

# İSLÂM FELSEFESİ

TARİH ve PROBLEMLER

*editör*

M. Cüneyt Kaya



**Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**

Yayın No. 621

İSAM Yayınları 152

İlmî Araştırmalar Dizisi 63

© Her hakkı mahfuzdur.

**İSLÂM FELSEFESİ -Tarih ve Problemler-**  
*editör*

**M. Cüneyt Kaya**



TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)  
tarafından yayına hazırlanmıştır.  
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul  
Tel. 0216. 474 0850  
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Bu kitap

İSAM Yönetim Kurulunun 21.10.2011 tarih  
ve 2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Ekim 2013

Altıncı Basım: Eylül 2018

ISBN 978-975-389-862-1

**Basım, Yayın ve Dağıtım**

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.  
Serhat Mah. Alınteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11  
Yenimahalle/Ankara  
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32  
bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr  
Sertifika No. 15402



İslâm felsefesi -tarih ve problemler- / M. Cüneyt Kaya (ed.). – 6. bs. – Ankara :  
Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.  
879 s. ; hrt. ; 24 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 621. İSAM Yayınları ;  
152 . İlmî Araştırmalar Dizisi ; 63)

Dizin ve kaynakça var.  
ISBN 978-975-389-862-1

# 11

## İBN RÜŞD: BİR DENGE FİLOZOFU

**Hüseyin Sarıoğlu**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

İslâm dininin Hz. Peygamber'in tebliği ve örnekliği altında büyük bir aşk ve heyecanla yaşandığı “mutluluk çağı”, toplumunun dinî, ahlâkî, hukukî, içtimaî ve siyasî her türlü meselesi de bizzat onun tarafından çözüme kavuşturulduğu için, müslümanlar arasında inanç ve fikir birliğinin büyük ölçüde hüküm sürdüğü bir dönem olmuştur. Bu durum, Allah elçisinin irtihaliyle birlikte yerini başta hilâfet meselesi olmak üzere çeşitli konular etrafında yapılan tartışmalara ve giderek siyasî ve dinî gruplaşmalara bırakmaya başladı. Gerçekleştirilen fetihler sonucunda eski çağlardan beri çeşitli inanç ve kültürlerin yaşandığı, farklı medeniyetlerin kurulduğu bölgelerin İslâm coğrafyasına katılması, bir yandan İslâm toplumunun eski İran, Hint, Helen ve daha başka yabancı kültür ve düşüncelerle tanışmasına imkân sağlarken, diğer yandan da iktisadî hayatın canlanıp refah düzeyinin yükselmesini hızlandırdı. Bu arada gerek yeni karşılaşılan farklı inanç ve kültürlerle yönelik merak, gerekse fethedilen bölgelerde tesis edilen egemenliğin pekiştirilmesi bakımından o toplumların sahip bulunduğu düşünce ve bilgi birikimini daha yakından tanıma ihtiyacının da yönlendirmesiyle büyük bir tercüme hareketi başladı. Bu hareketin, esas itibariyle İslâm dininin her vesileyle, akıl ve akıllı kullanmanın önemine yaptığı vurgu doğrultusunda vahiyle gelen Kur'ân-ı Kerim'in

yanı sıra insanın ruh-beden yapısı, tarih (*enfüs*) ve tabiat (*âfâk*) üzerinde düşünmeyi ve araştırmayı ısrarla teşvik etmesiyle başlayıp devam eden ilmî tecessüs ve gayretlerin, daha bir ivme kazanmasına önemli katkısı olmuştur. Bu ve başka birtakım gelişmeler, aynı zamanda İslâm düşüncesinin “kelâm”, “tasavvuf” ve “felsefe” olmak üzere ayrı tarz ve alanda gelişmesinin de zemini olmuştur.

Kelâm, ilâhî dinin özüne zarar verebilecek olan gelişmeleri etkisiz kılmak üzere İslâm dininin inanç ilkelerini akıl yoluyla temellendirip savunmak amacıyla gösterilen gayretlerin sonucunda teşekkül etmiştir. İslâm toplumunun felsefî düşünce ile tanışmasını sağlayan ilk İslâm filozofu Kindî, tercüme hareketinin sistematik bir mahiyet kazandığı dönemde bizzat bu hareketin içinde yer almıştır. Bu arada, İslâm toplumunda ortaya çıkan dinî ve siyasî çekişmeler ile iktisadî canlanma sonucunda baş gösteren dinî hassasiyetin zayıflaması ve ahlâkî çözülmeye karşı pasif bir direniş ve tepki olarak benimsenen *uzlet* ve *zühd* anlayışı, daha sonra bir düşünce hareketine dönüşerek “tasavvuf” adını alacaktır.

İslâm düşüncesi, Hücetüİslâm unvanıyla tanınan ünlü Eş‘arî kelâmcısı Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) gelinceye kadar “mütakellimûn”, “mutasavvife” ve “felâsife” eliyle üç ayrı koldan ilerlemiş, gerek bunların birbirleriyle olan ilişkileri, gerekse her birinin kendi içinde oluşan “fırka”, “tarik” ve “ekoller” arasındaki rekabet ve tartışmalar İslâm ilim ve tefekkür hayatına büyük bir canlılık ve dinamizm getirmiştir. Bir hakikat arayıcısı olarak kelâm, felsefe, Bâtınlık ve tasavvufu eleştirel bir yaklaşımla inceleyip irdeleyen Gazzâlî, bir yandan kendisinden önceki kelâmcıların kullanılmaktan bilerek imtina ettikleri Aristoteles mantığının yöntem olarak kullanılmasında dinî hiçbir sakınca olmadığını ve mantık bilmeyenin bilgisine güvenilemeyeceğini savunmak, diğer yandan da yine kelâmcıların sübjektif olduğu için başkalarını bağlamayacağını kabul ettikleri “keşif” ve “ilham”ı hakikate ermenin en güvenilir yolu ilân etmek suretiyle kelâmın kapılarını hem mantık ve felsefeye hem de tasavvufa açmış oluyordu.

İbn Rüşd, VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar yaklaşık beş asır devam eden işte bu verimli ve feyizli dönemin sonlarında çok yönlü bir ilim ve düşünce adamı olarak Endülüs’te yaşamıştır. Gerek Antik ve Helenistik felsefe, gerekse İslâm ilim ve düşüncesi alanında o güne kadar oluşan zengin birikimi yeniden ele alıp tartışarak farklı

yorumlar getiren, geride bıraktığı ölümsüz eserler ve açtığı yeni ufuklarla İbn Rüşd, Latin Ortaçağı'nı derinden etkilemiştir. Batı'da, İslâm Meşşât okulunun son büyük temsilcisi, Aristoteles felsefesinin büyük yorumcusu (*grand commentator*) ve sadık savunucusu olarak anılan bu seçkin filozofun, Rönesans fikrinin uyanmasında esin kaynağı olduğu bilinmektedir.

### Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî olan İbn Rüşd, Murâbitlar ve Muvahhidler dönemi ilim, idare ve siyaset çevrelerinde şöhret ve nüfuz sahibi seçkin bir ailenin çocuğu olarak Kurtuba'da (Cordoba) dünyaya geldi. Kendisiyle aynı adı taşıyan dedesi, Mâlikî fıkında otorite sayılan ünlü bir hukukçudur. Dede İbn Rüşd başta olmak üzere devrin önde gelen âlimlerinden feyiz alan, zeki, fazilet sahibi ve halk arasında sevilen bir şahsiyet olan baba Ebü'l-Kâsım İbn Rüşd de hem iyi bir hukukçu hem de eser veren ve öğrenci yetiştiren bir âlimdir.

Aristoteles'in eserlerine, onun kendi doktrinine bağlı kalarak serhler yazdığı için İslâm âleminde "eş-şârih", Latin dünyasında ise "commentator" olarak tanınan İbn Rüşd, Endülüs'teki yahudilerce Aben Roşd, İspanyollar arasında Aven Roşd ve Latin dünyasında ise Averroes veya Averroys adıyla anılmıştır. O, devrin ve bölgenin geleneğine uygun olarak tahsil hayatının ilk adımı olan okuma, yazma ve dil bilgisi ile temel dinî bilgileri babasından öğrenmiş; bu arada Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta'* adlı meşhur eserini ezberlemiştir. Başta babası Ebü'l-Kâsım İbn Rüşd olmak üzere önemli âlimlerden fıkıh dersleri alan İbn Rüşd, Ebû Mervân İbn Cüryûl el-Belensî'den tıp, Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî'den matematik ve tıp ile birlikte felsefî ilimler (*el-ulûmü'l-hikemiyye*) okumuş, devrin en ünlü hekimlerinden Ebû Mervân İbn Zühr ile olan yakın ilişkisi ve dostluğu, kendisinin tıp alanındaki başarılarında, özellikle de bu alanda eser vermesinde önemli rol oynamıştır.

Gazzâlî'nin eserlerinin bile sakıncalı bulunarak imha edildiği Murâbitlar devrinde daha çok dinî ilimlerle meşgul olduğu anlaşılan İbn Rüşd'ün tahsil, ilim ve düşünce hayatında en verimli dönem ilk Muvahhidî hükümdar Abdülmü'min'in iktidar yılları (slt. 1146-1163) olmuştur. Nitekim bu dönemde dinî ilimlerin yanı sıra yoğun olarak tıp

ve felsefe ile ilgilenme imkânı bulan düşünür, İbn Tufeyl (ö. 581/1185) tarafından 1169 yılında Muvahhidler'in ikinci hükümdarı Yûsuf b. Abdülmü'min'e takdim edildiği sırada tıp alanında *el-Külliyât* gibi bir eser kaleme almış, felsefede ise Aristoteles'in kitaplarına şerh yazacak düzeye ulaşmış bulunuyordu. Onun felsefe tahsili ve bu alandaki hocalarının kimler olduğu konusunda fazla bir bilgiye sahip değiliz. İbn Ebî Usaybi'a, onun İbn Bâcce'nin (ö. 533/1139) öğrencilerinden biri olduğunu söylüyorsa da İbn Bâcce'nin 1138'de öldüğü sırada İbn Rüşd'ün henüz on iki yaşında olduğu, ayrıca o dönemde İbn Bâcce'nin Kurtuba dışında bulunduğu dikkate alındığında bunun mümkün olmadığı tahmin edilebilir. İbn Tufeyl ile İbn Rüşd arasında da doğrudan bir hoca-talebe ilişkisinden söz edilemese bile aralarında İbn Tufeyl'in onu hükümdara takdim etmesini sağlayan bir güvenin oluşmasına yetecek ölçüde felsefi içerikli sohbet ve tartışma yaptıkları, bunun da en azından yaş ve tecrübe itibarıyla İbn Tufeyl'in onun hocası sayılmasını gerektirdiği düşünülebilir.

