



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

10

EKİM 2006



BU SAYI

70. ÖLÜM YILDÖNÜMÜ MÜNASEBETİYLE İLK KADIN FELSEFECİMİZ
FATMA ÂLİYE HANIMIN (1862-1936) ANISINA İTHAF OLUNMUŞTUR.

MEŞŞAÎ FİLOZOFLARIN DİN İLE FELSEFEYİ UZLAŞTIRMA ÇABALARI*

Hüseyin Sarıoğlu**

ABSTRACT

The purpose of this article is to enunciate, in brevity, the endeavors and methods of al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ and Ibn Rushd, whom by virtue of embracing a reconciliatory approach, had attempted to overcome a problem that has, no doubt, perpetually seized a pivotal significance throughout the history of thought, vis-à-vis, the seeming conflict between Religion and Philosophy or Reason and Faith, through insisting that philosophy and religion are, by no means, conflictingly independent realms of reality; in contrast, they are merely diverse emergences of the same truth.

Keywords: Relation between religion and philosophy, reconciliation between religion and philosophy, al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, İbn Rushd.

ÖZET

Bu yazının amacı, düşünce tarihi boyunca hemen hemen bütün filozofların ilgi alanına giren felsefe-din yahut akıl-nakil ilişkisi problemini uzlaştırmacı bir yaklaşımla aşmaya çalışan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün, din ile felsefe-

* Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi ile K.K. Eğitim Fakültesi'nin birlikte düzenlediği 1998 Felsefe Kongresi'nde (27-29 Mayıs 1998 Erzurum) "Meşşâî Gelenekte Felsefe ile Dini Uzlaştırma Çabaları ve İnsanın Konumu" başlığı ile sunulan bildiri metninin gözden geçirilmiş halidir.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk-İslâm Düşünce Tarihi Anabilim Dalı.

nin birbirine ters düşen iki ayrı gerçeklik (çift hakikat) olmayıp, tersine aynı hakikatin iki farklı tezahürü oldukları tezini temellendirme çabaları ile yöntemlerini kısaca gözden geçirmektedir.

Anahtar Kelimeler: din-felsefe ilişkisi, din ile felsefenin uzlaştırılması, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd

I. GİRİŞ

Din-felsefe yahut nakil-akıl ilişkisi konusu, düşünce tarihi boyunca bütün felsefe akım ve ekolleriyle filozofların olumlu veya olumsuz bir tavırla şu ya da bu oranda, ama mutlaka ilgilendikleri temel problemlerden biri olarak günümüzde de varlık ve önemini korumaktadır. Söz konusu problemin (a) ya felsefeden yana tavır konularak din ile çatışıp onu inkâr etme, (b) veya dinin yanında yer alıp felsefeyi reddetme, (c) yahut da bunlardan birini diğerine feda etmeksizin din ile felsefeyi uzlaştırmak şeklinde üç ayrı yaklaşımla ele alınması mümkündür. Nitekim genel düşünce tarihinde olduğu gibi İslâm düşünce tarihinde de bu üç tutumun ayrı ayrı her birini savunan düşünür ve filozoflar olmuştur.

Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra hilâfet, büyük günah işleyeninin durumu, irade hürriyeti, Allah'ın sıfatları... v.b. konular etrafında başlayan tartışmalar bağlamında akıl-nakil ilişkisi de İslâm toplumunun gündemine girmiş ve kelâm problemleri arasındaki yerini almıştır. VII. yüzyılın sonlarında kişisel ilgi ve çabalarla başlayan tercüme hareketi dinî, siyasî, ilmî ve toplumsal alanda ortaya çıkan yeni şartların da etkisiyle gelişerek sürmüştür ve nihayet Beytü'l-hikme'yle birlikte kurumsallaşarak daha sistemli hale gelmiştir. İşte bu tercüme faaliyetinin bir ürünü olarak salt anlamda felsefenin İslâm toplumunun gündemine girişiyle birlikte, yöntem ve terminolojinin yanı sıra başka birçok problem gibi akıl-nakil ilişkisi meselesi de yeni boyutlar kazanmıştır.

