

İbn Rüşd'e Göre İnsan Hürriyeti

Freedom of Man According to Ibn Rusd

Abdulgaffar ASLAN*

Ozet

İnsan hürriyeti problemi, düşünce tarihi boyunca tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bir çok filozof ve kelâmcı gibi, İbn Rüşd (520/1126-595/1198) de insan hürriyeti probleminin çözümüne yönelik kendi özgü sayılabilecek görüşleri vardır. Onun gayesi, bu problem hakkında müslümanlar olarak mevcut anlayışlardan sıyrılarak sorunu aşabileceğimiz bir noktada bulunmamızı temin edecek yeterli delillere sahip olduğumuzu göstermektir. İbn Rüşd'ün problemi değerlendirilişi ise orijinal ve modern diyebileceğimiz bir niteliğe sahiptir. O, ontolojik açıdan Allah-insan ilişkisini göz önünde bulundurarak karmaşık olanı, net, kompleks olanı daha basit; epistemolojisine uygun olarak da irrasyonel olanı rasyonel bir ifade tarzıyla konuyu çözüme kavuşturmaya gayret göstermektedir. Bütün bunlara rağmen, konunun hâlâ dinin en zor problemlerinden biri olma özelliği devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, insan hürriyeti, insan fiilleri, şahid, gaib, neden-sonuç ilişkisi.

Abstract

The problem of human freedom is one of the subjects discussed throughout the history of thought. Like many philosophers and theologians, Ibn Rusd (Averroes) (1126/1198) has his own opinions on the problem of human freedom. His aim is directed mainly to the solution of this problem with sufficient proves and by departing it from the current understandings of the muslims. His approach to this problem is original and modern one. He tried to solve this problem by taking into account the relation of Allah with human being and by making the complex ideas into basic ones; according to its epistemology he also makes irrational ideas into rational ones. In spite of these explanations, this subject still remains one of the difficult problems of the religion.

Key Words: Ibn Rusd, freedom of man actions, visible world, invisible world, causality.

İnsan hürriyeti problemi, düşünce tarihi boyunca tartışılan konular arasında önemli bir yere sahiptir. Asıl itibarıyla bu problem, doğrudan doğruya insanla ilgili olduğundan tüm zaman ve mekânlarda insanın varlığına bağlı olarak kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla problem, geçmişten günümüze kadar farklı açıklama biçimleriyle bir takım baskı ve sınırlamalara uğramış olsa da, her zaman aktüalitesini korumuştur.

Ancak problem tek başına insanın şahsında çözümlenemeyecek kadar karmaşıktır. Her şeyden önce insan, hiçbir zaman, kendi kendine yeten bir varlık değildir. O, bu dünyaya kendi arzu ve irâdesiyle gelmediği gibi buradan ayrılıp gidişi de onun irâdesiyle olmamaktadır. Ona bir takım kabiliyet ve imkân veren bir yaratıcı vardır. İnsanın fiilinin mutlak ilim, irâde ve kudret sahibi yüce bir yaratıcı tarafından gerçekleştirilmiş olması, onun kendi kendine karar verme yeteneğinden yoksun olduğunu göstermez. O hür olmasına rağmen, kendi kendine varolmadığından da emindir. Öte yandan insan ne kadar hürse, tanrı inancı da onun için o kadar kesindir. Bununla beraber, insanın ilmi ne kadar artarsa hürriyeti

de o kadar artar, irâdesi o derece gerçekleşir.

İnsan hürriyeti problemi, siyasal anlamda belli bir ideolojiye sahip yönetimlerde polemiklere neden olmuştur. Başka bir ifadeyle, probleme tarihsel açıdan baktığımızda, özellikle sosyal olayların siyasî otoritenin nüfuzu altında yorumlandığı görülecektir. Bu yorum bazılarını tatmin ederken bazıları için yeni bir problem olmuştur. Böylece çözümü çok zor bir konuyu daha da çözümsüz hale getirmiştir. Zaten problem ontolojik ve epistemolojik açıdan çözülebilir bir nitelikte değildir. Filozof ve kelâmcıların problemin güçlülüğünden bahsetmesi de onun ontolojik ve epistemolojik olarak bir çok zorluğu içermesinden ileri gelmektedir.

Bu problem diğer din ve felsefî doktrinlerde olduğu kadar, İslâm düşüncesinin, özelde kelâm ilminin de önemle üzerinde durduğu bir konudur. Bu bağlamda insan hürriyeti konusu, müslüman kelâmcılarının bütün zamanlarda en fazla meşgul eden fikrî problemlerin başında gelmektedir. Kelâmcılar meseleyi, insanın irâdî bir fiili nasıl gerçekleştirdiği mihveri etrafında değerlendirmişlerdir. Buna göre acaba insan fiilini işlerken kendisinin dışındaki bir gücün, yani Allah'ın hâkimiyeti

* Yrd.Doç.Dr., S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi

ve zorlaması altında (cebr) mıdır? Yoksa insanın yapıp etmeleri hiçbir takdir ve tayine bağlı olmadan özgür hareket etme gücüne sahip (ihtiyar) midir? Bu sorulara cevap bulmak amacıyla kelâm bilginleri, İslâm kelâmında insanın hürriyeti konusunda, görüşlerini aklî ve naklî delillerle destekleyerek problemi çok geniş kapsamlı bir biçimde Allah-insan ilişkisi üzerine yapılan çözümlemeler çerçevesinde ele almışlar ve sonuçta bir takım ekoller teşekkül etmiş ve seçmeci bir yöntem kullanılarak çeşitli bakış açıları oluşmuştur.

İbn Rüşd'ün¹ de dediği gibi dinin, dolayısıyla kelâm ve din felsefesinin en zor problemlerinden birinin insan hürriyeti (kazâ-kader) meselesi olduğunda şüphe yoktur.² Bu zorluk, naklî delillerin birbirine zıt sayılabilecek karakter taşımalarından ve aynı zamanda aklî deliller de kendi içlerinde birbirleriyle çelişen bir durum arzotmelerinden kaynaklanmaktadır.³

İbn Rüşd problemin çözümünün zorluğuna dikkatleri çekmekle birlikte bu konudaki zorluğun naklî ve aklî delillerden kaynaklandığının farkındadır. O, problemi kendi dünya görüşüne ve Kur'ân'dan çıkardığı verilere göre değerlendirirken, kendi fikrî yapısına göre ilgili nasları bir biçimde formüle etmektedir. Onun gayesi, bu problem hakkında müslümanlar olarak mevcut anlayışlardan sıyrılarak sorunu aşabileceğimiz bir noktada bulunmamızı temin edecek yeterli delillere sahip olduğumuzu göstermektir. Bunun için problemle ilgili olarak müslümanlar arasında ortak bir inancın sağlanması kaçınılmaz bir realitedir. Ancak onun bu yaklaşımı, hiç bir zaman problemi çözmek anlamına gelmemelidir. İbn Rüşd'ün problemi değerlendirmesi ve kendi felsefî ve kelâmî anlayışı çerçevesinde sonuca ulaştırması orijinal diyebileceğimiz bir niteliğe sahiptir. Onun bu konuyu temellendirmeye çalışırken, ileride değineceğimiz üzere

-konunun en önemli noktası olan nedensellik ilkesi dışında- sınırları belirlenmiş bazı prensiplerden hareket eden Eş'arî ekolüne mensup kelâmcıların tutumunu sergilediğini görmekteyiz. Bununla birlikte İbn Rüşd, onlardan farklı bir bakış açısına sahiptir. Bu çerçevede, dinî hakikatleri açıklamada ve savunmada aklî ve naklî delilleri daha anlaşılır ve kabul edilebilir bir tarzda ele alan felsefî-kelâmî disiplinin, insan hürriyeti probleminde nasıl bir çözüm şekli önerdiği sorusu, bizi çok yönlü bir ilim ve fikir adamı olan İbn Rüşd'ün, bu konudaki görüşlerini ele almaya sevk etmiştir.

İbn Rüşd'ün sisteminde Yaratıcı'nın karşısında insanın konumu ile ilgili geleneksel bakış hâkim ise de, onun, insanın kendisini ve doğal çevresiyle ilişkilerini sırf insanî bir ihtiyaçtan hareketle ele aldığı gözükmektedir. Böylece nakille aklın sınırları tayin edilebilecek ve sahaları belirlenecektir. Diğer bir ifadeyle, bu yolla, naklin ve aklın aynı hedefe yöneldiklerini görmek mümkün olacaktır. Bu durumu göz önünde bulunduran İbn Rüşd, belli başlı kelâmî fikirlerinin toplandığı "*Menâhicü'l-Edille*"de, insan hürriyetini tartışmaya önce Kur'ân'da ve hadîslerde insanın kaderiyle ilgili birbirine zıt gibi görünen iki ayrı açıklamayla başlar.⁴ Bu eserinde Mu'tezile, Cebriyye ve Eş'ariyye'nin görüşleri çerçevesinde konuyu tartıştıktan sonra, kader konusu içerisinde yer alan istıta'a, kesb, teklif-i mâlâ yutâk, hüsün-kubuh, görünür âlem-görünmeyen âlem ve neden-sonuç ilişkisi meselelerini, son olarak da aklî delilleri ve bu konudaki itirazları ele alır.