Özellikle aklı ilimlere karşı büyük ilgi duyan ve büyük bir kütüphane kurmuş olan Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min, dönemin seçkin ilim adamlarını Merakeş'e davet etmiş ve aralarında İbn Tufeyl'in de bulunduğu birçok âlime idarî görevler vermiştir. Felsefeye karşı duyduğu büyük ilgiyle Aristoteles'in eserlerini okumak isteyen hükümdar, bu kitapları anlamakta zorlanmış ve İbn Tufeyl'den açıklamalar yapmasını istemişti. O, yaşının ilerlemiş olması ve üstlendiği idarî görevler dolayısıyla bu zor işin üstesinden gelemeyeceğini, ancak kabiliyet ve birikim itibarıyla bunu gerçekleştirebilecek birinin bulunduğu söyleyerek İbn Rüşd'ü hükümdara takdim eder. Böylece felsefi çalışmalarında emirin teşvik ve desteğini de alan İbn Rüşd, 1169 senesinde İşbiliye (Sevilla) kadılığına atanır ve kısa bir süre sonra da Kurtuba başkadılığına (*kâdi'l-kudât, kâdi'l-cemâ'a*) tayin edilir (1171). On yılı aşkın bir süre kadılık görevinin yanı sıra Aristoteles'in eserleri üzerindeki çalışmalarını sürdüren İbn Rüşd, 1182 yılında İbn Tufeyl'in ayrılmasıyla boşalan saray tabipliği görevine getirilir ve Merakeş'e gider. Ebû Ya'kûb Yûsuf'un ölümünden (1184) sonra onun yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Yûsuf el-Mansûr da babası gibi, gerek İbn Tufeyl'e, gerekse İbn Rüşd'e büyük değer vermiştir. Emîrin İbn Rüşd'e gösterdiği bu yakın alâka ve hürmetin, 1194 senesinde hâlâ sürmekte olduğunu görüyoruz. Ne var ki bu tarihten sonra İbn Rüşd ile Mansûr'un arasının açıldığı ve bu yüzden filozofun, Kurtuba'ya 73

km. mesafedeki Elisâne'de (Ellisane, Lucena) mecburi ikamete tâbi tutulduğu kaynaklarda belirtilmektedir. 10 Aralık 1198 (9 Safer 595) tarihinde Merakeş'te vefat eden filozofun önce burada defnedilen cenazesi daha sonra doğup büyüdüğü, yetiştiği, kâdî ve kâdî'l-kudât olarak görev yaptığı, kaleme aldığı eserler ve yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla düşünce, ilim ve kültür hayatına önemli katkılar sağladığı Kurtuba'ya nakledilerek İbn Abbâs Mezarlığı'ndaki aile kabristanında toprağa verilmiştir.

Din ilimleri, metafizik, mantık, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, siyaset ve ahlâk gibi pek çok alanda ölümsüz eserler veren İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhler yanında en önemli eseri, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sine karşı kaleme aldığı ve reddiye mahiyetinde bir şerh özelliği taşıyan *Tehâfütü't-Tehâfüt*'üdür. Gazzâlî'nin felsefeye yönelttiği eleştiriler ve din-felsefe ilişkisinde ortaya koyduğu olumsuz tavır, İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl fi mâ beyne'l-hikme ve'ş-şer'â mine'l-ittisâl* adlı eserini telif etmesine sebebiyet vermiştir. İbn Rüşd'ün, *el-Keşf an menâhici'l-edille ve akâidi'l-mille* isimli çalışması da bu iki kitapla paralel bir tarzda ancak daha geniş bir perspektiften kelâma yöneltilmiş bir eleştiri niteliğindedir. İbn Rüşd, mantık, fizik, psikoloji ve diğer alanlara dair belli bazı meselelerde yazdığı kısa risâleler yanında özellikle Batı dünyasında, Aristoteles külliyatının temel eserleri üzerine kaleme aldığı üç tür şerh ile şöhret bulmuştur. Hacimleri itibariyle, genellikle kısa, orta ve uzun şeklinde tasnif edilen bu şerhlerden kısa olanlar, Aristotelesçi öğretilerin daha çok Yunanca şerh geleneğindeki şârihlerin açıklamalarındaki tartışmalara dayanarak yapılmış izahlarını içermektedir. Muhtemelen Ebû Ya'kûb Yûsuf'un talebi üzerine kaleme aldığı orta uzunluktaki şerhlerde ise İbn Rüşd, Aristoteles'in metinlerini daha açık ve basit bir dille yeniden ifadelendirmektedir. Uzun şerhler ise hem şerh ettiği Aristoteles metinlerini tamamen içermesi hem de İbn Rüşd'ün olgunluk dönemi görüşlerine yer vermesi sebebiyle oldukça dikkat çekicidir. Bu çerçevede onun *İkinci Analitikler*, *De Anima*, *Fizik* ve *Metafizik*'e dair yazdığı uzun şerhler, hem Aristotelesçi geleneği anlamada hem de İslam felsefesinin iç tartışmalarını takip etme noktasında oldukça önemli veriler sağlamaktadır.<sup>1</sup>

•••••

1 İbn Rüşd'ün hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 1-23, 33-39.

## Yöntem

İbn Rüşd'ün düşünce sistemi her var olanın mahiyetini oluşturan ve onu başka var olanlardan ayıran bir özel işlev ve gaye sebebinin bulunduğu temel kabulü üzerine oturur. Ona göre insanı öteki canlılardan ayırıp onu imtiyazlı bir konuma yükselten sahip olduğu “akıl gücü”dür. İbn Rüşd'ün kendi ifadesiyle “İnsan, zatiyla (cisimli varlığı) değil, ancak zatiyla birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir”. Akıl ise “Var olanlar arasındaki düzen ve tertibi düşünüp kavramaktan (*idrâk*) öte bir şey değildir.”<sup>2</sup> Aklın biri nazarî/teorik, diğeri amelî/pratik olmak üzere iki işlevi bulunduğuna göre, insanın varlık gayesi de bu gücünü kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmaktır. Bu ise kendiliğinden gerçekleşecek bir durum olmayıp uygun bir “yöntem” ile mümkündür. İbn Rüşd'ün eserleri genel olarak incelendiğinde, insanın varlık gayesini gerçekleştirmesinin ancak aşağıdaki ilkelerden hareketle söz konusu olabileceği anlaşılmaktadır ki, bu ilkeler İbn Rüşd'ün felsefî yaklaşımının da temel unsurlarını oluşturmaktadır:

Herhangi bir konuda bilgi edinmek isteyen ve zihinsel bir faaliyete yönelen kişi, bunu yaparken yalnızca “gerçeğe ulaşma amacı” (*talebü'l-hakk*) gütmelidir.

a) Gerçeğe ulaşma sürecinde hiçbir engel ve mazeret onu yolundan alıkoymamalı, görev ve sorumluluk bilinci ile gerçeği aramaya devam etmelidir.

b) Gerçeğe ulaşmak adına insanlığın felsefe ve bilim alanında ortaya koymuş bulunduğu yöntem, tecrübe ve bilgi birikimini asla küçümsememeli ve göz ardı etmemelidir.

c) Gerçeği bulma yolunda yöntem, tecrübe ve görüşlerinden yararlanılabilecek kimselerin sahip oldukları inançlar ile mensup oldukları din, mezhep yahut toplum, hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir.

d) Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine “eleştirici” ve “seçici” davranılmalıdır.

•••••

<sup>2</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 560-561; a.mlf., *es-Semâ'u't-tabî't*, s.151-152, 159; a.mlf., *Telhîsü'n-Nefs*, s. 60.



e) Her şeye rağmen insan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz “vahy”e bırakılmalı; bununla birlikte uzmanlık şartını haiz olanların güçleri nispetinde yorum yapma hak, yetki ve sorumluluklarının olduğu kabul edilmelidir.

f) Özellikle metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum kesin doğru olarak görülmemeli, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı bir yorum olarak değerlendirilmeli; daha tutarlı ve güvenilir başka yorumların ortaya konulmasının her zaman için mümkün olduğu da asla unutulmamalıdır.

g) Herhangi bir araştırma yapılırken izlenebilecek en doğru ve yararlı yöntem, doğrudan doğruya “sorun” ele alınıp incelenerek çözüme yönelik bir “tez” ortaya konulmasıdır.

h) “Sorun”un çözümüne ilişkin olarak ileri sürülen herhangi bir görüşten (antitez) yola çıkılarak yeni bir çözüm yahut yorum arayışına gidilmesi halinde, 1) hareket noktası olarak alınan karşıt görüş (antitez), -sanki kendi savunduğu görüşmüşçesine- bütün dayanak ve gerekçeleriyle birlikte, son derece tarafsız ve ön yargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalı; 2) ilk bakışta gerçek dışı gibi görünen bu görüş karşısında, onu ileri sürenin bakış açısı ve gerekçeleri doğrultusunda bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışılmalı, konu tekrar tekrar gözden geçirilmelidir.

Dile getirilen bu hususlar, İbn Rüşd’ün ilim ile bağnazlık ve dogmatizmi asla bağdaştıramadığını göstermektedir. Ona göre ilim zihniyeti tarafsız, nesnel, her düşünce ve görüş karşısında saygılı, daima ihtiyatlı bir tavrı şart koşmaktadır. Gerçeğe ulaşma yolunda -yanılmış bile olsa- ortaya koyduğu yöntem, tecrübe, bilgi ve görüşlerden yararlanılan herkese şükran duyulması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, böylece bir ilim adamında bulunması gereken “hak ve kadirbilirlik” erdemine dikkat çekmektedir.<sup>3</sup>

Gerçeğe ulaşmak kadar, onun diğer insanlarla paylaşılması da İbn Rüşd için büyük önem taşımaktadır ve bu da bir yöntem meselesidir. Ona göre, herhangi bir konuda muhatabını aydınlatmak isteyen kişi, öncelikle onun zekâ, bilgi ve kültür düzeyini ve bu düzeyin

.....

3 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 25-26.

gerektirdiği söylemi iyi belirlemelidir; aksi halde istenilen neticenin alınması zorlaşacaktır. Nazarî ilimlerin ilgi alanına giren konular söz konusu olduğunda bu husus daha da önemli olmaktadır. Söz gelimi sıradan bir kimseye, çıplak gözle bakıldığında bir pabuç büyüklüğünde gözüken güneşin aslında yerküreden yaklaşık yüz yetmiş kere daha büyük olduğu söylendiğinde, o, bunun imkânsız olduğunu ileri sürmekle kalmaz, aynı zamanda bunu söyleyenin rüya gördüğünü düşünür.<sup>4</sup> Bu gerçekten hareketle İbn Rüşd, soyut ve teorik bilgileri kavrayacak bir zihin gücüne doğuştan sahip bulunanlar için dahi, işin başında doyurucu olan ve kesinlik taşıyan bir delil bulmanın zorluğuna dikkat çeker. Bu itibarladır ki İbn Rüşd'e göre, gerçeğin elde edilmesi kadar başkalarına aktarılması da bir yöntem ve sabır işidir. Dolayısıyla bu gibi incelikler göz ardı edilerek herkesi ilgilendirmeyen sorunlarla bunlara ilişkin yorumların uluorta tartışılması çoğu insan için faydadan çok zarar getirir.