İslâm düşüncesinin ana akımlarından biri olan "kelâm" bağlamında aklın dini anlama ve yorumlamadaki konum, işlev ve sınırı tartışma konusu olurken, felsefî spekülasyonların başlamasıyla birlikte kimi çevrelerce din ile felsefe, dolayısıyla da vahiy/nakil ile akıl kavramları âdeta antinomiler olarak karşı karşıya konulmuş, bunun sonucunda da ikisinden birinin reddedilmesi bir zorunlulukmuş gibi telâkki edilmeye başlanmıştır. Nitekim kaleme aldığı özgün eserlerle İslâm toplumunun

felsefeyle tanışmasına öncülük eden ilk İslâm filozofu Kindî'nin (ö. 866) *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserindeki şu ifadeleri bunu açıkça göstermektedir:

"(...) Bize düşen (...) ele aldığımız bütün konularda eskilerin o alandaki görüşlerini tam olarak vermektir. Bu kitabımızda da aynı ilkeye bağlı kalacağız; gücümüz ölçüsünde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tarzda ve eksiklerini de tamamlayarak takdim edeceğiz. Bunu yaparken, zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde, gerçekten uzak bulunanların yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için, iltibası gerektiren karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık. Lâyük olmadıkları halde hakkı temsil durumunda olsalar da bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan âcizdir. Bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı herkese ve onlara da dokunacak olan ictihad yapma düzeyinde değildir. (...) Saldırgan ve zâlim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî fazîletlere sahip olanları aşağılarlar..."¹

İşte bu aşırı tutum ve ithamlar karşısında başta Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi meşşâî filozoflar olmak üzere birçok düşünür, din ile felsefenin sanıldığı gibi birbirine ters düşen iki ayrı gerçek (çift hakikat) değil, tersine her ikisinin de aynı gerçeğin farklı şekilde ifadesi yahut tezahürü olduğu tezini temellendirme çabası içine girmiştir.

II. MEŞŞAÎ FİLOZOFLARIN DİN İLE FELSEFEYİ UZLAŞTIRMA ÇABALARI VE YÖNTEMLERİ

a) Kindî

Kindî, *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde felsefeye ilişkin olarak sıraladığı altı tanımdan "*felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.*"² şeklindeki tarifi daha fazla benimsemiş olmalı ki, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinin başında kendi felsefe anlayışını "insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi" olarak ortaya koymuştur. Ona

¹ M. Kaya, *Kindî-Felsefî Risâleler*, İstanbul, 2002, s. 141-142.

² *A.g.e.*, s. 191-192.

göre insan için sanatların değer ve mertebeye en üstünü felsefe, felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi de “her gerçeğin sebebi olan «İlk Gerçek»in bilgisi” anlamında olmak üzere “İlk Felsefe” olup teorik düzeydeki amacı gerçeğin bilgisini elde etmek olan filozofun pratikteki amacı da gerçeğe uygun davranmaktır³. Görülüyor ki Kindî için felsefe, insanın teorik ve pratik alanda yetkinleşmesini sağlayan en değerli uğraş ve sanat olmaktadır. Çünkü filozofumuza göre Allah’ın varlığı ve birliği gibi teolojik problemlerin yanı sıra her tür yarar ile onları elde etme, her tür zarar ile onlardan sakınma ve korunmaya ilişkin bilgiler yani ahlâk da felsefenin en temel konuları olmaktadır⁴.

Filozofumuzun kendi deyimiyle “peygamberlerin, şânı yüce Allah’tan getirdikleri de bu tür bilgilerdir.” Nitekim bütün peygamberler insanları Allah’ın birliği, O’nun hoşnut olduğu ahlakî erdemlerin gerekliliği, bunlara ters düşen erdemsizliklerin terk edilmesi inancını kabul etmeye çağırışlardır⁵ ki bu durum, din ile felsefenin amaç ve konu birliği içinde buldukları anlamına gelmektedir. Dahası Hz. Peygamber’in vahiy yoluyla Allah’tan alıp getirdikleri ile aklın verilerinden (el-mekâyisü’l-akliyye) oluşan felsefi bilginin birbiriyle bağdaştığı gerçeğini, olsa olsa akıldan yoksun yahut cehâletle yoğrulmuş olanlar inkâr edebilir⁶.

