

İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd -Faslu'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme-

Noble Philosopher of Islamic Philosophy: Averroes -An Investigation Based on the Harmony of Religion and Philosophy-

- Mevlüt UYANIK^a,
- Aygün AKYOL^a

^aİslâm Felsefesi AD,
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Çorum, TÜRKİYE

Received: 03.07.2018
Received in revised form: 13.08.2018
Accepted: 02.10.2018
Available online: 18.03.2019

Correspondence:
Aygün AKYOL
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslâm Felsefesi AD,
Çorum, TÜRKİYE
aygunakyol@hitit.edu.tr

ÖZ Batı'da Averroes olarak da tanınan İbn Rüşd, İslâm felsefesinin Doğu'ya ve Batı'ya etki eden en önemli düşünürlerinden birisidir. Makalemizde İbn Rüşd'ün felsefe ve din ilişkisine dair kurgusu incelenecektir. İncelememizin dayanağını felsefe ve din üzerinden yapılan kavramsal analizler oluşturmaktadır. Bu bağlamda İttisal, Hikmet, Din ve Şeriat kavramları analiz edilerek, buradan hareketle Felsefe ve Din ilişkisinin mahiyeti değerlendirilecektir. Dini anlama noktasındaki farklılıklara değinilerek, felsefe ve din ilişkisinde metni anlama yöntemi tevîl ve tefsir ayrımından hareketle değerlendirilecektir. Bu bağlamda Batı'da bilim ve din tartışması olarak ortaya çıkan, İslâm felsefesinde de felsefe ve kelam tartışması olarak karşılığını bulan tartışmada İbn Rüşd'ün tutumu, filozoflar ve kelamcılar bakımından incelenecektir. Makale, temelde İbn Rüşd'ün felsefe ve din uyumuna dair kurgusunu ortaya koyarak, felsefe ve kelam arasındaki tartışmalarda İbn Rüşd'ün konumunu netleştirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe; hikmet; din; İbn Rüşd; tevîl

ABSTRACT Ibn Rushd, also known as Averroes in the West, is one of the most important thinkers of Islamic philosophy who affected both East and the West. In our article, Ibn Rushd's construct of philosophy and the relation with religion will be examined. The basis of our research is the conceptual analysis based on philosophy and religion. In this context, the concepts of Unity, Wisdom, Religion and Sharia will be analyzed and the nature of the relationship between Philosophy and Religion will be evaluated. Referring to the differences in religious viewpoints, the method of understanding the text in relation between philosophy and religion will be evaluated in terms of tawil and tafsir. In this context, the attitude of Ibn Rushd towards the debate on science and religion in the West, corresponds to the discussion of philosophy and Kalam in Islamic philosophy; the issue will be examined in terms of philosophers and theologians in this study. The article mainly aims to clarify the position of Ibn Rushd in the debate between philosophy and wisdom by setting out Ibn Rushd's conception of philosophy and religion as a harmony.

Keywords: Philosophy; wisdom; religion; Averroes, tawil

Hz. Muhammed (s.a.s.) vasıtasıyla gönderilen İslâmiyet, kısa sürede kendine özgü bir bilgi, bilim ve medeniyet modeli oluşturmayı başardı. Bu süreçte kadim dünyanın birçok önemli bilim ve felsefe merkezlerine ulaşıldı. Bu dönemdeki felsefi hareketlilik sayesinde Antik Yunan felsefesinin bilgi, ahlak ve siyaset ile ilgili konuları

Platon ve Aristoteles merkezli çevrilerek, Ortaçağ felsefesine önemli katkılar yapan metinler üretildi. Grekçe Peripatetik teriminden mülhem Meşşâlik öğretisi, bu anlamda İslâm felsefesinin ilk özgün öğretisidir. Bu noktada Ebu Yusuf Yakup b. İshak el-Kindî ilk Müslüman felsefeci olup İslâm felsefesinin teşekkülünde önemlidir.¹ Ama bir sistem olarak İslâm felsefesinin kurucu filozofu Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî'dir. (339/950) Fârâbî, Şehrezûrî'nin ifadesiyle "İkinci muallim olarak adlandırılır, kendisinden önce İslâm filozofları içinde ondan daha erdemli biri geçmemiştir."² Fârâbî, varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik ve tutarlı bir model ürettiği için Meşşâi geleneğin kurucu filozofu olarak kabul edilir. Onun yoğun çabası, Grek felsefesinin tanıtılması ve oluş ile yaratılış kavramları arasındaki çelişkinin giderilmesine yönelikti. Bunun için "Doğu/İşrak Felsefesi" teşekkülünün de öncü filozofudur. İbn Sînâ ve İbn Tufeyl bu projeyi geliştirdi.³

Meşşâi öğretiyi zirvesine taşıyan, kendisinden önce bu öğreti içinde ortaya çıkan teknik hataları da tashih eden filozof/hakim, fakih/hâkim ve hekim ise Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd'tür.⁴ İbn Rüşd, döneminin önde gelen ailelerinden birinin çocuğu olarak 520/1126 yılında Kurtuba'da doğdu. Babası ve dedesi Kurtuba'da kadılık yapan İbn Rüşd, âlim ve fazıl bir aileden gelmektedir. Resmi görevinin yanı sıra Kurtuba camiinde imamlık da yapan dedesi Ebü'l-Velîd Muhammed'den ayırt edilmesi için filozofumuza "hafid" (torun) denilmiştir.⁵

İbn Rüşd, temel dinî ilimleri babasından öğrendi. Hafız Ebû Muhammed b. Rızk'tan fıkıh dersleri aldı; İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eserini ezberledi. Ebü'l-Kasım İbn Beşküval'den hadis ve fıkıh usûlü okudu. Fıkıh konusundaki eserleri özellikle *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Nihâyetü'l-Muktesid*⁶ adlı eseri buna örnektir. Filozofun, Kâdî'l-Kudat/Başkadı'lık yapması dini ilimlerdeki derinliğini göstermektedir. İbn Rüşd'ün çocukluğunda kısa bir süre de olsa İbn Bacce'den ders aldığı da söylenebilir. Muhtemelen Halife Abdülmü'min el-Kumû'nin kurduğu medreselerle ilgili olarak 1153 yılında ilk defa Merakeş'e giden filozofun burada astronomi alanında çalışmalar yaptığı, Aristo'nun *De Caelo et Mundo* adlı eserine yazdığı şerhten anlaşılmaktadır. Kâdî Ebû Bekir İbnü'l-Arâbî'nin öğrencilerinden Ebu Ca'fer İbn Harun et-Tercâlî, ve Ebu Mervan İbn Cüryul'den (Cürrayül-Huryül) tıp ve matematik öğrenimi gördü. Bundan bir müddet sonra hekim ve hakim İbn Tufeyl ile tanışan İbn Rüşd, tıp eğitimini de aynı zamanda dönemin en seçkin doktorlarından olan İbn Zuhr'dan almıştır. Filozofumuzun 1169 yılında İbn Tufeyl tarafından felsefe ve bilim sahasında zengin bir kütüphane sahibi olan Sultan Ebû Ya'kub Yusuf İbn Abdülmü'min'e takdim edildiği bildirilmektedir. Bu noktadan sonra halifenin özel doktoru olarak görev yapması, tıp alanına yönelik bilgisine ve yine Halifenin isteğiyle Aristo'nun eserlerine şerh yazması da felsefe alanındaki donanımına delil olarak gösterilebilir.⁷

Yunan felsefesinde Peripatetik geleneğin düzenleyicisi olan Muallim-i Evvel Aristoteles'in eserlerini şerh ettiği İslâm âleminde *Şarih*, Latin dünyasında *Commentator* ve *Averroes* diye bilinir. Bil-

¹ Kindî, Müslümanlar arasında felsefe, mantık, fizik, matematik ve metafizik gibi dallarda çalışmalar yapan ilk düşünürlerdendir. Bunun yanı sıra Arapça, nahiv ve şiir gibi edebiyat alanlarında da derinleşmişti. Ayrıca tıp, astronomi, astroloji ve tek bir insanda toplanması nadir görülen türlü bilgiler ve sanatları da biliyordu. Şemsüddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, çev. Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İstanbul, 2015, s. 690-694.

² Şehrezuri, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s.676. Filozofların ikisi İslâm'dan önce (Aristoteles ve Hipokrat) ikisi de İslâm'dan sonra Fârâbî ve İbn Sînâ olduğu söylenilir.

³ Şihabeddin es-Suhreverdî, *İşrak Felsefesi*, çev. E. Bekiryazıcı, Ü. Sami, İstanbul 2015, s. 6-8.

⁴ İbn Usaybiya, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibba*, thk. Nizar Rızâ, Daru Mektebetu Hayat, Beyrut ty., s. 530.

⁵ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1999, c. 20, s. 257 vd.

⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Nihâyetü'l-Muktesid/Mezhepler Arası Mukayeseli İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.

⁷ İbn Usaybiya, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibba*, s. 516, 531, 537; Karlığa, "İbn Rüşd" mad., s. 257 vd.; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitaplığı, İstanbul 1998, s. 275, 276; Ahmed Fuad el-Ehvâni, "İbn Rüşd", *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 303.

hassa Aristo'nun eserlerine yazmış olduğu Küçük/Compendium, Orta/Medium ve Büyük/Magnum şerhleriyle, haklı olarak Ortaçağ'ın en büyük yorumcusu unvanını kazanmıştı. *Büyük Şerhler*'de İbn Rüşd, Aristoteles'i kendi felsefesi ile harmanlamıştır. *Orta Şerhler* Aristoteles felsefesinin temel fikirlerinin yorumlarıdır. *Küçük Şerhler* ise Aristoteles'in fikirlerinin özetleridir. Yahudi filozof Moses Maimonides'den büyük saygı görmüş ve eserleri İbranice'ye çevrilmiştir. Eserlerinin Latince'ye çevrilmesi de bundan sonra olmuştur. İbn Rüşd'ün yorumlarının bazı Latince çevirilerinin Paris'te kullanıldığını gösteren 1255 tarihinden günümüze gelen kayıtlar vardır. Yaklaşık 13. yüzyılın ortalarında bu çeviri çalışmalarının büyük çoğunluğu bitmiştir.⁸

Hamisi durumunda olan Halife Ebû Yakub'un ölümüyle İbn Rüşd'ün hayatında çok fazla bir değişiklik olmadı; ancak on yıl kadar sonra kendisi hakkında siyasi çekememezlik ve bir takım baskılar neticesinde halife, filozofun Kurtuba'nın güneydoğusunda küçük bir kasaba olan Alisana'ya taşınmasını emretti. Aynı zamanda bu tür konuların tedrisini yasaklayan bir buyruk yayımladı. Daha sonra İbn Rüşd, bu baskı döneminden kurtuldu ve yeniden felsefe öğretimiyle ilgili olarak görevlendirildi.⁹

Batı dünyasındaki etkisini Bekir Karlığa hocamızın ifadesiyle söyleyecek olursak, *İbn Rüşd*, "Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü"dür. Ernest Renan, 1852 yılında tamamladığı "İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük" konulu doktora tezinde "Aristo'yu yenileyen ve felsefi Helenizm'in saf ışıklarıyla Avrupa'yı aydınlatan ilk ve tek Müslüman" düşünür diye tanıtmıştı hareketle bu tespit yapılmıştır.¹⁰

Etkisinin büyüklüğünü 'Latin İbn Rüşdçülüğü' diye bir akımın 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Avrupa entelektüel hayatına etkisinde görebiliriz. Hatta bu etkileri 17, 18, 19. ve hatta 20. yüzyıla kadar sürdürmek mümkündür. Bu bağlamda önemli edebiyatçıların da ondan etkilendiği ortadadır. Çünkü o dönemlerde Kurtuba önemli bir kültür merkezi iken, Sevilla bir sanat merkezi olarak biliniyordu. Nitekim Ortaçağ'ın önemli edebî şahsiyetlerinden Dante Alighieri, İbn Rüşd'e gösterilen saygı sebebiyle, filozofu *İlahi Komedya*'da diğer büyük pagan filozoflarla beraber "iltifatın üne borçlu bulunduğu" Limbo'da göstermiştir. İbn Rüşd, Dante'nin *İlahi Komedya*'sında büyük bir itibar görmüş, Aristo'nun en mükemmel yorumcusu olarak nitelendirilmiş, Demokritos, Sokrat, Eflatun, Aristo, Ptolemy, Hipokrat ve Galen gibi Antik Dünya'nın büyük insanların içerisine alan bir dairenin içerisine yerleştirilmiştir. Yine Dante'nin felsefi problemlerin ele alındığı *Convivio* isimli diğer bir eserinde de İbn Rüşd kaynaklı konular açıkça yer almaktadır.¹¹

Bu bilimsel hazırlardan sonra, hikmet, yani felsefe ile din irtibatının nasıl kurulması gerektiğine dair nihai söz'ünü inceleyebiliriz. Bunun için de öncelikle "Felsefe", "Hikmet", "Şeriat", "Din" ve "İttisal" kavramlarının tahlilini yapmak gerekir.