İbn Rüşd, bu hatayı işlediklerini düşündüğü kelâmcıları ve özellikle Gazzâlî'yi eleştirirken dahi yukarıda sıralanan ilke ve ölçüleri gözetmiş; ayrıca diğer çalışmalarında da aynı duyarlılığı daima göstermiştir.<sup>5</sup> Nitekim o, Aristoteles'in eserlerine yazdığı orta ve büyük şerhlerde onun görüşlerini istediği ve kendi anladığı gibi anlatmaya değil, Aristoteles doktrininin temel ilkelerini belirledikten sonra onun anlatmak istediklerini bu ilkeler doğrultusunda açıklamaya çalışır. Aynı şekilde *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün başında yer alan "Bu kitabın amacı, Ebû Hâmid'in *Tehâfütü'l-felâsife* adlı kitabında ileri sürdüğü görüşlerin doğruluk ve doyuruculuk derecesini göstermek ve bunların büyük bir kısmının kesinlik ve doğruluk derecesinden uzak olduğunu ortaya koymaktır"<sup>6</sup> şeklindeki ifade, İbn Rüşd'ün, kendisinin belirleyip benimsediği ilim zihniyetine ve yöntem ilkelerine olan bağlılığını açıkça gösterir niteliktedir.

Esas itibariyle bir denge/itidal filozofu olan İbn Rüşd, düşünce sistemini Allah-âlem-insan ilişkileri temelinde oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda felsefî birikim ve ufkuna engin hukukçu ve tabip kimliğinin eşlik etmiş olması, onun birçok meselede gerçekçi ve dengeli yaklaşımlar sergilemesini kolaylaştırmıştır. Bir kadı ve tabip

•••••  
4 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 546-547.

5 Saroğlu, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", s. 87-100.

6 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 59.

olarak insanların maddî ve manevî sıkıntı ve sorunlarını birebir görüp çare ve çözüm üretme konumunda bulunan İbn Rüşd, bir filozof olarak da yakından tanıma imkânı bulduğu “insan gerçeği”ni felsefesinin eksenini kılmayı başarmıştır. Bütünü itibariyle bakıldığında onun düşünce sisteminin var olanların birbirleriyle olan ilişkilerinden Allah-âlem ilişkisine, insanın var olanlarla ilişkisinden din-felsefe ilişkisine kadar felsefenin en önemli soru ve sorunlarını sebep-sebepli ilişkisi bağlamında irdeleyip görüşlerini bu çerçevede temellendirildiği görülmektedir.

### Sebep-Sebepli İlişkisi

İbn Rüşd’ün varlık hakkında genel bir teori olarak gördüğü felsefenin işlevi, bütün var olanları Allah’ın varlığı ile hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi itibariyle inceleyip yorumlamaktır. Varlık anlayışını “sebepsiz varlık” ve “sebepli varlık” ayırımına dayandıran İbn Rüşd’e göre gerek bu iki varlık arasında gerekse sebepli varlıkların kendi aralarında yine sebep-sebepli ilişkisi bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Üstadı Aristoteles gibi İbn Rüşd de maddî, sûrî, fâil ve gâî olmak üzere dört çeşit sebepten söz eder. Kelâmcılar ile filozoflar arasında sebep/li/lik sorunu bağlamında yapılan tartışmalar daha çok fâil sebep üzerinde gerçekleştiğinden, İbn Rüşd bu konuya özel önem vermiştir. Tartışma, fâil sebebin bir şeyin yokluktan varlığa yahut kuvveden fiile çıkmasını, bir başka söyleyişle kuvve halini ifade eden madde ile fiil halini temsil eden sûretin birleşmesini, böylece hem varlığın hem de gayenin gerçekleşmesini sağlama işlevinin, sebepli varlıklara atfedilip edilemeyeceği noktasında yoğunlaşır. Kelâmcılar, kendisi de bir fâilin eseri yani edilgin olan varlıkların fâil sayılmasını, fâiller zincirinin sonsuzca gidişine (*teselsül*) yol açacağı, bunun da Allah’ın varlığının ispatı bakımından bazı sakıncalar doğuracağı endişesiyle kabul etmezler. Bu yaklaşımını duyu ve tecrübeye konu olan gerçeklere aykırı bulan İbn Rüşd’e göre bir şeyin fâil sayılması için onun fiilen var olup belli bir işleve sahip olması yeterlidir; ayrıca bir de edilgin olmaması şeklinde bir şart ileri sürmek anlamsızdır. Sebep/li/lik meselesini kelâmcılardan farklı olarak din felsefesinden ziyade bilgi felsefesinin bir sorunu gören İbn Rüşd, fiilini yerine getirirken bunu

•••••

7 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 64.

bilgi ve iradeye dayalı olarak yapıp yapmama açısından biri “iradeli” diğeri “tabii” olmak üzere iki tür fâilden söz eder. Sıcığın sıcaklığı, soğğun da soğukluğu meydana getirmesinde olduğu gibi, tabii fâiller yalnızca özlerinin gerektirdiği fiili, herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymaksızın şartların elverdiği her yer ve zamanda doğallıkla yerine getirir. Buna karşılık iradeli fâiller ise herhangi bir zamanda herhangi bir fiili, başka bir zamanda da başka bir fiili ortaya koyabilir.

İbn Rüşd ay altı âlemdeki sebep-sebepli ilişkisini daha ziyade “tabii fâil” bağlamında irdelerken problemin esasını şöyle tespit eder: “Tek tek her varlıktan çıkan fiiller, acaba o nesnelere için birtakım zorunlu fiiller mi ya da çoğunlukla ortaya çıkan türden fiiller midir? Yoksa bu konuda her iki durum da geçerli midir?” Bir çırpıda cevaplandırılmayacak mahiyetteki bu sorunun incelenmesi gerekmektedir. İki nesne arasında ortaya çıkan “etki” ve “edilgi”, birbirini ardına gerçekleşen ilişkilerin sadece birinden kaynaklanır ve bazan bu dizi içinde yer alan ilişkilerin birbirini engellemeleri söz konusu olabilir. İbn Rüşd’e göre, böyle bir engelleme olmadığı ve uygun şartlar bulunduğu sürece her nesne, tabiatından kaynaklanan fiili mutlaka yerine getirir. Söz gelimi ateş ile yanma özelliği olan bir cisim yan yana geldiğinde, yakma veya yanmayı engelleyici bir faktör sebebiyle yakma ve yanma gerçekleşmeyebilir. Fakat bu durum hiçbir zaman, ateş adına ve niteliğine sahip bulunduğu sürece ateşten yakma niteliğinin kalktığı anlamına gelmeyecektir.<sup>8</sup>

Öte yandan da söz gelimi pamukta gerçekleşen yanmanın ateşin fiili (etki) sonucunda gerçekleşmiş olması, ateşin mutlak fâil olması demek değildir; çünkü gerek pamuk ve ateş, gerekse bunlardaki edilgin ve etkin tabiat kendiliğinden var olmuş değildir, onları bir başka fâil yani Allah var etmiştir; dolayısıyla da mutlak anlamda yegâne fâil O’dur.<sup>9</sup> Şu halde istisnaî olaylar olan mücizeleri esas alarak duyulur nesnelere dile getirilen çerçevede fâil sebep olabilecekleri gerçeğinin inkâr edilmesi, İbn Rüşd’e göre safsatadan başka bir şey değildir:

Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla kereste biçmeye yarayan âlet örneğine başvuran İbn Rüşd, söz konusu aletin bu işlevi gerçekleştiribilmesi için belli bir nicelik, nitelik ve biçiminin

•••••

8 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 782-784, 806-807.

9 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 793.

bulunması gerektiğinin altını çizer. Buna göre testere metal dışında bir başka malzemedен, testere şeklinden başka bir biçimde ve rastgele bir büyüklükte olamaz. İbn Rüşd'e göre burada bir zorunluluk var diye testereye mutlak anlamda “zorunlu varlık” denmesi gerekmediği gibi, sebepli varlıkların fâil olduklarının söylenmesi de onların mutlak fâil sayıldıkları anlamına gelmez. Aynı şekilde nesnelere nicelik, nitelik ve maddelerinin belirli olmasında, dile getirilen anlamda bir zorunluluk olduğu kabul edilmezse, Yaratıcı'da ve yarattıklarında herhangi bir hikmet aramanın anlamı ve imkânı kalmaz. Dahası böyle bir durumda her fâilin bir yapıcı (*sâni'*), varlıklara etkide bulunan her şeyin de bir yaratıcı (*hâlik*) sayılması gibi tam da kelâmcıları endişelendiren bir karmaşanın doğacağı uyarısını yapan İbn Rüşd, bütün bunların ise akıl ve hikmeti inkâr anlamına geleceğini ısrarla vurgular.<sup>10</sup>

Nesnelerin varlığı ile onların özel fiillerini, âlemin birlik ve bütünlüğünün teşekkül ve devamlılığına hizmet edecek bir sebep-sebepli ilişkisi içerisinde düzenleyip yöneten Allah'tır. Dolayısıyla sebep-sebepli ilişkisindeki zorunluluğun inkârı, Allah'ın âlemle ilgili bu fiilinin mutlak belirsizlik taşıdığı anlamına gelir. Bu ise O'nun, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir hükümdar gibi görülmesi demektir. Bütün bunlar, göz açıp kapayacak kadar bile olsa, hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu doğurur. İbn Rüşd'ün bu tespiti, onun hem bilgi felsefesinin hem de din-felsefe uzlaştırmasında izlediği yöntemin temelini oluşturur. Çünkü ona göre, kesin bilgi (*el-ilmü'l-yakîn*), bir şeyi olduğu gibi bilmektir ve nesnelere tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. Eğer insan zihninde var olanlara ilişkin bir bilgi bulunuyorsa, bu, var olanlarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir “durum”un (*emr, hâl*) bulunduğunu gösterir. Kelâmcıların “âdet” adını verdiği bu “durum”ların Allah'ta bulunduğu düşünülmemeyeceğine göre, onlar var olanlarda bulunuyor demektir. Filozofların “tabiat” adını verdikleri şey de işte bu “durum”lardan ibarettir.<sup>11</sup>

Allah'ın bilgisi ile bu tabiatlar arasındaki ilişkide ilâhî bilgi sebep, tabiatlar sonuç iken insan bilgisi söz konusu olduğunda tabiatlar sebep, beşerî bilgi sonuç olmaktadır. Bir başka söyleyişle eğer biz var olanları biliyorsak bunun anlamı, bizim onların var ya da yok

•••••

10 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 178; II, 627-629, 634, 787-788.

