



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
VE
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANLIĞI

Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu
İBN RÜŞD'Ü YENİDEN DÜŞÜNMEK

2. CİLT

2009 - Sivas / Türkiye

İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi

Averroes's Methodological Interrogation About Muslim Theologians

Metin Özdemir

Konunun Kapsamı ve Amacı

Kelâmcılar, delillerinin çürütülemeyecek kadar sağlam ve kesin olduğuna inanıyorlardı. Bu inançları, onların Kelam ilmine getirdikleri tanıma açık bir biçimde yansımıştı. Nitekim İbn Rüşd'ün selevi ve en çok eleştirdiği kelamcılardan birisi olan Gazzâlî, Kelam ilminin maksadını açıklarken şöyle söylemekteydi: "Bu ilmin maksadı; Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve peygamberlerin doğruluğu hakkında kesin delil (*el-burhan*) getirmektir".¹ İbn Rüşd ise, kelamcılarının *el-burhan* olarak nitelendirdikleri delillerinin bu sıfatı hak edecek ölçüde sağlam olmadıklarını savunmaktaydı. Çünkü o, diyalektik (*cedel*) ile burhanın arasını kesin olarak ayırmaktaydı. Ona göre, burhanî önermeler, daima doğru ve kesin sonuç verirken diyalektik önermelerin yanlış olma ihtimali vardı. Ayrıca diyalektik önermeler, genellikle, doğru oldukları için değil, meşhur olmalarından dolayı kullanılmaktaydı. Bu yüzden o, daha çok cedel sanatını kullanan kelamcılarının ortaya koydukları istidlallerde, çoğu kez, kendisinin *burhanî kıyas* adını verdiği, zorunlu sonuçlar doğuran zorunlu önermelere dayanmadıklarını düşünüyordu. Örneğin, o, kelamcılarının hudûs delilinde kullandıkları önermelerin bütünüyle geçersiz olduğunu iddia etmekteydi. Bu itibarla o, kendi açısından aklın nasıl doğru bir biçimde kullanılabileceğini; dolayısıyla da kelamcılarının bu yöntemlerin neresinde durduklarını göstermeye çalıştı. Bu çabaları sonucunda, cedelci kelamcılarının, imanının basit esaslarını anlatmak için son derece karmaşık kanıtlar kullanmak suretiyle halkın kafasını karıştırdıkları kanaatine vardı. Bu yüzden, ona göre kelamcılar, kendi felsefi bakış açılarını güçlendirmek yerine, imanı korumak bahanesiyle felsefeye saldırıyor, böylece tutunabilecekleri güçlü bir dalı kendi elleriyle kesiyorlardı.

İşte bu çalışmanın amacı, İbn Rüşd'ün, kelâmcılara dair, yukarıda ana çerçevesini çizmeye çalıştığımız eleştirilerine dayanak olarak kullandığı

¹ Bkz., el-Gazalî, *el-İktisâd Fi'l-İtikâd*, hazırlayanlar: İ. Ağah Çubukçu, Hüseyin Alay, Ankara 1962, 8 Ancak Gazalî'nin el-Munkiz'daki ifadelerine bakılırsa, onun daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği anlaşılmaktadır. Gazalî orada, Kelam ilminin gayesini, "sadece Ehl-i Sünnet inancını bid'atçıların kafa karıştırıcı görüşlerinden korumak" şeklinde ifade etmektedir. Ona göre kelamcılar bu amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırken "hasımlarından devraldıkları birtakım mantiki öncüllere dayandılar. [Kendi görüşlerini temellendirirken bunlardan bazısı formel mantığı] taklit yolunu seçerken, [bir kısmı] icmâ-i ümmeti, [diğer bir kısmı da] sırf Kur'an ve hadisi kabule mecbur oldular. Hasımlarının görüşlerini ortaya koyup sorgulamada en çok başvurdukları yöntem yine hasımlarının doğruluğunu kabul ettikleri fikirlerin gerekleri olmuştur." Bu nedenle o, kelam ilminin yararıma ilişkin şu sonuca vardı: "... Bu anlayışın, apaçık (aksiyomatik) bilgi dışında hiçbir bilgiyi kabul etmeyenlerce yararı azdır. Bu bakımdan kelam benim için yetersizdi ve şikayet ettiğim hastalığıma da şifâ vermiyordu..." Bkz. *Dalâletten Kurtuluş* (Kitâbü'l-Munkizü mine'd-dalâl ve'l-mufsihu bi'l-ahvâl), Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003 içinde, 346-347.

argümanlarının, -iddia ettiği gibi kelâmcılarınkinden çok farklı nitelikte olup olmadığını görmeye çalışmaktır. Bu bakımdan ilk önce onun kelamcıların hakikat anlayışları üzerine serdettiği görüşlerine yer vermek istiyoruz.

İbn Rüşd'e Göre Hakikatî Anlamada Kelamcıların Konumu

İbn Rüşd'ün kelamcılara yönelttiği eleştirilerin temelinde, diyalektik (*cedelî*) önermelere² ilişkin Aristo çizgisini³ izleyen anlayışının yattığı anlaşılmaktadır. Ona göre kesin ve doğru bilginin kaynağı burhan⁴ önermelerden oluşan kıyastır.⁵ Çünkü diyalektik önermeler zan ifade etmektedir.⁶ Onun açısından⁷, kelamcılar da çoğunlukla zan ifade eden diyalektik önermeleri kullanmaktadırlar.⁸

Amaç Allah'ın, dinin halka ulaştırılmasını istediği açık inanç esaslarını tespit etmek ve anlamak olunca, din sahibinin maksadını anlama problemiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Bu tespit ve anlama çabasıyla ilgili olarak İbn Rüşd, kelamcıları dört temel gruba ayırmaktadır. Ona göre bu gruplardan her biri, kendisini dini ve inanç esaslarını en doğru şekilde anladığını iddia etmekte ve kendisi gibi düşünmeyen diğerlerini ise ya bidatçilikle ya da küfürle itham etmekteydi. Onun kendi zamanındaki kelâmî akımları göz önüne alarak yaptığı sınıflandırmaya göre bu dört farklı kelam grupları, Eşarîyye⁹, Mutezile, Bâtîniye ve Haşvîyye'den¹⁰ oluşmaktaydı.¹¹