Kur'ân'daki bazı âyetler her şeyin bir kadere bağlı olduğuna ve insanın fiillerini gerçekleştirirken cebir altında olduğuna delâlet etmektedir. Bu her şeyin belirlenmiş olduğu anlayışı, doğrudan doğruya, Allah'ın mutlak irâde ve kudret anlayışından kaynaklanıyormuş gibi görünmektedir. Yine Kur'ân'da bir çok âyet vardır ki, bunlar da insanın fiillerini işlerken cebir altında olmadığına ve ihtiyar sahibi olduğuna delâlet ederler.⁵ Hatta, bir kısım âyetleri de her iki anlayışa göre yorumlamak mümkün olmaktadır.⁶ Problemle ilgili olarak Kur'ân

¹ İbn Rüşd'ün asıl adı Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî el-Endülüsî, Ebu'l-Velîd (520/1126-595/1198)'dir. Âlim ve fâkih bir soydan gelmektedir. Fıkıh, kelâm ve felsefe ilimlerinde eserler vermiş Kurtubalı bir filozoftur. Batılılar, onu Averroes diye bilirler. Aritoteles'in eserlerini Arapça'ya çevirmiş ve onlara şerhler yapmıştır (Bkz. ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 1995, V, s. 318; Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XX, 257).

² İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Menâhicü'l-Edille fî Akâidi'l-Mille* (nşr. Mahmud Kasım), Kahire 1964, s.225. Bu eser, Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi (Faslü'l-Mekâl. Kitâbü'l-Keşf)*, (Ankara 1955) ve Süleyman Uludağ tarafından, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslü'l-makâl, el-keşf an minhâci'l-edille)*, (İstanbul 1985) isimleriyle Türkçe'ye kazandırılmıştır.

³ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 225. İbn Rüşd, bu konuyu ehl-i sünnet kelâmcıları gibi "kazâ-kader" başlığı altında incelemektedir. Ancak Kelâm ilminde bu kavramlar "insan hürriyeti" "irade hürriyeti" "cebr ve kader", "cebr ve ihtiyar" şeklinde kullanılmıştır. Biz bunlardan "insan hürriyeti" kavramını kullanmayı tercih edeceğiz.

⁴ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 225. Onun bu eseri temel alınmakla birlikte, *Faslü'l-Makâl* (Arapça metni ile birlikte Türkçe'ye çeviren: Bekir Karlığa), İstanbul 1999; *Tehâfütü't-Tehâfüt* (İthk. Süleyman Dünya), Kahire, ty., eserlerinden de yararlanma yoluna gidilmiştir.

⁵ Rozenthal'a göre, İslâm kelâmcıları tarafından kullanılan "ihtiyâr" (seçme) kavramı, özgür irâdeye işaret eden, sınırlı kullanıma sahip teknik bir terimdir. Diğer taraftan irâde özgürlüğü konusunda gündeme getirilen tartışmalarda "irâde" sözcüğü de aynı anlamda kullanılmıştır. Şu kadar var ki "ihtiyâr", öncesinde düşünme (tedbir) ve akıl yürütme bulunan özgür irâde olarak belirlenmektedir (Rosenthal, Franz, *İslâm'da Özgürlük Kavramı*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 2000, s. 29-30).

⁶ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 223.

âyetlerini gruplandıran İbn Rüşd, bunları şöyle sıralar:

a) Her şeyin zarurî olduğuna ve her şeyin önceden tesbit edilen bir kadere ve bir plâna bağlı bulunduğuna delâlet eden âyetler. Bu gruba giren âyetlerden bazıları şöyledir:

1- "Biz her şeyi bir kadere (düzen, plan, ölçü, nisbet) göre yarattık."⁷

2- "Her bir şeyin neye gebe olduğunu ve rahimlerin neyi ne kadar erken bırakacağını, neyi ne kadar (olağan süresinden) fazla bekleteceğini bilen Allah'tır. Çünkü (yarattığı) her şey O'nun katında bir ölçüye ve bir amaca bağlı kılınmıştır."⁸

3- "Ne yeryüzünde ne de kendi canlarımızda meydana gelen musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Doğrusu bu Allah'a kolaydır."⁹

b) İnsanın fiillerinin meydana gelişinin zorunlu değil, mümkün olduğu ve bunlar da insanın bir katkısının (iktisâb) bulunduğunu gösteren âyetlerden bazıları şöyledir:

1- "...ya da yapıp-ettiklerinden (iktisâb) dolayı onları yok eder. bir çoğunu da affeder (kurtarır)."¹⁰

2- "Bu, dünyada iken kendi ellerinizle yapmış olduğunuz karşılığdır. Yoksa Allah, kullarına en ufak bir haksızlık yapmaz."¹¹

3- "Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve fazlası var... Kötü işler yapmış olanlara gelince; kötülüğün karşılığı kendisi kadar olacaktır..."¹²

4- "Herkesin kazandığı iyilik kendi yararına, yapacağı kötülük de kendi zararına."¹³

5- "Semûd (kavmine) gelince, onlara doğru yolu gösterdik, fakat onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler. Böylece yaptıkları kötü fiiller yüzünden alçaltıcı azap yıldırımını onları çarptı."¹⁴

c) İlk iki şıkta ifadesini bulduğumuz âyetlerin dışındaki bazı âyetlerde bu problemle ilgili taarruzun âşikar olduğu görülür. Bu âyetlerden bazıları şöyledir:

⁷ Kamer 54/49.

⁸ Ra'd 13/8.

⁹ Hadid 57/22. Konuyla ilgili diğer bazı âyetler için bkz. En'am 6/102, A'râf 7/54,178; Tevbe 9/51; Hacc 22/73; Lokmân 31/11; Fâtır 35/3; Zümer 39/62.

¹⁰ Şûrâ 42/34.

¹¹ Âl-i İmrân 3/182.

¹² Yûnus 10/26, 27.

¹³ Bakara 2/286.

¹⁴ Fussilet 41/17. Konuyla ilgili diğer bazı âyetler için bkz. Bakara 2/81-82,281; Nisâ 4/170; En'am 6/1-4, Tevbe 9/82; Kehf 18/29; Ra'd 13/24 ; Furkân 25/62-63; Neml 27/92; Necm 53/38-39; Müddessir 74/54-55; İnsan 76/3; Abese 80/11-12.

1- "Başınıza bir belâ gelince (Uhud'da), siz, onun (Bedir'de) iki katını onların başına getirmiş olduğunuz halde yine 'Bu nereden başıma geldi?' diye sonuyorsunuz, öyle mi? De ki: o (belâ), sizin kendi kusurumuzdandır."¹⁵

2- "İki topluluğun harpte karşılaştığı gün, sizin başınıza gelenler, ancak Allah'ın izniyle olmuştur ki, bu da, Allah'ın (gerçek) mü'minleri belirlemesi içindi."¹⁶

3- "Kendilerine bir iyilik erişirse bazıları "Bu Allah katındadır" derler, başlarına bir kötülük gelince de "Bu senin yüzündendir" derler. De ki: "Hepsi Allah'tandır".¹⁷

4- "Sana gelen her iyilik Allah'tandır, başına her ne kötülük gelirse (bu da) senin kendindendir..."¹⁸

İbn Rüşd, Kur'ân-ı Kerim'de olduğu gibi hadislerde de çeşitli görünümde ifadelerin bulunduğuna dikkat çekerek şu örnekleri verir:

1- "Her çocuk fitrat üzere dünyaya gelir. Sonra anne ve babası o çocuğu ya yahudileştirir, ya hristiyanlaştırır."¹⁹

2- "Bir takım insanlar cennet için yaratıldılar ve cennet ehline yaraşan amelleri işlerler, diğer bir kısım insanlar ise cehennem için yaratıldılar ve cehennem ehline ait ameller işlerler."²⁰

Bu iki hadisten birincisi küfrün nedenini kâfir olan bir toplumda yetişmeye bağlarken, imanın nedeninin de fitrat olduğuna işaret eder. İkincisi ise, iman ve küfrün her ikisinin de Allah'ın yaratmasına bağlı bulunduğunu, insanların zorunlu olarak iman veya küfür ehlinde olduklarını gösterir mâhiyettedir.²¹ Oysa Kur'ân ve hadislerdeki bu açıklamaların amacı, insanın, dolayısıyla müslümanların hür oldukları ya da hür olmadıkları bilincinden birisini seçmeye yöneltmek değildir. Aksine bunlardan amaç, insanın her iki durumu birlikte barındıran bir yapıda oldukları bilincini vermektir.²²

¹⁵ Âl-i İmrân 3/165.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/166.

¹⁷ Nisâ 4/78.

¹⁸ Nisâ 4/79.

¹⁹ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, Cenâiz, 80; Kader, 3; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, Kader, 22, 23, 24, 25.

²⁰ Müslim, Kader, 30.

²¹ İbn Rüşd, *Menâhic*, s.223-224; Abdülhamid, İrfan, *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Bağdad 1967 s. 247-248; *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev. M.Saim Yeprem), İstanbul 1994, s.276; Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd ve Felsefesi* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi), İstanbul 1993, s.212-214.

²² Şahin, Hasan, "İbn Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi", *Gevher Nesibe Anısına Düzenlenen İbn Rüşd Kongresi*, Kayseri(14 Mart) 1993, s. 190.