11 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 795-797, 812; a.mlf., *el-Keşf*, s. 227-232.

olmasını gerektiren tabiatı bilmemiz demektir. Şu halde akıl yahut bilgi, var olanların sebeplerinin kavranmasından başka bir şey olmadığına göre, sözü edilen tabiat ve sebeplerin var olduğunu, bir engel bulunmadığı sürece aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağını kabul etmemek, insan bilgisini geçersiz kılmakla ve akli reddetmekle eşdeğerdir. Çünkü bu yaklaşım, hiçbir şeyin gerçek anlamda bilinmeyeceği, bilinse bile bunun tahmin ve sanıya (*zan*) dayalı bir bilgi olmaktan öteye gidemeyeceği anlamına gelir ki nesnellik taşımayan böyle bir bilgi ne kanıtlanabilir ne de başkasına aktarılabilir. Ayrıca bu durumda var olanların hiçbir özsel (*zattî*) niteliğinden söz edilemeyeceği için bilginin yapı taşları konumundaki varlık kategorileri yahut tümel kavramlar da anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalacaktır.<sup>12</sup>

Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre gerek ilâhî bilgi ve hikmetten, gerekse beşerî bilgi ile onun değerinden söz edilebilmesi için, var olanlar arasında insanın kavrayabileceği nitelikte zorunlu ya da büyük ölçüde sürekli olup değişmeyen bir sebep-sebepli ilişkisinin geçerli olduğunu kabul etmek kaçınılmazdır. Aksi halde ne bilgiden ne de akıldan söz edilebilir. Bununla birlikte İbn Rüşd, var olanlar arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan söz ederken asla katı bir determinizm ve mekanizme düşmez. Çünkü o, bu görüşünü temellendirirken Allah'ın bilgi, irade ve hikmet sahibi İlk İlke, âlemin de O'nun bilgi, hikmet ve iradesiyle var edip yönettiği eseri olduğu gerçeğinden yola çıkar.<sup>13</sup>

### Din-Felsefe İlişkisi

İbn Rüşd'ün, bir bakıma akıl-vahiy münasebeti anlamına da gelen din-felsefe ilişkisini *Faslü'l-makâl* adıyla bağımsız bir eserde ele almış olması konuya atfetmiş olduğu önemin bir göstergesidir. Onun din-felsefe ilişkisine bakışımı ortaya koyabilmek için din ile felsefe anlayışına kısaca değinmek durumundayız.

Hemen belirtilmelidir ki İbn Rüşd gerek dini gerekse felsefeyi insan gerçeğini eksen alarak konumlandırır. Ona göre "İnsan, özülle (*zât*, somut varlık) değil, ancak özülle birlikte bulunan akıl sebebiyle

•••••

12 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 785; a.mlf., *es-Semâ'u't-tabî'i*, s. 3.

13 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 109-112.

insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha üstündür.”<sup>14</sup> İbn Rüşd’ün “Var olan nesnelere düzen ve tertibini düşünüp kavramaktan öte bir şey değildir”<sup>15</sup> şeklinde tasvir ettiği aklın biri nazarı, diğeri amelî olmak üzere iki temel işlevi bulunmaktadır. Bu bağlamda insanın gaye sebebi yani varlık amacı her iki açıdan yetkinliğe ermektir. Nazarî yetkinlik “gerçek/doğru bilgi” (*el-ilmü’l-hakk*), amelî yetkinlik ise “gerçek/iyi davranış” (*el-amelü’l-hakk*) sahibi olmak demektir.<sup>16</sup>

Bununla birlikte özellikle nazarı/ilmî yetkinliği elde etme kabiliyet, kapasite ve imkânları bakımından bütün insanlar aynı durumda ve düzeyde değildirler. Bu farklılaşma, a) Bazı insanların kimi hakikatleri kendi çabası ile kavrayabilecek zihnî yetenek ve kapasiteye sahip bulunmaması, b) Onları doğru bilgiye ulaştıracak yöntemi bilmemeleri, c) Sıradan arzu ve ön yargıların etkisinden kurtulamamaları, d) Doğru bilgiyle donanmış olup bu birikimini güzelce aktarabilen erdemli bir öğretici bulamamış olmaları gibi hususlardan kaynaklanmış olabilir.

İbn Rüşd kavrayış ve bilgi düzeyi bakımından insanların üç sınıf oluşturduğu görüşündedir: 1. Ona göre, kimi insanlar herhangi bir şey hakkında bilgi edinirken duyu kanalıyla elde edilen ilk bilgilerle (*el-ma‘rifetü’l-ülâ*) yetinir yahut yetinmek durumunda kalırlar. Çünkü bu insanların akılları, bilgi üretme bakımından duyu ve mütehayyilenin sağladığı verilerin ötesine geçip de daha soyut konu ve alanlara yönelemez. Hayallerinde canlandıramadıkları şeyler bu insanlar için “yok” demektir. Dolayısıyla onlar, varlıkları yalnızca duyu ve hayal güçlerine hitap ettiği ölçüde kavrama ve bilme imkânına sahiptir. Böyle bir bilgi ise, bir sanat eserini, nasıl ve niçin yapıldığına dair hiçbir fikri olmaksızın yalnızca seyrederek ya da bir başkasının anlattıklarına dayanarak tanımaya çalışan kimsenin bilgisi düzeyindedir. İşte bu seviyedeki bilgi, filozofumuza göre “hatâbî bilgi”dir. 2. Bazı insanlar ise duyu ve hayal gücünün sağladığı bilgilerin üstüne çıkarak, “bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin öğrenilmesi” demek olan aklî kıyas (*burhân*) yoluyla daha üst düzeydeki soyut gerçeklerin bilgisine ulaşırlar. Bu düzeydeki bilgi, bir sanat eserinin duyu ve hayal

•••••

14 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 560-561.

15 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 526.

16 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 526, 560-561; a.mlf., *el-Keşf*, s. 241; a.mlf., *Faslü’l-makâl*, s. 99-100.

gücüyle algılanamayan yönlerini, onun kim tarafından, nasıl ve niçin yapıldığı gibi hususları da kavramış olan birinin kapsamlı bilgisi gibidir. Bunu “burhânî bilgi” olarak adlandıran İbn Rüşd’e göre felsefî bilgi bu düzeydedir. 3. Bu iki düzey arasında kalan, hatâbî bilgiyi aşan fakat burhânî düzeye ulaşamayan bir üçüncü bilgi türü de “cedelî bilgi”dir. Cedelî/diyalektik bilgi, hatâbet ehli için bir anlam ve önem taşımayan bazı şeyleri farkedip önemsemekle beraber, bunlara dair bilgileri “burhânî bilgi” seviyesine ulaşamayan kimselerin bilgisini ifade etmektedir. Bu seviyedeki insanlar, aklî kıyas yapabilecek kabiliyet ve kapasitede oldukları halde, bu işin gerektirdiği temel bilgilerle doğru yöntem ve sağlıklı eğitim imkânlarından mahrum olmaları veya ön yargıları sebebiyle buna ihtiyaç dahi duymadıkları, ayrıca düzenli ve disiplinli çalışmadıkları için burhânî bilgi düzeyine yükselemezler.<sup>17</sup>

İbn Rüşd’e göre “din”in amaç ve işlevi, insanlara “gerçek bilgi”yle (*el-ilmü’l-hakk*) “doğru davranış”ı (*el-amelü’l-hakk*) öğretmektir. O, “gerçek bilgi” derken Allah’ı bilip tanımının (*ma’rifetu’llah*) yanında, başta melekler veya mufârık akıllar gibi metafizik varlıklar olmak üzere bütün varlıkları ve ölüm ötesini (*eskatoloji*) kuşatan kapsamlı bir bilgiyi kastetmekte; bu bağlamda insanı mutsuzluktan kurtarıp mutlu kılacak olan her fiili de “doğru davranış” saymaktadır. Doğru davranışların bir kısmı insanın biyolojik varlığı ve sosyal ilişkileriyle, diğer bir kısmı da psikolojik yapısı ve manevî/metafizik boyutuyla alâkalıdır. Din, bir taraftan insanın mutluluğu bakımından zorunlu olan erdemleri tespit ve tarif edip bunların davranışa dönüşmesi için gerekli ikna ve teşviki ortaya koyarken, diğer taraftan da erdemli olmayan davranışları (*rezilet*) yasaklar. Bütün bunlar İbn Rüşd’e göre dinin, insanın gerçek anlamda mutluluğu açısından büyük önem taşıyan ilim-amel bütünlüğünü sağlama amacını gösteren hususlardır.<sup>18</sup>

Buna karşılık felsefenin nihai amaç ve işlevi ise “var olanları (*mevcûdât*), Allah’ın varlığını, O’nun hikmet ve kudretini göstermeleri (*delâlet*) bakımından incelemek ve yorumlamak”tan ibarettir.<sup>19</sup> Bu da

•••••  
17 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 153-154, 167, 190.

18 İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, s. 99-101; a.mlf., *el-Keşf*, s. 241-242; a.mlf., *Tehâfüt*, II, 865-866, 869-870.

19 İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, s. 64.



bir bakıma, insanı hem teorik hem pratik yetkinliğe ulaştırma amacını güden din ile insanın teorik yetkinliğine hizmet eden felsefenin “konu” ve “gaye” birliği içinde buldukları anlamına gelir.

İbn Rüşd din-felsefede ilişkisini a) İnsanın varlık amacı/ gaye nedeni olan bilgi ve amelde yetkinlik, b) İnsanların bu amacı gerçekleştirme bakımından farklı düzeylerde bulunmaları ve c) Din ile felsefenin varlık amacını gerçekleştirme yolunda insana yol gösteme işlevine sahip olmaları şeklinde özetlenebilecek olan bu üç husustan hareketle değerlendirir. Din ile felsefe, konu ve gaye birliği içinde olmakla birlikte, bu ortak gayeyi gerçekleştirmede izlenen yöntem bakımından farklılık taşırlar. Din, mesajını ortaya koyarken burhan ehli de (*havâss*) dâhil olmak üzere her seviyeden insanı dikkate alır. Bunun bir gereği olarak daha ziyade çoğunluğun (*avâm, cumhûr*) kavrayabileceği bir üslup ve söylem kullanır. Nitekim “Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış (mücadele et)!” (en-Nahl 16/125) meâlindeki âyette ifade edilen de bundan başkası değildir. Felsefe ise çok az sayıda insanın kullanıp anlayabildiği burhan yöntemiyle iş görür.

Bu açıdan din gerek muhatap aldığı hedef kitle gerekse kullandığı yöntemler bakımından, yalnızca burhanı kullanan ve az sayıda insana hitap edebilen felsefeye oranla çok daha genel ve geniş kapsamlıdır. Aynı şekilde felsefe, insanın sadece ilmî ve fikrî açıdan yetkinliğe ulaşmasına yardımcı olurken din, insan aklının ve dolayısıyla felsefenin hiçbir zaman ulaşamayacağı bazı metafizik, psikolojik, ahlâkî ve eskatolojik soru ve sorunlara ilişkin bilgiler içermesi bakımından da felsefeden çok daha kapsamlıdır. Diğer yandan din nazari/ilmî yetkinlikle birlikte amelî yetkinlik hususunda da insana yeni ufuklar açması yönüyle de felsefeden daha genel ve kapsamlı bir yapıya sahiptir. Bu gerçeklere dayanarak İbn Rüşd, felsefeye göre dinin değil, din açısından felsefenin konum ve meşruiyetinin belirlenmesi gerektiği sonucuna ulaşır.