İbn Rüşd'e göre bu gruplardan her birisi, dinin temel naslarının çoğunu, açık anlamlarının dışına taşıyarak kendi görüşlerine indirgemeye çalışmakta ve bütün insanlara ulaştırılması gereken tek dini gerçeğin, ortaya koydukları bu görüşlerden ibaret olduğunu iddia etmekteydiler. İşte asıl sorun da bu noktadan itibaren başlamaktaydı. Çünkü sübjektif bakış açılarıyla oluşturulan görüşler, dinin aslıymış gibi telakki edildiğinde, onlara muhalif olanların din dışında

² İbn Rüşd, *cedelî* önermelerle yaygın ve meşhur olan önermeleri kastetmektedir. Bkz. *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis Fi'l-Cedel*, tahkik: Muhammed Selim Sâlim, Mısır 1980, 43. Cedelle ilgili geniş bir tartışma için bkz., İbrahim Emiroğlu, "Cedel'in İşleyişi Ve Değeri", Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, XIII, 9 vd.

³ Bkz., *Mantık-ı Aristo*, tahkik: Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1980, II, 333.

⁴ Kesin bilgi ifade eden *burhan*, hiçbir inatçının dretmesiyle ortadan kaldırılamaz. Bkz. Charles E. Butterwarth, *Averroës's Three Short Commentaries on Aristotle's "Topic", "Rhetorics" and "Poetics"* New York Press 1977, (Kitâbu'l-Cedel), 151-152. Mantık ilminde burhan; hiçbir zaman değiştirilmesi mümkün olmayan, sonsuza kadar zorunlu olarak kesin bilgi ifade eden şeydir. Bkz., el-Gazâlî, *Mi'yârü'l-İlm Fi'l-Mantık*, Şerheden: Ahmet Şemsüddin, Beyrut 1990, 41. Aristo'ya göre ise burhânî bilgi, zorunlu prensiplerdendir. Çünkü insan onu, bulunduğu halin aksine bir durumda bulunması mümkün olmayan bir bilgi olarak bilir. Dolayısıyla burhânî bilgiyi veren kıyasın zorunlu şeylerden oluşması gerekir. Bu türden zorunlu şeyler, itirazlarında inat edenlere sunulduklarında, onlar kendi iddialarının zorunlu olmadıklarını anlarlar. Bkz., *Mantık-ı Aristo*, II, 348-349.

⁵ Bkz., İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* (Felsefe-Din ilişkisi), çev: Bekir Karlığa, İstanbul 1999, 66.

⁶ Bkz., Charles E. Butterwarth, a.g.e., (*Kitâbu'l-Cedel*), 151.

⁷ İbn Rüşd'ün, kelâmcıların çoğunlukla *cedele*/diyalektik'e dayalı bir istidial yöntemi izlediği tarzındaki genel yaklaşımında pek tutarlı olmadığını değerlendirme bölümünde sunmaya çalışacağız.

⁸ Bkz., İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, geniş bir mukaddime ve şerhlerle yayına hazırlayan: Muhammed Abid el-Câbirî, Beyrut 1998, 100. Atif el-İrâkî, *el-Menhec en-Nakdî Fi Felsefeti İbn Rüşd*, Kahire 1984, 47, 52.

⁹ İbn Rüşd, kendi döneminde pek çok kimsenin bu grubu Ehl-i Sünnet olarak gördüğüne dikkat çeker.

¹⁰ Mekhûl en-Neseî, "hadis taraftarlarına, Haşvîyye, Eseriye ve Bid'iye gibi adlar vererek bunlardan Haşvîyye'yi çok hadis nakleden, ama manalarını ve içeriklerini bilmeyen, farzî, terhibî ve tahfîfî aynı şey olarak gören kimseler olarak tanımlar". Bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, 187.

¹¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, 99-100.

görülmesi ya da daha iyimser bir ihtimalle bidatçilikle itham edilmeleri tehlikesi baş göstermekteydi. İbn Rüşd, belki de bu yüzden kendi tasnifi içerisinde yer alan kelamcıların görüşleri için çok iddialı bir nitelemede bulunurken şöyle söylemekteydi: "Bu görüşlerin hepsi ve dinin amaç ve hedefleri/maksidü's-şer¹² üzerinde derinlemesine düşünüldüğünde, onların bu görüşlerinin tamamının uydurulmuş söz ve yorumlardan ibaret oldukları açıkça görülür".¹³ Ona göre bu durumdan kurtulmanın en emin yolu, sahih akidenin tespit edilmesini sağlayan doğru yöntemin belirlenmesiydi.

İbn Rüşd'ün, kelamcıların yöntemlerine yönelttiği eleştirilerde esas aldığı kriterleri daha net görebilmek için öncelikle onun dini anlamada yöntemsel farklılıkların gerekliliğine ilişkin yaklaşımlarını ele almamız gerektiği kanaatindeyiz.

Dinî Anlatımda Yöntemsel Farklılıkların Gerekliliği

İbn Rüşd'ün din anlayışında, insanların kavrayış farklılıklarını dikkate alan yöntemlerin seçimi en önemli konulardan birisidir. Onun açısından, bu seçim dikkatli bir şekilde yapılmadığı takdirde, insanları irşat etmek şöyle dursun, önü alınamaz inanç problemlerine yol açılabilir. Bu yüzden o, insanları dini anlamada üç farklı grupta ele alır:

Birinci grup; tevil¹⁴ ehli olmayanlardır. Bunlar Müslüman toplumlarının çoğunluğunu oluşturan hitabete dayalı delil/hatâbe¹⁵ ehli olanlardır. Gerçekte hiçbir sağduyu sahibi kimse bu tür bir tasdikten soyutlanamaz.