Çünkü hiçbir müslümanın, Kur'an'ın bir âyetini, diğer bir âyetine karşı olacak şekilde anlamaya ve yorumlamaya hakkı yoktur.²³ Allah, Kur'an'da aykırılığın bulunmadığını, "Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer O Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, onda birbirini tutmaz çok şey bulurlardı."²⁴ âyetiyle işaret etmektedir. İşte, yukarıda da değindiğimiz gibi müslümanlar karşılaştıkları sosyal ve siyasî problemlere çözüm üretirken âyetleri kendi görüşlerine delil olarak kullanmışlardır. Ancak problemle ilgili bu kullanım, âdetâ Kur'an-Kerim'in âyetlerini birbiriyle çelişir gibi bir yapı kazandırmıştır. Öyleyse, İslâm'daki kader probleminin İslâm'ın içinden doğduğunu haklı olarak belirten Tritton'un, "Kur'an'ın incelenmesi durumunda bu konuda karşıt ifadelerin bulunduğu görülmektedir,"²⁵ iddiasında bulunmasının ise bir anlamı kalmamaktadır.

İbn Rüşd'e göre, kazâ ve kader meseleleri, bir yandan Allah'ın her şeye şâmil irâdesiyle, insanın irâdesi arasındaki ilişkiye, öte yandan Allah'ın mutlak kudreti ile insan kudreti arasındaki ilişkiye taalluk eden konulardır. Başka bir ifadeyle o, insanın yaptığı fiillerde mutlak hürriyete sahip olup olmadığı ile Allah'ın kaza ve kaderinin insan fiillerini işleminde etkili olup olmadığı ilişkisini ele almaktadır.²⁶

Kaderi Allah'ın fiillerinin en önemlileri arasında gören İbn Rüşd, onun mahiyetini açıklamak için, doğal olarak, öncelikle Kur'an ve hadîslere başvurmuştur. Öte yandan kaderle ilgili Kur'an ve hadîslerde birbirine zıt gibi görünen açıklamalardaki benzer durumun akli deliller için de geçerli olduğunu söyleyen İbn Rüşd, insanın fiiliyle münasebeti açısından Allah'ın yaratmasına ilişkin müslümanların sahip olduğu değişik fikirleri takdim eder. Bunlardan birincisi, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu, fiillerini gerçekleştirirken Allah'ın hiçbir müdahalesinin bulunmadığını kabul eden Mu'tezile'nin görüşüdür. İkincisi ise, insanın fiillerinde herhangi bir katkısının bulunmadığını, onun üstün bir kudretin egemenliğinde olduğunu savunan "cebr (zorunluluk)" anlayışıdır. Cebr ile iktisâb arasında üçüncü bir durumun söz konusu olmadığını söyleyen İbn Rüşd, Eş'arîlerin bu iki ayrı görüş arasında, insanın kesb gücüne sahip olduğunu savunduklarını zikreder ki, ancak bu güçle insanın kesbettiği şeyin ve kesbetmeye sevkeden sebeplerin her ikisinin de Allah tarafından yaratıldığını savunan bir görüşü bulmaya çalıştıklarını ileri sürmekte-

dir.²⁷ Kur'an'da kulların fiillerine bu ismin verilmesi gerekçesiyle Eş'arîler, böylesi bir cebir anlayışından kurtulmak için "kesb" adı verilen Kur'anî bir kavramı kullanmışlardır.²⁸

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (260/875-324/936) kelâmında insanın fiilleriyle ilgili kesb anlayışı önemli yer işgal eder. Ona göre, "kesb; yaratılmış bir kudret ile insanda (müktesip, kesbeden) meydana gelen şeydir."²⁹ Yani "Allah'ın insan için yarattığı bir güç"³⁰ anlamındadır. Fakat aynı güçten, insan için bir kesb olan "insanın gücü" şeklinde söz etmektedir.³¹ İnsan, bu güce sahip olduğu için sorumludur. Çünkü kulun fiilinin yaratılması ve ihdâsı Allah'tandır. Fakat kul fiilini işleyeceği anda Allah onda bir kudret yaratır. O, bu yaratılmış kudretle fiilini kesbeder. Dolayısıyla Allah hâlık, kul kâsibdir.³² Bu anlayışa göre, insanın gerek felç, titreme gibi zorunlu hareketi, gerekse ihtiyârî bütün fiilleri Allah tarafından yaratılır. Ancak kesb gücü, insanın kendi fiilinde sahip olduğu bir nebze hürriyettir.³³ Böylece kesb kavramı ile Eş'arîler, cebri ve ihtiyârî fiiller arasındaki farkı gözetmekle beraber insanın ihtiyârî fiillerine olan yakınlığını vurgulamışlardır.³⁴

Kanaatimizce "kesb" kavramı etrafında gelişen tartışmalar, kulun fiili için "kesb" kavramının kullanılmasından kaynaklanmamaktadır. Öyle görülüyor ki Eş'arîlere göre, kulun fiilinin gerçek yaratıcısı Allah'tır. Ancak kesb, fiili muhdes bir kudretle kesbeden kula izafe edilir. Zira kesb yaratma değil, bir işi iktisâb eden insan için kullanılan bir kavramdır. O halde, problem Eş'arîlerin kesb kavramına yükledikleri mânâların anlaşılmasındaki zorluklardan ileri gelmektedir. Yoksa isimlerde tartışmaya girmek yersizdir.

İbn Rüşd, Cebriyye ve Mu'tezile'nin problemi çözüm şekillerini bütünüyle reddederken, Eş'arîlerin yaklaşımını

²⁷ İbn Rüşd, *Menâhic*, s.225.

²⁸ Bkz. Bakara 2/134, 286; Âl-İmrân 3/25, 161; Tûr 52/21. İlgili âyetler için bkz. Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1984, s. 604-605.

²⁹ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Lüma'*, Beyrut 1952, s. 42.

³⁰ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslâmiyyin* (nşr. Helmut Ritter), Wiebaden 1963, s. 542.

³¹ Eş'arî, *Makalât*, s. 552.

³² Eş'arî, *Lüma'*, s. 39; el-Bağdâdî, Abdülkâhîr, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 134. Ayrıca konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlm'l-Kelâm* (el-Eş'arî), Beyrut 1985, II, s. 78-79; Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya 2001, s. 260-261.

³³ Wolfson, Harry Austryn, "İbn Haldun'a Göre Allah'ın Sıfatları ve Kader" (çev. Süleyman Toprak), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Konya 1986, s. 222.

³⁴ Watt, W. Montgomery, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader* (çev. Arif Aytekin), İstanbul 1996, s. 144.

²³ Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 325.

²⁴ Nisâ 4/82.

²⁵ Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı* (çev. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 57.

²⁶ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 224-225.

da ilke olarak kabul etmez. Ona göre, Eş'arîlerin görüşlerini temellendirmede kullandıkları yöntem anlaşılabilirlikten uzaktır. Yine onların Allah'ın ve insanın irâde ve kudretinin, insanın fiilleri üzerindeki etkileri ile ilgili ifadeleri de muğlaktır. Bu nedenle problemin çözümsüz kaldığını söyleyen düşünürümüz, onların bu konuda kullandıkları bazı kavramlar haricinde cebri anlayışla aynı sonuca ulaştıklarını belirtmektedir.³⁵ Nitekim İbn Hazm da Eş'arî'nin bu görüşünün, insana seçme ve ihtiyâr tammadığından Cebriyye anlayışıyla aynı olduğunu belirtmektedir.³⁶ Muhammed Ammara'ya göre de, Eş'arî'nin "kesb" kavramı ile cebr ve ihtiyâr ortasında bir yol tutmuş olması, zulmü Allah'a nisbet etmekten doğan sakıncaları gidermeye yöneliktir.³⁷ Şüphesiz Eş'arî bu kavramı herhangi bir ekolün görüşüne iltifat veya tenkit etmek amacıyla kullanmamıştır. Bununla birlikte o, cebri anlayışa mensup bir takım kimseleri isbat ehli olarak nitelendirmesi ve onların birtakım kavramlarını kullanması, ilk dönem kelâmcıları tarafından Cebriyye ile bir tutulmasına neden olarak gösterilmektedir.³⁸

Oysa Eş'arîler, insanda irâde ve kudretin bulunduğunu kabul etmekle Cebriyye'den ayrılmaktadırlar. Çünkü "Cebriyye'ye göre, kulun kesinlikle hiçbir gücü yoktur. Ne bir etkinliği vardır, ne de fiili kesbetmektedir. Tam tersine insan, sergilediği fiillerinde cansız varlıklardan farksızdır..."³⁹ Eğer Cebriyye'nin dediği gibi insan, meydana getirdiği fiillerinde hiçbir kudreti bulunmamış olsaydı, Allah'ın emir ve nehiylerine muhatab olan kullara güç yetiremeyecekleri bir takım şeylerle teklifte bulunulmasının câiz oluşu (teklif-i mâlâ yutâk) ⁴⁰ söz

konusu olurdu. Eş'arîler, insanın fiillerinin meydana gelişini "kesb" kavramıyla açıklamalarının bir sonucu olarak bu prensibi câiz görmüş olabilirler. Bu durumda insan, güç yetiremeyeceği emir ve nehiylerle mükellef tutulmakta ve onunla sıradan bir nesne arasında fark kalmamaktadır. Oysa Allah, peygamberler göndermiş, kitaplar indirmiş, insanları amel ile mükellef tutmuş, emretmiş, nehyetmiş, emrettiğini yapana sevap vaad etmiş, nehyettiğini yapana da cezâ ile korkutmuştur.