Bu bağlamda şu soruların cevaplandırılması gerekir: a) Kaynağı ilâhî vahiy olan din, insan aklının bir ürünü olan felsefeyi teşvik mi eder, yasaklar mı, yoksa ona karşı ilgisiz mi kalır? b) Eğer din felsefeyi teşvik ediyor ise bu teşvik tavsiye mi yoksa gereklilik mi ifade eder? c) Felsefe alanında daha önce İslâm dinine mensup olmayanlar tarafından üretilen bilgi, tecrübe ve yöntemlerden yararlanmanın

din açısından hükmü nedir? d) Eğer felsefenin kullandığı burhan yöntemini din gerekli görüyor ise, insanları bundan men edenlerin durumu nedir? e) Şayet felsefe, dinin gerekli gördüğü bir disiplin ise bu gereklilik herkesi mi yoksa belli şartları taşıyan kimseleri mi ilgilendirir? f) Felsefe ve burhan yoluyla ulaşılan bir sonucun dinî naslarla çelişmesi mümkün müdür, mümkünse bu gibi hallerde yapılması gereken nedir?

a) Her ne kadar felsefe insanın sadece ilmi ve fikrî yetkinliğine hizmet etmekle sınırlı kalıyorsa da İbn Rüşd din ile felsefeyi “konu” ve “gaye” birliği içinde görmektedir. Bu itibarla ona göre, insanın Allah’a dair bilgisi, varlık âlemine ilişkin bilgisiyle doğru orantılıdır; yani insan, yarattıklarını bildiği nispette Allah’ı tanır. Bu da varlığın bütün yönleriyle bilinmesini, bir başka söyleyişle, rasyonel bir yaklaşımla (*en-nazarü’l-aklî*) sebep-sonuç ilişkisi açısından kavranmasını gerektirir. İbn Rüşd, işte bu yüzden İslâm dininin “Ey akıl sahipleri, ibret alınız” (el-Haşr 59/2) meâlindeki âyetle aklî inceleme ve kıyası, kullanılması gerekli (*vâcib*) bir araştırma ve bilgi edinme yöntemi olarak kabul ettiğini söyler. Âyette geçen *‘tibâr*, “bilinenden hareketle, bilinmeyenine ortaya çıkarılıp kavranması”ndan (*istinbât*) başka bir şey değildir. Bu ise yalnızca aklın yapabildiği burhanî kıyasla mümkün olur. Kainattaki organik ve inorganik varlıklar üzerinde düşünmeyi teşvik eden birçok Kur’an âyeti bulunduğu dikkat çeken filozof şu âyetleri örnek gösterir: “Göklerde ve yerde geçerli olan hükümlanlığa (*melekût*) ve Allah’ın yarattığı her şeye dikkatle bakıp akıl yürütmüyorlar mı?...” (el-A’râf, 7/185); “Böylece İbrahim’e göklerdeki ve yerdeki hükümlanlığı (*melekût*) gösteriyorduk ki gerçek bilgi sahiplerinden (*mûkînûn*) olsun” (el-En’âm 6/75); “Deveye nasıl yaratıldı, göğe de nasıl yükseltildi (...) diye bakmazlar mı?” (el-Gâşiyeh 88/8-17); “... göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler (tefekür ederler)” (Âl-i İmrân 3/191).

b) İbn Rüşd’e göre İslâm dini, bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak gerekli gördüğü aklî kıyasa dayalı felsefî bilgiyi yasaklamak bir yana, onu teşvik etmiş, hatta gerekli ve zorunlu bir ilim saymıştır. Felsefenin yöntemi olan aklî kıyastan (burhan) başka cedelî (diyalektik), hatâbî (retorik) ve muğâlitî (s sofistik) kıyas gibi türlerinin bulunduğu dikkate alındığında bunları birbirinden ayıran şartların bilinmesi gerektiği, bunun da “mantık” öğrenmeyi zorunlu kıldığını açıklık kazanır.

c) Felsefe ve mantığın din açısından yararlı ve gerekli ilimler olduğunu ortaya koyan İbn Rüşd, bunların ihmal edilemeyeceğini "... bizden önce gelenlerden hiç kimse akli kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa bizim bunu hemen yapmamızın bir zorunluluk olduğu apaçıktır"<sup>20</sup> şeklinde dile getirir. Bu kadar önemli ve pek az insanın başarabileceği bir konuda yeterli bilgi seviyesine ulaşabilmek için bu alanda üretilen bilgi, tecrübe ve yöntemlerden yararlanmak gerekir. Bu kimselerin hangi dine ve inanca mensup olduklarının hiçbir önem taşımadığını söyleyen filozofumuz, bunu bir analogiyle açıklar: Nasıl ki kurban kesmeye elverişli bir âlet bulunduğunda onun bir müslümana ya da bir gayrimüslime ait olmasının bir önemi yoksa, aynı şekilde ortada akli kıyasın gerçekleştirilmesini sağlayacak uygun bir metot, bilgi ve tecrübe mevcutsa onu kimin geliştirdiğinin de hiçbir önemi yoktur

d) İnsanları dinin gerekli görerek teşvik ettiği felsefe ve mantıktan soğutup uzaklaştırmanın doğru olmadığını belirten İbn Rüşd, buna gerekçe olarak ileri sürülen hususların geçersizliğini gösterir. Ona göre hiç kimse, *Asr-ı saâdet*'te bulunmadığını ve daha sonra ortaya çıkmış (*bid'at*) olduğunu ileri sürerek, dinin felsefeyi ve akli kıyası yasaklamış olduğunu iddia edemez. Çünkü bu yaklaşım, başka ilimlerin de aynı gerekçeyle İslâm dinine aykırı sayılmasını gerektirir. Başlangıçta kullanılmadığı halde zaman içinde ortaya çıkan fikhî kıyas ve türleri *bid'at* sayılarak bunlara karşı çıkılmadığına göre, akli kıyas ve türlerine de karşı çıkılamaz. İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, birtakım insanların felsefeyle ilgilenmeleri yüzünden yanlış inanç ve yollara saptıkları düşüncesiyle felsefeye ve akli kıyasa karşı çıkılamaz.<sup>21</sup> Çünkü bu gibi durumlar ârizî/istisnâî olup genelleme yapılamaz. Bu kabil ârizî durumlarla günlük hayattaki uygulamalarda bile karşılaşılabilir. İbn Rüşd şöyle der:

Bazı kimselerin, halkın ayak takımından (*erâzîlû'n-nâs*) bazılarının sırf felsefeyle ilgilenmeleri yüzünden yoldan çıktıkları zannıyla felsefe kitaplarının okunmasını yasaklamaları tıpkı, su içerken suyun boğazında düğümlemesi sebebiyle ölen kimselere bakarak, susamış birini tatlı ve soğuk su içmekten alıkoyarak onun da ölümüne yol açmaları gibidir.

.....

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl*, s. 68.

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl*, s. 64-71, 101-102; a.mlf., *Tehâfüt*, II, 649-650, 867-868.

Oysa suyun boğazda düğümlenerek ölüme sebebiyet vermesi ânî bir durum olduğu halde, susuzluktan dolayı ölmek tabii ve kaçınılmazdır.<sup>22</sup>

Kaldı ki sözü edilen olumsuz ve ânî durumlar sadece, hedefi ilmî/teorik erdem ve yetkinliği sağlamak olan felsefeye özgü olmayıp, diğer bütün ilimler için de geçerlidir. Hatta gayesi insanları amelî faziletlere ulaştırmak olan fıkıh ilmiyle uğraşan birçok kimsenin, tam tersine vera', zühd ve takvâ duygusundan uzaklaşarak dünya işlerine alabildiğine daldıkları bilinmektedir. Bu duruma fıkıhın sebep olduğunu söylemek nasıl doğru olmazsa, aynı şey felsefe için de ileri sürülemez. Bütün bunlar ortada iken sudan bahanelerle felsefe kitaplarını ehil olanlara dahi yasaklamak, dine karşı gelmek anlamını taşımakla kalmaz, varlıkların ve insanların en değerli sınıfına zulmetmek anlamına da gelir.<sup>23</sup>

e) İbn Rüşd ânî ve ender bile olsa, insanların felsefeden olumsuz etkilenmelerini ve felsefenin töhmet altında bırakılmasını engellemek üzere bazı tedbirler önerir. i) İlk olarak, felsefeyle uğraşacak olan kişinin buna "ehil olma"sı şartı getirilmeli; yani yaratılış ve zekâ bakımından felsefeye yatkın olup olmadığı ile ilmî ve ahlâkî faziletlere sahip olup olmadığına bakılmalıdır. Bu nitelikleri taşımayan bir kimseye hiçbir şekilde felsefî problemlerden söz edilmemelidir. ii) İkinci olarak, felsefe öğrenmeye ehil olan kişi, öncelikle aklî ilkeleri ve bunlar yardımıyla sonuç çıkarma yollarını bilmeli yani mantık öğrenmelidir. iii) Üçüncü olarak gerek mantığın, gerekse onu takiben felsefenin öğrenilmesi ve felsefî problemlerin tartışılması, bu konulara hâkim ve vâkıf olan iyi bir öğreticinin yol göstericiliğinde gerçekleştirilmelidir. iv) Dördüncü olarak da felsefî sorunlarla bunlara ilişkin tartışmalar uluorta gündeme getirilmemelidir. Aksi takdirde bazı insanlar, kapasitelerini aşan bir yükün altına sokulmuş, yanlış inançlara düşmeye zorlanmış ve ardı arkası kesilmeyen görüş ayrılıklarına yol açılmış olacaktır.<sup>24</sup>

f) İbn Rüşd, din ile felsefenin insanları birbiriyle çelişen zıt sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Ona göre

•••••

22 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 72-73.

23 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 67-68, 74, 98-99.

24 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 551-552; a.mlf., *Faslü'l-makâl*, s. 72-73, 90, 92, 99, 105 vd.

insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan “sebeplilik ilkesi” de, vahiy ürünü olan din de Allah’ın ezeli ilim ve hikmetinden kaynaklanlanan olgulardır. Dolayısıyla aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe iç içedir. İbn Rüşd’ün ifadesiyle “Felsefe, dinin arkadaşı ve sütkardeşidir” ve “Hakikat hakikate ters düşmez, aksine onu destekler”.<sup>25</sup>

Bu durumda, felsefenin ele alıp incelediği ve hakkında hüküm verdiği bir konuda din açısından üç şey söz konusu olabilir: Ya o meseleye ilişkin olarak din hiçbir şey söylememiştir; ya bu hususta felsefenin ortaya koyduğu hükümlerle dinin bildirdiği hüküm uyum (mutabakat) halindedir; ya da felsefi araştırma ve burhanın gerektirdiği sonuçlar, ârızî sebeplerle kimi insanlara ilk bakışta dinî naslarla uyum içinde değilmiş gibi gelebilmektedir. Birinci durumda yani dinin herhangi bir açıklama getirmediği bir konuda felsefenin verdiği hüküm, fakihlerin şer’î kıyas yöntemiyle ortaya koydukları hukukî hükümler mesabesinde olup kabul edilmesi gerekir. İkinci durumda, din ve felsefe arasında zaten uyum bulunduğu için, hiçbir problem yok demektir ve filozofumuza göre din-felsefe ilişkisinde esas olan da budur. Üçüncü durumda yapılması gereken şey ise din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır.