İkinci grup; cedele/diyalektiğe dayalı tevil yapabilenlerdir. Bazı insanlar tabiatları gereği cedele yatkındırlar ve onlar cedeli yorumlarda bulunmayı adet edinmişlerdir.

Üçüncü grup ise; kesin/yakîni bilgiye dayalı tevilde bulunmayı tercih edenlerdir. Bunlar da tabiatları gereği hikmet sanatları içerisinde burhana yatkın olduklarından onu tercih edenlerdir.

¹² Bu kavramla İbn Rüşd, gerçek bilgi ve gerçek amelin öğretilmesini kastetmektedir. Ona göre gerçek bilgi, Allah'ı ve diğer var olanları olduğu şekilde bilmek; özellikle de ahiret mutluluğunu ve mutsuzluğunu idrak etmektir. Gerçek amel ise; mutluluğu sağlayan fiilleri işleyip mutsuzluğa yol açanlardan sakınmaktır. Bkz., *Faslu'l-Makâl*, 99-100.

¹³ Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, 100. İbn Rüşd'ün bu genellemeci yaklaşımına katılmak mümkün değildir. Çünkü klasik kelâm literatürü tarandığında açıkça görülecektir ki, kelâmcılar hem burhanı hem de cedeli kullanmışlardır. Aslında bu filozoflar ve bizzat İbn Rüşd için de geçerli bir durumdur. Onun bütün argümanlarının burhana dayandığını söylemek mümkün değildir. Değerlendirme bölümünde bunun bazı örneklerini göstermeye çalışacağız.

¹⁴ İbn Rüşd'e göre tevil; "bir şeyi -benzeri veya sebebi veya neticesi veya birlikte olduğu, ya da mecazi söz türlerinin tanımında sayılan diğer şeylerden bir başkasıyla isimlendirme gibi Arap dilinde âdet olan geleneği ihlâl etmeksizin-, sözün delâletini, hakiki delâletinden çıkarıp mecazi delâletine götürmektir". Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 76; Gerard Gihamy, *Mevsû'atü Mustalahât-i İbn Rüşd el-Feylesüf*, Lübnan, 2000, 245.

¹⁵ Hitâbet, cedel sanatıyla uygunluk arz eder. Her ikisinde de temel amaç karşılıklı konuşmadır. Kişinin burhanı tek başına kullanması mümkün iken cedel ve hitâbeti mutlaka başkasıyla birlikte kullanmak zorundadır. (İbn Rüşd, *Telhisü'l-Hitâbe*, al-mostafa.com, 2). Mantık ilminde hitâbet; kesin ve güvenilir bilgiler seviyesine çıkmamış olan, genel kabul gören/makbûlât ya da zanna dayalı/maznûnât önermelerden oluşan kıyastır. Bkz., İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, 249.

İbn Rüşd'e göre, burhan grubundan olanların, inanç esaslarına ilişkin tevillerini, halkın çoğunluğu bir tarafa, cedel ehli olanlara bile açıklamaları doğru değildir. "Bu tevillerden herhangi birisi ehli olmayanlara –özellikle burhanî teviller– açıklanacak olursa; onlar, ortak bilgilerden yoksun buldukları için bu (açıklama) hem açıklayanları, hem de kendilerine açıklananları küfre götürür. Bunun sebebi şudur: Bu tevilden maksat, zâhirin ibtâl edilip, tevil edilen (anlam)ın isbât edilmesidir. Zâhir ehli olan birisinin yanında bu zâhir olan (anlam) ibtâl edilir de yapılan tevil de kendisine kabûl ettirilmezse –şayet bu konu şeriatın esâslarından birisi (ile ilgili) ise– bu, onu küfre götürür".¹⁶

Sonuç olarak söylemek gerekirse, İbn Rüşd, burhan dışındaki bilgi yöntemlerinin hiçbirisinin faydasız ve anlamsız olduğunu savunmaz. Aksine onların uygun yer ve zamanda kullanıldıkları takdirde belli ölçülerde gerekli ve faydalı olacağını düşünür. Ancak ona göre bütün delil türlerinde esas olan, onların kullanılmalarının faydalı olabileceği uygun yer ve zamanı tespit edebilmektir. Onun kelimalara yönelik metodolojik eleştirileri değerlendirilirken özellikle bu noktanın dikkate alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kelamcılara Yönelik Metodolojik Eleştirilerin Temelleri

İbn Rüşd'ün, kelimalara yönelttiği sıkı eleştirilerinin temelinde, yukarıda özet olarak zikredilen yöntemsel farklılıkların bulunduğu anlaşılmaktadır. Şimdi bu farklı bilgi yöntemlerinin onun kelimalara yönelik eleştirilerinde hangi açılardan ve nasıl bir temel oluşturduğunu görmeye çalışabiliriz.

O, Eşarî kelimacılarının Allah'ın varlığını ispat etmek için ortaya koydukları delillerle ilgili bir değerlendirmesinde, "onların bu konuda izledikleri yollar, Allah'ın dikkat çektiği ve onları kullanmak suretiyle kendisine iman etmeye davet ettiği dinî yöntemler değildir"¹⁷ demektedir. Bu açıdan o, Eşarîlerin isbat-ı vacip bağlamında kullandıkları hudûs delilini, itiraza açık cedelî önermelerden kurulu bir kıyas olmasından dolayı reddetmekteydi. Bilindiği üzere, hudûs delili, "âlem hâdistir" önermesi üzerine kurulmuştur¹⁸. Eşarîler âlemin hâdis oluşunu ise, "hâdisten mürekkep olan nesnelere de hâdis olacağı"¹⁹ prensibi üzerine bina ederler. Onlara göre cisimler bölünmeyen

¹⁶ Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 104–105. Ayrıca bkz., Atif el-İrâkî, a.g.e., 47-48.

