

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti  
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017  
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665  
inceleme araştırma dizisi: 241  
ISBN: 978-975-355-848-8  
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul  
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791  
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr  
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik  
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

*kapak resmi:*

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

*kapak: Medine Efe*

**Basıldığı yer:** Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi  
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

# İbn Rüşd Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi<sup>(\*)</sup>

## İbn Rüşd ve Aristocu Paradigma

**İ**bn Rüşd'ün felsefesi başka herhangi bir Müslüman filozofun sisteminden çok daha belirgin biçimde Aristocu tavra sahiptir. Bu durum onun sadece Aristo'nun "Büyük Şarih"i sıfatıyla ortaya koyduğu akademik birikim nedeniyle değil, aynı zamanda bu büyük filozofun sistemini kendi özgün felsefi araştırmalarının temel paradigması olarak benimsemişliğiyle de ilgilidir. Dolayısıyla onun akıl, bilgi, yöntem gibi kavramlar hakkındaki temel yaklaşımının Aristo'nun geliştirdiği felsefi paradigmayı esas aldığı söylenmelidir. Söz konusu yaklaşım nesnelere gerçekliği olduğuna ve bu nesnelere gerçekliğin insan aklının imkânları içinde kavranabileceğine inanmayı gerektirir. Bu felsefi inancın dayanağı âlemde bir sebeplilik, süreklilik ve düzenin bulunduğu şeklindeki ana fikirdir. Sebeplilik nesnelere doğalarının gerektirdiği mükemmel bir

---

(\*) Bu metin *İslâm ve Hristiyanlıkta İman Akıl İlişkisi* konulu sempozyumda (*Uluslararası Müslüman-Hristiyan Diyalog Sempozyumu VI*, 24-25 Ekim 2008, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, P.I.S.A.I ve Roma Gregoriana Üniversitesi öğretim üyeleri ortak katılımıyla, Saint Etienne Misafirhanesi Konferans Salonu, Yeşilköy, İstanbul) bildiri olarak sunulmuştur.

düzen içinde işlemekte ve bu düzen süreklilik arz etmektedir. Nesnelere bilmek onların sebeplerini bilmektir ve bu yüzden sebeplilik aklın idrakini mümkün kılan temel ilkelerden biridir. Filozof Aristo'nunkiyle aynı yöndeki felsefî inancını çeşitli eserlerinde dile getirmiştir.<sup>1</sup>

İbn Rüşd'e göre insanı insan yapan akıldır ve bu gücüyle insan âlemdeki en değerli varlıktır. Akıl ise âlemdeki varlıklar arasındaki düzen ve tertibi düşünüp kavramanın ötesinde bir şey değildir. Biri teorik diğeri pratik olmak üzere iki işlevi bulunan akıl insanın varlık gayesini de belirler. Bu gaye insanın akıl gücünü kullanarak teorik ve pratik yetkinliğe ulaşmasıdır. Filozofun hayatını adadığı felsefî çalışmalara bakıldığında onun insanın teorik yetkinleşmesinden ne anladığı ortadadır. Bu yetkinlik ancak bir entelektüel hayat tarzı ile mümkündür ve bu hayat tarzının filozof tarafından çeşitli eserlerinde savunulan metodolojik ilkeleri şöyle özetlenebilir: a) Gerçeği bilmeyi amaç edinmek ve gerçeğin araştırılması yolunda entelektüel sorumluluk bilinci içinde hareket etmek b) Gerçeği araştırırken insanlığın ortaya koymuş olduğu bilgi birikiminden sonuna kadar yararlanmak c) Bu tür kaynaklardan yararlanırken önyargılı davranmaktan kaçınmak ve eleştirel tavrı elden bırakmamak d) İnsan aklının neredeyse kendi sınırlarını zorladığı metafizik problemler alanında aklın mutlak kesinlikte doğrular ortaya koyacağı şeklinde rasyonalist bir dogmatizme düşmekten kaçınmak ve daima daha başarılı açıklamaların ortaya konabileceği ihtimalini açık bırakmak e) Özellikle metafizik konularda aklın pencerelerini vahyin aydınlığına açmak.<sup>2</sup>

Onun ciddî bir entelektüel hayat için öngördüğü bu ilkeler fikrî kişiliği hakkında yeterince fikir vermektedir. Ancak filozofun İslâm öncesine de uzanan insanlık birikimi karşısındaki saygılı tutumu özellikle anılmaya değer görünmektedir. Kendisi *Tefsîru Mâba'de't-tabî'a* (Büyük Metafizik Şerhi) adlı eserinin

- 
- 1 Mesela bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Maurice Bouyges, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-Meşrık 1992, s. 215, 338, 522
  - 2 Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları 2003, s. 25-26

girişinde kendisinden öncekilerin ortaya koyduğu birikimler karşısındaki şükran duygusunu açıkça ifade etmek gereğini duymuştu. Entelektüel atalarımıza her seviyedeki katkılarından ötürü duymamız gereken şükran hissini üstadı Aristo'ya paralel şekilde vurguladıktan sonra ana hatlarıyla şunları eklemiştir İbn Rüşd: "Eğer bu teşekkür eskilere çok az şey borçlu olduğumu bildiğimiz, kendisinden sonra gelenlerden bile daha fazla doğruya ulaşmış, hatta doğruya ulaşma konusunda yegâne olup, hakikati kâmil anlamda ortaya koyan Aristo için bir yükümlülük ise, ondan sonra gelenlerin ona olan teşekkür borcunun kaç kat olduğunu varınız hesap ediniz!"<sup>3</sup>

İbn Rüşd Aristo'nun felsefi otoritesini her vesileyle teslim etmiş, ona duyduğu hayranlığı hiçbir zaman gizlememiş ve hatta bunu zaman zaman abartılı ifadelerle dile getirmiştir. Meselâ kendisi *es-Simâ'u't-tabî'* nin bugün yalnızca Latince'de bulunan büyük şerhinin mukaddimesinde –modernleri gülümseten- şu ifadeleri kaleme almıştı: "Bu kitabın müellifi Yunanlıların en akıllı kişisi olan Aristo'dur. Kendisi mantık, fizik ve metafizik ilimlerini kurmuş ve tamamlamıştır. Kurmuştur diyorum, çünkü bu ilimlerle ilgili olarak ondan önce kaleme alınmış olan kitapların tamamı, onun eserleri yanında söz konusu bile edilmez. Tamamlamıştır diyorum, çünkü ondan sonra zamanımıza değin -yani binbeşyüz yıllık süre zarfında- yazılan eserlerin hiçbirisi onun eserlerindeki bir şey ilave edemediği gibi onlarda herhangi bir hata da bulamamıştır. Gerçek şu ki bütün niteliklerin tek bir adamda toplanmış olması, hayret edilecek olağanüstü bir durumdur."<sup>4</sup>

Bilimleri tasnif edip, bilgiyi sistemleştirmesinin Aristo'ya sağladığı otorite yalnızca İbn Rüşd'ün keşfettiği bir şey değildir. Ancak bilimlerin onun sistemiyle tamamlandığını, ondan sonra geçen 1500 yılın onun sistemine ne bir şey eklemek ne de bir yanlışını bulmak için neredeyse boşuna geçmiş olduğunu

3 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*, nşr. M. Bouyges, 3bs., Beyrut 1990, I, 10.