### *Din ile Felsefenin Uzlaştırılması: Te’vil Yöntemi*

İbn Rüşd, bazı durumlarda din ile felsefenin dinî nasların te’vil edilmesi yoluyla uzlaştırılabileceği düşüncesindedir. Te’vil, bir kelime veya ifadenin Arapça’da geçerli dil ve edebiyat kurallarına uygun olarak zâhir/açık anlamı dışında başka bir anlamda değerlendirilmesidir. Böylesine önemli işlevi olan te’vilin, İbn Rüşd açısından, sıradan herhangi bir kimsenin rastgele yapabileceği bir iş olmadığı açıktır. Çünkü gerekli şartları taşıyan bir te’ville sağlanan akıl-nakil yahut felsefe-din uzlaştırmasıyla elde edilen bilgi “kesinlik” (*yakîn*) derecesinde geçerli bir bilgidir.

Dinî nasların hepsinin açık anlamlarının (*zâhir*) dikkate alınması kadar hepsinin te’vile tâbi tutulmasını da yanlış bulan İbn Rüşd, hangi nasların te’vil edilip hangilerinin açık anlamıyla değerlendirilmesi gerektiğini tesbit etmenin önemine dikkat çeker. Dinî naslardan bazısının açık anlamı yanında bir de te’vil yoluyla anlaşılabilen kapalı/

•••••

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 869; a.mlf., *Faslü'l-makâl*, s. 75, 115.

örtük (*bâtın*) mânası vardır. Bu ise insanların zekâ, bilgi ve kültürel kapasitelerinin farklı oluşuyla ilgili bir durumdur. Her insanın, her meseleyi aynı derecede ve aynı yöntemle kavraması mümkün değildir. Özellikle metafizik ve eskatolojiyle ilgili meselelerin tekdüze bir üslûpla ortaya konulması bazı insanların anlayış ve kavrayışını zorlayacağından, dinin maksadına hizmet etmez. Bu sebeptendir ki din, maksadını gerçekleştirmek için bütün insanların anlayışına hitap edebilecek farklı üslupları bir arada kullanmak durumundadır. Bu itibardır ki İbn Rüşd'e göre, birbiriyle çelişir gibi gözükken naslar, âdeta "ilimde derinleşenler"i (*er-râsihûne fi'l-ilm*), bu gibi nasları te'vil ve te'lif etmek için akıllarını kullanmaya zorlama amacına matuftur. Böylece bazı nasların te'vil edilmesi gerektiğini ve bu işlemin nasıl yapılacağını idrak eden uzmanların, burhânî sonuçlarla uyumlu gözükmeyen nasları da te'vil ederek gerçeği bulmaları sağlanmış olmaktadır.

İbn Rüşd, te'vil karşısında nasların biri muhteva, diğeri ifade ve üslûp olmak üzere iki yönden değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir:

1. Muhteva yönünden bakıldığında üç grup nas olduğu görülür: a) Hatâbî, cedelî ve burhânî yöntemlerin her biriyle bilinmesi ve anlaşılması mümkün olduğu için, örnekleme ve benzetmeye ihtiyaç duyulmayan Allah'ın varlığı, nübüvvetin (peygamberlik) gerçekliği ile âhiret mutluluğu ve mutsuzluğunun (*sa'âdet* ve *şekâvet*) hak olduğunun bilinmesi gibi, dinin temel ilkeleriyle alâkalı konulara ilişkin naslar, İbn Rüşd'e göre kesinlikle te'vil edilmemelidir. b) "İstivâ" âyeti gibi gayba ait olmakla beraber her insanın inanması gerektiği için fizik dünyadaki benzeri veya örneği yardımıyla anlatılmaya çalışılan konulara ilişkin nasları, burhânî bilgi seviyesinde bulunanların mutlaka te'vil etmeleri gerekir. Burhan düzeyinde olmayanlar ise bu gruba giren nasların zâhir/açık anlamını dikkate almalı, kesinlikle te'vile kalkışmamalıdır. c) Bu iki gruptan herhangi birine kesin olarak dahil edilemediği için bazılarına göre te'vil edilmesi, bazılarına göre de zâhiri üzere bırakılması gereken naslar: İbn Rüşd bu tür nasları da yine sadece burhan ehlinin te'vil edebileceği görüşündedir.

2. İfade ve üslûp açısından ise naslar, İbn Rüşd'e göre iki ana gruba ayrılır: Bunların ilki, kastedilen mânâ ile nassın zâhirinden anlaşılacak mânânın aynı olduğu naslardır. Bunların hiç kimse

tarafından ve hiçbir şekilde te'vil edilmesi doğru değildir. İkincisi ise, zâhîrî anlamı, anlatılmak istenen gerçek mâna olmayıp, onun örneği veya benzeri olan naslardır.

Bütün bunlar te'vilin herkesin istediği gibi yapabileceği ve herkese açıklayabileceği bir şey olmadığını İbn Rüşd açısından ortaya koymaktadır. Ona göre Allah bu yetki ve sorumluluğu yalnızca “ilimde derinleşenler”e vermiştir. Gerek müteşâbih gerekse muhkem nasları açık anlamıyla kabul edip öylece inanması gereken halktan birinin te'vile yeltenmesi ise kesinlikle doğru değildir. Ayrıca yetkili birinin, yaptığı te'vili ehliyetli olmayan birine açıklaması da doğru olmaz. Bu yüzden, din ile felsefeyi uzlaştırmak yahut nasları kendi aralarında te'lif etmek maksadıyla ve ehli tarafından yapılan te'villerin sadece burhan kitaplarında ele alınması şarttır. Gazzâlî'nin yaptığı gibi, bu tür konular şiir, hatâbet yahut cedel yöntemiyle herkese açıklanır ve halk arasında yayılırsa, bu, hem dine hem de felsefeye karşı işlenmiş bir cinayet olacaktır. Çünkü bu yüzden insanlar arasında giderilmesi güç hatta imkânsız görüş ayrılıkları, buna bağlı olarak gruplaşmalar ve çekişmeler ortaya çıkacak; kimi insanlar felsefeyi karalama kampanyasına girişirken, kimileri de aynı şeyi dine yönelik olarak yapmaya başlayacaktır.

Bu bağlamda ele alınması gereken bir husus da nasları yanlış te'vil eden bir kimsenin din açısından durumunun ne olacağı meselesidir. İbn Rüşd'e göre, bunu, varılan sonuçtan çok te'vili yapan kişinin ve te'vil edilen nassın durumu belirlemektedir. Şöyle ki, gerek muhteva gerekse ifade ve üslûp açısından hem hatâbî ve cedelî, hem de burhânî yolla anlaşılmaya elverişli olan, dolayısıyla da te'vil edilmesine hiç lüzum bulunmayan nasları te'vile kalkışmak hatadır ve bunu yapan kişinin mâzur görülmesi mümkün değildir. Te'vil ehli olup da hem muhteva hem de ifade ve üslûp itibarıyla te'vil edilebilen nassların yorumunda hata eden kişi ise bu hatasında mazurdur. Buradaki yanlışlık, mahir bir tabibin veya iyi bir yargıcın kendi alanıyla ilgili bir konuda hata yapmasına benzer. İbn Rüşd, burhana dayalı olarak ortaya konulan bir görüşün, ihtiyârî değil zorunlu olduğunu, böyle bir durumda insanın ayağa kalkmak veya kalkmamak hususunda olduğu gibi herhangi bir seçeneğinin bulunmadığını söyler. Buradan hareketle sorumluluğun (*teklîf*) şartının “ihtiyâr”, yani seçim gücü olduğunu da vurgulayan İbn Rüşd, ilim erbabından birinin hakikati

arama yolunda zihnine takılan bir şüpheyi gidermek uğruna yanlış bir hükme varmasının, onun mâzur görülmesine yeteceği kanaatindedir.<sup>26</sup>

İbn Rüşd'e göre din ile felsefenin aynı gayeyi güttüğü, aralarında genellikle uyum bulunduğu, aksi bir durumda nasların usulüne ve şartlarına uygun olarak te'vil edilebileceği ve bunun yapılmasının gerekliliği böylece açıklık kazanmış olmaktadır. O halde hakikatler insanlara aktarılırken özellikle dinin insanların anlayış kapasitelerine göre belirlediği sınırlara titizlikle uyulmalıdır. Bu ilkeye riayet edilmeyecek olursa, dinin öğretileri kimi insanlar için karmaşık bir hal alacak ve bu yüzden "hikmet-i şer'iyye-i nebeviyye" ortadan kalmış olacaktır. Oysa insanları öğrenme ve anlayış açısından aynı seviyede kabul etmek, onları bütün amellerde de aynı seviyede saymak anlamına gelir. Böyle bir şeyi ne duyular ve tecrübe ne de akıl kabul edebilir; çünkü insanlar fizyoloji ve fizyonomi bakımından olduğu kadar, psikolojileri yönünden de farklıdırlar. Bu bakımdan onların zekâ ve davranışlarının aynı olduğunu veya olması gerektiğini söylemek, insanlık gerçeğine aykırıdır. Nitekim İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamber, "Biz peygamberler, insanların fikrî kapasitesi hangi ölçüde ise oraya kadar inmekle, onlara akıllarının mertebesine göre hitap etmekle görevliyiz" buyururken tam da bu gerçeğe dikkat çekmektedir.<sup>27</sup>

### Tanrı-Âlem İlişkisi

Zorunlu olarak var olan Tanrı ile var oluşları zorunsuz olanların toplamı demek olan âlem arasında sebep-sebepli ilişkisinin bulunduğu açık olmakla birlikte bu ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği, daha doğrusu bunun Tanrı'nın mutlak birliği ilkesiyle nasıl bağdaştırılacağı sorunu, kelâmcı ve filozofları bir hayli uğraştırmıştır. İbn Rüşd *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da, bu soruna ilişkin yorum yapan düşünürleri birbirine bütünüyle ters düşenler ile bu ikisi arasında yer alanlar şeklinde üç grupta değerlendirir. Ona göre "ehlü'l-kümûn" ile "ehlü'l-ibdâ' ve'l-ihtirâ'" iki uçta yer almaktadır. Kümûn nazariyesine göre her şey her şeyde yahut iç içedir (*küllü şey' fî külli şey'*); oluş (*el-kevn*), şeylerin birbirinden çıkması olup, fâilin işlevi de yalnızca şeyleri birbirinden çıkarmak (*ihrâc*) ve ayırmaktan ibarettir. Hiçbir şeyin "yok"tan/"yokluk"tan

•••••

26 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 76 vd.

