkta ispat yönteminde kullanılan öncüller de reddedilmiş olur. Dolayısıyla zorunlu hiç bir bilginin olmadığını savunan kimsenin bu sözünün de zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.²⁸

İbn Rüşd mucizeyi imkan yönünden de Gazzâlî'nin eleştirileri doğrultusunda tartışır. Ona göre imkansız (muhal) güç halinde olan bir şey değildir. Siyahla beyazın aynı anda olması gibi. Ancak Allah'ın ölünün elini hareket ettirmesini, onu oturan ve düzgün yazı yazan bir insan haline getirmesi gibi mucizelerin sonradan meydana gelenleri seçme gücüne sahip bir iradeye bağlandığında özü itibarıyla sorun olmayacağını sadece evrendeki doğal düzene aykırı olduğu için karşı çıkıldığını belirtir. Dolayısıyla mucizelerin faili Allah'tır. O, evrendeki doğal düzenin işleyişini sağladığı gibi bu düzenin de failidir. Allah bilgileri doğal düzenin akışına uygun olarak yaratır, bu bilgiye uygun olarak iki imkandan birisinin –hareket hareketsizlik, siyah beyaz gibi- varlığı bilinirken diğerinin ise imkansızlığı açığa çıkmamış olur.²⁹

Aklî bilgiyi sebepleri bilmek, sebepleri reddetmeyi de bilgiyi geçersiz kılmak olarak değerlendiren ve sebepleri bilmeyi aklî bilgi için şart koşan İbn Rüşd için mucizeler sebeplerinin bilinmemesinden dolayı akılla açıklanamaz. Gerçi İbn Rüşd metinlerde açıkça bunu ifade etmemektedir. Ancak fiille eser, sebep ile sonuç arasındaki sonsuz sayıdaki ilişkiden hangisinin gerçekleştiği, hangisinin diğerini engellediği bilinemediği dolayısıyla akılla kavranılamadığı için Hz. İbrahim'in ateşte yanmama mucizesi akılla açıklanabilecek bir konu olmaktan çıkar. Bu çerçevede mucizeler sebepleri akılla kavranamadığı için İbn Rüşd'ün en başta işaret ettiği felsefî tartışmaların dışında inanca dayalı dinin temel ilkeleriyle ilgili bir iman sorunu olarak kalır.³⁰ Sonuç olarak sebeplerden yola çıkarak –çünkü sebep sonuç ilişkisi kurulamamaktadır- mucizeleri akılla açıklamanın veya kanıtlamanın imkânı yoktur. Bu İbn Rüşd'ün mucize meselesinde niçin fazla konuşmak istemediğini de açıklamaktadır. Din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan İbn Rüşd'ün din ile felsefenin

²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 784-785, Tr. çev., s. 633-634, M. Kaya çev. s. 478-479, İng. çev., s. 319.

²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.805-806, Tr. çev., s. 653, İng. çev., s. 339.

³⁰ Bu konudaki benzer değerlendirmeler için bkz; İlhan Kutluer, "Determinizm", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 220; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 142-150.

alanlarını sebeplerin akılla kavranıp kavranmamasından yani bilgi meselesinden yola çıkarak ayırması ve mucizeyi iman konusu olarak görüp din alanında bırakması oldukça dikkate değerdir.

2-Peygamberliğin Kanıtlanmasında Delil Olarak Mucize

İbn Rüşd mucize sorununu, sebeplilik problemi dışında *el-Keşf an minhâci'l-edille* isimli eserinin Allah'ın fiilleri bölümünde peygamber gönderme konusunda da ele almaktadır. İbn Rüşd'e göre peygamber gönderilme konusunun iki ayrı açıdan ispatlanmasına ihtiyaç vardır. İlk olarak Peygamberliğin daha doğrusu peygamberlik olgusunun varlığının kanıtlanması ikincisi ise Peygamber olduğunu iddia eden kişinin bu iddiasının doğruluğunun ispatlanmasıdır. Dolayısıyla öncelikle peygamberlik olgusunun varlığını ve kanıtlanmasını, peygamber gönderilmesinin imkânını tartışır. Daha sonra Hz. Peygamberin ve diğer Peygamberlerin, Peygamber olduklarını iddia eden kişilerin peygamberliğini ele alarak adeta gerçek peygamberde olması gereken nitelikleri belirlemeye çalışır. Böylelikle hakiki peygamber ile yalancı peygamberler arasındaki fark kolayca ortaya çıkacak, gerçek peygamberlerin varlığı ispatlanmış olacaktır.

İbn Rüşd'ün bu bölümdeki muhatabı da kelimacılar, özellikle Eş'arilerdir. Dolayısıyla konuyu kelimacıların kullandıkları delillerden yola çıkarak inceler. Gerçek peygamberliğin kanıtlanmasında, hakiki peygamberin niteliklerinin belirlenmesinde mucizelerin rolü nedir? Ne derecede etkindir? soruları bu noktada gündeme gelir. O, burada mucizelerin aklen mümkün olup olmamasını tartışmamaktan daha çok mucizelerin peygamberliğin ispatındaki yerini sorgulamaktadır. Eş'ari kelimacılarının peygamberlikle ilgili delillerini eleştirirken, peygamberliğin kanıtlanmasının nasıl olması gerektiğini anlatır, mucizelerin peygamberliğin ispatındaki yerini ve mucizenin niteliğini tartışır ve hangi özelliklere sahip mucizelerin peygamberlik iddiası açısından geçerli olacağını, olması gerektiğini araştırır.

İbn Rüşd'e göre kelimacıların peygamberliğin kanıtlanmasında kullandıkları "Allah mütekellem, mürid ve kulları üzerinde maliktir ve bu niteliklere sahip olan Allah'ın görünür (şâhid) âlemde elçi göndermesi caizken gaib âleminde elçi gön-