⁸ "Hıristiyan dünyası 13. asra kadar Aristo'nun sadece iki eserini bildirdi. *Organon* olarak bilinen veya da onun tüm mantığa dair yazdıklarına ait olan *Categories* ve *De Interpretatione*. Bu şu anlama gelir: Metafizik, Fizik, Ruh Üzerine, Organon (mantığa dair altı eserden oluşuyordu), Nicomachean Etik (Ahlak), Belagat, Şiir ve Biyoloji üzerine bazı tezlerin yazarı olan çok yönlü Aristo, Batı dünyasında Arapların sayesinde ve özellikle de İbn Rüşd'ün mükemmel yorumlarının okunmasıyla benimsenmiştir. Tarihi bir değişime neyin yol açtığı, kesinlikle bu yukarıdaki bilgilere eklenmelidir. Şu iyi bilinmelidir ki İbn Rüşd, Aristo'ya ait metinleri yorumlarken ne dogmatik mülahazalarla onları gölgelendirmiş, ne de Aristo'nun naturalizmini (tabiatçılığını) çarpıtmıştır; ancak o, bu metinleri daha önceki geleneğin barındırdığı ideolojik eklemelerden arındırmıştır. "Bkz. Andrés Martínez Lorca, "İbn Rüşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi", *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu (9-11 Ekim 2008)*, çev. Talip Özdeş, Sivas 2009, c. 2, ss. 99-108.

⁹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 275, 276; Ehvâni, "İbn Rüşd", s. 303.

¹⁰ Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, Mahya Yay., İstanbul 2014, s. 49, 50, 198-204; Şeniz Yıldırım, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c. 14, sayı: 25 (2012/1), s. 93-114; Nevzad Ayasbeyoğlu, "İbn Rüşd'ün Felsefesi", "Önsöz", *Fasl-ül-Mekal ve Kitab-ül-Keşf Tercümesi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1955, s.19.

¹¹ Söz konusu eserde bilimin bizlerin son mükemmelliği olduğunu yazar ve bu sebepten dolayıdır ki bilimin "cennet" olarak isimlendirilebileceğini söyler.; Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, çev.Feridun Timur, Meb Yay., İstanbul 1993, s. 105; Andrés Martínez Lorca, "İbn Rüşd'ün Skolastik Ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi", s. 11; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "Felsefe-Din Birlikliği ya da Özdeşliğine Dair Nihai Sözü Takdim", *Faslul-Makâl içinde*, Elis Yay., Ankara 2018, s. 9.

1. “FASLU’L-MAKÂL Fİ MÂ BEYNE’L-HİKMETİ VE’Ş-ŞERİATİ MİNE’L-İTTİSÂL” ADLI ESERİNİN KAVRAMSAL TAHLİLİ

Döneminin en önemli filozof/hakîm, kadı/hâkim ve hekîmi olan İbn Rüşd’ün *Faslu’l-Makâl* adlı eseri düşünce tarihinde felsefe-din, akıl-vahiy arasındaki ilişki, uzlaşım/ittisal hakkındaki nihai sözleri içerecek nitelikte bir klasik haline gelmiştir.¹² Bu çalışmada İslâm felsefesinin zirve âlimi İbn Rüşd’ün niçin bu eserinde ”Felsefe” terimi yerine “Hikmet”; “Din” terimi yerine “Şeriat” sözcüğünü tercih etmiştir?” sorusunun cevabını arayacağız. Bu bağlamda “Felsefe ve Din İlişkisi diye metni okumak ne derece de tutarlıdır?” diye sorarak “ittisal” terimini “ilişki” diye çevirmenin tutarsızlığını göstererek, bunu filozofun “Hakikatin Birliği” öğretisinden hareketle “Birliktelik”, “Özdeşlik” veya “Uyum” diye ifade edilmesinin uygunluğunu vurgulayacağız.¹³ Çünkü *hakikat*, ‘bir’dir ve onun tezahürlerini farklı zaman ve mekânlarda ifade eden iki kavram üzerinden oluşturulan iki açıklama modeli vardır. Hakikatinin birliği ve sürekliliğini açıklayan iki kavram üzerine inşa edilen modellerin uyum, birliktelik ve/ya özdeşliğini araştırmak ve anlamak ile bu iki modeli birbirinden farklı olarak görüp aralarındaki ilişkiyi araştırmak ve anlamak birbirinden farklıdır. Şimdiye kadar ki çeviri ve sunumlarda hep bu ilişkiden veya farklılıktan, iki farklı hakikat tasavvurundan söz edildi ki, bize göre bu filozofun ‘hakikatin birliği’ anlayışına terstir.

Felsefe tarihinin dönemlere ayrılmasının ne kadar tutarlı olduğu sorusunu aklımızda tutarak söyleyecek olursak, felsefe ve din arasındaki münasebetin neliği sorunu teolojik tartışmalarda son derece önemli bir meseledir. Peripatetik felsefeden etkilenen ve Meşşâî geleneği son şeriatın verileri bağlamında oluşturan filozoflardan zirve âlim olan İbn Rüşd, Platon, Aristo, Yeni Eflatunculuk yorumlarıyla Ortaçağ Hıristiyan dünyasında kaybolmaya yüz tutmuş Antik Yunan filozoflarının görüşlerinin güncellenmesinde önemlidir. Bu açıdan aslında Batı düşünce geleneğinin teşekkülünde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâî filozoflar önemli etkilere sahip olmuşlardır.¹⁴

İbn Rüşd’ün Felsefe ve Din ilişkisini özdeşlik/birliktelik bağlamında müzakere ettiği eserin isminin *Faslu’l-Makâl fi-mâ Beyne’l-Hikmeti ve’ş-Şeriatî mine’l-İttisal* ismine dikkat edilince bu daha net olarak ortaya çıkacaktır. Dikkat edilirse burada felsefe ve şeriat kelimeleri geçmektedir. Peki biz niçin bunu *din*; ittisali de *ilişki* terimleriyle karşılıyoruz, bunlar birebir yazarın kitaptaki amacını karşılıyor mu? Bize göre karşılamıyor. Bunu temellendirmek için öncelikle Hikmet, Din, Şeriat ve İttisal terimlerinin anlamına bakmak gerekiyor. Bu bağlamda ezeli hikmet ve şeriat/hukuk arasındaki uzlaşım, birliktelik veya özdeşlikten bahseden metnin ana terimi “ittisal”dir. Öncelikle bunu ayrıntılı bir şekilde tahlil edelim.

1.1. İTTİSAL TERİMİ

İttisâl terimi sözlükte “va-sa-le” kök fiilinin ifti’al babından mastarıdır. İrtibat, bağlılık, süreklilik, devamlılık gibi manaları içerir.¹⁵ Felsefi kullanımdan önce Hadis ilminde önemli yer tuttuğunu söylemek gerekir. Hadis usulünde ittisal, kaynağı itibarıyla Hz. Peygambere (s.a.s.), sahabeye veya tabiîne varınca ya kadar senedi teşkil eden ravilerin teker teker anılması, bir diğer deyişle raviler arasında kopukluk ve kesikliğin (inkıta) olmaması halidir. Mütevatir hadis diye de nitelendirilir.¹⁶ Biz bu tanımlamadan hare-

¹² İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl/Felsefe ve Din Uyumunu*, met. ve çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed. İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2018, s. 18.

¹³ İbn Rüşd, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, çev. George F. Hourani, Londra 1967.

¹⁴ Andrés Martínez Lorca, “İbn Rüşd’ün Skolâstik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi”, s. 4.

¹⁵ Ebi’l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrim b. Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Darus’-Sadır, Beyrut 1990, c. 11, s. 726.

¹⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlâları*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1980, s.167-168, 344-346.

ketle ittisal teriminin insanlığın kadim ve süreklilik arz eden fikri birikimi diye isimlendirdiğimiz hikmet ile bunun farklı zaman ve mekânda uygulanmasından oluşan şeriat arasındaki kesintisiz irtibatı ve süreklilik durumunu gösterdiğini söylüyoruz.

Felsefede ise akıllar teorisi ve fizik-metafizik irtibatının nasıl kurulabileceğini anlatan faal akılla ittisal'den bahsedilir. "Faal akıl, Fârâbî'nin sudûr fikrine dayalı on akıl-dokuz felek kozmolojisinde ay feleğinin akıldır. Bu akıl, bir "sûret verici" (vâhibü's-suver) olarak hem maddî âlemdeki değişimin hem de aklî formların ilkesidir. İttisâl fikri açısından asıl önemli olan bu son özelliktir."¹⁷

Aklın bu aşamaya yükselmesinde ise bir tedricilik söz konusu olup heyulânî akıl mertebesinde bi'l-kuvve akla, oradan bi'l-fiil akla ve sonunda da müstefad akla yükselir. Bi'l-kuvve akıl, sırf duyulur formları algılamak için bi'l-fiil akıl makulâtı/düşünürleri saklar, alıkoyma ve kavramları idrak eder. Müstefad akıl pay alma ve ilham seviyesine yükselir. Buradaki tedricî yükselme kendiliğinden değildir. Zira onun başlangıç safhası makulât ve bi'l-kuvve akıldır. Burada önemli olan husus, bi'l-kuvvelikten bilfiil hale dönüşümün ancak önceden eylem halinde olan faal akıl ile olmasıdır. İnsan bilgisi soyut akıllardan gelen bir aydınlanmaya dayanır. Güneş'in gözümüzle ilişkisi ne ise, faal akıl da insanla aynı ilişki içerisinde. Bilginin elde edilmesinde ve ilham gibi hususların incelenmesi felsefe ve tasavvuf ilişkisi ve hakikate dair bilginin elde edilmesinin rasyonel temellendirilmesini gündeme getirmektedir.¹⁸

İbn Rüşd'e göre, ittisalin gerçekleşmesi için salt öğrenmek ve faaliyette bulunmak yeterli değildir, bu ikisinin birlikte olmasıyla bu dünyada gerçekleşebilir. Bunun için de hayatta herhangi bir engelleme olmadığı sürece saadete ulaşmak mümkündür. Bu da oldukça zor bir durumdur diyerek Fârâbî, İbn Bacce ve İbn Tufeyl'in ittisal önerilerine mesafeli durur. Ona göre saadet, nefsin ölümsüzlüğüdür. Buna kişinin müktesep bilgisini "Faal Akıl" ile giderek artan ittisali içinde ulaşabilir. Kişinin ilimden ilime terakkisi faal akıl ile ittisale, saadete yol açar. Ona göre insanlığın vazifelerinden biri de budur.¹⁹

1.2. HİKMET TERİMİ

Sözlüklerde "ha-ke-me" kelimesinden türetilmiş bir mastar olup, bir şey hakkında hükmetmek, karar vermek demektir. Hikmet terimi de feraset ve basiret sahibi olmak, bilgelik anlamlarına gelir.²⁰ Bu anlamda hakîm, iyiliğin temini için kötü bir şeye engel olmaya karar veren kişidir. Ayrıca ilim ve derin kavrayış sahibi olmaktır. Bu anlamda, insanın, mevcudatın hakikatlerini bilip hayırlı işleri yapmak sıfatıdır. Hikmet, düşünce gücüne ait bir fazilet olarak tasvir edilmiş; varlıktaki sebeplerin ve özellikle de en son sebebin bilgisine sahip olmak şeklinde tanımlanmıştır.²¹

Terim olarak, *ilk olarak*, Nübüvvet (peygamberlik) anlamında kullanılır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ "ona (Dâvûd aleyhisselâma) saltanat ve hikmet verdi" ²² denilir. Ayrıca "Daha önce apaçık bir dalâlet içinde bulunuyorlarken, Allah Teâlâ içlerinden, onlara, âyetlerini okur, (îtikâd, amel ve ahlâk bakımından) onları tertemiz yapar, onlara Kitabı (Kur'ân-ı Kerîm'i) ve hikmeti öğretir bir peygamber gönderdiği gibi mü'minlere büyük bir lütufta bulunmuştur."²³ ile de bu anlama işaret eder. Ayrıca "Biz,

¹⁷ İlhan Kutluer, "İttisâl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 23, s. 485; Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık, İclal Arslan, *İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2016, s. 175.

¹⁸ Mevlüt Uyanık, "İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi içinde*, Elis Yay., Ankara 2017, s. 185.

¹⁹ Hans Daiber, "Siyaset Felsefesi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. S. H. Nasr, O. Leaman, çev. Ş. Öcal, H. T. Başoğlu, Açık yay. İstanbul 2007, c.3, s. 89-90.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 12, s. 140.

²¹ Uyanık, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak", s. 62-63; Akyol, Uyanık, Arslan, *İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, s. 144, 145.

²² Bakara, 2/251.

²³ Âl-i İmrân, 3/164.