Bununla birlikte insana yapılan teklif, onun diğer cansız varlıklar arasındaki farklarından birini vurgulamaktadır. Bu anlayışa göre cansız bir varlık nasıl ki herhangi bir şey yapma gücünden yoksun ise, aynı şekilde insana irâdesiyle bir fiili yapma veya yapmama gücü veren anlamındaki "istitâ'a"⁴¹ (kudret, kuvvet, takat, güç)'dan yoksun demektir. Dolayısıyla, çoğu âlimler akıl gibi istitâ'a'yi de insanın sorumluluğunun şartlarından biri olarak kabul etmişlerdir.⁴² Zira kesbin meydana gelmesi insandaki istitâ'a'ya bağlıdır. Allah bir kimsede güç yaratmazsa, o insanın iktisâbta bulunması mümkün değildir. Bu da insanda istitâ'a'nın olmaması anlamına gelir ki, bu durumda insanın iş yapması imkânsızdır.⁴³ Demek ki, insanın fiilde bulunabilmesi için kendisinde mevcut güç ve kudretin var olması gerekmektedir. Böylece istitâ'a ile insan fiili arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Aynı zamanda bu ilişki istitâ'a'nın kader konusu ile olan bağlantısını da vurgulamaktadır.

Nitekim sahip olduğu düşünce yapısı ile taklitten kaçınan "el-Akîdetü'n-Nizâmiyye"sinde hür düşünce taraftarı olan, insanın hürriyeti ve fiillerinin oluşumunu ifade eden "kesb" meselesinde, Eş'arî ve kendisinden sonra gelen Eş'arî kelâmcılarından farklı bir perspektifle Eş'arîlerin bu konudaki görüşlerini aklî ve naklî delillerle açıklığa kavuşturmaya gayret gösteren el-Cüveynî (419/1028-478/1085), "İnsanın fiillerinde iktisâbı, fiiline de istitâ'a'ı vardır," ⁴⁴ demektedir. Böylece o, insanın tüm

³⁵ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 224.

³⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endelûsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, by, ty, III, s. 22. Aynı şekilde Şerif Murtazâ da, Eş'arîleri, kazâ ve kader konusunda cebri anlayışı savunan kelâmcılar içerisinde zikretmektedir (Bkz. eş-Şerif Murtazâ, *İnkâzû'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, Mukaddime (Muhammed Ammara tarafından tahkik edilen *Resâilü'l-Adl ve'l-Tevhîd-I*'in içinde), by, 1971, I, s. 260. Kâdî Abdulcebbar da, Eş'arîlerin savunduğu "kesb" anlayışını öзде iki fâili gerektiren bir anlayış olduğundan reddetmektedir. Çünkü ona göre fiillerimiz, bize muhtaçtır ve meydana gelmeleri de bize bağlıdır. Bu nedenle fiillerimiz zorunlu bir bilgi ile tarafımızdan meydana getirilmektedir (Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-Adl* (nşr. A.F. el-Ehvânî), Kahire 1962, VIII, s. 6,7; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965, s. 363).

³⁷ Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* (çev. Vahdetin İnce), İstanbul 1998, s. 45.

³⁸ Watt, s. 125.

³⁹ el-Kâsimî, Cemâlüddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985, s. 28.

⁴⁰ Allah'ın kudretine hâlel getireceği endişesiyle nedensellik ilkesini inkâr eden Eş'arîler, bu problemle ilgili görüşlerinin meşrûiyetini sağlamaya yönelik geliştirdikleri bir prensip olup Allah'ın insanı, "güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutması câizdir," anlamına gelen bir sözdür (Eş'arî, *Lûma'*, s.58, 68).

⁴¹ el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta'rifât*, İstanbul 1308, s. 11.

⁴² Ebû Rîde'ye göre, cebri anlayışta olan bazı bilginler, insan için istitâ'a'nın varlığını kabul etmişler ve bu konuda iki görüş belirtmişlerdir. İlki, istitâ'a için bir fiilin bulunduğunu ve bu fiilin önceden değil istitâ'a ile beraber olduğunu; ikinci gruba göre ise, Mu'tezile anlayışında olduğu gibi istitâ'a'nın fiilden önce bulunduğunu söylemişlerdir (Ebû Rîde, Muhammed Abdü'l-Hâdî, *min Şuyûhi'l-Mu'tezile: İbrahim bin Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire 1989, s. 174).

⁴³ Gölcük-Toprak, s. 261.

⁴⁴ el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdillâh, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, İstanbul, ty, s. 46; İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 225. Öte yandan Kâdî Abdulcebbar'a göre, fiillerin meydana gelişini sağlayan güç, insanda fiilden önce mevcuttur. Fiilden önce mevcut bulunan bu güç, fiile bağlı değildir. Dolayısıyla insan, yapıp ettik-

fiillerinin Allah'ın irâdesi altında bulunduğunu, bununla beraber insanın irâde ve kudret sahibi bir varlık olduğunu düşüncesindedir. Bu da insanın takatı haricindeki şeylerle mükellef tutulmasının câiz olmadığını göstermektedir.

Cüveynî'nin yukarıda istitâ'a'ya getirdiği tanım, Eş'arî'nin istitâ'a'yı, "insanın öz benliğinde olmayan bir araz"⁴⁵ veya "Allah'ın bir nimeti, fazlı ve ihsanı"⁴⁶ şeklinde tanımlamasından farklıdır. İbn Rüşd'e göre, bu farklılığının temelinde onun "teklîf-i mâlâ yutâk"ın câiz olduğu hususunu mensup olduğu ekolün aksine imkânsız görmesindedir.⁴⁷

Cüveynî'nin bu yaklaşımının, Mu'tezile ile sadece görünüşte paralellik arz ettiğini, aksine onun temelde çok farklı sonuçlar ortaya koyduğunu belirten İbn Rüşd, insanın hürriyeti ve fiillerinin oluşumu meselesiyle ilk Eş'arîlerin anlayışlarını şiddetle tenkit etmekte ve eskilere muhalefet eden sonraki bazı Eş'arîlerle "teklîf-i mâlâ yutâk"ın câiz olmadığı konusunda uzlaştıklarını farklı bir üslûpla ortaya koymaktadır. Hatta o, Eş'arîlerin bu konudaki yaklaşımlarını, Mu'tezile'nin teklîf-i mâlâ yutâk'ı aklen çirkin görmelerine bağlamalarının bir tepki olduğunu söyleyerek,⁴⁸ Allah-insan ilişkisinde Eş'arîlerin masumiyetini dolaylı olarak savunur.⁴⁹

Öte yandan İbn Rüşd, problemi insanın fiillerinin vasıfları konusuna taşımakta, yani o, fiillerin hükümlerinin bilinmesiyle ilgili, söz konusu fiile iyi veya kötü, güzel veya çirkin, yararlı veya zararlı, ma'ruf veya münker, helâl veya haram, sâlih veya fâsid gibi iki zıt vasıftan birisini verme imkânı üzerinde durmaktadır. Bu konuda bir fikrin veya davranışın karşısına çıkarken veya yanında yer alırken, bir fiili sevaplandırırken veya ceza-

lerini hür irâdesiyle meydana getirmeye kâdirdir, onların yaratıcısıdır. Bunun sonucu olarak insan, işlediği fiillerinden cezâ veya mükâfat görecektir (Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/1, s. 5,6,43). Cüveynî'nin istitâ'a anlayışı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1997, s. 118-128.

⁴⁵ Eş'arî, *Lüma*, s. 54.

⁴⁶ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne*, Medine 1975, s. 48.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 225; Cüveynî, s. 45, 56.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 225. Kâdî Abdülcebbar'a göre, çirkin olan şeylerin gerçek niteliklerinde ihtilâf yoktur. Fakat nitelenen şey, nitelikten üstün bir duruma geçerse, ihtilâf söz konusu olur. Örneğin, Allah'ın kullara güç yetiremeyecekleri şeylerle teklîfte bulunması, onlara güç yetiremeyecekleri şeyleri teklîf etmek olduğu için çirkindir... (Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/1, s. 43).

⁴⁹ Eş'arîlerin, Allah'ın kullara güç yetiremeyecekleri şeylerle teklîfte bulunmasının câiz görmeleri bir tarafa atılmamalıdır. Çünkü bu konuda Eş'arîlerin hareket noktaları Allah'ın istediğini yapan (fâil-i muhtâr), mülkünde istediği tasarrufta bulunabilen sonsuz kudret sahibi olmasına dayanmaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Yüksel, Emrullah, "Eş'arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1991, Sayı: 10, s.16-20.

landırırken vb. durumlarda ölçü lezzet mi, fayda mı, vicdan mı, toplum mu, akıl mı yoksa din mi olmaktadır? İşte İbn Rüşd'e göre, insanın fiillerinde bir katkısı yoksa (iktisâb), hayır ile şerrin, iyi ile kötünün bir farkı kalmayacağından, onun kendisine zararlı olan şeylerden korunmasına, faydalı olan şeyleri de elde etmek için bir gayret sarfetmesine gerek kalmayacaktır. Oysa bu, amacı insanlara yarar sağlamak olan çiftçilik mesleği ve diğer bütün yararlı meslekler gibi, yine insanların kötülüklerini ve zararlarını etkisiz kılmak üzere geliştirdikleri harb, gemicilik ve tıp gibi bir çok sanatın gereksiz ve geçersiz sayılması anlamına gelir ki bütün bunlar da aklın kabul edeceği bir şey olamaz.⁵⁰