dermesinin mümkün olması gerekir.”³¹ şeklindeki kıyasları ikna edici ve çoğunluğun anlayışına uygun görünmektedir. Ancak ona göre bu bakış açısı incelendiğinde kendi içinde birtakım problemleri barındırmaktadır. Bunu bir örnekle anlatan filozof, padişahın gönderdiği elçi olduğunu iddia eden kimsenin bu sözünü doğrulamak için padişahın elçilerine ait bir alamet göstermesinin gerektiğini belirtir. Bu alamet ya padişahın halkına “üzerinde özel işaretim olan birisini görürseniz o benim elçimdir” demesi ya da bu tarz işaretlerin elçilerinde görülmesinin o padişahın âdeti olduğunun bilinmesidir. Buradan yola çıkarak birinin “peygamberlere has olan işaretlerden sayılan ve bazı insanların elinden ortaya çıkan mucizeler nereden çıktı?” diye soru sorabileceğini düşünerek bunun cevabını araştırır. Fakat bu hemen çözümlenecek bir sorun gibi durmamaktadır. Çünkü din, henüz ispatlanmadığı için – peygamberin getirdiği dinin varlığının kanıtlanabilmesi için önce peygamberin peygamber olduğunun ispatlanması gerekir- onunla idrak edilemez. Akıl da bu işaretlerin peygambere has olduğu konusunda hüküm verme imkânına henüz sahip değildir. Dolayısıyla “Mucizelerin sadece peygambere özgü olduğunun, onların dışındaki kimselerin mucize göstermesinin imkânsızlığının bilgisi, daha önce kesin olarak bilinmediği için, bu öncülün “a priori” bir bilgi olarak kabul edilmesi söz konusu değildir.”³² Ancak peygamber olduklarını bilen kavmi tarafından işaretlerin varlığı pek çok defalar idrak edilince ve peygamberlerden başkasında görülmediği takdirde akıl açısından hüküm vermek mümkün olabilir. Yani bu konuda akıl ve nakil hemen karar verememektedir.

İbn Rüşd’e göre peygamberliğin kanıtlanması iki mantık öncülüne dayandırılır. Bunlar:

1. “Peygamber iddiasında bulunan kişi elinde mucize göstermiştir.”

³¹ İbn Rüşd, *Felsefetü İbn Rüşd; Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa' ve'l-hikme mine'l-ittisâl; el-keşfu an menâhici'l-edille fî akaidi'l-mille, Dârü'l-âfâki'l-cedide*, Beyrut, 1982/1402, s. 109; Türkçe Çevirisi için bkz. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-makâl, el-keşf an minhâci'l-edille*, hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985, s. 302 vd. Bu sözün kelamcılarının kullandığı “kıyasu'l-ğâib ale's-şâhit”, “gaibin şahide kıyası” (duyular ötesini hissedilebilir âleme kıyaslama) metodu olduğu ve bunun kelamcılar tarafından kullanımıyla ilgili olarak bakınız Halil İbrahim Bulut, “İbn Rüşd’ün Mucize Anlayışı”, *Doğu Batı İlişkilerinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri*, Sivas, 2008, II, s. 371-372.

³² Kemal Sözen, “İbn Rüşd’e göre Hz. Peygamber’in nübüvvetinin İsbatı”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi, IV. Kutlu*

Doğum Sempozyumu Tebliğleri, Isparta, 2002, s. 75.

2. “Elinde mucize gösteren her kimse peygamberdir.”

Bu öncüllerden çıkan zorunlu sonuç “bu kişi peygamberdir” olur.

Bu öncüllerin ne ifade ettiğini ve doğruluğunu tek tek inceleyen İbn Rüşd’e göre “Peygamberlik iddia eden mucize göstermelidir” şeklindeki birinci öncül duyu ile elde edilmelidir. Duyulardan gelen bu bilginin doğruluğuna inanmak için yaratılanların elinde ortaya çıkan fiillerin, yapan kişinin (sani’) garip sanatından faydalanarak meydana getirilmediği, özel bir niteliğe, kabiliyete sahip olmadığı, hayal gücünün ürünü olarak ortaya çıkmadığı konusunda kesin kanaate sahip olunması gerekir. “Elinde mucize çıkan herkes peygamberdir” şeklindeki ikinci öncül de ancak peygamberin varlığı ve mucizenin sadece peygamberliği tasdik etmek için ortaya çıktığı bilgisinden sonra doğru olur. Yani peygamberin ve mucizenin varlığı bilinmeden bu öncül doğru olamaz. Bu şartlarda “elinde mucize ortaya çıkan herkes peygamberdir” cümlesi henüz peygamberlik ve mucizeyi mucize yapan nitelikleriyle mucizenin varlığı ispatlanmadığı için doğru değildir. Birinin varlığı ve hükmünün doğruluğu diğerinin varlığını ve hükmünün doğruluğunu gerektirdiğinden dolayı dinen bu öncüllerin kanıtlanması mümkün görünmemektedir.³³ Aksi takdirde peygamberliğin kanıtlanması için mucizenin, mucizenin kanıtlanması için de peygamberin peygamber olduğunun kanıtlanması gibi çelişik bir durum söz konusu olacaktır.

İbn Rüşd’e göre peygamberliğin varlığı akılla kanıtlanamaz. Çünkü akla göre bu durum caizdir. Burada caiz olmaktan maksat bilgisiz olmaktır. Yoksa bir imkân olarak varlığın tabiatında bulunması değildir. “Yağmurun yağması da yağmaması da caizdir” denildiğinde yağmurun daha önce bazen yağıp bazen yağmadığı tecrübe edildiği için bu durumun onun tabiatında bir imkân olarak bulunduğuna işaret edilir. Akılda benzer şekilde genellemeler yapar. Herhangi bir zaman diliminde bir peygamberin varlığını itiraf eden kimse peygamberlik olgusunun, peygamberin ortaya çıkmasının varlığı caiz olan işlerden olduğunu da itiraf etmiş olur. Ancak iddia eden kişi bunu söylememektedir. Caizlikten maksat burada peygamberin varlığının imkânı ve imkânsızlığı konusundaki iki karşıttan birisi hakkında bilgisizliktir. İnsanlar elçinin varlığının mümkün görünürken aslında insanların kendi aralarında elçi göndermesini, Allah’ın elçi göndermesinin imkânına delil olduğunu düşünürler. Bu tıpkı Amr’dan gelen elçinin Zeyd’den gelecek elçinin varlığının imkânına delalet etmesi gibidir. Ancak burada Amr ile Zeyd gibi iki tabiatın eşit olması gerekir. Oysa Allah tektir ve O’ndan başkası tarafından gönderilmiş herhangi bir elçi O’nun

³³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.109-110.

