

I. BÖLÜM / PART I

DOĞU VE BATI ARASINDA İBN RÜŞD

IBN RUSHD BETWEEN EAST AND THE WEST

Editör: Talip Özdeş

## 2 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

## *The Future of Islam in front of Contemporary Challenges* Günümüz Meydan Okumaları Karşısında İslâm'ın Geleceği

Hasan Hanefi

أولاً: فك حصار الزمن.

يبدو أن التاريخ الآن على مفترق الطرق. فلا القديم قد انتهى تماماً. ولا الحديث بدأ بعد. مازال القديم مترسباً في الأعماق، ومازال الجديد تشرأب إليه الأعناق، كالدابة التي ساقاها في اليمن ورأسها في الشام طبقاً لصور المعاد الموروثة من خيال القدماء.

ومنذ عقدين أو ثلاث بدأ الحديث في الغرب عن "النظام العالمي الجديد" ويرمز له بثلاثة حروف NWO. بعدها بدأ الحديث عن "النظام العالمي المتجدد" بأربعة حروف NNWO. وتتغير العلاقات الدولية من الحرب الساخنة إلى الحرب الباردة، ومن توازن القوى إلى توازن المصالح، ومن العالم ذي القطبين إلى العالم ذي القطب الواحد.

وتتشكل الآن قطبية ثانية ليس داخل الغرب بين معسكريه التقليديين الاشتراكي والرأسمالي بل بين العولمة التي تمثلها الولايات المتحدة وأوروبا الغربية في المركز ونقيضها في أفريقيا وآسيا في الأطراف. يشرع لها "صراع الحضارات" و"نهاية التاريخ". فالحضارة الغربية، اليهودية المسيحية في صراع جوهرى مع الحضارات الشرقية، الإسلام والكونفوشوسية. فقد بدأت الحياة تدب في العالم الإسلامي منذ الثورة الإسلامية في إيران في فبراير 1979، والصحو الإسلامية في أوروبا الشرقية، وانتشار الإسلام في أوروبا الغربية وقبلها في الولايات المتحدة الأمريكية حتى أصبح الدين الثاني بعد المسيحية، ونشاط الحركات الإسلامية في كل أرجاء العالم الإسلامي في المغرب والجزائر وتونس ومصر وشبه الجزيرة العربية ولبنان وسوريا والعراق وباكستان وأفغانستان وأندونيسيا والفلبين وكل أواسط آسيا. فالإسلام "الأسويى" قادم يقوى ظهر الإسلام "العربى". بل إن الإسلام "الأفريقي" على وشك النهوض. وقد كتب أحد مفكرى نيجيريا "لقد حمل العرب الإسلام، وبغيرهم ينتصر".

وقد شاع عن الإسلام أنه "ماضوى" النزعة، عصره الذهبي في الماضى وليس في المستقبل. فقد عاش آدم في الجنة قبل أن يهبط إلى الأرض بفعل الغواية. وتحدث الصوفية عن عهد "الست" الذى "الأمريكية ليس الدين فقط هو مجموعة الشعائر والعبادات أو العقائد والإيمانيات أو المؤسسات والهيئات أو الأماكن والأزمنة المقدسة أو الأعياد والمولد أو الطرق الصوفية أو رجال الدين إلى آخر ما يدرس في علم الاجتماع الدينى وفي علم التاريخ المقارن للأديان. وليس هو ما يتحقق في التاريخ من حضارة وعمران أو من حروب وخراب، وكلاهما باسم الدين. وليس نظاماً سياسية "ثيوقراطية" تدعى أنها تحكم باسم الله أو باسم الدين أو باسم الشريعة وإلا كان الكيان الصهيونى دولة دينية، وكانت النظم السياسية القهرية التسلطية دولا دينية. وليس مجموعة من القوانين والشرائع تتقدمها الحدود، القتل وقطع الأيدي والأرجل والرقاب والصلب على جذوع النخل والتهام بالكفر والردة. وكلها صور سلبية وممارسات فعلية للتدين الشعبى والرسمى.

إنما الدين أيضاً هو الموروث الثقافى المتراكم عبر التاريخ والذى تحول إلى ثقافة شعبية اتحدت مع خبرة الشعوب والى عبرت عنها فى الأمثال العامية وسير الأبطال والقصص الشعبى. إذ يستشهد العامة والخاصة على حد سواء بالأبيات القرآنية وبالأحاديث النبوية كما يستشهدون بالأمثال العامية والأقوال المأثورة. كلاهما حجة سلطة لفهم الواقع يقوم على النقد الاجتماعى وإيجاد مبررات للسلوك الفردى والجماعى. هو الذى يحدد رؤية الناس للعالم، ويعطيهم موجهات للسلوك. هو المخزون النفسى الحاضر عبر الماضى والمتواصل معه دون إحداث قطيعة بين الماضى والحاضر كما فعلت أوروبا فى بدايات عصورها الحديثة أو تجاور وتقسيم عمل بينهما، الموروث للحياة الخاصة، والحداثة للحياة العامة. وهو موقف له ما يشابهه فى معظم الثقافات

#### 4 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

الدينية، الهندوكية والبوذية والكونفوشية واليهودية والمسيحية مباشرة أو عن طريق غير مباشر في الاتجاهات الحديثة منها<sup>(1)</sup>.

وفي تاريخنا الحديث خرجت معظم حركات التحرر الوطني من الموروث الثقافي والإسلامي. فقد حدد الأفغانى هذا المشروع التحررى: الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج، والقهر فى الداخل<sup>(2)</sup>. وعلى إثره قامت الثورات التحررية الإسلامية ممثلة فى الثورة العراقية فى مصر فى 1882، والثورة المهدية فى السودان. واستمر الإسلام الوطنى عند قادة ثورة 1919 من تلاميذ محمد عبده، تلميذ الأفغانى. بل وتحول إلى نهضة شاملة وتحديث عبرى. وحدث نفس الشئ فى المغرب العربى عند علال الفاسى فى المغرب، وعند الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمى ومالك بن نبي فى الجزائر، والسوسى وعمر المختار فى ليبيا، وحسن البنا وجماعة الإخوان فى مصر وانتشارها فى الوطن العربى، وفى الشام عند الكواكبي بحثاً فى "طبائع الاستبداد" عند الحكام، واللامبالاة والفتور فى "أم القرى" عند المحكومين. وفى فلسطين عز الدين القسام ثم حركة المقاومة الإسلامية حماس والجهاد. وفى لبنان الأحزاب الإسلامية خاصة حزب الله الذى قاد حركة تحرير الجنوب من الاحتلال الصهيونى. وفى اليمن الأئمة الأحرار مثل زيد المشكى. بل إن الوهابية فى ظروف شبه الجزيرة العربية كانت حركة إصلاحية ضد مظاهر الوثنية والشرك مثل التوسط بين الإنسان والله بالأولياء وبالرقى والطلسمات والأشجار والعظام المباركة. ثم تحولت إلى وهابية سياسية لتوحيد القبائل وتأسيس مملكة موحدة قبل أن تتحول الوهابية إلى سلفية دينية وقهر سياسى حتى ولدت الوهابية الجديدة التى تقبل الوهابية السلفية فى العقيدة ولكن ترفض فساد النظام الحاكم ووجود القوات الأجنبية على أراضى البلاد. وساهم الإسلام فى حركات التحرر الوطنى فى آسيا، فى إندونيسيا وماليزيا والهند وباكستان. وبلغ الذروة فى الثورة الإسلامية فى إيران، ووصول كثير من الأحزاب الإسلامية إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع كما هو الحال فى تركيا والمغرب وليس عن طريق الانقلاب كما هو الحال فى السودان.

وبعد نجاح حركات التحرر الوطنى واستقلال الدول الحديثة بدأت إعادة بناء الدولة الموروثة من الحقبة الاستعمارية ببرنامج للتحديث والتنمية واعتماداً على التخطيط والتصنيع. وخرج التسلسل التقليدى من الموروث القديم لتأسيس دولة تقوم على الزعيم الأوحد، وتحكم باسم الحزب الواحد، وتدعو إلى الرأى الواحد، والاختيار الأيديولوجى الواحد باسم القيادات التاريخية التى قادت حركات التحرر الوطنى. وتكررت لفرقاء النضال بالأمس. وبدأت تستأثر بالسلطة وحدها، والتخلص تدريجياً من باقى الفصائل. وتم حل معظمها إما بتهمة الانقلاب على نظام الدولة أو من أجل الدخول كطرف فى تحالف الحزب الواحد باسم الائتلاف الوطنى أو تحالف قوى الشعب العامل. وظل الأمر على هذا النحو بالرغم من القلق فى التنظيم السياسى القائم، وعدم اختفاء التنظيمات المهمشة أو اللاشرعية الخاصة، الإسلامية والماركسية. وطالما كان هناك مشروع قومى قادراً على تجنيد الجماهير والدفاع عن مصالحها كانت الخلايا السياسية نائمة لا أثر لها وليس لديها القدرة على تجنيد الجماهير التى رأت فى اختيارات الدولة الوطنية خير معبر عن مصالحها.

ولما بدأ الفساد فى الداخل، وإثراء الطبقات الجديدة، والإغراق فى الشعارات الوطنية البراقة، واتساع المسافة بين الأقوال والأفعال، بين المبادئ المعلنة والإنجازات الممكنة، وتحول القوات المسلحة إلى الداخل أكثر من الخارج جاءت هزيمة يونيو لإعلان نهاية النظام السياسى الذى تبنته الدولة الوطنية. وبالرغم من انتصار أكتوبر 1973 إلا أن ما تلتها من تحولات اجتماعية واقتصادية بداية بقانون الاستثمار فى 1975، ثم زيارة القدس فى نوفمبر 1977 بعد هبة يناير من نفس العام، واتفاقيات كامب ديفيد فى 1978 ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل فى 1979، والتحول من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن الصديق الشرقى إلى الحليف الأمريكى الذى بيده 99% من أوراق اللعبة فى الشرق الأوسط، وزيادة تبعية الدولة، والقدر الهائل من التغريب والأمركة بل وتشجيع الدولة للجماعات الإسلامية لتصفية الناصريين بعد هبة يناير 1977، بعد هذا كله، استيقظت الخلايا النائمة. وبدأت الجماعات الإسلامية تتحول من الهامش إلى المركز. تعرض نفسها كقوى بديلة قادرة على الإنقاذ الوطنى من التبعية والانعزال فى الخارج، والقهر والفساد فى الداخل. واستطاعت تجنيد الناس ضد النظام القائم، والنجاح فى معظم انتخابات الاتحادات والنقابات المهنية والطلابية، وتمارس نشاطها

(1) انظر: التراث والتجديد، موقفاً من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة 1980، ص 20-11.

(2) انظر: جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (1897-1997)، دار قباء، القاهرة 1998.

العلنى بالرغم من سلاح اللاشريعة المسلط عليها. وكثر الحديث عن: "الصحة الإسلامية"، "الظاهرة" الإسلامية، "الإسلام السياسي"، "الثورة" الإسلامية لتشير إلى نفس الشيء، الإعلان عن حقبة تاريخية قادمة لا يظهر منها حتى الآن إلا قمة الجبل دون أسفله الذى مازال مغمورا تحت الماء، لا يظهر منها فوق السطح إلا ينبيع التي تخرج منها كثير من المياه الجوفية التي لا يراها أحد.

وكانت الأرض خصبة لانتشار الجماعات الإسلامية ولإعطاء نفسها شرعية من الأمر الواقع. فهي من الناس ومع الناس وللناس. ألحقت بالمساجد دورا للمناسبات للأحزان والأفراح، والعيادات الطبية بدلا من مغالاة الأطباء، وفصول التقوية بدلا من الدروس الخصوصية التي أرهقت ميزانية الأسرة. بل وإيجاد أعمال للعاطلين، وساحات رياضية للشباب، وجمعيات خيرية للفقراء، وتزويج غير القادرين. شعر الناس بها أكثر مما شعروا بالدولة وأجهزتها. فأخذت شرعية من أسفل باسم الخدمات أقوى من الشرعية التي تمنح لها من أعلى باسم القانون. وهو سلاح فى يد الدولة تستعمله ضد خصومها السياسيين. كانت الجماعات أول من أهرع لمساعدة منكوبى الزلزال الذى ضرب القاهرة فى أوائل التسعينات قبل أجهزة الأمن. فلما جاءت الأجهزة الرسمية احتكرت أعمال الإغاثة وسلبتها من أيدي الجماعات. وحدث نفس الشيء مع الجماعات اليسارية التي نظمت قوافل الإغاثة لشعب فلسطين ثم استولت عليها الدولة حتى لا تستعمل بؤرة لحرركات شعبية أوسع تتحول إلى حركات سياسية غير مأمونة العواقب.

لم يستطع الحزب الحاكم ملء الفراغ السياسى لأنه نشأ فى حضن الدولة والنظام كأحد الوزارات. أعضاؤه موظفون متفرغون ومعينون من الرئيس كالوزراء والمحافظين ومديرى الأمن ورؤساء الجامعات، وتدخل جهاز الدولة، واللعب بقوائم الناخبين. لا يمثلون مصالح الشعب بل مصالحهم الشخصية. فهم نواب القروض، المتهربون من الخدمة العسكرية. ولم تستطع أيضا أحزاب المعارضة الماركسية والناصرية والليبرالية ملء الفراغ لأنها أيضا ولو بدرجة أقل تعتمد على زعامات تاريخية، وتضعفها الصراعات الداخلية، وتتحصر نشاطاتها داخل مفاصل الأحزاب أو فى إصدار الجريدة الأسبوعية أو اليومية المثقلة بالديون والتي تقوم الدولة بطباعتها، ولا يُسمح لها بأى تحرك شعبى إلا بتصريح من أجهزة الأمن.

لذلك نشطت الجماعات الإسلامية نابعة من قاع الشعب واستطاعت أن تكون المعبر شبه الوحيد عن مطالب الجماهير. واكتسبت شرعية الأمر الواقع De Facto، وليست شرعية القانون De Jure. وبقدرتها التنظيمية بطريقة الخلايا العنقودية أصبحت قادرة على حشد الجماهير، وتنظيم المظاهرات العامة للاحتجاج على ما يحدث للوطن من مأسى ومذابح فى فلسطين والعراق وكشمير وقبلها فى البوسنة والهرسك وكوسوفو بل قد يمتد أثرها إلى الشيشان.

وانقسمت الأنظمة العربية قسمين تجاه الجماعات الإسلامية. الأول مازال يعتبرها منافسا خطيرا لها فى الحكم، ومازال يسلط سيف اللاشريعة عليها. فإذا ما ازداد نشاطها، اتهمت بتدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم، وقدم قانتها إلى المحاكم العسكرية التي لا نقض فيها ولا إبرام. هذا هو الحال فى مصر وتونس وليبيا والعراق وسوريا والسعودية وعمان والإمارات. فإذا ما سمح نظام سياسى لتخفيف الضغط عليه بإجراء انتخابات شعبية يكون فيها الإسلاميون طرفا فيها فينجحون فى الانتخابات المحلية، ويحصلون حوالى ثلثى المجالس، ينقلب الجيش عليها باعتباره الوريث الشرعى لحركة التحرر الوطنى التي حصل بها الشعب على الاستقلال. فالجيش هو الحامى للشعب. وتغرق البلاد فى بحر من الدم، مائة ألف قتيل على مدى عشر سنوات بين الدولة والإسلاميين، صراعا على السلطة، سلطة الجيش ممثلة فى الدولة وسلطة الشرعية التي أتى بها الإسلاميون إلى المجالس المحلية. وتقدم سلطة الدولة ذريعة أن الإسلاميين غير ديموقراطيين، وأنهم أعلنوا أن هذه الانتخابات التي نجحوا فيها هي آخر الانتخابات. فلا تداول للسلطة، ولا تنازل عن الحكم. وتقع البلاد فى حرب أهلية طاحنة. وكان الوطن قد كسب أكثر وخسر أقل إن لم ينقلب الجيش على الدولة، وألغى نتائج الانتخابات. وترك الإسلاميين فى الحكم يواجهون مشاكل الفقر والبطالة والفساد والديون الخارجية. فإذا عرف الناس أنهم لم يحصلوا على شىء بالشعارات، ولم تحل قضاياهم بالعواطف الإيمانية لم ينتخبوا "جبهة الإنقاذ" من جديد. وتكون البلاد قد مرت بتجربة ديموقراطية فعلية تقوم على تداول السلطة بدلا من الاقتتال بين الاخوة الأعداء، وشق الصف الوطنى، وقتل الأبرياء من النساء والأطفال والشيوخ الذين لا حول لهم ولا قوة.

وقد يقوم الإسلاميون بانقلاب ضد الجيش كما هو الحال فى مذبحه حماه فى سوريا أو معه كما هو الحال فى الانقلاب الأخير فى السودان الذى ضم الجيش وقربش فى آن واحد. ولما استحال وجود نظام سياسى

## 6 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

برأسين أقال الجيش قريشا، وحكم بمفرده. وتستمر لعبة شد الحبل بين الفريقين. فتتوقف الحياة السياسية لتعطيل الرنيتين معا.

والثاني اعتراف الأنظمة السياسية بشرعية الحركات الإسلامية وقبولها أن تكون طرفا في التعددية السياسية والديموقراطية، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وقبول تداول السلطة على الأقل في الشكل من حيث الإعلان والبدائية، وقد تكون النتائج والنهاية مختلفة، وتنتهي إلى نفس مأساة الجزائر. فقد قبلت الأردن والكويت واليمن والمغرب ولبنان التعددية السياسية. ودخل الإخوان المسلمون في الأردن وحركة الإصلاح في اليمن والكويت الانتخابات. تزداد مقاعدها في دورة ثم تقل في دورة ثانية بعد أن يدرك الناس أن الشعارات لم تحل شيئا، وأنه لا فرق بين عشائرية في السلطة وجماعات إسلامية في المعارضة. فكلهما يحكمهما نفس المنطق، الحكم والسلطة، بصرف النظر عن البرامج السياسية والتغيير الاجتماعي. لم تستطع الحركات الإسلامية الوصول إلى الحكم إلا في المغرب وتركيا وإيران. فتجربة المغرب في تداول السلطة مشهود لها، من حزب الاستقلال إلى الاتحاد الاشتراكي إلى حزب العدالة والتنمية. وحدث نفس الشيء في تركيا من الأحزاب القومية إلى حزب رافاه إلى حزب العدالة والتنمية. وفي إيران تتجاذب الحياة السياسية والبرلمانية الصراع بين المحافظين والإصلاحيين. ونظرا لعدم حصول أي من القوى السياسية في هذه التجارب شبه الديمقراطية الأغلبية المطلقة التي تساعد على الحكم فإنها دخلت في حكومات ائتلافية وجبهات وطنية مع باقي الأحزاب مما يساعد على تحويل الحركات الإسلامية شعاراتها الدينية إلى برامج سياسية واجتماعية تتقارب أو تتباعد مع باقي البرامج السياسية لباقي الأحزاب.

والنظم السياسية العربية الحاكمة نوعان: ملكية وعسكرية، قريش والجيش. الملكية تستمد شرعيتها من الوراثة: مات الملك، عاش الملك. والعسكرية تستمد سلطتها من الانقلاب العسكري أو ثورة الجيش المباركة، أي القوات المسلحة حامية الدستور، وحارسة النظام. ومنها يكون الرئيس. يتوارث الجيش الرئاسة التي أصبحت حكرا عليه. وأصبحت الجمهورية الملكية موضوعا للتندر والفكاهة الشعبية في الحياة اليومية. تحول العسكري إلى ملكي، ولكن ظل الرئيس العسكري هو صاحب السلطة التي يستمد منها من الجيش. وله كل السلطة ولا يحتاج إلى نائب يفوض له بعض السلطات ولو الشكلية، لأنه لا يوجد أحد من ملايين شعبه يستحقها وقادر على أدائها.

والحقيقة أنه لا فرق بين النظامين في وراثة السلطة وتوريثها، العسكرية محصورة في الجيش، والملكية محصورة في العائلة المالكة. وتتعدد الواجهات الديموقراطية من مجالس الشورى والشعب والأمة والبرلمان. والتزييف هو الشائع. ونجاح الرئيس والحزب الحاكم بنسبة 99.9%. وتزور كشوف الانتخابات. وينتخب الأموات مع الأحياء سواء كان ذلك بإشراف قضائي أو بدون إشراف. وتكون النتيجة الطعن في الانتخابات بل وحل المجالس النيابية لعدم شرعيتها بقرار من المحكمة الدستورية العليا.

وكلا النظامين لا يستمدان سلطتهما من الشعب، ولا يقومان على البيعة العامة واختيار حر للناس كما حدد القدماء "الإمامة عقد وبيعة واختيار". كلاهما "ثيوقراطي" البنية، اختيار إلهي، باسم الله أو باسم السلطان. وكلاهما قادر على كل شيء يعلم ويقدر، يسمع ويصبر، يتكلم ويريد. كلاهما له شرعية من أعلى، وتنقصه الشرعية من أسفل. والجماعات الإسلامية لها شرعية من أسفل عن طريق الخدمات للناس وليس لها شرعية من أعلى أي من القانون والاعتراف الرسمي بها.

وتستمد النظم القهرية خاصة العسكرية منها شرعية لها عن طريق الدين باسم تطبيق الشرعية الإسلامية. وهو أمر محبب إلى ثقافة العامة وتشدد النصيبين. ويصبح الحاكم العسكري الذي يستمد شرعيته الفعلية من الجيش الذي قام بالانقلاب حامى حمى الشرعية والمحافظة على تطبيقها (إننا نزلنا الذكر وإننا له لحافظون). وتسانده الجماعات الإسلامية المحافظة التي تعطي الأولوية للشكل على المضمون، وتعتبره الحاكم العسكري الذي يعلن بلسانه تطبيق الشريعة الإسلامية خامس الخلفاء الراشدين أو إمام المسلمين إلى آخر الألقاب التي تزخر بها ثقافتنا القديمة. وهو يصلح الأعداء، وينقلب من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ويزداد البون الشاسع بين الأغنياء والفقراء، ويوضع المعارضين له في المعتقلات. ويتكرر نفس الشيء في باكستان - ضياء الحق، وفي السودان - النميري، وفي نظم شبه الجزيرة العربية.

أصبح تطبيق الشريعة الإسلامية ووضع لجان برلمانية لذلك وإعطاء المثل على ذلك بقطع أيدي الفقراء السارقين أمام أجهزة الإعلام المحلية والغربية تخويفا للدخل وإقناعا للخارج بالحاكم الدموي القادر على قهر الشعوب. أما سارق الملايين من المعونات الأجنبية ومهربها خارج البلاد في حسابات خاصة فلا

تقطع يده. وفي الشريعة يوقف الحد إذا لم تتوافر الأسباب والشروط وحضرت الموانع مثل الفقر والبطالة والجوع والعري والنوم في العراء. بل يُحاسب الحاكم نفسه لأنه لم يوفر للناس الأمن والغذاء والسكن والعمل والعلاج وإشباع الحاجات الأساسية. ويطبق الحد على الجميع، الحاكم قبل المحكوم، والغنى قبل الفقير، وإلا أصبحت الأمة "إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد".

ولاضير أن تضيق وحدة الأوطان بسبب تطبيق الشريعة الإسلامية في الأقطار التي شمالها مسلمون وجنوبها مسيحيون أو وثنيون مثل السودان وتشاد ومالي ومعظم الدول جنوب الصحراء. فالحاكم الشمالي الذي أتى بانقلاب عسكري أو مدنى يمارس أنواع القهر القبلى أو العشائرى. ويعطى لنفسه شرعية الحكم باسم الدين وليس باسم الوطن. ومن مظاهره تطبيق الشريعة الإسلامية شمالا وجنوبا وهو ما يتنافى مع الشريعة الإسلامية ذاتها التي لا تطبق إلا على المسلمين. ولكل طائفة أن تحكم بكتابها. وهو أيضا ما قد يتنافى مع أصول الحكم الحديثة التي يتساوى فيها المواطنون في الحقوق والواجبات. والحكم الشرعى هو تعليق تطبيق الشريعة حفاظا على وحدة الأوطان، وتساوى المواطنين جميعا أمام القانون.

وتهدد وحدة الأوطان أيضا إذا عاش المسلمون أقلية في قطر غالبية من غير المسلمين، وحاووا القيام بحركة انفصالية لتكوين دولة إسلامية مستقلة. كان هذا هو الخطر الذى يهدد المسلمين فى جنوب أفريقيا، وهم مازالوا تحت أثر النظام العنصرى، خطر التصويت ضد المؤتمر الوطنى الأفريقى بزعامة نيلسون مانديلا من أجل وهم تكوين دويلات إسلامية فى كيب تاون ودوربان. مع أن الإسلام فى جنوب أفريقيا جزء من حركة التحرر الوطنى الأفريقى ومركز رئيسى فى جميع الحركات المناهضة للعنصرية. فالوطن هو الجامع المشترك بين جميع المواطنين فى جنوب أفريقيا مع تعددية فى الثقافات والأطر المرجعية. ومازالت حركة تحرير مورو فى جنوب الفلبين تمثل هذا الاختيار فصل الجنوب المسلم عن الشمال المسيحى فى الفلبين وهو ما يتعارض مع وحدة الأوطان. وقبل ذلك تم فصل باكستان عن الهند مما سبب قضية كشمير، ومنعت الحدود الوطنية الجغرافية من انتشار الإسلام فى الهند، والفصل بين شعب واحد بدعوى التمايز الدينى بين الإسلام والهندوكية. فتخلت وحدة الأوطان عن شرعيتها واستبدلت بها شرعية الدين بانفصال باكستان عن الهند. مما وضع المسلمين فى الهند دون باكستان فى موضع الأقليات، والهندوس والمسيحيين وباقي الطوائف فى باكستان موضع الأقليات. بل إن باكستان نفسها انقسمت إلى شرقية فى بنجلاديش واقتصرت على الغربية منها نظرا للانقطاع الجغرافى بينهما. ومن ثم أصبحت تهدد الشرعية الدينية وحدة الأوطان.

وقد يعطى الحاكم نفسه الشرعية عن طريق رجال الدين التابعين له والمؤسسات الدينية الخاضعة لسيطرة النظام السياسى. ويكون ذلك عن طريق تكفير الخارجين على النظام، وتخوين المعارضة السياسية. والحكم الشرعى أنهم خوارج العصر، دعاة الفتنة، مبدلوا الدين وطبقا للرواية "من بدل دينه فاقتلوه" وفى رواية أخرى "من بدل دينه وفارق الجماعة فاقتلوه". فالمعارضة شيوعية، والشوعية كفر وإلحاد، "ومن لا إيمان له فلا أمان له". وكل معارضة فهى خروج على النظام، وعصيان للحاكم، وسبب للفتنة يجب استئصالها حتى عاشت معظم حركات المعارضة خارج الأوطان.

ويأخذ الحاكم مسوح المؤمنين، من ليس الجلباب، ومسك العصى، والسير كما يسير الطاعنون فى السن، والمتصلون بالله. الزبيبه فى الجبهة. وهو فى المساجد فى صلوات الجمعة، وفى الموالد والأعياد الدينية أمام أجهزة الإعلام. وهو كبير العائلة كالبطاركة القدماء، يدافع عن أخلاق القرية، وهى القيم التقليدية ضد الحداثة والعصرية والتغريب. فيأخذ شرعية من الماضى ليغضى على نقص شرعيته فى الحاضر. ويعطى الدين ما افتقدته السياسة.

الرأى رأيه، والحق ما يعلنه. فهو يمثل الفرقة الناجية، أهل السنة والجماعة، وغيره من المعارضة هى الفرق الهالكة الضالة. فيستعمل حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم وكثير من الفقهاء لإضفاء الشرعية على نظام سياسى غير شرعى. مع أن حق الاختلاف حق شرعى، والكل راد والكل مردود عليه. ويغذى هذا النسق المعرفى نسق كونه آخر، تصور هر مى للعالم يحدد العلاقة بين الطرفين فى محور رأسى، بين الأعلى والأدنى، وليس فى محور أفقى، بين الأمام والخلف. ثم تتجلى هذه البنية المعرفية الكونية فى البنية الأخلاقية والاجتماعية فتنشأ أخلاق القرية، ورب الأسرة، وكبير العائلة، "سى السيد" الذى يطيعه الجميع فى "المجتمع البطريركى".

ويعطى رجال الدين، فقهاء السلطان الشرعية الدينية للقرارات السياسية للحاكم. إن شاء مقاومة العدو الصهيونى المحتل لأراضى المسلمين والمعتدى عليها والراغب باستمرار فى التوسع والاستيطان، لا

صلحة ولا مفاوضة ولا اعتراف بإسرائيل، يخرج رجال الدين بفتاوى تعطى شرعية لقرار الحاكم (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم). وإن شاء الصلح مع عدو الأمس وصدىق اليوم والاعتراف والمفاوضة والصلح معه أتت شرعية جديدة وربما بنفس الرجال تبرر قرار الحاكم الجديد بالاعتراف بإسرائيل وإجراء المفاوضات ثم الصلح معها (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) بالرغم من أن إسرائيل لم تجنح إلى السلم حتى الآن، وتواصل اعتداءاتها اليومية على الشعب الفلسطيني. فقد الناس احترام فقهاء السلطان، ولم يصدقوا فتاويهم الشرعية. وصاغ الأدب الشعبي عدة أمثال عامة لنقد فتاوى السلطان.

وإزدادت شرعية الجماعات الإسلامية تحت الأرض لأنها تفتى باسم الأمة والدفاع عن مصالحها الثابتة، وكفروا فقهاء السلطان، وأجازوا تصفيتهم الجسدية. كما وصف فقهاء السلطان الجماعات الإسلامية بالخوارج، خوارج هذا العصر. وظل التراثى سلاح الشرعية الدينية بين الفريقين. فالدين سلاح مزدوج بين الخصوم. يستعمله كل فريق لصالحه. وكل فريق يجد فى القرآن والحديث والتراث الفقهى بغيته.

أما الطبقة المتوسطة فقد انقسمت إلى يمين ووسط ويسار. اليمين أقرب إلى الجماعات الإسلامية فى منطلقاتها النظرية ومواقفها العملية. واليسار أقرب إلى الجماعات اليسارية فى منطلقاتها النظرية ومواقفها العملية كما يتمثل فى "لاهوت التحرير". والوسط متأرجح بين الاثنين، أقرب إلى اليمين فى أسسه النظرية وإلى اليسار فى ممارساته العملية.

وتعطى شعارات الجماعات الإسلامية شرعية لرفض الأمر الواقع والتمرد على النظام الحاكم. فشعار "الحاكمية لله" لا يعنى أن الله ليأتى ليحكم ويخلص البشر مما هم فيه من مأسى بل تعنى رفض حاكمية البشر، رفض الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية التى حكمت مصر قبل 1952، والقومية أو الاشتراكية التى حكمت بعدها، والماركسية التى حكمت فى جنوب اليمن بمفردها أو فى تحالف فى سوريا العراق. فقد ضاعت نصف فلسطين فى 1948 إبان العهد الليبرالى. وضاع النصف الآخر فى 1967 فى العهد القومى. كما يعنى الشعار الحاكمية للقانون الإلهى ضد ظلم القوانين الوضعية وانتهاك حقوق الإنسان، وضباع حقوق المواطن.

كما يدل شعار "الإسلام هو البديل"، وشعار "الإسلام هو الحل" على طريق الخلاص من مأسى العصر وأحزانه بعد أن زادت رقعة الأرض المحتلة، وعظم قهر المواطن، واتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وتجزأت الأمة إلى أقطار فى طريقها إلى أن تصبح دوليات طائفية وعرقية تكون فيه إسرائيل أقوى دولة فى المنطقة تستمد شرعيتها من البيئة الجغرافية السياسية الثقافية المحلية بعد أن استمدت شرعيتها أولاً من أساطير المعاد والشعب المختار.

وظالما أن الواقع فى أزمة، تسرى مثل هذه الشعارات لقدرتها على تجنيد الناس لما فيها من قوة على الرفض دون أن تعنى شيئاً محدداً، إيجاباً لا سلباً. فلم تتحول إلى برامج سياسية اجتماعية اقتصادية تقدم حلولاً عملية ملموسة لمشاكل الجماهير. وهى شعارات مغلقة، لا تقبل الحوار ولا أنصاف الحلول. تؤخذ ككل أو تترك ككل. هى أشبه بعناوين رئيسية فى الصفحات الأولى لجذب الانتباه. تدل على القدرة دون الدولة، والانتفاضة دون السلطة، والصرخة دون الكلام.

وتستمد الجماعات الإسلامية شرعيتها من لحظتين تاريخيتين. لحظة ابن تيمية وهزيمة المسلمين أمام التتار واحتلالهم بغداد وهم فى طريقهم إلى دمشق. مسلمون يقتلون مسلمين، ويغزون أراضي مسلمين، ويحكمون بشريعة خاصة بهم "الباسة" وليس بشريعة الإسلام، ومن ثم إصدار الحكم بتكفيرهم، وقياساً عليه تكفير كل من لا يحكم بشريعة الله. وابن تيمية حاضر فى الحركة الإصلاحية الحديثة منذ محمد بن عبد الوهاب حتى رشيد رضا والجماعات الإسلامية المعاصرة.

واللحظة الثانية هزيمة يونيو 1967 التى أصبحت "معالم فى الطريق" لسيد قطب تعبيراً عنها. فقد انهيار الحلم القومى، واحتلت مصر وسوريا وفلسطين. ولم يستطع النظام الذى استبعد الإخوان الدفاع عن حرمت البلاد واستقلال الأوطان. فاشتد التقابل بين حاكمية الله وحاكمية البشر، بين الإسلام والجاهلية، بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفر، بين النور والظلام، بين الحق والباطل، بين العلم والجهل. وحدث تقابل بين نفسية السجين ظلماً، وتحت آلام التعذيب بالسياط والنار وبين الأوضاع الخارجية، العدل والظلم، الحرية والفقر، الاستقلال والاحتلال. فانتشر "معالم فى الطريق". وقدم إلى الجماعات أفضل نسق نظرى يعبر عن نفسية المضطهدين المختبئين تحت الأرض مثل الملقى فى غياهب السجن. وكان استشهاد سيد قطب فى



أغسطس 1965 بمثابة المؤشر على هزيمة يونيو 1967 وكما صور ذلك نجيب محفوظ في "الكرنك"، سيات تلهب أجساد المعتقلين في السجون، وقنابل وصواريخ تقذفها الطائرات الحربية الإسرائيلية على القواعد والمطارات العسكرية المصرية، لا فرق بين الاعتداء على المواطن في الداخل باسم الدفاع عن النظام والعدوان على الوطن في الخارج باسم الدفاع عن النفس.

والتحدى بالنسبة للمستقبل هو التعامل مع المحافظة التقليدية الموروثة منذ ألف عام والسلفية أحد مظاهرها. وهي الرصيد التاريخي الذي يمد الجماعات الإسلامية بل وأجهزة الإعلام في الدولة وفتاوى رجال الدين بما يحتاجونه من مصادر لتبرير مواقف كل فريق على اختلافهم في المواقف والأهداف السياسية، وتعنى المحافظة إعطاء الأولوية للعبادات على المعاملات، وللعقائد النظرية على السلوك العملي، ولعالم الغيب على عالم الشهادة، وعلى الإيمان في أشكاله الخارجية على العمل الصالح باعتباره المعبر الوحيد عن الإيمان، وللدين كغاية في ذاته على الدين كوسيلة لإسعاد البشر وتحقيق مصالحهم العامة.

وهو نفس التيار السائد في أجهزة الإعلام، صفحات الفكر الديني، والجرائد والمجلات الدينية، وحديث الروح، ودروس تفسير القرآن بعد صلاة الجمعة، ونور على نور من دعاة حرفيين مثل نجوم المجتمع بأزيائهم المعروفة. ولا فرق بين البرنامج الديني و"ماتش" الكورة، والتمثيلية التلفزيونية، وفاصل من الرقص الشرقي وخطب الرئيس ونشاط حرمة. كل ذلك يؤر إعلامية تقوم بنفس الدور، ملء الفراغ السياسي والثقافي في البلاد.

وفي نفس الوقت تشتد المحافظة الاجتماعية أمانا من الفقر، وحرصا عن الضياع، وحماية بالموروث الثقافي، وتعويضاً عن مآسى العصر وأحزان الزمان، فيكثر التقويض إلى الله، ويزداد الاعتماد عليه، وتكثر الموالد، وزيارة المقابر، والتبرك بأولياء الله الصالحين. وترسل الرسائل إلى الإمام الشافعي لتلبية طلبات المحتاجين. وتستدعى مريم العذراء والسيد المسيح لنفس الغاية. فإذا ما انسد طريق التغيير الاجتماعي من أسفل انفتح طريق الدين من أعلى. ويتحول الدين إلى حلم المجتمع في النجاة من أحزان العصر والتخلص من مآسيه.

التحدى إذن هو التحول من المحافظة إلى التحرر عن طريق تحويل الرافد التاريخي الأساسي من اختيار القدماء منذ الغزالي حتى حركات الإصلاح الديني إلى مطالب المحدثين، من الأشعرية إلى الاعتزال كما حاول محمد عبده في "رسالة التوحيد"، ومن النص إلى الواقع كما حاول الشاطبي في "الموافقات"، وعلال الفاسي في "مقاصد الشريعة ومكارمها"، ومن التصوف السلبي إلى التصوف الإيجابي، ومن الفلسفة المنطقية الطبيعية الإلهية إلى فلسفة الذاتية كما هو عند محمد إقبال، ومن العلوم النقلية إلى العلوم العقلية مثل اجتهادات كثير من المحدثين.

كما يمكن الاعتماد على قوى التقدم والتغيير الاجتماعي التي مازالت تبحث عن أيديولوجية تجمع بين الماضي والحاضر، بيت التراث والتجديد، بين شرعية الإسلام وشرعية الثورة كما حاول اليسار الإسلامي الذي مازال متهما من الإسلاميين أنه ماركسية مقنعة، ومن العلمانيين بأنه أصولية متخفية وتوزيع أدوار، ومن الدولة بأنه إخوانية شيوعية لأنه جزء من المعارضة الوطنية بجناحيها الرئيسيين، الإسلامية والقومية.

لا حل للصراع بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية إلا بالشرعية التاريخية، فك حصار الزمن عن الوعي القومي بين الانجذاب إلى الماضي كما هو الحال عند السلفيين، والانبهار بالمستقبل كما هو الحال عند العلمانيين، والانسداد في الحاضر كما هو الحال عند سواد الأمة والتي لا تجد مخرجا لها إلا النزول تحت الأرض لاكتساب الشرعية الدينية أو الصعود إلى مراكز الحكم لاكتساب الشرعية السياسية أو الهجرة إلى خارج الأوطان لاستعارة شرعية من الآخر أو التوقف في المكان حتى يتوقف القلب لانعدام الحركة (ولكل أجل كتاب) للأفراد (وتلك الأيام تداولها بين الناس) للشعوب.

10 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

## How Modern is the Thought of Ibn Rushd?

### *İbn Rüşd'ün Düşüncesi Ne Kadar Moderndir?*

Oliver Leaman

The discussion of how modern Ibn Rushd is as a thinker involves not only an understanding of his views, but also a grasp of what one takes modern thought to be. Although we have moved on a long way today from the Enlightenment, it is certainly relevant to ask whether Ibn Rushd's thought is in line with the Enlightenment, with its enthusiasm for reason and suspicion for theology. He is certainly sometimes linked with this much later European movement, and his involvement is taken to have inspired to some degree the Arabic renaissance, the *Nahdah*. Yet his arguments and ideas are certainly very different from the *Nahdah*, so we are taking a lot of liberties with him as a historical figure if we say he directly played a part in its intellectual background. On the other hand, good philosophers tend to have ideas that continue to develop and grow when they themselves have finished with them, and it seems invidious to deny that those ideas are connected with where they in fact originated. This is an issue that occurs throughout philosophy, and it will be addressed at the end of this discussion also.

#### **Ibn Rushd in context**

Ibn Rushd is often regarded as a difficult figure to classify in the history of philosophy. He is very firmly within the area of *mashsha'i* philosophy, the Peripatetic trend that dominated Islamic philosophy for a brief but very rich period between the ninth and twelfth centuries CE/third and sixth AH (1). Yet after his death he almost disappeared in the Arab world, even those who worked with him disavowing him, and the new dominant trend in philosophy, Sufism, symbolically burying him as its main representative Ibn al-`Arabi reports himself transporting Ibn Rushd's bones back to al-Andalus. Before this event Ibn al-`Arabi describes in some detail a debate in which he wiped the floor with his older rival, itself very symbolic of a new intellectual power taking over, and a frequent device in Islamic philosophy(2).

As is well-known, Ibn Rushd had a turbulent political career, occasionally being banished from Cordoba, but this was by no means unusual at the time, and we should not ascribe to this any particular antipathy to his philosophical ideas. He was a significant political and legal authority and it could well have been a decision or contact in those areas of his career that led to his troubles. On the other hand, his philosophical views are challenging and expressed quite frankly, and we do get the impression of a combative thinker

who was not happy to mince words and who could easily have provoked a hostile reaction. Ibn Rushd was a passionate defender of philosophy, not as just one among many intellectual techniques available to the Muslim thinker, but as the main technique, the way of doing things that lay at the heart of all validity and the ultimate arbiter where disputes remain unresolved. This gives philosophy the leading role in the battle between the different groups in the Islamic world, the lawyers, theologians, grammarians, *muhadithun*, and so on, and in the demarcation disputes that had been running for centuries as to who had the leading role in the battle of ideas, Ibn Rushd plumped for philosophy(3).

We do not know how many of the accounts of him in the literature of the time are accurate. Is it really true, for instance, that the caliph \* invited him to \* summarize the main works of Aristotle (4)? Were this to have taken place it would certainly have validated his efforts, to a large degree. Did Ibn Tufayl really decline this offer (perhaps rather prudently) and passed the poisoned chalice to the more incautious Ibn Rushd? Did the latter really work every day of his life except the day his father died and the day he got married? That at least sounds quite likely, given what we know of his productivity. The absence of solid knowledge has provided room for a romantic view of Ibn Rushd at the hands of Renan and Borges, for example, and even Yusuf Chahine in his film *al-Masir* (1997) (5). In this view we see the defender of reason, Averroes, confronting the forces of obscurantism and fundamentalism, and losing, but later on winning. There is a nice parallelism here with his debate with the long-dead al-Ghazali and the latter's attack on Islamic Peripatetic philosophy in his *Tahafut al-falasifah* (Refutation of the philosophers). Ibn Rushd's *Tahafut al-tahafut* (Refutation of the Refutation) had no visible impact in the Islamic world, but is widely regarded as having answered al-Ghazali definitively (6). Yet no-one seems to have noticed, at least none of the people he would have wanted to notice, his fellow Muslims. There is clearly a lot of material here for those who seek to represent him as a dramatic figure, someone who suffered the vagaries of fate while being on the side of the angels. That is how the image of him has developed, as the fearless defender of truth against superstition, reason against religion and a vigorous exponent of progress against the dark forces of obscurantism.

Many have pointed out that this is far too simplistic an approach to Ibn Rushd. He appears to have been personally a rather retiring individual and someone who couched his views in generally careful and cautious language. There is no evidence that he regarded his thought as radical, nor that he had any religious doubts or even heterodox views on Islam. On the contrary, as a Maliki lawyer his legal judgements portray a faithful and unoriginal approach to that legal school(7). The whole phenomenon of radical Averroism that was so

significant in Christian Europe would have very much surprised him, and it is unlikely that he would have recognized himself in the film about him by Chahine, or even understood the Egyptian Arabic!

### **Ibn Rushd out of context**

But the question we need to ask ourselves is rather whether his views had the implications which others have drawn from them. In philosophy when assessing a thinker we often ask what his views actually were, and also what they do to the problem to which they are addressed. The latter issue often has little directly to do with the thinker himself but how his thought is used, and this is a legitimate question to ask of important thinkers, since their work has legs, as it were. It travels and affects other areas of thought. This is very much the case with Ibn Rushd. Although his arguments are often rather specific and directed at a certain technical problem, they have much wider implications, and we cannot blame others for having drawn those implications and so employed him to fight their battles, battles for which he provided the intellectual background. It is worth emphasizing though that it would be a mistake to credit Ibn Rushd with direct allegiance to many of the causes with which he has been linked. Those with a shaky grasp of philosophy, who sadly predominate in the study of Islamic philosophy, are surprised that a thinker can be legitimately linked with ideas that he would not have directly expressed, but this is because they do not know how Platonism, or Kantianism, or Marxism, for example, can be represented. The thought of significant philosophers has always burst its banks and ended up in surprising places, all of which does not mean that it did not have an original source with the philosopher himself. A source is just that, a starting place and has no power to say where one has to stop.

What came to be known as Averroism is a mixture of doctrines. One of these is a settled enthusiasm for Aristotle and what is taken to be Aristotelianism. It is not always easy to see what people found exciting about Aristotle, since he is not the most thrilling of philosophers either in style or in doctrine. When I teach Greek philosophy my students are invariably far more moved by Plato, since Aristotle tends to represent himself as middle-aged, cautious and restrained in his expression, by contrast with the more passionate Plato and the romantic story of the life and death of his mentor, Socrates. Aristotle also survives only through the lecture notes of his students, so much of his style must have disappeared in the process also. What made Aristotle exciting was not his style but what the main conclusions of his thought were taken to be, and these are challenging to traditional religion. They include a theory of the creation of the world that has it as an eternal process, when combined with a form of Neoplatonism, and great difficulties in the notion of a personal afterlife. What also made him exciting was the fact that his philosophical system could stand in opposition to another theoretical system,

that of traditional religion, and it could match it detail for detail, in many aspects. In the Islamic world this is something that was latched onto well by the critics of philosophy, that its supporters often put their faith in philosophy just as uncritically as (some) people put their faith in religion (8). Philosophy comes to be an alternate way of making sense of the world and our role in it, and as a plausible candidate here looks threatening to religion. When Ibn Rushd argues in his *Fasl al-maqal* that many of the protracted disputes in Islamic theology can quite easily be resolved when they are examined philosophically he is advocating an entirely new approach to how to resolve difficulties that arise within Islam. His modesty here is disingenuous, since it is not just that according to him these protracted disputes rest on a slight difference in understanding the key terms of the dispute. In fact they are to be resolved by replacing the old methodology of the *kalam* with philosophy, the sort of philosophy that Ibn Rushd developed, and that is because according to him the technique that he is offering is so much more powerful than what it replaces, however credible the Islamic credentials of the old theology may be.

#### **The link between philosophy and religion**

It might seem a strange claim, that philosophy can replicate religion, especially as religion is so much more of a system to help understand the world than philosophy is, or so it might seem. The relationship between philosophy and religion was much discussed in Islamic philosophy and a popular line was that they both express the same truth, while religion is more accessible to the public at large. Hence it is not so strange to see philosophy and religion as two sides of the same coin, as both presenting pictures of the world, and as requiring some theory to explain how they differ and how they are the same. Radical Averroism is often presented as arguing that philosophy and religion are both true but present incompatible propositions, which then are limited in truth to their own spheres of operation. Language does often ground the truth of a proposition within what we might call a particular language game. It is true within the normal practice of making knowledge claims, for instance, that as I type this on my computer I can claim to know I am awake, as Wittgenstein argued at some length in his *On Certainty* (9). Yet it is also possible, in a sense, that I dreamt I was typing this, and so my knowledge claim is false. Wittgenstein would say that there are two different language games in operation here, the normal one of making knowledge claims and the very unusual one of trying to ground those claims in something rock solid. He suggested that although we can ground a claim made in a game according to the rules of the game, we cannot ground a game itself, and that seems right. After all, we cannot say that the rules of cricket are good rules or bad rules, they are the rules, and if someone wants to play a different game, that is fine, but they should not use that game to criticize another game. The "should" here

is not moral. It means that there is no basis to criticize one game by contrast with another, unless there is such a basis, and if there is it is not there in the games themselves but outside of them.

This might seem to be a prevarication, since surely in the link between philosophy and religion we often have two claims made about the same thing that cannot both be true, and which cannot just be shrugged off as existing within different language games. For example, according to the Qur'an there is after we die judgement of us for our behaviour and punishment or reward for us in the next world. According to Ibn Rushd, this cannot be true, since there is no "us" after we die, just a blending of everyone into one mind, without a body, that sort of survives by thinking. But Ibn Rushd does not say it in this way, he says it cannot be literally true, that we need to understand it as figurative language when looked at *sub specie aeternitatis*, as we ought to look at it. The Islamic philosophers had a theory of the links between different sorts of theoretical language which was shared by most of them. According to it, philosophy is deeper than religion, but accessible only to those capable of the sort of thinking it involves. So that the truths philosophers can grasp might be more widely dispersed among the general population, religions formulate those truths in more vivid and exciting ways than the philosophers can. A problem here though is that the religious statement may be implausible if not understood to be a more popular version of a more restricted truth. Why is this a problem? It suggests that those who are only able to access religion are on a second class route, as it were, to the truth, while the philosophers go first class. It suggests also that the latter try to hoodwink the former by hiding the real difference that may exist between their views.

Here we need to be careful. There are two claims that could be made, and they are very different from each other. One is that religious and philosophical statements on the same topic are radically distinct in the sense that the former are false while the latter are true. Out of prudential reasons we would of course expect philosophers to clothe this harsh view in a sort of "different but equal" theory. This was the sort of theory that prevailed under apartheid for instance to suggest that whites and the other races in South Africa were subject to different rules, yet despite this were all equal. We hear this today in countries which restrict women for religious reasons, they often say that men and women are treated equally, but differently. They are equal in the sense that they are treated in accordance with a theory that they have distinct interests and so different roles, and so apart from these variations there is no basis to treat individuals unequally. The issue is not so much one of equality but rather of fairness. It is not fair to expect very different people to be treated the same, at an airport only those with physical problems are transported in wheelchairs from plane to plane. It would be ridiculous for me to

claim that I was treated unfairly as an ablebodied person if I was not similarly helped.

A milder distinction between religion and philosophy is to say that they both agree, but often seem not to, and this is a problem that can be clarified quite easily by some theory that shows how to get from one kind of language to another. What makes Ibn Rushd look like a challenging thinker here is his view that it is philosophy that explains religion, and not the other way round, but as has already been pointed out, this is very much the standard view in *falsafah*, *mashsha'i* (Peripatetic) philosophy. But the fact that it is the standard view does not mean that it is not radical. For one thing, it dethrones theology from its former role of superiority, and places hermeneutics in the power of philosophy. It shifts the balance of power from religion to other ways of acquiring knowledge, it might be said, and this implies that religion is not the most important route to the truth.

But does it? It seems to, since the major thinkers if Ibn Rushd is right in dealing with religion are not the theologians but the philosophers. On the other hand, we are familiar with the idea that the specialists in a particular field of enquiry do not necessarily know everything significant there is to know about it. There is often a scientific explanation to what happens, for instance, but we do not have to accept that that explanation is the only one, or even the main one. There are many ways to explain what goes on when I scratch my nose, in terms of what I want to do, what I often do, what motor actions occur and what makes them possible, what the scratch really means, and we do not have to accept that one sort of explanation is the basis to the others. Of course, different thinkers may take a position on this which seeks to prioritize one account over others, and this is the source of a great deal of intellectual controversy, especially protracted controversy. But it is really like arguing for the people who would be in the best football team, it is the sort of disagreement that can raise a good deal of heat but not much light.

### **Ibn Rushd and Language**

What is radical about Averroism is the idea that one form of language is better or more significant or stronger than the other, but this is not obviously the position of any of the major *falsafah*. To put it in the language of modern politics, it is radical to believe that one narrative is at odds with alternative narratives, because then one has to destroy or overcome the others. It is not radical to accept a certain coming together of the narratives, in the sense that on major issues they can be seen to coincide. This is what happens when people in conflict become reconciled to each other, or when a situation that someone finds very difficult to accept becomes less traumatic. Although it is not unusual to consider Ibn Rushd as far more extreme and frank in his views than many of his predecessors, in fact this is hardly the case. He merely



represents the tradition of linking and separating religion and philosophy that pervades the *falsafah* approach to the nature of language. Thinkers like `Abd al-Jabiri and Farah Antun have interpreted him as doing something very different from the *falsafah* tradition, but this is not an easy argument to make (10). To see him as a defender of secularism, or at least of the desirability of divorcing the state from religion is to fail to represent his views correctly. On the other hand, if it is thought that reason will eventually overturn religion, then Ibn Rushd is indeed an anti-religious thinker, since he does advocate and defend the significance of reason.

Where al-Jabiri is on more solid ground is in his suggestion that the whole philosophical tradition is just like a mirror image of the *salafi* position in religion, in that it bases itself on precedents, and in particular on the original and best thinkers. Aristotle and Muhammad have a similar role, it might well be argued, and just as Muhammad presents the message of God and recites it, so Aristotle receives the message of reason and passes it on. As al-Jabiri points out, there is a certain dogmatism in this approach, since who would argue with God, from an Islamic point of view, or with reason, were one to be a philosopher? Yet philosophy does not consist just of answers, and it might well be said nor does religion; both are rich in questions and debates, and this is how a culture and society becomes revitalized and modern. Its citizens use their minds and do not just accept what they are told, however plausible it seems or powerful its backers.

What the defenders of Ibn Rushd as a radical thinker assume is that philosophy presents an alternative way of looking at the world compared to religion, and that once the former is introduced, the latter will only exist in its shadow. This view fails to understand a really crucial aspect of Ibn Rushd's system, the way in which every language game has its own rules and operates coherently within those rules. They do not require any further validation by looking for evidence outside of them, and they do not challenge any other language games, in just the same way that there is no criticism of basketball by people who play football.

Yet it will be said that this might be true of sport, and actual games, but surely it cannot be true of things as important as religion and reason, where truth is at issue. After all, there is nothing true about a sport, it is just a sport. This does not present a problem for Ibn Rushd, though, since he has a theory that both reason and religion are true, and point to the same truth, albeit in different ways. This theory, as we have argued, did not originate with him but was a staple of Islamic philosophy, and if it can be attributed to anyone originally it probably should be laid at the door of al-Farabî. The theory is plausible and it is not difficult to see how it works, and the more plausible it looks, the less radical it is. This is because the challenging nature of the thesis is

taken to be the attack on religion, or the attempt to replace religion with reason. This is not the thesis at all, though, and Ibn Rushd is quite clear on why.

### **Philosophy as Superior to Religion**

In one final attempt at squeezing something radical out of Ibn Rushd, what about the idea that the ultimate way of resolving theological issues is through philosophy, and not, say, the other way round? Surely this at least is to reduce the status of religion and elevate philosophy. What Ibn Rushd claims is that philosophy is the ultimate guide to when we should interpret a religious claim literally or otherwise. If the religious claim makes no sense unless it is interpreted allegorically, then it should be interpreted allegorically. Is this not to demean religion, since religion might suggest that it should determine issues like allegory and literal meaning? But philosophy is the study of meanings in general, according to the *falsafah* tradition, so philosophy is in charge of deciding, as it were, how any language claim is to be understood. Criticizing the use of philosophy here is a bit like criticizing someone for opening a sticky door of a beautiful building with a humble but useful spanner. No-one would say that since tools create access to buildings, and indeed even buildings themselves, tools are more important than the buildings, nor that if language is important in prayer, then language is more important than prayer.

This is a plausible answer, but it fails to hide the fact that if Ibn Rushd is correct, then the balance of power in Islamic intellectual life will have to change. It will no longer be the theologians and those connected to them who have the ultimate expertise to decide controversial and difficult issues. They continue to have a role, but their role is a secondary one, and the main thinkers will be the philosophers, those who base their ideas on reason and not on religion. This is a radical doctrine, and however much Ibn Rushd may have tried to sugar the pill, when it moved to the Christian and Jewish worlds its import became evident. While we may disagree with the rather naive enthusiasm of Renan and others for the Enlightenment and Ibn Rushd's putative role in its Islamic version, the Nahdah, the broad principle is correct. Ibn Rushd did have a challenging doctrine of the superiority of philosophy over the other Islamic sciences, not essentially a different theory from many of the other *falasifah*, but he describes it in starker terms than was common in the tradition, and perhaps his career in public life suffered as a result. He certainly had a tempestuous political life, but whether this had anything to do with his philosophical work cannot be said.

### **A Question of Methodology**

We are going to have to conclude by reminding ourselves of an issue raised at the start. How far are we entitled to extend an author's views to

explore what we take to be their logical implications, but not necessarily what the author himself took his views to be? Narrow historical concerns might tend to persuade us to restrict what we say about a thinker to precisely the views he would have identified with and leave it at that. I have argued here that this is misleading at least in philosophy, since philosophical ideas are not designed merely to deal with a specific issue but are taken to have much wider implications, and it is by no means misleading to connect a thinker with the drawn out consequences of his thought even if he himself would not have drawn those consequences. For instance, many formulations of the ontological argument would not meet the approval, I am sure, of Anselm, and yet we do recognize them as aspects of the same proof and part of the problematic so acutely defined by Anselm himself. Similarly it is by no means inappropriate to identify with Ibn Rushd the demand for a new balance of power in human thought between religion and reason, where the latter is given the leading role. This idea is pregnant with many other ideas, and came to have a revolutionary impact in the intellectual world, and that suggests that we should regard Ibn Rushd as indeed a modern thinker.

### Bibliography

- (1) Leaman, O. (1980) "Ibn Rushd on happiness and philosophy", *Studia Islamica* 111, pp. 167-81  
 ----- (1997) *Averroes and his philosophy*, London: Routledge  
 ----- (1994) "Is Averroes an Averroist?" in *Averroism in the Middle Ages and in the Renaissance* ed. F. Niewöhner & L. Sturlese, Zurich: Spur Verlag, pp. 9-22.  
 ----- (1996) "Averroes and the West", *Averroes and the Enlightenment* ed. M. Wahba & M. Abousenna, Amherst, NY: Prometheus Books, pp. 53-68  
 ----- (1997) "Ghazali and Averroes on meaning" *Al-Masaq* 9, pp. 179-89  
 ----- (1997) "Averroes' Commentary on Plato's Republic and the missing Politics", in D. Agius & I. Netton (eds) *Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion, 650-1450*, Turnhout: Brepols, pp.195-204  
 ----- (1999) "Madha baqi falsafa ibn Rushd?" in *Ibn Rushd faylasuf al-sharq wa al-gharb*, ed. M. Mensia, Tunis, Beit al-hikma, pp. 655-72  
 ----- (2005) "How Aristotelian is Averroes as a commentator on Aristotle?" *Averroes and the Aristotelian Commentaries* ed. C. Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Naples: Guida, pp. 23-33  
 (2) Ibn al-`Arabi (2000) *The Voyage of no return*, trans. C. Addas, Louisville: Fons Vitae  
 (3) Ibn Rushd (1961) *Fasl al- maqal fi ma bayna al-hikmah wa'l-shari`ah min al-ittisal*, trans. G. Hourani, *Averroes on the harmony of religion and philosophy*, London: Luzac  
 (4) Reported by al-Marrakushi and repeated in almost all the studies of Ibn Rushd . Some of the background may be found in  
 Leaman, O. (1995) "Averroes", in *Klassiker der Religionsphilosophie: von Pláton bis Kierkegaard*, ed. F. Niewöhner, Munchen: C.H. Beck, pp. 142-62  
 ----- (2002) *Introduction to classical Islamic philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press  
 (5) Borges, J. (1964) "Averroes' search" trans. J. Irby, *Labyrinths: Selected stories and other writings*, ed. D. Yates and J. Irby, New York: New Directions, pp. 148-55  
 Chahine, Y. (1997) dir. *Destiny (al-Masi)* France/Egypt  
 Renan, E. (1986) *Averroes et l'averroisme*, Hildesheim: G. Olms  
 Wahba, M. and Abousenna, M. (eds) (1996) *Averroes and the enlightenment movement*, Amherst, NY: Prometheus

## 20 / Doğu Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu

- (6) Ibn Rushd (1954) *Tahafut al-Tahafut* trans. S. van den Bergh, London: Luzac
- (7) Urvoy, D. (1991) *Ibn Rushd (Averroes)* trans. O. Stewart, London: Routledge
- (1996) "Ibn Rushd", in Nasr, S. and Leaman, O. (eds.) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, pp. 330-45
- Arnaldez, R. (2000) *Averroes: A rationalist in Islam*, trans. D. Streight, Notre Dame: Notre Dame University Press
- Fakhry, M. (2001) *Averroes (Ibn Rushd), his life, works and influence*, Oxford; Oneworld
- (8) `Abd al-Jabri, M. (1987) *Bunyat al-`aql al-`arabi*, Beirut
- (9) Wittgenstein, L. (1969) *On Certainty* trans. D. Paul and E. Anscombe, Oxford: Blackwell
- (10) Antun, F. (1988) *Ibn Rushd wa'l-falsafahtu*, Cairo: General Egyptian Book Organization
- al-`Iraqi, `A. (ed.) (1993) *Ibn Rushd mufakkiran `arabiyyan wa ra'idan li al-ittihan al-`aqli*, Cairo: np

## مشاريع التغيير والإصلاح لدى ابن رشد

### *The Projects of Ibn Rushd for Change and Reform* İbn Rüşd'ün Değişim ve Islah Projeleri

Muhammed Âbid el-Câbirî

الحديث عن ابن رشد (520-595هـ/1198) وإنجازاته في العقيدة والشريعة والفلسفة والطب الخ لا يمكن أن يستوعبه مقال، ولذلك سنركز هنا على جانب لم يتم إبرازه من قبل في سيرة هذا الرجل الفكرية، وهو أن فيلسوف قرطبة كان صاحب مشروع للتغيير والإصلاح، مشروع يهدف إعادة تأصيل الأصول في كل مجال من مجالات الثقافة العربية الإسلامية: في العقيدة، والشريعة، والفلسفة، والطب، والعلم، واللغة، والسياسة ...

- ففي مجال العقيدة أكد بعبارات صريحة أن هدفه من التأليف فيها (خصوصا كتبه الثلاثة: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، و"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، و"تهافت التهافت") كان، كما عبر هو نفسه: "تصحيح عقائد شريعتنا مما دخلها من التغيير" والرجوع بها إلى "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها". (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة). أما في مجال الفقه فقد دشّن عمله فيه بكتابه "الضروري في أصول الفقه" الذي افتتحه بتوجيه نقد قوي لفقهائه عصره الذين قال عنهم: "وظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام وأنهم مقلدون". من أجل ذلك قرر تصحيح الوضع بفتح باب الاجتهاد وبيان أسباب الخلاف بين أئمة الفقه، في مشاريع التغيير والإصلاح لدى ابن رشد

كان ذلك موضوع كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، الذي لم يعمل مثله" حسب عبارة القدماء. وقد عرض فيه الفقه الإسلامي عرضا نقديا يقوم على مقارنة المذاهب الفقهية الأربعة وبيان وجوه الاختلاف بينها ودواعيه، وترجيح ما اعتبره أقرب إلى مقاصد الشرع.

- وأما في المجال الفلسفي فقد أعلن فيلسوف قرطبة بكل صراحة في أول كتاب له في الفلسفة، أن غرضه هو استخلاص الآراء العلمية التي يقتضيها مذهب أرسطو وحذف الأفاويل الجدلية منها، مبيّنا أنه إنما اعتمد مؤلفات أرسطو دون غيرها من كتب القدماء (اليونان) لكونها "أشدها إقناعا وأثبتها حجة". وهكذا جاءت شروحه على أرسطو غنية تتجاوز مجرد الشرح إلى طرح آراء اجتهادية لم تنتقل عن أرسطو وإنما استخلصها من خط تفكيره. حجته في ذلك أن مذهب أرسطو يقتضي تلك الأفكار. ومن هنا يصح أن يقال عنه إنه لم يكن مجرد شارح لـ"المعلم الأول" (أرسطو) بل كان مكملًا له، بذل كل جهده لسد ثغرات مذهبه!

- أما في مجال الطب، الذي ألف فيه "كتاب الكليات في الطب"، فقد كان هدفه الأساسي منه بناء الطب على العلم، والعلم الطبيعي خاصة، لتكون الممارسة الطبية في الجزئيات منتظمة تحت "كليات" علمية وليس على مجرد التخمين والتقليد والتجارب العفوية التي كان يعتمد عليها أصحاب الوصفات الجاهزة من مؤلفي "الكنائش" (التي تصف الدواء لكل داء) الذين قال عنهم إنهم "أبعد خلق الله عن هذه الصناعة" (يسنثني بني زهر الذين كانوا يمارسون الطب التطبيقي عن دراية ومعرفة).

أما في مجال العلوم الطبيعية، فقد رافقه منذ بداية مسيرته العلمية مشروع من أعظم المشاريع العلمية، مشروع إصلاح علم الفلك الذي كان يُعتمد في عصره على بطليموس ونظامه الكوني. وكان الذي حرك هذه الرغبة في نفسه كون نظريات بطليموس لم تكن على وفاق مع ما تقرره العلوم الطبيعية الأخرى. إن العلم، في نظر ابن رشد واحد، لأن الحقيقة واحدة، فإذا عارضت العلوم بعضها بعضا ضاعت الحقيقة. كان ابن رشد مهتما بهذا المشروع طوال مسيرته العلمية التي بدأت وهو في السابعة والعشرين من عمره عندما قصد جبال الأطلس بناحية مراكش بالمغرب بهدف إجراء قياسات علمية حول حركة بعض الكواكب. ولكن كثرة أشغاله وتعدد مشاريعه العلمية جعله يؤجل الانكباب على إصلاح الفلك مرة بعد مرة إلى أن تقدمت به السن فوجد نفسه عاجزا عن القيام بالمهمة معبرا عن أمله في أن يأتي من بعده من يتولى ذلك. وتشاء الأقدار أن يتصدى لهذه المهمة من بعده مباشرة تلميذه نور الدين أبو اسحق البطروجي المعروف عند الأوربيين باسم

Petagus (المتوفى سنة 601 هـ). فقد ألف في الموضوع كتابا صار هو المرجع المعتمد في موضوعه - بأوربا- إلى أن ظهر كوبرنيك بنظريته التي أعلنت ميلاد علم الفلك الحديث.

وأما في مجال إصلاح النحو العربي فقد مكثنا العثور في موريتانيا على كتابه "الضروري في النحو"، من اكتشاف مشروع هام غير مسبوق، هو مشروع إعادة بناء النحو العربي بحيث يصبح كما قال: "أقرب إلى الأمر الصناعي (=الطريقة العلمية) وأسهل تعليما وأشد تحصيلًا للمعاني". والغالب على الظن أن ابن رشد قد سبق ابن مضاء القرطبي (وهما متعاصران) إلى طرح هذا الموضوع، هذا فضلا عن أن كتابه يتجاوز كتاب "الرد على النحاة" لابن مضاء الذي اقتصر على الدعوة إلى إلغاء نظرية العامل في النحو، بينما نشر فيلسوف قرطبة صياغة جديدة تماما لبنية النحو العربي اعتمدت الترتيب المنطقي، بحيث يكون منهج التأليف في النحو العربي مساوقا للترتيب الذي هو "مشترك لجميع الألسنة"، منطلقا من تقسيم الكلام إلى مفرد ومركب، وليس إلى اسم وفعل وحرف.

وأما في مجال السياسة فقد تمكنا من خلال الاطلاع على كتابه "الضروري في السياسة"، المعروف في كتب التراجم بـ "تلخيص السياسة لأفلاطون"، والذي فقد نصه العربي وبقيت منه ترجمة إلى العبرية، عملنا على إعادتها إلى اللغة العربية وبلغه ابن رشد بالتعاون مع زميل مختص في العبرية، أقول تمكنا بفضل هذا الكتاب من إبراز مشروع رشدي للإصلاح السياسي تجاوز نظرية أفلاطون، ميرهننا على إمكانية قيام مدينة "فاضلة" من خلال تتابع "حكومات الأختيار" في بلد من البلدان، تقيم العدل وتحافظ على الاستقرار وتواصل الإصلاح والتجديد.

تلك هي جوانب تقدم لنا صورة أخرى عن ابن رشد، صورة رجل وعى أعمق الوعي ما آلت إليه الثقافة العربية الإسلامية من جمود وتراجع فقام يعمل ليل نهار من أجل تحقيق انبعث جديد لهذه الثقافة. لكن واقع الفكر والثقافة في العالم العربي والإسلامي في عهده، كان أبعد ما يكون من تحمل مشروع مثل هذا. لقد كان كتابه "الضروري في السياسة" جزءا من هذا المشروع الشامل، الجزء الذي يخص جانب الحكم والسياسة. لقد تعرض فيه بالنقد الشديد لنظام الحكم الاستبدادي مطبقا كلام أفلاطون في هذا الموضوع على نظم الحكم في الإسلام عامة ونظام الحكم في الأندلس، في عصره خاصة، وكان ذلك هو السبب الحقيقي في نكته: محاكمته وسجنه ومصادرة كتبه وإحراقها.

لقد توأمت السياسة مع التاريخ (السياسة في العالم العربي والتطور التاريخي الذي عرفته أوربا في ذلك الوقت) على إسكات صوت ابن رشد في العالم العربي والإسلامي لمدة لا تقل عن سبعة قرون، ولم يستأنف الحديث عنه إلا بعد أن بلغت الحضارة الأوروبية الحديثة المرحلة التي صارت فيها حضارة للعالم بأسره. وعندما بدأت هذه الحضارة تقرأ تاريخها اكتشفت ابن رشد كواحد من الأعمدة المركزية التي قامت عليها، لقد وجد المشروع الرشدي متنفسا له في أوربا عندما ترجمت كتبه إلى اللاتينية... ومع أنه ظهر في الحضارة العربية الإسلامية عالمان بعد ابن رشد، كامتداد لروحه النقدية التجديدية، أعني الشاطبي في أصول الفقه، وابن خلدون في النقد التاريخي فقد كانت الحضارة العربية تتحرك في عصرهما بسرعة نحو الجمود والانحطاط.

لقد وعى ابن خلدون بعمق أن الحضارة العربية قد دخلت مرحلة الأفول، وأن العالم بصدد "خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث". ولم يكن يجهل موقع الفضاء الجديد الذي سيكون مسرحا لهذا الخلق الجديد والنشأة المستأنفة والعالم المحدث، بل كان يراه، كان يشاهد رياح التجديد أين تتجه! وبما أنه مؤرخ ينظر إلى التطور كسلسلة متصلة الحلقات فقد فضل أن يتتبع مسار الرياح في الفضاء الحضاري للثقافة العربية منذ هبوبها الأول فكتب يؤرخ لتموجات هذا المسار من خلال تتبع رحلة العلوم العقلية منذ ازدهارها مع اليونان: فذكر بانتقالها إلى العالم المسيحي أولا ثم إلى الإسلام ثانيا ليضيف: "كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجية من أرض رومة، وما إليها من العدة الشمالية نافذة الأسواق، وأن رسوماها هناك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة متوفرة، وطلبتها متكثرة، والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما شاء ويختار". وكان من أوئل ما نقل إلى أوربا -بعد القرآن الكريم- كتب ابن رشد التي أثرت هناك على طالبي التجديد والإصلاح فسموا بـ "الرشدين اللاتين"، علامة على أن نهضة أوربا تدين بالكثير لفيلسوف قرطبة.

A very balanced account of the whole issue is provided by Stefan Wild in his "Islamic enlightenment and the paradox of Averroes", *Die Welt des Islams*, 36, (1996), pp. 3

## II. BÖLÜM / PART II

### İBN RÜŞD'ÜN YAŞADIĞI ORTAM VE ZİHNİYET DÜNYASI

#### THE CONTEXT IN WHICH IBN RUSHD LIVED AND HIS PERSPECTIVE

Editör: Ebubekir Sıddık Yücel





## İbn Rüşd'ün Zihniyet Dünyası

### *Ibn Rushd's Perspective*

#### Hüseyin Sarıoğlu

İbn Rüşd'ün İslâm düşünce tarihindeki konumunun doğru bir şekilde tespiti kadar ortaya koyduğu açılımların bugünün insanı için ne anlama geldiğinin belirlenebilmesinin de onun zihniyet dünyasının keşfine bağlı olduğu açıktır.

Düşünce sistemini "Allah-kâinat-insan ilişkileri" zemininde temellendirmeye çalışan, bu itibarla da felsefenin işlevini "*varolanları; Allah'ın varlığını, hikmet ve kudretini göstermeleri bakımından incelemek ve yorumlamak*"tan ibaret gören İbn Rüşd, "hakikat"i insanın varlık gayesi, "insan" ve "din" gerçeğini de varlık okyanusunda gerçekleşen felsefe yolculuğunun seyir ve rotasının tayinini sağlayan bir pusula ve harita olarak değerlendirmiştir. Hakikati arama ve ona ulaşmanın bir "zihniyet" ve "yöntem" işi olduğuna inanan İbn Rüşd'ün zihniyet dünyasının keşfi ile günümüz açısından taşıdığı anlamı belirleyebilmek için onun çeşitli meselelere ilişkin görüş ve yaklaşımlarına kısaca değinmek durumundayız.

Filozofumuzun düşünce sistemine bir bütün olarak bakıldığında onun eksenini "insan" ve "hakikat" ilişkisinin teşkil ettiği görülür. Nitekim İbn Rüşd, hakikati insanın 'varlık gayesi' bağlamında ele alır. Onun temel kabulü, her varlığın mâhiyetini belirleyen ve onu başka varlıklardan ayıran "özel işlev"i ile gaye sebebinin bulunduğu fikridir. Buna göre, insanın mâhiyetini oluşturan ve onu diğer varlıklardan farklı kılan da kendisine özgü aklî fiilleridir. Akıl sahibi oluşu insanı yalnızca diğer varlıklardan ayırmakla kalmaz, ona ayrıcalıklı bir konum da sağlar. Filozofun kendi ifadesiyle "*insan özüyle (zât) değil, ancak özüyle birlikte bulunan akıl sebebiyle insan olup varlık sahnesindeki her şeyden daha değerlidir*".<sup>1</sup> İbn Rüşd'ün "*varolan nesnelere düzen ve tertibini düşünüp kavramaktan (idrak) öte bir şey değildir*".<sup>2</sup> dediği aklın, biri nazarî/teorik, diğeri amelî/pratik olmak üzere iki işlevi bulunduğu<sup>3</sup> göz önüne alındığında, insanın varlık gayesinin, sahip olduğu akıl gücünü yerli yerinde kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmak olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır ki ona göre insan nazarî yetkinliğe "gerçek/doğru bilgi" (el-ilmül-hakk), amelî yetkinliğe de

<sup>1</sup> İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tehâfüt*, I-II (thk. Süleyman Dünya), Kahire 1980, II/ 560-561.

<sup>2</sup> *A.g.e.*, c. II, s. 526.

<sup>3</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbin-Nefs* (thk. A. Fuad el-Ehvânî), Kahire 1950, s. 60-70.

"gerçek/iyi amel" (el-amelü'l-hakk) ile ulaşabilir.<sup>4</sup> Bunun ise tesâdüfen yahut kendiliğinden gerçekleşecek bir şey olmayıp tam tersine bir "zihniyet" ve "yöntem" sorunu olduğu açıktır. İbn Rüşd'e göre insanın nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmasını sağlayacak olan "zihniyet" in kurucu ilkeleri şöylece sıralayabiliriz<sup>5</sup>:

a) Herhangi bir konuda bilgi edinmek isteyen ve zihinsel bir faaliyete yönelen kişi, bunu yaparken yalnızca "gerçeğe ulaşmak amacı" nı (*talebü'l-hakk*) gütmelidir.

b) Hiçbir engel ve mazeret, gerçeğe ulaşma çabası içinde olan kimseyi yolundan alıkoymamalı, görev ve sorumluk bilinci ile gerçeğin peşinde koşmalıdır.

c) İnsanlığın gerçeğe ulaşmak adına felsefe ve bilim alanında ortaya koymuş bulunduğu yöntem, tecrübe ve bilgi birikimi asla göz ardı edilmemelidir.

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

e) Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine "eleştirici" ve "seçici" davranılmalıdır.

f) Her şeye rağmen insan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz "vahy"e bırakılmalı; ancak uzmanlık şartını haiz olanların güçleri nispetinde yorum yapma hak ve sorumlulukları da teslim edilmelidir.

g) Özellikle metafizik sorunlara ilişkin bütün yorumlar, kesin doğru yorum olarak değil, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı yorumlar şeklinde telakki edilmeli; daha tutarlı ve daha güvenilir başka yorumların ortaya konulmasının da her zaman için mümkün olduğu asla unutulmamalıdır

h) Herhangi bir araştırma yapılırken izlenebilecek en doğru ve yararlı yöntem, doğrudan doğruya "sorun"u ele alıp inceleyerek çözüme yönelik "tez" in ortaya konulmasıdır.

i) "Sorun" un çözümüne ilişkin olarak ileri sürülen herhangi bir görüşden (antitez) yola çıkılarak yeni bir çözüm yahut yorum arayışına gidilmesi halinde, hareket noktası olarak alınan karşıt görüş (antitez), –sanki kendi savunduğu görüşmüşçesine– bütün dayanak ve gerekçeleri ile birlikte, son derece tarafsız ve önyargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalı; ilk bakışta gerçek dışı gibi görünen bu görüş karşısında, onu ileri sürenin bakış açısı ve

---

<sup>4</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf: el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille* (thk. Mahmud Kasım), Kahire 1964, s. 241; *Faslu'l-Makâl: Faslu'l-Makâl fi mâ beyne'l-Hikme-ti ve's-Şerîati Minhâci'l-ittisâl* (Türkçe çevirisiyle birlikte nşr. Bekir Karlığa), İstanbul 1992, s. 99-100.

<sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., H. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2003, s. 26-28.

gerekçeleri doğrultusunda bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışılmalı, konu tekrar tekrar gözden geçirilmelidir.

Böylece ilimde bağnazlığa ve dogmatizme yer olmadığını ortaya koyan filozof, hakikati arama yolunda tarafsız, objektif, her tür düşünce ve görüşe karşı saygılı olmanın, ayrıca ihtiyatı elden bırakmamanın ilmî ve felsefî tavrın vazgeçilmez şartı olduğunu önemle vurgular. Diğer yandan o, gerçeğe ulaşma yolunda –yanılmış bile olsa– ortaya koyduğu yöntem, tecrübe, bilgi ve görüşlerden yararlanılan herkese şükran duyulması gerektiğini söyleyerek, bir ilim adamında bulunması gereken “hak ve kadirbilirlik” vasfının altını çizmiştir.

Ulaşılan hakikatin diğer insanlarla paylaşılması da İbn Rüşd için en az onun elde edilmesi kadar önemlidir ve bir yöntem işidir. Ona göre, herhangi bir konuda muhatapını aydınlatmak isteyen kişi, öncelikle onun zekâ, bilgi ve kültür düzeyi ile bu düzeyin gerektirdiği söylemi doğru tespit etmek durumundadır; aksi halde istenilen neticenin alınması mümkün olmaz. Bu husus, özellikle nazarı ilimlerin ilgi alanına giren konular söz konusu olduğunda daha bir önem kazanır. Çünkü nazarı konular, özellikle de metafizik meseleler sıradan insanlar için âdeta rüya gibidir. Sözelimi çıplak gözle bakıldığında bir papuç büyüklüğünde gözükken Güneş'in yerküreden yaklaşık yüz yetmiş kere daha büyük olduğu sıradan bir kimseye anlatılmak istendiğinde o, bunun imkânsız olduğunu söylemekle kalmaz aynı zamanda sizin rüya gördüğünüzü düşünür.

Bu gibi incelikleri göz ardı ederek herkesi ilgilendirmeyen sorunlar ile bunlara ilişkin yorumların, uluorta tartışılmasının çoğu insan için faydadan çok zarar getireceğini savunan İbn Rüşd, bu hatayı işlediklerini düşündüğü kelâmcıları ve özellikle Gazalî'yi eleştirirken bile yukarıda sıralanan ilke ve ölçüleri daima gözetmiş<sup>6</sup>; ayrıca diğer çalışmalarında da aynı duyarlılığı daima göstermiştir. Nitekim o, Aristo'nun eserlerine yazdığı orta ve büyük şehirlerde onun görüşlerini kendi anladığı ve istediği gibi değil, Aristo doktrininin temel ilkelerini belirledikten sonra onun anlatmak istediklerini bu ilkeler doğrultusunda açıklamaya çalışmıştır. Aynı şekilde *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün hemen başında “*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>7</sup> demiş olması, İbn Rüşd'ün, kendi zihniyet ve yöntem ilkelerine olan bağlılığını açıkça gösterir niteliktedir. Bütün bunlar, insan ve hakikat ilişkisi söz konusu olduğunda ona ulaşmak ve başkalarıyla paylaşmak bir yana, hakikatin sadece amaçlanmasının bile İbn Rüşd açısından ne kadar büyük bir önem taşıdığını göstermektedir. Nitekim o, ünlü düşünür Gazalî'nin eleştirileri karşısında

<sup>6</sup> Sözelimi bkz. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 150-151, 249, 348-349, 402, 412-413, 415; II, 520, 614-615, 651, 732, 735, 828, 854, 874; ayr. bkz., Sarıoğlu, H., “İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazalî ve Felsefe”, *İlmî Araştırmalar*, İstanbul 1996, Sayı 3, s. 87-100.

<sup>7</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 59.

filozofları savunurken şöyle der: "*Onların amacı sadece hakikati bilmektir. Şayet bu amaçları dışında hiçbir sözleri bulunmasaydı, tek basına bu bile onların övülmeleri için yeterdi.*"<sup>8</sup>

\* \* \*

Filozofun, varlığı ifade etmek üzere kullandığı "mevcud" teriminin birçok anlamından, "insan zihni tarafından tasavvur edilsin veya edilmesin zihin dışında bir özü (zat) ve mahiyeti bulunan şey olarak mevcud" ile "bu mevcudun dış dünyadaki durumuna uygun olarak insan zihninde oluşan tasavvuru anlamında mevcud"<sup>9</sup> şeklinde ikisini özellikle vurgulamış olduğu dikkate alındığında, ona göre "hakikat"ın varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve ahlâkla (etik) ilgili olmak üzere birbirini tamamlayan üç boyutunun bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>10</sup>

İbn Rüşd varlığı, genellikle "hüviyyet", "zât", "şey" ve "bir" terimleriyle eşanlamlı saydığı "mevcud/var/varolan" terimiyle ifade eder. Bu terimin öncelikle dış dünyada bir *özü* (zât) ve *mahiyeti* bulunan şeyleri; ikinci olarak da bunlara uygun olarak zihinde oluşan *tasavvurları* (imaj/kavram) gösterdiğini söyleyen filozof, ilkine "zât anlamında varlık", diğerine de "sâdik anlamında varlık" demektedir. Ona göre zât anlamındaki varlık "en genel cins" olup biri *cevher*, dokuzu *araz* olmak üzere on kategoride ifadesini bulur. Varlığını sürdürme konusunda kendi kendine yetmesi, dâima konu olup hiçbir zaman yüklem olmaması bakımından varlık/mevcudla özdeş sayılan cevher, dış dünyada somut fertler olarak bulunan insan, bitki, yıldız, taş ... v.b. varlıklar ile bunların ilke ve unsurlarından ibarettir." Varolma ve varlığını sürdürme konusunda cevhere bağımlı olan arazların, varlık sayılması ise tam paylaşım ve tam uygunlukla değil, sadece bir isim veya cinsin aynı şeyle ilişkili olmakla beraber aralarında öncelik sonralık farkı bulunan şeyler hakkında kullanılması anlamında, yani bir tür teşkik yoluyla.

Dış dünyadaki varlıklar birbirleriyle sebep-sebepli (illet-ma'lûl) ilişkisi içindedirler. Bu ilişkide sebep olma *etkinliği* (fail), sebepli olma ise *edilginliği* (munfâil) gösterir. Bu iki nitelik birbirinin zıddı olduğu, dolayısıyla aynı sebepten kaynaklanıyor olamayacakları için biri edilginliğin, diğeri etkinliğin kaynağı olan iki ayrı sebebin bulunması gerekmektedir ki bunlar *madde* ile *surettir*. Madde ile suretin "birleşme"sinin sebebi ne bunların her biri ne de birleşmenin kendisi olamayacağı için, bu ikisini birleştiren ve kendisi fiil halinde olan bir birleştirici sebep bulunmalıdır ki o, *ilk ilke* yani *Tanrı'dır*. Buna göre zihin dışında esas itibarıyla biri *zorunlu-sebepsiz varlık*, diğeri onun madde ve sureti birleştirmesiyle varolan *mümkün-sebepli varlık* olmak üzere iki tür varlık söz

<sup>8</sup> A.ge., II/547.

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *Telhis: Telhisu Mâbâ' dettab' a* (thk. Osman Emin), Kahire 1958, s. 8-9.

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., H. Sanoğlu, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri", *Dîvan-İlmî Araştırmalar*, İstanbul 2001/1, Sayı: 10, s. 173-186.

konusudur. *Zorunlu varlık*, mahiyeti varlığından asla ayrı düşünülemeyen, özü gereği zorunlu olan; sebebi, faili, cinsi ve faslı söz konusu edilemediği için tanımlanamayan, mutlak anlamda "basî", kendi özü itibarıyla yetkin, zorunlu, her bakımdan tek ve ezelîdir. *Mümkün varlık* ise sebeplidir ve "yokluk" dışında özünden kaynaklanan bir anlam ve değeri bulunmamaktadır. Bu itibarla onun kendi özünde "yok" sayılması kaçınılmazdır, çünkü sebep varsa o var, sebep yoksa o da yoktur; ayrıca sebepten sonra gelmesinin, mantikî bir zorunluluk olması bakımından onu sonradan/yaratılmış (hadis) saymak gerekir.

Bu açıklamalar ışığında bakıldığında, İbn Rüşd'e göre, zihin dışı varlık bağlamında "hakikat"ın (a) "*bilfiil var olmak*", (b) var olma ve varlığını sürdürme açısından "*kendi kendine yeterli*" (binefsihî kâim) bulunmak şeklinde iki temel niteliği bulunduğu; ayrıca bu niteliklere sahip *mutlak varlık* ve *mutlak hakikatin* de sadece *Allah* olduğu açıklık kazanmaktadır. Cevher ve zât durumundaki mümkün varlıklar ise, O'nun yaratma fiilinin eseri olmak ve O'na delâlet etmek bakımından ancak ikinci derecede *hakikattir*. Nitekim İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl*'in hemen başında "*felsefenin işlevi, varolanları akıl vasıtasıyla incelemekten (nazar) ve onları Yaraticı'ya delâletleri açısından değerlendirmekten öte bir şey değildir*" derken, aslında, bu anlayışı ortaya koymuş olmaktadır.

\* \* \*

İbn Rüşd'ün "bir şeyin gerçek anlamda bilinmesinin ancak o şeyin sebeplerinin bilinmesi" demek olduğu şeklindeki vurgulamasından yola çıkarak, hem genel düşünce sisteminin hem de bilgi felsefesinin temelini teşkil eden sebeplilik anlayışına kısaca göz atmak onun zihniyet dünyasının keşfine önemli katkı sağlayacaktır. Yukarıda işaret edildiği üzere İbn Rüşd'ün varlık tasnifinin sebep (illet) kavramına dayandığı, ona göre varlığın biri sebepsiz diğeri sebepli olmak üzere iki temel kategorisinin bulunduğu, gerek bu iki kategori arasında gerekse sebepli varlık kategorisine giren varlıkların kendi aralarında yine sebep-sebepli ilişkisinin bulunduğu hatırlandığında filozofumuz için "sebeplilik" meselesinin anlamı ve önemi açıkça ortaya çıkmaktadır. Konumuz açısından meselenin bizi ilgilendiren yönü ise beşeri bilginin imkanı ve zemini ile filozofun felsefeye atfettiği işlev bağlamında tezahür etmektedir.

Bilindiği gibi Gazâlî ve diğer kelâmcılar Allah'ın varlığının ispatı bakımından bazı sakıncalara yol açacağı endişesiyle, kendisi de bir fâilin eseri yani edilgin olan varlıkların bir bakıma fâil sayılmalarını kabul etmemektedirler. Bu yaklaşımı duyu ve tecrübelerle konu olan gerçeklere bile aykırı bulan İbn Rüşd'e göre kelâmcıların sandığının tersine olarak, hem edilgin hem de etkin olan fâiller zincirinin hiçbir şekilde edilgin olmayan bir fâilde sona ermesi zorunlu olduğundan, bu tür fâillerin varlığını kabul etmek her şeyden önce onların maksadına hizmet edecektir<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 1, 370.

Fiilini yerine getirirken bunu bilgi ve iradeye dayalı olarak yapıp yapmama açısından biri "iradeli" diğeri "tabii" olmak üzere iki tür fâilden söz eden ve ay-altı âlemdeki sebep-sebepli ilişkisini daha ziyade "tabii fâil" bağlamında irdeleyen filozofumuz, problemin esasını şöylece tespit eder: "*Tek tek her varlıktan çıkan fiiller, acaba o nesnelere için birtakım zorunlu fiiller mi, çoğunlukla ortaya çıkan türden fiiller mi, yoksa bu konuda her iki durum da geçerli midir?*"

Bir çırpıda cevaplandırılmayacak mahiyetteki bu sorunun incelenmesi gerektiğini; iki nesne arasında ortaya çıkan "etki" ve "edilgi"nin, birbiri ardına gerçekleşen ilişkilerin sadece birinden kaynaklandığını, bazen bu dizi içinde yer alan ilişkilerin birbirini engellemelerinin söz konusu olabileceğini söyleyen İbn Rüşd'e göre, böyle bir engelleme olmadığı ve uygun şartlar bulunduğu sürece her nesne, tabiatından kaynaklanan fiili mutlaka yerine getirir. Sözelimi 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>12</sup>. Öte yandan da sözelimi pamukta gerçekleşen yanmanın ateşin fiili (etki) sonucunda gerçekleşmiş olması, ateşin mutlak fâil olması demek değildir; çünkü gerek pamuğun, gerek ateşin ve gerekse onlardaki edilgin ve etkin tabiatın varlığı onların kendilerinden değil, bir başka Fâil'den yani Allah'tan kaynaklanmıştır; dolayısıyla da mutlak anlamda yegâne fâil O'dur<sup>13</sup>. Dolayısıyla istisnâî durumlar olan mucizeleri esas alarak duyulur nesnelere dile getirilen çerçevede fâil sebep olabilecekleri gerçeğinin inkâr edilmesi, İbn Rüşd'e göre, safsatadan başka bir şey değildir<sup>14</sup>.

Nesnelerin varlığı ile onların özel fiillerini, âlemin birlik ve bütünlüğünün teşekkülü ve devamlılığına hizmet edecek bir sebep-sebepli ilişkisi içerisinde düzenleyip yöneten Allah'tır. Dolayısıyla sebep-sebepli ilişkisinde zorunluluğun inkârı, Allah'ın âlemlerle ilgili bu fiilin mutlak belirsizlik taşıdığı anlamına gelecektir. Bu ise O'nun, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir hükümdar gibi görülmesi demektir. Bütün bunların, göz açıp kapayacak kadar bile olsa, hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu da doğuracağına dikkat çeken İbn Rüşd'ün bu tespiti, onun hem bilgi felsefesinin hem de din-felsefe uzlaştırmasında izlediği yöntemin temelini oluşturmaktadır. Ona göre ontik düzende sebeblik ilkesinin geçerli olduğunun kabul edilmemesi, nesnelerin varlığını ve onların özel fiillerini, âlemin bir ve bütün olarak var olmasını sebep-sebepli ilişkiyle sağlayan Allah'ın bu fiilin belirsizliğini savunmak anlamına gelir. Bu ise O'nu, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne

<sup>12</sup> A.g.e., II, 782-784, 806-807.

<sup>13</sup> A.g.e., II, 793.

<sup>14</sup> A.g.e., II, 781.

yapacağı belli olmayan despot bir hükümdardan farksız görmek demektir. Dahası, **böyle bir yaklaşım, göz açıp kapayacak kadar bile olsa hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu doğurur. Çünkü kesin bilgi (el-ilmü'l-yakîn), bir şeyi olduğu gibi bilmektir.** İnsan bilgisi, nesnelere tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. Eğer insan zihninde mümkün varlıklara ilişkin bir bilgi bulunuyorsa bu, o varlıklarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir "özel yapı"nın (emr) bulunması demektir. "Tabiat" denen şey de işte bu "özel yapı"dan ibarettir. Beşerî bilginin konusu ve dayanağı durumundaki bu "özel yapı"ların sebebi, ilâhî bilgi ve hikmetten başkası değildir. **Bir başka söyleyişle Allah'ın bilgisi bu özel yapıların, bunlar da beşerî bilginin sebebi olmaktadır.**

Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, insan aklının bu özel yapıları kavramakla aslında ilahî hikmeti kavramış olacağını, ancak bu suretle bilgiyle aydınlanacağını ve gerçek anlamda akıl sayılabileceğini vurgulamaktadır.<sup>15</sup> Zira şayet biz dış dünyada var olan herhangi bir şeyi biliyorsak, bu bizim o şeyin var veya yok olmasını gerektiren özel yapıyı (tabiat) bilmemiz demektir.<sup>16</sup> Kısaca söylemek gerekirse İbn Rüşd'e göre insan bilgisinin kesinliğinden ve değerinden söz edilecekse, varlıklar arasında insanın kavrayabileceği nitelikte bir zorunluluk veya en azından süreklilik gösteren bir sebep-sebepli ilişkisinin varlığını kabul etmek kaçınılmazdır. Aksi halde ortada ne akıl, ne bilgi ve ne de hakikat kalır. Bu arada İbn Rüşd'ün varlıklar arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan söz ederken konuya asla katı bir determinist olarak bakmadığını önemle belirtmek durumundayız. Nitekim filozof sebep-sebepli ilişkisinin doğal sonucunu verebilmesi için bunu önleyecek herhangi bir "engel"in bulunmaması gerektiğini söyleyerek bunu ortaya koymuş; ayrıca bu görüşünü temellendirirken Allah'ın bilgi, irade ve hikmet sahibi ilk ilke, âlemin de O'nun bilgi, hikmet ve iradesiyle var edip yönettiği eseri olduğu gerçeğinden yola çıkmıştır.

\* \* \*

Beşerî bilginin imkânı ve zeminine ilişkin yaklaşımını sebeblik ilkesi bağlamında böylece temellendiren filozof, düşünce tarihinin hep güncel kalan problemlerinden biri olan din-felsefe yahut nakil-akıl ilişkisini de yine bu bağlamda değerlendirir. İbn Rüşd problemi ele alırken din ile felsefeyi "amaç", "konu", "yöntem/söylem" ve "kaynak"ları açısından karşılaştırdığı halde, Farabî ve İbn Sina'nın yaptığı gibi vahiy olgusunun nasıl gerçekleştiği hususuna rasyonel bir izah getirmeye girişmiş değildir. Filozofumuza göre dinin, insanlara "gerçek bilgi"yi ve "doğru davranış"ı öğretmek şeklindeki iki amaç ve işlevine karşılık, daha önce dile getirildiği gibi, felsefenin "varolanları (mevcudat), Allah'ın varlığına, hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından incelemek

<sup>15</sup> A.g.e., II/812.

<sup>16</sup> A.g.e., II/795-797.

ve yorumlamak"tan ibaret olan tek bir işlevi bulunmaktadır. Bu, bir bakıma din ile felsefenin epistemoloji açısından "amaç birliği" içinde oldukları anlamına geliyorsa da bu ortak amacın gerçekleştirilmesi konusunda din ile felsefe farklılık arz eder. Bu ise insanların bilgi edinme bakımından aynı düzeyde olmadıkları gerçeği kadar, din ile felsefenin yöntem ve söylemiyle de ilgilidir. Şöyle ki; insanlar, bilginin teşekkülü için gerekli olan aşamaları bir bir geçerek gerçek bilgiye/hakikate ulaşma imkân ve yeteneği bakımından farklı seviyededirler. Onlardan bazıları -burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz<sup>17</sup>- **heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, müktesep akıl ve fa'âl akıl** aşamalarının hepsini geçebilecek yetenek ve kapasiteye sahip bulunurken (**burhan ehli** yahut **havass**), bir kısım insan bazı sebepler dolayısıyla yalnızca duyu ve hayal gücü düzeyinde kalmakta ve bu düzeyde elde edilebildiği kadarıyla bilgi sahibi olmaktadır (**cumhur** yahut **hatâbet ve cedel ehli**). Ne var ki bu hiçbir zaman bazı kimselerin kendi yetenek ve çabalarıyla ulaşamadıkları bilgilerden ebediyen mahrum kalacakları anlamına gelmemektedir. İbn Rüşd'e göre işte bu noktada "vahiy" ve "din" olgusu devreye girmekte ve her seviyedeki insanın bilmesi gerektiği halde kendi imkânlarıyla elde edemediği bilgileri en kolay ve en kısa yoldan onlara öğretmektedir. Filozof, vahiy ve dinin yalnızca bu yönüyle değil, fa'âl akıl mertebesindeki insan aklının dahi kavrayıp izah edemeyeceği bazı metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik sorulara cevap teşkil edecek bilgiler içermesi ve daha pek çok konuda insanların ufkunu açması bakımından da ilahî bir lütuf olduğu görüşündedir.<sup>18</sup>

Bu durumda din, gerek hedef aldığı insan kitlesi, gerekse kullandığı yöntem ve söylemler itibarıyla, yalnızca burhan (akıl yürütme-ispat) metodunu kullanan, bu yüzden de az sayıda insana hitap edebilen felsefeye nispetle çok daha kapsamlıdır. Bundan dolayı İbn Rüşd, "felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesi gerektiği" sonucuna ulaşmış ve *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde bunu yapmaya çalışmıştır. Kısaca belirtmek gerekirse filozofumuza göre din, kendisiyle birebir olmasa da amaç, konu ve yöntem birliği içinde bulunan felsefeyi gerekli (vâcib) görüp teşvik eder.

Farabî ve İbn Sina gibi İbn Rüşd de din ile felsefenin aynı kaynaktan beslendiğini kabul ederek, bunu "süt kardeş" benzetmesiyle dile getirmiş, fakat bambaşka bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmıştır. Bilindiği üzere fa'âl akli, heyûlânî aklın son yetkinliği ve mertebesi olarak gören, dolayısıyla onun ayrı bir ontik değer olduğu şeklindeki görüşü benimsemeyen İbn Rüşd'ün, birçok konuda olduğu gibi, din ile felsefeyi uzlaştırmada da temel aldığı şey "sebeplilik ilkesi"dir. Kısaca ve tekraren belirtmek gerekirse kesin bilgi (el-ilmü'l-yakîn), bir şeyi olduğu gibi bilmektir. İnsan bilgisi, nesnelerin tabiatına bağlı olarak

<sup>17</sup> Bu konuda bkz., H. Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 123-133.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I/415.



gerçekleşir. Beşerî bilginin konusu ve dayanağı durumundaki bu tabiatların yahut "özel yapı"ların sebebi, ilâhî bilgi ve hikmetten başkası değildir. Dolayısıyla insan aklı bu özel yapıları kavramakla, aslında ilahî hikmeti kavramış olmakta, ancak bu suretle bilgiyle aydınlanarak gerçek anlamda akıl düzeyine çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün bu temellendirmesi ışığında bakıldığında din ile felsefenin insanları birbiriyle çelişen sonuçlara götürmeleri söz konusu değildir. Çünkü ona göre insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan sebepliliğin de, vahiy ürünü olan dinin de kaynağı, Allah'ın ezeli ilim ve hikmetidir; dolayısıyla aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe içiçedir<sup>19</sup>, "*felsefe dinin arkadaşı ve süt kardeşidir*"<sup>20</sup> ve "*hakikat hakikata ters düşmez, aksine onu destekler*"<sup>21</sup>. Buna rağmen arızî birtakım sebeplerle kimi insanlara felsefî araştırma ve burhan yani aklın verileri ile dini naslar ilk bakışta uyum içinde değilmiş gibi gözükebilir. Bu durumda yapılması gereken şey ise din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır<sup>22</sup> ki filozofumuza göre bunun yolu da dinî nasların tev'ilinden geçer. Böylesine önemli bir işleve sahip olan tevilin belli bir birikim ve beceri gerektirdiği, sıradan herhangi bir kimsenin rasgele yapabileceği bir iş olmadığı ise ortadadır. İbn Rüşd, din ile felsefenin uzlaştırılması konusunda önerdiği yöntemi, din felsefesinin en temel problemleri üzerinde başarıyla uygulayarak din ile felsefenin uzlaş/tırıl/masının en güzel örneklerini sergilemiştir. O, bir yandan Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri konusunda gerek felsefenin yöntemi olan burhanın, gerekse dinî nasların aynı sonuca nasıl ulaştırdığını ortaya koyarken, diğer taraftan da metafizikten din felsefesine, fizikten psikoloji ve epistemolojiye kadar bütün felsefe disiplinlerinin aynı bakış açısıyla nasıl kuşatılabileceğini göstermiştir.<sup>23</sup>

Bu noktada İbn Rüşd'ün şu ilgi çekici değerlendirmesinin altını çizmekte yarar var: Ona göre Kur'an-ı Kerim'de, ilk bakışta birbiriyle çelişiyormuş gibi gözükken ve müteşabihât adı verilen ayetlerin bulunması, bir ilahî üslup ve yöntem olarak özellikle kullanılmıştır. Bununla amaçlanan, ilimde derinleşenleri (er-râsihûne fi'l-ilm) bu gibi nasları tevil ve te'lif etmek için akıllarını kullanmaya zorlayarak, âdeti tevilin gerekliliğini ve nasıl yapılacağını öğrenmelerini sağlamaktır. Bu sayede bir yandan tevil konusunda uzmanlaşma, diğer yandan da ilk bakışta burhanî/aklî bilgilerle uyumlu gözükmeyen nasları tevil ederek gerçeği bulma hususunda insanlar teşvik edilmiş olmaktadır.<sup>24</sup> Aslında bu ilahî yöntemin dinî tefekkür hayatının kendi iç dinamiğini teşkil ettiği de ortadadır. Ne var ki düşünürümüzün isabetle belirttiği üzere her nassın açık

<sup>19</sup> A.g.e., II/869.

<sup>20</sup> *Faslu'l-Makâl*, s. 115.

<sup>21</sup> A.g.e., s. 75.

<sup>22</sup> A.g.e., s. 76.

<sup>23</sup> Bkz., H. Saroğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 221 vd.

<sup>24</sup> *Faslu'l-Makâl*, s. 78-80.

anlamıyla kabul edilmesi kadar, yine her nassın tevil edilerek dinin âdeta herkes tarafından anlaşılmasını gizli bilgiler bütünü olarak algılanmasına yol açacak bir yaklaşım da doğru değildir. Filozofun bu hassasiyetinin gerisinde yatan etkenlerden biri de onun hakikatin ahlâkî boyutu olarak gördüğü "gerçek/iyi amel"i öğretme işlevini dine atfetmesidir. "Doğru davranış" şeklinde de adlandırabileceğimiz "gerçek amel" insanı mutsuz olmaktan koruyup/kurtarıp, mutlu kılacak olan fiil ve uygulamalardır. Bu fiillerin bir kısmı insanın maddî varlığı ve sosyal ilişkileriyle, diğer bir kısmı ise onun manevî/metafizik boyutu ve ruhu ile alakalıdır. Birinci kısma giren fiilleri "fıkıh", ikinci kısma giren fiilleri de "zühd" ve "âhiret ilimleri" yani ahlâkî ilmi konu edinir.<sup>25</sup> Görülüyor ki İbn Rüşd açısından hakikatin ahlâkî boyutu felsefeden ziyade dinin ilgi alanındadır. Zira vahiy mahsulü olan din, bir yandan insanların mutluluğunu sağlayacak olan amelî/pratik erdemleri tesbit ve tarif edip onları ikna ve teşvik (terğîb) ederken, diğer taraftan da rezîletleri meneder. Bununla da kalmayan din, bütün insanların mutluluğu için gerekli ilmî/teorik temeli oluşturmak bakımından, Allah, melekler, mutluluk, nefsin ölümsüzlüğü, işlenen rezîletlerin ezâ, erdemlerin ise ebedî mutluluk sebebi olacağı hakkında bilgiler de verir.<sup>26</sup>

\* \* \*

Yukarıda ana hatlarıyla dile getirilen yaklaşımları topluca değerlendirdiğimizde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Farabî ve İbn Sina ile birlikte din ile felsefenin amaç ve konu birliği içinde buldukları fikrini benimseyen İbn Rüşd'ün, vahyi psikolojik açıdan ve rasyonel olarak açıklamaya girişen bu filozoflardan farklı olarak Kindî ile birlikte vahiy olgusunun ilahî bir lütuf ve gerçek olduğunu özellikle vurgulayıp rasyonel bir izah yoluna gitme ihtiyacı duymaması, ayrıca Kindî gibi onun da kapsam, yöntem ve üslup itibarıyla dinin üstünlüğünü açıkça ifade etmiş olması onun zihniyet dünyasının önemli bir unsurudur.

İslâm meşşâî geleneğinin iki büyük filozofu Farabî ve İbn Sina tarafından ontik bir değer olarak kabul edip kozmolojik, epistemolojik ve etik işlevlerin yanı sıra din-felsefe uzlaştırması bağlamında bir de teolojik işlev yükledikleri fa'âl aklı, din ile felsefenin ortak kaynağı şeklinde değerlendirildiği; bunun da "hakikatin birliği" ilkesini temellendirmek üzere savunulan "Philosophia Perennis" (Hâlidî Hikmet) anlayışının bir izdüşümünden ibaret olduğu ve idealist, yarı-mistik ve işrakî bir nitelik taşıdığı; bu özelliği ile de epistemoloji açısından **insanı pasif/edilgin bir konuma** yerleştirdiği dikkate alındığında: İbn Rüşd'ün bazı yönlerini kısaca ifade etmeye çalıştığımız yaklaşımlarının insanı epistemoloji bakımından **aktif, etkin ve sorumlu bir konumda** değerlendirdiği; insanın varlığı tanıma, anlama, yorumlama ve üzerinde tasarrufta bulunma yetenek ve

<sup>25</sup> A.ge., s. 99-101.

<sup>26</sup> el-Kesf., s. 241-242; Tehâfütü't-Tehâfüt, II/ 865-866, 869-870.

yetkisine sahip olduğu gerçeğini merkeze aldığı açıkça görülmektedir. Bu arada felsefenin yanı sıra tıp ve hukuk alanında sahip olduğu teorik ve pratik birikimin de katkısıyla olsa gerek insan gerçeğini çok iyi kavramış olan İbn Rüşd, her şeye rağmen özellikle bir kısım metafizik konu ve problemleri kavrayıp çözüme kavuşturmada insan aklının yetersiz kaldığını; bu gibi durumlarda son sözü "vahy"e bırakmanın kaçınılmaz olduğunu da belirtmekten çekinmemiştir. Bununla beraber insan, gücü nispetinde araştırma ve yorum yapma hakkına sahiptir, hatta bununla yükümlüdür.<sup>27</sup> Ancak bütün bu yorumlar hiçbir zaman kesin sonuç ve son söz olarak değil, başka yorumlara göre daha tutarlı ve başarılı yorumlar şeklinde görülmeli, daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının daima mümkün olduğu gerçeği asla hatırdan çıkarılmamalıdır.<sup>28</sup> Çünkü *"... yüce Allah'ın insan-üstü ilahî bir yolla yanlıştan koruduğu peygamberler dışında hiç kimse, metafizik (ilahî) ilimler alanında kesin güvenilir bir görüş ortaya koymuş ve hata yapmaktan kurtulmuş değildir"*.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> *Faslu'l-Makâl*, s. 64; *el-Keşf*, s. 132.

<sup>28</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I/383-384, 415; II/649,758, 791-792.

<sup>29</sup> *A.g.e.*, II/547.



## İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsî'nin Etkisi

### *The Effect of Batalyawsî on the Opinion of Ibn Rushd*

İsmail Erdoğan

İbn Rüşd, şüphesiz Batı İslâm dünyası yani Endülüs'ün en büyük filozofudur. Müslüman olmayan batılı filozofların esin kaynağı olması da onun bu büyüklüğünün göstergelerinden birisidir. Ancak biz onun başkaları üzerindeki etkisini değil de, Batalyevsî'nin kendisi üzerindeki etkilerinden bahsetmek istiyoruz.

Batalyevsî'nin İbn Rüşd üzerindeki etkilerine geçmeden önce Batalyevsî'yi kısaca tanıtmakta fayda olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Batalyevsî, belki de Endülüs'ün yetiştirmiş olduğu ilk filozoftur. Kendi döneminde çok meşhur olmasına rağmen, daha sonraları özellikle İslâm dünyasında neredeyse unutulur hale gelmiştir. Bunun için kendisini "meçhul kalmış meşhur"lardan birisi olarak kabul etmek gerekir.

#### **Batalyevsî'nin Hayatı Ve Eserleri**

##### **A-Hayatı**

İslâm Felsefesi'nin Endülüs'teki ilk filozoflarından birisi olarak kabul ettiğimiz Batalyevsî'nin tam adı, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muhammed b. es-Sîd<sup>1</sup> el-Batalyevsî en-Nahvî'dir<sup>2</sup>. Batalyevsî'nin adı bazı kaynaklarda; Batalyûsî<sup>3</sup>, Batliyusâ, Batlayevsî<sup>4</sup>, Batalyosî ve Badajozî<sup>5</sup> olarak da yazılmaktadır.

Aslen Şilbeli olan Batalyevsî, 1052 (h.444) yılında, bugünkü adı Badajoz olan Batalyevs'te doğmuştur. Edebiyatçı, dil bilimcisi, fıkıhçı, hadisçi, kelimacı, mantıkçı ve felsefeci<sup>6</sup> olarak kendi döneminde meşhur olmakla birlikte, daha sonraki dönemlerde diğer bilimlerde tanınmasına rağmen, filozofluk yönüyle fazla tanınmamıştır.

---

<sup>1</sup> Bazı kaynaklarda es-Seyyid olarak yazılan (bkz., Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 407; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 467.) bu kelimenin aslı *es-sîd* dir. "*sîd*" kelimesi Arapça'da "kurt" anlamına gelen bir kelime olup, insanlara da ad olarak verilmektedir. İbn Hallikan, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâti'z-Zaman*, III, thk. Yusuf Ali Tavîl- Meryem Kasım Tavîl, Beyrut/Lübnan, 1419/1998, 81.

<sup>2</sup> Süyûtî'nin verdiği bilgilere göre ise Batalyevsî'nin adı, Ebû İshak b. es-Sîd el-Batalyevsî'dir. Bu bilgileri sadece Süyûtî verdiği için, diğer Batalyevsîlerle karıştırıldığı düşünülebilir. Ancak doğum ve ölüm tarihlerini 444-521 olarak vermesi, bizi bu düşünceye uzaklaştırdı. Bkz., Süyûtî, *el-Müzher fi Ulûmi'l-Lüga ve Envâihâ*, thk., Muhammed Abdurrahîm, Lübnan, 1436/2006, 791.

<sup>3</sup> Şehabüddin Ebî Ubeydullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdadî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, thk., Ferid Abdulaziz el-Cündî, Beyrut-Lübnan (trs.), 530; E. Levi-Provençal, "Batalyûsî", *İ.A. C.II*, Eskişehir, 1997, 334

<sup>4</sup> Süyûtî, *el-Müzher*, 791.

<sup>5</sup> Corbin, 407.

<sup>6</sup> *el-Müncid fi'l-Âlâm*, (haz. Komisyon), Lübnan, 1982, 135.

Sağlam karakterli ve güçlü bir hafızaya sahip olan ve dönemin en büyük edebiyatçısı (şeyhu'l-üdebâ)<sup>7</sup> ve "marifet üstadı" (şeyhu'l-maârif)<sup>8</sup> olarak kabul edilen Batalyevsî, bilgisiyle kendisini topluma kabul ettirmiştir. Bu özelliğinden dolayı, etrafında dâima ilim öğrenmek isteyen ya da kendisine soru sormak isteyen insanlar bulunmaktaydı<sup>9</sup>. Hatta onu, Endülüs'te hicri V. Asrın en büyük ilim adamı olarak da kabul edenler bulunmaktadır.

Batalyevsî'nin hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtelif kaynaklardaki bilgiler de neredeyse birbirinin tekrarı mâhiyetindedir. Bu bilgilerden hareketle Batalyevsî'nin hayatı hakkında şunları söyleyebiliriz.

Çocukluk yıllarının geçtiği ve ilk eğitimini aldığı yer, doğum yeri olan Batalyevsî'tir. O dönemlerde Batalyevs, bir ilim merkezi olarak görülmekteydi. Batalyevsî, yaşadığı dönemde küçük emirliklere ayrılmış olan Endülüs Emevî Devleti'nin değişik bölgelerinde bulundu. Bu esnada Benî Rezîn hükümdarlarının sonuncusu olan Ebû Mervân Hüsamu'd-Devle Abdulmelik b. Huzeyl ile tanıştı ve ondan büyük yakınlık gördü. Eserlerinden bir kısmını Ebû İsa b. Lebûn, Ebû Abdillâh b. Ebî'l-Hassâl, Ebû Muhammed b. el-Ferec gibi vezirlere ithaf etmiştir. Ancak yöneticilerle yakın ilişki kurmanın faydasız olduğunu düşünerek, devlet erkanından uzak durmaya başlamıştır.

Hocalık hayatına Kurtuba'da dil, edebiyat ve dinî ilimler okutarak başlayan Batalyevsî, kısa bir süre sonra Belensiye (Valencia)'ye yerleşti. Belensiye dil okulunun başkanlığını da yürütmüş olan Batalyevsî, ölüm tarihi olan 1127 yılına kadar burada yaşamıştır<sup>10</sup>. Belensiye'de yaşadığı için olsa gerek, Bağdatlı İsmail Paşa, Batalyevsî'nin Belensiye'de doğduğunu ileri sürmüştür<sup>11</sup>.

Batalyevsî, daha çok bir dil bilimcisi, şair, edebiyatçı, fıkıhçı, tarihçi ve hadisçi olarak tanınmış ancak, mütefekkir ve filozofluk yönü pek dikkate alınmadığı için, filozof olarak yeterince anlaşılmamıştır. Buna mukabil kendisinin çağdaşı olan İbn Bacce ve kendisinden sonra yaşamış olan İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi filozoflar daha meşhur olmuştur.

Felsefî bir geleneğin henüz kurumsal olarak yerli yerine oturmadığı bir dönemde yaşayan Batalyevsî, felsefeye az ya da çok ilgi duyan bilginlerden sonra gelmesi sebebiyle fazla ilgi çekmemiştir. Onun tanınmamasının sebeplerinden birisi de bu olsa gerek. Bir başka sebebi ise, görüşlerini ileri sürerken karşılaştığı güçlüklerdir. Şöyle ki, Batalyevsî, hazır bir felsefî geleneğin

<sup>7</sup> Kadı İyâz, *el-Gunye*, thk., Mahir Züheyr Ceddâr, Beyrut, 1982, 158.

<sup>8</sup> Krş., el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, I, 363, III, 470.

<sup>9</sup> İbn Hallikân, *Vefâyât*, III, 79.

<sup>10</sup> Batalyevsî'nin hayatı için bkz., İbn Hallikân, *Vefâyât*, III, 79-81; İbn Beşkuval, *Kitâbu's-Sıla*, I, nşr., İzzet Atar, Mısır, 1966, 292; Bağdatlı, I, 454; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kamûsî't-Terâcîm*, IV, Beyrut, 1986, 123; Ebû Muhammed b. Es'ad el-Yemenî el-Yâfiî, *Mir'atü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân*, III, Haydarabad, 1338, 53-54; Ömer Ferrûh, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, V, Lübnan, 1981-84, 152; a.mlf., *Tarihü'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn Haldûn*, Beyrut, 1983, 603-606; Abdulkerim el-Yâfiî, *Hadâik* (mukaddime), Şam, 1408/1988, 15 vd; M. Reşit Özbekçi, "Batalyevsî", *D.İ.A.*, C.V., 1992, 138;

<sup>11</sup> Bağdatlı I, 454.

devam ettiricisi olmayıp, yeni oluşmakta olan felsefenin kurumsallaşması için çaba sarfeden birisidir. Bundan dolayı onu bir geçiş filozofu olarak görmek gerekir. Ayrıca eserlerinin bir kısmının dil ile ilgili olması sebebiyle Batalyevsî'nin bir dilbilimcisi olarak tanınması da, onun bir felsefeci olarak bilinmesine engel teşkil etmiş olabilir. Fakat onun dil ile ilgili eserlerini, sâdece bir gramer kitabı olarak değerlendirmek yerine, kendisinin dil felsefesi yaptığını da göz ardı etmemek gerekir. Zira dil ile ilgili eserlerinin çoğunda, terim ve kavramların felsefî tahlillerini de yaparak, bir nevi dil felsefesi yaptığı da söylenebilir.

Batalyevsî'nin bir filozof olarak yeterince tanınmamasına karşın, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün meşhur olmalarının sebeplerinden en önemlisi, her iki filozofun da devlet görevinde bulunmaları ve hatta vezirliğe kadar yükselmelerini söyleyebiliriz. Böylece onların dönemine kadar felsefeye karşı gösterilen olumsuz tavrın, bu sayede yumuşadığını söylemek mümkündür. Halbuki Batalyevsî, ne böyle bir görevde bulunmuş ne de kendi döneminde felsefî ilimlere karşı böyle bir olumlu ortam bulabilmiştir.

Batalyevsî ile İbn Bacce'nin tanışmalarına rağmen, aralarında sürekli bir tartışma ve çekişme dışında başka bir bilgimiz bulunmamaktadır. Meselâ, Batalyevsî ile her alanda yarışa giren İbn Bacce, dil bilgisi alanında da, onun kadar mahir olduğunu göstermek için tartışmaya bile girişmiştir. Ayrıca Batalyevsî, aralarında geçen bir mesele sebebiyle dönemin ileri gelenlerinden İbn el-Erveşî'ye, İbn Bacce'yi şikayet eden bir mektup yazmıştır<sup>12</sup>. Ömer Ferruh'un iddiasına göre, İbn Bacce ve Batalyevsî'nin bir başka çağdaşı olan Ebû Abdillah Muhammed b. Halasati'd-Darîr en-Nahvî (1108)'nin Batalyevsî'ye düşmanlık beslemelerinin sebebi, Batalyevsî'nin, dilbilimine lûgat ve nahiv ilminin yanı sıra felsefî açılardan da bakması olmuştur<sup>13</sup>.

### B- Eserleri

Batalyevsî'nin eserlerinin, felsefe, hadis, fıkıh, kelim ve dil gibi değişik disiplinlere ait olduğunu görmekteyiz. Eserlerinden bazıları şunlardır:

1) *Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Ecvibe fi'l-Arabîyyeti ve Gayrihâ* (Arapça ve Diğer Konularla İlgili Sorular ve Cevaplar Kitabı)<sup>14</sup>: Dil, edebiyat, tefsir, akâid ve felsefe ile ilgili Batalyevsî'ye sorulan yetmiş iki soru ve bunların cevaplarından oluşan bir eserdir. Eserin Tunus ve Leyden'deki çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. Ancak eserin bir kısmı İbrahim es-Sâmerrâî tarafından 1964 yılında Bağdat'ta neşredilmiştir.

2) *el-İntisâr Mimmen 'Adele ani'l- İstibsâr* (Basiret Ehli Olmayanlara Karşı Üstünlük): Ebû Bekir b. Arabî tarafından kendisine yöneltilen eleştirilere

<sup>12</sup> Yaşar Aydın, *İbn Bâcce*, 23-26; Alkam, Hasan Abdurrahman, *el- Cevâhibu'l-Felsefiyyeti fi Kitâbati İbn es-Sîd el-Batalyevsî*, Amman, 1408/1978, 132.

<sup>13</sup> Ferruh, *Tarihu'l- Edebi'l-Arabî*, V, 154.

<sup>14</sup> İşbilî, 283.

cevap olarak yazılmış bir eserdir<sup>15</sup>. Bu eser 1955 yılında Hamid Abdülmecîd tarafından Kahire'de neşredilmiştir.

3) *Kitâbu'l-Halel fî İslâhi'l-Halel min Kitâbi'l-Cümel* (Cümel Kitabı'nda Bulunan Bozuklukların Düzeltilmesi Hakkındaki Kitap): *el-Halel fî Agâliti'l-Cümel* olarak da bilinen eser, Ebû'l-Kasım ez-Zeccâcî'nin *Kitâbu'l-Cümel* adlı eserindeki beyitleri açıklayan ve yanlış olarak gördüğü husûsları izah eden bir eser olup, Hamza Abdullah en-Neşretî tarafından "*İslâhu'l-Halel el-Vâkî fii'l-Cümel*" (Riyad, 1980) adıyla yayımlanmıştır. Eserin bir başka baskısı ise, Sâid Abdulkerim Sa'udî tarafından 1980 yılında Bağdat'ta "*Kitâbu'l-Halel fî İslâhi'l-Halel min Kitâbi'l-Cümel*" adıyla neşredilmiştir.

4) *el-İsm ve'l-Müsemmâ (Ad ve Adlandırılan)*: Küçük bir risaleden ibaret olan eser, Millet Kütüphanesi (Feyzullah Efendi, nr. 2161, vr. 93-95)'ndeki nüshası esas alınarak, Ahmet Faruk tarafından karşılaştırmalı olarak yayımlanmıştır.

5) *Şerhu'l-Muhtâr min Lüzûmiyyât-i Ebi'l-'Alâ'* (Ebû'l-'Alâ'nın Lüzûmiyyât'ından Seçme Şerhler): Adından da anlaşıldığı gibi eser, Ebû'l-'Alâ' el-Maarî'nin *Lüzûm-u mâ lâ Yelzem* diye de bilinen Lüzûmiyyât adlı Divânından seçmeler yapılarak meydana getirilmiştir. Eser 1991 yılında Hamid Abdülmecid tarafından Kahire'de neşredilmiştir. Kitap her ne kadar şiir tahlillerinden oluşmakta ise de, felsefî tahlil ve değerlendirmeler ihtiva etmesi bakımından önemli bir eser olarak kabul edilebilir.

6) *Şerhu'l-Hamseti'l-Makâlâti'l-Felsefiyye* (Beş Felsefî Makâle'nin Şerhi): Bu eserden sâdece Sâid Abdul'Kerim Sauûdi bahsetmekte ancak eser hakkında hiçbir bilgi vermemektedir<sup>16</sup>. Abdurrahman Alkam'a göre ise Batalyevsî'nin böyle bir eseri bulunmamaktadır. Bu eser Hadâik adlı eserdir<sup>17</sup>.

7) *el-İnsâf fi't-Tenbîh ala'l-Meânî ve'l-Esbâb elletî Evcebet el-İhtilâf beyne'l-Müslimîn fî Ârâihim* (Müslümanlar Arasındaki Görüş Ayrılıklarını Gerektiren Sebep ve İletler Üzerine Uyarda Orta Yol): Eserin tam adı hakkında muhtelif görüşler bulunmaktadır.

8) *el-Hadâik fî Metâlibi'l Aliyyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa* (Felsefî Derinliği Zor Anlaşılan Konuları İçine Alan Dâireler): Batalyevsî'nin tamamen felsefî diyebileceğimiz tek eseri "*Kitâbu'l-Hadâik*" olarak meşhur olan ve Batalyevsî'nin filozof olarak tanınmasını sağlayan eserdir. Palacios'un iddiasına göre, eğer bu eser olmasaydı, Batalyevsî'den filozof olarak bahsetmek, belki de mümkün olmayacaktı<sup>18</sup>. Henry Corbin'in "*Dâireler Kitabı*" (*Livre des Cercles*)<sup>19</sup> olarak adlandırdığı eser de aslında Hadâik'tir.

<sup>15</sup> İbn Hallikân, *Vefâyât*, III, 79, IV, 143; Safedî, I, 1493-94.

<sup>16</sup> Sâid Abdul'Kerim es-Saûdi, *Kitâbu'l-Halel fî İslâhi'l-Cümel min Kitâbi'l-Cümel*, Bağdad, 1980, (takdim, 33.)

<sup>17</sup> Alkam, 40.

<sup>18</sup> M. Asin Palacios, "İbn al-Sîd de Badajoz y su "Libro de los Cercos" (Kitâb al Hadâiq), *al-Andalus*, V, Madrid/Granada, 1940, 54.

<sup>19</sup> Corbin, 408.



Hadâik, Endülüs'te şeriat ile felsefe arasında çelişki olmadığını göstermeyi amaçlayan ilk eserlerden olması hasebiyle de öneme haizdir. Zira Endülüs'te Malikî fıkıhçıların ağırlıkta olduğu ve bunların da aklî ilimlere karşı katı bir tutum takındıkları düşünüldüğünde, Batalyevsî'nin çabalarının bir anlam ifade ettiği kendiliğinden ortaya çıkar. Gerçi felsefeye karşı Doğu İslâm dünyasında Gazâlî ile zirveye çıkan bir anlayışı da göz ardı etmemek gerekir<sup>20</sup>.

XII. Yüzyılda Moses b. Tibbon tarafından "Ha-'Aggulot ha-Ra'yoniyyot" (The Intellectual Circles) adıyla İbranice'ye çevrilmiş olan Hadâik, daha sonra da Samuel b. Motot tarafından 1370 yılında tercümesiyle birlikte yeniden neşredilmiştir. Bu da, kitaba verilen değeri göstermesi bakımından önemlidir. Ancak eser, bu çeviride Batalyevsî'nin eseri olarak değil de, ünlü Yunan astronomi bilgini Batlamyus'un eseri olarak gösterilmiştir. David Kaufmann, Hadâik'i yeniden neşrederken, bu yanlışlığın farkına vararak düzeltmiş ve uzun bir takdim yazısıyla 1880 yılında Budapeşte'de neşretmiştir. Bu takdimde Kaufmann, Batalyevsî'nin görüşlerinin, Yahudi Felsefesi üzerindeki etkileri hakkında bilgi vermiştir<sup>21</sup>. Brockelman bahsedinceye kadar Avrupa'da pek tanınmayan eser, Brockelman'dan sonra tanınmaya başlamış ve İspanyol müsteşrik Asin Palacios tarafından, İspanyolca tercümesi ile birlikte yeniden neşredilmiştir<sup>22</sup>.

İslâm dünyasında ise bu eser, ilk olarak M. Zâhid Kevserî'nin mukaddimesiyle İzzet Atar el-Hüseynî tarafından 1946 yılında Kahire'de ve daha sonra da Muhammed Rıdvan ed-Dâye tarafından 1988 yılında Şam'da yayımlanmıştır. Ed-Dâye, kitabın ön sözünde, bu eserin hem Endülüs hem de İslâm kültürü açısından önemine değinirken, Palacios da eserin, Endülüs'te, İslâm düşüncesi ile Yunan felsefesinin uzlaştırılması üzerine yazılmış ilk eser olduğunu savunmaktadır<sup>23</sup>.

Hadâik kitabı, sade bir dille yazılmış olduğu için, felsefe bilgisi olmayanların bile rahatça anlayabilecekleri bir şekilde kâleme alınmıştır. Eserin önemli bir tarafı da, Endülüs'ün XII. Yüzyıl başlarında sahip olduğu felsefî düzey hakkında bir ayna vazifesi görüyor olmasıdır. Eserden anladığımıza göre, Endülüslü Müslümanlar Doğu İslâm dünyasındaki gelişmeleri takip etmek suretiyle antik Yunan felsefesinden de büyük ölçüde haberdar oluyorlardı<sup>24</sup>.

### **Batalyevsî'nin İbn Rüşd Üzerindeki Etkileri**

Batalyevsî, hemen her alanda eser yazdığı için, onun eserlerinin muhtelif ilim adamlarında birtakım etkiler bıraktığını söyleyebiliriz. Çünkü

<sup>20</sup>Enver Demirpolat, *Osmanlı –Türk Düşünürü Harputî Hoca İshak'ın Felsefî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi, S.Ü.S.B.E., Konya- 2003), 5, 27.

<sup>21</sup>Kohler Kaufmann- Isaac Brojde, "Batalyusi", *Jewish Encyclopedia*, I, 1901, 593.

<sup>22</sup>Palacios, "İbn al-Sîd de Badajoz", 54-55.

<sup>23</sup>Palacios, "İbn al-Sîd de Badajoz", 54.

<sup>24</sup>Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, Ankara, 1994, 56, 81.

Batalyevsî'nin, eserlerinin Endülüs'te çok tanındığı, kendisine de Edebiyatçıların Üstadı ve Endülüs'ün Câhızı gibi unvanlar verildiği ve ömrünün de, ilim tahsil etmek ve öğretmekle geçtiğinden daha önce bahsedilmişti.

Batalyevsî'nin özellikle fıkıh, edebiyat, kelâm, hadis, tasavvuf ve felsefe olmak üzere bir çok alanda etkinliğinden bahsedilebilir. Onun etkisi öğrencileri üzerinde olduğu gibi, kendisinden sonra gelenler üzerinde de görülmektedir.

Batalyevsî'nin felsefe alanındaki etkilerini, Müslüman ve Yahudi filozoflar üzerindeki etkileri olmak üzere iki ayrı başlık altında değerlendirmek mümkündür. Ancak önemli olan bir şeyi de söylemeden geçmek istemiyoruz: Batalyevsî'nin etkilerini gördüğümüz filozof veya düşünürlerin neredeyse tamamı Endülüs'te yetişmiş kişilerdir. Bu da göstermektedir ki, Batalyevsî'nin kendisinden sonra gelen kuşaklar üzerindeki etkisi, sâdece bölgesel bir etki olarak kalmıştır. Belki de bu yüzden Doğu İslâm dünyasında fazla tanınmamıştır. Ancak Batalyevsî'nin görüşlerinden etkilenen İbn Arabî'nin Doğu'ya yaptığı seyahatleri ve onun bu bölgedeki etkisini düşünürsek, kısmen de olsa Batalyevsî'nin tesirlerinin buralarda da hissedildiğini söyleme imkanımız olur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Batalyevsî'nin, özellikle İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Arabî gibi İslâm düşüncesi bakımından önemli isimler üzerinde etki yaptığını söyleyebiliriz. Ayrıca İbn Seb'in (1217-1270) üzerinde de bir takım etkilerinin olduğu belirtilmektedir<sup>25</sup>.

Felsefe tarihine, Aristoteles'in en sâdık takipçisi ve yorumlayıcısı olarak geçen İbn Rüşd, tam bir Aristoteles hayranıdır. Ancak onun fikirlerinin gelişmesinde Batalyevsî ve İbn Bacce'nin de bir takım etkilerinden bahsedilmektedir. Bu iddiayı ileri sürenlere göre Batalyevsî vefat ettiğinde (1127) onun eserlerinin çoğu Endülüs'te bilinmekte ve herkesin okumasına açık bir vaziyette bulunmaktaydı. Ayrıca Batalyevsî'nin öğrencisi olan İbn Beşkuval'ın aynı zamanda İbn Rüşd'ün hocası olduğunu dikkate alırsak, iki filozof arasında bir etkileşimden bahsedebiliriz<sup>26</sup>. Özellikle onun "Hadâik" adlı eseri, Endülüs filozofları ve aydınları tarafından bilinen bir eser idi<sup>27</sup>. Bu husûs, göz önüne alındığında, İbn Rüşd'ün de, felsefî görüşlerinin bir çoğunda Batalyevsî'den etkilendiğini söylemek mümkündür.

İbn Rüşd'ün Batalyevsî'den etkilendiğini düşündüğümüz hususları birkaç başlık altında değerlendirmek mümkündür.

### 1) Felsefe ve Din İlişkisi

İbn Rüşd, akılcılığı ile tanınan bir filozof olmasına rağmen, onun akılcılığı içinde dine verdiği yer ve değer çok tartışılmış ve birbirine zıt bir çok

<sup>25</sup>Anna Ayse Akasoy, *Ibn Sab'în Averroist. The Sources of the Sicilian Questions*, (http://72.14.203.104/search?q=cache:RJ1mgNML\_BAJ:www.imss.fi.it/news/mediter/eabstracts.html+%22Ibn+al-Sid%22&hl=tr&gl=tr&ct=clnk&cd=38)

<sup>26</sup>Süleyman Uludağ, *Felsefe -Din İlişkileri* (Giriş), İstanbul, 1985, 21.

<sup>27</sup>İbn Hallikân, III, 79; Palacios, "Ibn al-Sîd de Badajoz", 54.; Alkam, 185.

görüş ortaya atılmıştır. Ancak çoğu felsefe araştırmacılarının da belirttiği gibi İbn Rüşd, dinî gerçekleri akılla açıklamaya çalışan bir filozoftur. Ona göre felsefe, şeriatın getirdiği şeyleri araştırmaya alır. Eğer araştırdığı şeyi algılayabiliyorsa, demek ki şeriat ile felsefenin alanına giren iki algı eşittir. Şayet felsefe şeriatın getirdiği şeyleri algılayamıyorsa, bilir ki; bu konuda insan akli yetersizdir ve bunu tek algılayan dindir<sup>28</sup>. Şeriat ile felsefe arasında varolduğu gösterilmeye çalışılan çelişkiler, felsefenin ne olduğunu bilmeyen bazı kelamcıların iddiasıdır. Halbuki aklın kullanılmasını İslâm'ın bizzat kendisi zorunlu kılmış ve böylece felsefe yapmayı gerekli görmüştür.

İbn Rüşd, şeriat ve felsefenin birbirlerine aykırı şeyler olmadıkları, tam tersine birbirlerine uygun düşen, biri diğerini destekleyen iki dost, iki kılavuz oldukları görüşündedir. Hatta o, daha da ileri giderek, şeriatın getirdiği bilgilerin, akla dayalı bilgileri yetkinleştirmek için gönderildiğini iddia etmektedir. Bu durumda esas olan akla dayalı bilgiler olup, vahye dayalı bilgiler ise, aklın anlamaya güç yetiremediği konularda Tanrı tarafından açıklanmış bilgilerdir<sup>29</sup>. Birbirini destekleyen bu iki bilginin de kaynağı, netice itibarıyla aynıdır. Yani şeriatın kaynağı olan vahiy ile felsefenin kaynağı olan akıl, Tanrı'ya dayanmaları bakımından aynıdır. Dolayısıyla şeriat ve felsefe aynı kaynaktan beslenmektedir.

Ona göre vahyedilmiş dinlerde hem halkın anlayabileceği ifâdeler, hem de filozoflara hitap eden burhanî sözler vardır. Bu yüzden filozoflara göre şeriatlar, bütün insanları genel bir yolla hikmete götürmek özelliğine sahip olduklarından, herkes için zorunludurlar. Çünkü felsefe, ancak insanlar içinde akıl sahibi olan belli bir grubu, mutluluğun bilgisine götürür. Bundan ötürü onlar, felsefeyi öğrenmek zorundadırlar. Şeriatlar ise genel olarak halkı bilgili kılmaya çalışırlar.

Netice itibarıyla, İbn Rüşd'e göre felsefe; akıl, mantık ve delil (burhan)'le hak ve hakîkati bulma çabasıdır. Felsefî hakikat ile şer'î hakîkatin birbirine aykırı olması için herhangi bir sebepten bahsedilemez. Çünkü ikisi de gerçekliktir. Böyle olunca bir hak ve hakîkatin diğer bir hak ve hakîkate zıt olduğu söylenemez. Eğer iki gerçek arasında bir muhalefet görülürse; bu, ya şeriatın ya da felsefenin iyi anlaşılmamış olmasından ileri gelir. Yanlış anlamaya yol açan sebepler ortadan kaldırıldığında, akılla vahiy ve şeriatla felsefe arasında tam bir mutabakat halinin varolduğu görülür. Hatta şeriat, felsefe yapmayı gerekli görmüştür. Zira felsefenin maksadı, şeriatın maksadının ta kendisidir. Bu maksadı elde etmenin de üç yolu bulunmaktadır. Bunlar da kesin deliller (burhan), cedel ve iknâ (hatabî) metotlarıdır. Hangisi ile gerçeği bulursa

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, II, çev., Muharrem Hilmi Özev, İstanbul, 2005, 250.