Din ile felsefenin “amaç” ve “konu” birliği içinde bulduklarını ısrarla vurgulayan Kindî, bunların “kaynak”, “yöntem” ve “söylem” bakımından ise farklılık gösterdikleri kanaatindedir. Ona göre felsefi bilgi, insanın istek ve çabasına bağlı olarak sırasıyla matematik, mantık, fizik ve metafizik gibi birçok disipline ait bilgilerin öğrenilmesi, bu yolda belli aşamaların geçilmesi ve bu uğurda pek çok sıkıntıya katlanılması⁷ sonucunda elde edilebilir. Peygamberlere özgü ilahî bilgi ise insanın istek ve çabasına, zamana, matematik ve mantık gibi birtakım önbilgilere bağlı olmaksızın doğrudan Allah’ın dilemesi ve vahyi ile gerçekleşir. Akıl ise bu noktada yalnızca peygamberlere özgü olan bu bilginin Allah katından gelen bir gerçek olduğunu bilir ve kabul eder; çünkü o, bu bilginin benzerini ortaya koymaktan aciz olduğunu fark eder. Nitekim peygamberlerin fizik yahut metafizik olaylara ilişkin sorulara verdiği cevaplar üzerinde düşünüldüğü ve bunlar filozofların aynı konudaki görüşleriyle karşılaştırıldığında peygamberin ortaya koydukları-

³ *A.g.e.*, s. 139.

⁴ *A.g.e.*, s. 139, 142.

⁵ *A.g.e., a.g.e.*, s. 142.

⁶ *A.g.e.*, s. 229.

⁷ *A.g.e.*, s. 264, 268.

ve peygamberin onu nasıl aldığı meselesine kendine özgü rasyonel bir açıklama getirmeyi denemiştir.

Bilindiği üzere Aristo gibi Fârâbî de aklı "amelî" ve "nazarî" olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre "nefs cevherinin olgunlaşmış bilfiil akıl cevherine dönüşmesinden ibaret" olan nazarî aklın ilk mertebesi "heyûlanî akıl"dır ki buna "güç halindeki akıl" (el-akl bi'l-kuvve)'ve "edilgin akıl" da (el-aklu'l-munfa'il) denilir. Filozofumuzun bir tür nefis yahut insan nefsinin bir parçası veya yeteneği, hatta özü (zât) olarak gördüğü bu aklın işlevi, varlıkların mahiyet ve suretlerini soyutlayıp bilgiye dönüştürmektir. Ne var ki filozofun "damga basılmamış mum"a benzettiği heyûlanî akıl, işlevini kendiliğinden yerine getiremez; o bunu ancak "fa'âl akıl"ın aydınlatması sayesinde başarır ve "fiil halinde akıl" (el-akl bi'l-fi'l) mertebesine yükselerek kavram ve bilgi ile özdeşleşir (akıl-ma'kûl birliği). Bunu izleyen üçüncü mertebede ise "kazanılmış akıl" (el-aklu'l-müstefâd) haline gelir. Böylece en yüksek düzeyine ulaşan insan aklı "fa'âl akılla ittisâl" imkanına kavuşmuş, "sezgi" ve "ilham"a yani metafizik bilgiye açık hale gelmiş olur¹².

Filozof vahiy gerçeğine rasyonel bir açıklama getirmeye çalışırken bir yandan –ontoloji, epistemoloji ve ahlâk anlayışında olduğu gibi– bu konuda da temel kavram olarak yine "Güvenilir Ruh" (er-Rûhu'l-Emîn) ve "Kutsal Ruh" (Rûhu'l-Kuds) olarak değerlendirdiği¹³ "fa'al akıl"a başvurmakta, diğer yandan da vahiy, rüya ve "mütehâyyle gücü"yle ilişkilendirmektedir. Şöyle ki: Bir yönüyle duyu-larla akıl arasında aracı işlevi gören ve duyu verilerini düşünme gücüne aktaran, diğer yönüyle de istek gücüyle ilişki içinde olan "mütehâyyle", uyku esnasında bu güçlerin etkisinden kurtulduğundan ötürü daha aktif hale gelir. Bu sırada daha önce aldığı izlenimler üzerinde sentez ve analizler yaptığı gibi, bunların sembollerini de oluşturabilir ki rüya, mütehâyyle gücünün gerçekleştirdiği bu işlemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Mütehâyyle hem nazarî hem de amelî akılla ilişkili olduğundan, kendisine ulaşan nazarî ve amelî izlenimleri aynen saklayabildiği gibi başka şekillerde de canlandırabilir. Eğer mütehâyyleye ulaşan izlenimler fizik dünyaya aitse görülen şey "rüya" (rüyâ-yı sâdıka), metafizik âleme ilişkinse "gaybten haber verme"dir (nübüvvet).