gönderdiği elçiye delil olamaz. Peygamber gönderme gelecekte de olsa bizzat bir imkân olarak farz edilirse, bu bilgiye göre değil, olguya göre olur. Peygamber gönderilmesi veya gönderilmemesi şeklindeki bu iki karşıt imkândan birisi varlığa çıkarsa, bu imkân sadece bilgide olur, olgunun kendisi açısından iki karşıttan birisi varlığa çıkmış olur. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre bu konuda bilgi yoktur. Peygamber gönderilmesi imkân olarak düşünülebilir, ancak olgu ortaya çıkmadan bilinemez. Bu durum Amr'ın geçmişte elçi gönderip göndermediği konusunda şüphe edilmesine benzer. Ancak bu yarın elçi gönderecek mi göndermeyecek mi şüphesinden farklıdır. Çünkü mesela, Zeyd'in geçmişte elçi gönderip göndermediği bilinmezse, bazı alametlerin Zeyd'in elçisine ait elçilik işareti olduğu hakkında hüküm verilmesi doğru olmaz. Sadece onun elçisi olduğunu gösteren bazı işaretlerle Zeyd'in elçi gönderdiği bilinebilir. Bu takdirde elde onun elçiliğine dair işaretler belli olmadığı, dolayısıyla peygamberin ve mucizenin varlığı kanıtlanmadığı sürece "elinde mucize gösteren kişi peygamberdir" sözü doğrulanamaz.³⁴ Sonuç olarak, İbn Rüşd'e göre akılla peygamberliğin ve mucizenin varlığı ispatlanamadığı için kelamcıların peygamberliğin ispatında kullandıkları yukarıda yer alan söz doğrulanamamakta, dolayısıyla Peygamberliğin kanıtlanmasında kullanılması mümkün olmamaktadır.

İbn Rüşd, kelamcılarının bu sözünün nakle dayanarak ispatlanmasını da mümkün görmemektedir. Çünkü naklin kendisi henüz ispatlanmış değildir. Ayrıca bir şeyin kendisiyle doğrulanması anlamına gelebileceği için nakle dayanarak açıklamak bâtıldır. Benzer şekilde adet ve tecrübe ile de bu söz doğrulanamaz. Çünkü İbn Rüşd'e göre âdet ve tecrübe ile bu iki öncülün doğruluğunu iddia edebilmek için peygamberin elinden mucizelerin çıktığına, ona özgü bir fiil olduğuna açık bir şekilde şahit olmak gerekir. Peygamberliğinin varlığı bilinmeli ve Peygamberden başkasının elinde mucizeler gözlemlenmemeli, bu konuda elimizde kesin bilgi olmalıdır. Bu şartlar Allah'ın gönderdiği peygamber ile peygamber olmayanı, doğru ile yalancı peygamberi ayırma konusunda kesin işaret olur.³⁵

İbn Rüşd, kelamcılarının mucizenin peygamberliğe delil oluşuna mucizenin varlığı yerine bu konudaki bilgisizlikten kaynaklanan imkânı koyduklarından dolayı "mucizesi bulunan herkes peygamberdir" şeklindeki önermeyi doğru kabul ettiklerini, ancak yanlışlıklarını düşünmektedir. Bu önermenin doğru olabilmesi için mucizenin bizzat risaletin kendisine ve peygamberi gönderene delalet etmesi gere-

³⁴ İbn Rüşd, *el-Kesf*, s.110-111.

³⁵ İbn Rüşd, *el-Kesf*, s.111-112.

kir. O, mucizenin bir peygamberin peygamberliğine delalet etmesiyle doğrudan risaletin kendisine, peygamberlik olgusunun varlığına delalet etmesi arasında fark olduğunu düşünmektedir.³⁶ İbn Rüşd'e göre yukarıda işaret edildiği gibi akılda peygamberlik için delil bulunmaz. Öyle ki, çoğunun ilahi gördüğü harikulade, acayip akıl gücünde bile peygamberliğin varlığına işaret eden kesin bir delil yoktur. Yani peygamberlik olgusu insanda "a priori" bir bilgi değildir. Ancak mucize türü şeylerin benzerlerinin kendisinde ortaya çıktığı kimsenin erdemli olduğu, yalancı olmadığına inanılırsa bu yönüyle akla delil olabilir. Böylelikle peygamberliğin bir olgu olarak varlığı ve harikaların erdemlilerden herhangi birinin elinde değil, peygamberin elinde ortaya çıktığı doğrulanır. Bu şartlarda akıl peygambere delalet edebilir. Fakat burada da sorun vardır. Çünkü İbn Rüşd'e göre mucize peygamberliğe delalet etmez. Akıl mucize ile peygamberlik arasındaki bağı, mucizenin peygamberlik fiillerinden birisi olduğu bilinmedikçe idrak edemez. Filozof bunu tedavinin tıbbın fiillerinden birisi oluşuna ve tedavi fiilinin görülmesinin tıbbın varlığına ve yapının tabipliğine delalet etmesine benzetir. Kelamcıların delil yürütmesindeki zaaflarından birisinin bu bakış açısı olduğunu düşünür. Ona göre yukarıda işaret edildiği gibi, peygamberlik olgusunun varlığı yerine bu konudaki bilgisizlik anlamındaki imkân konularak peygamberliğin varlığı bilindiği zaman, mucize peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delil olur. Çünkü mucizenin varlığı değil, bir imkan olarak iddiası yeterli olacaktır. Kelamcılar sihirbazların ve velilerin mucize gösterdiğini düşünmektedirler. Burada şart olan, mucizenin peygamberliğe delalet ederken peygamberlik iddiasını beraberinde getirmesidir. Peygamberlik iddiasında bulunsa da peygamber olmayan kişi elinde mucize gösterene uyar. Sadece peygamberlik iddiasında bulunmak ona delil olmaz, bu iddia akıl ve nakille bilinemez. Aynı zamanda bu iddiasının gereği olan mucizeyi varlığa çıkarmalı, göstermelidir. İddia etse de yalancı peygamber elinde mucize gösteremez. İmkânsız olan gösterilemeyeceği için Allah'ın yanında olduğu erdemlilerden başkası mucize gösteremez. Onlar yalancı oldukları zaman erdemli değillerdir ve ellerinde mucize görülemez. Sihirbazın elinde mucize çıkmasını caiz görenleri bu açıklama ikna etmez. Oysa sihirbaz erdemli değildir. Bu, İbn Rüşd'e göre kelamcıların delil yürütme yönteminin zayıflığından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı bazı insanlar harikaların ancak peygamberin elinde görüleceğine ve sihrin hayal etmek olup maddeyi değiştirmedikğine inanmışlar, bazıları da buradaki anlamından dolayı kerameti de inkâr etmişlerdir.³⁷ İbn Rüşd, mucizenin imkânını değil varlığını peygamberlik iddiası için gerekli

³⁶ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 251.

³⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.112-113.

görmektedir. Peygamber olduklarını iddia etseler ve bir imkân olarak mucize gösterme ihtimalleri olsa da mucizeyi gösteremeyen yani varlık sahasına çıkaramayanlar gerçekte peygamber değildir. Ayrıca mucize ancak erdemli kişilerin elinde gerçekleşir. Bundan dolayı yalancı peygamberlerin, sihirbazların gösterdikleri harikuladeliikleri peygamberlik iddiası için yeterli bulmaz. Buradan onun kelamcılarının aksine peygamberlik için iddia veya tehdidi yeterli görmediği gibi peygamberlik iddiası için sadece mucizenin varlığa çıkmasını değil, aynı zamanda erdemli bir kimsenin elinde meydana gelme şartını da koyduğu anlaşılır.

İbn Rüşd, mucizeleri zaman zaman berrâni veya harici ve uygun (münasip) veya ehil olarak isimlendirdiği iki gruba ayırır. Harici mucizeler tek başlarına mucize kabul edilmezler onlar ikinci derecede delil sayılırlar. Uygun veya ehil adını verdiği mucizeler ise adından da anlaşıldığı gibi gerçek anlamda mucize niteliğini taşırlar ve tek başlarına peygamberin elçi oluşuna kanıt teşkil ederler.

İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamberin insanları davet ettiği ve meydan okuduğu tek mucizesi Aziz Kitap Kur'an'dır. Çünkü Kur'an'da bu kitabın eşi, benzeri getirilmesi konusunda insanlara meydan okunmuş, ancak yine de getirilememiştir. (İsra 17/88, Hud 11/13) İbn Rüşd, bu ayetlerin içeriğinden yola çıkarak Hz. Peygamberin insanlara meydan okuduğu, onu doğruluğuna delil getirdiği ve onunla peygamberliğini iddia ettiği harikasının yalnızca Aziz kitap Kur'an olduğunu düşünmektedir. O, Hz. Peygamberin peygamberliğini değerlendirerek; onun insanları ve ümmetleri peygamberliğine ve getirdiklerine inanmaya maddeleri bir halden diğerine çevirmek gibi harikulade işler yaparak davet etmediğini örnek verir. Hz. Peygamberin elinden çıkan harikulade ve kerametlerin peygamberlik iddiası dışında, normal halinde meydana geldiğine dikkati çeker. Hatta ondan mucize isteyenlere karşı "... Ben peygamber olan bir insandan başka bir şey miyim ki?" (İsra 17/90-93) ve "Bizi mucize göstermekten alıkoyan şey, sadece öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır." (İsra 17/59) ayetlerini bu tarz mucizelerin peygamberlik iddiası için geçerli olamayacağı konusundaki düşüncesini desteklemek için örnek verir.³⁸

İbn Rüşd, Peygamberin peygamberliğini tasdik konusunda Gazzâli'nin işaret ettiği seçkin sınıfa ait bir başka yol olduğunu belirtir. Bu yol sıfatlardan çıkan ve onunla peygambere peygamber adının verilmesini sağlayan bir fiildir. Bu fiille

³⁸ İbn Rüşd, *el-Kesf*, s.113.

gaybı açıklar ve hakka uygun, bütün halkın mutluluk konusunda davranışlarında faydalanacağı yasaları (şerâ'ı) koyar.³⁹ İbn Rüşd'ün Allah'ın kitabını en üstün mucize olarak kabul ettiği düşünüldüğünde onun peygamberin bu fiillerini, yani vahyi ve vahiy aracılığıyla getirdiği ahlâkî, siyasi vb. yasaları mucize olarak değerlendirdiği rahatlıkla söylenilebilir.

İbn Rüşd kendisine Aziz Kitabın mucize olduğunun ve peygamberin varlığına delaletinin nereden bilinebileceğinin sorulduğunun farkındadır. Çünkü o, daha önce mucizenin peygamberin varlığına ve risaleti gönderene işareti konusunda zayıf bir delil olduğunu belirtmişti. Üstelik insanların çoğu Kur'an'ın varlığının mucize oluşu konusunda da farklı düşünmektedirler. Bunlardan bazılarına göre mucizenin şartı alışılmış (mu'tâd) fiiller cinsinin dışında olmaktır. Onlara göre Kur'an her ne kadar sonradan yapılan bütün sözlerden üstün olsa da kelam/söz olduğu için fiilleri alışılmış cinstendir. Fakat Kur'an sarf yönüyle, benzeri insanlar tarafından getirilemediği için mucizedir, fesahat bakımından yüksek bir derecede olmasından dolayı değildir. Bu niteliklere sahip olan cins bakımından değil, çoğunluk bakımından alışılmış olana muhalefet eder. Azınlık ve çoğunluk bakımından birbirlerinden farklı olanlar aynı cinstendir. Bir grup da sarf yönüyle değil, Kur'an'ın bizzat kendisinin mucize olduğu görüşündedir. Onlar harika olması için alışılmış fiillerin cinsine muhalefet etmeyi şart koşmamışlardır. Bütün insanların yetersiz olacağı bir noktada alışılmış fiillerden olmasını yeterli görmüşlerdir.⁴⁰

İbn Rüşd kendisine itiraz eden insanların görüşlerini ve sebeplerini bu şekilde belirttikten sonra konunun onların vehmettikleri gibi olmadığını ifade eder. Ona göre Kur'an'ın Hz. Peygamberin nübüvvetini doğrulaması konusundaki kanıt, Kur'an'da da dikkat çekilen iki esasa dayanır:⁴¹

1. Peygamberler ve nebiler adı verilen bu grubun varlığı bizzat bilinir. Bu grup kanunları insana has öğrenme yöntemleriyle değil vahiy ile bilirler ve insanlara getirirler. Peygamberin varlığını şahit olmadığımız diğer çeşitlerin varlığı gibi, mütevatir işlerin varlığını inkâr edenlerden başkası, felsefe ve onun dışında meşhur olmuş kişiler inkâr etmez. Dehriye dışında felsefeciler ve çoğu insan kendilerine vahyedilen şahısların olduğu, onlara mutluluklarını tamamlayacağı ilme uygun işler

³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 775-776, Tr. çev., s. 624-625, İng. çev., s. 315-316.

⁴⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.113-114.

⁴¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.114-115.

ve güzel fiiller ile batıl inançlar ve kötü davranışları haber verdikleri konusunda hemfikirlerdir. İbn Rüşd'e göre peygamberin fiili işte budur. Yani doğru ve yanlış davranışların neler olduğu konusunda insanları uyarmasıdır.

2. Kendisinde Allah'tan gelen vahiyle kanun koyma fiili bulunan kimse peygamberdir. Bu esasın da insan fitratında bulunduğu konusunda şüphe yoktur. Nasıl tedavi fiili tıba ve orada bir doktorun bulunduğu bilgisini kendiliğinden gerektiriyorsa aynı şekilde Hz. Peygamberin fiili Allah'tan gelen vahiyle kanun koymaktır, kendisinde bu fiil bulunan kişi peygamberdir, bilgisi kendiliğinden gelir.