Dinî nasların ve aklî delillerin gerek kendi içlerinde ve gerekse birbirleri ile çelişir gibi görünmeleri, kazâ ve kader konusunda ortaya çıkan ayrılıkların en önemli sebebi durumundadır. Oysa dinin amacı, bu iki kaynağı birbirinden ayırmak değil, tam tersine iki zıtlık arasında orta bir yolun bulunmasını sağlamaya yöneliktir.⁵¹ Bu mesele halli yolunda atılacak ilk adım, özellikle birbiriyle çelişir gibi görünen âyetlerden yalnız bir âyeti veya ilgili âyetle paralellik arz eden âyetleri kendi görüşüne delil olarak almak değil, bu konuda Kur'an'daki bütün âyetleri bir arada düşünmek ve hiç bir âyeti geçersiz kılacak şekilde dışarıda bırakmamak, gerektiğinde de te'vil yoluna başvurmaktır. Akıl ve nakil arasında görünüşte bir çelişki söz konusu ise, bu durumda ya aklî metotta bir hata vardır, ya da naklin yorum ve te'vilinde eksiklik vardır. Aksi takdirde bu iki kaynak arasında çelişkinin olması düşünülemez. Bununla birlikte, aklın imkânsız gördüğü konularla ilgili olarak gelen nasları te'vil etmek zorunludur. Zira nassın akla uygun olmayan hükümleri ihtiva etmesi kesinlikle düşünülemez. Öte yandan akıl, bir meselenin muhal veya câiz olduğu hususunda bir hüküm veremiyorsa, dinî delillere dayanarak, onun tasdik edilmesi de zorunlu olur.⁵²

İbn Rüşd'e göre fizyolojik, psikolojik ve tecrübe dünyamızda her şeyin bir sebebi vardır. Dolayısıyla, bu ilkinden hareketle gerek sebep kavramı gerekse nedensellik ilkesi arasındaki ilişkinin işleyişi bilinmelidir. Böyle bir çaba Allah'ın mutlak irâde ve kudreti ile insanın sınırlı hürriyeti arasını uzlaştırmayı kolaylaştıracaktır. Şüphesiz âlemde her şey Allah'ın koyduğu bir yasaya göre cereyan eder.⁵³ Yani, tabii ve sosyal olaylar arasın-

⁵⁰ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 225-226.

⁵¹ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 226; *Faslû'l-Makâl* (Arapçası ile birlikte Türkçe'ye çeviren: Bekir Karlığa), İstanbul 1999, s. 74-75.

⁵² el-Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* (thk. Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 212; *İtikâd'da Orta Yol*, (çev. Kemal Işık), Ankara 1971, s. 158.

⁵³ Fâtır 35/43.

daki nesnel ve zorunlu bağlantılar nedensellik yasasıyla ilişkilidir. Tabii olaylar arasında var olan münasebet Allah'ın koyduğu değişmez düzene (âdetullah) de uygundur. Öte yandan akıl da nedensellik ilkesini kabul edebilecek bir mahiyete sahiptir. İbn Rüşd'e göre akıl, var olan nesnelerin düzen ve tertibini kavrar.⁵⁴ Aynı zamanda akıl, varlıkların nedenleriyle kavramamızı sağlar. Zira, eşyanın akledilebilir bir düzeye ulaşmada neden-sonuç ilişkisinin önemi inkâr edilemez.⁵⁵

İbn Rüşd, Allah'ın mutlak irâde ve kudreti ile insan hürriyetini uzlaştırmak için çıkabilecek zorluklara dikkat çekmektedir. Ona göre Allah, insana birbirine zıt bir takım işleri irâde edecek ve yapabilecek bazı "kuvvet"ler vermiştir. Ancak bu kuvvetlerin verilmiş olması onun her istediğini yapabileceği anlamına gelmez. İnsanın fiilini icra edebilmesi için nasıl uyacağı bilmediği, ama bir-biriyle uyusabilir (bilâkeyf) bazı "dahilî sebepler" in bir plân dahilinde cereyan etmesini sağlayan psikolojik güçler vardır. Bununla birlikte, bir de onu dışarıdan kuşatan, fizik benliğinin işleyişini sağlayan haricî sebepler bulunmaktadır. Yine o, insanın ruhsal yeteneklerinin, devamlı akıl tarafından yönetildiğini ve onun dış dünyaya ait sebeplerin tesiriyle de değişebileceğini ortaya koyar. İnsanın fiillerinin gerçekleşmesi sözü edilen dahilî ve haricî sebeplerin birbirleriyle bağdaşmasını veya onların uyusmasını engelleyen sebeplerin ortadan kalkmasına bağlıdır. Bütün bunlar, bize nisbet edilen fiillerin, her iki sebebin bir araya gelmesiyle gerçekleştiğini göstermektedir. İnsanda bu sebeplerin bir araya gelmesi de ancak Allah'ın takdiriyle mümkündür. Başka bir ifadeyle bize nisbet edilen fiillerimiz, sadece Allah'ın yaratmış olduğu haricî sebepler ile fiillerimiz arasındaki ilişki sonucunda meydana gelmez, bilakis bu sebepler ile Allah'ın insanın kendi içinde sınırlı bir nizamı göre yarattığı sebeplerin örtüşüp bağdaşmasıyla gerçekleşir. İşte "Allah'ın kaderi" tabir edilen şey de budur.⁵⁶

Haricî şartlar, yapıp etmelerimizin nesnesidir. Bu sebepler, insanın fiillerinin gerçekleşip gerçekleşmemesi üzerindeki etkisiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda onlar dahilî sebepleri de yönlendirirler. Çünkü İbn Rüşd'e göre

insandaki irâde,⁵⁷ herhangi bir şeyi tasavvur veya o şeyi tasdik etmekten kaynaklanan şiddetli bir arzu ve bir şevkdir. İşte, insanın bu arzu ve şevkinin uyanmasına sebep olanlar dış dünyadaki varlık ve olaylardır. Şüphesiz dış dünyanın varlığı ve onda gerçekleşen olaylar bizim eserimiz olmadığı gibi, onun kendisine karşı uyandırdığı bu şevk de bizatihi bizim ihtiyarımız değildir. Sözelimi çevremizde iştahımızı kabartan bir şey gördüğümüzde fitrî bir değer olarak ona yöneliriz. Bunun gibi bize korku veren bir şeyle karşılaştığımızda zorunlu olarak ondan çekinir ve uzaklaşırız. Bu da gösteriyor ki, insanın irâdesi dış dünyada olup bitenlerle sınırlıdır, onlara bağlıdır; aynı zamanda neden-sonuç ilişkisi insan irâdesini yok etmemektedir. Düşünürümüz bizimle dış dünyada mevcut olan bozulmaz ve aksamaz bu düzen arasındaki ilişkinin dinî bir temeli de olduğunu göstermek üzere şu âyeti delil getirir: "Her insan için önünden ve arkasından Allah'ın emrinden dolayı onu koruyan takipçiler vardır."⁵⁸ O, buradaki "takipçiler" ifadesinden yukarıda sözü edilen dış neden ve etkileri anlamaktadır.⁵⁹

O halde insanın söz konusu arzu ve şevki oluşturan haricî sebepler belli bir nizam ve tertip üzere cereyan etmektedir. Bu şekilde meydana gelen her eser de zarufî olarak sınırlıdır. İşte, bu sebepler neticesinde insan, irâde ve fiillerini gerçekleştirmektedir. Ancak bu neden, insanın fiillerini gerçekleştirmesi için yeterli bir neden olamaz. Zira Allah'ın bizim iç bünyemizde yarattığı dahilî sebeplerin haricî sebeplerle olan belli nizam arasındaki bağlantıyı da göz önüne almak gerekmektedir. Dolayısıyla haricî sebepler için geçerli olan belli nizam ve tertipteki sınırlılığın benzeri dahilî sebepler için de geçerlidir.

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, yapıp etmelerimizi biri kendi irâdemiz, diğeri dış sebepler olmak üzere iki temel ögenin varlığına dayandırmaktadır. Diğer taraftan o, insanın fiillerinin gerçekleşip gerçekleşmemesi hususunu insanın dış dünyasında mevcut olan bozulmaz ve aksamaz düzenin sağlanmasında temel bir fonksiyon olarak Allah tarafından konulan nedensellik ilkesine bağlamaktadır. Bu durumda insanın fiilleri dış dünyada mevcut tertip ve düzenin sonucu olarak gerçekleşmektedir. Bu durumda insanın fiilleri, bu külli tertip ve düzene bağlı olarak belli bir zaman ve ölçü içerisinde gerçekleşmesinden daha tabii bir şey olamaz. Çünkü belli ve sınırlı nedenlerin sonucu olarak ortaya çıkan şey zorunlu olarak belli ve sınırlıdır. Bu irtibatın insanın dahilinde

⁵⁴ İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (thk. Süleyman Dünya), Kahire, ty, II, 526.

⁵⁵ Bir filozof olarak İbn Rüşd'ün kader görüşünü felsefenin temel ilkelerinden olan "nedensellik ilkesi"ne göre açıklaması, Muhammed Abdüh'un (1849-1905) da konuya bu tür bir bakış açısıyla yaklaştığı ve onun bu konuda, "kâinattaki zahiri olayların, fikir ve irâde üzerindeki hüküm ve nüfuzu, akıllılar şöyle dursun ahmakların bile inkâr edemeyeceği bedihi bir gerçektir" diyerek kaderî tabiat kanunu olarak değerlendirdiği belirtilmektedir (Detaylı bilgi için bkz. İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abdüh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 138-139).

⁵⁶ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 226.

⁵⁷ İbn Rüşd'ün irâde kavramı ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Gölçük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 75.