4 Ernest Renan tercümesinden aktaran, Hammâdi el-Ubeydi, *İbn Rüşd ve ulûmu's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1991, s.10-11.

ima etmesi, modern felsefe tasavvuru açısından bakıldığında kolayca makul karşılanabilecek bir tutum değildir. Yine bize Latince tercümesi ulaşılmış bulunan De Anima'nın büyük şerhinde şunları söylemektedir: "Zira bana kalırsa bu adam, tabiatın, maddî düzende nihâî insânî mükemmelliği göstermek için kullandığı bir kural ve örnektir"<sup>5</sup> Böylece Aristo felsefede adeta insân-ı kâmilin, beşer tabiatı düzeyindeki simgesi olmaktadır. Hatta ulaştığı bu düzey kendisini "ilâhî inayet" in bir eseri saymamız için de bir gerekçedir. *Telhîsu'l-Kıyâs* adlı eserinde geçen şu ifadeler onundur: "Bu adamın durumu ne kadar hayret verici! Fıtratı genel insanlık fıtratından ne kadar derin bir farklılık gösteriyor! Sanki ilâhî inâyet bir insan topluluğunu insan türü için mümkün olan en yüksek kemâlin ne olduğu konusunda düşündürmek üzere onu karşımıza somut bir örnek olarak çıkarmıştır. Bu yüzden eskiler kendisine ilâhî ismini vermişlerdir."<sup>6</sup> İbn Rüşd, Grek kültür havzasında "ilâhî" lakabının ne tür durumlarda kullanıldığına da bir başka yerde atıfta bulunur. Buna göre Aristo'dan çok önce Grekler "İlâhî Adam" ve "İlk Öğretmen" unvanlarını Homeros gibi efsanevî bir şahsiyete vermişlerdir. İbn Rüşd Yunanlılar arasında bu unvanlara mazhar olmanın anlamını Aristo'yu telmihen vurgularken böyle büyük tarihî şahsiyetlerin hem çok düşmana sahip olduğunu hem de şöhretleriyle efsaneleştiklerini belirtme ihtiyacı duymuştur.<sup>7</sup> Aristo bağlamında bu sözlerin anlamı, böyle "ilâhî bir adam"ın, bir "ilk muallim" in fikirlerine karşı çıkılması en hafifinden onu anlayacak seviyede olmamak ya da onun fikirlerini yeterince incelememiş olmakla açıklanabilir. Nitekim filozofumuz *es-Simâ'u't-tabî'î*'ye yazdığı küçük şerhin telif amacını belirtirken eserinde ikna ediciliği az ve bilinmesi faydasız öteki ekoller yerine Aristo'nun, yöntemi gereği ilmî yani en sağlam fikirlerini ele alacağını belirtmekte ve Aristo'nun en sağlam delillere dayandığı değerlendirmesi-

5 Aktaran, Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, Kayseri 1992, s. 239.

6 İbn Rüşd, *Telhîsu Mantıkî Aristû (Kıyâs)*, nşr. C. Cihâmî, Beyrut 1982, I, 213.

7 İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, nşr. A. Bedevî, Beyrut 1959, s. 54.

nin eskiler arasında da cârî olduğunu buna eklemektedir. İbn Rüşd'ü bu eseri yazmaya iten gerçek sebep birçok kimsenin sistemi kavrayamadığı için Aristo ekolünü reddetmeye yeltenmesidir. Zira Aristo'ya karşı çıkmamanın nedeni filozofun sistemini ve/veya antitezini kavramamış olmaktan ibarettir.<sup>8</sup>

“Aristocu aklın yeniden terkihi”<sup>9</sup> yolunda giriştiği “Aristo felsefesinin aslına dönüş”<sup>10</sup> çabasının İbn Rüşd'e has bir özgün felsefe sistemine yol açıp açmadığı tartışılabilir. Ancak önce Aristo'nun felsefi otoritesini adeta mutlaklaştıran bir tavrın nasıl bir özgünlük fikrine sahip olacağı sorulmalıdır. Eğer İbn Rüşd Aristo okumalarının kendisinde uyandırdığı “problem şuuru” yahut kendisini angaje ettiği “problematik” sayesinde yer yer özgün fikirlere ulaşmış ise- ki öyledir- bu sonuç Aristo'nun İslâm inançlarına bağlı müslüman bir okuyucu ve yorumcusu olması, üstadı hakkında dile getirdiği tüm yüceltici nitelermelere rağmen, otoritede mutlakiyetçiliğin felsefi faaliyetin tabiatına aykırı düşmesi ve bu aykırılığa tahammülün pratikte mümkün olmaması nedeniyle biraz da kaçınılmaz biçimde meydana gelmiştir. Her şeye rağmen filozofun zihninde bir özgünlük fikrinden ziyade yeni bir terkip çabasının da eşlik ettiği bir süreklilik fikri vardır ve fakat bu süreklilik fikri, Aristo'dan sonraki birikimlerin paradigmatik değişimi mümkün ve gerekli kılacağını kabule mütemayil değildir. Süreklilik arz etmesi gereken felsefi hakikatin ta kendisi olan Aristocu paradigmadır. Özgünlük de ifadesini “orijinal Aristo'ya dönüş” tavrında bulur. Ancak bu tavrın yer yer Aristo metnini yeniden-inşa şeklinde tezahür ettiği yeniden belirtilmelidir. Çünkü her ne kadar bir “problem çözme” modeli olarak

8 İbn Rüşd, *Risâletü's-Simâi't-tabî'i*, nşr. Refik el-Acem, Cerâr Cihâmî, Beyrut 1994, s. 27; ayrıca bk. *Averroes' De Substantia Orbis*, trc. A. Hyman, Jerusâlem 1986, s. 44-45.

9 Deyim Muhammed el-Misbâhî'ye aittir, bk. *İşkâliyyetü'l-'akl 'inde İbn Rüşd*, Beyrut 1988, s.229.

10 Muhammed Âbid el-Câbirî, İbn Rüşd'ün felsefede asla dönüş hareketini, muvahhidilerin “kültür devrimi”nin esasını teşkil eden “taklidi terk, asıllara dönüş” şiarı çerçevesinde yürüttüğünü yazar. bk. *Nahnü ve't-türâs*, 2bs., Magrib 1986, s. 211.

paradigma yeterince mükemmel sayılıyor olsa da, çözülmesi gereken felsefî problemlerin ve başvuru perspektifinin niteliği filozofu özgün sayılabilecek yaklaşımlara kendiliğinden sevk etmektedir.

Bir başka açıdan bakıldığında, onun Aristo'ya bu hayranlığı elbette Grek filozofun başarısıyla ilgilidir ve bu başarının biraz abartılı ifadelerle de olsa vurgulanması entelektüel bir sorumluluk gereği olarak değerlendirilebilir. Filozofa göre onun felsefî disiplinleri kurmak ve yetkinleştirmek konusundaki hayranlık uyandıran katkıları sıradan bir kadirşinaslıkla geçiştirilebilir türden değildir çünkü. Ancak bu tutumun Aristo'yu eleştiremez bir felsefî otorite veya felsefenin sonu gibi değerlendirme riskini kendi içinde taşıdığı hususu da hatıra gelmektedir. Bu ise filozofumuzun felsefenin birikimsel karakteri hakkındaki fikirleriyle çelişir gibi görünmektedir. Ancak onun yukarıda zikrettiğimiz ilkeleri içinde felsefî otorite karşısında körü körüne taklitçilik yolunu dışlamak ve eleştirel tutumu asla terk etmemek de vardır; her ne kadar bu eleştirel tutumu geliştirirken bile bizzat Aristo'nun kendisinden önceki felsefî birikimi başarıyla eleştiren yaklaşımına çok şey borçlu olma ihtimali söz konusu ise de.