<sup>29</sup> Krş., İbn Rüşd, *Tutarsızlık*, I, 292.

bulsunlar, neticede aynı yere varılmış olur. Ancak bu sıralama aynı zamanda kesinlik sıralamasını da gösterir<sup>30</sup>.

İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü bu görüşlerin, kendisinden önce Batalyevsî tarafından ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Hatta bu hususta Batalyevsî'nin, kendisinden sonra gelecek olan, Şehabüddin Sühreverdî (1191)<sup>31</sup> ve İbn Rüşd gibi filozoflara etki ettiği de söylenmektedir<sup>32</sup>. Bu anlamda kendisini, felsefe ve din arasında uzlaşma sağlamaya çalışan ilk Endülüslü filozof olarak kabul etmek gerekir. Batalyevsî de, antik filozofların görüşleri ile İslâmî öğreti arasında, uzlaşmaz çelişkilerin olmadığını açıkça söylemiştir. Çünkü hakikat tek olmasına rağmen, onu elde etmek için kullanılan metotlar farklıdır. Bu sebeple insanların hakikate ulaşmada kullandığı farklı yöntemler, hakikatin farklılığından değil, insanların anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Batalyevsî'ye göre bu farklılık, insanın fıtratıyla da yakından ilgilidir<sup>33</sup>.

Batalyevsî'ye göre, Tanrı'nın ilim öğrenmek amacıyla göstermiş olduğu iki yol olan, şeriat ve felsefenin her ikisi de hakikatten bahseder ve hem bu dünyada hem de ölümden sonra mutlu olmamızı amaç edinir. Dolayısıyla, felsefe ile şeriat, ne konu ne de gâye bakımından birbiriyle çelişmediği gibi, ikisi özbeöz kardeşlerdir. Batalyevsî'nin felsefe ile dinin "öz kardeş" olduğu şeklindeki görüşünün, İbn Rüşd tarafından "süt kardeş" olarak devam ettirildiğini görmekteyiz. Ancak bu iki kardeş, aynı hakikati ifade ederken, farklı metot ve üslup kullanırlar. Felsefe, mantıksal deliller ve düşünceyi esas alırken, şeriat ise, iknâ ve tahayyül yolu ile gerçeği göstermeye çalışır. Bu itibarla felsefe, akli sağlam ve anlayışı kuvvetli olanlar için delil ve düşünce yoludur. Şeriat ise, akli güçlü olmayanları iknâ etmeye yarayan yoldur. Bu iki kılavuzun, birbiriyle çatışması veya birinin diğerinden bâriz bir biçimde üstün olması mümkün değildir. Çünkü ikisinin de hedefi aynı olup, sâdece hitap tarzı ve metotları farklıdır<sup>34</sup>.

Batalyevsî'nin verdiği bilgilerden hareketle onun, insanları, akli sağlam olan ve akledilirleri bilen insanlar yani filozoflar ve akledilirleri bilme hususunda akli yeterince elverişli olmayan ancak duyuyla bilinecekleri bilen diğer insanlar olmak üzere iki kısma ayırdığını görmekteyiz<sup>35</sup>. Filozoflar, akli delil ve mantıkî kıyasları kullanarak problemleri çözmek suretiyle, gerçekleri ortaya çıkarmak isteyen insanlardır. Diğer insanlar ise, sâdece şeriatın hitabına muhâtap olan insanlardır. Bu insanların, hakikat bilgisi ve âhîret mutluluğu için filozofların kullandığı metotları kullanmalarına gerek yoktur.

<sup>30</sup> Geniş bilgi için bkz., İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl", 97-115.

<sup>31</sup> Sühreverdî de hakikatin tek olduğu ve ihtilafın ise sadece lafızlarda bulunduğunu ileri sürmüştür. Krş. *Hikmetü'l-İşrak*, haz. Henry Corbin, Tahran, 1953, 12.

<sup>32</sup> Palacios, "İbn al-Sîd de Badajoz", 54.

<sup>33</sup> Batalyevsî, *el-İnsâf fi't-Tenbîh ala'l-Meânî ve'l-Esbâb elletî Evcebeti'l-İhtilâf beyne'l-Müslimîn fi Ârâihim*, nşr., Muhammed Ridvan ed-Dâye, Şam, 1987, 26.

<sup>34</sup> Palacios, "La tesis de la necesidad.", 381-82.

<sup>35</sup> Batalyevsî, *Şerhu'l-Muhtar min Lüzümiyyât-ı Ebi'l-A'lâ*, neşr., Hamid Abdülmecid, Kahire, 1991, 211.

Batalyevsî'nin insanlar arasındaki bu ayrımı, aslında onun şer'î ve felsefî ilimler ile ilgili görüşlerinden de kaynaklanmaktadır. Batalyevsî, şer'î ilimleri taklit ve iknâ delillere bağlı olan ilimler, felsefî ilimleri ise burhana dayalı ilimler olarak kabul etmektedir. Her ilmin üzerine bina edildiği deliller farklıdır. Nitekim şer'î ilimler, burhan üzerine bina edilmediği gibi, felsefî ilimler de taklit ve iknâ sonucu elde edilen deliller üzerine bina edilemez. Burhan, ancak felsefî ilimlerin üzerine kurulabilirken, şer'î ilimler de taklit ve iknâ deliller üzerine kurulabilir. Bu itibarla şer'î hükümlerde kesinlik olduğu için, burhanın, bu alanlara girme yetkisi bulunmamaktadır. Çünkü dinî emirler, Tanrı tarafından belirlenmiş (tevfikî) ve kabul edilmesi zorunlu olan emirler olup, bir sebepe binaen ortaya çıkmış değıllerdir. Veya en azından, biz bunların sebeplerini aklî olarak izah etme gücüne sahip değıliz.

İbn Rüşd'ün, felsefe ile şeriat'ın, hem konu hem de gâye bakımından birbiriyle çelişmediği gibi, ikisinin öz be öz kardeş oldukları fikrini, Batalyevsî'nin daha önce ileri sürdüğünü görmekteyiz. İbn Rüşd'ün de tıpkı Batalyevsî gibi, aynı hedefe yönelen bu iki kardeşten felsefenin, mantıksal deliller ve düşünceyi esas alırken, şeriatın, iknâ ve tahayyül yolu ile gerçeği göstermeye çalıştığını iddia ettiği görülmektedir. Bu itibarla felsefe, akli sağlam ve anlayışı kuvvetli olanlar için delil ve düşünce yoludur. Şeriat ise, akli zayıf ve güçlü olmayanları iknâ etmeye yarayan yoldur. Bu iki kılavuzun, birbiriyle çatışması veya birinin diğerinden üstün olması mümkün değildir. Çünkü ikisinin de hedefi aynı olup, sâdece hitap tarzı ve metotları farklıdır.

İbn Rüşd'ün, Batalyevsî'nin verdiği bazı örnekleri de aynen kullandığını görmekteyiz. Meselâ, Batalyevsî'nin felsefe okuyanların bazılarının dinden çıktığı şeklinde kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların bir benzerini, İbn Rüşd'ün de kullandığını söyleyebiliriz. Batalyevsî, kendi döneminde yaşanan en önemli sıkıntılardan birisinin de felsefeye karşı hâlen olumsuz bir tutumun devam etmesi ve filozofların dinsizlikle suçlanmaları olduğunu belirtir. Bu suçlamalara Batalyevsî, şöyle bir cevap vermiştir: Bir insanın küfre girmesinin sebebi felsefe olamaz. Nasıl ki bir başka insan da fıkıh öğrendiği halde dinsiz olabilirse ve biz de o kişiyi dinsiz eden şeyin fıkıh ilmi olduğunu söyleyemez isek, tıpkı bunun gibi felsefe öğrenen bir kişinin de dinsizliğini felsefeye bağlamak doğru olmaz. Çünkü dinden çıkan filozof olduğu gibi, doğru yolda olan filozof da vardır. Tıpkı dinden çıkan fıkıh alimi olduğu gibi, doğru yolda olan fıkıh aliminin de olması gibi. Ancak onların dinden çıkmaları ile okudukları ilim arasında bir illiyet bağı kurmak kesinlikle mümkün değildir<sup>36</sup>. Bilakis, filozofların en büyüklerinden olan Sokrates, Plâton ve Aristoteles gibi filozoflar, bir dine mensup olmakla kalmayıp, dinsizliği tehlike olarak görmüşlerdir.

<sup>36</sup> Palacios, " *La Tesis de la necesidad ...* ", 381-82.

İbn Rüşd de felsefe okumak ile dinsiz olmak arasında bir illiyet bağı kurmanın mantıksal bir yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre de felsefe okumak ile dinsiz olmak farklı şeylerdir. İki durum arasında doğrudan bir bağlantı kurmak mümkün değildir. Eğer böyle bir bağlantı kurmak doğru olsaydı, dinden çıkan tüm ilim erbabının da, dinden çıkmalarına, onların okudukları ilimlerin sebep olduğunu söylememiz gerekirdi. Bu husûsta İbn Rüşd, tıpkı Batalyevsî gibi fıkıh ilmini örnek göstermek suretiyle şöyle demektedir: *"Nice fıkıh bilgini vardır ki, öğrenmiş olduğu fıkıh ilmi, takvasının az oluşuna ve dünyaya balıklamasına dalmasına sebep olmuştur. Hatta fıkıhçıların çoğunluğunun böyle olduğunu görmekteyiz. Halbuki sanatları zâtı ve özü itibariyle amelî faziletlere sahip olmayı icabettirmektedir. Şu halde, (özü itibariyle) ilmî fazileti gerektiren hikmet gibi bir sanata, amelî fazileti gerektiren, sanata ârız olan bir şeyin ârız olması uzak bir şey değildir"* <sup>37</sup>.

Görüldüğü gibi hem Batalyevsî hem de İbn Rüşd, şeriat ile felsefe arasında kesinlikle bir çatışma ve çelişkinin olmayacağını, olsa bile bunun sâdece görünüşten ibaret kalacağını ileri sürmektedirler.

## 2) Hakikat Bilgisini Elde Etme Yolları

Batalyevsî'nin, gerçeği bulmak isteyen insanların fitratlarının farklı farklı olduğu şeklindeki görüşünün bir benzerini İbn Rüşd'de de görmekteyiz. Meselâ Batalyevsî'ye göre filozoflar, aklî delil ve mantıkî kıyasları kullanarak problemleri çözmek ve gerçekleri ortaya çıkarmak isteyen insanlardır. Diğer insanlar ise, sâdece şeriatın hitabına muhâtap olup, tahayyül yoluyla tasdik eden kişilerdir. Bu insanların, hakikat bilgisi ve âhîret mutluluğu için filozofların kullandığı metotları kullanmalarına gerek yoktur.

Benzer görüşleri İbn Rüşd'de de görmekteyiz. Zira o da nasları tasdik etmede, insanları burhan ve tahayyül ehli olmak üzere iki kısma ayırır. Burhan ehli nasları burhan ile, tahayyül ehli ise cedel ve iknâ yöntemiyle tasdik ederler<sup>38</sup>.

Batalyevsî'nin insanlar arasındaki bu ayrımının, aslında onun şer'î ve felsefî ilimlerle ilgili görüşlerinden kaynaklandığından daha önce bahsedilmişti. Zira o, şer'î ilimleri taklit ve tabiî delillere bağlı olan ilimler, felsefî ilimleri ise, burhana dayalı ilimler olarak kabul etmektedir. Şeriat ilimleri burhan üzerine bina edilemez. Burhan, ancak felsefî ilimlerin üzerine kurulabildiği bir temeldir. Bu itibarla şer'î hükümlerde kesinlik olduğu için, aklın bu alanlara girme yetkisi bulunmamaktadır. Çünkü bu emirler, inanılması gereken emirler olup, bir sebepe binaen ortaya çıkmış degillerdir<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl", 110.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl", 110, 137.

<sup>39</sup> Alkam, 119-22, 167.

Tıpkı Batalyevsî gibi İbn Rüşd de, ilimleri şer'î ve felsefî ilimler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Felsefî ilimler, tasdik metodunu ve şer'î ilimler de tasavvur metodunu kullanırlar. Tasdik, kıyas yoluyla elde edilen kesin bilgidir. Tasavvur ise, bir mânâyı temsil ile anlatma ve örnek getirmedir. Halk, teorik ve soyut şeylerden pek anlayamadığı için, onlara örnekler getirerek iknâ etmek daha mantıklı gelmektedir. Ayetlerde kullanılan dil de bunun için böyledir. Temsilî surette anlatılan dinî gerçekleri, dil ve mantık kurallarını ihlal etmek suretiyle tevil yoluna giden kelimacılar, nasların temsil ile amaçladığı gâye olan hikmeti yok etmektedirler. Aslında onların yaptıkları şey, lafız yerine mânânın tahrifidir<sup>40</sup>.

Görüldüğü gibi şeriat ile felsefenin amaç ve hedefleri bakımından da Batalyevsî ile İbn Rüşd arasında benzerlikler bulunmaktadır. Zira her iki filozofa göre de, şeriat ve felsefe, insanlara saadeti elde etmeye yarayacak bilgiler sunmaktadır. Yine, şer'î bilgileri anlayabilmek için, gramer bilgisini iyi kullanmak gerektiği aksi takdirde hataya düşüleceği görüşünde de İbn Rüşd, Batalyevsî'yi takip etmektedir.

### 3) Tanrı'nın İlmi Meselesi

Tanrı'nın ilmi meselesinde de, İbn Rüşd'ün Batalyevsî'nin görüşlerine benzer fikirler ileri sürdüğünü söylemek mümkündür. Batalyevsî'ye göre Tanrı, gerçekte her şeyi bilmektedir. Yani, yaratmadan önce varlığın bilgisi Tanrı'da mevcuttur. İnsana ait bilgi ile Tanrı'nın bilgisinin aynı mâhiyette olmadığına işaret ederek bir açıklama yapılmak istenmektedir. Bu yoruma göre insan, eşyânın zâtını ve cevherini tam olarak bilemez. O ancak aletler vâsıtasıyla bilgi elde eder. Bu aletler de beş duyu ve ilk makullerdir. Halbuki Tanrı, eşyâyı aletler vâsıtasıyla değil, doğrudan ve vâsıtasız olarak bilir. Zira onun ilmi zâtî olup, kesbî değildir. İlminin zâtına ait olmadığı böylece anlaşıldığına göre, Tanrı'nın ilmi, zâtının aynısıdır. Kendisi başkasına ihtiyaç duymadığı, bilakis her şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu kesin olduğu için de, Tanrı âlim, malûm ve ilimdir. Dolayısıyla bu üç özellik ve Tanrı'nın aynı şey olduğu söylenebilir. Bundan da anlaşılmaktadır ki, Tanrı'nın kendisini bilmesi her şeyi bilmesi demektir<sup>41</sup>.

Ancak Tanrı, insanı yarattıktan sonra ona, kendisine kılavuzluk etmesi için akıl vermiş ve böylece insana sorumluluk yüklemiştir. Daha sonra da bu bilgisini yaratıklarından gizlemiştir. Bundan dolayı biz, Tanrı'nın bilgisine muttali olamayız. Sâdece onun hem hâzır olanı (şehâde) hem de gelecekte olanı (gayb) bildiğini biliriz. Onun gelecekte olanı bilmesi demek, olmadan önce eşyâyı bilmesi demektir. Hazır olanı bilmesi ise, eşyâyı oluşu anında bilmesi demektir. Fakat biz Tanrı'nın eşyâ hakkındaki bilgisinin ne olduğunu bilemeyiz. Çünkü Tanrı bizden bu bilgiyi gizlemiştir. Eğer biz, Tanrı'nın iyiliği ihtiyar ettiğini

<sup>40</sup> İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl", 139-41.

<sup>41</sup> Batalyevsî, *el-Hadâik fî Metâlibi'l-Âliyyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, nşr., M. Ridvan ed-Dâye, Dımaşk, 1408/1988, 112.

bilseydik, O'nun kötülüğü ihtiyar etmesi; ya da tam aksine kötülüğü ihtiyar ettiğini bilmiş olsaydık, iyiliği ihtiyar etmesi caiz olmazdı. Böyle bir durum, ancak ilmi yetkin olmayan insan için geçerlidir. Yani, insanın bir şeyi bilmesi ile bildiği şeyin gerçekleşip gerçekleşmemesi mümkündür. Tanrı'nın ise ihtiyarı mutlaka gerçekleşecektir. Bunun için onun dilemesinin de ne olduğunu bilemeyiz.

Batalyevsî, bu görüşüne bazı itirazların geleceğini tahmin ederek, böyle bir düşüncenin Cebriyecilik olmadığını özellikle belirtmiştir.

Burada dikkatimizi çeken bir husûsa da değinmek istiyoruz: Batalyevsî, Tanrı'nın ilmi ile ihtiyarı arasında ontolojik bir bağ kurmamaktadır. Her iki sıfatı müstakil olarak ele almakta, ve Tanrı'nın bilgisinin mutlaka gerçekleşeceği anlamına gelmediğini söylemektedir. Bu ise Farabî ve İbn Sina gibi filozofların görüşleri ile uyuşmamaktadır.

Batalyevsî'ye göre Tanrı'nın ilmi, Kaderiye'nin aşırıların savunduğu gibi hâdis olmayıp, kadîm ve bundan dolayı da yetkindir. Kaderiyenin bazı aşırı gruplarına göre Tanrı'nın ilmi hâdis olup, olayları ancak vukuundan sonra bilir<sup>42</sup>.

İbn Rüşd de tıpkı Batalyevsî gibi, ilkin, kendisinden önce bu mesele ile ilgili Mutezile, Eşarîyye ve filozofların fikirlerini belirtmekte ve onlara bir takım eleştiriler yönelmektedir. İbn Rüşd'ün yönelttiği eleştiriler de, Batalyevsî'nin yaptığı eleştiriler ile ortak özellikler taşımaktadır.

İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın ilmi hakkında konuşurken, onun ilmîni insan ilmîne benzetmemek gerekir. Zira Tanrı'nın ilmînden bahsederken, insana ait bilgileri örnek vermek yanlış bir teşbihtir. Çünkü Tanrı'nın ilmi açısından ele alındığında varlık bir sonuç; ancak insanın ilmi bakımından bir sebeptir. Halbuki Tanrı, ne özü ne de özellikleri bakımından kendi yaratıklarına benzemez. Yine O'nun ilmîni tikel ve tümel olarak ikiye ayırmak da doğru değildir. Bu sınıflandırma da insanın bilgisine ait bir taksimdir<sup>43</sup>. Böyle olduğu için, Tanrı'nın ilmi ile insanın ilmi arasında mâhiyet farklılığı bulunmaktadır. Dolayısıyla, ilmin değişip değişmediği de bu mâhiyetten kaynaklanmaktadır.

İbn Rüşd, Tanrı'nın ilmînde değişiklik olup olamayacağı problemini de bu açıdan ele almaktadır. Bu bağlamda, varlığın meydana gelmeden önceki Tanrı'nın ilmi ile, meydana geldikten sonraki ilmînin değişip değişmediği meselesini halletmek için, şu meselenin bilinmesi gerekir. Ezeli ve kadîm olan ilmin varlık karşısındaki hali, hâdis olan ilmin varlık karşısındaki halinden farklıdır. Şöyle ki; bir varlığın meydana gelmesi, bizim ilmîmizin sebebidir. Ezeli ve kadîm olan ilim ise, varlığın meydana gelmesinin sebebidir. Bu konuda galat ve hatanın ortaya çıkmasının nedeni, kadîm ve ezeli olan ilahî ilmin, sebebi varlık olan beşerî ilim ile kıyas edilmiş olmasıdır. Bu ise, gâibi şâhide kıyas etmektir ki, böyle bir kıyas, mantık kuralları açısından geçersizdir<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Batalyevsî, *el-İnsâf*, 135-39.

<sup>43</sup> İbn Rüşd, "*Faslu'l-Makâl*", 120-23; a.mlf., *Tutarsızlık*, II, 195.

<sup>44</sup> İbn Rüşd, "*Faslu'l-Makâl*", 177.



İbn Rüşd bu görüşleriyle, Tanrı'nın ilmi meselesinde Batalyevsî ile fikir birliğinde olduğunu göstermiştir. Zira, Batalyevsî'ye göre Tanrı, hem hazır olanı (şehâde) hem de gelecekte olanı bilir. Onun gelecekte olanı bilmesi demek, meydana gelmeden önce eşyâyı bilmesi demektir. Hazır olanı bilmesi ise, eşyâyı oluşu anında bilmesi demektir<sup>45</sup>. Bu ifâdelerden de anlamaktayız ki; Batalyevsî, Tanrı'nın her şeyi bildiğini, Tanrı'nın ilmi ile insanın ilminin farklı şeyler olduğunu, Tanrı'nın ilmini tümel ve tikel olarak taksim edemeyeceğimizi söylemek suretiyle, İbn Rüşd'e öncülük etmiştir.

#### 4) Nefslerin Birliği Meselesi

Batalyevsî'nin, özellikle tümel nefis hakkında verdiği bilgilerle, İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü görüşler arasında da bir benzerlik bulunmaktadır. Meselâ, Batalyevsî'ye göre insanî nefisler, bedenın yok olmasından sonra, kendisine kaynaklık etmiş olan Tümel Nefs'le birleşecektir.

Batalyevsî'ye göre, Tümel Nefs'in mertebesi, Fa'al Akıl mertebesinin altında, feleklerin ise üstündedir. Fa'al Akıl, Tümel Nefs'i her yönüyle ihâtâ ederken, Tümel Nefs de felekler küresini ihâtâ eder. Tümel Nefs'in en önemli özelliği, oluş ve bozuluş âleminin yaratılmasında aracı bir rol oynamasıdır. Zira Tanrı, Tümel Akıl'ı yarattığında, icat etmek istediği eşyânın suretini, bir defada (def'aten) ve zamansız olarak Tümel Akıl'a feyzetmiştir. Tümel Akıl da, eşyânın bu suretini aynı şekilde bir defada ve zamansız olarak Tümel Nefs'e ve Tümel Nefs de bu sureti, zaman içinde ve feleklerin hareketi vâsıtasıyla heyûlâya feyzetmiştir. Çünkü heyûlânın bu suretleri bir defada kabul etme özelliği bulunmamaktadır. Heyûlâ bu sureti ancak sırasıyla kabul edebilir<sup>46</sup>. Bu sebeple Tümel Nefs, maddî âlemin yakın etkini olarak görülmektedir. İnsanî nefisler de, bedenın yok olmasından sonra Tümel Nefs'e ilhak edecektir<sup>47</sup>.

Batalyevsî'nin ileri sürdüğü bu görüşü İbn Rüşd'ün de savunduğunu söyleyebiliriz. Ancak İbn Rüşd, bu meseleyi biraz daha detaylı olarak ele almakta ve insanî nefsin, Tümel Nefs'ten nasıl meydana geldiğini ve ona dönüşün nasıl olacağını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre de nefis, aslında tek olup yalnızca bedenlere girdiği zaman parçalanır ve bedenden çıktıktan sonra tekrar tek olan nefse geri döner. İbn Rüşd bu görüşünü açıklayabilmek için Plâton'un İdeler teorisini kullanmaktadır. Meseleye böyle bir açıdan bakıldığında, diyor İbn Rüşd, Zeyd, Amr'dan başka olduğu halde, her ikisi de idea bakımından birdir. Eğer, nicelik olarak Zeyd'in Amr'dan başka oluşu gibi, Zeyd'in ruhu da Amr'ın ruhundan sayıca başka olsaydı, Zeyd ve Amr'ın ruhu sayıca iki, ancak idea bakımından bir olurdu. Böyle bir durumda da, bu ruhun başka bir ideasının bulunması ve onun da diğer başka bir ideasının olması gibi sonsuz sayıda

<sup>45</sup> Batalyevsî, *İnsâf*, 135.

<sup>46</sup> Batalyevsî, *Hadâik*, 68-69.

<sup>47</sup> Batalyevsî, *Hadâik*, 63.

silsilenin olması gerekirdi. Öyleyse, Zeyd'in ruhu ile Amr'ın ruhunun ideada bir olması zorunludur. İdeada bir olanın, sayısal çokluğu yani bölünmesi, yalnızca madde yönündendir. Eğer beden yok olunca nefis yok olmuyor veya kendisinde bu nitelikte bir şey bulunuyor ise, bedenlerden ayrılan nefislerin de sayıca bir olması gerekir.

İbn Rüşd, bu görüşe özellikle Gazalî tarafından bir takım itirazların yapıldığını belirtir ve bu itirazların geçersizliğini ispat etmeye çalışır. Ona göre nefsin bir oluşu, insanın idea bakımından bir, ancak bu ideayı yüklenenler bakımından çok olması gibidir. İnsan ölünce, bedeni çözümlenip madde âlemine, nefsi ise Tümel Nefs'e geri döner<sup>48</sup>.

Ancak İbn Rüşd'de bireysel nefsin Tümel Nefs ile birleşeceği meselesi tartışmalı bir konu olduğu için bu tartışmalara girmek istemiyoruz. Sadece onun bazı görüşlerinden, bireysel nefsin bedenden ayrıldıktan sonra Tümel Nefs ile birleşeceği şeklinde bir sonuç çıkaranların iddialarını dikkate alarak, bu görüşünde Batalyevsî'den etkilenmiş olabileceğini belirtmek istiyoruz.

İbn Rüşd'ün öğrencisi ve Tarihu'l-Felasife yazarı Cemaluddin'den nakledilen bir söze binaen İbn Rüşd'ün de bireysel nefsin Külli Nefs ile birleşeceği görüşünde olduğu ileri sürülmektedir. Rivayete göre Cemalüddin şöyle bir olay anlatmaktadır: "İbnu Yehuda'nın samimi dostu idim. Birgün kendisine, ruh, bedenden ayrıldıktan sonra yaşayacağına ve harici eşyayı tanıma kudretine sahip olacağına göre, seninle gerçek bir sözleşme yapalım. Sen benden önce ölürsen, oradaki ahvali bana haber ver. Eğer ben senden önce ölürsem orada olup bitenleri ben sana bildireyim. İbnu Yehuda, peki, dedi. Bir müddet sonra vefat etti. Lakin haftalar geçtiği halde bana zuhur etmedi. Fakat bir gece onu rüyamda gördüm ve "ey Tabib, öldükten sonra başından geçen macerayı gelip bana haber vereceğine söz vermemiş mi idin" diye sordum. Güldü ve yüzünü öbür tarafa çevirdi. Durumu bana haber vermeden seni bırakmam, diye ısrar edice: Genel (âmm) genele döndü, özel (hâs) de özele dahil oldu, dedi. Anladım ki, şunu söylemek istemektedir: Genel bir cevher olan Nefs, genel cevher olan Tümel Nefs'e döndü. Nefse ait özel bir unsur olan beden de, hususi unsurun karargahı olan toprağa dahil oldu."<sup>49</sup>

### 5) İnsanın Özgürlüğü Meselesi

Batalyevsî, insan hürriyeti konusunda ne mutlak cebrin ne de mutlak özgürlüğün bulunduğunu ve ikisi arasında bir fikrin olduğunu belirtmiştir<sup>50</sup>. O, bu görüşünü Aristoteles ve Cafer-i Sâdık'a ait olduğunu iddia ettiği bazı sözlerle destekleme yoluna gitmiştir. Meselâ, Aristoteles; "*fazîlet iki zıt arasında orta bir yoldur*"<sup>51</sup> diyerek, ne cebri ne de kaderciliği benimsemiştir. Cafer-i Sâdık ise;

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlık*, I, 55-57.

<sup>49</sup> Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri*, İstanbul, 1985, s. 46-47.

<sup>50</sup> Batalyevsî, *İnsâf*, 145.

<sup>51</sup> Batalyevsî, *İnsâf*, 140.

"İnsanlar cebir altında mıdır" diye soru soran birisine, Tanrı'nın kullarını mecburiyet altında tutup da daha sonra onları sorguya çekmesinin, O'nun adaletine sığmayacağı şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine kendisine; "Öyleyse onların fiilleri kendisinden midir" diye sorulunca, bunun da doğru olmadığını belirtmiş ve insanın cebir altında olmadığı gibi kendi fiilinin yaratıcısı da olmadığını söylemiştir<sup>52</sup>.

Batalyevsî'nin naklettiği bu sözlerden, onun cebri ve de kaderciliği benimsemediğini anlamaktayız. Onun fikirlerini hülâsâ ettiğimizde şu sonuca varılmaktadır. Batalyevsî'ye göre, insanın iradesi bulunmaktadır ancak bu iradenin eyleme dönüşmesi için, Tanrı'nın iradesi ile tamamlanması gerekmektedir<sup>53</sup>. Onun bu görüşü Eşarîlere benzemekle beraber, iki görüş arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Zira Eşarîler, insanın irade ettiğini ancak bunu, Tanrı'nın yarattığını ve insanın bu durumda sâdece dileyen olmak konumunda kaldığını savunmaktaydı. Halbuki Batalyevsî, bu husûsa biraz farklı yaklaşmaktadır. Ona göre insanın iradesi, onun ilmi ile alâkalıdır. İnsandaki istenç (meşiyet), büyük bir dâire gibi olan ilâhî istencin içerisinde bulunup, ferdî bir iradenin etkisiyle harekete geçer. İnsanın iradesi ile yaptığı bir fiil, ilâhî bir yardım ile tamamlanır. Zira, Tanrı dışındaki her fâil, sâdece onun yardımı ile eyleme geçebilir. İşte irade de insanî eylem ile Tanrısal eylem arasında bir bağıdır. Yani insanın bir eyleme geçebilmesi için mutlaka bir de iradeye ihtiyacı bulunmaktadır. Bu eylem ancak irade ile gerçekleşir. Bu durum aynı zamanda insan ile eylem arasında bir vâsita olup, hem bu ikisini birbirinden ayırır, hem de ikisi arasında bir ilgi kurar<sup>54</sup>.

Netice olarak, Batalyevsî'nin insan hürriyeti ve eylemleri hakkındaki görüşlerini şöyle özetleyebiliriz. Ona göre bu meselede iki temel unsur bulunmaktadır. Birincisi, bizim fiillerimizin gerçek fâili Tanrı'dır. Bu sebeple Tanrı İlk Sebep, İlk İlet ve illetlerin illetidir. Eğer bir kimse bir eylemde bulunursa, ancak Tanrı'nın yardımı ile eylemde bulunmuş olur. Zira Tanrı'dan başka gerçek fâil bulunmayıp, onun dışındaki her fâil, sâdece onun yardımı ile eylemde bulunabilir. İkincisi ise, Tanrısal eylemlerin tamamı salt hayır olup şer değildir, salt hikmet olup abes ve salt adalet olup zulüm değildir. Bu itibarla insanın eylemleri de Tanrı'nın yardımıyla gerçekleştiğine göre, onun da olumlu olması gerekir. Bu da şunu gösteriyor ki, iyi eylemlerimiz aslî ve kötü eylemlerimiz ise ârızî bir durumdur<sup>55</sup>.

Bu ifâdelerden anladığımıza göre Batalyevsî, eylemlerimizi iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İyi eylemlerimiz, zâtî olduğu için Tanrı'nın desteğiyle gerçekleşmekte ancak kötü eylemlerimiz ârızî olduğu için Tanrı'nın

<sup>52</sup> Batalyevsî, *İntisâr Mimmen A'dele ani'l- İstibsâr*, nşr., Hamid Abdülmecid, Kahire, 1955, 75.

<sup>53</sup> Batalyevsî, *İnsâf*, 137.

<sup>54</sup> Batalyevsî, *Şerhu'l-Muhtâr*, 261.

<sup>55</sup> Batalyevsî, *İnsâf*, 147.

desteği olmaksızın kişinin kendisi tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu görüşü, Batalyevsî'nin, Tanrı ârizî olan şeyleri muhâtap almaz<sup>56</sup> şeklindeki görüşünün bir neticesi olarak değerlendirmek gerekir.

Görüldüğü gibi Batalyevsî, insanın hürriyetini kullanmada özgür olduğunu ileri sürmektedir. Ancak onun bu hürriyet anlayışı, irade, fiil ve meşiyet olmak üzere üç temel unsurdan oluşmaktadır.

Batalyevsî'nin yapmış olduğu bu açıklamalar, daha çok kelâmî bir tarzda yapılmış açıklamalardır. Onun bu tarzını, kendi döneminde yaygın olan görüşlere karşı bir cevap olarak aynı metotla karşılık verme isteğinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu itibarla Batalyevsî'nin bu açıklamaları daha çok avama yönelik bir açıklama olarak değerlendirilebilir.

Ancak Batalyevsî, benzer görüşleri ileri sürmüş olan Eşarîlere de katılmadığını, çünkü onların özellikle "kesb" nazarîyesinde birtakım çelişkiler bulunduğunu söylemişti. Gerçi kendisi de her şeyi Tanrı'nın yarattığını belirtmiş fakat böyle bir fikrin, Eşarîlerin anladığından farklı olarak, her şeyi yaratıcıya bırakarak insanın iradesinin ortadan kaldırıldığı anlamına gelmediğini vurgulamıştı.

Benzer görüşleri İbn Rüşd'de de görmekteyiz. O da, insanın ne tamamen kendi fiilini kendisinin yarattığını ne de tamamen pasif bir durumda olduğunu kabul eder<sup>57</sup>. Zira Tanrı, insan için, birbirine zıt olan şeyleri, kendisi sayesinde iktisap ettiğimiz bir takım kuvvetler yaratmıştır. Ancak bizim iktisap etmemiz, Tanrı'nın yaratmış olduğu diğer bazı sebeplerin muvafakatı ve itaati olmadan, ona engel olan husûslar ortadan kalkmadan tamamlanmadığı için, bize nispet edilen fiiller ancak her iki husûsla birlikte tamamlanmaktadır. Bu durumda, bize nispet edilen fiillerin icrası, irademiz ve hâriçten olan fiillerin irademize muvafakatı ile gerçekleşmekte ve tamamlanmaktadır. Tanrı'nın kudreti olarak tabir edilen şey de, hâriçten olan fiillerin irademize muvafakatından ibarettir. Tanrı'nın hâriçten tesir ettiği bu sebepler, sâdece icra etmek istediğimiz fiilleri tamamlayıcı veya onların gerçekleşmesini engelleyici olmakla kalmaz, daha ileriye giderek iki zıttan ve şıktan birisini irade etmemize sebep olur. Zira irade, herhangi bir şeyi tahayyül, tasavvur veya tasdik etmekten bizde hâsıl olan "şevk" ve "arzu" dan ibarettir<sup>58</sup>.

Görüldüğü gibi İbn Rüşd'e göre, insanın iradesinin fiile geçebilmesi, hem kendisinde bir takım şevk ve arzunun meydana gelmesine, hem de Tanrı'nın bu eylemin gerçekleşmesi için birtakım sebepleri yaratmasına bağlıdır. Bu durumda, meydana gelen eser a'razdır, ancak onun meydana gelmesinde etkin olan irade ve sebepler ise cevherdir.

<sup>56</sup> Alkam, 113, 121.

<sup>57</sup> İbn Rüşd, " *el-Keşf*", 325.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, " *el-Keşf*", 328.

İbn Rüşd'ün bu görüşü, tümel ve tikel tanımlarını yaparak, Tanrı'nın bilgisi hakkında görüş belirten Batalyevsî'nin görüşlerine uymaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Batalyevsî de, Tanrı'nın bilgisi husûsunda açıklamalarda bulunurken, tikellerin a'raz ve tümelerin cevher olduğunu söylemektedir. Bu itibarla hareket, sükun, zaman gibi şeyler tikel olduğu için ârizî, ancak cins ve tür konumunda bulunan cevherler, zaman ve mekan gibi ârizî şeylerle kayıtlanamaz. Kısaca belirtmeye çalıştığımız bu açıklamalardan, İbn Rüşd'ün bazı görüşlerinin şekillenmesinde Batalyevsî'nin de etkilerinin bulunduğunu söyleyebiliriz.



**İbn Rüşd'ün Epistemolojik Projesi:  
"Dinî Bilgi" Ve "Felsefî Bilgi"nin Uzlaştırılması**

*Epistemological Project of Ibn Rushd: Reconciliation of Religious and  
Philosophical Knowledge*

**Kadir Canatan**

**1. Giriş**

Epistemoloji, felsefede kendi başına bir alan olmakla birlikte kendine özgü soru ve sorunlarıyla oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. İbn Rüşd'ün epistemolojik projesini ortaya koymayı amaçlayan bu tebliğ, kaçınılmaz olarak bazı sınırlamalarla karşı karşıyadır ve konuya belirli bir perspektiften bakmayı amaçlamaktadır. Burada çıkış noktası olarak İslâm düşünce tarihindeki "bilim sınıflandırmaları" nı alacağız. Onun bilgi felsefesi alanındaki özgün görüş ve katkılarını anlamak için önce İslâm düşünce tarihindeki bilim sınıflandırmalarına değineceğiz, daha sonra da İbn Rüşd'ün genel olarak bilgi sorununa yaklaşımını ve bilimleri sınıflandırma biçimini ortaya koyacağız. Bilgi felsefesinde onun yerini belirlemek için kendinden önceki bilim sınıflandırmalarıyla kıyaslamak yeterli olmayacaktır, aynı zamanda onun farklı bilgi türleri olarak "felsefî bilgi" ile "dini bilgi" arasındaki ilişkileri nasıl ele aldığını incelemek gerekiyor. İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşlerini verdikten sonra, Doğu-Batı ilişkileri çerçevesinde onun nasıl bir rol oynadığını ortaya koymaya çalışacağız. Onun projesi, daha sonra anlaşılacağı üzere Doğu-Batı ilişkilerine entelektüel ve epistemolojik anlamda önemli bir katkı sağlamıştır. Bu katkı, söz konusu dünyalar arasındaki gerilim ve çatışma kültürünü barış ve diyalog ekseninde yeniden yapılandırarak ve dönüştürecek stratejik bir katkıdır.

Müslüman dünyadaki bilim sınıflandırmalarında biri yerli, diğeri yabancı olmak üzere iki tür bakış açısının hâkim olduğunu söyleyebiliriz. İlk sınıflandırma, İslâm'ın kendi dünya görüşünden ve bunu oluşturan kavramlar setinden türetilmiştir. Buna göre "ilm" ve "hikmet" kavramları, bilgi ve varlığın iki farklı boyutunu ifade etmektedir. Bununla birlikte bu iki alan arasındaki ayrım analitik bir ayrımdır. İlm kavramı, en genel anlamda tüm bilme çeşitlerini ifade etmektedir. Sadece farklı alanları değil, bu alanlara bağlı olarak farklı bilgi türlerini de kapsamaktadır. Çağdaş felsefe, temel bilgi türlerini dini, estetik, felsefî ve bilimsel bilgi olmak üzere dört ayrı kategoride ele almaktadır.<sup>1</sup> Dini bilgi, vahiy ürünü olup çalışmakla elde edilemeyen bir bilgi türüdür. Bu bilginin kaynağı ilahidir ve yeryüzünde özel olarak seçilmiş kişilere (ki biz bu kişilere

---

<sup>1</sup> Bu bilgi türlerine ek olarak ayrıca bir de "günlük bilgi" ve "teknik bilgi" söz konusudur.

peygamber diyoruz) verilir. Bu bilgi türü, konu bakımından insanın dünyevi yaşamını düzenlemeye yönelik veriler kadar metafizik konularda da insanlığı aydınlatmak ve tüm evrenin yaratıcısı olan Tanrı ile ilişkilerini düzenleyici verileri de içermektedir. Estetik ya da sanatsal bilgi, varlığa özel bir açıdan bakar ve özellikle "güzellik" kavramı etrafında dönüp dolaşır. Sanat; güzeli arama, bulma veya yaratma anlamına gelen yaratıcı ve estetik bir etkinliktir. Sanat bilgisinde özneyi nesneye yönelten "güzellik" kaygısıdır. Sanatçı nesnesine yönelerek onu belirli bir açıdan algılar ve kendine özgü bir biçimde ifade eder. Sanat bilgisi düşe, hayale geniş yer verdiği için bu bilginin doğa ile uygunluğu zorunlu değildir. Sanatın nesnelere ilişkin mutlaka doğru bilgiler vermek gibi bir amacı yoktur. Sanat bilgisi, öznel bir bilgidir, duygulara ve yaratıcı akla dayalıdır. Rasyonel aklın ilkelerine bağlı kalınarak, akıl yürütme yolu ile ulaşılan bir bilgi değildir. Sanatçıya yol gösteren sanatçının sezgisidir.

Bilimsel bilgi, gözlem ve deneye dayalı bilgidir. Burada tutarlılık, gerçeğe uygunluk, deneysel verilere dayalı olmak ve tekrarlama imkânı gibi kavramlar ve ilkeler önemlidir. Diğer bilgi türlerinde normatif ("olması gereken") bir nitelik söz konusu iken, bilimsel bilgide gerçeği tasvir etme ve açıklama esas amaçtır. Bu noktada objektif olmayı hedefler, ama tam bir nesnellik çoğu zaman mümkün değildir. Günümüzde daha çok "aksi kanıtlanıncaya kadar" doğru bilgi ya da kuramdan söz edilmektedir.<sup>2</sup> Bilim felsefesindeki yeni gelişmeler ve kuramlar bu bilgi türünün mitoslaştırılmasına yönelik çekinceler ortaya koymaktadır.

Felsefi bilgi, tüm alanları kapsayan en kapsayıcı bilgi türü olmakla birlikte, akla dayalı önermelerden hareket etmesi onun çoğu zaman spekülatif bir karaktere bürünmesine yol açar. Felsefe, insanın kendine sorduğu ezeli ve ebedi sorulara cevap arar ve kümülatif olarak gelişir. Bu gelişimde tez, anti-tez ve sentez şeklindeki diyalektik ve eleştirel süreçler önemli bir rol oynar.

Tüm bilgi türlerini incelemek ve alanlarını saptamak da felsefenin görevidir. Bilgi felsefesinin temel soruları ya da sorunları konusunda filozoflar arasında bir uzlaşma bulunmakla beraber, bu sorulara verilen cevaplar hususunda onları benzer bir uzlaşma içinde bulmak mümkün değildir. Bu nedenle epistemoloji alanında farklı ekoller ve gelenekler ortaya çıkmıştır. Bu ekol ve gelenekler genellikle birleştirici değil, indirgemecidir. Bilginin imkânı, kaynakları, sınırları ve değeri konusundaki farklı görüşlerin ortaya çıkmış olmasının temel nedeni de budur.

İslâm düşüncesinde hikmet kavramı, ilmin özel bir türüne işaret eder. İlim ile hikmet kavramları arasındaki ilişki bir yönüyle parça ve bütün ilişkisi,

<sup>2</sup> Çağdaş bilim felsefecisi Karl Popper geleneksel (Aristocu ve mantıksal pozitivist) bilim anlayışında geçerli olan "ampirik gerçeklerle kanıtlanma" ölçütünün yerine "yanlışlama" ilkesini koymuştur. Bu durumda aksi kanıtlanıncaya kadar geçerli olan bilgi ve kuramlardan söz edilmektedir. Bakınız: Ayşe Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar, Bir Yöntem Çalışması*, Sh. 116-118, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.



diğer bir yönüyle de yüzeysellik ve derinlik ilişkisidir. İlim, genel anlamda bilmeyi ve tüm bilgi türlerini ifade ederken, hikmet onun sadece bir parçasıdır. Genellik, varlığın farklı katmanlarını fazlaca dikkate almadan ve genel ilkeleri saptamakla sağlanır. Bunun karşısında hikmet, varlığa derinlemesine nüfuz edip dip akıntıların genel ilkelerle ilişkisini kurmaya çalışır. Son olarak ilim teorik bir çaba iken, hikmet aynı zamanda pratik bir çabayı da içerir.<sup>3</sup>

İslâm dünyasındaki ikinci bilim sınıflandırması, eski Yunan kaynaklıdır ve Aristo'ya aittir. Meşşai felsefenin İslâm dünyasına girişiyle birlikte, bu bilim sınıflandırması etkili olmaya başlamıştır. Bilimlerin tasnifiyle uğraşan Aristoteles en temel bilimin varlık felsefesi olduğunu, bilimlerin ise genel olarak üç ana kategoride değerlendirilebileceğini savunmuştur. Bu üç kategori teorik, pratik ve poetik bilimler olarak adlandırılmıştır. Buna göre teorik bilimler kategorisinde metafizik, matematik ve fizik yer alırken, pratik bilimler insan fiillerinin yönetimiyle ilgili bilimleri (ahlak, politika vs.) içerir. Son olarak poetik bilimlerden kasıt edebiyattır; bu da şiir ve retorik gibi bilimleri kapsar.

Müslüman düşünce ve bilim hayatında ilim ve hikmet kavramları, daha sonraki bir evrede belirli bilgi kategorilerini ifade etmek üzere şemsiye kavramlar olarak kullanılmaya başlamıştır. Burada Yunan felsefesinin ve özelde Aristocu bilim sınıflandırmasının etkisi olmuştur denebilir. Bu etki dolayısıyla ilm kavramı, genelde "dini ilimleri", hikmet kavramı ise "akli-felsefi ilimleri" ifade eder olmuştur. Bu ikili ayırım, aynı zamanda bilim felsefesinde dikkatleri söz konusu bilim kategorileri arasındaki ilişkiye çevirmiş ve ideal ilişkilerin nasıl olması gerektiği sorusunu gündeme getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında İslâm düşünce ve felsefe tarihi, akıl-nakil ya da din-felsefe ilişkilerinin tarihi olarak okunabilir. İşte, İbn Rüşd'ün özgünlüğünü de bu eksen üzerinde geliştirdiği düşüncelerde aramak gerekir.

"Müslümanlar formel bilgiyi elde etmek için önlerinde iki ana kanalın açık olduğunu gördüler; vahy edildikten sonra Müslümanların nakli ilimler (el ulum en-nakliyye) adını verdikleri şekliyle bir kuşaktan öbürüne aktarılan vahyedilmiş hakikat yolu ve insanın Allah vergisi olan zekâ ile hem akıl (*intellekt*) hem de mantık (*reason*) seviyesinde elde ettiği ve Müslümanların "akli ilimler" (*el ulum el-akliyye*) adını vereceği bilgi. Ekseriya topluca "elde edilmiş bilgi" (*el-ilm el husulî*) denilen bu iki formel bilgi çeşidine Latincedeki sapere/tatmak fiilinden türeyen "sapiental" hikmeti, yani Müslümanların ekseriya "bağışlanmış doğrudan bilgi" (*el-ilm el-hudurî*) dedikleri hakikatin tadılması (zevk) ve doğrudan idrakden (*keşf*) doğan irfanı eklemek lazımdır. Kur'an vahyinin sonsuz okyanusunda çağlayan geniş zâhiri ve bâtni ilimler ırmağı yanı sıra, tercüme kanalıyla ulaşılmış İslâm-öncesi çeşitli ilimlerin

<sup>3</sup> İlim ve hikmet arasındaki ilişkiler için bakınız: Kadir Canatan, "İslam Epistemolojisinin Temelleri: İlim ve Hikmet", İslamiyat, 1, Sh. 147-160, Ankara, 2000.

şa'şaaısıyla yüz yüze kalan Müslüman entelektüel otoriteler ilimlere ait hiyerarşiye açıklık getirme ve akıl-vahiy, yahut din-ilim arasındaki uyum probleminde katkıda bulunma umuduyla ilimleri tasnif etmeye koyuldular."<sup>4</sup>

İslâm dünyasında ilk bilim sınıflandırması, dokuzuncu yüzyılda yaşayan Havarizmi (780–850) tarafından yapılmıştır.<sup>5</sup> O, bilimleri "İslâmi ve Arabî İlimler" ile "Yabancı İlimler" olarak ikiye ayırmaktadır.<sup>6</sup> İslâmi ve Arabî bilimler yerli bilimler olup hukuk, kelam, dilbilgisi, kâtiplik, şiir ve nesir ilmi ve tarih ilmini kapsamaktadır. Bu bilimler Araçların ve Müslümanların bildiği ve dolayısıyla yabancı olmadığı disiplinlerdir. Oysa "Yabancı İlimler" dedikleri felsefe, mantık, tıp, aritmetik, geometri, astronomi ve astroloji, musiki, mekanik ve kimya dışardan aktarılmıştır ve onlar için görece yeni ilim dallarıdır.

Bu sınıflandırma, daha sonra yerini "akli bilimler" ve "nakli bilimler" şeklinde bir sınıflandırmaya bırakmıştır.<sup>7</sup> Her ne kadar Ortaçağ boyunca üçlü, dörtlü ve beşli bilim sınıflandırmaları olmuşsa da bu düalist sınıflandırma Ortaçağ'da düşünce ve bilim hayatının yetkin otoritesi sayılan Gazalî (1058-1111) ile birlikte iyice yerleşmiştir. Bilimin bu şekilde sınıflandırılmasında, Havarizmi'nin "Yabancı bilimler" dediği bilim dalları "akli bilimler" kategorisine, "İslâmi ve Arabî İlimler" ise "nakli bilimler" kategorisine karşılık gelmektedir. Bu aşamada akli bilimlerin "yabancı" etiketinden kurtarılması ve içselleştirilmesi önemli bir gelişme olmakla birlikte, tüm Ortaçağ ve daha sonraki dönemde de etkili olan bu ayırım, nakli bilimler ile akli bilimler arasında belirli bir hiyerarşinin ortaya çıkmasına ve ikincilerin çoğu zaman daha düşük bir statüde görülmesine ve hatta kimi zaman zanlı bir konuma itilmesine neden olmuştur. Kelamcı, fakih ve diğer din alimleri ile filozoflar arasındaki gerginliklerin de böyle bir arka plana yaslandığı açıktır.

Özellikle Gazalî'nin kelamcı, fakih ve mutasavvıf kimliği ile felsefeye getirdiği eleştiriler bu gerginliği su yüzüne çıkarmıştır. Gazalî, sanılan aksine felsefe karşısında tümünden olumsuz ve redçi değildir, onun yaklaşımına analitik, bilimsel ve eleştirel bir tutum hâkimdir. "Filozofların Maksadları" (Makasid El-Felasife) adlı eseri tasvir edici ve analitik bir nitelik taşımaktadır. O, günümüz bilim adamlarını kışkırtacak bir tarafsızlık içinde önce filozofların savlarını ortaya koymuş, daha sonra yazdığı "Filozofların Tutarsızlığı" (Tehafüt El-Felasife) adlı eserinde ise onların temel iddialarını tek ele alıp kıyasıya eleştirmiştir. Bu çalışmalar sayesinde biz bugün, din âlimleri cephesinden felsefe ve filozoflara karşı yaklaşımların ne olduğunu daha iyi değerlendirebilecek bir konumdayız.

<sup>4</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim*, Sh. 14, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.

<sup>5</sup> Fars kökenli bu bilginin adı El-Harezmi olarak da telaffuz edilmektedir.

<sup>6</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Sh. 21, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1985.

<sup>7</sup> M. Bayrakdar, Sh. 21-27; Nasr, Sh. 1-25; Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi*, Sh. 16-25, Beyan, İstanbul 2005.

Gazalî, felsefe karşısında ne kadar analitik ve bilimsel olursa olsun, nakli ve akli bilimler arasındaki hiyerarşi konusunda açık bir görüşe sahiptir: O ve onun çizgisindeki ulema, nakli bilimlere akli bilimler karşısında bir üstünlük tanımışlar ve bilim sınıflandırmalarında hiyerarşik bir anlayışı hâkim kılmışlardır. Nitekim Gazalî "Filozofların Maksatları" adlı eserinin "İlahiyat" bölümüne girerken, şu sözleri sarf etmektedir: "Bilmiş ol ki; felsefecilerin geleneği, tabiat bilimlerinin ilahiyat bilimlerinin önüne alınması yönündedir. Fakat biz, İlahiyat bilimini öne aldık. Çünkü ilahiyat daha önemlidir ve bu alanda fikir ayrılıkları daha çoktur. İlahiyat, ilimlerin gayesi ve amacıdır. İlahiyat'ın tabiat bilimlerinden sonraya bırakılmasının sebebi, ilahiyat konularının kapalı olması ve tabiat bilimlerine vakıf olmadan onlara vakıf olmanın zor olmasıdır. Ancak, tabiat bilimlerinin, ilahiyatın anlaşılması kendisine bağlı olan kısmını burada ilahiyat bilimlerinden öne sunacağız."<sup>8</sup>

## 2. İbn Rüşd'ün Bilim Felsefesi

### 2.1. Genel Yaklaşım

İbn Rüşd'e göre bilimin temeli ontolojiktir. Doğru bilgi, varlıkla uygunluk içinde olan bilgidir. Eğer zihnimizdeki varlığın dış dünyada bir gerçeklik olarak hiçbir karşılığı yoksa o varlık olamaz; olsa olsa masal yarattığı türünden bir varlık olur.<sup>9</sup> İbn Rüşd'ün epistemolojisinin bir ucunda varlık dururken, diğer ucunda da öznenin bilgi üretmesini sağlayan duyular ve akıl yer almaktadır. İnsan, tikelleri duyularıyla, küllileri akıyla idrak eder.<sup>10</sup> Başka bir deyişle insan dış dünyanın verilerini duyu organlarıyla elde eder, akıl ise onları değerlendirir. Akıl üç temel işlevi var: Soyutlama, birleştirme ve yargılama. Duyu verileri zihne yansıdığı anda soyutlama işlemi gerçekleşmiş olur, akıl farklı verileri birbirleriyle ilişki içine koyarak onları birleştirir ve bu birleştirme eyleminden sonra hükmünü verir.<sup>11</sup>

Varlık biçimlerine göre bilimin mahiyeti değişir. Bu nedenle İbn Rüşd, varlık biçimlerine bağlı bir bilim sınıflandırması yapmıştır. İlimlerin konusunu, olgu ve olayları varolması bakımından insanın irade ve seçme özgürlüğü ile ilgili olan ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırmıştır: Teorik ve pratik bilimler.<sup>12</sup> Teorik bilimler, insanın öğrenme ve bilme ihtiyacını gidermeye yöneliktir ve "bilgi için bilgi" ilkesine bağlı olarak üretilirler. Fizik, metafizik ve matematik bilimler bu türden ilimlerdir. Pratik bilimler ise, insan için pratik bir yarar sağlayan ve "hayat için bilgi" ilkesini gözetilen bilimlerdir. Sözelimi fıkıh, siyaset, ahlak ve tıp gibi bilimler bu kategoriye girerler. Böyle bir ayrıma rağmen teorik ve pratik bilimler birbirinden tümenden kopuk sayılmazlar. Teorik bilimler pratiğe aktarıldıkları

<sup>8</sup> *Felsefenin Temel İlkeleri*, Sh. 107, Vadi, Ankara 2002.

<sup>9</sup> Ahmed Fuad El-Ehvani, *İbn Rüşd*, In: *İslam Düşünce Tarihi*, C.II, Sh. 182, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

<sup>10</sup> A.g.e., Sh. 175.

<sup>11</sup> A.g.e., Sh. 175.

<sup>12</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Sh. 30, Klasik, İstanbul 2003.

oranda yaşam için faydalı hale gelirler. Örneğin tıp, fizik ilimlerinden olmamakla birlikte ilkelerini bundan alan uygulamalı bir bilimdir.<sup>13</sup> Bu durumda bilimlerin tasnifi varlıkbilimsel olduğu kadar analitik ve gayeci bir nitelik de taşımaktadır.

İbn Rüşd, gerek teorik gerekse pratik bilimlerin düşünsel olarak mantık temelinde bir işleyişe sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Mantık, bütün bilimler için belirleyici ve yönlendirici (*mu'ayyin*) bir işleve sahiptir. Onun, insan aklını düzeltici ve yanlışlardan koruyucu (*müseddid*) bir özelliği vardır.<sup>14</sup>

Açıktır ki bu bilim sınıflandırması, Aristocu bir sınıflandırmadır. İbn Rüşd, Müslüman dünyada kendi çağında geçerli olan akli ve nakli bilimler şeklindeki düalist ayrıma ilgi duymamıştır. Tam tersine dini bilimleri de Aristocu çerçeve içinde konumlandırmaya çalışmıştır. Sözcüleri metafizik ve ilahiyatı teorik bilimler, fıkıhı ise pratik bilimler kategorisine dâhil etmiştir. Bu şekilde İslâm dünyasında geçerli olan akli ve nakli bilimler ayrımını başka bir çerçeveye taşıyarak, bilimler arasında hiyerarşi öngören anlayışı değiştirmiş ve aşmıştır. Bu çerçeve de temelde düalist olmakla birlikte iki sorunu ortadan kaldırmıştır. İlki akli bilimler ile dini bilimler arasındaki hiyerarşinin kırılmış olması, ikincisi ise dini bilimlerin teorik ve pratik çerçeveler içinde yeniden şekillendirilmesidir.

Bir başka nokta, bu sınıflandırmada mantık biliminin paradigmatik bir özelliğe sahip olmasıdır. Mantık, hem teorik hem de pratik bilimlere rehberlik etmektedir. Aklın ve duyuların olası yanlışlarına karşı mantık doğru ve tutarlı düşünmenin kurallarını koymaktadır. Tikel olgu ve olaylar mantığın tümel doğruları ve ilkeleri çerçevesinde yorumlanmakta ve buradan tümdengelim yöntemiyle varlığın genel ilkeleriyle ilişki içine sokulmaktadır. Öte taraftan mantık, aynı zamanda bilinenden bilinmeyi çıkarmak gibi tümevarımcı bir yöntem de kullanmıştır. Bu yöntem kıyas olarak bilinmektedir.<sup>15</sup>

Özetlersek, İbn Rüşd'ün bilim felsefesi ve bilim sınıflandırmasında özne-nesne ilişkisi şu şekilde kurulmuştur: Özne olarak insan, bir taraftan akıl ve duyularını kullanırken, bunları olası yanlışlardan korumak için mantık bilimine gereksinim duyar, öte taraftan da varlığı ve varlığın çeşitli katmanlarını çıkış noktası olarak nesnel dünyayı tanımaya çalışır. Şu halde, ona göre duyular ve akılla birlikte mantık ve ontoloji, bilim felsefesinin çerçevesini oluşturmaktadır.

Şimdi İbn Rüşd'ün "felsefi bilgi" ile "dini bilgi" arasında nasıl bir ilişki kurduğuna daha yakından bakabiliriz.

## 2.2. Felsefi Bilgi ile Dini Bilginin Uzlaştırılması

Klasik dönemde Müslümanlar, hızla yayılan fetihlerle birlikte sadece antik kültür ve medeniyetlerin yer aldığı coğrafyaları ele geçirmekle kalmadılar, buralardaki kadim hikmet ve ilimleri de özümseyerek büyük bir kültür sentezi gerçekleştirdiler. Bu şekilde Grek, Hint, Çin ve İran havzasındaki kadim

<sup>13</sup> A.g.e., Sh. 31.

<sup>14</sup> A.g.e., Sh. 32.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Sh. 97-98, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.

bilgelikler, 'eski' dünya tarihinin labirentlerinde unutulmaktan kurtuldu ve 'yeni' dünyaya aktarıldılar. Her kültürel karşılaşma ve özümseme sürecinde olduğu gibi, bu aktarma işlemi sırasında da bazı sorunlar ortaya çıkmış ve bu sorunların çözümü zengin fikri tartışmalara konu olmuştur. Özellikle eski Yunan felsefesinin İslâm düşünce potasında eritilmesi bazı direnişlerle karşılaşmıştır. Bu sorunların çözümünü el-Kindi ile başlayıp İbn Rüşd ile sona eren çizgideki "Müslüman Meşşai filozoflar" üstlenmişlerdir. İbn Rüşd, hem fakih hem de filozof bir kişi olarak, Gazalî'nin felsefeye yönelik eleştirilerini de dikkate alarak hikmeti son bir kez daha savunma gayreti göstermiş ve bu şekilde din alimleri ile filozoflar tartışmalara son noktayı koymuştur. Başka bir deyişle kadim hikmet ve mantık, onun çabalarıyla İslâm kültürü tarafından özümsemiş ve bu dünyada kendine meşru bir temel bulmuştur.

İbn Rüşd, dini bilgi karşısında felsefi bilginin konumunu beş problem etrafında incelemekte ve bu problemlere ikna edici bir tarzda çözüm getirmektedir. Bu sorunların ele alındığı "Faslu'l Makâl" adlı yapıt, epistemolojik anlamda iki farklı disiplinin, yani din ile felsefenin uzlaştırmasına adanmış bir projedir. Bu proje sayesinde Müslüman dünyada "akli bilimler" ile "nakli bilimler" arasındaki çatışma ve hiyerarşi problemi çözümlenmiş ve ortaya bütüncül bir epistemolojik çerçeve çıkmıştır. Bu açıdan İbn Rüşd, felsefe ile din arasındaki ilişkiyi barışçıl bir zemine oturtmakla kalmamış, bilim felsefesine de önemli bir katkı yapmıştır. Günümüzde de, açık ya da gizli bir şekilde sürüp gitmekte olan din-felsefe ve bilim arasındaki çatışmayı, diyalog ve uzlaşma zemininde barışçıl bir çerçeveye kavuşturmuştur.

İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl" adlı kitabına girerken temel problemi şu şekilde ortaya koyuyor: Acaba şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır? Acaba şeriat felsefe ve mantıkla ilgili bilgileri öğrenmeyi nasıl karşılamaktadır? Bu bilgileri öğrenmenin dini hükmü nedir: Mübah mı, haram mı, yoksa farz mıdır? Bu kitabın amacı, bu sorulara İslâm açısından yeterli bir cevap vermektir.

Hikmet ve mantık bilimlerini İslâm kültürüne kazandırma sürecinde İbn Rüşd'ün uğraşmak zorunda kaldığı problemleri beş noktada işlemselleştirdiğini görüyoruz:

Birinci problem, "tanımlama problemi"dir: Felsefe/hikmet ve mantık nedir? Hangi problemlerle uğraşır ve neyi amaçlar?

Eğer bir şeyin dine uygunluğunu saptamak istiyorsak, öncelikle onun ne olduğunu bilmeliyiz. İbn Rüşd'e göre "felsefe, varlıkları incelemek ve bu varlıkların Allah'a delaletini araştırmaktan başka bir şey değildir. Şüphesiz ki varlıklar kendilerinde mevcut bulunan sanatı bilmek ve tanımak suretiyle Allah'a

kanıt olurlar, bu sanat hangi ölçüde mükemmel olarak bilinir ve tanınırsa Allah hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur.”<sup>16</sup>

Felsefenin konusu varlık üzerinde düşünme iken, mantık bu düşünme biçimini belirleyen bir yöntemdir. “Varlık hakkında itibar ve ibret alma denilen şey bilinenden bilinmeyi çıkarmak, malum olan şeyden meçhul olan bir şey ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Bu ise kıyas ve istidlal sayesinde olur.”<sup>17</sup> Hourani, kıyas ve istidlali “kanıtlamacı akılyürütme” (*demonstrative reasoning*) olarak çevirmiştir. Kanıtlamacı akılyürütme, kendisinden kuşku duyulmayan apaçık önermeler temelinde yapılan akli bir sonuç çıkarma etkinliğidir. Açık seçik önermeler, mantıksal olarak ard arda dizilince kaçınılmaz bir şekilde bizi doğru bir sonuca ulaştırırlar. İşte, felsefe ya da kanıtlamacı akıl yürütme (burhan); bu tür bir akıl yürütme tarzının sistematik olarak varlık dünyasına uygulanmasıdır.

Konusu ve amacı, Allah’ı gösteren varlık üzerinde düşünmek ve bu düşüncenin kurallarını bilmek olarak tanımlanan felsefe dini dizge açısından ne ifade etmektedir?

İbn Rüşd; “Şeriat, varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir. Bunun böyle olduğu hususu, Kur’an’ın birçok ayetinde gayet açık bir şekilde belirtilmiştir”<sup>18</sup> diyerek örnekler vermektedir. Bu örnekler arasında düşünmek ve akletmeyi teşvik eden ayetler yanında, Hz. İbrahim’in varlıklar üzerinde düşünme biçimini de saymaktadır. Varlıklar hakkında düşünmek meşru bir etkinlik olarak belirlenince, buna götüren yollar da meşru olarak kabul edilmektedir: Felsefe ya da “varlıklar hakkında düşünme” amaç, bu amaca götüren yol ve yöntem ise mantıktır. Nitekim Eski Yunan düşüncesinde de mantık bir bilim değil, düşünme aracı olarak tarif edilmiştir.

Bu düşünme aracının öğrenilmesi ve uygulanması, kendisi de bir fakih olan İbn Rüşd’e göre bir fakihin çalışma biçimine benzemektedir. Nasıl dini kaynaklardan bir hüküm çıkarmak için fakih bunun usul ve yöntemini bilmek zorunda ise, filozof da varlıklar üzerinde düşünürken düşünmenin kurallarını koyan mantık sistemini bilmek zorundadır.<sup>19</sup> Çünkü düşünmenin doğru kuralları bilinmezse yanlış çıkarımlarda bulunmak gibi bir risk söz konusudur.

İbn Rüşd, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi bir dostluk ilişkisi olarak tanımlamıştır: “Hikmet şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş (öz) kardeşidir.”<sup>20</sup> Böyle olduğu halde din ve felsefeyi birbirine düşman olarak ilan

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Sh. 96, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985; On the harmony between religion and philosophy, Sh. 3, İng. Tercümesi: G. F. Hourani, Messers. Luzac & Co, London 1976.

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Sh. 97-98, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.

<sup>18</sup> A.g.e., Sh. 96-97.

<sup>19</sup> A.g.e., Sh. 100.

<sup>20</sup> A.g.e., Sh. 164.

edenler her ikisine de zarar vermektedirler: "Tabiatları gereği dost olan, cevher ve yaratılışları itibariyle yekdiğerini seven hikmetle şeriat arasına kin, düşmanlık ve kavga sokmak suretiyle, kendilerini hikmete nisbet edenlerin şeriata verdikleri eza ve cefa çok daha fazla acıdır. Aynı şekilde kendilerini şeriata nisbet eden pek çok cahil dost da ona eza ve cefa etmişlerdir. Şeriata eza veren bu cahil dostlar, dinde mevcut olan fırka ve mezheplerdir."<sup>21</sup> Görüldüğü gibi İbn Rüşd, felsefe ve din arasındaki dostluk ilişkisini düşmanlık ilişkisine çeviren her iki taraftaki hizipçi anlayışları eleştirmekte ve bunlardan rahatsızlık duyduğunu açıkça belirtmektedir.

İkinci problem, "köken problemi"dir: Felsefenin kökeninin yabancı olması, onun kabul edilmesine bir engel teşkil eder mi?

İbn Rüşd'e göre bir bilimin dışardan alınmış olması onu gayri meşru ve bidat kılmaz. Çünkü fıkıh biliminde de kıyas ve bunların çeşitleri üzerinde düşünmek ilk asırdan sonra ortaya konulduğu halde buna bidat gözüyle bakılmamıştır. Tıpkı bunun gibi akli kıyasa dayanan düşünce de zorunludur. Haşeviler hariç tüm İslâm fırkaları ve mezhepleri akli kıyasın meşruluğuna inanmaktadır.<sup>22</sup>

Öte taraftan bilginin birikimsel olarak artış gösterdiği bilinmektedir. Eğer bizden öncekiler akli kıyas ve bunun çeşitleri hakkında araştırma yapmışsa, bizim onlardan faydalanmamız ve eksikliklerimizi gidermemiz şarttır. Zira bir insanın çıkıp da, tek başına bu işi başarması ve her şeye vakıf olması mümkün değildir. Sonrakilerin öncekilerden faydalanmaları son derece doğal bir şeydir.<sup>23</sup>

Kaldı ki, "başka" ya da "öncekiler" dediğimiz kişilerle aynı dinde olup olmamamız bir şeyi değiştirmez. Bilim ve teknolojiye din farkının hiçbir önemi yoktur. Bizden öncekiler akli kıyas ve bunun çeşitleri hakkında araştırmalar yapmışlarsa burada yapılması gereken bunları incelemektir. Eğer bunların hepsi doğru ise tümünü onlardan alıp kabul etmek, eğer bunların içinden doğru olmayan şeyler varsa, onu da çekip çıkarmak gerekir.<sup>24</sup>

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, bilimlerin farklı milletlerden ve yabancılardan alınması konusunda hiçbir bağnazlık göstermez, başka bir deyişle tekerleğin yeniden keşfedilmesine gerek duymaz ve bunu keşfetmiş toplumlardan almamız gerektiğini savunur. Şüphesiz ki felsefe ve mantık konusunda böyle bir sorunun dolaşımında olması, dönemin bilim anlayışını da yansıtmaktadır. Daha önce Havarizmi'nin bilim sınıflandırmasında gördüğümüz gibi, kimi Müslüman bilginler ve halk, bilimlerin yabancı kökenli olmasını bir sorun olarak görmüşler ve bu tür yenilikleri olumsuz anlamda bir bidat olarak değerlendirmişlerdir. Oysa İbn Rüşd, kümülatif olarak ilerleyen bilim ve

<sup>21</sup> A.g.e., Sh. 164.

<sup>22</sup> A.g.e., Sh. 101-102.

<sup>23</sup> A.g.e., Sh. 103.

<sup>24</sup> A.g.e., Sh. 103-104.

felsefenin toplumlararası alışverişlerle daha da artacağını görmüş ve işe sıfırdan başlamanın yanlış olduğunu söylemiştir. Onun bu konudaki yaklaşımı, kültürler ötesi (transcultural) bir yaklaşımdır: Bilim ve teknoloji kültürler üstüdür. Onun nerede doğduğu ve kimler tarafından keşfedildiği önemli değildir. Önemli olan onun kullanımındır. Sözelimi bıçak, kendi başına kötü değildir. Onu siz kötü amaçlarla kullanırsanız o zaman zararlıdır. Oysa onu pekâlâ iyi işler için de kullanabilirsiniz.

Üçüncü problem, "temsil problemi" dir: Felsefeyi temsil eden insanların bir kısmının olumsuz özellikleri bu disiplinin yol açtığı bir şey olarak mı görülmeli, yoksa her meslekte rastlanan kötü örnekler olarak mı karşılanmalıdır?

İbn Rüşd'e göre felsefi meseleleri inceleyenler arasında yolunu şaşırılmış ve yanlışlıklara düşmüş hatalı kişilerin olduğu bir gerçektir. Bu durumun muhtemel sebepleri arasında kişilerin yaratılıştan yeterince akıllı ve zeki olmamaları, felsefi konularda yanlış bir inceleme şekline dayanmaları, şehvani ve nefsanî arzuların onlara galip gelmesi veya kendilerine doğru yolu gösterecek bir kılavuz bulamamış olmaları gibi bir çok şey sayılabilir. Tüm bu nedenlerle felsefenin kötü temsil edilmesi, bizi felsefi bilgiyi öğrenmekten alıkoymaz. Çünkü felsefe yolundan gelen bu zarar, arızı olarak ona bulaşan bir şeydir, bu felsefenin kendisinden kaynaklanan asli ve zati bir sebep değildir.<sup>25</sup>

Felsefenin özünden değil, temsilinden kaynaklanan bu tür sapmalara karşı İbn Rüşd, felsefe okumak ve bu yolda ilerlemek isteyenlerin iki şartı yerine getirmesini önermektedir. Bu şartlardan birisi doğuştan zeki ve yüksek bir kavrayış düzeyine sahip olmak, diğeri ise şeriatın istediği adalet, dürüstlük ve fazilete sahip olmaktır. Bu şartlara sahip olan insanları felsefeden alıkoymak, Allah hakkında bilgi sahibi olmak için şeriatın halkı davet etmiş olduğu kapıyı kapatmaktır. Bu kapı, Allah'ı hakkı ile tanımayı temin eden ve bu sonuca ulaştıran düşünce kapısıdır. Bu kapıyı kapatmak olsa olsa, Allah'ın yolundan uzakta kalmanın ve koyu bir cehaletin eseridir.<sup>26</sup>

İbn Rüşd'e göre felsefi araştırmalara girişmiş ve yolunu sapıtılmış olan insanlara bakarak, bu yolu insanlara kapatmak uzun süre susuz kalmış birinin ölçüsüz bir şekilde su içerken boğulması nedeniyle susuz kalmış insanları ilelebet su içmekten alıkoymak gibidir. Suyun boğaza durması sebebiyle vuku bulan ölüm arızidir, susuzluktan ölmek ise zati ve zorunlu bir husustur.<sup>27</sup>

Kaldı ki, İbn Rüşd'e göre bu sanata arız olan saptırıcı hususlar, diğer sanat ve ilimlere de arız olmuştur. Nice fıkıh âlimi vardır ki, öğrenmiş olduğu fıkıh ilmi, onun takvasının azalmasına ve dünyaya dalmasına neden olmuştur. Hatta fıkıhçıların çoğunun böyle olduklarını görmekteyiz. Hâlbuki öğrendikleri fıkıh ilmi, özü itibarıyla böyle bir şeyi tavsiye etmez, tam tersine ahlaki ve pratik

<sup>25</sup> A.g.e., Sh. 108-108.

<sup>26</sup> A.g.e., Sh. 108.

<sup>27</sup> A.g.e., Sh. 110.



erdemlere göre yaşamayı öğretmektedir.<sup>28</sup> O halde başka bilim ve sanat dallarının kötü temsil edilmesinden dolayı nasıl bu bilimler yasaklanamazsa, felsefenin de kötü temsilinden dolayı bu düşünce biçimi yasaklanamaz.

Dördüncü problem, "ihtiyaç problemi"dir: Neden felsefe gereklidir? Kimler felsefeye ihtiyaç duymaktadır ve neden?

Felsefenin 'dışardan' ve 'sonradan' Müslüman dünyaya girmesi, bu disiplinin gerekliliği hususunda bazı soruların sorulmasına neden olmuştur. İslâm'ın kaynakları olan Kur'an ve Sünnet insanlara doğru yolu göstermişken, neden felsefe gibi bir hayli zahmetli yolu insanlar izlemeye gerek duysunlar şeklinde bir itiraza sebep olmuştur. İlk Müslüman ve Arap filozofu Kindi buna dahice bir cevap vermiştir. Ona göre felsefe karşısında iki ihtimal vardır: Felsefe yapmanın gerekliliğine inanmak ya da bunu reddetmek. Eğer felsefe yapmak gerekli ise bunun yolunu kapatmamak gerekir, eğer gerekli değilse, iddia eden kişi bunu kanıtlamak zorundadır. "Kanıtlama", başlı başına bir felsefi işlemdir. Kişi bunu yaptığı andan itibaren felsefenin içine girmiş demektir.<sup>29</sup> Öyleyse felsefe bir gerekliliktir.

Bu gerekliliği İbn Rüşd başka bir açıdan ortaya koymuştur. Onun bu konuya getirmiş olduğu açıklama tarzı en az Kindi'nin yorumu kadar ilginç ve tutarlıdır. Ona göre insan tabiatı, ilahi mesajı kabullenme bakımından birbirinden farklıdır. Kimi insanlar bir daveti felsefi kanıtlama yoluyla kabul eder, kimi insanlar diyalektik ve tartışma yoluyla, kimi insanlar da retorik sözlerle ikna olurlar.<sup>30</sup> Bir ayette belirtildiği gibi Kur'an insanların bu özelliklerini dikkate alarak tüm bu davet yollarına başvurmayı önermektedir.<sup>31</sup> Çünkü şeriat ilahidir ve tüm insan kategorilerine hitap etmektedir. İnsanların beyazına da siyahına da hitap etmek Hz. Muhammed'in bir özelliğidir.<sup>32</sup> Demek ki Kur'an hem sıradan halka, hem aydınlara hem de filozof ve bilginlere hitap etmektedir. Toplumda entelektüel anlamda farklı insan gruplarının olması, ilahi mesaja davetin yollarının da çeşitlenmesine neden olmuştur. İşte bu noktada İbn Rüşd, felsefe yolunu filozof ve bilgilere özgü bir yol olarak düşünmektedir. Bu noktada onun elitist bir tutuma sahip olduğu doğrudur.<sup>33</sup> Felsefe yolu, herkese açık bir yol değildir. O, ikna konusunda güzel söz ve tartışmalardan ziyade, kanıt ve argümana değer veren insanların yoludur. Eğer bu yol herkese açılsa özünden değil, arazından kaynaklanan zararları nedeniyle yararlı olmaktan çıkar ve daha

<sup>28</sup> A.g.e., Sh. 110.

<sup>29</sup> Kindi, *Felsefi Risaleler*, Sh. 4-5, Çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Sh. 97-98, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985 ve On the harmony between religion and philosophy, İng. Tercümesi: G. F. Hourani, Messers. Luzac & Co, London 1976.

<sup>31</sup> Söz konusu ayet şudur: "(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle (**felsefi söylem**), güzel öğütle çağır (**retorik söylem**) ve onlarla en güzel şekilde mücadele et (**diyalektik söylem**). Şüphesiz senin Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir. (İsra, 16/125).

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Sh. 97-98, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985 ve On the harmony between religion and philosophy, İng. Tercümesi: G. F. Hourani, Messers. Luzac & Co, London 1976.

<sup>33</sup> Michiel Leezenberg, *Islamitische Filosofie, Een geschiedenis*, Sh. 191, Uitgeverij Bulaaq, Amsterdam 2002.

fazla şikâyete neden olur. Bu konu, bir sonraki problem alanıyla yakından alakalıdır. İbn Rüşd, farklı insan grupları ile Kur'an'ın söylemleri ve yorum biçimleri arasında bir bağıntı kurmaktadır.

Beşinci ve sonuncu problem, "çatışma problemi"dir: Felsefi bilgi ile vahyi bilgi arasında bir çatışma söz konusu olduğunda bu sorun nasıl çözümlenmelidir?

Bu soru, "Faslu'l Makâl"ın özünü oluşturmaktadır. Çünkü İbn Rüşd, neticede din ve felsefe arasındaki ilişkiyi belirli bir biçime kavuşturmayı hedeflemektedir. Ancak bundan önceki sorulara verilen cevaplar bir ön hazırlık olarak gerekliydi. Şimdi tanımlanmış bir sorun karşısında daha rahat tartışma yapabilecek bir konumdayız.

İbn Rüşd'e göre ilke olarak felsefe ile din arasında çatışma ve çelişki değil, tam tersine uygunluk ve uyumluluk söz konusudur. Çünkü hak hakka zıt olamaz. Bilakis hak olan bir şey, hak olan diğer bir şeye uygun olur ve onun doğruluğuna tanıklık eder.<sup>34</sup> Tekrar felsefenin tanımına dönecek olursak, felsefenin konusu varlık üzerinde düşünme etkinliğidir. Amacı ise, eserden hareketle bu eserlerin yaratıcısı ve yapıcısı hakkında bilgi sahibi olmaktır. Din nedir? Din, insanı doğrudan doğruya Allah'a çağıran ve O'nu bize tanıtan bir yoldur. Öyleyse amacı, hakikat ve 'Allah bilgisi' (*marifetullah*) olan felsefe ve din birbirine zıt değildir. Tam tersine felsefe, daha önce belirttiğimiz gibi İbn Rüşd'e göre dinin dostu ve aynı memeden süt emmiş öz kardeşidir. Bu iki dost arasına nifak sokanlar, ister filozoflar kümesinden, isterse din âlimleri kümesinden olsun apaçık bir yanlışlık içerisindedirler.<sup>35</sup>

Buna rağmen İbn Rüşd, din ile felsefe arasında olası bir çatışmayı tümüyle ihtimal dışı görmez. Ona göre argümana dayalı felsefi düşünce, herhangi bir varlık konusunda bir sonuca ulaştınca dini bilgi karşısında iki durumla karşılaşır:<sup>36</sup>

1. Ya bu varlık hakkında din bir açıklama yapmamıştır.
2. Ya da o varlık hakkında bir fikir beyan etmiş ve tanımlama

yapmıştır.

İlk durumda bir çatışmadan bahsetmek söz konusu olamaz. Çünkü bu durumda din, varlık hakkında herhangi bir hüküm getirmemiştir. Bu konudaki felsefi fikirler, fıkıh bilginlerinin bir ihtiyaca binaen kıyas yoluyla elde ettikleri sonuca benzer. Dinin sustuğu bir konuda tek çıkar yol, akıl yoludur.

İkinci durumda dinin hükmü ya uygun ya da muhalif veya zıttır. Eğer uygun ise burada da söylenebilecek bir söz yoktur. Eğer muhalif ise bu durumda başvurulacak çözüm yolu "tevil"dir. İbn Rüşd'e göre tevil, bir sözü hakiki

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Sh. 97-98, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985 ve On the harmony between religion and philosophy, İng. Tercümesi: G. F. Hourani, Messers. Luzac & Co, London 1976.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Sh. 164, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985

<sup>36</sup> A.g.e., Sh. 112.

anlamından mecazi anlamına çekmektir.<sup>37</sup> Bir fıkıh âlimi şeri hükümlerin pek çoğunda bunu uyguladığına göre, elinde kanıt olan bir bilgenin bunu yapması daha uygundur. Çünkü fakih zanni bir kıyas yaparken, filozof yakini ve kati bir kıyas yapar.<sup>38</sup> Buradan anlaşılacağı üzere İbn Rüşd fakihin içtihadı ile filozofun çıkarımı arasında bir fark gözetmekte ve ikincisinin çıkarımını daha üstün kabul etmektedir. Fakih içtihadında isabet eder veya etmez, bu kişisel bir yargıdır. Oysa filozof mantık ilkeleri ve kanıtlamacı akılyürütme (*demonstrative reasoning*) yöntemine göre apaçık önermelere dayalı olarak daha kesin sonuçlara ulaşır. Burada isabet oranı yüzde yüz ya da buna yakın bir düzeydedir.

Buna rağmen İbn Rüşd tevil konusunda oldukça titizdir ve 'tevil kuramı' diyebileceğimiz bir kuram geliştirmiştir. Bu titizliği, yine onun mantıksal-felsefi düşünce biçiminden kaynaklanmaktadır. Ona göre bütün Müslümanların ittifak ettiği bir ilke vardır. Bu ilkeye mutlaka riayet edilmelidir: "Şeriâtın lafızlarının tamamını zâhiri manada anlamak zaruri değildir. Aynı şekilde nasların hepsini tevil suretiyle zâhiri mananın dışına çıkarmak da olmaz".<sup>39</sup> İbn Rüşd, bu konuda salt zâhiri ya da salt bâtını yorum yapan ulemanın toptancı yaklaşımlarına katılmaz. Bu konudaki yaklaşımı, biraz önce ele aldığımız sorunla ilişkilidir: Şeriatta zâhir ve bâtin ifadelerin bulunması, tasdik ve ikna konusunda insan tabiatlarındaki çeşitlilikle alakalıdır.<sup>40</sup> Kur'an, hitabında toplumsal ve entelektüel farklılıkları dikkate almaktadır. Onda farklı söylemler ve ifade biçimleri vardır, onu okuyan herkes kendinden bir şey bulmaktadır. Nitekim dilin yapısında da zâhiri ve bâtını ifadeler bulunmaktadır. Her söz hakiki anlamda anlaşılmaz. Her sözü de mecazi olarak kavramak doğru değildir. Dildeki bu çeşitlilik, kendisi de bir estetik ve belagat eseri olan Kur'an'da tüm boyutlarıyla mevcuttur.

Şeriata göre insanlar üç sınıftır.<sup>41</sup> Birinci sınıf esas itibarıyla tevil ehli değildir. Bunlar retorik sözlerden hoşlanan halkın çoğunluğunu oluşturur. İkinci sınıf, diyalektik ve tartışma ehli olup, bunlar ya tabiatları ya da alışkanlıkları gereği tartışmaya ve tartışma yoluyla ikna olmaya yatkındırlar. Bu sınıf, tevil ehliyetine sahip bir gruptur. Ama kesin tevil ehliyetine sahip olanlar, hikmet ve felsefe bilgisine sahip olan bilginlerdir.

Bu üçüncü sınıfın yaptığı tevil kesinlikle halka açık olmamalı ve halkın okuduğu kitaplara yansıtılmamalıdır. Tevil edilmiş meseleler sadece hikmet kitaplarında yer almalıdır.<sup>42</sup> Çünkü retorik ve diyalektik söylem düzeyindeki insanlar, bazı bilgilerden uzak oldukları için hikmet ehlinin yorumlarını

<sup>37</sup> A.g.e., Sh. 113.

<sup>38</sup> A.g.e., Sh. 113.

<sup>39</sup> A.g.e., Sh. 114.

<sup>40</sup> A.g.e., Sh. 115.

<sup>41</sup> A.g.e., Sh. 153.

<sup>42</sup> A.g.e., Sh. 144.

kavrayamazlar ve bu durum kargaşaya yol açar.<sup>43</sup> İbn Rüşd, bu noktada sorunun bir başka boyutu daha olduğunu söylemekten geri durmaz. O da kendi zamanında bazı kişilerin kendilerini filozof ilan edip, gelişi güzel teviller yapmaları ve bu eylemleriyle hem kendilerini hem de halkı doğru yoldan saptırmalarıdır.<sup>44</sup>

Bu sorunlar, İbn Rüşd'ün neden elitist bir tutumuna sahip olduğunu da açıklamaktadır. O, farklı kültürel ve entelektüel seviyelere sahip olan insanlar arasındaki bilgi alışverişinin her zaman olumlu sonuçlar doğurmadığını görmüş ve bu olumsuz sonuçları sınırlamak için felsefi bilgi ve tevilin halka açılmasının uygun olmadığı sonucuna varmıştır. Bu noktada İbn Rüşd, Gazalî'nin tavrını eleştirmektedir. Ona göre Gazalî, iyi niyetle yapmış olsa bile tevil meselelerini halka açmakla büyük bir hata etmiş, ilim ehlini çoğaltayım derken fesat ehlini çoğaltmıştır.<sup>45</sup>

Her ne kadar tevil konusunda Müslüman bilginler arasında genel bir uzlaşma varsa da, tevilin uygulanması hususunda böyle bir durum söz konusu değildir. İbn Rüşd, tevilin uygulanması hususunda dil kurallarına mutlaka uyulması gerektiğini söyler: "Biz kesinlikle şuna inanıyoruz: Burhanla (yani kanıtlamacı akilyürütme yoluyla, K.C.) ulaşılan ve elde edilen bir neticeye şeriatın zâhiri muhalif düşerse, bu neviden olan zâhiri hüküm ve meseleler Arapça'daki tevil kaidelerine göre yapılacak bir tevil ve yorumlama tarzını kabul eder."<sup>46</sup> Bazen şeriatın zâhiri anlamlarıyla hikmete dayalı sonuçlar arasında bir zıtlık belirse de bu hakiki bir zıtlık olmak zorunda değildir. Daha derinlikli bir araştırma bu zıtlığı ortadan kaldıracaktır. Şeriatın zâhiri lafızlarında bile böyle derinlikli araştırmaya yol açan ve destekleyen işaretler vardır.

İbn Rüşd'ün tevil kapsamında üzerinde durduğu bir başka sorun da şudur: Üzerinde icmanın olduğu bir konuda zâhiri anlam mecazi anlama çevrilebilir mi? Başka bir deyişle üzerinde uzlaşma bulunan bir nass hakkında tevil uygulanabilir mi?

İbn Rüşd, şartlarının ağır olmasından dolayı gerek pratik gerekse teorik konularda icmanın sağlanmasının çok zor, hatta imkânsız olduğuna inanmaktadır. Pratik konularda her şeye rağmen uygulama dolayısıyla bir sonuca ulaşmak mümkündür, ama nazari konularda icma aramak boşuna bir çabadır. Kaldı ki her dönemde Kur'an'ın zâhiri anlamları yanında mecazi ve bâtni anlamları olduğuna dair görüşler buluna gelmiştir.

Toparlarsak; İbn Rüşd, temelde din ile felsefe arasında bir zıtlık ve çatışma olmadığına inanmakla birlikte, olası çelişmelerin de yorumsama (tevil) yöntemiyle ortadan kaldırabileceğini düşünmektedir. Hatta bu konuda

<sup>43</sup> A.g.e., Sh. 154.

<sup>44</sup> A.g.e., Sh. 154-155.

<sup>45</sup> A.g.e., Sh. 144.

<sup>46</sup> A.g.e., Sh. 113.

filozofların elinin fakihlerden daha güçlü olduğunu savunmaktadır. Ancak burada, ona göre dikkat edilmesi gereken nokta, tevilin kurallarına uygun bir şekilde yapılması ve keyfilikten uzak durulmasıdır. Zahiri bilginler bu konuda nesnel kalmak adına nasların derin anlamlarına kendilerini kapatırken, bâtini bilginler de derin anlamlara ulaşmak adına keyfi-özel yorumlara kapı aralamaktadırlar. İbn Rüşd'ün savunduğu kurallara dayalı bir yorumlama biçimidir. Dil ve mantık kurallarına uygun bir yorumsama (tevil) bizi aşırı nesnellik ve öznelğin tehlikelerinden koruyacaktır.

### Sonuç Yerine:

#### Doğu-Batı İlişkileri Açısından İbn Rüşd'ün Bilgi Felsefesinin Anlamı

İbn Rüşd'ün bilgi felsefesi ve din-felsefe ilişkilerine getirmiş olduğu yaklaşımın anlamı ve özgünlüğünü kavrayabilmek için birkaç açıdan değerlendirme yapabiliriz. İlk olarak İbn Rüşd'ün epistemolojik yaklaşımının İslâm düşünce tarihini dolduran akıl-nakil ilişkileri açısından ne anlama geldiğini sormalıyız. Onun içinde bulunduğu pozisyonu gösterebilmek için Gazalî'nin geliştirdiği bir tipolojiden yararlanmak mümkündür. Gazalî'ye göre akıl-nakil ilişkisinde beş tane pozisyon veya ihtimal bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Çizelge: Gazalî'ye göre akıl-nakil ilişkisi

	Akıl-Nakil ilişkisi	
1	Nakilciler	Yalnız nakli esas alanlar
2	Akılçılar	Yalnız akli esas alanlar
3	Akılıcı nakilciler	Akli esas alıp nakli ona tabi kılanlar
4	Nakilci akılçılar	Nakli esas alıp akli ona tabi kılanlar
5	Bağdaştırmaçılar	Hem akli hem de nakli esas alanlar

Birinci grup, salt "nakilciler"den oluşmaktadır. Bunlar sadece nakli esas alıyolar. Nakilden maksat, dinin birincil kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'tir. Gazalî diyor ki, aslında sadece nakli esas alanlar meseleye çok sathi bir düzeyde yaklaşıyorlar, yani naklin görünen ilk anlamı ne ise onu yeterli kabul ediyorlar. Bu ilk anlam ne tartışılmakta ne de yorumlanmaktadır. İlk anladığımız anlam ne ise odur, diyorlar. Akla hiç yer vermiyorlar, dogmatik bir anlayışa sahiptirler.

İkinci grup, sadece akli esas alan "akılçılar"dan oluşmaktadır. Bunlar özellikle rasyonalist felsefecilerdir. Bunlar da diyorlar ki, aklımıza uygun olan nakilleri kabul ederiz, uygun olmayanları reddederiz veya yorumlarız. Bunlar, ayetlerin dilini, peygamberin veya kitabın insanlara anlatmak için basitleştirdiği bir dil olarak görüyorlar. Meseleler ve sembollerden oluşan bir yapı olduğunu söylüyorlar. Gazalî, bu iki grubun da yanlış yolda olduğunu belirtiyor.

<sup>47</sup> İslâm'da Müsamaha (Feysalu't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendaka), Sh. 85, Marifet yayınları, İstanbul 1990.

Üçüncü grubu, "akılcı nakilciler" diye isimlendirebiliriz. Çünkü akli esas alıp, nakli ona tabi kılıyorlar. Bunlar iki şey arasında bir öncelik yapıyorlar: Akıl da önemli, nakil de önemli, ancak ikisi arasında çatışma olduğunda akli önceliyorlar. İlk önce aklın dediğini kabul ediyorlar.

Dördüncü grup ise, bunun tersini söylüyor. Bunları da "nakilci akılcılar" olarak nitelemek mümkündür. Bunlar, nakli esas alıyorlar; akli ona tabi kılıyorlar. Gazalî diyor ki, bunlar bir öncekine kıyasla daha doğrudur. Ama Gazalî bunların pozisyonunu da tartışmalı buluyor. Çünkü ona göre üçüncü grup akli esas alıyorlar, ama nakli ihmal ediyorlar. Dördüncü grup ise, nakli esas alıyor, ama akli ihmal ediyorlar. Dolayısıyla Gazalî ikisini de sorunlu görmektedir.

Beşinci grup, "bağdaştırmacı" diye ifade ettiğimiz, hem akli hem de nakli aynı önemde gören kişilerden oluşmaktadır. Gazalî, ilginçtir kendini bu sınıfta kabul ediyor. Beşinci grup, akıl ve naklin mühim bir asıl olduğunu kabul ile, bunlar arasında çelişki ve karşıtlık olamayacağını ileri sürüyor. Bu grup, ona göre hem akla hem nakle "layık oldukları önemi vermişlerdir". Evet, bunlar için kullanılan ifade şudur: "layık oldukları önemi vermişlerdir".<sup>48</sup> Gazalî'ye göre akli reddeden, hiç şüphe yoktur ki, şeriatı da reddetmiştir. Çünkü şeriatın doğruluğu akıl ile bilinir. Aklın şahadeti itimada şayan olmasaydı doğru ile yanlış, sahih peygamber ile yalancı peygamberi diğerinden ayırmak mümkün olmazdı. Gazalî'nin, fakih ve mutasavvıf kimliğine rağmen, akıl ile nakli birbirine eşit kabul etmesi çok ilginç bir noktadır. Oysa bugün bile Müslüman dünyada akıl ve naklin eşit düzeyde kabul edilmesi tuhaf karşılanmaktadır.

Buradaki temel varsayım şudur: Akıl ve vahiy, her ikisi de bize doğru yolu gösterir. İkisi de birbiriyle asla çatışmaz. İslâm düşünce tarihinde "Ehli Rey" dediğimiz âlimler, genellikle bu görüşe sahip olmuşlardır. Ama "Ehli Eser" denilen grup nakli öncelikli gördüğü için akılla nakil çatıştığında nakli kabul eder, bu iki grup arasında böyle temel bir farklılaşma bulunmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde söz konusu bu iki grubun gelişmesi, birbirleriyle ilişkileri ayrıca incelenmesi gereken bir meseledir. Ancak İbn Rüşd ve dönemiyle alakalı olarak şunu söyleyebiliriz: Onun yaşadığı dönemde çeşitli taciz ve ithamlara maruz kalmış olması Ehli Eser'in güçlü olduğunu göstermektedir.

Daha önce yapmış olduğumuz tespitlerden hareketle diyebiliriz ki, fakih ve filozof İbn Rüşd, akıl-nakil ekseninde fakih ve mutasavvıf Gazalî ile aynı konumdadır. Çünkü İbn Rüşd de akıl ile nakil ya da felsefe ile din arasında temelde bir çatışma değil, bir uyum ve ahenk görmektedir. Nitekim onun "Faslu'l Makâl" adlı eserini Arapçasından Türkçeye çeviren yazar (S. Uludağ) eserin adını "Din ve Felsefenin Uzlaştırılması" şeklinde çevirirken, İngilizceye çeviren yazar (G. Hourani) ise "Din ve Felsefe Arasındaki Ahenk" (Harmony) olarak ifade etmiştir. İbn Rüşd'ün bu uzlaştırma ve ahenk projesi, din ve

---

<sup>48</sup> A.g.e., Sh. 85-87.

felsefenin eşit ağırlıklı elemanlar olarak görülmesi fikrine dayanmaktadır. Bu ikisi arasında temelde çatışma olmamakla birlikte, olması durumunda dini ifadeler tevil edilerek bu uyum sağlanabilir.

İkinci olarak İbn Rüşd'ün dinin (ya da başka bir deyişle ilahi hitabın) doğası ile insanların doğası hakkında yapmış olduğu saptamalar, çağdaş din felsefesi ve modern tartışmalar açısından son derece önemlidir. Ona göre ilahi mesajın yapısı tekil değil çoğuldur, yani farklı söylem ve hitapları içinde barındırmaktadır. Bu da tesadüfî değildir. Çünkü ilahi mesajın gönderildiği toplumlarda da insanlar, doğuştan veya sonradan edindikleri bilgiler ve alışkanlıklar nedeniyle çeşitlilik göstermektedir. İlahi çeşitlilik ile sosyolojik ve ontolojik çeşitlilik arasında bir paralellik bulunmaktadır. Bu noktada din, sadece sıradan halka değil, genel tanım bu olmakla birlikte aydınlara ve bilginlere de hitap etmektedir. Bu şu demektir: Dini ifade ve anlamlar içinde, herkes kendine hitap eden unsurlar bulabilir.

Günümüzde din bilimleriyle yakından uğraşanlar dinde farklı yorumların olabileceğini ve dini bilginin tekil değil, çoğulcu bir yapı arz ettiğini söylemektedirler. Fakat burada İbn Rüşd, daha ileri gitmekte ve bu çoğulculuğa yol açan şeyin sadece insani yorumlardan değil, doğrudan ilahi mesaj ve hitabın kendisinden kaynaklandığını söylemektedir. Bu hermenötik bilimlerinde radikal bir bakış açısını gündeme getirmekte ve 'standart din' söylemine kökten bir eleştiri getirmektedir. Süleyman Uludağ'ın da tespit ettiği üzere geçmişte ve hala günümüzde de kimi akımlar ve din bilginleri standart bir din anlayışından hareket etmekte ve kısır bir hizipçiliğe yol açmaktadırlar. Kendi görüşlerine muhalif olan mezhep ve fırkaları sapık ilan etmektedirler. Oysa filozoflar ve mutasavvıflar, dinin farklı zümrelere farklı şekillerde hitap ettiklerini kabul etmişler ve dini ve sosyal hayatta daha hoşgörülü bir anlayışı savuna gelmişlerdir.<sup>49</sup>

Dün olduğu gibi günümüzde de İbn Rüşd dini yaşamda farklı dindarlık biçimlerine yer veren hoşgörülü bir anlayışın oluşturulmasında önderlik yapabilir. Özellikle dinde standart ve tekilci bir anlayışı savunan zâhirî, selevî ve fundamentalist akımlara karşı İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı bize rehberlik edebilir ve çağdaş tartışmalarda yeni açılımlara yol açabilir.

Son olarak İbn Rüşd'ün epistemolojik projesinin Doğu-Batı ilişkileri açısından nasıl bir anlamı olduğunu sorabiliriz. Doğu ve Batı kavramları, coğrafi kavramlar değil, kültürel ve entelektüel içerikli kavramlardır. Geçmişten günümüze iki büyük entelektüel gelenek bulunmaktadır. Profetik gelenek, en eski ve köklü gelenektir. Bu geleneğin ilk insan ve peygamberle başlayan kutsal bir tarihi vardır. Bu gelenek, günümüzde Musevilik, Hristiyanlık ve İslâm tarafından temsil edilmektedir. Bu üç dünya dininin ortak atası Hz. İbrahim'dir.

---

<sup>49</sup> *Din ve Felsefe İlişkileri*, Sh. 164, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985

Bu sebeple bu dinlere “İbrahimî dinler” adı verilmektedir. İbrahimî dinlerin kökeni ve anayurdu, bugün Ortadoğu olarak tanınan bölgedir. Ancak söz konusu dinleri, bugün bu bölgeyle sınırlandırmak doğru değildir.

Ünlü tarihçi ve sosyolog İbn Haldun, peygamberlerin neden Ortadoğu bölgesinde ortaya çıktıklarına dair ilginç bir açıklama yapmaktadır. Ona göre bu bölge, diğer bölgelere kıyasla en mutedil iklime sahiptir. Bunun için burada bilimler, sanatlar, yapılar, giysiler, yiyecek-ıçecekler, meyveler ve hatta öteki canlılar daha fazla gelişmeye uygun bir ortam bulmuşlardır. Bu bölgenin insanları daha normal yapıda, normal renkte, normal ahlakta ve normal inanıştadırlar. Bu bölgedeki peygamberler de aynı özelliklere sahiptirler. Başka bölgelerde değil de, bu bölgenin çoğu yerinde peygamberlere rastlanmış olmasının nedeni şudur: Kitaplı olsun veya olmasın tüm peygamberler, gerek yaratılış gerekse yaşayış ve ahlak yönünden insanoğlunun en yeterli özelliklerini taşırlar. Peygamberlerin böyle kişilerden seçilmiş olmaları, onların Tanrı katından getirdikleri, ancak bu özelliklerinden dolayı daha güvenli biçimde benimsenebilir.<sup>50</sup>

İkinci entelektüel gelenek, filozofik gelenektir. Bu geleneği Eski Yunan’la başlatmak felsefe tarihçilerinin bir tercihi olmakla birlikte, felsefenin Eski Mısır ve İran gibi daha eski medeniyetlere kadar geri gittiği de bilinmektedir. Bugün bu geleneği Batı dünyası temsil etmekle birlikte, bu geleneği de coğrafi olarak Batı’yla sınırlandırmak mümkün değildir. O halde coğrafi değil, entelektüel anlamda Doğu ve Batı kavramlarının içeriği doldurulacak olursa Doğu, profetik geleneği; Batı ise filozofik geleneği temsil etmektedir.

Bu çerçevede İbn Rüşd’ün konumu belirlemek ve Doğu-Batı ilişkilerindeki önemini saptamak kolaylaşmaktadır: O, din ve felsefeyi ya da akıl ile nakli birbirine bağlayan (Faslu’l Makâl’in alt başlığında “ittisal” – bitişme/bütünleşme- kelimesinin kullanılmış olmasına dikkat ediniz) bir düşünürdür. Başka bir deyişle o farklı gelenekleri birbirine bağlayıp uzlaştıran iki farklı dünya (Doğu ve Batı) arasında bir köprü kurmuştur. Bu köprü, şüphesiz ki bir barış, ahenk, uyum ve bütünleşme köprüsüdür.

Doğu medeniyeti, peygamberler medeniyeti; Batı medeniyeti ise filozoflar medeniyetidir. Bu iki medeniyetin karakteristik özelliği, İbn Rüşd açısından baktığımızda Mutlak’ı arama çabasıdır. Hedefleri aynı olmakla birlikte bu hedeflere ulaşmakta izlediği yollar farklıdır. Biri akli esas alıp felsefe yoluyla hakikati bulmaya çalışırken, diğeri de nakil ve din yoluyla buna eriştiğini söylemektedir. İbn Rüşd, akıl ve nakli ya da din ve felsefeyi uzlaştırma projesinde bu iki geleneği birbirine bağlamakta ve iki farklı arayış ve hakikat projesini bir noktada birleştirmektedir. Onun bu çabasında şüphesiz ki fakih

---

<sup>50</sup> *Mukaddime*, C. I, Sh. 216, Çev.: Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara 1977.



kimliği ile filozof kimliği önemli bir rol oynamaktadır. Bu çifte kimlik, ona birbirinden uzak düşmüş ve hatta birbirine karşı konumlanmış olan iki entelektüel geleneği birleştirme fırsatı vermiştir.

İbn Rüşd'ün, felsefe-din, akıl-nakil ve filozof-peygamber arasındaki ilişkiler konusunda yaptığı saptamalar, bize bu iki entelektüel geleneğin birbirini dışlamadığı, blakis içerdiğini ve tamamladığını göstermektedir: "Felsefe, kabiliyetli ve zeki şahıslara hikmeti öğreten özel bir yoldur. Gaye onları eğitmektir. Şeriat ise halk çoğunluğuna hitap eden bir yoldur. Bütün hak dinler halkın anlayabileceği ölçüde hikmete temas etmişlerdir."<sup>51</sup> Bu nedenle filozoflara dinlerin mesajı ulaşınca bunu kabul etmekte çekinmemişlerdir. Geleneksel dönemde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm önemli filozoflar yetiştirmişlerdir. Peygamberlerin de hikmet sahibi olduğunu belirten İbn Rüşd bu konuda en doğru sözün şu olduğunu söylemektedir: "Her nebi bilgedir ama her bilge nebi değildir."<sup>52</sup> Onun sözleriyle şöyle de diyebiliriz: Eğer felsefe ve din, aynı memeden süt emiyorsa peygamberler ve filozoflar da temelde kardeşirler.

Bugün Doğu ve Batı ya da başka bir deyişle felsefe ve din yeniden birbirine uzak düşmüş ve hatta çatışmalı bir ilişkiye zorlanmaktadır. Bu çatışmayı her iki entelektüel geleneğin beslenen düşünürler değil, bu geleneklerin sadece birinden gelen ve onu üstün tutan etnosantrist düşünürler özendirirler. Bu çatışmacı düşünürlerin sloganı şudur: "Doğu Doğudur, Batı da Batı. Ve bu ikisi hiçbir zaman birleşemeyecektir."<sup>53</sup> Doğu ve Batı'nın yeniden barıştırılması için felsefe ve din ya da akıl ve nakil arasında bir diyalog kurmak zorunludur. Bu noktada İbn Rüşd, bu diyalogun nasıl olacağına ve başarılacağına iyi bir örnektir. O, sadece Doğu'nun ve İslâm'ın değil, Batı'nın da bir düşünürüdür. Nitekim o Ortaçağ'da da Batı'da kendisine izleyici bulabilmiş nadir Müslüman düşünürlerden biridir. Bu anlamda İbn Rüşdçülük (ya da *Averroism*) Doğu ve Batı'yı bütünleştirme felsefesi olarak dünden daha fazla ihtiyacımız olan küresel bir proje olarak önümüzde durmaktadır.

<sup>51</sup> *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. II, Sh. 711, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.

<sup>52</sup> A.g.e., C. II, Sh. 712.

<sup>53</sup> Bu sözler İngiliz şair Rudyard Kipling'in (1865–1936) ünlü dizelerinden alınmıştır. Şiirin devamında "dünyanın iki ucundan iki kuvvetli adam bir araya gelse, bu ayrılık ortadan kalkar" demektedir. Burada daha çok siyasal bir birleşmeden bahsedilmektedir. Oysa sorun bir zihniyet sorunudur ve bu sorun aşılmadan siyasal bütünleşmenin olması mümkün değildir.



## İbn Rüşd Sonrası İslâm Felsefesinin Durumu

### *Islamic Philosophy After Ibn Rushd*

**Mahmut Kaya**

Bilindiği gibi İslâm, tarihte örneğine rastlanmayan önemli bir dönüşümü ve her alanda büyük bir atılımı gerçekleştirmiş, önceki medeniyetlerin birkaç yüzyılda ortaya koyduğu gelişmeyi bu yeni din bir asır gibi çok kısa denecek bir süreçte başarmıştır. Kur'ân-ı Kerim'i doğru anlamak ve ilahî vahyin inceliklerine ve îcâzına vâkıf olabilmek için öncelikle Arapça dil kurallarının geliştirilmesi ve sağlam temeller üzerine oturtulması gerekiyordu. Bu konuda Müslümanlar hayranlık uyandıran titiz bir çalışmayla sağlam bir gramer ve zengin bir dil oluşturmayı başardılar. Nahivin tedviniyle birlikte fıkıh ve kelâm başta olmak üzere diğer İslâmî ilimler alanında büyük başarılar sağlandı ve giderek çeşitli akımlar ortaya çıktı.

Diğer yandan İslâm coğrafyasının fetihlerle genişlemesi sonucu kadim kültürlerle doğrudan ilişki kurulunca, bunları yakından tanımak ve mensuplarının bilgi birikimini, düşünce ve değerler sistemini öğrenmek üzere Grekçe, Süryanice, Farsça, Sanskritçe ve Koptça'dan Arapça'ya tercüme yapmanın bir zorunluluk olduğu görüldü. Beytü'l-Hikme'de kurumlaşan bu faaliyet sonucunda Müslümanlar matematik, astronomi, tıp ve felsefe alanında büyük başarılar ortaya koyarak seleflerini fersah fersah geride bıraktılar ve her dalda kendi klasiklerini vücuda getirmenin gururunu yaşadılar. İslâm toplumuna büyük bir moral güç kazandıran bu hızlı ve feyizli çalışmalarda din, millet ve milliyet farkı gözetmeksizin İslâm halifelerinin teşvik ve desteklerinin, ilim ve fikir adamlarına sağladıkları özgürlük ortamının değeri her türlü takdirin üstündedir.

O dönemde fıkıhın tedvinine yönelik çalışmalar esnasında on dokuz fıkıh okulu ortaya çıkmıştır. Tabakât, Fırak, Milel ve Nihal literatüründe yer alan kelimelerin sayısı ise bunun birkaç mislidir. Felsefe alanındaki çeşitlilik Dehriyyûn, Tabiiyyûn, Meşşâiyyûn, İshrâkiyyûn, İhvân-ı Safâ ve bağımsız filozoflar diyebileceğimiz altı felsefe akımı şeklinde kendini göstermektedir. Bu konuda Harizmî, İbnü'l-heysem, Birûnî ve İbn Nefis gibi filozof âlimlerin özgün çalışmalarını da hatırlamak gerekir. Her alanda göz kamaştırıcı bu gelişmeleri motive edenler arasında ilme ve düşünceye verilen değerin yanında gösterilen hoşgörü ve geniş özgürlük anlayışının da bulunduğu kuşku yoktur.

O halde ilim, düşünce ve medeniyet tarihçilerinin gıptayla söz ettikleri bu altın çağı sona erdiren ve bu gelişmelerin duraksayıp giderek kendini tekrarlamasına yol açan başlıca etkenler nelerdi? İşte düşünce ve kültür tarihçileri son yüz elli yıldan beri bu soruya cevap mahiyetinde farklı görüşler

ileri sürmektedirler. Kuşkusuz İslâm toplumunun bu parlak dönemden sonra yeni atılımlar yapma gücünü yitirerek yerinde saymasının iç ve dış birçok nedeni vardır. Unutmamak gerekir ki, gelişme sürecini tamamlayıp olgunluk düzeyine yükselen her medeniyette önce ilim ve fikir hayatında duraksama ve donukluk baş gösterir, ardından gerileme süreci başlar. Çünkü kurumsal gelişmesini tamamlayıp statik bir durum arzeden toplumlar yeni bir fikir üretmez, sadece kendilerini tekrarlarlar. Bu, tarih sahnesine çıkan her medeniyetin girdabında boğulduğu kaçınılmaz bir sonuçtur ve eğer bu bir kaderse, İslâm toplumu da XIII. yüzyıldan itibaren bu kaderi yaşamıştır.

Durum böyle olmakla birlikte yerli ve yabancı birçok araştırmacı bu olayın baş sorumlusunun Ebu Hâmid el-Gazalî olduğunu; Gazalî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de ve kısmen *el-Munkiz*'de Farabî ve İbn Sina'nın şahsında Meşşâî felsefeye, yeni Eflatuncu sudur teorisine yönelttiği eleştirilerden sonra İslâm dünyasında felsefenin bir daha belini doğrultmadığını iddia etmektedir. Oysa bu iddianın gerçeği yansıtmadığı bugün alanın uzmanlarınca çok iyi bilinmektedir.

Hatırlanacağı üzere Gazalî, Abbasi Devletinin iç ve dış tehlikelerle karşı karşıya olduğu, merkezi otoritenin zayıflayarak Mülûkü't-Tavâif diye bilinen emirliklerin başına buyruk hareket ettikleri, Batınî-İsmailîlerin her tarafta terör estirdikleri, diğer yandan din ile felsefeyi uzlaştırma amacıyla yola çıkan İhvân-ı Safâ'nın nasları keyfî tevillere tabi tutarak dini felsefeye, dolayısıyla tahrif etme teşebbüslerinin yaygınlık kazandığı bir dönemde yaşamıştı. İki yüzyıl devam eden Haçlı Seferleri de o sırada başlamış ve Kudüs kanlı bir işgalin pençesine düşmüştü. Doğal olarak bu gibi tehlikeler karşısında toplum içe kapanır, kendi dinî ve kültürel değerleri etrafında kenetlenerek dış etkilere ve yabancı kültürlerle kapılarını kapatır. Gazalî dönemi İslâm toplumunda görülen genel manzara da bundan farksızdır. Bunalım ortamındaki toplumlar namusunu ve dinini emanet edecek kahramanlar arar. İşte Gazalî aşk derecesindeki imanı, peygamberî ahlakı, ustura gibi zekâsı; aklî ve naklî ilimler alanındaki engin bilgisiyle fikir planında İslâm'ın savunmasını tek başına üstlenmiş; Meşşâî filozoflarla hesaplaşmak üzere kaleme aldığı *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofların 'Dini bilgi zannî ve iknâî, felsefî bilgi ise aklî ve bürhanîdir' şeklindeki tezlerinin tutarsızlığını ortaya koymuş ve tüm felsefî teorilerin hatta ilimlerin temelde bir ön kabule dayandığı, özellikle metafizik bilginin burhanî değil, bir kurgu olduğunu; bu yüzden nihâî hakikati temsil yetkisinin felsefeye değil dine ait olduğunu savunmuştur. Ancak Gazalî'nin felsefeyi bir ilim olarak değil metafizik olarak eleştirdiği gerçeği göz ardı edilmemelidir. O, eleştirilerinde dinî akîdeyle bağdaşmayan sadece üç mesele üzerinde yoğunlaşmış, felsefenin diğer disiplinlerine ilişkin bazı tutarsızlıklara işaret etmekle birlikte sakıncalı olduklarını söylememiştir. Demek istiyorum ki bir düşünür olarak o, eleştiri hakkını

kullanmış, İslâm'a ve İslâm toplumuna olan tarihi görevini başarıyla yerine getirmiştir.

Öte yandan Gazalî Batinî ve İsmailîlerin İslâm'ı tahribe yönelik sinsi projelerinin farkına varmış, fikrî planda onlarla mücadele etmek üzere beş ayrı eser yazarak öğretilerinin ne kadar yanlış ve tutarsız olduğunu deşifre etmiştir. O tarihten sonra bu râfîzî akım marjinal bir gurup durumunda kalmaya mahkum edilmiştir. Gazalî'nin eleştirileri bunlarla da sınırlı değildir; yeri geldikçe o, İslâm'ı şahsî çıkar ve ihtiraslarına alet eden fukahâyı, sünnî çizgiden uzaklaşmış bid'at batağına düşen mutasavvıfları ve toplumun problemlerine karşı duyarsız kalan devlet büyüklerini de eleştirmekten geri kalmamıştır.

Gazalî'nin kendisinden sonrakilerin yaptığı gibi felsefeyi ve diğer akllî ilimleri Kelâm'ın emrine vermek ya da eklektik yeni bir sistem kurmak gibi bir projesi yoktu. O, İslâm toplumunda yeni bir uyanış ve diriliş hareketini başlatmak üzere kaleme aldığı *İhyâu ulûmî'd-din* adlı ölümsüz eserinde hayati düzenleyen fihkın ahlâkla birlikte yaşanmasını ve uygulanmasını öngörmekteydi. Coşkun imanı, geniş bilgisi ve mükemmel üslubu sayesinde o, projesini başarıyla sonuçlandırmıştır. Bütün bunlardan sonra İslâm dünyasında ilim ve fikir hayatındaki durgunluk ve geri kalmışlığın faturasını Gazalî'ye kesmenin büyük bir haksızlık olduğunu söylemek durumundayız.

Bununla birlikte Gazalî sonrası fikir hareketlerinde görülen verimsizliğin en önemli nedenlerinden birinin Müteahhirîn dönemi kelimcilerin Ehl-i Sünnet'in dışında kalan fikrî fraksiyonları mahkûm ederek onlara hayat hakkı tanınamaları ve siyasi iradenin de fikrî muhalefetin giderek siyasi muhalefete yol açması endişesiyle bu tek sesliliği devlet politikası haline getirmesidir. Ne yazık ki tek sesle müzik yapılmadığı gibi tek görüşle de ilim ve düşünce hayatında gelişme olmuyor. Büyük bir âlim ve düşünür olmasına rağmen bu olayın baş sorumlusunun Fahreddin er-Râzî olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur sanırım. İlk defa Râzî kelâm ve felsefe meselelerini iç içe bir arada işlemiş, böylece kelâmın güdükleşmiş skolâstik bir hüviyet kazanmasına yol açmış, sonraki kelimciler de çoğunlukla onu izlemişlerdir. Daha doğrusu Râzî *el-Mebâhîsü'l-meşrikiyye* adlı eserinde kelâm problemlerini felsefe bağlamında, *el-Muhassal*'da ise felsefeyi kelâm açısından tartışarak ilkinde filozof-kelamcı, ikincisinde ise kelamcı-filozof kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır ki sonuçta bu bir eklektik tavidir.

Râzî'nin eserlerinden büyük ölçüde etkilenen Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf fi İlm'il-keleâm* adlı eseri, XIV. yüzyıl müteahhirîn kelâmını, ilim ve felsefe anlayışını en iyi yansıtan, bu nedenle yüz yıllar boyu medrese eğitiminde temel metin olarak okutulan ve alanında klasikleşmiş bir çalışmadır. Kitabın dörtte üçünde "el-Umûru'l-âmme" başlığı altında ontoloji, epistemoloji, kozmoloji, matematik, astronomi, geometri ve tabiat ilimleri hakkında özet bilgi verilmekte ve yer yer bu bilgiler, eleştirilmektedir. Ancak burada

eleştirideki amaç bu bilgilerin dine uygun olup olmamasıdır. Eserin kalan dörtte biri ise ilâhiyat, nübüvvet ve meâd (âhiret) konularına ayrılmıştır. Müellif, anılan ilimlerin uzmanı olmadığı, genellikle reddetme ve eleştirme amacıyla kaleme aldığı için eserde yer yer çelişkiler ve fahiş hatalar görülmektedir. İcî'nin kullandığı yöntem ise fıkhîta sebr ve taksim denilen klasik mantıktaki şartlı kıyasa tekabül eden verimsiz bir yöntemdir. Şöyle ki bir problem ya da bir önerme hakkında iki veya daha çok ihtimal ortaya atılır. Her ihtimal ayrı ayrı tartışılır, bu sırada ileri sürülebilecek itirazlara cevap aranır, derken o konuda akla gelen bütün ihtimaller tüketilinceye kadar iç içe problem irdelenir. Ne var ki bu kadar işlemde sonra esas konudan hayli uzaklaşmış olur. Ayrıntılar üzerinde sürüp giden bu tartışma kısır bir diyalektikten (cedel) başka bir şey değildir. Amacı, doğru ve kuşatıcı bilgiye ulaşmak olan bir araştırmacı, düşünce labirentlerinde dolaşırken kendi zekâ gücünü ayrıntılarda dener ve bundan da mutluluk duyar. İşte müteahhirin kelimcilerinin asırlardır uyguladıkları zekâyı iğdiş eden bu yöntem, kanaatimizce ilim ve fikir hayatının gelişmesinin önünü tıkayan en büyük engel olmuştur. Fikir planında İslâm'ı savunma amacına yönelik bu yöntemle üretilen bilgi ne dinin ne ilmin ne de felsefenin işine yaramıştır. Şayet bu dönem kelimcileri Fahreddin Râzî öncesi kaynaklara inip İbnü'l-Heysen'in uyguladığı bilimsel yöntemi ya da Gazalî'nin bilgiye ulaşmak için şüpheli bir metot olarak nasıl kullandığını tanımış olsalardı, her halde Descartes'ten önce modern bilimin öncüleri olurlardı.

İslâm toplumunda rasyonel düşüncenin kütleleşip donuklaşmasındaki önemli sebeplerden biri de tasavvufun felsefeleşmesi ve teosofik düşüncenin yaygın hale gelmesidir. Bilindiği gibi XI. yüzyılda sünnî tasavvuf Gazalî'nin eserlerinde en olgun düzeye ulaşmakla birlikte, onun *Mişkâtü'l-envâr* başta olmak üzere diğer bazı risalelerinde tasavvuf kavramlarının irdelenip derinleştirilmesiyle de felsefî bir boyut kazandığı görülmektedir. Ancak XII. ve XIII. yüzyıllarda Şehabeddin Sühreverdî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi sufi düşünürlerin eserlerinde tasavvuf, felsefî bir görünüm kazanmıştır. Bu düşünürler tasavvufî zevk ve eğilimlerini rasyonel düşünceyle mecederek ilk dönem tasavvuf anlayışından çok farklı bir düşünce tarzı geliştirmişlerdir. Görüşlerini temellendirirken İslâmî kaynakların yanında yabancı düşünce ve kültürlerden devşirdikleri bir takım kavramları sembolik bir dille ifade ederken eklektik bir sistem kurmuşlardır. Bu sistem keşif ve ilhamı temel aldığı için rasyonel bir felsefe değildir ve disiplinli bir dinî hayatı, ruh ve ahlâk temizliğini esas almak yerine varlığın sırrını keşfetmek ve onu hiyerarşik bir sistemle açıklamayı ön planda tuttuğu için halis tasavvuf da değildir. Meselâ, İbnü'l-Arabî İslâm'ın hayli uzağında bulunan vahdet-i vücud görüşünü temellendirirken Kur'an, Sünnet ve kendi dönemine kadar gelen zengin tasavvuf literatüründen istifade ettiği gibi her biri mistik-bâtınî karakter taşıyan Pisagorcü, Yeni-Eflatuncu ve Hermetik kültürün büyük ölçüde etkisinde kalan

İhvan-ı Safâ risalelerinden de yararlanmıştı. Kullandığı kaynakların çeşitli oluşu ve birbiriyle çelişmesi onu, nasları bâtinî ve keyfî tevile zorlamıştır ki bu durum giderek İslâm'daki dinamik tevhid akidesini zedeleyecek bir noktaya varmıştır.

Diğer yandan İbnü'l-Arabî, İhvân-ı Safâ ve Batınî-İsmailî akideden yararlanarak "ricâlü'l-gayb" adı altında ruhanî varlıklar olduğu iddia edilen kutup, aktab, imameyn, evtâd, ebdal, nücebâ, nukabâ ve efrâd gibi kavramları tasavvufa taşıyarak, sünnî tasavvufun bâtinî bir hüviyet kazanmasına neden olmuştur. Üzücü olan Kitap ve Sünnet'te yeri olmayan bu kavramların o günden bu güne hem sünnî hem de şîî tasavvuf erbabınca kabul görmesidir. Felsefeleşmiş kelâm disiplini gibi felsefî renge boyanan bu tür tasavvuf anlayışı da dinin işine yaramadığı gibi ne tasavvuf ne de felsefesidir; olsa olsa teosofidir. Bu düşüncenin sosyal ve toplumsal boyutu ise asla söz konusu değildir.

İbn Rüşd sonrası İslâm toplumunda XIII-XIX. yüzyıllar arasında kayda değer yeni bir felsefi düşünce ve açılımın ortaya çıkmayışının bir diğer sebebi de başka toplumlarda ortaya çıkan ilim ve düşünce hareketleriyle ilişki kurmada gerekli olan tercüme faaliyetlerinin hiç gündeme gelmeyişidir. Osmanlı devleti bu ihtiyacı ancak XVIII. yüzyılda hissetmiş ve 1727 yılında 25 kişiden oluşan bir tercüme heyeti kurmuştur. Ancak tercüme için seçilen eserlerin büyük çoğunluğu Arapça ve Farsça olup sadece Es'ad Yanyevî Aristo'nun *Fizika's*ını, *Organon*'un ilk dört kitabı ile Porphyrios'un *İsaguci's*ini Grekçe'den Arapça'ya çevirmiştir.

Ne var ki Es'ad Efendi Aristo'nun temel metinlerini değil Selanik Metropoliti İonnis Kuttinius'un özet ve şerhlerini esas almıştır. İonnis Efendi XVII. yüzyılın ortalarında vefat ettiği halde Avrupa'da ortaya çıkan fizikteki büyük değişim ve gelişmelerden habersizdir. Dolayısıyla Es'ad Efendinin felsefe ve mantığa dair yaptığı bu tercüme eserlerinin eskinin tekrarından başka bir yarar sağlamamıştır.

Bu konuda bir diğer önemli husus, medreselerde okutulan ders programları ve müfredatta yer alan kitapların muhteva ve niteliğidir. Bugün biliyoruz ki yüzyıllar boyu medreselerde okutulan ders kitapları genellikle müteahhirin dönemi kelamcılarının yazdıkları metin, şerh ve haşiyelerdir. Burada eğitim bilgi üretmek için değil, bilgi aktarmak için yapılır. Toplumsal hayatın gereklerini ve ilmî gelişmeyi ihmal edip eski bilgileri tekrarlamakla yetinen bu verimsiz eğitim sistemi her türlü yeniliğin önünde en büyük engel olarak durmaktaydı.

Burada şöyle bir soru hatıra gelebilir: İbn Rüşd sonrası dönemdeki ulema doğrudan felsefi metinlere başvurma gereğini duymamış mıdır? Evet, onların İbn Sina külliyatından özellikle *en-Necât* ve *Uyunü'l-Hikme'si*, Esirüddin el-Ebherî'nin *Hidayetü'l-Hikme'si*, Katibî'nin *Hikmetü'l-Ayn'i*, Gazalî'nin *Tehâfütü'l-Felasife'si* İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfütü*, tehafüt geleneğinin

devamı olarak Hocaşâde'nin *ez-Zahîre'si*, Ali Tûsî'nin *ez-Zuhr'u*, İbn Kemalpaşa'nın *Tehafüt Haşîye'si* gibi felsefi metinlerle tanıştıklarını biliyoruz. İnan ilim havzasında ise Sühreverdî külliyyatı, Nasîreddin Tûsî, Mir Damad, Molla Sadrâ ve daha birçok müellifin eserleri günümüzde hâla okutulmaktadır. Bu yüzden Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve diğeri İnan aydınlarına göre İnan kültüründe her dönemde felsefe yapılmıştır. Ancak yapılmıştır da bunun topluma ve kültüre yansımaları ne olmuştur? Oysa sözü edilen literatürde tartışılan bütün problemler daha önce İbn Sina, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin tartıştığı problemlerdir. Dolayısıyla bu süreçte düşüncenin önünü açan, ilme rehberlik eden ve topluma yeni bir dinamizm kazandıracak herhangi bir felsefî harekete ratlamamaktayız. Eğer felsefeden amaç tarihin belli bir döneminde ortaya atılıp tartışılan problemleri tekrarlamaksa bu anlamda İbn Rüşd sonrası İslâm toplumunda felsefe her zaman var olmuştur. Ancak felsefe her dönemde problemleri yeni baştan eleştirel bir yaklaşımla ele alarak ilmin, düşüncenin ve toplumun önüne yeni ufuklar aşmaksa bu anlamda İbn Rüşd sonrası dönemde felsefenin varlığından söz etmek kolay olmasa gerektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki eğer felsefe klasik dönemde olduğu gibi düşünceyi, ilmi ve hayata ait her şeyi gündemine alıp eleştirel bir yaklaşımla yoluna devam etseydi, kelâm cedele sapmadan Kur'an ve Sünnet'in ortaya koyduğu dini hakikat ve toplum meselelerini bu perspektiften irdelemiş olsaydı, tasavvuf da ilk dönemdeki gibi zühd ve takvaya dayanan disiplinli dini bir hayatı, ruh ve ahlak temizliğini esas alarak toplumu aydınlatmaya devam etseydi, İslâm âleminde ilim ve fikir hayatı bugünkünden çok daha ileri bir düzeyde olurdu.



## İbn Rüşd Çağında Endülüs

### *Andalus in the Time of Ibn Rushd*

Mehmet Azimli

#### Giriş

Filozoflar eskiden beri insan denen varlığın toplumsal bir varlık olduğundan bahsederler.<sup>1</sup> Bu manada her insanı kendi toplumu içinde değerlendirmek o insanı anlamada önem arz etmektedir. Çünkü insanın kendi çevresinden etkilenen bir varlık olduğu kesindir ve çevresinin getirdiği sorunlara kafa yoracak, toplumunun sorunlarını dert edinecektir.

Bildirimizde yetiştirdiği toplum ve çevre bizim açımızdan önem arz eden büyük filozof İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde gerçekleşen ve doğal olarak onun zihinsel dünyasını etkileyen siyasi, kültürel olaylardan bahsetmeyi, onun çağını ve ortamını resmetmeyi düşünüyoruz. Böylece İbn Rüşd'ün anlaşılmasına bir katkı sağlanacağını umuyoruz.

#### İbn Rüşd Öncesi Endülüs'ün Siyasi Tarihi

Endülüs, 92/711 yılında İspanya'daki Vizigotların halka baskısı sonucu yapılan davet üzerine Tarık b. Ziyat tarafından ele geçirildi.<sup>2</sup> İlk fetihle birlikte Müslümanlar, Şam Emevilerine bağlı valiler döneminde 711-755 yılları boyunca yönetildiler.<sup>3</sup> 730'lu yıllarda Fransa'ya kadar sınırlara hakim olan Müslümanlar Paris'e 31 km kadar yaklaştılar.<sup>4</sup> Bu dönemde Endülüs'te Berberi, Arap, Belediyyun (Endülüs asıllı Müslümanlar) Şamiyyun, Kaysî ve Yemanîlerin mücadelesi bulunuyordu.<sup>5</sup>

Abbasilerin 750 tarihinde hilafeti ele geçirmesiyle birlikte İslâm dünyasının tamamı Abbasileri kabullendi. Ancak 755 tarihinde, Abbasilerden kaçan Abdurrahman b. Muaviye b. Hişam b. Abdülmelik Endülüs'e sığındı ve bir yıllık bir mücadeleden sonra 756-1031 yılları arası yaşayan Endülüs Emevilerini kurdu ve Abbasilerden ayrılığını ilan etti.<sup>6</sup> Sonuçta Endülüs, İslâm toplumundan ilk ayrılan devlet oldu diyebiliriz.

Endülüs Emevileri bağımsız bir şekilde hareket ederken, 909'da halifelikliğini ilan eden Fatimîlere karşı etkin mücadele edebilmek için 929'da

---

<sup>1</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1989, 100.

<sup>2</sup> S. M. İmamuddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, Çev. Yusuf Yazar, Ankara, 1990, 29.

<sup>3</sup> Halid Sufi, " *Tarihu'l-Arab fi'l-Endülüs*", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çev. Heyet, İstanbul, 1988, VI, 62.

<sup>4</sup> Lütfi Şeyban, *Reconquista*, İstanbul, 2003, 53.

<sup>5</sup> İmamuddin, 57; Sufi, 86 vd

<sup>6</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs", DİA.

halifelik ilan ettiler.<sup>7</sup> Bu dönemde Amiriler adında bir hanedanlık ve Şii Hammudileri görsek de 1031'de Endülüs'te Emeviler dönemi sona erdi.<sup>8</sup>

### **Müluku't-Tavaif**

1031-1090 tarihleri arası Endülüs'te dağınık bir yönetim görüyoruz. Her şehir kendi başına hareket etmekte birçok hanedanlar ortaya çıkmaktadır. Buna Muluku't-Tavaif diyoruz. Bu parçalı ve dağınık dönem Hristiyanlara cesaret vermiş ve 1057 yılında Kastilya Kralı Fernando harekete geçerek reconquista -yeniden fetih- hareketini başlatmıştır.<sup>9</sup> Bunun ilk aşaması olarak birbirinden bağımsız ve birbiriyle savaşan emirlikleri ağır haraca bağlamıştır. Ardından 1085'te Endülüs'ün en büyük 2. şehri olan Toledo'yu ele geçirmiştir. Toledo'nun düşmesi üzerine akılları başlarına gelip tehlikeyi sezen emirler, birlikte hareket edemeyeceklerini anlayınca dışarıdan bir kuvveti yardıma çağırışlardır. Bu kuvvet Kuzey Batı Afrika'da hakim bir güç olan Murabıtlar'dır.<sup>10</sup>

### **Murabıtlar**

Endülüs'te yaklaşık 60 yıllık ara dönem diyebileceğimiz Muluku't-Tavaif devrinde sonra 12. yy başlarında başlayan ve yarım asırlık bir hâkimiyet süren Murabıtlar dönemini görüyoruz. Bu dönemle birlikte Endülüs artık dış yardımla ayakta kalma sürecine girmiştir. Kendi dinamikleri ile ayakta duramayan bir toplum durumuna dönüşmüş ve böylece kuzeydeki düşmanları gözündeki heybeti gitmiş ve onların gittikçe iştahını kabartan bir dönem başlamıştır.

1091-1147 tarihleri<sup>11</sup> arasındaki bu dönem, Toledo'nun düşmesi akabinde Murabıtların Kuzey Afrika'dan gelip 1086'da Zellaka'da Hristiyanları yenmesi ile başlamıştır. Bu, aslında Hristiyanlara karşı tam bir asır sonra alınan ilk zafer olmuştu.<sup>12</sup> Kuzey Afrika'nın Merakeş şehrini başkent edinen Murabıtların lideri Yusuf b. Taşin bu tarihten bir yıl sonra 1087'de tekrar Endülüs'e geçti ve tekrar saldıran 6. Alfonso komutasındaki Hristiyanları bir daha yendi.<sup>13</sup> Buradaki emirlere birlikte hareketi tavsiye edip döndü.

Ancak Kuzey Afrika'ya geri dönünce Endülüs emirleri arasında tekrar karışıklık çıktı. Bunun üzerine Endülüs uleması ve halkı ona kalması için ısrar ettiler. O da ulemaya danışıp karışıklık çıkaran Müslümana savaş yapılabileceğine dair fetva alınca 1090'da tekrar 3. Kez Endülüs'e gitti ve burayı Kuzey Afrika'ya bağladı. Böylece burası bir eyalete dönüştü.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Bkz. Mehmet Azimli, *X. Yüzyıla kadar Şii Karakterli Hareketler*, Konya, 2006, 102.

<sup>8</sup> R. Dozy, "Spanish İslam", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çev. Heyet, İstanbul, 1988, IV, 464.

<sup>9</sup> Şeyban, 197 vd.

<sup>10</sup> Jean Brignon, "Histoire de Maroc" *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çev. Heyet, İstanbul, 1988, V, 331.

<sup>11</sup> Özdemir, "Endülüs", DİA.

<sup>12</sup> Şeyban, 149.

<sup>13</sup> İmamuddin, 307.