27 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 190-191.



meydana gelmediği tezine dayanan kümûn nazariyesinde etkin (*fâil*) sebep, İbn Rüşd'e göre, bir yaratıcı olmaktan ziyade bir hareket vericidir (*muharrik*). Kümûn nazariyesinin antitezi durumundaki ikinci görüş, İslâm kelâmcılarının ve hıristiyan teologların savunduğu "yoktan yaratma" (*ibdâ', ihtirâ'*) teorisidir. Buna göre âlem, daha önce bir imkân hali ve bir ilk prensip bulunmaksızın, Allah tarafından yoktan ve sonradan yaratılmıştır. İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr teorisini ise tez ve antitez durumundaki bu iki uç yorum arasında bulunan bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.<sup>28</sup>

Kısaca belirtmek gerekirse sudûrcu filozofların benimsediği "Birden ancak bir çıkar" ilkesine göre, her bakımdan bir olan Tanrı'nın bu çokluk âlemini doğrudan yarattığı şeklindeki anlayış, "tevhid ilkesi"yle bağdaşmaz. Ayrıca "sonradan yaratma" düşüncesi, Tanrı'nın âlemi yaratmadan önce pasif mi (*âtil*) olduğu ve daha başka birtakım paradoksal soruları beraberinde getirir. Bu gibi gerekçelerden yola çıkan Fârâbî ve İbn Sînâ, değişmeyen ile değişime uğrayan, mutlak bir ve zorunlu olan ile çok ve zorunsuz varlıklar arasındaki ilişkiyi "sudûr/feyz teorisi" adı verilen hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamak istemişlerdir.

Bu yaklaşımı benimsemediğini açıkça dile getiren İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın doğru olmayan ve mantıkî çelişkiler içeren bu teoriye yönelmeleri, bu filozofların Aristoteles'in de kabul ettiği "Birden ancak bir çıkar" ilkesini yanlış anlamalarından ileri gelmiştir. Aristoteles'in bu ifadeyle anlatmak istediği şudur: Gerek ay üstü gerekse ay altı âlemdeki tek tek bütün var olanların varlığı, aralarındaki sebep-sebepli ilişkisiyle sağlanmaktadır. Bu ilişki sayesinde varlık kazanan nesnelere, yine bu sayede "bir-bütün olarak âlemi" teşkil ederler. Onların bu şekilde hem tek tek var olmalarını hem de bir-bütün teşkil ederek âlemi oluşturmalarını sağlayan "irtibat" bir fâil tarafından gerçekleştirilir ki o, varlığı bir başkasına bağlı olmayıp özü gereği var olan İlk Fâil'dir. Şu halde İlk Fâil, bir bakıma âlemdeki birliğin, bir bakıma da ondaki çokluğun sebebidir. Yani bir-bütün olarak âlem, İlk Fâil'in eseridir yani O'ndan çıkmıştır.<sup>29</sup>

İbn Rüşd'e göre âlemin öncesiz (*ezelî*) veya sonradan yaratılmış (*hâdis*) olduğu konusundaki tartışma âdeta isimlendirmeden ve aynı

•••••

28 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 294; a.mlf., *Tefsîr*, III, 1497.

29 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 303-304.

terime farklı anlamların verilmesinden ileri gelmektedir. Filozof, ikisi birbirine karşıt olan, biri de bu ikisi arasında yer alan üç ayrı varlık sınıfından söz eder: a) Varlığı kendinden olan Zorunlu Var Olan yani Tanrı. O'nun öncesiz (*kadîm*) olduğu konusunda kelâmcı ve filozoflar görüş birliği içindedirler. b) Bir şeyden ve bir şey tarafından var edilen ve zamanla ilişkili olan tikel şeyler. Bunların sonradan yaratılmış (*muhdes, hâdis*) olduğu konusunda da kelâmcılarla filozoflar arasında ittifak vardır. c) Bir şeyden ve zamanda değil, fakat bir şey tarafından yaratılan ki bu "bir-bütün olarak âlem"dir. Âlem, bir fâil tarafından yaratılması yönüyle sonradan yaratılmış var olana (*muhdes, hâdis*), zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden olmaması bakımından da öncesiz var olana (*kadîm*) benzemektedir. İbn Rüşd'e göre Tanrı-âlem ilişkisine dair bütün tartışmalar işte bu çift yönlü benzerlikten kaynaklanmaktadır. Oysa âlem ne sadece öncesiz var olanın ne de yalnızca sonradan var olanın bütün özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla âlem ne gerçek manada öncesiz ne de gerçek anlamda sonradan yaratılmış sayılabilir.<sup>30</sup>

Âlemin öncesizliği ve sonradanlığına ilişkin tartışmalarda İbn Rüşd'ün olmazsa olmaz şart olarak gördüğü husus, âlemin bir Yaratıcı'sının bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesidir. Bu temel kabulden sonra artık konuyla ilgili olarak ileri sürülen çeşitli yorum ve tartışmalar, yalnızca bir isimlendirme ve terminoloji farklılığından yahut aynı terimlere farklı anlamlar yüklenmesinden ibaret kalacaktır. Düşünürümüz işte bu kavram kargaşasına son vererek problemin çözümüne katkıda bulunmak üzere "sürekli yaratma" (*el-halku'l-müstemirr, el-ihdâsü'd-dâim, el-hudûsü'd-dâim*) kavramını önermektedir. İbn Rüşd bu önerisinin işlevselliğini göstermek için problemi ilki *fâil*, *fiil* ve *irade* kavramları bağlamında Yaratıcı'ya, diğeri *imkân* kavramından hareketle âleme dönük olan iki farklı boyutta irdeler.<sup>31</sup> Âlemin bir yaratıcısının (*fâil*) bulunduğu gerçeğini ısrarla vurgulayan İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla âlemin hem oluşunu hem de ondaki hareketi pasif bir İlk Muharrik anlayışıyla izah eden Aristoteles doktrininden ayrılır. Ona göre âlemin fâili, bir şeyin tamamlanmasını ve yetkinleşmesini sağlayan sebeplerden biri değil, onu yokluktan varlığa çıkararak bir "gerçek fâil"dir. Öte yandan Allah-âlem ilişkisi, sadece basit bir sebep-sebepli (*illet-*

•••••

30 İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl*, s. 85-87.

31 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 183-198.

*ma'lûl*) ilişkisi olarak görülemez; çünkü basit anlamda sebep-sebepli ilişkisinde bazen sebep bulunduğu halde sebepli bulunmayabilir. Oysa en yetkin varlık olan İlk Sebeb'in eseri olan âlemin bulunmaması diye bir durum düşünülemez; zira O'nun varlığı gibi fiili, dolayısıyla eseri de "süreklilik" (*ale'd-devâm*) gösterir. Fâil kavramına başka bir açıdan bakan İbn Rüşd, iki tür fâilden söz eder: Birincisi eseriyle olan ilişkisi, onu var etmekle sınırlı kalan fâildir ki böyle bir fâilin eseri, inşası tamamlanmış bir binanın ustaya ihtiyacının kalmaması gibi, meydana geldikten sonra ona ihtiyaç duymaz. Aksine bu fâil eserinin varlığını sürdürmesi ve onun korunması konusunda başka sebep ve fâillere ihtiyaç duyar. İkincisi ise eseriyle olan ilişkisi, onu var etmekle sınırlı kalmayıp süreklilik gösteren fâildir. Bu fâilin eserinin varlığını devam ettirmesi, ancak fâilin fiilinin sürekli olmasıyla mümkündür. Bu tür fâil birincisinden her yönüyle daha üstün ve yetkindir. Bütün bunlardan sonra denebilir ki bir fâilin fiilinin onun varlığından geriye kalması, ancak onun yetkin olmaması durumunda söz konusu edilebilir. Allah hakkında böyle bir şey tasavvur edilemeyeceğinden dolayı, O'nun yaratma fiili de eseri olan âlem de "sürekli"dir.<sup>32</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse bütün bu ortaya konulan gerekçeler ışığında âlemin hem öncesiz (*kadîm*) hem de yaratılmış (*hâdis*) olduğunu savunmak mümkündür. Bu iki şıktan yalnızca birini tercih etmek problemin çözümünü sağlamak bir yana, daha başka meselelerin doğmasına yol açar. Dolayısıyla Allah-âlem ilişkisini "sürekli yaratma" şeklinde ele almak İbn Rüşd'e göre en çıkar yoldur. İbn Rüşd, insan ve din gerçeğini merkeze alan bu yaklaşımıyla hem ilk muharrik anlayışını savunan Aristoteles ile sudûr teorisini geliştiren Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflardan ayrıldığını, hem de Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişi konusunda ileri sürülen deist, mekanist, panteist ve vahdet-i vücûdçu yaklaşımlara itibar etmediğini açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

### Etkileri

Bilindiği gibi İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde Endülüs'teki etkisini ve gücünü giderek kaybetmekte olan İslâm egemenliği, onun ölümünü takip eden yıllarda sona ermiş, Mağrib bölgesi de birtakım

.....

32 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 182-185, 274, 289; II, 428, 519.

sosyal ve siyasî karışıklıklara sahne olmuştur. Bu durumun, onun fikir ve görüşlerinin bu bölgelerde etkili olamamasında büyük ölçüde payı bulursa gerektir. Diğer taraftan bu bölgede ilk defa İbn Meserre (ö. 319/931) tarafından temsil edilen mistik eğilim ve geleneğin, siyasî ve sosyal alanda meydana gelen bu gerileme ve kargaşa ortamı sayesinde giderek ağırlık kazanması da İbn Rüşd'ün akılcı ve gerçekçi düşünce sisteminin ilgi ve alâka görmek yerine tepki çekmesi sonucunu doğurmuş olmalıdır. Nitekim filozofun hemşerisi ve mistik düşüncenin İslâm dünyasındaki zirve ismi olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240), İbn Rüşd ile gerçekleştiğini belirttiği görüşmeyle ilgili olarak aktardığı alegorik ve trajik öykü,<sup>33</sup> onun, İbn Rüşd'ün akılcı ve gerçekçi tavır ve fikirlerini küçümseme eğilimini açıkça göstermektedir. Aynı geleneğin takipçilerinden biri ve Endülüslü olan İbn Seb'în'in de (ö. 669/1270) İbn Rüşd'ü koyu bir Aristotelesçi olmakla suçladığını görmekteyiz. Bununla birlikte mantık ve tıp alanında yazdığı bazı eserlerin sonraki dönemlerde okunup okutulmasına karşılık felsefeyle olan yakın ilişkisi sebebiyle İbn Rüşd ya olumsuz anlamda eleştiri konusu yapılmış veya görmezlikten gelinmiştir.

Endülüs ve Mağrib'de olduğu ölçüde eleştirilmemekle birlikte, İbn Rüşd'ün, İslâm dünyasının doğu kesiminde de hak ettiği alâkayı görmediği biliniyor. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Gazzâlî'nin yaptığı gibi Meşşâî filozoflar üzerinden felsefe ile onların etkisi altında yorumlanan Eş'arî kelâmı ve Şîî düşünceye karşı ciddi eleştiriler yöneltirken, İbn Rüşd'ü Aristoteles'in görüşlerini en güzel biçimde açıklayan kişi olarak anar. Filozofun din ile felsefenin yahut nakil ile aklın uzlaştırılması yolundaki yaklaşımı ve görüşleri itibariyle onun diğer filozoflara nisbetle daha tutarlı olduğunu belirten İbn Teymiyye,<sup>34</sup> kendisi gibi Eş'arî kelâmını tenkit etmiş olan İbn Rüşd'ü eleştirmekten de geri durmamıştır.