Aristo'nun bilimleri kurmak ve yetkinleştirmekle kalmayıp aynı zamanda felsefe için apodeiktik denilen yöntemi geliştirmiş olması söz konusu hayranlığın bizce hakiki gerekçesini oluşturmaktadır. Şu halde matematik hariç olmak üzere teorik ve pratik felsefenin temel disiplinlerini kuran, onları kendisinden önceki birikimi eleştirel bir süzgeçten geçirerek yepyeni bir senteze ulaştıran ve üstelik mantığı apodeiktik denilen sağlam bir metodolojiyi içerecek şekilde felsefî çalışmanın hizmetine veren bu büyük filozofun karşısında duyduğu hayranlığı İbn Rüşd'e çok görmemek gerekir. Bu hayranlık esas itibarıyla sofist (Arapça'da Sofestâî) ve diyalektik (Arapça'da Cedel) araştırma yöntemlerini aşması ve insanlığa apodeiktik (Arapça'da Burhânî) yöntemi hediye etmesiyle ilgilidir. Kendisinin Aristo



sisteminde eleştirilecek çok az şey bulması ayrı şey, felsefede eleştirel tutumu benimsemiş olması ayrı bir şeydir.

Bir yandan felsefi otoritenin aşılmazlığına ve felsefi kemâl fikrine inanma, diğer yandan da apodeiktik yöntemin güvenilirliğini, burhan ifade eden kanıtın kesinliğini, felsefi söylemin kendi sınırları içindeki nisbî bağımsızlığını öngörmek. İbn Rüşd'de her iki tavrı bir arada görüyoruz. Aslında İbn Rüşd Aristocu paradigma bağlamında burhânî yöntemin otoritesini yüceltmiş ve kendi entelektüel sorumluluğu çerçevesinde savunmuştur; Stageira'nın entelektüel şahsiyetine duyduğu saygı ve hayranlık, aklın gücüne ve apodeiktik (burhânî) yöntem evrensel anlamda bağlılığı sebebiyledir.

## İbn Rüşd'ün Din Felsefesinde Nübüvvet ve Vahiy

İbn Rüşd Aristocu paradigmaya bağlı bir filozof olduğu kadar dinine sık sıkıya bağlı bir müslümandır da. Bunun böyle olduğunu anlamak için filozofumuzun din felsefesinin ana başlıklarına bir göz atmak yeterlidir. Kendisi Allah'ın varlığını ve birliğini ispat üzere kanıtlar geliştirmiş, O'nun Zâtı'nı tanıtan sıfatları ve âlemlerle ilişkisini gösteren fiilleri konusunda rasyonel açıklamalar getirmeye çalışmış ve hatta kader gibi çetrefil meseleleri de kendi felsefi yaklaşımı bakımından dikkat ve titizlikle ele almıştır. Bu meseleleri felsefi bir teoloji metni halinde kaleme aldığı *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* adlı eserinde yöntem sorunu yaşadığına inandığı kelâm geleneğini eleştirmiş diğer yandan da teolojik meselelerin kanıtlanmasına yeni bir felsefi yaklaşım getirmeye çalışmıştır. Biz burada filozofun Allah'ın varlığını ve peygamberlik hakkındaki kanıtlama girişimlerini din-felsefe ilişkisi bağlamında özetlemekle yetineceğiz.

Kendisinden önceki Allah'ın varlığını kanıtlama girişimlerini eleştiren İbn Rüşd'e göre her seviyeden insanın kolaylıkla

kavrayabileceği ve üstelik hem din hem de akıl bakımından tatmin edici olan iki delil bulunmaktadır. İnalet delili adını verdiği ilk ispat şeklinde filozof âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olması fikrine dayanmıştır. Âlemde sarsılmaz bir düzen olduğu ve daha önemlisi bu düzen içinde her şeyin insanın var oluşuna göre inceden inceye ayarlandığı gerçeğini kavrayan akıl, insan var oluşu için mükemmel biçimde tasarlanmış bu düzenin ancak ve ancak bilgi, irade, kudret ve hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığına hükmedecektir. Nitekim Kur'ân'ın muhataplarını durmaksızın âlemin insan için tasarlanmış düzenini tefekkür etmeye çağırması bu delilin akli götüreceği sonucu kavratmak içindir.

Filozofun Yaratma (İhtirâ) delili adını verdiği ikinci delil ise âlemdeki varlıkların mahiyetini araştırmayı gerektirmektedir. Filozofa göre bu yönde yapılacak ciddî bir araştırma âlemdeki bütün varlıkların yaratılmış olduğu sonucuna götürecektir. Mesela insanın biyolojik, psikolojik ve entelektüel varlığı hakkında böyle bir araştırma yapan kimse ana rahmine atılan bir damla sudan akıllı bir canlıya kadar gelişen süreci yakından kavrayacaktır. Bu hayret uyandırıcı ve hayranlık verici varlığa geliş sürecini bütün aşamalarıyla bilmek aslında yaratılışı kavramakla aynı şeydir. Aynı akli aydınlanma âlemdeki öteki olay ve olguların yaratılışını ve yaratılış hikmetini kavradığımızda da söz konusu olacaktır. Âlemdeki varlık ve oluşların yaratılmış olduğunu kavrayan aklın da âlemin bir yaratıcısının olduğunu kavraması zor olmayacaktır. Düzen, gaye, inayet ve hikmet terimlerine başvurarak özgün bir teleolojik argüman geliştirmeye çalışan İbn Rüşd'ün, tek başına yeterli görmediği kozmolojik delilin imkânlarını da sebeplilik kavramına müracaat ederek bu argümana eklemeye çalıştığı görülmektedir. Çünkü gerek düzen gerekse gaye fikrinin sebeplilik fikrinden ayrı düşünülemediğini herhalde filozof iyi biliyordu. Onun bu kanıtlama çabaları din-felsefe ilişkileri bakımından çeşitli imalara sahiptir. İbn Rüşd bu iki delilin gücünü hem akıldan

hem de vahiyden aldığını düşünmektedir. Her iki delilin de akli temelleri ve vahiydeki referansları sağlamdır. İbn Rüşd'ün bakış açısına göre önem taşıyan başka bir husus da âlemdeki varlıkları araştırmanın felsefe ve din ilişkileri bakımından taşıdığı anlamdır. Çünkü eşyanın hakikatini kavramayan yaratılışın hakikatini bilemez. Allah'ın varlığını kanıtlamak için âlemdeki varlıkların mahiyet ve hakikatlerini araştırmak gerektiğine ve bu araştırmanın yöntemine uygun biçimde yapılması felsefe çalışmak ile mümkün olduğuna göre felsefi ve bilimsel araştırmalar yapmak dinî bir değer taşıyor olmalıdır.<sup>11</sup>

Aynı rasyonel tutum filozofun nübüvveti temellendirme ve kanıtlama tarzında da kendisini göstermektedir. İbn Rüşd'e göre nübüvvet meselesi biri genel olarak nübüvvetin kanıtlanması diğeri Hz. Muhammed'in (S.A.V.) peygamber olduğunun ortaya konulması şeklinde birbiriyle ilişkili iki başlık altında ele alınmalıdır. İbn Rüşd, kelâm bilginlerinin nübüvveti mucize kavramını eksene alarak kanıtlamaya çalışırken dayandıkları öncüllerde akli doğrulanabilirlik sorunu olduğu düşüncesindedir. Çünkü bir yandan gösterilenin gerçekten mucize olduğuna, diğer yandan da mucizenin peygamberliğin bir kanıt olduğuna hükmetmek iddiaya muhatap olanlar açısından sorunlu bir durum ortaya çıkarabilmektedir. Birinci öncülde aldatılma ihtimalini eleyebilmek için sıkı bir yanlışlayıcılık tutumu izlenerek mucize diye gösterilenin mucizeden başka bir şey (bir sahtekârın özel mahareti ya da hayal oyunu) olmadığına kanıtlanması gerekecektir. Mucizenin peygamberliğin göstergesi olduğu şeklindeki ikinci öncül ise peygamberlik diye bir şeyin varlığını peşinen kabul eden kimse için anlamlı olacağından kelâmcıların çıkarımı geçerlilik sorunu taşımaktadır. Demek ki mucizenin peygamberliğin kanıt olduğunu ileri sürebilmek için her şeyden önce peygamberlerin mevcudiyetini ortaya koymak gerekecektir. Ayrıca kelâmcıların peygamber gönderilmesini aklen "mümkün" görmeleri de kesin kanıt sa-