¹⁷ Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, 103.

¹⁸ İlk defa Mutezile tarafından kullanılan Hudûs delili, daha sonra bütün kelâmî bilginleri tarafından kabul görmüştür. Bu delili Ehl-i Sünnet'ten ilk defa kullananın İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/857?) olduğu söylenmektedir. Cevher ve araz düalizmine dayalı hudûs delili şöyle takrir edilir:

Âlem suretiyle (arazlarıyla) ve maddesiyle (cevherleriyle) hâdistir.

Her hâdisin bir yaratıcısı vardır.

O halde âlemin de bir yaratıcısı vardır ki Allah teâlâdır.

(Bkz., Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmçıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı* (İsbât-ı Vâcib), Ankara 1987, 69-70).

Hudûs delilinin klasik kelâm literatüründeki geniş bir izahı için bkz., el-Âmidî, *Çayetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*,

tahkik: Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1391, 256 vd.; Fahreddin Razi, *Kelâm'a Giriş*, 147-149.

¹⁹ Bkz., el-Gazâlî, *el-Iktisâd*, 26.

parçalardan (*eczâun lâ tetecezza*) oluşmuştur. Bu parçalar hâdistir, o halde onlardan oluşan cisimler de hâdistir.

İbn Rüşd açısından onların, bu tür önermeleri oluşturmak için kullandıkları temel prensipleri açıklarken izledikleri yöntemlerini anlamak, bırakın halkı, cedel sanatında tecrübeli ve mahir olan düşünce erbabı için bile son derece güçtür. Ayrıca onlar, Allah'ın varlığı hakkında kesin bilgiye götüren burhanî yöntemler de değillerdir. Dolayısıyla ona göre bu noktada karşımıza çıkan en ciddi tehlike, âlemin muhdes/sonradan gerçekleştiği önermesinden hareketle zorunlu olarak kabul edilen bir Muhdis'in varlığının tartışmaya açılmış olmasıdır. Bu çıkarıma yöneltilen en önemli itiraz, zorunlu olarak ezeli kabul edilmesi gereken bu Muhdis ile var ettiği muhdes arasında ilişki kurulmasının güç olduğudur. Çünkü ezeli bir Muhdis'in var ettiği muhdese ilişkin iradesi ve fiili de doğal olarak ezeli olmak durumundadır. Bu ise muhdes olma durumu ile çelişiktir. Burada Allah'ın bir zat olmanın ötesinde, Muhdis olma özelliğine dikkat edilmelidir. Muhdis, henüz var olmayan bir şeyi sonradan ortaya çıkaran anlamındadır. Bu çerçeveden bakıldığında, Muhdis ezeli ise ona bağlı olan muhdes de kaçınılmaz olarak ezeli olacaktır.²⁰

Kelamcılar açısından bakıldığında bu paradokstan kurtulabilmek için teorik bir zemin hazırlamak mümkündür. Nitekim Eşarîler bu sorunu, fiili sıfatların nesnelere ilintilerinin hâdis olduğu görüşünü benimsemek suretiyle çözüme yoluna gitmişlerdir. Yani onlara göre muhdese taalluk eden ilahi irade ve kudret ezeli olmakla birlikte onu muhdes kılan yaratma eylemi hâdistir.²¹

Diğer taraftan ona göre Eşarî kelamcılar, bu konuda bizzat irade kavramının kapsamı açısından da sıkıntı içerisindeyler. İradeyi fiil ile aynı şey olarak kabul etmek mümkün olmadığına göre, fiili hem fail hem meful hem de iradeden ayrı düşünmek gerekir. O halde irade fiilin bizzat kendisi değil, onun bir şartıdır. Bu durumda ezeli bir iradenin hadis bir varlıkla ilintilendirilmesi, bir başka mantıksal probleme yol açmaktadır: Şöyle ki, "irade edilenden önce bulunan ve onunla belli bir vakitte ilintili olan iradede, bu muradın var edilmesi vaktinde, onun var edilmesine ilişkin daha önce var olmayan bir kararlılık/azm bulunmalıdır. Zira murat edende, fiilin (var edildiği) vakitte, iradesinin fiilin yokluğunu gerektirdiği vakitteki durumuna ilave bir hal bulunmazsa, o zaman fiilin bu vakitte ondan meydana gelmesi yokluğundan daha öncelikli olmaz."²²

Onun açısından bütün bu tartışmalar, kelamcıların kullandıkları delillerin halk tarafından anlaşılacak kadar karmaşık olmalarının yanında, filozofları ikna edecek ya da onların delillerini çürütecek nitelikte de değildir. O halde bu tür burhanî olmayan delillerin Allah'ın varlığının ispatı gibi çok önemli bir

²⁰ Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, 103–104.

²¹ Bkz., el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Beyrut 1996, 137; el-Gazalî, *el-İktisâd Fî'l-İ'tikâd*, 158-159; Fahreddin Razi, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çeviren: Hüseyin Atay, Ankara 2002, 170.