Âl-i İbrâhim'e kitab ve (ondan ayrı olarak) hikmet verdik"²⁴ ayetinde görüldüğü üzere bir de ledünnî/manevî bilgi anlamında bir hikmet'ten söz edilir. *İkinci olarak* sözlük anlamına uygun olarak "faydalı ilim"e işaret eder. "Hikmetin başı Allah korkusudur" ve "Hikmet, mü'minin kaybettiği malıdır. Nerede bulursa alsın" sözleri ile bu kastedilir. *Üçüncü anlamı* edeb, ahlâk ve nasihat ile ilgili güzel sözlerle denilir. Bu anlamda hayatın uygulamalı davranış kurallarını belirleyen, insana yapması veya yapmaması gereken ahlak kuralları oluşturur. İsrâ Sûresinde belirtildiği üzere, Allah'ı birlemek ve ona ibadet etmekten başlar, ana babaya iyilik, yakınların, yetim ve yoksulların haklarını vermek, malını ölçülü harcamak, yetim ve düşkünlerin mallarına dokunmamak, sözünde durmak, işlemlerinde adaletli olmak, hak ve vazifelere riayet etmek, tecessüste bulunmamak, kendisini ilgilendirmeyen hususların ardına düşmemekten yürürken böbürlenmemeye kadar bir dizi sosyal davranış ilkelerini içerir. Velhasıl "hikmet, inancın karşılığı eyleme geçirilen davranış kurallarıdır."²⁵

Bu bağlamda *Hikmet, Felsefe ve Metafizik İlişkisi*'ne bakacak olursak; İslâm Felsefesinin teşekkülünde önemli role sahip olan Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin bu konudaki fikirleri bizler için aydınlatıcı olacaktır. Kindî'ye göre insanın amacı mutlu (huzurlu ve verimli) bir hayat yaşamak, bunu engelleyen her türlü tutum ve davranıştan uzak durmaktır. Bunu temin edecek olan da hikmetlerin hikmeti, sanatların en üstünü olan felsefedir. Çünkü felsefe, insanın kendini bilmesini sağlayan bilgileri verir. Diğer filozoflar da onu takip ederek felsefeyi "Kendini bilen insan rabbini bilir", "Gücü yettiğince onun fiillerine benzer davranışlarda bulunmaya çalışma" açısından önemser. Çünkü nefsinin felsefe ile disipline eden kişi; akîl, ruhî, ahlakî etkinliklerde bulunur, olgun/kâmil biri haline gelir.²⁶

Hikmetlerin hikmeti terimini felsefe olarak tanımlamakla, "felsefeyi "hikmet sevgisi" olarak tanımlaması arasındaki farka dikkat etmek gerekir. "Phila-sophia"nın karşılığı olarak felsefe ile birlikte hikmet, filozoflar için "hükemâ" tabirini kullanılması da tutarlıdır. Ama bir de *hikmetlerin hikmeti olan felsefe* tabiri vardır ki burada başka bir alana işaret edildiği kanaatindeyiz.

İslâm felsefe geleneğinin ilk âlimi olan Kindî, felsefenin en yüksek seviyesi olarak metafiziği "hikmetler hikmeti" olarak adlandırmıştır. Nitekim bu husus sonraki filozoflarda daha netleşmiştir. Çünkü ilahiyat/teoloji "Tabiî varlıkların ilk illeti, illetlerin illeti, mebdelerin mebdei olan Allah hakkında araştırma yapar." Bunun yanı sıra bir de diğer ilimlerin ilkelerini araştırıran *İlk Felsefe* vardır. Hikmet denilen budur. En doğru, en kesin, en faziletli ilim nesnesine dair araştırma yapan en faziletli ilim de denilen bu ilmin araştırma konusu âlemin ilk sebeplerinin bilgisini araştırır. Bunu teolojiden ayıran özelliği "Allah, bu ilmin matlubudur, ama mevzusu değildir" önermesinde yatar. Buradan kasıt şudur: Hiçbir ilim kendi mevzusunu ispatlayamaz, çünkü bu ispatın başlangıcı olarak daha üst bir başlangıç noktasına ihtiyaç ve daha üst bir ilime ihtiyaç duyar. Dolayısıyla mevcut olarak mevcut, bu ilmin başlıca konusudur. Zira bu mevcudun özelliklerinin incelenmesi, aynı zamanda onun ilkelerinin de incelenmesidir.²⁷

Bu hususu çok önemsiyoruz, çünkü *İslâm Felsefesi* modern bir terimdir; ancak klasik dönemde "Hikmet" kavramıyla sunumu genel anlamda *Din* olarak *İslâm*, yani Hz. Âdem (a.s.)'den itibaren bilgilendirme sürecini, özel anlamda *Şeriat* olarak İslâm arasındaki içlem ve kaplam ilişkisini kurmayı gerektirir.

²⁴ Nisâ, 4/54.

²⁵ İsrâ, 17/23-29; M. Uyanık-A. Akyol, *İslâm Ahlak Felsefesi*, Elis Yay, Ankara 2013, s. 54-56.

²⁶ Kindî, "İlk Felsefe/Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", *Felsefi Risaleler içinde*, çev.Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s.1; a.g. mlf., "Risâle fi'l-Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha", *Felsefi Risaleler içinde*, çev.Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 67; Ebu Bekir Zekerîya er-Razi, "Kitâbu's-Sireti'l-Felsefiyye", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 80; İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, s. 51; Nasireddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007, s. 14, 15, 36; Akyol, Uyanık, Arslan, *İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, s. 144.

²⁷ Charles Gueneguand, "Metafizik", *İslâm Felsefesi Tarihi*, edit. S. H. Nasr, O. Leaman, çev. Ş. Öcal, H. T. Başoğlu, Açık Yay., İstanbul 2007, c. 3, s.13-14, İlhan Kutluer, "Hikmet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. 17, ss. 503-511.

Eğer bunu yapamazsak Kadim Hint, Fars, Babil, Mısır, Grek ve Helenistik felsefi verilerini “Hikmet” ile özdeşleştirme; Mutlak veya Külli İlim denilen Metafizik (her gerçeğin sebebi olan İlk Hak’ın ilmi) ile Felsefeyi karıştırma riskini taşır. Hâlbuki yukarıda belirttiğimiz üzere hikmet, Kindî’den itibaren düşünme gücünün fazileti olarak ifade edilmiştir. Bilgelik olarak da ifade edilebilen hikmet, külli varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmak olarak tanımlanmaktadır.²⁸

İlm-i nazar veya nazarî hikmet denilen bu disiplin de “Hakikat”i araştırır. Konusu “Varlık”dır; ama bu, filozofun bir varlık inşa etmesi anlamında değil, Varlığın bilgisini elde ederek, onun küçük harfle yazılan varlık; yani âlem ile olan ilişkisini kurgulamaktır. Müslümanların uzun süre bu konuda felsefi teemmüllerini “Hikmet” kavramı adı altında izah etmelerinin nedenini bulabilirsek, bugünde “Felsefe” yerine “Düşünce” gibi daha nötr ve biçimsiz bir kavramı kullanma gerekçemiz de ortaya çıkabilir. Örneğin Helenistik kültürle karşılaşıldığı zaman vahyi bilginin felsefi düşüncenin kontrolüne gireceği varsayımıyla “Hikmet” kavramı adı altında sunulması tarihsel olarak anlaşılabilir, ama bugünkü kaygı nedir? Çünkü o zamanlar, Yunan-Helen-Hind etkisiyle üretilen felsefenin; ne salt dinin akli bir yorumu, ne da tam olarak bu felsefelerin tekrarı olduğu ikileminden kaçılmıştır, peki bugün neden kaçıyoruz?²⁹

“İslâm Felsefesi” ibaresiyle etnik yapısı, coğrafyası ve dili ne olursa olsun, Müslüman veya gayrimüslim (b)ilim insanlarının ürettikleri bilgi ve bunların sistematik, tutarlı hale getirilmiş şekli olan bilimleri ve bilimsel zihniyet kast ediliyorsa, buradaki temel unsur özel ve genel anlamıyla *İslâm*’dır. Müslüman filozoflar, bunu Hz. Âdem (a.s.)’den Hz. Muhammed (s.a.s.)’e kadar ki hikemi bilginin süreci olarak anladıklarından dolayı, kimin getirdiğinden ziyade “Hakikat”e dair ne getirdiğine” dikkat etmişlerdir. Bu çerçevede Yunan, Hint ve Çin geleneklerinin hikemî düşüncelerinden istifade etmekle kalmamış, bunları kendi kültürel ve zihinsel coğrafyasında şekillendirerek açıklamış, yorumlamış ve içeriği hakkında değerli analizler yapmışlar ve özel ve genel anlamıyla İslâm’a dair anladıklarını sadece Müslümanlara değil, bütün insanlığa sunmuşlardır. Bu husus önemli, zira özel anlamıyla “İslâm” ibaresinde sadece Hz. Muhammed’e (as) gönderilen yol ve yöntemin anlayış, yorumlayış farklılıklarına indirgenme riski vardır.³⁰

Bunun teknik ifadeleri, (siyasî, itikadî ve fikhî) fırka, hizb veya mezheplerdir. İslâm mezhepleri, kelam, fıkıh, tasavvuf gibi disiplinlerin ilgi alanında olan düşünce sistemlerinde temel yöntem, kendinin mutlak doğru, “öteki”lerin yanlış olduğunu kurgulayan *cedel/diyalektik*’tir. Eğer bir teolojik/kelami ahaktan söz edilecekse, bu anlamda olabilir. Bu, genel, yani Hz. Âdem ile Hz. Muhammed arasındaki bütün nebi/resûllere gönderilen ilkelerin temel esasını anlamak, yorumlamaktır. Aynı zamanda anlama ve uygulamadaki olası kırılma ve yanlış anlamaları tashih etmek, kısacası iyi, doğru ve özgür irade gibi üç temel soru(n)a, *cedel/diyalektik* yöntemin açmazlarından uzaklaşarak burhan yöntemiyle, eleştirel, rasyonel ve tutarlı bir şekilde cevap(lar) üretmek ise *İslâm Felsefesi* ile olacaktır. Hâlbuki *cedel/diyalektik* yöntem ile çalışan teolojik ekoller, bütün argümanlarını gerekli bir *öteki* üzerine kurarlar. Öteki’den kasıt, hem aynı dine mensup olanlar hem de gayrimüslimlerdir. Öncelikle İslâm’ı kabul etmiş insanların sorunlarına çözüm aramayı hedefleyen bu düşünce ekolleri, bir süre sonra çözümsüzlüğün, çatışmanın, dışlayıcılığın zümreleri haline gelmiştir. Sözlük ve terim anlamıyla barışın, sulh ve selamet içinde yaşamının, kesrette vahdeti bulmadaki teslimiyetin simgesi olan İslâm, birden fırka, hizb (parti) veya mezhepler, bir yorum/düşünce veya şahıslar etrafında zümreleşmeler olarak sunulmaya başlar. Bu anlamdaki

²⁸ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 71; Uyanık, Akyol, *İslâm Ahlak Felsefesi*, s.83.

²⁹ Uyanık, Akyol, *İslâm Ahlak Felsefesi*, s.56.

³⁰ Uyanık, Akyol, *İslâm Ahlak Felsefesi*, s.57.

bir İslâm düşüncesi, salt teoloji veya ilmu'l-makalât'tır ya da Milel ve Nihal geleneğidir.³¹ Bu hususlara geçmeden önce, "İbn Rüşd'ün kitabında şeriat terimini kullandığı halde çevirilerde genellikle niçin din kavramı tercih edilmektedir?" sorusuna cevap arayalım. Bunun için de *din* ve *şeriat* terimlerini merkeze alan bir açıklama gerekir.³²

1.3. DİN TERİMİ

Sözlüklerde "Dâ-ne"nin masterıdır.³³ Din kavramının üç temel sözlük anlamı vardır: **a)** Arami ve İbrani-ce'den Arapça'ya geçen hüküm, **b)** Saf Arapça olan ve örf ile adet, **c)** Farsça vasıtasıyla (daena) gelen *din*. Ayrıca ceza ve mükâfat, hesap, ittiba, saltanat, hâkimiyet, mülkiyet, galibiyet, millet, şeriat, anlamlarına gelmektedir. İstılahtaki daha doğrusu kelam ilmindeki tarifine gelince, *din*; "Allah tarafından insanların dünya ve ahiret saadetlerini temin edecek ilahi ilkeler bütünü" olarak tarif edilir. Akıl sahiplerine hitap eden bu ilkeler peygamber tarafından getirilir, açıklanır, ümmet ise teslim olur, bunları pratiğe geçirir. Bu mânâdaki anlamı İslâm'dır. Bu, *İman*, *İslâm* ve *İhsan* (sözde ve amelde doğruluk) şeklinde ifade edilir.³⁴ Bu bağlamda dinin iki kaynağı vardır. *İlki* "Fıtrat"dır, bu Allah vergisi ve onun bir yönlendirmesidir. *İkincisi* ise "Kesb"dir. İç ve dış şartlar çerçevesinde, duygunun de etken olduğu düşünce ile ilgilidir. Bu nedenle fıtratın tersine kişiyi heva ve hevesine uydurabilir, isyan ve şirke sürükleyebilir. Bundan sakınmak için Allah'ın fıtratına sarıl denilmektedir. Çünkü *din*, fıtratı değiştirmek için değil, fıtrattaki genel selameti geliştirmek içindir.³⁵

Elmalılı, dinin tarifindeki "Akıl sahiplerinin güzelce, serbest seçimleriyle" ibaresini zikredir ki, bu da hür iradenin varlığını gösterir. Çünkü seçmek ve tercih etmek, ancak akılla olur, bu olmazsa zorlama vardır. Zorlamanın olduğu yerde ise dinin temel şartı olan akıl ve ihtiyar (seçme) şartları yerine getirilmemiş olur. Bu nedenledir ki "Dinde zorlama yoktur."³⁶ Akıl, temelde nedensellik (eser ile eser sahibi ilişkisi)ni kurar ve anlar.³⁷ Dini sahada ise akıl, yükümlülüğe, bunun yerine getirilmesi ise ilim sahibi olmaya delalet eder. Ama bu, dinin tanımı için yetmez, ziyade hür irade de gereklidir Burada iki hususun açıklanması gerekmektedir. İradenin ve seçmenin olması dinde zorlama olmadığının bir göstergesidir. Ancak İslâm felsefesinde akıl, pür sonuç çıkarma ameliyesinden çok bir anlama faaliyeti olarak görüldüğünden akıl denildiğinde kalbin, yani gönlün işlevselliği söz konusudur. Bu, filozoflarda ittisal ile karşılığını bulmuştur.³⁸

Akıl ile hür irade şartı yerine getirildiği zaman hem din hem de dindarlık kavramı netleşir. Nitekim isim olan din kelimesiyle ve masdar olan dindarlık arasındaki fark, kişiye ait bir olayla, onun ilkeleri ve kanunları arasındaki farka işaret eder. Yani din, Allah tarafından va'z edilendir, temeldir, insanın iman ve amel kanunu olarak akıl ve serbest seçimle taklit olunacak hak ve hayr kanunlarının tamamıdır. Din-

³¹ Uyanık, Akyol, *İslâm Ahlak Felsefesi*, s.57.