¹² Fârâbî, *Kitâbu Ârâ'i ahli'l-medineti'l-fâzıla* (th. A. N. Nâdir) Beyrut 1986, s. 101-104, 106; *Felsefenin Temel Meseleleri*, (M. Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), s. 125; *Risâle fi'l-akl*, nşr. M. Bouyges, Beyrut 1983, s. 12-13.

¹³ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, th. F. M. Neccâr, Beyrut 1964, s. 32.

Farabî vahyin, fa'âl aklın etkisinin metafizik bilginin gerçekleştiği aşama olan "kazanılmış akıl"ın ötesinde mütehayyile gücüne ulaşmasıyla gerçekleştiği düşüncesindedir. Bir insanın mütehayyile gücü duyu ve istek gücünden pek etkilenmeyecek ölçüde gelişmişse, uykuda olduğu gibi uyanırken de aktif olabilir; böylece fa'âl akıldan gelen etki ve izlenimleri her zaman alabilir. Mütehayyileye ulaşan izlenimler önce ortak duyuya yansır ve temsilî olarak canlanır, sonra görme gücünü etkileyerek dışa akseder ve saydam bir ortam olan havada görünmeye başlar. Bu görüntüler gözün algılamasıyla tekrar ortak duyuya ve mütehayyileye geri döner. Böylece fa'âl akıldan feyzan eden ve müstefâd akıl süzgecinden geçen bilgiler bizzat görülmüş olur. Farabî'ye göre peygamberlere ait vahiy bilgisi işte böyle gerçekleşir.¹⁴

Farabî'nin din ile felsefeyi, bunların kaynaklarının fa'âl akıl olduğunu göstermek suretiyle uzlaştırmak ve aralarında bir çatışma bulunmadığını kanıtlamak üzere yaptığı bu rasyonel yorum, onun, filozofu peygamberden üstün tuttuğu şeklinde eleştirilmesine yol açmıştır. Şu kadarı belirtilmelidir ki o, bu konuda çok açık ve net bir derecelendirme yapmamakla birlikte, her nedense Kindî gibi vahyin üstünlüğünü vurgulama ihtiyacı da duymamış, tersine dini teorik açıdan felsefenin altında değerlendirme eğilimi göstermiştir.¹⁵

c) İbn Sînâ

Din ile felsefeyi, bunların aynı kaynaktan geldikleri tezinden yola çıkarak uzlaştırmaya çalışan İbn Sînâ'nın, bir bakıma Fârâbî'nin ortaya koyduğu yaklaşımı daha açık ve anlaşılır hale getirmekle birlikte bazı noktalarda da onu aşmış olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere İbn Sînâ da nazarî ve amelî akıl ayrımını benimsemekte; nazarî akli, başlangıçta hiçbir şeyi tasavvur edemeyen, sadece akdedilirleri kavrama yeteneğinde olan (muste'id) bir güç olarak görmekte ve bu aşamada ona "heyûlânî akıl" (el-aklu'l-heyûlânî) veya "güç halinde akıl" (el-akl bi'l-kuvve) adını vermektedir. Kendiliğinden bilgi üretemeyen bu akıl, fa'âl aklın (el-aklü'l-fa'âl) feyiz göndermesiyle fiil alanına çıkıp ilk akdedilirleri kavradığı aşamada "meleke halinde akıl" (el-aki bi'l-meleke), bunu izleyen ve kavramların (ma'kûlât) birikmesiyle oluşan üçüncü aşamada ise "müstefâd akıl" (el-aklü'l-müstefâd) adını

¹⁴ Fârâbî, *Kitabu Ârâ'i ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 108-116; , *Kitabu's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 79.80; *Fusûlü'l-Medenî-Siyâset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. H. Özcan, İzmir 1987, s. 73-74; ayr. bkz., M. Kaya, "Fârâbî", *DİA* XII, İstanbul 1995, s. 155-156.