²² İbn Rüşd, *el-Keşf*, 104–105.

konuda kullanılmaları, halkın anlayışına uygun olmadığı gibi dinin aslına da uygun değildir.²³

İbn Rüşd'ün kelamcıları kınadığı asıl konu, onların delillerinin çoğunun cedelî oluşu değildir. O cedelî ve hitabî delillerle ikna olan kimselere bu tür delillerin aktarılmasına karşı çıkmaz. Aksine o, kelamcıların temel inanç esasları konusuna ilişkin nasları kendi zayıf yöntemleriyle tevil²⁴ ederek onu din sahibinin yegâne muradı olduğunu söylemelerine ve onun dışına çakanları da bu murada aykırı hareket eden bidat ehli ya da sapkınlar olarak nitelemelerine karşı çıkar. O inanç konularının anlaşılması noktasında tek bir yöntemin ve aslın geçerli olduğu gibi indirgemeci yaklaşımları dinin gaye ve hedeflerine zarar veren yaklaşımlar olarak görür. Bu çerçevede dayandığı temel esas, Hz. Ali'ye atfedilen şu meşhür sözdür: "Halka anlayacakları şeylerden bahsediniz, Onların Allah ve Resulünü yalanlamalarını ister misiniz?"²⁵ Dolayısıyla onun açısından insanlar anlayış derecelerine göre hitabî, cedelî ve burhani olmak üzere üç tür delilden birini tasdik etmek zorundadırlar. Onlar bunlardan birini tasdik etmekten uzak kalamazlar. Örneğin Allah, burhanî delilleri elde etme ve anlama imkânına sahip olmayan kimselere misaller ve benzetmelerle hitap etmiştir. Bu bakımdan herkes için ortak deliller olan cedelî ve hitabî delillerin kullanılmasında hiçbir sakınca yoktur. İnsanlar arasındaki bu anlayış farklılığından dolayıdır ki, dinin zâhir ve bâtın olmak üzere iki temel boyutundan söz edilmektedir. Dinin zâhiri boyutu, herkesin anlayabileceği türden verilen örneklerle sunulan anlamlardır. Bâtın boyutu ise yalnızca burhan ehli tarafından kavranabilecek manalardır.²⁶

İbn Rüşd, tevilin esas ve sınırlarını da bu pratik amaca uygun olarak belirler. Ona göre herhangi bir dini esas, inanç ya da anlamı, bu üç yoldan birisiyle kendiliğinden bilmek mümkün ise örnek vermeye bile gerek yoktur. Bu durumda söz konusu şeyler zâhirine göre kabul edilip tevil edilmezler. Eğer zâhirine göre anlaşılabilir olan bu şey, temel inanç esaslarından ise onun tevilî küfürdür. Bir tür teville ahiretteki ceza ve sevabı inkâr edenlerin durumu böyledir.

Bununla birlikte bazı zâhirler vardır ki, burhan ehlinin onları tevil etmeleri gerekir. Bunların da zâhirlerine göre anlamlandırılmaları küfürdür. Fakat burhan ehli olmayanlar için durum bunun tam tersinedir. Onların da bu

²³ Bkz. İbn Rüşd, a.g.e. 111.

²⁴ İbn Rüşd, teville karşı değildir. Nitekim o, bazı nasların zâhirlerinin/literal anlamlarının burhanın gösterdiği hakikatlere ters düştüğünün görüldüğü durumlarda tevil yapılabileceği konusunda hiçbir müslümanın kuşku duymadığını söyler. Hatta ona göre, şeriatın lafızları arasında, zâhirde burhana ters düşen bir şey görüldüğünde, iyice araştırılırsa mutlaka onun burhana uygun tevilini destekleyen bir zâhir bulunacaktır. Bu bağlamda o, Müslümanların şeriatın lafızlarının bütününü zâhirlerine hamledilmemesi ve tevilde de şeriatın zâhirinin tamamen dışına çıkılmaması gerektiği konusunda icma bulunduğuna dikkat çeker. Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 77.

²⁵ *el-Keşf*, 99. Bu rivayetin geçtiği yer için bkz., en-Nevevî, *el-Ezkâr*, Beyrut 1994, 322. Hz. Peygamber'e atfedilen buna benzer bir ifade ise, "biz nebiler topluluğu insanlara akılları ölçüsünce konuşuruz" buyrulmaktadır. Bkz., el-Berkî, *el-Mehâsin*, Tahran, tarihsiz, I, 195.

²⁶ Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 91-92.

tür nasların zâhirlerinin dışına çıkmaları küfür ve bidattir. İstivâ ayeti (Bakara, 2/28; Fussilet, 41/10 ve A'raf, 7/53) ile nüzul hadisi bu türdendir. Ona göre Hz. Peygamber'in yöntemi böyleydi: Bir keresinde siyahî bir cariye Allah'ın gökte olduğunu söylemişti. Bu durumu yadırgaması beklenen Hz. Peygamber, aksi bir tutum takınmış, onun inanmış bir kadın olduğu için sahibi tarafından azat edilmesini istemişti.²⁷ İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamber'in bu tutumu, onun burhan ehlinden olmamasından kaynaklanıyordu.²⁸

Sonuç olarak söylemek gerekirse İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî, bu bağlamda hem din hem de hikmete aykırı düşen büyük bir hata işlemiştir. Çünkü O, bu tür tevelleri, burhan kitaplarından başka yerlerde zikretmiş, üstelik onlara delil getirirken burhan yerine, şiir, hitabet veya cedel metotunu kullanmıştır. Gazzâlî, her ne kadar bu tür yaklaşımlarıyla din ile felsefenin arasını uzlaştırmayı istemişse de sonuçta onun varsayımlarından yola çıkan bir kısım insanlar felsefeyi/hikmeti, diğer bazıları da dini/şeriatı kusurlu bulmuşlardır. Onun açısından, Gazzâlî'nin yaklaşımları o kadar farklılaşmaktadır ki, ona bir mezhep ve meşrep tayin etmek bile güçtür. O, Gazzâlî hakkındaki bu kanaatini şöyle dile getirir: "O, Eşarîler ile Eşarî, sufiler ile sufi, felsefeciler ile filozoftur". Bu yüzden İbn Rüşd, döneminin Müslüman idarecilerine Gazzâlî'nin kitaplarını halka yasaklayıp yalnızca ilim ehlinin tetkik etmesine izin vermelerini tavsiye etmektedir. Ayrıca ona göre halk, burhan kitaplarından da uzak tutulmalıdır. Fakat Gazzâlî'nin kitaplarının halkın din anlayışında yaptığı tahrifat, burhan kitaplarının yaptıklarının çok daha ötesindedir.²⁹