<sup>14</sup> Şeyban, 149

Murabıtlar döneminin ilk 30 yılı huzur içinde geçti. Fetihler yapıldı. Valensiya kurtarıldı, Portekiz alındı. Ancak dışarıdan gelen destekle bu işin uzun süre devam etmeyeceği ortadaydı. Bu dönemde de Tavaif-i Murabitun oluştu. Halk Murabıtlara olan desteğini çekti. Kargaşalıklar başlayınca kuzeydeki düşmanları tekrar saldırıya geçti.<sup>15</sup> Kastilya Kralı I. Alfonso, Meriye, Katalonya Kontu, Tartuşe ve Laride'yi ele geçirdi ve nihayet 50 yıllık Murabıtlar dönemi 1147'de sona erdi.<sup>16</sup>

Murabıtlar döneminde fikri hayat fukahanın müdahalesi sebebiyle nispeten sönüktü. Doğuda gelişen felsefeye Endülüs'te iyi gözle bakılmıyor, iyi karşılanmıyordu. Endülüs'e ilk felsefi fikirler İbn Meserre (ö.931) tarafından sunulmuş ayrıca İhvanu's-Safa risaleleri sokulmuştu. Bu yıllar Endülüs'te fikri gelişim, çok hızlı ilerliyordu. Toplum Mu'tezilî fikirlerle tanışmıştı. Berberiler arasında yaygın olan Haricilik bulunuyordu. Ayrıca İbn Hazm (ö.1064) gibi Zahiriye mezhebinin en önemli şahsının fikirleri burada ortaya konulmuştu. Yine Muvahhitlerin teorisyeni olup İmam Gazalî'nin etkisi altındaki İbn Tumert (ö. 1130)'in fikirleri etkili olmuştu.<sup>17</sup>

Endülüs'te felsefenin başlangıcı olarak, faal akli ön plana çıkaran İbn Bacce'yi vermemiz uygundur.<sup>18</sup> 1138'de vefat eden İbn Bacce, Farabî'nin felsefe yolunu izledi. Tasavvufu duygusal bularak, Allah'ın hisle değil, akılla bilinebileceğini öne sürdü. Onun ideali iyi beslendikleri için doktor ihtiyacı gerekmeyen bir cumhuriyetti.<sup>19</sup> Doğrusu Endülüs'teki felsefenin seyrini kategorize edersek ilk dönemi İbn Bacce'ye (ö. 1138) kadar, ikinci dönemi halef-selef olarak İbn Bacce, İbn Tufeyl (ö. 1185) ve İbn Rüşd dönemi, üçüncü dönemi de İbn Rüşd sonrası olarak sayabiliriz. Bu anlamda İbn Rüşd Endülüs'teki felsefi hareketlerin doruğundaki şahıstır. Gazalî gibi bilginlerin etkisiyle doğuda hız kesen felsefe Endülüs'te hayat bulmaya başlamıştı ve özellikle 12. yy da en parlak dönemini yaşadı.<sup>20</sup>

### İbn Rüşd'ün Doğuşu ve Yetiştirilmesi

İbn Rüşd, Murabıtların başarılı yıllarının sonlarında 520/1126'da Kurtuba'nın Kadiu'l-Kudat'ı olan dedesinin ölümünden çok az önce Kurtuba'da doğdu.<sup>21</sup> Kurtuba o tarihte Avrupa'nın en önemli kültür şehriydi. 400 bin kitap kapasiteli bir kütüphane bulunuyordu. İbn Rüşd'ü dedesinden ayırabilmek için "*Hafid İbn Rüşd*" denilmektedir.<sup>22</sup> Künyesi Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. İbn Rüşd'tür. İlköğrenimini babasından

<sup>15</sup> İmamuddin, 229.

<sup>16</sup> Himi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", İA.

<sup>17</sup> Brignon, V, 342.

<sup>18</sup> Bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Ankara, 2007, 40.

<sup>19</sup> Ülken, "İbn Rüşd", İA.

<sup>20</sup> Erkol, 49.

<sup>21</sup> Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", DİA.

<sup>22</sup> Dedesinin murabıtlarla ilişkileri iyi idi ve o dönemde zimmîliği bozanların Afrika'ya sürülmesi için sultana fetvalar vermişti. Şeyban, 176.

yaptı. Entelektüel bir ailede yetişti. Endülüs'te adet olduğu üzere Muvatta'yı ezberledi. Temel dini derslerden sonra tıp, matematik okudu. Filozof İbn Bacce'den faydalandı.<sup>23</sup>

#### **Muvahhitler (1147-1229)**

Muvahhitler, Murabıtlar gibi Kuzey Afrika'da ortaya çıktılar. Selefi düşüncelere sahip görünüyorlar, Murabıtlar'ı kafir sayıyorlar, Muvatta'yı ezberleyip her şeyin ölçüsü olarak addediyorlardı.<sup>24</sup> Liderlerini mehdi ilan etmişlerdi. Bu düşüncelerle yola çıkan Muvahhitler'e karşı Murabıtlar, içinde ücretli Hristiyan askerlerin de olduğu ordu ile Kuzey Afrika'ya geçip saldırdılar ve yenildiler. Muvahhitler, 1147'deki bu galibiyetten sonra Murabıtlar'a muhalif bazı emirlere destek olmak üzere Endülüs'e geçtiler ve 80 yıllık hâkimiyet sürecini başlattılar.<sup>25</sup>

Zaten Endülüs'te de Murabıtlar'ın gücü kalmamıştı. Bu sebeple ülke Muvahhitlere teslim oldu. Muvahhitler, ülkedeki Murabıtları temizlerken, Hristiyan saldırısına uğradılar. Önce yenilseler de sonraki yıllarda galip geldiler ve Endülüs'e hakim oldular. Kuzeyden sürekli gelen saldırılara karşı çetin savaşlar verdiler.<sup>26</sup> 1172 ve 1191'de önemli galibiyetler aldılar. İlk savaşta karşı orduyu yöneten Kastilya Krallığı himayesindeki bazı Müslüman emirler de bulunuyordu. 1195'teki savaşta ise ordularında Kuzey Afrika'dan gelen ve ok kullanmakta mahir Türkler vardı. Bu dönemde Papanın organize ettiği ordular, Kudüs'te Müslümanlarla mücadele içinde idiler.<sup>27</sup> Son zaferden sonra ise aldıkları mağlubiyetle birlikte papa İngiliz, Fransız, Alman ve Portekizlerden oluşan bir haçlı ordusu hazırlattı ve Muvahhitleri mağlup ettikten sonra reconquista hızlandı. Bu durum yaklaşık 30 yıl sürdü ve 1229'da Muvahhitler yıkıldılar.<sup>28</sup> Endülüs'te bu tarihten 10 yıl sonra kurulan Gırnata Emirliği ise (1238 -1492) 1492 ye kadar ağır vergiler vermek suretiyle 250 yıl kadar yaşadı. <sup>29</sup> Bu durum da göstermektedir ki İbn Rüşd'ün çağı Endülüs'ün son müreffeh dönemini yansıtmaktadır. İbn Rüşd'ün ömrünün sonlarına doğru bu durumun böyle gitmeyeceği de gözükmektedir.

Muvahhitler, akidede teville, fıkhıta ise taklitle yatkın olduklarından fikri hayat gelişti. Muvahhitlerin hükümdarı Yusuf, felsefe ile ilgilenen biriydi.<sup>30</sup> Şehzade iken Endülüs'ün ilmi ortamında büyümüştü. Kitaba meraklı olduğundan kurduğu kütüphaneye kitap toplardı. İlmi çok severdi, sarayı Memun'un sarayına benziyordu. Yanında o dönemin İbn Bacce'den sonra en

<sup>23</sup> Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 2004, 71.

<sup>24</sup> İmamuddin, 306.

<sup>25</sup> Brignon, V, 342.

<sup>26</sup> Şeyban, 197.

<sup>27</sup> Özdemir, *Endülüs*, DİA.

<sup>28</sup> Şeyban, 310.

<sup>29</sup> Özdemir, *Endülüs*, DİA.

<sup>30</sup> Babası Yakub çok katı dini kuralları uyguluyordu. Söz gelimi vaktinde namaz kılmayanları öldürüyordu, İbnü'l-Esir, XI, 291.

meşhur bilginlerinden " *temiz ruh için dinin gerekli olmadığını*" Hay b. Yakzan adlı kitabında dile getiren İbn Tufeyl vardı.<sup>31</sup> Hükümdar topladığı kitaplardan dolayı Aristo'ya merak sarmıştı. Onun anlayamadığı bazı eserlerinin şerh edilmesini istiyordu. Bu arada İbn Tufeyl, 1154'te 28 yaşında Merakeş'e gidip astronomik gözlemler yapan<sup>32</sup> İbn Rüşd'ü hükümdara takdim edince hükümdar onun felsefi birikimini öğrenmek için bazı sorular sordu. İbn Rüşd önce hükümdarın tepkisinden çekinerek görüşünü açıklamasa da sonra düşüncelerini hükümdara açtı. Bu arada hükümdarın İbn Tufeyl'e teklif ettiği Aristo'nun kitabının şerhini İbn Tufeyl, yaşlı olduğu için yapamayacağını, bu işi İbn Rüşd'ün daha iyi yapabileceğini söyledi ve bu görev İbn Rüşd'e verildi.<sup>33</sup>

Bu görev, İbn Rüşd'e felsefe tarihinin en büyük yorumcusu unvanını kazandıracaktır. Onun İslâm dünyasındaki lakabı şari,<sup>34</sup> batıda ise commentator'dür.<sup>35</sup> İbn Rüşd 1169'da İşbiliye (Sevilla) kadısı oldu. İki yıl sonra 1171'de baba ve dedesi gibi Kurtuba kadısı oldu. Artık Endülüs'ün en önemli mevkisinde oturuyordu. 1182'de sultan onu İbn Tufeyl'in yerine özel doktorluk için Fas'a çağırırdı. İbn Rüşd bu dönemde sultana Kütübü'l-Cevami kitabı çevirip takdim etti.<sup>36</sup>

Bu dönemde Endülüs'te Gazalî'ye karşı yoğun bir tepki vardı.<sup>37</sup> Bu sebeple Gazalî'nin kitapları toplanıyor ve yakılıyordu. 1106 ve 1115'te iki kez toplatılıp yakılmıştı.<sup>38</sup> Gazalî'yi eleştirecek ortam mevcuttu. İbn Rüşd işte bu verimli ortamı değerlendirerek Gazalî'ye karşı meşhur Tehafut'ünü yazdı. Böyle bir ortam olmasa idi, muhtemelen bu eseri ortaya koyamazdı. Bu arada sultan da Gazalî'nin kitaplarını yasaklamıştı.<sup>39</sup>

İbn Rüşd 1195'te sultan ile Kurtuba'ya döndü. Hükümdar savaş için gelmişti. Bu sırada yapılan bir sohbet sırasında halk arasında Ad kavmine gelen fırtına gibi bir fırtına kopacağına yayılması üzerine halkın mazgallar kazarak saklanmaları sonucu bu konuda yapılan bir münazarada İbn Rüşd bunun ilmî olmadığını söyledi. Buna karşılık Ad kavminin fırtına ile helak oldukları hatırlatılınca İbn Rüşd: " *bunların hikaye olabileceğini, Ad kavminin gerçek olup olmadığını bilinemeyeceğini nasıl helak olduklarının bilinmediğini*" söyledi. Bunun üzerine inkarcılıkla suçlandı ve şikayet üzerine hükümdar tarafından Kurtuba'ya 73 km uzaktaki Lucena'ya sürüldü,<sup>40</sup> ayrıca kitapları yakıldı.<sup>41</sup> Bu dönemde Cuma namazı için şehre gelince Kurtuba Ulu Camii'nden zorla

<sup>31</sup> Ülken, "İbn Rüşd", İA.

<sup>32</sup> Bkz. Fuat Sezgin, *İslam Bilim Tarihi*, Çev. Abdurrahman Aliy, Ankara, 2007, I, 35.

<sup>33</sup> Karlığa, 372

<sup>34</sup> Abdurrahman Bedevi, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, 2002, 12.

<sup>35</sup> Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 371.

<sup>36</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", DİA.

<sup>37</sup> İmamuddin, 309.

<sup>38</sup> Hasen İ. Hasen, *İslam Tarihi*, Çev. Heyet, İstanbul, 1985, VI, 138.

<sup>39</sup> Erkol, 20.

<sup>40</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", DİA.

<sup>41</sup> Philip Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, Çev. Ali Zengin, İstanbul, 1995, 278.

çıkartılıp dövüldü ve kovuldu. Öğrencileri kendisinden ayrıldı, şairler aleyhinde şiirler söyledi.<sup>42</sup>

İbn Rüşd'e daha sonra itibarı iade edildi.<sup>43</sup> Avrupalıların Aristonun eserlerinin en meşhur şarihi olduğu için övdükleri ve Averroes diye isimlendirdikleri İbn Rüşd, 1198'de Merakeş'te öldü. Cenazesine başka bir ünlü bilgin olan İbn Arabi çocuk yaşında katılmıştı.<sup>44</sup>

İbn Bacce ile başlayıp İbn Tufeyl ile devam edip İbn Rüşd'te zirveye çıkan Endülüs felsefesi, Avrupa'yı çok etkiledi, en önemli öğrencisi olan Yahudi İbn Meymun onun yolundan devam etti. Eserlerinin bu güne gelmesini Yahudi filozoflara borçluyuz. Aristo'yu İbn Rüşd sayesinde tanıyan Avrupa ona çok önem verdi.<sup>45</sup> Avrupa'daki onun ekolu, 16.yy a kadar Averroes adıyla devam etti. St. Thomas gibi bilginler onun bazı fikirlerini harfiyen aldılar.<sup>46</sup>

O, din ile aklın çatışmasında akli tercih edip dini yorumlamak gerektiğini belirtiyordu. Bu düşünce Avrupa'da çok cüretli ve çok ileri bir düşünce idi. Avrupalılar çok sonraları bile buna cesaret edememişlerdi. Onun takipçisi Siger gibi bilginler dualizme girerek hakikatin iki şekilde olabileceği şeklinde bir orta yol bulmaya çalışmışlardı.<sup>47</sup> O, Grek düşüncesi ile ilahi dinleri uzlaştırma arzusu ile din-felsefe uzlaşmasında önceliği akıla veren bir bilgidir.<sup>48</sup> O, bu bağlamda Cumhuriyet esasını ve liderlerin felsefeci ve bilgin olmasını, o zaman devletin adalete dayanacağını anlatmıştır.<sup>49</sup>

### Sonuç

İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde (1126-1198) Endülüs altın çağındaki ilmi birikimin zirvede olduğu yılları yaşıyordu. İlmî birikim bu kadar ileri olmasına karşın siyasi durum açısından da karmaşık dönemler yaşıyordu. Onun dönemi siyasi çalkantılar yanında felsefi tartışmaların yoğun yaşandığı son parlak yıllar olmuştur.<sup>50</sup> Endülüs'teki meseleler, içeride halledilemediği için Mağrib'teki devletlerden önce Murabitlar sonra Muvahhitlerin Endülüs'e müdahalesi gerekmişti.

İşte bu hengâmede İbn Rüşd siyasi olaylar ve karışıklıklar arasında yaşadı ve eserlerini verdi. Zaman zaman Mağrib'e geçip Merakeş'te bulundu. Dönemin ünlü bilgini İbn Tufeyl tarafından zamanın hükümdarına takdim edildi. Ancak onun Kur'an'daki ayetlere yaptığı bazı yorumlar, son dönemlerinde ona saraydan verilen desteğin bitmesine sebep oldu. Böyle saldırı ihtimaline karşı

<sup>42</sup> S. M. İmamuddin, "Muslim Spanish", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çev. Heyet, İstanbul, 1988, IV, 503.

<sup>43</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", DİA.

<sup>44</sup> Özdemir, *Endülüs*, DİA.

<sup>45</sup> İmamuddin, "Muslim Spanish", IV, 503.

<sup>46</sup> Bedevi, 35.

<sup>47</sup> Bedevi, 36.

<sup>48</sup> İmamuddin, "Muslim Spanish", IV, 507.

<sup>49</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim Kültür Tarihi*, Ankara 1997, 58.

<sup>50</sup> Bedevi, 225.

kendisinden önceki filozof İbn Tufeyl, düşüncelerini direk söyleyememiş ancak görüşlerini Hay b. Yakzan adlı eserinde ifade etmeye çalışmıştı.<sup>51</sup>

Bu dönemde gerek Endülüs'teki siyasi karışıklıkların çoğalması gerekse felsefi yorumları yüzünden İbn Rüşd gibi dev bir filozof bu karışıklıkların içerisinde mağdur oldu, dayak yedi, sefil günler geçirdi ve perişan bir halde hayata veda etti. Onun eserlerini onu takip eden Yahudi filozoflara borçluyuz.<sup>52</sup> Ona o kadar sahip çıkmışlardır ki İbrani dilinde Tevrat'tan sonraki en yaygın eserler İbn Rüşd'ün eserleri olmuştur.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Bedevi, 226.

<sup>52</sup> İmamuddin "Muslim Spanish", IV, 504.

<sup>53</sup> Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din Felsefe Akıl Nakil İlişkisi*, İstanbul, 1994, 227.





## İbn Rüşd'ün Yaşadığı On İkinci Yüzyılda Endülüs

### *Andalus in 12th Century as the Milieu in Which Ibn Rushd Lived*

Mehmet Özdemir

#### Giriş

Fakih olan dedesinden ayırdetmek için "el-Hafid" lakabıyla da anılan büyük filozof ve tabib **Ebu'l-Velid İbn Rüşd**, 1126 senesinde Kurtuba'da dünyaya gelmiş ve yaklaşık üç çeyrek asırlık bir ömürden sonra 1198 senesinde Merrakeş (Merrakuş)'te vefat etmiştir. Dolayısıyla onun yaşadığı dönem, M. XII. asra tekabül etmektedir. Biz, "**İbn Rüşd'ün Yaşadığı Onikinci Yüzyılda Endülüs**" başlığı altında, esas itibariyle işte bu yüzyılda Endülüs'ün içinde bulunduğu siyasî ve sosyo-kültürel şartları aksettiren umumî bazı değerlendirmeler sunmaya çalışacağız. Fakat, bu değerlendirmelere geçmeden önce, konuyu daha geniş bir perspektif içerisinde anlamaya imkan sağlamak bakımından, Endülüs tarihinin XII. yüzyıla kadarki safahatını, ana başlıklar halinde hatırlatmanın faydalı olacağına inanıyoruz.

Bilindiği gibi, Müslümanların Endülüs serüveni, bu ülkenin 711-14 seneleri arasında fethiyle başlar. Endülüs, fetihten sonra 750 senesine kadar Doğudaki Emevîler'e, 755 senesine kadar da Abbasîlere bağlı bir vilayet olarak kalır ki bu dönem, kaynaklarda daha çok "**Valiler Dönemi**" (Asru'l-Vulât) olarak geçmektedir. Valiler dönemi, Müslüman fatihler açısından Endülüs'e yerleşme dönemidir. Bir başka deyişle, İspanya bu dönemde, İslâm hâkimiyetinde ve "**Endülüs**" adı altında yeni bir yapılanma sürecine girer. 756 senesinde Endülüs'ün idaresi, Doğuda Abbasîlere mağlup düşen Emevîler'in eline geçer ve 1031 senesine kadar -275 sene- bu hanedanın idaresinde kalır. **Endülüs Emevîleri Dönemi** olarak bilinen bu dönem, siyasî tarih açısından Endülüsün birliğinin sağlandığı ve muhafaza edildiği; içtimai tarih açısından bir Endülüslülük şuurunun vücut bulmaya başladığı; medeniyet tarihi açısından ise, Endülüs medeniyetinin teşekkül etmeye ve muhtelif alanlarda ilk orijinal ürünleri sunmaya başladığı bir dönemdir. Bütün bu gelişmelerin tabii bir sonucu olarak, bilhassa X. yüzyılda Endülüs, Batının en ileri ve en güçlü ülkesi haline gelir. Ne var ki, hanedanlık sisteminin devletin başına her zaman en iyiyi geçirmeyi sağlayacak bir mekanizmaya sahip olmaması, mahallî aristokrasilerin merkezî idareden kopma yönünde sergiledikleri ihtiraslı tutum ve icrâatları, Endülüslülerle Kuzey Afrika'dan getirilen Berberi askerler arasında tezahür eden uyumsuzluk ve bunun sebep olduğu husûmet ve diğer bazı sebepler yüzünden, bu güçlü devlet, 1031 senesinde dağılır ve enkazı üzerinde sayıları yirmiden az olmayan ufak devletçikler (Düvelü't-tavâif) kurulur.

1090 senesine kadar devam eden Düvelüt-Tavâif döneminde, idarecilerin sağladıkları destek ve himaye sayesinde kültür ve medeniyet alanında bir önceki dönem aşılmış, dolayısıyla Endülüs medeniyeti teşekkül merhalasından olgunluk merhalasına intikal etmiştir. Ne var ki, medeniyet alanında katedilen bu gelişmeye karşılık, aynı dönemde, siyasî alanda tam bir parçalanma hâli yaşanmıştır. "Endülüs'ün birliği" fikri yok olduğundan, küçük devletçiklerin temel hedefleri, kendi varlıklarını devam ettirmek ve fırsat buldukça da birbirlerinden toprak kapmaya çalışmak olmuştur. Bu durum ise, sözü edilen devletçikleri kendi aralarında kavgalı hale getirmiş; netice olarak da Endülüs, Müslümanların, asıl hasımları olan Hristiyan İspanyol krallıklarını unutup, birbirlerini boğazladıkları bir savaş alanına dönmüştür.

Düvelüt-Tavâif döneminde yaşanan bu siyasî krizin Endülüs açısından doğruluğu asıl önemli gelişme, Hristiyan İspanya'da(1), özellikle de Kastilya Krallığı'nda, "Endülüs'ü Müslümanlardan geri alma" (Reconquista) fikrinin canlılık kazanmasıydı(2). Nitekim, Bu fikir istikametinde 1064 senesinde hudut şehirlerinden ve önemli savunma merkezlerinden biri olan Bubeşter; 1085 senesinde ise, Endülüs'ün Kurtuba'dan sonra ikinci büyük şehri ve en önemli savunma merkezi olma özelliklerine sahip Tuleytula, kendisine tâbi yetmişin üzerinde kasaba, köy ve kale ile birlikte Hristiyan kuvvetlerin eline geçti. Keza, Gırnata, İşbiliye, Batalyevs, Sarakusta ve Belensiye'ye hükmetmekte olan Müslüman idareciler sıkıştırılmaya başladı; bu bağlamda, tahammül güçlerini aşan miktarlarda ağır vergiler ödemekle mükellef tutuldular. İspanya'da bu zamana kadar hep Müslümanların lehine olan güç dengesi, bilhassa Tuleytula'nın istilasından sonra Hristiyanların lehine bozuldu. Endülüs Müslümanları fetihten bu yana ilk defa, içine sürüklendikleri kardeş kavgaları ve dağınıklık yüzünden ülkelerini savunmaktan aciz kaldılar. Bu vaziyet karşısında Endülüs'ün himaye ve idaresini, Kuzey Afrika'da birbiri ardına kurulan iki Müslüman devletten önce **Murâbitlar** (Almoravides), daha sonra da **Muvahhidler** (Almohades) üstlendiler. Böylece Endülüs, istiklâlini yitirerek, XII. yüzyıl boyunca zikredilen devletlere bağlı bir vilayet olarak idare edildi ki, biz gelecek satırlarda, tebliğimizin asıl konusunu teşkil etmesi hasebiyle, Endülüs tarihinin İbn Rüşd'ün de hayatını geçirdiği işte bu dönemi üzerinde duracağız. Bunu yaparken ağırlıklı olarak üzerinde duracağımız hususlar, sırasıyla siyasî gelişmeler, içtimâî bünye, medenî ve kültürel gelişmeler olacaktır.

### 1- Siyasî Gelişmeler

M.XI ve XII. yüzyıllarda, biri diğerini takip eden ve hem Mağrib hem de Endülüs tarihini derinden etkileyen iki önemli gelişme vuku bulmuştur. Bunlardan ilki, XI. yüzyılın ortalarında Murâbitlar devletinin; ikincisi ise, XII. yüzyılın ikinci çeyreğinde, bu devletin yıkılıp, yerine Muvahhidler devletinin tarih sahnesine çıkmış olmasıdır. Her iki devletin de kuruluş merhallesi, önce sırf

dinî birer hareket olarak başlamış; bu hareketler, bilahere siyâsî bir mahiyet kazanmışlardır.

Murâbitlar devletinin ilk kuruluş harcını atan kişi, **Abdullah b. Yasin** isimli fakih olmuştur(3). Kendisini Senegal yakınlarında bir "ribat"ta, gerek putperest gerekse Müslümanlıkları henüz sathîlikten kurtulamamış Berberi ve öteki yerli kabileler arasında İslâm dinini yaymaya adanmış bu kişi, kendisine gönül verenler -ki kendisiyle birlikte ribatta yaşadıkları için "Murâbitlar" diye isimlendiriliyorlardı(4)- belirli bir sayıya ulaşıncaya kadar, onları gerek kendi kabileleri gerekse çevredeki diğer kabileler arasında, "iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak"la vazifelendirdi(5). 1042 senesinde devletine karşı çıkanlara "cihad" ilan etti. Kısa bir süre içerisinde sırasıyla Cüdâle, Lemtûne ve Messûfe kabileleri, ona biat ettiler. Bunu, diğer kabile kollarının biati izledi. Lemtûne kabilesinin Abdullah b. Yasin'in davetini benimsemiş olması, son derece önemliydi. Zira bu kabile, yüzlerini peçe ile örttükleri için "**Mülessimûn**" olarak da bilinen Senhace Berberileri(6) arasında, hem sahildeki ticaret yollarının kontrolünü elinde bulundurması ve bu sayede sağladığı zenginlik, hem de sahip olduğu idarî birikim sebebiyle mümtaz bir konuma sahip bulunuyordu. Abdullah b. Yasin, bu durumu iyi bildiği içindir ki, Murâbitlar hareketinin askerî işlerini büyük ölçüde bu kabilenin sorumluluğuna bıraktı. Mamafih, kısa bir süre sonra hareketin siyâsî cephesi de aynı kabilenin eline geçti(7). Bu durum, Murâbitlar hareketinin, **Lemtûne** kabilesinin inhisarına girmesi anlamına gelmekteydi.

Murâbitlar'ın bu hızlı çıkışları, Kuzey Afrika'da geniş bir yankılanma yaptı. Başlarındaki idarecilerden şikayetçi olan bazı şehir ve bölgelerin halkları, Abdullah b. Yasin'e heyetler göndererek, ondan, kendilerini içinde buldukları fesat ve zulüm ortamından kurtarmasını talep ettiler(8). İbn Yasin'in 1059 senesinde ölümüne kadar, Murâbitlar, talepte bulunan halkların da yardımıyla Sicilmâse ve Dir'a emirlikleriyle Berguvâta kabilelerini itaat altına aldılar. 1060 senesinde hareketin askerî liderliğinde üstlenen **Yusuf b. Taşfin**, idarî merkez olarak kullanmak gayesiyle 1062 senesinde Merrakeş şehrini inşa ettirdikten sonra, bir taraftan Fas'tan Cezayir içlerine kadar Kuzey Afrika'nın büyük bir bölümünü zaptederken, diğer taraftan Murâbitlar hareketinin teşkilatlı bir devlet haline dönüşmesini sağladı. Bu arada amcazadesi olan emir **Ebû Bekir İbn Ömer**, Sudan'ın batı kesimlerinin fethi ve buralardaki putperest kabilelerin İslâmlaştırılmasıyla meşgul oldu(9).

Netice itibarıyla, XI. yüzyılın ilk çeyreğinde söz ve fiillerinde tutarlı bir fakih tarafından başlatılan mütevazî bir islah hareketi, dinin, tıpkı Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi, birbiriyle kavgalı muhtelif Berberi kabileleri arasında icra ettiği birleştirici rol sayesinde, XI. yüzyılın son çeyreğine girilirken siyâsî ve askerî teşkilatlanmasını da gerçekleştirerek, Murâbitlar gibi döneminin en güçlü İslâm devletlerinden birinin tarih sahnesine çıkmasını mümkün kılmıştır.

Kuzey Afrika'da Murâbitlar, yeni ve zinde bir İslâm devleti olarak zuhur ederken, Endülüs, daha önce de kısaca işaret ettiğimiz gibi, bir taraftan Düvelüt-tavâif arasında kanlı çatışmalara sahne olmakta, diğer taraftan ise, Hristiyan İspanya tarafından tedricî bir işgal hareketine maruz kalmaktaydı. Bilhassa 1085 senesinde Tuleytula'nın Kastilya krallığı tarafından işgal edilmesi üzerine, Hristiyan tehdit ve tehlikesini daha yakından hissetmeye başlayan ve bu tehlikeyi tek başlarına göğüslemeyeceklerini anlayan **Mülûkü't-tavâif**'ten bazıları(10), Murâbitlar'dan yardım istemek zorunda kaldılar.

Söz konusu talep üzerine, 1086 senesinde büyük bir orduyla Endülüs'e geçen Murâbit hükümdar Yusuf b. Taşfin, Batalyevs emirliği (**Eftasiler**) sınırları içerisinde kalan **Zellâka** (İsp. Las Sagrajas) ovasında **Kastilya** ordusunu ağır bir hezimete uğrattı(1). Bu zafer, Endülüs'te Müslümanların aleyhine bozulan güç dengesini lehlerine çevirmemekle beraber, Hristiyan İspanya karşısında yaklaşık bir asır sonra kazanılan ilk büyük galibiyet olması ve de Hristiyan yayılcılığını durdurması açılarından ayrı bir öneme sahip bulunmaktadır. Yusuf b. Taşfin, bu zaferden sonra, Endülüslü emirlere, birbirleriyle savaşmayı bırakıp, Hristiyan İspanya'ya karşı birlikte mücadele vermelerini tavsiye ederek(12) Merrakeş'e döndü. Ne var ki, Endülüslü emirler, bu tavsiyeye pek itibar etmediler. Kastilya krallığı, Endülüs'ü yeniden taciz etmeye başladı. Bu durumda Murâbit ordusu 1090 senesinde bir kez daha Endülüs'e geçti. Endülüs'ün doğusunda Lorca ile Mürsiye arasında yer alan **Aledo** kalesinde Kastilya kuvvetlerini kuşattıysa da, Endülüslü bazı emirlerin gevşek davranmaları, hatta aleyhte bazı davranışları yüzünden, gözle görülür bir başarı elde edemedi Endülüs'ü terketmek zorunda kaldı(13). Fakat, Yusuf b. Taşfin, çok geçmeden aynı senede başlarındaki idarecilerin sırtlarına yüklediği ağır vergilerden şikayet eden halkın ve Mülûkü't-tavâif'i "zalimlik", "facirlik" ve "fasıklık"la itham eden fukahânın daveti(14) üzerine emrindeki bir orduyla yeniden Endülüs'e geçti. Bu seferki maksadı, Düvelüt-tavâif'e son vererek, Endülüs'ü Murâbitlar devletine bağlı bir vilayet haline getirmektir(15). Az önce de ifade edildiği gibi, 1090 senesi çıkmadan aynı sene içinde ikinci kez Endülüs'e geçen Yusuf b. Taşfin, tesbit ettiği strateji istikametinde önce **Zîrîler**'in idaresindeki Gırnata'yı, 1091'de **Abbâdiler**'in idaresindeki Kurtuba ve İşbiliye'yi, bir sene sonra Mürsiye ve Şâtibe'yi, 1094'te Eftasiler'in idaresindeki Batalyevs (Badajoz)'i, 1095'te **İbn Sumâdih**'in idaresindeki Meriyye'yi, 1110'da Sarakusta'yı ve nihayet 1116'da Balear adaları (el-Cezâiru'ş-Şarkıyye)'ni ele geçirdi(16). Böylece Endülüs tamamıyla Murâbitlar'a bağlı bir vilayet haline getirilmiş oldu.

Endülüs, yaklaşık yarım asır Murâbitlar'ın idaresinde kaldı. Bu sürenin ilk yarısını istikrar, ikinci yarısını ise zaaf dönemi olarak vasıflandırmak mümkündür. İstikrar döneminde Murâbit idarecilerin temel hedefi, Endülüs'ün mevcut sınırlarını muhafaza etmek yanında, daha önce yitirilmiş olan Tuleytula'yı geri almak için seferler düzenlemek olmuştur. Bu seferlerin

bazılarını, Yusuf b. Taşfin'in yerine Murâbitlar devletinin başına geçen oğlu Ali b. Taşfin (500-537/1107-1143) bizzat idare etmiştir. Ne var ki, **Kastilya krallığı**, işgal sonrasında şehre çok sayıda Hristiyan nüfus yerleştirdiğinden ve burasını iyi tahkim ettiğinden, 1190 senesinde düzenlenen bir sefer esnasında surlarına kadar ulaşıldıysa da, Tuleytula'nın geri alınması mümkün olmadı(17). Buna mukabil, Portekiz cephesinde verilen mücadele daha başarılıydı. Nitekim 1110 senesinde Uşbûne (Lizbon) (18) şehriyle birlikte çok sayıda köy, kasaba ve kale Murâbitlar'ın eline geçmiştir(19).

1118 senesinde Endülüs'ün kuzeydeki en önemli şehirlerinden biri olan Sarakusta'nın **Aragon krallığı** tarafından işgal edilmesi, Murâbitlar'ın Endülüs'teki güç ve prestijlerine ağır bir darbe indirdi. Sarakusta'nın işgali esnasında Murâbitlar'a karşı verdiği mücadeleyi bir haçlı savaşı görünümüne sokmayı başaran Aragon kralı I. Alfonso(20), 1120 senesinde bir başka Murâbit ordusunu Sarakusta'nın güney batısına düşen Katande (veya Kütünde) mevkiinde bir kez daha bozguna uğrattıktan(21) sonra, 1125 senesinde, **Mustaribler** (zimmî Hristiyanlar)'in bir kısmını alıp, yeni zaptettiği yerlere yerleştirmek amacıyla Endülüs'ün doğusunu, kuzeyden güneye katettiği ve en sonunda Gırnata'ya kadar ulaştığı bir askerî sefer tertip etti. Onun bu sefer esnasında ciddi hiç bir mukavemetle karşılaşmamış olması, Murâbitlar'ın gücü ve Endülüs'ün savunmasının ne durumda olduğu hususlarında bir fikir vermek için yeterli olsa gerekir.

Murâbitlar devleti, Endülüs'te üst üste uğradığı mağlubiyetlerle kan kaybetmeye başladığı bir sırada, Kuzey Afrika'da da doğrudan doğruya kendisini hedef alan bir başka tehlikeyle karşı karşıya geldi. Şöyle ki: Berberi **Harga** (Hargha) kabilesine mensup **Muhammed b. Tûmert** isimli bir bilgin(22), XII. yüzyıl (H.VI.)'ın başlarında ilk tahsilini Mağrib ve Endülüs'te tamamladıktan sonra, sırasıyla İskenderiye, Mekke-Medine ve Bağdat'a gitmiş, buralarda dönemin ünlü bilginlerinden dersler almış(23); bilahere, takriben 1119 ya da 1120 senesinde, Murâbitlar'ın idarî merkezi olan Merrakeş'e gelerek, vaaz ve irşada başlamıştı. Ne var ki, bu yeni mürşidin söylediği sözler ve verdiği mesajlar, özü itibarıyla hep Murâbitlar'ı hedef alıyordu. Ona göre, Murâbitlar zulmün ve fesadın yayılmasına göz yumuyorlardı. İçkinin alenen içilmesine, alınıp satılmasına, domuz sürülerinin sokak ve caddelerde dolaşmasına, kadınların peçesiz gezinmelerine ve devlet işlerine lüzumundan fazla müdahale etmelerine göz yumuyorlardı. Ayrıca Murâbitlar'ın çok değer verdiği Malikî fukahâsı, Kur'ân ve Sünnet'i terkederek sadece İmam Mâlik'in *Muvattâ*'na yapışmışlar, dolayısıyla da dinin özünden uzak, katı birer taklitçiye dönüşmüşlerdi. Keza, Allah'ın Kur'ân'da zikredilen bazı sıfatlarını lafzî anlamlarıyla kabul ettikleri için, tevhid akidesini yaralamış ve bu suretle **Mücessime** fırkasına dahil olmuşlardı(24). İbn Tûmert, bir taraftan bu tenkitleri yaparken, diğer taraftan Malikî fukahasıyla hararetli bir tartışma içerisine girdi.

En azından birisi Murâbit hükümdar **Ali b. Taşfin**'in bilgisi dahilinde olmak üzere, yapılan tartışmaların hemen hepsinin galibi, o oldu. Bu durum, ona bilhassa **Mesmûde Berberileri**(25) arasında büyük bir sempati ve prestij kazandırdı. 1121 senesinde potansiyel tehlike olarak görüldüğü için sürüldüğü Bicâye (Bougie)'den(26), halkının daveti üzerine gittiği **Tînmellel** (Tinmal)'de(27), "**Muvahhidler**" adını verdiği kendi cemaatini teşkil ve tanzim etti(28). Hemen ardından, Hintata kabilesinden **Ebû Hafs Ömer** ve Kûmiye kabilesinden **Abdülmü'min b. Ali**(29) gibi önde gelen iki Berberi liderin de desteğiyle, Murâbitlara itaatin meşru olmadığını beyan ederek, halkı kendisine biate çağırırdı. Ardından bir adım daha atarak, kendisinin "Beklenen Mehdî" olduğunu iddia etti. Bunu, Murâbitlar'a karşı silahlı "cihad"ın başlatılması izledi(30).

Bu cihad, elbette, sırf dinî duygularla beslenen bir mücadele değildi. İşin içinde asabiyet faktörü de bulunuyordu. Zira, gerek Murâbitlar gerekse Muvahhidler, muayyen kabilelerin güç ve desteğiyle vücut bulmuşlardı. Nasıl Murâbitlar, Lemtûne kabile grubuna dayanıyor idiyşeler, Muvahhidler de, kendilerini katıksız bir dinî hareket gibi göstermek istemelerine rağmen, esas itibariyle Lemtûne'ye hasım Mesmûde kabile grubuna istinad ediyorlardı. Bu bakımdan, iki taraf arasında 1121 senesinden sonra vuku bulan savaşlarda, dinî motiflerle asabiyet faktörü iç içeydi. Bundan dolayıdır ki, iki taraf arasındaki savaşlardan bazıları, dinin çizdiği sınırlar içinde kalmayıp, adeta bir kabileler arası ölüm kalım savaşına dönüşmüştür(31).

Kuzey Afrika'da Muvahhidler'in çok ciddî ve tehlikeli bir dinî-siyasî muhalefet hareketi olarak ortaya çıkması karşısında, Murâbitlar açısından bu harekete karşı mücadele etmek, Endülüs'ün himayesi için Hristiyanlara karşı cihad etmekten daha öncelikli bir mesele haline geldi; binaenaleyh, askerî güçlerini ağırlıklı olarak Muvahhidler'e karşı yöneltmek zorunda kaldılar. Bu esnada asıl dikkat çeken önemli bir gelişme, Murâbitlar'a karşı Endülüs'te de bir dizi isyanın, birbiri ardına patlak vermesiydi. Nitekim, 1145 senesine girildiğinde, başta Kurtuba olmak üzere İşbiliye, Gırnata, Meriyye, Mâleka, Belensiye, Mürsiye ve Sarkusta gibi Endülüs'ün belli başlı merkezlerinde Endülüslüler, başlarındaki Murâbit idarecilere karşı isyan ettiler. İşin ilginç olan yanı, bu isyanların çoğunun liderliğini, zikredilen şehirlerin kadılarının üstlenmiş olmasıydı(32). Halbuki, Murâbitlar'ı Endülüs'e davet edenlerin başında fukahâ gelmiyor muydu? O halde ne değişmişti ?

Öyle anlaşılıyor ki, Murâbit hükümdar Ali b. Taşfin'in devlet işlerini ihmal edencesine kendisini ibadete vermesi ve idarî mekanizmayı kontrolde gevşek davranması, Endülüs'teki Murâbit idarecilerin de gevşemelerine ve tıpkı Mülûküt-tavâif örneğinde görüldüğü gibi, kendilerini Endülüs'teki lükse kaptırmalarına, binaenaleyh Endülüs'te bulunuş gayelerinden, kısmen de olsa, uzaklaşmalarına sebep olmuştu(33). Bu keyfiyeti, belki, İbn Haldûn'un teorisi istikametinde, asabiyet ruhunun tavsaması olarak anlayabiliriz. Bu idareciler bir

taftan zevk ve sefaya dalarken, öbür taraftan kitlelerde herhangi bir kıpırdanmaya fırsat vermemek için, son derece müstebit bir idarecilik örneği de sergiliyorlardı(34). Bundan başka, zaman zaman Murâbit askerlerin Endülüslü ailelere yönelik taşkınlıkları da söz konusuydu(35). Bu söylenenlere bir de aşırı boyutlara varan askerî harcamaların ortaya çıkardığı ekonomik sıkıntıların, halkın vergi yükünün artırılarak hafifletilmeye çalışılması(36), neticede Murâbitlar'ın Endülüs'teki varlık sebeplerini Endülüslüler, özellikle de fukahâ nezdinde tartışılır hale getirmiş olmalıdır. Yerine göre Hristiyan kırıllıkların, yerine göre de Muvahhidler'in desteklerini alan Endülüslü isyancılara(37), 1147 senesine kadar verdikleri mücadeleler sonunda, Balear adaları dışında, Murâbitlar'ı Endülüs'ten çıkarmaya muvaffak oldular. Bu sene, Murâbitlar'ın sırf Endülüs'te değil, Kuzey Afrika'da da hâkimiyetlerini kaybettikleri bir tarihtir. Çünkü, Muvahhidler'in o günkü lideri Abdülmü'mîn b. Ali -ki İbn Tûmert'in 1129 senesinde vefatı üzerine hareketin siyasî ve askerî sorumluluğunu üstlenmişti- zikredilen senede Murâbitlar'ın başkenti olan Merrakeş'i zaptederek, bu devletin varlığına son vermiş ve kendi hükümlerini ilan etmiştir. Böylece, Kuzey Afrika'da sınırları Trablus'tan Atlas Okyanusu'na, Uzak Sûs (es-Sûsu'l-Aksâ)'dan Cebel-i Tarık'a kadar uzanan Muvahhidler devleti doğmuş oldu.

Endülüslüler, her ne kadar Murâbitlar'ı ülkelerinden çıkarmaya muvaffak oldularsa da, aynı başarıyı, Murâbitlar sonrasında Endülüs'te müşterek bir idare oluşturma hususunda tekrarlayamadılar. Bir başka deyişle, Murâbitlar'a karşı uyanan Endülüslülük şuuru, ülkenin tek bir merkezî idare çerçevesinde yönetilmesi söz konusu olduğunda varlığını pek hissettiremedi. Her şehrin ya da bölgenin hâkimi, "az olsun, benim olsun" zihniyetiyle hareket etmeyi tercih etti; dolayısıyla Endülüs, tıpkı daha önce Düvelüt-tavâif döneminde olduğu gibi, bir kez daha parçalanma vakasıyla karşı karşıya kaldı. Mamâfih, Endülüslüler açısından zaaf teşkil eden bu manzara, yeni devletlerinin sınırlarını genişletmek arzusuyla tutuşan Muvahhidler açısından son derece olumlu bir gelişmeydi. Nitekim, **İbn Kasi** ve **İbn Hamdin** gibi isyancı liderlerin davetleriyle Endülüs'ün iç işlerine kısmen bulaşmış ve 1162 senesine kadar ülkenin güney batısını büyük ölçüde itaat altına almış olan Muvahhidler, 1162 senesinden 1172 senesine kadar Doğu Endülüs'ü ele geçirmek için uğraştılar ve sonunda başardılar. Mamafih, bu pek kolay olmadı. Çünkü, Muvahhidler, bu bölgede hem Kastilyalılar'ın hem de Katalonyalılar'ın desteğini alan **İbn Merdeniş**'in sert mukavemetiyle karşılaştılar. Görüldüğü kadarıyla İbn Merdeniş, bu direnişinde, "Endülüs'ün idaresi, Endülüslülerin elinde olmalıdır" düşüncesinden hareket ediyor ve hükümlerini bütün Endülüs'e yaymak istiyordu. Bu bakımdan onun direnişini, sıradan bir mahallî hâkimiyet gayreti değil, Kuzey Afrikalıya karşı Endülüslünün bağımsızlık mücadelesi olarak değerlendirmek pek de yanlış olmayacaktır. Zaten İbn Merdeniş, yetişme tarzı ve davranışları itibarıyla

İspanya'daki kültürel ve dinî mozaiğin tipik bir temsilcisi durumundaydı. O, bir Müslümandı, bir çok hareketi, onun bu yönünü ortaya koyuyordu; ne var ki, başka bir çok davranışı daha vardır ki, onlar da onu, bir Hristiyan idareciye benzetiyordu. Mesela Arapça bildiği kadar Kastilya dilini de biliyordu, günlük hayatında bu iki dili birden kullanıyordu. Ordusunda Müslüman Endülüslülerin yanında çok sayıda Hristiyan olanlar da vardı ve onlara kiliseler yaptırarak, hatta piskoposluk kurmalarına izin verecek kadar toleranslıydı(38).

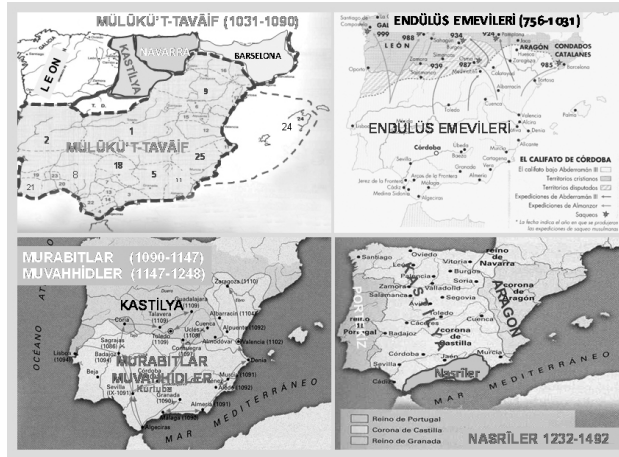
1172 senesinde İbn Merdenişi'nin tasfiye edilmesiyle, Endülüs, bu sefer Muvahhidler'e bağlı bir vilayet haline geldi. Muvahhidler'in bundan sonra Endülüs'le ilgili faaliyetleri iki ana istikamette gelişmiştir: Birisi, ülkede Muvahhid idaresini sağlamlaştırmak, diğeri ise, Hristiyanlara karşı cihad faaliyetlerinde bulunmak. 1162-1198 yılları arası, Muvahhidler devletinin kuvvet ve azamet yıllarına tekabül etmektedir. Ne var ki, bu durum, Hristiyanlara karşı verilen savaşlara, beklendiği kadar aksedememiştir. Bu bağlamda, Muvahhid orduların gücü, ne 1085 senesinde kaybedilen Tuleytula'nın ne de 1118'de yitirilen Sarakusta'nın geri alınmasına yeterli olmuştur. 1194 senesinde Muvahhidler'in Endülüs'te Hristiyanlara karşı kazandıkları en büyük zafer olan Arak savaşı bile, bir zamanlar Zellâka'nın uyandırdığı ümit ve heyecanı bir kez daha dirilttiyse de, neticede bir savunma savaşı olmanın dışına taşamadı. Arak zaferi, kısa vadede, Kastilya Krallığı'nın Endülüs'e yönelik hücumlarına sınırlandırma getirdi; Müslümanların kendilerine olan öz güvenlerini tazeletti; hattâ Endülüs'ün eski azamet günlerine yeniden dönebileceği umutlarını yeşertti. Ancak aynı zafer, uzun vadede, geniş ve kuvvetli bir haçlı cephesinin teşekkülüne de neden oldu. **Papa III. Inocencio** (Innocent)'nun direktifleriyle oluşan bu cephe(39), 1212 senesinde Muvahhidler'in ve Endülüslülerin oluşturdukları Müslüman ordusunu Kurtuba'nın kuzeyinde yer alan **İkâb** (İsp. Las Navas de Tolosa) mevkiinde ağır bir hezimete uğratarak, bir anlamda, **Arak** zaferinin rövanşını almış oldu. Bu acı neticenin alınmasında, Muvahhid askerlerin savaşa iyi hazırlanmamış olmaları yanında, Endülüslülerle aralarında başgösteren uyumsuzluğun da hiç şüphesiz önemli rolü vardı. Bu savaş, hem Muvahhidler hem de Endülüs için sonun başlangıcı olmuştur(40). Nitekim, Muvahhidler, tedricî bir biçimde Endülüs'teki hâkimiyetlerini yitirdiler. Bu suretle ortaya çıkan otorite boşluğunu ne Endülüslüler, ne de başka bir Müslüman güç doldurabildi. Neticede, sahipsiz kalan Endülüs toprakları, 1250 senesine kadar sürdürülen kesif Reconquista faaliyetleri çerçevesinde, Gırnata ve civarındaki birkaç şehir hariç, Hristiyan İspanya'nın hâkimiyetine geçti.





Şekil 1: Haçlı Savaşlarının İki Cephesi

Özetle ifade etmek gerekirse, XII. yüzyılda Endülüs, istiklâlini kaybetmiş, yani Endülüslülerin idare ettiği bir ülke olmaktan çıkarak, önce Murâbitlar'ın daha sonra da Muvahhidler'in idare ettiği bir vilayet konumuna düşmüştür. Bu dönem, Müslümanların Endülüs'te gerek kendi aralarında gerekse Hristiyanlarla savaş halinde oldukları bir dönemdir. Kuzey Afrikalı Müslümanlar, bu dönemde Endülüslülerin yapamadıklarını yaparak, Endülüs'ün büyük çapta sınırlarını muhafaza etmişlerdir. Ancak buna rağmen, Endülüslüler, herhalde biraz kaba gördüklerinden biraz da gururlarına dokunduğundan, onları kendilerinden biri olarak hissedememişler, dolayısıyla fırsat buldukları ilk anda isyan bayrağını kaldırmışlardır.



Şekil 2: 756-1492 arasında Endülüs'te Siyasi Şekillenme

## 2- İçtimâî Bünye

VIII. ve IX. yüzyıllarda Endülüs toplumunun en bariz vasıflarından biri, **Araplar, Berberiler, Mevâli, Müveledler** (İspanyol asıllı Müslümanlar), **Musta'ribler** (Zimmî Hristiyanlar) ve **Yahudiler** gibi, birden çok etnik ve dinî unsuru bünyesinde barındırıyor olmasıydı. Toplum, henüz tam anlamıyla bir kaynaşma sürecine girmediğinden, farklı etnik unsurlar varlık ve kimliklerini, fazla bir değişikliğe uğramaksızın devam ettiriyorlardı. Böyle olduğu içindir ki, bu yüzyıllarda, özellikle de IX. yüzyılda Endülüs'ün muhtelif şehir ve bölgelerinde vuku bulan dahilî karışıklıklar, her şeyden önce asabiyet ağırlıklı, dolayısıyla da etnik temelli hadiselerdi(41). Ancak, X. yüzyılda, sağlanan uzun süreli siyasî istikrar, ekonomik gelişme ve hepsinden de önemlisi devletin, kaynaşmış bir "ümme" meydana getirebilmek için asabiyet ruhuna karşı savaş açması neticesinde, yavaş yavaş bir "Endülüs'lülük ruhu" ve "Endülüs'lüler toplumu" teşekkül etmeye başladı(42). Bilhassa Endülüs Emevî halifeliğinin son yıllarında meydana gelen dahilî çalkantılar esnasında, bu oluşumun tezahürleri, bir çok olayda varlığını belli etmiştir.

Nitekim, X. yüzyılın son çeyreğinde İbn Ebî Âmir el-Mansûr(43) tarafından Kuzey Afrika'dan getirilen Berberi askerlere karşı, fetih esnasında ve sonrasında Endülüs'e yerleşen Berberilerin Araplarla birlikte omuz omuza mücadele vermelerini, başka türlü nasıl izah edebiliriz ?

Endülüs toplumunda kaynaşma istikametindeki gelişmenin, XI. yüzyılda akamete uğradığını gösteren hiç bir ipucuna sahip değiliz. Gerçi, bu yüzyılda Endülüs, siyâsi ve coğrafi olarak bölünmüştür. Hemen her şehir, müstakil birer devletçik haline gelmiştir. Ne var ki, bu bölünme etnik temellere dayalı bir bölünme değildir. Binaenaleyh, Düvelüt-tavâif'ten her hangi birinin sınırları içinde, farklı etnik unsurları bir arada görmek pekâlâ mümkündür(44). Bu bakımdan, Düvelüt-Tavâif arasındaki mücadeleler, özü itibarıyla etnik değil, siyasî nüfuz ve toprak kazanma uğrunda yapılan mücadelelerdir.

XII. yüzyılda, yani Murâbitlar ve Muvahhidler'in idaresindeki Endülüs'te ise, Endülüs'lülük şuuru daha da pekişmiştir. Bu dönemde idareci tabakayı oluşturan Kuzey Afrikalılar (Muvahhidler ve Murâbitlar) dışında herkes, kendisini etnik kimliğinden önce Endülüs'lü olarak tanımlamaktaydı. Bunda, her halde, kendilerini yabancı bir idare altında görüyor olmalarının rolü olsa gerektir. Bir diğer gerçek şu ki, ister sosyal davranışlar ister örf ve âdetler ve isterse kültür düzeyleri bakımından olsun, Endülüs'e gelen Murâbit ve Muvahhid cemaatlerle, Endülüs'lüler arasında son derece bariz farklar vardı. Aynı farklılıklar, Endülüs'teki Musta'riblerle kuzeydeki İspanyol krallıklarının vatandaşı olan Hristiyanlar arasında da söz konusuydu. Netice olarak, bu yüzyılda Endülüs'lü bir Arapla Doğulu bir Arabı; Endülüs'lü bir Berberi ile Kuzey Afrikalı bir Berberiyi ve Endülüs'lü bir Musta'rible İspanyol krallıklarının tebası olan

bir Hristiyanı birbirinden ayıran bariz farklar meydana geldiğini rahatça söyleyebiliriz (45). Endülüsülülerin, farklı liderlikler altında da olsa, 1145 senesinde Murâbitlar'a, 1127 senesinden itibaren ise Muvahhidler'e karşı başlattıkları isyanları, Endülüsülük şuurunun bir aksülameli olarak anlamak, her halde daha doğru olacaktır.

Biz, genel olarak Endülüs'ü coğrafi bakımdan kendimize uzak hisseder ve bu sebeple Osmanlı dönemine kadar, Endülüs'le Türkler arasında herhangi bir irtibatın bulunmadığını zannederiz. Oysa, XII. yüzyıl, Türklerin Endülüs'le tanıştıkları ve çok sayıda Türk'ün bu ülkeye yerleştiği bir zaman dilimi olmuştur. Şöyle ki: Abdulvahid el-Merrakuşî'nin verdiği bilgilere göre, ilk defa 1179 senesinde **el-Ğuzz** (çoğ. Ağzâz) denilen Türkler Mağrib-i Aksâ'ya gelmişler ve bunların sayıları gittikçe artmıştır(46). Fakat, bu Türklerin Murâbit ordularında da varlığını bildiğimize göre(47), onların Kuzey Afrika'ya ayak basmaları, zikredilen tarihten çok önce olmalıdır. Muvahhid hükümdar el-Mansur (580-595 / 1184-1199), çok sayıda Türk'ü Merrakeş'e nakletmiş ve ordusuna katmıştır. Onları, nüfusun öteki unsurlarından ayıran hususiyetlerin başında, kadınlar gibi saçlarını örüyor olmaları gelmekteydi(48). Hükümdarın, ordusuna kattığı Türkleri, Berberi, Arap ve Sudanlı askerlerden daha üstün tuttuğu anlaşılıyor. Zira, bu zikredilenler senede üç kez maaş (el-câmkiyye) alırlarken, Türkler her ay alıyorlardı. el-Mansûr, bununla da yetinmedi, Endülüs'te bol miktarda araziyi, onlara iktâ olarak verdi(49). Türkler böylece Endülüs'le hem tanışmış hem de bu ülkeye yerleşmiş oldular. Öte taraftan, 1194 senesinde kazanılan Arak savaşı esnasında, Türkler, Kuzey Afrikalıların ve Endülüsülülerin bilmediği, aynı anda çok sayıda oku birden fırlatma kapasitesine sahip silahların sayesinde, savaşın kaderinin Müslümanlar lehine dönmesinde büyük pay sahibi olmuşlardır. Nitekim, bir Hristiyan rivayetinde "sayılamayacak kadar ok, havada uçuyor ve Hristiyan askerlere büyük zararlar veriyordu" denilmek suretiyle bu husus teyit edilmektedir(50).

Sosyal statü bakımından avam ve havas ayırımı, XII. yüzyıl Endülüs toplumu için de geçerlidir. Yalnız, idarî mekanizmanın büyük bir kısmı Kuzey Afrikalıların eline geçtiğinden, havas denilince, öncelikle bu kesim akla gelmekteydi. Bununla beraber, Endülüs'ü köklü aileler, eski konumlarını büyük ölçüde muhafaza ettiler. Bu arada ulemânın, özellikle de fukahânın artan nüfuzuna işaret etmeden geçmemek lazımdır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Murâbitlar ve Muvahhidler sırf dinî temeller üzerine kurdukları ve dinî prensipleri hayata geçirmeyi hedefleyen birer devlet oldukları için, bu iki devlette din âlimlerinin hususî bir yeri ve ağırlığı olmuştur. Kaynaklarda gerek Murâbit gerekse Muvahhid idarecilerden söz edilirken, hemen hepsinin ulemaya büyük bir değer verdikleri, onlara manevi bakımdan saygıda kusur etmedikleri gibi, maddî bakımdan da son derece cömert davranmaktan kaçınmadıkları ifade edilmektedir(51). Bu durum, ister istemez, ulemânın devlet

içinde ve toplum nezdindeki nüfuzunu büyük ölçüde artırdı. Bilhassa fukahâ ve umumiyetle onların arasından seçilen kadılar, devletin muhtelif işlerine el attılar. İdareciler, fakihlerle istişare etmeksizin iş yapamaz hale geldiler. Öte taraftan halk da, fukahâyı kendilerinin gerçek temsilcileri olarak görüyordu. Nitekim, Murâbitlar'a karşı isyan eden muhtelif Endülüs şehirlerinde, halkın, başlarına şehirlerinin kadılarını geçirmeleri, bu görüşü teyid etmektedir. Bununla beraber cemiyette, fukahâya, sahip oldukları aşırı servetlerden dolayı iyi gözle bakmayanlar da yok değildi. Bunlardan birisi olan Ceyyanlı şair **İbnu'l-Bunnî**'nin şu mısraları kayda değerdir :

Ey riya ehli (fakihler)! pusunuzu kurdunuz,  
Tıpkı alaca karanlıkta avlanmaya çıkan bir kurt gibi;  
Mâlik'in mezhebiyle dünyayı elinize geçirdiniz,  
İbnu'l-Kâsım'la(52) da malları taksim ettiniz(53).

İçtimaî bünye bahsine son vermeden önce, kısaca da olsa, gayr-i müslimlerin durumundan söz etmek istiyoruz. Bugün Endülüs tarihinin ana kaynaklarına istinaden şunu kesin olarak biliyoruz ki, Müslümanlar Endülüs'te fetih esnasında gayr-i müslimlerle yaptıkları anlaşmalarla, onlara cizye ödemeleri karşılığında can ve mallarının korunacağını, dinlerini yaşamaları hususunda herhangi bir maniayla karşılaşmayacaklarını, dinlerini terke zorlanmayacaklarını ve kiliselerine dokunulmayacağını taahhüt etmişler(54) ve genel olarak ifade etmek gerekirse, XI. yüzyılın sonuna kadar, bu taahhütler, istisna kabilinden birkaç olay dışında geçerliliğini korumuştur. Bu suretle oluşan hoşgörü atmosferi içerisinde, gayr-i müslimler, kendi kimliklerini muhafaza, kendi kültürlerini işleme ve ilerletme imkanına kavuşmuşlardır(55). Ne var ki, XII. yüzyılda bu taahhütlerle bağdaşmayan bazı uygulamaların meydana geldiği görülmektedir. Söz gelimi, Musta'riblerin Gırnata yakınında daha önceki idarecilerden izin almak suretiyle inşâ ettikleri bir kilise, Murâbit hükümdar Yusuf b. Taşfin'in emri üzerine yıkılmıştır(56). Yusuf'un yerine geçen oğlu Ali ise, fukahâdan aldığı fetvaya dayanarak, Endülüs'teki Musta'riblerin bir bölümünü yerlerinden kopararak Kuzey Afrika'nın Miknâse ve Selâ bölgelerine tehcir etmiştir(57). Muvahhidler döneminde ise, gerek Yahudiler gerekse Musta'ribler, din değiştirmeye, bunu kabul etmedikleri takdirde ise İslâm diyarını terke zorlanmışlardır(58).

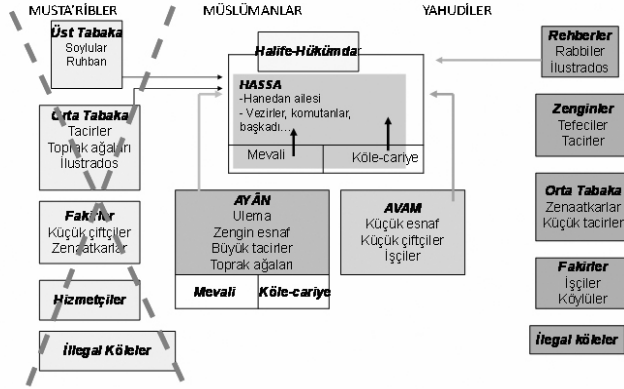
Bazı araştırmacılar, bu uygulamaların sorumlusu olarak, herkesten önce ulemâyı, özellikle de fukahâyı göstermektedirler. Zira, onlara göre, idarecilerin sözü edilen tedbirleri almaya sevkeden, fukahânın verdiği fetvalar olmuştur(59). Bu görüş kısmen doğrudur. Çünkü, bu dönemde bazı idareciler ve fukahâ, belki içinde buldukları şartların tesiriyle olacak, aslında daha önce pek rastlanmayan ve bilebildiğimiz kadarıyla Kur'an-ı Kerîm ve Sünnetin ruhuna da ters düşen bazı tasarruflarda bulunabilmişlerdir. Mesela, en-Nuveyrî'nin verdiği bilgiye göre Muvahhid halife Abdülmü'min, idaresi altındaki topraklarda

yaşayan Hristiyan ya da Yahudileri, İslâm'a girmek veya İslâm topraklarını terketmek şıklarından birini kabule zorlamış, buna uymayanların ise öldürülmelerini emretmiştir. Böyle sert bir tatbikat karşısında gayr-i müslimlerin çoğu şeklen İslâm'a girmiştir(60). Öte taraftan, dönemin fakihlerinden İbn Abdûn'un hisbe ile alakalı risalesinde Hristiyan ve Yahudiler hakkında verdiği bazı hükümler de Endülüs'ün XII. yüzyıl öncesinde pek alışık olmadığı sertlikteydi. Nitekim, bir kaç misal vermek gerekirse, bu hükümler çerçevesinde rahiblerin evlenmeye zorlanmaları, Hz. İsa sünnetli olduğu için Hristiyanların da çocuklarını mutlaka sünnet ettirmeleri, şeytanın taifesi oldukları için Hristiyanlara selâm verilmemesi, Müslümanların Hristiyan veya Yahudi tabirlere tedavi için gitmemeleri ve kiliselerde çan çalınmasına müsaade edilmemesi gerekiyordu(61). Daha önceki dönemlerle mukayese edildiğinde, hiç şüphesiz, bütün bunlar gayr-i müslimler açısından olumsuz gelişmelerdi. Fakat, gayr-i müslimlerin maruz kaldıkları yukarıda sayılan sıkıntıların en azından bazılarının sorumlusu olarak sadece tamamen Müslümanları görmek, kanaatimizce pek doğru değildir. Meselâ, Endülüslü Musta'riblerin bir kısmının Kuzey Afrika'ya tehcir edilmesinin ana sorumlusu, bu cemaatin kendisidir. Çünkü, Murâbitlar'ın Kuzey Afrika'da Muvahhidler'le meşgul buldukları bir sırada, bu cemaatin mensupları, Aragon kralı I. Alfonso'yu Endülüs üzerine sefer yapmaya teşvik etmişler, adı geçen kral, 1125 senesinde bu cemaatin sağladığı destek sayesinde Gırnata'ya kadar ulaştığı bir sefer tertip etmiş ve geri dönerken, Müslümanlardan aldığı yerlerdeki Hristiyan nüfusu artırmak maksadıyla çok sayıda Musta'rib aileyi beraberinde götürmüştür. O halde, Musta'ribler, bu sırada tebası oldukları devlete tabiri caizse sadık kalmamışlardır. Devlet, işte bu vaziyet karşısında kendi bekasını düşünerek tedbir almak zorunda kalmış ve bu tedbiri alırken de belki en insafli olanını tercih etmiştir. Nitekim İbn İzarî'nin aktardığı şu rivayet, meseleyi bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır:

"H. 511 senesinde kadı **Ebu'l-Velîd İbn Rüşd** -Allah sevabını artırsın- Merrakeş'e gitti ve sultan Ali b. Yusuf'un huzuruna çıktı. Sultan kendisini izzet ve ikramla karşıladı. Kadı ona, Musta'riblerin İbn Rudmir (I. Alfonso)'i Endülüs'ün maruz kaldığı musibeti anlattı ve bunun ahdi bozmak ve zimmîlikten çıkmak anlamına geldiğini söyledi. Sultan onu dinledi ve görüşlerini kabul etti. Bunun üzerine onları yurtlarından tehcir etmeyi kararlaştırdı. Aslında bu tedbir onların yaptığına karşılık verilebilecek en hafif ceza idi. Sultan, Musta'riblerin tehcir edilmelerine dair emrini Endülüs'ün her tarafına duyurdu. Yolculuk meşakkatli geçtiğinden, bir kısmı daha yoldayken telef oldu. Bir kısmı vebaya yakalandı..."(62).

Vaziyet bu olduğu halde, yukarıda işaret edilen araştırmacılar, meselenin bu yönünü görmemekte ya da görmek istememektedirler. Bu tutumları da kendilerini, tek taraflı ve eksik bir genellemeye sevketmektedir.

Diğer taraftan, bilhassa Hristiyanlara yönelik sözü edilen hak sınırlamalarında, Tuleytula ve Belensiye'nin işgalinden sonra Müslümanlara karşı yapılan baskıların da tesirinin bulunduğunu düşünmek mümkündür. Zira, Endülüs'te yukarıda sayılan hususlar henüz ortada yokken, Hristiyan egemenliğine giren Tuleytula'da işgalden hemen sonra, verilen taahhütlere rağmen, Merkez Camii kiliseye çevrilmişti(63). Belensiye'de ise, Müslümanların malları ellerinden alınmış, bir çok Müslüman erkek hadım edilerek hizmetçi yapılmış ve Hristiyanlaştırılmış; ayrıca Merkez Camii kiliseye çevrildikten başka, şehrin kadısı da diri diri yakılmıştı(64). Bütün bunların, Endülüslüler tarafından nefret ve öfkeyle karşılanmadığını ve Musta'riblerle olan ilişkilere hiç tesir etmediğini söylemek mümkün değildir.



Şekil 3: 12. Yüzyılda Endülüs Toplumu

### 3- Medeniyet ve Kültür

Tarihin bize öğrettiği hakikatlerden birisi şudur ki, askerî fetihler, ancak beraberinde kültürel bir fetih de getirdiği zaman kalıcı olabilmektedirler. Bunun olabilmesi için ise, fatihlerin temsil ettiği kültürün, hâkimiyetleri altına giren halkların kültürlerinden daha üstün ve daha cazip olması icabeder. Aksi takdirde, askerî fetihlerin kısa vadede birer fetih gibi gözükseler bile, uzun vadede hezimete dönüşmeleri pekâlâ mümkündür. Buna misal olarak Barbar Germen kavimler ve Moğollar'ın gerçekleştirdikleri geniş çaplı istilâ hareketlerini verebiliriz. Bildiğimiz gibi, Barbar Germen kavimleri, M.V. yüzyılda Roma imparatorluğuna ait toprakların büyük bir kısmını işgal ederek Roma'ya girmişler ve bu muhteşem şehrin altını üstüne getirmişlerdi. Tıpkı bunun gibi, XIII. yüzyılda da bu sefer Moğollar, bir dizi işgalden sonra Bağdat'a kadar ulaşmışlar ve Germenlerin Roma için yaptıklarını onlar Bağdat için tekrarlamışlardı. Ne var ki, her iki işgal hareketinin de üzerinden muayyen bir zaman geçtikten sonra, asıl mağluplar, Germenler ve Moğollar olmuşlardır. Çünkü, birinciler, Roma

medeniyetinin; ikinciler ise, İslâm medeniyetinin gücü ve cazibesi karşısında pes ederek, kelimenin tam anlamıyla asimile olmuşlardır. Bu keyfiyet, XII. yüzyıl Endülüs'ünü ele geçiren Murâbitlar ve Muvahhidler için de aynen geçerlidir. Endülüs, siyasî ve askerî bakımdan XII. yüzyılda zikredilen hanedanlara tabî olmuştur. Levi-Provençal'ın da belirttiği gibi, meselâ bir Ali b. Yusuf, yüzünü Kuzey Afrika'daki herhangi bir merkeze değil, küçüklüğünden itibaren Endülüs kültürüyle yetiştirdiği için, hep bu ülkeye çevirmiş; III. Abdurrahman ve II. Hakem gibi Endülüslü hükümdarlara benzemeye çalışmıştır(65). Bunun yegâne sebebi, Endülüs'ün o zamanda medeniyet bakımından Kuzey Afrika'ya olan üstünlüğüydü. Zira, daha önce de bir ara işaret ettiğimiz gibi, Endülüs medeniyeti, XII. yüzyıla olgunluk merhalesini idrak etmiş bir halde girmişti. Buna mukabil, Endülüs'ün idaresini ele geçiren Kuzey Afrikalıların çoğu, çöl ve sahra hayatının mahrumiyet ve yoksunlukları içinde yetişmiş kimselerdi. İşte bu insanlar birden Endülüs'teki parlak medeniyet ve bu medeniyetin bahşettiği lüks ve konforla karşı karşıya geldiler. Başlangıçta sırf Allah yolunda cihadı düşünen ve dünya nimetlerine tali derecede önem veren bu kimseler, kısa bir süre sonra medenî hayatın kendine has cazibesi karşısında dayanamayıp çözülmüşlerdir. Onlar, öyle bir devirde Endülüs'e ayak basmışlardı ki, burada buldukları Müslüman ahâli, savaşıma aşkı ve fütuhât arzusunu çoktan dindirmiş ve bunların yerini tefekkür ve edebiyat zevkleri almış bulunuyordu. Afrikalı yeni fâtihter için Endülüs'ün arzettiği bu manzara, onların ülkeye yerleşip kalmalarına sebep olmuş ve kendilerinin benimsemeye hiç bir şekilde hazır olmadıkları böylesine ince ve süzölmüş bir medeniyet ile aniden temasa gelmeleri dolayısıyla, bu insanların başlangıçta taşıdıkları asabi ruhunun tazeliğinden kaynaklanan dirençlerini iyice yok etmiştir(66). Murâbitlar'ın Muvahhidler karşısında uğradıkları hezimetlerin sebeplerini sorgularken, Endülüs medeniyetinin Murâbitlar üzerinde icra ettiği bu tesiri gözden ırak tutmamak gerekir.

Üzerinde durulan dönemde Endülüs'ün nüfuzu, Kuzey Afrika'daki büyük merkezlerde de kendisini hissettirdi. Hem Murâbit ve hem de Muvahhid idareciler, çok sayıda Endülüslünün Merrakeşe gelip yerleşmelerini sağladılar. Bu hususta Abdulvahid el-Merrakuşî, şu kıymetli bilgileri vermektedir:

"... Emirü'l-Müslimîn, hükümdarlığının ilk yıllarında Endülüslü ediblerin önde gelenlerini, kendi sarayına davet etti ve bu işe çok önem verdi. Sonunda sarayında, hiç bir hükümdara nasib olmayacak kadar seçkin kişi toplandı; meselâ belagat ehlerinden el-Ahdeb ismiyle maruf **Ebu'l-Kasım İbnu'l-Cedd, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed, Ebû Abdullah İbnu'l-Hassâl**, onun kardeşi **Ebû Mervan, Ebû Muhammed Abdulmecid b. Abdûn...**"(67).

Abdulvahid el-Merrakuşî'nin adını verdiği bu insanlar, devletin kitabet işlerini kelimenin tam anlamıyla tekellerine almışlardır. Fakat, hükümdarların başkentlerine getirttikleri Endülüslüler, sırf bu gurup insanlar değildi. Çok sayıda Endülüslü mimar ve mühendis de cezbedilmiş ve inşâ ettirilen bir çok sivil ve

dinî mimarî eserleri onların ellerinden çıkmıştır. Böylece Endülüs sanat ve mimarisi, Kuzey Afrika'ya transfer edilmiştir. Bu dönemde Kuzey Afrika'da inşa edilen eserler incelendiğinde, gerek mimarî üslub gerekse tezyinat açısından Endülüs'ün tesiri açıkça görülmektedir (68).

Muhtelif sahalarda yetişmiş Endülüslüler, Merrakeş dışındaki merkezlere de dağılmışlardır. Mesela bunlardan biri olan Meriyyeli **Ahmed b. Abdurrahman el-Lahmî**, Muvahhidler hareketinin kurucusu İbn Tûmert'in memleketi olan Tînmelle'e kadar gitmiş ve orada Arapça tedris etmiştir. Bu kişi tıp, hendese ve matematik alanında da temayüz etmişti (69).

Murâbitlar döneminde Endülüs'te Edebî alandaki faaliyetler, Düvelü't-tavâif dönemine göre biraz sönük geçmiştir. Çünkü, bir önceki dönemde Mülûküt-tavâif saraylarında en sık görülen kimseler, şairlerdi. Bu dönemde şiirde konu sıralaması olmadığı için, her tür şiire rastlamak mümkündü. Ancak, Murâbitlar döneminde dinî prensipler ve hisler ön plana geçtiği için, bir önceki dönemde sık sık işlenen kadın, şarap ve aşk temaları büyük ölçüde terkedildi; bunun yerine tabiatı konu alan ve " Nûriyyât" ve " Ravdiyyât " adı verilen şiirler daha fazla revaç buldu(70). **İbn Hafâce** (ö. 1138), **İbn Bakî et-Tutlî** (ö. 1126), **İbn Zekkâk** (ö. 1134) gibi meşhur isimler, klasik şiirde dönemin önde gelen temsilcileridir. Aynı dönemde şiir alanında en önemli yenilik, şair **İbn Kuzman** (ö: 1160) tarafından ilk kez, zecel türünün ihdas edilmesi olmuştur. Bilindiği gibi zeceller, kafiye bakımından klasik şiire göre daha serbest, halk diliyle (âmmice) ve koro halinde söylenen şiirlerdir(71). Edebiyat alanında kayda değer bir diğer gelişme, antolojilerin telif edilmiş olmasıdır. Bunlardan iki tanesi, bilhassa kayda değerdir : Birisi, İbn Bessâm (ö. 1147) tarafından kaleme alınan ve hem eserleri bugün kayıp bulunan bazı müelliflerden bol bol iktibaslarla bulunması hem de Endülüs kültürü ve içtimaî tarihiyle alakalı pek çok bilgi ihtivası etmesi bakımından önemi büyük olan *ez-Zehira fî Mehâsini Ehli'l Cezîra* isimli eseridir(72). Ötekisi ise, **Feth b.Hâkân** (1130-1140 arası)'ın *Kalâidu'l-İkyân*ıdır (73).

XII. yüzyıl Endülüs'ünde tıp, botanik ve astronomi sahalarında da ünlü bazı isimler yetişmiştir. Meşhur tabib **Ebû Mervan İbn Zühr** (ö. 1161) -ki Batlılar kendisini Avenzoar olarak tanımışlardır- bunlardan biridir. Keza, dönemin yetiştirdiği iki büyük İslâm filozofu **İbn Rüşd** ve **İbn Bacce**'nin aynı zamanda iyi birer hekim olduklarını biliyoruz(74). İslâm coğrafyacılığının en büyük isimlerinden olan **el-İdrisî**'nin de bu dönemde yaşadığı kaydedilmeden geçilmemelidir.





### El-İdrisî'nin Hazırladığı Dünya Haritası

Murâbitlar dönemi Endülüs'ünde fukahânın idarî ve dinî hayat üzerindeki nüfuzu, fikrî hayat üzerinde de eksik olmamıştır. Bu sebeptendir ki, felsefe ve kelamla iştigal etmek hemen hemen imkansız hale gelmiştir. Zira, Malikî fihkî çerçevesinde ve furû kitapları dışında bir şeyle alakadar olmaya asla iyi gözle bakmayan fukahâ, aksine bir duruma şahit olduklarında, siyasî otoriteyi devreye sokarak, suç unsuru olarak gördükleri şeylerin imha edilmesini sağlamışlardır. İşte bu anlayışın sonucu olarak H. 503 senesinde İmam Gazalî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Din*'i yasak ve zaralı kitap ilan edilmiş ve Kurtuba'da toplattırılan nüshaları, üzerine benzin döktürülerek halkın gözleri önünde yaktırılmıştır. Aynı fiil, Kuzey Afrika'da da tekrarlanmıştır(75). Buna mukabil, Muvahhidler döneminde felsefe ve kelamla iştigal edenler üzerindeki baskı büyük ölçüde kalkmış ve bu sayede İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi filozofların yetişmesi mümkün olmuştur(76). Böylece Doğuda yavaşlayan felsefî çalışmalar, Endülüs'te yeniden canlanmış ve İslâm felsefesi, kendi zirvesini bu çalışmalarla yakalamıştır.

Endülüs, XII. yüzyılda daha önceki yüz yıllarda pek alışık olmadığı tasavvufî hareketlere de sahne olmuştur. Ahmed b. Hüseyin b. Kasi -ki daha çok **İbn Kasi** olarak şöhret yapmıştır- ismi, bu hareketlerinden birinin şeyhi olarak karşımıza çıkmaktadır. Meriyyeli meşhur mutasavvıf **İbnu'l-Arff** (ö: 1141)'ten el alarak işe başlayan bir kişi, devletin vergi tahsildarlığını yapıyorken bu vazifesini bırakmış, sonra sahip olduğu bütün serveti tasadduk ederek, doğum yeri olan Şilb'de (77) yaptırdığı bir "ribât'ta (zaviye) tasavvufî hayatı yaşamaya başladı. Zamanla etrafında çok sayıda mürid topladı. Bir süre sonra "velayet" iddia ederek, kendisine "el-Mehdî" unvanını verdi. Bu yıllar, Endülüs'teki Murâbitlar'ın

Hristiyanlar karşısında üst üste başarısızlığa uğradığı ve toplumda geleceğe dair yeislerin hakim olduğu yıllardı. İbn Kasi, daha önce tıpkı Abdullah b. Yasin ve Muhammed b. Tümert'in yaptığı gibi, etrafında toplananlar muayyen bir sayı ve güce ulaştınca, Şilb'de Murâbitlar'ın idaresine karşı isyan bayrağını açtı. Hareketini Endülüs'ün batı bölgesinin tamamına yaymak istedi. Şilb'le birlikte Batalyevs ve Kâdis'i ele geçirdi. Bir süre sonra kendisiyle müridleri arasında ihtilaf çıktı. İbn Kasi, Muvahhidler'i Endülüs'e girmeye davet eden ilk kişi olmakla beraber, daha sonra bu tavrını değiştirdi ve Portekiz kralının himayesine girdi. Nihayet 1151 senesinde kendi adamları tarafından öldürüldü(78).

**Netice :**

1- XII. yüzyıl boyunca Endülüs, siyasî istiklalini yitirmiş ve Kuzey Afrikalı hanedanlardan önce Murâbitlar'ın, sonra da Muvahhidler'in idaresine tabi olmuştur. Bunun yegâne sebebi, Endülüslülerin XI. yüzyılda birlik ruhunu kaybetmeleri ve Hristiyanlara karşı ülkelerini savunmak hususunda içine düştükleri acz haliydi. Gerek adı geçen iki devletin dinî ön plana alan bir siyaset izlemeleri, gerekse Hristiyan İspanya'nın bir haçlı cephesi oluşturma gayretleri, Endülüs'ü tarihinin en büyük savaşlarının yaşandığı bir mücadele alanına çevirmişti. Zellaka, Arak ve İkâb savaşları böyledir.

2- Üzerinde durulan dönemde, Endülüslülük şuuru iyice pekişmiş ve bu şuur Endülüs'ün tek elden idaresi istikametinde bir neticeye ulaşmadıysa da, Murâbit ve Muvahhid idarecilere karşı başlatılan isyanları muharrik unsurlarından biri olmaktan da uzak kalmamıştır. İçtimaî bünyede göze çarpan bir diğer gelişme, Arap kaynaklarında el-Ğuzz olarak zikredilen Türk cemaatlerinin Kuzey Afrika ile birlikte Endülüs'e de yerleşmiş olmalarıdır. Bu arada zikredilmesi gereken bir diğer husus ise, ulemânın, özellikle de fukahânın devletin hemen her alanında artan nüfuzudur.

3- Siyasî olarak Murâbitlar ve Muvahhidler'e tâbi olan Endülüs, kültür ve medeniyet alanlarında bu iki devleti kendisine tâbi kılmıştır. Her ne kadar fukahânın kültürel hayatı kontrol altına almaya yönelik bir tahakkümü söz konusu idi ise de, XII. yüzyılda Endülüs medeniyeti, bilhassa felsefe alanında en olgun meyvelerini vermiştir. Edebî alanda zecellerin ortaya çıkışı bu deneme tesadüf etmektedir. Endülüs sanat ve mimarisi, Mağrib mimarisi üzerine kesin bir hâkimiyet kurmuştur.

**Dipnotlar**

- (1) "Hristiyan İspanya" denince, fetihten sonraki ilk yıllarda sadece İspanya'nın kuzeyindeki dağlık ve dar bir saha olan Asturias bölgesi kastediliyordu. Fakat, Hristiyan İspanyollar, Müslüman fatihlerin özellikle Valiler döneminde içine sürüklendikleri dahilî çekişmelerden istifade ederek toparlandılar ve İspanya'nın kuzeyini (Kastilya, Leon, Navarra ve Barselona) Müslümanlardan geri almışlardır. Binaenaleyh, IX. yüzyıl başlarından XI. yüzyılın son çeyreğine kadar "Hristiyan İspanya" denilince, İspanya'nın bu bölgeleri kastedilmektedir. Bkz.E.Mitre, *La España medieval*, Madrid 1984, s.99 vd.
- (2) "Reconquista" kavramı hakkında geniş bir değerlendirme için bkz.V.Cantarino, "The Spanish Reconquest: A Cluniac Holy War Against Islam ?", *Islam and The Medieval West*, Albany 1980, s.82-109.
- (3) Abdullah b. Yasin'in doğum tarihi ve tahsil hayatı hakkında hiç bir aydınlatıcı bilgi bulunmamaktadır. Hattâ, mensup olduğu kabilenin adı bile tartışmalıdır. Bununla beraber, Berberi Lemtüne kabilesinin Cedâle koluna

- mensup olması kuvvetle muhtemeldir. Onun, Düvelüt-tavâif döneminde tahsil için Endülüs'e gittiği ve bilahere aynı maksatla Kayrevan'a döndüğü rivayet edilmektedir. Az olmakla beraber, hakkındaki bilgiler, umumiyetle onun seçkin bir fakih; basiretli, dirayetli, zeki ve takva sahibi bir şahsiyet olduğunda ittifak etmektedirler. Bkz. İbn Beşkuval, *es-Sıla*, Madrid 1882, s.426; H.A.Mahmud, *Kiyâmu Devleti'l-Murâbitîn*, Kahire 1956, s.104-117. Sadece İbnu'l-Hatîb, onun hakkında "Allah'ın ahkâmına şaz düşen bazı uygulamaları olduğuna dair haberler vardır; ancak için doğrusunu Allah bilir" demektedir, ancak bu uygulamaların mahiyeti hakkında hiç bir bilgi vermemektedir. Bkz. İbnu'l-Hatîb, *el-lhâta fî Ahbârî Gırnata* (nşr.M.A.İnân), Kahire 1977, IV, 348.
- (4) İbn Ebî Dinâr, *el-Mu'nis fî Ahbârî İfrîkyyâ ve Tunus*, Tunus 1286, s. 102; Mamafih, İbn Yasin ve taraftarlarının savaş esnasında gösterdikleri cesaret ve sabırdan dolayı bu isimle anıldıkları da ifade edilmektedir. Bkz. Hasan, 21. Bir başka rivayete göre ise, İbn Yasin'in bizzat kendisi, taraftarlarına bu ismi vermiştir. Bkz. İbn İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib* (nşr.I.Abbas), Beyrut 1983, IV, 12.
- (5) İbn Ebî Zer, *el-Enîsu'l-Mutrib* (nşr.M.el-Hâşimî), Rabat 1936, II, 14; H.A.Hasan, *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fî'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Kahire 1980, s.21.
- (6) Berberiler, biri **Butr**, diğeri **Branes** adıyla bilinen iki ana kabile kitlesine ayrılmaktadır. Sinhâce, Branes'e bağlı büyük kabile kollarından birini teşkil etmekte olup, o da Güneyli Sinhâceliler ve Kuzeyli Sinhâceliler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Asıl yurtları, bugünkü Cezayir ve civandır. Mahmud, 24 vd.
- (7) Hasan, 22-23.
- (8) İbn Ebî Zer, II, 17-19
- (9) en-Nuveyrî, *Nihayetu'l-Ereb* (nşr.M.Ebû Dîf), Fas (?), s.382-383; Hasan, 26-27; W.M.Watt, *A History of Islamic Spain*, Edinburg 1965, s.96-97.
- (10) Bunlar, İşbiliye emiri Mu'temid b. Abbad, Gırnata emiri Abdullah ez-Zîrî ve Batalyevs emiri el-Mütevekkil'dir. Bkz. Abdulvahid el-Merrakuşî, *el-Mu'cib* (nşr.M.S.el-Aryân-M.el-Arabî), Darulbeydâ 1978, s. 130; İbnu'l-Hatîb, *A'mâlu'l-Âlâm* (nşr.E.Levi-Provençal), Beyrut 1956, s.278-79.
- (11) Abdulvahid el-Merrakuşî, 135; en-Nuveyrî, 382-383.
- (12) Emir Abdullah, *et-Tibyân* (nşr.E.Levi-Provençal), Kahire 1955, s.106.
- (13) A.Bedr, *Tarihul-Endelüs Dimeşk* 1983, s.230.
- (14) Şu bir gerçek ki, Endülüslü fukahâ, dinî prensiplere sadakatle bağlılıkları ve dinin yüceltilmesi uğrunda cihadî kendileri için vazife ittihaz etmiş olmalarından dolayı Murâbitlar'ı kendilerine daha yakın buluyorlardı. Nitekim Endülüslü fakih Abdurrahman b. Ebsât, daha önce Merrakeşe giderek Yusuf b. Taşfin'i ziyaret etmiş, ona Mülûküt-tavâif yüzünden Endülüs'ün içine sürüklendiği kötü şartları anlatmış ve kendisinden, Endülüs'ün idaresine el koymak suretiyle bu kötü gidişi engellemesini talep etmiştir. Bkz. İbnu'l-Hatîb, *el-lhâta*, IV, 350; Bedr. 223. Keza fakih Ebû Muhammed İbnu'l-Arabî, İmam Gazalî (ö: 1111)'ye gönderdiği bir mektubunda, ona önce Mülûküt-tavâif'in kötü idarelerine, bu yüzden meydana gelen zulüm ve fesada dikkat çektikten sonra, Murâbit hükümdar Yusuf b. Taşfin'in dine olan sadakatini ve dinin yüceltilmesi için cihada verdiği önemi dile getirmektedir. Bu mektup için bkz. A. M el-Abbâdî, *Dirâsât fî Tarihi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, İskenderiye, s.488-490. Bu arada İmam Gazalî de, kendisine yapılan müracaat üzerine, Yusuf b. Taşfin'in Düvelüt-tavâif'e son vererek Endülüs'ü Murâbitlar devletine bağlamasının caiz olduğunu beyan eden bir fetva vermiştir. Gerek bu fetva gerekse Gazalî'nin İbn Taşfin'e gönderdiği bir risale için bkz. M. M. Hamâde, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye fî'l-Endelüs ve Şimalî İfrîkiye*, Beyrut 1986, s.287-292. Endülüslü Meşhur fakih Ebû Bekr et-Turtûşî (ö. 520)'nin de benzer bir fetva verdiği bilinmektedir. Bkz.M. A. İnân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fî'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Kahire 1964, s.41- 44.
- (15) Yusuf b. Taşfin'i Endülüs'ü ilhak kararını almaya, bu ülkenin ulaştığı medeniyet seviyesinin ve sahip olduğu zenginliğin sevkettiği de rivayet edilmektedir. Buna göre Yusuf, Endülüs'ten döndükten sonra devlet ricaline şöyle demiştir: "Ben kendimi bir şey sahibi zannediyordum. Ancak, o toprakları (Endülüs'ü) gördükten sonra, kendi ülken gözümde iyice küçüldü. Acaba orasını nasıl ele geçirebiliriz?". Bkz. Abdulvahid el-Merrakuşî, 138.
- (16) İbn İzârî, IV, 41; A.A. el-Haccî, *et-Tarihul-Endelüsî*, Beyrut 1983, s.421 vd.; Bedr, 231-232; Watt, 99.
- (17) İbn İzârî, IV, 52
- (18) Bugünkü Portekiz'in başkenti olan bu şehir, Endülüs Emevîleri dönemine Bâce vilayetine (küre) bağlı idi. Düvelüt-tavâif döneminde Eftasiler'in idaresine girdi. Bilahere, Kastilya Krallığı'na bağlı olarak 1085 senesinden sonra teşekkül eden Portekiz Kontluğu tarafından işgal edildi. Bkz. Mitre, 170-171. İslâm kaynaklarında bazen Leşbûne şeklinde de geçmektedir. Msl. bkz. Yakut, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1979, I, 195; el-Himyerî, *Sıfatu Cezîretî'l-Endelüs* (nşr.E.Levi Provençal), Kahire (?), s.16-18.
- (20) J.M.Ebu'n-Nasr, *A History of The Maghreb in The Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 100.
- (21) I. Alfonso, Sarakusta'yı önce, halk tarafından şehinden kovulanemir İbn Hud'u yanına alarak işgal etmeyi denemiş, ancak Murâbitların kuvvetli mukavemetleri sayesinde adamlarından çoğunu kaybederek geri çekilmek zorunda kalmıştı. Hemen ardından Papalıktan yardım talep etti. Papalığın talimatı üzerine Fransa'nın Tulûz (Toulouse) şehrinde bir dini konsil, Aragon Krallığı'nın Sarakusta üzerine yaptığı ve yapacağı seferleri haçlı savaşlarının bir parçası olarak değerlendirdi; ayrıca bu seferlere katılan askerlerin bütün günahlarının bağışlanacağını ilan etti. Bu ilandan sonra çok sayıda Fransız ve Katolonyalı Hristiyan gönüllü, Sarakusta'nın işgaline katılmak maksadıyla Aragon'a gitti. Bedr, 241-242.
- (21) İbnü'l-Abbâr, *el-Mu'cem*, Madrid 1885, s. 8; Bedr, 242.
- (22) Muhammed b. Tümerî, Ehl-i Beyt'e nisbet eden rivayetler de bulunmaktadır. Msl. bkz. İbn Ebî Zer, II, 101-102; İbn Haldûn, *el-İber*, Kahire 1248, VI, 226. Öte taraftan, Watt (s. 103), İbn Tümerî Hinâta kabilesine

## 108 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

- mensup göstermektedir ki, bu doğru değildir. Doğrusu, E. Levi-Provençal'ın da belirttiği gibi onun, Herğa kabilesinden olduğudur. Bkz. Levi-Provençal, 270.
- (23) Onun, Bağdat'ta iken bulunduğu ve kendisinden ders aldığı alimler arasında İmam Gazalî'nin adı da geçmektedir. Ancak, bazı tarihçiler, bunun doğru olmadığını söylemektedirler. Bkz. Hasan, 35-38.
- (24) M. Afile, *Kıyâmu Devleti'l-Muvahhidin*, Bingazi 1981, 184; Hasan 36.
- (25) Büyük kabile topluluklarından biridir. Bazı kolları Atlas Okyanusu sahilinde, bazıları ise Büyük ve Küçük Atlas sıradağlarının eteklerinde yaşıyorlardı. Önemli bir bölümü ziraatle uğraşıyordu. XIII. yüzyıl sonuna kadar Mağrib'in kaderinde rol oynamıştır. Bkz. Mahmud, 34.
- (26) Bugünkü Cezayir şehrinin doğusuna düşen ve ilk kez H. 457 senesinde Benî Hammâd'ın o günkü emiri Nasır b. Alinnas b. Zîrî b. Bulukkin tarafından inşa ettirilen bir sahil şehri. Bkz. Yakut, I, 339.
- (27) Merkezi Atlas sıradağlarının eteğinde, Merrakeş'in güneyinde kurulu bir yerleşim alanı. Bkz. Yakut, II, 69.
- (28) İbn Tümert'in cemaatini teşkil ederken Hz. Peygamber dönemine ait bazı kavramlar içinde bulunduğu şartlara adapte etmeye çalışmış olması dikkat çekicidir. Bu meyanda o, Bicâye'den Timmelle'le geçişini Hicret; kendisiyle birlikte gelenleri Muhacirler, kendilerini kabul eden Timmelle halkını da Ensar olarak adlandırmıştır. Ayrıca kendisine en yakın olanlardan başlamak üzere, Muvahhidler cemaatinden önce on, eli ve yetmiş kişilik üç tabaka teşkil etmiş; bunu kadem sırasına göre başka tabakaların teşkilini takip etmiştir. Bkz. Nasr, 105; Afile, 228-235.
- (29) Tilimsan'da dünyaya gelen Abdülmü'min'in Berberi değil, Arap asıllı olduğu da rivayet edilmektedir. Bkz. Abdulvahid el-Merrakuşî, 196-197; İbn Ebî Zer, II, 126-127.
- (30) Afile, 227-228, 243 vd.; Hasan, 37 vd.
- (31) Bu kanaatimizi destekleyen çok sayıda misal için bkz. İnân, I, 177 vd.; Ebu'n-Nasr, 107-108.
- (32) Nitekim, Kurtubalıların başında kadî İbn Hamdin, Gırnatlıların başında kadî İbn Adhâ, Ceyyanlıların başında kadî İbn Ceziy, Belensiyelilerin başında Mervan b. Abdulaziz, Mürsiyelilerin başında kadî Ebû Abdülmelik Mervan b. Abdullah bulunuyordu. Bu arada Şilb'de isyancıların liderliğini üstlenen İbn Kasi, fakih olmamakla birlikte, tasavvufi iştiğal eden ve etrafında çok sayıda müridi bulunan bir kimseydi. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Abbâr, *el-Hulletu's-Siyerâ* (nşr. H. Mu'nis), Kahire 1963, II, 198-208, 218-221; İbn Haldûn, VI, 485-86; Abdulvahid el-Merrakuşî, 211-212; İnân, I, 306 vd.; Afile, 68-101.
- (33) Bir misal olarak Murâbit valî Ebû Bekir İbnü's-Sâiğî verebiliriz, iyi bir komutan olarak ta nitelenen bu valî, Sarakusta'da bulunduğu yıllarda, son derece muhteşem bir saray yaptırmış, etrafına topladığı ehl-i keyfle kendisini zevk, sefa ve içkiye kaptırmıştır. Bütün bunlar, Sarakusta'nın Hristiyanlar tarafından sıkıştırıldığı bir zamanda oluyordu. Bkz. İnân, I, 89; Afile, 46-47; Levi-Provençal, *el-İslâm fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Kahire 1956, s.241-242.
- (34) Olaylar zaman itibarıyla çok uzak olmayan tarihçi Abdulvahid el-Merrakuşî, konuyla alakalı olarak şu kayda değer tesbiti yapmaktadır : "... H.500 senesinden sonra emirü'l-müminîn (Ali b.Yusuf)'in durumu iyice değişti. Ülkesinde bir çok kötülükler tezahür etti. Bunun sebebi, Murâbit idarecilerin ülkenin muhtelif bölgelerine çöreklenmeleri ve istibdada yönelmeleriydi..."
- (35) Bu taşkınlıklar ırza tecavüz, adam dövme ve öldürme de dahil olmak üzere muhtelif şekillerde meydana gelmekteydi. Mesela, 1140 senesinde Kurtuba'da bir Murâbit asker, Endülüslü bir kadına tecavüz etmiş ve bu hadise, kısa süre içerisinde aralarında fukahânın da bulunduğu Kurtuba halkı ile şehrin idare ve emniyetinden mesul Murâbit idareci ve askerleri karşı karşıya getiren büyük bir isyana dönüşmüştür. Neticede Murâbit idareci ve askerler şehirden kovularak meskenleri talan edilmiştir. Bu olanların hesabını sormak üzere Endülüse geçen Ali b. Taşfinî, Kurtubalıları, kapıları kapatmak suretiyle şehre almamışlar; fukahâh, Murâbit askerlerin haksız olduğunu kabul etmediği takdirde, Ali b. Taşfinî'e karşı savaşmanın caiz olduğuna dair fetva çıkarmışlardır. Hükümdar, neticede Kurtubalıların isteğine boyun eğmek zorunda kalmıştır. Bkz. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Tarih, Kahire 1303, X, 558. İbn Abdûn, hisbe ile alakalı risalesinin Murâbitler için ayırdığı bölümünde, özellikle Berberilerin şehirde silahlı dolaşmalarını gerektiğini ifade etmiş, buna sebep olarak da, onların sert mizaçlı kimseler oluşlarını ve hafif bir öfke anında muhataplarını öldürmek veya yaralamaktan çekinmemelerini göstermiştir. Bkz. *Selâse Resâil fi'l-Kadâi ve'l-Hisbe* (nşr. E.Levi-Provençal), Kahire 1955, s.28.
- (36) Bedr, 254-255.
- (37) Bu isyancıların bazıınının Hristiyan Kastilya Krallığı ile son derece içli dışlı olmaları, bilhassa dikkat çekmektedir. Mesela, bunlardan biri olan Seyfûddeve İbn Hüd, Kastilya kralı VII. Alfonso'nun himayesine girmiştir. Bu kişinin, 1145 senesinde Kurtuba'yı işgal teşebbüsü esnasında beraberinde çok sayıda Hristiyan asker de bulunuyordu. Keza, Kurtuba kadısı İbn Hamdin, Kurtuba yakınındaki Endücer (Andujar)'de Murâbit komutan İbn Ganiye tarafından kuşatıldığında, Kastilya Krallığı'nın yardımını talep etmiş ve kral VII. Alfonso'nun gönderdiği askerî kuvvet sayesinde, sözü edilen kuşatmadan kurtulabilmiştir. Daha sonra Endülüslü'nün doğusunda istiklalini ilan edecek olan İbn Merdeniş de, yıllık vergi ödemek karşılığında önce Katalonya Kontluğu daha sonra da Kastilya Krallığı'nın himayesine girmiştir. Fakat, temin edilen bu himayenin faturasını asil ödeyen, halk olmuştur. Bkz. Abdulvahid el-Merrakuşî, 305vd.; C.Sanchez-Albornoz, *La España musulmana*, Madrid 1986, II, 285-289; İnân, I, 315-316; Afile, 97. Endülüslü tarihinin gerek bu dönemde gerekse daha önceki ve sonraki dönemlerinde, bu verilere benzer çok sayıda misal bulmak mümkündür. Bu misaller bizi şu kanaate ulaştırmaktadır ki, din, Endülüslülerin gerek Kuzey Afrikalı dindaşlarıyla gerekse Hristiyan İspanyollarla olan ilişkilerinde her zaman yegâne belirleyici faktör olmamıştır; binaenaleyh, bazen siyasî şartlar ya da ihtiraslar, bazen aynı topraklara mensup olmak, bazen de asabiye unsuru vb., karşılıklı ilişkilerde belirleyici olmak bakımından dinin önüne geçebilmiştir.

- (38) İbn Merdeniş hakkında geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Hatîb, A'mâl, 271; Aynı müellif, el-İhâta, I, 218, 298, 302-303, 484-485; ez-Zirikî, el-A'lâm, Beyrut 1989, VI, 137; inan, II, 33-57; M.Whishaw, Arabic Spain, London 1912, s. 261-281.
- (39) Liderliğini Kastilya kralı VIII. Alfonso'nun üstlendiği cepheye Kastilya, Navarra, Aragon Krallıkları, Katalonya Kontluğu ile Portekiz, Fransa ve İtalya'dan gelen askerî kuvvetler dahildi. Bkz. H. Mu'nis, "AL-İKBÂL ", *EI* (İng), Leiden 1971, III, 1055-1056.
- (40) İkbâb hezmeti hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulvahid el-Merrakuşî, 181-184; İbn Haldûn, VI, 249; İbnu'l-Abbâr, II, 273; el-Himyerî, 110, 138, 157; İnân, II, 282-326; Bedr, 302-308; el-Haccî, 490-498.
- (41) P.Guichard, *Al-Andalus : Estructura antropologica de una sociedad Islámica en Occidente*, Barcelona 1976, s.270vd.
- (42) E.Levi-Provençal, *Historia de España musulmana*, Historia de Espana serisi (ed.MPidal), Madrid 1987, IV, 104-105.
- (43) Endülüs Emevî halifesi II.Hakem (350-366 / 961-976) döneminde devlet hizmetine girmiş, II. Hişam (366-399 / 976-1009) döneminde hâciblik (baş vezirlik) vazifesini üstlenmiştir. II. Hişam'ın beceriksizliğinden istifade ederek, devletin idaresini tamamen kendi eline geçirmiştir. Bundan dolayı onun ve ondan sonra hâciblik vazifesini üstlenen iki oğlunun idarede bulunduğu yıllar, "Âmirîler Dönemi (976-1008)" olarak adlandırılmaktadır. Bu dönem hakkında bkz. İbn İzarî, II, 278-280; İnân, Devlet'ül-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1979, 1 / 2, 517vd.; A. Salim, *Tarih'ül-Muslîmîn ve Âsârîhim fi'l-Endelüs*, İskenderiye (?), s.323-342.
- (44) D.Wasserstein, *The Rise and Fall of The Party Kings*, New Jersey (?), s.10vd.
- (45) S.Hâlis, *İşbiliye fi'l-Karnîl-Hâmisî'l-Hicrî*, Beyrut 1965, s.20.
- (46) Abdulvahid el-Merrakuşî, 256.
- (47) İbn Ebî Zer, II, 40.
- (48) Hasan, 325.
- (49) Abdulvahid el-Merrakuşî, 289.
- (50) Bedr, 305.
- (51) Bir iki misal verelim : İbn Ebî Zer (II, 38), Yusuf b. Taşfin'i anlatırken şöyle demektedir : "... Fakihleri ve salih din alimlerini çok severdi. Onların görüşlerine değer verir, sık sık kendileriyle bir araya gelirdi". Abdulvahid el-Merrakuşî (s.163), Ali b. Yusuf'un aynı husustaki tavrını "fıkîh ve din ehline (bilginlerine) çok düşküdü" diyerek bize nakletmektedir. Yine İbn Ebî Zer (II, 181), Muvahhid halife Ebû Yakub Yusuf için, "Meclisinde fakihleri buldurmaya ve onlarla sohbet etmeye çok düşküdü" demektedir.
- (52) Abdurrahman b. el-Kâsım el-İtkî el-Mısırî (ö. 191 / 806): İmâm Malik'in öğrencilerindedir, hocasından duyduklarını Sehnûn el-Müdevvenetü'l-İ Kübrâ'da toplamıştır. Ölümüne kadar Maliki mezhebinin Mısır'daki imamıydı. M.A. Hallâf, *Vesaik fî Ahkâmi Kadâi Ehli'z-Zimme bil-Endelüs*, Kahire 1980, s.44, 20 no'lu dipnot.
- (53) Abdulvahid el-Merrakuşî, 253.
- (54) Geniş bilgi için bkz.M.Özdemir, "Gayr-i müslimlerin Dinî Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'teki Uygulamaları ", *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, XXXIII (1992), s.203-238.
- (55) İslâm hâkimiyeti altındaki Musta'riblerin durumunu inceleyen İspanyol araştırmacı Simonet, IX.yüzyılda Endülüs'ün hemen her tarafında kilise ve manastırların faaliyetinde olduğunu ifade ettikten sonra, bu faaliyetleri Endülüs'te "Hristiyanlığın serpilmesi ve çiçek açması" olarak vasıflandırmaktadır. Bkz. F.Simonet, *Historia de los mozarabes de España*, Madrid 1983, II, 319-320,464. Öte taraftan Hitti ise, X. yüzyılda Yahudilerin durumuyla ilgili şu tespiti yapmaktadır: "İspanya'daki eski Emevî idaresi zamanında, İspanya'daki Yahudilerin hukukî yapısı, en eski Vizigot hükümdarları zamanına kıyasla hayli elverişli ve uygun bir biçime kavuşturulmuş ve hazine nazırlığını yapan Yahudi asıllı Hasday ben Şaprût'un da nüfuzunu kullanmasıyla Doğu İslâm ülkelerinden bir çok Yahudi Endülüs'e gelmiş ve böylece Kurtuba, Talmud Ekolü'nün geliştiği bir merkez haline bürünmüştür ki, bu ekolün burada kuruluşu, Endülüs'teki Yahudi kültürünün açılıp gelişmeye başlayışının bir delil ve işaretini teşkil eder " Bkz. P.K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980, III, 859.
- (56) İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 107-108.
- (57) İbn İzarî, IV, 72 (nşr. İ. Abbas).
- (58) en-Nuveyrî, 430.
- (59) Sanchez-Albornoz, II, 219; Watt, 101; Mitre, 189; Hitti (III, 861) ise, meselenin gerisinde henüz yeteri kadar incelmemiş, yeni ve gayretkeş Müslümanların bulunduğunu ifade ederek, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Murâbitlar'ın hâkimiyetleri zamanında, İslâm'a yeni girmiş olmaları sebebiyle henüz daha barbar bir hukukî-dinî rejime bağlılıkları devam eden kimseler arasında görülen müfrit ve mutaassıp kraldan fazla kralcı bazı Müslümanların dinî hiddet ve gayretleri, on ikinci asrın başlarında bir patlama gösterdi ki, bu şiddet hareketlerinden bir çok Hristiyan, Yahudi ve hattâ liberal düşünceli birtakım Müslümanlar eziyet çekmişlerdir..."
- (60) en-Nuveyrî, 430.
- (61) "Risâletü İbn Abdûn fi'l-Kadâi ve'l-Hisbe ", *Selâse Resâil fî Âdâbi'l-Hisbe ve'l-Muhtesib* (nşr.E.Levi-Provençal), Kahire 1955, s.48-49, 51, 55-56.
- (62) İbn İzarî, IV, 72-73.
- (63) R. Pastor de Togneri, *Del Islam Al Cristianismo*, Barcelona 1985, s. 116.
- (64) İbn İzarî, IV, 150-151.
- (65) Levi-Provençal, *el-İslâm*, 244.

## 110 / Doğu Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu

(66) Hitti, III, 864.

(67) Abdulvahid el-Merrakuşî, 255-256.

(68) Watt, 144-146.

(69) Bedr, 319.

(70) Bedr, 265.

(71) İbn Kuzmân ve Zeceller hakkında geniş bilgi için bkz.E.Garcia Gomez. "Moorish Spain ", *The World of Islam* (ed.B.Lewis), London 1976, s.233-234.

(72) Daha önce Kahire'de 1949 senesinde eksik olarak neşredilen eserin, en son İhsan Abbas tarafından tahkik edilen sekiz ciltlik Libya-Tunus 1975-79 baskısı bulunmaktadır.

(73) Bulak, 1283 baskısı vardır.

(74) Bkz. A.Gonzalez Palencia, *Tarîhu'l-Fikri'l-Endelüsî* (Arapça trc. H.Mu'nis), Kahire 1955, s.469vd.

(75) Levi-Provençal, *el-İslâm*, 252-253; Bedr, 260.

(76) Geniş bilgi için bkz. Gonzalez Palencia, 22-24.

(77) İşbiliye'nin batısında, Bâce'ye yürüyerek üç günlük mesafede, halkı şiir söylemekle ün yapan bir Endülüs şehri, ayrıca Eşkûniye vilâyetinin merkezi idi. Bkz.Yakût, III, 357-358.

(78) İbn Kasi ve hareketi hakkında bkz.İbnu'l-Abbâr, II, 197-207; İbn Haldûn, VI,485; Abdulvahid el-Merrakuşî, 211-212; Afile, 68-80; Bedr, 260-262.

## DEĞERLENDİRME

### Eyüp Baş

Sözlerimi fazla uzun tutacak değilim. Zira oldukça uzun bir oturum oldu. Ancak içtenlikle belirtmeliyim ki çok değerli sunumlar dinledik. Çok verimli geçti diye düşünüyorum.

Müzakeremi "İbn Rüşd'ün Yaşadığı Ortam ve Zihniyet Dünyası" adlı bu oturumun, alanımı ilgilendiren iki tebliğine değinerek yapacak, diğer felsefi içerikli sunumların müzakeresini ise ikinci müzakereci arkadaşşıma bırakacağım.

Öncelikle Sayın Doç. Dr. Mehmet Azimli'nin "İbn Rüşd Çağında Endülüs" başlıklı tebliğini dinledik. Oldukça kapsamlı bir sunumdu. İçerik olarak başlığıyla uyumlu bir tebliğdi. Ancak vakit darlığı nedeniyle gayet yüzeysel bilgiler edinmiş olduk. İbn Rüşd'ü merkeze koyduğumuzda doğal olarak somut bilgi ve kanaatler edinmekte güçlük çektik. Ama söz konusu durumun vakit darlığından kaynaklandığı çok açık. Bu noktada Sayın Prof. Dr. Mehmet Özdemir hocamın sözlü ve görsel sunumları son derece tamamlayıcı oldu. Slayt gösterisinin çok özenle hazırlanmış olduğunu gördük. İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemi aydınlatmada Sayın Azimli'nin bizlere sunduğu bilgi tabletinin yanına, Sayın Özdemir hocam adeta bir bardak su sundular ve bu tableti almamızı kolaylaştırdılar.

Vaktin hayli ilerlediğinin farkındayım. Ancak sempozyum programına ilişkin gördüğüm birkaç hususu arz etmeden de geçemeyeceğim. Bunlardan birincisi, Sayın Prof. Dr. Mehmet Özdemir'in sunumu bence açılış oturumunda olmalıydı ve buna görsel sunum da içermesi nedeniyle biraz daha geniş bir vakit ayrılarak yer verilmeliydi. İkincisi şu an gerçekleştirdiğimiz oturumda, bizzat İbn Rüşd'ü merkeze alan, yetişme evrelerini ayrı ayrı değerlendiren ve bir anlamda İbn Rüşd'ü İbn Rüşd yapan tarihî, sosyal, siyasî, dinî ve kültürel şartları ön plana çıkararak anlatan bir tebliğ olmalıydı. Üçüncüsü de yine bu oturumda İbn Rüşd'ün tarih bilgisi ve bilincinin felsefi bilgi birikimine ve çalışmalarına etkisi içerikli bir tebliğin olması gerektiğine ilişkin görüşümdür. Sözlerime son verirken salondaki tüm konuşmacı ve katılımcılara saygılarımı sunuyor, Sempozyum Düzenleme Kurulu'nu da gayretlerinden dolayı içtenlikle tebrik ediyor, başarılarının devamını diliyorum.





III. BÖLÜM / PART III

FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ / RELATIONSHIP BETWEEN

PHILOSOPHY AND RELIGION

Editör: Üzeyir Ok



## "İbn Rüşd'de Din Kavramının Muadilleri Olarak Şeriat ve Millet Kavramları"

### *The Terms of Sheria and Millah Corresponding to the Concept of Din in Ibn Rushd Thought*

İsmail Çalışkan

#### I. Problem

İbn Rüşd (ö.595/1198)'ün eserlerinde kullandığı kavramlara bakıldığında bir husus dikkati çekmektedir. Her ne kadar o, dinî alana ilişkin yazsa da *din* kavramını kitaplarında hiç kullanmamış<sup>1</sup>, *İslâm* kelimesini de çok nadir kullanmıştır. *Din* ve *İslâm* yerine çoğunlukla *şeriat* ve *şer'u*, zaman zaman da *millet* kavramını kullanmıştır. Nitekim Câbirî, İbn Rüşd'ün *şeriat* kelimesini *din* yerine kullandığına işaret etmiştir.<sup>2</sup> Bu tutum bize çok ilginç ve bir o kadar da garip gelmektedir. İslâm kültür tarihinde, en azından tetkik edebildiğimiz kadarıyla, her müellif *din* kelimesini mutlaka kullanmıştır. Çünkü o, Kur'an ve hadislerde çokça geçen ve bu nedenle İslâm düşüncesinin ana kavramlarından biridir. İslâm düşüncesinin ise tabiatı itibarıyla dinî bir düşünce olduğunu söylemeye gerek yoktur. İbn Rüşd'ün salt felsefi alana ilişkin olanlar hariç eserlerindeki söylemi de dinîdir. Nitekim onun düşüncesinden bahsedenler 'din-felsefe ilişkisi', 'din felsefesi' nitelemelerini kullanırlar. Hatta o, kendisini din ile felsefe arasında bir çatışmanın olmadığını ispata adanmıştır. İşaret ettiğimiz özellikleri dikkate alarak bu çalışmada onun dinî ilimler ve din-felsefe alanındaki eserlerini değerlendirmeye aldık. Söz konusu durumu onun fıkıh alanına ait *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Nihâyetü'l-Muktesid*, felsefe mevzuları hakkındaki *Tehâfüt't-Tehâfüt*, son dönemlerinde yazdığı üç eserden<sup>3</sup> din-felsefe ilişkisini konu edindiği *Faslu'l-Makâl*, kelam sahasındaki *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fi 'Akâidi'l-Mille* adlı eserlerinde gözlemek mümkündür. Her ne kadar felsefe ile uğraşsa ve bir takım muhalif girişimler sebebiyle fıkıhçı yönü gölgede kalsa da o bir fakihdir. Bu alanda çok ciddi eser olan *Bidâyetü'l-Müctehid*'i yirmi yıldan fazla bir zamanda telif etmiş ve ölümünden on yıl önce (584/1188) tamamlamıştır.<sup>4</sup> Yani bu eser olgunluk çağının mahsulüdür. Bu çalışma için taradığımız diğer eserleri de olgunluk çağında yazmıştır.

<sup>1</sup> Gerard Gihamy de İbn Rüşd'ün bütün eserlerinde kullandığı kavramlar için hazırladığı *Mevsû'atu Mustalahâti İbn Rüşd el-Feylosof* (Beirut 2000) adlı eserine *din* ve *millet* kelimesini almamıştır.

<sup>2</sup> Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *el-Keşfu 'an Menâhici'l-Edille fi 'Akâidi'l-Mille*, takdim ve şerh: Muhammed Âbid el-Câbirî, Beirut 2001, 68, 70 (Câbirî'nin mukddimesinde).

<sup>3</sup> Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", DİA, İstanbul 1999, XX,260.

<sup>4</sup> Yunus Apaydın, "İbn Rüşd", DİA, İstanbul 1999, XX,288.

Yukarıdaki açıklamaya göre mesele, açıklığa kavuşturulması gereken iki noktada düğümlenmektedir. Birincisi onun neden *din* kavramına yer vermediği, ikincisi de *eş-şeriat*, *eş-şer'u* ve *millet* kavramının onun zihin dünyasındaki anlamının ne olduğudur. Belki bu tespit yapılmadığından eserlerinin Türkçe çevirilerinde veya ondan alıntı yapan çalışmalarda bir kararsızlık göze çarpmaktadır. Kimi tercümelere *eş-şeriat*<sup>5</sup>, *eş-şer'û*<sup>6</sup> ve *millet*,<sup>7</sup> 'din' olarak çevrilirken kimilerinde de doğru şekilde *şeriat*, "şeriat", ama *millet* yanlış olarak 'din' diye çevrilmiştir. Fakat 'din' kelimesiyle aktarılan *eş-şer'u* kelimesinde daha hassas olunması gerekir. Çünkü aşağıda göstereceğimiz gibi, İbn Rüşd bu kelimeyi, hemen hiçbir yerde 'din', hatta 'şeriat'<sup>8</sup> manasında kullanmamıştır. Bu durumun sebebi hakkında kısaca şu söylenebilir: Günümüzde *eş-şeriat*, *eş-şer'u* ve *millet* kavramları bir manada, İbn Rüşd'ün dönemindeki önemini ve vurgu farkını kaybetmiş ve onları farklı içerikleriyle kullanma hassasiyeti adet olmaktan çıkmıştır. Elbette bu yanlış bir tutumdur. Bunların yerine hepsini kapsadığı için "din" kelimesini kullanmak tercih edilmektedir. Şu halde kelime ve kavramlar kullanıldıkları yer, konu ve zaman bağlamında değerlendirilmeli ve anlaşılmalıdır. O zaman anakronizme düşmekten nispeten uzak kalınabilir.

Bu giriş bile, İbn Rüşd'ün eserlerini dil açısından derinlikli incelemek gerektiğini açıkça göstermektedir. Biz bunun sadece bir kısmını yapacağız. İbn Rüşd'ün ele alacağımız kelimelere yüklediği anlamın tespiti ve bunun nedenlerine geçmeden önce *din*, *şeriat* ve *millet* kelimelerinin İslâm düşüncesindeki anlamlarına kısaca göz atalım.

## II. *Din*, *Şeriat* ve *Millet* Kavramlarının Anlamı ve Birbirile İlişkisi

*ed-Din*, *eş-şeriat* ve *el-millet* kelimeleri Kur'anî birer kavramdır, *eş-şer'u* ise Kur'an'da yer almaz ama *şeriat* la aynı kökten gelmektedir. *Din* kelimesinin Arapça'daki asıl anlamı cezâ, itâ'at, 'âdetdir.<sup>9</sup> Bu anlam çerçevesinde kelime iki obje arasındaki karşılıklı ilişki ve tepkiyi anlatır. Bu ilişkide *cezâ* ve *tâ'ate* bir tarafın üstünlüğü; *tâ'at* ve *'âdette* bir devamlılık ve zorunluluk; sadece *'âdette* bir organize ve yapılanma söz konusudur. Kur'an-ı Kerim'de kavram anlamında *din* kelimesi toplam yetmiş dokuz defa tekrar eder. Bunlar

<sup>5</sup> Gihamy, *şer'i'at* "divine law", *şer'uyu* "religious law" (*Mevsû'atu Mustalahâti İbn Rüşd Feylosof*, 1341) olarak çevirmiştir.

<sup>6</sup> Mesela Sarioğlu *şer'i'at* kelimesini *din* diye çevirmiş, ya da İbn Rüşd'den bahsederken *din* kelimesini kullanmıştır. Bkz.: Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, 115, 239, 253.

<sup>7</sup> Mesela hem Karlığa (İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (*Felsefe-Din İlişkileri*), (Arapça metinle birlikte) (çev.: Bekir Karlığa), İst. 1992, 68-69) hem de Ayasbeyoğlu (Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi -Faslu'l-Makâl ve Kitabü'l-Keşf Tercümesi*, Ankara 1955, 4), *millet* kelimesini 'din' olarak çevirmişlerdir.

<sup>8</sup> Örneğin Karlığa, *eş-şer'u* kelimesini 'şer'iat' olarak çevirmiştir. Bazı örnekler için bkz.: *Faslu'l-Makâl*, (*Felsefe-Din İlişkileri*), 76, 77, 78, 79, 95, 99, 108.

<sup>9</sup> el-Halil b. Ahmed el-Ferahidî, *Kitabu'l-Ayn* (tah.: Mehdi el-Mahzumî ve İbrahim es-Samirâi), Beyrut 1988, I,72-73; Ebu Bekr Muhammed el-Hasen İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luga* (tah.: Remzi Munir Ba'İbekkî), Beyrut 1978 II,688; İbn Fâris b. Zekeriyya, Ebi'l-Huseyn Ahmed, *Mucmelu'l-Luga* (tah.: Zuheyr Abdu'l-Muhsin Sultan), Beyrut 1986, II,342; Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Qoran*, Tokyo 1964, 221; M. Abdullah Draz, *ed-Din -Buhusun Mumehhedetun li Dirâseti Târihi'l-Edyân*, Kuveyt 1980, 30-31; Cevad Ali, *el-Mufassal fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 2. bas., Bağdat 1993, VI,7; Lane, E. William, *Arabic-English Lexicon*, Beirut 1980, III,942.

içinde mutlak din, yani vahiy ile tespit ve tesis edilen din kavramını içerenler *ed-din*<sup>10</sup>, *ed-dinu'l-kayyim*<sup>11</sup>, *dinu'l-kayyime*<sup>12</sup>, *ed-dinu'l-hâlis*<sup>13</sup>, *dinu'l-hakk*<sup>14</sup> ve *dini'llâhtır*.<sup>15</sup> Vahiy sürecinde zihinlerde bir karışıklık ve belirsizlik kalmaması için 'din' bizzat İslâm olarak isimlendirilmiştir: "Allah nezdinde din İslâm'dır".<sup>16</sup> Böylece, kavramsal olarak mutlak dini anlatan *ed-din*, *el-İslâm* ile daha da belirginleşmiş, Allah'ın tarih boyu gönderdiği dinin bu olduğu<sup>17</sup> da açıklanmıştır.

*Din* kelimesi ile ilişkili olan ve *me le le* kökünden gelen *millet* kelimesi ise Arap dilinde isim olarak; "gidilen yol (*et-tarîkatu'l-meslûke*)" anlamında kullanılır. Buradan hareketle insanın yaşamda tuttuğu yola mecazen *millet*, bu arada din de tutulan yol olduğu için ona da *millet*<sup>18</sup> denilmiştir. Din yolu, ilahi olduğu gibi beşeri de olabilir.<sup>19</sup> Başka bir temel anlama göre de *millet*, "yol ve gidişat (*et-tarîkat* ve *es-sunnet*)" demektir. Mesela, sürekli gidilen yola '*tarîkun mumellun* (bilinen ve açık yol)<sup>20</sup> denir. Buna göre de peygamberlerin açıkladığı şey (*emr*) olduğundan dine *millet*<sup>21</sup>, daha somut ifadeyle 'dinin temel esasları (*usu*)<sup>22</sup> denilmiştir.

*Millet* kelimesi çeşitli formlarıyla Kur'an'da<sup>23</sup> on beş yerde geçer. Bunlar içinde *Millet-i İbrâhim* dışındaki tamlamaların tamamı beşeri oluşumları anlatmakta olup Mekke döneminde inmiştir. Bilindiği gibi Hz. İbrahim, aldığı vahiyler ve kendi düşünceleri sayesinde ortaya koyduğu hayat anlayışı ile tarihte eşsiz bir yere sahiptir. Her ne kadar müfessirler *millet* kelimesini yol ve gidişat (*tarikat*, *mezhep*, *sünnet*)<sup>24</sup> temelinde ele alarak *din* ile tefsir etmişlerse<sup>25</sup> de

<sup>10</sup> 7 Â'râf 29; 10 Yûnus 22, 105; 31 Lokmân 32; 39 Zümer 2,11; 40 Mu'min 14, 65; 42 Şûrâ 13 (2 defa), 21; 16 Nahl 52; 30 Rûm 30, 43; 29 Ankebût 65; 2 Bakarâ 132, 193, 256; 8 Enfâl 39, 72; 3 Âl-i İmrân 19; 33 Ahzâb 5; 60 Mumteherine 8, 9; 4 Nisâ 46; 98 Beyyine 5; 22 Hacc 78; 61 Saff 9; 48 Fetih 28; 9 Tevbe 11, 33, 122.

<sup>11</sup> 12 Yûsuf 40; 30 Rûm 30, 42; 9 Tevbe 36.

<sup>12</sup> 98 Beyyine 5.

<sup>13</sup> 39 Zümer 3.

<sup>14</sup> 61 Saff 9; 48 Fetih 28; 9 Tevbe 29, 33.

<sup>15</sup> 3 Âl-i İmrân 83, 24 Nûr 2; 110 Nasr 2.

<sup>16</sup> 3 Âl-i İmrân 19.

<sup>17</sup> 42 Şûrâ 13.

<sup>18</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, y.y. 1979, 604.

<sup>19</sup> Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 4. bas., Beyrut 1985, XXIII,371. Bunun ziddini savunan görüş için bkz.: Ebu Hilal el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, Kum 1353, 181.

<sup>20</sup> ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbihi* (tah.: Abdu'l-Halil Abduh Şelebi), 1. bas., Beyrut 1988, I,202; İbn Abbâd, *el-Muhit fi'l-Luga* (tah.: M. Hasan Al-i Yasin), Beyrut 1994, X,318-19; Muhibbu'd-din Ebi Feyz ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs fi Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1994, XV,700; Eyyub b. Musa el-Huseyni el-Kefevî Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyât (Mu'cemun fi Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Lugaviyye)*, Beyrut 1992, 443.

<sup>21</sup> Halil b. Ahmed, VIII,324; İbn Abbâd, X,318; Meccduddin M. b. Yakub Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, Beyrut, 1994, 1367; Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 443.

<sup>22</sup> Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 443.

<sup>23</sup> 2 Bakara 120, 130, 135; 3 Âl-i İmrân 95; 4 Nisâ 125; 6 En'âm 161; 7 A'râf 88, 89; 12 Yûsuf 37, 38; 14 İbrahim 13; 16 Nahl 123; 18 Kehf 20; 22 Hacc 78; 38 Sâd 7.

<sup>24</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, Beyrut 1993, I,204; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbihi* I,209; Ebu'l-leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, Beyrut 1993, I,158.

<sup>25</sup> Bu anlayışa göre *millet* lafzı din ve şeriat için özel bir isim olarak kullanılmıştır: İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I,558, 566, VIII,111, IX,1, XII,218, XIV,193, XV,224; el-Vâhidî Nisâbü'rî, *el-Vâsîl fi Tefsiri'l-Mecîd*, (tah.: Heyet), Beyrut 1994, I,200; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I,154; el-Mâveridî, *en-Nuket ve'l-Uyûn* (tah.: Abdu'l-Mansur b. Abdurrahim), Beyrut t.y., I,194, IV,42; Cemaleddin Ebi'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, Beyrut 1978, III,157, IV,172,369, V,85; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr - Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1190, IV,63, XXI,88; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I,204, II,369.

bizce *millet*, vahiyle gelmiş olsa da insan tarafından doğru olduğu kabul edilerek yaşam haline getirilmiş ilkeler ve umdeler bütünü anlatmaktadır ki bu, bir hayat yoludur, mecazen de onları kabul eden insanlar topluluğudur. Bu ilkelerin insanı zihinsel olarak belli bir etki altına alması ve davranışlarını yönlendirmesi sebebiyle *millef*, anlayış ve zihniyet olarak algılamak mümkündür. Buradaki ana tema, yaşamın somut şeklidir. Bu anlayışı Bakara suresi 120. ayetten çıkarmak mümkündür. Buradan varılan nokta şudur; *ed-din* mutlaklığı ifade ettiğinden *millet* kavramından daha genel, kesin ve hakikati ifade edicidir. Yusuf suresi 37. ayetteki *millet* kavmin ifadesi ise bir toplumun/topluluğun inançları dahil davranış biçimi ve düşüncelerinden oluşan hayat tarzını ifade eder. O halde, *millet* kavramının içeriğini oluşturan şeyler kesin, değişmez ve mutlak olmayıp subjektif bir karakter ve değişkenliğe açıktır. Bundan dolayı *millet-i İbrâhim* veya *millet* kavramı *ed-din* ile aynı anlama alınamazlar. Kelamî söylemde kullanılan millet kavramına yüklenen mana bizim yukarıda tanımladığımız manadır.

*Millet* kelimesinin bu semantik ve kavramsal anlamının, şeriat kavramıyla daha yakın bir ilişkisi vardır. Söz konusu ilişki, milletin "*İnsanların kendisiyle Allah'a yakın olabilmeleri için peygamberler aracılığı ile bildirdiği (şerre'a) şey (ler)in ismi*" şeklindeki tanımında belirtilmektedir.<sup>26</sup> Ancak aşağıda görüleceği üzere İbn Rüşd düşüncesinde bu anlamı bulmak zordur. Hatta İbn Rüşd'ün hemşehrisi Kurtûbî (ö.671/1372)'ye göre, *millet* ve *şeriat* aynı şeylerdir<sup>27</sup> ki bu İbn Rüşd'ün kastettiği ile tamamen ayrı anlamdır. İbn Rüşd kelimeyi geniş anlamıyla almış ve kelamla ilgili eserinin başlığına onu koymuştur.

Bu noktada İbn Rüşd'den önce yaşamış olan bir başka filozofun *millet* kelimesine bakışına göz atalım. Farabî (ö. 339/950)'nin sırf bu kavramın izahını yaptığı kitabında millet, "bir topluluğun kurucu önderinin o toplum için belirlediği, bazı şartlara bağlı olarak ortaya koyduğu fikirler (*el-ârâu*) ve davranışlardan (*el-ef'âlu*) ibarettir".<sup>28</sup> Görüldüğü gibi Farabî, önder kişiyi ve onun dikte ettiği temel kuralları vahiyle ilişkilendirmiştir. Onun millet kavramı ile İbrahim Milleti (İbrahim'in Yolu) prototipiyle canlandırılan Kur'an'ın millet kavramı doğru orantılıdır. Burada üç temel unsurdan söz edilebilir: Önder, onun ortaya koyduğu davranış ve fikirlere ilişkin model, bu modeli benimseyen insanlar.

<sup>26</sup> er-Ragıb el-İsfehâni, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, 717; Ahmed b. Yusuf es-Semîn, *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, (tah.: Muhammed et-Tancı), Beyrut 1993, IV,128-29; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, II,239; el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrût 1985, II,93; Ebu's-Suûd, *Irşâdu Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut t.y., III,302; Ebu'l-Feth M. Abdu'l-Kerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, (tah.: M. Seyyid Kîlanî), Beyrut 1961, I,38; Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, 181-82; İsmail Hakkî, *Furûk-i Hakkî*, İstanbul 1251, 212; Ebu'l-Bekâ, *Kulliyât*, 443.

<sup>27</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, II,94.

<sup>28</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz.: el-Farabî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhlrâ*, (tah.: Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, 43-44.

*Şe re 'a* kökünün günlük Arap dilinde oldukça geniş bir kullanım alanı vardır. Kelimenin, "doğrusal şekilde uzanan bir şeyin başlangıcı"<sup>29</sup> şeklindeki temel anlamı, gidilecek yolun başlangıcını anlatır. Bu itibarla kelime, çöl ikliminin hakim olduğu yerde su-hayat ilişkisini anlatmak için kullanılmıştır. Bu bağlamda "Ağız ile su içmek", "hayvanların suya yönelmesi veya suya girmesi", "develerin suya gitmesi veya götürülmesi ve su içmesi" anlamları dikkat çeker. *eş-Şeriat* ve *el-meşre'at* isimleri bu kökten olup; "suya giden yol", "hayvanların su içmesi için hazırlanmış yer", "insanların veya hayvanlarının su içmek için gittikleri yol"; *eş-şâri'* ise "büyük yol, ana yol"<sup>30</sup> demektir. Buradaki incelik şudur: "Araplar, kaynağı kesilmeksizin devamlı olan, görünür bir şekilde akan ve doğrudan ağızla içilen suya *şeriat* (çoğulu *şerâi'u*) ismini verirler"<sup>31</sup>.

Kur'an-ı Kerim'de bu kök fiil (*şere'a*)<sup>32</sup> ve isim (bir defa *şeriat* ve bir defa da *şir'at*)<sup>33</sup> formunda beş kez kullanılmıştır. Kelimenin fiil şekli, "ortaya çıkardı, açıkladı" (*ezhara*), "açıkladı" (*evdaha*), "yol olarak belirledi" (*senne*), "seçti" (*ihtâre*)dir.<sup>34</sup> *Şeriat* ve *şir'at* genelde aynı anlamda kabul edilmiş ve kökün lügat anlamına (suya giden yol) dayanarak her ikisine 'yol (*sebîl, tarîk*), gidişat (*sünne*), takib edilen yol (*mezheb*)<sup>35</sup> denilmiştir. *Şeriat* ve *şir'at, din* kelimesiyle de açıklanmıştır.<sup>36</sup> Ancak hem kapsamının dar hem de belirsiz isim olması, Kur'an'daki kapsamlı ve belirli isim olan *ed-din* kelimesinin yerini tutmaya engeldir. Bu izahların hepsinde ortak nokta 'yol' dur. Bu benzetmedeki incelik şudur: Kaynağın sağlamlığı ve güzelliği itibarıyla Hakk'a götüren yola<sup>37</sup> veya inananları inandıkları kaynağa götürdüğü için<sup>38</sup> ilahi yola mecazen *şeriat*

<sup>29</sup> Ebî'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Beyrut 1994, 555.

<sup>30</sup> Halil b. Ahmed, I,252; İbn Abbâd, I,285; İbn Fâris, *Mucmel*, II,526; el-Cevherî, *es-Sihah* (tah.: A. Abdu'l-Gafûr Attâr), Beyrut 1984, III,1236; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1994, VIII,125; el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîṭ*, 942; Zebîdî, XI,238; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI,271-72; Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, VI,211.

<sup>31</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII,175. Bu kökün kullanıldığı diğer anlamlar; "mızrağı ve kılıcı birine veya bir yere doğrultmak"; "bir şeyi yükseltmek"; "kapıyı yola açmak"; "örnek ve âdet olmak"; "eti ince ince dilimlemek"; "deriyi soymak"; "dişlerin çıkması" vs.'dir. Bu son kullanımdan hareketle *şere'a* "bir şeyi açıklamak, beyan etmek"tir (İbn Manzûr, VIII,176; Zebîdî, XI,240).

<sup>32</sup> 42 Şurâ 13, 21.

<sup>33</sup> 5 Mâide 48; 45 Câsiye 18.

<sup>34</sup> Mâverdi, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, V,196; Vâhidî Nisabûrî, IV,46, 49; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, VII,74; Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XVI,10; Semîn, *Umdetu'l-Huffâz*, II,301.

<sup>35</sup> Halil b. Ahmed, X,252-53; İbn Fâris, *Makâyis*, 555; Cevherî, III,1236; İbn Manzûr, VIII,175; Ebu'l-Bekâ, 524; Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Sanâ'nî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, (tah.: M. Muslim Muhammed), Riyad 1989, I,192; Taberî, VI,269; en-Nehhâs, *l'rabu'l-Kur'ân*, (tah.: Zuheyr Gâzî Zâhid), Beyrut 1983, II,24; Mâverdi, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, II,45; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, VII,126; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1947, IV,289; el-Bagavî, *Me'alimu't-Tenzil* (tah.: Heyet), Riyad 1993, III,66; İzze'd-din b. Abdisselam es-Sülemî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, (tah.: Abdullah b. İbrahim A. el-Vehibi), Beyrut 1996, I,390; Ebu Bekr Muhammed b. Aziz es-Sicistani, *Garibu'l-Kur'ân* (tah.: Abdu'l-Kadir Saluhiye), Dimeşk 1993, 233; Mecduddin M. b. Yakub el-Firuzâbâdî, *Basâiru Zevi't-Temyiz fi Latâifi Kitâbi'l-Azîz*, (tah.: M. Ali en-Neccâr), Beyrut t.y., III,309.

<sup>36</sup> Muhammed Ahmed ed-Dali (tahkik eden), *Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak 'An Abdillâh b. el-Abbâs*, Limasol 1993, 86; Said b. Mesâde el-Ahfeş el-Evsad, *Me'âni'l-Kur'ân* (tah.: M. Emin el-Verd), Beyrut 1985, II,471; Semîn, *Umdetu'l-Huffâz*, II,301.

<sup>37</sup> İbnu'l-Arâbî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, IV,122; Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil (Kitabu Mecmûa mine't-Tefsîr* içinde), Beyrut t.y., II,297.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI,269.

ismi verilmiştir.<sup>39</sup> Bir başka yoruma göre de nasıl ki su gerçekte insanın susuzluğunu gideriyor ve temizliyorsa, hayvanlar ve bitkilere hayat sebebi oluyorsa aynı şekilde *şeriat* da insan ruhunun hayat sebebidir.<sup>40</sup>

Semantik olarak *şer'at* ve *millet* kavramları arasında yakın bir alanın olduğuna işaret etmiştik. Ancak *millet* kavramının insanî boyutu ne kadar fazla ise *şeriat* ta da Allah'a o kadar atıf vardır. Çünkü kavramın yer aldığı ayetlerde (42 Şûrâ 13-21; 45 Câsiye 18) *şere'a* kökünden türeyen bütün kelimeler Allah'a ait bir eylemi anlatır. O halde *şer'at* kavramı *ilahî dinin kaynağını ve insanı o kaynağa bağlayan yolu* anlatmaktadır. Yine ayetlerin özel kontekstleri dikkate alındığında, *şeriat* kavramının soyut ve kuramsal konulardan ziyade insanın davranışı ile alakalı bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Böylece onun fiili olarak yapılan şeyleri anlatan pratik bir kavram olduğunu anlamaktayız.