İbn Rüşd, her iki esas için Kur'an'dan bazı ayetleri delil olarak kullanır. O kendisine bu iki esasın nereden bilindiğinin de sorulacağını düşünerek şöyle cevaplar: İnsanlar daha önce olmayan bir şeyin varlığı ile uyarılırlar ve uyarıldıkları şey uyarıldıkları nitelikte ve zamanda varlığa çıkar. Ayrıca insanlardan öğrenme ve idrak ile elde edilen bilgi ve davranışlara benzemeyen ilimler açıklanıp ona uygun amelleri yapmaları istenir. Harikulade dinin koyduğu bilgi ile harika olursa, dinin getirildiğine, öğrenme ile değil, Allah'ın vahyi ile gerçekleştiğine delalet eder ve bu durum nübüvvet olarak isimlendirilir. Denizin yarılması gibi harikuladeler bizzat dinin koyulduğuna ve nübüvvet olarak isimlendirilen sıfatlara zorunlu delil olamaz. Bu sebeple İbn Rüşd, denizin yarılması türü mucizeler gösteren kişinin peygamberliğine bu delillerin yeterli olmayacağını düşünmüştür. Bu tür mucizeler onun kabul ettiği nebevi mucizelerin sahip olduğu nitelikleri taşımadığı için peygamberin varlığı konusunda kesin delil değil, ancak ikinci derecede delil olabilirler. Bundan dolayı tek başlarına değil, sadece birinci derecede delillerle beraber delil sayılabilirler. Ona göre mucizenin nübüvvet vasfına kesin delil olmasını sağlayan şey ilim ve ameldeki mucizelerdir. Bunların dışında şahit olunan mucizeler bu mucizeleri takviye eder. İbn Rüşd'e göre bu açıklamalar insanlar arasında peygamber adı verilen bir grubun olduğuna ve bu bilginin tevatür yoluyla insanlara ulaştığına ikna etmek için yeterlidir.⁴²

İbn Rüşd bir yandan mucizenin peygamberliğe delaleti konusundaki yetersizliğinden söz edip, diğer yandan Kur'an'ın Hz. Peygamberin peygamberliğini kanıtlayan tek mucizesi olduğunu belirten sözlerindeki çelişkili görünüşün farkındadır ve mucize-harika olan Kur'an'ın nübüvvet vasfına kesin delil sayılan harikalardan birisi sayılmasının nasıl gerçekleştiğini maddeler halinde şöyle açıklar:

⁴² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.115-116.

1. İlim ve ameli ihtiva eden din öğrenme yoluyla kazanılmış değildir, vahiyle mümkündür.

2. Gayba dair bilgileri içerir.

3. Nazmı düşünme ve ifadeye dayalı nazımların dışındadır. Yani Arapça'yi en iyi şekilde konuşanların cinsinden değildir.

İbn Rüşd, bu cevaba karşılık ilim ve ameli içeren dinin Allah'ın vahyi olduğu ve ona Allah kelamı denilmesini nereden hak ettiğini soranlara da birkaç yönden cevap verir. Öncelikle dinin konulduğu bilgisine ancak Allah'ın, insanın mutluluğu ve mutsuzluğu, insanı mutluluğa, iyilik ve güzelliklere ulaştıran iradi işler ile mutluluktan yüz çevirmesine neden olan ve ebedi mutsuzluğunu gerektiren kötü ve çirkin işlerin bilinmesinden sonra ulaşılır. İnsanın mutluluğu ve mutsuzluğu bilgisi, bireyin nefsinin ne olduğu, nefsinin cevherinin mahiyeti, onda kişinin ebedi mutluluğu ve mutsuzluğuna sebep olacak niteliklerin bulunup bulunmadığı, eğer varsa bu mutluluk veya mutsuzluğun miktarı, ne kadar iyiliğin mutluluğa sebep olduğu bilgisini gerektirir. İbn Rüşd iyilik ve kötülük konusundaki bilgiyi insanın sağlığı için belli miktarda belli zamanda beslenmesine benzetir. Bunların hepsi dinle sınırlandırılmış, hepsi veya büyük çoğunluğu vahiy ile açıklanmıştır veya vahiy ile ikaz edilmesi daha uygun olur. Allah hakkındaki tam bilgiye de ancak varlıkların tamamının bilgisinden sonra ulaşılır. Ayrıca dinî kanunları koyan olarak peygamber toplumu mutlu eden bilginin miktarını, hangi yollarla verilemesi gerektiğini insani öğrenme yolları, sanat veya hikmetle idrak edemez. Bunların hepsi Kur'an'da tam olarak bulunduğundan dolayı Kur'an'ın Allah'tan vahiy ile geldiği, onun Allah'tan peygamberin dilinde gelen söz olduğunu bilmek mümkün olur.⁴³ Görüldüğü gibi İbn Rüşd, Kur'an'ın içerdiği bilgilerin herhangi bir insan tarafından öğrenme vb. yeteneklerle elde edilemeyen, yani insanüstü niteliğe sahip olmasından dolayı onun mucize olduğuna ve bu yönüyle Peygamberliğe delil oluşturduğuna inanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamberin ümmi olduğuna, ümmi ve bedevi, herhangi bir ilim nispet edilmeyen, uzun asırlar Yunan veya başka milletlerin varlıkları araştırma gibi âdetlerine sahip olmayan bir toplum içinde yetiştiğine dikkati çeker. Hz. Peygamberin ümmi oluşu ve ümmi bir toplumda yetişmesi Kur'an'ın öğrenmeye dayanan ilim mahsulü olmayıp mucize eseri olduğunu yakın derecesinde teyit eder. O,

⁴³ İbn Rüşd, *el-Kesf*, s.116.

Kur'an'daki Hz. Peygamberin ümmiliğine dolayısıyla Kur'an'ın insan bilgisine dayanmadığına işaret eden ayetleri⁴⁴ kendi görüşüne delil olarak kullanır.