¹⁵ Bkz., Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, th. M. Mehdî, Beyrut 1986, s. 46-47.

alır.¹⁶ Öğrenimi, “bilme” yahut “fa’âl akılla ittisal yeteneği”nin geliştirilmesi olarak değerlendiren filozofumuza göre, öğrenme yeteneği bakımından insanlar birbirinden farklıdır. Bu farklılık, insanların aklî bilgiye ulaşma yolu olan ve orta terimi yakalayan “sezgi”lerinin (hads) nicelik (çok sayıda orta terim yakalama) ve nitelik (orta terimi daha süratli yakalama) bakımından güçlü oluş derecesiyle ilgilidir. Kimi insanların sezgisi başkalarınınkine oranla çok daha gelişmiş olabilmektedir ki, sezgi gücü doruk noktasına ulaştığında fa’âl akılla ittisal için artık öğrenime de ihtiyaç kalmaz. İşte heyûlânî aklın ulaştığı bu aşamaya İbn Sînâ “kutsal akıl” (el-aklû’l-kudsî) adını vermekte ve vahiy gerçeğini de bu bağlamda temellendirmektedir.

Ona göre insanın aklî ilkelerle ittisal yeteneği ve sezgi gücünün parlaklığı, dolayısıyla fa’âl akıldan her durumda feyiz alabilme imkânı üzerindeki önemli bir etken de “ruh temizliği”dir. Fa’âl akıldan ya bir defada ya da buna yakın bir tarzda gelen feyiz (ilham), kutsal akılda belirir (irtisam). Fakat bu belirme soyutlama ve öğrenimle değil, tersine sembolleştirme yoluyla (taklîdî) yani orta terimleri içeren bir tertip içinde, demek ki, tam bir bilgi şeklinde gerçekleşir. Nübüvvetin bir türü olmanın ötesinde onun en yüksek derecesi de olan bu “kutsal akıl gücü”, aynı zamanda insana has yeteneklerin de en yüksek mertebesidir.¹⁷

Kısaca dile getirilen bu yaklaşımla İbn Sîna, Farabî’nin peygamberi öteki insanlardan ayıran nitelik olarak değerlendirdiği “müstefâd akıl”la bağlantılı “yetkin mütehayyile gücü”nün yerine “kutsal akıl” kavramını koymakla, Fârâbî’nin nübüvvet öncesinde aklın bilinen sıradüzeni içinde yetkinleşerek müstefâd akıl aşamasına gelme şartını ve bu yüzden yapılan eleştirileri bertaraf etmiş olmaktadır. Ne var ki bu, “kutsal akıl”a yine de işlek bir muhayyilenin eşlik etmediği anlamına gelmez. Nitekim İbn Sîna diğer insanların, varlıkları önce dış ve iç duyular vasıtasıyla görüp sonra bildiklerini, buna karşılık peygamberlerin önce bilip sonra gördüklerini¹⁸ söyler ki bu onun, Fârâbî’nin ortaya koyduğu mütehayyile merkezli işleyişi benimsediğini göstermektedir.

d) İbn Rüşd

Meşşâî geleneğin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd’e gelince o, din-felsefe

¹⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, th. A. Umeyre, Beyrut 1992, II/12-13; *Uyûnü’l-hikme*, th. A. Bedevî, Beyrut 1980, s. 42-43; *eş-Şifâ (et-Tabiiyyât [en-Nefs])*, th. G. Ganawâtî-s. Zâyed, Kahire ts., II/208-220.

¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, II/15.

¹⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-arşıyye*, th. İ. Hilâl, Kahire ts., s. 31-32.

ilişkileri meselesine özel bir önem atfederek konuyla ilgili müstakil eserler kaleme almıştır. Bununla birlikte İbn Rüşd problemi ele alırken din ile felsefeyi "amaç", "konu", "yöntem/söylem" ve "kaynak"ları açısından karşılaştırdığı halde, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaptığı gibi vahiy olgusunun nasıl gerçekleştiği hususuna rasyonel bir izah getirmeye girişmiş değildir.

Filozofumuza göre dinin, insanlara "gerçek bilgi"yi ve "doğru davranış"ı öğretmek şeklindeki iki amaç ve işlevine karşılık, felsefe "bütün varlığı (mevcudat), Allah'ın varlığı ile hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından incelemek ve yorumlamak"¹⁹ ibaret olan tek bir işleve sahip bulunmaktadır. Bu, bir bakıma din ile felsefenin epistemoloji açısından "amaç birliği" içinde oldukları anlamına geliyorsa da bu ortak amacın gerçekleştirilmesi konusunda din ile felsefe farklılık arz eder. Bu ise insanların bilgi edinme bakımından aynı düzeyde olmadıkları gerçeği kadar, din ile felsefenin yöntem ve söylemiyle de ilgilidir.