⁵⁸ Ra'd 13/11.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 226-227; Sarıoğlu, s. 317.

yaratılan nedenlerle fiilleri arasında da mevcut olduğunu söyleyen İbn Rüşd göre⁶⁰ böylelikle insanın fiilinin haricî ve dahilî nedenlerinde mevcut olan sınırlı nizam, yani bu neden-sonuç ilişkisinin sürekliliği, Allah'ın kulları için yazmış olduğu "kazâ ve kader"idir ki, "Levh-i Mahfuz"un anlamı da budur. Allah'ın bu nedenleri bilmesi, onların varlık sebebi olması demektir. Onun için söz konusu nedenleri ancak Allah'ın bilgisi kuşatabilir. Bundan dolayı hakiki mânâda gaybı (görünmeyen âlem) yalnızca Allah bilebilir. Nitekim Kur'an'da göklerde ve yerde Allah'tan başka kimsenin gaybı bilemeyeceği haber verilmektedir.⁶¹ Nedenleri bilmek gaybı bilmektir. Çünkü gayb, herhangi bir varlığın gelecekte var olup olmayacağını bilmekten ibarettir. Belli bir şeyin herhangi bir zamanda var olup olmayacağını belirleyen şey ona taalluk eden nedenlerin tertip ve düzenidir. Bundan dolayı nedenlerin bilinmesi demek, aynı zamanda onlara bağlı olarak herhangi bir zamanda var veya yok olacak şeylerin bilinmesi demektir.⁶²

Nedenlerin mutlak anlamda bilinmesi de herhangi bir zamanda âlemde olup biten her şeyin bütün yönleriyle bilinmesi anlamına gelir. Bu da varlıkların bütün nedenlerini bilen ve onları yaratının Allah olduğunu gösterir. Nitekim, "Gaybın anahtarı O'nun yanındadır, onları O'ndan başkası bilmez."⁶³ cümlesinde belirtilen anahtarlar da bu nedenlerin bilinmesidir.⁶⁴ Gayb ile ilgili olarak insan, akıl ve duyularıyla her hangi bir bilgi elde edemez.

Bu anlamda Kur'an'da geçen, "Eğer gaybı bilseydim kendim için çok iyilik yapardım ve bana kötülük isabet etmezdi."⁶⁵ âyetinde ise görünmeyen âlemden "kader" kastedilmektedir. ⁶⁶ Başka bir ifadeyle Kur'an'a göre, kaderle ilgili bilgiler görünmeyen âlemin konularındandır. Bu da kader hakkında bilgi sahibi olmanın, görünür âlemin neden-sonuç ilişkisiyle mümkün olduğunu göstermektedir.

Bu düşünce, Câbirî'nin de belirttiği gibi, yapı itibarıyla iç dinamiklerinde, metafizik olanın fizikî olanla kıyas edilmesine dayalı bir istidlâl üzerine kurulmuştur.⁶⁷ Bu nedenle İbn Rüşd, görünür âlem ile görünmeyen âlemin birbiriyle uzlaşmasını sağlayacak değerler düzeninin peşindedir. Bu ameliye de akli hükümler ile naklin getir-

diğini birbiriyle karşılaştırıp bulmaya yönelik olacaktır.

İbn Rüşd'e göre, insan fiillerinin biri dahilî diğeri haricî olmak üzere iki tür sebebe bağlı olarak meydana geldiğini kabul etmek, bazı âyet ve hadislerde çelişki gibi görünen hususların ortadan kalkmasını sağlayacaktır. Yine bu konuda akli deliller arasında görülen şüphe ve tereddütler de ortadan kalmış olacaktır. Bu da gösteriyor ki insanın fiillerinin meydana gelişi biri dahilî diğeri haricî iki sebebin bir araya gelmesiyle gerçekleşir.⁶⁸ İnsan fiillerinin biri dahilî diğeri haricî olmak üzere iki tür sebebe bağlı olarak meydana geldiğini neden-sonuç ilkesine göre delillendirmeye çalışan İbn Rüşd'ün bu anlayışı, İrfan Abdülhamid tarafından modern ilmin de ortaya koyduğu bilgiler, aynı zamanda insanın irâde hürriyetini inkâr etmeyen ve tabiattaki düzenli ve devamlı kanunların varlığını da kabul eden bir görüş olarak değerlendirilmektedir.⁶⁹ Bu da gösteriyor ki, İbn Rüşd'ün problemle ilgili düşüncesindeki akıl yürütüş ve düşünce üretiş biçimi, sadece bulunduğu yüzyıla sözcülük etmekte pay sahibi olduğunu ve yüzeysel bir bakıştan doğduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu çerçeveyi bizi, bu düşünce yapısının nasıl teşekkül ettiği? Onu yönlendiren objektif verilerin neler olduğu? gibi sorulara götürecektir.

Bu sorunun cevabı teorik, sosyal, tarihî ve siyasî olaylarla bağlantılı olarak izah edilmelidir. Böylece daha isabetli sonuçlara ulaşmak mümkün olacaktır. Çünkü problemle ilgili olarak ortaya çıkan görüş ayrılıkları geçmişte olduğu gibi, günümüzde de aktüalitesinden hiçbir şey kaybetmeden devam etmektedir.⁷⁰ Bu da İbn Rüşd'ün insan hürriyeti konusunda ortaya koyduğu epistemolojisiyle, tüm boyutlarıyla çağının ve daha sonraki çağların bilgi alanını kapsadığını ve esası değişiklikler yaptığını göstermektedir. O halde söz konusu problemin yapısal analizini tamamlamak için İbn Rüşd, diğer müslümanlarla mutabık kalacağı bir konu olan Allah'ın gerçek fâil olduğuna dikkati çeker.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 227.

⁶¹ Nahl 27/65.

⁶² İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 227.

⁶³ En'am 6/59.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 227-228.

⁶⁵ A'râf 7/188.

⁶⁶ Çelebi, İlyas, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul 1996, s. 65.

⁶⁷ el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz* (çev. Said Aykut), İstanbul 2000, s. 263.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 228. Kâdî Abdulcebba'a göre de, insanın bazı fiilleri harici sebeplere bağlıdır. Bu harici sebeplerin şartları tamamlanınca, fâil (insan), bu fiilleri işlemek durumunda kalır. Harici sebeplere bağlı olarak fâil fiili işlemeye yöneldiğinde, fiili kendisinde bulunan hür irâdesiyle gerçekleştirir. Buna göre, bir kimse hür irâdesiyle ya fiilde bulunur veya onu terk eder. Fâilin bu iki tercihi arasında bir fark söz konusu olamaz. Çünkü fiilin bu iki yönünden birini tercih etmek fâilin irâdesine bağlıdır. Bu da irâdenin yönünü değiştiren etkenlerin varlığını göstermektedir, fakat bunun böyle olması irâde sıfatının değiştiği anlamına gelmez (Kâdî Abdulcebba, *Muğnî*, VIII, s. 9,10).

⁶⁹ Abdülhamid, s. 273. Bunun rasyonel bir yaklaşım olduğundan modern bilimin bu çözümü benimsediği ile ilgili anlayış için bkz. Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu* (çev. Tuncay Birkan), İstanbul 2000, s. 220-221.

⁷⁰ Yazıcıoğlu, M.Sait, *Matürîdî ve Nesevî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, s. 10; Yeprem, M.Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984, s. 138.

Bu tespitten sonra, neden-sonuç ilişkisini temelde zarureti gerektiren bir bağlılığa dayandırmasına karşı çıkanların bulunabileceğini hesaba katan İbn Rüşd,⁷¹ böyle bir itiraza mahal bırakmamak üzere konuyu kendisinin ve bütün müslümanların da üzerinde ittifak ettikleri "Allah'tan başka fâil yoktur." ilkesine dayandırmaya çalışmaktadır. Ona göre biri gerçek fâil-mecâzî fâil, diğeri cevher-araz (ilk kaynak, asıl, atom-nitelik) ayrımına dayanan iki fâil vardır. Fakat Allah'tan başka sebeplere gerçek fâil ismi verilemez.⁷² Bu iki fâilin açılımı kısaca şöyledir:

Birinci fâil: Allah nedensiz olan yegâne neden olduğundan gerçek mânâda fâil ve hâlik yalnızca O'dur. O'nun dışındaki bütün varlıklar neden-sonuç ilişkisiyle varlık kazandıklarından ancak mecâzî anlamda fâildirler. Bu nedenlerin varlığı, ancak onunla kâimdir, neden

olmak üzere onlara vücut veren kendisidir. Onların fâil olmak sıfatıyla varlıklarını muhafaza eden, tesir ettikten sonra mef'ûllerini de koruyan Allah'tır. Yine nedenleriyle birlikte bulunduklarında, mef'ûllerin cevherlerini yoktan var eden (ihtira) ve böylece cevherleri de koruyan O'dur. Eğer sebepler hakkında ilâhî muhafaza bulunmasaydı, işaret edilmesi mümkün olabilen çok kısa bir zamanda bile vücut bulamazlardı. Eşya ile birlikte bulunan ve onlara ait olan nedenlere, eşyanın nedenleri denilmektedir. Öyleyse "Allah'tan başka fâil yoktur," esasından bu şekilde bir mânâ anlaşılmalıdır.