Kur'an'ın mucize olduğunu gösteren diğer yol da İbn Rüşd'e göre, bu dini diğer dinlerle karşılaştırmaktır. Çoğu insan için Allah'tan aldıkları vahiy ile din koyma peygamberleri peygamber yapan fiildir ve onların peygamber olduğunu kesin olarak ortaya koyan bir iştir. Eğer Hz. Peygamberin din ve ona gelen kitap olan Kur'an'la diğer dinler ve kitaplar karşılaştırılarak incelendiğinde mutluluğu elde etmeye yararı olacak ilim ve amelleri içeren faydalı din bakımından Hz. Peygamberin getirdiği din ve Kutsal Kitabın diğerlerden sayılamayacak kadar daha faziletli ve üstün olduğu görülür. Peygamberlerin din getirdiği kitaplar ortaya çıkışları, şaşırtan yönleriyle insan sözünden ayrıldıkları için Allah kelamı unvanını almayı hak etmişlerdir. Bu özellikleri yanında ilim ve amel konusundaki içeriğinin farklılığından dolayı aziz kitabın Kur'an olduğu İbn Rüşd'e göre açıktır. Kur'an, bu unvanı Tevrat ve İncil'le kıyaslandığında daha fazla hak etmektedir. O, bu iki kitabın tamamen değiştirildiğine inanmasa da Kur'an'ın ve onunla getirilen dinin daha üstün olduğunu düşünmekte, bu konuda ciltler dolusu eser yazılabileceğini belirtmekte ve bütün bunlardan dolayı Kur'an'a son din denildiğini ifade etmektedir. Kur'an'ın son din kabul edilmesinin altında öğretisinin genel, içerdiği dinin herkese hitap etmesi yani bütün insanlara uygun olması yatmaktadır. İbn Rüşd bu konuda Hz. Peygamberin "Ben kırmızıya ve siyaha (ırka) da gönderildim."⁴⁵ hadisini delil olarak kullanır. Ona göre, peygamberlik işi beslenme işine benzer. Nasıl gıdalar insanların bünyesine, en azından çoğunluğunkine uygunsa Hz. Peygamber'den önce gönderilen din sadece bir kavme uygunken onun dini bütün insanlara hitap eder. Onun peygamber ismini hak ettiren vahyinin üstünlüğünden dolayı Hz. Peygamber peygamberlerin en üstünüdür.⁴⁶

İbn Rüşd peygamberin peygamber olduğunu gösteren mucizelerin niteliklerini bu şekilde belirledikten sonra asanın yılanı dönüşmesinin Hz. Musa'nın, ölüleri diriltmesi, cüzzam hastalığı ve anadan doğma körleri iyileştirmesinin Hz. İsa'nın peygamberliğine delil oluşunu kabul etmez. Bunların olağan üstülük, peygamber

⁴⁴ "Sana vahiy gelmeden önce ne kitap okuyor ne de yazı yazıyordun. Öyle olsaydı, davamı iptal etmek isteyenler şüpheye düşerlerdi." (Ankebut, 29/48); "Ümmiler içinde onlardan bir resul gönderen O'dur." (Cuma 62/2); "Onlar ümmi resul ve nebiye tabi olurlar." (Â'raf 7/157).

⁴⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 450.

⁴⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.118-119.

dışında başkasının elinde meydana gelmeme ve insanları ikna edicilik gibi özelliklere sahip olduğunun farkındadır. Ancak ona göre tek başlarına buldukları yani esas mucize kabul ettiği, peygambere peygamber isminin verilmesini sağlayan sıfatlara sahip fiillerle birlikte olmadıkları zaman kesin delil olamazlar. Gerçek mucize olan Kur'an'ın bu sıfatlara delalet etmesi tedavinin tıbbi delalet etmesi gibidir. Doktor olduklarını iddia eden iki kişiden birisinin delili su üzerinde yürümek iken, diğerinki hastaları tedavi etmek olsa ikinci kişinin hastaları tedavi edebilmesi onun gerçekten doktor olduğunun kanıtı olur. Su üstünde yürüyen kişinin doktor olduğuna çoğu insan ancak zan yoluyla ikna olur. Çünkü su üstünde yürümek insanların yapacağı türden bir iş değildir. Bunu yapmaya kudreti yetenin hastaları tedavi etmek gibi insanın gücünün yeteceği bir işi de yapabileceğini düşünerek insanlar onun doktor olduğuna zan yoluyla ikna olurlar. Peygamberlik sıfatına uygun fiillerden sayılan ve peygamberin peygamber adını almasını hak ettiren nitelik olan vahiyle, diğer olağan üstü olaylar arasındaki bağı bu şekilde açıklayan İbn Rüşd, peygamberliğe dair başka bir sıfattan daha bahseder. Bu insanın kendisinde Allah'ın onu garip bir fiil ile kudretlendirdiği ve kendi dönemindeki diğer insanlar arasında ona has kıldığına dair bir hissin meydana gelmesidir. Bu kişi "Allah bana vahyi ile tesir etti" tarzında bir iddiada bulunabilir. Sonuç olarak, peygamberler vardır ve harika fiiller yalnızca onlarda bulunur tarzında bir hükümlerle mucizeler peygamberliği tasdik için delil olur. Ancak İbn Rüşd harici (berrâni) adını verdiği mucizelerin peygambere peygamber adı verilmesini sağlayan sıfatlara uygun olmadığını, gerçek anlamda peygamberlik fiili olmadığını düşünmektedir. Bu tür harici delillerle peygamberliğin tasdikini sadece halka ait bir yol olarak görürken uygun olan mucizelerin tasdikinin ise hem halk hem de âlimler arasında ortak olduğunu belirtir. Ona göre halk harici mucizelere karşı duyulan şüphe ve itirazları kavrayamaz, dolayısıyla onları delil kabul edebilir ancak din bakımından harici mucizelere değil sadece uygun ve ehil olan mucizeye güvenilir.⁴⁷

3- Ahlâkın Peygamberin Mucizelerine Kanıt Olması

İbn Rüşd'ün mucize konusundaki görüşleri incelendiğinde onun vahye, mucizeye ve mucize sayılan fiillere farklı anlamlar yüklediği görülmüştür. Yukarıda işaret edildiği gibi ona göre sebeplilik ilkesinden dolayı akli olarak mucizeleri kanıtlamanın imkânı yoktur. Dolayısıyla konu bu noktada ancak bir iman meselesi olarak kalmaktadır.

⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Kesf*, s.119-120.