*Şeriat*, Kur'an açısından olmuş bitmiş ve münzel bir hadise olup bütünüyle Kur'an'da yer alan iman, amel ve ahlakî ilkelerden<sup>41</sup>; daha öz olarak tevhid ve Allah'a kulluktan müteşekkildir ve bu tarih boyu değişmemiştir.<sup>42</sup> Ayrıca *şeriat* kelimesinin geçtiği ayetlerden bütün peygamberlerin getirdiği dinin aynı kaynaktan geldiğini dolayısıyla hepsinin dininin aynı din olduğunu çıkarmak mümkündür. İşte bu ayetler peygamberlerin dinde bir, ama şeriatta farklı şeyler getirdikleri düşüncesini doğurmuştur.<sup>43</sup> Yani dinin değişmeyen ilkeleri onun asılları (*usuû*) denilen şeyler olup değişmez; değişen şeyler ise tatbikatla ilgili (*furû'*) konulardır ve Kur'an *usuû* *şere'a*; *furû'* da *şir'at* kelimeleriyle ifade eder.<sup>44</sup> Bu düşünceye göre şeriat, "ahkam-ı amelîyenin heyet-i mecmuası"<sup>45</sup> veya "Allah'ın kulları için emir ve yasaklar halinde ortaya koyduğu açık yol, yani İlahî Kanun"dur.<sup>46</sup> Bu anlayış onu, uygulama ile ilgili zâhirî konulara indirgemistir. Artık bu kavram daha çok Hz. Peygamber dönemi dahil İslâm medeniyetinde oluşmuş bütün kurallar ve hükümler<sup>47</sup>, daha öz ifadeyle İslâm hukuku anlamında kullanılır olmuştur.

Sonuç olarak *din* en temel ve en geniş kavramdır. Şeriat ise, sadece dinin belirli işlevini ifade eden bir nitelemedir. Bu yüzden din kavramının anlamıyla örtüşmemektedir. Bu düzlemde şeriat daha özel ve dardır<sup>48</sup>, din'in kaynağını Allah'a yani aşkın bir boyuta bağlar ve hem Allah'a hem de dünya-

<sup>39</sup> İbn Fâris, *Makâyis*, 555; Ebu'l-Bekâ, 524; Râgıb İsfahânî, 378.

<sup>40</sup> Ragıb İsfahânî, 378; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut ty, VI,413-16.

<sup>41</sup> Geniş bilgi için bkz.: Nehhâs, II,24; Vâhidî Nisâbü'rî, II,195; İbnu'l-Arabî, IV,122-23; Râgıb İsfahânî, 378; Semîn, *Umdetu'l-Huffâz*, II,301; Fîrûzâbâdî, *Basâir*, III,310; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII,135.

<sup>42</sup> 22 Hacc 67; 21 Enbiya 25; 3 Âl-i İmrân 64; 98 Beyyine 5.

<sup>43</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, (yazma), H. Selim Ağa Kts. no. 40, vr. 164<sup>a</sup>, 188<sup>a</sup>, 221<sup>b</sup>, 237<sup>b</sup>, 340<sup>b</sup>.

<sup>44</sup> Nehhâs, II,24; Vâhidî Nisâbü'rî, II,195; İbnu'l-Arabî, IV,89-90; Râzî, III,608; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, İst. 1339, 70.

<sup>45</sup> Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 99.

<sup>46</sup> Cavit Sunar, "İslam Dininin Kaynağı ve Gayesi", *AÜİFD.*, cilt: XXIII, Ank. 1978, 72, 74, 84.

<sup>47</sup> Muhammed Ali es-Sâvis, *Târihu Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut 1990, 7.

<sup>48</sup> Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1991, V,358; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesâji*, (çev.: C. Koytak, A. Ertürk), İst. 1996, I,200.



ahiret mutluluğu ve kurtuluşuna götüren en emin yolu anlatır.<sup>49</sup> İbn Rüşd'ün çokça kullandığı *eş-şer'u* kelimesine yeri geldiğinde değineceğiz.

### III. İbn Rüşd'ün İfadelerinde Kavramlara Yüklelediği Anlam

İbn Rüşd, dini, yani Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve Kur'an'a dayalı olan İslâm dinini, ancak ilim ile telif ve tevil ederek izah etmek istemiştir. Bunu yaparken en çok istidlal ve tecrübeye dayanmaktadır.<sup>50</sup> Mesela şeriatın, bütün insanlar için tek hakikat olduğunu söylerken zihninde 'din'in daha özgün adıyla 'İslâm'ın ta kendisi vardır. Bu noktaya şunun için değindik: İbn Rüşd'ün sergilediği fikirlerin orijinalliği biraz da kavramları kullanmadaki özen ve bilinçli tercihiinde aranmalıdır. Esasında düşüncenin hangi oranda orijinal ve yüksek olduğunu belirleyen dildir. O ne kadar yerinde kullanılırsa o kadar başarılı ve etkili bir sistem ortaya konabilir. O halde onun *şeriat*, *şer'* ve *millet* kavramlarını nasıl ve hangi anlam(lar)da kullandığını tespit etmeye çalışalım.

Çalışmamızın başında 'Din Kavramının Muadilleri' ifadesini kullandık. Bunun nedenini, yukarıda *din* ve diğer kavramların anlamını açıklayarak göstermiş olduk. Yani söz konusu kavramlar, dinin anlam ve içeriği ile bire bir eşit değildir. Sadece anlam benzeşmesi ve dine göre daha dar anlamı ifade etmektedirler. İbn Rüşd de bunun farkındadır. Mesela; çok az kullansa da *millet* kelimesini *et-Tehâfütü't-Tehâfüt* de, 'dine mensup, bir dini benimsemiş, ona bağlanarak yaşayan insanlar topluluğu'<sup>51</sup> manasında kullanır. Bu anlamı '*milletu'l-İslâm*'<sup>52</sup> terkihi açıkça gösterir. Şu ifadesinde de aynı anlam barınmaktadır: '*fehâzihi mâ raeynâ ennusebbitehu fî'l-Keşfi 'an 'akâidi hâzihi'l-milleti elleti hiye milletunâ miletu'l-İslâm* (işte bu, Keşf adlı kitabımızda bu milletin ki bizim milletimiz yani İslâm milletinin inançlarını tespit etmeyi uygun gördüğümüz şeydir)'.<sup>53</sup> Buradan anlaşılıyor ki İbn Rüşd, 'millet' kelimesini, yukarıda açıkladığımız gibi, Farabî'nin tanımını doğrultusunda kullanır. Böylece dinin inananlarla ilişkisi de belirtilmiş oluyor. Ayrıca ümmet kelimesinin kastettiği anlamı da içermektedir. Bu kelimenin kullanıldığı söz gelimi *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille* kitabının başlığındaki *millet* kelimesi yerine *din* kelimesini kullansaydı maksadı karşılayabilirdi, ancak ince vurguyu belirtemezdi. Başlıktaki "millet" kelimesi, Müslümanlar arasındaki mezhep farklılığından kaynaklanan inanç, anlayış ve yorum farklılıklarının bu kitapta söz konusu edildiğini belirten bilinçli bir tercihtir. Söz konusu farkı belirten *ehlü'l-İslâm*,

<sup>49</sup> *Din, millet, şeriat* kelimelerinin izahı için bkz.: İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ank. 2002, 41 vd.

<sup>50</sup> Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İA*, İst. 1993, V(II),796.

<sup>51</sup> Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, et-Tabatu'l-Ülâ, Mısır, 1302, 139, 140.

<sup>52</sup> Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mine'l-İttisâl*, tah.: Muhammed Ammara, Dâru'l-Meârif, et-Tabatu's-Sâlise, Kahire ty., 26; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 92. Ayrıca *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*'nin başlığı.

<sup>53</sup> *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 204.

*fıraku'l-İslâm, maşeru'l-müslimîn, el-müslimûn*<sup>54</sup> kelimelerini de aynı çerçevede kullanmıştır. Hatta ilginçtir 'zehebe b'adu'l-İslâm (Müslümanlardan bazıları ... görüşündedir)<sup>55</sup> derken de Müslümanların bir kısmını kastetmiş, ama b'adu'l-millet, b'adu'l-ümmet dememiştir. Bağdâdî, mesela, *Usûlu'd-Din* adlı kitabında aynı konuları işlemiştir. Onun en önemli farkı sadece kendi mezhebî paradigmasına bağlı kalmış olmasıdır. İbn Rüşd ise Bağdâdî'nin kastettiği anlamı çağrıştıran 'el-'akîdetu'l-İslâmiyye' tabirini kullanır.<sup>56</sup> Bu arada *ümmet* kelimesini 'bir din mensubu topluluk'<sup>57</sup> anlamında kullandığı gibi daha dar anlamda bir dinin (İslâm) mensupları içinde bir gurup olan müçtehitlerin tamamı için de kullanır.<sup>58</sup>

Yeri gelmişken *İslâm* kelimesinin kullanımlarına da işaret edelim. Yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Rüşd, eserlerinde *el-İslâm* kavramını çok az kullanır. En çok yer vermesi beklenen *Bidâyetü'l-Müctehid* de de durum farklı değildir. Onu kullandığı zaman da kendi tercihi değil konunun anlatımı gereği bunu yapar. Söz gelimi, başkasının görüşlerine atıf yaptığında<sup>59</sup> ya da mesela zevciyet (evlilik) konusunda Müslüman olma şartından bahsederken<sup>60</sup> mecburen anması gerektiğinden kelimeye yer verir. Diğer eserlerinde ise nadiren de olsa *el-İslâma* kendi tercihi ve gerçek anlamında<sup>61</sup> veya *felâsifetu'l-İslâm, ulemâu'l-İslâm*<sup>62</sup> gibi terkipler yer verir.

İbn Rüşd vokabularisinde asıl irdelenmesi gereken *eş-şeriat* ve *eş-şer'u* kelimeleridir. *Şe re 'a* kökünden gelen bu iki mastar isim, onun fikir dünyasını açılmayan egemen kelimelerdendir. Dinî literatürde bu kökün fiil şekli 'hüküm ve kural koymak', 'bir şeyin meşru olması, dinen kabul edilir olduğu' anlamında kullanılır. İbn Rüşd de buna uymuştur.<sup>63</sup> Nitekim bu durumu kelimenin isim halini sıfat olarak kullanarak da belirtir: 'es-sunenu'l-meşrû'â (konulmuş sünnetler/kanunlar)<sup>64</sup>, *el-ahkâmu's-şer'iyye* (şer'i hükümler)<sup>65</sup>, *m'ana's-şer'iyye* (şer'i mana)<sup>66</sup>, *es-savmu's-şer'iyye, ez-zekâtu-şer'iyye*<sup>67</sup> ya da sadece *el-meşrû'a* (konulmuş olan...)<sup>68</sup> *Şeriat* kelimesine gelince, İbn Rüşd onu

<sup>54</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 22, 38, 50, 57, 101, 129; *Faslu'l-Makâl*, 30, 31, 33, 34, 38, 62; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 139, 203.

<sup>55</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 132.

<sup>56</sup> *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 127.

<sup>57</sup> *Faslu'l-Makâl*, 28.

<sup>58</sup> Gihamy, *Mevsû'atu Mustalahâti İbn Rüşd*, 172 (İbn Rüşd'ün *el-Fikhu'd-Darûri* adlı eserinden naklen).

<sup>59</sup> Mesela bkz.: Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985, I,6.

<sup>60</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, II,40-41.

<sup>61</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 94; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 102, 130, 142, 173.

<sup>62</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 38, 138.

<sup>63</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid*, I,25.

<sup>64</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid*, I,396.

<sup>65</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid*, I,5, 17 24.

<sup>66</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid*, I,71.

<sup>67</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid*, I,24, 195, 206, 225.

<sup>68</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid*, I,4. Diğer eserlerindeki şu kullanımlara bkz.: *et-t'alimu's-şer'i, el-fedâilu's-şer'iyye, el-'ameliyyetu's-şer'iyye, el-ahkâmu's-şer'iyye* (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, 110, 129, 139); *şer'i, şer'iyye* (*el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 102, 103, 110, 116, 118, 123, 138, 148, 171).

çoğunlukla tekil bazen de çoğul (*şerâi'ü*<sup>69</sup>) olarak kullanır, ama kelime daima belirli (marife)dir.<sup>70</sup> Belirlilik ya harf-i tarifile (*eş-şeriat ü*<sup>71</sup>) ya zamirle tamlama (*şeriat uhu, şeriat unâ*<sup>72</sup>) ya da isimle tamlama (*şeriat u'l-İslâm/müslimîn/ülâ, şeriat u 'îsâ*<sup>73</sup>) şeklindedir.

İbn Rüşd'ün *şeriat* kelimesini hangi anlamda kullandığını tespit için biraz ayrıntılı ve kelimenin bağlamını dikkate alarak çözmeye çalışalım. O, tekil olarak kullandığında bazen herhangi bir ilahi şeriatı kastederken<sup>74</sup> çoğunlukla İslâmı kastettiği açıktır. Bunu kimi ifadelerinden anlamak kolaydır. Mesela, '*feyecibu 'alâ men erâde en yerfe 'a hâzihi'l-bid'ate 'ani'ş-şeriat i en y'amede ilâ kitâbi'l-'azîz* (Bu bidati şeriatan/İslâm'dan kaldırmak isteyen kimse, Kur'an'a dayanması gerekir)<sup>75</sup>, '*kîle fi hâzihi'ş-şeriat i: innehâ hâtimetu'ş-şerâi'i* (Bu şeriat hakkında şöyle denildi: O şeriatların sonuncusudur).<sup>76</sup> Ama anlatılan konunun akışından hangi dini kastettiğini net olarak anladığımız yerler de vardır. Mesela Yahudilik'ten bahsederken bir yerde, 'bu şeriat (*hâzihi'ş- şeriat u*)' demesi<sup>77</sup> böyledir. Daha belirgin olan kullanımlar, isim tamlaması şeklinde olanlardır. Bunlar içinde İslâm'ı kastedenler *şeriat u'l-müslimîn, şeriat u'l-İslâm*<sup>78</sup> şeklinde olanlardır. Fakat bu manayı pekiştirmek ve şeriatın asıl niteliğini belirtmek istediğinde, örneğin, '*şeriat unâ hâzihi'l-ilâhiyye* (ilahi kaynaklı şeriatımız)' der.<sup>79</sup> Böylece neden *şeriat* kavramını tercih ettiğine dair bir ipucu da verir. Çünkü felsefe karşısında vahye dayalı bilgiyi, imanı ve yaşayışı en iyi bu kelime anlatır. Şu cümleyi bu çerçevede düşünelim: '*ve izâ tekarrere hâzihi kulluhu ve kunnâ n'atekidu m'aşere'l-müslimîn enne şeriat enâ hâzihi'l-ilâhiyyeti hakkun...* (Bütün bunlar açıkça ortaya çıktığına göre, biz Müslümanlar topluluğu inanırız ki bu ilahi şeriatımız haklıdır).<sup>80</sup> Sanırsanız şu cümle bütün kullanımlardan daha açık ve nettir: '*hâzihi hiye hâlu şeriat unâ hâzihi elletî hiye el-İslâmu...* (İşte bu, bizim şeriatımız olan İslâm'ın durumudur...).' <sup>81</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi *ed-din* kelimesi Kur'an'da bütün peygamberlerin tebliğ ettiği şeyi anlatır. O sadece Allah'a nispet edilir (*dinullâh* gibi), peygamberlere nispet edilmez, onlara şeriat nispet edilir. Bu nispet peygamberlerin birbirinden ayrılan farklı dini uygulamalara sahip olduklarını

<sup>69</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 127, 129, 139, 140; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 145, 146, 147,179, 180, 181, 182, 183, 184, 199, 201.

<sup>70</sup> Sadece bir yerde her hangi bir ilahi dini kastederek nekre (belirsiz isim) kullanır (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, 139).

<sup>71</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1,2, 396; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 110; *Faslu'l-Makâl*, başlık, 31, 32, 35, 52, 54, 56, 57, 58, 66, 67; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 140, 141, 144, 147, 150,151, 152, 153, 157, 158, 169, 171, 183, 184, 194, 195, 203, 208.

<sup>72</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 111; *Faslu'l-Makâl*, 30, 31, 64; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 99, 140, 202.

<sup>73</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 103, 116, 127, 140; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 100.

<sup>74</sup> Mesela, 'Bu her şeriatta (*fi kullî şer'atin*)' (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, 111).

<sup>75</sup> *Faslu'l-Makâl*, 65

<sup>76</sup> *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 184.

<sup>77</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 139.

<sup>78</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 103, 116, 127, 140.

<sup>79</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 111; *Faslu'l-Makâl*, 31, 64; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 140.

<sup>80</sup> *Faslu'l-Makâl*, 30.

<sup>81</sup> *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 202.

gösterir. İbn Rüşd de bu ince ayrıma dikkat eder. Yani onun düşüncesinde vahye dayalı dinî yapılanma (şeriat) sadece Hz. Muhammed'e has değildir. Çünkü peygamberler aldıkları vahiy ile insanların uyacağı kural ve kaideler koyarlar. Bu fikrini şu cümlede açıkça görebiliriz: '*humu'llezîne yede'ûne's-şerâ'a li'n-nâsi bi vahyin minallâhi lâ bi te'allumin insaniyyîn* (Onlar (peygamberler) insanî öğrenme/kazanım ile değil de Allah'tan gelen vahiy ile şeriatları insanlar için tesis ederler)<sup>82</sup>. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in tebliğ ve tesis ettiği şeriat için şu ifadeleri görüyoruz: '*Şeriatuhu sallâllâhu aleyhi ve sellem* (Onun/Muhammed'in şeriatı)',<sup>83</sup> '*şeriat u'l-ûlâ* (ilk şeriat<sup>84</sup> yani Hz. Peygamber ve sahabenin uyguladığı şeriat)'.<sup>85</sup> Diğer peygamberler için de benzer ifadelere rastlıyoruz.<sup>86</sup> Yalnız İbn Rüşd'ün eserlerinde bir yerde '*şeriat ullâh* (Allah'ın şeriatı)<sup>87</sup> şeklinde özel bir kullanıma rastladık ki bu şekilde başka eserlerde kullanıldığını görmedik. Bir başka özel kullanım da *Tefsîru mâ b'ade't-Tabî'a* da '*eş-şeriat u'l-hâssatu bi'l-hukemâ* (filozofların dini, filozoflara has din)' tabiridir.<sup>88</sup> Her halde bunlar istisna durumlarıdır ve onun genel anlayışını değiştirmez.

İbn Rüşd'ün kitaplarında çokça kullandığı ve kendine özgü en önemli kavramlardan birisi de *eş-şer'udur*, yani kelimenin kendisi değil ona yüklediği anlam ve kullanım biçimi özgündür. Bu kelime Kur'an'da yer almamakla birlikte İslâm literatüründe kullanılmaktadır. Fakat İbn Rüşd ona özel bir anlam yükleyerek, geleneksel anlamı biraz daraltarak özgün hale getirmiştir. Buna rağmen ona yüklediği anlam tek boyutlu örneğin sadece Kur'an'ı kasteder tarzda kullanmamıştır, bazen Kur'an, bazen sünnet, bazen ikisi birden, bazen vahiy ve bazen de nass anlamında kullanmıştır. Ama her halukarda vahye dayalı bilgi ve nass çerçevesini korumuştur. Yukarıda anlamını açıkladığımız ve 'açıklama ve ortaya çıkarma' manasındaki *şe re 'a* fiilinin mastarı olan bu kelime, isim olarak kullanılmış ve fıkhîta 'dinî hükümlerin açıklanması ya da bir peygamber tarafından ilan edilmiş bir hüküm ve fiil' demektir, onun Allah'a iman gibi dinin asılları için kullanılması mecazidir.<sup>89</sup> Burada önemli bir nokta, bu kelimenin *şeriat* ile aynı kökten gelmesidir. O, Kur'an'da ve hadislerde yer almamıştır. İlk defa ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı da kesin olarak tespit edilemese de sonraları İslâm düşüncesinde kullanıldığında şüphe yoktur.<sup>90</sup>

<sup>82</sup> *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 179, 180.

<sup>83</sup> *Faslu'l-Makâl*, 31.

<sup>84</sup> *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 100 (iki defa).

<sup>85</sup> *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*'ye Câbirî'nin mukadimesi, sayfa 100.

<sup>86</sup> Mesela, *şerî'atu İsâ (Tehâfütü't-Tehâfüt*, 140).

<sup>87</sup> *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 99.

<sup>88</sup> Gihamy, *Mevsû'atu Mustalahâti İbn Rüşd*, 541 (İbn Rüşd'ün *Tefsîru mâ B'ade't-Tabî'a* (s. 18, 71) adlı eserinden naklen).

<sup>89</sup> Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 524.

<sup>90</sup> Onun hicri 4. y.y.'dan sonra kullanılmaya başlandığına dair tespitler için bkz.: İlhami Güler, "Din, İslam ve Şeriat", *İslâmiyât*, cilt 1, sayı 4, ekim-aralık 1998, 68; w. Cantwell Smith, "Bazı Kelamcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları" (çev.: Ş.A. Düzgün), *İslâmiyât*, 1/4, 94-98.

Özellikle bu kelimeye yüklediği anlam ve fonksiyon ile İbn Rüşd'ün, felsefe (hikmet) karşısındaki bilgi ve sistemi ifade edecek kavramsal ve yapı bütünlüğünü sağladığı söylenebilir.

Şimdi biraz daha ayrıntıya girerek İbn Rüşd'ün kelimeye yüklediği anlam(lar)ı çözmeye çalışalım. Bazı yerlerde bu kelimenin Kur'an anlamında olduğu kesindir.<sup>91</sup> Şu cümlede Kur'an kastedildiği açıktır: '*...ve innemâ vasesfe fi'ş-şer'i nefsehu* ((Allah) Şer'de/Kur'an'da kendini anlattı)'.<sup>92</sup> Yine '*...fesekele 'anhu eş-şer'u* (Şer'/Kur'an onunla ilgili konuşmadı)'<sup>93</sup> ifadesini, Kur'an ayetlerini delil getirerek konuyu anlattıktan sonra bir noktaya gelince söylüyor. Yani 'bu konuda Kur'an susmuş, bir şey dememiştir' diyor. Burada 'Kur'an' yerine 'vahiy' desek de yanlış olmaz.

İbn Rüşd'ün *eş-şer'* kelimesini 'Kur'an' manasına kullandığının göstergelerinden birisi de dinî metinlerle ilgili zâhir-bâtın ayrımıdır. *Zâhiru'ş-şer'i*, *elfâzu'ş-şer'i* gibi ifadelerin<sup>94</sup> geçtiği yerlerde o, özellikle ayetlere dayanarak meseleleri izah eder, fikirlerini delillendirme yoluna gider, Kur'an ayetlerini tevil (yorum) etme yöntemini açıklar.<sup>95</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid* ve diğer eserlerinde sünnet ve hadisten bahseder ve onları fikirlerine dayanak yapar ki başka seçeneği yoktur. Aynı yoğunlukta olmasa da diğer eserlerinde sık sık ayetleri, ihtiyaç duydukça da hadisleri kullanır. İşte buralarda *şer'in* yani nasların *zâhir-bâtın* şeklinde ikiye ayrıldığını, bu ayrımın onları daha iyi anlamaya imkan verdiğini açıklar. Zaten böyle yerlerde çok az da olsa Kur'an'ı kastederek *el-Kitâbu'l-azîz* veya *Kitâbullâh* tabirlerini kullanır.<sup>96</sup>

*eş-Şer'* kelimesi ile bazen de Kur'an ve sünneti birlikte kastettiği anlaşılıyor. Mucizenin nasıl meydana geldiği, insan eliyle mi yoksa onun müdahalesi olmadan mı olduğunu tartışırken *şer'i* açıdan da duyma yoluyla kesin bilinmediğini yani Kur'an ve sünnet sözlerinin (*ekâvilu'ş-şeriat*) bu konuda net bilgi vermediğini söyler.<sup>97</sup> Bunların yanında Kur'an, sünnet, vahiy veya nasstan hangisini kastettiği belli olmayan yerler de vardır.

*eş-Şer'* kelimesini tamlama şeklinde kullandığında net olmasa da daha çok Kur'an'ı kastettiği anlaşılıyor: *Sâhibu'ş-şer'i*, *delîlu'ş-şer'i*, *minhâcu'ş-şer'i* gibi.<sup>98</sup> Fakat *eş-şeriat* ve *eş-şer'* kelimelerini ortak kullandığı terkipler var ki, mana olarak birbiri ile örtüşmektedir: *Usûlu'ş-şer'*, *usulu'ş-şeriat*, *maksadu'ş-*

<sup>91</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 4, 13, 14, 38, 79, 92, 102, 103, 110, 111, 116, 136; *Faslu'l-Makâl*, 31, 33, 34, 35, 65; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 99, 116, 136, 145, 172, 173.

<sup>92</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 116.

<sup>93</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 102, 103, 110, 111.

<sup>94</sup> *Vurûdu'ş-şer'i* ifadesini hadisler için kullanır (*Faslu'l-Makâl*, 31, 33).

<sup>95</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1,18; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 94; *Faslu'l-Makâl*, 31, 32, 33, 34, 35; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 99, 102, 150, 151, 173.

<sup>96</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 92; *Faslu'l-Makâl*, 65; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 102, 132.

<sup>97</sup> *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 174, 205, 208.

<sup>98</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 110; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 101, 123, 139, 150. *Târîku'ş-şer'i* ifadesinin (*el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 123) 'din' anlamına alınması daha uygundur.

*şer'*, *maksadu'ş-şeriat*, *mebâdiu'ş-şerâi'*, *hudûdu'ş-şerâi'* gibi.<sup>99</sup> Yine de *eş-şer'* ile olan terkiplerde 'Kur'an' veya 'dinî nass', *eş-şeriat* ile olanlarda 'din, İslâm' anlamı daha belirgindir.<sup>100</sup>

#### IV. İbn Rüşd'ün Tercihinin Sebepleri Üzerine

İbn Rüşd "din" in anlamını karşılamak üzere en fazla *eş-şeriat*, *eş-şer'* ve nadiren de *millet* kavramını kullanması, bilinçli bir tercihtir. Bu tercihin sebeplerine ilişkin bazı tespitlerimiz şunlardır:

1. Her şeyden önce o, iyi bir dinî ilimler, özellikle de fıkıh eğitimi almıştır. Aldığı eğitimin kavramları ile fikrini açıklaması gayet doğaldır. Fıkıh kullandığı dil ise nassa ve kesin kuralları açıklamaya yöneliktir. Ayrıca o zaten Müslüman bir toplumda yaşıyordu ve Müslüman bilim-kültür dilini kullanmak zorundaydı. Fıkıh konusundaki eseri olan *Bidâyetü'l-Müctehid* de bu kavramsal sistemi kullanmış olması pek dikkat çekmez. Ancak kelama ilişkin *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, özellikle de *Faslu'l-Makâl* ve *Tehâfüt'ü-Tehâfüt* de bu kavramsal sistemi sürdürmesi bir hayli ilginçtir.

2. İbn Rüşd'ün irtibatlı olduğu Muvahhidler, Eşarî inanç doktrinini ön plana çıkarmış, genel tutumları itibarıyla aklî ilimlere ve mantığa önem vermiş, bu tutumun bir devamı olarak fıkıh alanında taklitle karşı çıkıp içtihad çabasını desteklemişti. Murabıtlar ise Selef akidesini yerleştirmeye çalışmıştı.<sup>101</sup> Mesela, İbn Tumarî'nin (ö. 1130) reformları sonucunda fıkıh ve kelam bilgileri sosyal ve siyasi hayatta egemen olmuş ve onların kullandığı kavramsal sistem de ilim ve düşünce diline yansımıştır.<sup>102</sup> Kısaca iki iktidar da İslâm'ın uygulamaya (muamelât) yönelik dilini kullanmaya müsait ve teşvik edicidir. Zaten İbn Rüşd de uzun yıllar aldığı eğitimin tatbiki sahası olan kadılık (Sevilla/İşbiliye kadılığı 565/1169-1171) ve Murabıtlar döneminde Kurtuba'da başkadılık (Kâdi'l-kudât) (1171-1182) görevlerinde bulunmuştur.

3. *eş-Şeriat* (dinin kuralları belli yaşam biçimi) ve *eş-şer'* (onların dayanağı olan Kur'an, hadis, vahiy ya da nasslar) kavramları ile dinin/İslâm'ın yapısal sistemindeki iki unsuru kendi öğelerine ayırarak anlatmış ve böylece *din* kavramını kullandığında ortaya çıkacak olan muğlaklığı ortadan kaldırmıştır. Söz gelimi, 'din bu konuda diyor ki, dinin hükmü ... dir, ...' gibi cümlelerdeki kapalılık, *eş-şeriat* ve *eş-şer'u* kelimelerini kullanarak kurulan bir cümlede yoktur. 'Millet' kelimesini kullanarak ifade etmek istediği manayı da 'din' kelimesini kullanarak belirtemezdi.

4. *Din*, *İslâm*, *Kur'ân*, *kitâb*, *vahiy*, *sünnet* gibi İslâmî düşünüş ve kültürün ürettiği bazı temel kavramları kullanmayarak geleneksel ulemanın yaptığıнын aynısını yapmadığını, düşünce ve söylemde onlardan farklı olduğunu göstermek istemiştir.

<sup>99</sup> *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 129; *Faslu'l-Makâl*, 45, 51, 59, 67; *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, 100, 102, 130, 134, 135, 149, 153, 161, 188, 190, 208.

<sup>100</sup> *Şer'at* ve *şer'* kavramları ve onların ilişkili olduğu çeşitli mevzuların geniş açıklama ve tartışması için *İslâmiyât Dergisi*'nin "Şeriat Dosyası" ndaki (cilt 1, sayı 4, ekim-aralık 1998) makalelere bakılabilir.

<sup>101</sup> Apaydın, "İbn Rüşd", XX,289.

<sup>102</sup> "İbn Rüşd" maddesi, *Anabritannica*, İst. 1993, XI/437.

5. Yukarıdakine benzer şekilde *din* ya da *İslâm* kelimesinin felsefe karşısındaki konumunu ve bu konudaki merakını daha iyi anlatabilmek için *eş-şeriat* ve *eş-şer'* kavramlarını tercih etmiştir. Çünkü şeriat, net, açık ve kesin kurallara ya da nasrlara dayalı inanç ve uygulama, yani dinin somutlaşmış yaşama biçimini ifade etmektedir. *Din* kavramı ise oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. O, şeriatı, ahlakı, itikadı ve onun dışında kalan alanları içine alacak kadar kapsamlıdır. Felsefeye gelince o, her ne konuda olursa olsun düşünme biçimidir. Şeriat ve felsefenin arasında somut yaşama biçiminin kurallarını açıklama (şeriatın yaptığı) ve onlar üzerine düşünme (felsefenin yaptığı) gibi bir ilişki de vardır. İbn Rüşd'ün bu ayrımı vurgulamak için söz konusu kavramları kullandığını söylemek yanlış olmaz. Bu gerekçe, aynı zamanda, onun söz konusu kelimelere yüklediği anlamı da haber vermektedir. Dikkat edilirse *Faslu'l-Makâl*'in girişine *şeriat* onun karşısına da *el-hikmeyi* koymuştur. Böylece tam bir İslâmî kavramsal çerçeve çizmiş, bu dil kültüründen bir düşünce ve söylem yaratmayı başarmıştır.

6. *eş-Şeriat* ve *eş-şer'* kavramları ile sadece nübüvvet ve vahye dayalı dini ya da dinin onlara dayalı yaşama kısmını ve nasrları kastetmiş, böylece felsefe yani insanî/beşerî olgu karşısına doğrudan vahyî olguyu koyarak iki olgunun birbirine aykırı değil tam tersi aynı amaca yönelmiş olduğunu böylece açıklayabilmiştir. Semantik olarak *eş-şeriat* ve *eş-şer'*, 'tutulan yol, kaynağa götüren yol', yani 'doğruya ve sonuca götüren yol' demektir. Çıkarımımıza göre İbn Rüşd de bu kavramlar aracılığıyla vahiyle gelen bilgi ve ona uyararak takip edilen yolun gerçeği temsil ettiği gibi gerçeğe götürdüğünü, doğruya yönlendirdiğini, sonuçta amaca (kaynağa) ve sonuca ulaştırdığını ima etmek istemiştir. Felsefe (hikmet) de böyledir. O, insan aklıyla üretilmiştir, ama hedefi, vahyin ulaşmak istediği sonucu elde etmektir. İki arasında böyle bir uyum ve mutabakat vardır.

7. Onun *din* kavramı yerine *şeriat*, *şer'* ve *millet* kavramlarını istihdamında en önemli gerekçesi ise, yukarıda çeşitli vesilelerle belirttiğimiz üzere, *din* (*ed-din*) ile *şeriat*, *şer'* arasındaki anlam farkını gözetmesi olabilir. Yani *ed-din*'in peygamberler tarihi boyunca tebliğ edilen Allah'ın tevhid dini, *şeriat* ve *şer'*in birlikte temsil ettiği şey ise, onun söyleminde, Hz. Muhammed'in aldığı vahyi ve o vahiy doğrultusunda dini tatbikatı anlatmış olmasıdır.

Sonuç olarak İbn Rüşd, bir filozof olduğu gibi bir kadî idi, yani şer'i hukukun uygulayıcısıydı. Bu nedenle onun başta fikhî ve kalamî mevzular olmak üzere dinî konuları bir filozof gibi (yani filozof olarak) düşündüğünü, buna mukabil İslâmî literatürdeki fıkıh ve kalam kavramlarıyla konuştuğunu ve yazdığını söyleyebiliriz. Bu onun ortaya koymak istediği, Câbirî'nin kavramsal nitelmesiyle, 'beyânî' ve 'burhanî' projenin<sup>103</sup> dil ve düşünce arasındaki uyum ve dayanışmayı gösterir.

<sup>103</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (çev.: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 2000, 656-67.





## İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı

### *Ibn Rushd's Project: Reconciliation Between Philosophy and Religion*

#### Bayram Ali Çetinkaya

Hakikati aramanın ve ona ulaşmanın formüllerini veren ve işaretlerini gösteren felsefe, çok çeşitli tanımlara muhatap olmuş bir alandır. Filozofların sayısınca felsefe tanımlarının mevcut olduğu ileri sürülse, bu ifade herhalde abartılı olmayacaktır. Nitekim bu özelliğidir ki, felsefeyi, diğer ilmî disiplinlerden ayırmaktadır. Zira felsefe; düşünce ve fikrin zenginleştiği, bir o kadar da çeşitlendiği, aynı zamanda tartışıldığı bir sahadır. Şu halde bu farklılık ve dinamizme mekânlık yapan felsefenin, içinde barındırdığı niteliklerini, kendi tanımlarını ele alarak görmek yerinde olacaktır.

#### A. Felsefe: Hikmet Sevgisi

Genel ifadeyle *hikmet sevgisi* olarak bilinen felsefe, *sanatların sanatı, ilimlerin ilmidir. İnsanın kendisini bilmesi* olarak da tarif edilen felsefe, bilen insanın *mümkün olduğu ölçüde kendisini ilâha benzetmesine* vasıta olacaktır. Zira Allah'a en yakın olan kul, en âlim, en âdil, en merhametli ve en müşfik olanıdır (*es-sîretü'l-felsefiyye*). Aynı zamanda *varlıklar üzerine düşünmesine ve Yapıcı'yı (es-Sânî) tanımına* yardımcı olan felsefe, kalıcı ve sonsuz hayatın başlangıcı olan *ölüme bir hazırlıktır*.<sup>1</sup>

#### 1. Felsefe-Hikmet İlişkisi

Felsefe ve hikmet kelimeleri, çoğunlukla birbirleri yerine kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Dolayısıyla hikmet, bir disiplin ve düşünce tarzı olarak da felsefeyle aynı anlamlara gelmektedir. Özellikle 9. yüzyıldan sonra, Müslüman filozoflar, felsefe kavramı yerine, hikmet kavramını benimsemişlerdir.<sup>3</sup>

Bunun nedenlerine bakıldığında, aynı dönemde ortaya çıkan *felsefeye* olan muhalefeti azaltmanın ve bu kavram yerine Kur'ânî bir ifade olan *hikmet* öne çıkarmanın amaçlandığı söylenebilir. Bununla birlikte İslâm'a kendi iç bünyesine daha uygun ve yakın, yerli bir kavram özlemi de giderilmiştir. Hakikatte felsefe kavramı içinde, anlam bakımından hikmet kavramının taşıdığı ve içinde barındırdığı anlamlar dizgisi mevcuttur. Nitekim felsefe, Yunanca

<sup>1</sup> Eflatun, *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, VIII. baskı, İstanbul 1995, (613a-613b), 229-230; Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha (Felsefî Risâleler* içinde), çev: M. Kaya, İstanbul 1994, 66-67; Ebû Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l-Sîretü'l-Felsefiyye (Resâilu Felsefiyye* içinde), V. baskı, Beyrut 1982, 108; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, neş: B. Bustani, Beyrut, trz, IV, 290; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, 26.

<sup>2</sup> İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia (Resâilu İhvânî's-Safâ...içinde)*, neş: A. Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V, 32; *Risâletü Câmîati'l-Câmia* (aynı eser içinde), V, 344.

<sup>3</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 27.

*filosofia* (philosophia), *sevgi* anlamına gelen *filo* ve *hikmet* anlamına gelen *sofia* kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Aksine olarak bazı düşünürler, felsefeyi, hikmetin içinde değerlendirmiş olabilirler.<sup>4</sup>

Ayrıca bazı zamanlar, İslâm filozoflarının hikmeti felsefeden ayırarak farklı anlamlar yükledikleri de görülmüştür. Zira onlar hikmete, felsefeden daha derin ve kapsamlı bir anlam yüklemişlerdir. Şu halde hikmet, *kesin doğru bilgi, yapılması erdemli olan bir hareket tarzıdır*. Kısaca, hikmet bu kullanışla felsefeden daha kapsamlı bir anlam örgüsüne ulaşır. Yani her felsefe, hikmet olabilir; ama her hikmet felsefe değildir. Bu çerçevede hikmet, felsefeden daha geniş bir anlam alanı kazanmaktadır.<sup>5</sup>

## 2. Hikmetin Anlam Zenginliği

Hikmet, anlam bakımından zengin ve kapsamlı bir kelimedir. Bununla birlikte Kur'ânî bir kavram da olan *hikmetin* mânâ zenginliğini, son dönemin önemli tefsir âlimlerinden Elmalılı Hamdi Yazır'ın kaleminden, görmek mümkündür. Bu Kurân bilginimiz, tefsirinde, "hikmet" tariflerini bir araya toplayarak önemli bir yer ayırmıştır. Şimdi bu tarifleri ele alabiliriz:

*Sözde ve fiilde isabet etmek* olan hikmet, hem ilim hem de ameldir. Bu anlamda *hikmetli bilgi, tecrübe ile desteklenmiş ve uygulanabilir özellikler taşıyan ilimdir. Hikmetli hareket de bilimsel temellere dayalı olan ve bir ilmin ölçüsüne vurulduğu zaman doğru olduğu kesinleşen ameldir...Hikmet ilimle sanatın birleşmesidir*.

Bir anlamda *ilim ve fıkıh demek* olan *hikmet varlıkların özündeki manaları anlamaktır. Yani varlıklar arasındaki sebep sonuç ilişkilerini ve etkileşim düzenini izleyip, varlıkların özünü ve amaçlarını kavramak demektir*.

*Kur'ân'ın bir çok yerinde hikmet, peygamberlik kavramıyla birlikte bulunmaktadır ve çoğu zaman onun yerine kullanılmaktadır*.<sup>6</sup> Dolayısıyla *hikmet, Allah'ın emrini anlamaktır*.

*İcat etmek* anlamına da gelen, *hikmet, varlık düzeninde her şeyi yerli yerince koymak demektir ki, bu tarif de görünüşte bütün varlığı açıklamaya yönelik olduğundan, bir bakıma ilâhî hikmeti, ilâhî sıfatları topluca tarif sayılır*.

Uygulama açısından *hikmet adalet demektir. Amelî hikmet denilen ahlâk ilmi; ahlâkı, ifrat ve tefrit arasında adalet temeline dayadığından bu manayı almıştır*.

İnsanı, güzel ve doğru işlere yönelten *hikmet, siyasette, insanın gücü yettiği kadarıyla yüce Yaratıcı'ya benzemeye çalışmasıdır ki, bu da ilmini bilgisizlikten, icraatını zulüm ve haksızlıktan, ikram ve ihsanını cimrilikten, hoşgörüsünü bunaklıktan arındırmak ile mümkün olur*.

<sup>4</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 27.

<sup>5</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 27.

<sup>6</sup> Bkz. Bakara, 129, 151; Âl-i İmrân, 79, 81, 164; Nisâ, 54; Mâide, 110; En'âm, 89; Yusuf, 22; Ra'd, 37; Nahl, 125; İsrâ, 39; Meryem, 12; Ahzâp, 34; Sâd, 20; Zuhuruf, 63; Câsiye, 16; Cum'a, 2.

Yaratıcı'ya benzeme gayreti içindeki kul, hikmet sayesinde *Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktadır.*

*Bir bilgiye hikmet denebilmesi için üzerinde faydalı bir işin eserinin görülmesi gerekir. Herhangi bir faaliyete hikmet adı verilmesi de hem ilmî temellere dayanması ve ilmin gereklerine uygun olarak ortaya konması, hem de kötülüğü ve zararı amaçlamamış olması gerekir.*

Bu çerçevede hikmet, *Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymaktır* ki, nihayetinde bunu gerçekleştiren kimse, mutlak şekilde *Allah'a itâat* edecektir.

Kulluk bilinciyle yoğunlaşmış olan kimseye Allah'ın lütfettiği *hikmet*, öyle *bir nurdur ki*, akfî karışıklıklar içerisindeki insan, *vesvese ile gerçek makâm arasındaki fark*, onunla ayırabilir. Bundan dolayıdır ki, hikmeti elde eden isabetli, *doğru ve hızlı karar verebilmekte* ve gerçeğe ulaşmaktadır.

*Ruhların sükûn ve güvenliğinin son durağı olan hikmet, bütün hallere hakkı tanık tutmaktır.* Dolayısıyla, *hikmet, sebepsiz işarettir. Yani öncesinde herhangi bir illet ve sebebe bağlı olmadan, Hak Teâlâ'dan kayıtsız şartsız vârid olan, içinde şek ve şüphe, zaaf ve fesat ihtimali bulunmayan, niçin ve neden diye sormaya hacet bırakmayan işarettir.*

Şüphe ve kaosun kısırtıcılığından ve karmaşasından insanı arındıran hikmet, hem *din ve dünya düzeni* hem de *ledünnî ilimdir*. Nihayetinde hikmet, *ilhamın gerçekleşmesi için sırrı saklamaktır.*<sup>7</sup>

### 3. Kadîm Kelam'da ve Peygamber Dilinde Hikmet

Hikmet kavramı, Kur'ân'da çeşitli anlamlar yüklenerek yorumlanmaktadır:

a. *Kur'ân öğütleri* anlamına gelmektedir: *"Ve Allah'ın size indirdiği kitap ile size öğüt vermek için indirdiği hikmet..."*<sup>8</sup>.

b. *Anlamak ve bilmek* anlamlarına gelmektedir: *"Andolsun ki, Biz Lokman'a hikmet verdik."*<sup>9</sup>

c. *Nübüvvet (Peygamberlik)* manasına gelmektedir: *"Gerçek şu ki, Biz İbrahim soyuna kitap ve hikmet verdik"*<sup>10</sup>. *"Ve Allah Davud'a hükümdarlık ve hikmet verdi."*<sup>11</sup>

d. *İnce sırları ile Kur'ân* demektir: *"Rabb'nin yoluna hikmetle davet et."*<sup>12</sup>. Ve yine bu ayetteki *"Her kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiş demektir."*<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad: İ.Karaçam, E. Işık, N. Boelli, A. Yücel, İstanbul trz, II, 204-205; ayrıca bkz. Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha*, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha*, 71.

<sup>8</sup> Bakara, 231.

<sup>9</sup> Lokman, 12.

<sup>10</sup> Nisâ, 54.

<sup>11</sup> Bakara, 251.

<sup>12</sup> Nahl, 125.

<sup>13</sup> Bakara, 269; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 216-217.

Genel olarak verdiğimiz bu tariflerle, *hikmeâ* farklı yorumlamak ve izah etmek mümkündür:

1. Faydalı amele götüren ilim.
2. İlme dayalı olarak ortaya konan faydalı amel.
3. İlimde ve amelde ihkâm (sağlamlık).<sup>14</sup>

İlimden ayrı düşünülmeyen *hikmet*, Hz. Peygamber'in (s) ifadesiyle "*Müminin yitiğidir. Onu nerede bulursa alır.*" Ancak kendisine hikmet verilen Hakîm Elçi (s) için, "*hikmetin başı Allah korkusudur.*"

#### 4. Hikmete Ermek, Temiz Akıl ve Kalp

Hikmeti elde etmenin başlangıcı tefekkürdür. Bu hale kavuşmak da, ancak temiz akıl ve kalple mümkündür. Yaratıcı'nın bahsettiği akıllı, ihtiras ve şeytanın vesveselerine köle edenler, ne iç dünyalarındaki ilhamlarını ne de dış dünyadaki ibret manzaralarını kavrayıp idrak edemezler. Zihinleri, var olan harikuladeliği seçemez ve sezemez. Bunlar düşünmezler veya düşünseler bile geçmişe ait olanlara baktıklarında, hayır ve hakkın, hakikat ve irfanın nerede olduğunu bilemezler. O halde ilahî bir hediye olan hikmet, ancak selim akıl ve temiz kalp sahiplerine bahşedilir. (*O, hikmeti dilediğine verir...*<sup>15</sup>) Dolayısıyla gerçeği yakalamış akıl ve hayrı talep eden irade, hikmetin şartı; tefekkür de onun girizgâhıdır.<sup>16</sup>

En geniş anlamıyla fayda ve sağlamlık anlamlarına gelen hikmet, her güzel bilginin, erdemli ve yararlı işin adı olmuştur. Bu bağlamda hikmet, bir işi bağnazca yapmayıp sebep-sonuçlarını ve arka planını göz önüne alarak, meydana gelebilecek sıkıntı ve problemleri oluşmadan önlemek ve ona göre tedbir almaktır. Demek ki hikmetin gerçekleşmesi için, ilimle meşgul olmak ve eyleme geçiş iş yapmak hayatî derecede öneme sahip iki husustur.<sup>17</sup>

#### 5. Hikmet Sahibi İnsan: Hakîm/Filozof

Hikmet sahibine veya hikmet erbabına, kısaca bütün bilgileri kendinde bulduran kimseye *hakîm (filozof)* denmiştir. Kur'ân'da Hz. Lokman da hakîm olarak tanıtılmaktadır.<sup>18</sup> Kendisine hikmet verildiği için *Lokman el-Hekim* denilmiştir. Ancak Türkçe'de hakîm kelimesi zaman içerisinde değişime uğrayarak hekim olarak değişmiş ve tabip (doktor) anlamında söylenegelmiştir. Bundan dolayı *Lokman Doktor* anlamına gelen *Lokman Hekim* ifadesi yaygınlaşmıştır. Hz. Lokman'a doktor olarak bakılması haksız bir yakıştırma değildir. Gerçekte çoğu filozofun, yani hakîmin, aynı zamanda tıpla ilgilenen tabipler (doktor) olduğu bilinmektedir.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 217

<sup>15</sup> Bakara, 269.

<sup>16</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 204.

<sup>17</sup> Yazır, *age*, 205.

<sup>18</sup> Bkz. Lokman, 12.

<sup>19</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 29-30.

Hülasa, hakikî filozof, bedenleri tedavi edip şifa bulmalarına vesile olduğu gibi, öncelikle kendi nefsinin eğitme amacıyla yeri geldiğinde mübah olan hazların bir çoğunu terk edebilir. <sup>20</sup> Sonra da hayat ve servetin girdabında boğulan erdemleri ve ilâhî ilkeleri unutan ve kaybedenlere her iki âlemin kapılarını açan ebedî formülleri veren ve doyumsuz iksiri sunabilir. Bir anlamda peygamberlerin halefleri olan hakîm ve filozoflardan mahrum olan toplumların, adalet, cömertlik, onur, cesaret ve yiğitlik vasıflarını yitirmiş, egemen kültür ve güçlerin hâkimiyetine razı olmaktan başka seçenekleri kalmamıştır. Yaşadığımız çağ bunun tanıklığını yapmaktadır. Bugün İslâm dünyasının ve Müslüman toplumların karşı karşıya kaldıkları kriz ve kırılmalar bunun en açık göstergeleridir. Her türlü olumsuz koşullara ve imkânsızlıklara rağmen, Müslüman coğrafya, üçüncü dönem yükseliş medeniyetini gerçekleştirecek hakîm ve filozoflarını beklemektedir.

### B. Hikmetin İslâm Coğrafyasındaki Yolculuğu

Yitik bilgi hikmet ve felsefe, arayıcıları tarafından yer kürenin her coğrafyasında keşfedilmeyi beklemekteydi. Ancak onun tâliplileri, öncelikle kendi bünyelerinin ve köklerinin arayışına giriştiler. Bu anlamda Müslüman düşünür ve filozoflar, evveliyetle akıl, zihin, kalp ve gönüllerini Kur'ân ve hadisin hikmetli ve esrarlı cevherlerine yönelttiler.

#### 1. Hikmetli ve Esrarlı Cevherler: Kur'ân ve Hadis

O cevherler ki, bu tefekkür ve tezekkür kâşiflerine varlıklarının tüm kapılarını sonuna kadar açık tutmaktaydı. Bu Aşkın Sesleniş: "düşünen ve akleden bir toplumu veya topluluğu", kendisine muhatap olarak görmek şeklinde varlık ve benliğini maddî vasıtalardan azâde olarak tezâhür ettirmektedir. Yine akıl ve kalbin birbirini inkar etmeyen ve yok saymayan ilâhî Çağrısı, muhataplarından "tefekkür (düşünme) ve tezekkürün (hatırlama)" türdeşleri olan "taakkul (akletme), tefekkür (anlama) tefakkuh (idrak etme, kavrama) ve teemmül (derin düşünme)" de ısrarla talep etmektedir.

Aşkın ve ilâhî nidayı gönülleriyle/kalpleriyle işitenler, elde ettikleri bu zenginliklerle arzın hikmet noktalarının keşfine çıktılar. Zirâ Son Peygamber'in (s) ifadesiyle "*Hikmet, mü'minin yitiğidir, onu nerede bulursa alır.*"

Nihayetinde kimisi güneşin doğduğu, kimisi de güneşin battığı yerlerde olsa da, hikmet merkezlerini buldular. Bu düşünce bölgelerinin birisi Doğu'daki Yunan mirası, diğer ikisi de İran (Sasanî) ve Hind düşüncesidir.

#### 2. Hikmetin Dilden Dile Dillendirilmesi

Bahsi geçen felsefe ve kültür havzaları, aynı zamanda kadîm medeniyetlere mekanlık yapmışlardır. Müslüman bilgi ve hikmet âşıkları, bir anlamda insanlık birikimi olan bu fikir ve tefekkür okyanuslarına daldılar.

<sup>20</sup> Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu's-Sîretü'l-Felsefiyye*, 102.

Öncelikle bu bilgi ummânının zengin eserleri Latince, Grekçe, Yunanca, Süryanice, Âramca ve Pehlevice'den birer birer tercüme edildi.

Abbasîlerle başlayan ve dünyada bir benzerine rastlanılmayan büyük çeviri faaliyeti, 1-2 asır sonra, İslâm coğrafyasına ve düşüncesine "altın çağı"nı yaşatacaktır. Özellikle de Halife Me'mun, 830'da Bağdat'ta, aslında cimri olmasına rağmen büyük meblağlar harcayarak inşâ ettiği Beytül-Hikme (Tercüme Evi, Hikmet Evi), insanlık tarihinin en büyük çeviri faaliyetini gerçekleştirmiştir. Rivayet edilir ki, bu tercüme merkezindeki mütercimlere ücret olarak çevirdikleri eserlerin ağırlığına altınlar ödenmiştir.<sup>21</sup>

Ancak yapılan muazzam tercüme faaliyetinin Müslüman âlem üzerindeki sonuçlarına bakıldığında, bunun karşılığını bu dünyada bulmak zordur.

Sonuç itibarıyla İslâm filozof ve mütefekkirlerinin yorulmak bilmeyen gayret ve çabalarıyla, beşeriyetin ortak düşünce arenasına, Müslümanların inşâ ve ihyâ ettiği yeni, özgün bir fikir sistemi olan İslâm felsefesi ortaya çıkmıştır.

### 3. Müslümanların İnşâ Ettiği Düşünce: İslâm Felsefesi

İslâm hakîmlerinin ürettiği ve tekâmül ettirdiği hikmet, insanlık birikiminin özgün bir tefekkür imalâtı haline dönüşmüştür. Zirâ bu fikir zenginliği, Batı düşünce ve kültürüne sınırsız katkı ve çeşitlilik kazandırmıştır. Ama her şeye rağmen İslâm filozofları, ulaşmayı hedefledikleri, tamamen Müslümanlara özgü bir felsefenin ihyâsını sürekli yüreklerinden ve zihinlerinden silememişlerdir. Yine de tüm bu hedeflere rağmen İslâm felsefesi, diğer İslâmî disiplinlerden kelâm ve tasavvuf üzerinde iz bırakıcı tesirlerini belirgin bir şekilde göstermiştir.<sup>22</sup>

Ancak bir kez daha belirtmek gerekir ki, felsefe, tam olarak kendi işaret ve damgasını vurarak Ortaçağ ve Yeniçağ boyunca İslâm bilgi ve kültürünün üretim odakları olan medreselerde istenilen düzeyde cazibe halesine dönüşmedi.

Endülüs'ün önde gelen Müslüman bilgeleri İbn Bacce (ö.1138) ve İbn Tufeyl (ö.1185), felsefeye karşı soğuk ve mesafeli duruşu, filozof üzerinden tasvir etmişlerdir. Bu hakîmlerin zihninde, toplumun tüm katmanlarıyla arzu edilen seviyede iletişime geçemeyen filozof, cemiyet içerisinde "münzevî", "garip" ve "yabancı"<sup>23</sup> gibi konumlara sürüklenmiştir.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Bkz. İbn Ebi Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibba*, tah: N. Rıza, Beyrut trz, 260; Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme*, İstanbul 1996, 90-93.

<sup>22</sup> Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul 1999, 320.

<sup>23</sup> Bkz. İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, nşr: M. Fahri, *Resâilu İbn Bacce el-İlâhiyye* II. baskı, Beyrut 1991; İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, nşr: A. Nâdir, Beyrut 1993.

<sup>24</sup> Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 320-321.

#### 4. Müslüman Hakîmler/Filozoflar

Müslüman mütefekkirler, felsefeyle karşılaştıklarında İslâm düşüncesinin bir tür felsefe ve felsefenin de bir tür din olduğu noktasına ulaşmışlardır. Nitekim Farabî (ö.950) ve İbn Sina (ö.1037) gibi iki büyük İslâm filozofundan sonra gelecek olan İbn Rüşd (1198) de “*Din ile felsefeyi aynı anneden emmiş süt kardeşler*”<sup>25</sup> olarak görmüştür.<sup>26</sup>

Nitekim günümüzde birçok düşünür ve filozof, üzerinde anlamlı bir şekilde konuşabileceği alan olarak değer, ideal, amaç ve hedefler sahasını görmektedir. Gerçekte bilimler bize insanın fizyolojik ve biyolojik yapısı ile ilgili verileri sunmaktadır. Bununla birlikte, bu bilimsel veriler, toplumsal bir varlık olarak insanın ne olduğu, nasıl davrandığı ve rolünün nasıl olması gerektiğini de bildirmektedir.<sup>27</sup> Ancak bir bütün olarak evrenin, insanla ilgisini, yine insanın Allah’la ilişkisini, bunun yanında insanın tabiatla ilişkisini, yalnız hikmet ve felsefe anlamlandırmaktadır.

#### 5. “Kutsal İnek” Bilim ve Dinî Düşünce

Bugün tüm varlıklarını, dayandırdıkları bilimin “kutsal ineği” haline getiren çağdaş ideoloji ve akımların bilime dayanan bir ahlâk ve bilime dayanan bir toplum modeli oluşturma rüyaları gerçekliğini kaybetmiştir. Ayrıca bu fikir ve ideolojiler, dinle aralarına kalın ve aşılması güç duvarlar örmüşlerdir. Artık şunu da kesinkes kabul etmek gerekir ki, dinî düşünce kendini anlatmak, ifade etmek, ispat etmek ve meşrulaştırmak adına kutsanmış her türlü bilimsel veriye gözü kapalı sarılmamalı ve üzerine atılmamalıdır. Dinî düşünce, insan hayatının anlamı, ne olması gerektiği, fert ve toplumun siyasal hayatının nasıl erdemli hale dönüştürülmesi gerektiği, insanın amaç, ideal ve hedeflerinin vahiyle paralel bir atmosfer içine nasıl çekilebileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır.<sup>28</sup>

Ancak Müslüman bilge ve aydın, Kur’ân’ı bir bilim, tarih, biyoloji, doğa ve arkeoloji kitabı gibi okuma hastalığından da kaçınmalıdır.<sup>29</sup> Zirâ bilimin verilerinin değişken ve yanlışlanabilir olması, böyle bir tedbiri önceden ele almayı gerekli kılmaktadır.

Bu sözlerden de modern Müslüman düşünür, bilimsel veriler ve teknolojik gelişmelere kapısını tamamen kapatmalı ve sırtını çevirmelidir anlamı çıkarılmamalıdır. Dikkat edilmesi ve hassas olunması gereken husus, açık ve nettir. O da Kur’ân ve vahyin, bilim ve teknolojinin tasdik ve merhametine muhtaç olmadığı hususudur.

Fakat çağdaş Müslüman aydın şunun da bilincinde olmalıdır ki, o da bilim, teknoloji ve tefekkür gelişip ve ilerledikçe vahiy daha iyi anlaşılacaktır.

<sup>25</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev: Bekir Karlığa, İstanbul 1992, 115.

<sup>26</sup> Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 318.

<sup>27</sup> Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 329-330.

<sup>28</sup> Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 329-330.

<sup>29</sup> Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 330.

Aynı zamanda Kur'ân'ı, daha derin ve zengin anlamlar dünyasıyla görmek imkânına kavuşulacaktır. Yeter ki insan; akıl, zihin ve kalbini sahte ve maddî mühürlerle kilitlemesin.

### 6. Erdem Medeniyeti ve Sömürü Medeniyeti

Kindî (ö.866), Farabî, Birûnî (ö.1061), İbn Sina ve Gazalî'nin (ö.1111) fikir emekleriyle, Batı için karanlık ve köhne olan Ortaçağ, İslâm dünyası ve düşüncesi için "altın çağ"a dönüşmüştür. Değişim ve dönüşüm, Müslüman coğrafyasıyla sınırlı kalmamış, bunun artçı dalgaları, Batı için Rönesans ve Reform dönemini başlatmıştır.

İslâm'ın Rönesansıyla, Batı'nın bağınazlık ve karanlık dönemi, aynı zamanlara tekâbüle etmiştir.<sup>30</sup> Arkasından insanlık ve medeniyet kültür ve birikimine katkıları açısından, İslâm dünyası bu misyonunda tökezlemiştir. Batı ise, bu evrensel misyonu, insanlık ve medeniyet yararına kullanmayıp, maalesef kan, gözyaşı, şiddet ve sömürüyle (emperyalizm) devralmıştır. Ancak yine de medeniyetler, bir zincirin halkaları gibi, misyon ve amaçları farklı da olsa, birbirlerine kenetlenmiştir. Dolayısıyla herhangi bir medeniyetin tek başına bağımsız ve bağlantısız olarak ele alınıp incelenmesi yanıltıcıdır ve aynı zamanda hakikatten uzaklaşmadır. Medeniyetlerin devirlerini tamamlayıp, tarih ve insanlık sahnesinden çekilmeleri söz konusu edilemez. Sadece, sürekli değişen ve gelişen dünya uygarlığının bir halkası olarak yüklendikleri rollerden bahsedilebilir.

Bu açıdan bazı millet ve medeniyetlerin dünya tarihindeki üstün ve hâkim konumlarını kaybettikleri, yerküredeki temsilîyetlerinin son bulunduğu anlamına gelmeyecektir. İslâm medeniyeti, 8. yüzyılda Yunan'dan aldığı ve devşirdiği külliyâta, kendi rengini vererek yeni ve özgün katkılarda bulunarak Batı'ya aktarmıştır. İhtişamlı duruşunu, 13. yüzyıldan sonra kaybederek, sadece haşîye, şerhc ve nakilcilik girdabına kendisini kaptırmıştır. Bunun neticesi olarak yedi sekiz asırlık bir uyku ve yarı uyuşmuşluk hali yaşamıştır. Ancak dünya ve dolayısıyla onun içindeki medeniyetler tarihinde, en geniş sınırlarıyla 7. yüzyıldan başlayıp 17. yüzyıla kadar, yaklaşık on asır süren birikim, tecrübe ve hâkimiyetiyle Müslümanların bu kadîm uygarlıklarını yeniden ihyâ etmesi hayal değildir.<sup>31</sup>

Şu halde İslâm dünyasının düşünür ve mütefekkirleri, geçmişte insanlığa medeniyet, huzur, mutluluk ve erdem gibi değerleri on asır boyunca taşımış ve sunmuşlardır. Dolayısıyla Hz. İsa'nın (al.) doğumunun üçüncü bin yılı kabul edilen bu yeni on asırlık zaman aralığında umutsuzluk, yeis ve karamsarlığa düşmeden, hikmet ve felsefe geleneğinin en büyük temsilcileri olarak Müslüman aydın ve entelektüeller, bunu başarma güç, kapasite, deneyim ve

<sup>30</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri*, IV. baskı, İstanbul 1993, 387.

<sup>31</sup> Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri*, 387.



yetisine sahiptirler. Allah'ın değişmez yasası, tevhid ailesince tekrar neşv-ü nemâ bulacaktır. Bu ailenin Peygamberi'nin ifadesiyle "İslâm garip geldi, garip gidecektir." Ancak yeni bir süreçte "Her an yaratan, yeni bir işte olan" Yüce Yaratıcı, garip giden İslâm'ı tekrar gâlip olarak getirecektir.

### C. "Din İle Felsefenin (Hikmetin) Sütkadeşliği" mı? Yoksa " Felsefe Dinden Çıkarr" mı?

Büyük sufilerin kahir ekseriyeti, felsefeye ve onun üreticileri olan filozoflara, dolayısıyla onların eserlerine ilgisiz kalmamışlardır. Özellikle tasavvufta karar kılan Gazalî'nin, hayatını kaleme aldığı eserinde<sup>32</sup> de belirttiği gibi, o iki yıl felsefe okumuş ve bir yıl da okuduklarını tekrar etmiştir. Yine İbn Arabî'nin, İhvân-ı Safâ Risâleleri'nden çok etkilendiği bilinmektedir.<sup>33</sup>

Ayrıca Hz. Mevlânâ ve onun yakın dostu Şems-i Tebrizî'nin Eflatun'un ve başka filozofların düşüncelerinden haberdar olduğunu eserlerinden öğrenmekteyiz.<sup>34</sup> Demek ki, ne din sahası felsefeden ne de felsefe din sahasından müstağni/uzak kalamazlar; zirâ her ikisi birbiriyle iç içe girmişlerdir. O halde inanç alanından bağımsız olamayan felsefeyi öğrenmenin amacı nedir?

#### 1. Felsefe Öğrenmenin Amacı

Felsefe öğrenmedeki amaç; Yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen ve değişikliğe uğramayan "Bir" olduğunu, her şeyin sebebinin O olduğunu; cömertliği, hikmet ve adaleti ile O'nun bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, gücü nispetinde Yaratıcı'ya benzemeye çalışmasıdır.<sup>35</sup>

Bu ifadeler İslâm sufilerinin çok sık dillendirdiği bir hadisi çağrıştırmaktadır: "...Kulum bana nafîle ibadetlerle yaklaşır...Ben onun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı olurum."<sup>36</sup> Diğer taraftan filozofun Allah'a benzemeye çalışması, "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak"<sup>37</sup> hadisini hatırlatmaktadır.

Şu halde felsefeyi öğrenen ve onun ilkelerini bilen kişi, bu çabasının karşılığında neler elde eder? Kendisinden ne tür değişiklikler meydana gelir?

<sup>32</sup> Gazalî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, tah: Kasım en'Nurî, Muhyiddin Necip, Dimaşk 1991, 78.

<sup>33</sup> Bkz. Ebû'l-Alâ Afifî, *İslâm Düşüncesi Makâleler*, çev: E. Demirli, İstanbul 2000, 231; Afifî, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev: M. Dağ, II. baskı, İstanbul 1998, 93, 240; M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London 1982, 35.

<sup>34</sup> Bkz. Mevlânâ Celâleddin, *Divân-ı Kebîr*, haz: Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara 2000, IV, 85, 92, 160, 162, 226, 257; VII, 549; Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, çev: M. Nuri Gencosman, İstanbul 1974, 48-49, 169-170, 217, 223-224, 238; *Makâlat (Konuşmalar) II*, çev: M. Nuri Gencosman, İstanbul 1975, 95-96.

<sup>35</sup> Farabî, *Risâle fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kalbe Te'allümi'l -Felsefe*, Mısır 1325/1907, 63 (Kaya, *İslâm Filozofların Felsefe Metinleri*, 113-114).

<sup>36</sup> Buharî, Rikâk, 38.

<sup>37</sup> Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran trz, VII, 68.

## 2. Felsefe Bilmenin Yararları

Felsefeyle iştiğal eden ve onun tahsilini yapan kimse, var olanların hakikatini bilmek ve onları kendi yararına kullanmakla, erdemleri elde eder. Allah'ın yarattığı varlık türlerindeki hikmeti iyi kavrar; onların sebep ve sonuçlarını araştırır ve mükemmel düzeni anlar.<sup>38</sup>

Küllî bir ilim olan felsefe, her varlık türünün yapısal özelliğini, niçin yaratıldığını bilmek ve bütün bunları küllî bir bilgiyle kuşatmaktır. Bunun sonucunda ise faziletler elde edilir.<sup>39</sup>

Türlerine göre felsefenin faydalarına baktığımızda bunları üç kısımda ele almak mümkündür:

a. Siyaset felsefesinin faydası, insan türünün devamı ve hayat için gerekli olan konularda yardımlaşabilmeleri amacıyla, fertler arasındaki işbirliğinin niteliğini öğrenmektir.

b. Aile felsefesinin faydasına gelince; insanın ev idaresini sağlayabilmesi için, ev halkı arasında gereken iş birliğini öğrenmektir.

c. Ahlâk felsefesine faydasına gelince; bu da erdemleri ve ruhun bu erdemlerle arınma yollarını öğrenmek; bununla birlikte kötülükleri ve ruha bu kötülüklerin ulaşmaması için onlardan sakınma yollarını öğrenmektir.<sup>40</sup>

Erdemleri öğreterek Aşkın Varlığa ulaşmanın yöntemlerini gösteren felsefenin bazı ilkeleri, işaret yoluyla ilâhî din sahiplerinden (peygamberlerden) alınır.<sup>41</sup>

## 3. Din ile Felsefe

İslâm filozofları, ortak bir dili gerçekleştirmek için uygun bir araç olarak felsefeyi seçmişlerdir. Böylece onlar, evrensel bir konuşmayı felsefe kanalıyla gerçekleştirmek istemişlerdir. Şüphesiz İslâm veya din, felsefeden daha etkili bir alandı. Ancak din, daha çok içerden konuşmaya elveriyordu. Evrensel bir dil için felsefenin aracılığı gerekiyordu. Filozoflar için din ve felsefe hem konuları, hem de amaçları bakımından uyumluydular. Ancak Gazalî'nin bazı konularda felsefe ve filozoflara yönelttiği eleştiriler, beklenenden daha fazla yankı uyandırdı. Onun eleştirisinin etkili olması, bir sebepten daha çok, sonuç niteliğinde oldu.<sup>42</sup>

Dinin merkezi rol üstlendiği Ortaçağlarda, felsefenin sosyo-kültürel olarak benimsenmesi ve inandırıcı olması için "İslâmîleştirilmesi" gerekliydi. Daha doğrusu İslâm'ın felsefi kavramlarla anlatılması kadar önemli bir husus, felsefenin de "İslâmîleşebilmesi" ve "İslâmîleştirilebilmesiydi". Müslümanın kendisi ve başka inanç ve uygarlıklarla bir konuşma yapabilmesi, diyalog

<sup>38</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi-Menâkibi'l-İslâm*, nşr. A. Gurâb, Kahire 1967, 88 (Kaya, *İslâm Filozoflarının Felsefe Metinleri*, 199)

<sup>39</sup> İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia*, (*Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde) tah: Arif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V, 31-33.

<sup>40</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme, Risaleler* içinde, çev: A. Açıkgenç, M. H. Kirbaçoğlu, Ankara 2004, 94.

<sup>41</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, 94.

<sup>42</sup> Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 319-321.

kurabilmesi için felsefe, aklın ortak dilinin kullanılması açısından çok makul ve gerekli bir disiplindi. Ancak her şeye rağmen felsefe ve akıl vasıtasıyla evrenselleştirilmesine ve ortak bir dil haline getirilmesine çalışılan İslâm'ın, bir tehlikeyle karşı karşıya kalma riski söz konusuydu. O da İslâm'ın düşünce ve tasavvur merkezinde bulunan ana kavram ve konuların özel anlamlardan uzaklaştırılıp yabancılaştırılması ve tanınamaz bir hale getirilmesi tehlikesiydi. Felsefenin İslâm kültürünün kalıcı bir ögesi veya bileşeni olarak varlığını sürdürmemesi ve filozofun, İslâm kültürünün dikkate değer bir figürü olarak kendini ortaya koyamamasının nedeni, esas olarak bu felsefenin kendi özelliğinde aranmalıdır.<sup>43</sup>

#### 4. Felsefeyle İlgilenmek/Uğraşmak Mübah mı? Haram mı?

Sorulan sorunun ve benzerlerinin yanıtını, Ortaçağ'ın en önemli Aristo yorumcusu İbn Rüşd'den almak rasyonel bir tavır olacaktır. İbn Rüşd'e göre hakikatte felsefenin görevi/işlevi, var olanlara bakmak ve varlıkların Yaradıcı'ya delaletinden başka bir şey değildir. Zira var olanlar, Allah'ın varlığına kendi yapılarının iyi bilinmesi sayesinde tanıklık yaparlar. Varlığın yapısı tam ve kesin olarak bilinirse, Sâni (Yapıcı) hakkındaki bilgi de, o derece tam ve mükemmel olur. Din de, felsefe gibi var olanlar hakkında düşünmeyi teşvik ve tavsiye etmiştir. Hatta felsefenin ilgilendiği konunun bilinmesi din bakımından bir zorunluluk ve istenilen bir durumdur.<sup>44</sup>

Nitekim din, varlıklar hakkında düşünmeyi sürekli öğütlemektedir. Kur'ân'da bir çok ayet, bu hususu desteklemektedir: *"Ey basiret sahipleri ibret alın"*<sup>45</sup>. Bu ayet, hem akli kıyasın hem de dinî kıyasın birlikte kullanılmasının zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte *"Göklerin ve yerin hükümranlığına, Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?"*<sup>46</sup> ayeti de yaratılmış her şeye ibret ve hikmet nazarıyla bakmayı hatırlatmaktadır. Bu çerçevede Yüce Allah, putperest (pagan) toplumdaki tek muvahhid olan Hz. İbrahim'e bahsettiği nimeti haber vermektedir: *"Biz, böylece İbrahim'e göklerin ve yerin hükümranlığını gösteriyorduk."*<sup>47</sup>

Yine Kur'ân'da, insanların düşünmek ve tefekkür etmekle sorumlu olduklarını bildiren sayısız ayetlerden bir kaç da şöyledir: *"İnsanlar acaba deveye bakıp da biraz düşünmezler mi, deve nasıl yaratıldı? Göğ'e bakmazlar mı, nasıl kaldırıldı? Dağlara bakmazlar mı, nasıl dikildi?..."*<sup>48</sup>; *"Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler."*<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 321-322.

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 64.

<sup>45</sup> Haşr, 2.

<sup>46</sup> A'râf, 185.

<sup>47</sup> En'âm, 75.

<sup>48</sup> Çaşkiye, 17-19.

<sup>49</sup> Âl-i İmrân, 191; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 64-65.

Din ile felsefe arasındaki münasebeti ortaya koyduğu eserinde (*Faslu'l-Makâl*), İbn Rüşd, kitabı yazma gayesi olarak şu gerekçeyi ortaya koymaktadır. Bu çerçevede o, Şeriat/Din açısından felsefe ve mantık ilimleri tahsil etmenin hükmünü aramakta ve sorgulamaktadır. Felsefe ve mantık ile ilgilenmek "mübah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş midir?" soruları meseleyi sarahate kavuşturmak ve zihinsel bir berraklık için vazgeçilmez suallerdir. Eğer zikri geçen ilimlerle iştiğal etmek emredilmiş ise, bu emir "mendup olarak mı, yoksa vâcip olarak mı değerlendirilmelidir."<sup>50</sup>

##### 5. Sâni'yi Yaratıcı'yı Bilmek-Yarattığını Bilmek Şer'ân Vacip

Zikri geçen sorulardan hareketle İbn Rüşd, meseleyi ele almaktadır. Ona göre, felsefenin işlevi, var olanları ele almak ve onlar hakkında tefekkür etmektir. Bu çerçevede, varlıkların Yaratıcı/Yapıcı'yı delaletini de ortaya koymaktır. Nitekim, yukarıda belirtildiği gibi varolanların delaleti, O'nun sanatını bilmekle Vareden'i şehadet ederler. Yaratıcı'nın sanatını ve yarattıklarını bilmek ne kadar yüksek düzeyde gerçekleşirse, Sâni'yi yani marifullahı bilmek o kadar muazzam olacaktır. Mademki Şeriat de varlıkları düşünmeyi ve tefekkür etmeyi mendup kabul ederek teşvik etmiş ve yönlendirmiş, o halde yapılması gereken, felsefenin de yapmayı çalıştığı hakikate ulaşmaya çalışmaktır. Bunu yapmak da, şeriatın penceresinden bakıldığında vâcip ve mendup olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>51</sup>

##### 6. Şeriat Kıyas İlişkisi

Var olanları akıl ile bakmak ve araştırmak, İbn Rüşd için, şer'î bir zorunluluktur. Bunu yapmak da, bilinenden bilinmeyi çıkarmaktan başka bir şeyi ifade etmeyecektir. O halde, var olanlara bakmak ve onlar hakkında düşünmek vaciptir. Bu yöntem ki, kıyas türlerinin en mükemmeli ile gerçekleştirilen en mükemmel bakış tarzı olarak kabul edilir. Buna da burhan denilir.<sup>52</sup>

##### 7. Burhan ile tasdik, Cedelci sözlerle tasdik, Hitabi sözlerle tasdik

Tasdik konusunda, İbn Rüşd, üç tür yöntemin varlığını haber verir:

*"Kimisi burhan ile tasdik eder, kimisi de burhan sahibinin burhan ile tasdik ettiğini, cedelci sözlerle tasdik eder. Çünkü onun tabiatında bundan daha fazla bir kabiliyet yoktur. Kimi de hitâbî sözlerle tasdik eder. Burhan sahibinin burhana dayalı sözlerle tasdik ettiği gibi."*<sup>53</sup>

Bunun sebebinin kendisi izah eder. Ona göre din, insanları üç yolla davet ettiği için, insanların bunu üç yolla tasdiği söz konusudur. İnkâr edenler ve aklî melekesi bulunmayanlar, Allah'ın davet yolları onlar için

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 63.

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 64.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 65-66.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 74.

kesinleşmediğinden dolayı, bu kimseler müstesnadır. Nitekim Allah'ın Elçisi'ne şu prensip hatırlatılır: "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et. Ve onlarla en güzel olanla tartış." (Nahl, 125)<sup>54</sup>

### 8. Burhanî Nazar Hakikate Aykırı Olamaz

Burhanî nazarın, dinin prensipleriyle aykırı olması düşünülemez. Çünkü, der İbn Rüşd, hakikat hakikatle çatışmaz ve birbirine zıt düşmez. Bilakis, hakikat hakikle uyuşur ve uyumludur ve lehine şahitlikte bulunur. İbn Rüşd burhana dayalı bakışı şu sözleriyle somutlaştırmaya çalışır:

*"...burhana (dayalı) bakış; herhangi bir varolan için, herhangi bir bilgi türünü gösterirse, bu varolan, ya şeriat tarafından tanıtılmış (ve tarif edilmiştir), ya da onun hakkında (şeraitte) susulmuş(76)ve bir şey söylenmemiş olacaktır. Eğer o var olan, (şeraitte) hakkında susulmuş olan bir şey ise; bu takdirde bir çelişki bulunmayacaktır. Bu, fıkıhçının şer'î kıyâs yoluyla çıkardığı, (hakkında) susulmuş olan (meskûtu'n-anh) hükümler mesabesindedir."<sup>55</sup>*

### 9. Tevil

İbn Rüşd, Burhan kitaplarını ehli olmayanlara yasaklamak gerektiğine inanır. Zira ona göre, bu kitapları tamamen yasaklamak Şeriatın emrini menetmek anlamına gelecektir. Bu çerçevede Kurtubalı Filozof, Gazalî'nin eserlerinin tamamını ehli olmayan ve yetkin olmayan insanlardan yasaklamanın lüzumuna işaret eder. Benzer şekilde burhan kitaplarının ehil olmayanlardan menedilmesi gerekmektedir. Üstelik burhan kitaplarının insanlara vereceği zarar ve hasar fazla değildir. Bunun sebebini de İbn Rüşd şu sözleriyle açıklar:

*"Zirâ burhan kitaplarına bakıp okuyanlar çoğunlukla üstün fitrat sahipleridir. Bu sınıfa sadece amelî fazilet yoksunluğundan, düzensiz olarak okumaktan ve (bilgiyi) bir öğreticiden almamaktan (zarar) gelir. Ama (burhan kitaplarına) bütünüyle bakıp (okumayı) yasaklamak; şeriatın kendisine çağırdığı şeyi menetmek olur. Zirâ bu (engelleme) insanların en değerli sınıfına ve var olanların en üstün sınıfına zulümdür."<sup>56</sup>*

Nazar için gerekli olan enstrüman ne ise onun iyi bilinmesi bir yükümlülüktür. Nitekim bir fakih hükümlerin nasıl ve hangi usulle çıkarılacağını bilmekle mükellef ise, ârif olan kişi de, fakihin kendisi için bir ilke kabul ettiği "Ey basiret sahipleri ibret alın"<sup>57</sup> ayetinden hareketle akf kıyası bilmesinin kendisi için bir zorunluluk olduğunun şuurunda olmalıdır. Dolayısıyla akf kıyasa müracaatı (nazar)ı da benimsememiz gerekir.<sup>58</sup>

İnsanın ilmi sanatlarda olduğu gibi, amelî sanatlarda da her hususu bilmesi ve uygulamaya sokması, kısacası tam bir mükemmeliyet ve yetkinlik

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 74-75.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 76-77.

<sup>56</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 98.

<sup>57</sup> Haşr, 3.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 66-67.

sergilemesi mümkün değildir. Zira insanın kapasitesi sınırlı olduğu için, bir kişinin ortaya çıkarabileceği bir sanat bulunmamaktadır. Bu kapsamda bakıldığında, İbn Rüşd'e göre, sanatların sanatı olan hikmet/felsefede tek başına büyük bir başarının elde edilmesi mümkün gözükmemektedir.<sup>59</sup>

### 10. Felsefe/Hikmet-Din/ Şeriat İlişkisi

Şeriat ve din, İbn Rüşd'e göre, var olanları akıl ile tefekkür etmeye çağırır. Tefekkürün başlangıç evresi olarak da araştırmayı sürdürmenin gerekliliği söz konusudur. Bu çerçevede *"Ey basîret sahipleri ibret alın"*<sup>60</sup> ilahî uyarısı önemlidir. Arkasından *"Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?"*<sup>61</sup> ayetlerini nasıl gerçekleştirileceği hususunda rehberlik yapar. Nihayetinde İbn Rüşd'ün dikkat çekmek istediği nokta, Kur'ân ayetlerinin insanları aklî düşünceye kanalize etme ve yönlendirmesini hatırlatmaktır. Nitekim Hz. İbrahim'in yaşadığı tecrübe bunun açık bir örneğidir ki, *"Biz, böylece İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteririz."*<sup>62</sup> ayeti de buna işaret etmektedir. Tabiatla var olanlar, düşünmenin alan ve kapsamını daha genişletmek için fırsatlar vermektedir. Şu ayetleri de İbn Rüşd aktarmakla kendisini yükümlü hisseder: *"Bakmazlar mı deveye; nasıl yaratılmıştır? Göğün nasıl yükseltilmiştir?"*<sup>63</sup> buyurur. Ve *"Onlar, göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler."*<sup>64</sup> Filozofumuz mevcut hususla ilgili ayetlerin sayılarının daha da arttırabileceğini zikretmeyi ihmal etmez.<sup>65</sup>

Din ile felsefe arasındaki ilişkide, İbn Rüşd, ikincisinin birincisini iyi anlayıp kavradığı müddetçe bir sorunun yaşanmayacağını, aksi takdirde insan aklının yetersizliğinin ortaya çıkacağını düşünür. Böyle bir neticenin de dinin galip ve hakîm olduğu bir zemine yol açacağını bildirir:

*"Felsefe şeritta yer alan her şeyi araştırır. Eğer felsefe şeriatı iyi kavratsa, felsefenin anlayışı ile şeriatın anlayışı arasında bir fark kalmaz ve dolayısıyla bilgi bakımından daha yetkin bir dereceye ulaşmış olur. Eğer felsefe şeriatı iyi bir biçimde kavrayamazsa, insan aklının bu konudaki yetersizliği bilinmiş olur ve onu yalnızca şeriat kavrar."*<sup>66</sup>

### 11. Önceki Milletlerin Düşüncelerini Değerlendirmek

İslâm'dan önceki toplum ve halkların aklî birikim ve tecrübesinden haberdar olmak ve onları bilmek, Müslümanlar üzerine bir gerekliliktir (vaciptir). Bu öncülden yola çıkan İbn Rüşd'e göre bilgi gücünden yararlanılacak olan geçmiş toplumların inançlarının, tevhidî olup olmaması önemli değildir. Bunu bir

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 71

<sup>60</sup> Haşr, 3.

<sup>61</sup> A'râf, 184.

<sup>62</sup> En'âm, 75.

<sup>63</sup> Çâşiye, 17.

<sup>64</sup> Âl-i İmrân, 191.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 64-65.

<sup>66</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*, çev: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun 1986, 278.

benzetmeyle anlatmak gerekirse; Kurban kesmeye uygun bir bıçak bulunursa, onunla kurban kesmenin doğru ve mümkün olması için, bu aletin bizimle aynı inancı taşıyan kimseye ait olmasına bakılmaz. Yeter ki, kesme işlemi için gerekli şartlar bulunsun.<sup>67</sup>

Nitekim akfî kıyaslar konusuna bakmak için gereken her şeyi, eskiler en mükemmel şekilde araştırıp bulduklarından, bizim elimizi onların kitaplarına uzatıp bu konuda söylediklerine bakmamız icap etmektedir. Bu çerçevede İbn Rüşd'e göre eğer onların söylediklerinin hepsi doğru olursa, bunları kabul ederiz. Şayet onların söylediklerinde doğru olmayan şeyler varsa, bunlara dikkatleri çekeriz.<sup>68</sup>

Hasılı geçmiş milletlerin en mükemmel şekilde düşünerek ve araştırarak bulduklarını ve onlardan bize kadar ulaşan kitaplarını incelemek gerekmektedir. Eğer onların söyledikleri şey doğruysa alınır; doğru olmayan hususlar bulunursa, onlara dikkat çekilir. Başkaları da ondan sakındırılır.<sup>69</sup>

## 12. Eskilerin Kitaplarındaki Amaçla Dinin Amaç ve Maksadı Aynı

Şu halde İslâm'dan önceki toplumların ortaya koydukları kitapları inceleyip değerlendirmek, dinin bizi sorumlu tuttuğu bir yükümlülüktür. Zirâ onların kitaplarındaki amaç ve maksatlarla, dinin teşvik ettiği amaç ve maksatlar birbiriyle paralellik göstermektedir.

Kim bu kitapları ele alıp değerlendirmeye lâyık olanı (zekâ, adalet, ilim ve ahlâk sahibi olanı) engellerse, İbn Rüşd nezdinde, dinin halkı Allah'ı bilmeye davet ettiği kapıdan insanları uzaklaştırmış olur. Bu kapı ki, Allah'ı hakkıyla bilmeye götüren bakış (nazar) kapısıdır. Bu yapılması istenmeyen davranış ise, bilgisizliğin zirvesi ve Allah'tan uzaklaşmanın son sınırınıdır.<sup>70</sup>

Yaratılıştaki eksiklikten, usul ve yöntem bilmemesinden, arzularının esiri olmasından ve kendisine o konuyu anlatacak yetkin bir öğretici bulamamasından veya bunların hepsinden dolayı, şaşkın bir kişi felsefe okuyup öğrendiğinden dolayı şaşırması, mecrasını kaybetmişse; İbn Rüşd'e göre düşkün ve şaşkın kişiye bakıp da değerlendirmeye ehil olanları bundan engellemek ve uzaklaştırmak haksızlık olur. Zirâ bu sebeple o kişiye ilişkin zarar kendiliğinden değil, yetersizlik ve donanımsızlıktan kaynaklanmıştır. Bunun için Hz. Peygamber: *"Kardeşinin ishal olması üzerine ona bal içmesini emredip de balın ishali daha da fazlalaştırmasından dolayı kendisine şikayet eden kimseye 'Allah doğru söyler, senin kardeşinin karnı yalan söyler'"*<sup>71</sup> şeklinde cevap vermiştir.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 68-69.

<sup>68</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 69.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 71-72.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 72.

<sup>71</sup> Buhârî, Tıp, 4.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 73.

### 13. Felsefe İle Uğraşan Dinden Çıkar mı?

Halkın avâm takımından bir kısmının felsefî konulara ilgi duyması, okuması ve düşünmesi sebebiyle sapıttıkları zannedilmesinden dolayı, bazı kimselerin hikmet kitaplarına bakmayı yasaklamalarını İbn Rüşd bir kıyasla izah eder: Bu durum bir topluluğun su içerken suyun boğazından kalıp ölmesi nedeniyle susamış kimseyi tatlı ve soğuk suyu içmekten alıkoyan kimsenin tutumuna benzer. Çünkü su içerken suyun boğazda kalmasından dolayı ölmek ârizî bir haldir, susuzluktan ölmek ise zâtî ve zorunlu bir haldir.<sup>73</sup>

Diğer taraftan olumsuz tutum ve davranışları sadece bir ilim dalına yüklemek makul değildir. Nitekim hukukçu bir aileden gelen ve kendisi de bir hukukçu olan İbn Rüşd'e göre, nice fıkıhçı (İslâm hukukçusu) vardır ki, fıkıh (İslâm hukuku) onun takvasının azalmasına ve dünyaya dalmasına sebep olmuştur. Hatta bizzat bu ilim dalı, kendisi de bir İslâm hukukçusu olan İbn Rüşd'e göre, amelî fazileti gerektirdiği halde, fıkıhçıların birçoğunun böyle olduğu görülmektedir. Dolayısıyla felsefe ile uğraşanlarda görülen bazı olumsuzlukların fıkıhla ilgilenenlerde de görülmesi mümkündür.<sup>74</sup>

### 14. Peygamber ve Filozof

İbn Rüşd, felsefe din ilişkisini, bir üst boyuta taşıyarak, Farabî düşüncesinde de tartışılan peygamber ve filozof (bilge) arasındaki münasebetle bağlantı kurar. Bu çerçevede o, Tevhid dininin prensiplerinin kadim felsefe okullarındaki bilgelere ulaştığındaki etkileri ve değişimleri anlatır:

*"İskenderi'ye öğretim görevi yapan bilge kişiler, kendilerine İslâm şeriatı ulaştığında Müslüman olmuşlardır. Yine Rum ülkesinde (Roma İmparatorluğunda) yaşayan bilge kişiler de, Hz. İsa'nın şeriatı kendilerine ulaştığında, Hristiyan olmuşlardır. Hiç kimse İsrailoğulları arasında bir çok bilge kişi bulunduğu kuşku duymamaktadır. Bu husus, Hz. Süleyman'a mensup olan İsrailoğullarının sahip olduğu kitaplarından açıkça anlaşılacaktır. Bilgelik, vahiy alan kimseler, yani peygamberlerde sürekli olarak bulunun bir şeydir. İşte bu nedenlerdir ki, bütün söylenen sözler arasında en doğrusu, her peygamber bilge olduğu halde, her bilgenin peygamber olmadığıdır; onlar, yalnızca, peygamberlerin varisleri oldukları söylenen bilginlerdir."*<sup>75</sup>

### 15. Şeriat ve Akıl

Kanıtlanmaya ilişkin sanatların ilkeleri arasına, postülalalar (el-müsâdarât) ve aksiyomlar (el-usul el-mevzû'a) bulunduğunu kabul eden İbn Rüşd, benzer şekilde aynı durumun vahiy ve akıldan kaynaklanan şeriatlarda da bulunmasının da daha münasip olduğuna inanır. O, her şeriatın vahye dayandığını düşünür. Bu çerçevede akıl da vahiy ile iç içe bulunmaktadır. Sadece

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 73.

<sup>74</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 74.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*, 330.



akla dayanan bir şeriat olabileceğini söyleyen kimsenin mecburi olarak böyle bir şeriatın hem akla hem de vahye dayanan şeriattan daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir. Nitekim, bilge kişiler her dinde mevcut bulunan insan eylemlerine yönelik ilke ve kuralların peygamberlerden ve yasa koyuculardan alındığı konusunda ittifak halindedirler. Onlar için zorunlu prensiplerden övgüye değer olanları, halkı erdemli eylemlere en çok yöneltenlerdir.<sup>76</sup>

Çağdaş yazar ve araştırmacılar, İbn Rüşd'ün akılcılığı ve akılcılığı içinde din ve imana verdiği yer ve rol hususunda farklı düşüncelere sahip olmuşlardır.

E. Renan ve onunla birlikte aynı düşünceye sahip olanlar nezdinde, İbn Rüşd, din ve iman ile kendisini kayıtlı hissetmeden salt bir akılcı ve hür düşündürdür. Mehen ve Palacios'un öncülük ettiği ikinci grup görüşe göre, İbn Rüşd, dinin izin verdiği en son sınırlara kadar bir akılcı, fakat bu akılcılık içinde akli esas alarak din ve felsefeyi uzlaştırma gayreti içinde olmuştur. P. M. Alonso'nun öncülüğünü yaptığı üçüncü grup görüşe göre, İbn Rüşd, asla Batı felsefesindeki anlamıyla, İlahî vahyi inkar eden, tabiat üstü hadiselerin varlığını kabul etmeyen ve dinî meseleleri sadece akılla uygunluğu nisbetinde kabullenen bir akılcı değildir. Çünkü İbn Rüşd dini esas almış ve dinî meselelere akılcı bir yorum getirmeye uğraşmıştır. Onun akılcılığı bununla sınırlıdır.<sup>77</sup>

İbn Rüşd'ü, mutlak bir akılcı veya Batılı Ortaçağ düşünürlerinin 'iki Gerçekliği', yani hem dinî gerçeği hem de akıl gerçeği gibi iki ayrı gerçeği savunan bir akılcı olarak kabul etmek mümkün değildir. L. Gauthier dediği gibi, İbn Rüşd, felsefeyi dine yamamakta; akıl gerçeğini, Peygamberî vahiyle birleştirmek istemektedir.<sup>78</sup>

Dolayısıyla İbn Rüşd din ile felsefeyi uzlaştırmaya, dini hakikatleri akılla izah etmeye çalışmıştır. Nitekim İslâm tefekkür tarihinde, din ile felsefe arasında var olduğu gösterilmeye çalışılan düşünceler, felsefeden habersiz kelamcılar ve onların takipçilerinin ürünüdür. Aklın kullanılmasını, bizzat İslâm dininin kendisinin zorunlu kıldığı, dolayısıyla felsefî bir faaliyet içerisinde bulunma ilâhî ilkelerin bir yansımından başka bir husus değildir. Felsefe, insanı din karşıtlığına sürüklemeyi, bilakis dine doğru yönlendirir. Felsefe ve din iki ayrı hakikat değil, aynı hakikatın farklı ve ayrı iki ifadesini temsil ederler.<sup>79</sup>

İbn Rüşd'ün din ile felsefenin uzlaştırılmasında takip ettiği yöntem, bu alandaki yapılan teşebbüslerin en güzel örneklerinden biridir. Zira o, bir taraftan Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri hususlarında hem felsefenin yöntemi

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*, 330-331.

<sup>77</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, 181-182 (Naklen: E. Renan, *Averroes et L'Averroisme*, Paris 1852, 163; A.F. Mehen, *Etudes sur la Philosophie d'Averroes Conservant son Rapport avec celle d'Avicenne et Gazali*, Museon 1888, c.VII; M.A., Palacios, *el Averroisme Teologica de Santo Toma's de Aquino*, Homenaje a don Francisco Cadera, Zaragoza 1904, 271-331; P. M. Alonso, *Theologia de Averroes (Estudios y Documentos)*, Madrid-Granada 1947, 109 vd

<sup>78</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 182 (Naklen; L. Gauthier, *La Theore d'Ibn Rochd (Averroes) sur les Rapports de la Religion et de la Philosophie*, Paris 1909, 126

<sup>79</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 181-182.

burhanı, hem de dinî nasların aynı neticelere ulaştırdığına inanır. Diğer taraftan metafizikten din felsefesine, fizikten psikoloji ve epistemolojiye kadar bütün felsefe disiplinlerinin aynı yöntemle nasıl ele alınabileceğinin metodunu ortaya koyar.<sup>80</sup>

Felsefenin dinsizlikle beraber anılmasına karşılık İbn Rüşd, fikhî bir istidlalla onu savunur. Bununla birlikte o, bilgi ve kültürel birikim sahiplerinin kapasitelerine göre, iki tür dil geliştirir:

*"İman ve akıl uzlaşması, Muvahhidî bakış açısında kadar bağlılık türlerinin derecelendirilmesi çerçevesinde yer alır; bu, basit "ruhanî rehberlik"ten incelikli "tahkîkî iman"a kadar her bir ferdin fikrî seviyesine göre yapılmış olan bir derecelendirme. Avamî din, kitleler için kâfidir; ama felsefe, kültürlü kişiyi tatmin için gereklidir. İki dil bulunmaktadır, biri kitleler için remzî dil, diğeri filozof için burhanî dildir ve bunların hiçbir diğeriyle çatışmaz, ancak artık birbiriyle ilişki içinde değildirler."*<sup>81</sup>

Felsefeyi kuşatıldığı "getto" nun dışına taşıyan İbn Rüşd, ancak geniş bir öğrenci potansiyeline rağmen, yaşadığı zaman ve coğrafyanın eğitim sistemine uyum göstermede fazla mesafe alamayarak kısmî bir tecrit hayatı yaşadı.<sup>82</sup> Bununla birlikte Endülüs'te Muvahhidler dönemindeki "İslâmî rasyonalizm" in felsefe ve din münasebetine yeni bir yaklaşım getirmesi ihtiyacı söz konusuydu. Bu bakış tarzı, din ile felsefenin birbirinden tamamen müstakil olacak bir yapı üzerine bina edilmeliydi. Zira ancak bu suretle, her iki sahanın da kimlikleri sıkıntı yaşamaz, etki alanları tespit edilebilirdi. Nitekim bu çerçevede Farabî'nin felsefeyi dine müdahil etme gayreti, İbn Rüşd'le birlikte zirveye ulaşmıştır. Avrupa rasyonalizminin İbn Rüşd etkisiyle tanıştığı gelişim ve dönüşüm evresini, daha önce İslâm dünyası yaşamıştır. Latin İbn Rüşdçüler, bu yaşananı tekrarlayarak Doğu'nun daha önce tecrübe ettiklerini yaşama fırsatını ele geçirdiler.<sup>83</sup>

*"Bu yüzden Mağrip ve Endülüs'te felsefe müdafası –doğudaki gibi- birinin diğere sokulması tarzında olmamış her ikisinin arasının ayrılması ve her birine meşruiyet kazandırılması suretiyle gerçekleşmiştir. Bunun yolu dinin felsefeye felsefenin de dine meşruiyet tanınmasıdır."*<sup>84</sup>

İbn Rüşd'ün felsefe ile din arasındaki ilişkide kurmaya çalıştığı dil, fikrî sorunlar kümesini derinden anlamak ve kavramayı amaçlamaktadır. Onun kurmaya çalıştığı yöntem bir prensibi temel almaktadır:

<sup>80</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, 290.

<sup>81</sup> Dominique Urvoay, "İbn Rüşd", Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, çev: Ş. Öcal, H.T. Başoğlu, İstanbul 2007, 398.

<sup>82</sup> Urvoay, "İbn Rüşd", Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, 403 (Naklen; D. Urvey, *Le Monde des Ulemas Andalous*, Cenova 1978, 178-179).

<sup>83</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, İstanbul 2000, 274.

<sup>84</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 275.

*"Gayb âlemi ile şehadet âlemini köklü bir şekilde birbirinden ayırmak. Bu ayırmanın esası şuydu: Her birinin cevher itibariyle diğerinden ayrılan özgün bir doğası vardır. Bu yüzdendir ki söz konusu ayırım, yöntemle ilgili temel bir mevzuda vuku buluyordu. Bu mevzu, İbn Rüşd'ün, "din-felsefe ilişkisinin irdelenişinden gaibin şahite kıyası" prensibinin kullanımının hatalı olduğuna dikkat çekişidir. Din ve felsefenin hiçbir probleminde gaibin şahite kıyası doğru değildi. Dolayısıyla İbn Rüşd din meselelerinin felsefeye, felsefe meselelerinin de dine sokulması çabalarından doğan hataya da dikkat çekiyordu; çünkü böyle bir sokuşturma operasyonu, İbn Rüşd'e göre iki taraftan birinin kurban edilişi gerçekleşmeksizin mümkün olmayacaktır. Ya dinin asılları ve temel prensipleri feda edilecek yahut felsefenin asılları ve temel ilkeleri çiğnenecekti."*<sup>85</sup>

Dinin kendine ait ilke ve temellerinin olduğuna inanan İbn Rüşd, benzer şekilde felsefenin de kendine ait prensiplerinin olduğunu düşünür. Nihayetinde dinî yapının felsefî yapıdan farklılığı ortaya çıkar. O, felsefe binasının bölümlerinin din binasına müdahil edilmesine veya felsefe binasının bölümlerinin din binasının bölümleri vasıtasıyla okunmasını meşru görmez. Aksi yapıldığı takdirde, bölümlerin çarpıtılması ve her iki binanın zarar görmesi ve karmaşık bir hal alması kaçınılmaz olur:

*"Meselâ dinin temel problem ve mevzularını, felsefeye ait mevzular aracılığıyla anlamaya çalışmak veya tartışmaya açmak doğru değildir. Aynı şekilde felsefenin yargılarını –meselelerini- dinî meseleler aracılığı ile tartışmak da meşru değildir. Çünkü bu tür münakaşa sağlam çerçevesi ve önermeleri olmayan bir tartışmadan ibaret kalacaktır. Dolayısıyla İbn Rüşd dinî problemlerin din dahilinde okunması gerektiğini, felsefî problemlerin de felsefenin sınırları içinde okunup yorumlanması gerektiğini ısrarla savunmuştur. O halde İbn Rüşd dine ve felsefeye iki ayrı aksiyomatik yapı iki ayrı çıkarımsal farazî –bina olarak bakmıştır. Dolayısıyla doğruyu her ikisinin kendi sınırları içinde aramak gerekiyordu. Burada kastedilen doğru ise temel ilke ve önermelerin doğruluğu değil, akıl yürütüşün doğruluğudur. Çünkü temel prensipler ve önermeler, felsefede olduğu gibi dinde de daha önce konulmuş şeylerdir, hiçbir kanıt ve burhan olmaksızın evvelâ onların kabul edilmesi gerekir. O halde filozof dinî problemleri ve mevzuları münakaşa etmek istiyorsa evvelâ dinin temel ilkelerini kabul etmelidir. Eğer din bilgini felsefenin sorunlarını tartışmak istiyorsa – hangi felsefe olursa olsun- evvelâ o felsefeyi perçinleyen temel prensipleri kabul etmelidir."*<sup>86</sup>

İbn Rüşd, hakikat arayışında bütünüyle yorumcusu olduğu Aristo gibi düşünmez. Her ikisi de aklî düşünce yolunun temsilcileri olmakla birlikte, onlar hakikati elde etme hedefinde dost olurlarken, aynı ilke ve temellerden hareket

<sup>85</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 275-276.

<sup>86</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 275-276.

etmezler. Çünkü her ikisinin de kendisine ait menbaları bulunmaktadır. Nitekim İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasında kurduğu münasebet de bu noktada kilitlenmektedir.<sup>87</sup>

Aristo felsefesi karşındaki muhalif İslâmî muhalefet, İbn Rüşd'ün Aristo okuyuşunda tesirini gösterir. Bunun sonucunda o ilgi ve saygısından dolayı Aristo'ya ait bir kısım düşünceleri "zekice ve hafifçe tevil etmek" zorunda kalır. Bir taraftan bu fikirleri çarpıtmamak, öte taraftan İslâm inancıyla açık bir şekilde ile karşı karşıya kalmamak için böyle bir tutum sergilemiştir. İbn Rüşd'ün çabası, İslâm'ın vahyi ile Aristo'unun bakış açısı arasındaki ayrılık ve ihtilafı en alt düzeye indirmektir. Ancak her iki tarafı birbirine yaklaştırmanın imkânsız olduğu durumlarda Aristo'ya mazeret bulmaya çalışmış ve bunun için izahlar geliştirmiştir.<sup>88</sup>

Şeriatı, zâhirî üzere ele almak ve tespit etmenin yanında şeriatla felsefenin uzlaştırılması hususunu, İbn Rüşd düşüncesine göre, halkla paylaşmamak icap eder. Zira, böyle bir izah, hakkında burhan ve delile malik olmadıkları halde felsefenin sonuçlarını halka doğrulatmak anlamına gelecektir. Bu durum helal ve caiz değildir. Yani elinde burhan bulunmayan kimselere, hikmetin neticelerini izah etmenin hükmü budur. "Çünkü bu durumda kalanlar, ne şeriatla akli te'lif edebilen ulema zümresine dahil olabilirler ne de şeriatın zâhirine tabi olan halk zümresine dahil olurlar."<sup>89</sup> Bu kapsamda İbn Rüşd, felsefe ve şeriat sahasında uzman olmayanlara bu ilimlerle ilgili ihtisas isteyen bahislerin açıklanmasını uygun bulmaz. Aksi takdirde alan uzmanları olmayanlar arasında yanlış anlama ve algılamalara sebebiyet verilir. İbn Rüşd felsefe ve dinin uzlaştırılması hususunda uzmanlara büyük vazife düştüğünü, vasat insanlara bunun izahının zor ve yanlış olduğunda ısrarlıdır:

*"Ehli olmayan bir kimseye hikmetten açıkça bahs etmek, zât ve esas itibariyle ya hikmetin iptal edilmesini veya şeriatın iptal edilmesini icap ettirir. Halbuki bu husustan, sadece arizî olarak ikisinin arasının telif edilmesi lazım gelir. (Yani, nakz ve çatışma esasta, telif ve uyuşma ise görünüştedir). Doğrusu ise halka hikmeti sarîh bir şekilde anlatmamaktır. Fakat bu husus bir defa açıklanmış olduğuna göre bundan sonra takip edilmesi doğru olan hatt-ı hareket, halktan olan ve şeriatı hikmete muhalif gören fırkanın, "şeriat hikmete muhalif değildir." diye, aynı şekilde hikmete mensup olduğunu söyleyen ve hikmeti şeriata muhalif gören fırkanın da, "hikmet şeriata muhalif değildir" diye bilmesidir. Bu da iki fırkadan her birinin, "biz bu ikisinin künhüne hakkı ile vâkîf değiliz, yani ne şeriatın künhüne ne de hikmetin künhüne muttali değiliz." diyebilmek ve şu yolda düşünmekle olur: Hikmete muhalif olduğuna itikat olunan şerattaki görüş ya şeriatın aslından olmayıp sonradan uydurulmuş bidat*

<sup>87</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 280.

<sup>88</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 280.

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille Felsefe Din İlişkileri* içinde", haz: S. Uludağ, İstanbul 1985, 268-269

şeklindeki bir görüşdür veya hikmet hakkındaki hatalı bir görüşdür. Yani Allah'ın cüziyatı bilmesi ve daha başka meselelerde ârız olduğu gibi hikmet aleyhinde yapılan hatalı bir tevil ve yorumdan ibarettir. İşte bundan dolayıdır ki, biz de bu eserde şeriatın esaslarını tarif etmeye mecbur olduk. Zira dikkat edilirse görülür ki, şeriatın usulü ve esasları, teville uğratılmış şeriat şeklinden çok daha fazla hikmete mutabıktır.<sup>90</sup>

Hikmetin de şeriatla uzlaşmayacağına inanan bir kısım sözlerinin de benzer şekilde yetkinsizlik ve cehaletten kaynaklandığını düşünen İbn Rüşd, böyle arzî durum ve düşünceleri izale etmek amacıyla *Faslu'l-Makâl* adlı eseri kaleme aldığını hatırlatır:

*"Aynı şekilde hikmetin şeriata muhalif olduğunun zannedilmesi ile ilgili felsefi görüş de, "bunun sebebi, ne hikmet ne de şeriat hakkındaki bilginin ihatalı olmayışıdır", şeklinde anlaşılmalıdır. İşte bunun içindir ki, biz de Faslu'l-Makâl fi Muvafakati'l-hikmeti li'l-Şeriatı (Hikmetin şeriata muvafık olduğuna dair tartışma kabul etmeyen söz) adıyla bir eser daha yazmak zorunda kalmıştık. (Bu eserde şeriatın hikmete muhalif olmadığını, Faslu'l-Makâl'da hikmetin felsefeye aykırı olmadığını gösterme zarureti duyduk."<sup>91</sup>*

#### 16. Din İle Felsefenin/Hikmetin Arkadaşlığı, Dostluğu ve Süt Kardeşliği

Şu ana kadar ifade edilenlerin, bizi kesin ve makul bir sonuca ulaştıracak derecede yeterli olduğu söylenebilir. Bu sonuç ise, İbn Rüşd'ün ifadesiyle felsefenin (hikmet), dinin arkadaşı ve sütkardeşi olmasıdır. Tabiatları yönüyle kardeş, özleri (cevherleri) itibarıyla dost oldukları halde, bir kısım donanımsız ve yetersiz kişiler, din ile felsefe arasında bir düşmanlık, çatışma ve nefret olduğunu zannetmektedirler.<sup>92</sup>

#### 17. Felsefe Karşıtlığı

Sayıları azınlıkta kalan ve yukarıda kimlikle ve bilgi düzeyleri zikredilen kimseler, İslâm dünyasının gerileme ve çöküşünün nedenini, "bilim ve felsefe" olarak görmüşlerdir. Ancak İslâm dünyasının güç kaybetmesinin temel sebebi, felsefe ve bilime gösterilen ilgi ve onların neden olduğu iman zayıflığı değildir. Gerçek sebep, dinî-mezhebî çekişmeler, taht kavgalarının tetiklediği ve tahrik ettiği siyasî ve ideolojik çatışmalardır.<sup>93</sup>

Şurası kabul edilmelidir ki, İslâm dünyasında felsefe ile birlikte pozitif bilimin de gelişimi durmuş ve kaybolmaya yüz tutmuştur. Bilimsel donukluk ve gerilik, beraberinde felsefenin de İslâm coğrafyasından taşınmasına yol açmıştır. Zirâ, bilim ister pratikten hareket ederek, isterse teoriden hareketle yapılsın, gerçek bilim haline gelmeden önce, nazârî düşüncenin ortaya konmasını

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 269-271.

<sup>91</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 269-271.

<sup>92</sup> İbn Rüşd, İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 115-116.

<sup>93</sup> Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 132.

gerektirir. Dolayısıyla gerçek bilim, gerçek felsefeden soyutlanamaz ve ayıklanamaz. Her bilimsel faaliyet, bilim olmadan önce felsefî düşünce evresinden geçer. Daha açık ifadesiyle her bilimin başlangıç ve sonunda bir felsefesi vardır ve olmaktadır. Böylece İslâm dünyasında bilim gerileyince, felsefe de geçmişteki altın çağını yitirdi. Nitekim birçok bilim adamı, aynı zamanda büyük bir filozoftu. Diğer taraftan müspet bilim ve felsefe gerileyince, aklî düşünce karşıtlarının beklentisinin aksine, dinî (İslâmî) ilimler de benzer şekilde büyük bir güç kaybetti. Bunun sonucunda İslâm hukuku ve tefsir gibi şer'î ilimler de, müspet bilim ve felsefede olduğu gibi, bir zayıflama ve cılızlaşma sürecine girdi.<sup>94</sup>

### 18. Felsefenin/Hikmetin İslâm Dünyasını Terk Edişinin Sonuçları

Son üç asırda hegonomik güç olmaktan yerel aktörler düzeyine indirgenen İslâm dünyasının içinde bulunduğu teknolojik görüntüyü bir örnekle ortaya koymak mümkündür:

Türkiye, kendisinin üretmediği cep telefonu ithalatına şu ana kadar 35 milyar dolar ödeme yapmıştır. Bu azımsanmayacak meblağ, aslında teknoloji üretecek bilgi ve felsefî (aklî) düşünceye sahip olamamamın faturasıdır.

İslâm ülkelerinin birbiriyle yaptıkları ticaret oranı, genel ticaret oranlarının ancak yüzde onuna ulaşmaktadır. Müslümanlar ve dolayısıyla İslâm ülkeleri, teknolojiyi tüketme konumundan/aşamasından üretme konumuna/aşamasına geçmesi için "faydalı ilim" talep etmelidir.

Teknoloji üretmek için, öncelikle İslâm dünyası "altın çağında" olduğu gibi geleneğimiz ve kültürümüzde var olan felsefe ve hikmet misyonunu yeniden "ihyâ" etmelidir. Zira her ne zaman İslâm coğrafyası yükselme dönemleri yaşamış, işte o devirlerde hem dinî hem de aklî ilimler zirveye ulaşmıştır. Yani İslâmî ilimler ilerlerken, aklî ve felsefî ilimler de gelişmiş; veya tersinden söylenecek olursa aklî ve felsefî ilimler ilerlerken, İslâmî ilimler de gelişmiştir. Her iki sahanın gelişim ve gerilemeleri aynı dönemlerde gerçekleşmiştir.

Aksi takdirde Müslümanlar felsefe ve hikmet geleneklerini canlandırmazlarsa, Antik çağda Mısır'da piramitlere devasa taşlar taşıyan köleler gibi, uluslar arası ilişkilerde zayıf ve cılız olan varlıklarını geliştirmeleri mümkün gözükmemektedir. Bunun için yapılması gereken ne dini felsefeyle ne de felsefeyi dinle çatıştırmadan bu iki alanın aynı amaç ve hedefi gerçekleştirmeye çalışan –İbn Rüşd'ün deyimiyle- iki arkadaş, dost ve sütkardeşi gibi değerlendirilmeli ve kabul edilmelidir. Unutulmamalıdır ki, dinin de felsefenin de kaynak ve kökleri ilahî referansa, yani vahye dayanmaktadır.

<sup>94</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 132.

## Faslu'l-Makâl'i Wittgensteinci Bir Bağlamda Okumak

### *Reading Kitâb Fas al-Makâl in the Context of Wittgensteinien*

#### Recep Alpyağıl

Düşünce tarihi, biraz da, tuhafıkların tarihidir. Tuhaftır, bu tuhafıklar çok hızlı bir şekilde olağan olana dönüşürler. Söz konusu İbn Rüşd olduğunda, bu durum kendini çok daha fazla hissettirir. Örneğin, burada ele almayı düşündüğümüz *Fas/la* ilgili o kadar çok jargona dönüşmüş görüş vardır ki, bunlar, İbn Rüşd'ü anlama konusunda birer *barrier* oluştururlar. Öyle zannediyoruz ki, bazen felsefe yapmak bizzat bu bariyerlerle uğraşmayı, başka bir söyleyişle yeni bir yanıt vermeyi değil, verilen yanıtlarla uğraşmayı, onları sökmeyi, onları bozmaya çalışmayı ilzam eder. Bu durumda felsefe, düşünen değil, düşünme üzerine düşünen bir edimdir.

Peki, İbn Rüşd konusunda neler yapılabilir? Kuşkusuz çok şey! Bizim yapmaya, bozmak için yapmaya çalışacağımız şey "yabancılaştırma efektleri" kullanmak olacaktır.<sup>1</sup> Yabancılaştırma efekti, eleştirel bir mesafe kaydetmek ve hakikaten düşünmek için, alışılmışın dışında *efectler* kullanmak anlamına gelir. Sözelimi, akademik bir sunumun, derli toplu, giriş ve sonuçla yapılması gerekiyorsa, yabancılaştırma efekti, başka bir şey yaptırır, tuhaflık ortaya çıkarır. İş olsun diye değil, dinleyen, bir hazza ulaşmasın, ama tam da bu nedenle düşünsün diye. Bu açıdan, sunumumuzda, olağan bir biçimde "Bakın, İbn Rüşd böyle düşünüyor!" şeklinde bir argüman geliştirmeyeceğiz. Zira bu tavır, zaten söylenmişlere eklemenecek ve de bu haliyle hiçbir şey ifade etmeyecektir. Oysa bunun yerine, çeşitli yabancılaştırma efektleri kullanarak aynı konuları başka biçimlerde üretmenin yolları aranmalıdır. Peki, bu nasıl olacak? Bu soru da bizi, konu için seçmiş olduğumuz başlığa geri götürür.

Olağan bir okur, mesela felsefe tarihi bilgilerinden yoksun okur, bu her iki düşünürü İbn Rüşd'ü ve Wittgenstein'ı, bizim başlıkta anma tarzımızdan dolayı çağdaş, hatta birbirleriyle karşılaşmış zannedebilir. Oysa gerçeğe göre, burada bir anakronizm vardır. Çünkü bunların hiçbiri olmamıştır. Peki, bu iki isim nasıl oldu da bir araya gelebildiler? Burada, Wittgenstein'in meşhur aforizmasını hatırlamak gereği vardır: "Kişi, ancak filozoflardan daha da çılgınca düşünebiliyorsa çözebilir onların sorunlarını."<sup>2</sup> Başka bir deyişle, bizim gelmek istediğimiz nokta zaten anakronizmdir. Öte yandan, olağan dışı okur, sözelimi profesyonel akademisyenler, burada yapmaya çalıştığımız şeyi, biraz daha

<sup>1</sup> Bu kavram için bkz. Bertolt Brecht, *Epik Tiyatro*, çev. K. Şipal, İstanbul, Cem Yay., 1990.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Yan Değınler*, çev. Oruç Aruoba, İst., Altıkırkbeş Yay., 1999, s. 55; Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, trans. Peter Winch, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1980.

cesurca diyelim, cehalete bağlayabilirler. Gelin bir yabancılaştırma efekti kullanalım ve diyelim ki, “bazen cehalet de zorunludur”. Kör kütük cehalete değil elbette, ama kurumlaşmış yorumlara karşı kayıtsızlık anlamında bilgisizliğe gerek vardır. Şimdilerde, sahasında son derece muteber olan ve ikinci dünya savaşı sırasında İstanbul’da yazılmış *Mimesis* adlı kitabın Yahudi yazarı bir başka bağlamda bu türden bir hususa dikkat çeker:

Kitabın savaş sırasında ve kütüphanelerin Avrupa çalışmaları için yeterince donanımlı olmadığı İstanbul’da yazıldığından da söz edebilirim. Uluslararası iletişim önlenmişti neredeyse tüm süreli yayınlar, yakın zamanda yapılmış araştırmalar ve bazı durumlarda metinlerimin güvenilir eleştirel baskıları olmaksızın idare etmek zorundaydım. Bu yüzden ele almış olmam gereken şeyleri gözden kaçırmam ve modern araştırmanın aksini ispat ettiği ya da değiştirdiği bir şeyi zaman zaman ileri sürmem mümkün ve hatta büyük olasılıkla böyle olmuştur. Öte yandan, bu kitabın varlığını işte böyle zengin ve uzmanlaşmış bir kütüphanenin olmamasına borçlu olduğu da büyük olasılıkla gerçektir. Eğer pek çok konuda yapılmış olan çalışmalarla kendimi tanıtmam mümkün olsaydı, hiçbir zaman yazma noktasına gelemeyebilirdim.<sup>3</sup>

Bizim, bu sunumda ulaşmayı düşündüğümüz hedefler açısından hem cahil hem de anakronik olmak lüzumu vardır. Öyle zannediyoruz ki, hakiki felsefe etkinliği için “İbn Rüşd, şöyle buyurmuştur edalı” otorite üreten ya da üretilmiş otoritelere bir ek olan yaklaşımlardansa, bazen onun yorumlarına rağmen, hatta ona rağmen, onun adına bir felsefe üretme gerekliliği vardır. Bu anlamda *Fas*’da ilginç bir başlık yer alır. (Eğer bir *mekâl*’de, *risale*’de, başlık olabilirse! Bu başlıkları, kim, nasıl eklemiştir, bu eklemelerin metnin bütünlüğü açısından ortaya çıkardığı sorunlar nelerdir? Şimdilik, bunları paranteze alarak ilerleyelim.) Başlık şudur: *Gayri Müslimlerin ilmi ve de hükmü nedir?* Açıkça söylemek gerekirse, İbn Rüşd’den önceki ve ondan sonraki ve de şimdiki sorumuz bu sorudan başkası değildir. Biz, hâlâ aynı soruyu mükerreren, sorup duruyoruz. (Buradaki, hâlâ ve -sorup durmak- kelimeleri sadece olumsuz anlamda değildir). İbn Rüşd’ün bu soruya yanıtı oldukça nettir:

Bizden öncekilerin söylediklerinin yardımına başvurmamız, üzerimize düşen bir görevdir. *يجب علينا ان نستعين* -Bu başkasıyla aynı dinde olmamız ya da olmamamız müsavidir. Bizimle aynı dinden olmayanlardan maksadım, İslâm dininden önce bu şeyler üzerinden araştırma yapan eskileri kastediyorum (...) Bizim için münasip olan şey, onları elimize almak ve kabul etmek, eğer onların içinde doğru olmayan şeyler varsa onlara dikkat çekmektir.<sup>4</sup> Onların

<sup>3</sup> Eric Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. W. R. Trask, Princeton, NJ., 1953, s. 557.

<sup>4</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl, Felsefe ve Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1985, s. 103-104. Türkçede nadirattan olarak, bu eserin dört farklı çevirisi mevcuttur: *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955; *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul, İşaret Yay., 1992, *Din-felsefe Tartışmaları*, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul, Cem Yay., 2002.



sözlerinden, hakka uygun olanları alır, kabul eder, hatta buna memnun oluruz. Ayrıca bundan dolayı onlara teşekkür ederiz. Bu sözler içinde hakka muvafık olmayan varsa, bunlara dikkat çeker, uyarırız.<sup>5</sup>

Açıkçası, bu ifadeler, beni çarpmıştır. Bir fakih olarak İbn Rüşd'ün, bu ölçüdeki net tutumu, biz mütereddit kuşağı kılavuzlayacak niteliktedir. Onun bu tavrı, bizim çalışmamızın, varsa eğer, meşru temelidir. Başka bir deyişle, *FASLU'L-MAKÂL'İ WİTTGENSTEİNCİ BİR BAĞLAMDA OKUMAK* başlığı, başlı başına İbn Rüşd'den referansını alır. Wittgenstein, bir gayr-i Müslimdir; ama söz konusu mantık uyarınca bizim, onu da bilmemiz gerekir. Bu noktada İbn Rüşd'ün analogisi mükemmeldir:

Kurbanın sıhhatini sağlayan aletin, bizimle aynı dinde bulunan kimseler tarafından yapılması ile başka dinde bulunan kimseler tarafından yapılması arasında fark yoktur. Kurbanın sağlıklı olmasında bu hususa itibar edilmez ( فان الات تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحت تذكية<sup>6</sup>

Artık, asıl konumuza başlamanın vakti gelmiştir. Tebliğimizde ilkin, İbn Rüşd'ün felsefe ve din ilişkisine dair söylediklerinin Wittgenstein'in *dil oyunları* adlandırması bağlamında anlaşılabilirliği ileri sürülecektir. Amacımız, İbn Rüşd söz konusu olduğunda son derece bilindik olduğu düşünülen bir konuyu, başka kavramlar üzerinden okumak, başka kavramlar üzerinden tartışmaya açmaktır. Bu bağlamda tartışmayı, üzerine kurmayı düşündüğümüz asıl kavram *dil oyunları*dır. Felsefe literatürüne Wittgenstein'in kazandırdığı bu kavram, basitçe, dili süregelen, düzenli, sosyal, kurallarca yönetilen bir davranışın parçası olarak görmemiz gerektiğini ima eder. 'Oyunlar karakteristik bir biçimde sosyaldirler ve yine karakteristik bir tarzda birtakım kurallarca yönetilirler.' Ancak bu kuralların, bir nedeni ya da dayanağı olmadığı gibi bunlar 'mutlak olarak emredici ve tartışılmaz niteliktedirler'. Kısaca "oyun bizzat kendi olarak, ilk ve temel şeydir ve öyle kalır."<sup>7</sup> Peki, bunun anlamı nedir? Bu îmânın epistemolojik önemi şudur: nasıl ki oyunlar, sorgulanmayan bazı özerk kurallar üzerine kurulu iseler benzer bir biçimde epistemolojinin de bazı sorgulanmayan kuralları vardır. İkinci ima şudur: nasıl ki, oyunlar çeşit çeşittir, benzer şekilde epistemolojiler de çeşit çeşittir, yani epistemoloji/er vardır; diğer epistemolojilerin tamamını yargılayabileceğimiz mega bir epistemoloji yoktur. Wittgenstein'a göre, nasıl ki bir alet kutusunda yer alan, 'çekiç, kerpeten, testere, tornavida, cetvel, tutkal kutusu, vidalar, çiviler' gibi her bir aracın kendine özgü işlevi varsa; aynı şekilde her bir dil oyununun da kendine özgü bir işlevi vardır. O nedenle de onların her

<sup>5</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 107, metinde geçen, uyarırız/tenbih tabiri ilginç bir şekilde İbn Sina'nın *Tenbihat*'ına işaret eder.

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 103-104; İbn Rüşd'ün, bu yaklaşımını salt mantıkla tahdit etmesi muhaldir, kendisi zaten mantık dışı eserlere şerh yazmakla, bunun mantıkla sınırlı olmadığının işaretini vermiştir. İlginçtir, Wittgenstein hem meslekten mantıkçıdır hem de geçen yüzyılın en önemli mantıkçılarından biridir.

<sup>7</sup> Johan Huizinga, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. M. Ali Kılıçbay, İst., Ayrıntı Yay., 1995, s. 24-29, 36.

birini kendi kullanım alanına göre değerlendirmek gerekmektedir.<sup>8</sup> Şu halde, sözgelimi bir çekice bir cetvelin işini, onların bir alet olmasından hareketle yaptırmak, ya da her bir aletin yaptığı işi mega bir alete yüklemek ne ölçüde hatalı olursa, bir dil oyununun rolünü diğerine atfetmek ya da birini diğerine göre açıklamak da aynı ölçüde hatalıdır.

Gelinen bu noktadaki asıl mesele şudur, işlevleri, bir alet kutusundaki aletlerin işlevleri kadar çeşitli olan dil oyunlarının kendi aralarındaki ilişki nasıl olacaktır? Wittgenstein sonrasında, bu konuda ana iki akım vardır:

i. İlkin, dil oyunları arasında, herhangi bir kesişmenin olmadığını, onların birbirinden ayrı olduklarını savunan düşüncedir. Buna göre, sözgelimi, felsefe ve din veya bilim ve din iki ayrı dil oyunudur, oyundan kasıt söylemdir. Başka bir deyişle, onlar kendi dahili kuralları ve iç gramerleri doğrultusunda anlaşılmalı, onların savlarının değerlendirilmesinde bu farklılık dikkate alınmalıdır.

ii. Bir diğer yoruma göre, her ne kadar, farklı dil oyunlarının kendi iç kuralları varsa da bu, onların tamamen farklı oldukları anlamına gelmez. Eş deyişle, dil oyunlarının farklı anlaşılması gerektiğini vurgulamak; bunların bir diğeri açısından anlaşılamayacağı anlamına gelmemelidir.

Öyle zannediyoruz ki, ilk anlayış Cabirî'nin ortaya koyduğu İbn Rüşd tablosuna daha yakındır. İkinci ise, bizim anladığımız, birçok açıdan da daha sağlıklı olduğunu düşündüğümüz İbn Rüşd'e daha yakın bir bakış açısıdır. Bu konuda benzer bir vurguyu, Chryssi Sidiropoulou, onun indirgeyici bir filozof olmadığını söyleyerek yapmıştır.<sup>9</sup> Şimdi, bu meselelerin nasıl birlikte ve iç içe tartışılabileceğini açmaya çalışalım.

### 1. İbn Rüşd'e Takılan Dil Oyunları Gözlüğü

Yukarıdaki başlıkta yer alan üç terimi bir arada kullanmanın ne ölçüde riskli olduğunu bilincindeyiz. Ama Cabirî, bize başka bir seçenek bırakmamış görünür. Peki, nasıl?

Cabirî'ye göre, İbn Rüşd'ün felsefi projesi felsefeyi dinden ayırma esası üzerine kuruludur. Zira böylece din ve felsefe, kendilerine özgü kimliklerini koruyabilecek, her ikisinin sınırları tayin edilebilecek ve sahaları belirlenebilecektir.<sup>10</sup> (FBM, 247) Ona göre, İbn Rüşd'ün amacı din meselelerini felsefeye, felsefe meselelerini de dine sokmaktan doğan hataya dikkatleri çekmektir. Zira bu tür girişimler, ona göre, iki taraftan birinin kurban edilişi gerçekleşmeksizin mümkün olamamaktadır. 'Ya dinin asılları ve prensipleri feda

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1996, (Türkçe çev. Deniz Kanit, *Felsefi Soruşturmalar*, İst., Küyerel Yay., 2000; *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis, 2007 –çalışmamızda, her iki Türkçe çeviriden de yararlanılmıştır), 11; bu çalışmaya, metin içinde paragraf numarasına *P. I.*, şeklinde atıf yapılacaktır.

<sup>9</sup> Chryssi Sidiropoulou, "Felsefe Yapmak Dini Terk Etmeyi Gerektirir mi? İslam'da bir Cevap Çerçevesi", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Der.*, 14, 2006, s. 272.

<sup>10</sup> Muhammed A. el-Cabirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut, İst., Kitabevi Yay., 2000, (bu çalışmaya, metin içinde FMB şeklinde atıf yapılacaktır).

edilmekte ya da felsefenin asılları ve prensipleri ..." (FBM, 276) Ona göre, *beyan ile burhanın* ayrılması gerektiğini düşünen İbn Rüşd, böylelikle felsefenin, dinin bağımsızlığını ve bağımsız olma hakkını tanıyacağı sonucuna varmış görünür. Cabirî, bu durumu, felsefenin dini özümseyip içine almasını hedefleyen Farabî'nin düşüncesinden bir uzaklaşma, hatta bir kopuş olarak düşünür.<sup>11</sup> (AAO, 370) Diğer bir söyleyişle İbn Rüşd, 'dinde olan hakikatleri *sırf*, felsefede olanların sembolleri' olarak değerlendirmez. Aksine bunların her birinin kendine özgü yapısı ve yöntemi olduğunu, (AAO, 460) o nedenle de dini, kendi içinden kendi verileri aracılığı ile; felsefeyi de aynı şekilde kendi içinden kendi önerme ve gayeleri vasıtasıyla anlamının lüzumu üzerinde durur. (FBM, 58) Özetle, Cabirî'ye göre, İbn Rüşd'ün söylemi din ile felsefeyi birbirinden bağımsız *iki ayrı bina* olarak görme esası üzerine kuruludur. Şayet durum böyle ise, 'bu ikisinden herhangi birinin sağlanması ancak kendisiyle yapılmalı, öbür binaya geçilmemelidir. (AAO, 454)

Cabirî, İbn Rüşd'e atfettiği bu düşüncelerin ilk tohumlarının Ebu Süleyman es-Sicistanî tarafından atıldığını ifade eder. (AAO, 371) O, birçok çalışmasında (bkz. FBM, 168; AAO, 368) Sicistanî'nin, *İhvan-ı Safa Risaleleri*'ni değerlendirirken serdettiği şu düşüncelerine yer verir: "Çalışıp yorulmuşlar, fakat bir şey elde edememişler. (...) İmkansız olanın ve üstesinden gelinemeyen şeyin olabileceğini iddia etmişler. Felsefeyi dinin içine sokacaklarını ve dini felsefeye katacaklarını sanmışlar. İşte bu gerçekleşmesi imkansız olan bir arzudur."<sup>12</sup> Cabirî, devamla aşağıdaki satırlara yer verir:

Felsefe gerçek olmakla birlikte dinden [sayılan] bir şey değildir. Din de haklıdır, ancak o da felsefeden [sayılan] bir şey değildir. (...) Felsefe yapmak isteyen kimse dinler hakkında şahsi görüş ortaya koymamalı, dindarlığı seçen de olabildiğince felsefe hakkında tarafsız davranmalı ve *bu iki alana iki farklı tavırla yaklaşmalıdır*.<sup>13</sup> (vurgu bize ait)

Cabirî, Sicistanî'nin bu çağrısının İbn Rüşdce duyulmuş ve geliştirilmiş olduğunu düşünmektedir. (AAO, 371) Cabirî çok açık bir biçimde, İbn Rüşd üzerinden şu yargıya varmıştır: "Felsefenin dine, dinin de felsefeye sokulması mümkün değildir. Her birinin kendine ait öncülleri ve temel prensipleri vardır. Mümkün olan ve yapılması gereken, her birini kendi içinde geliştirmek; aklı dinde mevcut, felsefeyi de dinde anlaşılır hale getirmektir." (FBM, 48)

Yukarıda ana hatlarıyla sunulan İbn Rüşd tablosu, elbette, eleştiriye açıktır. Gelin bu durumu, Cabirî'nin, İbn Rüşd'den mükerreren yaptığı şu alıntı bağlamında değerlendirelim: Cabirî, İbn Rüşd'den şu cümleleri aktarır:

<sup>11</sup> Muhammed A. el-Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İst., İz Yay., 1997, (bu çalışmaya, metin içinde AAO şeklinde atıf yapılacaktır).

<sup>12</sup> Ebu Süleyman, es-Sicistanî, "İhvan-ı Safa ve Din-Felsefe İlişkisi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, der. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İst., 2003, s. 235.

<sup>13</sup> es-Sicistanî, "İhvan-ı Safa ve Din-Felsefe İlişkisi", s. 243.

Hakim filozofların, şeriatlerin temelleri hususunda mücadele ve münakaşaya kalkışmaları caiz değildir. (...) Çünkü her iki sanatın kendine özgü prensipleri olduğuna, o sanata bakan kişinin herhangi bir olumluk ya da olumsuzluk, ispat veya iptal kaygısı gütmeksizin temel ilkeleri kabul etmesi gerektiğine göre; şeriatle ilgili ilmi sınaat elbette ki buna en layık olmalıdır.<sup>14</sup>

Cabirî, daha alıntının başında okuru şu biçimde şartlandırır: *İbn Rüşd'ü çağdaş felsefe aracılığı ile, yirminci asrın düşüncesiyle mi okuyalım? Hayır! İşte onun metinleri ona tanıklık ediyor.* Biz de, Cabirî'nin bu ifadelerini sert bir eleştiri ile, tam ters istikamette okuyacağız. Gelin birlikte soralım: "İbn Rüşd'ü çağdaş felsefe aracılığı ile, yirminci asrın düşüncesiyle mi okuyalım? Evet! İşte onun metinleri ona tanıklık ediyor:

Hakim filozofların, şeriatlerin temelleri hususunda mücadele ve münakaşaya kalkışmaları caiz değildir (...). لا يجوز التكلم و لا لجدال في مبادئ الشريعة (..) Çünkü her iki sanatın kendine özgü prensipleri olduğuna, o sanata bakan kişinin herhangi bir olumluk ya da olumsuzluk, ispat veya iptal kaygısı gütmeksizin temel ilkeleri kabul etmesi gerektiğine göre ( واجب علي الناظر في تلك الصناعة ان يسلم ) (مبادئها لا تعرض لها بنفي و ابطال و اجب علي الناظر في تلك الصناعة ان يسلم ) şeriatle ilgili ilmi sınaat elbette ki buna en layık olmalıdır.<sup>15</sup>

İlk etapta, basit bir okuma, olağan okuma Cabirî'ye hak verebilir, ama bizim, olağan okumadan ötesine ihtiyacımız var. Olağanüstü bir hal, harikalık anlamında değil, ama olağan olanı *alt-üst* etmek anlamında olağan-üstü bir hal oluşturmak durumundayız. Belki bu suretle, olup-biteni daha iyi anlayabiliriz. Bu kısa alıntıda meknuz olan son derece önemli nokteler kendilerini ancak bu biçimde açığa vuracaklardır. Burada dikkatleri çekmeye çalışacağımız nokta şudur: *her iki sanatın kendine özgü prensipleri olduğuna, o sanata bakan kişinin herhangi bir olumluk ya da olumsuzluk, ispat veya iptal kaygısı gütmeksizin temel ilkeleri kabul etmesi gerektiğine göre* ( واجب علي الناظر في تلك الصناعة ان يسلم ) (مبادئها لا تعرض لها بنفي و ابطال) şeklindeki ifade bizim için son derece önemlidir. Zira dikkat çekici olan nokta, İbn Rüşd'ün, bu cümleleri sadece din için değil eş zamanlı olarak felsefe için de söylemiş olmasıdır. Kanaatimizce, bu nükte o kadar Wittgensteincidir ki ya da Wittgenstein o kadar İbn Rüşd'üdür ki, bu iki filozofta birbirlerinin yankılarını görmek tuhaf olmasa gerek! Öyle zannediyoruz

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 291, aktaran, Cabirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 276; ne yazık ki, Türkçe çeviride, *Tehâfüt* un sayfa numarası yanlış verilmiştir. Özgün metin'de, s. 791 şeklindedir: *Nahu ve't- Turas*, Beyrut, el-Merkezu's-Sekafi'l-Arabi, 1993, s. 238.