11 İnanet ve İhtira deliliyle ilgili açıklamalar için bk. İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları 1985, s. 216-223.

yılmaz. Çünkü imkân kavramının mahiyeti gereği, peygamberin gönderilmesi aklen mümkün ise gönderilmemesi de mümkün olmalıdır. Bütün mesele peygamber gönderilmesini aklen zorunlu göreceğimiz bir kanıtın ortaya konmasıdır. İbn Rüşd bu yönde bir kanıt ortaya atarken dinin fenomenolojik gerçekliğinden hareket etmektedir. Buna göre insanlık tarihi ancak bir nübüvvet gerçeğinin kabulüyle izah edilebilecek olan büyük dinî geleneklere tanıklık etmektedir. İbn Rüşd'e göre ciddiye alınması mümkün olmayan materyalist ve ateist felsefecileri bir kenara bırakacak olursak, bütün filozoflar ve akli başında olan insanlar peygamberlerin varlığını ve vahiyle insanlığa doğru yolu gösterdiklerini kabul etmektedirler. Dinî tecrübenin bu evrenselliği İbn Rüşd'e göre peygamberlik konusunda tatmin edici bir kanıttır ve Kur'ân-ı Kerîm de bu büyük geleneğe sık sık atıfta bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in peygamberliğini kanıtlayan bir mucizeden söz edilecekse bunun Kur'ân-ı Kerîm olduğunu savunan İbn Rüşd, Müslümanların kutsal kitabını mucizevî kılan özelliklerin başında, içerdiği teorik ve pratik bilgilerin öğrenimle değil ancak vahiyle elde edilebilecek türden olmasını göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd'ün gözünde Kur'ân-ı Kerîm'in içeriği, hakkında fikir sahibi olmak için aklın bütün imkânlarını tecrübe etmiş ve en uç sınırlarını zorlamış bir filozof olmayı gerektiren bir mucizevîlik niteliğine sahiptir. Daha açıkçası bu yaklaşıma göre Kur'ân'ın mucize olduğu gerçeği en ziyade filozofların anlayabileceği bir husustur. Özellikle felsefî-bilimsel geleneklerden yoksun, okuma yazma oranının son derece düşük olduğu bir topluma indirildiği, bizzat Hz. Muhammed'in de okuma yazma bilmeyen bir peygamber olduğu göz önüne alındığında, Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği hakikatlerin vahiy kaynaklı olduğu hususu iyice kesinlik kazanmaktadır. Kur'ân'ın teorik ve pratik açıdan bildirdiği hakikatler bir yandan onların akli ilke ve sonuçlarını filozofa işaret eder ve ona bu doğrultuda te'vîl ödevi yüklerken diğer yandan filozof vahyin akli imkân ve sınırları aşan mucizevî niteliğini itiraf etmeyi entelektüelliğinin gereği saymaktadır. Kısacası Kur'ân-ı Kerîm felsefî aklın inşa

etmeye güç yetiremeyeceği fakat mucizevî içeriğini belirli ölçüde kavrayabileceği bir ilahî metindir. Bu metin bir yandan akli aciz bırakan diğer yandan akla hitap eden içeriğiyle öteki duyusal mucizelerden çok daha kesinlik taşıyan ve felsefî açıdan da kıymet ifade eden bir nübüvvet kanıtı oluşturmaktadır.<sup>12</sup>

### Din açısından Aklî ve Felsefî Araştırmanın Değeri

İbn Rüşd *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve's-şer'î'a mine'l-itisâl* adlı ünlü eserinde felsefî araştırmalar yapmanın dinî değerler açısından ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Eserinin “felsefe ve din ilişkileri hakkında açıklama” anlamına gelen başlığı hangi problemin ele alındığını açıkça yansıtmaktadır.

Filozofun yaşadığı muhitte bazı din bilginleri felsefe etkinliğinin dinî açıdan sakıncalı olduğu görüşünü çeşitli gerekçeler ileri sürerek savunmakta ve felsefenin meşruiyetini sorgulamaktaydılar. İbn Rüşd'ün de kadı cübbesi içindeki filozof olarak bu tartışmalara katılmak istediğini görmekteyiz. Nitekim onun anılan eseri felsefe çalışmanın dinî hükmü hakkında verilmiş bir fetva görünümündedir ve bu açıdan eserin fikhî bir çerçeveye sahip olduğu söylenebilir. Filozofun sahip olduğu fıkıh ve felsefe birikimi bu meseleyi etraflı biçimde almayı mümkün kılıyordu. Çünkü mesele bir yandan felsefî araştırmanın mahiyeti hakkında diğer yandan da bu mahiyetteki bir etkinliğin dinî hükmü üzerinde akıl yürütme yetkisine sahip olmayı gerektiriyordu ve filozofumuz hem felsefe hem de fıkıh birikimine sahipti.

İbn Rüşd meseleyi şöyle ortaya koymaktadır: Dinî açıdan felsefe ve mantık disiplinleri alanında araştırmalar yapmak dinen sakıncasız mı (mübâh), sakıncalı (mahzûr) mı yoksa

12 Filozofun nübüvvetin kanıtlanmasıyla ilgili fikirleri için bk. *el-Keşfan menâhici'l-edille*, trc. Süleyman Uludağ, s. 302-323.

bunların ötesinde dinî bir yükümlülük müdür? (me'mûr). Eğer sonuncusu ise bu yükümlülük tavsiye (nedb) düzeyinde midir yoksa zorunluluk (vücûb) mu ifade etmektedir?<sup>13</sup> Sorunun böylece felsefenin dinî meşruiyeti ve değeri çerçevesinde ortaya konması filozofun fikhî çözüm peşinde olduğu ve muhataplarının fukahâ denilen din bilginleri olduğu hissini kuvvetle vermektedir.

Meseleyi fikhî bir sonuca bağlamak için öncelikle felsefe kavramı hakkında analitik bir yaklaşımın gerekli olduğu ortadadır. Bu nedenle filozof işe felsefe kavramının ne ifade ettiğini ortaya koyarak başlamaktadır. İbn Rüşd'e göre felsefe âlemdeki varlıklar (mevcûdât) üzerine araştırma yapmaktan ve onları Allah'ın varlığını göstermeleri açısından değerlendirmekten başka bir şey değildir. Onların Allah'ın varlığına tanıklık etmesi ise ancak varlık şartları ve yapılarının iyi bilinmesine bağlıdır. Kozmik varlığın yapısı hakkında bilgi sahibi olmak aynı mantıkla Allah hakkında daha eksiksiz bilgi edinmemizi sağlayacaktır. Şu halde âlemdeki varlıklar hakkında bilgi sahibi olmak araştırmacıyı dinin de istediği Tanrı'yı tanımak hedefine sevk edici bir işleve sahiptir. Nitekim İslâm'ın temel metni olan Kur'ân-ı Kerîm âlemdeki varlık, değişme ve olguların aklın gözüyle incelenmesi gerektiğini ve bu incelemenin sağlıklı bir akıl ile yapılması durumunda Tanrı'nın varlığı, birliği ve yaratıcı kudretini tanımaya götüreceğini sık sık vurgulamaktadır. Mesela "Ey akıl sahipleri ibret alın (fe'tebirû yâ ulî'l-ebşâr) (el-Haşr 59/2) ayetinde geçen 'itibâr terimiyle hem aklî kıyasa başvurmanın hem de aklî ve fikhî kıyası birlikte kullanmanın gereğine açıkça işaret edilmektedir. Yine "Göklerin ve yerin hükümlerine, Allah'ın yarattığı her şeye bakmazlar mı?" (el-A'râf 7/185), "...göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler" (Âl-i İmrân 3/191) ayetleri de kozmik varoluş üzerinde düşünmenin gereği üzerine apaçık bir buyruktur.