Şöyle ki; insanlar, bilginin teşekkülü için gerekli olan aşamaları bir bir geçerek gerçek bilgiye/hakikate ulaşma imkân ve yeteneği bakımından farklı seviyededirler. Onlardan bazıları -burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz²⁰ - **heyûlanî akıl, meleke halindeki akıl, müktesep akıl ve fa'âl akıl** aşamalarının hepsini geçebilecek yetenek ve kapasiteye sahip bulunurken (**burhan ehli** yahut **havass**), bir kısım insan bazı sebepler dolayısıyla yalnızca duyu ve hayal gücü düzeyinde kalmakta ve bu düzeyde elde edilebildiği kadarıyla bilgi sahibi olmaktadır (**cumhur** yahut **hatabet ve cedel ehli**). Ne var ki bu hiçbir zaman bazı kimselerin kendi yetenek ve çabalarıyla ulaşamadıkları bilgilerden ebediyyen mahrum kalacakları anlamına gelmemektedir. İbn Rüşd'e göre işte bu noktada "vahiy" ve "din" olgusu devreye girmekte ve her seviyedeki insanın bilmesi gerektiği halde kendi imkânlarıyla elde edemediği bilgileri en kolay ve en kısa yoldan onlara öğretmektedir. Filozof, vahiy ve dinin yalnızca bu yönüyle değil, fa'âl akıl mertebesindeki insan aklının dahi kavrayıp izah edemeyeceği bazı metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik sorulara cevap teşkil edecek bilgiler içermesi ve daha pek çok konuda insanların ufkunu açması bakımından da ilahî bir lütuf olduğu görüşündedir.²¹

Bu durumda din, gerek hedef aldığı insan kitlesi, gerekse kullandığı yöntem ve söylemler itibariyle, yalnızca burhan (akıl yürütme-ispat) metodunu kullanan,

¹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerîati mine'l-ittisâl*, nşr.-çev. B. Karlığa, İstanbul 1992, s.64.

²⁰ Bu konuda bkz., H. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 123-133.

²¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, th. S. Dünya, Kahire 1980, I/415.

bu yüzden de az sayıda insana hitap edebilen felsefeye nispetle çok daha kapsamlıdır. Bundan dolayı İbn Rüşd, "felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesi gerektiği" sonucuna ulaşmış ve *Faslu'l-makal* adlı eserinde bunu yapmaya çalışmıştır. Kısaca belirtmek gerekirse filozofumuza göre din, kendisiyle birebir olmasa da amaç, konu ve yöntem birliği içinde bulunan felsefeyi gerekli (vacip) görüp teşvik eder.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İbn Rüşd de din ile felsefenin aynı kaynaktan beslendiğini kabul edip bunu "süt kardeş" benzetmesiyle dile getirmiş, fakat bambaşka bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmıştır. Bilindiği üzere fa'âl aklı, heyûlânî aklın son yetkinliği ve mertebesi olarak gören, dolayısıyla onun ayrı bir ontik değer olduğu şeklindeki görüşü benimsemeyen İbn Rüşd'ün, birçok konuda olduğu gibi, din ile felsefeyi uzlaştırmada da temel aldığı şey "sebeplilik ilkesi"dir. Ona göre ontik düzende sebeplilik ilkesinin geçerli olduğunun kabul edilmemesi, nesnelere varlığını ve onların özel fiillerini, âlemin bir ve bütün olarak var olmasını sebep-sebepli ilişkisiyle sağlayan Allah'ın bu fiilin belirsizliğini savunmak anlamına gelir. Bu ise O'nu, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir hükümdardan farksız görmek demektir. Dahası, böyle bir yaklaşım, göz açıp kapayacak kadar bile olsa hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu doğurur. Çünkü kesin bilgi (el-ilmü'l-yakîn), bir şeyi olduğu gibi bilmektir. İnsan bilgisi, nesnelere tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. Eğer insan zihninde mümkün varlıklara ilişkin bir bilgi bulunuyorsa bu, o varlıklarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir "özel yapı"nın (emr) bulunması demektir. "Tabiat" denen şey de işte bu "özel yapı"dan ibarettir. Beşerî bilginin konusu ve dayanağı durumundaki bu "özel yapı"ların sebebi, ilâhi bilgi ve hikmetten başkası değildir. Bir başka söyleyişle Allah'ın bilgisi bu özel yapıların, bunlar da beşerî bilginin sebebi olmaktadır.

Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, insan aklının bu özel yapıları kavramakla aslında ilahî hikmeti kavramış olacağını, ancak bu suretle bilgiyle aydınlanacağını ve gerçek anlamda akıl sayılabileceğini vurgulamaktadır.²² Zira şayet biz dış dünyada var olan herhangi bir şeyi biliyorsak, bu bizim o şeyin var veya yok olmasını gerektiren özel yapıyı (tabiat) bilmemiz demektir.²³ Kısaca söylemek gerekirse İbn Rüşd'e göre insan bilgisinin kesinliğinden ve değerinden söz edilecekse, varlıklar arasında insanın kavrayabileceği nitelikte bir zorunluluk veya en azından süreklilik

²² A.g.e., II/812.

²³ A.g.e., II/795-797.

gösteren bir sebep-sebepli ilişkisinin varlığını kabul etmek kaçınılmazdır. Aksi halde ortada ne akıl, ne bilgi ve ne de hakikat kalır. Bu arada İbn Rüşd'ün varlıklar arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan söz ederken konuya asla katı bir determinist olarak bakmadığını önemle belirtmek durumundayız. Nitekim filozof sebep-sebepli ilişkisinin doğal sonucunu verebilmesi için bunu önleyecek herhangi bir "engel" in bulunmaması gerektiğini söyleyerek bunu ortaya koymuştur.

İbn Rüşd, din ile felsefenin insanları birbiriyle çelişen sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Filozofumuza göre insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan sebepliliğin de, vahiy ürünü olan dinin de kaynağı, Allah'ın ezeli ilim ve hikmetidir; dolayısıyla aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe içiçedir²⁴, "*felsefe dinin arkadaşı ve süt kardeşi-dir*"²⁵ ve "*hakikat hakikata ters düşmez, aksine onu destekler*".²⁶ Buna rağmen arızî birtakım sebeplerle kimi insanlara felsefî araştırma ve burhanın yani aklın verileri ile dinî nasslar ilk bakışta uyum içinde değilmiş gibi gözükebilir. Bu durumda yapılması gereken şey ise din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır²⁷ ki filozofumuza göre bunun yolu da dinî nassların tev'ilinden geçer. Böylesine önemli bir işleve sahip olan tev'ilin belli bir birikim ve beceri gerektirdiği, sıradan herhangi bir kimsenin rasgele yapılabileceği bir iş olmadığı ise ortadadır.

Bu noktada İbn Rüşd'ün şu ilgi çekici değerlendirmesinin altını çizmekte yarar var: Ona göre Kur'an-ı Kerim'de, ilk bakışta birbiriyle çelişiyormuş gibi gözükken ve müteşabihât adı verilen ayetlerin bulunması, bir ilahî üslup ve yöntem olarak özellikle kullanılmıştır. Bununla amaçlanan, ilimde derinleşenleri (er-râsihûne fi'l-ilm) bu gibi nassları tev'il ve tev'lif etmek için akıllarını kullanmaya âdetâ zorlanmak suretiyle, tev'ilin gerekliliğini ve nasıl yapılacağını öğrenmelerini sağlamaktır. Bu sayede bir yandan tev'il konusunda uzmanlaşma, diğer yandan da ilk bakışta burhanî/aklî bilgilerle uyumlu gözükmeyen nassları tev'il ederek gerçeği bulma hususunda insanlar teşvik edilmiş olmaktadır.²⁸ Aslında bu durumun dinî tefekkür hayatının kendi iç dinamiğini teşkil ettiği de ortadadır. Ne var ki düşünürümüzün isabetle belirttiği üzere her nassın açık anlamıyla kabul edilmesi kadar,

²⁴ A.g.e., II/869.

²⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 115.

²⁶ A.g.e., s. 75.

²⁷ A.g.e., s. 76.

²⁸ A.g.e., s. 78-80.

yine her nassın te'vil edilerek dinin âdeta herkes tarafından anlaşılamayan gizli bilgiler bütünü olarak algılanmasına yol açacak bir yaklaşım da doğru değildir.

III. SONUÇ

Yukarıda ana hatlarıyla aktarmaya çalıştığımız yaklaşımları topluca değerlendirdiğimizde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır:

Din ile felsefenin amaç ve konu birliği içinde bulduklarında görüş birliği sergileyen meşşâî filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vahyi psikolojik açıdan ve rasyonel olarak açıklama girişimlerine karşılık Kindî ve İbn Rüşd, onun ilahî bir lütuf ve gerçek olduğunu vurgulamakla yetinmişler ve rasyonel bir izaha gerek duymamışlardır.