³² Bu kısmın ayrıntılı analizi için bkz. Mevlüt Uyanık, "Türkiye'deki Kavramsal Kargaşanın Temel Terimleri: "Din" "Millet" ve "Şeriat", *Yeni Türkiye - Cumhuriyet Özel Sayısı-*, 1998, sayı: 23-24, s. 261-262.

³³ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attâr, Daru'l-İlm li'l-Melayiyn, 4. Baskı, Beyrut, 1987, c. 5, s. 2119.

³⁴ Bkz.: İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c.13, ss.166-171; eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Curcani, *Kitabu't-Tarifât*, Beyrut 1988, s.105; Günay Tümer, "Din" (Genel Olarak), *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. 9, s. 312-314; D.B. Macdonald, "Din", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1979, c. 3. s. 591-592; Akyol, Uyanık, Arslan, *İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, s. 92.

³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili, Çelik-Şura Yay.*, İstanbul 1994, c. 6, s. 30.

³⁶ Ayrıca Sürekli olarak gündeme getirilen bu ayet, zorlamayla ilgili değil, haberdir. Asıl manası zorlama dinde yoktur, olumsuzlama vardır. Yani ameller zorlamaksızın, iyi niyet ve rıza ile olmalıdır. Bakara 2/256; Bkz. M. H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.2, s. 136-137.

³⁷ Bunu üç tarzda yapar. A) Parçadan parçaya geçiş. Temsil ya da fihki kıyas denir. B) Parçadan bütüne, gözlem ve deney ağırlıklı olan bu düşünce tarzına tümevarım denir. C) Tümeleden tikele, bütünden parçaya, bu da mantiki kıyastır. İlmi yolların en kuvvetlisi budur. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.1, s. 449

³⁸ Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.1, s. 96-97.

darlık insanın sıfatıdır, kişiye ait bir tutumdur; yani insanın bu kanunları bilerek, isteyerek uygulamadır. Dolayısıyla dindarlık ve diyanet insanın çalışarak kazandığıdır. Bu ayrımı yap(a)madığımız için bilgisel hatalara kolaylıkla düşmekteyiz. Bunun yanı sıra din konusunda bilgili olmak, dindar olmak demek de değildir. Bunun bir de sevgi ve gönül boyutu vardır. Ancak bu sayede, din ve diyanet, itaat ve tâbî olmak hususlarını gerçekleştirir ve kurtuluşu temin eder.³⁹ Velhasıl İlâhî dinin bu tanımı çok geniş olup, millet ve şeriatı/minhaç da içerir. Bunun için *mille* ve *şeriat* terimlerini de incelemek gerekir.⁴⁰

1.4. ŞERİ'A(T) VE MİNHAÇ TERİMLERİ

Şir'a, *Şeri'a*, *Meşrea*. Bir ırmak veya herhangi bir su kaynağından su içmek veya su almak için takip edilen açık yol anlamına gelir. Bir şeyi açıklamak ve ortaya çıkarmaktır. “Şereallahu şir’aten mine’d-dini” demek, “Allah dinden olanı bir yol ve yöntem olarak gösterdi” demektir. Bu anlamda din ile eş anlamlı olup, müminlerin takip etmesi gereken yol demektir ve son tahlilde dine götürür. “Şereallahu keza”, “Onu yol ve mezhep kıldı” demektir.⁴¹

Burada *insanların ebedî hayata ve gerçek mutluluğa kavuşmaları için Allah’ın vazettiği, yüklediği özel hükümlere ve doğru yolu istiare yoluyla ad olarak verilmiştir ki bu, din demektir.*⁴² Bir başka ifadeyle din, insanların benimsediği ve tuttuğu itikadî *yol* manasına gelmektedir. Bu anlamıyla din, özel bir bakış açısını gerektirmektedir.⁴³ Bu ise İslâm’a tekabül eder. Burada İslâm’ın müdevven kanunudur ve ahkâm (hükümler) ile eş anlamlı kullanılmaktadır. İnanan insanın diğer insanlar ve Yaratıcısıyla olan ilişkilerinin dış boyutunu düzenler (hükm). Joseph Schacht, buradan hareketle “*Bugünkü mânâda hukuk olarak görülüyor, ama muhteva açısından tam aksine bir hukuk sistemidir, dolayısıyla vazife akidesi sıfatıyla şeriat Müslümanların bütün dinî, siyasî, içtimaî, ailevî ve ferdî hayatlarını düzenler*”, yargısına varır.⁴⁴ Bu tespit, din ve şeriatın kavram olarak birbirinden farklı olmasına rağmen mahiyet açısından birliği vurgulanmaktadır.⁴⁵

Bu hususun belirginleşmesi için bir diğer kavramı (minhac) açıklamak gerekir. Zira *şeriat* takip edilen açık yolun ya da sürecin başlangıcına tekabül eder, bu bazen açık olabilir, bazen kapalı olabilir. Sözlüklerde Minhac, “ne-he-ce”den türemiştir. Menhec kelimesi gibidir. Yolun açık, belirgin ve net olması anlamlarına gelir. Minhac, şir’a demektir, ikisi birden yol manasına gelir. *Yol*, burada *din* anlamındadır. Daima aynı kalır, açık ve devamlı olan dinin aslıdır. (Tevhid-Nübüvvet-Mead) Şeriat (Şir’a) ise bunun teferruat kısmı ya da şubeleridir. Zaman ve mekân durumlarının değişmesiyle değişebilir. Her peygambere inebilir. Dolayısıyla bazı peygamberler ve şeriatleri ayrılabilir, bazılarının ki birleşir.⁴⁶

Bu nedenle hikmet ve şeriat arasındaki ittisalden bahsetmeyi felsefe ve din, akıl ve vahiy ilişkisi diye çevirmeyi tutarlı görmediğimizden, biz bu ifadeyi *Felsefe ve Din Uyumu* olarak çevirdik. Çünkü *Kâinat Kitabı* ile *Kutsal Kitap* birbiri ile ilişkiden ziyade bir uyuma ve birlikteliğe sahiptir, başlıkta vurgulanmak istenen de bize göre budur. Felsefe ve din arasındaki ittisalin nasıl olacağı ise insanların doğasındaki farklılıklara dikkat edilmesine bağlıdır; hakikate dair bilgilerin tasdik yönteminin farklı olduğu gözden kaçarsa bu irtibat ve ittisalin gerçekleşme ihtimali de azalacaktır. İşte bu nedenle Hikmet kav-

³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c.2, s. 95-99, 294.

⁴⁰ Tümer, “Din” mad., s. 318.

⁴¹ İbn Manzur. *Lisanu’l-Arab*, c. 8, s.175-176; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3, s. 1236; Cürcânî, *Kitabu’t-Tarifât*, s.126.

⁴² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c.4, s.191

⁴³ Hanifi Özcan, *Maturidi’de Dini Çoğulculuk*, İFAV Yay., İstanbul.1995, s.43, Burada sırf bu yüzden *dinler tarihi* yerine *mezhepler tarihi* sözü tercih edildiğine dikkat çekilmektedir.

⁴⁴ Joseph Schacht, “Şeriat”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, Eskişehir 1997, c. 11, s. 431.

⁴⁵ Kemaleddin Nomer (hazırlayan), *Şeriat Hilafet Cumhuriyet Laiklik Dini ve Tarihi Gerçeklerin Belgeleri*- Boğaziçi Yay., İstanbul 1996, s. 5; Burada Mehmed Seyyid’in Usul-i Fıkıh isimli kitabının (İstanbul, 1333/1917) Din, Şeriat ve Hilafet kavramlarıyla ilgili kısmının transkripi ve sadeleştirilmesi verilmiştir.

⁴⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, c. 1, s. 346; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, c. 8, s. 176; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c.4, s.191-192

ramının ayrıntılı analizi gerekir ki, İbn Rüşd'ün niçin *Din* değil de *Şeria(t)*, *Felsefe* değil de *Hikmet* terimini tercih ettiği anlaşılabilir.

Bize göre *Şer'ia(t)* ve *Şer'î* terimleri arasındaki farkı dikkate alarak *Din* terimi analiz edildiğinde bu kullanımın dil felsefesi açısından ne kadar tutarlı olduğu ortaya çıkacaktır. Şer'î ile dinî unsurların kaynağını anlama (fikh), şeriat ile ise bu anlama ile oluşturulan kanun yasa, yol ve yönetime tekabül eden hukuk ortaya çıkmaktadır. Çünkü şeria kanun koymak, vaz etmektir. Dolayısıyla Din temel ilkeleriyle (Tevhid, Nübüvvet-Mead) ilk insandan itibaren insanlara dünyada refah ve huzuru, ahirette ise felahı sağlamayı hedefler. Bunun felsefesi dildeki karşılığı dünyada mutluluğu elde etmek, yani *tahsilu's-saade*, ahirette ise mutlak mutluluk demek olan *saadetu'l-kusva*'ya ulaşmaktır.

Bu anlamda felsefi bilgi ve dini bilginin hedefi aynıdır, özdeştir, kaynağı farklıdır. İlâhî bilgi ve beşeri bilgi ayırımı da buradan hareketledir. Din, peygamberler vasıtasıyla uygulamaya konulur, o andan itibaren peygamberin sünneti, yani takip ettiği yol ve yöntemler beşeri bilgi statüsündedir. Ortaya koyduklarına da şeriat/hukuk denilir. Temel öncüllerden hareketle çıkartılan bu hükümlerde tutarsızlıklar artar, özellikle ilk önermeler tahrif edilirse, Allah yeniden aynı ilkeleri farklı zaman ve mekânda farklı bir dil ile gönderir. Şeriat'ın farklı ve muhtelif olması olgusal bir doğruluktur, ama Din akıl doğrusudur. Bu nedenle İbn Rüşd, dinin hayata geçirilmesi demek olan ezeli hikmet ile Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından ortaya konulan şeriat arasındaki özdeşliği, aynılığı ortaya koyan bir eser yazıyor, ismini de *Faslu'l makâl*, yani *Nihai Söz* olarak belirliyor.

Bu nedenle Hz. Âdem (a.s.)'den bu yana, farklı zaman ve mekânlarda farklı peygamberler vasıtasıyla, insanlara dünya ve ahiret hayatlarında mükemmelliğe ve olgunluğa erişmeleri için gerekli hep aynı temel ilkeler gönderilmiştir.⁴⁷ Teorik boyut (akide/Tevhid) hep aynı olup, bunların pratiğe aktarımında takip edilen yol ve yöntemler (dini ıstilahta buna şeriatler, denir) hep farklı olmuştur. Nihai Kutsal Hakikat, farklı biçimde idrak edilmiş, dolayısıyla farklı tarzda tecrübe edilmiş ve bunun sonucu olarak büyük dini geleneklerin içinde farklı içerik kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle, farklı dini tecrübe şekilleri, inançlar, kutsal kitaplar, ritüeller ve hayat tarzlarından hareketle aynı Nihai Kutsal Hakikate ulaşılabilir.⁴⁸ Dolayısıyla bu mânâda, Din bir olup, Hz. Musa (a.s.)'nın, Hz. İsa (a.s.)'nın ve Hz. Muhammed (s.a.s.)'in şeriatlerini içine alacak şekilde kullanılmaktadır. Aralarında içlem kaplam münasebeti vardır. Din, daha genel, kişinin Allah'a teslimiyetini, Şeriat ise bunun pratiğe yansımalarıdır. Din, asıl; Şeriat ise ona götüren bir yoldur. Ve "Din" birdir, tebdil, tahvil ve tağyir edilmemiştir, şeriat(lar) ise muhtelifdir, tebdil ve tağyir edilmiştir.

Bu anlamda din ve verileri *akıl doğrusudur*; şeriatler ise *olgusal doğrular* olarak hayatiyetlerini, müntesiplerine evrensellik iddialarıyla, devam ettirirler. Her şeriatın amacı, aslında kökleri insanın fıtrat ve tabiatına kadar uzanan dini, yani Hak/Tevhid dinini daha açık hale getirerek uygulanabilir hale gelmesine yardımcı vasıta olmaktır. Bu bağlamda bütün peygamberlerin yöntemleri (şeriat/minhac) aslında aynı dinin tezahürleridir. Bu nedenle olsa gerek, Ebu Hanife'nin de dediği gibi,⁴⁹ peygamberlerin hiç biri kendi kavmine, kendisinden önce gelmiş olan Resulün dinini terk etmeyi emretmemiştir. Buna mukabil, her resûl kendi şeriatına davet ediyor, kendinden önceki Resulün şeriatına uymayı yasaklıyordu. Bu da doğal, zira resûllerin şeriatleri çok ve muhtelifdir. Bundan dolayı Al-

⁴⁷ Bakara Suresi, 2/213; Mâide, 5/44; Saff Suresi, 61/6.