13 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, nşr ve trc. H. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, s. 63.

Filozofun dediği gibi bu mesajı vurgulayan çok sayıda ayet vardır. İbn Rüşd Kurân-ı Kerîm'in ruhuna uygun olarak şu fikri öne çıkarmak istemektedir: İnsan entelektüel imkânlarını kullanmakla yükümlüdür; bu imkânlarını sonuna kadar kullanarak "mülk" âlemi (İngilizce'deki, kingdom) üzerinde derin incelemeler yapmalı, "melekût"un bu âlem üzerindeki egemenliğini fark etmeli ve nihayet bu egemenliğin mutlak sahibi olan Yüce "Melik"i (İng. kingdom için King) tanımalıdır. İnsana özgü entelektüel etkinliğin fizikten başlayarak metafiziğe uzanacak olan derin bilme çabasının anlamı hem araştırma alanı hem de gayesi bakımından din ve felsefenin birbirine tamamen paralel bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Şu halde naklî bilgi olarak vahiy, akli bilgi olarak felsefe çalışmayı -tavsiyenin ötesinde- zorunlu kılmıştır.<sup>14</sup>

Akli araştırmanın gerçek ve geçerli yöntemi İbn Rüşd için bellidir: İslâm felsefesindeki terimiyle burhânî, Aristocu terimle apodeiktik kıyas. İslâm felsefesinin epistemolojik ideali olan burhânî kıyas, doğruluğu tartışma götürmeyen yahut kanutlanmış önermelere dayalı geçerli ve kesin sonuç veren kıyastır. Filozofumuza göre apodeiktik kanıtlama yöntemi bilimsellik yahut kesinlik değeri üreten bir yöntemdir ve kesin kanıt yerine yaygın kabul ya da otoriteye dayalı diyalektik (cedelî), iknaya dayalı retorik (hatâbî) ve yanlış çıkarıma dayalı sofistik (mugâlitî) yöntemlerden bu yönüyle ayrılır. Ele aldığımız problem açısından ortaya konması gereken husus, âlemdeki varlıklar hakkında araştırmayı zorunlu kılan dinî metnin böyle bir yöntemi de zorunlu kılıp kılmadığıdır. İbn Rüşd'e göre din felsefî araştırmayı zorunlu kıldığına göre bu en mükemmel kıyas türünü de zorunlu kılıyor olmalıdır. Söz konusu zorunluluk araştırmacı dindarın anılan yöntem hakkında belli bir birikime sahip olmasını, dolayısıyla mantık bilmesini gerektirmektedir. Bu hususu kavramak kolaydır. Nasıl ki din bilgini olarak ilahî hükümler üzerinde düşünme ve bunlardan yeni hükümler çıkarma ödevini üstlenmiş olan fakih "Ey akıl sahipleri ibret

14 *Faslü'l-makâl*, s.64-65.

alın (fe'tebirû)" (el-Haşr 59/2) emrinden fıkhıta kullanılan kıyası (analogy) bilmenin zorunlu olduğu sonucunu çıkarıyorsa, filozof da var olanlar üzerinde düşünme emrinden burhânî kıyasın zorunlu olduğu sonucuna meşru biçimde ulaşacaktır. Filozofa göre bu yöntemi dinen gerekli görmenin meşruiyetini, İslâm'ın ilk dönemlerinde böyle bir yöntemin olmadığı ve dış kaynaklı bir aktarımın sonucu olarak gündeme getirildiği gerekçesiyle sorgulamak anlamsızdır. Çünkü böyle bir meşruiyet tartışması din bilginlerinin başvurduğu fikhî kıyasın da aynı durumda olduğu gerçeğiyle bizi karşı karşıya getirecek ve onun da meşruiyeti meselesini gündeme taşıyacaktır. Böyle çıkmaz yollara sapmak yerine bu bilimsel yöntemi daha önce geliştirenlerin birikiminden yararlanarak işe koyulmak en doğrusudur. Bu birikimin İslâm öncesi dönemlerde ortaya konmuş olması da fark etmeyecektir. Çünkü sonuç itibarıyla söz konusu olan mantık disiplini aklî araştırmalar için bir alettir ve gerekli metodolojik şartları karşılaması durumunda dinin öngördüğü aklî yükümlülüğün yerine getirilmesinde bu aletin hiçbir sakınca taşımadığı gayet açıktır. Böyle bir alet ya da yöntemi Müslümanlar olarak sıfırdan başlayarak yeniden ortaya koymak yerine mantık konusunda İslâm öncesi ortaya konmuş dış birikimlere müracaat etmek en doğrusudur. Kaldı ki dış birikimlere müracaat etme gereği mantık literatüründe daha önce ortaya konan metodolojinin körü körüne ve eleştirilmeden alınacağı anlamına gelmemektedir. Mantık çalışan bir Müslüman bu yöntemde doğru ve yeterli olmayan hususlar bulunduğu kanaatine ulaşırsa eleştirel bir tutumla bunlara dikkat çekmeyi görev bilecektir.<sup>15</sup>

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı onun yukarıda değindiğimiz felsefi-bilimsel birikim kavramına yaklaşımıyla yakından ilgilidir. Bu bağlamda filozofun çözümlemek istediği problem İslâm dışı kültür havzalarından tevarüs edilmiş olan felsefe birikimine başvurmanın dinî meşruiyetidir. Filozofa göre çağlar boyu insanlığın ortak mirası halinde birikerek gelen felsefi-bilim-

15 *Faslü'l-makâl*, s. 66-69.



sel birikimin sırf Müslümanlar eliyle üretilmediği gerekçesiyle yok sayılması mümkün değildir. Bir an için matematik veya astronomi alanında insanlığın hiçbir bilgi üretmediğini varsaydığımızda, mesela gök cisimleri hakkında elementer bilgi edinmek için bile ne kadar çok çaba sarf etmemiz gerekeceği ortadadır. Aynı şeyi Müslümanların elinde gelişmiş bir din ilmi olan fıkıh için bile söyleyebiliriz. Fıkıh ilmi kendi gelişme süreci içinde bir kişinin kendi başına üretmek istese komik duruma düşeceği muazzam bir bilgi birikimi ortaya koymuştur. Söz konusu olan felsefe olduğunda insanlığın ortak birikimine duyulacak müracaat ihtiyacı apaçık bir gerçek olarak kabul edilmelidir. Şu halde dinin sırf İslâm öncesinde ortaya konmuş dış birikimlere aittir diye felsefi eserlere müracaat etmeyi sakıncalı saydığı ileri sürülemez. Eğer bizzat dinin zorunlu saydığı entelektüel etkinliği layıkıyla yerine getirmeye yarıyorsa bu literatüre müracaat bizzat dinin emrettiği bir davranış olacaktır. Kaldı ki yukarıda da değinildiği gibi bu fikri bilinçli olarak savunmak Müslüman olmayan felsefi otoritelere körü körüne itaat etmek anlamına gelmemekte aksine bu eserlere eleştirel bir akılla yaklaşmayı öngörmektedir.<sup>16</sup>