Değerlendirme

İbn Rüşd'ün din anlayışında, Kur'an, istidlâlin değil, istidlâl Onun hizmetinde olmalıdır. Ona göre Allah, Kur'an'da hem entelektüellerin hem de sıradan insanların rahatlıkla anlayabileceği bir dil kullanmıştır. Onun açısından bu, herkesin ondan aynı şeyi anlaması gerektiği anlamına gelmez. Aksine herkesin ondan anlayış kabiliyet ve kapasitesi ölçüsünde anlayabileceğini anlaması gerektiğini ifade eder. İşte onun kelâmcılarla ayrıştığı asıl konu budur. Ona göre kelâmcılar, avam/halk ve havas/entelektüel ayrımı yapmadan herkesin aynı şekilde inanmasını istemekteydi. Hatta onlar, daha da ileri giderek kendileri gibi inanmayan ve düşünmeyenleri, küfür ya da en hafifinden bidatçilikle itham etmekteydiler.

İbn Rüşd'e göre, herkesin aynı şekilde düşünmesi ne mümkün ne de Kur'an'ın ruh ve amacına uygundur. Çünkü yaratılış gereği insanların hepsinin burhan ehli olması mümkün değildir. Olgusal olarak bakıldığında, onlardan bazısının cedel/diyalektik bazısının ve belki çoğunluğunun da daha düşük

²⁷ Bu rivayet için bkz., Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1993, V, 447,448,449.

²⁸ Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 93-94.

²⁹ Bkz. a.g.e. 95-98.

seviyedeki hitabete dayalı delil/hatâbe ehli oldukları görülecektir. Kur'an'da da her üç grubun anlayabileceği türden söylemlere ve delillere rastlamak mümkündür. O halde, ona göre izlenmesi gereken yöntem, herkesi aynı şeye inanmaya ya da onları aynı şeyi düşünmeye zorlayacak istidlaller yerine, herkesin anlayabileceği ve kabul edebileceği istidlalleri kullanmaktır. Çünkü ona göre, herhangi bir kimsenin, inanç gibi hassas bir konuda, anlayamayacağı türden bir istidlali anlamaya zorlandığında, kabul yerine inkârı seçmesi daha muhtemeldir. Ancak bu bağlamda, İbn Rüşd açısından şu husus sürekli hatırdâ tutulmalıdır: Avam için anlayış ve inancın sınırı, nasların zâhiri; havas için ise Kur'an'ın ortaya koyduğu açık ve kesin ilkelerdir. Çünkü ona göre, burhan da bu açık ve kesin ilkeleri desteklemekte ya da ispat etmektedir. Onun bu perspektifi, kendisini kelâmcıların tahammül edemeyeceği bir noktaya götürmüştür. Mesela, ona göre retorik/hatâbe söylemlerle ikna olabilen birisinin, nassın zâhirine uygun bir şekilde, Allah'ın arşa istiva ettiğine ya da semaya nüzulüne inanmasında hiçbir sakınca yoktur. Hatta onun bu yaklaşımı, kendisini, Allah'ın gökte olduğunu düşünen siyahî bir cariyenin bu anlayışını mümkün görece kadar engin bir hoş görü noktasına taşımıştır. Bununla birlikte o, burhan ehlinden olan birisinin, bu cariyeye gibi inanmasının da mümkün ve doğru olmadığı kanaatinde.

Kur'an açısından bakıldığında, İbn Rüşd'ün anlayış ve idrak konusunda yapmış olduğu üçlü tasnife katılmak mümkün gözükmemektedir. Kur'an'da farklı üslupların kullanıldığı, muhkem ve müteşâbihin bulunduğu doğrudur. Ama Kur'an'ın herhangi bir yerinde, avam-havas ayrımı gözetilerek bir hitapta bulunulduğundan söz etmek güçtür. Bizzat Kur'an, herhangi bir tahsiste bulunmaksızın bütün insanlar için gönderildiğini açık bir dille ifade etmektedir.³⁰

Diğer taraftan, inanç konularını, bir dil ve anlayış sorununa indirgemek, yine Kur'an'ın bütünü açısından bakıldığında kabul edilebilecek bir durum olarak gözükmemektedir. İstivâ ayeti gibi müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında kelâmcıların, çoğunun izlediği yöntem, onların muhkem ayetlerin ışığında anlaşılmasıdır. Bu bağlamda nasların zâhirine bağlı kalmayı ilke edinen kelâmcılar bile, söz konusu ayetlerin içeriklerine, Allah'ı yaratıklara benzetme endişesinden dolayı keyfiyetsiz olarak inanmayı tercih etmişlerdir³¹. Dolayısıyla bu durumda, İbn Rüşd'ün örnek olarak sunduğu siyahî cariyenin anlayışına ilişkin haberlerin, Kur'an'ın muhkem ayetleri ışığında kritik edilmelerinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, siyahî cariyeye konumunda bulunan insanların, bizzat Kur'an'ın işaretiyle³² ya müteşâbih ayetlerin içeriklerine herhangi bir görüş ve kanaat belirtmeksizin iman etmeleri, ya da ilimde

³⁰ Bkz. Sebe, 34/28.

³¹ El, yüz, arşa istiva vb. haberî sıfatların yorumu için bkz., Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998, IV, 48-51.

³² Bkz. Âl-i İmran, 3/7.

derinleşmiş olan âlimlerin görüşlerine uygun davranmaları³³ gerekmektedir. Bu nedenle, İbn Rüşd'ün yöntem açısından kelimalara yönelttiği eleştiriler, ilk bakışta cazip görünse de, Kur'an zemininde, sanıldığı ölçüde sağlam bir temele sahip görünmemektedir.