Kindî ve İbn Rüşd'ün kapsam, yöntem ve üslup itibariyle dinin üstünlüğünü vurguladıkları, buna karşılık özellikle Fârâbî'nin böyle bir değerlendirme yapmadığı, fakat teorik açıdan felsefeye öncelik verdiği görülmektedir.

Farabî ve İbn Sînâ'nın, ontik bir değer olarak kabul edip kozmolojik, epistemolojik ve etik işlevlerin yanı sıra din-felsefe uzlaştırması bağlamında bir de teolojik işlev yükledikleri fa'âl aklı, dinin ile felsefenin ortak kaynağı şeklinde değerlendirmeleri aslında "hakikatin birliği" ilkesini temellendirmek üzere savunulan "Philosophia Perennis" (Hâlidî Hikmet) anlayışının bir izdüşümünden ibaret olup idealist, yarı-mistik ve işrakî bir nitelik taşımaktadır. Bu özelliği ile de epistemoloji açısından **insanı pasif/edilgin bir konuma** yerleştirmektedir.

Özellikle İbn Rüşd'ün gerçekçi ve akılcı yaklaşımı ise insanı epistemoloji bakımından **aktif, etkin ve sorumlu bir konumda** değerlendirmekte, onun varlığı tanıma, anlama, yorumlama ve üzerinde tasarrufta bulunma yetenek ve yetkisine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Şu var ki İbn Rüşd, her şeye rağmen özellikle bir kısım metafizik konu ve problemleri kavrayıp çözüme kavuşturmada insan aklının yetersiz kaldığını; bu gibi durumlarda son sözü "vahy"e bırakmanın kaçınılmaz olduğunu da belirtir. Bununla beraber insan, gücü nispetinde araştırma ve yorum yapma hakkına sahiptir, hatta bununla yükümlüdür.²⁹ Ancak bütün bu yorumlar hiçbir zaman kesin sonuç ve son söz olarak değil, başka yorumlara göre daha tutarlı ve başarılı yorumlar şeklinde görülmeli, daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının daima mümkün olduğu gerçeği asla hatırdan çıkarılmamalı-

²⁹ A.g.e., s. 64; *el-Keşf an menâhici'l-edille*, th. M. Kâsım, Kahire 1964, s. 132.

dir.³⁰ Çünkü "... yüce Allah'ın insan-üstü ilahî bir yolla yanlıştan koruduğu peygamberler dışında hiç kimse, metafizik (ilahî) ilimler alanında kesin güvenilir bir görüş ortaya koymuş ve hata yapmaktan kurtulmuş değildir".³¹

KAYNAKÇA

- Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, th. F. M. Neccâr, Beyrut 1964.
- _____, *Risâle fi'l-akl*, nşr. M. Bouyges, Beyrut 1983.
- _____, *Kitabu Ârâ'i ehli'l-medineti'l-fâzıla*, th. A. N. Nâdir, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu'l-Mille*, th. M. Mehdî, Beyrut 1986.
- _____, *Fusûlü'l-Medenî-Siyâset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. H. Özcan, İzmir 1987.
- _____, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" (M. Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003 içinde).
- _____, *Felsefenin Temel Meseleleri*, (M. Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003 içinde).
- İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, th. M. Kâsım, Kahire 1964.
- _____, *Tehâfütü't-Tehâfüt I-II*, th. S. Dünya, Kahire 1980.
- _____, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerîati mine'l-ittisâl*, nşr.-çev. B. Karlığa, İstanbul 1992.
- İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, th. A. Bedevî, Beyrut 1980.
- _____, *en-Necât*, th. A. Umeyre, Beyrut 1992.
- _____, *eş-Şifâ (et-Tabîyyât [en-Nefs])*, th. G. Ganawâtî-s. Zâyed, Kahire ts.
- _____, *er-Risâletü'l-arşîyye*, th. İ. Hilâl, Kahire ts.
- Kaya, M., *Kindî-Felsefî Risâleler*, İstanbul, 2002.
- _____, "Fârâbî", *DİA XII*, İstanbul 1995.
- Sarıoğlu, H., *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2003.

³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I/383-384, 415; II/649,758, 791-792.

³¹ *A.g.e.*, II/547.