İbn Rüşd, dönemindeki bazı din bilginlerinin felsefe çalışmanın dinî sapkınlığa yol açtığı şeklindeki iddialarına cevap vermek durumundaydı. Filozofa göre dinî sapkınlığın nedeni mutlak anlamda felsefe çalışmak olamaz. Felsefe çalışarak dinî sapkınlığa düşmüş birileri olabilir; ancak dikkatle incelendiğinde bunun sebebinin ya ehliyetsizlik ya yontemsizlik ya da duygusal önyargıların ağır basması olduğu hemen fark edilecektir. Bu tür eksikliklerden ötürü sapkınlığa düşmüş birileri var diye felsefe çalışmanın kötü görülmesi ve hatta yasaklanması hiçbir biçimde savunulamaz. Çünkü insan için vazgeçilmez önemde ve göz ardı edilmez biçimde yararlı olan fakat yanlış uygulamalar sebebiyle kötü sonuçlar doğuran birçok örnek olaydan söz edilebilir. Dolayısıyla bazı hastaların soğuk su içerek hastalanması ve ölmesi üzerine bütün hastala-

16 *Faslü'l-makâl*, s. 70-72.

ra su içmeyi yasaklamak gibi bir saçmalaktır bu tutum. Kaldı ki felsefe için söz konusu olan şey dinî disiplinler için de söz konusu olabilir. Ortalıkta fıkıh ilminin derinliklerine dalıp Allah korkusundan uzaklaşan birçok din bilgini dolaşmaktadır çünkü. Durum budur diye bir kimsenin çıkıp özünde dinsel nitelikli pratik erdem olan fıkıh ilminin zararlı olduğunu söylemesi mümkün değildir.<sup>17</sup>

### Felsefî Tevil: Dinî Metnin Yorumlanması

İbn Rüşd felsefe çalışmanın meşruiyet ve değerini dinî açıdan temellendirdikten sonra bir hakikati araştırma yolu olarak kavradığı felsefenin dinî hakikatlerin keşfi için de en güvenilir yol olduğunu kanıtlamaya girişmektedir. Bu bağlamda felsefe yalnızca dinin sakıncasız gördüğü hatta bunun ötesinde zorunlu kıldığı meşru bir uğraş olmakla kalmamakta bizzat dinin hizmetine verilmektedir. Açıkçası İbn Rüşd felsefenin vadettiği entelektüel imkânların dinî hakikatleri anlama yönünde çok önemli bir işleve sahip olduğunu düşünmektedir: Kur'ân-ı Kerîm'i yorumlamak.

Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevası ile felsefenin araştırma alanları arasındaki paralellik vahiy ile akıl arasında bir ilişkinin olduğunu doğrudan doğruya işaret etmektedir. Bilindiği gibi Müslümanların kutsal kitabı âlemdeki birçok varlık hakkında işaretler içermekte veya onlar hakkında vahyin üslubu içinde bilgiler vermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in bir biçimde temas veya işaret ettiği varlıklar hakkında ise felsefî kanıtlama yöntemlerine dayanılarak ortaya konmuş bilgiler bulunmaktadır. İşte bu noktada filozofumuz şöyle bir akıl yürütmede bulunmaktadır: Eğer felsefe dinin temas ve işaret etmediği bir varlık hakkında bilgi ortaya koymuşsa bu durumda din ve felsefenin uzlaştığından ya da çeliştiğinden söz etmek anlamsız olacaktır. Yok, eğer din felsefenin araştırdığı bir varlık hakkında kendi üslu-

17 *Faslü'l-makâl*, s. 73-74.

buna uygun biçimde bilgi veriyor ise aynı şey hakkında bilgi veren vahiy ve felsefe metinlerinden biri ya diğerini onaylıyor olacak ya da bu metinler birbiriyle çelişecektir. Vahiy ve felsefe metni birbiriyle uyum içinde ise ortada bir tartışma yok demektir. Ancak görünürde bir çelişmenin olduğu düşünülüyor ise bu durumda vahiy ve akıl arasındaki ilişki, bu görünürdeki çelişkiyi aşmak üzere nasıl bir yöntemi gerekli kılacaktır? İbn Rüşd'ün buna verdiği cevap "te'vîl" etkinliği'dir. Te'vîl, yani bir lafzın bilinen sözlük anlamını mecaz olarak ifade ettiği anlamına indirgemektir. Elbette bu işlem Arap dilinin semantik sınırlarını zorlamadan, lafzın ifade ettiği anlama bir mecaz olarak yaklaşarak gerçekleştirilecek ve mecazın ifade ettiği anlam hem dilin hem de mantığın imkânlarıyla belirlenmiş yorumlama teknikleriyle açığa çıkarılacaktır.<sup>18</sup>

Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd dinin dilinde te'vili gerektiren mecazî ifadeler olduğunu kabul etmekte ve söz konusu te'vilin felsefi kanıtlama yöntemlerine dayanılarak yapılması gerektiğini öne sürmüş olmaktadır. Filozofa göre Kur'ân metninde dış anlamı (zâhir) esas almayı gerektiren ayetler gibi iç anlamı (bâtin) esas almayı gerektiren ayetler de bulunmaktadır. Tabiatıyla te'vîl işlemi iç anlamı esas almayı gerektiren ayetlerle ilgili olacaktır. Aslında söz konusu zâhir-bâtin ayırımı yeni bir şey olmayıp Müslüman ilim geleneğinde yaygın olarak kabul edilen bir husustur. Aralarında fikir ayrılığı sadece iç anlamın hangi ayetlerde esas alınacağı ile ilgilidir. Özellikle kelâm bilginleri nezdinde antropomorfik çağrışımları olan bazı ayetlerin te'vili yoluna tereddüt etmeden gidilmiştir. Bunun marjinal istisnası Hanbelîler denilen ve bu tür ayetlerde zahîrî anlamı esas almakta ısrar eden ve te'vîli her durumda dine sakıncalı bulan hadis bilginleridir.<sup>19</sup>

İbn Rüşd'e göre bizzat Kur'ân-ı Kerîm, ayet lafızlarındaki zâhir ve bâtin anlamın mevcudiyetine tanıklık etmektedir: "Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun bazı ayetleri muhkemdir –ki

18 *Faslü'l-makâl*, s.76.

19 *Faslü'l-makâl*, s. 77.

bunlar kitabın esasıdır. Diğer bir kısmı da müteşâbihlerdir.” (Âl-i İmrân 3/7). Bu ayetteki muhkem-müteşâbih terimlerinin İbn Rüşd’teki zâhirî anlam-bâtınî anlam yahut lafzî anlam-mecâzî anlam ayrımıyla ilişkisi şudur: Muhkem ayetlerde zâhirî anlam esas alınacak ve onlar te’vîl edilmeyecektir. Ancak müteşâbih ayetlerin asıl anlamı lafzî esas almayı mümkün kılmadığı için onların te’vîl edilmesi gerekmektedir. Müslüman akli bir ayetteki lafzî ya da zahirî anlamın esas alması durumunda oluşan anlamın Kur’ân’ın bütünüyle çelişki oluşturduğunu bir kez fark ettiğinde mecâzî ya da bâtinî anlamın araştırılması gerektiğine zorunlu olarak hükmedecek ve yine zorunlu olarak ayeti te’vîl etme yolunu seçecektir. Özellikle antropomorfist çağrışımları olan Kur’ân ayetlerinde zâhirî anlamın esas alınması halinde Kur’ân’ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruyla çelişme tehlikesi bulunmaktadır. Bu durumda sağlıklı işleyen Müslüman akli bu ayetteki ifadelerin mecazî anlamlara sahip olduğuna ve te’vîl edilmesi gerektiğine kolaylıkla hükmedecektir. Şu halde te’vîl işleminin yaygın Müslüman kabulleri açısından tartışılacak bir yönü yoktur.