İbn Rüşd'ün, kelâmçılara, hudûs delili konusunda yönelttiği eleştirilere de bütünüyle katılmak mümkün değildir. Onun bu delile yönelttiği eleştirilerin, dikkatli bir şekilde bakıldığında, burhandan çok dilsel analizlere dayalı olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun bu konuya ilişkin eleştirilerinin temelinde, Muhdis'in kelime anlamı yatmaktadır: Muhdis, "bir şeyi sonradan var eden" demektir. Sonradan var eden ezeli olduğuna göre, gramatik olarak var ettiği şeylerin de ezeli olması gerekir. Sonradan var olmakla ezellilik çeliştiğinden bu mümkün değildir. O halde diyor, İbn Rüşd; böylesine sorunlu bir delille Allah'ın varlığını ispata çalışmak doğru değildir. Hâlbuki hudûs delilinde sorgulanması gereken, kıyası oluşturan öncüllerin doğruluk derecesidir. Hudûs delilinde kullanılan kıyasın küçük önermesi "âlem hadistir", büyük önermesi ise, "Her hadisin bir muhdisi vardır" şeklindedir. Bu kıyasta, önemli olan küçük önermenin doğruluk derecesidir. Çünkü kıyasın büyük önermesi, bizatihi zorunlu olduğundan, bu iki önermeden müteşekkil olan kıyasın, "O halde âlemin de bir Muhdisi vardır" şeklindeki sonucu da zorunludur. Âlemin sonradan olduğu, yani ezeli/öncesiz olmayıp yaratılmış olduğu, bizzat İbn Rüşd tarafından ihtira deliliyle³⁴ kanıtlanmaya çalışılmıştır. O halde onun bu delilin temel dayanağını oluşturan küçük önermesine, dolayısıyla da delilin sonucuna itiraz etmesi, bizzat kendi anlayışıyla çelişik bir durumdur. Kelâmçılar, hudûs delilini, "teselsülün batıl oluşu"³⁵ ilkesiyle tamamlayarak âlemin yaratıcısının, Muhdisi olmayan Vacip Teâlâ olduğu neticesine varırlar. Muhdisin ezelliliği meselesine gelince, bu sıfat-zat ilişkisi meselesiyle ilgili bir durumdur. Halik, halk ve mahlûk arasındaki ilişki ne ise, Muhdis, ihdas ve muhdes arasındaki ilişki de odur. Dolayısıyla İbn Rüşd, Halik ile mahlûk arasındaki ilişkiyi Kur'an zemininde nasıl anlıyorsa, Hâdis ile muhdes arasındaki ilişkiyi de öylece anlamak durumundadır.

Görüldüğü üzere, İbn Rüşd'ün hudûs delili konusunda kelimalara yönelttiği eleştiriler de, bütün itirazlardan masun olan burhandan çok, itiraza

³³ Bu ayetin anlamına ilişkin yorum farklılıkları ile ilgili bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân Fi Te'vili Âyil-Kur'an*, tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, 2000, cüz: VI, 201 vd.

³⁴ İhtira delili; bütün hayvanların, bitkilerin ve göklerin varlığıyla temellendirilir. Bu yöntem de bütün insanların fitratlarında potansiyel olarak bulunan iki asla dayanır. Birincisi, "bütün varlıklar yaratılmıştır. Bu bizzat hayvanlar ve bitkiler hakkında açıkça bilinmektedir. Nitekim Allah şöyle demiştir: 'Allah'tan başka yalvarıp yakardıklarınız, hepsi bir araya gelseler dahi bir sinek bile yaratamazlar. Eğer sinek onlardan bir şey kaparsa, onu ondan kurtaramazlar. İsteyen de zayıf, istenilen de'. (Hac, 22/73). Yine biz birtakım cansız cisimler görüyoruz. Sonra onda hayat meydana geliyor ve bundan kesinlikle anlıyoruz ki, orada bu hayatı bir var eden ve ona nimet veren bulunmaktadır. O da mübarek ve müteal olan Allah'tır". İbn Rüşd açısından aynı gözlemi, gözlerimizi göklere çevirdiğimizde de yapmak mümkündür. Onların kesintisiz hareketinden, orada bunun onlara bir inayet olarak emredildiğini ve onların bizlerin emrine amade kılındığını görebiliriz. "Emredilen ve emre amade kılınan ise, zorunlu olarak başkası tarafından yaratılmıştır". Bkz. *el-Keşf*, 119.

³⁵ Bkz., el-Âmidî, *Çayetu'l-Merâm fi İlimi'l-Kelâm*, 246 vd.; Fahreddin Razi, *Kelâm'a Giriş*, 147, 150; Bekir Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 87-89.

açık cedelî/diyalektik öncüllere dayanmakta, dolayısıyla o da kelâmcılara yönelttiği eleştirilere maruz kalmaktadır. O halde başlangıçta söylediğimiz gibi, bu tür konularda indirgemeci ve genellemeci yaklaşımlar doğru ve tutarlı görünmemektedir.

İbn Rüşd, Eşarî kelâmcılarının, zorunsuzluk/tecvîz³⁶ ile ilgili yaklaşımlarına getirdiği eleştirilerinde³⁷ haklı görünmektedir. Eşarîler bu meseleyi son derece teorik bir zeminde tartışmışlardır. Onlara göre, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu oluşu, "her şeyin ilahi irade ve kudretin eseri olduğu" ilkesiyle çelişmektedir. Ayrıca onlar açısından, Allah'ın belli bir gaye ve sebepe bağlı olarak iş görmesi, onun bu gaye sebepe muhtaç olduğu anlamına gelir.³⁸ Bu da Onun her şeyden müstağni oluşuyla çelişen bir durumdur. Hâlbuki Kur'an'da sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu yadsıyacak açık ifadeler bulunmaz. Aksine bu ilişkinin varlığını destekleyen onlarca ayetin varlığından söz etmek mümkündür. Bunun yanında, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu, kendiliğinden olan bir şey değil, sonuçta her şeyi belli bir ölçüye göre takdir eden Allah'ın iradesi ve meşietiyedir. Dolayısıyla bu bakımdan da sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu ile ilahi irade ve kudret arasında bir çelişkinin bulunduğu söylenemez. Bu zorunluluğa aykırı olarak gerçekleşen mucizelere gelince, onlar ilahi irade ve kudretle, kendilerine özgü yasalara bağlı olarak gerçekleşen istisnai durumlardır. Bu tür istisnai olaylardan hareketle, evrendeki genel düzenin işleyiş tarzına ilişkin farklı yorum ve anlayışlara gitmek, hem olgusal olarak hem de konuya ilişkin naslar açısından tutarlı görünmemektedir.