Bu mânânın doğruluğu kelâmcılar tarafından bilgi kaynakları olarak belirlenen his (duyu), akıl ve din yoluyla bilindiğini söyleyen İbn Rüşd göre, bu âlemde bir takım şeylerin diğer bir takım şeylerden doğduğunu (tevellüd) iki yönden bilmekteyiz: Birincisi, varlıkta câri olan nizamın sebepleri olarak Allah'ın onlarda terkiib suretiyle icad ettiği tabiatlar ve ruhlar (nefisler) dir. İkincisi ise, aynı varlıkları dışarıdan kuşatan diğer varlıklardır. Bu dış varlıkların en meşhuru da gök cisimlerinin hareketidir. Zira gece ile gündüz, güneşle ay ve diğer yıldızlar insanın emir ve hizmetine verilmiştir.⁷³ Allah'ın onların hareketine verdiği nizam ve tertip sayesinde gerek bizim mevcudiyetimiz gerekse yeryüzünde bulunan diğer şeylerin varlıkları muhafaza edilmektedir. Bu tutumuyla İbn Rüşd, dikkati sadece insanın dünyasına çevirmemektedir. O, bunun yanında gündüzün geceye dönüşümü, yıldızlarla dolu gökyüzü ile diğer gezegenleri gözlemeye

⁷¹ İslâm düşünce tarihinde fiziksel alanda nedensellik ilkesinin en etkili muhalifi, tekrar tekrar yapılmak sonucunda kazanılmış bir yetenek olarak "âdet" kavramını kullanmayı tercih edip bu kavramın en şiddetli savunucusu olarak Gazzalî görülmektedir. Ona göre Allah, tüm fiziksel olay ve olguların tek nedenidir. O, sürekli dünyaya müdahale etmektedir. Bu nedenle bir anla öteki arasında devamlılık olmaz. Başka bir ifadeyle, Allah'ın âlemi doğrudan aracısız yarattığı gibi, O, âlemdeki her olayı da doğrudan aracısız yaratmaya devam etmektedir. Filozofların "sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu bir bağın olduğunu" iddia ettiklerini söyleyen Gazzalî, ilâhî illet doktrininden yola çıkarak, "tabiatla sebep olarak düşünülen şey ile eser olarak düşünülen şey arasındaki ilişki, bizce, zorunlu bir ilişki değildir. Aslında bu her iki şeyden biri öteki olmadığı gibi, onlardan birinin kabulü, ötekini kabulünü; birinin reddi de, ötekini reddini gerektirmez" (el-Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrut 1993, s. 169) diyerek onlara cevap verirken görüşünü daha önce Ebu'l-Huzej, Cübbâi ve Mu'tezilî kelâmcıların çoğu tarafından örnek olarak nedensellik ilkesinin inkârında kullanılan (Eş'arî, *Makâlât*, s. 312) "bir parça pamuğun ateşle temasında yanması" örneği ile açıklar. Ona göre, filozoflar, pamuğu yakan şeyin tabiat dolayısıyla bir fâil olan ateş olduğunu savunmuşlar; oysa, ateşin yanmanın nedeni olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır. Tersine o "pamuğun ateşe temas etmesi anında iradesiyle yanmasını yaratan" Allah olduğu sonucuna varmaktadır. Yoksa yanmanın ateşten kaynaklandığını ve yanmanın ateşten başka illeti olmadığını göstermez. Ateş ve onun pamuğu yakması ile ilgili örnekte olduğu gibi tabiatla meydana gelen öteki olay ve olgular hakkında da durum aynıdır (Gazzalî, *Tehâfüt*, s. 169-170; krş. el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir *Usûlu'd-Din*, Beyrut 1981, s. 138). Âdet fikri, Aristoteles'in illiyet düşüncesine karşı koymak ve buna muhalif olan bir tasavvuru bunun yerine geçirmek yaklaşımından kaynaklanmıştır. Gerçekten sebep olarak inanılan şey ile gerçekten müsebbeb olarak inanılan şey arasındaki ilişkiyi ifade eden bu düşünce biçimi uzun bir araştırma sonucunda Eş'arî ekolünde oluşturulmuştur. Eş'arî ekolünde tekevvün etmiş olan bu düşünce, kaynak bakımından Kur'an ve Sünnet'te dayanmaktadır. Bu düşünce Eş'arîlerin elinde gelişmiş ve Gazzalî ile mükemmelliğe ulaşmıştır (en-Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire ty., I, s. 368-369). Öte yandan Gazzalî'nin sebep-sebepli ilkesiyle ilgili tenkitçi, tavrı, onun teolojik ve metafizik düşüncelerinden kaynaklandığı söylenebilir (Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s. 46).

⁷² İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 229.

⁷³ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 229-231. İlgili bazı âyetler için bkz. Ra'd 13/2; İbrahim 14/32-34; Nahl 16/12; Lokmân 31/20; Fâtır 35/13; Zümer 39/13; Câsiye 45/13. Öte yandan İbn Rüşd, gerçek fâil-mecâzî fâil ile ilgili filozofların görüşlerini aktarırken, onların, sebepleri "fâil", "madde", "süret" ve "gaye" olmak üzere dört bölüme ayırdığını belirterek bu konuda şunları söylemektedir: "Filozoflara göre fâil, başkasını kuvveden fiile ve yokluktan varlığa çıkaran şeydir. Bu çıkarma işlemi bazan inceleme ve seçmeye (ihtiyâr), bazan da tabiatla dayanır. Filozoflar, kişiye gölgeyi meydana getirdiği için ancak mecâzî anlamda fâil adını verirler. Çünkü gölge kişiden ayrı değildir. Oysa fâil, ortak görüşe göre yapılan şeyden ayrılır. Onlar Yüce Allah'ın âlemden ayrı olduğuna inanırlar. Dolayısıyla Allah, tabii nedenler türünden olmadığı gibi, bu âlemde gördüğümüz seçme gücü olan ve seçme gücü bulunmayan fâil anlamında bir fâil değildir. Aksine O, bu nedenleri meydana getiren, her şeyi yokluktan varlığa çıkaran ve bunları koruyan bir varlıktır. O bütün bu fiilleri bu âlemde gördüğümüz fâillerden farklı olarak, en yetkin ve en şerefli bir biçimde yapar... (İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Felâsife*, I, s. 258-259; Türkçe çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Samsun 1986, s. 83). Görüldüğü gibi Eş'arîlerin, özellikle Gazzalî, "fâil" in "sebeb-illet" ile özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır (Ayrıca bkz. el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdî, *Kitâbü'l-Temhîd* (nşr. Ricard J. Mc Carty S. J.), Beyrut 1957, s. 25; el-Bağdâdî, s. 33 vd.). Sebeb kavramının bu kadar çok yankı uyandırması, Aristoteles'ten beri felsefede temel terimlerden biri olarak düşünce tarihinde yer almasındandır (Bkz. Küken, Gülnihâl, *Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1996, s. 164).

çağırın Kur'ân'ın ruhuna uygun düşen bir olgu peşindedir. Böylece insanın dikkatini bizzat kendisine, evrenine ve yarata-nına karşı temeli güçlü bir dünya görüşünün gelişimine yoğunlaştırılabilir. Bu çok yönlü ilişkilerin şuurunu insanın ruhunda uyandırmak Kur'ân'ın başlıca amaçlarındanandır.⁷⁴

İkinci fâil: Bu da İbn Rüşd'ün cevher-araz ayırımına dayanan varlık anlayışını oluşturmaktadır. Ona göre hâdis varlıkların bir kısmı cevher ve a'yândır,⁷⁵ diğer kısmı ise arazdır. Arazlar da hareket, sıcaklık ve soğukluk gibi şeylerdir. Varlığını sürdürmek bakımından bir başkasına muhtaç olmayan cevherleri, a'yânı var edenin ve onlar üzerinde etkili olanın yalnızca gerçek fâil olan Yüce Hâlik (Yaratıcı) olduğunu söyleyen İbn Rüşd, mecâzî fâillerin ise yalnızca cevherler sayesinde varlık kazanan ve bunu sürdüren arazlar üzerinde etkili olabileceklerini belirtir.⁷⁶ O bu durumu şöyle bir analogiyle açıklar: Bir ceninin meydana gelmesinde erkek sperminin rolü yalnızca kadının yumurtasına hararet vererek döllemenmesini sağlamaktan ibarettir. Ceninin yaratılması ve ona ruhun verilmesi Allah'ın bir vergisi ve bir lütfüdür. Aynı şekilde sözgelimi buğdayın varlık kazanması ve yeşermesinde çiftçinin etki ve katkısı sadece tarlanın sürülmesi tohumu mayalayacak bir hale getirmesi veya islah etmesi ve tohumun ekilmesidir. Onun filizlenerek başak haline gelmesi ise Allah'ın yaratmasına bağlı bir durumdur.⁷⁷ Bunun böyle olması Hâlik isminin "cevherleri ihtira eden" anlamına da uygun düşmektedir. İnsanın fiilleri de cevher olmayıp arazdır. Bu durumda cevherlerin fâili Allah, arazların fâili de insan olmaktadır.⁷⁸

İbn Rüşd'e göre fâil ve hâlik meselesi bu şekilde anlaşılacak olursa, bu konuda ne akıl yönünden ne de nakil yönünden bir tearızın ortaya çıkması söz konusu olur. Bundan dolayıdır ki, ne yakın ne de uzak bir istiare yolu ile de olsa, "Hâlik" ismine yaratılmışlardan birinin iştirak etmesi mümkün değildir.⁷⁹

Cevherlerin varlık kazanmasının doğrudan Allah'ın irâde ve kudretine bağlı bulunduğu gerçeği, "Sizi de, sizin

yaptıklarımızı da yaratan Allah'tır"⁸⁰ âyetiyle vurgulanmaktadır. Bunun böyle olması insanın cebir altında olduğunu göstermez. Ancak insanın, fiillerinin meydana gelişinde bir çok tesirlerin etkisi altında kalmaktadır. Bu durumu, onun fiil yaparken tam bir ihtiyara sahip olmadığının şuurunu vermek olarak mütalâa etmek gerekir. Zira insan, Allah'ın mutlak irâde ve kudretinin karşısında sınırlı ve yaratılmış bir varlıktır.⁸¹

İbn Rüşd'e göre, Allah'ın izni ile olmak şartıyla neden-sonuç arasındaki ilişkinin Eş'arîlerin aksine zorunlu olduğunu, bunu benimsemeyenlerin, eşyayı nedenleriyle bilmekten ibaret diye tanımlanan ilmi, görünmeyen âlemin (gâib) sebepleri hakkındaki bilgiden başka bir şey olmayan hikmet'i inkâr ederek reddetmişlerdir.⁸² Diğer taraftan neden-sonuç arasındaki bağılılığın zorunlu olduğunu kabul etmemek insan tabiatına yabancı olan bir görüşü savunmaktır. Çünkü bu nedenler, ancak Allah tarafından var edilmiştir.