<sup>15</sup> İslam düşüncesi tarihinde, epistemoloji farklılığını anlaşılır kılmak amacıyla, farklı meslek dalarına yapılan gönderme sadece İbn Rüşd'e ait bir şey değildir. Onun, kıyasıya eleştirdiği Gazalî de, aynı örneği kullanmıştır: Bir kuyumcu bir dülgere sanatının inceliklerini kavratamaz. Dülger de kendi sanatının adamı olduğu halde kuyumculuk sanatını yapamaz. Çünkü dülger bu sanata kendisini tamamiyle vermiş, öğrenmesinde, mümaresinde uzun bir ömür harcamış ve böylelikle sanatının inceliklerini kavramıştır. Kuyumcu da böyle. Bu sanatın çıraklık, kalfalık ve ustalığında uzun yıllar mümarese yapmış ve ömür harcamıştır. Halbuki bundan önce o, dülgeri anlamıyordu", Ebû Hâmid el-Gazalî, *İlcâmü'l-Avam an İlm'il- Kelam*, çev. Sabit Ünal, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 1987, s. 29.

ki, bu iki ismi birlikte okuduğumuzda bu husus daha da netleşmiş olacak. Şimdi, bu cümleleri teyit etmeye çalışalım.

Wittgenstein, filozof için diyor ki, "hata, bir ilk (proto) fenomen olarak ne olduğuna bakılması gereken yerde bir açıklama aramaktır. Yani şöyle denilmesi gereken yerde: *Bu dil oyunu oynanıyor.*" (P. I., 654 -vurgu Wittgenstein) İlk fenomen yerine, İbn Rüşd'ün mebadî sözünü koysak hiçbir değişiklik olmayacaktır. İlk fenomen, kendisinin ötesinde herhangi bir doğrulamaya ya da haklı göstermeye, ne ihtiyaç gösteren ne de bunu kabul eden bir yaşama biçimi ve dil oyunu anlamına gelmektedir. Dil oyunlarının ilksel bir şey olması onun temelde bulunan ve kendisi temellendirilemeyen bir fenomen olmasından kaynaklanmaktadır. "Resim *oradadır* ve ben onun *doğruluğunu* tartışmıyorum. Ancak onun uygulaması *nedir?*" (P. I., 424)<sup>16</sup> Burada şu noktaya dikkat etmek gerekmektedir, dil oyunlarını ilksel bir şey olarak görmekle, onların birbirlerini kesmeyeceklerini söylemek ayrı şeylerdir. İlkinden, ikinciyi çıkarmak her iki filozofu da yanlış anlamak demektir. Ne yazık ki, Cabirî cümlelerin sadece ilk delalet alanına bakmakla kendini sınırladığından ki bu, onun yönteminin doğal bir sonucudur, bu nükteyi ya görememiştir ya da görmek istememiştir. Zira, şayet dil oyunları, bir başka ifade ile iki ayrı bina olarak görülen din ve felsefe, kendi kendilerine yeterli ve özerk iseler, bu durumda biz onları kendi resmi versiyonlarının dışında, başka bir dilin ifadeleriyle yorumlamaya ya da başka bir dilin ifadelerine tercüme etmeye muktedir değiliz demektir. Ancak, bu sonuç bütün bir sosyal bilim bilgisinin anlamsız ve saçma olduğu anlamına gelmekte gibidir.<sup>17</sup>

Cabirî'nin, İbn Rüşd'e atfettiği proje açısından felsefe ve din arasındaki iletişim ortadan kaldırılmış görünmektedir. İşte bu nokta, Cabirî'yle ihtilafımızı oluşturur ve bu ihtilafımız yine dil oyunları nosyonundan neşet eder. Wittgenstein farklı dil oyunlarını kullanmayı 'bir alet kutusundaki aletlere' benzetirken bu aletlerin birbirinden tümüyle ayrı olduğunu söylemeyi amaçlamamıştır; aksine o, bununla onların birlikte çalıştıklarını söylemek istemiştir. "Onlar farklıdır" demek; basitçe, onların aynı ailenin kendine özgü bireyleri ya da aynı yaşama formunun kendine özgü görünüşleri olmak bakımından farklı oldukları anlamına gelir. Eş deyişle, her iki dil oyununun farklı anlaşılması gerektiğini vurgulamak; bunların bir diğeri açısından anlaşılamayacağı anlamına gelmemelidir. Sonuçta vurgulamak istediğimiz düşünce, Cabirî'nin, İbn Rüşd'e atfettiği projenin felsefe ve din arasındaki

<sup>16</sup> Burada, şunu özellikle belirtmek isteriz ki, çalışmamız sırasında O. Leaman'ın tam da burada söylemeye çalıştığımız türden bir makalesini gördük ve hayretle aynı makalede Wittgenstein'a yer verildiğini müşahede ettik. Oliver Leaman, "Is Averroes an Averroist?" *Averroismus: Im Mittelalter und in der Renaissance*, ed. F. Niewöhner und L. Sturlese, Zürich, Spur Verlag, 1994, s. 15 vd.

<sup>17</sup> Richard Harvey Brown, "Sembolik Realizm ve İnsan Bilimlerinin Düalizmi: Pozitivizm ve Romantisizm Arasındaki Tartışmanın Retorik Yeniden Formülasyonu", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İst., Paradigma Yay., 2002, s. 269.

iletişimi ortadan kaldırdığı, oysa böylesi bir ayrılık fikrinin İbn Rüşd felsefesinde temellendirilemeyeceğidir. Böylesi bir ayrılık fiilen mümkün olmadığı gibi, bu ayrımın teorik sorunlarıyla yüzleşmek ve de üstesinden gelmek de son derece zordur. Bize göre, sosyal yaşamdaki farklı söylemeleri, Leibnizin monadları gibi birbirinden bağımsız görmek yerine, onları birbiriyle iletişim halinde ve eleştiri imkanı sağlayan bir konumda görmek doğruya daha yakın bir bakış açısı olsa gerektir. Bu tavır hem Wittgensteincidir hem de din felsefe münasebetini aydınlatmaya daha elverişlidir.

Bu son cümleyi, İbn Rüşd üzerinden açmaya çalışalım.

## 2. İbn Rüşd'e Takmadan

İbn Rüşd, çoğu kere çoğu kere *Fas*'la birlikte neşredilen *el-Keşf an Minhâc'il-Edille* adlı eserinde şu cümlelere yer verir:

Aziz kitaptaki ayetlerin çoğu, gaipte bulunup da şahite bir misali bulunmayan şeylerden haber verme hususunu ihtiva etmekte, bunlar da, yani şahitte örneği bulunmayan şeyler de, şahitte bulunup da o varlıklara en yakın olan ve onlarla en çok benzeyen şeylerle ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

Bu alıntının devamında İbn Rüşd, son derece dikkat çekici bir analogiye başvurur: *İşte bu nevi ayetler konusunda bazı kimselere, "misalle anlatılana bakıyoruz", derken bizzat misale bakmak* (ان ياخذ الممثل به هو المثل نفسه) *gibi bir hata arız olmuş, onun için de şüphede ve hayrette kalmışlardır*. Bu alıntıda, İbn Rüşd'e, bizi kendisine hayran bırakan iki nükte var. Ve iki nüktenin ikisi de o kadar Wittgensteinci ki ya da Wittgenstein o kadar İbn Rüşdçü ki. Bunu sondan başa doğru açalım:

i. Meşhur bir hermenötikçi temsille ilgili şu notu düşer: "Bir yorumu okuduğumuzda, belli bir yöne doğru yöneliriz, fakat bu yorumun kendisini amaçlamayız. Kuşkusuz yorumun dili, işaret ettiği şeyin yerini almamalıdır. Bunu yapmaya yeltenen yorum, kendisine bir şey gösterildiğinde şeyin kendisine değil, daima işaret eden parmağa bakan köpeği hatırlatmaktadır."<sup>19</sup> Bu ağır analogi Gadamer'e ait; bu bağlamda Wittgenstein, tam da bu hususu, biraz daha incelterek şu biçimde açar:

Kısaltılmış bir işaret olan "vs."i, kısaltılmış bir işaret olmayan "ve saire"den ayırmalıyız. "Ve sonsuzca (ad inf.)" böyle bir kısaltma değildir, p'nin bütün hanelerini yazamayacağımız gerçeği, matematikçilerin bazen düşündükleri gibi insanın bir eksikliği değildir.

Başka herhangi bir şeye değil de yalnızca verilen örneklere başvurma anlamına gelen öğretim, onların "ötesine işaret eden " öğretimden farklıdır.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâc'il-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe ve Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1985, s. 263.

<sup>19</sup> H. G. Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 72.

<sup>20</sup> 208.

Wittgenstein, kısaltılmış bir işaret olan 'vs.' yi, kısaltılmış bir işaret olmayan 've saire'den ayırır. 'Ve sonsuzca' ifadesi 'vs.' türünden bir kısaltma değildir. İlki sınırsız sayıda tatbiki ima ederken, sonuncusu, sınırlı sayıda örneği ima eder. Bu yargıyı, daha iyi anlaşılması için, bir nesneyi ya da bir yeri işaret etme edimiyle karşılaştırabiliriz. Örneğin, 'bir kimsenin, el ile işaret etme hareketine, doğal olarak bilekten parmak ucuna değil, parmak ucundan bilek hattı yönüne bakarak karşılık verdiğini' düşünelim. Bu örnek, sınırlı örnekleri ifade eden 'vs.' ile sınırsız sayıda örneğe işaret eden 've saire'nin birbirine karıştırılmasını oldukça güzel bir biçimde gösteriyor. 'Ve saire'yi anlamada muhatapa düşen, bizzat örnekler üzerinde odaklanıp kalmaktan çok, örneklerin aslında ileriye işaretlemek için sadece bir araç olduğunu görebilmektir. Diğer bir deyişle 've saire' sembolü, dizideki örneklerin sınırlı olmasının örneklerin tatbikinin de sınırlı olduğu anlamına gelmediğini gösterir. Sembol hakkıyla anlaşıldığında, öğrenen kişi, istenildiği şekilde ve doğru bir tarzda, verilen örneklerin ötesine gider. Kısaca 'başka herhangi bir şeye değil de yalnızca verilen örneklere başvurma anlamına gelen öğretim, onların "ötesine işaret eden" öğretimden farklıdır'.<sup>21</sup> (v. Wittgenstein)

Kanaatimizce, Wittgenstein'ın 've saire'nin öğretimi bağlamında söyledikleri, İbn Rüşd'ün "*misalle anlatılana bakıyoruz, derken bizzat misale bakmak*" gibi bir hata şeklinde söz ettiği hususla paraleldir. Filozofu, bir yöntem olarak hataya düşüren nokta aynıdır.

ii. İkinci husus şudur: Hatırlayalım, İbn Rüşd şunu söylemişti: *Aziz kitaptaki ayetlerin çoğu, gaipte bulunup da şahite bir misali bulunmayan şeylerden haber verme hususunu ihtiva etmekte, bunlar da, yani şahitte örneği bulunmayan şeyler de, şahitte bulunup da o varlıklara en yakın olan ve onlarla en çok benzeyen şeylerle ifade edilmektedir.* Bu cümlelerde, bir tefsir prensibinin ötesine giden metafizik içerimler vardır ve bunlar da kesinlikle Wittgensteincidir. Bu metni, daha yakından okumaya ve analiz etmeye çalışalım. Öncelikle Wittgensteinci bir dolayım yapmamız gerekiyor.

*Felsefi Soruşturmalar*'da, bir cümlelik ama yığınla soruna yol açmış bir paragrafcık vardır: "Temsil bir resim değildir, ama bir resim ona karşılık gelebilir." (301 - An image is not a picture, but a picture can correspond to it.) Ne demektir bu? İngilizce çeviride *image* olarak karşılanan terimin Almancası *Vorstellung*'dur. Anscomb'ın bu çevirisi (image) artık kabul görmemektedir. Bunun yerine, Almanca *Vorstellung*'u İngilizcede daha iyi karşılayan *representation*, yani "temsil" kullanılmaktadır.<sup>22</sup> Bir temsil resim değildir, ama resim ona karşılık gelebilir; burada, Wittgenstein'nın genel felsefesiyle irtibatlı

<sup>21</sup> Metin içindeki konuyla ilgili anlatımlar, *Felsefi Soruşturmalar*'ın 208 ve 185 numaralı paragraflarına ve Baker ve Hacker ikilisinin bu paragraflara yönelik açıklamalarına, sonuçta da bizim yorumlarımıza dayanmaktadır: *An Analytical Commentary on The Philosophical Investigation*, Volume: 2, Oxford, Blackwell, 1985, s. 191-195.

<sup>22</sup> Bkz. Peter Winch, "Wittgenstein: Picture and Representation", *Trying to Make Sense*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, s. 64 vd.

olan çok yön vardır; ama meselenin esası şudur. Zihnimizdeki resimler, yani gündelik yaşama tekabül eden, bir olgusal karşılığı olan resimler, yani modeller, bazı açılardan gündelik yaşamda karşılığı olmayan temsillerle karıştırılır. Bir resmin veya modelin temsil olduğu düşünülür, oysa bir resim ancak bir temsili karşılayabilir, yoksa onun yerine geçmez.

Bu noktada Wittgenstein, şunları kaydediyor, [Zihinde], anlamı *açık seçik bir biçimde* belirler gibi görünen bir resim hayal edilir. Olağan kullanım, resmin önerdiğiyle karşılaştırıldığında, bulanıklaşmış bir şey gibi görünür. (...) *Kullandığımız ifadenin biçimi*, bizim bilemediğimiz şeyi bilen bir tanrı için düzenlenmiş gibi görünür; o sonsuz dizilerin her birinin tümünü ve insan bilincinin içini görür. Bu ifade biçimleri şüphesiz, bizim için, *giyebileceğimiz fakat onlara anlam ve amaç verecek etkin güçten yoksun olduğumuzdan onlarla fazla bir şey yapamayacağımız cüppelere benzerler*. İfadelerin gerçek kullanımlarında *dolambaçlı yolu* kullanırsınız, *yan yoldan* gideriz. Önümüzdeki doğru ana yolu görür ancak şüphesiz onu kullanamayız, çünkü o *daimi olarak kapalıdır*. (P. I., 426 -italikler bize ait) bir resmin, kullandığımız ifadenin biçiminin bizi yanılttığı vurgulanır. Yani filozof resim için geçerli olan uygulama şeklini, temsil için olana da genelleştirir, tam da bu noktada felsefi problemler zuhur eder. Oysa Wittgenstein'a göre, bu kullanım, alıntıda ana yol, insanlar için daimi olarak kapalıdır. O, aksi bir varsayımın geçerli olması durumunu, insan için geçerli olan kullanımların tanrı için geçerli olduğu durumla karşılaştırır; bu şekilde de bize, her ne kadar böyle bir şey mümkün olsa da, insanın bu kullanıma anlam vermekten yoksun olduğunu (onlarla fazla bir şey yapamayacağımız cüppeler) söyler. Bu vurgunun önemi, dini önermeler söz konusu olduğunda kendisini daha çok hissettirmektedir. Çünkü onların *kullanımını* tespit etmek oldukça zordur ve insan burada yönlendirilmeye daha açıktır. Örneğin, ben bu insanların ruhları olduğuna inandığımda neye inanıyorum? Bu maddenin iki karbon atomu içerdiğine inandığımda neye inanıyorum? Her iki durumda da *ön planda* bir resim vardır; ancak *anlam arka planda yatar*. Yani *bu resmin uygulamasını incelemek kolay değildir*. (P. I., 422 -italik bize ait)

Alıntıda şu anlatılmak istenmekte gibidir: İnsanlar olağan kullanımında bir maddenin iki karbon atomu içermesini rahatlıkla anlarlar. Ancak 'bedenin ruha sahip olması' türünden bir önermenin kullanımını anlamak güçtür. Çünkü bu durumda fiziksel nesnelere hakkında kullandığımız *ön* tablo (yüzey grameri!) bizi ayartmaktadır. Oysa, 'insanların ruha sahip olması' ifadesinin anlamına ait olduğu dil oyunu içinde bakarsak anlamın arka planda (derin gramer!) olduğu anlaşılmaktadır.

Wittgenstein'in konuyu getirmiş olduğu bu bağlamda, İbn Rüşd'ü yeniden okuyalım: Dikkat edilince görülüyor ki, misal verilmeden tasavvur etmeleri mümkün olmayan bahis konusu hususları halka temsili bir şekilde anlatan şeriat bununla beraber, halka misal vererek anlatmış olduğu bu manaların bizzat kendileri



konusunda ulemaya tenbih ve ikazda bulunmuştur. Şu halde insanlardan her bir sınıf için tahsis edilen talim (tebliği ve tefhim) tarzı konusundaki şeri sınırlar üzerinde durmak ve onu aşmamak icap etmektedir. *Aksi takdirde her iki talim şekli de birbirine karışır, bu suretle nebilerin şeriatindeki hikmet bozulup gider.*<sup>23</sup> (vurgu bize ait)

Örneğin, Allah, gayba taalluk eden bir şeyi, bir temsille açıkladığında, filozof, bazen bu temsili tabiatta ona karşılık gelen resimle, olağan durumla özdeşleştirme hatasına düşer. Oysa resim bir temsil değildir, temsile sadece karşılık gelir. Bazı resimleri gerçekten, olgusal durumları betimlemek için kullanırız. Fakat öyle durumlar vardır ki, orada resmin hangi işlevde kullanıldığını, hangi temsile karşılık düştüğünü belirlemek oldukça güçtür. Örneğin, Kur'an'da ifadesini bulan benzeşme (müteşabih) de budur. Dini resimler çoğu zaman hem olgusal durumları hem de olgusal olmayan durumları betimliyor izlenimi verirler. Bu durumda hiçbir insanın, söz konusu anlatıların ne derece olgusal gerçekliğe karşılık gelip gelmediğini belirleyecek aşkın bir perspektifi olmadığından her zaman ihtiyatlı olunması gerekmektedir. Bu durumu bazı somut örnekler üzerinde açmaya çalışalım. Geçmişe yönelik bazı anlatımlar, Yahudilerin birbirlerini öldürmeleri (Bakara/2: 54), maymuna dönüşmeleri (Bakara/: 65), vb. Bu anlatımların birbiriyle çelişen türde yorumlarına rastlamak mümkündür. Acaba, öldürme eylemi fiziki midir yoksa egoyu öldürmek türünden manevi midir? Maymuna dönüşme onların ahlaki alçalmalarının metaforik bir betimi midir yoksa gerçekten fiili bir dönüşümü mü anlatır? Kıyametin kopma anını betimleyen ifadeler, yıldızların düşmesi, denizlerin tutuşması, göğün yarılması: Acaba denizin tutuşması suyun bileşimleri olan hidrojenle oksijenin alev alması mıdır? Göğün yarılması, dünyanın bir karadeliğe mi girmesidir?

Amacımız bu soruları yanıtlamak değil; onlara takaddüm eden felsefi bakış açısını eleştirmektir. İbn Rüşd de, alıntıda yer alan şu sözleriyle bu duruma işaret etmiş görünür: *görülyüyor ki, misal verilmeden tasavvur etmeleri mümkün olmayan bahis konusu hususları halka temsili bir şekilde anlatan şeriat bununla beraber, halka misal vererek anlatmış olduğu bu manaların bizzat kendileri konusunda ulemaya tenbih ve ikazda bulunmuştur.* Öyle zannediyoruz ki, bu uyarı, az önce Wittgenstein üzerinden anlatmaya çalıştığımız hususla benzerdir.

### 3. Sonuç

Burada konuyu, bir anekdotla sonuca bağlamak isterim. 1994'te, Kahire'de *İbn Rüşd ve Aydınlanma* adlı Uluslararası bir konferans tertiplendi. Türkiye'den de bu konferansa, tek isim o da, İonna Kuçuradi katıldı. Muma ileyh, adı İbn Rüşd olan bu toplantıda, İbn Rüşd'e mübalağasız bir defa bile değinmeden, sadece sekülerizm hakkında bir sunum yaptı.<sup>24</sup> Ve yine muma ileyh, 1900'dan itibaren düzenlenen, 2003'te de ilk defa bir Müslüman ülkede gerçekleşen *Dünya Felsefe Kongresi'nin* başkanıydı. Tahminde hiç zorlanmayacağınız üzere, söz konusu toplantıda da bizim filozoflarımızın

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâcil'l-Edille*, s. 280.

<sup>24</sup> Ioanna Kuçuradi, "Secularization in Turkey", *Averroes and the Enlightenment*, ed. M. Wahba-M. Abousenna, New York, Prometheus Books, 1996, s. 171 vd.

esamesi bile okunmadı. Bu traji komik durum üzere, çalışmayı ilk kaleme almayı başladığımda, başlık olarak, J. L. Borges'un "*Avroes'in Arayışı*" adlı hikâyesini anıştıran bir başlık düşünmüştüm.<sup>25</sup> Niçin? O, hikayesine Renan'ın, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük (Averroes et Averroisme)* adlı doktora tezinden bir alıntı ile başlar. Buradaki sorular dizini şudur: İspanyالی Borges, İspanyالی Averroes'e niçin farklı davranmıştır? Niçin, Dante, *Cehennem*'inde, İbn Rüşd'ü cennette tasvir eder? Niçin, Rönesans sanatçısı Raphael, *Atina Okulu* adlı tablosunda, İslâm Felsefesinden sadece İbn Rüşd'ü çizer? Niçin *Fas*'ın tek nüshası, yine onu saygıyla anan İspanyolların toprağında, El Escorial Kütüphanesi'nde, yüzyıllar sonra bulunmuştur? Sonuçta, İbn Rüşd'de, Batılı dostlarını kendisine hayran bırakan nedir? Bugün bizi, eğer hala kendisine hayran bırakabiliyorsa, sırrı nedir? Öyle zannediyoruz ki, onun sırrı, aslında, tamamen anladığımızı düşündüğümüz bir yerde saklı. Wittgensteinci bir ifadeyle, sır önümüzde olduğundan gizli. Bu meclisteki, birçok kişi, İbn Rüşd'ün felsefesindeki en malum konunun *Fas*'daki din felsefe ilişkisi olduğunu düşünmeye meyillidir. Ancak, durum kanaatimizce hiç de öyle değildir. Biz bugün İbn Rüşd'ü bilmiyoruz. Henüz bilmiyoruz. Bu cümleyi kuralmalıyız, çünkü onu anlamaya başlamanın bir ön koşulu da budur.

Ne yazık ki, şu sözleriyle 1800'lerde yaşamış olan Renan, İbn Rüşd'ü anlamaya, 2000'lerde yaşayan bizlerden daha yakın olduğunu ima eder. Renan, Skolastik felsefede, İbn Rüşd'ün nasıl olup da, çok farklı iki kişilik olarak anlaşıldığına dikkat çeker: "Bir yanda *Büyük Şerh* yazan, Filozofun (Aristo'nun) tek ve en yetkin yorumcusu, kendisiyle savaşanların bile saygısını kazanmış İbn Rüşd; öte yanda dinlere küfreden, imansızların babası, Campo Santo İbn Rüşd'ü ..."<sup>26</sup> Bu zıt kişiliklerin, nasıl olup da birbirlerini dışlamadığı; aynı adamın nasıl rahatlıkla hem Katolik okullarının klasik üstadı, hem de Deccal'ın habercisi sayılabildiği<sup>27</sup> çalışma içinde tartışmaya açtığımız nokteler açısından son derece önemlidir. Aynı noktayı, Jean Tenaille, şöyle aktarıyor, "İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülerden bahsederken rastladığımız ve daha sonra Akıldan ve Rönesans insanlarından bahsederken de önümüze çıkacak olan bütün çelişkiler, bu bir tek adamın kişiliğinde -daha o çağda- birleşmiş bulunuyor, İbn Rüşd'de ampirik rasyonalizm, felsefi rasyonalizm, mistik rasyonalizm ve hatta mistisizmin<sup>28</sup> birleşmiş görünüyor

Konuyu başladığımız yere bağlayarak bitirelim, İbn Rüşd'ün sırrı, ilginç bir biçimde, çoğu kere birlikte neşredilen *Fas* ve *Mihâc*'ın adında gizli. *Fas* ittisalden söz ederken, *Mihâc* edillenin elde ediliş farklılıklarından söz eder. Bu nokta önemlidir, zira bir tezat gibi görünen bu durum İbn Rüşd'ü anlamanın da anahtarını ihtiva eder. Bugün, sözü edilen metni *menâhic* olarak mı yoksa, *minhâc* olarak mı okuyacağız soru budur, bu metnin sonucu da ...

<sup>25</sup> J. L. Borges, "Averroes'in Arayışı", *Alef: Toplu Eserler 2*, çev. T. Uyar, İstanbul, İletişim Yay., 2008.

<sup>26</sup> Ernest Renan, *Averroes et l'Averroisme*, Paris, 1866, s. 316; Renan'ın bu metnine yapılan atıflarda, şu çalışmadan yararlanılmıştır: İsmet Birkan, "İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri Ve Etkileri", *Felsefe Dünyası*, 11, 1994.

<sup>27</sup> Renan, *Averroes et l'Averroisme*, s. 316.

<sup>28</sup> Jean Tenaille. *Civilisation Occidentale*. Paris 1957, s. 33, aktaran İsmet Birkan, "İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri Ve Etkileri", *Felsefe Dünyası*, 11, 1994, s. 66.

## Ebu Süleyman es-Sicistanî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti

### *The Relation Between Philosophy and Religion in The Ideas of Abu Suleiman al-Sicistani and Ibn Rushd*

İsmail Taş

Felsefe-Din münasebeti ya da Din-Felsefe münasebeti problemi, kökü çok eskilere götürülebilecek çetin bir felsefe problemi olarak bugün de varlığını devam ettirmektedir. Biz bu problemin tarihi geçmişini ve bazı kültürlerdeki yansımalarını ele almaktan ziyade, İslâm düşüncesinde oldukça farklı bir duruş sergileyen iki güzide şahsiyetin, konuya katkıları ve önermiş oldukları çözümler üzerinde durmak istiyoruz. Ancak konuya geçmeden önce bu konunun önemine işaret etmek amacıyla birkaç noktaya temas etmek konunun boyutlarına dikkat çekmek bakımından önemlidir.

Din ve felsefe, insanın beşerî tecrübe alanlarından en önemli ikisini oluşturmaktadır. Bilindiği gibi, akıl ve akıllı olmak insanın en ayırıcı özelliğidir. Dolayısıyla akıl, insanı insan yapan, onun insan diye nitelendirilmesinin en temel nedenidir ve insan bununla diğer varlıklardan ayırt edilir. İnsanın "hayyün nâtık: düşünen canlı" şeklindeki geleneksel tanımı da bunun bir ifadesidir.

Akıl ve akıllı olmanın en bariz özelliği de düşünmektir; düşünmekten maksat da doğru, tutarlı, sistemli düşünmek; çözüm üretici bir tarzda düşünmektir ki, buna kısaca felsefe yapmak da diyebiliriz. Buna ek olarak akıl sahibi olma gibi bir özelliğe sahip olan insanın, fıtrî bir özelliği daha vardır ki, o da inanmaktır. İnanmak da, insan için ayırım olabilecek derecede önemli bir özelliktir.

Daha teknik bir tabirle insanın akıl ve aklî tecrübesinden felsefeyi, inanç ve buna bağlı hususlarla ilgili tecrübelerinden de dini kastetmekteyiz. Bu bakımdan felsefe ve din, insanî olma hususunda ortak bir paydada birleşmektedir. Fakat insanî olan ve birbiri ile farklı ve hatta bir birinin zıttı gibi görünen bir takım özellikler vardır. Örneğin, sevinmek ve üzölmek birbirinin zıttı gibi görünürken, görmek ve işitmek birbirinden farklı fakat insan algısı bakımından birbirini tamamlayan şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Acaba her ikisi de insanî olan felsefe ve din arasında nasıl bir münasebet vardır? Bunlar birbirini tamamlayan farklı iki alan mı, yoksa birbirinin varlığına karşı olan alan mı? Veya biri güçlendikçe diğeri zayıflayan iki fıtrî özellik mi? Yoksa bunlar birbiriyle özdeş olanın farklı görünüşleri midirler? Bunların soru ve sorunları nedir?

Gerek felsefe tarihi ve gerekse İslâm düşünce tarihi göz önüne alındığında yukarıdaki sorulara uygun düşen çözümler üreten düşünürler

bulmak mümkündür. Bu arada sorunun problematik olarak ele alındığında çok boyutlu olduğuna ve günümüz İslâm dünyasında ivedilikle çözüm bekleyen nazik bir yönünün de bulunduğu işaret etmek isteriz. Bu anlamda, Din-Dünya, İman-Akıl, Akıl- Nakil, Bilgi- İnanç, Bilim-Din vb. dikotomik problemler, sorunun farklı görüntülerinden ibarettir. Kısaca sorun, bir anlamda etik, estetik ve siyaset gibi hem bireysel hem toplumsal bir boyuta ulaştığı gibi, insanın yaşam kalitesi, kültür üreten bir varlık olarak etkenliği ve hatta modern dünyanın ve bugün ülkemizin birinci dereceden sorunu olan laik ve seküler dünyanın insan tarafından üretilip üretilmeyeceği sorununa kadar uzanıp gitmektedir.

Sorunun çok geniş alanları kapsadığını ifade etmek için birkaç örnek vermek yerinde olur. Elbette bu örneğin ele alacağımız filozofların da içinde yetiştiği İslâm dünyası ve kültürüyle ilişkili olması daha anlamlı olacaktır. Amacımız burada fikhî bir sorunu çözmek ve hatta fıkhîta bu sorunun gerçekliğini sorgulamak da değildir fakat problemin günlük hayatımızı ne kadar yakından ilgilendirdiğine vurgu yapmak için örneğimizi bu alandan vermenin daha etkili olacağını düşünmekteyiz.

Resim yapmanın yasak kabul edildiği ya da sakıncalı görüldüğü bir kültürün fotoğraf makinesini ilk kez üretmiş olması düşünülemediği gibi, insana saygıyı, insan bedenine dokunmaya kadar geniş kapsamlı olarak yorumlayan bir kültürün, yine ilk olarak organ nakli denemesini gerçekleştirmesi de düşünülemezdi. Aynı durumu din-devlet ilişkisi bakımından da değerlendirmek mümkündür. Nitekim insanlık tarihi, devlet aygıtının, insanlığın siyasi deneyim ve tecrübesinin bir eseri olarak doğup geliştiğini göstermesine rağmen, özellikle İslâm dünyasında “şer’î devlet”, “İslâm Devleti” vb. din eksenli tanımlamaların devam etmesinde de aynı sıkıntıların sürdüğünü ya da tam tersine hiçbir şekilde dinî bir kültürün etkisi altında doğmayan ve gelişmeyen bir “kazanım”ın esas itibarıyla zaten İslâm’da mevcut olduğunu iddia etmek ve bu konuda peygamberden rivayet edilen birkaç hadise sığınmak, örneğin Ömer bin Abdülaziz döneminde deveye fazla yük atanların cezalandırılmasından yola çıkarak İslâm dünyasında önceden de trafik kurallarının mevcut olduğunu iddia etmek ve Peygamberin vefatından sonra Benî Sâide avlusundaki hilafet tartışmasından hareketle de İslâm’da zaten demokrasinin var olduğunu ifade edivermek, doğrusu bilimsel bir düşüncenin ürünü olan koskoca sanayi devrimini ve onun uzantısı olan trafik kazaları, yol ihtiyaçları ve ölüm hadiseleri gibi acı tecrübeleri göz ardı etmek ve aynı şekilde demokrasi serüvenini atlayıp, bu tecrübenin İslâm dünyasında var olduğu iddiasında bulunmak, modern katkılarla birlikte, demokrasinin ilk olarak hem teorik hem de pratik anlamda tecrübe edildiğini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Zira demokrasi tek bir kibleye dönen ya da tek Tanrıya ibadet eden kültürlerin ürünü olmaktan öte, Olimpus dağında oturan yüzlerce tanrıya inanan ve oradaki çoğulcu durumu

insanların yönetimine uygulayan ve "teklik"ten ziyade "çokluk" kültüründen doğan bir tecrübe olarak görünmektedir.

Din ve felsefe/bilim alanında söz konusu örneklerin sayısını artırmak mümkündür. Bu ve benzeri durumların, bugün, fıkıh açısından hiçbir sorun teşkil etmediği iddiasıyla savuşturulabilir yönü bulursa da, bu tür başarıların hangi bilimsel zihniyetin ürünü olduğu da ortadadır. Elbette burada felsefeyi en geniş anlamda insan akli ve tecrübesinin ürünü olan bir etkinlik ve yetkinlik olarak kabul ettiğimizi ifade etmemiz gerekmektedir. Zira modern dönem öncesi bütün disiplinlerin felsefe içerisinde değerlendirildiğini ve bugün de en azından bu disiplinlerin metodolojik soruşturma ve üst ilkelerinin yine felsefeyle ilişkili olduğunu hatırlatmakta fayda görüyoruz.

Burada Din-Felsefe münasebetinin İslâm Felsefe tarihinde farklı şekillerde çözümlendiğini ifade etmek gerekirse, çok kısa ve özet bir şekilde şunları ifade edebiliriz:

1. Kindî'nin temsil ettiği birinci sınıf uzlaştırma, dini esas alıp, felsefeyi dine yaklaştırmakla din ve felsefe arasında bir uzlaşma yapmak istemektedir. Kindî, din ile felsefe, akıl ile vahyin uygunluğunu veya uzlaştırılabileceğini iki farklı tabanda göstermeye çalışır. Bunlardan birincisi din ve felsefenin gayelerinin birliği olup, din gibi, felsefenin de problemi Tanrı'nın varlığı ve birliğidir. İkincisi ise, epistemolojik olup, bu bakımdan dinî bilginin felsefî bilgiye önceliği söz konusudur. Çünkü ona göre dinî bilgi vahiy mahsulü, felsefî bilgi ise insan mahsulüdür. Kindî'ye göre vahiy mahsulü olan bilgi, insan mahsulü olan felsefî bilgiden daha üstün olduğu için dinî bilgi, felsefî bilgiden daha üstündür. Hatta ona göre dinî bilgi akli bilgiden daha rasyoneldir. Bu bakımdan Kindî peygamberî bilgiyi rasyonel bilgiden kabul eder.<sup>1</sup>

2. Farabî'nin temsil ettiği ikinci sınıf, din ile felsefeyi gerçeğe ulaşmada ayrı geçerli iki yol kabul edip, birbirlerini tamamlamada uzlaştırma yapmak isteyenlerdir. Farabî, din ile felsefe arasındaki uzlaştırmayı, nübüvvet ve filozofluk anlayışına dayandırarak açıklar. Ona göre gerçek filozof ile peygamber arasında hiçbir fark yoktur.<sup>2</sup> Farabî'ye göre hem filozof, hem de peygamber elde etmiş olduğu bilgiyi, "faal akıl" ile ilgi kurarak elde ederler.<sup>3</sup> Peygamberde bu ilgi muhayyile aracılığı ile olurken, filozofta araştırma ve inceleme neticesinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Farabî'ye göre ulaşma yolları farklı olsa da peygamber ve filozofun bilgi kaynağı aynı olmaktadır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesinde Felsefe Din uzlaştırması*, İslam Düşüncesi Yazıları, Elis Y. Ankara, 2004, ss. (161-169); ayrıca bkz. Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı üzerine", *Felsefî Risâleler*, Çev. M. Kaya, İz Y. İst. 1994, ss. (153-171), S. 159-160.

<sup>2</sup> Mehmet Bayraktar, agm. s. 167-168.

<sup>3</sup> Farabî, *es Sîyâsetü'l Medeniyye*, çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, KBY., İst. 1980, S. 44-45.

<sup>4</sup> Bkz. Farabî, *es Sîyâsetü'l Medeniyye*, s. 50-51; Farabî, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l Fâdila)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Y. 1997, S. 92-98.

3. Ihvan-ı Safa'nın din-felsefe uzlaştırması: Bu uzlaştırma biçimi çalışma konumuz olan Sicistanî'nin din-felsefe ilişkisi hakkındaki düşünceleri bakımından önemlidir. Çünkü Sicistanî'nin din-felsefe münasebeti hakkındaki düşünceleri, Ihvan-ı Safa'nın düşünceleri ile taban tabana zıttır ve onların din-felsefe münasebetine alternatif bir proje görüntüsü sunmaktadır. Bu nedenle Ihvân-ı Safâ'nın din-felsefe ilişkisi hakkındaki düşüncelerini genel olarak vermekte fayda vardır.

Ihvân-ı Safâ felsefesinin belki de en önemli ve en şümullü tarafı, onların risâlelerinin tamamına yaymış oldukları din felsefesidir. Onların amacı, ilim ve hayatı, felsefe ile inancı bir diğerine uydurmaktır. Bu sahada insanlar arasında büyük farklar vardır. Sıradan insanlar Tanrı'ya ibadet ederken hislerinden kurtulamazlar. Bitkisel ve hayvanî nefisler için de durum aynıdır. Bunların üstündeki tabakada ise, "melâiketü'l mukarrabûn"un yardım ettiği, filozof ve peygamberlerin nefisleri bulunur. Nefs, en yüksek makama ulaştığı zaman, sıradan insanların hissî şekil ve uygulamalarından ibaret olan dinin de üstüne çıkar. Nitekim Kur'an ibarelerindeki hissî şekiller de, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki insanların birikimi ile ilgiliydi. Bu nedenle bilgi bakımından ilerlemiş insanların Kur'an'ı tevil ederek ondaki hissî sıfatları nefyetmeleri lazımdır.<sup>5</sup>

Böyle bir bakış açısıyla Ihvân-ı Safâ, din ile felsefeyi birleştirip, nassları felsefe ile yorumlamışlar, zâhirî anlamları bâtinî anlamların birer simge ve örneği kabul etmişlerdir.<sup>6</sup> Tevhîdî'nin ifâdesi ile onlar, dinin cehalet ile kirlendiğini, sapık görüşlerle karıştığını ve felsefeden başka onu yıkayıp temizlemenin yolu olmadığını, ***çünkü felsefenin itikâda dâir hikmetleri ve içtîhâda âit meseleleri de kuşattığını, dolayısıyla Yunan Felsefesi ile Arap dininin uzlaşmasıyla kemâlin meydana geleceğini iddiâ etmektedirler.***<sup>7</sup> Netice itibarıyla her ne kadar Ihvân-ı Safâ din ile felsefe arasında oluşturulacak olan uzlaşmanın kemâli meydana getireceğini iddiâ etse de, nihâyette dini, felsefenin eline teslim ediyor görünmektedir.

4. Din-felsefe münasebeti üzerinde duran ve fakat İslâm dünyasında bu konuda çok fazla bir etkisi görünmeyen farklı bir yaklaşım daha vardır ki, bu yaklaşım Sicistanî<sup>8</sup> ve İbn Rüşd'ün yaklaşımıdır. Bu konuda tarihsel olarak tabîî ki öncelik Ebu Süleyman es Sicistanî'ye aittir. Yöntem de gayet açıktır: Felsefe ve dini birbirini yok etmeyecek şekilde kendi sınırları içinde tutmak ve her iki sistemi de kendi alanlarında özgürleştirmektir. Bu konuda Sicistanî ve İbn Rüşd'ün farklılıkları olmakla birlikte esasta benzerlikleri çok olup, İslâm

<sup>5</sup> Bkz. T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Y. İst. 2001, s. 119.

<sup>6</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, (hazırlayan, N. Ahmet Özalp) Kitabevi Y. İst. 1997, s. 100-106; ayrıca bkz. Ömer A. Ferruh; "Ihvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. İlhan Kutluer, ed. M. M. Şerif, C. I. s. 328.

<sup>7</sup> Ebu Hayyan et Tevhidi, *el-İmta' ve'l Mua'nese*, tahk. Ahmed Emin, Ahmed ez Zeyn, el-Mektebetü'l Asriye, Beyrut 1953, C. II., S. 5.

<sup>8</sup> Ebu Süleyman es Sicistanî'nin hayatı, eserleri, felsefe çevresi ve düşüncesi hakkında daha geniş bilgi için bkz.: İsmail Taş, *Ebu Süleyman es Sicistanî ve Felsefesi*, Kömen Y., Konya 2006.

düşünürleri arasında, felsefe-din münasebeti çerçevesinde özel bir konuma sahip olduklarını ifade etmek gerekmektedir.

Genel olarak İslâm düşüncesinde din-felsefe münâsebeti üzerinde durduktan sonra, bu problemin Sicistanî ve İbn Rüşd'de nasıl bir istikâmet takip ettiğini ele alabiliriz.

Her şeyden önce "Sicistanî ve İbn Rüşd'de din-felsefe münasebeti" gibi karşılaştırmayı hedefleyen bir incelemenin, bu problemi düşüncelerinin neredeyse merkezine alan filozoflarda her bakımdan ele almak oldukça güçtür. Bu nedenle konunun genişliği ve çok farklı boyutlarını da göz önüne alarak bir takım sınırlamalara başvurmamız gerekmektedir. Bu felsefe-din münasebeti probleminde, Sicistanî ve İbn Rüşd'ü karşılaştırma imkânımızı artıracaktır. Bu nedenle her iki filozofun ortak problemlerinde yoğunlaşmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Sicistanî ve İbn Rüşd'de öne çıkan söz konusu temel meseleleri karşılaştırmayı daha sonraya bırakarak önce Sicistanî'de, daha sonra da İbn Rüşd'de "din-felsefe münasebeti" problemini ortaya koymak gerekmektedir.

#### **Sicistanî'de Din-Felsefe Münasebeti**

Tevhîdî'nin *el İmtâ' ve'l muâne* adlı eserinin on yedinci gecesinin tutanakları, felsefe-din münasebetine tanıklık etmektedir. Bu hususta Tevhîdî, sadece üstâdı Sicistanî'nin, İhvân-ı Safâ Risâleleri hakkındaki görüşlerini nakleder. Tevhîdî'nin hocasından yapmış olduğu nakiller, salt olarak İhvân-ı Safâ eleştirisi gibi görünmekle birlikte, öyle değildir. Sicistanî, felsefe ve din münasebeti hakkında İhvân-ı Safâ'nın Yunan Felsefesi ile İslâm inançlarını mezmetme teşebbüslerini tenkit etmekle birlikte, alternatif bir felsefe ve din münâsebetini ortaya koymayı da ihmâl etmemektedir.<sup>9</sup>

Sicistanî'nin din ve felsefe arasındaki düşüncesini ortaya koyabilmek için onun din ve felsefeden ne anladığını ve bu iki kavrama hangi anlamlar yüklediğini öncelikle ifade etmek gerekmektedir.

#### **Sicistanî'ye Göre Din**

Sicistanî'ye göre din, peygamber vasıtasıyla Tanrı tarafından gönderilen, ayetlerin şahâdeti ve mucizelerin zuhûruyla doğruluğu sâbit olan ve Tanrı ile kul arasındaki münâsebeti sağlayan ilâhî bir müessese olarak görünmektedir. *Ona göre vahiy aracılığıyla peygambere vahyedilen ayetler, halkın yararını gözetip takviye etmek ve onlara rehberlik yapmak üzere aklın bazen zorunlu, bazen mümkün gördüğü karaktere sahiptir.* Dinin kaynağı olan vahyin mahiyetini araştırmaya ve derinlere dalmaya imkân yoktur. Bu noktada, dini tebliğ edenin ve uyarıcının dediklerine teslim olmak gerekmektedir. Bu konuda, "niçin", "nasıl", "niçin...değil" şeklinde bir takım sorular sormak

<sup>9</sup> Bkz. Tevhîdî, *el İmtâ'*, C. II, s. 3-23.

mümkün olmadığı gibi, "şayet" ve "keşke" gibi birtakım dilek ve temennilerde bulunmak da yersizdir. Çünkü o konunun bu sorularla ilişkisi kesik, o ayet ve mucizelere itiraz edenlerin itirazları geçersiz, şüphe ise zararlıdır. Bunların hepsi iyiye yönelik ve iyiyi ihtiva etmektedir. Tafsilât bakımından ayetler birbirini destekler mahiyette olduğundan, onları anlayıp kabullenmek kolaydır.

*Anlamı apaçık olanların yanında tevil yöntemiyle anlaşılabilirler de vardır.* Ayetler, yaygın bir dille desteklenir, açık bir diyalektikle gerçeği savunur, içerdiği iyi amel ile kendini korur, darbı meseller getirir, açık delillere başvurur, haram ve helâle dair bilgi verir, dinler arası bilinen yaygın haberlere dayanır ve ümmetin ittifakını amaçlar. Ayetlerin esası günahlardan kaçınma ve takva, nihaî hedefi ise, ibadet ve (Tanrı'ya) yaranmayı talep etmektir.<sup>10</sup>

### Sicistanî'ye Göre Felsefe

Sicistanî, felsefenin hakikatine hakıyla ulaşamayacağını ifade etmekle birlikte, felsefe hakkında şunları dile getirmektedir: Felsefe, ister gözle görülsün, isterse akılda gizli olsun, âlemde olanların tamamını araştırmak, duyusal olan ve akli olanların arasını terkip etmek; bir dereceye kadar olduğu şekliyle her ikisine de yönelmek ve akli saptıran hevâya düşmeden işitilen, görülen, mevcut olan ve olmayan şeylerin bütün tafsilâtıyla ilgili olan doğru düşüncesini elde etmek; ihtiyarî aklın sağlamlığı ve tabii aklın düzene sokması sayesinde taklit cinayetine gereksinim duyulan alışkanlığa düşmeden, *akli ve beyânî olarak gerçek olsa da, hissî ve olgusal bakımdan ipuçları olmayan, gözden kaçan ve değişen şeyleri ilâhî ahlak, ulvî tecrübeler ve akli kullanarak (akli siyaset) elde etmektir.*<sup>11</sup>

Bir başka yerde ise o, felsefeyi (hikmet) şu şekilde ifade etmektedir: "Hikmeti talep eden kimseye gerekli olan şey, bir takım delillere ulaşıncaya ve hakkında hiçbir şüphe olmayan kesin bilgiyi elde edinceye kadar ve görünenin ötesindeki manayı tadıncaya kadar araştırmak, düşünmek ve keşfetmektir."<sup>12</sup> *Görüldüğü gibi, felsefe nihaî anlamda âlemi araştırmak demektir.* Ancak Sicistanî'ye göre din, ilâhî ve vahiy ürünü iken, felsefe beşerî ve aklın ürünü olarak görülmektedir.

Sicistanî din ve felsefeyi kaynak itibarıyla kesinlikle birbirinden ayırmaktadır. Ona göre felsefe tamamen beşeri ve aklın ürettiği bir şey iken, din Tanrı katından bir peygamber aracılığıyla gönderilen ve insanların birlik ve beraberliğini sağlamakla birlikte onları Tanrı'ya kulluğa götüren bir takım emirler ve nehiyeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan felsefe ve din birbirinin zıttı bir durumda olmasalar da birbirinin pek benzeri olarak da görünmemektedir. ***Çünkü din ve felsefenin kaynak itibarıyla farklılaşması, Sicistanî'de, aralarında telifi mümkün olmayan bir mübâyeneti doğurmaktadır.***

<sup>10</sup> Bkz. Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, S. 6-7; Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik, 2003, s. 235.

<sup>11</sup> Tevhîdî, *el-Mukâbasât* 48, tahk. Hasan es Sendubi, el-Matbaatü'r Ruhaniyye, Mısır 1929, S. 223.

<sup>12</sup> Tevhîdî, *İmtâ'*, C. I, S. 210.



***Bu bakımdan o, felsefe ve dinin İhvân-ı Safâ'nın yaptığı şekliyle mezcedilemeyeceğini savunmaktadır.***

Sicistanî'nin İhvân-ı Safâ hakkındaki düşüncelerini Tevhîdî'den öğrenmekteyiz. Tevhîdî bir gün Sicistanî'ye İhvân-ı Safâ risâlelerini verdiğini ve kendisinden onları mütâlaa edip görüş bildirmesini istediğini kaydeder. Birkaç gün sonra Sicistanî risâleleri kendisine iade eder ve şöyle der: "Bunlar (İhvan-ı Safa) çok yorulmuşlar, ama bir şey ortaya koyamamışlar, mümkün olmayan ve yapılamayacak şeyleri düşünmüşler, felsefeyi dine, dini felsefeye katabileceklerini zannetmişlerdir. Hâlbuki bu gerçekleşmesi imkansız olan bir arzudur. Onlardan önce bu konuda daha şanslı bir topluluk da bunu yapmak istemiş, ama maksatlarına ulaşamamışlar ve umduklarını bulamamışlardır."<sup>13</sup> Sicistanî'nin burada din ve felsefeyi mezcetmeyi deneyenlere yapmış olduğu atıf, Cabirî'nin yorumuna göre Hermesçiler olmaktadır.<sup>14</sup>

#### **Din ve Diğer Bilimler**

Sicistanî'ye göre dinle felsefenin birbiriyle mezcedilmesinin sakıncası olduğu gibi, aynı şekilde felsefe çatısı altında olan bir takım disiplinlerle de dini karıştırmamak gerekmektedir. Bu aynı zamanda din ve diğer bilimlerin konu ve maksatlarını belirlemek anlamına gelmektedir. Sicistanî'nin bu yaklaşımının, sadece kendi dönemindeki felsefe ve din münasebeti bakımından değil, bugün için bile çok önemli bir tespit olarak değerlendirilmesi düşüncesindeyiz. **Sicistanî kutsal kitabın ve dolayısıyla ilâhî vahyin bir bilim kitabı olmadığını şu şekilde ifade etmektedir:** "Dinde müneccim sözü, yıldızların etkisi, gök cisimlerinin miktarı ve hareketleri, doğuş ve batışları ile ilgili ifadeler yoktur. Onların uğur ve uğursuzluk getirdikleri, yükseliş ve inişleri, yönleri, dönüşleri vb. yoktur. Aynı şekilde dinde, tabiat olaylarını konu alan fizikçinin görüşleri yer almadığı gibi, dört unsurun şekilleri; canlılar, madenler ve iklimler üzerindeki etkileri, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk ve bunlardan hangisinin aktif ve pasif olduğu, karışım olaylarındaki işlevleri, güç ve etkilerinin nihaî sınırının ne olduğuna dair bilgiler de yoktur. Yine dinde çizgi, yüzey, kenar, köşe, kesit, daire, düz ve eğri çizgi gibi varlığın nicelikleri üzerine araştırma ve inceleme yapan mühendislerin görüşleri de yer almaz. Bunlara ilâveten dinde, bir hekim, astronom, mühendis ve bir amaç doğrultusunda söz söyleyen herkesin gereksinim duyduğu Yunanlı bir adamın görüşleri doğrultusunda doğruyu yanlıştan ayırmak üzere önermelerin birbiriyle olan ilişkilerini konu alarak ifadeleri kategorize edip araştıran mantıkçıların düşünceleri de yoktur."<sup>15</sup>

Bu düşünceleri ile Sicistanî, din ve felsefenin arasını tamamen ayırıştırmakta ve dini hemen bütün konularda felsefenin emrine vermek isteyen

<sup>13</sup> Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, S. 6-7

<sup>14</sup> Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap Akılının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Y. İst. 1997, S. 368-369.

<sup>15</sup> Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, s. 7-8; M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 236.

Ihvân-ı Safâ'yı sade bir yorumcu olarak görmeyerek, onların fikirlerinin arkasında başka maksatlar olduğunu ve bu konuda da onların yalnız olmadıklarını, bir takım büyücü, tılsımcı, rüya tabircileri ve sihirbaz kimyacıların da onlarla aynı maksatlara sahip olan kimseler olduğunu iddiâ etmektedir.<sup>16</sup> Doğrusu Sicistanî, Ihvân-ı Safâ ve benzerlerinin felsefesini ve onların teklif ettikleri düşünceleri büyü, tılsım, kehânet ve gaipten haber vermek olarak değerlendirmektedir. Kısacası Sicistanî felsefeyle dini mezcedenlerin uğraşlarını felsefe olarak görmemekte, aksine dine yapılan sokuşturmalar olarak değerlendirmektedir.

Ona göre şayet felsefe ile dini Ihvan-ı Safa ve benzerlerinin anladığı şekilde cem etmek mümkün olsaydı, Tanrı bu konuda uyarıda bulunur ve peygamber de dini onunla takviye ederek dini mükemmelleştirir ya da dini felsefeyle açıklamaları ve onu tamamlamaları için felsefecileri teşvik ederdi. Hatta din sahibi güçleri ölçüsünde dini savunmalarını onlara farz kılar. Peygamber bunu yapmamakla birlikte kendisinden sonra gelen halifelere ve dinden sorumlu olan kimselere de bunu havale etmedi. Aksine bu gibi şeylerle ilgilenmeyi yasakladı ve insanların o konulara takılıp kalmasını hoş görmedi. "Kim bakıcıya, falcıya, kâhin veya astrologa gider ve ondan gaipten haber vermesini isterse, Tanrı'ya savaş açmış sayılır. Tanrı'ya savaş açan da cezasını görür. (Koyduğu tabiat kanunlarının dışına çıkarak) Tanrı'ya üstün gelmeye çalışan kimse mağlup olur"<sup>17</sup> diyerek onları uyardı. Hatta peygamber, şunu da bildirdi: "Şayet Tanrı yedi sene kuraklıktan sonra yağmur gönderecek olsa, bir kısım insan, 'Micdah yıldızı sayesinde yağmura kavuştuk' demek suretiyle küfre düşer."<sup>18</sup>

Yukarıda yapmış olduğumuz alıntı Sicistanî'nin felsefe ve dini birbirinden ayırıştırması ya da dinin felsefeye bulaştırılmaması gerektiğine vurgu yapmasının yanında, felsefeyi sadece akıllı kullanmanın ötesinde teknik anlamda felsefeden ne anlaşılıyorsa o anlamda kullandığını görmek bakımından önemlidir. Zira kendisinden sonra felsefe din münasebeti üzerinde duran ve özellikle bu konuya münhasır eser kaleme alan İbn Rüşd bile Sicistanî'ye yakın bir takım yaklaşımlar sergilese de, felsefe yapmanın meşru olduğu doğrultusunda dini naslardan yardım alma ihtiyacı hissetmiştir. Hâlbuki dini naslarda işaret edilen "akıl etmek", "düşünmek", "tefekkür etmek" gibi ifadeler her ne kadar felsefenin de vasıtası olmakla İbn Rüşd'ü destekliyor görünse de, doğrudan teknik anlamda felsefeye teşvik eden ifadeler değildir. Hatta İbn Rüşd'ün bu ifadelerini, onun, bir kısım felsefeciler ve özellikle de cedelci Kelamcılar için sık sık kullandığı "burhani değildir" yargısına dâhil

<sup>16</sup> Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, s. 7-8.

<sup>17</sup> Benzer rivâyet için bkz. *Müslim*, Selam 125; Ahmet b. Hanbel, II/428; IV/68, V/380; Hakim, *Müstedrek*, I/49; Beyhaki, es *Sünenü'l Kübra*, VIII/133.

<sup>18</sup> Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, s. 8; M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 236; Hâdis için bkz. İbn Hibban, *Sahih*, XIII/500-501 (hadis nr. 6130); Darimi, *Rikak* 49; Ahmet b. Hanbel III/7.

etmemiz de mümkündür. Yani İbn Rüşd bu yargılarında suçlamış olduğu cedelcilerin durumuna düşmüştür.

Din ve felsefe münasebeti her ne zaman söz konusu olsa, hemen çoğu zaman akli olmayanın dininin de olmayacağından ve dolayısıyla dinin akıllı bir varlık olan insana hitap ettiğinden bahsedilir ve buradan hareketle de, din ve felsefe, akıl ve vahiy arasında felsefenin lehine olumlu bir ilişkiden söz edilir. Sicistanî'nin burada tartışmış olduğu problemin, mukayyet bir alan için söylenebilecek bu kadar basite indirgenmiş bir mesele olduğunu doğrusu düşünmüyoruz. Ve hatta dinin akıllı bir varlığa hitap ettiğini, dinin ve dinî nasların akılla çok iyi bir şekilde tetkik edilmesi gerektiğini Sicistanî'nin de çok iyi takdir etmiş olduğunu biliyoruz. Çünkü Kurân'ın insanları düşünmeye ve ibret almaya, dolayısıyla akli kullanmaya çağırdığını Sicistanî kendisi ifâde etmektedir.<sup>19</sup> Sicistanî'ye göre Tanrı ilim ve akıl olmak üzere iki yol göstermiştir. O, "O'nu yalnız âlimler akıl eder"<sup>20</sup> âyetini, "O'nu yalnız âlim olanlar bilir. İlim akılla elde edildiği gibi, akla da ilimle ulaşılır. Zira, insanın kemâle ermesi bu ikisi iledir. İlimden yoksun olan akıllı biri kendi aklından çok az yararlanır. Âlim de aynı şekilde akla sahip olmazsa, ilimden yararlanamaz" şeklinde yorumlamıştır. Bu âyete ilâve olarak Sicistanî Kurân'ın akıl etmeye çağırdığını şu ayetleri delil getirerek ifâde etmiştir: "Yalnız akıl sahipleri anlar"<sup>21</sup>, "Ey akıl sahipleri ibret alın!"<sup>22</sup>, "Hala Kurân üzerinde yeterince düşünmeyecekler mi?"<sup>23</sup>, "Göklerde ve yerlerde nice deliller vardır ki, onlar bu delillerden yüz çevirip geçerler"<sup>24</sup>, "Şüphesiz ki bunda akli olan veya hazır bulunup kulak veren için öğüt vardır."<sup>25</sup>

Sicistanî'nin bu ayetleri delil getirmesinden anlamaktayız ki, din akıllı olanlara hitap etmekte ve aynı zamanda akli kullanmayı da teşvik etmektedir. Hatta Sicistanî'ye göre bir adım daha atarak, dinde belirli şartlar dahilinde soru sormanın da gerekli olduğunu ifâde etmemiz mümkün görünmektedir. ***Ona göre din kabul, teslim ve ta'zimde mübâlağa üzerine vaz edilmiştir. Dinde "niçin?", (lime) "yoktur" (la) ve "nasıl?" (keyfe) ancak nassı pekiştirdiği, onu desteklediği ve ona musallat olacak bir kötülüğü ondan nefyettiği ölçüde söz konusudur. Çünkü Sicistanî'ye göre bu ölçüleri aşmak, dinin temel meselelerini şüphe ile zayıflattığı gibi, fer'î meselelerde de töhmetin meydana gelmesine neden olmaktadır.***<sup>26</sup>

Bütün bunlardan hareketle şunu ifade edebiliriz: İbn Rüşd de Sicistanî de Kur'an'ın akla davet ettiğini, düşünmeyi teşvik ettiğini ifade etmekte aynı düşünmektedirler. Ancak bu anlamda kullandıkları argümanların amaçlarının

<sup>19</sup> Bkz. Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, s. 20; M. Kaya, age., s. 244

<sup>20</sup> Ankebût, 29/43.

<sup>21</sup> Ra'd, 13/19

<sup>22</sup> Haşr, 59/2

<sup>23</sup> Nisâ, 4/82.

<sup>24</sup> Yusuf, 12/105.

<sup>25</sup> Kaf, 50/37.

<sup>26</sup> Bkz. Tevhîdî, *İmtâ'*, C. III, s. 187.

farklı olduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. Sicistanî bu ifadeleri dinin akletmeyi teşvik ettiğini ifade etmek için, İbn Rüşd ise, Kur'an'ın bu ifadelerini, felsefeyi Kur'an'ın teşvik ettiğini belirtmek için kullanmaktadır.<sup>27</sup> Dolayısıyla bir mukayese yapacak olursak, İbn Rüşd'e göre Kur'an felsefe yapmaya imkan tanırken, teşvik ederken ve hatta onu zorunlu görürken, Sicistanî'de bu tür ifadeler, teknik anlamda, felsefeyi dinin teşvik ettiği anlamına gelmemektedir. Halbuki Tevhîdî'nin bir sorusunu cevaplandırırken, Sicistanî'nin bir filozof olarak oldukça dindar bir üslup takınmasına şaşırması üzerine, Sicistanî'nin aşağıdaki ifadelerinden Sicistanî'ye göre felsefenin dindarlığı doğurduğunu çıkarabiliriz: **"Hikmet ancak dindarlığı doğurur. Din de ancak hikmetin tamamlayıcısıdır. Felsefe nefsin sureti, din nefsin sîretidir. Sen bana şeyhiniz sufi el Hadramî'nin "yaşmaklar çoktur fakat evlenecek kız bir tanedir" sözünü nakletmemiş miydin?"**<sup>28</sup>

Yukarıda vermiş olduğumuz metnin özellikle Sicistanî'nin bir sufiden ödünç alarak kullanmış olduğu "Yaşmaklar çoktur, fakat kız bir tanedir" ifadesi, din ve felsefe münasebeti bakımından oldukça estetik ve anlamlı bir görüntü sergilemektedir. Sanki din ve felsefenin, tek bir hakikati hedefleyen farklı yaklaşımlar olduğu düşüncesini ima ediyor görünmektedir. Bununla birlikte bu ifadenin hangi bağlamda ve hangi anlamda dile getirildiğini de sorgulamak gerekmektedir.

Söz konusu ifadeler bağımsız yargılar olarak gayet anlamlı ve özellikle de felsefe–din münasebeti bakımından oldukça da üzerinde düşünülmesi gereken içeriğe sahiptirler. Aynı zamanda bu ifadelerin müteakip bir şekilde bir metin içerisinde kullanılması Sicistanî'ye göre bir gerçeği pekiştirmektedir ki, o da, felsefe ve dinin birbirini nakzeden şeyler olmayıp, aksine birbirini tamamlayan ve destekleyen unsurlar olmasıdır. Bu ifadelerin ilk ikisinde özellikle "hikmet" teriminin kullanılması, buna karşın üçüncü ifadede "felsefe"nin tercih edilmesi bir rastlantı mıdır veya Tevhîdî'nin üslubunda sıklıkla karşılaştığımız müterâdif kelimelerin ve aynı anlamların benzer ifâdelerle peş peşe sıralanması mıdır, yoksa bunlar, bilinçli olarak seçilen bir terim midir?

Bu terimler ister müteradif manada olsun, isterse hikmet felsefeyi de kuşatacak biçimde, felsefeden daha geniş olarak "fazîlet ve bu fazîleti tatbik etmek" anlamında kullanılmış olsun, **Sicistanî'nin düşüncesinden şu anlaşılmaktadır ki, felsefe ve din her ne kadar kaynak itibarıyla birbirinden farklı olsa da birbirini tamamlamakta ve birbirini desteklemektedirler. Hatta felsefe bir anlamda dindarlığı gerektirmekte, din de, insan çabasının bir ürünü olan felsefe ve hikmeti, değişik bir ifâde ile hakîkati araştırmak ve ortaya koymak**

<sup>27</sup> Krş. İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, çev. Karlığa, S. 64-66.

<sup>28</sup> Tevhîdî, *Mukâbasât* 39; s. 200.

***bakımından sürekli olarak eksikliği kendisinde barındıran insanî çabayı tamamlamaktadır.***

Son iki ifade ise Sicistanî'nin din ve felsefe münasebeti bakımından bir sorun oluşturmamaktadır. Her ne kadar din, kaynak itibarıyla ilâhî, felsefe beşerî olsa da, hem felsefe ve hem de din insanla ilgili olgulardır. ***Dolayısıyla Sicistanî'nin son iki ifadesinde felsefeyi insan nefsinin düşünsel (suret) yönünü, dinin de daha çok insan nefsinin yaşamsal yönünü, diğer bir deyişle felsefeyi de kuşatan hikmet yönünü hedeflediği şeklinde anlamak gerekmektedir.*** Dolayısıyla onun bir sufiden ödünç alarak kullanmış olduğu "yaşmaklar çoktur, fakat evlenecek kız bir tanedir" sözünü de buna göre, her ne kadar din felsefeye nispetle göreceli bir üstünlük sağlıyor görünmekle birlikte, ne dinin ne de felsefenin tek başına hakîkati temsil etmediği veya din ve felsefenin tek bir hakîkate yönelen farklı yollar olduğu şeklinde anlamak gerekmektedir. Buna göre din ve felsefe birbirine ters düşmemekte ve hatta hakikat karşısında bunlar hakîkati temsil etmek bakımından katkıları nicelik ve nitelik itibarıyla farklı olsa da, birbirini tamamlamaktadır. ***Dolayısıyla Sicistanî'nin "din hikmetin tamamlayıcısıdır" sözünü, dine bir müdahale olarak veya felsefeyle dini mezcetmek anlamında değil, fakat hakikat karşısında "hikmet de dinin mütemmimidir" şeklinde tamamlamak gerekmektedir.***

Sonuç olarak Sicistanî'de din ve felsefe münasebetini nasıl anlamamız gerekmektedir. Yukarıda ifade etmiş olduğumuz ve aşağıda da tekrar edeceğimiz metnin dikkatli bir şekilde gözden geçirilmesi, onun din ve felsefe münasebeti hakkındaki formülasyonunu ortaya koymak bakımından oldukça önemli görünmektedir:

*"Felsefe hakıtır, ama hiçbir konuda dine dahil değildir. Şeriat da hakıtır ama hiçbir konuda felsefeye dahil değildir.<sup>29</sup> Şeriatı tebliğ eden kimse 'gönderilmiş' bir kimse iken, felsefeyi anlatan kimse 'kendisine (peygamber) gönderilen' bir kimsedir. Birine vahiy gelirken diğerinin kendi araştırması vardır. Biri her şeyi ile yeterli iken, diğeri çalışıp çabalama içerisinde. Birisi kendisine emredildiğini ve öğretildiğini, kendisine söylendiğini ve bu konuda kendisinin hiçbir katkısının olmadığını, diğeri, araştırdığını, güzel ve çirkin bulduğunu ifade eder; diğeri aklın nuruyla hidayete ulaştığını, diğeri Tanrı'nın nurunun kendisiyle birlikte olduğunu ve onun ziyasıyla yürüdüğünü söyler; birisi tanrı ve melek dedi ki, diğeri, Eflâtun ve Sokrat dedi ki der; birisinden tenzîl, tevil, sünnetin tahkiki ve ümmetin ittifakı, diğerinden heyula, suret, tabiat, dört unsur vb. duyulur. Bunlar bir Müslüman, Yahudi, Hristiyan ve Mecusi'den duyulacak şeyler değildir. Felsefe yapmak isteyen kimse kendi düşüncesi itibarıyla dinlerden uzak durmalıdır. Aynı şekilde dindarlığı seçen kimse de ilgisi*

<sup>29</sup> İne'l felsefe hakk lâkinnehâ leysset mine'ş şerîa fi şey'in ve'ş şerîa hakk lâkinnehâ leysset mine'l felsefe fi şey'in. Bkz. Tevhîdî, *el İmtâ' ve'l Muânese*, C. II, S. 18.

*bakımından felsefeden el çekmelidir. Bu ikisiyle farklı haller ve mekânlarda donatılmak gerekir. Kişi, din ile şeriatı tebliğ edenin izah ettiği şekilde Allah'a yaklaşılmaya çalışırken, felsefe ile de Allah'ın eşsiz kudretini tanımaya çalışır ve bunlardan herhangi birinin diğerini yıkmasına izin vermez. Felsefe sınırlı olan akıldan, din ise, vahiyden elde edilmiştir.<sup>30</sup> "Din aydınlatıcı vahiy sayesinde akla uygun (ma'kul) birçok gerçeği getirdiği halde felsefe, vahye ilişkin az veya çok hiçbir şey ortaya koyamamıştır."<sup>31</sup>*

Yukarıda yapmış olduğumuz alıntılar bize Sicistanî'nin din-felsefe münasebeti hakkında şu sonuçları çıkarma imkanı vermektedir:

1. Din ve felsefe, kaynak itibarıyla birbirinden ayrıdır; din ilâhî ve vahiy ürünü iken, felsefe beşerî bir yetkinliktir, ancak insanın çalışıp çabalamasıyla bu yetkinliğe ulaşılır.

2. Alan itibarıyla din ve felsefe birbirinden ayrıdır. Bu itibarla din ve felsefe birbirinin alanları hakkında yargıda bulunmamalıdır.

3. Dinin peygamber aracılığıyla insanları haberdar ettiği şeyler, insanların aklına uygun olmakla birlikte, tek başına cüzî ve sınırlı olan insan aklıyla ortaya konacak şeyler değildir. Nitekim bu anlamda felsefe dine hiçbir ziyadede bulunmamış ve bulunamaz da. Aynı şekilde ne felsefe ne de felsefenin alt dalları, dinden bağımsız bir şekilde din adına "niçin?", "nasıl?" vb. soruları soramaz, "keşke...olmasaydı" türünden dilek ve temennilerde bulunamaz.

4. Din kabul, teslim ve tazimde mübalâğa üzerine vaz edilmiştir. Dinde "niçin?" (lime), "yoktur" (la) ve "nasıl?" (keyfe) ancak nassı pekiştirdiği, onu desteklediği ve ona musallat olacak bir kötülüğü ondan nefyettiği ölçüde söz konusudur. Bu anlamda akli alabildiğince kullanmak aynı zamanda Kurân'ın da emri ve tavsiyesidir. Bu itibarla akıl hem din hem de felsefe için önemlidir.

5. Felsefe, ister gözle görülsün, isterse akılda gizli olsun, âlemde olanların tamamını araştırmak, duyusal olan ve akli olanların arasını terkip etmek; bir dereceye kadar, olduğu şekliyle her ikisine de yönelmek ve akli saptıran hevâya düşmeden işitilen, görülen, mevcut olan ve olmayan şeylerin bütün tafsilatıyla ilgili olan doğru düşüncesini elde etmek; ihtiyarî aklın sağlamlığı ve tabii aklın düzene sokması sayesinde taklit cinayetine gereksinim duyulan alışkanlığa düşmeden, akli ve beyânî olarak gerçek olsa da, hissî ve olgusal bakımdan ipuçları olmayan, gözden kaçan ve değişen şeyleri ilâhî ahlak, ulvî tecrübeler ve akli kullanarak (akli siyaset) elde etmektir. Dolayısıyla felsefe nihâî anlamda âlemi araştırmak demektir.

***Görüldüğü gibi Sicistanî, gerçekten de din ve felsefenin birbirini yok etmesine izin vermeyecek derecede din ve felsefe münasebetini kurmaya çalışmaktadır.*** Felsefeyi ve akli dinin emrine teslim etmek gibi bir ima anlaşılrsa

<sup>30</sup> Bkz. Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, s. 18-19.

<sup>31</sup> Ebû Hayyân et Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, s. 22; M. Kaya, age. s. 246.

da gerçekte durum böyle değildir. Sadece kabule dayanan ve aklın yargıda bulunacak yetkinlikte olmadığı dinî alanda, aklın sınırlarını belirlemekte ve akla uygun olan dinî nasları tefekkür etme görevini akla havale etmektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekmektedir ki, Sicistanî'ye göre dinî naslar, tek tip naslar değildir. *Bu itibarla insanlar naslardan birikim düzeyine göre istifade ederler. Dini ifadeler bâzen basit, bâzen mu'ciz, bâzen izah ve araştırma ile temellenen, bâzen remiz ve sembolle ortaya konan, bâzen kinâye ve temsîl şeklinde ifade edilen ve bâzen de delil ve illetlerle mukayyet olana bağlanırken, kitlelerin birliğine ve ıslâhını amaçlamaktadır. Sicistanî'ye göre, bunlardan elit (havas) olan kendisine şifâ verecek olan sembolü (işarat), avamın da kendisine yeterli gelen ibareyi alması gerekmektedir.*<sup>32</sup> Burada her ne kadar din, Kraemer'in tabiriyle filozofların doktrininden tevârüs eden "din dilinin iki katmanlılığı"<sup>33</sup> düşüncesini anımsatsa da, elit olanların dini ekarte edebileceğini ifade etmemektedir. Dolayısıyla Sicistanî'nin bu tarz ifadelerini dinî metinlerin tamamı için geçerli olan bir yaklaşım olarak görmemek gerekmektedir. Değişik bir ifade ile onun diğer düşüncelerini de göz önüne alarak, din dilinde bâtini yönün bulunduğunu, ancak bunun zâhirî yönü ortadan kaldırmadığını düşünmektedir, şeklinde yorumlamak gerekmektedir.

***Bununla birlikte Sicistanî, bizce, her konuda felsefeyi dinî sınırla kuşatmamakta, varlık ve âlem üzerine –âlemdaki Tanrı'nın hikmeti ve kudretini araştırmak dahi olsa, dinî yargılara ulaşmadan- bütün araştırma ve tetkikleri felsefeye bırakmakta ve dolayısıyla dinî dogmalardan felsefeyi bağımsızlaştırmayı da hedeflemektedir.***

Neticede Sicistanî din ve felsefe arasındaki uzlaştırmayı, birbirinin alanlarına müdahale ettirmemekle kurmaya çalışır. ***Bu ayrım ideolojik planda felsefe ile dinin ayrılması anlamına gelmektedir. Bu ona göre, felsefe ile din arasında uzlaşmayı sağlamanın yegâne yolu olarak görünmektedir. Aynı zamanda bu düşünceyi Sicistanî'de felsefe ve dinin alanlarını tespit etmek şeklinde değerlendirmemiz de mümkün görünmektedir. Bu da felsefe ve dinin birbirinin bağımsızlığını tanıması anlamına gelmektedir.*** Bu düşünce, felsefenin dini özümseyip içine almasını hedefleyen Farabî'nin düşüncesinden<sup>34</sup> Sicistanî'nin ayrıldığı fakat Batı Felsefesinde oldukça geç dönemlerde ortaya çıkan din ve felsefenin alanlarının ayrışmasından doğan pozitif bilim ve siyaset anlayışına ilk adımları atan İbn Rüşd'e de öncülük ettiği ve hatta bu hususta ondan daha net tavır sergilediğini ifade edebiliriz.

<sup>32</sup> Bkz. Tevhidî, *Mukâbasât* 63, S. 258-258.

<sup>33</sup> Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, S. 242.

<sup>34</sup> Krş. Farabî; *İdeal Devlet (el-Medinetü'l Fâdila)*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Y. 1997, S. 120-124; Farabî, *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 50-51; Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, S. 370-371.

### İbn Rüşd'de Din-Felsefe Münasebeti

İbn Rüşd, İslâm ve Batı düşüncesinde çok önemsenen bir filozoftur. O aynı zamanda felsefede Müslümanların öğrencilikten öğretmenliğe yükselmesinin somut göstergesidir. İslâm Felsefe Tarihi, İslâm dünyasında tam manasıyla ilk İslâm filozofu olan Farabî'nin felsefe hocalarının neredeyse tamamının gayrimüslim, buna mukabil İbn Rüşd'ün öğrencilerinin gayrimüslim olduğunu hatırlamamıza yardımcı olacaktır. Özellikle onun iyi bir Aristoteles şarihi olması Batı Felsefesi bakımından ayrıca bir önem taşımaktadır. Hâlbuki onun *Tehâfû't et tehâfût*, *Faslü'l Makâl* ve *el Keşf an menâhici'l edille* adlı eserleri, İslâm dünyası ve düşüncesinin tamamen iç meseleleriyle ilgili olup, felsefedeki maharetinin yerel problemlere uygulanmasından doğan ürünler olarak göze çarpmaktadır.<sup>35</sup>

İbn Rüşd'ün dinî ve felsefî düşüncesinin yorumuyla ilgili olarak çoğu zaman dış faktörlerden kaynaklanan bir takım karışıklıklar söz konusudur. Onun eserlerinin ve şahsiyetinin sosyalizm ve marksizmden milliyetçiliğe kadar birbirinden çok farklı davaları desteklemek ve kökten dincilik karşısında din ve akliliğin uyumunu savunmak amacıyla kullanıldığı söylenir.<sup>36</sup> Bu durum aynı zamanda İbn Rüşd'ün ne kadar farklı ve hatta yanlış anlaşıldığı, diğer bir ifade ile İbn Rüşd'de farklı anlaşılabilir ne kadar çok yön bulunduğunun da göstergesidir. Bundan dolayı hiçbir filozofun onun kadar yanlış anlaşılmadığı ve iftiraya uğramadığı fakat aynı zamanda onun kadar evrensel kültürü de etkilemediği ifade edilmiştir.<sup>37</sup>

İbn Rüşd'ün din-felsefe münasebeti hakkındaki düşüncelerini yukarıda ifade etmiş olduğumuz eserlerinden çıkarmamız mümkündür:

*Faslü'l Makâl fî mâ beyne'l Hikmeti ve'ş Şeriatî mine'l ittisal*: Eserin adından da anlaşılacağı gibi, din ve felsefe arasındaki münasebeti kurmayı hedefleyen bir yöntem ve usul risalesi olduğunu görmekteyiz. Nitekim İbn Rüşd, Allah'a ve resule övgüden hemen sonra risalenin konusunu şu şekilde ortaya koymaktadır: "Doğrusu bu makaleyi yazmadaki amacımız, şer'î düşünceye göre felsefe ve mantık ilimlerini değerlendirmenin (nazar) şeran mubah mı, yasaklanmış mı yoksa emredilmiş mi olduğunu ve eğer emredilmişse mendup mu yoksa vacip mi olduğunu araştırmaktır..."<sup>38</sup> Görüldüğü gibi bu eserin yazılış amacının din karşısında felsefenin durumunu tespit etmek olup, sağlıklı bir din ve felsefe ilişkisi geliştirmek olduğu ya da sağlıklı bir şekilde gündemde tutulan din ve felsefe ilişkisinin tashih edilmek olduğunu ifade edebiliriz.

<sup>35</sup> Krş. İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*, S. 63; İbn Rüşd, *el Keşf an Menâhici'l Edille*, S. Uludağ, *Felsefe Din ilişkileri* içinde, S. 270.

<sup>36</sup> Richard C. Taylor, *"İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce"*, Peter Adamson-Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Y. 2007, ss. (199-219), S. 201.

<sup>37</sup> bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, İst. Litera 2005, S. 155.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, age., S. 63



*Tehâfütü't-Tehâfüt*: Gazalî'nin *Tehafüt*'ü de dahil olmak üzere bu eserlerde genel olarak Aristoteles felsefesine dayalı olarak kurulan felsefi modelin, İslâm dini açısından uygunluğunu tartışmak ve değerlendirmek olmakla birlikte, bu meselenin arkasında iman ve aklın, din ile felsefenin muhakemesi yatmaktadır.<sup>39</sup> Fakat *Tehafüt et Tehafüt*'te din-felsefe münasebeti söz konusu edildiğinde İbn Rüşd'ün şu ifadelerini devamlı hatırlamak gerekmektedir: "Bütün bunlar filozofların bu konudaki teorileridir ve bizim burada ortaya koyduğumuz şekliyle onlar ispata değil, iknaya yöneliktir. Eğer tam mutluluğa sahip ve işlevi ispat etmek olan sanatları öğrenmiş bir kimse isen bu meseleleri ispatı esas alarak yazılan eserlerde ele alındıkları yerlerde araştırmak sana kalmıştır. İspata dayalı sanatlar pratik sanatlar gibidir; mesela sanatkar olmayan birisi sanatkarlığın işlevini yerine getiremez. Bunun gibi, ispat sanatını bilmeyen bir kimsenin ispatlama işini yerine getirmesi imkansızdır. ... İspata dayalı sanatlar alanında, geometri sanatında olduğu gibi, sadece bu sanatı tahsil eden birisinin ortaya koyabileceği teknik bir dil söz konusu olabilir. Buna göre bu kitapta söylediklerimizin hiçbirisi teknik anlamda ispata dayalı deliller değildir; hepsi teknik olmayan ifadelerdir. Bazıları diğerlerine kıyasla daha ikna edicidir. Burada yazdıklarımız buna göre anlaşılmalıdır."<sup>40</sup>

*el Keşf an Menâhici'l Edille*: İbn Rüşd bu eserinde sıhhatli bir dini inancın şartlarını ve dini hakikatin tek bir hakikat olmasına rağmen, farklı insanlar tarafından farklı algılanma durumlarının imkanını ele alarak, duyuşal olandan hareketle duyuşal olmayan hakkında yargıda bulunmanın doğru olmadığı değerlendirilmesinde bulunarak, dini akideleri anlamak için özellikle Kelamcılar tarafından kullanılan diyalektik yöntemin durumu daha da anlaşılmasız hale getirdiğini belirtmiştir. İbn Rüşd söz konusu eserindeki genel teklifi, dinin, lüzumsuz tevil anlayışlarından uzak tutulmasıdır.<sup>41</sup>

İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisini birinci dereceden problem olarak gören ve doğrudan bu alanla ilgili eserler kaleme alan ender şahsiyetlerden biridir. Bu bakımdan söz konusu problemle ilişkili olarak İbn Rüşd'den, kendisinden öncekilerde sorun olarak görülen durumların çözümlenmesini ya da alternatiflerinin üretilmesini beklememiz doğaldır.

İbn Rüşd'e göre bir yere kadar gaye birliği içinde bulunan din ve felsefe, bu ortak gayeyi gerçekleştirmede yöntem bakımından farklılık gösterirler. Din burhan ehli de dahil her seviyeden insanı dikkate almakla beraber, mesaj ve ilkelerini daha ziyade çoğunluğun kavrayabileceği bir üslupla ortaya koyar. Buna karşın yalnızca burhan metodunu kullanan ve az sayıda insana hitap edebilen felsefe, insanın sadece ilmi ve fikri açıdan yetkinliğe ulaşmasına yardımcı olmaktadır. Halbuki din, insan aklının ve dolayısıyla

<sup>39</sup> Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, TTK. 1956, s. 388-389.

<sup>40</sup> Richard C. Taylor, agm., s. 202.

<sup>41</sup> Bkz. İbn Rüşd, *el Keşf an Menâhici'l Edille*, çev. S. Uludağ, 268-269.

felsefenin hiçbir zaman ulaşamayacağı bazı metafizik, psikolojik, ahlaki ve eskatolojik sorunlara ilişkin bilgiler içermesi bakımından oldukça kapsamlıdır. Bundan dolayı İbn Rüşd, bir yönden, özellikle *Fasl* göz önüne alındığında, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesinin gerektiği, diğer bir yönden de, özellikle *Keşf* dikkate alındığında tevil, cedel ve felsefe karşısında dinin konumunun belirlenmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>42</sup> Bunda, İslâm dünyasında felsefeye karşı olan olumsuz tavrın yumuşatılması ve felsefenin meşrulaştırılması gayesinin de rol oynadığına işaret etmek gerekir. O halde İbn Rüşd'e göre din karşısında felsefenin durumu ve konumu nedir? Acaba felsefeyle uğraşmak din açısından bir sorun yaratır mı ya da din felsefeyi teşvik mi eder vb. sorunların araştırılması gerekmektedir.

#### Dine Göre Felsefenin Konumu Nedir?

**Kaynağı ilahi vahiy olan din, insan aklının ürünü olan felsefeyi teşvik mi eder, yasaklar mı, yoksa ona karşı ilgisiz mi kalır?**

İbn Rüşd'e göre din, bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak gerekli gördüğü akli kıyasa dayanan felsefeyi yasaklamak bir yana, onu teşvik etmekte ve hatta zorunlu saymaktadır.

"Şeriat, var olanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya çağırılmaktadır. Bu Allah'ın birden çok ayetinde açık bir şekilde görülmektedir. *Ey basiret sahipleri ibret alın (Haşr 3)* Bu ayet, akli kıyasın veya hem akli hem de şer'î kıyasın birlikte kullanılmasının zorunluluğunu belirtir... Şeriatın var olanlara akıl vasıtasıyla bakmayı ve değerlendirmeyi zorunlu kıldığı ve değerlendirmenin de bir kıyas olduğu ya da bir kıyas ile yapıldığı bilinenden bilinmeyen çıkarılmaktan başka bir şey olmadığı anlaşılınca, var olanlara akli kıyasla bakmamız vaciptir. Şeriatın davet ettiği bu bakış tarzı, kıyas türlerinin en mükemmeliyle yapılan kıyas olan burhandır."<sup>43</sup>

"Nasıl ki bir fıkıhçı hükümleri derinliğine anlamak (*tefakkuh*) emrinden çeşitli türleriyle fikhî kıyasları ve bunlardan kıyasi olanlarla kıyasi olmayanları bilip ayırt etmesi gerekirse, arif kişi buna daha çok layıktır."<sup>44</sup>

İbn Rüşd'e göre buradan çıkan sonuç, din felsefeye bir çekince koymanın ötesinde onu teşvik etmekte ve hatta zorunlu kılmaktadır.

Elbette burada şu soruları sormak gerekmektedir: İbn Rüşd'ün yorumuyla, dinin teşvik ettiği burhan farklı kültür ve medeniyetin ürünüdür. Şeriatın kullanılmasını talep ettiği şeyin konusu ne olacaktır. Yani şeriat burhanın kullanılmasını dini konularda mı yoksa felsefenin konusu olan âlemi araştırmakta mı teşvik etmektedir. Ya da İbn Rüşd, dini konularda doğru düşünceye katkı olması açısından sadece yöntem olarak burhani kıyasın

<sup>42</sup>Krş. Hüseyin Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İst. 2003, S. 206; İbn Rüşd, *el Keşf an Menâhici'l Edille*, 270-271.

<sup>43</sup>Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fi mâ beyne'l Hikmeti ve 'ş Şer'ati mine'l İttisal*, çev. B. Karlığa, S. 64-66.

<sup>44</sup>İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S. 67.

kullanılması gerektiğine mi işaret etmektedir? Doğrusu İbn Rüşd'ün düşüncelerini bütün olarak değerlendirdiğimizde ve özellikle *Fasl* ve *Keşfi* dikkatle gözden geçirdiğimizde "din karşısında felsefe" ve "felsefe karşısında din" ikilemleri ve nihai anlamda felsefe din münasebeti, yukarıdaki soruların her birinin ayrı ayrı değerlendirilmesini talep etmektedir. Ancak bütün bu sorulara İbn Rüşd'ün düşüncesinde cevap ararken din ve felsefenin birbirine muhalefet etmediğini hatırlamak gerekmektedir.

#### Dinin Diğer Kültürler Karşısındaki Tavrı

"... Eskilerin kitaplarına bakıp değerlendirmek (nazar) şeriat bakımından vaciptir. Çünkü onların kitaplarındaki maksatları ve amaçları, şeriatın bizi teşvik ettiği maksat ve amacın aynısıdır."<sup>45</sup>

İbn Rüşd bazılarının felsefeyle sapıtığının zannedilmesi üzerine "... Su içerken suyun boğazda kalmasından dolayı ölmek ârizî bir haldir, susuzluktan ölmek ise, zâtî ve zarûrî bir haldir." tespitinde bulunmuştur.<sup>46</sup> Bu konuda İbn Rüşd, hiçbir din ve inanç sınırlandırmasına da gitmemekte ve kurban keserken kullanılan aleti kimin geliştirdiğinin ya da hangi din mensubuna ait olmasının hiçbir öneminin olmadığını dile getirmektedir.<sup>47</sup> Bu ifadelerden İbn Rüşd felsefeyi bir yöntem sorunu olarak ele almaktadır.

Dolayısıyla ona göre bizden öncekilerden hiç kimse akli kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa, bizim bunu hemen yapmamız bir zorunluluktur. Bu konuda İbn Rüşd, hiçbir din ve inanç sınırlandırmasına da gitmemekte ve kurban keserken kullanılan aleti kimin geliştirdiğinin ya da hangi din mensubuna ait olmasının hiçbir öneminin olmadığını dile getirmektedir. Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, ilimde bağınazlığa yer olmadığını, ilmi zihniyetin objektifliği gerektirdiğini, sanki Kindî'nin Yunan düşünürlerine sunduğu şükran ifadelerini<sup>48</sup> anımsatırcasına şu şekilde ifade eder:

"... Önceki ümmetlerden biri tarafından yapılmış ve burhanın gerektirdiği şartları taşıyan bir inceleme ve değerlendirmeye rastlarsak, onların söylediklerini ve yazdıklarını gözden geçirmemiz zorunludur. Bunlardan gerçeği yansıtanlar varsa onları memnuniyetle kabul ederiz ve bu yüzden onlara müteşekkir oluruz. Şayet gerçeğe uygun olmayan şeyler görürsek bunlara da dikkat çekeriz ve bu sebeple onları mazur görürüz."<sup>49</sup>

İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden, felsefenin ulaştığı neticelerden ziyade, tutarlı ve mantıklı düşüncenin hedeflendiğini anlamaktayız.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S. 72.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S. 73.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S.-69.

<sup>48</sup> Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Y., 1994, ss. (1-57), S. 3.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S. 71-72.

**Felsefe ve Şeriatın Birbirine Uyumlu:**

İbn Rüşd, hikmet ve şeriatın birbirine muhalif olmadığına dair daha önce de işaret etmiş olduğumuz iki eser kaleme almıştır. O, *el Keşf an menâhici'l edille* adlı eserinde, hikmete muhalif olduğuna inanılan şeriattaki görüşün ya dinin aslından olmayıp sonradan uydurulmuş bidat şeklindeki bir görüş olduğunu ya da hikmet hakkındaki hatalı bir görüş olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir ifade ile İbn Rüşd, felsefe karşısında dinin ya da din karşısında felsefenin durumunu belirlemiş ve dinin felsefeye muhalif olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ve neticede tevile maruz bırakılmayan şeriatın hikmete daha fazla mutabık olduğunu vurgulamıştır.<sup>50</sup> Buna mukabil İbn Rüşd *Fasl'da* felsefenin dine muhalif olmadığını vurgulamış ve bu iddiasını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>51</sup> Ona göre şeriat haklı ve hakka sevk eden düşünceyi teşvik eder. Zaten burhani düşünce, şeriatın getirdiklerine ters düşecek neticelere götürmez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez, aksine uygun olur ve onun lehine şahadette bulunur.<sup>52</sup>

Kısaca her iki eserin de ortak teması, ister felsefenin din karşısındaki konumu isterse dinin felsefe karşısındaki konumu olsun, bunların birbirine muhalefet etmedikleridir. Bu durum, İbn Rüşd'ün "din-felsefe münasebeti" düşüncesinde sürekli akılda tutulması gereken bir husustur. Din ve Felsefe, gerek felsefi ve gerek dinî taraftan bakılsın, birbirine ters düşmemektedirler. Bu tespit, İbn Rüşd'ün bazı yanlış anlamalara sebebiyet verecek ya da muğlak kalan düşüncelerinin test edilmesi bakımından önemlidir. Diğer bir ifade ile İbn Rüşd'de din- felsefe münasebeti meselesi bu ilke çerçevesinde çözümlenmeli, anlaşılmalı ve inşa edilmelidir.

İbn Rüşd'ün bu konudaki ifadeleri olabildiğince sade ve basittir: "Şeriat hak olduğuna ve hakkı bilmeye sevk eden düşünceye (nazar) davet ettiğine göre, biz bütün Müslümanlar kesin olarak biliriz ki, burhani nazar, şeriatın getirmiş olduğuna aykırı neticelere götüremez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez. Aksine hakikat hakikate uygun olur ve onun lehine şahadette bulunur. *Buna göre, burhana dayalı bir bakış, herhangi bir varolan için herhangi bir bilgi türünü gösteriyorsa, bu varolan, ya şeriat tarafından tarif edilmiştir, ya da onun hakkında (şeriatta) susulmuş ve bir şey söylenmemiş olacaktır. Eğer o var olan şeriatta hakkında susulan bir şey ise, bu takdirde bir çelişki bulunmayacaktır. Bu fıkıhçının şer'î kıyas yoluyla çıkardığı hükümlere paraleldir. Şayet şeriat onun hakkında konuşmuşsa, konuşulunun zâhiri ya o konuda burhanın gösterdiğine uygun veya aykırı olacaktır. Eğer uygun ise burada söylenecek bir söz yoktur. Eğer aykırı ise, burada onun tevili araştırılır. Yani söz hakiki delaletinden*

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *el Keşf an Menâhici'l Edille*, S. Uludağ, *Felsefe Din ilişkileri*, S. 270.

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *el Keşf an Menâhici'l Edille*, S. 271.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S. 75

*çıkarılarak, Arapçanın kuralları da dikkate alınarak, mecazi delaletine götürülür.*<sup>53</sup>

İbn Rüşd'ün bu konudaki kendi ifadeleri bize yol gösterecektir: "Biz kesinlikle biliyoruz ki, burhanın gösterip de şeriatın zâhirinin ona aykırı düştüğü her sonuçta, Arapçanın tevil kuralları uyarınca şeriatın zâhiri tevil kabul eder. Bu önermeden hiçbir Müslüman ve mümin kuşku duymaz ve şüphelenmez. Bu anlamı inceleyen, ma'kul (akli olan) ile menkulü (nakli olanı) birleştirmekte bu maksadı güden kişi için bunun kesinliği daha da büyüktür. Hatta biz deriz ki, şeriat tarafından söylenmiş olup da zâhiri, burhanın gösterdiği şeye aykırı olan hiçbir söz yoktur ki, şeriat iyice değerlendirildiği ve diğer bölümleri araştırıldığı zaman, şeriatın lafızları arasında, zâhiri ile o tevili destekleyecek veya onun lehinde yaklaşık şahadette bulunacak bir şey bulunmasın. Bu manada şeriatın lafızlarının bütünüyle zâhirine hamledilmemesi ve tevil yoluyla şeriatın zâhirinden tamamen dışarı çıkılmaması gerektiği konusunda Müslümanlar icma etmişler fakat nasslardan hangisinin tevil edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Eşarîler *istiva* ayetini ve *nüzul* hadisini tevil ederlerken, Hanbeliler bunları zâhirine hamlederler. Şeriatla zâhir ve bâtının mevcut olmasının sebebi, tasdik konusunda insanların fitratının farklı, düşüncelerinin ayrı olmasıdır. Şeriatla birbiriyle çelişir gibi görünen zâhiri anlamların mevcut olmasının sebebi ise, ilimde yetki sahibi olanların zâhir ve bâtın arasında birleştirici bir tevil yapmaları hususunda uyarılmalarıdır."<sup>54</sup>

Anlaşılan o ki, tevil konusu İbn Rüşd'de "din-felsefe münasebeti" bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir. İbn Rüşd felsefesinde tevil, hem bireysel yetkinliğin bir ölçütü hem tasdik bakımından insanların dereceleri ve bunlara göre hakikatin farklı algıları hem de toplumsal sükunet ve dinginlik projesi olarak görünmektedir. Bu nedenle onun düşüncesinde öz itibarıyla her ne kadar tevil dışlansa da ve gerçekte felsefe ve din arasında gerçekte çelişen bir durumun olmadığına vurgu yapılsa da, İbn Rüşd'ün ifadelerinden en azından burhan ehli için, din-felsefe münasebeti bakımından sıradan insanlardan farklı olarak kendisini tatmin etmesi gereken durumların bulunduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. Diğer bir ifade ile esasta felsefe ve dini bir birinden ayırmayı amaçlayan İbn Rüşd, felsefe ve dinin çelişir gibi görünen durumlarında uzlaştırmayı tercih etmiştir. Bu durum onun felsefesinde ne anlama gelmektedir? Bu sorunun cevabı, onun tevil hakkındaki düşüncelerine bağlıdır.

### İbn Rüşd'ün Tevil Düşüncesi

Tevil: sözün hakiki delaletinden çıkarılıp, Arapçanın kuralları da dikkate alınarak, mecazi delaletine götürülmesine denir.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S. 75-76.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S. 77-78.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S. 76.

Hakikatin birliği ilkesi, İbn Rüşd'ün iddialarında merkezi bir role sahiptir; zira aksi halde dinde, dinin kutsal metninin yorumuna dayalı diyalektik delillendirme tarafından ileri sürülen doğru önermelerin bulunduğunu, fakat bunların aynı zamanda felsefede ispata dayalı olarak ortaya konulan doğru önermelerle bağdaşmadığını kabul etmek mümkün olurdu. İbn Rüşd söz konusu söylemlerde fiilen birbiriyle bağdaşmayan hakikatler olduğunu veya din ile felsefenin birbiriyle çelişen sonuçları bulunduğunu kabul etmemektedir. Bunun yerine o, açıkça, her ne kadar farklı insan sınıfları için farklı tasdik yolları söz konusu olsa da, önceliğin felsefi ispat metoduna verilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>56</sup>

Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, İbn Rüşd'ün kendi de söz konusu tartışmalarda asla ispat yöntemi ile herhangi bir sonuca gitmemiştir. Bunun da bizi farklı bir değerlendirmeye götürmesi gerekmektedir. O da şudur: Felsefenin din karşısında düşünülebilecek bazı durumları vardır ve İbn Rüşd bunları ele aldıktan sonra felsefe ve din arasında çıkabilecek muhtemel durumları değerlendirir. Ulaştığı sonuç, felsefe ve din arasında esas itibarıyla bir çelişki olamayacağı fakat bazı durumlarda, aralarında bir çelişki varmış gibi görünebileceği ve böyle bir durumda da burhan ehlinin, sıradan insanların engellenmesi kaydıyla, tevile gitmesinin zorunlu olduğudur.<sup>57</sup> Böyle bir değerlendirme de göstermektedir ki, tevil burhan ehline bırakılsa da, burhan ehli tarafından ulaşılan neticenin burhanî bir netice olduğunu göstermemektedir.<sup>58</sup> Diğer bir ifade ile İbn Rüşd'ün tevil etmiş olduğu tevil, mevcut olan herhangi bir sorunu kesin bir çözüme ulaştırmamaktadır. Bizce burada İbn Rüşd'ün tevil ettiği tevilin değil fakat tevile getirilen sansürün sıradan insanların kafalarını karıştırmaması bakımından bir faydası olduğu değerlendirilmesi yapılabilir. Ancak bu konuda İbn Rüşd'ün şu uyarısını da dikkate almak gerekir: Özel bir insan zümresinin varlığının ve mutluluğunun gerçekleşmesi ancak halk zümresiyle işbirliği yapmak suretiyle tamamlanabilir. Onun bu konuda göstermiş olduğu adres de eğitim ve öğretimdir.<sup>59</sup> Ayrıca şu soruyu da buna eklemek gerekmektedir: Söz konusu bazı durumlar, çelişki olmamasına rağmen kimlere çelişki gibi gelmektedir? İbn Rüşd'ün bu konudaki yaklaşımlarının tamamı dikkate alındığında, bu kimselerin zaten burhan ehli olması gerekmektedir ki, bu da burhan ehlinin kendi şüphesini kendi derinliği doğrultusunda çözmesi anlamına gelmektedir.

Tevil hakkındaki bu değerlendirmemiz şunu göstermektedir ki, tevil burhani bir netice değildir. Çünkü burhan İbn Rüşd'ün de sık sık referans ettiği

<sup>56</sup> Richard C. Taylor, agm. S. 205

<sup>57</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S. 76.

<sup>58</sup> Bkz. Lütfü Cengiz, *İbn Rüşd'de Uluhiyet Problemi*, yayınlanmamış doktora tezi, SÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, ss. 34-44.

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Y., Samsun 1986, S. 330.

gibi, Aristoteles'in bir yöntemi olup, öncüllerin sonucu zorunlu kıldığı bir durumdur. Diyalektik ile ispat arasındaki ayrım Aristoteles'ten gelmektedir. (Topikler, I, 1, 100 a 25-b) Aristoteles için bir ispat, "gerçek ve ilk öncüllerden ya da sahip olduğumuz bilginin kaynağını ilk ve gerçek öncüllerden alacak şekilde öncüllerden yola çıkan kıyas"tır. "Mümkün öncüllerden yola çıkan kıyas da cedel/diyalektik"tir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre, her iki kıyas arasındaki fark öncüllerin niteliğiyle ilgilidir.

İbn Rüşd, burhan meselesinde sadece adres göstermekle yetinmiş ve fakat tartıştığı konu yani tevil edilmesi gereken konu, burhanın konusu olmaması nedeniyle, doğruluğu daha kuvvetle muhtemel olan burhan ehlinin yorumuna müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Böyle bir değerlendirme aynı zamanda burhan yönteminin dini alanda kesin bir netice alamadığı anlamına gelmektedir. Nitekim *Tehafüt et Tehafüt*'te İbn Rüşd, ele alınan felsefi meselelere dair tartışmaların kendi görüşlerinin kesin şekli olarak dikkate alınmaması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Aynı zamanda söz konusu eserde ortaya konan ifadelerin tabiatına da işaret etmektedir: "*Bütün bunlar filozofların bu konudaki teorileridir ve bizim burada ortaya koyduğumuz şekliyle onlar ispata değil, iknaya yöneliktir. Eğer tam mutluluğa sahip ve işlevi ispat etmek olan sanatları öğrenmiş bir kimse isen bu meseleleri ispatı esas alarak yazılan eserlerde ele alındıkları yerlerde araştırmak sana kalmıştır. İspata dayalı sanatlar pratik sanatlar gibidir; mesela sanatkar olmayan birisi sanatkarlığın işlevini yerine getiremez. Bunun gibi, ispat sanatını bilmeyen bir kimsenin ispatlama işini yerine getirmesi imkansızdır. ... İspata dayalı sanatlar alanında, geometri sanatında olduğu gibi, sadece bu sanatı tahsil eden birisinin ortaya koyabileceği teknik bir dil söz konusu olabilir. Buna göre bu kitapta söylediklerimizin hiçbiri teknik anlamda ispata dayalı deliller değildir; hepsi teknik olmayan ifadelerdir. Bazıları diğerlerine kıyasla daha ikna edicidir. Burada yazdıklarımız buna göre anlaşılmalıdır.*"<sup>60</sup>

İbn Rüşd *Tehafüt et Tehafüt*'te dolaylı olarak kabul etse de,<sup>61</sup> *Fasl*'da ve *Keşf*'te her ne kadar esasta teville gidilmemesi gerektiğine vurgu yapmakla birlikte, yukarıda söz konusu etmiş olduğumuz durumlarda burhan ehlinin tevil yapmak zorunda olduğunu ifade etmiştir.<sup>62</sup> İbn Rüşd'ün burhan ehlinin filozofları kastettiğini göz önüne alırsak, ona göre bazı konularda felsefe ile dinin uzlaşması gerektiğini ifade edebiliriz. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün *Tehafüt*'teki genel tutumuyla *Fasl*' ve *Keşf*'deki genel tutumu arasında bir farklılaşma söz konusu olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te eleştiri ile yetinmekte, savunduğu düşüncelerin kanıtlarıyla uğraşmamakta ve okuyucuyu çoğu kez eski Yunan filozoflarının, özellikle de Aristoteles'in

<sup>60</sup> Richard C. Taylor, agm., S. 202.

<sup>61</sup> Bkz. Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, TTK. 1956, S. 394-395.

<sup>62</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Fasl*, S. 75-76.

eserlerine başvurmaya çağılmakta; kimi konularda ise kesin kanıtın bulunmadığını kabul etmektedir. Buna mukabil yukarıdaki diğer eserlerinde her ne kadar kanıtlama açısından yeni bir çıkış teklif edememiş olsa da en azından soruna bir çözüm getirme teşebbüsü içine girmiştir.

Burada İbn Rüşd'ün temel felsefesi, duyusal olandan hareketle gaybî/dinî olanın ispatının yapılamayacağı, fakat bu konularda da burhan ehlinin anlayışının farklı olması gerektiğidir. İbn Rüşd'e göre, yorum ehli ile sıradan insanlar arasında hiçbir iletişim olmamalıdır. Bu genel bir yasadır. Bu nedenle burhanla ilgili kitapları ehil olmayan kimselere yasaklamak gerekmektedir.<sup>63</sup> *Şayet modern bir ifade ile bunu karşılamak gerekirse İbn Rüşd burhanla ilgili konularda ehliyetsiz olan kimselere bir tür sansür uygulanmasını önermektedir. Çünkü sıradan insanların zihnindeki zâhiri anlamı da yıkıma uğratmamak lazımdır. Bu hem teologlar hem de filozoflar için geçerli olan bir davranıştır. Diğer bir ifadeyle İbn Rüşd burada kelamcılara karşı burhan ehline bir öncelik tanıyarak onlara toplumsal bir yetki verilmesini istiyor değildir. Filozoflar bir eğitimci değildir. İster cedeli ister burhani olsun karşı karşıya bulunan her iki sınıf da susmalıdır. Bunları ayırt eden tek şey, birinin ilim sayesinde hakikate ulaşır, diğerinin ulaşamaz durumda olmasıdır.*<sup>64</sup>

Sonuç itibarıyla İbn Rüşd'ün "din- felsefe münasebeti" hakkındaki düşüncelerini şu şekilde değerlendirebiliriz: Din felsefeyi teşvik etmekte ve hatta onu zorunlu görmektedir. Hakikati konu edinme konusunda din ve felsefe birbirine iştirak etmektedir ve hatta bu hususta din ve felsefe birbirinin arkadaşı ve süt kardeşidirler.<sup>65</sup> Din ve felsefe hitap ettikleri kesimler bakımından birbirinden ayrılmakta; din, filozoflar da dahil olmak üzere bütün insanlara hitap ederken, felsefe gayet az ve sınırlı sayıdaki insanlara hitap etmektedir.<sup>66</sup>

Bizce İbn Rüşd'ün din-felsefe münasebetinde değerlendirilmesi gereken en önemli husus, onun daha önce de alıntılıdığımız şu ifadelerinde yatmaktadır: *Burhana dayalı bir bakış, herhangi bir varolan için herhangi bir bilgi türünü gösteriyorsa, bu varolan, ya şeriat tarafından tarif edilmiştir, ya da onun hakkında (şeriatla) susulmuş ve bir şey söylenmemiş olacaktır. Eğer o var olan şeriatla hakkında susulan bir şey ise, bu takdirde bir çelişki bulunmayacaktır. Bu fıkıhçının şer'î kıyas yoluyla çıkardığı hükümlere paraleldir. Şayet şeriat onun hakkında konuşmuşsa, konuşulanın zâhiri ya o konuda burhanın gösterdiğine uygun veya aykırı olacaktır. Eğer uygun ise burada söylenecek bir söz yoktur. Eğer aykırı ise, burada onun tevili araştırılır. Yani söz hakiki delaletinden*

<sup>63</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Fasl*, S. 98.

<sup>64</sup> Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, S. 160.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, S., 115

<sup>66</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, S. 330.



*çıkarılarak, Arapçanın kuralları da dikkate alınarak, mecazi delaletine götürülür.*<sup>67</sup>

Burada vurgulamamız gereken hususlar şunlardır: Felsefe ve dinin, hakkında konuştuğu bazı şeylerde uyum vardır. Burada din ve felsefe aynı konuda aynı hükmü vermişlerdir. Burada herhangi bir sorunun olmadığı ortadadır. Ancak felsefenin hakkında konuştuğu ya da yargıda bulunduğu ve dinin o konuda hiçbir kanaat belirtmediği bazı durumlar vardır. İbn Rüşd'e göre bu durumda da yapacağımız bir şey yoktur. Ancak burada üzerinde bulunmamız gereken bir husus vardır. Din bazı konularda suskundur. İşte burada yapılması gereken şey bizce konuyu dinselştirmeden felsefeye bırakmaktır. İbn Rüşd'ün sıklıkla ifade ettiği ve dine sokuşturmalar olarak gösterdiği ve İslâm dünyasında mezheplerdeki farklılaşmalar aracılığıyla huzursuzluğun da birincil müsebbibi olarak işaret ettiği yersiz ve lüzumsuz tevilleri hatırlamak gerekmektedir. Bizce yukarıdaki soruna tekrar dönersek yapılması gereken şey burada şu olmalıdır. Şayet felsefenin ele aldığı ve yargıda bulunduğu, dinin de suskun olduğu bir durum varsa buraya da dini bulaştırmamız gerekmektedir. Tebliğimizin başındaki kavramsal yaklaşımda işaret etmiş olduğumuz ve insani tecrübe ile elde edilebilecek ve bugün büyük oranda felsefeden bağımsızlığını kazanmış bilimler ve onların ürünleri, bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Aksi takdirde gereksiz bir şekilde bilim, üretilmiş bir dini düşünceyle karıştırılırsa bu iki alanın çatışması kaçınılmaz olacaktır. Ya da bilimsel bir bakışla din yorumlanmış olacaktır ki, bu da devamlı değişmeye maruz olan ve insani tecrübe birikimine göre gelişen bilim ve bilimsel düşünceye dini mahkum etmek olur ki, bu hem bilimsel hem de dini düşünce için yıkım olduğu gibi, toplumsal gerilim ve çatışmanın da sebebi olur. Bu hususta İbn Rüşd'ün düşüncesini bu şekilde inşa edebiliriz. Zira söz konusu durumda din ve felsefe arasında özdeşlik değil, İbn Rüşd'ün dediği gibi süt kardeşlik aranmalıdır. Burada şunu ifade etmeliyiz ki, din söz konusu durumda gerçekten susmalıdır.

Yukarıdaki alıntıda dikkat çekmemiz gereken diğer bir husus, tevil edilmesi gereken durumlardır ki, bu durumda İbn Rüşd, felsefe lehine uzlaştırmacı olarak görünüyor. Tevil konusunda değerlendirdiğimiz gibi, İbn Rüşd burada burhan ehli ve sıradan insanları birbirinden ayırmakta ve tevili bir taraftan toplumsal barışı sağlama projesi, diğer taraftan da sayıları az olmakla birlikte seçkin olan bir kesimi de dinin tatmin edebileceği düşüncesini kuvvetlendirmek için kullanmaktadır. Zira onun düşüncesine göre din filozofların özel ihtiyaçlarını da karşılamaktadır.<sup>68</sup>

Burada yukarıdakilere ek olarak şunu da ilave etmeliyiz ki, bazen de felsefenin susması gereken yerler vardır. En azından bunu felsefenin kesin

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, S. 75-76.

<sup>68</sup> Krş. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, S. 330.

yargıda bulunmaması gereken durumlar olarak ifade edebiliriz. Nitekim İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te Gazalî'yi eleştirirken sadece burhana ya da Aristoteles'in eserlerine atıfta bulunmasını ve kendisinin de tartışılan konularda kesin bir yargıya varamamasını bu doğrultuda değerlendirmemiz gerekmektedir. Dahası *Keşf*'in hemen tamamı duysal olanlardan hareketle gaybî olan hususlarda ulaşılan yargıların değerlendirilmesiyle ilgili olup, yapılan tevillerin hiçbirisinin mutlak doğruyu ifade etmediklerini ortaya koyma hedefini gütmektedir. Hele *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün son cümleleri, onun, bu konuları felsefe adına tartışmaktan ne kadar üzüntü duyduğunu ifade etmesi bakımından manidardır.

İşaret edilmesi gereken diğer bir husus, İbn Rüşd'ün tasdik bakımından insanları farklı görmesidir.<sup>69</sup> Onun bu düşüncesi "çifte hakikat" anlayışını mı ifade etmektedir? Elbette onun düşüncesinde hakikat tektir. Ancak hakikatin farklı algılanışları söz konusudur. Burada bir hususu daha aydınlatmakta fayda vardır. Hakikat tektir fakat yukarıda ifade ettiğimiz, dinin suskunlukla geçiştirdiği alanda da hakikatin tek olduğunu ve bunu dinin değil, felsefenin/bilimin ifade ettiğini; yine dinde olup da felsefenin kesin yargılarda bulunamadığı alanlarda da hakikatin tek olduğunu fakat bunu dinin ifade ettiğini ve netice olarak hakikatin birikime göre farklı farklı algılandığını tespit etmemiz gerekmektedir.

İbn Rüşd'ün din-felsefe münasebeti hakkında kısaca şunu ifade edebiliriz: İbn Rüşd, tevil edilmesi gereken durumda uzlaştırmacı iken, yukarıda ele almış olduğumuz diğer iki hususta felsefe ve dini bir birinden ayırtmaktadır. Değişik bir ifade ile İbn Rüşd, sıradan insanlar söz konusu olduğunda felsefe ve dinin kesin olarak birbirinden ayırtılmasını talep ediyor diyebiliriz. Hatta burada din merkezli olarak İbn Rüşd'ü değerlendirecek olursak, onun inançta selefi inanca ne kadar yakın olduğunu söyleyebiliriz.

### **Sonuç: Sicistanî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesin Din-Felsefe Münasebeti Karşılaştırması**

Sicistanî ve İbn Rüşd arasında şu hususu özellikle belirtmek gerekmektedir: Sicistanî Kurân'daki akıl etmek ve tefekkür etmek, düşünmek vb. teşviklerini Kurân'ın akıllı kullanmayı teşviki olarak değerlendirirken, İbn Rüşd, Kurân'ın bu doğrultudaki teşviklerini felsefenin lehine yorumlayarak, dinin felsefe yapmayı teşvik ettiği ve hatta emrettiği neticesini çıkarmıştır. Diğer bir ifade ile Kurân'ın akıllı bir varlık olan insanı muhatap olarak kabul ederken onu düşünmeye teşvik etmesinden "teknik anlamda kullanılan felsefe"yi çıkarmıştır.<sup>70</sup> Dahası İbn Rüşd, Kurân'ın bu ifadelerinden sadece felsefenin zorunlu olduğunu çıkarmamış aynı zamanda felsefenin kaynağına da atıfta bulunarak, kadîm eserlere bakmanın gerekliliğini de çıkarmıştır: ".... Bu

<sup>69</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Fasl*, S. 71-72.

<sup>70</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fi mâ beyne'l hikmeti ve ş şer'ati mine'l ittisal*, çev.. B. Karlığa, S. 64-72.

açıklamalardan belli oluyor ki, eskilerin kitaplarına bakıp değerlendirmek (nazar) şeriat bakımından vaciptir. Çünkü onların kitaplarındaki maksat ve amaçları, şeriatın bizi teşvik ettiği maksat ve amacın aynıdır."<sup>71</sup>

"Şeriat, var olanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya çağırılmaktadır. Bu Allah'ın birden çok ayetinde açık bir şekilde görülmektedir. *Ey basiret sahipleri ibret alın (Haşır 3)* Bu ayet, akli kıyasın veya hem akli hem de şer'î kıyasın birlikte kullanılmasının vacip olduğunu belirtir... Şeriatın varolanlara akıl vasıtasıyla bakma ve değerlendirmeyi vacip kıldığı ve değerlendirmenin de bir kıyas olduğu ya da bir kıyas ile yapıldığı bilinenden bilinmeyi çıkarmaktan başka bir şey olmadığı anlaşılınca, var olanlara akf kıyasla bakmamız vaciptir. Şeriatın davet ettiği bu bakış tarzı, kıyas türlerinin en mükemmeliyle yapılan kıyas olan burhandır."<sup>72</sup> Eserin ana ilkesi, doğru doğruya karşı olmaz bilakis bunlar birbirini tamamlar ve birbirine tanıklık eder.

Bu bağlamda, **İbn Rüşd'ün *Faslü'l Makâl fî mâ beyne'l Hikmeti ve's Şeriatî mine'l ittisal* adlı eserinin, adından da anlaşılacağı gibi din ve felsefe arasındaki münasebeti kurmayı hedefleyen bir yöntem ve usul risalesi olduğunu görmekteyiz. Nitekim İbn Rüşd, Allah'a ve resule övgüden hemen sonra risalenin konusunu şu şekilde ortaya koymaktadır: "Doğrusu bu makaleyi yazmadaki amacımız, şer'î düşünceye göre felsefe ve mantık ilimlerini değerlendirmenin (nazar) şer'an mübah mı, yasaklanmış mı yoksa emredilmiş mi olduğunu ve eğer emredilmişse mendub mu yoksa vacip mi olduğunu araştırmaktır..."<sup>73</sup> Halbuki akıl etmeye, düşünmeye ve ibret almaya çağırılan benzer nasları zikreden Sicistanî, bunları kesinlikle sıradan anlamlarıyla kullanmakta ve asla onları "teknik anlamda kullanılan felsefe"ye teşvik anlamında almamaktadır.**

Dinin akıllı bir varlığa hitap ettiğini, dinin ve dinî nasların akılla çok iyi bir şekilde tetkik edilmesi gerektiğini Sicistanî'nin de çok iyi takdir etmiş olduğunu biliyoruz. Dahası Kurân'ın insanları düşünme ve ibret almaya, dolayısıyla akli kullanmaya çağırıldığını Sicistanî kendisi ifade etmektedir.<sup>74</sup> Sicistanî'ye göre Tanrı ilim ve akıl olmak üzere iki yol göstermiştir. O, "O'nu yalnız âlimler akleder"<sup>75</sup> âyetini, "O'nu yalnız âlim olanlar bilir. İlim akılla elde edildiği gibi, akla da ilimle ulaşılır. Zira, insanın kemâle ermesi bu ikisi iledir. İlimden yoksun olan akıllı biri kendi aklından çok az yararlanır. Âlim de aynı şekilde akla sahip olmazsa, ilimden yararlanamaz" şeklinde yorumlamıştır. Bu âyete ilâve olarak Sicistanî Kurân'ın akıl etmeye çağırıldığını şu ayetleri delil getirerek ifade etmiştir: "Yalnız akıl sahipleri anlar"<sup>76</sup>, "Ey akıl sahipleri ibret

<sup>71</sup> İbn Rüşd, age.; S. 72.

<sup>72</sup> Bkz. İbn Rüşd, age., S. 64-66.

<sup>73</sup> İbn Rüşd, age., S. 63.

<sup>74</sup> Bkz. Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, S. 20; M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 244

<sup>75</sup> Ankebût, 29/43.

<sup>76</sup> Ra'd, 13/19

alın!"<sup>77</sup>, "Hala Kurân üzerinde yeterince düşünmeyecekler mi?"<sup>78</sup>, "Göklerde ve yerlerde nice deliller vardır ki, onlar bu delillerden yüz çevirip geçerler"<sup>79</sup>, "Şüphesiz ki bunda akli olan veya hazır bulunup kulak veren için öğüt vardır."<sup>80</sup>

Sicistanî'nin bu ayetleri delil getirmesinden anlamaktayız ki, din akıllı olanlara hitap etmektedir ve aynı zamanda akli kullanmayı da teşvik etmektedir. Hatta Sicistanî'ye göre bir adım daha atarak, dinde belirli şartlar dahilinde soru sormanın da gerekli olduğunu ifade etmemiz mümkün görünmektedir. ***Ona göre din kabul, teslim ve ta'zimde mübâlağa üzerine vaz edilmiştir. Dinde "niçin?", (lime) "yoktur" (la) ve "nasıl?" (keyfe) ancak nassı pekiştirdiği, onu desteklediği ve ona musallat olacak bir kötülüğü ondan nefyettiği ölçüde söz konusudur. Çünkü Sicistanî'ye göre bu ölçüleri aşmak, dinin temel meselelerini şüphe ile zayıflattığı gibi, fer'î meselelerde de tōhmetin meydana gelmesine neden olmaktadır.***<sup>81</sup>

Bütün bunlardan hareketle şunu ifade edebiliriz: İbn Rüşd de Sicistanî de Kurân'ın akla davet ettiğini, düşünmeyi teşvik ettiğini düşünmektedirler. Ancak bu anlamda kullandıkları argümanların amaçlarının farklı olduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. Sicistanî bu ifadeleri dinin akıl etmeyi teşvik ettiğini ifade etmek için, İbn Rüşd ise, Kurân'ın bu ifadelerini felsefeyi Kurân'ın teşvik ettiğini belirtmek için kullanmaktadır. Dolayısıyla bir mukayese yapacak olursak, İbn Rüşd'e göre Kurân felsefe yapmaya imkan tanır, teşvik ederken ve hatta onun zorunlu olduğunu ifade ederken, Sicistanî'de bu tür ifadelerin teknik anlamda bir felsefeyi dinin teşvik ettiği sonucunu çıkaramayız. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün düşüncesinin aksine Sicistanî, kadîm eserlerin samimi bir bağlısı, Arap dili ve mantığının birleşmesini ideal bir durum olarak tasavvur etmesine<sup>82</sup> ve Aristoteles şarihi olarak bilinmesine rağmen,<sup>83</sup> onun düşüncesinden, Kurân'dan hareketle kadim felsefe eserlerine baş vurmanın gerekliliğini çıkarmak asla mümkün değildir.<sup>84</sup> Sicistanî din ve felsefenin kaynaklarını ayırdığı gibi, bu ayırımın teknik olarak aynı doğrultuda devam etmesi gerektiğinde ısrarlı görünmektedir.

Sicistanî'ye göre, *Tanrı peygamberi ile dinini tamamlamış ve onu vahiyyle gelen beyandan sonra beşerî düşünceyle (rey) ortaya konan bir açıklamaya muhtaç bırakmamıştır. Aynı şekilde İslâm ümmetinden felsefecilere sığınma şeklinde bir davranış görmediğimiz gibi, Hristiyan ve Mecûsîlerden de böyle bir davranış görülmemiştir. Sicistanî'ye göre bu durum sadece salt din*

<sup>77</sup> Haşr, 59/2

<sup>78</sup> Nisâ, 4/82.

<sup>79</sup> Yusuf, 12/105.

<sup>80</sup> Kaf, 50/37.

<sup>81</sup> Bkz. Tevhîdî, *İmtâ'*, C. III, S. 187.

<sup>82</sup> Bkz. İsmail Taş, *Ebu Süleyman es Sicistanî ve Felsefesi*, S., 16, 213; İbn Nedîm, *Fihrist*, Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut 1996 s. 395.

<sup>83</sup> Bkz. İsmail Taş, age., S. 17.

<sup>84</sup> Bkz. Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, S. 7-8.

düzeyinde değil, aynı şekilde ihtilaflar neticesinde doğan dinî fırkalar bakımından da böyledir. Mürcie, Şia, Mutezile, Sünnî ve Hâricîlerin de hiç birisi, ihtilafa düşmelerine rağmen, bu sorunların çözümünde filozoflara başvurmamışlar ve kendi görüşlerinin doğruluğunu onların delilleriyle belirlememişler ve onların yöntemleriyle de meşgul olmamışlardır. Örneğin fıkıhçılar, ilk dönemlerden günümüze kadar helal ve harama dâir konularda ihtilaf etmelerine rağmen bu ihtilaflarında filozoflardan hiçbir yardım almamışlar ve onları bu hususta hakem tayin etmemişlerdir.<sup>85</sup>

Bu tavrıyla Sicistanî din ve felsefenin arasını kesin bir şekilde ayırmakta idi. Onun şu ifâdeleri din ve felsefe arasındaki ayrımı gösterme bakımından hiçbir şüphe bırakmamaktadır: *"Felsefe haktır ama şeriat ile hiçbir ilişkisi yoktur. Şeriat da haktır ama felsefe ile hiç bir ilişkisi yoktur. Şeriatı tebliğ eden kimse 'gönderilmiş' bir kimse iken, felsefeyi anlatan kimse 'kendisine (peygamber) gönderilen' bir kimsedir. Birine vahiy gelirken diğerinin kendi araştırması vardır. Biri her şeyi ile yeterli iken, diğeri çalışıp çabalama içerisindedir. Felsefe yapmak isteyen kimse görüşüyle dinlerden uzak durmalıdır. Aynı şekilde dindarlığı seçen kimse de felsefeye ilgi göstermekten kaçınmalıdır. Bu ikisiyle farklı haller ve mekanlarda ilgilenilmesi gerekir. Kişi, din ile şeriatı tebliğ edenin izah ettiği şekilde Allah'a yaklaşılmaya çalışırken, felsefe ile de Allah'ın eşsiz kudretini tanımaya çalışır ve bunlardan herhangi birinin diğerini yıkmasına izin vermez. Felsefe sınırlı olan akıldan, din ise, vahiyden elde edilmiştir."*<sup>86</sup>

Sicistanî'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, o felsefe ve dini akıl ve vahiy gibi iki kaynağa indirgemekle birlikte bu ikilemin düşünce üretme tarz ve usullerinde de birbirine mahkûm edilmemesi düşüncesindedir. Dolayısıyla Sicistanî, İbn Rüşd gibi felsefeyi meşrulaştırma gayretine gerek görmemiştir.

Sicistanî'nin din ile felsefeyi mezcedenlere karşı göstermiş olduğu tavrı İbn Rüşd Kur'an ayetlerini lüzumsuz bir şekilde alabildiğine tevîl eden mezhep müntesiplerine ve aynı zihniyetle cedel yöntemini devam ettiren Gazalî'ye karşı sergilemiştir.

Hem Sicistanî hem de İbn Rüşd'e göre dinî naslar, tek tip naslar değildir. Sicistanî'ye göre *insanlar naslardan birikim düzeyine göre istifade ederler. Dini ifadeler bazen basit, bazen mu'ciz, bazen izah ve araştırma ile temellenen, bazen remiz ve sembolle ortaya konan, bazen kinaye ve temsil şeklinde ifâde edilen ve bâzen de delil ve illetlerle mukayyet olana bağlanırken, kitlelerin birliğini ve islâhını amaçlamaktadır. Sicistanî'ye göre, bunlardan elit (havas) olan kendisine şifa verecek olan sembolü (işarat), avamın da kendisine yeterli gelen ibareyi alması gerekmektedir.*<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, S. 9.

<sup>86</sup> Bkz. Tevhîdî, *İmtâ'*, C. II, S. 18-19.

<sup>87</sup> Bkz. Tevhîdî, *Mukâbasât* 63, S. 258.

Sicistanî'nin bu ifadeleri İbn Rüşd'ün sıradan insanlarla, burhan ehli arasındaki dini düşüncedeki algı farklılığını anımsatmaktadır.

Sicistanî ve İbn Rüşd'ün din-felsefe münasebetinde karşılaştırılması gereken diğer önemli bir husus, din ve felsefenin birbirine muhalefet edip etmediğidir. Her iki filozof da esas itibarıyla felsefe ve dini birbirinden bağımsızlaştırmaya çalıştıkları için, bu hususta herhangi bir uyumsuzluğun olduğunu kabul etmiyor görünmektedirler. İbn Rüşd bunu "hakikat hakikate muhalefet etmez", "din ve felsefe birbirinin arkadaşı ve sükardeşidirler" sözleriyle ifade ederken, Sicistanî, "*Hikmet ancak dindarlığı doğurur. Din de ancak hikmetin tamamlayıcısıdır. Felsefe nefsin sureti, din nefsin sîretidir. Yaşmaklar çoktur fakat evlenecek kız bir tanedir*"<sup>88</sup> sözleriyle dile getirmiştir. Bu anlamda Sicistanî ve İbn Rüşd, hem felsefe hem de dini kendi alanlarında özgürleştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu bir anlamda din ile müşterek unsurları paylaşıyor görünen metafiziği felsefeye, ilahiyatı da dinin alanına bırakmak olarak değerlendirilmelidir. Çünkü metafiziği bir takım ortaklıklardan hareketle dini problemlere hasretmek, onu felsefenin alanından dini alana, başka bir deyişle kelâmî tartışmalara itmek anlamına gelmektedir. İbn Rüşd'ün, dini konuları tartışırken burhanla ilgili meselelerde Aristoteles'in eserlerine göndermelerde bulunmasını bu şekilde anlamak gerekmektedir. Her ne kadar bu ayırım, İslâm dünyasında etkin ve yaygın olmaması nedeniyle, dinden bağımsız bir âlem araştırması ve pozitif bilim anlayışını doğurmamışsa da, modern dönemlerde ortaya çıkan din-bilim, din-siyaset vb. ayrıştırmaların temelinde, böyle bir felsefî düşüncenin yattığını ifade edebiliriz.

---

<sup>88</sup> Tevhîdî, *Mukâbasât* 39; s. 200.

## DEĞERLENDİRME

### İbrahim Hakkı Aydın

Öncelikle bu sempozyumu düzenleyen Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığına, sayın meslektaşım Doç. Dr. Bayram Ali Çetinkaya'ya ve emeği geçen herkese teşekkür ediyorum.

Benden burada sunulan dört bildiriye müzakere etmem istenmiştir. Bu zor bir iş, çünkü her bir arkadaşta bildirisini gerektiği gibi sundu. Bu sunumlarından dolayı da her birine ayrı ayrı teşekkür ederim. Diğer taraftan bu bildirileri ben de sizinle şimdi dinledim. Yani önceden okuma fırsatı bize verilemedi. Ancak bana bu görev verilmiş olduğundan bu görevi de yerine getirmek durumundayım. Burada dinlediğim kadarıyla söyleyeceklerim, müzakereden çok, katkı olarak kabul edilebilir.

Bu oturumda ağırlıklı olarak din ve felsefe arasındaki ilişki konu edinildi.

Din ve felsefe arasındaki ilişkinin ne olduğu ya da ne olması gerektiğini belirlemeye bence, bu iki olgunun tanımlanmasıyla başlanmalıdır. Önce din ve felsefenin kavram olarak belirlenmesi gerekir. Felsefeden ne anlamalıyız, neyi kast ediyoruz? Hangi felsefe, kimin felsefesi? Felsefeden bir filozofun felsefesini mi, yoksa "Felsefe, özel bir düşünme yöntemidir" ilkesini esas alarak, salt felsefe eylemini mi kast ediyoruz? Felsefenin onlarca tanımlanması yapılmıştır ve daha da yapılabilir. Bu tanımlara burada girmeyeceğim. Ancak bu tür çalışmalarda hangi tanım ya da tanımlar esas alındığı önceden belirlenmelidir.

Aynı şekilde, aynı soruları din için de sorabiliriz. Dinden ne anlamalıyız? Hangi din? Dinin hangi konularıyla felsefe ilişkilendirilebilir? Ne oranda? v.b. Ayrıca din - felsefe ilişkisinden neyi anlamalıyız? Dolayısıyla sağlıklı ve de verimli bir felsefe - din ilişkisinden söz edebilmek için, öncelikle hangi din ile hangi felsefenin, ya da felsefi problemlerle ilişkisinin belirleneceği, sorularına cevap bulmalıyız.

Örneğin Tanrı tanımaz bir filozofun felsefesiyle, Tanrı'yı yegâne biricik varlık kabul eden bir dinle ne tür bir ilişki kurulabilir? Ya da hiçbir şekilde kendi değerlerinin sorgulanmasına tahammül göstermeyen, katı dogmatizmin ilkeleriyle kendini korumaya çalışan bir din ile her türlü sorgulamaya, entelektüel çabaya açık olarak kendi sistemini kuran bir filozofun felsefesiyle ne gibi bir ilişkiden söz edilebilir? Nitekim genel kabule göre, Mutezile, Kindî, Farabî, İbn Sina ile başlatılıp, Gazalî ve İbn Rüşd ile devam ettirilen din - felsefe ilişkisi çabalarında pek çok felsefeden ve filozoftan söz edilebilir. Dolayısıyla böyle bir ilişki irdelenecekse öncelikle ilişkilendirilecek, ya da ilişkilendirilemeyecek olan din ve felsefe net bir şekilde belirlenmesi gerekir. Din ya da felsefe genellemesiyle doğru bir ilişkilendirme yapılamayacağı düşüncesindeyim. Gerçi bu ilişki ya da uzlaşma çabaları, öncelikle felsefe tarihinde

oluşan farklı felsefeleri, genellemeler yapılarak, ortak bir paydada toplayıp felsefede bir birlik sağlandıktan sonra, yapılan din ile ilişkilendirme girişimlerinin pek de başarılı olduğu söylenemez.

Ancak bu tür genellemeye şöyle olumlu yaklaşmamız mümkündür. Din-felsefe ilişkisi sorunu; temelinde insan aklını merkeze alan bir açıklama modeli olarak, felsefeyi özel bir düşünme yöntemi anlamında alıp, bunun İslâmi öğretiler karşısındaki durumunu tartmak, tek olan hakikate ulaşmakta her iki modelin değerini kritik etmek şeklinde ele alınırsa doğru bir ilişkilendirme yapılabilir.

Genelde felsefe ve din ilişkisinin konu edildiği bu oturumda filozof İbn Rüşd, din ise İslâm olmuştur. Yani bu bakımdan bir belirleme yapılmış olduğu söylenebilir. Bu açıdan baktığımızda İslâm dini merkeze alınıp felsefe konumlandırılmaya çalışılmıştır. Bu konumlandırma, özellikle İbn Rüşd tarafından "Faslu'l-Makâl" adlı eserinde başarılı bir şekilde yapılmış ve bildirilerde buna belli ölçüde yer verilmiştir.

Aynı şekilde din ile felsefe arasında bir ilişki kurarken, bu ilişkiyi varlık, bilgi gibi problematik seviyede genellemeler yaparak ele almak da pek isabetli olmasa gerek. Çünkü düşünce tarihinde aynı konuda onlarca farklı görüşler vardır. Hangi filozofun felsefesiyle dinin ilişkisini belirleyeceğiz? Dolayısıyla bu konu problematik seviyede ele alınırsa, konu felsefeyle değil, filozofla din ilişkisi ele alınmış olunur. Konuyu, problematik seviyede ele almak için, öncelikle o filozofun problemler hakkındaki görüşleri birincil kaynaktan tam olarak tespit edilerek ve genellemeler yapmadan işe başlanmalı. Örneğin problem konusunda en yaygın olanı varlık, varoluş problemidir. Hangi filozofun varlık problemi çözümlemesini esas alarak din ile felsefenin ilişkisi belirlenecek? Bu aşılıp bir filozofun varlık felsefesi ile İslâm'ın varlık hakkındaki ilkeleri mukayese edilerek ilişkinin ne olduğu ortaya konulabilir. Bu mümkündür. Ancak bunun adı genelleme yapılarak din-felsefe ilişkisi denemez.

Konunun daha iyi anlaşılması için "dini felsefeyle ya da felsefeyi dinle ilişkilendirmeye neden gerek duyuldu?" sorusuna da yanıt bulmalıyız. Çünkü felsefe ve din gibi insan olmağın iki önemli sistemi arasında bir şekilde önemli uçurumlar oluşmuştu. Bu konu her iki yönden de ele alınabilir.

Bazı mütefekkirlerin maksadını aşan birtakım düşünceleri ya da filozofların yanlış anlaşılması ve bazı genellemelerin yapılması felsefeye karşı olumsuz yaklaşımlara neden olmuştur. Örneğin;

Mutezile'nin akli her şeyin ölçüsü durumuna getirmesi;

Sûmame İbn Eşres (ö.848)'in akli bilginin dini bilgiden önce geldiği görüşü;

Câhız (ö. 869)'ın "akılla ölçülmeyen hiçbir bilgi kesinlik ifade etmez" ifadesi gibi düşünceler özellikle İslâm dünyasında felsefeye bir tepki oluşturmasına katkı veren nedenlerden olmuştur.



Diğer taraftan, özellikle Farabî ve İbn Sina'nın felsefelerinin doğru okunmama ve anlaşılmamasından doğan olumsuz yaklaşımlar.

Buna karşılık dini metinlere daha sıkı ve yorumsuz bağlı kalmayı yeğleyenler de felsefe dünyasına acımasızca eleştiriler yöneltmişlerdir.

Din ile felsefe arasında bir ilişki kurmaya olumsuz yaklaşanların gerekçelerinden bazıları şunlardır.

Bazı filozofların görüşleri ya da bazı filozoflara isnat edilen fikirlerin İslâm'ın temel ilkelerine aykırı olduğu ileri sürülmüştür. Bu konuda Gazalî'nin kaleme aldığı Tehafütü'l-felasife adlı eserini zikretmek belki de yeterlidir.

Din-felsefe ilişkisi konusundaki çabalara, "akıl tek başına hakikatin, mutluluğun bilgisini elde edebiliyorsa peygamberler, vahiy, kutsal kitaplar gereksiz duruma düşer" gerekçesiyle de karşı çıkmıştır.

Felsefeden kasıt Yunan-Helenistik kültürün ürünü olan felsefe öncelenince; Ebû Hanife'ye atfedilen "İslâm dünyasının sorunları Yunan perspektifiyle çözülemez" şeklinde önemli ölçüde katılabileceğimiz bir gerekçe ileri sürülmüştür. Elbette bu tespit önemlidir, gözardı edilemez. Nitekim **İslâm Dini akıl dinidir, fakat o akıl ateistin akli değildir.** Ancak, "Hakikat hangi kaynaktan gelirse gelsin değerinden bir şey kaybetmez" ilkesi de göz ardı edilmemeli

İlahi muradı açığa çıkarmak için felsefeyi gerekli görmek, (İbn Teymiye gibi düşünenlere göre) Hz. Peygamberin tebliğ etmesi gerekenlerin bir kısmını gizlediği ya da eksik bıraktığı anlamına gelecektir. Buna katılmanın mümkün olmadığını benimseyenler bu gerekçeyle felsefe din ilişkisine olumsuz yaklaşmışlardır.