⁴⁸ Bakara 2/213; Mâide, 5/44; Saf, 61/6; Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve S.Hüseyn Nasr ile Bir Mülakat", *İslâm Araştırmaları (İSAM) Dergisi*, sayı: 1, İstanbul 1997, s.176.

⁴⁹ Ebu Hanife, 'el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İFAV Yay., İstanbul 1992, s.12

lah, Kur'an-ı Kerim'de "Sizin her biriniz için bir şeriat, bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı" buyurmuştur.⁵⁰

Dini parçalayarak, öbek öbek haline getirenler, genel fitratı kavrayacak, açık bir ruh ve geniş bir hak vicdanıyla hareket etmeyip, her biri kendi özelliğine, kendi çıkarına, dar kapasitesine ve kendi kuruntusuna göre hareket ediyorlar. Her hizip/fırkanın kendi bakış açılarının mutlak doğru olduğuna inanmalarının temelinde bu bakış açısı yatmaktadır.⁵¹ Öğreti mutlak doğru olunca, hareketin lideri de tartışılmaz bir konuma çıkmaktadır. Oysa "Din sadece Allah'a aittir".⁵² O halde sorun, Din, sadece ait olduğu halde, her dinin veya dinin belirli bir ekolüne mensup olanların mutlak hakikatinin kendilerinde tezahür ettiğini söylemesi ve bu iddiaların da birbirleriyle çelişiyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Eleştirel ve sorgulayıcı bir zihinle bu hususları düşündüğümüz zaman. "Dinlerin Mutlak Hakikati temsil ettikleri iddiasının artık terk edilmesi gerektiği anlamı çıkmaz mı? Dini çoğulculuğun önde gelen temsilcilerinden John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, bu anlam çıkmaz. Dinler *mutlak hakikat iddialarını* değil de, *hakikati sadece kendilerinin temsil ettiği iddialarını* bırakmaları gerekir. Eğer büyük dünya dinleri, tek bir tane olan "Nihai ve İlâhî Hakikat"ın çeşitli şekillerde tasavvur edilip farklı kavramlarla dile getirilmesinin ve onun karşısında neler yapabileceğinin bir ifadesi ve örneği ise,⁵³ bunların kendilerine özgü epistemolojilerini ve metafizik yapılarını nasıl bir *din dili* ile ifade ettiğine bakmak gerekir. Örneğin Kant'dan hareketle *inanma, bilme ve sanı* terimleri arasındaki ayırım bu hususa açıklık getirebilir. *Sanı* (opinion), kabul edilen bir yargıda hem sübjektif hem de objektif olarak yetersizlik olduğu durumda ortaya çıkar. Eğer yargı, sübjektif olarak yeterli ama objektif gerçeklikten yoksun ise, *inanmadan* söz ederiz. Yargı hem sübjektif hem de objektif olarak yeterli ise, böyle bir yargı, bilginin konusuna girer. Sübjektif yeterliliğe sahip bir kabul edişte yargının doğruluğuna kanaat getirme vardır.⁵⁴

Buna ilaveten İlâhî Dinlerin "hakikati sadece kendilerinin temsil ettiği" iddiası ile ilgili olarak da, Leibniz'in *akısal ve olgusal doğru* anlayışından hareket ederek bir din dili oluşturmak mümkündür. *Akıl doğrusu*, doğruluğu salt akılla tecrübeden bağımsız (a priori) olarak belirlenebilen önermeler olup, çelişimini düşünmek imkânsızdır. *Olgu doğruları* ise doğruları ancak tecrübeye dayalı (a posteriori) olarak belirlenebilen önermelerdir. Tabiat ve beşerî bilimlerin doğruları bu nitelikte olup, çelişiklerini düşünmek mümkündür.⁵⁵ Leibniz, bu tespitlerden hareketle bir Din felsefesi geliştirir. Burada temel esas, *Tanrıyı akılla kavramaktır*. Bir *Akıl Dini* vardır; bir de *Olgusal/Pozitif Din* vardır. Akıl dininde Tanrı'nın varlığı bir akıl doğrusudur, dolayısıyla çelişimini veya yokluğunu düşünmek imkânsızdır. Burada dinin akıl ile aydınlatılması vardır. Olgusal/pozitif din ise realite de olan tarihsel dindir. Akıl ile temellendirilmez, dolayısıyla da çelişimini veya farklı din tasarımlarını düşünmek mümkündür. Nitekim Hıristiyanlık içindeki Ortodoksluk, Katoliklik veya Protestanlık bir realitedir, bunları yok saymanın bir anlamı yoktur, çünkü tarihe dayanırlar, olgu doğrusuna dayandığı için bir

⁵⁰ Mâide, 5/48 ayrıca bkz. Şûrâ, 42/13; Enbiyâ, 21/25.

⁵¹ Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve S.Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat", s.186.

⁵² 8/Enfâl Suresi, 39.

⁵³ Bu tespitlerden sonra, inanmanın üç boyutu (spekülatif-dogmatik; pragmatik ve ahlaki-pratik inanç) üzerinde durulması için bkz. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991, ss. 50-51.

⁵⁴ Teo Grunberg, "Mantık ve Gerçeklik" *Türkiye 1. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Ülke Yay., Ankara 1991, s. 233-234.

⁵⁵ Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yay., İstanbul.1980, s.320.

değeri de vardır. Akıl dinine sonradan eklemeli olduğu için birbirleri ile çelişik doğruları savunmaları Akıl dinine bir zarar veremez.⁵⁶

Bu bilgilerden hareketle İbn Rüşd'ün niçin *Din* değil de *Şeriat* terimini tercih ettiğine dair temel amacının da netleştirdiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda “Hikmet”, “Felsefe”, “Din”, “Şeriat” ve “İttisal” kavramlarını merkeze alarak Felsefe/Din, Akıl/Vahiy kavramlarının mahiyetine dair nihai söz anlamına gelen *Faslu'l-Makal* adlı eserindeki temel argümanlarını da inceleyelim.

2. İSLÂM FELSEFESİ AÇISINDAN İBN RÜŞD VE *FASLU'L-MAKAL* ADLI ESERİN ÖNEMİ

İbn Rüşd *Faslu'l-Makal* adlı incelemesine “Şeriatça felsefe ve mantıkla ilgili bilgileri ayrıntılı bir şekilde tahlil etmek (nazar) mubah mı, haram mı yoksa farz mı?” sorusuyla başlamıştır. Buradaki terimlerin tamamen dini terminolojiden hareket etmesi önemlidir, çünkü sorunun bir ötekileştirme olarak küfür kavramıyla izah edilmesi, kişinin bireysel, ailevi ve toplumsal yaşantısını da doğrudan etkileyecektir. Ayrıca kendisi dönemin en yüksek hâkimlik mertebesinde bulunduğunu, hem filozof/hakim, hem kadı/hâkim olması nedeniyle ters okumayla aslında felsefenin söylenildiği gibi olmayıp, doğrudan yapılması zorunlu bir eylem (farz) olduğunu daha başlangıçta vurgular. Çünkü eğer felsefenin yaptığı iş, varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Yaraticı'ya nasıl delalet ettiklerini incelemekse, felsefe ve mantığın muhtevası şer'an, *vacip* ya da *farz* olmalıdır.

Buna ilaveten madem şeriat, varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir, o halde varlıklara itibar edilmesi, yani ayrıntılı olarak incelenmesi dince önerilen bir şeydir. Bu konuda "Fa'tebirü yâ uli'l ebsar", yani “Ey derin kavrayış sahipleri düşünün”⁵⁷ ayetinden hareketle İbn Rüşd, akli kıyasın veya akli ve şer'î kıyasın ikisini birlikte kullanmanın farz olduğu kanaatine ulaşır. Hâkim olması nedeniyle de fihri kıyasın şeriat nazarında makbuliyetinden hareket etmesi bu bağlamda ortaya koyduğu çözüm önerisinin etkisini artırmaktadır. Çünkü şeriat insanları akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmeye teşvik etmiştir. Aksini düşünmenin imkânsız olduğu bilgiyi ifade eden “Burhanî” kıyasın en mükemmel şeklini/yöntemini oluşturur. Bu nedenle de Allah Teâlâ'yı ve diğer varlıkları burhan, yani yakini/kesin bir şekilde bilmek isteyen kimseler, burhanın çeşitlerini, şartlarını, burhanî kıyasın cedele, hitabete ve mugalâtaya dayalı kıyastan farkını öğrenmek zorundadır.⁵⁸ Görüldüğü üzere İbn Rüşd, akli tefekkür, burhan ve kıyasî burhan terimleri üzerinde durarak, felsefe ve mantık ilimlerindeki burhan, cedel ve diğer düşünme yöntemlerine dikkat çekmektedir. Akli tefekkür/nazar'ın şeriatteki yani dinin temel ilkelerinin yaşandığı tarz ve yöntemlerden oluşan sistem (şeriat) deki değerini araştırmaktadır. Sonuç olarak burhan yöntemi merkeze alındığında felsefe yapmanın şeran/dinen zorunlu/vacip olduğunu belirtmektedir.

Kadıların kadısı ve aynı zamanda en büyük Aristo şarihlerinden olan İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal* adlı eserinde bu hususu ayrıntılarıyla müzakere eder. Öncelikle Muhammedî şeriat içindeki farklı tasavvurların (mezhep/fırka/cemaat) gerekçesini açıklar. Yukarıda ayrıntılı olarak gördüğümüz üzere hikmet kavramı burada önemli yer tutar. Çünkü bizlerden önce gelen eski kavim ve milletlerin varlık hakkındaki düşüncelerini öğrenmemiz zorunludur, dini ifadeyle vaciptir. Ama bu, her gelen bilgiyi alacağımız

⁵⁶ Mehdi Emin Razavi, “Modern Dünyanın Meydan Okumaları ve Geleneksel İslâm: Ontolojik Bir Analiz”, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, der. Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara 1997, s.103; a.g. mlf, “Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu”, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr Yay., Ankara 2017. s.171-172; krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İnsan Yay., İstanbul 1999, s.162-163.

⁵⁷ Haşr Suresi, 59/2.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, ss. 18-21.

ve kabul edeceğimiz anlamına gelmez. Bu sözlerden hakka uygun olanları kabul edilir, bu sözler içerisinde hakka uygun olmayanlar var ise başkaları bu hususlarda uyarılır. Zira felsefi eserlerin incelenmesi zorunludur, yani şeran vaciptir, ama bunları incelemeye talip olan kişinin *doğuştan zeki ve şeriatın istediği adalete, dürüstlüğe ve ahlaki faziletlere sahip olması* gerekir. İnsanları felsefi incelemelerden uzak tutmak, marifetullahı bilme konusunda insanları men etmek anlamına gelir ki bunun vebali ağırdır. Bu niteliklere sahip olanlar arasında bile yaradılıştaki eksiklik ya da nitelikli bir üstat bulamadıklarından dolayı yanlış ve eksik anlamalar olabilir. Bu nedenle felsefe konusunda yanlış düşünceleri olanlardan hareketle felsefe tahsilini kötölemek suyun boğazına durması nedeniyle insanları su içmekten men edenlerin durumu gibidir. Hâlbuki benzer durum diğer ilimler için de geçerlidir. İlim sahibi olmuş, ama bunu amellerine yansıtamamış pek çok kişi olabilir.⁵⁹ Dolayısıyla hikemi bilginin tahsili ve tahlili önemli meziyetlere sahip olmayı gerektirir.

Bu bilgilendirmelerden sonra İbn Rüşd, Tanrı'yı ve yarattıklarını bilmekten ibaret olan mutluluğa ulaştırılan İlahi (Muhammedi) şeriat, haktır; ama bu hususu doğrulama (tasdik etme) de herkes farklı olabilir diyerek farklı anlamaların gerekçesini araştırır. Hz. Muhammed herkese gönderilen İlahi dinin son temsilcisidir. O'nun Şeriat'ının farklılığı Allah'a davet yollarının tümünü içermesinden kaynaklanır. İnsanların doğaları farklıdır, dolayısıyla da bazıları (filozoflar) kesin kanıt (burhan) ile ikna olurken, bazıları (kelamcılar) diyalektik (cedel) ile bazıları (halk) ise güzel sözler (hitabe/retorik) ile bu gerçekliği tasdik ederler.⁶⁰ Bu husus, Kur'an'da halkın her sınıfına, idrak seviyelerine göre hitap eden Allah'ın hikmetinin gereğidir.