Ancak bu aşamada vahyin bilgisi ve dinin dili bakımından göz önünde bulundurulması gereken bir husus daha vardır: Din doğru bilgiyi ve erdemli davranışı öğretmek için gelmiştir. Bilgi ise ya tanımlara dayalı kavramlardan (tasavvur) ya da çıkarım ve yargılarımızdan (tasdîk) oluşmaktadır. Felsefî epistemoloji bize çıkarım ve yargılarımızın yani kıyas türlerinin retorik (hatâbî), diyalektik (cedelî) ve apodeiktik (burhânî) olduğunu öğretmiştir. Bu durumda dinin verdiği bilgilerin hangi yargı veya kıyas türlerine uygun biçimde algılandığını tespit önemli olmaktadır. Bu hususu şu ayet açık biçimde ortaya koymaktadır: “Rabbinin yoluna hikmet (el-hikme) ve güzel öğüt (el-mev’izetü’l-hasene) davet et. Ve onlarla en güzel biçimde tartış (câdilhum)” (Nahl 125). Bu ayetten hareketle İbn Rüşd Kur’ân-ı Kerîm’in her üç yönüne de göndermede bulunduğunu düşünmektedir.<sup>20</sup> Açıktır ki İbn Rüşd bu ayette

20 *Faslü’l-makâl*, s.75.

geçen hikmet terimini apodektik yöntem, güzel öğüt terimini retorik yöntem, tartışmak (cedel) terimini ise diyalektik yöntem olarak anlamaktadır. Dolayısıyla ilki filozofları, ikincisi avamı, üçüncüsü de kelâm bilgilerini ilgilendiren yöntemler olmaktadır. Bunun sebebi Kur'ân'ın hedef kitlesinin çok geniş olması hatta bütün insanlığı kapsamasıdır. Muhatap kitlesi içinde her türlü entelektüel seviyeden insan bulunacağına göre Kur'ân-ı Kerîm'in mesajının her türlü kavrayış seviyesinden insana başarıyla ulaşabilmesi bizzat hitabın amacına uygun düşecektir. Ne var ki insanların çoğunluğu retorik ve bazı durumlarda diyalektik yöntemlerle iletilmiş beyanlara uygun düşecek kavrayış seviyelerine sahiptir. Daha açıkçası onların dinî ifade ve beyanları tasdik biçimleri farklı entelektüel seviyelerde gerçekleşmektedir. Çoğunluğun avam denilen ve entelektüel ilgileri pek canlı olmayan büyük kısmı retorik yöntemlerle iletilmiş mesajları tasdik eğiliminde veya başka bir ifadeyle kavrama yeteneğindedir. Geriye kalan ve entelektüel yetenekleri apodektik seviyeye ulaşmamış olanlar ise diyalektik yöntemlerle düşünme alışkanlığında olan kelâm bilgilerinin temsil ettiği tasdik türüne karşılık gelmektedir. Retorik veya diyalektik tasdik türlerine uygun biçimde iletilmiş olan ve lafzî yahut zahirî anlamı esas almayı gerektiren ayetler söz konusu olduğunda te'vîl işlemi hem gereksiz hem de bundan daha önemlisi sakıncalı olacaktır. Bu tür anlamı apaçık ayetlerde mecâzî nitelik aranmaz ve bunları te'vîl etmeye çalışarak anlamı saptırmak dinî bir sapkınlığa yol açacaktır. Dinin dilinde yer alan retorik ifadeler avama hitap eder ve avam için zahirî anlamlar esastır. Diyalektik ifadeler ise kelâmcılara hitap eder ve onlar için zahirî anlama çoğunluğun kabul edebileceği akli izahlar getirmek esastır. Apodektik yaklaşımı gerektiren ayetler için ise sadece filozoflar iş başında olacaktır; çünkü filozofun görevi zahirî anlamı apodektik yöntem uygulayarak te'vil etmektir. Fikir zincirinin bu aşamasında te'vîli gerektiren ayetlerin açıklanma yetkisinin sadece filozoflara verilmesi hususu önem kazanmaktadır. Te'vîl gerekiyorsa bunun apodektik kanıtlama yöntemine göre yapılması gerekir

ve bu yöntemi uygulayarak te'vîl yapacak olan otorite ise filozoflardır. Çünkü bu yöntemin uygulanmasını mümkün kılan birikim ve deneyim gerçek filozofların uzmanlığında bulunmaktadır. Söz konusu yöntem bakımından gerekli birikim ve deneyime sahip olmadığı halde te'vîli gerektiren ayetlere yorum getirmek ve daha kötüsü bu te'vîli avama açıklamak dinî sapıklığa yol açacaktır. Esas itibarıyla birçok kelâm fırkasının ortaya çıkıp anlamsız ve bölücü ihtilaflara yol açmasının nedeni bu yetkiye sahip olmayan kimselerin te'vile yeltenmesi ve bunları sıradan çoğunluğa açıklamasıdır.<sup>21</sup> İbn Rüşd'ün temel yaklaşımından hareketle şöyle bir dinî-felsefî kültür politikası geliştirmek istediğini söylemek mümkündür: Avam yöntem-bilimsel temellerden yoksun, bu yüzden kafa karıştırıcı olan felsefî ve kelâmî te'villerden arındırılmış bir bilgi politikasıyla ilk nesil İslâm'ın saf formuna yönlendirilmelidir. Yoldan çıkmış ve/veya yoldan çıkarıcı te'villerin onların safiyane inançlarını bulandırmasına izin verilmemelidir. Gerçek filozoflar ise bir yandan te'vîli gerektiren ayetleri açıklamalı diğer taraftan da saptırıcı ve yıkıcı fikrî akımları tenkit etmelidir. Görülüyor ki İbn Rüşd'ün te'vîl teorisi avamı gözetici, kelâmcıları sınırlandırıcı ve filozofları yüceltici bir yaklaşıma sahiptir. Şu halde filozofun dönemi bakımından İslâm yurdunun içine düştüğü fikrî bunalımı aşmada filozoflar öncü bir rol üstleneceklerdir.<sup>22</sup>

### İbn Rüşd'te Dinî ve Felsefî Hakikatın Birliği

Kendisinden önceki müslüman filozoflar gibi İbn Rüşd de hakikatın birliği ilkesini benimsemiştir. Hakikat tektir ve bizim dışımızdadır. O bize din tarafından vahiy ile verilir ya da biz kendi felsefî çabamızla ona ulaşabiliriz. Verilen ve ulaşılan hakikat aynıdır. Ancak onun bize iletilmesi ya da bizim ona ulaşmamız yöntem ve söylem farklılıkları oraya çıkarabilir. Yu-

21 *Faslü'l-makâl*, s.101-116.