Peygamberin varlığına kanıt olması açısından bakıldığında mucizelerin varlığı öncelikle peygamberin ahlâkî kişiliğine bağlanmıştır. Mucize gösterdiğini iddia eden kişinin peygamber olduğunun kabul edilebilmesi için öncelikle onun erdemli bir insan olması gerekir. O erdemli olmayanlara Allah'ın böyle bir nitelik vermeyeceği, iddialarını ispatlamak için yardım etmeyeceği düşüncesinden hareketle Peygamberlerin ahlâkî niteliklerini önplana çıkarır ve güzel ahlakı peygamberliğin kanıtlanmasında temel şart olarak koyar. Peygamberin güzel ahlâkî kadar getirdiği vahyin niteliği de önemlidir. Aslında getirildiği iddia edilen bilginin vahiy olduğunun kanıtı da onun içeriğinde saklıdır. Eğer içerdiği bilgiler insanın öğrenmekle elde edemeyeceği türden aklın ötesinde, üstün ahlâkî iyilikleri, ahlâkî ve sosyal değerleri kapsıyorsa ve mutluluğa götürüyorsa o zaman vahiy adına layık olacaktır. Aksi takdirde sadece iddia olmaktan öteye gidemeyecektir. İbn Rüşd'ün gerek peygamberin ahlâkî kişiliğine gerekse vahyin ahlâkî içeriğine bu kadar vurgu yapması ve mucizenin ispatlanmasında temel şart olarak ortaya koyması ahlâk kanıtını akla getirmektedir.

Kant'ın insanlığın dikkatine sunduğu ahlâk kanıtında ahlâk düşüncesinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığı kanıtlanmaya çalışılır.⁴⁸ O ahlâkî Tanrı'nın varlığı için değil, bir anlamda fiillerini ispat etmek için kullanmaktadır. Bu da dolaylı olarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıyla ilintilidir. Ahlâkî iki yönden kanıt olarak kullanmaktadır. İlki Peygamberin peygamber olduğunun ispatlanması noktasındadır. Peygamberin ahlâkî olması onun en ayırıcı niteliğidir. O diğer bütün özelliklerinin ötesinde erdemli bir kişiliğe sahip olduğu için Allah açısından yardım edilmeyi dolayısıyla elinde mucize gösterilmeyi hak eder. İnsanlar da onun yalancı peygamber veya sihirbaz olmadığını onun ahlâkına bakarak anlayabilirler. Çünkü sihirbaz gibi insanların elinde ortaya çıkabilecek şeyler gerçek mucize özelliğine sahip değildirler sadece göz boyamaya yöneliktirler. Allah erdemli olmadıkları için bunlara yardım etmemekte dolayısıyla onlarda mucizeyi gerçekleştirilmemektedir. Ahlâk peygamberin kişisel niteliği olsa da mucize ortaya koyması onun bireysel yeteneği değildir. O Allah tarafından bahşedilmektedir. Ahlâk peygambere gelen vahyin doğruluğunun ispatlanmasında da kanıt olarak kullanılır. Burada peygamberin peygamberliğinin doğrulanması kadar kendisine gelen vahyin doğruluğunun kanıtlanması da önemlidir. Vahyin doğrulanması peygamberin elçilik görevinin de doğrulu-

⁴⁸ Kant'ın ahlâk kanıtı ve ahlâk kanıtının diğer yönleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *Kant'ta ve*

Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, TDV yayınları, Ankara, 1991.

ğuna işaret olacağı için vahyin niteliği ön plana çıkar. Vahyin içerinin insanın öğrenme yoluyla kazanabileceği bilgilerin ötesinde, daha önce duymadığı, bilmediği, akıl yoluyla elde edemeyeceği bilgiler, mutluluğa götürecekt ahlâkî ve sosyal değerler içermesi dolayısıyla bir din ve toplumsal düzen getirmesi onun Allah tarafından gönderilmiş bir vahiy olduğunun, vahyin bu nitelikleri sebebiyle mucize olduğunun, vahiy gelen kişinin de gerçek bir peygamber olduğunun delili sayılır. Bu durumda İbn Rüşd'e göre peygamberin elçiliğinin ve peygamberliğin bir olgu ve kurum olarak kanıtı mucize, mucizenin delili vahiy, vahyin doğruluğunun delili ise içeriğindeki aklı aşan ahlâkî değerler olmaktadır.

Vahyin insanı mutluluğa götüren ahlâkî ve sosyal değerleri içermesinden hareketle İbn Rüşd'ün insanları mutluluğa götürecekt bütün değerlerin kaynağının Allah olduğu düşüncesini savunduğu anlaşılır. Esasen ona göre bütün bilgilerin kaynağının, failinin Allah olduğunu daha önce ifade edilmişti. Dolayısıyla âlemdeki doğal düzenin koyucusu, faili ve devam ettiricisi de Allah'tır. Peygamberler gaybı açıklar, vahiy yoluyla bu âlemi düzenleyecek, sosyal hayata dair yasaları, iyi ve kötü işlerin neler olduğuna dair ilgileri Allah'tan alıp insanlara ulaştırmakta ve hakka uygun, bütün halkın mutluluk konusunda davranışlarında faydalanacağı yasaları (şerâ'i) koymaktadırlar. Peygamberin gerçek fiili insanları bu ahlâkî değerler doğrultusunda uyarmaktır. O bu yaklaşımıyla Fârâbî⁴⁹ ve İbn Sînâ'nın⁵⁰ değerlerin ve âlemdeki nizamın kurucusu ve yasaların kaynağının Allah olduğu düşüncesini devam ettirir.

Değerlendirme ve Sonuç

İbn Rüşd *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserinde Gazzâlî'ye cevap veriyor görünse de, genel olarak mucize konusunda kelamcılarının yaklaşımlarını ve kanıtlamada

⁴⁹ Fârâbî'nin filozof devlet başkanı esas olarak peygamber olmalıdır. bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, Haydarâbad, 1346h., s.39-40; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' ehl el-medine el-fâdıla*, Mısır, tsz., Türkçe çev. Ahmet Arslan, *el-Medînetü'l-fâzıla*, Ankara, 1990, s.85, ç.76.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, c. II, çev., Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 188,

191; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 183.

kullandıkları yöntemleri eleştirmektedir.⁵¹ Onun kelimacılara benzer görüşleri savunduğu düşünerek filozoflardan ayrıldığını görüşüne katılmıyoruz.⁵² O Mübahat Türkel Küyel'in⁵³ de belirttiği gibi mucize meselesini aklî bilgi alanının dışında bırakıp din sahasına ait bir iman mesele olarak ele almakla bir teolog gibi davranmış olabilir ama mucizeyi kanıtlama konusunda mucize eseri olan Kur'an'ın ahlâkî ve sosyal değerler getirdiği konusundaki yaklaşımı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın peygamberlerin ahlâkî nitelikleri ve din/kanun/değer koyucu olmasıyla aynı paraleldedir. Dolayısıyla çıkış noktaları farklı olmakla birlikte İbn Rüşd'de peygamberliğin rolü ve işlevi noktasında getirdiği bilginin ilahi ve akılla öğretilen bilgilerden farklı ve üstün oluşuna vurgu yaparak kendisinden önceki filozofların yolundan devam etmiştir.