Bir başka gerekçe de; bazıları dini, hayatın yegâne yönlendirici kaynağı olarak kabul edip, felsefeyi gerekli görmeyen, bu kaynağı ikiye çıkarmak olacağı gerekçesiyle bu ilişkinin batıl olduğunu savunmuşlardır, gibi gerekçelerle de felsefeye karşı ciddi bir reaksiyon doğmuştur.

Bu oturumda din felsefe ilişkisi çerçevesinde konu edinilen önemli bir mantıkçı olan Süleyman es-Sicistanî (öl. 1000) de bu ilişkiye olumsuz yaklaşımlardan biri olarak sunuldu. Evet, Sicistanî din ve felsefeyi ayırıştırıcı bir yaklaşım içinde olmuştur. Sicistanî insanları "avam ve havas" olarak iki sınıfta değerlendirerek, felsefe ve dinin birbirinden farklı şeyler olduğunu, "felsefe nefsin sureti, din nefsin sîreti" benzetmesini yaparak bu ayrımı yapmıştır. Ancak o İslâmî öğretiyi felsefi normlarla yorumlamanın doğru olmayacağı gerekçesiyle felsefe din ilişkisine olumlu yaklaşmamakla birlikte, dinin felsefeyle kendi sınırları içerisinde barışık olmalarına olumlu yaklaşmıştır.

Şunu da belirtmeliyiz ki, felsefeyle ilgilenen filozof ya da felsefeciler bazen felsefe aracıyla birtakım yanlış düşmüşler ve bu yanlış diğer tarafça bütün felsefeye teşmil edilmiştir. Bu da felsefe din ilişkisini engelleyen

engellerden biri olmuştur. Oysa bu eksiklik ya da kusur felsefede değil, yetersiz olan, yanlışı yapan o insandadır. Bunun ayıklanması da gerekir.

Bu tür gerekçelerle felsefe ile din birbirine çok uzak noktalara itildi. Bu da olması gereken entelektüel çabaları önemli ölçüde engellemiştir. Bu özellikle entelektüel çabayı canlandırmak, bilgileri ve inanılanları rasyonel temele oturtmak, bilgi kaynaklarını zenginleştirmek için felsefe ile din arasında bir ilişkinin olduğunu ve ikisinin de barışık bulunduğunu anlatabilmek için bu tür çalışmalar yapma gereği duyulmuştur.

Bu noktada bir tespiti de sizlerle paylaşmak istiyorum.

İslâm filozofları felsefelerinde yapmış oldukları birtakım tespitlerinin gerekçelerini incelediğimizde özellikle Allah'ın ulûhiyetini, kutsiyetini insan zihninde, iç dünyasında teminat altına almak istemişlerdir. Yani felsefelerini oluştururlarken onların niyetleri Allah'ı ya da onun vahyini küçümsemek gibi bir niyetlerinin olmadığını, aksine O'nun kutsiyetini korumayı da amaçladıklarını görmekteyiz. Örneğin: Gazalî'nin tekfir gerekçesi olarak ileri sürdüğü "Allah'ın tümelleri bilip tikelleri bilmemesi meselesi" bu ilkeyi benimseyen filozofların gerekçelerine baktığımızda, yanlışı ya da doğruluğunu tartışırız. Değişken olan tikellerin bilgisini o haliyle bilmek, bilende bir değişikliği beraberinde getirecektir. Oysa Allah'ın bilgisinde bile olsa bir değişikliğin kabul edilemeyeceği gerekçesiyle "tikelleri" bilmez demişlerdir. Bunu bir eksiklik atfetmek için değil, aksine yüceliğini insan zihninde korumak için benimsemişlerdir. "Âlemin kıdemi" problemi de böyledir. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Yani iki tarafın da niyeti, amacı aslında aynıdır. Dolayısıyla konuya bu açıdan baktığımızda da din ile felsefe arasında barışık olmak için öyle ciddi engeller yoktur.

#### **Sonuç olarak;**

Felsefi eylem ile İslâmî öğretiler arasında doğru, barışçı ve uyumlu bir ilişki kurup evrensel bir felsefi forma ulaşabilmek önemlidir. Bu ilişkinin bu şekilde belirlenmesinin entelektüel çevrelere ya da üretken insanımıza önemli ölçüde olumlu katkısının olacağı kanaatindeyim.

Dini bilgi ile felsefi bilgi arasında kaynak ve yapıları bakımından farklılıklar elbette vardır. Bir anlamda din, "insan hayatını, insanın içinde bulunduğu evrenle belli ölçüde doyurucu ve anlamlı bir ilişkiye sokma çabası ve insani işlerin yürütülmesinde bilgelik sağlama girişimi"dir. Ama din bunu entelektüel bir plandan çok, pratik ve inançsal bir planda gerçekleştirmeye çalışır.

Bazı dinler için inanma ve bilme arasında apaçık bir farklılık da vardır. Bilinen bir şeye inanılmaz, o şey yalnızca bilinir. İnanılan bir şey ise bilinmez, daha doğrusu bilinme ihtiyacında değildir veya her hangi bir bilgi ile doğrulanmaya veya yanlışılanmaya ihtiyaç göstermez. Elbette İslâm dini için bunları söyleyemeyiz. Sorgulama yapmadan, üzerinde düşünüp akli bir çaba

göstermeden kabullenilen takliti imanın pek çok mütefekkir nezdinde kıymetsiz oluşu, asıl değerli olanın ciddi bir entelektüel çabadan sonra en ince noktasına kadar sorgulanarak, kazanılan tahkiki iman oluşu bunun en çarpıcı örneğidir. Dolayısıyla özellikle İslâm dini ve felsefi eylem bakımından olayı değerlendirdiğimizde bu iki sistemin yakın bir ilişki içinde olduğunu anlıyoruz.

Felsefenin konusu içersine giren bazı sorunlar dinin de konuları içerisinde yer alır. Felsefe evreni ve insanı tanımak ister. "Evren nasıl oluşmuştur? İnsan nereden ve nasıl türemiştir? , İnsanın varlık amacı nedir?" gibi sorular sorar ve bunlara yanıt arar. Aynı sorular dinlerde, özellikle ilahi dinlerde de sorulur. Nitekim Tevrat'ta, İncil'de, Kur'an'da bu soruların bir şekilde yanıtlarını buluruz. Özellikle Kindi'nin ifadesiyle "Kur'an İlahi bir felsefedir." perspektifinden konuya bakarsak maksadımız daha iyi anlaşılacaktır.

Ancak felsefe ile dinin bu sorulara yaklaşımı farklıdır. Felsefe bu ve bunlara benzer sorular insan aklına, mantığa dayanarak çözmek ister. Verilen yanıtları irdeler, eleştirir ve bu yanıtlardan en uygun olanları seçer. Felsefenin temeli insan düşüncesidir. Felsefi bilgiler akla, mantığa ve özgür düşünceye dayanılarak elde edilir. Felsefi bilgide tartışma, eleştiri ve araştırma söz konusudur.

Din ise ilahi temellere dayanır. Dini bilgiler vahiy yoluyla ve peygamberler aracılığı ile insanlara duyurulur.

Bu gibi farklılıklar için doğası gereği elbette olacaktır. Nitekim felsefe ile din aynı şey değildir. Felsefe haklı fakat din değildir. Din haklı fakat felsefe değildir. Fakat birbiriyle barışık, uzlaşa içinde olamayacak kadar da uzak değillerdir. İkisi de hakikati tanımak ve tanıtmak ister. Felsefe ile din arasında aşlamayacak ayrılıkların olduğu, özellikle İslâm için, kabul edilemez. Çünkü İslâm'ın dogma olduğunu söylemek haksızlık olur. İslâm en kutsalını bile sorgulamakta ve hatta teşvik etmektedir.

Sorgulamaya, İslâm'ın hoşgörüsü ile yaklaşmasının en güzel örneklerinden biri de K. Kerim'de geçen Hz. Musa ile Hz. İbrahim kıssalarındadır. Bilindiği gibi, Hz. Musa, inanç konusunda kalbî mutmainliğini sağlamak için "...*Rabbim, kendini bana göster, Sana bakayım, dedi. Allah- Sen beni göremezsün, ama dağa bak, dağ yerinde durursa, Sen beni göreceksin-buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince dağı parça parça etti ve Musa da baygın düştü. Ayılınca "Sen yücesin, Sana tövbe ettim ve ben inananların ilkiyim-dedi."* Bir diğer âyette "*Hani bir zamanlar, İbrahim:*

—*Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster, demişti.*

—*İnanmıyor musun? Deyince de;*

—*İnanıyorum, fakat kalbim mutmain olsun (gönlüm iyice yatsın, benimsesin), demiş*

<sup>1</sup> Araf, 7/143.

—Öyleyse dört kuş al, onları kendine alıştır. Onları iyice tanı. Sonra onları parçala ve her dağın üzerine onlardan birer parça at. Sonra onları çağır. Onlar uçarak sana gelirler..."<sup>2</sup> Bu ayetlerde çok önemli bir sorgulama hoşgörüsü ve insana tanınmış özgürlük vardır. Peygamber olan zat, Rabbinden gelen mesajı irdelemek istiyor. İnandı, fakat kalbi tam olarak benimseyemeyip, az da olsa bir kuşku duyuyor. Bunun giderilmesi için Allah'tan ilave bir şeyler istiyor. Allah da bu talebi geri çevirmiyor, bundan alınmıyor. Örneğin; "Vay! Biz sana peygamberlik verdiğimiz halde, sen nasıl böyle bir talepte bulunursun" demiyor. Ayrıca buradan İslâm'ın, rasyonel bilginin temelinde bulunan sorgulama ve metodik şüpheyi de ontolojik bir olgu olarak benimsediği anlaşılmaktadır. Oysa mutlak anlamda dikta, dogmaları kabul ettirmek isteyen otoriteden, böyle bir davranış beklenemez. Fakat Allah her iki peygamberinin tekliflerine de olumlu yaklaşıyor. Tartışılmasına, kuşkulandırılmasına izin veriyor. Kullarıyla karşılıklı diyaloglar kuruyor ve kullarının taleplerine göre bazı düzenlemeler yapıyor.

Öte yandan Allah'ın peygamberlerinin bu tür taleplerinin yanında kullarının taleplerini de despot bir otorite gibi değil, akıllara ve gönüllere hitap edecek şekilde hoş karşıladığını biliyoruz. Dolayısıyla İslâm dini ile felsefe eyleminin barışık bir ilişki içinde olmasına bir engel yoktur.

Son olarak Sayın Yrd. Doç. Dr. R. Alpyağıl genç arkadaşımızın sunduğu "Faslu'l-Makâl'i Wittgensteinci bir bağlamda okumak" başlıklı bildirisinin de bazı alışılmamış ve aykırı çıkışları olmakla birlikte, dinleyebildiğim kadarıyla, genelde başarılı bir bildiri olduğu söyleyebilir. Ancak Bütün felsefi problemleri bir dil problemine indirgeyen Wittgensteine'i merkeze alıp Faslu'l-Makâl'i okumak olarak anladığım bu çalışmanın başlığını ters çevirip öylece yeniden yapılandırsak nasıl olur? Olaya tarihi açıdan bakarsak bunun daha doğru olacağını düşünüyorum.

Birlikte dinlediğimiz bildiriler hakkında yaptığım değerlendirmeleri dinlediğiniz için hepinize teşekkür eder saygılar sunarım.

---

<sup>2</sup> Bakara, 2/260.

**IV. BÖLÜM / PART IV**

**VARLIK DÜŞÜNCEİ / HIS IDEA OF EXISTENCE**

**Editör: Bayram Ali Çetinkaya**



## İbn Rüşd'ün *Telhisü Kitabi'n-Nefs* Adlı Eseri Çerçevesinde Nefs Kavramı

### *The Concept of Nafs in the Book of Telhisu Kitabi'n-Nefs by Ibn Rushd*

Kazım Sarıkavak

Genel felsefe kavramları arasında önemli bir yere sahip olan nefis kavramı, İslâm felsefesinin de önemli kavramlarından birisidir. İslâm düşüncesini oluşturan külliyyatta nefis kavramı daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Özellikle Aristoteles'ten beri nefis kavramı, meşşâî (peripatetik) geleneğe mensup filozofların bilhassa üzerinde durdukları bir kavram olmuştur. İslâm filozoflarının hemen hemen hepsi nefis üzerine ya müstakil bir eser yazmışlar ya da eserlerinde mutlaka bu kavramı ele alıp, incelemişlerdir. Bugün pek çok bilim adamı ve düşünürün, en güvenilir Aristo yorumcusu ve Batı düşüncesini en temelden etkileyen düşünürlerden biri olarak kabul ettikleri İbn Rüşd'ün de nefis kavramını ele alan müstakil bir eseri vardır. Bu çalışmada İbn Rüşd'ün "Telhis-ü Kitabü'n-Nefs" adlı eseri bağlamında onun nefis kavramını nasıl ele aldığı ve açıkladığı izah edilmeye çalışılacaktır.

Arapça kökenli bir kelime olan nefis kavramı eski Arap şiirinde kendisine veya şahsa delalet eden dönüşlü zamir olarak kullanılırken, Kur'an'ın inzalından sonra esinti ve rüzgar anlamına gelen ruh anlamını da kapsar bir genişlikte kullanılmaya başlanmıştır.<sup>1</sup> Nefs kelimesinin anlamı için Arapça sözlüklere bakıldığında onun pek çok anlamının olduğu görülür. Buna göre nefsin anlamlarından bazıları şunlardır: Ruh, kan, bir şeyin kendisi, can, akıl, hayat, canlı varlık, insan, kişi, istek, beğeni, arzu, kişisellik, kendi kendisi<sup>2</sup>. Görüldüğü gibi nefis kelimesi Arapça'da kullanımı en yaygın olan kelimelerden biridir.

Nefs kavramı, felsefe sözlüklerinde genellikle ruh kavramı ile açıklanmaktadır. Mesela İsmail Fennî'nin *Lugatçe-i Felsefe* adlı sözlüğünde Nefs/Ruh Descartes'in tanımıyla şöyle tarif edilmektedir: "Descartes kendi fikrine göre kandan çıkıp a'sabda (sinirlerde) ve dimağın yumuşak ve suhuletle kabil-i nüfûz cevherinde deveran (dolaşan) eden gazlara (ki gayet rakîk (ince) ve alev gibi bir maddedir) ervâh-ı hayvaniye tesmiye ederdi. Çünkü bunlar cismi canlandırır ve hareketiyle hayatı teşkil eder zan eylerdi (zannederdi). Revakiyyûn'a (Stoalılara, yani Zenon vesaireye) göre ise, âlemi canlandıran ruh, nefis-i âlem, Allah anlamlarına gelir. Plâton'a göre ise, âlemin nefsi Allah'ın gayri olup, Allah tarafından halk olunmuştur. (yaratılmıştır)<sup>3</sup> Buradaki tanımlarda nefis/ruh bir tarafıyla maddi bir özelliğe sahip gösterilirken diğer taraftan

<sup>1</sup> E.E. Calverley, "Nefs", İ.A. (MEB), C.9, İst., 1964, s. 178

<sup>2</sup> *el-Mu'cemü'l-Vasîf*, C.1-2, Tarihsiz, İst., s. 949; *el-Mu'cemü'l-Vecîz*, Mısır, 1980, s. 627; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 1980, Beyrut, s. 985; E.E. Calverley, a.g.m., s. 180

<sup>3</sup> İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İst., 1341, s. 29-30

metafizik bir yapıya sahip olduğuna işaret edilmektedir. Ancak aydınlanma döneminin ünlü filozofu Voltaire ise ruhu/nefsi şöyle tanımlamaktadır: “Can veren şeye ruh diyoruz.”<sup>4</sup> Burada ruhun/nefsin en önemli ve belirleyici özelliğinin canlılık olduğuna ve maddiliğine vurgu yapılmaktadır. Nefs/ruh konusunda felsefede pek çok tanım yapılmıştır. Ancak konumuz açısından ruh/nefs hakkındaki bu tanımlarla yetinerek şimdi de nefis kavramının İslâm felsefesi literatüründe yer alan pek çok kaynaktaki yapılan tanımlardan birisine burada yer vereceğiz.

Klasik kelimeler ve felsefe sözlükleri arasında önemli bir kaynak kabul edilen Cürcani'nin *et-Ta'rifât* adlı kitabında nefis şöyle tanımlanmaktadır: “Nefs, kendisinde canlılık, duyu ve iradi hareket gücü bulunan latîf, buharımsı bir cevherdir. Bedeni aydınlatan (ziyalandıran) bir cevher olup, ölüm halinde beden zâhirinden ve bâtından ışığı kesilir (kaybolur), uyku halinde ise beden zâhirinde ışığı kesilir, bâtında kesilmez. Bundan şöyle bir sonuç ortaya çıkıyor: Uyku ve ölüm aynı cinstendirler; ancak ölüm ile küllî bir terk etme, uyku ile ise eksik bir terk etme gerçekleşir. Bütün bunlarla birlikte Yüce Allah, nefis cevherini bedenle üç türlü bağlantılandırmıştır: 1- Nefs, beden görünen ve görünmeyen bütün organlarını aydınlatır ki bu, uyanıklık halinde gerçekleşir, 2- Nefs, beden görünen kısmını aydınlatır, görünmeyen kısmını aydınlatmaz, bu ise uyku halinde gerçekleşir. 3- Nefs, bedenden tamamen ayrılır, bu durum ise bedenin ölümü halinde gerçekleşir.”<sup>5</sup>

Bu tanımdan anlaşılacağı gibi Cürcani, nefsi bedenin bütünüyle olmazsa olmaz gerekliliği olarak nitilemekte ve ayrıca bedenin nefse bağlı olduğunu, oysa nefsin bedene bağlı olmasının söz konusu olamayacağına işaret etmektedir. Diğer taraftan bedenin ölümü halinde de nefsin varlığının sürdürdüğünü belirtmektedir.

\*\*

Kavramsal anlamı konusunda vermeye çalıştığımız bu bilgilerden sonra şimdi de nefis kavramı hakkında İbn Rüşd'ün daha önce de belirttiği gibi “*Telhisü Kitabi'n Nefs*” adlı eseri çerçevesindeki düşüncelerinin neler olduğunu açıklamaya çalışacağız.

İbn Rüşd, bir şeyin önce kendini (zatını), sonra ona ilhak olanları öğrenmek gerekir dedikten sonra, “nefsin cevher olarak bilinmesinin ardından cüzlerinin bilinebileceğini”<sup>6</sup> belirtir ve nefsin tözünü şöyle tarif eder: Nefs, ay altı âleme ait olan (organik olan) tabii cisim için bir form(suret)dur. Buna göre her cismin madde ve suretten mürekkep olduğu dikkate alındığında ve hayvanda da bunları nefis ve bedenin karşıladığı düşünülürse nefis, tabii cismin

<sup>4</sup> Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* (çev: Lütfi Ay), C.I, İst., 1977, s. 12

<sup>5</sup> Cürcani, *et-Ta'rifât*, tarihsiz, ?, s. 242-243

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Telhisü Kitabi'n-Nefs*, Kahire, 1950, s. 11



maddesi değil sureti (formu)dir.<sup>7</sup> Nefsin cismin neden sureti (formu) olduğunu ise şu şekilde belirtir: Tabii cisimlerin suretleri o cisimlerin ilk yetkinlikleridir, bu açıdan ay altı âlemden olan tabii organik cismin ilk yetkinliği olan suretin de cismin tanımında belirtilmesi gerekir.<sup>8</sup>

İbn Rüşd bu tanımların arkasından tabii cisimlerin etkileme ve etkilenme cinsinden olan ve sonraki olgunlukları olarak kabul edilenlerin tabii cismin ilk yetkinliği olan surete (nefse) bağlı olduğunu belirtir; çünkü bunlar o suretten sadır olurlar, yani onlar formdan çıkarlar.

İbn Rüşd'ün filozoflara atfen nefse ilgili yaptığı bir başka tanımı da şöyledir: "nefs, akılda bulunan tümelleri kavrar; çünkü o, kuvve halinde bütün varlıkların kendisidir."<sup>9</sup> Yine nefsi bir şeyin zıddıyla birlikte kavrayan mahal<sup>10</sup> olarak tanımlamaktadır. Hilmi Ziya Ülken, İbn Rüşd düşüncesinde insandaki nefsin faal akıl ile alıcı aklın birleştikleri mahal olduğunu<sup>11</sup> söyler.

İbn Rüşd felsefesinde nefis bu şekillerde tanımlanmıştır. O, sözünü ettiğimiz nefse ilgili kitabının sonraki sayfalarında ise nefsin güçlerinden bahseder. Ona göre bu güçler beslenme, duyu, düşünme ve istek gibi güçlerdir. Şimdi sırasıyla nefsin bu güçlerinin neler olduğunu ve nasıl tezahür ettiklerini açıklamaya çalışacağız.

#### **Beslenme Gücü (el-kuvvet'l-gaziye):**

Beslenme gücünün etkin (fâil) güçler cinsinden bir güç olduğunu belirten İbn Rüşd, beslenmenin iki sınıfa ayrıldığını, bunların da bi'l-fiil ve bi'l-kuvve beslenme<sup>12</sup> olduğunu belirtir.

İbn Rüşd'e göre beslenme gücü, hayvan ve bitkide korunma amaçlı bulunur. Ayrıca nefsin bu gücü nefis sahibinin varlığını daha uzun süre sürdürmeye yarar ve bu gücün işlevinin bedenden ayrılması ise, ölüm halinde gerçekleşir. Diğer taraftan beden ve azalarının korunmasının dışında bu güç, beden ve azalarının gelişmesini sağlar ve beslenme gücünü bedende gösteren bir başka şey de bedendeki tabii sıcaklık (hararet)tır.<sup>13</sup>

Diğer taraftan beslenme gücüne bağlı, ancak ondan farklı bir de büyüme gücü vardır ki beden bu sayede her dönemde bir büyümeye sahip olur. Ayrıca üreme (mütenasile-müvellide) gücü de yine beslenme gücü içerisinde yer alan; ancak ondan farklı dış bir müdahale ile aktif hale gelen bir güç olmasıdır.<sup>14</sup> Bütün bu farklı özelliklere sahip olan nefsin beslenme gücü, nefes alıp veren bir cisimde bulunmaktadır.

<sup>7</sup> a.g.e., s. 12

<sup>8</sup> a.g.e., s. 12

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (çev: K. Işık, M. Dağ), Samsun, 1986, s. 281

<sup>10</sup> a.g.e., s. 315-316

<sup>11</sup> H. Ziya Ülken, "İbn Rüşd", İ.A. (MEB), C. 5/2, İst., 1993, s. 792

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabı'n Nefs*, a.g.e., s. 15

<sup>13</sup> a.g.e., s. 16-17

<sup>14</sup> a.g.e., s. 17-18

**Duyu Gücü (el-kuvvetü'l-hassâse):**

İbn Rüşd'e göre duyu gücü, bi'l-kuvve ve bi'l-fiil var olduğu için edilgin bir güçtür. Bu güç gerçekleşme açısından yakın ve uzak diye de ikiye ayrılır. Örneğin cenindeki duyu gücü daha uzun ve uzakta uyuyan ve gözlerini kapayanda ise, duyu gücü daha kısa ve yakın zamanda gerçekleşir.<sup>15</sup> Yani ceninin duyu gücünü gerçekleştirmesi için daha uzun bir zaman uyuyan duyu güçlerini harekete geçirmesi için de daha kısa bir süre gerekir.

Duyu gücü, İbn Rüşd'e göre maddeye bağlı olup, onun fiil haline çıkışı değişme ve değişmeye bağlı olarak gerçekleşir.<sup>16</sup> İbn Rüşd, maddedeki form olan besleyici nefsin olgunluk seviyesine ulaşması için duyu gücünün ona eklenmesi gerektiğini belirtir. Bunun için de bazı organların olması gerekir. Örneğin görmek için göz, işitmek için kulakların olması gerekir.<sup>17</sup>

Diğer taraftan duyu güçleri arasında zaman açısından en önce gelen güç, dokunma gücüdür. Bu bakımdan bu güç, diğer duyu güçlerinden ayrılır. Bu güçten sonra da tat alma gücü, sonra koklama gücü gelir ki bu üç güç, hayvan bedeninde olması gereken zorunlu güçlerdir. İşitme ve görme duyu güçlerinin ise, hayvanda olması zorunluluktan değil; ancak daha üstün olması açısındandır.<sup>18</sup>

İbn Rüşd, duyu gücünün önemli unsurları olan görme, işitme, koklama, tatma, dokunma gibi güçleri üzerinde ayrıntılı olarak durur. Bunlar üzerinde biz daha fazla durmayacağız, zira bizim ele aldığımız konu doğrudan nefis kavramıdır. Ancak yine duyu gücüne bağlı olan müşterek duyu ve tahayyülün ne olduğunu burada kısa da olsa belirtmeye çalışacağız. Çünkü bu iki duyu gücü diğer beş duyudan farklıdır.

Duyu gücüne bağlı olan ortak (müşterek) duyuyu İbn Rüşd, şöyle tanımlamaktadır: Ortak duyu, beş duyu aracılığıyla duyusananlardan iki şey arasındaki başkalaşmayı idrak ettiğimiz şeydir. Ortak duyu, beş duyudan her birinin duyumsadığını idrak eder ve her bir duyumu bu idrakin konusudur. Ortak duyunun idrak ettiği de sadece bir duyuya nisbet edilemez. Ortak duyu, idrak edilenler arasındaki başkalıkları (tegâyür) algılar.<sup>19</sup>

Diğer taraftan yine nefsin duyu gücüne bağlı bir diğer güç ise, hayal gücüdür. İbn Rüşd, hayal gücünü ise şöyle tanımlar: Tahayyül, duyumlananların görünmez olduklarında onlar üzerine düşünme durumudur. Tahayyül, hissetme eylemi bittiğinde hissedilenin eylem olarak daha tam olma durumudur. Tahayyül ile önceden hissedilen sanki varolmuş gibi olur ve tahayyül edilen ortaya çıkarsa onun hisden (duyumdan) ayırt edilmesi zordur. Tahayyülün his

<sup>15</sup> a.g.e., s. 20

<sup>16</sup> a.g.e., s. 20

<sup>17</sup> a.g.e., s. 25

<sup>18</sup> a.g.e., s. 25-26

<sup>19</sup> a.g.e., s. 54-55

gücünden ayrıldığı nokta ise, şudur: Biz bu güçle (tahayyül) olanı yalanlarız, his (duyu) gücü ile olanı ise onaylarız, bu bakımdan biz yalancı duyumlananlara tahayyül deriz.<sup>20</sup> Ayrıca tahayyül gücü, akıl da değildir; zira biz akledilenlerin (ma'kulât) çoğunu onaylarız; ancak tahayyül gücü ile olanları yalanlarız.<sup>21</sup>

Duyu gücü ile tahayyül arasındaki ilişki konusunda İbn Rüşd şöyle bir açıklama yapar: "Tahayyül, daima duyu gücü ile varolur; ancak duyu, bazen tahayyül olmadan da varolur."<sup>22</sup>

İbn Rüşd'e göre nefsin duyu gücüne bağlı olan ortak duyu (hiss-i müşterek) gücü ile tahayyül gücü arasında da şöyle bir ilişki vardır: Duyumlananlar (mahsûsât), ortak duyuyu harekete geçirdiklerinde bu duyuda ortaya çıkanlar tahayyül gücünü harekete geçirirler.<sup>23</sup>

Nefsin en önemli güçlerinden olan duyu gücünü bu tanımlarla belirledikten sonra, şimdi de onun yine önemli güçlerinden olan düşünme gücünü açıklamaya çalışacağız.

#### **Düşünme Gücü (el-kuvvetü'n-nâtika):**

İbn Rüşd, nefsin bu gücünün bazen fiil bazen kuvve, ya da daima fiil halinde olduğu; diğer taraftan bu gücün ezeli mi, hâdis mi olduğu ve bu gücü harekete geçirenin ne olduğu gibi hususların hep tartışma konusu yapıldığını belirtir. Ancak bütün bu tartışmalarla beraber bu güç sayesinde insanın yakın bilgiye sahip olduğunu da vurgular.<sup>24</sup>

Nefsin düşünme gücü, maddeden soyutlanmış olan tümelin ve maddedeki tekilin anlamını idrak etme durumudur.<sup>25</sup> Ancak bu gücün asıl işi, maddeden soyutlanmış olan anlamı kavramaktır. Bu gücün ortaya koyduğu işlerden birincisine tasavvur, ikincisine ise tasdik denir.<sup>26</sup> Ayrıca bu güç ya mahsûsattan ya da masûsata hareket ederek gerçekleşir.<sup>27</sup>

Düşünme gücü ikiye ayrılır: Birincisine pratik akıl (ameli akıl), ikincisine teorik akıl (nazarî akıl) denir.<sup>28</sup> Yine nefsin bu gücü ile insan sever, buğz eder, arkadaşlıklar kurar, sohbet eder, yani insan bütün toplumsal erdemleri gerçekleştirir.<sup>29</sup>

Düşünme gücünü açıklarken akli da açıklayan İbn Rüşd, akli şöyle tanımlar: Akıl, akledilen nesnelere suretlerini maddeden soyutlar ve onları maddesiz kabul eder.<sup>30</sup> Nefsin diğer güçlerinin aksine insan yaşlandıkça akli

---

<sup>20</sup> a.g.e., s. 59-60

<sup>21</sup> a.g.e., s. 61

<sup>22</sup> a.g.e., s. 61

<sup>23</sup> a.g.e., s. 64

<sup>24</sup> a.g.e., s. 66

<sup>25</sup> a.g.e., s. 67

<sup>26</sup> a.g.e., s. 68

<sup>27</sup> a.g.e., s. 68

<sup>28</sup> a.g.e., s. 69

<sup>29</sup> a.g.e., s. 71

<sup>30</sup> a.g.e., s. 77

ziyadeleşir.<sup>31</sup> Ayrıca bütün akledilenler, değişmeye tabidirler ve konularının çoğalmasıyla çoğalırlar.<sup>32</sup> Yine bu akledilenler, önce bi'l-kuvve, sonra da bi'l-fiil varolurlar ve akıl bunları kuvve halinden fiil haline çıkarır.<sup>33</sup>

İbn Rüşd, nefsin güçlerinden olan düşünme gücünü açıklarken aklın bütün farklı çeşitlerini de açıklar, bu açıklamaları çerçevesinde Aristoteles, ve bazı Aristo şârihlerinin görüşlerini de nakleder. Konumuz nefis kavramını açıklamak olduğu için bu ayrıntılara girmeyeceğiz. Şimdi de nefsin önemli güçlerinden birisi olan İstek gücünü açıklamaya çalışacağız.

#### **İstek Gücü (el-kuvvetü'n-nüzû'iyye):**

Nefsin hayal ve his gücü istek gücünü önceleyen güçler olup, bu iki güç, istek gücü için konulmuşlardır. Ayrıca istek gücü, tahayyül ve his gücünün varlığına bağlıdır. Bunlardan özellikle tahayyül olmadan istek (nüzû) varolmaz, dolayısıyla sadece tahayyül gücü, istek gücünden önce gelir.<sup>34</sup>

İbn Rüşd, nefsin İstek gücünü tanımlamaktadır: Bu güç ile hayvan, karşılıklı beraber olmaya istek duyar, eziyet edenden kaçır. Eğer bu istek haz almaya yönelik olursa ona arzu (sevk), intikam almaya yönelik olursa öfke (gadab) adı verilir.<sup>35</sup> Ayrıca bu güç hayal gören canlının hayalinden önce gelir ki işte o, hayalin öncesinde canlıda olan istek gücüdür. Bununla beraber tahayyül bir idrak olduğu için de istek gerçekleşme noktasında ona bağlıdır. Bu istek gücünün konusu ise bedendeki tabii sıcaklıktır. Diğer taraftan fikri istek çoğu zaman hayvanî isteğe zıttır.<sup>36</sup>

İbn Rüşd'e göre hayalde olan suret, nefsin istek gücünü harekete geçirir, istek hayaldeki suretten tahrik olur, nefsin harekete geçmesiyle de tabii istek sıcaklığı harekete geçer, bu durumda hareket eden diğer organlar da harekete geçer.<sup>37</sup>

İstek gücünün tanımları dikkate alındığında bu gücün genelde insan zihninde canlandırdıkları karşısında insanın davranışlarını harekete geçirmesi olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

\*\*

İbn Rüşd'ün "Telhisü Kitâbü'n-Nefs" adlı eseri çerçevesinde nefis kavramını nasıl ele aldığını önceki sayfalarda açıklamaya çalıştık. Bu çalışmanın başında da belirttiğimiz gibi nefis kavramı İslâm düşünce geleneğinde çok geniş ve farklı alanlarda ele alınmıştır. Ancak görüldüğü gibi İbn Rüşd, bu eserinde nefis kavramını felsefi bağlam içerisinde ele alarak tahlil etmiştir.

<sup>31</sup> a.g.e., s. 78

<sup>32</sup> a.g.e., s. 82

<sup>33</sup> a.g.e., s. 88

<sup>34</sup> a.g.e., s. 96-97

<sup>35</sup> a.g.e., s. 97-98

<sup>36</sup> a.g.e., s. 98-99

<sup>37</sup> a.g.e., s. 100

Bu çalışmada bahsi geçen nefsin genel bütün güçleri dikkate alındığında canlıların olmazsa olmazları olan temel özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre de canlının hayatta kalması, hayatını sürdürmesi, kendini ve kendi dışındakileri fark etmesi, hayattaki güzellik ve tehlikelere karşı istek duyması; ayrıca bir canlı olarak özellikle insanın düşünme, yani akıl gücü ile gerek bireysel, gerekse toplumsal anlamlı bir gelişmeci hayat sürdürmesi, nefsin güçleri ile gerçekleşmektedir.

İbn Rüşd, felsefe tarihinde Aristo'yu en iyi anlayan ve şerheden düşünür olarak bilinir. Bu husus, nefs kavramı konusunda da geçerlidir; ancak İbn Rüşd'ün, nefs kavramını açıklarken İslâmî literatür geleneği çerçevesinde de açıklamalar yaparak Aristoteles'in nefs konusundaki düşüncelerini hem daha etraflı bir şekilde açıkladığını hem de onun düşüncelerini daha ileri noktalara götürdüğünü söylemek mümkündür.



## İbn Rüşd Psikolojisinde Güç Kavramı

### *The Concept of Power in Ibn Rushd Psychology*

Nurten Gökalp

Genel olarak bir eylemi gerçekleştirmek ya da karşılamak için sahip olunan fiziksel, zihinsel ve ahlaki yetenek olarak tanımlanabilecek olan güç kavramı, felsefede farklı alanlarda farklı biçimlerde kullanılmaktadır.

Felsefe tarihinde güç sözcüğünü ilk kez kullanan ve ona felsefi bir anlam yükleyen filozof olan Aristoteles psikolojisinde güç, yeti (faculty) ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Güç bu anlamıyla kişinin belirli fiziksel ve ahlaki eylemleri gerçekleştirmesindeki doğal nitelik olarak belirtilmektedir. Güç doğuştan sahip olunan, akıl ve iradeyi ve böylece alışkanlık ve erdemleri yaratan üst düzeyde de insana kendi mükemmelliğini gerçekleştirmeye imkan sağlayan ahlaki bir eğilim olmaktadır.

Aristoteles'in güç ile ilgili bu görüşleri ontolojik anlam da ihtiva etmektedir. Güç ontolojide genellikle kudret ya da yetki (potency) anlamında kullanılmaktadır. O bu anlamdaki güçte üç özelliği ayırt eder. Buna göre, güç değişiminin kaynağıdır; bir şeyi yerine getirme kapasitesidir ve kendinde değiştirilemeyen şeylerin aracılığıyla gerçekleşen durumdur.

Aristoteles'in güç ile ilgili tüm bu değerlendirmeleri ruh kavramıyla bağlantılıdır ve ondan ayrı düşünülemez. Ruha ait yüklemelerin canlı varlığın maddesinden yani bedeninden ayrılamayacağı düşüncesinden hareketle o, ruhu potansiyel olarak yaşama sahip olan bedenin formu ya da entelekyası olarak tanımlamaktadır. Ruh bedeni sürekli kılan bir cevher, bil kuvve (güç halinde) hayata sahip doğal cismin biçimidir. Ruh kesin olarak güç halinde hayata sahip doğal bir cismin yani olgunlaşmamış bir cismin ilk entelekyasıdır.<sup>1</sup>

Cismin entelekyası olan ruh, bedeni yetkinleştirmeye yöneltir. Bu ise ruhun sahip olduğu güçler yani yetiler aracılığıyla gerçekleşir. Beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme yetileri olarak sıralanan ruhun yetilerinin bazıları bazı varlıklarda bulunurken, bazı varlıklarda bunlardan yalnızca biri bulunur. Örneğin bitkiler yalnızca beslenme yetisine sahiptirler. Bir kısım varlıklar da beslenme ve duyma yetisine sahiptirler. Duyma yetisine sahip olan varlıklar buna ilaveten isteme yetisine de sahiptirler çünkü iştah, cesaret ve iradenin kaynağı isteme yetisidir.

Öte yandan Aristoteles'e göre bütün hayvanlar duyulardan birine; dokunma duyusuna sahiptir ve duymamanın olduğu yerde de hem haz ve elem hem de haz ve eleme sebep olan şey vardır. Bütün bu hallere sahip

---

<sup>1</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Z. Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.66

varlıkların iştahı da vardır, çünkü iştah hoşâ giden şeyin istenmesidir. Hayvanlar dokunma duyusu ve isteme yetisine sahiptirler ama imgeleme yetisine sahip olmadıkları konusu şüphelidir. Bazı hayvanlar kımıldama yetisine de sahiptirler ancak akıl yürütme yetisi ve zekâ yalnızca insanda ve eğer varsa insandan üstün nitelikleri olan tümüyle başka canlılarda bulunur.

Ruha ait beş yeti ve canlılardaki dağılımına ait düşüncelerine ilaveten Aristoteles bu yetilerin her birinin özünü kavramak için bu yetilere ait işlemleri incelemek gerektiğini düşünür. Çünkü işlemler ve fiiller güçlerden mantıksal olarak öncedirler. Bu bağlamda beslenme işlevi ile duyumlama ve ona ait beş duyu ile beş duyuya ilaveten ortak duyuyu da inceler. Ortak duyu farklı duyulardan elde edilen duyuları tek bir konuda birleştirme faaliyetinin yanı sıra algı faaliyeti ve algıya ait diğer durumların farkına varma faaliyetini gerçekleştirir. Bu manada rasyonel ruha yardımcı olan ve onunla birlikte çalışandır.

Bundan başka bitkisel, duyumsal ve rasyonel olarak ayırdığı yaşam derecelerine bağlı olarak en üstte yer alan rasyonel ruh bölümü ruhun bilme ve anlaması sağlayan bölümüdür. "Ruhun bu bölümü biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte, etkilenmez olmalıdır; o güç halinde biçim olmalı, bununla birlikte kendisi biçim olmamalıdır"<sup>2</sup> diyen Aristoteles bu bölümü zekâ ile açıklamaktadır. Zekâ güç halinde bir nitelik olup ancak düşünme ile gerçeklik kazanabilir. Ancak zekânın kendini düşünme özelliği de mevcuttur. Bundan başka o, zekâyı, edilgin ve etkin zekâ olarak ikiye ayırır: Edilgin zekâ, bil kuvve yani güç halindedir etkin zekâ ise bilfiildir ve bedenden ayrıdır. Edilgin zekâ etkin zekânın fiiline bağlıdır ve etkin zekâ değer bakımından da edilgin zekâdan üstündür. Ayrıca etkin zekâ ölümsüz ve ebedidir.<sup>3</sup>

Aristoteles'de aktif ve pasif akıl arasındaki ayırım ruh alanına aittir. Bu aktif akılı bireysel insani varlığın bütünüyle dışında kalan ilahi bir akılla özdeşleştiren bir yorumu ortadan kaldırır. Ama aktif aklın insan ruhunda içkin olan ilahi bir akıl olduğu görüşünü ortadan kaldırmaz.

Zekâdan, ruhun düşünme ve kavramasını sağlayan şeyi anlayan Aristoteles'e göre bu ruh bölümü, düşünmeden önce bilfiil realite olmadığı gibi bedene de bağlı değildir. Ruhun bu boyutu aynı zamanda güç kavramının yetki anlamındaki içeriğini de ihtiva eder. Bu anlamda ruh bir gerçekleşme ilkesi, tüm yetileri ile doğal organik bedeninin metafizik mükemmellik ilkesidir.

İbn Rüşd psikolojisinde güç kavramının şekillenişinde işaret edilmesi gereken ilk kavram nefstir. Diğer İslâm filozofları gibi nefsin varlığını kabul eden, onun varlığını kanıtlamaktan ziyade organizmanın varlığını sürdürmesini sağlayan bir güç, bir ilke olduğunu düşünen İbn Rüşd'e göre nefis, cisim olmayıp

<sup>2</sup> A.g.e., s.167

<sup>3</sup> A.g.e., s. 175-176



diri, bilgili, kudretli, iradeli, işitici ve konuşucu bir özdür. Nefse bağlı bu nitelikler onun güçleri olup işlevleri şöyle belirlenmektedir.<sup>4</sup>

**Beslenme Gücü:** Nefsin en önemli gücü olup bütün canlı varlıklarda ortaktır. Bunun dayanağı tabii ısıdır. Canlılığın devamı ve varlığının sürekliliğini sağlayan bitki hayvan ve insan gibi bütün canlı türlerinin sürekliliği gayesine sahiptir.

**Büyüme Gücü:** Varlığın beslenme gücüne bağlı onun gibi aktif bir güç olan büyüme gücü canlıyı ulaşabileceği doğal yetkinliğe ulaşmasını sağlama gayesine sahiptir. Beslenme gücü canlının korunmasına yönelik iken bu gelişmesine yöneliktir.

**Üreme Gücü:** Canlının kendi türünden yeni bir canlıya varlık kazandırması olan üreme gücü, ilk iki güçten farklı olarak bireye değil türe yönelik aktif güç olmaktadır.

**Duyu Gücü:** Şu ana kadar incelediğimiz aktif güçlerden farklı olarak duyu gücü pasif güçtür. Pasif olan duyuları harekete geçiren ve işlevlerine yerine getirmelerini sağlayan şey, fiilen varolan duyulur nesnelere. İbn Rüşd'e göre duyu gücü beş tanedir: Görme gücü, işitme gücü, koklama gücü, tat alma gücü ve dokunma gücüdür. Bu beş duyunun en önemlisi dokunma gücü ve onu destekleyen ve tamamlayan tat alma ve koklama duyularıdır. Canlılığın devamı için gerekli beslenme gücü bu duyulara dayalı olarak çalışır. Görme ve işitme duyuları varlığın canlılığını sürdürmesinden çok canlının yetkinleşmesi ile ilgili görülür.

**Ortak Duyu:** Bu konuda Aristoteles'i takip eden İbn Rüşd tıpkı onun gibi işlev, nesne ve işleyiş bakımından beş duyuya bağlı olarak çalışan, duyuların sağladığı verileri bir araya getirmek suretiyle, algının tamamlanmasını sağlayan ortak duyunun varlığını savunmaktadır.

**Hayal Gücü:** Ortak duyu ile ilişkili bir güç olan hayal gücü, duyuların tek tek algıladığı kavram ve suretleri duyulur nesnelere algılayabilmesidir. Ayrıca o duyuları aslında olduğundan daha farklı biçimlerde de bir araya getirebilir. Canlılar ortak duyu ve hayal gücü sayesinde kendileri yarar ve zararlı şeyler karşısında tavır alabilirler.

**Düşünme Gücü:** Nefsin bütün diğer güçlerinden farklı ve onlardan daha üstün olan akıl bütün bu güçlerin hepsinin üstünde yer alır. İnsanı hayvandan ayıran en önemli güç olarak görülen akıl daha önceki filozofların çoğunda görüldüğü gibi ikiye ayrılır: İlki insanın tecrübe yolu ile edindiği bilgilerine yönelik olan pratik akıl, diğeri, bazı insanların sahip olduğu ve fikri bir yetkinliği gerektiren teorik akıldır.

**İstek Gücü:** Hayal gücünde beliren bir izdüşüm karşısında canlının olumlu ya da olumsuz tepki vermesine sağlayan istek gücüdür. Fayda ya da

---

<sup>4</sup> H. Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul, 2003, s.84-94

haz veren bir şeyi elde etmek şeklinde hareket ettiren *arzu gücü* ve istenmeyen bir şeyden uzaklaşma şeklinde hareket ettiren *öfke gücü* şeklinde kendini gösterir. İnsanda buna bir de *seçme gücü* eklenir.

İbn Rüşd düşüncesinde nefsin güçleri belli bir düzene sahip, birlikli ve bütünlüklü bir yapı göstermektedir.

Öte yandan nefsin, bedeni yönetmek ve denetlemek fiilinin yanısıra akledilebilirleri kavramak fiili olduğu da kabul edilmektedir. Bu fiili gerçekleştirme gücü olan akıl insanın ayırıcı ve belirleyici gücüdür. İbn Rüşd'e göre insan özü itibarıyla değil, ancak insan oluşu ve özüyle birlikte bulunan akıl sebebiyle duyulur varlıkların hepsinden daha üstündür.<sup>5</sup> İnsanın sahip olduğu akli işlevlerine göre amelî ve nazarî akıl olarak derecelendiren İbn Rüşd, amelî akli herkesin tecrübe yoluyla sahip olduğu akıl olarak, nazarî akli bazı insanların sahip olduğu akıl olarak belirler, Amelî akli insanın varlığının biyolojik ve fizyolojik devamı için sahip olduğu ve kullandığı akıldır. Ameli akıl ile insan, biyolojik, bireysel ve sosyal hayatını sağlıklı biçimde sürdürür. Nazarî akıl ise insanın teorik ilimlerin ilkelerini elde etmesini sağlayan gücüdür. Nazarî akıl insanın zihinsel özellikleri ile ilintili olup, yeni kavramlar ile bilgi ve değer üretmesini sağlar.

Aklın yeni kavram ve yeni hükümler üretmek için kullandığı işlevlerini belli bir sıra düzeni içerisinde ele alan İbn Rüşd akli şöyle derecelendirmektedir: Güç halindeki (Heyûlanî) akıl, meleke halindeki akıl, kazanılmış (müktesep) akıl, faâl akıl.

İnsana özgü olan hayal gücüyle birlikte bulunan heyulanî akıl, güç halindeki akıldır. Bu gücün yetkinleştirmeye dayalı bir işleyişi olduğunu kabul eden İbn Rüşd, bu akli son yetkinliğinin fââl akıl olduğunu kabul etmektedir. İnsanın bilgi edinerek nazari yetkinliğe ulaşması, doğal yetenek ve kapasitesini kullanarak doğru yöntemle bilgi edinmesinin yanı sıra, nefsanî arzu ve eğilimlerini kontrol edebilecek bir irade gücüne sahip olması ile mümkündür.

Dikkat edilirse Aristoteles'de bedenden ayrılamayan, bedeni sürekli kılan güç halinde hayata sahip doğal cismin biçimi olan ruh kavramının yerine İbn Rüşd düşüncesinde nefis kavramı kullanılmaktadır. Nefis organizmanın varlığını sürdürmesini sağlayan ilke olup sahip olduğu işlevler aracılığıyla tespit edilebilmektedir. Nefis cisim olmayıp diri, bilgili, kudretli, iradeli, işitici, konuşucu bir öz olarak tanımlanmaktadır.

Aristoteles'in ruhun üçlü bölünümüne bağlı olarak açıkladığı güçler İbn Rüşd'de nefse bağlı güçler olarak anlaşılakta, sayısı çoğaltılmakta ve detaylandırılmaktadır. Ayrıca yeti anlamındaki bu güçlerin işlevsel bir değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Aristoteles'in görüşünden farklı

---

<sup>5</sup> A.g.e., s. 102

olan bu değerlendirme, modern psikolojideki işlevselci yoruma daha yakın görünmektedir.

Modern psikolojinin öncüleri arasında yer alan işlevselcilik, başlangıçta zihin ile bilincin işlevleri aracılığıyla bilinebileceği iddiasına dayanmaktadır. Zihin ya da bilincin işlevleri aracılığıyla gözlenebileceği böylece deneysel bir temele dayandırılmış açıklamaların mümkün olabileceği kabul edilmiştir. İbn Rüşd'ün genelde bedensel işlevler özelde de aklın işlevleri ile ilgili değerlendirmeleri, işlevselci yaklaşımın göstergeleri olarak kabul edilebilir.

Öte yandan İbn Rüşd'ün nefsin yetilerinin özellikleri hakkındaki değerlendirmeleri de bu görüşümüze dayanak teşkil etmektedir. Ona göre nefsin bedeni yönetmek ve denetlemek işlevinin yanı sıra akledilirleri kavramak işlevi de vardır ve bu iki işlev birbirine karşıttır. Nefs bu işlevlerden birini yerine getirirken ötekinden uzaklaşmakta ikisini aynı anda yapmak imkansız hale gelmektedir. Nefsin bedenle ilgili işlemleri arasında duyumlama, hayal etme, istekler, öfkeler, korku, üzüntü ve acı bulunmaktadır. Akletme sırasında bütün bu öteki şeylere yönelmek imkansız olmaktadır. Bu nedenle örneğin acı, korku ya da hastalık sırasında aklın inceleme işlevi ortadan kalkmaktadır. Bütün bu yetilerle ilgili zayıflık ve güçlülük birey ve durumlara göre değişiklik göstermektedir. İşte bu noktada İbn Rüşd yetilerin işlevlerinin koşullara bağlı olarak değişebileceğine ve bireysel farklılıklara işaret etmektedir. Yani psikolojinin gözlenebilen ve bilimsel boyutuna ağırlık vermektedir. Bu ise insan davranışlarının nesnel gözlemine ve bunun fikirlerle ilişkisine vurgu yapan biyolojiye dayalı Aristoteles değerlendirmesinden daha ileri bir aşamadır.

Öte yandan Aristoteles'in yetki anlamında kullandığı, değişimin kaynak ve kapasitesi olan güç kavramı ise İbn Rüşd psikolojisinde akıl ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Potansiyel aklın insanda ilk kez dışsal, evrensel, aktif bir akıl ile ilişkide bulunmasına bağlı olarak kendiliğinden varlığa gelmesi düşüncesi Aristoteles'den farklı bir boyuta işaret etmektedir. Ayrıca İbn Rüşd'ün özellikle akla dair detaylı değerlendirmeleri bir tür zihin araştırması olup günümüz zihin felsefesi çalışmalarının ilk örneklerinden biri olarak görülebilir.



## İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayırımı Bağlamında Tümler Sorununun Çözömlenmesi

### *The Analysis of the Matter of Universals in the Axis Being-Essence Distinction in Ibn Rushd Philosophy*

Hüseyin Aydoğdu

Felsefenin en eski ve en temel sorunlarından biri hiç şüphesiz hem metafizik-ontolojik hem de mantıki ve epistemolojik içerikli olarak tartışılan "tümler sorunu" ya da felsefe tarihindeki meşhur ifadesiyle "tümler kavgası"dır. Bu sorun sadece İslâm felsefesinin değil, Antik Çağ Yunan felsefesinden günümüze kadar süregelen felsefenin temel bir sorunudur. Felsefenin önemli bir tartışma konusu olan tümler, ontolojik ve epistemolojik statü içerisinde İlkçağ felsefesine olduğu kadar Ortaçağ felsefesine de damgasını vuran ünlü tartışmalardan biridir. Öyle ki, Ortaçağ felsefesinde tümler sorunu ontik-epistemik temelli olarak tartışılarak, gerek İslâm felsefesinin, gerekse de Skolastik felsefenin doruk noktası olan spekülatif metafiziğin ortaya çıkmasını ve yapılmasını sağlamıştır. Tümler sorununun felsefede bu derecede çok büyük bir önem taşımasının nedeni bu sorunun sadece varlık konusunda değil, bilgi ve değer gibi problemlerle birlikte gelişerek felsefenin diğer disiplinlerinde de ortaya çıkan tartışmaların genelde bu en eski ve en temel sorununa bağlı olarak yapılmasıdır. Başka bir ifadeyle bu tür alanlarda ortaya çıkan böyle bir zorunluluğun nedeni, felsefenin birçok disiplininde ortaya çıkan değişik sorunları felsefi temellendirme noktasında böyle bir ihtiyacın ortaya çıkmasıdır. Ontolojik ve epistemolojik içerikli olarak tümler konusunda en hararetli tartışmalı sorulardan biri tümlerin ya da onların zihnimizdeki karşılığı olan kavramların, varoluşlarının bulunup bulunmadığı sorunudur. Bulunuyor ise bu kavramların dış dünyada ya da zihinde hangi ontik-epistemik şartlar altında var olduğu ile hangi şart ve durumda olursa olsun var olduğu iddia edilen tümlerin gerçekliği sorunudur.

Tümler sorunu felsefede ilk zamanlarda olduğu kadar günümüzde de hangi açıdan ele alınırsa alınsın hâlâ canlılığını koruyan bir sorundur. Ne yaparsak yapalım felsefi bir temeli olsun ya da olmasın zihnimizi herhangi bir tümel kavrama saplanıp kalmasından ya da herhangi bir sorunu tümel bir kavramla izah edip onunla temellendirmekten kurtaramıyoruz. Öyle ki, ister bilimsel dilde isterse günlük dilde olsun içinde herhangi bir tümel kavram geçmeksizin bir önerme kurmak güçtür. Günlük dilde kullanmış olduğumuz kelimelere bakacak olursak özel adların tikellere, teker teker nesnelere, geri kalanların ise cins adlar, sıfatlar, edatlar ve fiillerden oluşan bir sözcük grubu olarak tümlere karşılık geldiğini görüyoruz. Belki de bu ayırım bizi idealar

âlemi ve fenomenal âlem diye iki âleme ve bunlara karşılık gelen tanrısal bilgi ve insansal bilgi diye de iki bilgi türüne götürmüştür. Bu yüzden Bertrand Russel, kabul edelim ya da etmeyelim görülemeyecek ve çürütülmeyecek derecede, *"bütün gerçekliklerde tümeller vardır, ve bütün gerçeklerin bilgilerinin ön şartı tümelleri tanımdır"*,<sup>1</sup> der. Günümüzde de eskiden olduğu kadar tümellerin varlığı metafizik-ontolojik ya da mantıki ve epistemolojik bir gerçeklik olarak kabul edilmesine rağmen, onların hangi derecede var olduğu ile tikellerle olan ilişkileri, yani tümellerin tikelerde nasıl bulunduğu soruları açısından ise bir tartışma konusudur.

### 1. Bir Sorun Olarak Tümeller Tartışmasının Tarihsel Ardalanı ve Felsefi Temelleri

Bu girişten sonra İbn Rüşd felsefesinde tümeller sorununu apaçık olarak ortaya koyabilmek için öncelikle felsefe tarihi içindeki tarihsel gelişimini ve yerini kısaca belirtmekte fayda var. Tümeller sorunu ilk kez İlkçağ'da Sokrates felsefesiyle gündeme gelse de sistemli olarak tartışıldığı felsefe Plâton felsefesidir. Plâton, felsefesinde ünlü idealar kuramını özellikle varlık ve bilgi probleminde bir çözüm bulmak amacıyla ileri sürerek ezeli-ebedi bilgiyi mümkün kılmak için genel ve değişmez nesnelere aramıştı. Bu nesnelere de fenomenal (görünüşler) dünyasında değil, idealar dünyasında bulmuştu. Plâton, kendine özgü bu felsefesinde idea kelimesini tümel karşıtı olarak değil de daha ziyade *"bizim duyular aracılığıyla algıladığımız tikel (cüzî) şeylerin karşıtı"*<sup>2</sup> olarak kullansa da onda idealar *"nesnelere hem varlık nedeni hem de onların bilgisini sağlayan yetkin varlıklardır. ..."*<sup>3</sup> Bu düşüncesiyle o, felsefesinin en başlangıcında soyut varlıklarla somut varlıklar arasında ya da tümeller ile tikeller arasında bir ayırma gitmiş oldu. Plâton'un yapmış olduğu bu ayırım daha sonra Aristoteles tarafından yadsınarak ondan oldukça farklı şekilde tümeller sorunun tartışılmasına neden oldu. Bu tartışmada "şu" veya "bu" diye gösterebileceğimiz "özel adlar" ön plana çıktı. Plâton açısından bilgi idealar âlemini bir hatırlama olduğundan tümelleri öğrenmeye gerek yokken, Aristoteles için ise tümeller bir sezgisel tümevarım yoluyla öğrenilebilirdi. Çünkü form (suret) nesneden ayrı olmaksızın onun varlık nedenlerinden biridir. Yani form olmaksızın nesne de olmaz. Bu da formun yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik bir kavram olduğu konusunda tezi güçlendirmiş oldu. Daha sonra felsefede tümeller sorunu genelde bu iki büyük filozofun açmış olduğu çığırdada yapıldı. Bu tartışmaların hepsinde tümeller soyut kavramlar olarak kabul edilerek temelde üç farklı tartışmanın ortaya çıkmasına neden oldu. Bu üç farklı tartışma tümellerin düşüncede mi, gerçeklikte mi, yoksa sadece dilde mi var olduğu soruları üzerinde yoğunlaştı. İşte bu sorular ekseninde

<sup>1</sup> B. Russel, *Felsefe Meseleleri* (Çeviren: Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970, s.135.

<sup>2</sup> A.g.e., s.134.

<sup>3</sup> V. Hacıkadıroğlu, *Bilgi Felsefesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1985, s.140.

tartışılan tümeller sorunu metafizik ile epistemolojinin en eski ve en önemli sorunlarından biri olarak tarihsel süreçte metafizik-ontolojik ya da mantıki ve epistemolojik statüde üç temel tartışmanın ortaya çıkmasına ve yapılmasına neden oldu.

Bu konuda ileri sürülen üç önemli tavidan birincisi realist görüştür. Tümeller sorununda realizm, tümellerin yani, genel niteliklerin (kavramların / özlerin), tür ve cinslerin gerçekten var olduklarını, varoluşun açıklanması ve sınıflanması için bu ayırımın vazgeçilmez olduğunu öne süren görüştür. Realist görüş radikal realizm ve ılımlı realizm olmak üzere ikiye ayrılır. Radikal realizmin en önemli temsilcileri başta Plâton olmak üzere Aziz Augustinus, Aziz Anselmus gibi düşünürlerdir. Radikal realizm, *"tümellerin tikellerden ayrı ve bağımsız bir varoluşa, mekânsal-zamansal olmayan gerçek bir varoluşa sahip olduğunu, var olmak için tikellere ihtiyaç duymadığını savunur..."*<sup>4</sup> Örneğin, insan ya da beyaz tümeli bütün tek tek bireylerden ya da beyaz tümeli bütün beyaz şeylerden ayrı, mekânsal-zamansal olmayan bir varoluşa sahiptir. Radikal realizm bu anlayış içerisindeki en önemli güçlüğü tümel ile tikel şeyler arasındaki, yani örneğimizde olduğu gibi tek tek bireyler ile insan ideası ya da beyaz tümeli ile beyaz şeyler arasındaki ilişkiyi tatmin edici bir biçimde açıklama güçlüğüdür. Bu güçlük realizm içerisinde ikinci bir anlayışı, ılımlı realizmi gündeme getirmiştir. Bu anlayışın temsilciliklerini de başta Aristoteles olmak üzere Abelardus, Albert Magnus ve Aquinolu Thomas gibi düşünürler yapmıştır. İlimli realizme göre, tümeller gerçek olmasına rağmen tikellerden ayrı bir varoluşa sahip değildirler. Örneğin yukarıda vermiş olduğumuz örneğimizin aksine "insan tümeli" ya da "beyaz tümeli" tek tek bireylerle / şeylerle birlikte onları her ne ise o şey yapan şey olarak var olurlar.

Tümeller sorununda ortaya çıkan ikinci görüş kavramcılık (konseptüalizm)'tir. Kavramcılık, tümellerin sadece düşüncede ve ya zihinde var olduklarını öne süren görüştür. Bu yaklaşıma göre, *"tikellerin genel terimler altında sınıflamasının, metafiziksel bir hakikatten ziyade, insanın seçici ilgisinin bir sonucu veya eseri olduğunu öne sürer."*<sup>5</sup> Yani kavramcılık, örneğin 1 (bir) sayısı, kalem ya da insan benzeri tümellerin ontolojik statüsüyle ilgili bir görüş olarak, tümellerin zihinsel bir varoluşa sahip olduklarını, ancak onların zihin dışında bir varoluşu olmadıklarını öne süren görüştür. Kavramcılığın önemli temsilcisi J. Scotus Erigena, Abelardus, İbn Rüşd ile İngiliz deneyci felsefenin üç büyük öncüsü olan J. Locke, Berkeley ve Hume'dur. Bu filozofların hepsi birbirlerinden farklı da olsa kavramları zihinleştirme yönünde etkinlik göstermişlerdir.

<sup>4</sup> A. Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2007, s.200.

<sup>5</sup> A.g.e., s.201





metafizik-ontolojik düşünmenin ilk adımını oluşturur. İslâm metafiziğinin tüm yapısının inşa edildiği bina bu ayırım üzerine kurulmuştur. İslâm felsefesinin büyük ölçüde etkilendiği felsefe olan Aristoteles metafiziğinde ise böyle bir ayırım yoktur.<sup>8</sup> Varlık (vücut=existentia)-öz (mahiyet=öz=essentia) ayırımı ya da ikilemini İslâm felsefesine açık bir biçimde sokan ilk kişi Farabî'dir. Farabî'nin başlatmış olduğu bu ikilem daha sonra İbn Sina tarafından da sistemleştirilerek tüm İslâm felsefesi tarihine hâkim oldu. İslâm düşüncesindeki hemen hemen her sorun bu ikili ontolojik ilkeye ilintilenecek izah edilip temellendirilmeye çalışıldı. Bu ilkeye göre, tüm nesnelere sadece birey (tikel) olarak değil, öz(el) olarak da birbirlerinden farklıdır. Dünyada hiçbir şey diğeri gibi değildir; yani her varlığın özü aynı değildir. Örneğin, bir taş, taştır; ağaç ağaçtır; at ise attır; taş ağaç değildir, ağaç da at değildir, ayrıca her varlık gibi bunlar da kendilerinden başkası olamazlar. *"Bununla beraber birbirlerinden ayrılan tüm bu nesnelere hakkında doğru olarak 'taş vardır', 'at vardır', 'masa vardır' demek ve önermelerin özneleri birbirinden farklı olmasına rağmen hepsine birden aynı yüklemi"* isnat edebilmekteyiz.<sup>9</sup> İslâm filozoflarına göre, bu örneklerde olduğu gibi dünyada bulunan her şey, varlık ve özden birleşik bir ikilidir. İşte İbn Rüşd felsefesini büyük ölçüde bu ikili ontoloji meşgul edecektir. Bu ikili ontoloji İslâm felsefesinde tümeller sorununa yeni bir boyut katacağı gibi İbn Rüşd felsefesinde de tümeller sorununun çözümlenmesinde önemli bir dayanak olacaktır.

Kindî, Farabî ve İbn Sina gibi İbn Rüşd de İslâm'ın kültürel mirasının en değerli unsurlarını yaratmıştır. İbn Rüşd, bütün Yunan felsefesini, Yeni-Plâtonculuğu, İslâm teolojisini, doğa bilimlerini, din ve hukuk geleneğini, hatta mistisizmi inceleyen, özellikle de Aristoteles felsefesini açıklayan ve Batı'ya tanıtan bir yorumcu olarak felsefe ve teolojinin sınırları konusunda eleştireci bir bakışla yaklaşmış olan bir düşünürdür. İslâm dünyasında özellikle siyasal paradigmalardan dolayı hâlâ Gazalîciliğin gölgesinde kalsa da o, yeni akıl ve mantık anlayışıyla hem İslâm felsefesine yeni bir kavrayış getirmiştir hem de felsefesinde getirmiş olduğu etkili eleştirilerle klasik din algısını yıkarak modernistler gibi dini tamamen inkâr etmemiştir, aksine bütün bir felsefesinde denge filozofu görüntüsü çizmiştir.

İbn Rüşd felsefesinde de tümeller sorunu felsefenin çözmesi gereken öncelikli sorunlarından biridir. O, tümeller sorunun çözümlenmesini öncelikle metafizik-ontolojik, sonra ise mantıki ve epistemolojik olarak ele alır. Bu sorunu metafizik-ontolojik çözümlenmede varlık-öz ayırımı bağlamında ele alarak yapar. Filozofumuza göre, varlık teriminin biri ontolojik diğeri ise mantıki ve epistemolojik olmak üzere iki temel anlamı vardır. Varlık ile öz aynı şeyin iki

<sup>8</sup> Aristoteles, *Metafizik* (Çeviren: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, 1031 a 15-1032 a 10.

<sup>9</sup> T. İtutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (Çeviren: İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 130.

farklı yönünü gösteren kavramlardır. Varlık, Aristotelesçi anlayışta bir şeyin duyularla algılanan yönüne işaret ederken, öz de o şeyin akıl tarafından kavramlaştırılan yönünü gösterir. İbn Rüşd'ün özden anladığı, *"bir şeyin fiilen var olmasını ve kendine özgü bir fiille belirlenmesini sağlayan özsel (zâtî) niteliklerdir."*<sup>10</sup> Bu nitelikler varlığa bağlı olan fakat onun varolmasında herhangi bir katkısı olmayan araz (ilinek) cinsinden nitelikler olmayıp reel (bilfiil=gerçek) anlamda varolan şeylerin kendileridir. Bunların yokluğunun düşünülmesi varolan şeyin yokluğunu da gerektirir. Özü oluşturan bu nitelikler, varolanlarda bulunan ortak özelliklerin sonucu, onların kaynağıdır. Örneğin bileşik cisimlerden bitkiyi bitki yapan ya da hayvanı hayvan yapan ortak özellikler öz cinsinden niteliklerdir. Bu yüzden *"... bir şeyin zatının ve mahiyetinin arazî olması mümkün değildir. Arazî olarak varolmak ancak varolanların birbirlerine nispeti sırasında tasavvur edilebilir. ..."*<sup>11</sup> Herhangi bir şey için, bizatihi vardır diyebilmek için, kıyaslanan iki şeyden birinin diğerinin özünde olması gerekir. Örneğin "daire için merkezin var olması" ya da "iki dik açının üçgenin açılarının toplamına eşit olması" gibi. Eğer bu karşılaştırmada biri diğerinin özünde bulunmaz ya da her ikisi de bir diğerinin özünde bulunmaz ise buna arazî olarak var denilir. Örneğin, "inşaat ustası ud çalar", ya da "öğretmen beyazdır" dememiz gibi. Buna karşılık basit cisimlerden suyu su kılan ıslaklık ve soğukluk ya da ateşi ateş kılan kuruluk ve sıcaklık onların özleridir. O zaman öz, *"madde ile suretin toplamından yani varolandan (zât) başka bir şey değildir."*<sup>12</sup> Bu açıklama ve örnekler gösteriyor ki, filozofumuzda var olmak (mevcud) ile öz (zât) aynı şeyi ifade etmez, tam tersine birbirlerinden farklı şeyleri ifade ederler. Varlık ise, madde ile formdan, yani var olandan başka bir şey değildir.

İslâm felsefesinde varlık-öz ayırımı sadece İbn Rüşd metafiziğinde bir sorunsal değildir, ondan önceki felsefelerde de bir sorunsaldır. Zaten İbn Rüşd ile kendisinden önceki İslâm düşünürlerinden İbn Sina arasındaki en önemli yöntembilimsel anlaşmazlık, bu varoluş ile öz arasındaki ilişkinin çözümlenmesi konusudur. İbn Sina varoluş ile öz ayırımını Tanrı dışında tüm varlıklara uyarlamıştı. İbn Sina'nın kavramsal olmaktan ziyade ontik-epistemik temelli ayırımına göre, özü gereği zorunlu olarak varolan Tanrı dışındaki her şeyin varlığa gelebilmesi için başka bir şey tarafından zorunlu kılınması gerekir. Bunun için onun bu metafizik sisteminde "varoluş", "öz"ün zati yapısına atıfta bulunarak açıklanabilecek bir şey değildir. "Varoluş", "öz"den fazla bir şeydir, ona eklenmiş bir şey değildir.<sup>13</sup> Buna karşılık İbn Rüşd'e göre, İbn Sina'nın varoluşu özün bir arazî olarak ele alması Farabî'nin ortaya koyduğu "olumsal varlık" kategorisini ortadan kaldırmıştır. Ayrıca bu metafizikte başkası

<sup>10</sup> H. Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul, 2003, s.161.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi* (Çeviren: Muhiittin Macit), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.9.

<sup>12</sup> H. Sanoğlu, a.g.e., s.162.

<sup>13</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (Çevirenler: A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 20005, s. 131-132.

aracılığıyla zorunlu ile kendi başına zorunlu olan iki varlık kategorisiyle özü kendi varoluşunu içermese de olumsal olan edimsel olanla, yani zorunlu olanla özdeş hale gelmiştir. Oysa filozofumuza göre, İbn Sina'nın yaptığı gibi bir şeyin varoluşu ile özü arasında mantıksal bir ayırımı gidilebilirse de varoluş ile öz arasında zorunlu bir ilişki vardır. İşte İbn Rüşd'e göre, İbn Sina varoluş ile öz arasında ontik-epistemik kaygıyla yapmış olduğu bu ayırımında bunu görememiştir. Aksine o, burada mantıksal ayırımın yola çıkmasına rağmen hem Yeni-Plâtoncu sudur teorisini Mutlak Varlık olarak belirlediği Tanrı'ya etkin bir rol vererek kendi felsefesine uyarlamaya çalışmıştır hem de mantıksal düzenle varlıksal düzeni, düşüncelerin düzeniyle şeylerin düzenini birbirine karıştırmıştır. Bu bağlamda İbn Sina'nın sudur teorisi ile Gazalî'nin ara nedenciliği (okkazyonalizm) arasında pek bir fark yoktur. Çünkü her ikisi de tüm varolanları doğrudan insan bilgisinin dışındaki tanrısal eyleme dayandırmışlardır. *"Oysa İbn Rüşd'ün Aristotelesçi düşüncesinde evren insan zihninin araştırma yoluyla her köşesine ulaşabileceği tek bir gerçek dizgeden ibarettir."*<sup>14</sup>

İbn Rüşd'e göre, "varoluş" ile "öz" arasında olduğu kadar "tanım"la "tümel" arasında, dolaylı olarak da "öz"le "tanım" arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir şeyin özünün bilinmesi aynı zamanda onun tanımlanması anlamına gelir. Gerçek bir tanım ise zâta (öze) ait yüklem ile yapılabilir. Yani bir şey, kendisine özünü veren tanımla bilindiğinden doğru tanım cins ve fasıldan meydana gelir. Bundan dolayı tanım, yalnızca bileşik varlıklar için geçerli olup *"... parçaları olan sözdür"*.<sup>15</sup> Cins, nevi ve fasıllar tümel olduklarından tanımın tümelle sıkı bir ilişkisi vardır. Çünkü tanımla oluşturan unsur tümeller üzerine inşa edilir. Tanımla ilgili bu vurgu sadece İbn Rüşd de değil, her felsefede vardır ve tümeller sorununda tartışmanın başladığı asıl noktalardan da birisidir. Bu tespitten hareketle "gerçekte var olup olmadığı bir sorun olan, varlığı bir tartışma konusu olan tümeller üzerine doğru bir tanım nasıl yapılabilir?" sorusu sorulur. Bu soruya hâlâ felsefede ontik-epistemik içerikte zihni tatmin edici ortak bir cevap verilememiştir. Bu duruma, başka bir ifadeyle zihnin bu sahada yaşamış olduğu mantıksal çıkmazına rağmen, varlıkla ilgili doğru ve gerçek bir tanımın yapılabilmesi için felsefi sorgulamaların da devam etmesi gerekir. Bu durumun farkına varan İbn Rüşd, özellikle bu bakış açısından bu sorunun varlığını çokça önemseyerek metafizik içerikli epistemolojisinde derin bir sorgulama ve arayışın içerisine girer. Bu felsefi çizgide derinlemesine yapmış olduğu inceleme ve çözümlenmelerde filozofumuza göre, tümeller zihin dışında gerçek bir varlığa sahip değildir. Tümellerin tikel varlıklardan ayrı birer töz oldukları yolundaki görüşler yanlıştır. Tümeller *"ayrı varlıklar olsalardı, onlar nesnelere kavramı olmaktan çıkar ve ne tarifin ne de bilginin oluşmasında bir işe yararlardı. Oysa*

<sup>14</sup> A. B. Güçlü-E. Uzun-S. Uzun-Ü. H. Yolsal, Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 704.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.59.

[tümellerden] *oluşan tarifler sayesinde nesnelere mahiyetini kavramak mümkün olmaktadır. ...*<sup>16</sup> Eğer tümellerin zihin dışında veya nesnelere bilfiil var oldukları düşünülürse tek tek tikelerde tümelin parçalanması gündeme geleceğinden o tümel olmaktan çıkar. Hatta ne kadar tekil varsa o kadar tümelin olacağı gündeme gelecektir. Bunlar da tümeli parçalayacaktır. Örneğin, İbn Rüşd'ün de vermiş olduğu bir örneğe göre, Zeyd ile Amr'ın insanlık tümelinden almış oldukları pay sayesinde insan oldukları varsayılması ya da onlarda olduğu gibi diğer tikelerde de farklı insanlık tümelinin ortaya çıkması gibi. Bu nedenden dolayı ona göre, tümeller, tek tek nesnelere kuvve, zihinde ise fiil halinde bir varlığa sahiptir. Ancak böyle bir tümelin varlığı akıl ve mantıkta çelişkileri ortadan kaldırılabılır. O zaman diyebiliriz ki, onda tümeller, yalnızca zihnimizde maddeden soyutlanmış kavramlar olarak vardılar.<sup>17</sup>

İbn Rüşd'e göre tümeller, Plâtoncu idealizmin ileri sürdüğü gibi ne ezeli ve değişmez değildirler ne de sadece zihinde var değildirler. Öz bozulmaya uğramadığından tümeller öz itibarıyla ezeldir. Ancak asıl itibarıyla bozulmaya uğrayan tikel açılarından tümeller bozulmaya uğrayabilir ve madde ile formdan oluşmuş bir birleşimin herhangi bir unsuru değişebilir. Tümellerin sadece zihinde var olduğu düşünülmesi zihinde olup da dış dünyada olmayan şeylerin, yani düşünceyle objenin uyuşması ya da uyuşmamasından dolayı tümelin ya da tümelle ilgili herhangi bir önermenin doğrulanması ya da yanlışlanması anlamına gelebilir. Bu da zihni katı bir realizme sürükleyebilir. Örneğin zihinde olup da dış dünyada bir gerçekliği olmayan Anka Kuşu, Dev, Tepegöz, Kafdağı ve Kanatlı At ya da geometri ve matematiğin kavramları gibi. Ontolojik ve epistemolojik düzlemde zihni katı bir realizme düşürmemek için, daha doğrusu bu gibi örneklere ontik-epistemik bir dayanak oluşturabilmek için, düşünürümüzde bir şeyin öz anlamındaki varlığı ile özü aynıdır. Özü gösteren tanım ve onu oluşturan tümeller, *"tekil varolanlarda kuvve halinde bulunan birtakım ortak özelliklerin, zihin tarafından soyutlanıp birleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan kavramlardır. Bir şeyin mahiyetinden ve tarifinden söz edilmesi, onun bilfiil varolduğunun ifadesi demektir. ..."*<sup>18</sup> Böylelikle İbn Rüşd, özü zihin ve tümel olanda değil, dış dünyada ve bilfiil varolanda görmektedir. Ancak nesnelere varlık nedeni bu özler olmasına rağmen, özlerin varlık nedeni Tanrı'dır; evrenin gerçek varlık nedeni, yani değişmez töz Tanrı'dır. Tanrı, *"kendi kendini bilmekle nesnelere özlerini belli bir düzen ve tutarlılık içinde ortaya çıkarır ..."*<sup>19</sup> Bu da İslâm felsefesinde meşşai gelenek içerisinde gerçek anlamda Aristocu bir filozof olan düşünürümüzü, Aristoteles'ten ayıran önemli bir farktır; varlığa geleneksel felsefeden ayrı geliştirilmiş olan önemli bir bakış

<sup>16</sup> H. Sanoğlu, a.g.e., s.162.

<sup>17</sup> İbn Rüşd, a.g.e., ss.48-49, 51. Ayrıca bakınız: M. M. Şerif (Editör), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (Türkçe Çevirinin Editörü: Mustafa Armağan), C. II, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.184.

<sup>18</sup> H. Sanoğlu, a.g.e., s.163.

<sup>19</sup> B. Çotuksöken-S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kalcı Yayinevi, İstanbul, 1993, s.148.

açısıdır. Aristoteles metafiziğinde töz, her bakımdan, hem tanım hem bilgi hem de zamandan önce gelse de öz ile yer yer birbirlerinin yerine geçmiş ve aynı anlamlarda kullanılmıştır. Onda töz, madde cinsinden bir şey olduğundan evrenin temel unsurları olan madde, form ve hareketin her üçü de Tanrı'dan bağımsız olarak vardılar ve Tanrı kadar da ezeli-ebedidirler.<sup>20</sup>

Tümeller sorununda bu şekilde konseptüalist bir anlayışa sahip olan İbn Rüşd'de göre, ruh tikellerin ilkesi, akıl ise tümellerin ilkesidir. Ruh ve akıl formları (şekil) kavrar. Akıl ve ruh olmazsa formlar olmazdı. Formlar, üç boyutlu olan somut maddeyle varolurlar. Somut madde hem tümel hem de tikel olan formun kaplamı içindedir. Akılla elde edilen her şey tùmeldir ve akıl da ruhun bir gücü olduğuna göre tümeller ruhtadır. Akıl somut maddeden formu çekip çıkarmakla ve de tek başına bütün incelikleriyle var etmekle tümeli oluşturur. Akıl, *"ister cevherin ister arazın suretleri olsun, maddeden suretleri çekip çıkardığında ve bu suretlerin cevherlerini bütün bütün eklettiğinde zihinde bu suretlere tümellik anlamı ilişir. ..."*<sup>21</sup> İşte tümel, bu özlerin (zât) formlarının kendisidir. Tümellerin ortaya çıkışı veya elde edilişi akla bağlı olmasına rağmen akıl bunları kendi başına elde edemez ve soyutlayamaz. *"Soyutlamanın başlatılabilmesi için tikel zorunlu olarak var olmalıdır. Akıl ilkesi olan tümeller, yalnızca ruhta değillerdir. Tümeller, Plâton'un dediği gibi zihin dışında idealar gibi bir gerçekliğe de sahip değillerdir. Çünkü türler somut bireysel gerçekliğin içindedir. Varlığın sorunluluğu gereği cins türü bağlar. Cins ve tür ayrı varlıklar değil, Aristoteles'in dediği gibi, tümeller bir tür soyutlamadır"*, ancak ondan farklı olarak varlığını tikellerden alır.<sup>22</sup> Böylelikle İbn Rüşd tümeller sorununu metafizik-ontolojik eksenden mantiki-epistemolojik eksene çekerek tartışmayı daha da derinleştirip devam ettirir.

İbn Rüşd, bu konseptüalist tümel anlayışında tümel ve tikel ilişkisi içerisinde varlığı soyut olarak değil, somut olarak kabul eder. Çünkü tümel tikelin bir soyutlaması olarak ondan çıktığından ona bağlı bir ilintidir. Tümel, tikele göre zorunsuzluktur. Asıl varlıklar töz olan tikellerdir. Tümeller hiçbir durum ve şartta tikel nesnelere (varlıkların) tözleri değildirler. Tikel varlıklar birden çok şeyin bileşkesi olduğundan onlarda bileşik töz olarak vardılar. İbn Rüşd'e göre, tikeller (ferdi tözler) kendilerine "niçin" sorusunu yöneltilip kullanabilmemiz için birden çok şeyin bileşkesi olarak varlığa gelmişlerdir. Tikel varlıklardaki bu bileşik durum basit kavramlar için kullanılamaz ve *"kimse 'insan niçin insandır' gibi bir şey söyleyemez. Çünkü, konunun anlamı yüklemnin anlamının aynıdır ve niçin ile soru sormak ancak bileşik olanlarda mümkün olur.*

<sup>20</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1028 a 10–1031 a 10. Ayrıca bu konuyla ilgili tartışmalar ve geniş bilgi için bakınız: D. Ross, Aristoteles (Çevirenler: A. Arslan-İ. O. Anar-Ö. Kavasoglu-Z. Kurtoğlu), Kabalci Yayınevi, İstanbul, 1999, s.194–196 ve A. Arslan; *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 -Aristoteles-*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.201–205.

<sup>21</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 52.

<sup>22</sup> K. Çüçen, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul, 2000, ss.139–140.

*Örneğin 'insan niçin doktordur?' sözüne 'çünkü o düşünendir' denilerek nesnenin suretiyle cevap verilir. Bazen de nesnenin maddesiyle cevap verilir. Örneğin 'bu niçin duyarlıdır?' sözümüze 'çünkü et ve kemikten bileşiktir' denilir. ...<sup>23</sup> Filozofumuza göre, Tanrı zorunlu olarak var olduğundan bu zorunluluğun bir sonucu olarak cins, tür ve tikeller oluşmuştur. Âlemdeki bu ilk varlığa geliş süreci gösteriyor ki, evrendeki tüm varlıklar zorunlu olarak vardılar. "Varlık vardır ve var olmamak edemez. Somut ve çokluk olarak vardır. Çokluklar formdaki birlikte toplanmıştır. Cinsler türlerden, türler bireylerden oluşmuştur. Madde varlığını şekille bir olduğu sürece ortaya koyabilir. Şekil de maddeyle vardır. Maddeden ayrıldığında varlığını ancak başka maddeyle birleşerek sürdürebilir. ..."<sup>24</sup>*

İbn Rüşd varlık-öz ayırımı bağlamında çözmeye çalıştığı tümeller sorununu son tahlilde mantıki ve epistemolojik eksene çekerek tartıştığı gibi madde-form ilişkisinin de bu konuyla direkt bir ilişki içerisinde gördüğünden, metafizik-ontolojik eksenden mantıki ve epistemolojik eksene çekerek çözülemeye çalışır. Ona göre, madde ile form herhangi bir dış etki olmaksızın birbirine karışamaz. Karışımın gerçekleşebilmesi için üçüncü bir etkin (fâil) karışımıcıya ihtiyaç vardır. Bu etkin neden Tanrı'dır. Etkin neden, aynı zamanda hareket ettirici nedendir. Hareket, öncesiz ve sonrasızdır; doğada, tikel varlıklarda kendiliğinden yoktur. Varlığa geliş şartı ve süreci de gösteriyor ki, doğa hiçbir zaman hareketsiz olmamıştır, ona bu hareketi veren, madde ile form arasında karışımı da sağlamış olan Tanrı'dır. Tanrı, gök kürelerin hareketi ile evreni hareket ettirir. Yalnız hareket ettiricide de "tümel hareket ettirici olamadan hareket ettirme yeterliliği yoktur. ..."<sup>25</sup> Hareket Tanrı'dan geldiğinden o da onun gibi öncesiz ve sonrasızdır. İlk hareket ettiriciden silsileme unsuru gelen hareketlerden birini tikellerden kaldırırsak nesnelerin varlığı karmakarışık olur ve düzenleri bozulur. Tikeller hareketini özsel bir nitelik olarak kendi varlıklarından değil de bir hareket ettiriciden aldıklarından oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) içindedirler, Tanrı gibi Mutlak Varlık değildirlir. Tümeller, tikellerin varlık nedeni olmasa da tikeller hareketini tümel bir hareketten alır. Ancak somut tözün varlığında yalnızca tikel madde ve tikel form sebeptir. Çünkü tikelin etkeni kendi türünden başka bir tikel veya benzeri bir tikeldir. Bu yüzden "tümel madde ve tümel suretin oluşu ve bozuluşu yoktur."<sup>26</sup>

İbn Rüşd'ün bu varlık-öz ayırımına bağlı olarak çözülemeye çalıştığı tümeller sorununda tanrısal bilme (Gayib'in bilgisidir) ve insansal bilmeye (şahit'in/insansal bilgi) karşılık gelen iki gerçeklik alanının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Birincisi akıllar (noumenler) dünyası, ikincisi ise fenomenler

<sup>23</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.53.

<sup>24</sup> K. Çüçen, a.g.e., s.140.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.111.

<sup>26</sup> A.g.e., s.109.

(görüngüler) dünyasıdır. Akıllar dünyası özel ilimlerin alanıyken fenomenal dünya ise zaruri ilimlerin alanıdır. Özel ilimler nazari bilgilerdir. Nazari bilgiler akıl yürütme sonucunda oluşurlar, *"fikir merhalesinden sonra gelen bir merhaledir. ..."*<sup>27</sup> Zaruri ilimler ise zaruri bilgilerdir. Akıllar dünyası, tanrısal bilginin nesnesidir ve tanrısal gerçeklikle özdeşdir, zihin dışındaki nesnelere bağlı değildir. Aksine nesnelere onun bilgisine bağlıdır. Çünkü nesnelere varlığı veren Tanrı'nın bilgisidir. İbn Rüşd'e göre, evrenin bütünlüğü içinde bir birlik oluşturmasının nedeni, evrendeki bütün ilkelerin ilk ilke'den türemeleridir. Evrende bir birlik ve tutarlılığın olması için, her yere yayılan bir tek ruhsal gücün olması zorunludur. İşte, ancak, Tanrı'nın evreni kuran ve koruyan yaratıcısı olduğu böyle anlaşılabilir. Bu bakış açısıyla evreni sorguladığımızda *"evren, evrene içkin olan tanrı'nın sürekli yaratmasıdır."*<sup>28</sup> Fenomenler dünyası ise, akla dayalı bilginin nesnesidir. Akla dayanan insan bilgisi, olguları bütünlüğü içinde kavrayamaz, yalnızca o an duyu alanına giren yönü kavrar. Bu alanda tam ve doğru bir bilgiyi elde edebilmek için bir bilgi yöntemi olan burhanı (kesin kıyas) kullanmak gerekir. Burhan ile varolanları akıl ile değerlendirme ve bu yolla hem bilinenden bilinmeyi hem de onların bilgisini araştırmayı sürdürebiliriz. Bunun için de öncelikle aklî bir kıyas olan burhanı ve burhan türlerini; cedele dayalı kıyası, hitabete dayalı kıyası ve muğalataya (safsata=demagoji) dayalı kıyası hem çok iyi bilmemiz hem de bunları birbirlerinden ayırmamız gerekir.<sup>29</sup> Burhan ile sanatların sanatı olan Hikmet'in bilgisi elde edilir. Gerçek bilgi bu olup o da Tanrı'yı ve diğer varolanları olduğu şekilde, yani varolanı olduğu hal üzere bilmektir. Varolanların değerlerini, mutluluğu ve mutsuzluğu bilmektir. Burhan bize Tanrı'nın bilgisinin tümel veya tikel *"diye nitelendirmekten münezzeh olduğu sonucuna ..."* götürür.<sup>30</sup> Yine burhan tümel bir töz değil de kavrayışın eseri olduğundan *"bilimin konusu tümel bir gerçeklik değildir; eşyadan, maddelerinin bireyselleştirdiği ortak doğaları soyutlayarak, ayrı ayrı şeyleri tümel bir tarzda bilmeyi kapsar."*<sup>31</sup> Burhanın da bize gösterdiği gibi bu her iki dünyanın ontik-epistemik şartları birbirlerinden farklı olduğundan ve de bu her iki alanın bilgisi aynı olmadığından tanrısal gerçeklik ile ayaltı gerçeklik arasında bir karşılaştırma yapamayız, buna karşılık her ikisini kendi içeriği ve özel şartlarında ele alıp değerlendirmemiz gerekir. Çünkü ayaltı âleminde varolanlar, kendileri bakımından varolmazdan önce, var oldukları andaki gibi değildiler. Aksi takdirde varolmuş (mevcud) ile yok olmuş (ma'dum) tek bir şey olacaktır,<sup>32</sup> ya da biri diğerine indirgenmiş olacaktır.

<sup>27</sup> M. Â. el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (Çevirenler: B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli), Kitabevi, İstanbul, 1999, 286-287.

<sup>28</sup> B. Çotuksöken-S. Babür, *Ortaçağ'da Felsefe*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1993, s.148.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl-Felsefe-Din İlişkisi-* (Çeviren: Bekir Karlığa), İşaret, İstanbul, 1999, ss.64-66.

<sup>30</sup> A.g.e., s.84, 100, 121.

<sup>31</sup> É. Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe* (Çeviren: Ayşe Meral), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2007, s.358.

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl -Felsefe-Din İlişkisi-*, s.120.

İbn Rüşd tümeller sorunun çözümlenme, tartışılma ve değerlendirilmesinde İbn Sina kadar Gazalî'yi de eleştirir. Gazalî'nin filozofların Tanrı'nın yalnızca tümelleri bildiği tikelleri ise tümeller vasıtasıyla bildiğini ileri sürmeleriyle İslâm'a aykırı bir Tanrı anlayışı ortaya koydukları eleştirisini<sup>33</sup> haksız bulur. İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın bilgisi, insan bilgisi gibi değildir, insan bilgisinde olduğu gibi de birbirine karşıt olarak doğru ve yanlış olarak bölünemez. *"Söz geliş insanın ya başkasını bildiği ya da bilmediği söylenebilir; çünkü bunlar birbirleriyle çelişik olan hükümlerdir. Bunlardan biri doğru olduğunda, öteki yanlış olur."*<sup>34</sup> Oysa Tanrı eksiklik gerektiren insan bilgisiyse bilmez, yalnızca Tanrı'nın kavradığı bir bilgiyle bilir. Gazalî'nin dediğinin aksine tümel ve tikellerde durum böyledir, Tanrı'nın bunları bilmesi de bilmemesi de doğrudur. Başka bir ifadeyle *"insana ait bilgilerin hepsi, varlıklardan edinilen etkilenim ve edilginliklerinden ibarettir. Varlıklar, onlar üzerinde etkili olurlar. Allah'ın bilgisi ise, varlıklar üzerinde etkilidir ve varlıklar onlardan etkilenirler."*<sup>35</sup> İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın tikelin bilgisine sahip olmasının hem yarattıklarına çok benzer kılar hem de onu kutsallığıyla uyuşmayan bilgiyle donatır. Tanrı'nın bilgisi en üstün ve biricik olandır, çünkü o insanlar gibi dünyadan bilgi almak zorunda değildir. O, dünyadaki nesnelere yaratıcısı olarak onları en mükemmel ve en kapsamlı biçimde bilmektedir. *"Bu, bizim anladığımız biçimiyle, ne tümellerin ne de tikellerin bilgisidir. Tanrı'nın bilgisi bizzat kendisinin bina ettiği gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Evrenin düzeni Tanrı'nın düşüncelerinin bir yansımasıdır ve Tanrı kendi varlığı üzerine düşünerek bu özü yansıtan dünyanın hakkında da düşünmektedir. Bu anlamda tanrısal öz bu dünyadaki olumsal ya da ilineksel görüngülerle bütünüyle bağlantısız değildir. Bu görüngüler onun kurduğu zorunlu ve temelli ilişkilerin olumsal boyutlarıdır."*<sup>36</sup> Örneğin evreni yöneten temel fizik yasalarına hâkim olan Tanrı'nın hareket yasalarını bilmesi için hareket halindeki nesnelere gözlemlemesine gerek yoktur. Bu tür gözlemler ancak duyu organları bulunan bilinçli yaratıkların, örneğin insanın bilgi edinme süreçlerine uygundur. İbn Rüşd bu akıl yürütmenin felsefeye uygun olduğunu söyleyerek Tanrı'nın bilgisini azaltmadığını, aksine onun yarattıklarından farklılığını vurgulayarak onu ontik-epistemik olarak yücelttiğini savunur. Bu yüzden Tanrı açısından *"bir şeyi varolmazdan önce bilme ile, varolduktan sonra bilme aynı şey"*<sup>37</sup> değildir. Demek ki, varolan nesnenin varoluşu, bizim onu bilmemizin sebep ve illetidir. Tanrı'nın tüm var olanları bu tür bilmesi onun kadîm bilgisinden ileri gelmektedir. Kadîm bilgi ise bizzat varolanın kendisinin illeti ve sebebidir. *"Şayet varolan, önceden varolmamışken sonra varolmuşsa (sonradan) meydana"*

<sup>33</sup> Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı* (Çevirenler: M. Kaya-H. Saroğlu), Klasik, İstanbul, 2005, s.134-143.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Çevirenler: K. Işık-M. Dağ), Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, s.120.

<sup>35</sup> A.g.e., s.121.

<sup>36</sup> A. B. Güçlü-E. Uzun-S. Uzun-Ü. H. Yolsal, a.g.s., 705.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl -Felsefe-Din ilişkisi-*, s.122.



*gelen bilgide ortaya çıktığı gibi, kadîm bilginin; varolanın illeti değil, ma'lûlû olması gerekirdi.*<sup>38</sup> Bunu da bize gösterecek olan burhandır. Burhan Tanrı'nın bilgisi ve bilme gücünün (kadîm bilgi) sonradan meydana gelen bilgiden (muhtes) ayrı bir bilgi ile bilme gücü olduğunu bize gösterir ve bunu ispatlar. Bu yüzden Gazalî'nin eleştirdiği ve iddia ettiğinin aksine Tanrı sadece tümelleri değil, tikelleri de bizim bildiğimiz şekilde bilmez. Çünkü bizim tarafımızdan bilinen tümeller, aynı şekilde varolanın tabiatı tarafından belirlenmişlerdir.

### 3. Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbn Rüşd, varlık-öz ayırımında tümeller sorununun çözümlenmesinde işe öncelikle dini ya da kelami bir kaygıyla değil, salt felsefi bir kaygıyla yaklaşmıştır. Bu tavrından dolayı İbn Rüşd bu sorunun çözümünde öncelikle bir dış dünyanın varoluşunu şart görür. Hiç şüphesiz İbn Rüşd metafiziğinde tümeller sorununun çözümlenmesinde dış dünyanın varoluşu önemlidir. Çünkü dış dünyanın varoluşu hem varlığı tanımak hem de bu varlık üzerine kurulacak bilginin oluşması ve elde edilmesi için önemlidir. Bu yüzden İbn Rüşd metafiziğinde dış dünyanın varoluşu onunla ilgili algıyı elde edecek kadar büyüktür. Filozofumuz açısından bu sorunun çözümlenmesinde dış dünyanın varoluşu kadar varlığın tanımı da önemlidir. Çünkü tümeller kadar varlıkla ilgili tanım da bu algı üzerine kurulacaktır. Düşünürümüze göre, varlıkla öz birbirlerinden ayrılacaksa, bu ayırım sadece zihindeki kavramları gösteren "doğru anlamındaki varlık" ile "öz" arasında söz konusu edilebilir. Bu ise idealist filozofların aksine varlık-öz ayırımının metafizik-ontolojik değil, mantıkî ve epistemolojik bir değer taşıdığı anlamına gelir. Buna karşılık idealist filozoflarda bu ayırım hem metafizik-ontolojik hem de mantıkî ve epistemolojik değer ve geçerliliği olan bir ayırım üzerine kurulmuştur.

İbn Rüşd, felsefesinde varlık-öz ayırımına göre temellendirdiği tümeller sorunu kendisinden önceki meşşâî filozoflarından (Farabî, İbn Sina) olduğu kadar Gazalî'den de farklıdır. Tümeller sorununun çözümünü varlık-öz ayırımı ve ilişkisi bağlamında ele alan İbn Rüşd'ün varmış olduğu sonuç şudur: Tümeller, zihin dışında gerçek varlığa sahip değildir. Varlıkta hem tanım hem de tanımı oluşturan cins ve tür, yani tümeller zihin tarafından tikellerden soyutlanıp sentezlenerek kuvveden fiile çıkar. Bunun için tümellerin tikel varlıklardan ayrı bir tözsel gerçeklikleri yoktur. Tümeller ancak akıl vasıtasıyla tikellerden soyutlanarak elde edilir. Bu yüzden tümellerin ortaya çıkış ve elde edilişi akla bağlıdır. Ancak akıl da bunu tek başına yapamaz, soyutlamanın başlatılabilmesi için tikel zorunlu olarak var olmalıdır. Eğer tümeller ayrı varlıklar olsalardı, yani nesnelerin kavramı olmalarından çıksalardı, ne bilginin, ne de tarihin oluşmasında herhangi bir işe yaramazlardı. Bu durumda da bilgi ve tarihten söz edemzedik. İşte, Aristoteles felsefesinin aksine, yalnızca bu şekilde soyutlayarak

<sup>38</sup> A.g.e., s.124.

oluşan tümeller ve onlardan oluşan tanımlar sayesinde nesnelerin özünü kavramak mümkündür ve ancak böyle bir oluşumda tarihten söz edebiliriz. Böylelikle İbn Rüşd'e göre, bir şeyin öz anlamındaki varlığı ile özü aynıdır. Bir şeyin öz ve tanımından söz edilmesi, onun gerçekte varolduğunun ifadesi demektir. Bu görüşleriyle o, özü zihin ve tümel olanda değil, dış dünya ve bilfiil varolanda, yani tikellerde görmektedir. Bu nedenden Tanrı sadece tümelleri değil, tikelleri de bizim bildiğimiz şekilde bilmez. Çünkü bizim tarafımızdan bilinen tümeller, aynı şekilde varolanın tabiatı tarafından belirlenmişlerdir. Ancak Tanrı bilgisi tümel veya tikel diye nitelendirilmekten arınmıştır. Yani Tanrı'nın diğer varlıklardan ayrı bir ontik-epistemik yapısı olduğundan varlıkları ayrı bir bilgi ile bilmektedir. Bu bilgi de kadim bilgidir. Buna rağmen tümellerin (=kavramların) gerek deney gerekse ontoloji açısından özel bir önemi vardır. Çünkü tümeller nesnenin varoluşu ve nesne üzerindeki bilgimizdir. Bu da varlık ile varoluş arasında ontik-epistemik temelli bir ayırma neden olmaktadır. Tümeller sorununda bu anlayışıyla İbn Rüşd, İslâm düşüncesi geleneği içerisinde kendinden önceki filozoflardan, ne Farabî ve İbn Sina gibi sadece hem aklın (felsefenin) ve vahyin (dinin), ne de Gazalî gibi sadece vahyin (dinin) taleplerini karşılamamıştır; tam tersine o, yalnızca aklın taleplerini karşılamıştır. İbn Rüşd tümeller sorunun çözümlenmesindeki bu anlayışında Aristocu bir mantık kullanmasına rağmen, sorunun çözümünde Aristoteles gibi düşünmemiştir, hatta getirmiş olduğu orijinal çözümlerle ondan ayrılmıştır. Aristoteles tümeller sorununun çözümlenmesinde ılımlı realist olmasına karşın İbn Rüşd konseptüalisttir. Yine Aristoteles töz ile öz arasında kesin bir ayırım yapmamasına rağmen İbn Rüşd kesin bir ayırım yapabilmıştır. Ayrıca Aristoteles'te özlerin varlık nedeni Tanrı olmamasına rağmen İbn Rüşd'de Tanrı'dır.

Kısaca İbn Rüşd tümeller sorununu konseptüalist bir anlayış içerisinde çözümleyerek bir denge filozofu görüntüsü çizmiştir. Böylelikle aşırı ve ılımlı realistler ile nominalistlerin aksine mantık vasıtasıyla metafizik ile fizik arasında bir denge kurabilmiştir. Yine İbn Rüşd'den önceki İslâm filozoflarında, özellikle bu konuda eleştirmiş olduğu İbn Sina ve diğer idealist filozoflarda varlık-öz ayırımının hem metafizik-ontolojik hem de mantıki ve epistemolojik değer ve geçerliliği olduğu görüşüne karşılık, onda varlık-öz ayırımı bağlamında tümeller sorununun çözümü son tahlilde mantıki ve epistemolojik bir değer taşımaktadır.

## İbn Rüşd Felsefesinde İlliyet Problemi

### *Problem of Causality in Averroes*

Hatice Toksöz

#### Giriş

Latince'de "causa", İngilizce'de "cause", Fransızca'da "cause", kelimelerine karşılık gelen neden, "bir şeyi meydana getiren ve meydana getirdiği şeyin kendisi aracılığıyla açıklanabileceği yaratıcı etkidir".<sup>1</sup> İlllet (sebeup, neden), "bir olayın, durumun ya da şeyin ortaya çıkmasını, var olmasını sağlayan gerekçedir".<sup>2</sup> İlliyet ise her hadisenin bir sebebi olduğunu ifade eden felsefî bir terimdir.<sup>3</sup> Her şeyin bir nedeni olduğunu söyleyen ontolojik ilkenin epistemolojik karşılığı olarak sebep, bir kanıtlama işleminde, kanıt ya da gerekçe durumundaki önermede dile getirilen iddiayı ifade eder. Sebeple neden birbirinden farklı olmakla birlikte, felsefe tarihinde zaman zaman birbiriyle özdeş anlamda kullanılmışlardır.<sup>4</sup>

Sebeup, lügatte, "ip, urgan, kendisiyle bir amaç ya da nesneye ulaşmak için vesile edinilen şey" gibi anlamlara gelir. "Falancayı ihtiyaç hususunda birisi için kendime sebep kıldım.", denildiğinde bu "ulak ve aracı kıldım" demektir. Yani buna göre, bir şeye kendisiyle ulaşılan her vesileye sebep denilmiştir.<sup>5</sup> Sebeup, kelimesinden türetilen sebeplilik kavramı ise İslâm düşünce tarihinde illiyet, Batı'da kozalite (cause, causalite) terimiyle ifade edilmiştir.<sup>6</sup>

Modern felsefede "causality" olarak ifade edilen sebeplilik kavramı, Arapça'da illet (sebeup) kelimesinden türetilmiş olan illiyet kavramının karşılığıdır. İlliyet meselesi, İslâm felsefesinde, illet ve onun eserini ya da sonucunu ifade eden ma'lûl kavramları etrafında ele alınmıştır. İlliyet, bir taraftan kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin ifadesi olurken, diğer yandan da hem varlık kavramının ontolojik temellendirilişini sağlamakta hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirmektedir.<sup>7</sup>

İlletle eser arasındaki nispetin adı illiyet olduğundan dolayı, illiyet kavramının muhtevası da bu nispetin mahiyetini oluşturmaktadır. Felsefe tarihinde, illiyet fikrî çerçevesinde, illiyetin evrensel ve tek biçimli nitelik taşıması yanında illet-eser arasındaki illiyet bağının zorunlu oluşu tartışılmıştır. İlletle eser

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, "Neden", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 1215-1216.

<sup>2</sup> Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, "İllet" mad., Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 217.

<sup>3</sup> Mehmet Vural, *a.g.e.*, "İlliyet" mad., s. 218.

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, "Sebeup", *a.g.e.*, s. 1475.

<sup>5</sup> Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, thk. Ali Dahrûc, Lübnan 1996, C. II, s. 924; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts. C. I, s. 458-459; Seyyit Şerif el-Cürcânî, *Ta'rîfât*, Beyrut 1996, s. 201.

<sup>6</sup> F. R. Tennat, "Cause, Causality", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, C. III, New York 1951, s. 261.

<sup>7</sup> İlhan Kutluer, "İlliyet", *DİA*, C. XXII, İstanbul 2000, s. 120.

arasında zorunlu bir bağın olması, illetin eseri gerektirmesi ve belirlemesi şeklinde ifade edilen husus determinizmin esasıdır.<sup>8</sup> Fakat illiyet sürecinde zorunluluk esere doğrudur ve aksi düşünülemez. Gerçekte bu düşünce, illetin esere ya da ma'lûle olan önceliği fikriyle ilgilidir ve bu öncelik metafizik bir zorunluluktur. Düşüncenin hareket noktası ise, fâil sebep olarak illetin ma'lûlü oluşturmak için bir tesir kudretine sahip olduğu fikridir. Bu bakımdan da illet fâil olunca ma'lûl pasif olduğu için illeti belirleyemez. Söz konusu düşünce metafizik teoloji bakımından düşünüldüğünde, mutlak kudret sahibi ve daima faal bir illet olan Tanrı ile pasif konumdaki bir ma'lûl olan âlem arasında illî bir bağ kurulmuş olmaktadır.<sup>9</sup>

İlliyet meselesi, genelde felsefe tarihinde özelde ise İslâm düşüncesinde üzerinde önemle durulan konulardan biridir. Bu çalışmada, İbn Rüşd'ün konuyla ilgili eserlerinden hareketle, sebep-sebepli ilişkisinin ele alındığı illiyet problemi, dört sebep (fâil, maddî, sûrî ve gâî) teorisi çerçevesinde ele alınıp incelenecektir.

### 1. İlliyet Meselesi

İlliyet fikrî, İslâm düşünce tarihinde genel olarak, filozofların üzerinde ittifak ettiği bir ilkedir. Zira Müslüman filozoflara göre, " *Her hâdise bir sebebin sonucudur.*" önermesi kesin bir yargıyı ifade eder. Çünkü insan aklının sebep fikrine tabii olan yatkınlığı inkâr edilemez. Bu ise, sebeplilik ilkesinin hem zihnî bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olduğunun delilidir. İslâm felsefesinde, fizikî sebeplerin tabii hadiselerin yakın sebepleri olarak anıldığı ve sadece fizik alanı ilgilendirdiği görülmektedir. Diğer taraftan, metafizik alana geçildiğinde ise bütün tabii sebepler zinciri, tek ve ilk sebep (el-illetü'l-ûlâ) olan Tanrı'da son bularak, görünürdeki aktif konumlarını kaybederek, pasif birer eser kimliğine bürünmektedir. Tanrı'nın hakiki sebep oluşuna karşılık, bunlara sadece mecazen fâil sebep denilebileceği de sık sık vurgulanmaktadır. Bu ayrımı İslâm filozoflarının hemen hemen hepsinde görmek mümkündür. Zira Kindî (ö. 873?)'den itibaren Farabî (ö. 950), İbn Sina (ö.1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198), kendi felsefî sistemlerini kurarken illiyet meselesini de ele alıp inceleyerek önemine dikkat çekmişlerdir. Onların sistemleri incelendiğinde mezkûr meseleyi işlerken temel hedefleri, âlemdaki sebeplilik fikrinden bir gaye, nizam ve inâyet fikrine ulaşmak olduğu görülmektedir. İslâm filozofları, konuyu farklı biçimlerde ele alarak, belli sebeplilik kanunlarıyla işleyen kâinatın bu genel görünümüyle ilâhî ilim, hikmet ve kudretin bir delili olduğu fikrine ulaşmak istemişlerdir.<sup>10</sup>

İlliyet meselesini Aristoteles (m.ö. 384-322)'in felsefî sisteminden hareket etmeksizin tartışmak imkânsızdır. Zira o, çeşitli eserlerinde kendisinden önceki felsefî ekol ve filozoflarda nedensellik düşüncesinin ele alınışını ortaya

<sup>8</sup> Bkz. İlhan Kutluer, "Determinizm", *DİA*, C. IX, İstanbul 1994, s. 215-220.

<sup>9</sup> İlhan Kutluer, "İlliyet", s. 120.

<sup>10</sup> İlhan Kutluer, a.g.m., s. 120-121.

koyarak kişisel yaklaşım ve kabullerini biçimlendirerek, yüz yıllardır felsefe ve düşünce tarihini şekillendiren bir nedensel işleyiş modeli ortaya koymuştur.

Aristoteles'in nedensellik anlayışının daha iyi kavranılabilmesi için, filozofun neden kavramını terminolojik olarak ele aldığı *Fizik* ve *Metafizik* kitaplarında ortaya koymuş olduğu düşüncelerini dikkate almakla birlikte, kavramın cinsl ve türleri mesabesindeki bağlantılı kavramları da ortaya koymak oldukça önem ifade etmektedir.

Aristoteles'e göre, "neden" kavramının iyi anlaşılabilmesi öncelikle, kapsamında neden kavramını barındıran "ilke" kavramının analizine bağlıdır. "ilke" kavramı, *Delta* kitabının ilk bölümünden anlaşıldığı üzere, "neden" ve "unsur" kavramlarını doğrudan ve genel bir şekilde kapsamına alırken, "doğa" kavramını da bir tür özel neden olarak kapsamına almaktadır. Zira her neden, bir ilkedir; ancak her ilke bir neden değildir. Yani ilke kavramı salt bir etki etme eyleminin ötesinde kendisinde sıralama/derecelenme bulunan bir durumu gerektirmektedir. Derecelenme ise bitişik nicelikler, hareket ve zaman için söz konusudur. Bu durumda ilke, bitişik nicelikler, hareket ve zaman için söz konusu olup daha kapsamlı bir kavram olmaktadır. Zira, öncelik ve sonralık bir sıralamayı gerektirmekte ve bunu da bitişik nicelikler gerekli kılmaktadır. Başka bir ifadeyle, bitişik nicelik var ise öncelik ve sonralık kaçınılmazdır; öncelik ve sonralık var ise bir "ilk" ve "başlangıç" da zorunlu olarak söz konusudur. İlke, neden ve unsur kavramlarının akabinde *Delta* kitabında yer verildiği üzere yine neden kavramıyla ilişkili olması ve bu kavramın eklentisi niteliği taşıması bakımından zorunlu (zaruri) kavramıyla da bağlantılıdır.<sup>11</sup>

Aristoteles göre ilke, çeşitli anlamlar içermektedir. Bu anlamlar; bir şeyin kendisinden dolayı değişip başkalaştığı başlangıç,<sup>12</sup> hareketin başlangıcı değil, fakat hareketin kendisinden en kolay bir şekilde başladığı şey, oluşan şeyin kendisinde, yani onda içkin olan ilk şeydir. Ayrıca ilke, fâil neden olan ve oluşan şeyin dışında bulunan şeyin oluşunun ilkesi, gâî sebebin yanı sıra, burhan ve tanımın öncülleri anlamında kullanılmaktadır.<sup>13</sup> İbn Rüşd, bu anlamda ilkenin öğretimin ilkesi olduğunu ve ikinci anlamdaki öğrenimin ilkesiyle karıştırılmaması gerektiğini belirtmektedir.<sup>14</sup> Aristoteles "ilke" kavramını çeşitli anlamlarda kullandıktan sonra onu neden kavramıyla ilişkilendirerek, ilke kavramının, nedenlerin hepsi için de kullanıldığını belirterek, bütün nedenlerin ilke ve "ilk olmak"ın bütün ilkeler için ortak olan bir özellik olduğunu dile getirir.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, 234-245.

<sup>12</sup> İlke kavramının bu anlamını, en genel olarak, İbn Rüşd'ün değişimin ilkesi, yani hem her türlü hareketin ilkesi hem de oluş ve bozuluşun ilkesi olarak kabul ettiği görülmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tâbia*, nşr. Maurice Bouyges, C. II, Beyrut 1990, 476.

<sup>13</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 234-235, 1013<sup>a</sup>.

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 479.

<sup>15</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 235, 1013<sup>a</sup>.

İbn Rüşd de Aristoteles gibi, ilke kavramını illiyet problemi açısından oldukça önemli görmekte ve neden için söylenen her şeyin ilke için de söylenebileceğini ifade etmektedir. İlke kavramını İbn Rüşd, bazen bir şeyin hareketle kendisinden başladığı şey ya da bir şeyin varlığının kendisinden olabileceği şey için kullanıldığını belirtir.<sup>16</sup> O, neden anlamında tabiat (doğa) kavramını da kullanır.<sup>17</sup> Ayrıca İbn Rüşd, ilke kavramını, onun hareketli olanın hareket sebebi için kullanılmasından dolayı semavi cisimler, felekler, akıllar, basit cisimler (ustukussat) ve canlılar olmak üzere hemen hemen bütün varlıkların var oluşu veya herhangi bir hareketinin sebebi için kullanabilmektedir.<sup>18</sup>

İllyet meselesinde sebep kelimesinin illet kelimesiyle aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Kindî'den itibaren İslâm filozofları Aristoteles'in dört sebep teorisini benimsemişlerdir. Fakat terminolojik olarak zaman zaman Aristoteles'ten birtakım noktalarda ayrılmışlardır. Kindî, illet ile sebep kelimesini aynı anlamda kullanarak,<sup>19</sup> illiyet nazariyesini ele almıştır. Ancak o, bu fikrî işlerken daha çok fâil illet üzerinde durmuş ve hakikî fâilin Tanrı olduğunu ifade etmiştir.<sup>20</sup> Farabînin ise, meseleyi gökler ve yer arasındaki nedensellik açısından incelediği görülmektedir. Zira Farabî, ortaya koyduğu kozmolojik öğretisinde Tanrı'yı ilk sebep olarak sistemin merkezinde kabul ederek, feleklerin devri hareketlerinin tabii hâdiselerin illetleri olduğu düşüncesine dayandırmaktadır.<sup>21</sup> İbn Sina ise, diğer filozoflara nazaran daha kapsamlı bir şekilde illiyet düşüncesini ele almıştır. Ona göre, Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) dışında olan ve âlemi ifade eden mümkün varlık (mümkünü'l-vücûd) alanının tümü, sebepli veya bir sebebin sonucu olan hâdiselerin oluşturduğu bir bütündür. Sebepsiz olan sadece bizâtihi zorunlu varlık, yani Tanrı'dır. O, sebeplerin ilkesidir ve ilk sebeptir. Bir sebeple meydana gelen mümkün varlıklar, var oluşları bakımından zorunludur. Zira hem sebeplerinin ilkesi hem de illet-eser arasındaki ilişki zorunludur. Fizikî âlemde maddî ve sûrî sebepler, mümkün varlığın dâhilî ve mahiyetine ilişkin sebepleridir. Bu iki sebep, hem fizikî varlığın dinamik yönünü hem de tabiatını yansıtır. Fâil ve gâî sebepler ise mümkün varlığın hâricî ve var oluşuna ilişkin sebeplerdir. Mümkün varlık, mevcudiyetini bunlardan alır veya varlık alanına bunlar sayesinde çıkar. Dolayısıyla İbn Sina'nın illiyet fikrî, vâcib-mümkün, mahiyet-vücûd, madde-suret kavramlarıyla ilişkili olduğundan dolayı, fiziğin yanı sıra metafizik bir karakter de kazanmaktadır. O, sebep çeşitlerini

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 476, 477, 479; a. mlf., *Telhîsü mâ ba'de't-Tabîa', Metafizik Şerhi*, trc. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 28.

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu's-Semai't-Tabii*, nşr. Dâiret'ul Ma'ârif, Haydarâbâd, 1946, s. 12-13.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 108-109; a. mlf., *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, çvr. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kıkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 245-248.

<sup>19</sup> Kindî, "*Risâle fi'l-İbâne an Sücûdi'l-Cirmi'l-Aksâ*", (Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine), *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya) içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 231.

<sup>20</sup> Kindî, "*Risâle fi Hudûdi'l-Esyâ ve Rusûmihâ*", (Tarifler Üzerine), *Felsefî Risâleler* (çvr. Mahmut Kaya) içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 186.

<sup>21</sup> Farabî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (İdeal Devlet), trc. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 33 vd.

ayrımara tâbi tutar ve bununla hem sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir terminoloji içinde açıklar hem de fizik ve metafizik sebepleri kolay bir şekilde ayırır. Onun ayrımlara tâbi tuttuğu sebep çeşitleri, bi'z-zât-bi'l-araz, bi'l-kuvve-bi'l-fiil, yakın-uzak, cüz'î-küllî ve özel-genel niteliğindedir.<sup>22</sup>

Nedensellik anlayışında sebep ve illet kelimelerinin eşanlamlı olduğunu belirten İbn Rüşd, söz konusu kavramların her ikisini de maddî, sûrî, fâil ve gâî nedenden oluşan dört sebep için kullanılır. Sebep ve neden kavramları bazen benzetme yoluyla bu dört sebepe bağlı durumlar için de kullanılır. Bu durumlar ya yakın, uzak, bizzat, bil'araz, tikel (cüz'), tümel (küll), bileşik ve bileşik olmayan (basît) sebepler gibi bil'fiil'dir veya maddî ve sûrî sebebin olduğu gibi bil'kuvve'dir veyahut fâil ve gâî sebep gibi şeyin dışında olan sebeplerdir.<sup>23</sup>

İbn Rüşd, her sebeplinin mutlaka bir sebebinin olduğunu vurgulayarak, her sona ermiş olan şeyin kesin olarak bir başlangıcının bulunması ve başlanmamış olan şeyin ise sona ermemiş olması gerektiğini, ayrıca başlangıcı olan bir şeyin sonu olduğu gibi, sonu olmayanın da bir başlangıcının olamayacağını dile getirmektedir.<sup>24</sup> İbn Rüşd, bir ilk neden kabul etmekte, fakat sonsuz sayıdaki nedenleri kabul etmemektedir. Zira bu durum, nedeni bulunmayan bir nedenlinin varlığına ulaştıracak ve nedenlerin düz bir doğrultuda hep birlikte ve sonsuz maddelerde değil, dögüsel bir biçimde, öncesiz bir nedenden dolayı, ilintili olarak meydana gelmeleri gerekecektir. Bu ise " *Her sebeplinin bir müsebbibi vardır.*", ilkesine uymamaktadır.<sup>25</sup>

İbn Rüşd'e göre, sebep sonra olanı değil, önce olanı ifade eder. Ona göre, önce olma altı şekilde olur. Bunlardan biri sebeplilik bakımından önce olmadır.<sup>26</sup> Bu bakımdan sebep denilince ilk olarak akla öncelik gelir. İbn Rüşd, sebebin sebepliden önce olduğunu ifade eder. Yani cevherin arazdan önce olması sebebin sebepliden önce olması demektir.<sup>27</sup> Sebep sebepliden önce olduğundan dolayı, sebep sebeplinin var olmasının da nedenidir. İbn Rüşd, bunun, üç değişik biçimde olduğunu belirtir. Buna göre, ya sebepliler için varlığı zorunludur, insanın beslenmesi gibi. Ya insanın iki göze sahip olması gibi, sebeplilerin daha ziyade tam ve mükemmel olmasını temin içindir. Ya da sebepliler sebeplerden mükemmeliyeti temin etmek için zorunlu olarak ortaya çıkmış değildir.<sup>28</sup> Fakat sebep ya da herhangi bir şey, kendisinin varlığının koşulunun nedeni olamaz. Aynı şekilde varlıkları birbirine muhtaç olan

<sup>22</sup> İbn Sina, *Metafizik*, C. II, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 14-30; a. mlf., *Fizik*, C. I, trc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 59-65.

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü mâ ba'de't-Tabîa'*, Metafizik Şerhi, s. 27.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, s. 35.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 307-308.

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *Kitab'ul-Keşf, İbn Rüşd Felsefesi* (çvr. Nevzad Ayasbeyoğlu) içinde, TTK Basımevi, Ankara 1955, s. 101.

şeylerden birinin, diğerinin sebebi olması imkânsızdır. Zira onlar, varlıkta birliktedirler.<sup>29</sup>

İlletin nerede kullanıldığına değinen İbn Rüşd, bunun unsur hakkında kullanılabileceğini belirterek, bakırı heykelin, gümüşü yüzüğün illeti olarak göstermektedir. O, sureti illet olarak göstererek, bunun bir nesnenin kendisine özgü sureti ve cinslerin suretine delâlet eden şey olduğunu ifade eder.<sup>30</sup> İbn Rüşd'e göre, bir şeyde birden fazla illet bulunabilir. Örneğin, heykelde fâil ve maddî illetin her ikisi de vardır. Bazen fâil illet iki zıt için de kullanılabilir. Bazen de bir nesnede bulunan illetler birbirinin illeti olabilirler. Meselâ yürümek, sağlığın fâil illeti iken sağlık da yürümenin gaye nedeni olmaktadır.<sup>31</sup>

İbn Rüşd, sebep ve sebepli ilişkisinde sebeplerin sonsuza kadar devam edemeyeceğini belirtmiş, aksini iddia edenlerin ise fâilin zamansal önceliğinin gerekliliğini savunanlar olduğunu ifade etmiştir.<sup>32</sup> İbn Rüşd'e göre, illetler her bakımdan sonludur. İletler, ilk, aracı ve son şeklinde olmak üzere üç biçimde bulunur. Bunlar bir sebepler zinciri düşünülüğünde söz konusudur ve bu sebepler zinciri ekseninde son olan bir şeyin asla ma'lûlû olamaz. Aracı olan ise bir şeyin hem illeti hem de ma'lûlûdür. Yani ilk illetin ma'lûlû, son illetin ise illetidir. Burada bir hususa dikkat çekmek gerekir. Bu da aracı olan illetin ister tek bir şey isterse çok ya da sonsuz sayıda olsun fark etmeyeceğidir. Zira aracı, yani ortada olan illetin bir veya birden fazla olması mümkündür ve bu anlamda bir illetler topluluğu mevcuttur. İletler zincirinde bulunan ilk ise sadece illet olma özelliğine sahiptir ve illet olması yönüyle asla başka bir şeyin ma'lûlû değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre, illetler sonludur.<sup>33</sup>

İbn Rüşd, âlemde bulunan varlıkların birbirlerinden ayrılıp farklı isimler almalarını onlarda bulunan farklı tabîatlarla açıklamakta ve duyulur alanda nedenselliğin inkârını safсата olarak görmektedir. O, bu hususla ilgili özellikle kelâmcıların içine düştükleri bir çelişkiye dikkat çekmektedir. Kelâmcılara göre, örneğin, her varlığın kendine özgü bir hakikat ve tanımı bulunmaktadır. Aynı şekilde onlar, bir işte gördükleri düzenlilikten, onu yapanın akıllı olduğuna, bir şeyin amaçlı oluşundan ise onu yapanın bilgili olduğuna hükmediyorlar. Bu tutumların, ancak nedenselliğin kabulü ile doğru olabileceğini ileri süren İbn Rüşd, nedenselliğin inkârını, bilginin inkârı ile eşdeğer görmektedir.<sup>34</sup> Bu bakımdan da İbn Rüşd, Gazalî (ö. 1111)'nin sebepliliğe yönelttiği eleştirileri yerinde bulmaz. O, konuyla ilgili olarak kelâmcıların, yanma olayında pamuk ile ateşin yalnızca bir birlikteliğinin bulunduğunu, yani yanmayı sağlayan sebebin

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, 1998, s. 443.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tabîa*, C. II, s. 483.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 484.

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü mâ ba'de't-Tabîa', Metafizik Şerhi*, s. 103.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 103-106; a. mlf., *Tefsîr mâ ba'de't-Tabîa*, C. I, s. 17-22, 25-27, 31, 32, 34, 35.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, s. 289-291; ayrıca bkz. Şaban Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, (Basılmamış doktora tezi), İstanbul 2002, s. 178.



ateş olmayıp sadece Tanrı olduğu yönündeki yaklaşımlarını hem dile hem de dinî nasrlara uygun olmadığı düşüncesiyle doğru kabul etmez. Çünkü ona göre, fâil çok anlamlı bir terimdir. Örneğin, bir yazının fâilinin kalem gibi cansız veya yazar gibi canlı bir varlık olduğu söylenebilir.<sup>35</sup>

İbn Rüşd, bir şeyin sebebinin bulunmasının onda hikmetin var oluşuna bir delil teşkil ettiği görüşündedir.<sup>36</sup> Filozofumuz, bazı kimselerin sebepleri kabul etmediğini zikreder. Ona göre, bu düşüncedeki kimselerin kaygıları, sebeplerin kabul edilmesi hâlinde bunun Tanrı'dan başka fâil birtakım sebepleri doğuracağı ve bunun da çokluğu gerektireceği anlayışına dayanır. Ancak İbn Rüşd, onların bu kaygılarının gereksiz ve yanlış olduğunu zikreder. Zira sebepleri yaratan Tanrı olup, sebeplerin tesir etmesi ise O'nun izniyle ve varlıklarını korumasıyla gerçekleşir.<sup>37</sup> Bu bakımdan İbn Rüşd'e göre, sebepleri yok saymak, her ne kadar iyimser bir düşünceyle ortaya konulsa da böylesi bir yaklaşım tesadüflüğe götürür. Bu durumda da âlemde Sâni' (Yaratan) olmayacaktır ki bu, asla kabul edilemez bir durumdur.<sup>38</sup> Bu yüzden varlıklar, ilim ve hikmetten ortaya çıkan eserler olduğundan, bu durum, sadece tertip ve nizam ile sebep-sonuç ilişkisi düzeniyle gerçekleşecektir.<sup>39</sup>

Varlıkların kesinlikle sebeplilik prensibiyle ortaya çıkması gerektiğini ifade eden İbn Rüşd, bu durumun hikmetle izah edilebileceğini belirtir. Ona göre, hikmet, bir şeyin illetlerini bilmektir. Şayet herhangi bir şeyin, o şeyin ait olduğu türün mevcudiyetine sebep olan bir sıfatla vücûd bulmasını gerektiren zorunlu sebepler yoksa, bu durumda Yüce Tanrı'ya özgü herhangi bir bilgiye de yer yoktur. Ayrıca yaratılmış şeyler için birtakım zorunlu sebepler bulunmadıkça ortada Yaratıcı'ya isnat edilebilecek ne bir mahlûk ne de hikmet kalır. Meselâ, şayet insandan zuhûr eden bütün fiil ve işler rastgele herhangi bir uzuvdan, ya da uzuvsuz meydana gelebilseydi, örneğin, görmek fiili, gözle olduğu gibi kulakla da, koklamak fiili burunla olduğu gibi gözle de gerçekleşseydi, ortada hiçbir hikmet olmazdı.<sup>40</sup> Dolayısıyla İbn Rüşd, sebep-sebepli ilişkisinin gerekli olduğunu açık bir şekilde savunmaktadır. Ona göre, sebeplilik ilişkisini reddetmek, aynı zamanda hikmet ve ilmi de reddetmektir.<sup>41</sup>

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, Aristoteles'i takip ederek, nedenlerin dört tane olduğunu zikretmektedir. O, bunları bir şeyin, maddesi, sureti, fâili ve gayesi olduğunu belirtmekte ve bu dört çeşit nedenleri aynı zamanda nedenlerin kendileri olarak kabul etmektedir.<sup>42</sup> İbn Rüşd'ün illiyet meselesi tabiat felsefesi (fizik) bağlamında incelendiğinde, yakın sebepler de dahil olmak

<sup>35</sup> Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 146-147.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Kitab'ul-Keşf*, s. 54.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 102.

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 47-48.

<sup>41</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 132.

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kevn ve'l-Fesâd*, nşr. Dâiret'ul Ma'ârif, Haydarâbâd 1365, s. 25.

üzere, bütün var olanların ortak ve son sebepleri olarak temelde iki ilkeye ulaşılır. Bunlar, İlk İlke ve ilk maddedir. Metafizikte ise bu iki ilkenin yanı sıra ilk gaye ve ilk suret sebep de gündeme gelir.<sup>43</sup> Zira bu sebepler zincirinin sonsuza kadar sürüp gitmesi, yani teselsül imkânsızdır.<sup>44</sup> Dolayısıyla dört sebepten her birine ait zincir bir ilk sebepe, yani fâil sebepler bir ilk fâile, sûrî sebepler bir ilk surete, maddî sebepler bir ilk maddeye ve gâî sebepler de bir ilk gayeye ve sonunda da bir bakıma ilk bir bakıma da son olan bu ilk sebepler de İlk İlke'ye yani, Tanrı'ya kadar yükselirler.<sup>45</sup>

## 2. Dört Sebep Teorisi

Aristoteles'i takip ederek, nedenlerin dört tane olduğunu çeşitli vesilelerle zikreden İbn Rüşd, sebepleri fâil, maddî, sûrî ve gâî olmak üzere açıklamaktadır. O, aynı zamanda sebeplilik bağlamında şans ve rastlantı konusuna da değinmektedir.

### 2.1. Fâil Sebep

İbn Rüşd felsefesinde fâil sebep, diğer sebeplerin nedeni olduğundan dolayı oldukça önemlidir. Zira fâil sebep, başkasını kuvveden fiile, yokluktan varlığa çıkartan, yani madde ile sureti birleştirerek suretin maddede gerçekleşmesini sağlayan dış (haricî) şey olarak tanımlanır. Aynı zamanda fâil, yapılan şeyden (mef'ûl) ayrı ve ondan öncedir.<sup>46</sup> Ayrıca her mevcudun mutlaka bir fâili vardır.<sup>47</sup> Başka bir ifadeyle, nesnelerin dahilî sebep ve kurucu unsurları durumundaki madde ile suretin birleşmelerini, yani oluşun gerçekleşmesini sağlayan fâil sebeptir.<sup>48</sup>

İbn Rüşd, aynı zamanda, herhangi bir oluşun uzak ve yakın fâil sebepleri olduğundan söz eder. Ona göre, meselâ, bir insanın yakın fâil sebebi yine bir insan, bir atın ise yine bir at oluşunda görüldüğü üzere, yakın fâil sebep ile varolanın aynı cins ve türden olduğu görülmektedir.<sup>49</sup> Filozofumuz, ay-altı âlemdeki duyulur nesnelerin uzak fâil sebebinin, ay-üstü âlemde görmekte ve bütün varolanların en son veya en uzak fâil sebebinin İlk Fâil, yani Tanrı olduğunu belirtmektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla ona göre, yakın fâil sebepten başlayan fâil sebepler zinciri İlk Fâil'de son bulur.

Filozof, kelâmçıların İlk İlke'nin âlemdeki tek tek bütün olgu ve olayların hiçbir aracı olmaksızın doğrudan fâili olduğu yönündeki savunmuş oldukları görüşü, duyuların ortaya koyduğu gerçeklere aykırı bulmaktadır. Zira

<sup>43</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu's-Semâ'u't-Tabiî*, s. 18.

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, s. 84.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. II, s. 299-300 ; a. mlf., *Telhîsü mâ ba'de't-Tabîa', Metafizik Şerhi*, s. 142.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tabîa*, C. III, s. 1485-1486; a. mlf. *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, s. 177-178, 184.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Kitâb'ul-Keşf*, s. 54.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, s. 255.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 243.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 244.

ona göre, bu düşüncenin gerisinde, bir yönüyle edilgin (münfa'il) olan bir şeyin aynı zamanda fâil olamayacağı, aksi halde fâiller zincirinde bir sonsuza gidişin (teselsül) gündeme geleceği yolunda yersiz birtakım endişeler yatmaktadır. Hâlbuki bir şeyin fiilen var olması ve belirli bir fiilin bulunması, o şeyin fâil sayılması için yeterlidir. Bununla birlikte, bir de edilgin olması gibi bir zorunluluk yoktur. Ayrıca edilginlik taşısın veya taşımasın, fâiller zincirinin hiçbir şekilde edilgin olmayan bir fâilde, yani İlk Fâil olan Tanrı'da son bulması zorunludur.<sup>51</sup>

Fâilin, bir şeyin kuvveden fiile çıkmasını veya varlıktan yokluğa geçmesini sağlayan etkisi, bir taraftan irade ve seçmeye bağlı olabileceği gibi, diğer yandan da tabî bir şekilde ortaya çıkabilir. İbn Rüşd, kelâmcıların görüşlerinin aksine, iradeli fâillerin yanında tabî fâillerden de söz edilebileceğini savunarak, bunun isim ortaklığına dayanan bir sınıflandırma değil, bir cinsin sınıflandırılması olduğunu dile getirir.<sup>52</sup> Ona göre, tabî fâiller, sıcağın sıcaklığı, soğğun soğukluğu meydan getirmesinde olduğu gibi, sadece özleri bakımından zorunlu bir tek fiile (etki) sahip olup, bu işlevlerini herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymadan ve sürekli yerine getirirler. Buna karşılık, iradeli fiiller ise bilgiye dayalı olarak belli bir anda bir fiili, başka bir anda da başka bir fiili, hatta birbirine zıt fiilleri gerçekleştirebilen fâillerdir. Tabî fiillerin aksine olarak, bunların fiilleri sürekli değildir.<sup>53</sup>

İbn Rüşd, fâil sebep ile sebebi olduğu şeyin ayrı ayrı şeyler olması gerektiğine dikkat çeker. Zira ona göre, bir kimsenin, kendisinden ayrılması mümkün olmayan gölgesinin fâil sebebi sayılamaz.<sup>54</sup> Ayrıca İbn Rüşd, herhangi bir şeyin fâil sayılması için mutlak bir fiile sahip bulunmasının yeterli olmadığını belirterek, eğer herhangi bir fâilden herhangi bir fiilin çıkması mümkün olursa, bunun sonucu olarak, bütün varolanların birbirine karışacağını dile getirir.<sup>55</sup> Dolayısıyla bir şeyin fâil sebep olduğunun söylenebilmesi için, onun belirli bir fiilin bulunması zorunludur. Bu da her fâilin fiilin bir gayeye yönelik olduğu anlamına gelmektedir.<sup>56</sup>

## 2.2. Maddî Sebep

Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi İbn Rüşd, fâil sebepten sonra maddî sebebi ele alır. Hemen belirtelim ki Aristoteles, maddî sebebi, sebeplerin en şerefli olarak niteler.<sup>57</sup> Benzer şekilde, İbn Rüşd de maddî sebepe oldukça önem atfederek, ona "*ilk madde*" (madde-i ûla) ya da "*heyûlâ*" adını verir.<sup>58</sup> İbn Rüşd'e göre maddî sebep, oluşmayan ve bozulmayandır.<sup>59</sup> Maddî sebep,

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 254.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 177-178, 184.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 174-175.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 178.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 288-289.

<sup>56</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 61.

<sup>57</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 86-105, 983<sup>a</sup>-987<sup>a</sup>.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu's-Semai't-Tabii*, s. 7.

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu's-Semai't-Tabii*, s. 10.

tabiat, madde, unsur ve mevzu' (dayanak) olarak adlandırılmakla birlikte, nesnelerin duyulur olmalarının yanında onların edilgin olmalarının da ilkesidir.<sup>60</sup> Bu husus, maddî sebebin kuvve hâlinde ve birbirinden farklı, hatta zıt nitelikleri kabul edebilecek bir özellikte oluşuyla ilgilidir.<sup>61</sup> Ayrıca maddî sebep, çokluğun da sebebidir. Bu bakımdan da yer değiştirme hareketinden başka bir değişime konu olmadığı kabul edilen gök cisimleri ile soyut ve basit varlıkların maddî sebebinden söz edilemez.<sup>62</sup>

Heyûlânın oluş ve bozuluşa uğramadığını belirtirken İbn Rüşd, bunu, maddî sebebin bu durumdan uzak kaldığını ifade etmek için söylememiştir. Bu, basit varlıklarla ilgili bir durumdur. Basit varlıkların ise sebepleri yoktur.<sup>63</sup> Onun maddî sebepten kastı farklıdır. O, kendisinden bir şey oluşan şeye, yani unsura da sebep adı verir ki, bu da maddî sebeptir. Buna tuncun heykelin nedeni, gümüşün de yüzüğün nedeni olması örnek verilebilir.<sup>64</sup> Bu durumda, herhangi bir cismin kendisinden oluştuğu şey, o cismin maddî sebebidir.<sup>65</sup> Dolayısıyla buradaki maddeyle, basit varlıklardaki değil, oluş ve bozuluşu kabul eden maddenin kastedildiği görülmektedir.