Daha sonra akıl-nakil ilişkileri çerçevesinde yapılan ve Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'leriyle özdeşleşen tartışmanın Fâtih Sultan Mehmed tarafından tekrar gündeme getirilmesi üzerine, Hocazâde Mustafa Muslihuddin ile (ö. 893/1488) Alâeddin Ali et-Tûsî (887/1482) yeni *Tehâfüt*'ler, Molla Abdurrahman el-Câmî (ö. 898/1492) de genellikle sûfiler lehine olan bir tavırla *ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkiki*

.....

<sup>33</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, II, 372-373.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, *Der'*, VI, 248.

*mezhebi's-süfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâi'l-mütekaddimîn* adıyla bir eser kaleme almışlardır. XVI. yüzyıl boyunca da devam eden tartışma çerçevesinde Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Hakîm Şah el-Kazvîni (ö. 929/1523'ten sonra) ve Muhyiddin el-Karabâğî'nin de (ö. 942/1535) eser yazdıkları ve Osmanlı ulemâsının büyük ölçüde Gazzâlî çizgisini sürdürdüğü bilinmektedir. XVIII. yüzyılda başlatılan yeni bir tercüme faaliyeti içinde Yanyaî Es'ad Efendi'nin (ö. 1143/1730) Aristoteles'in *Fizika*'sını Arapça'ya tercüme ederken İbn Rüşd'ün şerhlerinden faydalandığı görülmektedir.<sup>35</sup>

Lübnanlı Arap asıllı bir hıristiyan olan Farah Antûn'un (ö. 1922) daha çok Renan'ın *Averroes et l'Averroisme* adlı eserinden yararlanarak İbn Rüşd'ün hayatı, eserleri ve düşünce sistemini konu alan makalelerini *el-Câmi'a* dergisinde yayımlamasıyla birlikte, İbn Rüşd felsefesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında bazı kesimlerin ilgisini çekmeye başlamıştır. Farah Antun'un son derece sübjektif ve pozitivist bir yaklaşımla kaleme aldığı bu yazılar, Muhammed Abduh (ö. 1905) ve M. Reşid Rızâ (ö. 1935) tarafından *el-Menâr* dergisinde eleştirilmiştir. Böylece belli bir bölgesinde de olsa İslâm dünyasının gündemine giren İbn Rüşd'ün akılcı ve gerçekçi yaklaşımını, bazıları Latin İbn Rüşdcüleri ve Renan paralelinde pozitivist bakış açısıyla yorumlayarak laik anlayışlar için çıkış noktası yapmaya çalışırken, bazı aydınlar da onun görüşlerinden yola çıkarak İslâm düşüncesinde yeni bir ihya hareketi başlatmayı amaçlamışlardır ki, İbn Rüşd üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Mahmûd Kâsım bunlardan biridir. Bu bağlamda, Osmanlı Türkiyesi'nde Celâl Nuri ile (ö. 1936) Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) arasında geçen fikrî ve felsefî tartışmalarda, İbn Rüşd adının da geçiyor olması ayrıca kayda değer bir gelişmedir.<sup>36</sup>

İbn Rüşd'ün İslâm toplumu üzerindeki etkileri oldukça sınırlı kalırken, Batı dünyasındaki etkileri hem çok yönlü olmuş hem de uzun asırlar boyunca devam etmiştir. Filozofun eserleri XIII. yüzyıla gelinceye kadar orijinal diliyle yani Arapça olarak takip ediliyordu. Bu tarihlerden itibaren Endülüs'te yaşayan ve felsefeyle yakından ilgilenen yahudilerin Akdeniz havzasına yayılmaları sonucunda bu eserlerin İbrânîce'ye çevrilmesi ihtiyacı doğmuş ve Mûsâ b. Tibbon, Samuel b.

•••••

35 Kaya, "XVIII. Yüzyılda Grekçe'den Yapılan Tercümeleler", s. 183-192.

36 Şehbenderzâde, *Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 136, 150 vd.; a.mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 148, 174-175.

Tibbon, Tuleytulalı Yahuda b. Süleyman, Yakub b. Abbamari, Süleyman b. Yûsuf, Calonymus b. Calonymus ve daha başkaları tarafından önce Arapça'dan İbrânîce'ye, ikinci aşamada ise İbrânîce'den Latince'ye tercüme edilmeye başlanmıştır. II. Frederik'in teşvik ve desteğiyle daha da yoğunlaşarak devam eden bu çeviri faaliyetinde Michael Scot'un ayrı bir yeri vardır. O, 1217-1230 yılları arasında İbn Rüşd'ün *es-Semâ' ve'l-âlem*, *Fi'n-Nefs*, *el-Kevn ve'l-fesâd*, *es-Semâ'u't-tabî'i*, *Mâ ba'de't-tabî'a*, *el-Âsâru'l-ulviyye* şerhlerinin yanında *el-Hiss ve'l-mahsûs* ile *Cevheru'l-cirm* özetlerini Latinceye çevirmiştir. Bu arada Hermannus Alemannus onun *Telhîsü'l-Hatâbe*, *Telhîsü'ş-Şî'r* ve *Nikomakhos Ahlâkı*'na yazdığı özeti, Wilhelm de Luna da Aristoteles'in mantık külliyyatına yazdığı şerhleri Latince'ye tercüme etmiştir.

Bu tercümelemler sonucunda Batı'da İslâm dünyasından daha fazla tanınmaya başlayan ve etkili olan İbn Rüşd'ün o dönemde bilinen eserlerinden *Tehâfütü't-Tehâfüt* dışındaki eserlerinin çoğu, XIII. yüzyıl ortalarında Latince'ye aktarılmış bulunuyordu. *Tehâfütü't-Tehâfüt* ise ancak 1328'de Calonymos tarafından tercüme edilmiştir. Batı'nın önemli ilim ve kültür merkezleri arasında yer alan Bologna, Padua, Venedik, Paris ve İngiltere'de başlayıp gelişen İbn Rüşdcü akımlar, antitezini de beraberinde getirmiş, filozofumuzun lehinde olduğu kadar aleyhinde de bazı gelişmeler ortaya çıkmıştır. Söz gelimi XIII. yüzyılın ortalarında Paris piskoposu olan Auvergneli Guillaume, İbn Rüşd'ü tam bir hakikat savunucusu olarak görüp hayranlık duyarken, Albertus Magnus (ö. 1280) ve Aquinolu Thomas (ö. 1274) sürekli artan bu İbn Rüşd sempatisine karşı mücadeleye girişmişlerdir. İbn Rüşdcü fikirlerin Fransiskenler arasında giderek daha fazla taraftar bulması üzerine başta Duns Scotus (ö. 1380) olmak pek çok Fransisken, İbn Rüşdcülük akımını aşağılama ve etkisiz kılma çabası içine girmişlerdir. XIV. yüzyıla gelindiğinde Fransa'da etkisi azalan İbn Rüşdcülüğün İngiltere'deki etkisi hâlâ sürmekteydi. İbn Rüşdcü akımların ağırlığını hissettirdiği merkezler arasında Padua özellikle dikkat çeker; çünkü 1334'te İbn Rüşd'ün eserleri üzerine Rahip Urbano tarafından yazılan şerhler 1492'de burada basılmış, İbn Rüşd'den yapılan çeviriler 1472'den itibaren sürekli olarak neşredilmiş ve nihayet 1552-1553'te bunların toplu bir baskısı da yine Padua'da yapılmıştır. Ayrıca aynı dönemde burada İbn Rüşdcülüğün yanı sıra bir de İskender Afrodîsî taraftarları ortaya çıkmış ve İbn Rüşd'ün etkisi bu bölgede XVII. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Quadri'nin de belirttiği gibi, ilim anlayışında objektif, eleştirel ve seçici bir yaklaşımı ilke edinen ve sistemli bir filozof olan İbn Rüşd'ün Avrupa Rönesansı'nın hazırlayıcısı ve müjdecisi sayılması,<sup>37</sup> abartılı bir değerlendirme olarak görülmemelidir. Nitekim bugün artık Avrupa Birliği de onu, Avrupa'nın fikrî mimarları arasında sayma noktasına gelmiştir.<sup>38</sup>

•••••

37 Quadri, *La Philosophie Arabe* s. 198; Ülken, "İbn Rüşd", s. 788.

38 İbn Rüşd'ün eserlerinin Latince ve İbraniceye çevrilmesi ve Batı'da ortaya çıkan İbn Rüşdcü akımlar hakkında geniş bilgi için bk. Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*; Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd*; Karlığa, "İbn Rüşd", 268-272.

## Bibliyografya

- Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Gauthier, Leon, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris: Universitaires de France, 1948.
- Hudayrî, Zeynep Mahmûd, *Eserü İbn Rüşd fî felsefeti'l-usûri'l-vustâ*, Kahire: Dârü's-sekâfe, 1983.
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, nşr. Osman Yahyâ - İbrahim Medkûr, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1972-1985.
- İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl: Felsefe ve Din İlişkisi*, nşr. ve trc. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- ....., *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, nşr. Mahmud Kâsım, Kahire: Mektebetü'l-Ancilû el-Mısriyye, 1964.
- ....., *es-Semâ'u't-tabî'i*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-ma'ârif, 1947.
- ....., *Tefsiru Mâ ba'de't-tabî'a*, nşr. M. Bouyges, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1948.
- ....., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1980.
- ....., *Telhisü Kitâbi'n-nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. M. Reşâd Sâlim, Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1979.
- Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, XX (1999), 268-272.
- Kaya, Mahmut, "XVIII. Yüzyılda Grekçe'den Yapılan Tercümelere ve Es'ad Efendi'nin *Fizika* Tercümesi Üzerine Bazı Tesbitler", *Felsefe Arkivi*, 28 (1991), 183-192.
- Quadri, Gofredo, *La Philosophie Arabe dans l'Europe Medievale des Origenes a Averroes*, Payot-Paris: y.y., 1947.
- Renan, Ernest, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, trc. Âdil Zu'aytir, Kahire: Dârü İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik, 2002.
- ....., "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", *İlmî Araştırmalar*, 3 (1996), 87-100.



- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s.nşr. Necip Taylan - Eyüp Onart, İstanbul: Çığır Yayınları, 1982.
- ..... , *Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, haz. Sadık Albayrak, İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1974.
- Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Rüşd", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, V/2 (1988), 781-798.

### İleri Okuma Önerileri

- Aertsen, J. A. - Endress, G. (ed.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 1999.
- Arıcan, Musa Kazım v.dğr. (ed.), *Doğu- Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, I-II*, Sivas: Asistan Yayıncılık, 2009.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Birgül, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Burhan*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Glasner, Ruth, *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2011.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Taylor, Richard, C., "İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 199-219.