Sonuç olarak İbn Rüşd mucizenin varlığını ve Allah'ın eseri olduğunu kabul etmekte, ancak ilk bölümde aklî olarak ispat edilemeyeceğini düşünüp din alanına ait ilkelerden birisi olarak değerlendirmektedir. Bu ilk bakışta şaşkıncı olsa da onun bilgi, sebeplilik ve mucizeye yüklediği manalar çerçevesinde anlaşılabilir bir durumdur. Özellikle sebeplilik ilkesiyle ilgili görüşleri, onu "mucize olarak gerçekleşen olayların bütün sebepleri tam olarak algılanamadığı için mucize hakkında da aklî bilgi sahibi olunamaz ve açıklanamaz" düşüncesine götürür. Bu durumda mucizenin varlığını kabul etmek bir iman meselesi olarak kalmaktadır. Mucizelerin peygamberin peygamberliğine delil olup olamayacağı konusunda ise o, mucizeleri sınıflara ayırmakta, peygamberlik fiili dediği vahiy ile algılara dayanan diğer harici mucizeler arasındaki farka işaret ederek gerçek mucize olan vahyin ancak içeriğiyle ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona göre asanın yılanı dönüşmesi şeklindeki mucizeler sadece başka mucizelerin varlığı sayesinde mucize kabul edilen ikinci derecede kanıtlardır. Çünkü bunlar nakil yoluyla gelmişlerdir. İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamberin peygamberliğini ispatlayan yegâne kanıt ve onun peygamberlik fiili Kur'an'dır. Kur'an'ın mucize oluşunun kanıtıyla ilgili olarak onun nazmı, gaybdan haber vermesi gibi başka niteliklerinden söz edilebilirse de esas olan içeriğinin kimsenin daha önce bilmediği ve eğitim vb. yollarla elde edemediği ilim ve amele dair bilgilerdir. Peygamberin erdemli kişiliği ve getirdiği vahyin en yüksek erdem olan mutluluğa dair bilgiler içermesi onun mucize oluşunun en önemli ve

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2007, s. 258-266.

⁵² H. İ. Bulut, *a.g.m.*, s. 368, 377.

⁵³ Mübahat Tükel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 358.

yakın ispatıdır. Çünkü insanlar Kur'an'ın muhtevasıyla mucize olduğunu, içindeki bilgilerin mucizevî özelliklerini her zaman, her yerde duyu algıları ve tecrübeleriyle gözlemlemekte ve idrak edebilmektedirler. Bu Kur'an'ın ebedi bir mucize olduğunun göstergesidir.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF PROVING A MIRACLE IN IBN RUSHD WAY OF THINKING

According to Ibn Rushd (Averroes) miracles are principles that prove religion. Religions are principles that prove virtues. However, as mind cannot establish a connection between miracle and prophecy, emotional miracle is a violation of the laws of nature and cannot be used to prove prophecy. However, an action such as revelation which belongs to prophecy can be considered as a miracle. As the illiterate prophet brought a knowledge including so much information, the only miracle of Hz. Muhammed is the revelation, Koran.

Ibn Rushd examines miracle in means of causality and order in the universe. In the mean time, he tries to respond to the criticism of Gazzali aimed at the philosophers and criticizes the theologian. In this article, the miracle understanding of Ibn Rushd will be examined under revelation, prophecy, natural order and causality principles and his general ideas and methodology in order to find answers to the possible questions.

Keywords: Miracle, Natural order, Revalation, Prophecy, Causality.

KAYNAKÇA

Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, thk. Ahmed Kalaş, Haleb, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, [t.y.] I, 450.

Aslan, Adnan "Hârikulâde", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 183-185.

Aydın, Mehmet, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., Ankara, 1991.

Başçı, Vahdettin, *Bir Felsefi Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1996.

Bulut, Halil İbrahim, "Mucize", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 350-352.

Bulut, Halil İbrahim, "İbn Rüşd'ün Mucize Anlayışı", *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri*, editörler Musa Kazım Arıcan...[ve öte.]. Asistan Yayıncılık, Sivas, 2009, II, s. 363-377.

Bulut, Halil İbrahim, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002.

el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-'Arabîyye*, Kahire, 1375/1956, II, 880-882. Erkol, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2007.

ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut, 1414/1994, VIII, 89-98.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medenîyye*, Haydarâbad, 1346h.

Fârâbî, *Kitâb Ârâ'ehl el-medîne el-fâdıla*, Mısır, tsz., Türkçe çev. Ahmet Arslan, *el-Medînetü'l-fâzıla*, Ankara, 1990.

Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, Arapça Türkçe karşılıklı sayfalar halinde, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2005; diğer Türkçe çev. için bkz., Bekir Karlığa, *Tehâfüt el-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981; çev. Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul, 2002.

Gürkan, Saime Leyla, "Mucize", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 352-356.

Işık, Aydın, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara, 2006.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Matbaatü'l-edebiyye, V, Mısır, 1899.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "'acz" mad., Beyrût, trs., V, 369-373;

İbn Rüşd, *Felsefetü İbn Rüşd; Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa' ve'l-hikme mine'l-ittisâl; el-keşfu an menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille*, Dârü'l-âfâki'l-cedide, Beyrut, 1982/1402; Türkçe Çevirisi İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-makâl, el-keşf an minhâci'l-edille*, haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1985.

İbn Rüşd, *Tehâfüt et-tehâfüt*, Tahkik Süleyman Dünya, 1964, Türkçe çev., Kemal Işık, Mehmet Dağ, *İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, II, 636-639, krş. Arapça'dan İngilizce çev., Simon Van Der Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, I-II, University press, Cambridge, 1987, s. 321-323.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, c. II, çev., Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005.

İmamoğlu, Tuncay, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkani, David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul, 2007.

- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2003.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2004.
- Kutluer, İlhan, "Determinizm", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 218-220.
- Özervarlı, M. Sait, "Hârikulâde", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 181-182.
- Sarioğlu, Hüseyin *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 2003.
- Sözen, Kemal, "İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin İsbatı", *SDÜ İlahiyat Fakültesi, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğleri*, Isparta, 2002.
- Swinburne, Richard, *The Concept of Miracle*, Macmillan and Co Ltd. London, 1970.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul, 2004.
- Tükel, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara, 1956.
- Türkçe Sözlük*, Genişletilmiş 7. baskı, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1983, II, s. 845.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri, Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, Çev. Kasım Turhan, Kitapevi Yay., İstanbul, 2001.