İbn Rüşd'e göre, "bir cevherde değişen bütün cisimler, madde ve suretten mürekkeptir."<sup>66</sup> O halde madde, cisimlerin var olmalarında çok önemli bir yer edinmektedir. Aynı zamanda madde hareketi kabul ettiğinden, cisimlerin hareketli olmalarında, maddenin, hareketi konu olarak kabul etmesi önemli rol oynar.<sup>67</sup>

Oluş ve bozuluşun nedeni olarak, maddenin iki farklı durumundan bahseden İbn Rüşd'e göre, birinci durumda, varlıkların maddesi, sadece üzerinden suretlerin gelip geçtiği dayanak (mevzu) konumundadır. Meselâ, suyun havadan, havanın da sudan oluştuğunu söylerken kullanılan "-dan" (Arapça'da min) eki, "-dan sonra" (Arapça'da ba'de) anlamındadır. Burada sözü edilen maddî sebep, doğrudan doğruya hava veya su değil, kendisi sabit kaldığı halde, önce havanın suretini üzerinde taşıırken onu bırakıp suyun suretini kabul eden şeydir. Öyle ki, bu dayanakta bulunmak bakımından, ne su ne de hava suretinin bir önceliği vardır. Aksine her iki suretin dayanağı olan nispeti eşittir. Yani hem su hem de hava, dayanakta, kuvve ve istidat halinde mevcuttur. İkinci durumda ise, suret değişikliğe uğrarken, onu taşıyan maddenin de olduğu gibi kalmayıp değişmesi söz konusudur. Hatta herhangi bir engel bulunmadığı sürece madde son yetkinliğe doğru sürekli bir değişim ve hareket hâlinde bulunur. Bu, ceninde bulunan beslenme gücünün canlılığı,

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, s. 417.

<sup>61</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. II, s. 512-513.

<sup>62</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 290-291.

<sup>63</sup> Hüseyin Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>64</sup> İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tâbîa*, C. II, s. 483.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, s. 242-243.

<sup>66</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu's-Semâit'-Tabii*, s. 11.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 25.

canlılığın da düşünme gücünü kabulü örneğiyle açıklanabilir. Çocuğun yetişkin olduğu söylendiğinde maddî sebebin bu durumuna işaret edilmiş olmaktadır.<sup>68</sup>

Maddenin oluş ve bozulustaki durumu, aynı zamanda maddî sebebin sonlu olduğunu da göstermektedir. Nasıl ki, fâil sebebi bir ilk fâilde duruyorsa, bunun da bir ilk maddede durması gerekir. Çünkü üst tarafında başlangıcı olan bir şeyin, aşağı doğru sonsuza kadar gitmesi; meselâ, ateşten su, sudan toprak ve bu şekildeki zincirin sürekli devam etmesi imkânsızdır. Bu durum, benzer şekilde, oluş için de geçerlidir. Örneğin, ateşin kendisinden başka bir şeyin oluşmayacağı bir şeyden oluşmuş olması, onun havadan, havanın sudan, suyun topraktan oluşmuş olması ve bu işin bu şekilde, birbirine zıt suretlere sahip cisimler olarak sonsuza kadar devam etmesi gibidir. Fakat bu şekilde bir şey, söz konusu değildir.<sup>69</sup>

Görüldüğü üzere, oluş ve bozuluş âleminde, maddî sebebi ortadan kaldırmak imkânsızdır. Şayet madde yoksa hareket; hareket yoksa zaman; zaman yoksa da hiçbir varlıktan veya oluş ve bozuluştan söz etmek imkânsız duruma gelmektedir.

### 2.3. Sûrî Sebep

Sûrî sebep, İbn Rüşd'e göre, kuvve halindeki maddî sebebin fiil alanına çıkıp varolanı oluşturabilmesi için gerekli olan suret (form)tir.<sup>70</sup> O, maddî sebebin varolanın duyulur ve edilgin oluşu ile ondaki çokluğun sebebi olduğunu, sûrî sebebin ise varolanın akledilir, etkin, bir ve bütün olmasının nedeni olduğu görüşündedir. Bu bakımdan mahiyet ve cevher de denilen sûrî sebep, yetkinlik açısından maddî sebepe göre daha önceliklidir.<sup>71</sup> Ona göre, sûrî sebep, herhangi bir varolanın bir cins ve türe nispet edilmesini de sağlar.<sup>72</sup>

İbn Rüşd'e göre, madde oluş ve bozuluşa marûz kalırken suret için böyle bir durum söz konusu değildir. O, değişimin bir şeyden bir başka şeye doğru ve bir şey ile olduğunu belirtir. Değişmeye neden olana da "*muharrik*" denir. Ona göre, değişme, maddede başlar ve değişimin kendisine doğru olduğu şey de surettir. Şayet suret de madde gibi oluşup bozulsaydı, madde ve suretten meydana gelen bir bileşik olurdu. O zaman, bu suretin de başka bir sureti olmuş olurdu, ki bu durum sonsuz kadar devam ederdi. O hâlde, suretin oluşmuş olduğunu söylemek İbn Rüşd'e göre mümkün değildir.<sup>73</sup>

Sûrî sebep, maddenin fiil alanına çıkmasını sağlamak bakımından maddî sebebin sebebidir. O ayrıca, varolanın bir cins ve türe nispet edilmesini sağlar. Bu durum, suretin biri maddî, diğeri aklî olmak üzere iki tür olmasını gerekli

<sup>68</sup> İbn Rüşd, *Telhîs mâ ba'de't-Tâbiâ, Metafizik Şerhi*, s. 103-104.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tâbiâ*, C. I, s. 17-22.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, s. 242; a.mlf., *Kitâbu'l-Kevn ve'l-fesâd*, s. 25.

<sup>71</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, s. 417; a. mlf., *a.g.e.*, C. II, s. 512-513.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 243.

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tâbiâ*, C. III, s. 1475-1476.

kılar. Tek tek var olanlara ait suretler, maddî ve sonlu,<sup>74</sup> bunların akledilmesini ve tümel kavramların oluşmasını sağlayan suretler ise aklî ve sonsuzdur.<sup>75</sup> İbn Rüşd, ay-altı ve ay-üstü varlıkların suretlerinin aynı olup olmadığı meselesinde, her iki varlık grubunun, aynı tabiattaki suretlere sahip olduğunu söylemenin imkânsız olduğunu belirtmektedir.<sup>76</sup>

Filozofumuza göre, sūrî sebep sonludur. Tanımda açık bir şekilde görüldüğü üzere, bir önce olan parça ve bir de sonra olan parça vardır. Onun önce olan parçası, varlığa, sonradan olandan daha fazla layıktır. Çünkü önceki olmasaydı, sonraki de olmazdı. Eğer önceki parçanın da tanımı olursa ki bu parça da meselâ cins olsa, önce olan parçanın bu tanımından da yeni bir tanım ortaya çıkardı. Bu durum, önce olan bir ilkte son bulmaksızın, sonsuza kadar bu şekilde devam eder. Zira sonuncu, önce olanın sonuncusudur. Bu durumda da tanımlar, ortadan kalkar ve bilgi iptal olur. İbn Rüşd'ün bu konuda, tanımla suret sebebinin sonlu olduğuna bir delil ileri sürmesi, onun anlayışında tanımın surete delâlet etmesindedir.<sup>77</sup>

#### 2.4. Gâî Sebep

İbn Rüşd'de gâiyyet fikri, hikmet ve gaye fikriyle temellenen inâyet doktrininin yanı sıra sebeplilik ve zorunluluk fikriyle temellenen kozmik düzen kavramında ifadesini bulmuştur. Ona göre, mümkün olan en iyi düzen içinde yaratılan âlemin ilk devir Eşarîler'inin ileri sürdüğü gibi zıddının da olabileceğini iddia etmek, sonsuz mümkünlerden birinin tesadüfen vuku bulduğunu söyleyen Epikürcüler'le aynı fikri paylaşmak demektir. Bu anlamda İbn Rüşd'ün teleolojik delili şu şekildedir: 1. Âlem, bütün parça ve bölümleriyle insan varlığına ve bütün diğer mevcudatın var oluşuna uygun düşecek şekildedir. 2. Bütün parça ve bölümleriyle bir gayeye yönelik olarak mevcut olan her şey ancak yaratıcı bir sebebin eseri olarak var olabilir. 3. Âlem de böyle olduğuna göre, bir yaratıcısı vardır.<sup>78</sup>

Gaye sebebi, İbn Rüşd'ün nedensellik anlayışının temelini oluşturmaktadır. Zira ona göre, "her hangi bir olayın, ne için meydana geldiğini ve niye öyle olduğunu açıklayan, ayrıca onun gerçekleşmesini sağlayan fâilin fiilini belirleyen gaye sebebidir."<sup>79</sup> Bu bakımdan, gaye sebebi, fâil sebeple birlikte bulunur. Zira fâil, yapacağı işi bir gaye için yapar.<sup>80</sup> Benzer şekilde, her insan da yaptığı işi bir amaç için yapar.<sup>81</sup> Örneğin, yürümenin ve sporun amacı

<sup>74</sup> İbn Rüşd, *Telhîs mâ ba'de't-Tâbîa, Metafizik Şerhi*, s. 105.

<sup>75</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tâbîa*, C. III, s. 1391.

<sup>77</sup> İbn Rüşd, *Telhîs mâ ba'de't-Tâbîa, Metafizik Şerhi*, s. 106; a.mlf., *Tefsîr mâ ba'de't-Tâbîa*, C. I, s. 25-27.

<sup>78</sup> İbn Rüşd, *Kitab-ül-Keşf*, s. 53; a.mlf. *el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, (Felsefe-Din ilişkileri), haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 164.

<sup>79</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. I, s. 243, 261; C. II, s. 633.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tâbîa*, C. I, s. 160.

<sup>81</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 33.

sağlıklı olmak içindir. Bir insana niçin spor yaptığı sorulursa, cevap olarak sağlık için yaptığını dile getirir.<sup>82</sup>

İbn Rüşd, kâinatta bulunan tertip ve düzenden hareketle, bütünüyle evreni kuşatan küllî bir gayenin yanında, hem ay-üstü hem de ay-altı âlemdeki her şeyin bir gayeye yönelik bulunduğunu savunmakta ve bunun bir hikmet ve gaye olmaksızın açıklanamayacağını belirtmektedir.<sup>83</sup> O, tabiatı oluşturan her bir türün ve her bir varolanın belli bir konumda bulunduğu dikkat edilmesi halinde, evrendeki gâyelilik (teleoloji) konusunda öne sürülen farklı görüşlerin ortadan kalkacağı görüşündedir.<sup>84</sup> Aristoteles'in, " *Tabiat asla yersiz ve gereksiz (bâtil) bir şey yapmaz.*" şeklindeki sözüne atıfla, evrende gayesiz ve yersiz hiçbir şeyin bulunmadığı görüşünde olan İbn Rüşd'e göre, eğer kâinatın işleyişini düzenleyen belirli gâyeler olmasaydı, tabiatta meydana gelen olaylar, genellikle aynı türden ve tekrarlanan olaylar değil, nadiren meydana gelen olaylar olurdu. Ancak bu şekildeki bir düşünce, basit gözlemlere ve duyu algılarına bile aykırıdır. Tabiatta olup biten her şeyin belirli bir gaye doğrultusunda gerçekleştiğinin en açık göstergesi, bazı olayların baştan itibaren hep aynı şekilde cereyan ediyor olmasıdır. İbn Rüşd, mutlak kuvve halindeki ilk maddenin (heyûlâ) surete bürünerek yetkinliğe ulaşmasını, onun ilk gayesi saymakta ve bu şekilde gaye ve suret sebep arasında var olan ilişkiye dikkat çekmektedir. O, aynı zamanda suretin dışında başka gayelerin de var olduğunu belirtmektedir.<sup>85</sup>

İbn Rüşd'e göre, tabiatçı filozoflar gaye sebep üzerinde yeterince durmamakta, fakat maddî, sûrî ve fâil sebebin her üçü de bir bakıma gâye sebebine tâbidir. Zira ona göre diğer sebepler, zorunlu olarak gaye sebebine tâbi olur ve varlıkları gaye sebebinden kaynaklanır. Nitekim, bir binanın oluşturucu unsuru durumundaki tuğla, taş vs. gibi malzemelerin (maddî sebep), söz konusu yapının suretini (sûrî sebep) oluşturacak tarz ve konumda buldukları, suretin ise bu yapının hangi amaçla kullanılacağına (gâî sebep) bağlı olarak belirlendiği ortadadır. Ayrıca İbn Rüşd, sebepler arası ilişkileri bir başka açıdan daha ele alarak, fâil sebebin gerekliliğine gölge düşüreceği, bunun da tabiatdaki düzenin rastlantı (ittifâk) ile açıklanmasına yol açacağı gerekçesiyle, maddenin ilk gâye konumundaki surete değil de suretin maddeye tâbi olduğu gibi düşünceleri reddeder.<sup>86</sup>

Gaye sebebinin genel olarak diğer sebeplerle sıkı bir ilişkisi olduğunu belirten İbn Rüşd, fiilin, kuvveden, zaman ve sebep olmak bakımından önce olduğu görüşündedir. Zira fiil, kuvvenin kemâlidir. Kuvve, fiil için vardır ve fiil, kuvve için gaye sebebidir. Bu yüzden de fiil, fail sebep ve gâî sebep olmak bakımından kuvveden öncedir. Bu bakımdan İbn Rüşd, gâî sebebi, sebeplerin

<sup>82</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 484; krş. Aristoteles, *Metafizik*, s. 89, 236.

<sup>83</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. II, s. 590.

<sup>84</sup> Hüseyin Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu's-Semai't-Tabii*, s. 16-17.

<sup>86</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu's-Semai't-Tabii*, s. 17-18; a. mlf., *Telhîs mâ ba'de't-Tâbia, Metafizik Şerhi*, s. 107-108, 140.

sebebi görmekte ve her şeyin bir gayeye yönelik var olduğunu belirterek, sebeplerin gaye sebebi için bulduklarını ifade eder. İbn Rüşd, gaye sebebinin özü bakımından (bizzat) bir önceliği olmadığı görüşündedir. Ona göre, gaye sebebinin önceliği ilintili (arazî) bir yolla olmaktadır.<sup>87</sup> Dolayısıyla gaye sebebi, oluşta, bir sonralığa sahip olmasına rağmen, varlıkta diğer sebeplerden önce gelmektedir.<sup>88</sup>

Gaye sebebinin de diğer sebeplerde olduğu gibi, bir sonu vardır. İbn Rüşd'ün, onun sonlu oluşunu diğer sebeplerle ilişki kurarak açıkladığı görülmektedir. Şayet son gaye olmazsa, hiçbir nesnenin gaye sebebi olmaz. Zira gayenin tanımı, her bir nesnenin son sebebi şeklindedir. Şayet her bir sebebin bu şekilde bir sebebi olmazsa, kesinlikle bir gaye sebebi olamaz. Yani gayenin bir gayesi olur ki durum sonsuza kadar gider. Bu da hiçbir nesnenin gayesinin olmamasına sebep olur. Bu yüzden gaye sebebinin tanımı, başka bir sebepten dolayı olmaktadır, sonsuz olduğu var sayıldığında ise tanımı geçersiz olacak ve dolayısıyla varlığı ortadan kalkmış olacaktır. Gerçekte ise o vardır. Öyleyse bu çelişki, kabul edilemez bir durum olmaktadır. Dolayısıyla gaye sebebi, sonludur.<sup>89</sup>

İbn Rüşd, gaye sebebinin, hareketsiz değil de, hareket eden varlıklarda olduğunu belirtir. Zira ona göre, hareketsiz varlıklarda iyilik bulunmadığı için gaye sebebi var olamaz. Hareket eden varlıklarda ise gaye sebebinin bulunma nedeni, onların kendi varlıklarını tamamlamak için mükemmel varlığa doğru hareket etmeleridir. Buradan hareketle gayenin, fiilin ve hareketin nedeni olduğu sonucuna ulaşılabilir.<sup>90</sup> Gaye sebebi olmayan hareketsiz varlıklara, matematiksel varlıklar örnek olarak verilebilir. Zira bunlarda, muharrik nedeni gerekli kılacak herhangi bir şey yoktur. Bunlar hareketli varlıklar olmadığı için, hareketli bir nesnede bulunsalar bile, bunların hareketleri özünü olmayıp ilintilidir.<sup>91</sup>

Görüldüğü üzere, gaye sebebi, İbn Rüşd için oldukça önemlidir ve onun nedensellik anlayışının temelini oluşturmaktadır. O, gaye sebebinin, hikmet kavramıyla ilişkilendirir ve varlıklarda hikmetin var olduğunu gösterenin gaye sebebi olduğunu vurgular. Ona göre, şayet gaye sebebi yoksa, varlıklarda bir hikmet de yoktur.<sup>92</sup>

### Sonuç

İllyet meselesinde, sebep ve illet kelimelerini eşanlamda kullanan İbn Rüşd, bu konudaki görüşlerinde Aristoteles'in dört sebep nazariyesini temel almaktadır. O, nedenleri Aristoteles gibi, maddî, sūrî, fâil ve gâî sebep olarak

<sup>87</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 105-106.

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tâbîa*, C. I, s. 32.

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 32.

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 187.

<sup>91</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 186.

<sup>92</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, C. II, s. 487-488.



sınıflandırmıştır. İbn Rüşd, fizik ve metafizik alanda nedenselliği savunarak, her hâdisenin bir sebebi olduğunu ifade etmiştir.

İbn Rüşd, dört sebep nazariyesine yer verirken fâil sebep üzerinde oldukça fazla durmuştur. O, fâil nedenden de İlk illet'e, yani Tanrı'ya özel bir yer vermiştir. Tanrı'yı tek, bir, basît, varolanlarda olmayan nitelikteki mahiyete sahip bir varlık olarak görür. Bununla birlikte İbn Rüşd, gâî sebep meselesine de ağırlıklı olarak yer vermiştir. O, illiyet probleminin en önemli noktalarını gaye sebebi ile açıklamaktadır. Zira ona göre, illiyetin olması hikmetin gereğidir. Şayet varlıklar arasında, bir düzen, bir sebep-sonuç ilişkisi olmazsa, varlıkta hikmet diye bir şeyden söz edilemez. Bu bakımdan da zorunsuz bir tabiat tasavvuru düşünülemez. İbn Rüşd, gâî sebepten hikmete, hikmetten âlemin mükemmelliğine ve oradan da hiçbir şekilde inkâr edilemez bir nedensel zincirle Tanrı'ya ulaşır.

Fizik âleminde nedenselliği kabul eden İbn Rüşd'e göre, her olayın bir sebebi vardır ve bu durum zorunlu bir ilişki içinde gerçekleşir. Eğer bu şekilde olmazsa, fizikî âlemde karmaşa olur. Bu âlemde fâil illetleri kabul eden İbn Rüşd, bunun Tanrı'nın fâilliğine hiçbir zarar getirmediğini ve O'nun mutlak fâil olduğunu, ancak diğer fâillerin ise mecazen fâil olduklarını belirtir. Benzer şekilde İbn Rüşd, metafizik alanda da illiyet ilişkisini kabul etmektedir. İbn Rüşd, nedensellik bağlamında ilke kavramına ayrıca vurgu yaparak, ilke kavramını ilk fâil kavramı ile birlikte ele almakta ve fail nedenin işleyişini fizik ve metafizikte farklı kabul etmektedir. O, hiçbir olayın nedensiz gerçekleşemeyeceğini belirterek, tesadüfü reddetmektedir. Ona göre, tesadüf ve şans, sebeplerini bilmediğimiz, fakat sebepleri olan durumlardır.

Sonuç olarak, sebep ve sebepli ilişkisini zorunlu gören İbn Rüşd, âlemin, şahısların ve nesnelere sürekli bir dizisi olduğunu ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkinin de illiyet kanunu gereğince cereyan ettiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre, âlemde sebep-sonuç ilişkisine dayanan mükemmel bir nizam vardır.



## İbn Rüşd Eğitim Felsefesinin Temel Özellikleri

### *The Basic Characteristics of Ibn Rushd's Educational Philosophy*

#### Numan Aruç

İnsanlık tarihine, insanlığın en çok uğraştığı ve öncelikli gördüğü şeyin ne olduğuna baktığımız zaman, bunun insanı yetiştirme vakası olduğunu görürüz. İnsanlık yaratılışından beri, ilk insandan bugüne dek doğan en son insana kadar insan kendi kendisini yetiştirmekle meşgul olmuştur. Her fert ve milletin öncelikli ve vazgeçemeyeceği hedef ve gayesi, kendisini ve neslini eğitmesi ve de insani kamil yapmasıdır. İnsanı yetiştiren ve bu hedefe ulaşmasını sağlayan tek yol ve sistem eğitim sisteminden başkası değildir. Toplumsal gelişmenin en üstün seviyesi olan millet olma şansını yakalamış her millet ve devlet, hep kendi eğitim sistemini kurma peşinde olmuştur ve de milli stratejisinin başında kendi milli eğitim sistemini kurma stratejisi yatmıştır.

Bilim, felsefe, teknik, sanat ve toplumsal hayatın bütün ihtiyaçlarını gideren, bütün sosyal alanların içine girmeyi ve bu alanlarda üretken olarak çalışmayı, ancak bizi buna hazırlayacak bir eğitim sistemi sağlayabilir. Bu nedenle eğitim problemi bütün sosyal problemlerin başında gelmektedir. Çünkü herşey onunla verimli olmakta ve hedefi ve gayesine uygun yaşamaktadır. Onsuz kalan bir topluluk, ancak donmuş, statik bir durumun içinde bitkisel yaşayabilir, fakat asla üretken olamaz. Bir eğitim sistemi üretemeyen toplum ve devletler, bağımsız ve kendisine uygun bir eğitim pratiğine sahip olamaz, taklitçi olmaktan öte geçemez ve de başkaların kölesi olmaktan kendilerini kurtaramazlar.

Eğitim sistemi oluşturmak için bir eğitim felsefesine sahip olmak gerekir. Eğitim felsefesi de felsefi fikir ve düşüncelerin, eğitim problemlerine, gayesine, hedefine, metodlarına ve prensiplerine uygulamakla oluşur ve de elde edilir. Eğitim felsefesi sadece fikirlere bakmaz, aynı zamanda o fikirlerin en iyi tarzda nasıl kullanılacağına da bakar. Eğitimcilerin ne yapacaklarını, nasıl bir eğitim ve öğretim faaliyeti gerçekleştireceklerini ve de nasıl bir metod kullanacakları ihtiyacını hissetme ve görmeye başladıkları zaman işte o andan itibaren eğitim felsefesine ihtiyaç duyulmakta ve önem kazanmaktadır. Eğitim felsefesi eğitim sistemine mana veren, eğitim ve öğretim faaliyetine değer veren ve eğitim hareketlerini hikmetleştiren ve de bilinçleştirendir.

Doğu ve batı milletlerinin bugün bile en çok ilgilendikleri husus, kendi eğitim felsefelerini oluşturmaktır. Bu doğrultuda hem batıda hem de doğuda geniş yayınlar vardır. Bu konuda doğu ile batının farkı, batı kendi eğitim felsefesini oluştururken, doğunun hâlâ kendi eğitim felsefe ve sistemini oluşturmamasıdır. Özellikle İslam dünyası hala taklitle uruşarak kendi

felsefesiymiş gibi batı eğitim felsefesinin reklamını yapmakta, uygulamakta ve de kendi eğitim felsefesiymiş gibi sahip çıkmaktadır. Gün geçtikçe eğitimin önemi artarken beraberinde eğitim felsefesinin ve sisteminin sancılarını İslâm ümmeti olarak hissetmekteyiz. Taklide dayalı bir eğitim sisteminin toplumun fitratına, bünyesine ve de zihin dünyasına uymaması ile karşı karşıya kalmıştır. Sonuçta da taklide dayalı bir eğitim sisteminin toplumun bünyesine uymaması ile karşı karşıya kalındığından dolayı İslâm dünyasının ferdi ne kendi kendisini tanıyabilir ne de batılı olabilir. Bunun sonucu da mutsuz bir fert ve de mutsuz bir toplum meydana getirmektir.

Gün geçtikçe eğitimin önemi artarken beraberinde eğitim sistemlerinin de önemini artmıştır. Eğitimimizi hangi sistemle ve ne şekilde yapacağız soruları durmadan ve hergün sorulmaktadır. Eğitim bir bilim olarak kurulduğu günden beri bütün milletler gibi biz de bu sorularla baş başa kalmış durumdayız. Çeşitli eğitim sistemlerini, her millet gibi biz de kendi sistemimizi kurmaya çalıştık. Başka milletler gibi çeşitli dünya sistemlerinden etkilendik, onların sistemlerini kendi sistemimize aktarmaya çalıştık, milletler arasında sistem işbirliğine girdik. Bütün bu çaba ve gayretler eğitim sistemimizin gelişmesine katkıda bulunmasına ramen fert ve milletçe kabul edilmesi ve özümsemesi istenilen kadar başarılı olamamıştır. Çünkü, eğitim sistemimiz fert ve toplumun karşılaştığı maddi ve manevi problemlerine yeterince çözüm getirmediği için, milletimizin gelişmesini istenildiği düzeyde gerçekleştirememiştir, mutluluğuna sebep olamamış. Bütün bunların sebebi kendi eğitim felsefesini oluşturamamamızdır. Batı milletleri gibi kendi düşünce sistemleri içerisinde kendi eğitim sistemlerini temellendirmemeleridir. Bunun sebebi de, İslâm dünyasının belli dönemlerinde yetiştirdiği filozofların düşüncelerini devam ettirmemeleri onları tarihe gömmeleridir. Kendi değerlerini tanımamaları, onları keşfetmemeleri ve de onlardan beslenmemeleridir.

Bu makalenin önemi ve hedefi, modern ilimlerde olduğu gibi eğitimin de kaynaklarını hep batıda arama eğilimi bizi, bizden olan ve bizim milli ve öz kaynaklarımızdan uzak durma ve onları tanımamaya götürdüğü yanlışlığını ortadan kaldırmaktır. Eğitim Bilimleri dallarında yapılan çalışmalara özgünlük ve zenginlik kazandırmak, kendi eğitim felsefemizi kurma, tanıma, güçlendirme, evrenselleştirme ve ehlileştirilmede bizden bir kaynağı ve değeri tanıma gibi bu türden bir çalışmanın çok büyük önemi vardır. Bütün bu faaliyet ve bu doğrultudaki atılan adımlara model düşünce ve fikir olarak doğu ve batının ortak değeri ve Aristo'dan sonra felsefi düşüncenin ikinci ve fahri babası İbn Rüşd felsefesi ve düşüncesini verebiliriz. İbn Rüşd eğitim felsefesinin, doğru ve düzgün düşünmemenin sancılarını her geçen gün hissederek gerçek ve evrensel düşünceye götüren eğitim felsefesinin oluşmasındaki çabalarda çok büyük katkısı ve payı olacağını düşünüyoruz. Çünkü İbn Rüşd'ün en büyük amacı, kişinin doğru ve düzgün düşünme sistemine sahip olması düşüncesini

işlemesidir. İbn Rüşd okunduğunda, XII. yüzyılda yaşamış olduğu halde bu asrın bir filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünceleri, düşünce boyutu, felsefi sistemi, olaylara bakış tarzı ve çözüm önerileri çok modern ve yaşadığımız asrın modern ilmi nosyonlarını içermektedir. Batı dünyasından hareketle bütün dünyadaki felsefi çalışmalara, doğu ve batinın birikimlerini kendinde toplayıp farklı bir birikim ve anlayışı aktarmaktadır. Akıl-vahiy ve bilim-din eksenli ilişkilerinde, İbn Rüşd gibi kabul gören ve sağlıklı yaklaşımlar getiren düşünürlere nadir rastlanmaktadır. Bu kriterlerden hareketle kendi öz ve milli eğitim sistemimize yeni bir bakış açısı ve kökleri mazide olan çağdaş düşünce ile çatışmayan farklı bir eğitim felsefesi sunabilecek durumda olabileceğimizi.

İslâm dünyasında çok büyük kompleks ve boşluk oluşturan bize ait, kendimizin olan öz eğitim sisteminin oluşmaması eksikliğini giderip yeni bir eğitim felsefesi oluşumuna çok büyük katkısı olabilir. Batı düşüncelerini etkileyerek rönesansı sağlayan, batı düşüncesinin oluşumuna katkısı olan, Avrupa düşüncesinin fahri babası olduğu kabul edildiğine göre, bizim olan bu Averoestik değerden bizim de istifade etmememiz en büyük ihmalkarlık ve de fikri gaflettir. İslâm dünyası yeni eğitim sistemini kurarken, bunu da yapacağı zaman İbn Rüşd'ün düşüncelerinden ve felsefi sisiteminden istifade etmelidir, eğitim felsefesini İbn Rüşd'ün eğitim felsefesi üzerinden kurmalıdır. Avrupa İbn Rüşd'e değer verdi, kendi fikir ve eğitim sistemini kurarken ondan beslendi ve Averoestik felsefeyi ihmal etmediği için her alanda terakkiyi sağladı. İslâm dünyası ise İbn Rüşd'e ve onun düşüncelerine sırt çevirdiği için, onunla ilgilenmediği ve de ona yer vermediğinden dolayı bilim, teknik, sanat, kültür ve eğitim gibi medeniyeti oluşturan bütün alanlarda geri kalmışlıktan ve yerinde sayarak taklitten kurtulamadı. İslâm dünyasının fikir, düşünce ve kültürde tekrar dirilişi İbn Rüşd'ün düşüncelerine dönmesine, onun felsefi fikirlerine yer vermesine ve de Averoestik felsefi sisteminin bütün medeniyet öğelerin sistemlerinin alanlarında varlığına bağlıdır. İslâm dünyası ve düşüncesi Avrupanın bugünkü seviyesine ulaşması için bütün toplumsal sistemlerin ve alanların merkezine İbn Rüşd düşüncesi ve felsefi sisteminin getirilmesine bağlıdır. İslâm dünyasının acil hedef ve görevi, Avrupa'nın yaptığı gibi, İbn Rüşd'ün fikir ve düşüncelerinden eğitim felsefesini çıkarmak ve de bunlardan hareketle yeni ve çağdaş bir eğitim ve öğretim sistemi oluşturmaktır.

İbn Rüşd bazı felsefeciler gibi eğitim üzerine mahza bir kitap yazmadığı için bütün eserleri ve başkalarının eserleri üzerine yaptığı tefsir kitaplarından, onların içinde serpilmiş halde eğitim ve öğretim üzerine yaptığı açıklamalardan istifade ederek onun eğitim felsefesini çıkarmaya çalıştık.<sup>1</sup> Bu makalede ise sadece İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesinin temel özelliklerini arz ederek yeni eğitim sistemi kurmak isteyenlere katkı sunmayı hedeflemekteyiz. Özellikle kendi

<sup>1</sup> Numan Aruç, *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*, İstanbul, 2004.

kaynak ve değerlerimize ve de özellikle İbn Rüşd gibi bizden olanlara ve ihmal ettiklerimize tekrar dönmeye dikkatleri çevirmek ve de yönlendirmek en büyük çabamızdır.

İbn Rüşd Eğitim Felsefesinin en temel özelliği akıl-vahiy ve bilim-din ilişkisi ve de uzlaştırılmasıdır. Bu konu bütün felsefeci, düşünür, eğitimci ve fikir adamlarını en çok meşgul eden bir ilmi ve fikri alandır. Geçmişte olduğu gibi bugün de bu konuda hemfikir olunamadı ve sağlıklı bir sonuca ulaşılamadı. Bu konu o kadar diller ve fikirlerden düşmedi ki, hep ilmi konu olma gündemini korudu. Hep bilimsel konu olma önemini korurken bazen de ilmi değer seviyesini kaybederek tavuk mu yumurtadan yumurta mı tavuktan çıktı misali konusu seviyesine tenzil ederek sonucu olmayan ve hüküm verilemeyen bir vaka konumu aldı. Özellikle eğitim sistemleri ile uğraşanlara göz atıldığına ve bunlara baktığımız zaman akıl-vahiy ve bilim-din ilişkileri ve uzlaştırılması konusunda onlar da en çok bu konunun mezvubahis olduğunu görürüz. Malesef bu konuda ister batıda ister doğuda hep ifrat ve tefrite gittiklerine şahit oluyoruz ve de ortak bir fikir ve itidale ulaşamadıklarının altını rahatlıkla çizebiliriz. Çok sayıdaki eğitim sistemi bu hususa doğru dürüst yer veremedi ve ele alamadı. Kimi tamamen bunu tabu tema kabul ederek hiç konu edinmedi, bazıları ise bilim ve akıl adına vahye ve dine düşman kesilerek dini ve vahye eğitim sisteminde yer vermedi. Bazıları ise din ve vahiy adına akıl ve bilime yasak getirdi. Maalesef tarih sayfaları bunlarla doludur. Özellikle 19. ve 20. yüzyıl bu gibi ifrat ve tefrit dolusu fikirlerin savaşlarıyla geçti. Dünya eğitim sistemlerinin savaşları bu konuların rekabeti ve etkisi çerçevesinde geçmektedir.

Akıl-vahiy ve bilim-din arasındaki ilişki ve uzlaştırılması konusunu en sağlıklı bir düşünce ile ele alan ve felsefi bir sonuca ulaştıran İbn Rüşd kadar başkasını bulmak mümkün değildir. İbn Rüşd felsefesinin merkezinde ve düşüncesinin asıl amacı akıl-vahiy ve din-bilim ilişkisi ve uzlaştırılmasıdır. Asıl amacı akıl ile vahyin ayrı ayrı ve birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini tespit etmek ve bu değerlendirmeye bağlı olarak ikisi arasında, birisi diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmaktır. Bunun için öncelikle akıl ile vahyin konum ve durumlarını kendi bütünlükleri içerisinde tespit etmekte, sonra da bu ikisinin ortak noktalarını belirlemektedir. Görülen âlem (Şehadet) ile görülmeyen ve bilinmeyen âlem (Gayb) arasında ayırım yapan düşünür, birbirinden farklı olan bu iki âlemin birbirleriyle kıyaslanmasının sakıncalarına dikkat çekerek böyle bir kıyasın geçersizliğini ortaya koymaktadır. Daha sonra akıl ile vahyin arasındaki mukayesenin yanlışlığını vurgulayarak bu iki alandan birinin diğeri adına feda edilmesinin doğuracağı vahim sonuçları gözler önüne sermektedir.

Ona göre, akli problemleri akli çerçeve içinde, vahyi problemleri de vahyi çerçeve içinde ele alıp değerlendirmek gerekir. Bu demektir ki her ikisinin doğrusu kendi bünyesi içinde belirlenmeli, ötekinin içinde aranmamalıdır. Yani

eğer biri vahyi problemleri tartışmak istiyorsa akli bağlamda değil vahyi bağlamda tartışmalıdır. Bunun için vahyin ortaya koyduğu ilke ve doğruları bilip tartışmasını onlar üzerine bina etmelidir.<sup>2</sup>

İbn Rüşd'e göre akıl insanda doğuştan varolan potansiyel (bil kuvve) olarak varolan bir güçtür. Bu kuvve nefsanî ruhi bir güç olarak insanda yer almaktadır. Aklın varlığı yaratılıştan vazgeçilmeyen manevî ve ölümsüzdür. İnsanda her zaman olarak vardır. İbn Rüşd Aristo'nun akıl üzerine yaptığı boş levha tezini kabul eder. Akıl denen istidat, akledilenleri kabul eden nefsin mütehayyile kuvvetinde varolan bir yetenektir. Nefs bu akıl denen yeteneğin kaynağını teşkil etmektedir. Aklın, insan nefsinin güç ve işlevleri arasındaki sırası ve önemi nedir sorusuna gelince şu söylenebilir: Nefsanî düzenin en üst basamağında yer almaktadır. İnsanı da bütün varlıklardan ayıran en büyük nefsanî özelliktir. İnsan akıl, akıl insandır.<sup>3</sup>

Aklı bilginin kaynağı olarak gören İbn Rüşd, onu, insan ruhunun idrak güçleri olan duyular, ortak duyu ve hayal gücünden mahiyet ve işleyiş bakımından tamamen farklı ve onların dışında ayrı bir güç olarak görmektedir. Akıl soyutlama yapmak (tecrîd), soyutladığı kavramları kabul etmek (idrak), bu kavramlar arasında sentezler yaparak yeni kavramlara ulaşmak suretiyle onlar hakkında hüküm vermek (istinbat ve tasdik) gibi fonksiyon ve mertebelere sahiptir. Akıl bütün bu görevleri yerine getirir. Akıl olmadan insanın bunları yapması imkansızdır.

Herkesin kabul ettiği gibi nefsin bazı güçleri vardır ki, onlar hem insanda hem de diğer canlılarda ortaklaşa olarak bulunmaktadır. Bu güçler daha çok canlı varlığın varlığını sürdürmesi amacıyla yöneliktir. Fizyolojik açıdan diğer canlılara göre daha zayıf ve yetersiz bulunan insanın varlığını sürdürme ve koruması için bu ortak güçler yeterli olmamaktadır. Bu durumda onun eksik yönünü telafi edecek bir başka güce ihtiyaç vardır. İşte bu güç akıldır. İnsan bu eksikliğini akıl sayesinde telafi etmektedir. Yeterliliğini pekiştirmektedir. Hatta bununla da kalmayıp öteki canlılardan üstün, yetkin ve ayrıcalıklı bir konuma yükselmektedir. Kendisine yakışır şan ve şerefe ulaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında aklın vaz geçilmez hayati ve niteliksel bir güç olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan da yine aklın varlığına ihtiyaç bulunduğu görülmektedir.<sup>4</sup>

İbn Rüşd'ün akıl düşüncesinin en önemli prensibinden biri olan aklın konu ve alanını belli etmesidir. Akıl konusunda İbn Rüşd'ün felsefesinde başardığı en önemli iş aklın alan ve konusunu belli etmesidir. İbn Rüşd'e göre aklın konusu: a) Alemdeki varlıklar hakkındaki bilgilerdir. b) Bunun yanında bu varlıkların şekilleri ve âlemdeki nizamıdır. Varlıkların şekilleri insan aklının

<sup>2</sup> Bekir Karlığa, *İbn Rüşd, Ünlü İslam Düşünür ve Filozofu*, basılmamış ders notları, İstanbul s. 52.

<sup>3</sup> İbn Rüşd, *Risaletü'n-Nefs*, Refikil Acem-Cirar Cihami neş., Beyrut, 1994, s. 70-71, 87-88.

<sup>4</sup> Macid Fahri, *İbn Rüşd Feylesufu'l-Kurtuba*, Beyrut, 1992, s. 105.

düşünmesini temin eden sebeplerdir. Varlıkların şekilleri insani aklın illetidir. Aklımızdaki düzen, varlıkların düzen ve nizamına tabidir. Akıl ne kadar varlıkların nizam ve düzenine vakıfsa o kadar noksanlığı azalmaktadır. Aklın üstünlüğü varlıklara verdiği manaya bağlıdır.<sup>5</sup>

Aklı bilginin kaynağı olarak gören İbn Rüşd akla uymayı bilimsel bir gereklilik olarak görmektedir. Bu zorunluluktan hareket eden filozof, bilim ile dini aklın üzerinde temellendirmeyi savunmaktadır. Çünkü akıl sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi kuran bir güçtür, başka bir şey değildir. İnsan tabiatın bir parçası olması nedeniyle, onun kanunlarına ve nizamına uymak zorunluluğundadır. İnsan bu zorunluluktan kaçıp zarureti inkar edemez. Ancak insanın bu zorunluluktan kurtulması tabiatın kanunlarını ve nizamını aklı ile anlaması ve bu kanun ve nizamın sebeplerini anlayarak ve aşma suretiyle gerçekleştirebilir. İnsan aklını ne kadar çalıştırıp kullanırsa o ölçüde nazari hikmete yaklaşır. Sebepler bilgisini elde eden akıl, insanı ilahi bilgiye götürebilen yoldur.

İbn Rüşd, akla bu kadar önem ve değer verirken, aklın konu ve alanını zorlamamaktadır. Aklın ulaşım ulaşamayacağı alanı olduğunu, bunu çok iyi tespit etmek gerektiğini, bu sınırlamanın aklın tabiatına uygun bir mecburiyet olduğunu vurgulamaktadır. İnsan aklının her şeye ulaşması, idrak etmesi ve her konuda hüküm sürmesi mümkün değildir. İşte insan aklının idrak edemediği her şeyde ve konuda aklın bizzat kendisinin makul gördüğü husus ilahi vahye dönmesinin gerekli olduğunu görmesidir. Bu gereklidir. Bu söz ve işlem haklıdır. Vahy tarafından kabul edilen ilim akli ilmleri tamamlamak için geldi. Yani, aklın aciz kaldığı her şeyi Allah Teala vahy yoluyla insana anlattı. İnsan, hayatında bilmek ve varolan zaruri bilinebilen şeylerden aciz olması olabileceği gibi, insan aklının akledemeyeceği, aklın tabiatına uygun olmayan, insanın mutlak acziyetini ortaya koyan varlıklar da vardır ki insan onları akletmesi mümkün değildir.<sup>6</sup>

İbn Rüşd, aklın kaynağını, konu ve alanını bilimsel tavır ve uslupla inceleyerek, akla verdiği vazgeçilmez önemini anlatmaktadır. Araştırmacılara akıl hususunda hiçbir tereddüt ve soru sorma ihtiyacını hissettirmiyerek aklın ne olduğunu hiç ifrat ve tefrite kaçmayarak aklın insanda ve eğitimdeki yerini tespit etmiştir. İşte bir eğitim sistemi kurmak isteyen ya da eğitim sistemi kuracak olan, İbn Rüşd'ün akla bakışını örnek alabilir, eğitim ve öğretimden geçecek olanlara O'nun anlattığı gibi akli öğretmeli, akla değer ve hakkını vermelidir. Bunu da yaparken düşünürümüz gibi akıl konusunda itidalli davranmayı ilke edinip akli bilgiye hak ettiği oranda yer verilmelidir.

İbn Rüşd'ün yukarıdaki açık ifadelerine dikkat edildiğinde akıl ancak fizik dünyaya ait kavram, hüküm ve bilgileri elde edebilmiştir. Halbuki ona göre

<sup>5</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 272-274.

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 302; Muhammed Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-felsefe fi Re'yi İbn Ruşd ve Felasifeti'l-Vusta*, Beyrut 1988, s. 104.



gerçek ve mutlak bilgi sadece bu bilgi değildir. Gerçek bilgi olabilmesi için, varlıklar arasında fiziki seviyede var olan sebep- sonuç ilişkisiyle bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan sebepler zincirinin metafizik varlık alanına kadar uzanması gerekir. İşte insan bilgisinin tam bir bilgi haline gelmesinin ancak bu alana ulaşmasıyla mümkün olacağı ortaya çıkar.<sup>7</sup>

İnsan varlığının ilk insandan itibaren bugüne kadar varolan ve gelecekte de varolacak olan gerçek ve tam bilgiye ulaşma isteği, mümkünatı vahy tarafından karşılanmaktadır. Vahy, insan aklının kavrayıp izah edemeyeceği mahiyetteki bazı metafizik, psikolojik, etik ve ahiretle ilgili soruların cevaplarını içeren ve pek çok konuda insanların ufkunu açan ilahi bir lütuftur.<sup>8</sup>

İbn Rüşd bütün çalışmalarında açık ve seçik bir şekilde, bütün teferruatıyla ve anlaşılır kesin bir tutumla vahyi nübüvvet mucizesi olarak kabul etmektedir. Bu konudaki yazıları, nübüvvet kutsiyeti ruhuna uygun olarak, insan aklının vahyi idrak etmesinin acziyetini vurgulamaktadır. Çok belirgin, açık ve cesur bir ifadeyle mucize karşısında aklın acziyetini şu şekilde ortaya koymaktadır: "Mucizeler konusunda önde gelen felsefecilerin söyleyecekleri bir söz yoktur. Çünkü mucizeler incelemeye arz edilecek, hakkında soru işaretleri koyulacak konulardan değildir. Gerçekten onlar dinin esaslarıdır. Onları inceleyen, onlar üzerinde şüphesi olanı cezalandırmak gerekir. Onların durumu dinin genel esaslarını inceleyen gibidir. Mesela, Allah var mı?, Mutluluk var mı?, Faziletler var mı? Bu konularda şüphe olamaz. Onların varoluş keyfiyeti ilahi bir husustur. İnsani akıl, onları idrakte acizdir."<sup>9</sup>

Vahiy olayı insanın öğrenebileceği veyahut insan tarafından başka bir kişiye öğretilen bir olay değildir. Tamamen ilahi bir iş olarak vahyin kaynağı olan Allah tarafından belli insanlara bahşedilen ilahi bir yücelik, ayrıcalık ve insan aklının aciz kaldığı mucizevi bir lütuftur. Bunu inkar eden onun görmediği, şahit olmadığı ve aklın almadığı nice geçmişteki tarihi olayları inkar etmiş olur ki, bu şekilde inkar edilmesi mümkün olmayan tarihi tevatür ve birikimi inkar etmiş olur.<sup>10</sup>

Düşünürümüze göre vahyin muhatapı, akıl sahibi varlık olan insandır. İnsan akılla mücehhez olduğu için vahyin tebliğcisi olarak peygamber insanlardan seçilmiş, vahyin davet ettiği varlık da aynı şekilde insan olmuştur. İnsanın vahye muhatap olma sebebi akıl sahibi olması özelliğinden başka bir şey değildir. Vahyi inceleyen, tezekkür ve tefekkür eden, vahyden hükümler

<sup>7</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.272-274, 192.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 72; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, İstanbul, 1993, s. 238,

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 500-501; Mustafa Lebib Abdulgani, *Mefhumu'l-Mucize Beyne'd-Din ve'l-Felsefe inde İbn Rüşd*, Kahire, tarihsiz, s. 63-95; Barry S. Kogan, "The Phylosophers al-Ghazali And Averroes On Necessary Connection And The Problem Of The Miraculous", *Islamic Philosophy And Mysticism*, New York, 1981, S. 2, s. 122-129.

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Keşf*, s. 181; *Abdulmuti Muhammed Beyyumi*, a.g.e., s. 112-120; Abdulhamid Derviş, *El-Mucizat ve Havariku'l-Adat inde Gazali ve İbn Rüşd*, Kahire, 2000, s. 29-36; Muhammed Ali Khalidi, "Averroes's Method of Re-Interpretation", *International Philosophical Quarterly*, Bronx, June, 1998, C. XXXVIII, S. 2, s. 175-185.

çıkarıcı, anlatıcı ve anlatılan ve de vahiy mudafaa eden aklın ta kendisidir. Vahyin akıl karşısında hiçbir çekincesi yoktur. Çünkü akılda dayanak ve destek bulunmaktadır. Vahyin içerdiği bütün özelliklerin ölçüsü ve ayarı aklın ölçüsü ve ayarına göre tanzim edilmiştir. Akla karşı gelen, muhalif olan ve akıl tabiatına zıt olan vahiy yoktur. Eğer akılla çatışan vahiy varsa, orada iki sebep mevcuttur: Ya vahiy gerçek vahiy değildir, ya da vahiy anlamaya çalışan kişi vahiy anlayabilecek akli kapasiteye, bilgi birikimine sahip değildir. İbn Rüşd'e göre akıl ile vahyin kaynağı ve insana akli ve vahiy lutfeden tek hakikat olan Allah'tır. Böylece akıl ve vahiy tek olan hakikatin birer ifade vasıtasıdır. Vahiy ve bunun ifadesi olan kutsal metin daima aklın öngördüğü prensiplerle uyum halindedir. Ne vahiy akılsız ne de akıl vahiyden bir mana ifade eder ve görevini sağlıklı bir şekilde mana, tabiat ve hedefine uygun olarak gerçekleştirebilir. Düşünürümüz, özellikle aklın vahiy anlamak istediği zaman vahye muhtaç olduğunu vurgulamaktadır. Akıl vahiy tetkik ederken ona ihtiyacı olduğunu anlar. Çünkü her şey kendisini en iyi anlatmaktadır. Vahiy kendi kendini anlattığından dolayı, akıl vahiy incelerken onun anlatımına göre anlayacaktır. Böylece akıl vahiy, vahyin prensipleri ve bilgisiyle anlamak zorundadır. Akıl geniş ve kapsayıcı bilgilere ister vahiy konusunda ister başka konularda ulaşmak isterse en sağlam, hızlı ve kolay bir şekilde vahiy vasıtasıyla ulaşabilir. Eğer bu şekilde akıl kendisine vahiy anlamada ilke edinmez ise kendi kendini yanıltmış olur. Vahiy hertürlü sapma, yanlışlık ve akıl tabiatına aykırı olan her hususta aklın koruma subabıdır. Aklın ışığı ve rehberi vahiydir.<sup>11</sup>

İbn Rüşd, vahiy inkar etmeyen bir düşünür olarak vahye büyük değer ve önem verir. Onun düşüncelerinin akılla beraber ikinci kaynağı vahiydir. Vahiy ve akıl, İbn Rüşd düşüncesinin kaynağını teşkil etmektedir. Yukarıda açık seçik gördüğümüz gibi akli vahiyden ayırmaz, vahiy aklın en büyük ihtiyacı olarak görür, akli ötelere taşıyan en büyük kaynak ve güç olarak ele alır. Onun felsefesinde vahiy büyük bir değer arzettiğine göre eğitim sistemi modelinin merkezinde vahiy de akıl gibi merkezi bir yeri işgal etmektedir. İbn Rüşd akıl ve vahiy süt kardeşi olarak kabul ettiği gibi, aynen akıl ve vahiy süt kardeşi olarak eğitim sisteminde, ikisinin hep beraber aynı şekilde ve ağırlıkta yer almasını ön görmektedir.

İbn Rüşd akıl ile vahiy ayrı ayrı ve birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini tespit etmiş ve bu değerlendirmeye bağlı olarak ikisi arasında, birisi diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmuşsa, aynı hassasiyetle din bilim ilişkisini ele almıştır. Din ve bilimin konum ve durumlarını kendi bütünlükleri içerisinde tespit etmekte, sonra da bu ikisinin ortak noktalarını belirlemektedir. Bu iki âlem arasında ayırım yapan düşünür,

<sup>11</sup> Mikdat Arefe Mensiyye, "Melamih min Nazariyyeti İbn Rüşd Fi'n-Nubuvve", *İbn Rüşd Feylesufu's-Sark ve'l-Garb*, sem. mak., Tunus, 1999, s. 230-244; Bekir Karlıga, *İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 1992, s. 36, Muhammed Yusuf Musa, a.g.e., s. 102-111.

birbirinden farklı olan bu iki âlemin birbirleriyle kıyaslanmasının sakıncalarına dikkat çekerek böyle bir kıyasın geçersizliğini ortaya koymaktadır. Din ve bilim arasındaki kıyasın yanlışlığını vurgulayarak bu iki alandan birinin diğeri adına feda edilmesinin doğuracağı vahim sonuçları gözler önüne sermektedir.

Düşünürümüze göre din ve bilimin kendilerine özgü prensipleri ve esasları vardır. Dolayısıyla her ikisinin yapısı birbirinden farklı olmak durumundadır. Bunlardan birinin diğere karıştırılması yanlış anlayışların doğmasına sebep olur. Öyle ise din problemleri dini çerçeve içinde, bilim problemleri de bilim çerçevesi içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. Bu demektir ki her ikisinin doğrusu kendi bünyesi içinde belirlenmelidir, ötekini içinde aranmamalıdır.

İbn Rüşd'ün genel felsefesi nedir diye sorulduğunda çok rahatlıkla ilk akla gelen cevap şudur: Din- felsefe ilişkisi ve ikisinin uzlaştırılmasıdır. Felsefesinin genel çerçevesi bu konu üzerinde dönmekte ve şekillenmektedir. İbn Rüşd'ün üstünlük, farklılık ve dehası, felsefe ve din uzlaşmasına dayanmaktadır.

İbn Rüşd, ilmi ölçütlerin ışığından hareket ederek din ve bilimin aralarında hiçbir problemin olmadığını vurgulamıştır. Dini iyi bir şekilde anlayabilmek için, bilime ihtiyacımız vardır. Bilimin de insanlığa zararlı olmaması için, dine ihtiyacımız vardır. Bu fikirden hareket ederek diyebiliriz ki, dinin bilime, bilimin dine ihtiyaçları vardır.

İbn Rüşd'ün felsefesinde din ve bilim birbirine zıt, çatışan ve uzlaşmaları mümkün olmayan bir konum içinde değildir. Tam tersine bilim ve din birbirlerini tanıyan, kabul eden, biri diğere yardımcı olandır. Din bilimsiz anlaşmaz, bilim de dinsiz rehbersiz kalacaktır. Mesela bilim atom bombasını yapıyor. Eğer buna saip olan insanlar dinin insana verdiği değeri bilmezler ise insanlığın mahvı için kullanabilirler. Böylece dinin bulunmadığı yerde bilim zararlı hale gelmiş olur. İşte bu noktada din bilimin insanlığın hayrına kullanılmasını temin eden bir rehber olmaktadır.

İbn Rüşd felsefesini merkezine alacak olan eğitim sistemi din ile bilime eşit mesafede olacak, onları birbiriyle çatıştırmayacak, onların birbirine ihtiyacı olduğunu öne çıkaracaktır. Gördüğümüz gibi İbn Rüşd, din-bilim ilişkisinin ortasına akılı koymaktadır. Akıl bilim ile dinin, din ile bilimin çatışmasını önleyecektir. Çünkü dini anlayacak olan akıldır, felsefeyi de üretecek akıldır.

İşte İbn Rüşd'ün eğitim felsefesi ve sitemini hareket noktası yapacak olan bir eğitim sistemi, mecburi olarak eğitim ve öğretim sisteminde din ve bilime eşit mesafeli olmalı, bilime verdiği ağırlığı dine vermeli, dine gösterdiği hassasiyet ve titizliğin bir şeklini de bilime göstermelidir.

Netice olarak diyebiliriz ki, İbn Rüşd beşeri kaynaklı olan felsefe ile ilahi kaynaklı olan dinin birbiri ile çatışmayacağını öne sürmektedir. Çünkü akıl ve ilmi araştırmalar, dinin müteşabih olan ayetlerini açıklayacaktır. Eğer din akılı

düşman olarak kabul etseydi, onun müteşabih ayetlerini açıklanmak üzere kime emanet edecekti. Demek akıl, dinin düşmanı değil, tam tersine dostudur. Çünkü akıl olmasaydı, yeryüzünde dinin kaynağı olan vahyi kim misafir edecekti. Akıl olmayan yerde din olamaz. Din anlaşılacak ve anlatılmak ister. Bunu yapacak olan da akıldır.

Bundan hareketle İbn Rüşd'e göre hiçbir eğitim sistemi, birini diğerine karşı tavır ve tutumda bulunduramaz. Hangisi olursa olsun biri diğerine karşı olamaz, biri diğerine karşı da düşman edilemez. Her ikisini, uzlaşmış bir şekilde, birbirini doğrulayan ve destekleyen, birbirini geçersiz ve ihtiyaç duyulmayan bir değer saymayan bir seviyede eğitim sisteminin en önemli ve vazgeçilmeyen kıymetleri olarak kabul etmeliyiz.

İbn Rüşd eğitim felsefesinin temel özelliklerini ele alırken, eğitimin ana ögesi olan insanın temel ihtiyaçlarını ele almamız gerekiyor. Onun içindir ki İbn Rüşd insanın temel ihtiyaçlarını ele almakta ve bu konuyu eğitim felsefesinin temellerine koymaktadır. Genelde bütün felsefeciler gibi İbn Rüşd de, nefis bahsinde bu konuları ele almış, geniş yer vermiştir. Diğerlerinden farklı olarak nefsi esas alıp bunları anlamaya çalışmamıştır. Bilakis nefsanî kuvvetler olan temel ihtiyaçları inceleyerek nefse genel bir tarif yapmaya ve onu anlamaya çalışmıştır.

Düşünürümüze göre, insan hayatı için gereken ve zaruri olan ihtiyaçlar vardır. Bu ihtiyaçlar beslenme, barınma, giyim, kuşam ve bilcümle zaruri açısından insanın muhtaç olduğu şeylerdir. Bunlar bütün canlılarda ortak olarak varolan ihtiyaçlardır. Hayat ve canlılık ve bunların varlığının korunması ve sürekliliğinin sağlanması temel ihtiyaçlara bağlıdır. Böyle bir güç bulunmasaydı, onların varlıklarını uzun süre devam ettirmeleri mümkün olmazdı. Bu ihtiyaçların giderilmesi nefsin en temel faaliyetlerini teşkil etmektedir.

İbn Rüşd, temel ihtiyaçların bütün varolanlarda varolması evrenselliğine işaret ederken, bunlara insani psikososyal bir boyut katarak insanların birbirlerine bu konuda yardım etmesi gerektiğini ve bu ihtiyaçların insanların birbirine bağlanma sebebi olabileceğini vurgulamaktadır. Böylece bu temel ihtiyaçlar, sosyal boyut kazanmaktadır ve insanlar bağlılık, güven, özgürlük ihtiyacını da gidermiş olur.

İnsanın ruh sağlığı ve huzurlu, mutlu ve sakin toplumsal hayatı için çeşitli ihtiyaç ve güdülerin sağlıklı bir şekilde doyurulmasının önemi büyüktür. İhtiyaçların doyurulmaması, kişilikte engellenme ve çatışmalar meydana getirir. Engellenme insanda kaygı ve öfke yığınlık gibi olumsuz ruh hallerine sebep olabilir, hatta kişilikte kompleksler oluşabilir.

Asırlar önce İbn Rüşd, insanın temel ve tali yani birincil ve ikincil temel ihtiyaçlarını görmüş ve açıklamıştır. İnsan bu temel ihtiyaçların bir kısmını eğitim vasıtasıyla temin edecektir. Şayet bunları elde edemez ise kişilik çatışmaları

meydana gelecektir. Kendi iç âlemi ile dış âlemiyle intibakı bozulacaktır. Böyle fertlerin bazısı saldırgan, bazısı içine kapalı olacaklardır.<sup>12</sup>

İbn Rüşd, yeme, içme, barınma ve diğer bütün temel ihtiyaçlar gibi insan ve diğer canlılar arasında ortaklaşa bulunan güçlerin daha çok canlının varlığını sürdürme amacına yönelik olduğuna işaret etmişti. Ona göre biyolojik ve fizyolojik açıdan diğer canlılara göre daha zayıf ve yetersiz bulunan insanın varlığını sürdürmesi ve koruması için bu güçler yeterli olmamaktadır. Bu durumda insanı ayakta tutacak, varlığına uygun yaşamasını sağlayacak, bütün diğer varlıklardan ayırarak ve bu eksik yönünü telafi edecek bir başka güce ihtiyaç vardır. İşte insanın ihtiyaç duyduğu bu güç, insanın zihinsel ihtiyaçları, yani faaiyetleridir. Filozofumuz, akli ihtiyacın bütün diğer nefsi ve ruhi güçlerden ayrı ve daha üstün nitelikleri bulunduğunu önemle vurgulamıştır.<sup>13</sup>

İbn Rüşd'e göre bir diğer insani temel ihtiyaç insanın duygularıdır. Düşünürümüze göre insan bütün hayatı boyunca, hoşlanıp hoşlanmadıklarında, sevip sevmediğinde, isteyip istemediğinde, neşe ve kederinde, öfke ve zevkinde, kısaca şu veya bu hallerde hep duygularla dolar taşar. Onlar insanın çeşitli eğilimlerini, ilgilerini ve bütün hallerini açığa çıkaran, davranışlarını ayarlayan ve bütün fiillerinin en önemli etkenlerindedir. Duygular davranışa yön verir, tutum ve davranışlara önderlik ederler. Kişinin bütün etkinlikleri, duyguları ile bulunur. İnsanın hareket ve tepki kaynağı, duygularıdır. İnsan duygusuyla faydalı olana yönelir; eziyet veren, kötü olandan ise uzaklaşır. Duygular yöneldikleri davranışlara göre, olumlu ya da olumsuz duygular olarak isimlendirilmektedirler. Saldırgan davranışa yönelten duygular gazabi duygular, olumlu davranışa yönelten duygular ise şevk (sevgi, zevk, haz) duygular olarak isimlendirilmiştir.<sup>14</sup>

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, duyguların sağlıklı bir şekilde beslenerek gelişmesi, insanın tabiatına ters düşen ya da hoşlanmadığı duygulardan korunmaya çalışılması, mutlu bir hayatın gerçekleşmesi için çok önemli etken olarak görmektedir. Çünkü ruhun hoşlandığı veya haz duyduğu duyguların beslenmesi bedensel, zihinsel ve ruhsal gelişmeyi olumlu yönde ekiler.

İnsanın eğitimiyle ilgilenen her felsefe ve eğitimci, ister bugün ister ta ilk çağlardaki felsefecilere kadar uzanabilecek gelmiş geçmiş bütün felsefeci ve eğitimciler, eğitimin temel meselelerinden biri olan eğitimin imkanı ve sınırları, bir başka ifadeyle eğitimin gücü üzerinde düşünmüşlerdir. Eğitimin üzerinde çeşitli görüşler ileri sürerek eğitimin insan üzerinde ne dereceye kadar etkili olacağı ya da olmayacağı tartışılmıştır.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *ed-Daruriyy fi's-Siyâse (Kitabu's-Siyâse)*, el-Cabiri'nin neş., Beyrut, 1998, s. 75; İbn Rüşd, *Nefs*, s. 37-39.

<sup>13</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 82-88.

<sup>14</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s.105-106.

<sup>15</sup> Halil Fikret Kanad, *Kısaltılmış Pedagoji*, İstanbul, 1977, s. 10-11; İbrahim Ethem Başaran, *Eğitime Giriş*, Ankara, 1996, s. 35-36; Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitime Giriş*, Ankara, 1988, s. 11-14; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 1988, s.173-183.

Bütün felsefeci ve eğitimciler gibi İbn Rüşd de bu konudaki görüşlerini ortaya koymuştur. Buna göre her eğitimcinin bilmesi gereken en temel bilgi insan tabiatı, yaratılış ihtiyaçları ve doğuştan getirdiği kabiliyetleridir. Bunlar her zaman gözönünde öncelikli olarak bulundurulmalıdır.

Düşünürümüze göre insan bilgiye tabiatının, yaratılışının gerektirdiği ve fıtratına uygun öğrenim yoluyla ulaşmaktadır. Çünkü insanlar öğrenim konusunda farklı tabiatlara sahiptirler. Kimisi bilgiye akıl yürütme şeklinin en mükemmel olan felsefi hikmet yoluyla, burhani metotla ulaşır, kimisi burhani metoda ulaşma kabiliyetine sahip olmadığı için cedelci sözlerle, kimi de hitabi sözlerle almak istediği bilgiye varır. Ancak bilinmesi gereken bir diğer husus, insanın kendi kapasitesinden haberdar olması ve tabiatına uygun eğitim alması gerektiğidir. Kabiliyetleri keşfeden, ortaya çıkaran ve geliştiren eğitimidir. Sadece kabiliyetin olması yetmez. Eğer insan kendi kendinden habersiz, yani kendi istidatlarından haberdar değil veya eğitime ihtiyaç duymaz ve eğitim imkanından istifade etmez ise bilgisizliğe mahkumdur, bilgiye ulaşması mümkün değildir.<sup>16</sup>

Düşünürümüze göre, insanın tek başına eğitim almadan hayatının bütün maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılaması mümkün değildir. Bu ihtiyaç maddi yeterlilikte olduğu gibi, manevi yeterlilikte de daha fazla kendini ifade etmektedir. İnsanın kendi kendini çeşitli yetkinliklerle donatması ve kemale ulaştırması gerekir. Ancak bu kabiliyetler fitri olarak kendiliğinden ortaya çıkmaz, bilakis eğitim ve öğretimle kazanılan manevi yetkinlikler, faziletlerdir. İnsanın her çeşit fazilete ulaşması, ister ebeveynleri olsun, ister öğretmeni olsun başkaları tarafından oluşan eğitim yoluyla mümkündür. İnsana eğitim vasıtasıyla çeşitli faziletleri öğretmemiz ne kadar mümkünse de, herkese aynı fazileti öğretmemiz ise mümkün değildir. İnsanlardan kimi el, iş becerilerinde yani pratikte yatkın ve maharetlidir, kimi ise akli, felsefi ve bilimsel yani teoride daha beceriklidir. İnsanlardan bazıları bazı işleri diğerlerinden daha iyi ve güzel yapmaktadır. Herkesi her alanda faziletli kılmak mümkün olmadığı gibi, her çeşit bilgiyi de bir kişiye öğretmek mümkün değildir. Eğer bu mümkün olsaydı, hayatın hiçbir manası ve çekiciliği kalmazdı, hayat batıl olurdu. Bu şekilde fıtratı zorlamış olurduk. Çünkü her insan tabiatı gereği ve fıtratının imkanı ve müsadese sayesinde sadece bir konuda maharetli olmakta ve o fazilet konusunda kemale ulaşmaktadır. Eğitimcinin herkesi her ne isterse yapamadığı gibi, hedefi de bu olmamalıdır.<sup>17</sup>

Düşünürümüze göre insanın tabiatında çeşitli potansiyel güçler vardır. Bunlar ister ameli ister nazari olsun insanda kuvve halinde bulunmaktadır. Bu kuvveler faaiyete geçmeden insan varlığını koruması, idame etmesi ve

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 74-75.

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Telhisu's -Siyâse*, el-Abidin-ez-Zehabi'nin neş., Beyrut, 1998, s. 68-69, 154.

istidatlarını kemale ulaştırması mümkün değildir. Pratik ve teorik faziletleri elde etmek için potansiyel halde bulunan bu güçleri aktif hale getirmek gerekir. Bu güçlerin aktivize edilmesi ise eğitim sayesinde gerçekleşir. İbn Rüşd'e göre eğitim, potansiyel güçleri yetkinleştirmektir.<sup>18</sup>

İbn Rüşd'ün eğitimin gücü konusundaki görüşlerine baktığımız zaman çok açık, bir şekilde evrensel, çağdaş ve dengeli bir düşünceye sahip olduğunu gözlemekteyiz. Eğitime büyük ve güçlü bir yükümlülük yüklerken, eğitimi her istediğini yapabilen sihirli bir deynek olarak kabul etmemektedir. Eğitim ve öğretim insan tabiatı üzerine bina edilen bir müessesedir. Her insana en iyi şartlarda herhangi bir eğitimi versek bile, herkesde istediğimiz düzey ve başarıyı elde edemeyiz. Eğer yaratılışında bunu yapmaya elverişli olmayan bir yapıya sahipse, hangi alanda aynı eğitimi yaparsak yapalım, hepsinin aynı seviyeye ulaşması mümkün değildir.

Çok müsait bir kabiliyete sahip olan bir insanın, iyi bir eğitiminin rehberliğinde o konuda çok büyük maharetlere ulaşması mümkündür. Eğer kendi kendine bırakılırsa, gerekli eğitim ve öğretime tabi tutulmazsa o konudaki maharete ulaşması beklenemez. Doğuştan insanda olmayan bir kabiliyeti ortaya çıkarmak da mümkün değildir. İnsanda varolmayan bir kabiliyet konusunda birini o konuda mahir yapmak mümkün olmadığı gibi, eğitimin bu konuyu zorlaması da boş bir iş yapmaktan başka bir şey değildir.

Demek oluyor ki, eğitimin gücü, insanda doğuştan gelen kabiliyetleri geliştirmek, sağlıklı ve dengeli bir şekilde kabiliyetler ve eğilimler arasında dengeyi korumaktır. İnsanda iyi ve güzele yönelebilecek bütün yetenekleri bularak ortaya çıkarmak, ulaşabileceği en yüksek noktaya kadar ulaşması için sürekli rehberlik yapmak, İbn Rüşd'ün eğitim anlayışında esastır.

İbn Rüşd'ün eğitim felsefesinin temel meselelerinden biri eğitimde ferdi farklılıklardır. Eğitim faaliyetlerinde dikkat edilecek en büyük hususlardan biri ferdi farklılıklar, insanın kendine özgü bir algılama, düşünme, hareket etme, öğrenme, konuşma ve hissetme biçimini ortaya koymaktadır. Bunun yanında huy, mizaç, istidat, kabiliyet ve yaratıcılık gibi özellikler ferdi farklılıkları belirleyen önemli öğelerdir.

Düşünürümüze göre, her insan kendi fitratına boyun eğmektedir ve her insan fitri olarak bir konuda kabiliyetlidir. Herkesin aynı fitratta olması ve bir kişinin bütün fitri kabiliyetleri kendinde toplaması mümkün değildir. Herhangi biri birden fazla ilmi öğrenmesi asli olarak mümkün olmaz. Öğrenmeye çalışsa bile en iyi şekilde öğrenmesi mümkün değildir.<sup>19</sup>

Her insan kendi tabiat ve kabiliyetlerine uygun bir iş yapmak zorundadır. İnsanlar tabiatlarına göre çeşitli derecelerde birbirlerine üstün

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Nefs*, s. 86-88.

<sup>19</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 75-6

gelmektedirler. Hayattaki ilim ve iş dereceleri de insanın tabiatındaki farklılıklara binaen çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Ferdi farklılıklar ilahi adaletin tezahürüdür. Allah insanları eşit yaratılıştta yaratmamış, fakat insanları farklı farklı yaratmıştır. Eğer aynı kabiliyet ve mizaçlarla yaratmış olsaydı toplumun parçalanması, karışıklık ve dengesizliğine sebep olacaktı. Cemiyetin çöküşüne sebep olacak en büyük amiller, bir kişinin birçok işi yapması, birçok kişinin aynı işle uğraşması ve yaptığı işin fitratına uygun olmamasıdır. Eğer insan tek başına bütün işleri yapmaya kadir olsaydı, cemiyet olmazdı, toplum ve devlet olmazdı. Ferdi farklılıklar Allah'ın insanlara bahsettiği bir nimettir. Çünkü herkesin durumu ve kabiliyetleri eğer eşit olsaydı, aralarındaki yarışma ortamının varlığı ve içlerindeki haset duyguları, toplum hayatında zulüm ve kötülüğün yaygın oluşu gibi sebeplerden dolayı fesat ve bozgunculuk başgösterirdi. Halbuki ferdi farklılıklar, bu fesadı engellemekte, bir nevi toplumsal hiyerarşi içinde varlıklarını devam ettirmeyi sağlamaktadır.<sup>20</sup>

İbn Rüşd ferdi farklılıkların en açık ve belirgin vurgusunu erkek ve kadın eşitliğinde yapmaktadır. Ona göre erkek ve kadın insan nevi ve akıl kudreti bakımından birbirine eşit olmalarına rağmen, erkekler bazı konularda kadınlardan önde olduğu gibi kadınlar da fitratının gereği bazı kabiliyetlerde erkeklerden öndedirler. Mesela, musiki konusunda kadınlar erkeklerden daha maharetlidirler. Bunun yanında dokuma ve dikiş konusunda da erkeklerden daha öndedirler.<sup>21</sup>

Ferdi farklar psikolojisi ile ilgili görüşleriyle İbn Rüşd, modern eğitimin temel meselelerinden birine çok modern ve çağdaş bir yaklaşım getirmiştir. Bu inkar edilemeyecek yaklaşım eğitimciyi insanın fitratını gözetererek eğitim yapmak zorunda bırakır.

12. Yüzyıl'da yaşamış olan ünlü felsefecimiz İbn Rüşd'de eğitim hakkı, eğitimde fırsat eşitliğine baktığımız zaman, bugün geldiğimiz noktaya çağlar öncesi işaret ettiğine, bu konuyu çok çağdaş bir şekilde ele aldığına ve çağları aşan bir yaklaşımla incelediğine kanaat getirebiliriz. İbn Rüşd'e göre, eğitim bir insan hakkıdır, eğitime müsait çağa gelmiş her insanın eğitimden yararlanması gerekir. İnsanın varlık ve yaratılışına uygun olarak hayatını sürdürmesi için eğitim faaliyetinden geçme mecburiyeti vardır. Aksi takdirde bir insan olarak diğer canlılardan hiçbir farkı olamazdı. Eğitim sistemi genel olarak tamamen devletin bütün vatandaşlarını eğitmeyi, hepsini müşterek bir eğitim nizamında eğiterek vatandaşlar arasında insicam, dostluk, birlik ve beraberliği sağlamayı hedeflemektedir.

İnsanın vaz geçemeyeceği insanlık sebep ve gayesi olan ve toplumun devamını sağlayan eğitim hakkını, insana sağlayacak olan tek kurum devlettir.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Telhisu's-Siyâse*, s. 102.

<sup>21</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 170.



Devlet ilk ve her şeyden önce en büyük eğitim kurumu olarak kabul edilmeli ve bu rol hukuki olarak güvence altına alınarak devlete teslim edilmelidir. Eğitim plan ve projesi devletin kontrolünde gerçekleşen bir faaliyet olmalıdır. Çocukların, küçüklerin eğitimi konusunda hiç tartışmadan eğitilmelerini zorunlu kıldığı gibi, yaşı ilerlemiş, daha önce eğitim almamış ya da eksik eğitim almış olanların da, yani halkın eğitilmesini de istemiştir. Ona göre çocukların ne kadar hakkı varsa, geniş halk kesiminin de o kadar eğitim hakkı vardır. Bu hak ister kız ister erkek olsun her insanın hakkı olarak hiçbir cinsiyet ayırımı yapılmadan vatandaşlara sunulmalıdır. Aynı şekilde onların arasında eğitim şekli hususunda hiçbir fark yoktur ve olamaz. Çünkü kadınlar ve erkekler insani gaye ve manada aynıdırlar. Kadınlar bazı konularda farklılık arzetseler dahi, bütün insani fiillerde erkeklere iştirak etmektedirler. Yani erkeklerle nevi açıdan bir, derece açısından farklılık arz etmektedirler. İnsani fiillerde erkeklerin daha güçlü ve kuvvetli olmaları gibi. Tabiatları bir olduğuna göre erkeklerin yaptığı işleri kadınlar da cemiyette yerine getirebilirler.

İbn Rüşd, çok cesur bir şekilde kadın haklarını savunmakta, ona toplumsal hayatta, yasama alanında ve eğitimde büyük yer vermektedir. Bu yaklaşımı İbn Rüşd'ü kadına yardımcı olan ve kadın hakları ve hürriyetini savunan ilk felsefecilerden biri yapmıştır. Kadın ve erkeği akıllı varlıkların nevinden eşit ve aynı kabul etmekle beraber, kadınlar erkeklerden bazı konularda daha zayıf oldukları için yapacakları iş daha az meşakkatli olmalıdır. Aynı şekilde erkekler bazı dallarda güçlü olsalar dahi kadınlar bazı dallarda ise daha maharetlidirler. Dokuma, dikme gibi konularda. Bazı kadınların güzel istidat ve zekâ sayesinde filozof veya yönetici olması mümkündür, bu olmayacak bir şey değildir. Kadınlar bütün sosyal ve toplumsal görev ve işlerde erkeğe ortak, eşittir.

İbn Rüşd'e göre kadını erkekten ayıran yaklaşım, insan tabiatına aykırı ve zıt olan bir tutumdur. Bazıları bugün hala kadınları çocuk doğurmak, onları yetiştirmek ve kocalarına hizmet etmekle yeterli görmekte ve bu kanaat devam etmektedir. Başka işler yapmalarına da müsaade edilmemektedir. Sanki kadınlar sadece bunun için yaratılmıştır. inkar edilmeyecek bir gerçek var ki, kadın akli güç ve melekelere erkekle eşit olarak yaratılmıştır. Erkeğe sunulan bütün eğitim imkanları kadına da aynı şekilde sunulsa, erkeğin seviyesine ve bulunduğu statüye eşit olarak erişir. O seviyeye ulaşabilir ki, erkek gibi felsefeci, yönetici ve askeri komutan olabilir. Açıkça görülmektedir ki, eğer biz kadınlarımıza eğitim ve öğretim imkanını tanımazsak bizim kadınlarımız insani fazilet ve kıymetli ameller için müsait olmayacaktır. Onların da bu şekilde cemiyette ottan farkı kalmıyacaktır.

Erkek ve kadın eşitsizliği sadece toplumdaki adaletsizliği menfi olarak etkilemez, aynı zamanda cemiyetin bizzat fakirlik ve çöküşüne sebep olabilir. Kadınlar kendi kabiliyet ve yeteneklerini atıl durumda bırakarak erkeklere ağır

yük olmamalıdır. Bu şekilde ailenin zayıflamasına sebep olarak aynı zamanda devletin fakirliğine de sebebiyet verirler. Yani ağır olabilecek şeyleri kendi istekleri doğrultusunda yapmayabilirler. Ancak kolay işlerle meşgul edilmeleri gerekir. Böylece kadınların yapabilecekleri işlere cevap verilmiş olur ve kadınlar cemiyet ve devletin kalkınmasına katkıda bulunmuş olabilirler.

Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığına göre kadınlar güçlerinin yettiği her konuda erkeklere iştirak etmelidirler. Bunu yapmaları için erklerde olan hasletlere sahip olmaları gerekir. Bu da erkekler nasıl eğitilirse, kadınların da aynı şekilde eğitilmesiyle sağlanmış olur.<sup>22</sup>

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, eğitim hakkının kullanılması için eğitimde fırsat eşitliğinin gerçekleştirilmesini zorunlu görmektedir. Her vatandaşa eşit eğitim imkanlarının sağlanmasını savunmaktadır. Bu eşitlik bütün insanları kapsayacak şekilde olup, erkek ve kız, çocuk ve yaşlı, küçük ve büyük, zengin ve fakir yönetici ve halktan olmak üzere ayırım yapılmamalıdır. Soy, cins, inanç, din ve görüş farkına bakılmaksızın tüm vatandaşlara aynı hak verilmelidir.

---

<sup>22</sup> İbn Rüşd, *ed-Daruriy fi's-Siyâse*, s. 123-126.

## Gazalî ve İbn Rüşd'de İmkân

### *Necessity (Vujûb) and Possibility (Imkan) for Ibn Rushd and Ghazali*

Ömer Bozkurt

#### Giriş

Bu tebliğimizde Gazalî ve İbn Rüşd'ün imkân anlayışlarını, bu anlayışlarını dayandırdıkları temelleri, imkânın belirlenmesindeki ölçütleri, imkânın nasıl bir hal olduğunu ve tüm bunların nasıl sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu çalışmamız çerçevesinde imkânı, ilkin mümkünlük özellikleri veya mümkün olma hali olarak anlamak gerekir. Bu noktada filozoflarımızın mümkün varlık tanımları çıkış noktamız oldu. İkinci olarak kuvve, potansiyel ve var olma olasılığı anlamında anlamak gerekir. Bu noktada ise filozoflarımızın âlemin ezeliyeti bağlamında yaptıkları imkân tartışmaları bizim için dayanak oluşturdu.

İmkân konusunun, imtina (imkânsızlık) ve vücûb (zorunluluk) meseleleriyle birlikte ele alınması gerekir. Ancak bu, tebliğimizin sınırlarını aşan bir husustur.

İmkân konusu Gazalî ve İbn Rüşd'ün temelleri ve sonuçları itibarıyla birbirlerinden en bariz şekilde ayrıldıkları bir konudur. Âlemin, zamanın ve maddenin ezeliyeti konularını gündeme getiren bu problemin Gazalî ve İbn Rüşd açısından önemli sonuçları doğurduğu belirtilmelidir. Tebliğimizde kronolojik sıralamayla önce Gazalî'nin, ardından da İbn Rüşd'ün fikirlerini ele alacak, karşılaştırma ve kanaatlerimizi ise sonuç bölümünde belirteceğiz.

#### I. Gazalî'de İmkân

Gazalî, İbn Sina ve Farabî gibi<sup>1</sup> varlığı "kendi zatından" ve "başkasından olan" olmak üzere ikiye ayırır: Varlığı kendi zatından varlık Allah'tır, O, mutlak gerçektir. Gazalî bu varlık için "vâcibu'l-vücûd" ifadesini de kullanmıştır. Varlığı başkasından olan varlık ise kendisiyle kaim değildir. Varlığı, zâtı yönünden ele alınacak olursa sırf "adem"den başka bir şey değildir. O, başkasına izafeten vardır. Bu varlık mutlak manada gerçek bir varlık değildir.<sup>2</sup> Bu varlığı Gazalî, "mümkün varlık" (mümkinu'l-vücûd) veya "caiz varlık" (caizu'l-vücûd) olarak isimlendirir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Farabî ve İbn Sina temelde varlığı bu şekilde ele alır fakat ayrıntılarda farklılıklar gösterirler: Farabî, *Uyûnu'l-Mesâil*, Felsefe Metinleri içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İst., 2003, s. 118.; İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ*, İlahiyât, çev. E. Demirli-Ö. Türker, Litera yay., İst. 2004, c. I, s. 35-36.; *Risâletu'l-Arşîyye*, Risaleler içinde, çev. A. Açıkgenç - H. Kirbaşoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004, s.45-46, *Necât*, İlahiyat, Mektebetu'l-Murtadaviyye, Tahran, Bas. Tar. Yok., s. 224-225.

<sup>2</sup> Gazalî, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, çev. S. Ateş, Bedir Yay, İstanbul, 1994, s.29-30.

<sup>3</sup> Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd (İtikatta Orta Yol)*, çev. K. Işık, AÜİF yay., Ankara, 1971, s.105.

Gazalî'ye göre bu iki varlık çeşidi dışında, varlıkla nitelendirilemeyen bir durum daha vardır: "İmkansız" (mümteni / muhal / müstahîl) olarak adlandırılan bu durumun varlığı söz konusu değildir. O, varlığı mümkün olmayan<sup>4</sup> ve asla var olamayandır.<sup>5</sup>

Gazalî'nin varlığa dair bu taksimlerinden sonra onun imkân konusundaki fikirlerini incelemeye geçebiliriz.

Gazalî, imkân ve mümkün kavramlarını genellikle birbirinin yerine kullanır. Bu sebeple bu iki kavramın çoğu zaman birbirine karıştığını görebiliriz. Benzer durum "mümteni –imtina" ve "vâcip– vüçûb" gibi kavram ikilemelerinde de söz konusudur.<sup>6</sup> Bu problemten dolayı Gazalî'nin mümkün ve imkân kavramlarını kullandığı yerlerde, onun kastettiği anlamı esas almak daha doğru olacaktır.

Gazalî'de imkân ve "cevaz" eşanlamlıdır. "Cevaz", "vüçûb"un (zorunluluk) zıttı olunca<sup>7</sup> imkânın durumu da ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla Gazalî'ye göre imkân zorunluluğun, mümkün varlık da vacibin zıttı olmaktadır. Vacibin zıttı olmasıyla, mümkün varlıktan, var olma zorunluluğu kalkmış ve ona olmama ihtimali de verilmiştir. Bu durum mümkünü zorunluya muhtaç etmiştir.

Gazalî'nin, mümkün varlık tanımlarından hareketle, imkânı (mümkünlük özellikleri) şöyle kabul ettiğini söyleyebiliriz: İmkân vasfı, varlıkça başkasına muhtaçlığı, nedenliliği, sonradan yaratılmışlığı (hâdis), değişebilirliği içermektedir.<sup>8</sup> Dolayısıyla imkânla vasıflanacak her varlık, hâdis varlıkların özellikleri olan şekil, benzerlik, birleşim, ayrışım, yakınlık, komşuluk, katışım, girişim, çıkış, giriş, değişim, kayboluş, dönüşüm gibi sıfatlarla niteleneceği kaçınılmazdır.<sup>9</sup>

Bu özelliklere sahip olan imkânın ne ile belirlendiği Gazalî için önemlidir. Başka bir ifadeyle neler imkân dâhilindedir, neler değildir? İmkân, makul olan mıdır yoksa makdur, malum ve murad olan mıdır? İmkânı belirleyen akla uygunluğu mudur yoksa Allah'ın kudret, bilgi ve iradesi midir?

Gazalî'nin ifadeleri imkânda bu iki ölçütün de etkili olduğunu göstermektedir.

Gazalî kimi zaman imkânı aklın makul görebileceği şey olarak kabul etmektedir. Çünkü böyle olmazsa imkân, imkânsız olur. Çünkü mümkün, aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeydir.<sup>10</sup> Yine

<sup>4</sup> Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, Resâilu Gazalî içinde (ikinci Böl.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Bas. Tar. Yok., s.53

<sup>5</sup> Gazalî, *el-İktisâd*, s. 23.

<sup>6</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. M. Kaya – H. Sarioğlu, Klasik yay., İst., 2005, s.42-46.

<sup>7</sup> Gazalî, *el-İktisâd*, s.105.

<sup>8</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.39.; *Ravzatu't-Tâlibîn*, s.53.; *el-İktisâd*, s. 23; 105.

<sup>9</sup> Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 21.

<sup>10</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

mümkün varlık, varlığı veya varlık sahasına çıkması imkân dahilinde olan, olabilen varlıktır.<sup>11</sup>

Bu noktada, Gazalî'nin "imkânsızlık" a (imtina) dair görüşlerine bakmak gerekmektedir. Ona göre imkânsız (mümteni) akılcı kabullenilmesi olanaksız olanlardır.<sup>12</sup> Bunlar kısaca şöyle sıralanabilir: 1. Bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak. 2. Genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek. 3. Biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek. Gazalî'ye göre bu üç grup dışında olan şeyler mümkün olup imkânsız gurubuna girmez.<sup>13</sup> Dolayısıyla birinci ölçüt açısından imkân, imkânsız durumları dışarıda bırakmış ve mümkün olan halleri ifade etmiş olmaktadır.

Gazalî'nin imkâna dair bu ilk yaklaşımı, onun âlem imkânsızdı sonra mümkün oldu söyleminin izahında karşımıza çıkmaktadır. O, ilk ölçütünü burada kullanmak zorunda kalmıştır. Zira bir şeyin imkânsızken sonra mümkün olması anlaşılabilir bir iddia olarak kalacaktır. Gazalî, yukarıda belirttiği imkânsız durumlardan bir ve üçüncü ilkeye dayanarak âlemin aynı anda hem imkânsız hem de mümkün olmadığını, bu doğrultuda âlemle ilgili üç durumun ortaya çıktığını söyler. Ona göre âlemin var oluşunda, kadim iradenin varlığı ve âleme ilişmesi şart koşulursa âlem zorunlu (vacip), kadim iradenin yokluğu şart koşulursa âlem imkansız (muhal) olacaktır. Geriye âlemin mümkün olması kalmaktadır. Bu durumda ise âlemin sadece zatına bakılmalı, onunla beraber iradenin varlığı ve yokluğu dikkate alınmamalıdır. İşte bu durumda, âlem imkân ile vasıflanmış olur. Ona göre âlemin zatiyla mümkün olması bu şekildedir. Burada âlem zatiyla mümkün olurken zatının dışındaki bir şeyle muhal olmaktadır. Fakat aynı anda hem zatiyla mümkün hem de muhal olması söz konusu değildir.<sup>14</sup>

Dolayısıyla Gazalî, âlemin bir durumda imkânsız (mutlak manada değil), başka bir durumda da mümkün olabileceği kanaatindedir. Bir şey iki zıttan biriyle birlikteyken diğer zıttla nitelenemez. Ama iki zıttan biriyle birlikte değilken diğer zıttla vasıflanabilir. Yani, tahta beyazken onu siyahla niteleyemeyiz ama beyaz değilken siyahla niteleyebiliriz. İşte Gazalî'nin âlem imkânsızdı sonra mümkün oldu<sup>15</sup> sözü de bu ifadeler doğrultusunda anlaşılmalıdır. Ayrıca onun bu yaklaşımında imkânın fiille olan eşzamanlılığı temel etkenlerden biridir.

Birinci ölçütte akli temel alan Gazalî bazen bu ölçütten sapmaktadır. Bu nedenle o, aklın kavrayamadığı her şey imkânsız grubuna girmediği gibi, akıl kavrayamıyor diye ona imkânsız demek de yanlışır der. Şeriatda da bazen imkân dışı olmayan bir takım garipliklerin görülebildiğini ancak bunlara imkânsız değil de "baîd" (olması uzak) demenin daha uygun olacağını söyler. Ona göre

<sup>11</sup> Gazalî, *el-Maznûnu bihi 'Alâ Gayri Ehlihi*, çev. M. Esen, Araştırma yay., Ank., 2005, s.65, 67.

<sup>12</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42

<sup>13</sup> *Age*, s.175.; 39.

<sup>14</sup> Gazalî, *el-İktisâd*, s.62-63.

<sup>15</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.39-40.

“baîd” ile “muhal” farklı şeylerdir. “Baîd”, olmasına ihtimal verilmeyen, bildik ve aşına olunmayan bir şey iken; “muhal”, olması tasavvur olunamayan, olması mümkün olmayan anlamına gelir.<sup>16</sup>

Bu noktada Gazalî, imkânın belirlenmesinde Allah'ın kudret, irade ve ilminden yardım almaktadır. Ancak bunlardan kudret sıfatının ön plana çıktığını görmekteyiz. Ona göre, Allah'ın dilediği hiçbir fiil imkânsız değildir.<sup>17</sup> Bu da bir şey, “güç yetirilen/yetirilebilen (makdur) ise mümkündür” sonucuna götürür. Dolayısıyla Gazalî'ye göre bir şeyin mümkün olması, güç yetirilen olması demektir. Mümkün olmaması ise güç yetirilen olmaması demektir. Bu bakış açısıyla bakıldığında Allah'ın âlemi yaratma konusundaki acizliği de söz konusu olmamış olur.<sup>18</sup>

Bu çerçevede imkânı izahta ilkin kudret sıfatına değinmek gerekir: Gazalî'ye göre kudret Allah'ın her şeye gücünün yetebileceği anlamındadır. Örneğin Allah şimdi kıyameti koparabilir ama kudret, fiile geçirmediği için şimdi koparmaz. Çünkü kıyametin kopması iradeye bağlıdır. Allah dilerse yapar ve kudreti buna yeterdir.<sup>19</sup>

Gazalî, Allah'ın her mümkün varlığa ait ayrı ayrı kudretlerini uygun bulmadığından sınırsız sayıda ve sonu olmayan çeşitli kudretleri kabul etmez. Buna karşılık olarak, Allah'ın tüm mümkün varlıklara yönelik bir bütün olarak tek bir kudretini kabul eder. Bu kudret de bütün çeşitleriyle cevher ve arzulara ilişkin şeyle birleşmek suretiyle ve bizzat kendisinin de müşterek bulunduğu bir şeye ilişir. Bu da imkandır. Kudret imkândan başkasına ilişmediği için, her mümkün, zorunlu olarak güç yetirilen yani kudretle ortaya çıkan olmuş olur.<sup>20</sup>

Diğer yandan Allah'ın ilim sıfatı da imkânı belirlemede önemlidir. Zira Allah âlemi yarattığı zaman, onun varlığının mümkün olduğunu ve bundan sonra veya önce var olmasının da imkân bakımından kendisi için eşit olduğunu bilmektedir. Çünkü imkânlar birbirine eşittir. İlim bu mümkün olduğu gibi ilişir. Ama bu ilişmede, ilim, mümkünün varlık alanına çıkmasında bir etkiye sahip değildir.<sup>21</sup>

Gazalî'nin imkân anlayışında irade sıfatının da yeri büyüktür. Ona göre Allah'ın fiillerinin birbirinden ayrılmasında irade etkindir. Fiil tercih edemez. Kudret ve ilim sıfatları da tercih edemez. İmkân eşittir. İlim âlemin imkânını, daha önce veya sonra var olacağını bilir. İlim bu mümkün olduğu gibi ilişir ama onun varlığa çıkışında etkili değildir. Bu noktada mümkünün varlığa çıkışında asıl

<sup>16</sup> Gazalî, *el-Maznûn*, s.57-58.

<sup>17</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.40.

<sup>18</sup> *Age*, s.39-40.

<sup>19</sup> Gazalî, *Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâi'l-Husna*, çev. M. Ferhat, Ferhat yay., İst. 1972, s.178.; *el-İktisâd*, s. 60-61.

<sup>20</sup> Gazalî, *el-İktisâd*, s.61-62.

<sup>21</sup> *Age*, s.75-76.

sebebe iradedir.<sup>22</sup> İrade tercih edince, geriye kudretin bu tercih edilen imkâna ilişmesi kalır. Kudret imkâna ilişince varlığa çıkar.<sup>23</sup>

Dolayısıyla Gazalî'nin imkânı belirleyen ikinci ölçütünün temelinde Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının birbirleriyle olan sıkı ilişkisi yatmaktadır. Bu sıfatların izahında insanı örnek alan Gazalî, insandaki bu sıfatların işleyişinden hareketle Allah'ın sıfatlarını izah etmiş ve teolojik ölçütünü bu doğrultuda şekillendirmiştir. Ancak insanın ilim, irade ve kudret sıfatlarının işleyiş biçimini Allah'ın bu üç sıfatının işleyişini izah etmede kullanmak çeşitli sorunlara neden olacaktır. Çünkü imkânı belirlemede Allah'ın sıfatlarından hangisinin daha önce devreye girdiğini evvela bulmak gerekir. Buna bir cevap bulunursa –ki bizce bulunamaz- imkânı belirleyen ölçütün o sıfat olduğu da ortaya çıkacaktır.

Gazalî, mümkün mü güç yetirilendir yoksa güç yetirilen mi mümkündür sorusu karşısında her ne kadar ikinci şıkka yakın dursa da onun bu konuda bir bulanıklık içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bazı ifadeleri onu, birinci şıkka yaklaştırsa da<sup>24</sup> onda, imkâna kudret sıfatı çerçevesinde getirdiği izah olan ikinci şıkkın baskın olduğu düşüncesindeyiz. Bu durumu *Tehâfüt*'ün tabiat bilimleri bölümündeki nedensellik tartışmalarına dayanarak söylüyoruz. Çünkü o, bu yerlerde, tabiatla bir neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu reddederken, bu anlayışının çeşitli itirazları doğuracağını, bu doğrultuda bir kitabın ata dönüşebileceği şeklinde birtakım örneklerin verilebileceğini belirtmiştir. İşte burada, Gazalî bu uç örneklerin izahında Allah'ın kudretine sığınmış ve bunları mümkün durumlar sınıfına koyarak değerlendirmiştir. Çünkü ona göre, bu durumlar olabilir de olamayabilir de.<sup>25</sup>

Gazalî, Allah'ın kudretini temele aldığı için, olağanüstü gibi görünen bu durumların aslında olma imkânına sahip olduğunu düşünmektedir. Dünyamızda bu olayların gerçekleşmeme sebebini ise ilme karşı duyulan güvenin silinmesinde bulmuştur.<sup>26</sup>

Sonuç itibarıyla Gazalî, imkânı belirlemede kudret sıfatını temele almıştır. Eğer bir şey güç yetirilebilecek şeyse, imkân halindedir, güç yetirilemeyecek ise imkânsızlık halindedir.<sup>27</sup> Dolayısıyla aklımızın her kavrayamadığı olayı imkânsız olarak belirlemek ve onu imkân sınırlarının dışına itmek yanlıştır.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> *Age*, s.75-76.

<sup>23</sup> *Age*, s.67-68.

<sup>24</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.39-40; *el-İktisâd*, s.61.

<sup>25</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.170.

<sup>26</sup> *Age*, s.171.

<sup>27</sup> *Age*, s.174-177.

<sup>28</sup> Gazalî, *el-Maznûn*, s.57-58.

Gazalî'nin kudreti temele alarak imkanı belirlemesi, varlık sahasına çıkabilecek şeylere geniş bir alan açması bakımından olumlu görülürken Allah'ın evrendeki düzenini anlamsız boyutlara vardırması açısından ise eleştiriye açıktır.

Gazalî'nin imkân konusunda ele aldığı bir problem daha vardır. Bu da imkân olarak belirlenen bu halin mümkün varlıktan önce var olup olmadığıdır. Zira imkânın mümkünden önce var kabul edilmesi Gazalî'ye göre âlemin kıdemine delalet eder. Bu da kabul edilir bir şey değildir.

Bu çerçevede Gazalî, filozofların imkânı mümkünden önce var kabul ettiklerini ancak bunun kabul edilemeyeceğini söyler. Çünkü ona göre imkân hiçbir artma ve eksilme olmaksızın bulunduğu biçimde fiil haliyle birlikte gerçekleşir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, imkân fiile çıkmadan önce yoktur. Kuvve halinde bile varlığından söz edilemez.<sup>29</sup> Hiçbir artışı ve eksisi olmaksızın varlık imkâna denktir (vâfeka).<sup>30</sup>

Gazalî'nin imkân anlayışı, yoktan yaratma sonucunu doğurmuştur. Belki de yoktan yaratma anlayışı onun imkân anlayışını şekillendirmiştir. Ona göre Allah âlemi yoktan var etmiştir. Yine O, var ettiği şeyleri yok edebilir. Bu noktada O'nun fiili yokluğa ilişebilir. "Yokluğun bir şey değilken failden nasıl çıktığı anlaşılabilir bir durumdur" eleştirilerine Gazalî, "yokluğun kendisi bir şey değilken nasıl oldu da gerçekleşmiştir" diyerek cevap verir. Yokluk varsa onun kudretle olan ilişkisi de düşünülebilir. Dolayısıyla Gazalî'ye göre "var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyedir; şanı yüce olan Allah dilediği zaman var eder, dilediği zaman yok eder."<sup>31</sup>

Gazalî imkânın varlığa geçmeden önce yok olduğunu, fiile geçmeden önce kuvve halinde bile varlığından söz edilemeyeceği ve dolayısıyla da yoktan var etmenin söz konusu olabileceği şeklindeki düşüncesini, çoğunlukla filozofların fikirlerinin reddi üzerine bina etmektedir. Bu noktada onun ileri sürdüğü iki iddiası vardır. Bu iddiaların ortak noktası, ikisinin de imkâna, fiil haline geçmeden önce herhangi bir şekilde varlık vermeme sonucunu doğurmasıdır.

A. Birinci iddiasında Gazalî imkânın dış dünyada bir dayanağı gerektirmediğini ileri sürmektedir. Ona göre imkân, kendisinin dayandığı bir var olanı gerekli kılmaz. Eğer imkân böyle bir dayanağı kabul ederse, imkânsızlığın da bir dayanağı olacak ve bu dayanak onun imkânsızlığı olacaktır. Hâlbuki özü itibarıyla imkânsızlığın bir varlığı yoktur. Dolayısıyla imkânsızlığın, üzerinde gerçekleşeceği bir madde yoktur ki imkânsızlık ona dayansın.<sup>32</sup> Böylece Gazalî imkân ve imkânsızlığı herhangi bir dayanağa bağlı olarak görmez.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. K. Işık – M. Dağ, Kırkambar yay., İst. 1998, c. I., s.113. Bu ifadeleri İbn Rüşd Gazalî'den özetlemiştir.

<sup>30</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.39.

<sup>31</sup> *Age*, s.54.

<sup>32</sup> *Age*, s.42.



Gazalî bu doğrultuda, görüşlerini desteklemek için, renk-cisim ilişkisi ve insan nefislerini örnek verir ve tartışmalara girer. Gazalî bu örnek, yorum ve tartışmalarında en temelde şu ana fikre ulaşmış olmaktadır: İmkân, imtina ve vücûb, akli yargılardır (kadâyâ akliyye). Çünkü bunların dışarıda bir dayanağa veya kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı yoktur.<sup>33</sup>

B. Gazalî, ikinci iddiasında ise imkân gibi tümel kavramların dış dünyada bir karşılıklarının olmadığını ileri sürer. Gazalî'nin bu iddiası da imkânın varlığa geçmeden önce yok olduğunu gerektirir.

Gazalî tümellerin zihin dışındaki varlığını reddederek, imkânın da dış dünyada bir karşılığının bulunmasını reddetmiştir. Bu doğrultuda o, renklilik, canlılık ve diğer tümel yargıların (kodaya külliyye) akılda olduğunu ve bunların nesnelere dış dünyada bulunmadığını savunur. Hatta Gazalî, filozofların, tümellerin zihin dışında varlığını kabul etmediklerini de düşünmektedir.<sup>34</sup>

Gazalî dış dünyada somut tikel varlıkların olduğunu ve bunların akledilir değil, duyulur olduğunu söyler. Somut tikel varlıklar, soyut akli kavramların soyutlanma sebebidir. Dolayısıyla "renklilik", siyah ve beyazdan ayrı olarak akılda bulunan bir kavramdır. Hâlbuki siyah, beyaz ve diğer renkler olmaksızın varlıkta herhangi bir renk düşünülemez. Sonuç itibarıyla tümel bir kavram olan renklilik sadece zihinde bulunan bir kavramdır. Bu nedenle de "o, varlığı dış dünyada değil, zihinde bulunan bir kavramdan ibarettir." denilir. Dolayısıyla imkân, imkânsız ve zorunlu da renklilik gibi tümel kavramlardır ve dış dünyada varlıklarının zorunlu olarak bulunması gerekli değildir.<sup>35</sup>

Gazalî bu yaklaşımıyla imkâna, varlık sahasına geçmeden önce bir varlık vermemiş ve dolayısıyla âlemin ezeliğine giden yolu tıkamıştır. Onun bu görüşlerine İbn Rüşd'ün açık ve samimi itirazları vardır.

## II. İbn Rüşd'de İmkân

İbn Rüşd de varlık ayırımında genelde selefleriyle benzerlik göstermiş ve varlığı ikiye ayırmıştır: Bunlardan ilki Allah'tır. İbn Rüşd Allah'a "vâcibu'l-vücûd" yerine "el-mevcud ez-zarurî" demenin daha uygun olacağını düşünür.<sup>36</sup> Dolayısıyla bu ismi "zorunlu varlık" yerine "gerekli varlık" olarak çevirmek daha doğru olacaktır. İbn Rüşd, ikinci varlık çeşidini ise "mümkün varlık" (el-mevcud el-mümkin) olarak belirlemiş fakat bundan "gerçek mümkün" (el-mümkin el-hakîkî) anlamını anlamak gerektiğini vurgulamıştır. Bu durum, İbn Sina'nın, zorunlu varlığın altındaki varlığı, bir yönüyle zorunlu bir yönüyle de mümkün kabul etmesinden<sup>37</sup> kaynaklanmaktadır. İbn Sina'nın böyle bir varlık çeşidini belirlemesine ve onda zorunluluk ve imkânı bir arada barındırmasına, İbn Rüşd,

<sup>33</sup> Age, s.42, 44.

<sup>34</sup> Age, s. 44-45.

<sup>35</sup> Age, s.45.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.228

<sup>37</sup> İbn Sina, *Necât*, İlahiyat, s. 224-226.

zorunluluğun imkânla ya da imkânın zorunlulukla vasıflanacağı sebebiyle karşı çıkar.<sup>38</sup>

İbn Rüşd'e göre "gerçek mümkün" nedir? O, bunu tam olarak belirtmese de bundan, genel olarak, sebepli (bir bakıma da sebep), bileşik, yaratılmış, hareketli, zamanla ilişkili, cinsi, faslı genel ve özel sureti bulunan, tanımlanabilen, oluş ve bozuluşu kabul edebilen, etkin ve edilgin olan bir varlığı kast ettiğini söyleyebiliriz.<sup>39</sup> Mümküne ait bu özellikleri ve İbn Rüşd'ün, mümkün ile imkânı genellikle birbirinin yerine kullandığını<sup>40</sup> da düşünürsek, sonuçta imkânın, mümkün'e ait bir hal olup mümkünlük özelliklerini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu yorum İbn Rüşd'de imkânı ifade eden maddenin durumunu anlamada bir çıkış noktası olabilir. Aksi taktirde onun anlayışında maddenin kademine dair bir çıkış yolu bulunamayacaktır.

Diğer yandan, mümkün olan şey akla uygun olan mıdır yoksa güç yetirilen midir tartışmasında İbn Rüşd, birinci ölçütü tercih eder. Zira ona göre fail, imkânsız<sup>41</sup> bir şeyi yaratamaz. Bir şey güç yetirilen olduğu için imkân sahasında değildir, o şey imkân sahasında olduğu için güç yetirilendir, mümkündür.<sup>42</sup>

İbn Rüşd'e göre mümkün/imkân, hem vâcibe hem de imkânsıza karşıttır. Çünkü onun bu kavramlara dair tanımları böyle bir sonucu doğurmaktadır:

Mümkün: Hem bir fiili kabul edene hem de kabul edilen şeye denir.

İmkânsız: Bir fiili kabul eden dayanağa verilen adın karşıtına denir.

Zorunlu (zaruri): Kabul edilen şeye verilen adın karşıtına denir.<sup>43</sup>

Bu tanımları, Gazalî'nin renk-cisim örneğinden yararlanarak şöyle netleştirebiliriz. Örneğin, siyah renkli bir cisim ele alalım. Burada kabul edilen, siyahdır. Kabul eden yani dayanak ise cisimdir. İbn Rüşd'e göre hem siyah hem de cisim mümkündür. Kabul eden cismin karşıtı olan yani dayanağın karşıtı olan "dayanağın bulunmaması", "imkânsız"dır. Kabul edilen şey olan siyahın karşıtı yani kabul edilemez olan, başka bir ifadeyle, bir dayanakta yer almayan, alamaz olan şey de zorunludur.

Mümkünün imkânsıza karşıt olması ve aralarında hiçbir orta terimin olmaması, mümkün olan bir şeyden önce, onun imkân halinin gelmesine temel

<sup>38</sup> Ayrıntılar için bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.92, 126; 229-231 ve *Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, "İbn Rüşd'ün Felsefesi" içinde, Çev. N. Ayasbeyoğlu, TTK, Ankara, 1955, s. 48.

<sup>39</sup> Ulaşılan bu sonuçlar için bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay., İst., 2003, s.175.

<sup>40</sup> Mümkün ve imkânın aynı anlamda kullanıldığına dair bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.16,126.

<sup>41</sup> İbn Rüşd'ün imkânsız dediği şey varlık sahasına çıkması söz konusu olmayan şeylerdir. Aklın kurallarına uygun olmayan şeyler de imkânsızdır. Bu çerçevede o, imkânsız durumları ikiye ayırır: 1.İmkânsızlığı kendiliğinden bilinenler: Siyahla beyazın aynı anda bir arada bulunmaları gibi. 2.İmkânsızlığı kendiliğinden bilinmeyen durumlar: Âlemin olduğundan daha büyük ya da küçük olması gibi. İbn Rüşd'e göre ikinci durumlar sonuçta birinci durumlara indirgenir. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.110-111. İbn Rüşd birinci grup imkânsızlıklar konusunda Gazalî'yle aynı kanaati paylaşırken ikinci gruptakiler konusunda ondan ayrılır.

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s. 123.

<sup>43</sup> *Age*, c. I., s.126. ; *el-Keşf*, s.111.

teşkil etmiştir. İbn Rüşd'e göre eğer bir şey, var olmadan önce mümkün değilse, bu şey zorunlu olarak imkânsızdır. İmkânsız varlık olarak kabul etmek imkânsız bir yanlışken, mümkünü var olarak kabul etmek ise imkânsız bir yanlış olmayıp mümkün bir yanlıştır. İşte burası İbn Rüşd'ün Gazalî'den ayrıldığı noktanın temelini oluşturacaktır. Çünkü Gazalî imkânın fiille birlikte bulunduğunu savunmaktadır. İbn Rüşd'e göre imkân ile fiil çelişiktir ve aynı anda bir arada bulunamazlar. Ona göre Gazalî tıpkı zorunluyu mümkünü dönüştürmek gibi, adeta bir şeyi imkânsız olma tabiatından var olma tabiatına dönüştürmüştür ki bu yanlıştır.<sup>44</sup>

Mümkünün vacibe karşıt olmasına gelince, kanaatimizce bu şekliyle, mümkünden, varlıksal zorunluluk, sebepsizlik, teklik ve basitlik gibi vacibin zorunluluk özelliklerinden mahrum bırakılmış olması anlaşılabilir.

İbn Rüşd'ün mümkünü imkânsız ve vacibe karşıt kabul etmesi şöyle de değerlendirilebilir. Buna göre imkân zorunlunun karşıtı olurken ona var olamama ihtimali; imkânsızın karşıtı olurken ise ona var olma ihtimali verilmiştir. Bu da imkânın her halde ve bir şekilde varlıksal olduğunu göstermektedir.

İbn Rüşd felsefesinde imkân/mümkünün ne anlama geldiğini ortaya koymada kuvve iyi bir izah kapısı olmuştur. Ona göre imkân ve kuvve birbirinin yerine kullanılabilir. Biri diğerini büyük oranda ifade eder. Bu durumu İbn Rüşd'ün *Telhîs*<sup>45</sup> ve *Tehâfüt*teki ifadelerini<sup>46</sup> karşılaştırınca açıkça görebiliriz. Bu nedenle "kuvve" ve onsuz olamayacağı "fiil", imkân problemini çözmede değinilmeye değer bir konudur.

İbn Rüşd'e göre kuvve maddeye, fiil de surete benzemektedir.<sup>47</sup> Kuvve bir açıdan yokluktur (madum), ancak bu yokluk, gelecekte yok olma özelliği bulunabilecek türden bir yokluktur.<sup>48</sup> Çünkü İbn Rüşd'ün anlayışında mutlak anlamda bir yokluk söz konusu değildir.<sup>49</sup> Kuvve, şeydeki yetenek ve bilfiil var olma imkânı olması açısından var olma imkânını da ifade eder.<sup>50</sup> Bu bağlamda kuvve bir yönden imkândır. Fiil de bu noktada kuvvenin zıttı olmakta ve bir şeyin "bilkuvve mevcuttur" ifadesindeki anlamını belirtmeyen buna benzemeyen bir durumdaki varlığına işaret etmektedir.<sup>51</sup>

Etkin ve edilgin kuvveler olmak üzere iki gruba ayrılan kuvvenin<sup>52</sup> birçok tanımı vardır. Aristo'ya dayanan bu tanımların en önemlisine göre, kuvve, bilfiil var olmaya, kendisiyle hazır ve kabul edici olunan şey demektir. Bu

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.114 .

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu mâ-ba'de't-Tabîa*, (*Metafizik Şerh*), çev. M. Macit, Litera yay., İst., 2004, s.71-72

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.16-18.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Telhîs*, s.56,79.

<sup>48</sup> *Age*, s.24.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.168,171,170.; İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-Tabîa*, İntişârâtü Hikmet, Tahran, Bas. Tar. Yok., c.II, s.585-586, 1116-1117.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Telhîs*, s.74.

<sup>51</sup> *Age*, s.74.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 71-72.; *Tefsîr*, c. II, s. 1110.; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.16-18.; Aristo, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal yay. İst.,1996, s. 394-395, IX kitap, 1. Böl., 1046a, 20-30.

kuvve, heyula için söylenen kuvvedir. Kuvvenin felsefi ve asıl anlamda olan en önemli tanımı İbn Rüşd'e göre budur. Bu tanım doğrultusunda bilfiil mevcut olan, bilkuvve var olmayandır. Dolayısıyla bilfiil mevcudun çeşitleri bilkuvve mevcudun çeşitlerinin zıtdı olmaktadır.<sup>53</sup> Sonuçta İbn Rüşd'e göre kuvvenin en temel anlamı imkân ve mümkündür.

Kuvve-fiil ikilisi ise imkânın mümkünden önce olup olmadığı hususunda büyük öneme sahiptir. Bu öneminden dolayı İbn Rüşd konunun tarihsel seyrine de işaret ederek Antik çağda Megara Okulunun, kuvvenin fiil ile birlikteliğini savunduğunu, Eşarîlerin de bu kanaati paylaştığını belirtir. Bu anlayışın "fiil olunca kuvve vardır, fiil olmayınca kuvve yoktur" ilkesine (kuvve fiil eşzamanlılığı) dayandığını, ancak bunun doğru olmadığını Aristo'nun da tesiriyle ileri sürer.<sup>54</sup> Ancak onun bu tavrında Gazalî'nin imkân anlayışı da etkilidir. Çünkü İbn Rüşd şöyle der: Bazıları imkânın varlığını (kuvve) mümkün olan şeye zaman bakımından önce olduğunu inkâr ederler ve mümkünü fiille beraber kabul ederler. Bunların, mümkünün tabiatını temelden ortadan kaldırmaları, mümkünün zorunlu (zaruri), zorunlunun da mümkün olmasını gerektirir. Bunlar imkânı salt fiil yönüyle ortaya koyarlar ki, bu yanlıştır.<sup>55</sup>

Bu ifadelerle göre İbn Rüşd, imkânın (kuvve), fiilden önce geldiği kanaatindedir. Ancak bu öncelik tikeller seviyesinde olmalıdır. Çünkü İbn Rüşd, kuvvenin sebeplilik açısından değil de zamansal açıdan fiilden önce olması konusunu sadece tikeller bağlamında görmektedir ve burada kuvveyi temsil eden heyuladır.<sup>56</sup> Yoksa ona göre aslında fiil bütün yönlerden kuvveden öncedir.<sup>57</sup> Kuvve, tümel anlamda fiilden önce değildir.<sup>58</sup> Fiil, zaman ve nedensellik açısından kuvveden öncedir. Doğa bilimindeki dört çeşit değişimde, her değişenin bir değiştiricisinin olduğu kuralını temele alarak yola çıkan İbn Rüşd, şunları söyler: Kuvvenin kendiliğinden fiile çıkma özelliği yoktur. Cevhere, nitelik ve nicelikteki değişimlerde hareket ettirici ve fail dışarıdandır. Mekândaki değişimde ise failin durumu konusunda ihtilaflar olsa dahi burada da fiilin kuvveden önce olduğu görülür. Fiil, kuvvenin kemali olup, onun varlığının sebebi ve gaye sebebidir. Sonuç itibarıyla fiil, etkin ve gaye sebep olması bakımından öncedir. Gaye sebebinin, sebeplerin sebebi olduğunu düşünürsek, asıl önceliğin bu konumdaki fiilde olduğu görülür.<sup>59</sup>

İbn Rüşd'ün imkân anlayışında heyula da büyük öneme sahiptir. Heyula ile madde kavramlarını çoğunlukla birbirinin yerine kullanan İbn Rüşd, heyulanın birçok tanımı olduğunu, hem biçimlenmemiş ilk madde hem de sureti

<sup>53</sup> Bu tanımlar için bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 22-24.; 71; *Tefsîr*, c.II, s. 582-585.; Aristo, *Metafizik*, s. 262-263, V. Kitap, 12. Böl., 1019a, 15-30 ve s. 394, IX Kitap, 1. Böl., 1046a 10-20, s. 265, V. Kitap, 12. Böl., 1020a, 1-5.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Tefsîr*, c. II., s. 1126-1128.; Aristo, *Metafizik*, s. 397-398, IX: Kitap, 3. Böl ve devamı.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Telhîs*, s.75.

<sup>56</sup> *Age*, s.80, 82 ve Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 160.

<sup>57</sup> İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 83.

<sup>58</sup> *Age*, s.79-80.

<sup>59</sup> *Age*, s.80-81., Aristo, *Metafizik*, s. 408-413, IX kitap, 8. Böl, 1049b, 1050a, 1050b.

olan madde (ör. dört unsur) için kullanıldığını söyler. Diğer yandan bileşik olan şeyin parçalarına, nicelik bakımından o şeyin maddesi dendiğini de kaydeder.<sup>60</sup> İlk madde/heyula İbn Rüşd'e göre, her ne kadar hakkında ihtilaflar olsa da filozofların çoğuna göre cevherdir.<sup>61</sup>

İbn Rüşd'e göre madde bir açıdan "duyusal madde" ve "akılsal madde" olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>62</sup> Yine madde başka bir açıdan da ikiye ayrılır: İlki, madde ismine özgü olup cevherdeki değişime konu olan sınıftır. Diğeri ise değişim türlerine konu olan sınıftır ki, bu da çoğunlukla "konu" ismine özgüdür.<sup>63</sup> Dört değişim türü olan oluş-bozuluş (kevn-fesad), büyüme-eksilme (numuv-naks), yer değiştirme (nukle) ve dönüşüm (istihale) bu dayanak (mevzu) denen madde üzerinde gerçekleşir.<sup>64</sup>

Netice itibarıyla İbn Rüşd'e göre madde bir dayanaktır, mevzudur, mahaldir, konudur. Bu kavramların hepsi, maddenin, "üzerinde bir değişimin meydana geldiği şey" olduğunu göstermektedir. Yine madde, oluşan her şeyin temelinde vardır ve olmalıdır. Yoktur denirse o şey basit oluşur. Basit olunca, onda yokluk da olmaz. Değişmez ve tözü başka bir töze de dönüşmez.<sup>65</sup> Oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği bu madde İbn Rüşd'e göre oluşmamıştır (gayri mütekevvin). Ona göre eğer madde oluşmuş olsaydı, başka bir maddeye muhtaç olur ve bu durum sonsuza kadar giderdi.<sup>66</sup>

Bu madde, İbn Rüşd'e göre bilfiil ve tanım halini alacak olan kuvve halindeki şeydir. Suret ise bilfiil ve mahiyettir. Duyulur fert ise bu ikisinin birleşiminden meydana gelen şeydir.<sup>67</sup> Madde kuvve halini, suret ise fiil halini ifade eder.<sup>68</sup>

İbn Rüşd'ün madde, kuvve ve fiil ile ilgili fikirlerine baktığımızda imkânın madde ve kuvveyi ifade ettiğini görmekteyiz. Bunların yanında imkânın mümkünden önce bulunduğu konusundaki iddialarının büyük oranda kuvve-fiil önceliğiyle anlam kazandığı ortaya çıkmaktadır. Madde anlayışı ile de sıkı bir ilişki içerisinde olan bu iddialar, beraberinde âlem, zaman ve maddenin ezililiği sorunlarını da getirmiştir. İbn Rüşd'deki bu anlayışın oluşmasında Aristo'nun etkisi kadar Gazalî'nin, filozoflara reddiyeleri de etkili olmuştur.

İbn Rüşd'ün imkân anlayışının en önemli noktası imkânın mümkünden önce olması ve bu imkânın dışarıda bir dayanağı gerektirmesidir. Gazalî'nin madde ve âlemin ezililiğini yıkmaya yönelik "imkân mümkün birlikteliği" anlayışına karşı olan ve büyük çapta filozofları destekleyen bu iddiayı İbn Rüşd

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s.27.

<sup>61</sup> *Age*, s.56.

<sup>62</sup> *Age*, s. 63.; Aristo, *Metafizik*, s.352, VII. ktp, 11.Böl., 1037a 1-10.

<sup>63</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 60.

<sup>64</sup> *Age*, s.55-56.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.164.

<sup>66</sup> *Age*, c. I., s.123-124.; *Telhis*, s. 45.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 55.

<sup>68</sup> *Age*, s.61.

iki yönden izah etmiştir. Gazalî'nin eleştirileriyle de şekillenen bu izahlardan birincisine heyula ikincisine tümeller sorunu temel oluşturmaktadır. Şimdi bunları ele alalım:

A. İbn Rüşd'e göre imkân dış dünyada bir dayanağı gerektirir. Ona göre bu dayanak maddedir. İmkân madde olan bu mahalde yer alır. Böylece her "hâdis varlık" var olmadan önce mümkün olmuş olur.<sup>69</sup>

Ona göre bir mümkün, var olmadan önce var olma imkânına sahiptir. Bu imkân onun maddesidir. Üzerinde değişimin gerçekleştiği bu madde, fiil haline çıkınca veya farklı bir şekle bürününce, yani herhangi bir mümkün olunca, artık bu madde, dayanak olan madde değil başka bir şeydir. Çünkü fiil haline çıktığı anda imkân hali ortadan kalkmış ve o, ancak kuvve olması bakımından imkân haliyle nitelenmiş olmaktadır. Bu nedenle mümkün "var olmaya ya da var olmamaya elverişli bir durumda bulunan "yok"tur" şeklinde tanımlanır. Bu mümkün olan "yok", hem yok olması hem de fiilen var olması bakımından mümkün olmayıp, sadece kuvve halinde bulunması bakımından mümkündür. İşte bu noktada Mutezile'den ilham alan İbn Rüşd, yokluğun varlığın karşıtı olduğunu söyler. Ona göre yokluk ve varlıktan her biri ötekinden sonra gelir. Bir şeyin yokluğu ortadan kalkınca, onu bu şeyin varlığı; varlığı ortadan kalkınca da yokluğu izler. Yokluğun bizzat kendisi varlığa, varlığın bizzat kendisi de yokluğa dönüşmeyeceği için bunları kabul eden üçüncü şeyin bulunması gerekir. İşte "imkân", "oluşma" (tekvin) ve "dönüşme" (intikal) ile nitelendirilen şey bu üçüncü şeydir. Çünkü "yokluk" da "fiilen var olan şey" de oluşma ve değişme ile nitelendirilemez. Zira var olan şey fiil haline dönüştüğünde, oluşma, değişme (tağyir) ve imkân niteliği ondan kalkmış olur. O halde oluşma, değişme ve karşıtların birbirine dönüşmesinde olduğu gibi, "yokluktan varlığa dönüşme" ile nitelendirilebilecek bir şeyin zorunlu olarak bulunması gerekir. Yani onların, üzerinde birbirini izleyecekleri bir dayanaklarının bulunması zorunludur. Ancak bu dayanak bütün ilintilerdeki değişmelerde fiil halinde iken tözde kuvve halinde bulunmaktadır.<sup>70</sup>

İbn Rüşd'e göre, imkân ve değişme ile nitelendirilen bu dayanak, var olan, yani fiilen var olması dolayısıyla kendisinde oluşma bulunan şey olamaz, çünkü imkân ve değişme de geçip gitmekte ve kendisinde oluşma bulunan şey ise oluşan şeyin bir parçası olmak gerekmektedir. O halde burada imkân halini kabul eden, değişme ve oluşmayı kendisinde bulunduran bir dayanağın bulunması gerekmektedir. "Oluştı", "değiştirdi" ve "yokluktan varlığa geçti" denen şey işte bu dayanaktır. Öte yandan bu dayanak, fiile çıkan yani fiilen var olan şeyin tabiatında bulunmaz. Çünkü durum böyle olsaydı, var olan şey oluşamazdı. Zira oluşma var olandan değil, yok olandan meydana gelmektedir.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.123.

<sup>70</sup> *Age*, c. I., s.127.

İşte bu tabiatın (dayanağın) kabulü hususunda filozoflar ile Mutezile birleşmişlerdir. Fakat filozoflar dayanağın fiilen var olan suretten yani varlıktan ayıramayacağını savunurlar. Örneğin spermin kana, kanın da embriyonun organlarına dönüşmesindeki gibi, bir varlıktan başka bir varlığa dönüşmesini kabul etmektedir. Çünkü madde adı verilen bu dayanak, varlıktan yoksun olsaydı, kendi özü dolayısıyla var olurdu. Özülle var olunca da ondan bir oluşma ortaya çıkmazdı. Onlara göre işte bu tabiata, var oluş ve yok oluşun nedeni olan ilk madde (heyula) adı verilmiştir. Bu tabiattan yoksun olan her varlık, onlara göre, ne oluşur ne de yok olur.<sup>71</sup>

Burada önemli bir konu daha vurgulanmaya değerdir: Bu da failin fiilinin mutlak var etmeye ilişip ilişemeyeceğidir. Eğer failin fiili mutlak var etmeye ilişirse, fail bir şeyi yok iken var edecektir. İbn Rüşd bunu kabul etmez. Ona göre "failin fiili, kuvve halinde bulunan bir şeyi fiil haline çıkartmaktan başka bir şey değildir." Bu nedenle failin fiili her halükârda varlığa iki yönden ilişir: 1. Failin fiili, bir şeyi kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa dönüştürmek ve dolayısıyla yokluğu ortadan kaldırmak suretiyle var etme bakımından var olan bir şeye ilişir. 2. Yine bu fiil, bir şeyi fiil halindeki varlıktan kuvve halindeki varlığa dönüştürmek ve böylece onun yokluğunun (adem) ortaya çıkmasını sağlamak suretiyle yok etme bakımından var olan bir şeye ilişir. Dolayısıyla her durumda da failin fiili var olan bir şeye ilişir. Aksi takdirde, failin fiili her iki yönden de (var etme ve yok etme) yokluğa ilişecek, bu durumda da fail, yok olan bir şeyi yapabilecekken, diğer taraftan da bir şeyi varlıktan salt yokluğa (ademu'l-mahz) aktarmakla salt yok olan bir şeyi yapmış olacaktır.<sup>72</sup>

Bundan dolayı İbn Rüşd, kelamcıların, failin fiilinin yok etmeye değil de yalnızca var etmeye iliştiğini söylediklerini ve bu konuda çıkmaza düştüklerini belirtir. Ona göre, kelamcılar, failin fiilinin, yok etmede amaç yokluk olduğundan, yokluğu ortadan kaldırmaya değil, yalnızca var etmeye iliştiğini söyleyebilmişlerdir. Dolayısıyla yokluk söz konusu olmamalıyken onlar failin fiilinin yokluğa iliştiğini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü onlara göre, var olanın iki durumu vardır: 1. Mutlak yok olarak içerisinde bulunduğu durum. 2. Fiil halinde var olarak içerisinde bulunduğu durum. Failin fiili, bu her iki durumda da ona ilişmez. O zaman geriye şu iki seçenek kalır: Failin fiili ya varlığa ilişmektedir ya da yokluğa ilişip bu yokluk bütünüyle varlığa dönüşmektedir. O zaman bunu kabul eden kişi yokluğun kendisinin varlığa ve varlığın kendisinin de yokluğa dönüşeceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla da failin fiilinin bu iki karşıt şeyden birinin bütünüyle ötekine dönüşmesine ilişeceğini mümkün görmesi gerekir. Fakat bu İbn Rüşd'e göre imkânsız olan bir durumdur.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> *Age*, c. I., s.128.

<sup>72</sup> *Age*, c. I.,s.155.; 166.

<sup>73</sup> *Age*, c. I., s.156.

İbn Rüşd, böylece Gazalî'nin yoktan var etme fikrini reddetmiştir. Çünkü İbn Rüşd'e göre failin fiili mutlak yokluğa değil de bir şey olan yokluğa ilişir. Ona göre var etmek (icad) bir şeyi kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa, yok etmek (idam) ise bir şeyi fiil halindeki varlıktan kuvve halindeki varlığa dönüştürmektir. Böylece yokluk yok olan bir şeyin suretinin kalkıp, onun zıttı olan bir suretin var olmasıyla gerçekleşmiş olur. O halde "imkân ve madde her sonradan var olan şey için zorunlu iki unsurdur."<sup>74</sup>

Bundan dolayıdır ki, İbn Rüşd'e göre failin fiili yokluğa birincil ve özünlülük olarak ilişmez. Zira böyle kabul edilirse failin fiili salt yokluğa ilişmiş olur ki Gazalî'nin kabul ettiği görüş de budur.<sup>75</sup> Bu nedenle bir şey hiçbir biçimde var olmayacak ölçüde yok olmaz. Eğer mutlak yokluk söz konusu olsaydı, failin fiili yokluğa birincil ve özü dolayısıyla ilişmiş olurdu. Yalnız, âlemin bir başka surete dönüşmesi yoluyla yok olması mümkündür. Çünkü bu durumda yokluk bir başka duruma bağlı ve ilintilidir.<sup>76</sup> Bu noktada âlemin yok olmasıyla ilgili olarak Gazalî'nin filozoflar adına aktardıkları İbn Rüşd tarafından da benimsenmiştir. Buna göre imkân hali yok olmaz. Âlem yok olduğunda geriye onun imkân hali kalır, bunun nedeni, mümkünün imkânsıza dönüşmemesidir. Bu imkân hali göreceli bir şeydir. Her sonradan var olan şey kendisinden önce gelen bir maddeye, her yok olan şey de kendisinden yok olduğu şeye muhtaçtır. O halde madde ve unsurlar yok olmaz, yalnızca onlarda bulunan suret ve ilintiler yok olur.<sup>77</sup>

Failin fiilinin yokluğa birincil ve özünlülük olarak ilişemez olması, İbn Rüşd'e göre failden birincil olarak çıkanın, varlık olmasından ileri gelir. Dolayısıyla da yokluk ikincil olarak çıkmıştır. Bunun anlamı şudur: Önce varlık, sonra yokluk olur. Önce yokluk, sonra varlık olmaz.<sup>78</sup>

Sonuçta İbn Rüşd, oluşan ve yok olan şeylerde üç ilke kabul etmiştir: Bunlardan madde ve suret, öz bakımından, yokluk ise ilinti bakımından olan ilkelerdir.<sup>79</sup>

Neticede İbn Rüşd, imkân için bir dayanağı gerekli görmüş ve buna madde demiştir. Bu anlayış "yok"a farklı bir anlam vermesi ve onu kuvve halindeki madde ya da imkân hali olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu şekilde, mutlak yokluğu reddeden İbn Rüşd, her şeyin, kendileri için bir dayanak

<sup>74</sup> Bu fikirler için bkz. *Age*, c. I., s.157, 168, 169-170, 171.

<sup>75</sup> *Age*, c. I., s.167, 169-170.

<sup>76</sup> *Age*, c. I., s.171.

<sup>77</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.49. Ancak İbn Rüşd bu ifadelerle bir istisna eklemiştir: Buna göre, burada suretler, içinde buldukları bir tek şey (sonsuz sayıdaki şeyler değil) üzerinde döngü biçiminde birbirlerini izlemeli (suretler tür bakımından sonsuzca birbirini izlememeli) ve bu izlemeleri meydana getiren fail de ezeli olarak kabul edilmelidir. İbn Rüşd ancak bu şartla Gazalî'nin dediğinin doğru olacağını söyler. bkz: İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I., s.148.

<sup>78</sup> *Age*, c. I., s.171.

<sup>79</sup> *Age*, c. I., s.170.



olan madde üzerinde gerçekleştiğini kabul etmiş olmaktadır. Ancak bu dayanak mantıksal değil ontolojiktir.

Şimdi bu çerçevede, Gazalî'nin filozofların kabul ettiği bu anlayışa karşı oluşturduğu antitezlere, İbn Rüşd'ün verdiği cevapları ele alabiliriz.

Gazalî siyahlığın mümkün olması bir dayanağa dayanmaz iddiasında bulunmuştu. İbn Rüşd bunu kabul etmez ve Gazalî'nin filozoflar adına verdiği cevabı benimser gözük müştür: Buna göre eğer siyahlık, bir dayanağa dayanmazsa siyahlık kendi başına mümkün olacaktır. Bu da yanlıştır. Çünkü siyahlık herhangi bir nesnede bulunmaksızın soyut olarak ele alındığı takdirde mümkün olmayıp imkânsızdır. Ancak cisimde bulunan bir şekil olarak düşünüldüğünde mümkün hale gelir. Çünkü cisim şekil değişikliğine elverişlidir ve onda her türlü değişme mümkündür. Dolayısıyla siyah, cisimle anlaşılabilirse, bu durum onun soyut bir varlığı olduğunun göstergesidir. Yani siyahın imkânı bir dayanağa bağlıdır.<sup>80</sup>

Gazalî'nin nefsin imkânının bir dayanağa dayanmadığı şeklindeki iddialarına yine kendisinin filozoflar adına verdiği cevabı<sup>81</sup> İbn Rüşd yeterli görür.<sup>82</sup> Buna göre tabii ki, filozoflardan bazılarının göre nefis ezeli olup bedenle ilişki kurabilir. Nefsin yaratıldığını kabul edenlerden bir kısmı, onun maddede içkin olarak bulunduğunu savunurlar. Bu durumda nefsin maddede olduğu ve imkânının da maddesine bağlı olduğunu kabul ederler.<sup>83</sup> Burada tartışma Gazalî'nin itirazları<sup>84</sup> ve İbn Rüşd'ün bunlara yanıtlarıyla sürüp gitmektedir.<sup>85</sup>

İbn Rüşd'ün ister imkân bir maddeyi gerektirir fikri olsun ister Gazalî'nin iddialarına verdiği cevaplar olsun bütün bunlar beraberinde önemli sorunları getirmektedir. Bunlar madde, âlem ve zamanın ezeliyeti konularıdır. Bu konulara imkânla ilgili olan yönleriyle kısaca değinmek gerekmektedir.

İmkânın mümkünden önce olması gerektiği öncülünün âlemin ezeliyeti gerektirdiğini Gazalî şu açık ifadelerle özetlemiştir: Âlem var olmadan önce mümkündür. Çünkü onun varlığı imkânsızken mümkün olamaz. Âlemin var olma imkânı öncesizdir ve değişmez. İmkân kesintiye uğramaz ve dolayısıyla mümkünün varlığı da imkâna uygun olarak kesintisiz olarak bulunmalıdır. Eğer imkân hali ezelden beri mevcutsa bu imkân haline uygun olarak mümkün de ezelden beri mevcuttur. Bu nedenle imkân hali, âlem ve zaman gibi kendisine iliştiği şeyin ezeli ve ebedi olmasını gerektirir. Zaman imkân haline ve imkân hali de hareketli varlığa ilişik olduğuna göre hareketli varlığın da bir öncesi yok demektir.<sup>86</sup>

<sup>80</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.132.

<sup>81</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

<sup>82</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.132.

<sup>83</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.132; 129.

<sup>84</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.46.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.137-138.

<sup>86</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.40, 48-49.; *Mekâsıdu'l-Felâsife*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yay., Ankara, 2001., s. 156. İbn Rüşd, *Age*, c. I., s.143.

Gazalî'nin filozofların görüşlerine dair bu izahını İbn Rüşd de kabul etmiş ve bu sonucun böyle bir mantıkla ortaya çıkabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında âlem ve onunla ilişkili olan zamana ezeli denebileceğini ifade etmiştir.<sup>87</sup> Ancak diğer yandan onun konuyla ilgili ifadelerinde "hâdis" olanlar için de aynı izahları görmek mümkündür. Nitekim o şöyle söyler: Bir şeyin imkânı, onun var olmadan önce var olduğunu gösterir. Bir şey "hâdis" ise o var olmadan önce de var kabul edilir. Çünkü "hudûs" bir harekettir, hareket de ister zamanda olsun ister anda zamansız olsun, zamanlı olarak hareketli bir nesnede bulunur. Her hâdis nesnenin var olmadan önce de var olması mümkündür. Çünkü imkân, hareketli varlığa ilişik olan zorunlu bir niteliktir. O halde hâdis bir varlık kabul edilince onun var olmadan önce de var olması gerekir.<sup>88</sup>

İbn Rüşd için âlem ve zamanla ilgili ezililik sadece imkân açısından değil, fail-fiil ilişkisi ile Tanrı'nın bilgi ve iradesi bağlamında da söz konusu olmaktadır.<sup>89</sup> Ancak bütün bunların yanında İbn Rüşd'ün ezililikten anladığı şeyin farklı olduğunu söylemek gerekir. O, bu konuyu daha çok kavramsal bir tartışma olarak görmektedir.<sup>90</sup> Bu doğrultuda *Faslu'l-Makâl*'de hâdis, kadim ve bu ikisi arasındaki varlık türlerinin tanımını yapmıştır.<sup>91</sup> Ona göre âlem hem hadislik hem de kadimlik özellikleri taşımaktadır. Ancak âleme ne gerçek anlamda muhdes, ne de kadim denebilir. Çünkü gerçek anlamda muhdes zorunlu olarak fâsiddir. Gerçek anlamda kadim ise illetsizdir.<sup>92</sup>

Ancak şu üç husus İbn Rüşd'ün bu konudaki anlayışını ifade etmesi bakımından önemlidir: a. Zaman geçmiş ve gelecek tarafından kesintisiz ve süreklidir. b. Âlemin sureti hakiki manada muhdestir. c. Âlem salt yokluktan yaratılmamış olup bir şeyden yaratılmıştır.<sup>93</sup> Bu üç hususu İbn Rüşd ayetlere dayanarak da ortaya koymuştur.<sup>94</sup>

Dolayısıyla İbn Rüşd âlemin kıdemi üzerinde ısrarla durmamaktadır. Ona göre burada kadim veya hadis derken neyin kastedildiği önemlidir. Kadimden sadece nedeni bulunmayan anlaşılırsa elbette âlem kadim değildir.<sup>95</sup> Zira imkân halindeki şeyin varlığını yokluğuna tercih eden bir failin bulunduğunu kesinlikle kabul etmek gerekir.<sup>96</sup> Öyleyse âlemin bir faili olmalıdır.

<sup>87</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.118, 46.