“Bu üç tasdik yoluna rağmen insanların bazıları inkâr yoluna da sapabilirler” diyerek önceki şeriatların veya bunların dışındaki dini tasavvurların gerekçesini İbn Rüşd şöyle açıklar: “Burhan, cedel ve belagat yöntemlerine rağmen inanmayan kişiler Tanrı'ya ulaşma yollarını kavramaktan acizdirler. Bununla birlikte onlarla en güzel şekilde müzakere etmek gerekir.”⁶¹ Bu noktada tefsir ve tevil kavramları arasındaki farka işaret etmek gerekir. Çünkü genelde sorun anlama ve açıklamaların tevil boyutunda olduğu zaman sorun çıkmaktadır”

2.1. BİR ANLAMA YÖNTEMİ OLARAK TEFSİR-TEVİL VE ŞARTLARI

Kur'an-ı Kerîm âyetlerini açıklamayı ve yorumlamayı ifade eden iki önemli terim, *Tefsir* ve *Tevîl* dir.

Sözlükte “açıklamak, beyan etmek” anlamındaki fesr kökünden türeyen tefsîr; “açıklamak, ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek” demektir. Yani sabahın aydınlıkla belirmesi gibi “bir şeyin üzerindeki perdenin kalkması ve belli olması, kapalı bir şeyin aydınlanmasıdır. Bu nedenle Kur'an ayetlerini yorumlama ilmi ve bu alandaki eserlerine verilen ortak isimdir. Kur'an-ı Kerîm'in yorumu hakkında tefsir dışında “tevil, tebyin, beyan, tâlim, tafsil, tasrif, i'rab, şerh, tavzih” gibi kelimeler de kullanılmaktadır. ⁶²

Bunlardan konumuzla ilgili olan tevil kavramının kökü *e-ve-le* olup “geri dönme, bir şeyin dönüp dolaşıp vardığı son nokta, sözün neticesi, işin âkıbeti, rüyanın yorumu” gibi anlamlara gelir. Tef'il babı ise açıklamak ve beyan etmek gibi bir anlama gelir. Burada asıl olan sözü iyice inceleyip varacağı

⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 22.

⁶⁰ Bir fikrin mükemmel bir şekilde muhataba sunulması ve tasdikinin talep edilme sürecinde kıyası kullanma yöntemi ile ilgili beş sanat vardır. Bunlar; burhan, cedeli, sofistai, hatabi ve şîridir. Bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm/İlimlerin Sayımı*, met. ve çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed. İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2017, ss.110-116.

⁶¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 28; aynı eser, çev. Bekir Karlığa, s.74-75; İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yay., İstanbul.1995, s. 341; Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, s. 49; Bu konuda Nahl, 16/125 ayeti temel alınır.

⁶² Abdülhamit Birişik, “Tefsir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. 40, s. 281-29.

mânâya yormak; bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmayı hedeflemektir. Terim olarak tevil, “Allah’ın Kur’an lafzında açık olmayan muradını kelâmın akışına, Kitap ve Sünnet’e uygun düşecek tarzda ilgili lafzın muhtemel manalarından çıkararak açıklamak” demektir. Fıkıh usulünde tevil, “bir sözün bir delilden hareketle zâhir anlamının terk edilerek taşıdığı diğer bir manaya göre anlaşılması, kapalı lafızların açıklanması” mânâsında kullanılmıştır.⁶³

Terim olarak tevil, en yaygın tanımlarından birine göre nas da yer alan lafzın bir delil sebebiyle, yani o lafza taşıdığı muhtemel mânâlardan birini tercih edip yükleme anlamında kullanılır. Diğer bir ifadeyle tevil; aslî manasından alıp taşıdığı muhtemel mânâlardan birine nakletmek demektir.⁶⁴

Bu noktada İmam Mâtürîdî’nin, “Tefsir Kur’an lafzı ile kastedilenin ne olduğunu kesin olarak bildirmek ve Allah üzerine, lafızdan kastettiği anlamın o olduğu hususunda şahitlikte bulunmaktır. Bu manayı kesinlikle bildiren bir delil ortaya konursa bu sahih bir tefsirdir, aksi takdirde yapılan iş re’y ile tefsir olur ki bu yasaklanmıştır” şeklindeki sözlerini uygun bulur. Burada, tefsir ile tevilin ince bir ayırımı tâbi tutulduğu ve kendisinde ihtimalin söz konusu olduğu, tevilin aksine tefsirde kesinlik bulunduğu düşüncesi kendini göstermektedir.⁶⁵

Bu teknik bilgisel girişi, İbn Rüşd’ün tevil meselesini *Faslu’l-Makâl* adlı eserinde İlahi Şeriatlerin gerçekliği ve genel geçerliliği bağlamında müzakere etmesi sebebiyle yaptık.

2.2. İBN RÜŞD’E GÖRE TEVİL

İslâm Felsefesi çerçevesinde söyleyecek olursak, ilk dönemlerden itibaren bir dil felsefesi geliştirilmiş olup bunun kökeninde Süryani ve İranlıların Aristo’nun *Tevîl (hermeneutik)*e dair görüşlerine ilgi duymaları yatar. Akabinde Aristo’nun *Peri Hermeneias* (de interpretatione) adlı eserini inceleyen Revakiyyun ve Yeni Platoncuların tevil teriminin kavramsallaşma sürecinde önemli yerleri vardır. Bu bağlamda, kısaca manevî hermeneutik de denen Tevilden ne kastedildiğini inceleyelim. İslâm Felsefesi çerçevesinde söyleyecek olursak, ilk dönemlerden itibaren bir dil felsefesi geliştirilmiş olup bunun kökeninde Süryani ve İranlıların Aristo’nun *Tevîl (hermeneutik)*e dair görüşlerine ilgi duymaları yatar. Akabinde Aristo’nun *Peri Hermeneias* (de interpretatione) adlı eserini inceleyen Revakiyyun ve Yeni Platoncuların tevil teriminin kavramsallaşma sürecinde önemli yerleri vardır.⁶⁶

İbn Rüşd’e göre, Tanrı’yı ve yarattıklarını bilmekten ibaret olan mutluluğa ulaştıran İlâhî (Muhammedî) şeriat, haktır; ama bu hususu doğrulamada (tasdik etme noktasında) herkes farklı olabilir. Çünkü insanların doğaları farklıdır, dolayısıyla da bazıları (filozoflar) kesin kanıt (burhan) ile ikna olurken, bazıları (kelamcılar) diyalektik (cedel) ile, bazıları (halk) ise güzel sözler (hatabe/retorik) ile bu gerçekliği tasdik ederler. Bu husus, Kur’an’da halkın her sınıfına, idrak seviyelerine göre hitap eden Allah’ın hikmetinin gereğidir. Bu üç tasdik yoluna rağmen insanların bazıları inkâr yoluna da sapabilirler, bu durumdaki kişiler kendi kendilerinden habersizdirler, yani Tanrı’ya ulaşma yollarını kavramaktan acizdirler.⁶⁷

O halde birçok inanmayana rağmen bir Müslüman’ın kendi Şeriatının hak ve evrensel olduğunu söylemesi, İbn Rüşd’e göre de son derece doğaldır; Zira Hz. Muhammed (s.a.s.) herkese gönderilmiştir. O’nun Şeriatının farklılığı Allah’a davet yollarının tümünü içermesinden kaynaklanır. Dolayısıyla inkâr

⁶³ İbrahim Cerrah, *Tefsir Usûlü*, Elif Ofset, Ankara 1979, s. 213-214, a.mlf, *Tefsir Tarihi*, DİB Yay., Ankara 1988, c.1, s.17-27; Yusuf Şevki Yavuz, “Tevîl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 41, s. 27-28.

⁶⁴ Yunus Apaydın, “Tevîl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 41, s. 28-29.

⁶⁵ Bekir Topaloğlu, “Maturidi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, c. 28, s. 157.

⁶⁶ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 220 vd.

⁶⁷ Nahl, 16/125; İbn Rüşd; *Faslu’l-Makâl*, s. 28.

edenleri bu gerçeğe hikmet (burhani yöntem), güzel söz (selefin yolu) ile davet olup onlarla en güzel şekilde tartışmak gerekir. Çünkü İbn Rüşd'e göre, dinin bir zahirî ve bir de bâtinî boyutu vurgulanır. Dinin zahirî boyutu, birtakım misaller ve meseller kullanılarak anlatılır ki bunlar herkes için ortak olan hatabî ve cedelî tasdik yöntemiyle anlaşılır. İbn Rüşd tarafından ifade edilen bâtinî yön ise burhan ehli olanların dışındakiler için açık ve anlaşılır değildir. Bunlar herkes için ortak olan tasdik biçimleri, yani hatabî ve cedelî delillerle tasdik olunan kısma dâhildir.⁶⁸

Bu farklılık da yukarıda belirttiğimiz üzere normaldir, zira insanların hakikati tasdik şekilleri de fitratlarındaki ve yeteneklerindeki farklılıklardan dolayıdır. Ona göre, burhana dayalı düşüncenin şeriatın getirdiğiyle uyumsuzluğundan bahsetmek mümkün değildir; çünkü hak/gerçek hakka zıt olmaz. Eğer herhangi bir uygunsuzluk, görünüşte bir çatışma söz konusu olursa, bu durumda da bunun tevili gerekmektedir. Bunu yapabilecek mertebede olanlar ise İbn Rüşd'e göre, ilimde derinleşenler, uzmanlar/râsih olanlardır. Buradaki gayesi, kalamcıların ehliyetsiz tevilleri sonucu içine düştükleri fasit akidelerden ayrı bir şekilde Peygamberin hakkın benimsemesini talep ettiği akidelerin zahirî boyutunu araştırmaktır. Bu tür bir sahih iman anlayışı ortaya koymak, ancak yeni bir tevil anlayışı geliştirmekle mümkün olur.⁶⁹

İbn Rüşd'e göre, bir nesne/metin hakkında konuşurken kesin kanıtlara dayanan bir akıl yürütme ile ulaşılan sonuca, sözün anlamı uyuyorsa, mesele yoktur, aksi takdirde tevil yapmak gerekir.⁷⁰ Filozof, tevil ise şöyle tanımlıyor: Tevil (allegorical interpretation), bir şeyin benzeriyle ya da nedeniyle ya da sonucuyla birlikte olduğu ya da mecazî söz türlerinin tanım sırasında gösterilen diğer şeylerle adlandırılmasına izin veren) Arap dilindeki kuralların kullanım geleneğini ihlal etmeksizin, sözün delalet ettiği anlamı, hakiki anlamdan çıkarıp mecazî anlama (metaphorical significance) aktarmaktır. Bu felsefi tevilde özellikle dikkat edilecek husus metne bağlılıktır.⁷¹ Bu tür bir tevil (manevî hermeneutik) ile üretilen anlamlar ile farklı zaman ve mekânlarda metnin yeniden okunmasının dikey boyutta üretilen bir yorumlar zenginliği ile karşı karşıya kalınır. Manevî hermeneutik ile modern hermeneutik arasındaki ortak nokta ise, kanaatimizce içteki değişim gerçekleştirilmediği sürece dışta herhangi bir değişimin olmasını imkân dâhilinde görmemesidir. Dolayısıyla anlamanın bireysel ve psiko-sosyal boyuta vurgu vardır.⁷²

İbn Rüşd, burhanî, cedelî ve hatabî tasdik şekillerine göre, tevil konusunda salahiyet sahibi olanlar ve olmayanları ayırır. Tevil konusunda tasdik yolları gibi üç grup zikredilir. Bunlardan birincisi, hatabî tasdik şeklini kabul edenler olup, bunlar tevil için ehil kabul edilmezler. İkinci sınıf ise, cedelî tevil ehliyetine sahip olanlardır ki bunlarda hitabın şekli cedelî olduğu için cedelci yaklaşımlarıyla öne çıkarlar. Son grup ise, kesin tevil ehliyetine sahip olanlardır. Bunlar da hem tabiatları hem de hikmet ehli olmaları hasebiyle burhan ehli olan kişilerdir. İbn Rüşd, burhan ehli tarafından yapılan tevilin cumhur ve halk çoğunluğu bir yana cedel ehli olanlara dahi açıklanmasını uygun bulmaz. Bu nevilere özellikle halk arasında müşterek olan bilgilerden uzak olması sebebiyle, burhana dayanan tevillerden bir şey buna ehil

⁶⁸ İbn Rüşd; *Faslu'l-Makâl*, s. 28, 48; Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.220 vd.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 28, 32; aynı eser, çev. Bekir Karlığa, s. 74; İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 341; Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, s. 49; Bir fikrin mükemmel bir şekilde muhataba sunulmasında ve tasdik talebinde kuyası kullanma yöntemi ile ilgili beş sanat vardır. Bunlar; bilinmesi istenilen şey hakkında kesin bilgi vermeye yarayan *burhani, cedeli, sofistai, hatabi ve şî'rî* dir. Bkz.: Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss.110-114; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ulûm Adlı Eseri", *İhsâu'l-Ulûm içinde*, Elis Yay., Ankara 2017, s. 50.

⁷⁰ Günümüz felsefesinde Jacques Derrida'ya göre, yazı dilin ön şartıdır. O, dilin işlevi ile ilgilenir. Ona göre, dil, dilden sökülüp atılamaz ölçüde metaforiktir, çünkü dil, gerçekliğe birebir tekabül etmez, onu yansıtmaz, tersine onu bir yapıya kavuşturur. Burada dilsel bir özellik olarak metafor, felsefeye kendiliğinden nüfuz eder. Edibe Sözen, *Söylem -Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Releksivite-*, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 58-59.

⁷¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 30.