İbn Rüşd'ün, kelâmcıların tutumlarına ilişkin eleştirilerinde haklı olduğu görülen bir başka nokta da, onların temel inanç meseleleri dışındaki tali konularda, zanna dayalı bazı görüşlerine aykırı düşünenleri bidatçilik ya da küfürle itham etmeleridir. Bu hem Kitap³⁹ hem de sahih Sünnet'in⁴⁰ ruhuna aykırı bir durumdur.

Bununla birlikte onun, özellikle Gazzâlî'yi, burhan ve cedel ehli olmayanların anlayamayacağı karmaşık ve zor meseleleri halka açarak onların

³⁶ Eş'arîlere göre âlemin mevcut sıfatıyla ya da onun zıttı olan başka bir sıfatla var olması aklen mümkündür. Bkz. el-Gazalî, *el-İktisâd*, 160.

³⁷ İbn Rüşd'e göre sebepler, ya insanın gıda alması gibi, sonuçların önemi açısından zorunlu olur, ya da insanın iki gözlü oluşu gibi üstünlük, yani sonuçların onun aracılığıyla daha üstün ve tam olması açısından bulunur. Bu ikisinin dışında kalan üçüncü şık ise, sebeplerin ne üstünlük ne de zorunluluk açısından bulunmasıdır. Sonuçlar sebeplerinden tesadüfî ya da amaçsız olarak ortaya çıkarlar. Ancak bu durumda, ortada hiçbir hikmetten, onların sanatla yaratan bir yaratıcıya delalet ettiğinden söz edilemez. Belki ancak onların tesadüfe delalet ettiklerinden söz edilebilir. Bkz. *el-Keşf*, 167.

³⁸ Bkz., Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmî'l-Kelâm*, yayınlayan: Alfred Guillaume, *Mektebetü's-Sekâfe*, tarihsiz, 397.

³⁹ Hucurât, 49/11.

⁴⁰ Kible ehlinin tekfir edilemeyeceğine dair kelami prensip için bkz., El-Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tahkik: Hellmut Ritter, Beyrut tarihsiz, I, 293; Ebu'l-İzz, *Şerhu'l-Akâdeti'l-Tahaviyye*, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnâvut), Beyrut, 1993, 426, 432, 462; İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsu'l-Cehmiyye*, tahkik: Muhammed b. Abdîrahmân b. Kâsım, el-Mekke el-Mükerrreme 1392 h., II, 17; Muhammed b. Abdürrahman el-Hamîs, *el-Fikhu'l-Ebsat*, el-İmârâtu'l-Arabîyye 1419 h., 76-77.

kafasını karıştırmakla itham etmesinde haklı olduğu söylenemez. Çünkü bizzat Gazzâlî, insanları cedelden uzak tutup onlara Selef'in⁴¹ mezhebinin hak olduğunu göstermek⁴² ve onları bu mezhebe yönlendirmek için *İlcâmu'l-Avâm An İlmî'l-Kelâm* isimli özel bir eser telif etmiştir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, yukarıdaki örnekler açıkça göstermektedir ki, İbn Rüşd, kelâmcıları istidlal ve argümanlarında burhandan çok cedele dayanmakla itham edip eleştirirken aynı itham ve eleştirilere kendisi de maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Onun, kelamcılarının isbât-ı vaciple ilgili tüm delillerini eleştirmesi, buna karşın kendisinin ileri sürmüş olduğu inayet ve ihtira delillerinin burhanî olduklarını ileri sürmesi de bize tutarlı bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Biz, onun burhanı, "itiraz edilmesi mümkün olmayan kesin kanıt olarak" takdim etmesinden hareket edecek olursak, iman konularına ilişkin argümanların bu kategoriye alınmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira imana ilişkin argümanların, matematiksel aksiyomlara ilişkin kesinlik derecesinde değerlendirilmesi, her şeyden önce imanın doğasına ters düşen bir durumdur. Çünkü bu kesinlikteki delillerin, herkes için bağlayıcı olması gerekir. Hâlbuki bizzat Kur'an, Hz. Muhammed'e ancak "görmediği halde Rahman (olan Allah)'dan korkan kimsesi"⁴³ uyarabileceğini haber vermektedir. Dolayısıyla insanın, iman konuları karşısındaki tutumu, yalnızca aklî değil, psikolojik faktörlere de bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, imanın birtakım rasyonel yönleri olmakla birlikte, onu bütünüyle rasyonel bir olgu olarak da görmemek lazımdır. Haşyet/korku, huşû ve sevgiyle birlikte duyulan saygı ve hayret gibi pek çok psikolojik faktör, iman konularında en az akıl kadar, bazen ondan da daha çok etkili olabilir.

⁴¹ Gazzâlî, Selef'in mezhebi ile sahabe ve tâbi'nin mezhebini kastetmektedir. Bkz., *İlcâmu'l-Avâm an İlmî'l-Kelâm*, (Mecmû'atü Resâilî'l-Gazzâlî, Beyrut 1996 içinde), 42.

⁴² Gazzâlî'nin, Selef'in mezhebinin hak oluşuyla ilgili ileri sürdüğü aklî ve sem'î (Kitap ve Sünnet'e dayalı) deliller için bkz., *İlcâmu'l-Avâm*, 63 vd.

⁴³ Yâsîn, 36/11.