İbn Rüşd'e göre, neden-sonuç ilişkisinde var olanları da koruyan Allah'tır. Bu nedenle o, görünür âlemdeki (şâhid) neden-sonuç ilişkisini kabul etmeyen bir anlayışın görünmeyen âlemdeki fâil bir nedeni kabul etmenin tutarlı bir yaklaşım olmadığını savunur. Bu demektir ki, görünmeyen âlem ile ilgili hüküm verebilmek, ancak görünür âlem hakkında hüküm verebilmekle mümkün olur. Görünür âlemde neden-sonuç ilişkisinde zorunlu bağılılığı kabul etmeyenlere karşı filozofumuz, "onların Allah hakkında bilgi sahibi olamayacakları" şeklinde kınamaktadır. Diğer taraftan o, bu düşüncede olanların "her fiillin bir fâili vardır" temel önermeyi kabul etmemelerinin gerekliliğini vurgulamaktadır.⁸³

İbn Rüşd'e göre, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını savunan Eş'arîler, müslümanların "Yüce Allah'tan başka fâil yoktur" esası üzerinde birleşmelerini gerekçe olarak öne sürmüşlerdir. Oysa ona göre, bu önermeden böyle bir anlamın çıkarılması mümkün görülmemektedir. Çünkü görünmeyen âlemdeki fâil, görünür âlemdeki fâil ile istidlâl edilir. Bu da bizi, "O'ndan başka hiçbir şey, O'nun izni ve irâdesi olmadan fâil olamaz" hükmüne ulaştırır.⁸⁴

⁷⁴ Bkz. Âl-i İmrân 3/190-191.

⁷⁵ İbn Rüşd, "ayn" kelimesinin çoğulu ve "başlı başına mevcut olan, öz. mahiyet" gibi anlamlara gelen "a'yân"ı, cevher kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanmaktadır. A'yân kelimesi için bkz. Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 19.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 241; Sarioğlu, s. 314.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 231. İbn Rüşd, bu konuyla ilgili Kur'ân-ı Kerim'den bazı âyetleri delil olarak getirir (Bkz. Hacc 22/73; Bakara 27258).

⁷⁸ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 232.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 232. Ayrıca bkz. Kumeyr, Yuhanna, *Felsefetü'l-Arab: İbn Rüşd*, Beyrut 1986, s. 41.

⁸⁰ Sâffât 37/96.

⁸¹ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 232.

⁸² İbn Rüşd hikmet'i, "bir şeyin sebeplerini bilmekten başka bir şey değildir," şeklinde tanımladıktan sonra bunu şöyle gerekçelendirmektedir: "Eğer herhangi bir şey için o şeyin mensup olduğu nevin mevcudiyetine esas teşkil eden bir sıfatla vücud bulmasını gerektiren zarurî sebepler yoksa; işte, diğer şeyler bir yana, hakîm olan Hâlik'a (Yaratıcı) mahsus herhangi bir bilgiden de söz edilemez" (İbn Rüşd, *Menâhic*, s.145. Ayrıca bkz. Ayasbeyoğlu, s. 47-48).

⁸³ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 232.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 232.

Sonuç

İslâm düşüncesinde insan hürriyeti problemi ile ilgili olarak ortaya konulan sonuçlar ister olumlu, ister olumsuz ve hatta dışlayıcı gözükseler de, problem hakkındaki tartışma devam etmektedir. Şüphesiz insan, Allah'a bağlı ve O'na muhtaçtır. Ancak insan, sınırlı irâde ve kudret sahibi bir varlıktır, bunlar Allah tarafından ona verilmiştir. İbn Rüşd'e göre, insanın yapıp-ettiklerini, kendi doğası ile dış doğanın uyumu veya uyumsuzluğu sonucunda sahip olduğu irâdenin etkinliğiyle gerçekleştirir. İnsanın bu irâdeyi sahip olduğu ilim ve hikmet oranında kullanırken, bu bilgi oranında da irâdesini çevresine ege-men kılabilir. Dolayısıyla insan için mutlak bir hürriyetten bahsedilemez. Mutlak irâde ve mutlak kudret, sadece Allah'a atılır.

İslâm düşünce tarihinde cebr ve ihtiyâr fikri, bazı ortak paydaları paylaşmalarına rağmen, farklı anlayışların gelişimini biçimlendirmiştir. İbn Rüşd ise, cebr ve ihtiyâr fikrine sahip ekollerle birlikte Eş'arîlerin bu konuda varmış oldukları sonuçların yorumlanmasından hareket etmiş ve bütün bunları kapsayacak şekilde başlı başına alternatif bir düşünce geliştirmiştir.

İbn Rüşd, ontolojik açıdan Allah-insan ilişkisini göz önünde bulundurarak karmaşık olanı net, kompleks olanı daha basit; epistemolojisine uygun olarak da irrasyonel olanı rasyonel bir ifade tarzıyla karşımıza çıkarmaktadır. O, sahip olduğu kapasite içerisinde orijinal sayılabilecek bir kader görüşüne ciddiyet, samimiyet ve objektif bir tavır takınarak ulaşmayı hedeflediğinde şüphe yoktur. Düşünürümüz akıl, his ve vahiy ile fikirlerinin dayandığı mesnetleri ispata çalışırken, diyalektik metodu kullanarak aralarındaki münasebeti tutarlı bir şekilde ortaya koyduğunu bir asıl olarak sunmaktadır. Bu tutumuyla o, İslâm toplumunun fikir birliğini koruma görevini üstlendiği hissini vermektedir.

İbn Rüşd, Eş'arî kelâmcılarının görünmeyen âlemi görünür âleme kıyas etmelerini eleştirir. O, böyle bir epistemolojiyi, hem yöntem, hem kavramlar, hem de problematik açısından eksik ve yanlış bulmaktadır. Diğer yan-

dan, daha marjinal bir görünüm arzeden Mu'tezile ekolünün insanın, fiilinin yaratıcısı olduğuna dair bir çok aklî ve naklî delil ileri sürmeleri İbn Rüşd'ün önündeki en büyük engellerden birisidir.

İbn Rüşd, probleme Eş'arîlerin kesb kavramından farklı bir yaklaşımda bulunsu bile, temelde bu iki fikrin amaçlarının özde bir olduğunu, aralarındaki farklılık ve ihtilâfın, bir takım önermelerden, üsluplardan ve kavramlardan öteye geçmediğini söylemek mümkündür. Ancak İbn Rüşd, Eş'arîlerin İlâhî illet doktrininden farklı olarak, ontolojik sahada nedensellik ilkesini kabul ederek âlemin tümünün nedenler ve sonuçlardan ibaret görmektedir. Dolayısıyla, insanın fizikî varlığı da nedensellik ilkesine bağlı olacağından, insanın tüm fiilleri tam olarak belirlenmiştir. Fakat insan, belli durumlar karşısında özgürce kararlar alabileceği ve bu kararların sorumluluğunu yüklenilebileceği sınırlı bir irâdeyle yaratılmıştır. Onun problemi bu şekilde yaklaşımı Allah-insan diyalogunda insan fitratına uygunluğu da arz etmektedir.

İbn Rüşd, problemle ilgili belirli bir hedefe yönelik bir fikir oluşturmak amacındadır. Bundan dolayı insanın fiillerinin meydana gelişi ile ilgili istita'a, kesb, teklif-i mâlâ yutâk, hüsün-kubuh, görünür âlem-görünmeyen âlem ve neden-sonuç ilişkisi gibi bazı kelâmî kavramların da açıklığa kavuşturulmasının gereğini hisseder ve konuyu bu kavramlar çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır. İbn Rüşd, hakikate ulaşmanın sadece mantıkî bir takım mefhumlarla bir nizam oluşturmak olmadığını, bunun yanı sıra bu kavramların ihtiva ettiği metafizik boyutlarına da dikkat edilmesi gerektiğine inanmaktadır.

Sonuç olarak, insan hürriyeti probleminin günümüzde de aktüalitesinden hiçbir şey kaybetmeden devam etmesi, onun çözülemez karakterde olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün de problemi bir çözüme bağladığını söylemek mümkün değildir. Ancak insanın irâde hürriyetini inkâr etmeyip, tabiattaki düzenli ve devamlı kanunların varlığını da kabul eden bir görüşün, modern bilimin benimsediği bir yaklaşım tarzı olduğunu hatırlamak, bize bu konuda ışık tutacaktır.