22 İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 2. bs, İstanbul: İz Yayıncılık 2001, s. 179-180.

karıda da temas edildiği gibi dinî söylem hedef kitle itibariyle her türlü entelektüel seviye veya ilgiye sahip insanı muhatap aldığı için ikna (retorik), tartışma (diyalektik) ve kanıtlamaya (apodeiktik) ilişkin çeşitli yöntemleri kendi içinde barındırabilir. Ancak bu durum onun mesajındaki hakikatlerin aklı çabayla kavranabilir boyutlara sahip olmadığı anlamına gelmez. Hatta dinin mesajında özellikle felsefi çabayla kavranması mümkün olan hakikatlerin varlığı filozofun felsefi te'vîl teorisinin esasını teşkil etmektedir. Felsefe ise insan aklının apodeiktik yöntemin bütün imkânlarını kullanarak hakikati araştırma sanatıdır ve bu yöntemle araştırmalarını belirli doğruları biriktirecek şekilde sürdürmektedir. Felsefe ve bilimlerin ulaştığı doğruların birikmesiyle insan aklı, kesinlik fikri açısından giderek daha fazla tatmin edici sonuçlara ulaşmaktadır. Onun tespit veya ispat ettiği hakikatler dinin vahiy ile işaret ettiği hakikatler ile son tahlilde uygunluk arz eder. Çünkü hakikat hakikat ile çelişmez, onunla uyumlu olur ve onu doğrular.<sup>23</sup> Söz konusu çelişmezlik dinî ve felsefi hakikatin özdeşliğinden kaynaklanmaktadır. Bu hususu İbn Rüşd şu ifadelerle dile getirmektedir: “Şunu demek istiyorum: Felsefe şeriatın arkadaşı ve aynı memeden süt içmiş kardeşidir. Birilerinin felsefeci olmak adına, doğaları itibariyle dost olan, cevher ve temel nitelikleri itibariyle birbirini seven ikisinin arasına kin, düşmanlık ve çekişme sokarak dine verdiği eziyet en katlanılmazdır. Aynı şekilde birçok cahil dost da dindarlık adına felsefeye sıkıntı vermektedir.”<sup>24</sup> Bu pasajda konumuz bakımından dikkat çekici olan, felsefe (el-hikme) ile dinin (eş-şerî'a) aynı memeden süt emen kardeşler (el-uhtü'r-redî'a) oldukları ifadesidir. Bu benzetmeyle İbn Rüşd, açık biçimde felsefe ve dinin aynı hakikat kaynağıyla ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd'te hakikatin birliği öğretisinin vurgulanması önemlidir. Çünkü XIII. yüzyıl Latin entelektüel çevrelerinde ortaya

23 “fe inne'l-hakk lâ yüdâddu'l-hakk bel yüvâfikuhû ve yeşhedü leh”, *Faslü'l-makâl*, s.75.

24 *Faslü'l-makâl*, s.115-116 tercüme benim.

çıkmiş olan ve Paris Üniversitesi hocalarından Brabantlı Siger, Dacia'lı Boethius ve Nivellesli Bernier gibi düşünürlerin öncülük ettiği Latin İbn Rüşdçülüğü Hıristiyan teoloji çevrelerinde sıkıntılı tartışmalara yol açmıştı. Bu tartışmaların bir süreği olarak Latin İbn Rüşdçülüğünün gündeme geldiği her bağlamda filozofa bir "çifte hakikat" görüşü nispet edilmesi âdet olmuştur. Aristo metinlerini İbn Rüşd şerhleri aracılığıyla ve yine Aristo'nun apodeiktik, İbn Rüşd'ün burhanî dediği kesinlik fikri içinde okutan bu hocalar Hıristiyan teolojisinin otoriteleri tarafından "sapkınca" (unorthodox) bulunan ve "İbn Rüşdçülük" ile yaftalanan görüşler ortaya atmakta bu da sadece teolojik reddiyelere değil, bir takım kovuşturmalara da maruz kalmalarına yol açmaktaydı. Latin İbn Rüşdçüleri Aristo ve "Büyük Şarih" İbn Rüşd'ün kesin kanıtlarla ortaya koydukları öncüller ile dinî itikada ilişkin temel inanç önermelerinin birbiriyle mukayese kabul etmez epistemik ayırımlara sahip olduğunu düşünmekte idiler. Yani Aristo ve Şarih İbn Rüşd'ün kesin kanıt yöntemine dayalı olarak ortaya koyduğu önermeler Hıristiyan itikadı aksini ileri sürse de kendi içinde doğruluk değeri taşımakta idiler. Ancak onlar yine de hakikatin nihai belirleyicisinin Hıristiyan itikadı olduğunu da ileri sürüyorlardı. Onların "çifte hakikat" (double truth) şeklinde anılacak olan bu yaklaşımı kurumsal din otoritesine karşı bir tehdit olarak algılandı.<sup>25</sup> Bu konudaki felsefe tarihi araştırmaları meselenin aslıyla ilgili çalışmalarını sürdürdüresun, sonuçta Latin Rüşdçülüğü tartışmaları bağlamında yanlış bir İbn Rüşd imajının çıktığı ortadadır. Oysa imaj ile gerçek arasındaki fark çok büyüktür. Bir Müslüman filozof olarak İbn Rüşd'ün vahyin bildirdiği hakikat ile aklın ulaştığı hakikatin hiçbir ortak referans çerçevesine sahip olmayan karşılaştırılmaz bilgi alanlarına ait bulunduğunu, her iki hakikatin kendi referans ve dayanakları bağlamında doğru olduğunu, dolayısıyla akıl ve vahiy arasın-

25 Latin İbn Rüşdçülüğü ve "çifte hakikat" terimi hakkında bk. Stuart McClintock, "Averroism" md, *The Encyclopedia of Philosophy*, nşr. Paul Edwards, New York 1972, I, 225-226.



daki ilişki fikrinin anlamsızlığını savunması mümkün değildi. Henry Corbin bu hususu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “İbn Rüşd bilmektedir ki daima farklı idrak ve yorum düzeylerinde kendisini gösteren tek bir gerçek söz konusudur. Şu halde İbn Rüşd’e birbiriyle çelişik iki gerçek görüşünü atfetmek ve bu görüşün İbn Rüşd tarafından ileri sürüldüğünü söylemek doğru olmaz. Ünlü ‘çifte gerçek’ öğretisi aslında İbn Rüşdçülük görüşü değil, Latin siyasi İbn Rüşdçülük akımının ürünüdür.”<sup>26</sup> *Faslü'l-makâl* adlı eseri İngilizce’ye çeviren Hourani bu çeviriye yazdığı girişte meseleye ilginç biçimde yaklaşmaktadır. Hourani’ye göre eğer İbn Rüşd, XIII. yüzyıl Latin felsefe çevrelerinin kendisine atfettiği gibi bir “çifte hakikat” (double truth) doktrinini benimsemiş olsaydı bu aslında bir problem doğurmayacaktı. Vahye dayalı hakikatler dinî alanda doğru, bilimsel hakikatler felsefî alanda doğru olacak ve böylece ikisi arasında bir çelişki tespit etmek mümkün olmayacaktı. Ancak İbn Rüşd hakikatin birliği öğretisini benimsemekteydi ve vahyin sözünü ettiği varlık alanlarıyla felsefeninkilerin aynı olduğunu düşünüyordu. Bu kabul de şöyle bir problem doğurmaktaydı: Eğer din ile felsefeden herhangi biri yanlış iddialarda bulunuyor ise ikisi arasında çelişki kaçınılmazdır.<sup>27</sup> İbn Rüşd’ün yukarıda ele alınan te’vîl teorisi ışığında tekrarlamak gerekirse dinin ve felsefenin doğruları aynı hakikat kaynağına aittir ve iki hakikat birbiriyle çelişmez. Çelişki ancak görünürde olabilir ve öngörülen te’vîl yöntemlerine başvurularak ortada bir çelişki olmadığı anlaşılabilir.

26 Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemî, İstanbul: İletişim Yayınları 1986, s. 238.

27 George Hourani, *Averroes On the Harmony of Religion and Philosophy, Introduction*, London 1976, s.22-23.