⁷² Toplumsal değişim ve tevil ile ilgili temellendirmeler için bkz.: 13/Rad Suresi, 11; Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 1984; Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev.Harun Rızatepe, Remzi Yay., 3. baskı. İstanbul 1994, c. 2, s. 243.

olmayanlara açıklandığı zaman, bu durum açıklama yapan zatı da kendisine açıklama yapılan şahsı da küfre sürükler.⁷³

Tüm bu sebeplerle İbn Rüşd'e göre, tevillerin halk çoğunluğuna açıklanması, cedelî ve hatabî kitaplarda, yani bu iki çeşitten olan sözleri ihtiva eden eserlerde yazılması uygun değildir. İbn Rüşd, fasid teviller bir yana sahih tevillerin bile cumhur ve halk için telif edilen eserlerde yazılmamasına işaret eder. Sahih tevil, diğer bütün varlıkların yüklenmekten kaçındıkları ve korktukları, fakat insanın sırtlandığı bir emanettir. Tevilin herkese açıkça söylenmesinin neticesinde çeşitli fırkalar doğmuş, bunlar bir diğerini tekfir etmiştir. İbn Rüşd, bunu en çok Mutezile'nin az da olsa Eşârîlerin yaptığını ifade eder. Özellikle Gazzâlî, cedelî ve hatabî eserlerinde tevilini açıklayarak yaygınlaşmasına neden olmuş, avamın kafasını karıştırmıştır. Eşârîlerle Eşârî, sufilere sufi, filozoflarla da filozof olmuştur. Bu da onun önyargılarla hareket ettiğinin ve yöntemsizliğinin gerekçesi olarak zikredilir.⁷⁴

2.3. İBN RÜŞD VE HAKİKATİN BİRLİĞİ ÖĞRETİSİ

İbn Rüşd'ün Hakikatin sunumunda kullanılan yöntemler ve tevil tasavvuruna baktığımız zaman burada "bütün tezahürlerinde hakikatin birliğini söyleyen geç Yeni-Platoncu görüşün yoğun etkisi bulunmaktadır. Bu doğaldır, zira o dönemde, Macid Fahri'nin de söylediği gibi, felsefe-din ilişkisini açıklamaya çalışan İslâm filozoflarının felsefi meşguliyetlerini haklı çıkarabilecekleri, kelamcıları ise yatıştırabilecekleri ve aklın iç uygunluk özlemini tatmin edebilecekleri *tek mantıkî yöntem* idi.⁷⁵

Bu bağlamda İskenderiye hattı üzerinden gelen Helenistik kültür de incelendiği zaman "*Bir Olan Hakikat*"i kavramada birbirlerinden ayıran görünüş/zahirî hususlar ve aralarında ortak/aşkın bir nokta üzerinde durulabilir. Bu noktada Hakikat'in tek olması, bunu bildiren elçilerin ve bunların getirdikleri vahiylerin çok olmasına mani değildir. Çünkü Hakikat tüm formların ötesinde iken Vahiy, tanımı gereği Hakikatten kaynaklanıp formel düzene aittir. Burada form demek, çeşitlilik ve çoğulculuk demektir. Bu yüzden form kazanan bir yerde çokluk, tekrar ve sayı vardır. Nitekim insanlık, var olduğundan beri farklı ve az ya da çok içine kapanmış beşeri topluluklar şeklinde bölünmüştür. Var olan bu farklı manevî topluluklar, Tek Bir Hakikatin yansımalarıdır. Biricik ve mutlak/evrensel doğru iddiasında bulunanların öznellikten kurtulamamasından kasıt, vahiylerin her birinin kendini evrensel kabul etmesi ve diğerlerini reddetmesi, aslında, mutlaklık ve evrensellik açıklamasının forma değil, içeriğe ait olması demektir. Form, içeriğin ve bu içeriğe muhatap olan insanlığın bir sembolüdür. Ona mutlaklık atfetmesi, kültürel dolayısıyla da görece bir durumdur. Hâlbuki Tanrı, bir ilim adamı gibi vahiyleri dışarıdan karşılamaz; o, Kendini her Vahyin merkezinde tutar. Vahiy mutlak bir dil kullanır, çünkü Tanrı mutlaktır, form değil. Diğer bir ifadeyle, Vahyin mutlaklığı kendi içindedir, form açısından ise görecelidir. İşte bu görecelilik nedeniyle, insanlar isterse son ilâhî vahiy atmosferinde yaşasın farklı vahiylerle inanabilmektedir. Bu nedenle olsa gerek, ilk dönemlerden beri (örneğin Yahya en Nahvi) birçok ilim adamı çok iyi derecede bilgiye sahip oldukları ve Müslüman devletlerin üst kademelerinde yönetici olmalarına rağmen Müslüman olmamış ve farklı/önceki bir vahiy benimsemiştir.⁷⁶

⁷³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 62.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 54, 62, 64, 66; mealen "Biz emaneti yere, göklere ve dağlara arzettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar" için bkz. Ahzab, 33/72.

⁷⁵ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 218; krş. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 261.

⁷⁶ Bu bakış açısı İslâm Felsefesi tarihinde ilk defa 10. yy yaygınlaştıran İhvan-ı Safa akımıdır. Hakikatin birliği ilkesi Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ ve bütün İsrâkî gelenek tarafından da kabul edilmiştir. Örneğin Sühreverdî ve Şirâzî, Âdem'den İbrahim'e, Yunanlılara, İslâm Sufilerine ve Filozoflarına kadar kopmayan bir silsile ile aktarılan Hakikatin Birliğine inandıklarını özellikle vurgular. Bkz. Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 218, 24; Bu bakış açısının modern versiyon-

Muhammed Arkun'a göre, Batı'da St. Thomas Aquinas'ın yaptığını, yani akıl-nakil uzlaşmasını İslâm düşüncesinde İbn Rüşd yapmaya çalışmıştır. Felsefi akıl ile ilâhî akıl ve lahutî-teolojik akıl arasındaki açık cephelyi kapatmaya çalışıp, burada derinleşmenin gerektiğini söylemiştir. Bununla birlikte maalesef Mâlikî fıkının yöntemi içinde hapsoldüğü için devamını getirememiştir. Ama Batı bunu gerçekleştirdiği için bizim *modernizm çıkmazı* dediğimiz olguyu aşmış, biz ise lahutî-kelamî aklın Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı meselesine takılıp kalmışız. Bunu aşmak için akli çağdaş bir eleştiriye sahip kılmamız gerektiğini vurgulayan Arkun'a göre, eğer vahyin aşkın bir dil olduğunu ve etkili bir güce sahip olarak insanlarca anlaşılması için kendini açıkça takdim ettiğini unutmamak gerekir. Bu niteliğinden dolayı insanların reel hayatlarında somutlaşır, yaşanır hale gelir. Önemli olan bu anlamları belirli bilişsel söylemlerle, ideolojik okumalarla gölgelemeye çalışmamaktır. Bunun için ilahi vahiy an'ı ile fakih ve müfessirlerin ürettikleri yorumların zamanı ve şeriatın billurlaşması anları arasında ayırım yapılmalıdır. Yoksa örf, adetler ve dönemin şartlarından etkilenmiş yorumlara giydirilen aşkınlık ve kutsallık perdesini aralamamız mümkün olamaz. Böyle olunca da Kur'an ile fakih ve müfessirlerin lugavî, tarihî ve manevî yorumları birbirine karışır. Bunun sonucunda ortaya çıkan fikhî ve itikadî mezhepler kutuplaşmaları besler. Küfürle ithamlar, kelamî lanetlemeler artar.⁷⁷ Nitekim Gazzâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'yı merkeze alarak yaptığı yorumlar bu bağlamda dönemin sosyo-politik şartlarına dikkat ederek incelenmelidir. Fikirlerle hadiseler arasındaki irtibat incelendiği zaman Gazzâlî'nin *Makasidu'l-Felasife* adlı eserini yazarken kullandığı yöntem ile *Tehafütü'l-Felasife* yazarken yöntemi arasındaki fark ortaya çıkar.⁷⁸

Bu noktadaki temel tartışmalardan birisi de evrenin yaratılması meselesidir. Evrenin yaratılması bütün Müslümanlar için bir aksiyomdur, temel öncüdür, nasıl ve ne zaman yaratıldığına dair yorumlar (tefsir/tevil) matematik, fizik, astronomi ilmi tahsil eden felsefecilerle, bu ilimlerden habersiz veya yeterince eğitim almayan bir âlimin ortaya koyduğu tasavvurların farklı olması da doğaldır. Ayrıca Sudur öğretisine yönelttiği eleştirilere dikkat edildiği zaman kendisinin *Mişkâtü'l-Envar* adlı eserinde feyz teorisinin ne olduğu ve bu öğretilerini temellendirmek için İbn Sînâ'nın *Makamatü'l-Ârifin* adlı eserinden istifade edip etmediği, metinlerin mukayesesine bakılarak anlaşılabilir. Neticede kendisinin de aslında bir şaşkınlık (dalalet) içinde bulunduğu ve bundan kurtularak izzet ve celal sahibi olan Rabbine kavuşmak için *el-Munkız Mine'd-Delal* adlı eseri kaleme alır. *Mişkâtü'l-Envar*'daki tasnifler incelendiği zaman felsefecilere yönelttiği eleştirilerin sosyolojik bir ötekileştirme olduğu ortaya çıkar. Gürbüz Deniz, "Gazzâlî'nin eleştirilerinin tutarsızlığını gösterdikten sonra filozofları küfürle itham etmesi dinî bir hükümden ziyade, mezhebî ve siyasî bir durumu gösterir" der.⁷⁹ Aslında burada bir yöntemsizlik söz konusu olduğu için bu sonucun çıkması da doğaldır denilebilir. Zira o şöyle der:

"Bilinmelidir ki amaç, filozoflar hakkında iyimser olan ve yöntemlerinin çelişkisiz olduğunu sananları, onların tutarsızlıklarının çeşitli yönlerini açıklayarak uyarmaktır. Bunun için ben, bir tez ortaya atarak değil, sorgulayarak ve reddederek onlara karşı çıkacağım. Filozofları çeşitli şekillerde sıkıştırarak, kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım; onları bazen Mu'tezile, bazen Kerrâmiyye, bazen de Vâkıfiyye mezheplerinden destek alarak sıkıştıracağım. Bu konuda belli bir mezhebe bağlı kalmayıp ak-

nu için bkz. Frithjof Schuon, "Modern Bilim, Nesnellik-Öznellik", *Varlık, Bilgi ve Din*, içinde, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay. İstanbul 1997, s. 112, a.mlf., "Vahyin Çeşitliliği", *Varlık, Bilgi ve Din*" içinde, s.123-124; a.g. mlf., "Dinlerde Biçim ve Cevher", *Varlık, Bilgi ve Din içinde*, s.127-129.

⁷⁷ Mevlüt Uyanık, "Muhammed Arkun: İslâm Aklının Eleştirisi ve İctihad", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr Yay., Ankara 2017, s. 248, 249.

⁷⁸ Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "Gazzâlî'nin Hakikat Arayışı, Yöntemi ve Felsefe Eleştirisi", *İslâm Felsefesi: Tenkid Dönemi*, Elis Yay., Ankara 2018, s. 57-112.

⁷⁹ Gürbüz Deniz, "Ebu Hamid el-Gazzali ve Tehafüt'ü", *İslâm Felsefesi el Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2017, s.303-327; İslâm Felsefesinde Gazzâlî sonrası bir başka eleştirel yaklaşım için bkz.: Şehrîstani, *Filozoflarla Mücadele/Musaraatu'l-Felasife*, met. ve çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yay., 2. Baskı, İstanbul 2017; Aygün Akyol, *Şehrîstani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., 2. Baskı, Ankara 2016.

sine bütün mezhepleri onların aleyhine tek bir mezhep olarak kullanacağım. Çünkü diğer mezhepler ayrıntıda bize ters düşseler de filozoflar, dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar. O halde bizler onlara karşı birleşmeliyiz, zira sıkıntı onların kin ve nefret ortadan kalkar.”⁸⁰

Burada filozoflara karşı kullanacak yöntemini oluştururken aslında nefret ettiği, kin duyduğu söylemlerden de istifade edeceğini belirtmesi, onun söyleminin sosyo-politik şartlar tarafından nasıl belirlendiğini, akademik ve etik tutarlılığı, bu bağlamda gayet rahat ihlal ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu ifadelerden Gazzâlî'nin konuyu ele alış şeklinin akademik olmaktan ziyade, toplumsal ve siyasal alana yönelik olduğunu anlıyoruz. Eleştirilerin hedefi filozofların ve düşünce biçimlerinin her ne olursa olsun silinmesi ve bunların itibarının ortadan kaldırılmasına yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ifadeleriyle cedeli yöntemi en uç noktalara kadar taşıyacağını ve bununla düşünce biçimlerini beğenmediği filozofları temelinden sarsacağını açıkça ifade etmiştir. Nitekim *Tehafütü'l-Felâsife* adlı eserini bir başka eserinde değerlendirirken, bu eseri “hak olan görüşü ispat için değil, onların görüşlerini geçersiz kılmak amacıyla” yazdığını ifade eder.⁸¹ Nitekim bu yöntemsizlik üzerinden hareketle, İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt* isimli eserinde Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği tutarsızlıkların aslında tutarsız olduğu belirtir.⁸² İbn Rüşd'ün felsefi ve kelami fikirlerinin doğru anlaşılması için en önemli kaynak şüphesiz bu eserdir. Gazzâlî'nin Grek-İslâm felsefesini tenkidine sistematik bir reddiyesini teşkil eder. Gazzâlî'nin hedefi olan Fârâbî ve İbn Sînâ'yı savunmaktan ziyade onların Aristo'nun gerçek öğretisinden sapma derecelerini ve Gazzâlî'nin delillerinin ikna gücünü göstermekle yetinmektedir.⁸³ Bu da yönteminin sadece hakikat arayışı üzerine odaklandığının göstergesidir.

İbn Rüşd'e göre, geçmişte, hakikat hakkında kim konuşursa konuşsun onun dediklerinden faydalanmak zorunludur, fakat bu eleştirel bir şekilde yapılacağı için yanlışların taşınması anlamına gelmez. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ buna dikkat etmedikleri için Aristo ile Platon'u uzlaştıralım derken, Aristo ile Plotinus'un öğretilerini birbirine karıştırmış, aslında aynı hakikatin iki ifade tarzı ve aynı göğüsten süt emen iki kardeş olan din ve felsefeyi uzlaştırma adına ayırtmıştır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin tekfire konu ettiği yaptığı *sözde* sorunlar ortaya çıkmıştır.⁸⁴

Eleştirel bir yöntem olmayınca, sözde sorunlara sözde cevaplar üretilmiş ve toplumsal düşüncede ayrışmalar pekişmiştir. İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kendi ekolünden olmalarına bakmayıp, Aristo'yu yanlış anladıklarını, aslında sorunun da eleştirel ve sorgulayıcılıktaki eksiklikten kaynaklandığını belirtir. Ona göre, İbn Sînâ, Eşârî problematiğine düşmüştür, sorun buradan kaynaklanır. Toplumda her biri kendisinin doğru, ötekilerin kâfir olduğunu düşünen dört temel grup vardır. Bu ötekiler (Eşârî; Mutezîlî; Batınî; Haşevî) farklı düşünenlerdir; farklı tanrı tasavvurları vardır. İbn Rüşd, bu bağlamda yöntemdeki hatayı şöyle açıklar: Lafızların zahiri anlamı (İbn Hazm gibi) ile şeriatın maksadını (Şatibi gibi) tespit edebilirsek, bir yeniden yapılanmayı eleştirel bir şekilde yapmanın imkânı çıkabilir. Zahir olanı tümevarım ve tümünden gelimle (burhanî) tespit etmek mümkündür. Haşevîlerin/Zahirîlerin bunu yapmaları mümkün değildir, çünkü bu; Allah'ı nakille bilmekle sınırlamak, yani maksadı sınırlamak demektir. Batınîleri ciddiye bile almayan İbn Rüşd, sufilerin teorik (öncül ve kıyasa dayanmadığını) ol-

⁸⁰ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, met. ve çev. Hüseyin Sarıoğlu, Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014, s. 9.

⁸¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, met. ve çev. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul 2012, s. 176-177; Uyanık-Akyol, “Gazzâlî'nin Hakikat Arayışı, Yöntemi ve Felsefe Eleştirisi”, s. 112.

⁸² İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt/Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. M. Dağ, K. Işık, Samsun 1986, s.3 vd.; a.g. mlf., *Faslu'l-Makal*, s. 34-36 vd; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, “Meşşâî Felsefe Eleştirisi: İmam-ı Gazzâlî Örneği”, *İslâm Felsefesi içinde*, ed. İsmail Erdoğan, Enver Demirpolat, Lisans Yay., İstanbul 2017, s. 235.

⁸³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 279.

⁸⁴ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 214.

madığını, pratikten ibaret olduğunu, oysa Kur'an'ın sürekli akıl yürütmeye vurgu yaptığını belirtir. Ona göre, Mutezile hakkında temel kaynak olmadığı için onlara dair bilgileri, muhaliflerin kitaplarından almak tutarlı değildir. Çünkü hâkim düşünce, anayapıdan ayrılmış (itizal) etmiş bir grubun düşüncelerini ne derecede çarpıtmadan verebilir ki? Bu husus yönteminin tutarlılığı açısından son derece önemlidir. Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün eleştirilerinde Eşârîler esas hedef grubu oluşturmaktadır.⁸⁵

SONUÇ

İbn Rüşd'dün özelde İslâm felsefesi, genelde Ortaçağ Felsefesinde önemli bir filozof olduğu kesindir. Hakîm/filozof ve hâkim/kadı bir âlim olarak etkinliğinin derecesi de hikmet (felsefe) ve şeriat (din) arasındaki uyum hakkında nihai söz anlamına gelecek *Faslu'l-Makâl* adlı eseriyle göstermiştir. Dolayısıyla bizim iddiamız İbn Rüşd'ün felsefe ve din ilişkisinin müzakeresine hasrettiği *Faslu'l-Makâl* adlı eserinin Felsefe ve Din İlişkisi diye çevrilmesi, metnin varoluş amacına terstir ve bununla felsefe dönemi de sona ermiştir önermesi de tutarsızdır. Bir diğer tutarsızlık da İbn Rüşd ve geleneği devam etseydi, yani Gazzâlî çizgisi yerine bu bakış açısı olsaydı Batı'da değişim ve dönüşümlerin benzeri İslâm dünyasında olurdu tezidir. Çünkü her felsefi/düşünce sistemi iç gelişmeleri, sosyo-ekonomik durumu, dönemin politik olaylarına göre değerlendirilir. Dolayısıyla daha sonraki dönemlerde Tehafüt tartışmalarını ve galip ilan edilen Gazzâlî geleneğinin tercih edilmesindeki gerekçeler bunu gösterir. Aslında sorun tam olarak tercih de değildir, çünkü çoğu kez “Galip sayılır bu yolda mağlup” öğretiler etkinliğini artırarak devam ettirebilmektedir.

Örneğin bizler, Çorum İlahiyat Fakültesinde, “*Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırma*” Projesini Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd geleneğini takip ederek gerçekleştirmeye çalışıyoruz. Felsefe öğretimimizde Meşşâî filozofları ve bunlara eleştiri yönelten âlimlerimizi yolumuzdaki önemli işaretler olarak görüyoruz. Özgür ve özgüvenli bireylerin yetişmesi için ezeli hikmetin (perennial philosophy) farklı zaman ve mekânlarda farklı dil ve kavimlerde yansımalarını, bu filozofların görüşleri bağlamında değerlendirip, Anadolu’da felsefenin yeniden yurtlandırılmasına katkı sağlamayı hedefliyoruz. İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* adlı eserini Arapçasıyla birlikte Türkçe’ye çevirme sebebimiz yirmi üç yıldır devam eden okuma ve okutma sürecinin en önemli aşamalarından birisini bu metnin oluşturmasıdır.

⁸⁵ Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 658.

KAYNAKÇA

- Akyol, Aygün, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., 2. Baskı, Ankara 2016.
- Akyol, Aygün, Uyanık, Mevlüt, Arslan, İclal, *İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2016.
- Alighieri, Dante, *İlâhî Komedyası*, çev. Feridun Timur, Meb Yay., İstanbul 1993.
- Apaydın, Yunus, "Tevîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 41, ss. 28-31.
- Aslan, Adnan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve S. Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat", *İslâm Araştırmaları (İSAM) Dergisi*, sayı:1, İstanbul 1997, ss. 175-188.
- Ayasbeyoğlu, Nevzad, "İbn Rüşd'ün Felsefesi", *Fasl-ül-Mekaal ve Kitab-ül-Keşf Tercümesi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1955.
- Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991.
- Birışık, Abdülhamit, "Tefsir" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. 40, ss. 281-290.
- Bolat, Sema, "İbn Hazm ve Kindî Eleştirisi", *İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi*, Elis Yay., Ankara 2018.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulfagur Attâr, Daru'l-İlim li'l-Melayin, 4. Baskı, Beyrut 1987.
- Corbin Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul. 1994.
- el-Cürcanî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarîfat*, Beyrut 1988.
- Daiber, Hans, "Siyaset Felsefesi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed.Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Ş. Öcal, H. T. Başoğlu, Aç Yay., İstanbul.2007, c.3.
- Deniz, Gürbüz, "Ebu Hamid el-Gazzali ve Tehafütü" *İslâm Felsefesi El Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2017.
- Ebu Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İFAV Yay., İstanbul 1992.
- el-Ehvânî, Ahmed Fuad, "İbn Rüşd", *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Fârâbî, *İhsâu'l-Ülüm/İlimlerin Sayımı*, met. ve çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed. İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2017.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitaplığı, İstanbul 1998.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, met. ve çev. Hüseyin Saroğlu, Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.
- Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, met. ve çev. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul 2012.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yay., İstanbul.1980.
- Grunberg, Teo, "Mantık ve Gerçeklik" *Türkiye I. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu* *Bildirileri*, Ülke Yay., Ankara 1991, ss. 231-236.
- Guenegand, Charles, "Metafizik", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Ş. Öcal, H. T. Başoğlu, Aç Yay., İstanbul 2007.
- Hourani, George F., Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy* London 1967.
- İbn Hazm, *Filozof Kindî'ye Reddiye*, met. ve çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Sema Bolat, ed. İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2015.
- İbn Manzur, Ebi'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanu'l-Arab*, Darus'-Sadr, Beyrut 1990.
- İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, Çev. A.Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1983.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl/Felsefe ve Din Uyumu*, met. ve çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed. İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2018.
- İbn Rüşd; *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- İbn Rüşd, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, çev. George F. Hourani, Londra 1967.
- İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid Mezhepler Arası Mukayeseli İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
- İbn Rüşd, *Tehafütü'l- Tehafüt/Tutarsızlığın Tutar-sızlığı*, çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık, Samsun 1986.
- İbn Usaybiya, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibba*, thk. Nizar Rızâ, Daru Mektebetu Hayat, Beyrut ty.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yay., İstanbul 1995.
- Karlığa, Bekir, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, Mahya Yay., İstanbul 2014.
- Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1999, c. 20, ss. 257-288.
- Kindî, "İlk Felsefe/Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- Kindî, "Risâle fi'l-Hudûdü'l-Eşyâ ve Rusûmiha", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- Kindî, "Taripler Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- Kutluer, İlhan, "Hikmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. 17, ss. 503-511.
- Kutluer, İlhan, "İttisal", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 23, ss.484-485.
- Lorca, Andrés Martinez, "İbn Rüşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi", *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu (9-11 Ekim 2008)*, çev. Talip Özdeş, Sivas 2009, c. 2, ss. 99-108.
- Nasr, S. Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- Macdonald, D. B., "Din", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1979, c. 3.
- Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, İFAV Yay., İstanbul1995,
- Nomer, Kemaleddin (hazırlayan), *Şeriat Hilafet Cumhuriyet Laiklik Dini ve Tarihi Gerçeklerin Belgeleri*-Boğaziçi Yay., İstanbul 1996.
- Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Harun Rızatepe, Remzi Yay., 3. baskı. İstanbul 1994.
- Razavi, "Mehdi Emin, Modern Dünyanın Meydan Okumaları ve Geleneksel İslâm: Ontolojik Bir Analiz", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, derleyen Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara. 1997.
- Razi, Ebu Bekir Zekeriya, "Kitâbu's-Sîretü'l-Felsefiyye", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, çev. İ. Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 1984.
- Schacht, Joseph, "Şeriat", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, Eskişehir 1997, c. 11.
- Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*", çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Şehrezûri, Şemsüddin, *Nüzhetu'l-Ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, çev. Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İstanbul 2015, ss. 690-694.
- Şehristani, *Filozoflarla Mücadele/Musaraatu'l-Felasife*, met. ve çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yay., 2. Baskı, İstanbul 2017.
- Sözen, Edibe, *Söylem -Bellirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Releksivite-*, Paradigma Yay., İstanbul. 1999.
- Sühreverdî, Şihabeddin, *İşrak Felsefesi*, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami, İstanbul 2015.
- Topaloğlu, Bekir, "Maturidi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, c. 28, ss. 157-159.
- Tusi, Nasireddin, *Ahlak-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007.
- Tümer, Günay, "Din (Genel Olarak)" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul1994, c.9, ss. 312-320.
- Uyanık, Mevlüt, "Türkiye'deki Kavramsal Kargaşanın Temel Terimleri: "Din" "Millet" ve "Şeriat", *Yeni Türkiye -Cumhuriyet Özel Sayısı-*, 1998, sayı: 23-24.
- Uyanık, Mevlüt, Akyol Aygün, "Felsefe-Din Birlikliği ya da Özdeşliğine Dair Nihai Sözü Taktim", *Faslu'l-Makâl*, Elis Yay., Ankara 2018.
- Uyanık, Mevlüt, Akyol Aygün, *İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi*, Elis Yay., Ankara 2017.
- Uyanık, Mevlüt, Akyol Aygün, *İslâm Ahlak Felsefesi*, Elis Yay, Ankara 2013.
- Uyanık, Mevlüt, Akyol Aygün, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ülüm Adlı Eseri", *İhsâu'l-Ülüm*, Elis Yay., Ankara 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Tevîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 41, ss. 27-28.
- Yazır, Eimalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şûrâ Yay., İstanbul. 1994, c. 6.
- Yıldırım, Şeniz, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c. 14, sayı: 25, ss. 93-114.