<sup>88</sup> *Age*, c. I., s.86.

<sup>89</sup> *Age*, c. I., s.144 -147.

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (*Felsefe Din İlişkileri*), Çev. Bekir Karlığa, İşaret yay., İst., 1992, s. 87.; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 147, 191.

<sup>91</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85.

<sup>92</sup> *Age*, s. 86-87

<sup>93</sup> *Age*, s. 87-88. Kelamcılarının fikirlerinin şeriatın zâhirine uymadığı konusunda bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II., s. 467-468.

<sup>94</sup> Bu ayetler şunlardır: "Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Ve onun arşı suyun üzerindedir." (Hud, 11/7); "O gün yer başka bir yerle değiştirilir. Gökler de..." (İbrahim, 14/48); "Sonra göğe yöneldi ki o, duman halindeydi." (Fussilet, 41/11)

<sup>95</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 147.

<sup>96</sup> *Age*, c. I., s.70-71.

Âlem, özü dolayısıyla ezeli ve var değildir. Eğer böyle olsaydı onun bir faili olmazdı. Bu nedenle âlemin kıdemi meselesini bu açılarından düşünmek gerekir.<sup>97</sup>

Ancak burada araştırılması gereken husus şudur: İmkân tartışmaları açısından âleme ezeli denebilir mi? Bizce filozoflar açısından fail-fiil ilişkisi ile tanrının bilgi ve iradesi bağlamında (birinci mesele birinci ve ikinci kanıtlar) âlemin ezelliliği ortaya çıkıyorsa da sadece imkân açısından bakıldığında bu sonuç ortaya çıkmaz. Olsa olsa maddenin ezelliliği söz konusu olabilir. Çünkü İbn Rüşd, âlemin suretinin ezeli olduğunu söylemektedir. Geriye âlemin imkânı olan maddenin kendisinin akıbeti kalmaktadır. Ancak şu var ki İbn Rüşd, maddenin oluşmadığını söylemişti.

B. İbn Rüşd'ün imkâna dışarıda bir karşılık bulma gayreti tümeller konusuyla da izah edilmiştir. Ona göre imkân gibi tümel kavramların dış dünyada bir karşılıklarının olması gerekir.

İbn Rüşd, Gazalî'nin imkân, imtina ve vücûb gibi kavramların sadece zihinde bulunan tümel kavramlardan ibaret olduğu görüşüne kesinlikle katılmaz. Ona göre, bütün doğru akli kavramlar (makulatu's-sâdika), kendileri dışında var olan bir şeyi gerektirmek zorundadır. Bu sonuç İbn Rüşd'ün varlığa "doğru" (sâdik) anlamı vermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre doğru anlamındaki varlık, zihinde (nefste) dış dünyada bulunduğu şekliyle bulunan şeydir. Bu nedenle bir şeyin mümkün olduğunu söylediğimizde, onun kendisinde imkân halinin bulunduğu bir şeyi gerektirdiğini anlamak lazımdır. Ayrıca imkânsızın, var olan bir şeye dayanmadığından hareketle akılla kavranan imkânın da var olan bir şeye dayanmadığını söylemek<sup>98</sup> kesinlikle doğru değildir. Dolayısıyla imkânın dışarıda bir karşılığı vardır.<sup>99</sup>

Bu konu tümellerle ilgili bir konudur ve Gazalî onları tamamen zihinsel kavramlardan ibaret görmüştür. Hatta o, bunu, filozofların görüşlerine dayanarak ileri sürmüştür. İbn Rüşd ise bu konuda Gazalî'den farklı düşünmektedir.

İbn Rüşd önce tümellerin zihinde buldukları şekliyle, zihin dışında<sup>100</sup> da var kabul edilmesine karşı çıkar: Eğer tümelleri, duyulur fertlerle hiçbir bağlantısı olmadan zatlarıyla kaim olarak kabul edersek bu onların tanımına aykırı olur. Çünkü tümellerin özelliği birçok şeye yüklenir olmalarıdır. Tümellerin bu şekilde tasavvur edilmesi, nesnenin akledilirisinin nesnenin kendisi olmasını gerektirir ki İbn Rüşd'e göre bu imkansızdır. Yine tümel, zihnin dışında fertte bizatihi var olan bir anlam olarak tasavvur edilirse İbn Rüşd'e göre bu durum muhal olan saçmalıklar doğurur ve tümel fertlerle çeşitli yönlerden ortak

<sup>97</sup> *Age*, c. I., s.191.

<sup>98</sup> Bu eleştiri Gazalî'ye aittir. Bkz. Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.42.

<sup>99</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.125.

<sup>100</sup> İbn Rüşd'ün "nefsin dışında" (hâricu'n-nefs) ifadesindeki "nefs"ten kastının büyük oranda "zihin" olduğunu belirtmek gerekir. Gerek *Tehâfüt*'te gerekse de *Tefsir* ve *Telhis*'te bu durumla karşılaşmaktayız. Bu nedenle İbn Rüşd'ün "nefsin dışında" ifadesinin "zihin dışında" şeklinde anlaşılması daha doğru olacaktır.

olur. Bu yönleri ayrıntılarıyla ortaya koyan İbn Rüşd<sup>101</sup> tümeli zihin dışında kabul etmenin daha başka imkânsızlıklara da neden olacağını söyler.<sup>102</sup> Zihin dışında tümelin varlığının kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak bu imkânsızlıkların onun zihinde varlığının kabul edilmesi halinde ortaya çıkmayacağını söyleyen İbn Rüşd'e göre, tümeli tümel yapan anlam, onun ayrık cevher olması ve kendisiyle bir olması yani akledilirlerin aklediliri olmasıdır.<sup>103</sup>

Zihin dışında kendi başına kaim olmayan tümeller böyle kabul edilirse o zaman, "tümeller 'sadiq' değildir ve uydurulmuş yalanlardır ki 'doğru', zihin dışında olduğu şekilde zihinde bulunan şeydir" denebilir. İbn Rüşd kelimalara ait bu itiraza karşı çıkar.<sup>104</sup> Bu konuyu çözmek için "doğru" ve "yanlış"ın anlamlarından hareket eder. 'Yanlış'ı (kazip) 'doğru'nun tanımının karşılığı olarak var sayar ve onu, "nesnenin zihin dışında olduğundan farklı olarak zihinde bulunması" şeklinde tanımlarsak bunun iki şekilde tasavvur edilebileceğini belirtir:

1. Şeyin, esasen zihin dışında varlığı olmaksızın sadece zihinde varlığı vardır. Bu, yanlışın tanımı ve kapsamına girer.

2. Nesnenin zihin dışında varlığı olmakla beraber zihindeki varlığı dışsal varlığından başka bir haldedir. Bu da iki şekilde tasavvur edilir:

2a. Nesnenin zihindeki varlığına ilişkin hal, zihin dışındaki konuların bileşimi ve bunların birbirine bağlantısında, sadece kendi mahiyetlerinden başka bir şekilde bulunur. Bu da yanlıştır. Zira tek boynuzlu keçi, boşluk tasavvuru ve zihnin dış dünyada varlığı bulunmayan durumları bu tarz bir birleşimle birleştirdiği diğer şeyler böyledir.

2b. Zatları birbirinden farklı olan nesnelerin zihnin dışında birbirine karışmış olarak bulunması ve ferdi nesnelerin doğalarını derinliğine aklederek zihnin bunları birbirinden ayırması, birbirine benzeyenleri bir araya getirmesi ve farklı olanları ayırıştırmasıdır. Bu yanlış değildir. Her ne kadar nokta çizgide, çizgi yüzeyde yüzey de cisimde bulursa da biz bu şekilde bir tasavvurla noktayı çizgiden soyutlayarak akledebiliriz.<sup>105</sup>

İbn Rüşd bu ihtimalleri ortaya koyduktan sonra, gerek arazlar gerekse suretler olsun başkasında var olan şeylerin hepsini tek başına akletmemize imkân veren yönün bu ikinci (2b) yön olduğunu söyler. Fakat der İbn Rüşd, zihin bu zatlardan çoğunu soyutladığı ve birbirlerinden ayırdığında şayet bu zatlara başka şeylerde öncelikle var olma özelliğinde iseler, zihin bu zatlara onlara konu olan bu başka şeylerle birlikte akleder. Bu, tıpkı maddi suretlerdeki durum gibidir. Zihin bunları maddi olmaları bakımından akleder. Bu zatlara kendileri dışında öncelikli varlıkları olmayan, aksine çizgide olduğu gibi varlıkların

<sup>101</sup> İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 48-49

<sup>102</sup> Bu imkânsız durumlar için bkz. *Age*, s. 50-51, 64, 109.

<sup>103</sup> *Age*, s. 49.

<sup>104</sup> *Age*, s. 50.

<sup>105</sup> *Age*, s. 50-51.

eklentileri olan zatlar olsa bile bunları bizatihi soyut olarak akleder. Bu akıl, düşünme gücüne aittir. Zira duyu, suretleri ferdileşmiş olmaları bakımından idrak eder. Duyu, suretleri zihnin dışında olduğu şekliyle maddi bir kabulle kabul etmeyip de daha çok ruhsal bakımdan kabul etse de maddede bulunmaları ve somut şeyler olmaları bakımından idrak eder. Akıl özelliği ise somut maddeden soyut sureti çekip çıkarmak ve onu tek başına bütün incelikleriyle tasavvur etmektir. Aklın işi budur. Şeylerin mahiyetinin akledilmesi ancak bu şekilde doğru olur. Aksi takdirde hiçbir bilgi meydana gelmez.<sup>106</sup>

Dolayısıyla İbn Rüşd baştaki soruya dönüp şöyle der: O halde 'yanlış'ın tanımındaki "zihnin dışındaki varlığı zihindeki varlığından farklıdır" ifadesi bu anlamı içermez. 'Doğru'nun yapılan tanımıyla da tümelin varlığı gibi bir varlık hayal edilmez. Zira bu ikisinin tanımında kullanılan lafızlar ortak isimlerdir.<sup>107</sup>

İbn Rüşd'ün buraya kadar anlattıkları onun en temelde, tümele zihin dışında bir varlık vermediğini göstermektedir. Ancak bu düşünce, tümelleri uydurulmuş yalanlar gibi gösterme ve dolayısıyla da bilginin elde edilmesini ortadan kaldırmaya götürmektedir veya böyle bir eleştiriye neden olmaktadır. İşte bu eleştiri, İbn Rüşd'ü tümele zihin dışında bir nevi kuvve halinde bir varlık vermeye itmiştir. Akıl, tümeli dışarıdaki varlıklardan adeta soyutlayarak çekip çıkarmıştır. İşte bu çerçevede İbn Rüşd'e göre tümelin dışarıda bir karşılığı bulunmuş olur.

Diğer yandan İbn Rüşd, tümelleri zihni durumlar olarak kabul etmenin doğuracağı başka bir soruyu daha ele alır. Bu soruya göre sadece zihinde olan tümel, araz olur. Araz olursa, cevherin mahiyetini tanımlayan şeyin de cevher olduğu söylendiğine göre, zatiyla kaim somut nesnelere nasıl anlaşılacaktır?

İbn Rüşd buna şöyle cevap verir: Akıl, ister cevher ister arazların suretleri olsun, maddeden suretleri çekip çıkarttığı ve bu suretlerin cevherlerini bütün bütün aklettiğinde zihinde bu suretlere tümellik anlamı ilişir. Zira tümel, bu zatların suretlerinin kendisidir. Bu nedenle tümeller ikinci akledilirlerden, tümellerin iliştiği nesnelere ise ilk akledilirlerdendir.<sup>108</sup>

Sonuçta İbn Rüşd'e göre tümelin tabiatı, tümele sahip olan nesnelere tabiatıyla aynı değildir. Ona göre, Gazalî, imkânın tabiatını, tümelin yani tümel bir kavram olarak imkânın, kendisine dayandığı tikelerde bulmaksızın, tümelin tabiatıyla aynı kabul etmekle hataya düşmüştür. Diğer yandan İbn Rüşd, tümelin bilinen bir şey olmadığını, nesnelere onunla bilindiğini kabul eder. Çünkü tümel, bilinen nesnelere (tikelerin) tabiatında kuvve halinde var olan bir şeydir. Eğer böyle olmasaydı, zihnin tikeleri, tümel olmaları bakımından kavraması yanlış bir kavrama olurdu. Zira zihin, tikeleri tümel olmaları

<sup>106</sup> *Age*, s. 51-52.

<sup>107</sup> *Age*, s.52.

<sup>108</sup> *Age*, s. 52.

bakımından kavrar. Eğer zihin tikelleri tümel olmaları bakımından kavramasaydı, bu durum bilinenin tabiatının ilinti olarak değil de bizatihi tikel olmasını gerektirirdi. Ancak bilinen tabiat, ilinti bakımından tikel, öz bakımından tümel olduğu için, akıl onu tümel olması bakımından kavrar. Akıl tikelerde kuvve olarak bulunan bu tabiatları (tümelliği) maddeden soyutlayıp tümel bir hale getirirse, bilinenler hakkında doğru bir hüküm vermiş olur. Yoksa tümel ile tikeli birbirine karıştırmış olur.<sup>109</sup>

Sonuçta İbn Rüşd'e göre her ne kadar zihin dışında fiilen varlığı söz konusu olmasa da tümelin, zihin dışında bu şekilde bir referansı vardır. Bu referans bilkuvve anlamındadır. İşte mümkün veya imkân da tikellerdeki tümel durumlardan biridir. Bu açıdan tümel olan imkân, bir kavramdır ve diğer kavramlar gibi onun da zihin dışında tikel bir karşılığı vardır.<sup>110</sup>

İşte bu yaklaşım İbn Rüşd'ü imkânın dış dünyada kuvve halinde bulunduğu sonucuna götürmüştür. Burada imkânın kuvveyle izahı da dikkate değerdir. Gazalî ise İbn Rüşd'ün, yukarıda, tümelin zihin dışında var olmadığına dair Aristotelesçi fikirlerine vakıf olduğu için filozofların tümelleri dış dünyada herhangi bir biçimde kabul etmediğini sanmış ve onların yolundan hareketle onları çelişkide bırakmak istemiştir. Bu bağlamda imkânın da tümel olması hasebiyle dış dünyada hiçbir şekilde bir varlığının olmadığını söylemiştir.<sup>111</sup>

Gazalî'nin bu yaklaşımını İbn Rüşd bariz bir hata olarak görse de bizce Gazalî'nin yorumunda haklılık payı vardır. Zira İbn Rüşd'ün tümellere dair fikirleri bizi Gazalî gibi düşünmeye sevk etmektedir. Çünkü İbn Rüşd önce tümeli zihin dışında bizatihi var görmemekte, sonra imkâna dışarıda bir karşılık bulma kaygısıyla onu kuvve olarak dışarıda var kabul etmektedir. Öte yandan İbn Rüşd'ün imkânın bir maddeyi gerektirdiği iddiası her ne kadar mümkün önce imkânın var olduğunu gösterse de tümeller konusundaki fikirlerinin aynı sonucu doğurduğunu söylemek mümkün değildir. Zira tümeller, tikelerden çıkarılmıştır. Dolayısıyla tümel tikele dayanmaktadır. Tikeller tümellere değil. Nitekim İbn Rüşd de şöyle der: "Duyulur tikelerin varlığında tümeller sebep değildir."<sup>112</sup> Bu doğrultuda İbn Rüşd'ün tümeller bağlamındaki iddiasının, birinci iddiayı destekler mahiyette olduğunu söylemek güçtür.

### Sonuç

İmkân konusu Gazalî ve İbn Rüşd arasında kaynak, yöntem ve sonuç bakımından en belirgin ayrılma noktalarından birisidir. Bu konuda aralarındaki benzerliği belki de ortak kavram kullanımıyla sınırlamak mümkündür. Ancak felsefi tartışmalar boyutunda ciddi farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Gazalî, imkânı, teolojik temelli bir zeminde incelemiş ve bunu kelamcı ve fıkıhçı sınırlarla sarmalamıştır. Bu noktada rasyonellikten uzaklaşmasa da dinsel kaygıların onun

<sup>109</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I., s.133-134.

<sup>110</sup> *Age*, c. I., s.134.

<sup>111</sup> *Age*, c. I., s.134.

<sup>112</sup> İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 109.

için ön planda olduğu aşikârdır. İbn Rüşd ise evvela Aristo, sonrasında Farabî ve İbn Sina'nın etkisinde yola çıkmış, ancak bu yolda, ondaki Aristo tesiri, kimi zaman safında olduğu Müslüman filozofları eleştirmesine de sebep olmuştur. İbn Rüşd'ün Müslüman filozoflara yönelik bu eleştirileri sadece Aristo'dan değil, aynı zamanda Gazalî'den de kaynaklanmıştır. Özellikle varlığın zorunlu ve mümkün olarak sınıflandırılması konusundaki tenkitler buna örnek verilebilir.

Gazalî'nin Allah'ın kudret ve iradesiyle şekillendirdiği imkân, İbn Rüşd'de Aristo'nun heyula ve kuvvesiyle izah bulmuştur. Gazalî'deki imkân anlayışı âlemin yoktan yaratılması ve âlemin hudûsu anlayışını doğururken; İbn Rüşd'ün imkân anlayışından, âlemin ve zamanın kâdeminden öte maddenin ezeliyeti sorununun cevapsız kalmasına neden olmuştur.

İmkânın tartışma konusu edilmesinde, onun bir maddeye dayandırılıp dayandırılmadığı ve tümel bir kavram olarak dışarıda bir karşılığının bulunup bulunmadığı noktasında İbn Rüşd ve Gazalî tam bir ayrılık içerisindeyler. İmkânın bir maddeye dayanmadığını kabul eden Gazalî, bu noktada imkân, imkânsızlık ve zorunluluk kavramlarını modal kavramlardan öte bir şey olarak görmezken, İbn Rüşd imkâna ontolojik bir dayanak vererek zihin dışında bir madde veya dayanağa dayandırmıştır. Bu dayanak mantıksal bir dayanak olmaktan öte ontolojik anlamdaki bir maddedir. Bu madde, üzerinde tüm var olanların devinip durduğu şeydir. Bu madde adeta bilgisayar programlarının temelini oluşturan sıfır ve birlere benzemektedir. Bu sıfır ve birler farklı varyasyonlarla değişik şekil ve görüntüler oluşturmaktadır. Ancak buradaki maddenin bir faili İbn Rüşd'e göre vardır ve olmalıdır.

Tümel bağlamındaki tartışmalara baktığımızda bunun madde ile ilgili tartışmalara benzemediğini söyleyebiliriz. İmkânın bir maddeyi gerektirmesinde, imkân mümkün tekaddüm etmekte ve bu da ezeliyet meselesini doğurmaktaydı. Bizce tümel ile ilgili tartışmalar, ezeliyet problemini doğurmamaktadır. Zira tümelin tikellerden soyutlanarak olduğu dikkate alınır ve imkânın da tümel olduğu düşünülürse, kaçınılmaz olarak imkânın mümkün sonra olduğu ortaya çıkacaktır. Hâlbuki imkân mümkün önce olmalıydı. Gazalî'ye baktığımızda, o, her şeye rağmen tümelin zihin dışındaki varlığını kabul etmemektedir. Kabul ederse, bu, imkânın herhangi bir şekilde dışarıda bir karşılığının bulunmasına neden olacaktır. İbn Rüşd ise büyük oranda Gazalî gibi davranarak tümelin zihin dışındaki varlığını kabul etmese de tartışmanın seyri gereği bir nevi kuvve anlamında tümele dışarıda bir yer bulmuştur. Buradaki imkânın durumu, maddeye dayandırılan imkânın durumunun tersinedir. Ama dışarıda bir karşılığının olması bile imkâna zihin dışında varlık sağlamış ve bu sonuç İbn Rüşd'ün bir önceki fikrine az da olsa destek olmuştur.

Sonuç itibarıyla mümkünün bir vasfı olan imkân, Gazalî ve İbn Rüşd felsefesinin önemli tartışmalarından biri olup anlaşılma biçimine göre beraberinde âlemin, zamanın ve maddenin ezeliyetini getirmiştir. Bu da İslâm inancı açısından ciddi bazı sorunlar doğurduğundan her zaman hararetle tartışmaların odak noktası olmuştur.





V. BÖLÜM / PART V

DİN FELSEFESİ / PHILOSOPHY OF RELIGION

Editör: M. Kazım Arıcan



## İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Farabî ve İbni Sina'nın Katkıları

### *The Contribution of al-Farabi and Ibn Sina (Avicenna) to Ibn Rushd's Formation of Aristotelian Thought*

Ali Durusoy

I. Bilindiği üzere Aristoteles (MÖ. 384-322), genel olarak İlkçağ bilim ve felsefesinin doruğu ve dahası Yunanî tarzda felsefe yapmanın kendisinde son bulduğu filozof olarak kabul edilir. Kendi çağından günümüze kadar Aristoteles'in felsefesi üzerine pek çok araştırma, inceleme ve yorumlar yapılmış ve hala da bu çalışmalar kesintiye uğramaksızın sürüp gitmektedir. Bu itibarla felsefe tarihinde, ilk, orta, yeni ve yakın çağlar boyunca ün yapmış ve tanınmış birçok Aristoteles yorumcusuyla karşılaşılır. Hatta tüm felsefe tarihi şu ya da bu tarzda Aristoteles'in bırakmış olduğu düşünce mirasının yorumlanmasına indirgenebilir. Dahası bilimsel çalışmanın şurasında veya burasında bir şekilde yer alan herkes, hiç kuşkusuz bilimin kurucusu ve bilimsel düşünme sürecinin ilk başlatıcısı olan Aristoteles'in öğrencileri sayılabilir, sayılmalıdır.

İlkçağlardan bu yana Theophrastus (M.Ö. 372-287), Eudamos (M.Ö. 3. yy.), Themistius, (320-390), Aphrodisiaslı Alexander (175-225), Farabî (870-950), İbn Sina (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-1198) çok tanınmış Aristoteles yorumcuları arasındaki önemli simalardan birkaçıdır.

Bu yorumcuların her birinin mutlaka kendine özgü bir takım özellikleri vardır ve olması da son derece doğaldır. Ancak İbn Rüşd'ün bunlar arasında çok özel ve apayrı bir yerinin olduğu, neredeyse konunun uzmanlarınca görüş birliği ile kabul edilen bir durumdur.

Bu bakımdan başka şarihler ile karşılaştırıldığında İbn Rüşd, iflah olmaz bir Aristotelesçidir. O, neredeyse ömrünün büyük bir kısmını, Aristoteles'in metinleri üzerine çalışmakla geçirmiştir denilebilir.

Öte yandan İbn Rüşd'ün Aristoteles'i yorumlarken önceki şarihlerin yorumlarına ilişkin yaptığı değerlendirmelere bakılırsa -çok azı dışında- ona göre bunların yorum adına yaptıkları iş, Aristoteles'in ilgili konudaki görüşlerini ve düşüncelerini yanlış anlamak, yanlış yorumlamak ve saptırmaktan ibarettir.

Ama gerçekten de söz konusu durum, İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu gibi midir? İşte burada biz kısaca bu sorunu irdelemek ve konuya eğilmek istiyor ve araştırmacıların ilgisini bu yöne çekmek istiyoruz. Çünkü İbn Rüşd'ün Aristoteles metinlerini yorumlarken önceki şarihlerin yorumlarına yaptığı olumsuz göndermelere bakılırsa onun Aristoteles yorumlarında sanki öncekilerin hiçbir katkısı yokmuş gibi bir izlenim uyanmaktadır.

Bilindiği gibi Aristoteles metinleri üzerine İbn Rüşd'ün küçük, orta ve büyük diye bilinen üç tarz yorumu söz konusudur. Buna göre:

Câmi veya cevâmi diye bilinen küçük yorumlar, Aristoteles veya bazen de Farabî'nin herhangi bir metninin -Mantık metinlerinin- câmileri böyledir- özeti niteliğindedir. Buna göre bir metin üzerine câmi denilen bir çalışma yapmak onu özetlemek demektir.

Telhîs adı verilen orta şerhler ise, sözcüğün bilinen anlamında bir yorum olmaktan öteye, önceki yorumcuların metinlerinden de yararlanılarak ve metne lafzen bağlı kalmaksızın, onun tazammun ettiği manalar göz önüne alınarak (bkz. *Kitabu Telhisu'l-Kiyâs*, 361; *Kitabu Telhisi'l-Burhan*, 491) Aristoteles'in ilgili metninin yeniden inşasıdır. Öyle sanıyorum ki İbn Rüşd'ün tazammun ettiği anlamlar göz önüne alınarak metnin bir tür yeniden inşası tarzındaki bu çalışması, daha önce ve belki de daha sonra kendi türünde hiçbir örneği bulunmayan nevi şahsına münhasır bir çalışmadır.

Tefsir adı verilen büyük şerhlerde ise, Telhîslerin aksine metnin tazammun ettiği manalar değil, metnin lafızları göz önüne alınmaktadır (bkz. *Telhisu Kitabı'l-Kiyâs* 214; *Şerhu'l-Burhan*, 281). *Şerhu'l-Burhan*, *Tefsiru Ma Ba'dü't-Tabia* ve *Şerhu Kitabı'n-Nefs* bu tarzın başlıca örnekleridir.

Bizim bu incelemede ele alacağımız "İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşası"ndan kastımız; onun "Telhis" adını verdiği çalışmalarıdır. Telhis sözcüğü ilk anda özetlemeyi çağırırsa bile, *Telhis* adını taşıyan metinler göz önüne alındığında, aslında yapılan iş, Aristoteles'in ilgili metnini açık-seçik ve anlaşılır hale getirerek yeniden inşa etme çabasıdır. Günümüze ulaşan *Organon* (Mantık) ve *Peri Psüche*'nin (*fi'n-Nefs*) telhisleri bu durumun en somut örnekleridir.

İbn Rüşd, söz konusu bu inşa faaliyetini yaparken, Aristoteles'in kendi asıl metninde hiç geçmeyen ve kullanılmayan, ama İbn Rüşd öncesi, Farabî ve İbn Sina gibi, şarihlerin kullandığı bazı kavramları, hiçbir göndermede bulunmaksızın, sanki Aristoteles'in özgün kavramlarıymış gibi kullanmaktadır.

Şimdi bu açıklamadan sonra Farabî ve İbn Sina'nın Aristoteles'in yeniden inşası anlamına gelen İbn Rüşd'ün Telhislerdeki katkısını, söz konusu iki filozofun -Farabî ve İbn Sina- mantık'ta geliştirip kullandıkları temel iki kavram çifti örneğinde görmeye çalışalım. Burada ele alacağımız bu iki kavram çifti; madde-suret ile tasavvur-tasdik kavramlarıdır.

Öncelikle şunu kesin olarak belirtelim ki bu iki kavram çifti; madde-suret, Aristoteles fizik-metafiziğinin önemli birer kavramı olmasına rağmen; klasik dönemde Aristoteles'in Arapçaya çevrilmiş olan mantık metinleri (*Kitabu'l-Makûlât*, *Kitabu'l-İbâre*, *Kitabu'l-Kiyâs*, *Kitabu'l-Burhan*, *Kitabu'l-Cedel*, *Kitabu'l-Muğalata*, *Kitabu'l-Hitâbe*) ve *Kitabu'n-Nefs*'te asla geçmez. *Kitabu'l-Hitâbe*'nin Arapça çevirisinin "tasdik" veya "tasdikât" sözcükleri geçse bile (bkz. Aristûnalis, *Kitabu'l-Hitâbe*, 16, 30, 38) bunlar İbn Rüşd'ün telhisinde "ikna", muknîat ve mukaddimat" olarak geçer (bkz. İbn Rüşd, *Kitabu Telhisi'l-*

*Hıtabe*, 28, 56, 71). Görüldüğü üzere İbn Rüşd, çeviri metinde geçen tasdik ya da tasdikâtı, Farabî ve İbn Sina'nın kullandığı manada görmez.

Bu iki kavram çifti öncelikle Farabî'nin bir iki metninde görülmekte fakat İbn Sina'nın temel mantık metinlerinin hepsinde görülmektedir.

Farabî ve İbn Sina'nın İbn Rüşd'ün Aristoteles inşadındaki katkılarını bu iki kavram çifti örneğiyle sınırlandıracağımızı ifade ettikten sonra İbn Sina'yı bırakıp yalnızca ilgili kavramların Farabî'de geçtiği yerleri gösterip bunun telhislerdeki yansımalarına geçebiliriz.

## II. Farabî Mantığında Madde Ve Sûret

1. *Şerhu'l-Farabî li-Kitabi Aristûtalis fi'l-İbâre*, sayfa (sy.): 20, satır (st.): 10-12.

"... ve bu kitapta öncüller ve sonuçlar; maddeleri cihetinden değil, ancak te'lifleri cihetinden araştırılır. Ve yine *Kitabu'l-Kıyâs*'ta kıyas ancak telifi ve sureti açısından incelenir."

2. *Şerhu'l-İbâre*, sy. 171, st. 13-21.

"Bu, şundan dolayıdır: Yüklem ve öznenin toplamıdır fiili için madde gibi olan bir durumdur. Aynı şekilde dır fiili de (el-kelimetu'l-vucûdiyye) kipler için madde gibidir. Zira kipler, bağın niteliğine, bağ da öznedeki yüklem durumunun niteliğine delalet edince zorunlu olarak kipin gösterdiği şey bağfiilde bulunur. Bağfiilin (dır) delalet ettiği şey ise yüklem ve öznedeki suret gibidir. Üçlü önermede olumsuzluk harfi, bağfiilin maddesi gibi olana değil aksine sureti gibi olana bitişir. Aynı şekilde kipli önermelerde de, olumsuzluk eklemi, madde gibi olana değil, kiplerde suret gibi olana mukarin olur."

3. Farabî'nin *Kitabu'l-İbâre*'si, sy. 62, st. 1-14.

"... öyle ise maddesi zarurî olan önerme, kipi zarurî olan önermeden başkadır. ...kipi zarurî olan önerme; maddesi zarurî veya mümkün nasıl olursa olsun; kendisine zarurî lafzı mukarin olan önermedir. Zeyd'in yürüyen olması zorunludur gibi. Bu önermenin kipi zorunlu, maddesi mümkündür. Her üçün tek sayı olması zorunludur, sözümüzün hem kipi, hem maddesi zorunludur. Aynı şekilde kipi mümkün olan önerme; maddesi nasıl olursa olsun; kendine imkan lafzı mukarin olan önermedir. Her üçün tek sayı olması mümkündür, sözümüzün kipi mümkün, maddesi zorunludur. Zeyd'in yürümesi mümkündür sözümüzün ise hem kipi hem maddesi mümkündür."

4. *Kitabu'l-Kıyasi's-sağîr*, sy. 22, st. 11-12; sy. 23, st. 1-2.

"Tek tek bir bilimin öncülleri olarak ele alınması rastgelen şeylerin hepsini içine alması ve kıyas işleminden (te'lif) lazım gelenin ancak lafızların delalet ettiği manalardan dolayı lazım geldiğinin sanılması için, manalara delalet eden lafızları değil de, bunların yerine harfleri ele alarak Aristoteles büyük deyim yerine A, orta deyim yerine B ve küçük deyim yerine C'yi ele aldı."

5. *Kitab fi'l-Mantık, el-Hıtâbe*, sy. 43, st. 1.

"... ve kıyasların madde ve suret yönünden de inandırması gerekir."

6. *el-Hitâbe*, sy. 44, st. 13.

"Zamirler (gizli kıyaslar), suret ve maddeleriyle inandırırılar."

7. *el-Hitâbe*, sy. 45, st. 2.

"... Zira bu, kıyasları suretleri yönünden inandırıcı kılan şeylerden biridir."

8. *el-Hitâbe*, sy. 57, st. 15.

"... ancak onda (şekil) bulunan zaaf, kıyasın telifi yönünden değil, maddesi yönündendir."

Burada yapılan alıntılar göstermektedir ki Farabî, açık olarak kıyasın maddesi ve suretinden söz etmekte, önermelerde ise telif, suret yerine kullanılmakta, cihet ile madde ayırımına değinilmektedir. Ne var ki Farabî'nin tüm mantık külliyatında konuyla ilgili geçen metinler bu kadardır.

### III. Farabî Mantığında Tasavvur Ve Tasdik

1. *Kitabu'l-Burhan*, sy. 19, st. 8.

"Bilgiler (meârif) iki sınıftır: tasavvur ve tasdik. Bunların her biri tam veya nakıs olur."

2. *Kitabu'l-Burhan*, sy. 20, st. 2-4.

"... Tam tasdik yakindir. Tam tasavvur ise şeye özgü olan şeyler yolu ile şeyin zâtını mülâhhas olan şeyle tasavvur etmektir. Çünkü bir şeyin tasavvuru, onun haddinin delalet ettiği şey ile olur."

3. *Kitabu'l-Burhan*, sy. 20, st. 18-19.

"... Yakîne mukarib olan tasdik, cedelî tasdiktir. Nefsin bir şeye sükûn bulması, et-tasdik el-belâğîdir."

4. *Kitabu'l-Burhan*, sy. 25, st. 12-13.

"Daha önce de söylediğimiz gibi, bize göre ilim ismi, kısaca iki manaya gelir. Birincisi tasdik, ikincisi tasavvurdur.

5. *Kitabu'l-Burhan*, sy. 45, st. 4-5.

"... tasavvurların en nâkısı, şeye delalet eden müfred lafızların vâki kıldığı tasavvur, en mükemmeli ise haddlerin vâki kıldığı tasavvurdur."

Görüldüğü gibi Farabî'nin mantık metinleri içinde tasavvur ve tasdik yalnızca *Kitabu'l-Burhan*'da yer almakta, mantığın diğer bölümlerinde rastlanılmamaktadır.

### IV. İbn Sina Mantığında Madde-Sûret Ve Tasavvur-Tasdik

İbn Sina mantığı, madde-suret ve tasavvur-tasdik kavramları olmaksızın düşünülemez. Bu iki kavram çifti onun mantığında merkezi bir yer teşkil eder. *Kitabu'ş-Şifâ*, *Kitabu'n-Necât*, *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın mantık bölümlerinde bu durum açıkça görülür.

### V. İbn Rüşd Mantığında Madde-Sûret

1. *Telhisü Kitabi'l-İbâre*, sy. 92, st. 18.

"Aynı şekilde bütün maddelerde çelişik iki önermenin biri doğru iken diğeri yanlış olur."

2. *Telhisü Kitabi'l-İbâre*, sy. 92, st. 26-27.

"Niceliği belirsiz önermelerde maddesi mümkün iken bazen çelişik iki önermenin her ikisi birden doğru olabilir."

3. *Telhisü Kitabi'l-İbâre*, sy. 118, st. 24-26.

"... nitekim kipi olmayan önermelerde olumsuzluk harfini yüklem için suret menzilesinde olan bağfiile (el-kelime'tü'l-vucûdiyye) mukarin kılarız. Ama madde menzilesinde olan yükleme mukarin kılmayız."

4. *Telhisü Kitabi'l-İbâre*, sy. 119, st. 3-7.

"Keza kipi belli olmayan önermelerde bağfiil özneye beraber olan yüklem durumunun niteliğine delalet edince bağfiilin (dır) bu önermelerde yükleme nispeti, suretin maddeye nispeti gibi olur. Bu nispetin kendisi kipin (cihet), bağfiile nispeti gibi olunca -çünkü bağfiil, özne için yüklem varlığının niteliğine delalet eder- kipin bağfiile nispeti; suretin maddeye nispeti gibi olur." (Bkz. II, 2)

Bu metnin neredeyse harfi harfine Farabî'nin *Şerhu'l-İbâre*'sinden alındığı anlaşılmaktadır. (Bkz. burada II, 2)

5. *Telhisü Kitabi'l-İbâre*, sy. 131, st. 23-24.

"Dahası karşıt inançlar, ancak olumlu ve olumsuz karşıt olanlarda olur. Zarurî maddedeki bir birinin karşıtı ve çelişkiği olan önermeler de bunlardandır."

6. *Telhisü Kitabi'l-İbâre*, sy. 132, st. 2.

"... karşıt iki önermenin zorunlu maddede ikisi birden yanlış olması mümkün olmaz."

7. *Telhisü Kitabi'l-İbâre*, sy. 99, st. 7.

"... mümkün maddede olana gelince..."

8. *Telhisü Kitabi'l-Kıyâs*, sy. 138, st. 12-14.

"İşte bunlar (tümel-tikel, olumlu-olumsuz, nicelik, nitelik) öncüllerin sureti cihetinden olan kısımlarıdır. Mutlak kıyası bilmede (marife) yararlı olan kısımları demek istiyorum. Öncüllerin madde cihetinden olan kısımları ise bir kısmı burhanî, bir kısmı cedelî ve benzeridir. Ki bunlar mantıkî sanatlarda kullanılan öncüllere madde açısından ilişkin kısımlardır.

9. *Telhisü Kitabi'l-Kıyâs*, sy. 144, st. 24; sy. 145, st. 1.

"Doğrusu harfler ile temsil; burada açıklanan şeyin, madde bakımından lazım geldiğinin sanılmaması için en uygun yoldur."

Kıyasın sonucu, sureti bakımından gerektirdiğini göstermek için harfler ile temsilin en uygun yol olduğu tarzındaki bu açıklama da yine Farabî'nin *Kitabu Kıyasî's-Sağî'*inden alınmış gibidir. (Bkz. burada II, 4)

10. *Telhisü Kitabi'l-Kıyâs*, sy. 145, st. 26.

"... İşte bunlar mutlak maddede, döndürülen ve döndürülemeyen öncüllerdir."

11. *Telhisü Kitabi'l-Kiyâs*, sy. 147, st. 7-8.

"Mümkün maddedeki tikel olumlu önerme, zarurî maddeye karşıt olandır."

12. *Telhisü Kitabi'l-Kiyâs*, sy. 175, st. 4-5.

"(Aristoteles) dedi ki: Çünkü mutlak, ızdırari ve mümkün öncüller, kip ve kipin gösterdiği madde konusunda bir kısmı bir kısmına muhaliftir."

13. *Telhisü Kitabi'l-Kiyâs*, sy. 190, st. 3-4.

"... Zira bu kitapta (*Kitabi'l-Kiyâs*) ancak kıyasın sureti incelenir, maddesi değil."

14. *Telhisü Kitabi'l-Kiyâs*, sy. 250, st. 7.

"... Kıyasın kendisini, suretini demek istiyorum, araştıran kanunlara gelince..."

15. *Telhisü Kitabu'l-Cedel*, sy. 513, st. 8-10.

"Bu şundan dolayıdır: Tümel sorunları (metalib) araştıran üç sanatta - burhan, cedel ve sūfistaiyyenin çoğunu demek istiyorum- kıyas, sureti açısından birdir (vahid). Çünkü kıyas ancak maddesi açısından ayrılık arz eder."

16. *Telhisü Kitabu'l-Cedel*, sy. 525, st. 16-17.

"... kıyasın bir sureti var ki o kıyasın şeklidir ve bir maddesi var ki o da mukaddimeleridir..."

17. *Telhisü Kitabi'l-Cedel*, sy. 651, st. 5.

"Kıyasa fesâd, ya sureti veya maddesi bakımından ilişir...."

18. *Telhisü Kitabi'l-Muğâlata*, sy. 686, st. 17.

"... örneğin mümkün maddede, karşıtın (zıtd) çelişik (nakiz) yerine alınması gibi..."

19. *Telhisü Kitabi'l-Muğâlata*, sy. 686, st. 18-19.

"Keza *Kitabu'l-Kiyâs*'ta açıklandı ki burada sayılan iki sebebin dışındaki pek çok sebepten dolayı kıyasın sureti bozuk olur."

20. *Telhisü Kitabi'l-Muğâlata*, sy. 710, st. 13-14.

"... kıyasın yanlış olması ya öncülleri veya telifi ve şekli açısından arız olur."

21. *Telhisü Kitabi'l-Muğâlata*, sy. 710, st. 17-18.

"... maddesi ve sureti bozuk (fasid) olan kıyası demek istiyorum."

22. *Telhisü Kitabi'l-Muğâlata*, sy. 711, st. 1.

"... sonuç yanlış ise kıyas, madde ve suretine bölünür."

23. *Telhisü Kitabi'l-Muğâlata*, sy. 711, st. 2-3.

"... Kıyastaki yanlışın (kizb), kıyasın maddesi veya sureti yönünden olması gerekir."

Benzer tespit için bkz. İbn Sina, *İşâretler ve Tenbihler*, sy. 76 ve devamı.

24. *Telhisü Kitabi'l-Hitâbe*, sy. 23, st. 17-18, 24.

"... el-maddetü'l-mümküne... el-maddetü'z-zarûre..."



25. *Şerhu Kitabi'l-Burhan*, sy. 157, st. 8-13.

"... Burhanlarda ise madde menzilesinde olan şeyler araştırılır. Kısaca bunlar yakînî mukaddimelerdir. Burhan iki şeyin bileşiminden (iltiam) olunca bunlardan biri mukaddimelerdir. Ki mukaddimeler madde menzilesinde olan şeylerdir. Bunların ikincisi burhanın telifidir. Bu ise suret menzilesinde olan şeydir. Şüphesiz suret yerinde olan şey konusunda *Kitabu'l-Kiyâs*'ta bilgi verilmişti."

26. *Şerhu Kitabi'l-Burhan*, sy. 158, st. 14-16.

"... zira tanımlarda (hadd), suret yerine geçen genel bir şey (emr) ve madde yerine geçen bir şey olan özel bir durum yoktur (âmm-hass)."

27. *Şerhu Kitabi'l-Burhan*, sy. 257, st. 9.

"Zorunlu olarak bilgi veren kıyas, bunu iki açıdan verir: Şekli açısından ve mukaddimleri açısından."

28. *Şerhu Kitabi'l-Burhan*, sy.257, st. 12-13.

"Bu şuna işaret eder: Kıyasın şekli neticenin zarurî olmasını vermez. Kıyas ancak şekil bakımından sonuç vermeyi zorunlu kılar."

İbn Rüşd, önermenin madde ve cihet bakımından onun biçim ve içeriğinden söz edilebileceğini, kavramın bir madde ve suretinin olmadığını, kıyasın ise bazen şekil ve telif sözcükleri ile ifade edilen suret ve maddesinin bulunduğunu belirtir. İbn Rüşd'ün kıyastaki madde-suret ayrımını, özellikle *Telhisü Kitabi'l Muğalata*'daki alıntılara bakılırsa, İbn Sina'dan aldığını söyleyebiliriz.

## VI. İbn Rüşd Mantığında Tasavvur Ve Tasdik

Madde ve suretten sonra İbn Rüşd'ün mantık metinlerinde geçen tasavvur ve tasdik kavramlarını göstermeye çalışalım.

1. *Telhisü Kitabi'l-Kiyâs*, sy. 351, st. 6-8.

"... kısaca her sanatta (burhan, cedel...) vakî olan her tasdik. Zira açıktır ki her tasdik; ya kıyas ve kıyasa mücânis olan zamir denilen şey ile olur veya istikra ya da istikraya mücânis olan temsil denilen şey ile olur."

2. *Telhisü Kitabi'l-Burhan*, sy. 369, st. 10-11.

"... Bu şundan dolayıdır: Kavil ile olan her tasdik; ancak ya kıyas ya istikra veya temsil yoluyla olur."

Benzer açıklamalar için bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, sy., 3-4.

3. *Telhisü Kitabi'l-Burhan*, sy. 369, st. 17-18.

"Fikir ve kıyas ile idrak edilme özelliği olan her şeyden önce bulunması gereken ilim iki çeşittir: Bir şeyin mevcuttur veya mevcut değildir tarzındaki ilmi ki tasdik denilen şeydir."

4. *Telhisü Kitabi'l-Burhan*, sy. 370, st. 1.

"Şeyin isminin delalet ettiği şeyin ilmi ise tasavvur denilen şeydir."

5. *Telhisü Kitabi'l-Burhan*, sy. 375, st. 21-22.

"... bir şey, burhan ile malum olunca ancak o zaman burhanî kıyas yolu ile yakînî tasdik bizim için vaki olur."

6. *Telhisü Kitabi'l-Cedel*, sy. 502, st. 9-10.

"..... Bazen öğrenmeye başlayana ilk etapta bu ilkeler, tasavvur veya tasdik edilmesi zor gelen şeylerden olur."

7. *Telhisü Kitabi'l-Cedel*, sy. 686, st. 24-26.

"(Aristoteles) istikrayı cedele özgü kıldı, çünkü istikra cedelî tasdik verir. Temsili, hitabeye özgü kıldı. Çünkü temsil, et-tasdik el-belağiyi verir."

Bu açıklamaların Farabî'nin deyimleri ile ne kadar benzediği konusunda bkz. *III. 3.*

8. *Telhisü Kitabi'l-Hitâbe*, sy. 4, st. 21.

"... Bu şeyler, et-tasdik el-hutbiyi meydana getiren şeylerdendir."

9. *Telhisü Kitabi'l-Hitâbe*, sy. 5, st.1.

"Zamirler (gizli kıyaslar) bu sanatta meydan gelen tasdik umdeleridir."

10. *Telhisü Kitabi'l-Hitâbe*, sy. 7, st. 17.

"... Sinaî tasdikleri vaki kılan şeyler, zamirlerdir."

11. *Telhisü Kitabi'l-Hitâbe*, sy. 9, st. 21.

"... et-tasdik el-belâği demek istiyorum, zamir, kıyasın bir türüdür."

Bu ifadenin Farabî'den alındığının görülmesi için bkz. *III. 3.*

12. *Telhisü Kitabi'l-Hitâbe*, sy. 10, st. 9.

"Hitabî tasdikler, her ne kadar doğru (hakk) olmasa da doğruya benzerdir."

13. *Telhisü Kitabi'l-Hitâbe*, sy. 19, st. 7-9.

"*Kitabu'l-Kiyas*'ta açıklandı ki, her tasdik, ancak kıyas ile hâsil olur. İçindeki kıyas gücünden dolayı istikra ve temsil de tasdik verir."

14. *Telhisü Kitabi'l-Hitâbe*, sy. 33, st. 20-21.

"Fakat bu durum, tasavvur ve tasdik konusunda ona (hitâbe) karşı üstünlüğü olan burhanın (sınaatu'l-felsefe) özelliğindedir."

15. *Şerhu Kitabi'l-Burhan*, sy. 158, st. 1-2.

"... insan, onu ancak tam yakîni ve tam tasavvuru vermesi açısından inceler."

Farabî'nin ifadelerine ne kadar benzediği konusunda bkz. *III. 2.*

16. *Şerhu'l-Burhan*, sy. 165, st. 15-16.

"... her ta'lim ve her zihni taallüm sözünün kaplamına tasavvur ve tasdik yoluyla olan ilkelerin sınıflarının hepsi girer."

17. *Şerhu'l-Burhan*, sy. 166., st. 15-16.

"Aristû'nun kelamının zâhiri ve bu konuda kullandığı misaller; tasdik maddelerindedir, tasavvurun değil."

18. *Şerhu'l-Burhan*, sy. 166, st. 21; sy. 167, st. 1.

"... Aristoteles'in onlardan tasavvur ve tasdike hazırlayıcı şeyleri saydığı zannedilir."

19. *Şerhu'l-Burhan*, sy. 182, st. 5.

"... tam hadler ile meydana gelen et-tasavvur et-tammı demek istiyorum."

Benzer deyimlerin Farabî'de geçtiği yerler için bkz. *III. 2., 5.*

20. *Şerhu'l-Burhan*, 182, st. 7.

"... o, tamm tasdiki vaki kılan şeyde bulunan tasavvur ve tasdiktir."

21. *Şerhu'l-Burhan*, sy. 193, st. 16.

"... tasavvur ve tasdiki demek istiyorum."

22. *Şerhu'l-Burhan*, sy. 195, st. 16.

"... et-tasdik el yakînî..."

Farabî'de benzer deyimler için bkz. *III. 2., 3.*

23. *Telhisü Kitabi'n-Nefs*, sy. 20, st. 15-16.

"... Bu şundan dolayıdır: Akıl; akıl ile tasavvur etmek, akıl ile tasavvur etmek de ma'kûlât olunca..."

24. *Telhisü Kitabi'n-Nefs*, sy. 92, st. 24.

"... Akıl ile tasavvur etmenin bazen bir kısmının tahayyül bir kısmının da rey yani tasdik olduğu zannedilir."

25. *Telhisü Kitabi'n-Nefs*, sy. 105, st. 10-12.

"(Aristoteles) dedi ki: Akıl ancak mürekkeb olmayan basît şeylerin idrakinde daima tasdikte bulunur ki bu tasavvur denen şeydir. Aklın basît şeyleri birbiriyle terkiib etmesi ise tasdik adı verilen şeydir. Öyle ise, gerçek şu ki aklın doğru ve yanlış yapması, tasdik konusunda olur."

İbn Rüşd tasavvur ve tasdik deyimlerini yalnızca *telhis* ve *şerh*lerde kullanmaz. Bunların dışında *câmî* türüne giren çalışmalarında ve *Faslu'l-Makâl*'de da kullanır.

26. *Telhisü Kitabi'n-Nefs*, (câmî) sy. 60, st. 8.

"... Anzail ve yolu tasavvur etmemiz gibi."

İbn Rüşd burada tasavvuru henüz tahayyül anlamında kullanmaktadır.

27. *Telhisü Kitabi'n-Nefs*, (câmî) sy. 61, st. 6-12.

"... Hayalî ve aklî tasavvur arasındaki fark şudur: Her ne kadar her iki tasavvur, bizim onları tasdik ve tekzib etmemizde bir olsalar da, mütehayyilâtı şahsî (tekil, somut) ve heyûlânî (madde) olmak bakımından tasavvur ederiz. Aklî tasavvur ise tümel anlamın (küllî manâ) maddeden (heyûla) soyutlanmasıdır (tecrîd). Şöyle ki: Cevheri bakımından bu anlamın madde ile şahsi (somut) bir nispeti yoktur."

28. *Telhisü Kitabi'n-Nefs*, (câmî) sy. 68, st. 3-6.

"... Açıklandı ki bu gücün (el-kuvve en-nâtika) fiili, yalnızca maddeden soyutlanmış olan anlamları idrak etmek değildir. Bilakis bu manaları birbiriyle terkiib etmek ve birbiri üzerine hüküm vermektir. Zira bu terkiib; onun basitleri

idrak fiilinin zaruî sonucudur. Bu gücün fiillerinden birinci fiile tasavvur, ikincisine tasdik adı verilir."

29. *Telhisü Kitabi'n-Nefs*, (câmî) sy. 76, st. 12-13.

"... Zira nâtik kuvvete ait tasavvur, hüküm ve tasdikten başkadır, ikisi de birbirinin karşıtı fiiller olduğu için. Zira akıl ile tasavvur, ancak suretleri heyûladan tecrîd etmektir."

30. *Faslu'l-Makâl*, sy. 74, st. 130-134.

"... İnsanların tabiatları tasdik konusunda mütefadildir. Kimisi burhan ile tasdik eder, kimisi cedelî sözler ile tasdik eder... Kimisi hatabî sözler ile tasdik eder..."

31. *Faslu'l-Makâl*, sy. 101, st. 421-424.

"... Kelamcıların (ehlün min ilmi'l-kelam) açıkladığı gibi, ta'lîm; tasavvur ve tasdik olarak iki sınıf olunca... İnsanlar için mevcut olan tasdik yolları üçtür. Bunlar burhanî, cedelî, hatabîdir. Tasavvur yolları ise ikidir: Şeyin kendisi ve misalidir."

32. *Faslu'l-Makâl*, sy. 103, st. 451.

"... tasavvur ve tasdiki demek istiyorum..."

## VII. Sonuç

1. Kavram ve doğru yargı anlamına gelen tasavvur ve tasdik deyimleri ile bilginin biçim ve içeriği demek olan suret ve madde deyimleri Aristoteles'in Arapçaya çevrilmiş olan mantık metinlerinde asla geçmez. Farabî'nin bir iki metninde geçen bu kavramlar, İbn Sina mantığının temelini oluşturur. Ne var ki İbn Rüşd bu deyimleri, Farabî ve İbn Sina'dan aldığını belirtmeksizin sanki Aristoteles'in metninde bulunuyormuşçasına kullanır. O, Farabî ve İbn Sina'nın adını görüşlerine karşı çıktığı ve kendince onların, Aristoteles'in görüşlerini yanlış anladıkları yerlerde anar. Yalnızca Muğalatanın Telhisinde şarihlerden sadece İbn Sina'nın *Şifâ*'nın mantık bölümünde Muğalatayı metnin özüne uygun olarak anladığını söyler. Doğrusu İbn Rüşd'ün neden böyle bir yol izlediği anlaşılır gibi değil.

2. Eğer Aristoteles'in metinleri bize ulaşamamış olsa ve biz de yalnızca İbn Rüşd'ün metinlerini okumuş olsaydık çok önemli olan bu iki kavram çiftinin, Farabî ve İbn Sina'ya değil, Aristoteles'e ait olduğunu düşünecektik. Dahası Farabî ve İbn Sina'nın İbn Rüşd'ün yorumlarına ve Aristoteles inşasına katkısı yalnızca bu kavramlarla sınırlandırılmaz. Bizim burada anmadığımız şerh ve telhislerde yer alan daha birçok açıklamada Farabî ve İbn Sina'nın etkilerini görmek mümkündür. Sözelimi onun *Şerhu'l-Burhan*'ında Farabî'nin *Kitabu'l-Burhan*'ından yapılmış alıntıları görmek mümkündür. Şimdiye kadar akademik ilgilere konu edilmemiş olan bu durumun akademik araştırmalara mazhar olması gerektiğini düşünüyoruz. Bize göre Farabî ve İbn Sina'nın, İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarına olan katkıları daha geniş akademik çalışmalara konu edilmelidir.

3. Yine aynı şekilde İbn Rüşd'ün söz konusu metinlerinin Latinceye çevrildiğini düşündüğümüzde Farabî ve İbn Sina'nın orta ve yeniçağ batı felsefesine etkilerinin İbn Rüşd üzerinden de olduğu düşünülebilir. Keza bu konu da ayrıca akademik çalışmalara konu edilmelidir. Kısaca Farabî ve İbn Sina'nın İbn Rüşd üzerinden yeniçağ felsefesine olan etkileri akademik araştırmalara konu edilerek önemli ve ilginç sonuçlara ulaşılabilir.

Sözgelimi bilginin bir biçim ve içeriğinin olması, keza bilginin tasavvur ve tasdik'e ayrılması ile Kant'ın (1724-1804) aşkın mantık, analitik ve sentetik kavramları arasındaki benzerlikler yalnızca bir rastlantıdan mı ibarettir?

4. *Faslu'l-Makâl*'da tasavvur ve tasdik ayrımının kelamcılara nispet edilmesi de ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.

#### KAYNAKLAR

- Aristoteles, Kitabu'l-Makûlat, Kitabu'l-İbâre, Kitabu'l-Kiyâs, Kitabu'l-Burhan, Kitabu'l-Cedel, Kitabu'l-Muğalata; *en-Nassu'l-Kamil li-Mantıkı Aristû*, (Ferid Cebir), Beyrut, 1999.
- Aristûtalis, *el-Hitâbe, et-Tercümetü'l-Arabîyyetü'l-Kadîme*, (A. Bedevi), Beyrut, 1979.
- Farabî, Kitabu'l-İbâre, *Farabî'nin Peri Hermenias Muhtasarı*, (Metin ve Çeviri, M. Türker-Küyel), Ankara, 1990.
- Farabî, Kitabu'l-Kiyasi's-Sağır, *el-Mantık inde'l-Farabî II*, (Refik el-Acem), Beyrut, 1986.
- Farabî, *Şerhu'l-Farabî li-Kitabi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, (Wilhelm Kutsch-Stanley Marrow), Beyrut, 1986.
- Farabî, *Kitabu'l-Burhan, el-Mantık İnde'l-Farabî*, (Macid Fahri), Beyrut, 1986-1987.
- Ebû Nasr el-Farabî, *Kitab fi'l-Mantık el Hitâbe*, (Muhammed Selim Salim), Kahire, 1976.
- İbn Rüşd, Kitabu'l-Makûlat, Kitabu'l-İbâre, Kitabu'l-Kiyâs, Kitabu'l-Burhan, Kitabu'l-Cedel, Kitabu'l-Muğalata, *Telhisu Mantıkı Aristû I-II*, (Cirâr Cihamî), Beyrut, 1982.
- İbn Rüşd, *Telhisu'l-Hitâbe*, (A. Bedevî), Beyrut.
- İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhan li Aristû ve Telhisu'l-Burhan*, (A. Bedevî), Kuveyt, 1984.
- İbn Rüşd, *Telhisü Kitabi'n-Nefs, Psikoloji Şerhi*, (Metin ve Çeviri, Atilla Arkan), İstanbul, 2007.
- İbn Rüşd, *Telhisü Kitabi'n-Nefs (câmî)*, (Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire, 1950.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Metin ve Çeviri, B. Karlığa), İstanbul, 1992.
- İbn Rüşd, *Telhisü Ma Ba'de't-tabia (câmî), Metafizik Şerhi*, (Metin ve Çeviri, Muhittin Macit), İstanbul, 2004.
- İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (Metin ve Çeviri, A. Durusoy ve diğerleri), İstanbul, 2005.



## İbn Rüşd'ün Tanrı'nın Niteliklerine Dair Görüşleri

### *The Opinions of Averroes on the Attributions of God*

#### Kemal Sözen

##### Giriş

İslâm düşüncesinde Tanrı'nın niteliklerine ilişkin birtakım fikirler sergilenmiştir. Sıfatlar meselesinde Tanrı'nın "Bir" oluşuna dair herhangi bir düşünce ayrılığı görülmemesine karşın, detaylarda temelde zât-sıfat ilişkisine dayalı terminolojik bazı farklılıklar söz konusudur. Söz gelimi, kelâm ekolleri Kur'an'da Tanrı'nın zâtına nispet edilen kavramlardan hareketle bu kavramları sübûtî veya zâtî, nefyedilen nitelikleri ise selbî (tenzihî) sıfatlar çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Sübûtî sıfatlar konusunda Sünnî kelâm âlimleri ile Mutezile bilginleri arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Keza Sünnî bilginler, "*manevî sıfatlar*" olarak isimlendirilen hayy, alîm, semî', basîr, kadîr, mürîd ve mütekellîm'den oluşan sıfatlarla birlikte, bunlardan türetilmiş olan hayat, ilim, sem' ve basar gibi "*mana sıfatları*" diye adlandırılan nitelikleri de Tanrı'ya nispet etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Mutezile ise mezkûr mana sıfatlarını tevhid prensibine uygun olmayacağı gerekçesiyle Tanrı'ya nispet etmeyi doğru bir yaklaşım olarak kabul etmemiştir. Çünkü Mu'tezilî bilginlere göre, manevî sıfatlarda sıfat ile zât arasında bir ayrım söz konusu değildir. Fakat mana sıfatlarının Tanrı'nın zâtına müstakil manalar nispet edilmek suretiyle zâta çokluğa (taaddüd) yol açacağı ileri sürülmüştür. Esasen söz konusu farklı anlayışlar, bu probleme değişik açılardan bakmaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Mutezile bilginlerinin Tanrı'nın sıfatlarını inkâr ettikleri şeklinde bir yargıda bulunmak yanlış bir tutum olarak gözükmektedir.<sup>1</sup>

Sıfatlar meselesinde Meşşâî ekolün önemli temsilcilerinden olan Farabî (ö.950) ve İbn Sina (ö.1037) gibi filozofların yanı sıra, kendisini konu edindiğimiz İbn Rüşd (ö.1198) de Mutezile paralelinde görüşler serdetmektedir. Zira mezkûr düşünürlerin yaklaşımına göre, sübûtî (zâtî) sıfatların kabulü, Tanrı'nın zâtında birden fazla kadîmin varlığına (taaddüd-i kudema) yol açar. Bu bakımdan onlar, söz konusu nitelikleri nefyetme anlayışını benimsemişlerdir. Buna göre Tanrı'nın sıfatları, O'nun zâtıyla kâim manalar olmayıp, zâta ilâve de değildir. Öyleyse sıfatlar, zâtın kendisidir.<sup>2</sup>

İbn Rüşd, sıfatlar konusunda ileri sürülen bazı argümanlara yer vererek, bu hususta sıfatların zâtın aynı ya da zât üzerine zâit olup olmadığı şeklinde

<sup>1</sup> Musa Koçar, *Maturudî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, s. 153-154; ayrıca bk. Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), DİB Yayınları, Ankara 1978, s. 73 vd.

<sup>2</sup> Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984, s. 301.

ortaya atılan görüşleri değerlendirmektedir. Bunun yanı sıra o, Tanrı'nın hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelâm gibi niteliklere sahip olduğunu belirterek, bu sıfatların ezeli bir nitelik taşıdığını, dolayısıyla O'nun varlığına delâlet ettiğini vurgulamaktadır. Eksiklik bildiren sıfatlardan Tanrı'nın tenzih edilmesi gerektiğini vurgulayarak nefy yöntemini benimsemekte, selbî (tenzihî) sıfatlara yer vererek bu konudaki bilgilerin Kur'an'da açıkça yer aldığını çeşitli örneklerle ortaya koymaktadır. Yine Tanrı'nın hiçbir varlığa benzemediğinin tenzih yöntemiyle ortaya konulabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla O'nun noksanlık ifade eden sıfatlardan münezzehe olduğunu çeşitli delillerle ispata çalışmaktadır. Tanrı'ya cisim kavramının nispet edilip edilemeyeceği konusunun dinin bildirdiği şekilde anlaşılması gerektiğini, O'nun bir cihette bulunup bulunmadığı meselesinin de benzer yaklaşımla çözümleneceğini ifade etmektedir.

Bu tebliğimizde İbn Rüşd'ün yukarıda kısaca çerçevesi çizilen fikirleri doğrultusunda Tanrı'nın niteliklerine dair görüşleri kapsamlı bir şekilde ele alınıp değerlendirilecektir. Onun mezkûr meseledeki düşünceleri yeri geldikçe bazı ekol ve düşünürlerin görüşleriyle de mukayese edilecektir.

### 1. Zât-sıfat ilişkisine dair temel görüş ayrılıkları

Tanrı'nın sıfatları hakkında birtakım argümanlar ileri sürüldüğüne işaret eden İbn Rüşd bu hususta, "*Sıfatlar zâtın aynı mıdır, yoksa zât üzerine zâit midir? Yani bunlar nefsi sıfatlar mıdır? Yoksa manevi sıfatlar mıdır?*" şeklindeki soruların ortaya atıldığını belirtir. Nefsi ve manevi sıfat tanımlarına da kısaca yer vererek, bu konuda genel bilgiler aktarır. Ona göre nefsi sıfatlar (sıfat-ı nefsiyye), zâtın ayrı olmadığı gibi, onun üzerine ilâve edilmiş bir nitelik de taşımayan, yani zâtın aynı olan sıfatlardır. Keza, Vâhid ve Kadîm sıfatları buna örnek teşkil eder. Dolayısıyla böyle bir anlayış, sıfatların zâtın kendisi olduğunu, bu bakımdan da zâttâ çokluğun bulunmadığı esasına dayanır. Mutezile ile Farabi ve İbn Sina gibi bazı filozoflar bu görüşü benimserler. Manevi sıfatlar (sıfat-ı maneviyye) ise zâtın kendisinde kâim bulunan bir mana dolayısıyla vasıflandığı sıfatlardır.<sup>3</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sübûtî-manevi sıfatlarla zât ilişkisini, "*Sıfat, zâtın ne aynı ne de gayridir.*" şeklinde formüle etmek suretiyle bu konuda ortaya çıkabilecek birtakım problemlerden kaçınma yolunu tercih etmişlerdir. Zira onlar, "*Sıfat, zâtın aynı değildir.*" ifadesiyle, sıfatları zât ile özdeş sayıp bir bakıma onların varlığını ortadan kaldırdıkları düşünülen bazı Mutezile bilginleri ve İslâm filozoflarından farklı bir tavır sergilemişlerdir. "*Sıfat, zâtın gayri değildir.*" derken de sıfatı zâtın ayırarak beşer seviyesine indiren ve Hz. İsa'nın

<sup>3</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille* (thk. Mahmûd Kâsım), Kahire 1964, s. 165; Türkçe trc., *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille* (trc. Nevzat Ayasbeyoğlu), Nevzat Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, T.T.K. Basımevi, Ankara 1955, s. 68. (Bundan sonraki dipnotlarda *el-Keşf*'in Türkçe tercümesinin sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.).



bedeninde maddileştiren Hristiyanların bâtil inançlarından kaçınmayı hedeflemişlerdir. Dolayısıyla zât ile sıfat arasındaki ilişki farklı açılardan ele alınıp değerlendirilmiştir. Eşarîler ise Maturudilerin sübûtî (zâtî) sıfatlar çerçevesinde değerlendirmiş oldukları tekvin sıfatını ayrı bir sıfat olarak değil, kudret sıfatıyla ifade etmişlerdir.<sup>4</sup> Hemen belirtelim ki, ileride görüleceği üzere İbn Rüşd de Eşarî geleneğe uygun olarak sübûtî sıfatları ele alırken tekvin sıfatını ayrı bir sıfat olarak saymamıştır.

Eşarîlerin sıfatlar konusundaki yaklaşımlarına yer veren İbn Rüşd, onların manevî sıfatların zât üzerine zâit olduğunu ifade ettiklerini belirtir. Tıpkı duyulur âlemde olduğu gibi Tanrı'nın, zâtı üzerine zâit olan bir ilimle âlim; benzer surette olmak üzere hayy ve diri olduğu düşüncesini benimsediklerini söyler. Fakat İbn Rüşd'e göre Eşarîlerin bu şekildeki ifadeleri, Tanrı'nın cisim olarak nitelendirilmesi gibi bir sonuca götürür. Zira burada bir sıfat, bir de mevsûf, başka bir deyişle; bir hâmil bir de mahmûl vardır ki, böylesi bir nitelik cisme özgüdür. Buna karşın İbn Rüşd, Eşarîler'in, zâtın yine kendi zâtı ile, sıfatların da o zâtla kâim olduğunu veya bunlardan her birinin, yani hem zât hem de sıfatların kendi kendine kâim bulduklarını belirteceklerini ileri sürer. Fakat İbn Rüşd'e göre bu durumda birçok ilâhın mevcut olması gerekir. Bu ise vücut, hayat ve ilim unsurlarının mevcut olduğunu ileri süren Hristiyanların görüşüdür. Bu konuda İbn Rüşd, Tanrı'nın, "*And olsun 'Allah için üçüncüsüdür' diyenler kâfir olmuşlardır...*"<sup>5</sup> şeklinde buyurduğuna dikkat çekmektedir.<sup>6</sup>

İbn Rüşd, Hristiyanların sıfatların çokluğuna ve bu noktada onların başkasıyla değil, zât gibi kendi kendine cevherler olduğu hususuna inandıklarına değinir. Öte yandan o, Hristiyanların inançlarına göre, biri hayat diğeri de ilim olmak üzere bu nitelikteki sıfatların iki olduğunu söyler. Bunun yanı sıra Hristiyanların, Tanrı'nın hem bir hem de üç olduğunu söylediklerine işaret eder. Dolayısıyla O'nun mevcut, hayy, âlim (vücut, hayat, ilim) olması yönünden üç, bu için toplamı itibarıyla da vâhid (bir) olduğunu anlatmak istediklerini belirtir.<sup>7</sup>

Bütün bu açıklamalar neticesinde İbn Rüşd, sıfatlar konusunda halk (cumhûr) tarafından elde edilmesi yeterli olan bilgi seviyesinin ölçütünü verir. Ona göre, Tanrı'nın nitelikleri bağlamında halkın edineceği bilginin, dinin açıkça bildirdiği kadarıyla sınırlı olması gerekir. Bu da sıfatlar hakkında ayrıntılara girmeksizin, sadece onların varlığını kabul ve itiraf etmeyi içerir. Zira halk nezdinde mezkûr konuda kesin bir bilginin elde edilebilmesi imkânsız gözükmektedir. Burada halk kavramından neyin anlaşılması gerektiğini de

<sup>4</sup> Musa Koçar, *a.g.e.*, s. 154.

<sup>5</sup> Mâide, 5/73.

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 165-166; (68-69).

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 166-167; (70).

belirten İbn Rüşd'e göre, burhan sanatı ile ilgilenmeyen herkes bu kapsama dahildir. Dolayısıyla İbn Rüşd, sıfatlar konusunda gerçek bilgiye ulaşmanın burhan yoluyla söz konusu olabileceğini kabul eder.<sup>8</sup>

## 2. Sübûtî (zâtî) sıfatlar

Kur'an'da Tanrı'nın yetkinliğini ifade eden ilim, hayat, kudret, irade, sem', basar ve kelâm gibi niteliklerin açıkça yer aldığı belirten İbn Rüşd'e göre Tanrı, mezkûr sıfatlarla vasıflanmış yüce bir varlıktır.<sup>9</sup>

### 2.1. İlim

İbn Rüşd'e göre Tanrı, kadîm ilim sıfatıyla muttasıf olup, bunun delili de Kur'an'da mevcuttur. Zira, "*Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.*"<sup>10</sup> mealindeki ayet, bunun açık bir delilidir. Dolayısıyla Sâni' (Yaratan) niteliğine sahip olan Tanrı, âlem hakkında ilim sahibidir. Tanrı'nın ilim sıfatıyla sadece herhangi bir zamanda muttasıf olması asla düşünülemez. Öyleyse, "*O (Tanrı) muhdes olanı, hudûsu sırasında kadîm ilmi ile bilir.*" şeklinde kelâmcıların söylemiş oldukları böylesi bir ifade tutarlı değildir. Çünkü bu tür bir yaklaşıma göre, gerek yokluğu (adem) ve gerekse hudûsu anında (varlığa geliş) olsun, muhdese taalluk eden ilmin bir tek, yani aynı ilim olması gerekir ki, bu husus mantikî değildir. Zira ilmin, mevcuda tâbi olması gerekir. Hâlbuki mevcudun, bazen bilfiil bazen de bilkuvve var olması nedeniyle söz konusu varlığın her iki konumuna ait ilmin de farklı olması zorunludur. Çünkü varlığın bilkuvve mevcut olduğu zaman, bilfiil var olduğu zamandan farklıdır. Dolayısıyla varlığın zikredilen her iki hâline ilişkin zaman aynı değildir.<sup>11</sup>

Biraz önce zikredilen görüşlerin dinî hükümler yoluyla açıkça ortaya konulmadığını, hatta aksinin beyan edildiğini söyleyen İbn Rüşd, bunun ise Kur'an'da Tanrı'nın muhdes varlıkları, varlığa geliş sırasında bildiği şeklinde yer aldığı söyler. O, bu hususa ilişkin olarak, "*O'nun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir Kitaptadır. (Levh-i mahfuzda veya Allah'ın ilmindedir.)*"<sup>12</sup> mealindeki ayeti örnek verir. İbn Rüşd'e göre, bu ayetten hareketle Tanrı'nın, bir şey henüz gerçekleşmeden önce o şeyin gerçekleşeceğini, gerçekleştiği sırada da bunun vuku bulduğunu bildiği şeklinde hüküm verilmesi mümkündür. Yok olan bir şeye ise yokluğu sırasında ilmi taalluk eder. İbn Rüşd, halkın büyük bir kesiminin görünür âlemden hareket ederek bunun dışında bir yargıya ulaşmalarının

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 167; (70).

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 160; (63).

<sup>10</sup> Mülk, 67/14.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 160-161; (63).

<sup>12</sup> En'âm, 6/59.

imkânsız oluşu nedeniyle dinî esasların gerektirdiği hususun mezkûr izahtan ibaret olduğunu söyler.<sup>13</sup>

Kelâmcıların elinde ilim sıfatının biraz önce bahsedilen vasfından başkaca bir özellik taşıdığını ispat edecek bir delil olmadığını belirten İbn Rüşd'e göre onlar bu konuda sadece, "*Varlıkların değişmesiyle değişen bir ilim muhdestir. Tanrı ise kendisiyle bir hâdisin kâim bulunmasından münezzehtir.*" derler. Çünkü onların yanlış kanaatlerine göre, hâdis şeylerden ayrılmaz vasıftaki şey de aynı niteliktedir. Oysa böylesi bir öncül yanlıştır. Öte yandan, Tanrı'nın muhdes varlıkların hudûsunu ve yok olan şeylerin yokluklarını ne muhdes ne de kadîm olan bir ilimle bildiğini söylemek de doğru değildir. Çünkü bu tür bir ifadeyi bid'at olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>14</sup>

İbn Rüşd, Gazalî (ö. 1111)'nin, Tanrı'nın küllîleri bilip cüz'ileri bilmediğini ileri sürdükleri gerekçesiyle Farabî ve İbn Sina gibi bazı Meşşâî filozofları tekfir etmesinin<sup>15</sup> bir yanılgı olduğunu belirterek bu konudaki görüşlerini ortaya koyar. Zira İbn Rüşd, mezkûr filozofların, Tanrı'nın cüz'iyâtı insan bilgisi cinsinden olmayan bir bilgi ile bildiğini söylediklerini beyan eder. Çünkü İbn Rüşd'e göre, insanın tikelleri bilmesi ma'lûldür, yani kendisiyle bilinen şey tarafından belirlenmiştir. Hâlbuki Tanrı'nın eşyayı bilmesi bunun aksinedir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, varolanın kendisi olan bilinenin belirleyicisi, diğer bir ifadeyle var olmasının illeti niteliğindedir. Dolayısıyla bu iki bilgi türünü birbirine benzetmek mümkün değildir. Kaldı ki, Tanrı'nın bilgisini küllî veya cüz'î diye nitelendirmek imkânsızdır.<sup>16</sup> Kısacası İbn Rüşd'e göre Tanrı, her şeyi kadîm (ezelî) bilgisiyle bilir. Kadîm bilgi ile muhdes (sonradan meydana gelen) bilgi kuşkusuz birbirinden farklıdır. Öyleyse, O'nun muhdes bilgi niteliği taşımayan bir bilgiyle bildiğini kabul etme zorunluluğu söz konusudur. Keyfiyeti ifade edilemeyen bu bilgi türü ise sadece Tanrı'ya özgü olan kadîm bilgidir.<sup>17</sup>

## 2.2. Hayat

Hayat sıfatı ile ilim niteliği arasında bağlantı kuran İbn Rüşd, hayatın ilmin şartlarından biri olduğunu belirtir. Ona göre hayat sıfatının varlığı, ilim sıfatından açıkça anlaşılır. Keza, bir varlığın "*bilen*" niteliğini taşıması, onun canlı olmasını gerektiren bir durumdur. İlim sahibi olmanın şartlarından birini hayat niteliğine sahip olmaya bağlama hususunda kelâmcıların, görünürdeki

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 161; (63-64).

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 161; (64).

<sup>15</sup> bk. Gazalî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Gerard Gihamy), Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1993, s.142-149.

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1995, s. 39-40; Türkçe trc., *Faslu'l-Makâl, Felsefe-Din İlişkisi* (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 82-84; bu konuda ayrıca bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, C. II, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maarif, Kahire 1968, s. 690-711; Türkçe trc. *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, (trc. Kemal Işık-Mehmet Dağ), OMÜ Yayınları, Samsun 1986, s. 249-257.

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Rüşd, *Damîme (İlâhî Bilgiye Dair Bir Ek)*, *Faslu'l-Makâl, Felsefe-Din İlişkisi* (trc. Bekir Karlığa) içinde, s. 119-127.

hükümün görünmeyene nakledilerek hüküm verilmesi gerektiği şeklinde benimsemiş oldukları yaklaşım doğru bir yöntemdir.<sup>18</sup>

Hemen belirtelim ki İbn Rüşd, kıyas yönteminin ilâhiyat alanında kullanılması gerektiğini zikretmesine rağmen, kelâmcıların hayat sıfatı konusunda bu yöntemi doğru bir şekilde kullandıklarını belirtmektedir. İbn Rüşd'ün, Eşarî kelâmcılara karşı yöneltmiş olduğu tenkitler genel olarak onların başvurdukları "*kıyasu'l-gâib ale's-şâhid*" yöntemine yöneliktir. Fakat görüldüğü üzere İbn Rüşd, kelâmcıların hayat sıfatına dair kullandıkları yöntemin doğru olduğunu söyleyerek, onların bazı düşüncelerine katılmaktadır.<sup>19</sup>

### 2.3. İrade ve Kudret

İbn Rüşd, hayat sıfatında olduğu gibi, irade sıfatını da ilim sıfatına dayandırarak açıklamaktadır. Ona göre, Tanrı'nın irade sıfatı ile muttasıf olduğu belirgin bir durumdur. Zira bir şeyin âlim (bilen) olan fâilden sudûr etmesi için fâilin kendisinden o şeyin çıkmasını irade etmesi gerekir. Bunun yanı sıra, söz konusu sudûrun gerçekleşmesi için o fâilin kâdir (gücü yeten) olması da şarttır. İbn Rüşd, kelâmcıların, "*Tanrı, muhdes olan hususları kadîm iradesi ile dileyendir. (mürîd).*" şeklinde ifade ettikleri anlayışın bid'at olduğunu belirtir. Ona göre bu ifade, bilgilerin akla uygun görmediği ve cedel mertebesine erişen halkın akıl erdiremediği bir niteliktedir. İbn Rüşd, mezkûr hususta benimsenecek en uygun yöntemi, konuya ilişkin bir ayetten hareketle ortaya koyar. Keza o, "*Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, sözümüz sadece ona "Ol" dememizdir ve hemen olur.*"<sup>20</sup> anlamındaki ayetten hareketle Tanrı, bir şeyin gerçekleşmesini dilediği vakit, iradesinin gerçekleşecek olan şeye taalluk ettiğinin, aksi takdirde gerçekleşmenin vuku bulmayacağını ifade edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>21</sup>

### 2.4. Kelâm

İbn Rüşd'e göre, kudret ve yaratma nitelikleri birbiriyle ilişkili olduğu gibi, kelâm da ilim sıfatıyla bağlantılıdır. Kelâm, mütakellimin (konuşanın) kendi nefsindeki bilginin muhatapında ortaya çıkmasına vesile olacak bir eylemde bulunmasından veyahut muhatapını ilminin keşfine götürecek bir hâle getirmesinden ibarettir. Gerçek fâil olmadığı hâlde insan, bilen ve gücü yeten olması itibarıyla söz konusu eylemi gerçekleştirebildiğine göre, bunun gerçek fâil olan Tanrı'dan sudûru çok daha uygun bir husustur. Duyulur âlemde bu fiilin meydana gelebilmesi için bir vasıtanın gerekliliğini belirten İbn Rüşd, bunun da lafız (söz, kelime) olduğunu ifade eder. O, Tanrı'dan sudûr eden kelâm fiilinin ise seçkin bir kulunda herhangi bir vasıta ile yansımalarının söz

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s. 161; (64).

<sup>19</sup> Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2007, s. 223.

<sup>20</sup> Nahl, 16/40.

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 162; (64-65).

konusu olduğunu belirtir. Bu vasitanın da mutlak surette söz hâlinde olmasının gerekmediğine, fakat Tanrı tarafından yaratılmış olma özelliğinin şart olduğuna vurgu yapar. Tanrı'nın, ilâhî kelâmı bazen bir melek, bazen de vahiy ile iletebileceği gibi, kendi kelâmını seçmiş olduğu herhangi bir insanın işitme duygusunda yarattığı bir lafız vasıtasıyla da hâsil edebileceğini bildirir.<sup>22</sup>

Mezkûr üç safhaya ilişkin olarak Kur'an'dan bir delil sunan İbn Rüşd bu konuda, "*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder...*"<sup>23</sup> mealindeki ayete yer verir. İbn Rüşd'e göre bu ayette ifade edilen vahiy; hedeflenen mananın, vahye mazhar olan kimsenin nefsinde Tanrı'nın yarattığı bir lafız vasıtasıyla olmayıp, işlediği bir fiille yansıyıp ortaya çıkması anlamındadır. Düşünürümüz, bu hususa da delil göstermektedir: "*Araları iki yay aralığı kadar belki daha da yakın oldu. Allah o anda kuluna vahyedeceğini etti.*"<sup>24</sup>

Daha önce manası verilen ayette zikredilmiş olan perde arkasından konuşma ise kendi kelâmına muhatap olmak üzere Tanrı'nın, seçtiği bir zâtın nefsinde, yarattığı lafızlar vasıtasıyla oluşan kelâmdır. İbn Rüşd, bunun "*kelâm-ı hakiki (gerçek kelâm)*" olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı, bu nitelikteki kelâmı Hz. Musa'ya tahsis etmiştir. Zira Tanrı, "*...Ve Allah Mûsâ ile de gerçekten konuştu.*"<sup>25</sup> buyurmuştur.

Yine üçüncü kısım olarak ifade edilen elçi gönderme yoluyla gerçekleşen vahiy ise Tanrı'nın seçtiği kuluna melek aracılığıyla bildirdiği kelâmdır. Bütün bunların yanı sıra İbn Rüşd, Tanrı'nın, Peygamberlerin vârisleri olan âlimlere burhanlar vasıtasıyla ilka ettiği şeylerin de kelâmullah niteliğinde olabileceğini ifade eder.<sup>26</sup>

Bütün bu açıklamalardan hareketle İbn Rüşd, kelâmullah olan Kur'an'ın kadîm (ezelî) ve ona delâlet eden lafzın ise insanın değil, Tanrı'nın mahlûku olduğunun açıkça anlaşıldığını belirtir. Ona göre, Kur'an'ın lafzı ile Kur'an haricinde söylenen lafızlar arasındaki fark da buradan kaynaklanır. Yani Kur'an lafızları doğrudan doğruya Tanrı tarafından yaratılmış olup, Kur'an'ın haricindeki lafızlar ise Tanrı'nın izniyle bize ait fiillerdir. Şayet meseleye bu öncülünden hareketle yaklaşılmazsa ilâhî kelâmın nasıllığı kavranamadığı gibi, Kur'an'a "*Kelâmullah*" denilmesinin sebebinin de anlaşılması imkânsız hâle gelir. İbn Rüşd, meseleye devamlı Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarına Mutezile ve Eşarîlik gibi kelâmî ekollerin görüşleri çerçevesinde yer vererek her iki grubun konuya ilişkin düşüncelerinde kısmen isabetli yanlar olduğu gibi, isabetsiz fikirlerin de bulunduğunu ifade eder.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 162-163; (65).

<sup>23</sup> Şûrâ, 42/51.

<sup>24</sup> Necm, 53/9-10.

<sup>25</sup> Nisâ, 4/164.

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 163; (66).

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 163-164; (66-67).

### 2.5. Sem' (İşitme) ve Basar (Görme)

İşitme ve görme niteliğinin de Tanrı'ya nispet edilen sıfatlar arasında yer aldığına işaret eden İbn Rüşd, bu hususu mezkûr iki idrak gücünün, aklın algılayamayacağı birtakım duyulur şeyleri algılamaya özgülü olması yönünden değerlendirir. Zira İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın bizzat yarattığı âlemde bulunan her şeyi idrak etmesi şart olduğuna göre, O'nun bu iki idrake sahip olması da zorunludur. Öyleyse evrende göz ve kulak vasıtasıyla idrak edilen şeyler bulunduğu ve bunları yaratanın da Tanrı olduğu gerçeğinden hareketle, O'nun işitme ve görme sıfatı dışında kalan hiçbir varlık düşünülemez.<sup>28</sup>

İbn Rüşd, sem' ve basar ile ilim sıfatı arasında bağlantı kurarak, yaratılan varlıkların ilâhî bilgi kapsamında olduğu hususunun Kur'an tarafından insanların dikkatine sunulduğunu, dolayısıyla mezkûr sıfatların varlığına işaret edildiğini belirtir. Kısacası, İbn Rüşd'e göre, kendisi ilâh ve ma'bûd niteliği taşıyan bir varlığın idrake konu olan her şeyi bilmesi gerekir. Çünkü insanın, kendisine yönelmek suretiyle yapmış olduğu ibadetlerden habersiz olan bir varlığa kulluk etmesi anlamsızdır. İbn Rüşd, bu hususa ilişkin olarak, "*Ey babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?*"<sup>29</sup> ve "*...Allah'ı bırakıp da, hiçbir şekilde size ne fayda, ne zarar verebilen bir şeye hâlâ tapacak mısınız?*"<sup>30</sup> mealindeki ayetleri delil gösterir.<sup>31</sup>

Bütün bu açıklamaların neticesinde İbn Rüşd, Tanrı'yı niteleyen sıfatlarla ilgili bilgilerin, Kur'an'daki birtakım ayetlerde halkı aydınlatmak üzere yer aldığını, meseleye dair bilgilerin ise sadece bunlarla sınırlı olduğunu vurgular.<sup>32</sup>

### 3. Selbî (tenzihî) sıfatlar

Bilindiği üzere selbî sıfatlar, Tanrı'nın neliğini ve nasıllığını değil, ne ve nasıl olmadığını ifade eden niteliklerdir. Zira Tanrı'nın aşkın bir varlık olması sebebiyle O'nun ne olduğunu anlatmak imkânsız olarak görülmüştür. Bu bakımdan İslâm düşüncesinde Tanrı'yı tanımlama ve vasıflandırma hususunda bazı ekol ve düşünürler tarafından tenzih (nefy) yöntemi benimsenmiştir. Bu bağlamda Mutezile kelâmcıları ile Farabî ve İbn Sina gibi Meşşâî filozofları zikredebiliriz. Düşünürümüz İbn Rüşd ise sıfatlar konusunda naslardan hareketle hem isbât hem de nefy yöntemini benimsemiş gözükmektedir.

Tanrı'yı her türlü noksan sıfatlardan tenzih etmek, teşbih ve teccime yol açacak düşüncelerden soyutlamak maksadıyla kelâmcıların, özellikle de Mutezile'nin ortaya koymuş olduğu çaba, zaman zaman Tanrı'nın sadece zihnî, soyut bir varlık şeklinde tasavvur edilmesine neden olmuştur. Bu tavrından

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 165; (68).

<sup>29</sup> Meryem, 19/42.

<sup>30</sup> Enbiyâ, 21/66.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 165; (68).

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 165; (68).

dolayıdır ki Mutezile, sıfatları nefyetmekle itham edilmiştir. Selefiyye ise mezkûr konu üzerinde herhangi bir değerlendirme yapmaksızın nasların zâhirî anlamları ile anlaşılması gerektiği fikrini benimsemeleri nedeniyle teşbihe düşmekle suçlanmıştır. İbn Rüşd ise zikredilen hususlara ilişkin düşüncelerinde Mutezile ve Eşarî anlayıştan farklı bir tavır sergileyerek Selefî tutumu benimsemiş gözükmektedir.<sup>33</sup>

Kur'an'da yer alan pek çok ayette Tanrı'nın eksik sıfatlardan tenzih edilmesi gerektiği hususunun açıkça ortaya konulduğunu belirten İbn Rüşd'e göre, mezkûr konudaki ayetlerin en belirgin ve tam olanı, "...*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir.*"<sup>34</sup> mealindeki ayettir. "*O hâlde, yaratan (Allah) yaratmayan (putlar) gibi olur mu?...*"<sup>35</sup> mealindeki ayet ise söz konusu ayetin burhanıdır. Dolayısıyla Hâlık (Yaratan) niteliğine sahip Tanrı'nın diğer varlıklara benzememesi gerekir. Herkesin doğal bir yatkınlıkla kabul etmesi gerekir ki Tanrı, hiçbir şey yaratamayan varlığın sıfatlarının haricinde pek çok sığata sahiptir. Aksi takdirde yaratanın yaratıcı olmaması gibi bir durum ortaya çıkar. Buna, "*Yaratılan, yaratıcı değildir.*" önermesi de eklendiğinde yaratıklara özgü niteliklerin ya Yaratıcı'da hiç mevcut olmamaları ya da bunların O'nda yaratıklarda bulunduğu konumdan farklı bir biçimde bulunmaları gerekir.<sup>36</sup>

Tanrı ile yaratılan varlıklar arasında bir benzeşimin varlığının birtakım dinî hükümlerde açık bir şekilde reddedildiğini belirten İbn Rüşd, bunu gerektiren burhanın da açıkça ortaya konulduğuna işaret eder. Keza, söz konusu benzerliğin ret ve inkâr edilmesinden iki hususun anlaşılması gerektiğini belirtir. Bunlardan ilki, yaratılardaki sıfatlardan birçoğunun Tanrı'da olmaması; ikincisi ise, yaratılmış varlıkların sahip oldukları niteliklerin, aklen sonsuz olan en mükemmel ve üstün şekillerinin O'nda bulunmasıdır. İbn Rüşd'e göre dinin, Tanrı'da bulunmadığını açıkladığı yaratılmış varlıklara özgü sıfatların eksik ve kusurlu sıfatlardan olduğu açıktır.<sup>37</sup>

Düşünürümüz, yaratılmış varlıkların sahip bulunduğu ve eksiklik ifade eden niteliklerin hiçbirinin Tanrı'ya isnat edilemeyeceğini vurgular. Dolayısıyla bu vasıfların Tanrı hakkında olumsuzlanması (nefy) gerektiğini belirtir. Bu durum İbn Rüşd'e göre "*tenzih*"in iki farklı boyut ve aşamasını ifade eder. Dolayısıyla İbn Rüşd, tenzih prensibine dayalı sıfatları, ölüm, uyku, unutkanlık ve yanılma gibi, Tanrı'ya isnadının imkânsızlığı ile O'ndan soyutlanmasının zaruretini herkesin bilip uygulaması gerekenler yanında, cismaniyet ve cihet meselesi olmak üzere tevil esasları çerçevesinde ve özenle ele alınması icap

<sup>33</sup> Ahmet Erkol, *a.g.e.*, s. 235.

<sup>34</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>35</sup> Nahl, 16/17.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 168-169; (71).

<sup>37</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 169; (71-72).

edenler olarak iki grupta ele alır.<sup>38</sup> Öncelikle birinci gruba giren niteliklere yer verelim.

### 3.1. Tanrı'ya isnadı imkânsız olan nitelikler

Düşünürümüz İbn Rüşd, Kur'an'daki bazı ayetleri referans göstererek Tanrı'ya isnadının imkânsız olduğu bazı niteliklere yer verir.

#### 3.1.1. Ölüm

İbn Rüşd, öncelikle ölüm niteliğine yer verir. Zira yaratılmış varlıklar için ölüm fenomeni söz konusu iken, Tanrı böylesi bir keyfiyetten münezzehtir. Keza Tanrı, "*Sen, ölümsüz ve daima diri olan Allah'a güvenip dayan.*"<sup>39</sup> buyurarak, bu hususu açıkça beyan etmektedir.<sup>40</sup>

#### 3.1.2. Uyku ve gaflet

Düşünürümüz İbn Rüşd'e göre, Tanrı hakkında uyku ve gaflet gibi hâller düşünülemez. Bu husus da, "*Onu ne uyku yakalar ne de uyuklama.*"<sup>41</sup> mealindeki ayette açıkça belirtilmiştir.<sup>42</sup>

#### 3.1.3. Unutma ve yanılma

Yine İbn Rüşd'e göre Tanrı, unutma ve yanılma gibi eksik ve kusurlu sıfatlardan uzaktır ki, söz konusu gerçeğe, "*...Onların bilgisi Rabbimin katında yazılıdır. Rabbim şaşırılmaz ve unutmaz.*"<sup>43</sup> mealindeki ayetle vurgu yapılmaktadır.<sup>44</sup>

Mezkûr sıfatların Tanrı'dan soyutlanmasının gerekliliği ve O'na hiçbir şekilde isnat edilemeyeceği hususunun kesin bilgi (ilm-i zarurî) derecesine yakın bir nitelik taşıdığını belirten İbn Rüşd, sözü edilen niteliklerin Tanrı'nın zâtından nefyi hakkındaki delilin ne olduğu hususuna cevap verir. Zira İbn Rüşd'e göre böylesi bir keyfiyetin delili, varlıkların düzensizlik ve bozukluktan korunmuş bir hâlde bulunmasıdır. Şayet Tanrı'da hata, unutma veya yanılma gibi keyfiyetler bulunsaydı, varlık alanındaki mevcut nizam bozulur, bir kaos ortamı oluşurdu. Tanrı, bu hususa pek çok ayette dikkat çekmiştir ki, "*Doğrusu, zevâl bulmasın diye gökleri ve yeri tutan Allah'tır. Eğer onlar zevâle uğrarsa O'ndan başka, and olsun ki onları kimse tutamaz...*"<sup>45</sup> ve "*...(Göklerin ve yerin) gözetilmesi O'na ağır gelmez. O yücedir, büyüktür.*"<sup>46</sup> mealindeki ayetler bunun birer örneğidir.<sup>47</sup>

---

<sup>38</sup> Hüseyin Saroğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 237.

<sup>39</sup> Furkân, 25/58.

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 169; (72).

<sup>41</sup> Bakara, 2/255.

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 169; (72).

<sup>43</sup> Tâ-Hâ, 20/52.

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 169; (72).

<sup>45</sup> Fâtır, 35/41.

<sup>46</sup> Bakara, 2/255.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 169-170; (72-73).



### 3.2. Tevil esasları çerçevesinde ve özenle ele alınması gereken nitelikler

Tenzih prensibine dayalı olarak ikinci grubu oluşturan niteliklerde İbn Rüşd, Tanrı'ya cismaniyet ve cihet isnadının mümkün olup olmayacağı hususuna değinir.

#### 3.2.1. Tanrıya cismaniyet (cisimlik) isnadı

İbn Rüşd, tenzihî sıfatlar bağlamında Tanrı'nın cisim olarak nitelenip nitelenemeyeceği meselesine yer vermektedir. Keza, İslâm düşüncesinde Tanrı'ya cisim kavramının nispet edilip edilemeyeceği hususunda farklı anlayışlar mevcuttur. Aşırı Râfizîler, Müşebbihe ve Kerrâmiyye, Tanrı'nın cisim olduğunu ileri süren ekoller arasında yer almasına karşılık,<sup>48</sup> Maturudi (ö. 944) bu kavramın Tanrı'ya nispetini uygun görmez. Çünkü Maturudi'ye göre, duyu verileriyle algılanıp, yön ve sınırları bulunan üç boyutlu şey cisim olarak adlandırılır. Bu niteliklere sahip olan nesne ise yaratılmışlık özelliği taşır. Öyleyse böylesi bir niteliğe sahip olan şeyin Tanrı'ya nispeti söz konusu olamaz.<sup>49</sup> Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 1184) de benzer gerekçelerden hareketle gerçek veya mecazî anlamda Tanrı'nın cisim, cevher ve araz şeklinde nitelendirilmesini uygun görmez.<sup>50</sup> Yine yaratılmış varlıklara benzememesi yanında Tanrı'nın basîtt oluşu, yani bileşik olmaması ilkesinden hareketle O'nun cisim niteliği taşımadığı anlayışı Farabî, İbn Sina, Behmenyâr (ö. 1066) ve Levkerî (ö. 1123) gibi Meşşâî ekole mensup düşünürler tarafından da benimsenen bir husustur.<sup>51</sup>

Cismaniyetin, Tanrı'da bulunmadığı birtakım dinî hükümlerde açıkça belirtilen niteliklerden mi yoksa bu konuda herhangi bir yargı verilmeksizin sükutla geçilen bir mesele mi olduğu sorusuna cevap veren İbn Rüşd, konu hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar. Ona göre, bazı dinî hükümlerden anlaşıldığı gibi, Tanrı'ya cismaniyetin nispet edilmesinin nefyinden ziyade, isbâtının ortaya konulduğu açıkça görülmektedir. Çünkü Kur'an'da yer alan birçok ayette Tanrı hakkında " *vech*" (yüz)<sup>52</sup> ve " *yed*" (el)<sup>53</sup> gibi kavramlar kullanılmıştır. Ne var ki bu durum, yaratılmış varlıklara kıyasla cismaniyetin Tanrı'da daha mükemmel bir hâlde bulunan sıfatlardan biri olduğu vehmine yol açabilir. Keza, irade ve kudret gibi mahlûkatla Tanrı arasındaki müşterek sıfatlar, Tanrı'da mükemmel bir şekilde mevcuttur. İşte bu nedenden dolayı İbn Rüşd, ehl-i İslâm'dan birçok kimsenin, Tanrı'nın diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu inancına ulaştıklarını belirtir. Dolayısıyla Hanbelîlerle onlara tâbi olanların bu yöndeki bir inancı benimsediklerini ifade eder.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>49</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Maturudî, *Kitabü't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 62.

<sup>50</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 69 vd.

<sup>51</sup> Geniş bilgi için bk. Kemal Sözen, *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007, s. 112-114.

<sup>52</sup> Meselâ bk. Bakara, 2/115, 272; Ra'd, 13/22; Rûm, 30/38.

<sup>53</sup> bk. Tevbe, 9/52.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 170-171; (73).

Bütün bu ön açıklamalardan sonra İbn Rüşd, mezkûr nitelik hakkında takip edilmesi gereken yolun ne olması gerektiği hususuna değinir. Ona göre, bu konuda dinin de benimsediği usule göre, ne nefy ne de isbât cihetine gitmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, her iki yöntemden de bahsetmeyip suskun kalmak daha mantıklıdır. Öyleyse, "Tanrı cisimdir." ya da "Tanrı cisim değildir." gibi bir hükümden kaçınmak gerekir. Bu konuda halktan soru yönelten olduğu takdirde onlara, "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir."<sup>55</sup> mealindeki ayet ile cevap verilmelidir. Dahası, bu tür bir soru sorulmasına bile imkân tanınmamalıdır.<sup>56</sup>

Tanrı'nın cisim olmadığına dinî hükümlerde açıkça yer almadığının bazı sebepleri üzerinde duran İbn Rüşd, bunlardan ilkinin, cismaniyetten anlaşılacak mananın apaçık hakikatlere yakın bulunmadığı anlayışından hareketle konunun zor anlaşılır bir nitelik taşıdığı düşüncesine dayandırır. İkinci olarak da, halkın varlık konusundaki anlayışlarının sözü edilen tutuma sebep teşkil ettiğini kabul eder. Zira İbn Rüşd'e göre halk nazarında varlık, hissî ve hayalî bir şeydir ki, algılanamayan, tahayyül edilemeyen şey, yokluk hükmündedir. Halka, "Bir de cisim olmayan mevcut vardır." denildiği takdirde, böylesi bir varlığı hayal edemeyecekleri için sanki onu yok saymaları söz konusu olur. İbn Rüşd, konuya dair üçüncü gerekçe olarak ise, eskatolojik meselelere ilişkin bazı şüphelerin doğmasının engellenmesini gösterir. Ona göre, şayet cismaniyet açıkça nefyedilseydi, ru'yet (Tanrı'nın görülmesi) konusu birtakım şüphelere yol açan bir mesele hâline gelirdi. Yine cismaniyetin Tanrı'dan açıkça nefyedilmesi, O'ndan cihetin de nefyini gerektirir. Ne var ki, konuyla ilgili nasların tevile tâbi tutulması sonucunda söz konusu hükümler müteşâbih kabul edilerek müevvel kılındığında yeni birtakım problem ve zorluklar doğar. Bu düşünceden hareketle İbn Rüşd, bazı açıklamalara yer verir. Ona göre, vahyin peygamberlere semadan nazil olduğu düşüncesi, Tanrı'nın semada olduğu fikrine dayanır. Keza, İslâm'da da bu anlayış benimsenerek Kur'an-ı Kerîm'in semadan nazil olduğu kabul edilir. İbn Rüşd, konuyla ilgili delil olarak, "Biz onu kutlu bir gecede indirdik..."<sup>57</sup> mealindeki ayete yer verir. İbn Rüşd'e göre bu ve benzeri hususlar, Tanrı'dan cihetin nefyini benimseyenlerin karşısına bir engel olarak çıkar. İbn Rüşd, Tanrı'dan cismaniyetin nefyedilmesi hâlinde hareketin de nefyedilmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Fakat hareketin açıkça nefyedilmesi durumunda haşr sırasında Tanrı'nın ehl-i haşrin hesaplarını bizzat göreceğini beyan ettiğine dair bazı dinî beyanların anlaşılması da güçleşir. Bu konuda İbn Rüşd, "Melekler saf saf dizilmiş beklerken Rabbin(in emri) geldiği vakit (her şey ortaya çıkacak)."<sup>58</sup> mealindeki ayeti örnek gösterir.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Şûra, 42/11.

<sup>56</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 171; (73).

<sup>57</sup> Duhân, 44/3.

<sup>58</sup> Fecri, 89/22.

İbn Rüşd, Tanrı'nın cisim olup olmadığı konusunda dinî hükümlerde açık bir ifade yer almadığına göre, " *O nedir?*" diye bir soru sorulduğunda halka nasıl bir cevap verilmesi gerektiği üzerinde durur. Ona göre, böylesi bir sorunun yöneltmesi gayet doğaldır. Mevcudiyeti kabul edilen bir varlık hakkında " *O'nun mahiyeti yoktur.*" şeklinde bir cevap vermek de halkı ikna etmez. Çünkü onlara göre, mahiyeti olmayan şeyin zâtı da yoktur. İbn Rüşd, bu durum karşısında halka dinî hükümlerden hareketle, " *O (Tanrı) nurdur.*" diye cevap verilmesi gerektiğini ifade eder. Zira İbn Rüşd'e göre nur, bir şeyin zâtından ibaret olan bir sıfatla nitelendirilmesi bağlamında Tanrı'nın kendisini vasıflandırdığı bir sıfattır. " *Allah, göklerin ve yerin nûrudur.*"<sup>60</sup> mealindeki ayet, bunun bir delilidir. Hz. Peygamber de " *Rabbini gördün mü?*" diye kendisine sorulduğu zaman, " *O bir nurdur, nasıl görebilirim ki?*"<sup>61</sup> diye karşılık vermiştir.<sup>62</sup>

İbn Rüşd, Hz. Peygamber'in, Miraç'ta Sidretü'l-müntehâ'ya yaklaştığı anda Sidre'yi bir nur kapladığını ve bunun da ona bakamayacak derecede bir nitelik taşıdığını<sup>63</sup> ve ayrıca Allah'ın nurdan bir örtüsü bulunduğunu, bu perdenin açılması hâlinde yüzündeki azamet ve celâlin kendisine bakanları yakacağını<sup>64</sup> ifade eden hadisleri de delil göstererek, Tanrı'nın " *Nûr*" olarak nitelendirilmesinin doğru bir yaklaşım olacağını belirtir.<sup>65</sup>

### 3.2.2. Tanrı'ya yön (cihet) isnadı

İlk dönemlerde Tanrı'ya yön (cihet) isnadını içeren niteliğin, O'nun sıfatlarından biri olarak benimsendiğini belirten İbn Rüşd, Mutezile ekolünün ise bunu nefyettiğini söyler. Eşarî kelâmcılarından Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 1085) ve takipçilerinin de mezkûr Mu'tezilî düşünceyi paylaşarak, Tanrı'ya yön isnadını kabul etmediklerini vurgular. Bu ön açıklamalardan sonra İbn Rüşd, sözü edilen konuda bazı ayetlerin zâhirî anlamlarından hareketle isbât (olumlama) yöntemini benimser.<sup>66</sup> Bu hususta şu mealdeki ayetleri delil olarak sunar:

" *O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir.*"<sup>67</sup>

" *Allah, gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir. Sonra (bütün bu işler) sizin saydığınız hesap ile bin yıl tutan bir günde O'nun nezdine çıkar.*"<sup>68</sup>

" *Melekler ve Rûh (Cebrâil), oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.*"<sup>69</sup>

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 171-172; (73-75).

<sup>60</sup> Nûr, 24/35.

<sup>61</sup> *Müslim*, İman, 291.

<sup>62</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 174; (77-78).

<sup>63</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 174; (78)

<sup>64</sup> *Müslim*, İman, 293.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 174-175; (77-78).

<sup>66</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 176; (79).

<sup>67</sup> Hâkka, 69/17.

<sup>68</sup> Secde, 32/5.

<sup>69</sup> Meâric, 70/4.

" Gökte olanın, sizi yere batırvermeyeceğinden emin misiniz? O zaman yer sarsıldıkça sarsılır."<sup>70</sup>

Biraz önce mealleri sunulan bu ayetlere benzer başka ayetlerin de mevcut olduğuna işaret eden İbn Rüşd, bunların hepsinin tevile tâbi tutulması hâlinde dinin tamamen tevil edilmiş olacağını, müteşâbih oldukları kabul edildiğinde ise bütünüyle yoruma dayalı bir din ortaya çıkacağını belirtir. O, sözü edilen gerekçelerden dolayı bu tür yaklaşımların doğru olmayacağını vurgular. Zira ona göre bütün dinler, Tanrı'nın semada bulunduğu; peygamberlere vahyi getiren meleğin semadan indiği ve ilâhî kitapların da oradan nazil olduğu şeklinde birtakım temel inançlara dayalıdır. Mi'rac hâdisesi de yön anlayışı doğrultusunda izah edilebilecek konular arasında yer alır.<sup>71</sup>

Tanrı'ya yön isnadını kabul etmemeye yönelten sebepler üzerinde duran İbn Rüşd, bunların bazı tereddütlerden kaynaklandığını söyler. O, yön isnadının mekânı, onun da cismaniyeti kabul etmeyi gerektireceği inancının buna yol açtığını belirtir. Hâlbuki böylesi bir kuşkudan dolayı yön isnadının inkârı yolunu tercih etmenin tutarlı bir yaklaşım olmayacağını vurgular. Çünkü İbn Rüşd'e göre, yön ve mekân birbirinden tamamen farklı şeylerdir. Yön; bir cismin kendisini çevreleyen yüzeyleri olup bunlar alt, üst; sağ, sol; ön ve arka olmak üzere altı tanedir. Bu konudaki açıklamalarını sürdüren İbn Rüşd'e göre, bir cismin kendisinde bulunan yüzeylerden ibaret olan cihetler, o cismin kendisi için kesinlikle mekân niteliği taşıyamaz. Fakat o cismin kendisini çevreleyen diğer cisimlerin yüzeyleri onun için mekândır. Örneğin, insanı kuşatan havanın yüzeyi insan için; havanın sathını ihata eden feleğin sathı da hava için birer mekân niteliğindedir.<sup>72</sup>

İbn Rüşd, konuyla ilgili yaptığı detaylı açıklamaların neticesinde Tanrı'ya yön isnadının hem aklen hem de dinen gerekli bir husus olduğu yargısına ulaşır. Zira ona göre din, bu durumu açıkça bildirmiştir. Bunun yanı sıra din, bizzat yön fikrine dayanır. Aksinin düşünülmesi, dinlerin geçersiz kılınması anlamını taşır. Tanrı'ya yön isnadı ile O'nun cisim olmadığı düşüncesinin birlikte anlaşılması hususundaki güçlük, cisimsiz cihetin duyulur âlemde herhangi bir örneği bulunmamasından kaynaklanır. Bu durum aynı zamanda dinin Tanrı'dan cismaniyetin nefyini açıkça ortaya koymamasının nedenini de teşkil eder. Çünkü halkın, duyulur olmayan (gayr-i mahsûs) hakkındaki hükme ilişkin tasdikte bulunmaları, ancak o gâibin varlığı görünür âlemdeki varlığa nispetle bilindiği takdirde söz konusu olur.<sup>73</sup>

Netice itibarıyla, İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın cisim olmadığı ortaya konulmadığı takdirde O'ndan ciheti nefyedenlerin, içine düştükleri şüpheyi

<sup>70</sup> Müllk, 67/16.

<sup>71</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 176; (79-80).

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 176-177; (80).

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 178; (81).

idrak etmeleri mümkün olmaz. O hâlde, bütün bu meselelerde dinin belirlediği ölçülere göre hareket etmek gerekir. Aksi durumda tevili gerektirmeyen dinî hükümler yoruma tâbi tutulmuş olur.<sup>74</sup>

Düşünürümüzün bütün bu açıklamaları, yön kavramının zâhirî anlamıyla kabul edilmesine zemin hazırlama maksadına yöneliktir. Zira cismiyette olduğu gibi dinin, Tanrı hakkında açıkça olumlama veya olumsuzlama (isbât veya nefy) yoluna gitmediği meseleler arasında cihet kavramı da yer alır. İbn Rüşd de bu meselede müteşâbih nasların herhangi bir yoruma tâbi tutulmaksızın kabul edilmesi yöntemini Kur'an verilerini dikkate alarak benimsemiş gözükmektedir.<sup>75</sup>

### Sonuç

İbn Rüşd, zât-sıfat ilişkisinden hareketle sıfatların genel olarak nefsî ve manevî şeklinde ikiye ayrıldığını belirtmektedir. O, nefsî sıfatların zâttan ayrı olmadığını, dolayısıyla zâtle özdeş bir nitelik taşıdığını, manevî sıfatların ise zâtın kendisinde kâim bulunan bir mana sebebiyle vasıflandığı nitelikler olduğunu ifade etmektedir. Eşarîlerin, manevî sıfatların zât üzerine zâit olduğunu kabul etmelerinden dolayı onları eleştirmektedir. Onların bu yaklaşımlarının, Tanrı'nın cisim olarak nitelendirilmesi gibi bir sonuca yol açabileceği ve zâtında çokluğa da neden olacağı düşüncesiyle tenkitlerini bu yönde ortaya koymaktadır.

Kur'an'da Tanrı'nın yetkinliğini ifade eden ilim, hayat, kudret, irade, sem', basar ve kelâm gibi niteliklerin yer aldığını belirten İbn Rüşd, O'nun bu vasıflarla muttasıf yüce bir varlık olduğu inancını benimsemektedir. O, mezkûr her bir sübûtî (zâtî) sıfata ilişkin olarak Kur'an'dan bazı ayetleri delil göstermek suretiyle görüşlerini temellendirip birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır.

İbn Rüşd, Kur'an'da yer alan pek çok ayette Tanrı'nın eksik sıfatlardan tenzih edilmesi gerektiğinin açıkça yer aldığını belirterek, yaratılmış varlıkların sahip bulunduğu ve eksiklik ifade eden niteliklerden hiçbirinin Tanrı'ya isnat edilemeyeceğini belirtmektedir. O, tenzih prensibine dayalı sıfatları, ölüm, uyku ve gaflet, unutmama ve yanılma gibi Tanrı'ya isnadının imkânsız olduğu sıfatlar yanında, cismiyet ve yön meselesi olmak üzere tevil esasları çerçevesinde ve özenle ele alınması icap edenler şeklinde iki grupta değerlendirmektedir. Birinci grup kapsamındaki sıfatların, Tanrı'dan soyutlanmasının ve O'na hiçbir şekilde isnat edilemeyeceği hususunun kesin bilgi (ilm-i zarurî) derecesine yakın bir nitelik taşıdığını belirterek, bu tür niteliklerin O'nun zâtından nefyedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

İkinci grupta yer alan cismiyet meselesinde ise İbn Rüşd, farklı bir tavır sergilemektedir. O, bazı dinî hükümlerden hareketle, Tanrı'ya cismiyet nispet edilmesinin nefyinden ziyade, isbâtının ortaya konulduğunu belirtmektedir.

<sup>74</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 179; (82).

<sup>75</sup> Hüseyin Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 242.

Fakat İbn Rüşd'ün, mezkûr sıfat konusunda dinin de benimsediği usule göre ne nefy ne de isbât cihetine gitmenin gerekmediği, bu konuda suskun kalmanın daha doğru bir yaklaşım olacağı düşüncesini benimsediği görülmektedir. İbn Rüşd, Tanrı'nın cisim olmadığına dinî hükümlerde açıkça yer almamasının sebepleri arasında konunun zor anlaşılır bir nitelik taşımasını ve ru'yet ve haşr gibi eskatolojik birtakım hususların anlaşılmasında karşılaşılabilecek güçlüğü göstermektedir. Bu konuya ilişkin dinî hükümlerde açık bir beyan yer almadığına göre Tanrı'nın "*Nûr*" olarak tanımlanmasının daha uygun olduğunu kabul etmektedir.

Tanrı'ya yön isnadı meselesinde İbn Rüşd, bazı ayetlerin zâhirî anlamlarından hareketle isbât (olumlama) yöntemini benimsemektedir. O, konuyla ilgili ayetlerin tevile tâbi tutulmasında ise dinin tamamen yoruma dayalı bir niteliğe bürüneceği endişesini taşımaktadır. Birtakım gerekçelerden hareket etmek suretiyle, Tanrı'ya yön isnadının hem aklen hem de dinen gerekli olduğu fikrini benimsemektedir. Bu konunun, cismiyette olduğu gibi, dinin Tanrı hakkında açıkça olumlama veya olumsuzlama (isbât veya nefy) yoluna gitmediği meseleler arasında yer aldığını vurgulamaktadır.

Netice itibarıyla İbn Rüşd, Tanrı'nın sıfatları konusunu ele alırken daha ziyade Kur'an ayetleri ve bazı hadisler ışığında görüşlerini sergilemiştir. O, bir filozof kimliğine sahip olmasına karşın, felsefî birtakım izahlara girmekten âdeta kaçınmıştır. Dolayısıyla meseleye yaklaşımında Mutezile ve Eşarî anlayıştan farklı bir tavır sergileyerek kimi zaman Selefi tutumu benimsemiş gözükmektedir. Metot olarak ise sadece tek bir yöntem yerine, hem isbâtın hem de nefyin kullanılmasından yana bir tavır ortaya koymuştur.

## Gazalî, İbn Rüşd ve İqbal'de "Yaratma" Kavramı

### *The Concept of Create in Ghazali, Ibn Rushd and Iqbal*

Veli Urhan

Teizmin en tipik temsilcisi olarak kabul edilen Gazalî'nin, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde, özellikle Farabî ile İbn Sina'nın on yedi meselede sapıklığa, "bedenli dirilişin inkarı", "Tanrı'nın tikelleri değil sadece tümelleri bildiği" ve "evrenin ezeliyeti" olmak üzere üç meselede de küfre düştüklerini öne sürdüğü bilinmektedir.

Onun "*yaratma*" kavramına ilişkin tezi, Oliver Leaman'ın da dediği gibi, "Tanrı var iken başka hiçbir şeyin var olmadığı bir zamanın geçtiği, ve daha sonra Tanrı var iken evrenin de var olduğu"<sup>1</sup> şeklindedir; bunun anlamı da "*yoktan yaratma*"dır. Gazalî'ye göre *Kur'an*'a uygun olan da yaratmanın bu şeklidir.

Gazalî'nin adı geçen eserinin ilk üç meselesi olarak ele aldığı evrenin yaratılışı hakkında, filozoflar *Kur'an*'daki "*yaratma*" kavramının "*yoktan yaratma*" şeklinde olmayabileceğine ilişkin her imaya dört elle sarılmışlardır. Gazalî evrenin *kadim* olduğu hakkında filozofların öne sürdükleri dört delili teker teker ele alır ve onların geçersizliğini öne sürerek, bu düşüncelerinden dolayı filozofları açıkça tekfir eder.

İbn Rüşd, buna karşılık olarak, *Fasl'ul-Makâl* adlı eserinde "*Kur'an*'da Tanrı'nın mutlak yoklukla birlikte var olduğuna ilişkin bir ifade yoktur" diyerek, ilahi hayatta kendisinden başka hiçbir şeyin bulunmadığı bir zamanın geçmiş olduğu fikrinin *Kur'an*'dan çıkarılamayacağını çok açık bir dille öne sürer<sup>2</sup>.

O da Gazalî'nin *Filozofların Tutarsızlığı*na karşılık *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adlı eserini yazar. Gazalî'nin filozoflara söz konusu meselelerle ilgili olarak yönelttiği eleştirilerinde ne kadar haksız olduğunu gösterir. Filozofların iddialarını çürütmeye çalışırken, Gazalî onların büyük ölçüde kendisine dayandıkları Aristoteles'in argümanlarını kullanmaya özen gösterir.

Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhleriyle ün kazanmış olan İbn Rüşd de vahy ile akıl arasında hiçbir karşıtlığın ve husumetin bulunmadığı, tam tersine onların aynı kaynaktan beslenen ikiz kardeşler oldukları tezinden yola çıkarak, Gazalî'yi iddialarında ve filozoflara yönelttiği eleştirilerinde son derece haksız bulur.

<sup>1</sup> Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* (Türkçesi: Turan Koç), Rey Yayıncılık, Kayseri 1992, s.56.

<sup>2</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Fasl'ul-Makâl ve el-Keşf an Minhâci'l-Edille)*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s.131.

Evren'in Tanrı'yla birlikte ezeli olduğu ve ondan sudûr yoluyla çıktığı şeklindeki felsefi anlayıştan son derece rahatsız olan Gazalî'nin, evrenin sınırlı bir zaman önce Tanrı tarafından tamamıyla yoktan yaratıldığını öne sürerken, Leaman'ın da işaret ettiği gibi, "Tanrı, dünyayı yaratmadan önceki bir zamanda başka hiçbir şey olmaksızın var olmuşsa, her şeyden önce O'nu âlemi yaratmaya ikna eden ne olmuştur?"<sup>3</sup> türünden soruların farkında olduğu, *Filozofların Tutarsızlığı*'nin birinci meselesinde, "Filozofların Alemin Ezeliliğine Dair Birinci Delili"ni ele almasından anlaşılıyor<sup>4</sup>.

Filozofların *Kur'an*'ı Grek düşüncesinin ışığı altında okuyup anlamaya çalıştıklarını, bundan dolayı da, *Kur'an*'ın özünde Grek felsefi düşüncesiyle bağdaşması gerçekten imkânsız olan bir düşüncenin yattığını anlaşılmamasının ancak iki yüzyıllık bir gecikmeyle XI. yüzyılda Gazalî ile mümkün olduğunu öne süren Muhammed İktbal, bu yüzden Gazalî'yi ve Gazalî'nin de kısmen içinde yer aldığı Eşarî kelâmcılarını dönemin fikir ihtilalcileri olarak değerlendirir<sup>5</sup>.

İktbal, Gazalî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserine karşı bir polemik olarak kaleme alınmış olan *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* ve *Faslu'l-Makâl* adlı eserlerinde Gazalî'ye en sert eleştirileri yönelten İbn Rüşd'ün Grek felsefesinden gelen söz konusu olumsuzluğu devam ettirdiğini öne sürer.

*Kur'an*'daki "*Sünnetullah*" kavramından hareketle, evreni "*Tanrı'nın davranışı*" olarak anlayan İktbal, öyle görünüyor ki, Tutarsızlıkların birinci meselesi olarak ele alınmış olan söz konusu "*yaratma*" problemini Gazalî'den ve İbn Rüşd'ten hem daha kolay hem de daha mâkul bir çözüme kavuştururken önemli ölçüde farklı bir yaklaşımı sergilemektedir.

Gazalî'den farklı olarak, eserlerinde "*yoktan yaratma*" kavramını hemen hiç kullanmayan İktbal, Aristoteles'in sabit ve sakin evren anlayışının da *Kur'an*'a uygun düşmediğinden söz ederek, İbn Rüşd'e de pek yakın durmamaktadır.

Klâsik İslâm teizminde hâkim bir anlayış olan evrenin Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olduğu fikrinin *Kur'an*'ın anlayışına uygun düşmediğini savunan İktbal Tanrı'nın hayatındaki her saniyenin yeni, orijinal, gerçek ve önceden bilinmeyen durumlar olduğunu öne sürer.

İktbal'in sürekli kendini değişik şuur derecelerinde açan, böylelikle evrendeki *sonlu benlere* varlıklarını veren, *Yüce Berti*, günümüzde Whitehead ve Hartshorne tarafından temsil edilen süreç metafiziğinin "*somutlaşma-sürecinin ilkesi*"ne çok yakın görünmektedir.

Seçtiğimiz konuyla ilgili olarak, buraya kadar her birisinin düşüncelerinin ana hatlarından söz ettiğimiz Gazalî, İbn Rüşd ve İktbal'in

<sup>3</sup> O.Leaman, *a.g.e.*, s.54.

<sup>4</sup> Bkz. Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı* (Terc: Mahmut Kaya, Hüseyin Saroğlu), Klasik, İstanbul 2005, s.15.

<sup>5</sup> M.İktbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* (trad. et notes: Eva Meyerovitch), Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1955, s.10.



"*yaratma*" kavramına ilişkin düşünceleri, bu bildiride karşılaştırılırken, Gazalî'nin savunduğu "*yoktan yaratma*", İbn Rüşd'ün savunduğu "*yaratma*" ve İkbâl'in savunduğu "*Sünnetullah*" kavramları ön planda tutularak tartışılacaktır.

Adı "Tanrı-evren ilişkisi" olarak konulmuş olan bu problem, din felsefesinin en köklü ve mahiyeti gereği de son çözüme kavuşturulması neredeyse imkânsız olan bir problemdir.

Bilindiği gibi felsefenin problemlerinden hiçbirisi, tartışma sırasında problemle ilgili bazı sorular cevaplarını bulurken beraberinde yeni soruları da getirmesi nedeniyle, son çözüme kavuşturulabilecek mahiyette değildir.

O nedenle bizim de burada yapmak istediğimiz şey, söz konusu problemle ilgili her üç filozof tarafından önerilmiş bulunan çözüm şekillerinden akla en yatkın olanını ve bunun gerekçelerini göstermek ve tartışmaktan başka bir şey olmayacaktır.

*Filozofların Tutarsızlığı'nın* Metafizik başlıklı Birinci Bölümünde ele alınan ilk mesele "*Filozofların Alemin Ezeliliği Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi Üzerine*" dir.

Burada, Gazalî'ye göre, "Önceki ve sonraki filozofların büyük çoğunluğunun görüşü, âlemin ezeli olduğu yolundadır. Aynı zamanda o, sebeplinin sebeple, ışığın Güneş'le birlikteliği gibi, yüce Allah'la beraber, O'nun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Yaratıcı'nın âleme olan önceliği ise sebebin sebepliye olan önceliği gibidir; bu da zaman bakımından değil, zat ve mertebe bakımından bir önceliktir."<sup>6</sup>

Gazalî'nin burada "önceki ve sonraki filozoflar" derken Aristoteles ile onun izleyicileri olan Farabî ve İbn Sina'yı kast ettiği çok açıktır. Aristoteles'in Tanrı'sı, bilindiği gibi, sadece kendi kendisini bilen "*Hareketsiz İlk Muharrik*" olarak tasvir edilir.

Bu nedenle, "Zât" ya da "Kişi" olarak düşünölmeye yatkın olmayan, sadece iç içe geçmiş hareketli kürelerden oluşan evrenin en dış küresine ilk hareketi veren bir "*Teleolojik Sebep*" olan Aristoteles'in Tanrı'sı, dinin değil ancak felsefenin Tanrı'sı olabilir.

Aristoteles'in "*madde*" dediği şey, henüz bir formun içine girmemiş olan, imkân halinde bulunan "*bil-kuvve varlık*" tır. Onun Tanrı'sı bu "*bil-kuvve varlık*"ın özündeki henüz gerçekleşmemiş var olma eğilimini, bilincinde olmaksızın, harekete geçirerek "*bil-fiil varlık*" haline dönüştüren ve böylelikle bir oluşun gerçekleşmesine neden olan bir "*İlk Hareket Ettirici*" dir.

Aristoteles'in Tanrı'sının Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dinlerinin söyledikleri anlamda evren ve insanın yaratıcısı olan kişilik özelliklerine sahip bir Tanrı olmadığı çok açıktır.

<sup>6</sup> Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.14.

Aristoteles "*madde*"nin ezeli olduğunu ve ezelden beri hareket halinde bulunduğunu, aynı şekilde "*form*"un da ezeli olduğunu ve ezelden beri maddeyi biçimlendirdiğini kabul etmektedir<sup>7</sup>.

Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğunu düşünemeyen Aristoteles'in "*madde*"nin varoluşuna bir başlangıç koymaması ve onu ezeli olarak düşünmesi makul kabul edilebilir; fakat bu evrenin görünen şekliyle ezeli olduğunun öne sürülmesi anlamına gelmez.

Evrenin yaratılması meselesine gelince, Oliver Leaman'ın da dediği gibi, "alemin ezeli olduğu ve mütemadiyen farklı formlara giren ezeli bir madde ile - sudûr yoluyla- meydana getirildiği şeklindeki felsefi anlayıştan Gazalî dehşete kapılır. O, geleneksel olarak gördüğü, âlemin sınırlı (*finite*) bir zaman önce Allah tarafından tamamen yoktan yaratıldığı ve dünyanın hem maddesinin, hem de şeklinin bu orijinal fiil ile Tanrı tarafından var edildiği şeklindeki görüşü kabul eder."<sup>8</sup>

Gazalî'nin filozoflardan çok farklı bir Tanrı ve evren anlayışına sahip olduğunda kuşku yoktur. Bana öyle geliyor ki, Farabî ve İbn Sina da, Aristoteles'ten gelen etkiyle, *bil-kuvve varlık* olan "*madde*"yi, yani Tanrı'nın müdrikesinde imkân halinde bulunanı başlangıçsız kabul etmişlerdir; bir formun içine girmiş ve böylelikle oluşun ifadesi olmuş olan şu evreni değil.

Bu nokta konumuz açısından son derece önemlidir; çünkü Farabî ve İbni Sina, Tanrı evrenden zaman bakımından değil sadece ontolojik sıra bakımından öncedir derken; İkbâl Tanrı-evren ilişkisi probleminin çözümüyle ilgili olarak *Kur'an*'ın "*Sünnetullah*" kavramından yola çıkarken, düşüncelerinin hemen hemen söz konusu aynı noktada buluştukları söylenebilir.

Öyle anlaşılıyor ki, Gazalî bu ince ayrıntıya yeterince dikkat göstermeksizin, filozofların evrenin ezeli olduğunu öne sürdüklerini söylemekle biraz aceleci davranmıştır. "Aslında onların hepsinin öğretisi, âlemin ezeli olduğu; genellikle sonradan olanın (*hâdis*) bir vasıta olmaksızın ezelden sudûr etmesinin kesinlikle düşünülemeyeceği şeklindedir"<sup>9</sup> derken Gazalî'nin, bu iddiasını açık bir biçimde dile getirdiğinde kuşku yoktur.

Yaradılışın mahiyeti ile ilgili bazı problemlerin nasıl ortaya çıktığına kısaca göz atıldığında, yaratılışın altı gün sürdüğü, zamanın bu altı günün ilki ile başlayıp başlamadığı, Tanrı dünyayı yaratmadan önce zamanın zaten var olup olmadığı, dünya yaratılmadan önce ve onun kendisinden yaratıldığı herhangi bir şeyin bulunup bulunmadığı, vb. konular ilk planda akla gelmekte; ve *Kur'an*'a dikkatli bir biçimde bakıldığında da bu türden problemlere verilmiş açık seçik bir cevabın bulunmadığı görülmektedir<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> A.Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s.201.

<sup>8</sup> O.Leaman, *a.g.e.*, s.51-52.

<sup>9</sup> Gazalî, *a.g.e.*, s.14.

<sup>10</sup> O.Leaman, *a.g.e.*, s.32.

İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl* de "Kur'an'da Tanrı'nın mutlak yoklukla birlikte var olduğuna ilişkin bir ifade yoktur; Kur'an'da bu anlama gelecek bir ifade bulunmamaktadır"<sup>11</sup> derken bu konudaki düşüncesini açıkça dile getirmektedir.

Ayrıca, Farabî ve İbn Sina'nın, yukarıda işaret edilmiş olan, "Tanrı evrenden zaman bakımından değil, ontolojik sıra bakımından öncedir" şeklindeki düşüncelerine de katılmayan İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adlı eserinde şunları söyler<sup>12</sup>:

"Derim ki: (.....) Bu iki varlıktan biri, tabiatında hareket bulunan varlıktır ki, bunun zamandan ayrılması mümkün değildir; öteki ise tabiatında hareket bulunmayan varlıktır ki, bu varlık öncesiz (*ezeli*) olup, zamanla nitelendirilemez. (....) Hareket etmeyen varlığın hareket edenden önce gelmesini, iki hareketli varlıktan birinin ötekinden önce gelmesine benzeten kimse kesinlikle yanılığ içindedir; çünkü bu cinsten iki varlıktan her birinin ötekine kıyaslandığında, ya ötekiyle zamandaş ya ondan önce ya da ondan sonra olması gerekir. Eski filozofların görüşlerini iyice anlayamadıkları için daha sonra gelen İslâm filozofları böyle bir yanılığa düşmüşlerdir. O halde iki varlıktan birinin ötekinden önce gelmesi, değişmez olan ve zamanda bulunmayan varlığın, değişen ve zamanda bulunan varlıktan önce gelmesidir; işte bu, önceliğin bir başka türüdür. Bu durumda bu iki varlığın zamandaş olması veya birinin ötekinden önce gelmesi mümkün değildir."

Bu düşüncelerden yola çıkan İbn Rüşd'e göre, Gazalî "Allah'ın âlemde önce gelmesi, zamanda bir öncelik değildir" şeklindeki iddiasında haklı olmakla birlikte, Tanrı'nın zamanda bir önceliği bulunmadığı takdirde, evrenin ondan sonra gelmesinden ancak sebeplerinin sebepten sonra gelmesi anlaşılır<sup>13</sup>.

İbn Rüşd'ün bu düşünceleri dikkatlice tahlil edildiğinde, onun Aristoteles'in "Kendisi Hareket Etmeyen Hareket Ettirici" olan Tanrı kavramının etkisi altında kaldığı çok açık olarak görülür. İbn Rüşd'ün söz konusu Tanrı kavramı, ne Farabî ve İbn Sina'nın, ne Gazalî'nin, ne de İkbâl'in Tanrı kavramıyla uyuşmaktadır.

Gazalî'nin Tanrı'sı evrene dışardan etki eden İlahi Zat ve teizmin Tanrı'sı iken; Farabî ve İbn Sina'nın Tanrı'sı on akıl ve dokuz gök küresinin kendisinden sudûr ettikleri Plotinus'un *Bir'*idir.

İkbâl'in Tanrı'sı ise, Tanrı anlayışı bakımından bir ayağı *teizmde* öteki ayağı *panteizmde* olduğu söylenebilecek olan *panenteizmin* Tanrı'sıdır; ve evren de bu Tanrı'nın sürekli davranmasından başka bir şey değildir.

Tanrı-evren ilişkisi probleminin asıl can alıcı noktası, öyle görünüyor ki, ezeli ve ebedi bir varlık olan Tanrı'nın, hem varlık hem de zaman bakımından,

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s.131.

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s.37.

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 37.

yarattıklarından önce olduğunun, başka bir deyişle, İlahi Hayat'ta Tanrı'nın kendisinden başka hiçbir şeyin var olmadığı bir dönemin geçmiş olduğunun, ve evrenin hiçbir sebep yok iken O'nun karar vermesiyle birden bire var olmaya başladığının öne sürülmesidir.

"*Yoktan yaratma*" kavramıyla dile getirilebilecek olan bu türden iddialar gerçekten cevaplanması zor teolojik soruların sorulmasına yol açmaktadır. Bu tür sorular, bilgiden daha çok inançla ilgili görülmesi nedeniyle olsa gerek, Gazalî'nin pek de dikkate almak istediği sorular olarak görünmemektedir.

Oysa Farabî ve İbn Sina'nın "*yoktan yaratma kavramı*"nın yerine, Tanrı'nın Zât olmağını önemli ölçüde gölgede bırakmak pahasına, Helenistik dönemin önde gelen mistik filozofu Plotinus'un "*sudûr teorisi*"ni kullanmayı tercih etmelerinin arkasında yatan sebebin, söz konusu sorulara mâkul cevaplar bulmaya çalışmak olduğu çok açıktır.

Farabî ve İbn Sina'nın "*sudûr teorisi*"ni besleyen iki önemli kaynağından birisi Plotinus'un hipostazları, diğeri de Aristoteles'in "*Kendini Düşünen Akıl*" dediği Tanrı ve "*bil-kuvve varlık*" dediği maddedir.

Aristoteles bu "*Kendini Düşünen Akıl*" dediği Tanrı'yı *Metafizik*'te son derece açık olarak şöyle anlatır: "Özü gereği düşünce, özü gereği en iyi olanı; en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendini düşünür." ... "O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o varolan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, *düşüncenin düşüncesidir*".<sup>14</sup>

Demek ki, Tanrı özü bakımından, Farabî'nin dediği gibi, hem *Âkil*, hem *Mâkul* hem de *Akıl*'dir. Bilineceği üzere, Farabî *El-Medinet'ül-Fazıla* adlı eserinin Tanrı'ya ayrılmış olan Birinci Bölümünde bu Aristotelesçi Tanrı anlayışını Plotinus'un "*Sudûr teorisi*"yle birleştirerek kendi Tanrı anlayışını oluşturur ve *Kur'an*'ın öngördüğü Tanrı anlayışına ters düşmediğine inandığı böyle bir Tanrı anlayışından yola çıkarak, Tanrı-evren ilişkisinin ortaya çıkardığı problemleri çözmeye çalışır.

Aristoteles'in Tanrı'sının yaratıcı bir *Kişi* olmadığı, sadece evrenin en dış küresine ilk hareketi veren bir *İlk Hareket Ettirici*, bir *Teleolojik Sebep* olduğu çok açıktır. "Ama, bundan hareketin zamanda ortaya çıktığı, dolayısıyla evrenin zamanda varlığa gelmiş olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir. Aristoteles'te Tanrı'nın evrene önceliği *zamansal* bir öncelik değildir, ancak *mantıksal* veya *mevki bakımından* bir önceliktir."<sup>15</sup>

Ne deist anlamda evrenin yaratıcısı, ne de panteist anlamda evrenin varlığının kaynağı olan, Aristoteles'in Tanrı'sının bu özelliğinin Farabî ve İbn

<sup>14</sup> Aristoteles, *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1993, s.170-186; Bkz. A.Arslan, *a.g.e.*, s.198.

<sup>15</sup> A. Arslan, *a.g.e.*, s.201.

Sina'yı derinden etkilediği söylenebilir; çünkü her iki filozof da Tanrı'nın evrene olan önceliğinin zamansal değil ontolojik sıra bakımından bir öncelik olduğunu söylerken, öyle anlaşılıyor ki, Aristoteles'in bu Tanrı anlayışından etkilenmektedirler.

*İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu* adlı eserinde, evreni uzayda ya da boşlukta duran bir madde yığını değil de, *İlahi Zât* la organik bağı bulunan sistemli bir davranış biçimi olarak gören İkbâl, evrenin Tanrı'nın karşısında bir muhalefet unsuru gibi duran bir "diğer" değil; tam tersine, bir insan için kendi davranışı ve karakteri her ne ise evrenin de Tanrı için o olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer<sup>16</sup>. Ona göre evren "*Tanrı'nın davranışı*" anlamında "*sünnetullah*" tır<sup>17</sup>.

*Sünnetullah* kavramı, öyle anlaşılıyor ki, İkbâl'e Tanrı'nın "*yaratma*" fiilini, Gazalî'nin anladığından farklı olarak, "*yoktan yaratma*" değil de "*sürekli yaratma*" anlamında kullanma imkânını vermektedir. Bunu daha iyi görebilmek için, İkbâl'in de başvurduğu, şöyle bir akıl yürütmede bulunmak sanırım yanlış olmayacaktır<sup>18</sup>:

- Benim davranışım benim için her ne ise, Tanrı'nın davranışı da Tanrı için odur.

- Ben ne zamandan beri var isem, benim davranışım da benimle birlikte vardır.

- Benim davranışım benimle birlikte aynı zaman dilimi içerisinde bulunur, ama ontolojik sıra bakımından ben hep davranışımın önce gelirim.

"Tanrı'nın, yarattıklarına olan önceliği zaman bakımından değil, ontolojik sıra bakımındandır" düşüncesini, yukarıda da işaret edildiği gibi, hem Aristoteles'in, hem Farabî'nin, hem İbn Sina'nın, hem de İkbâl'in düşüncelerinde bulmak mümkün iken; Gazalî'de mümkün değildir.

"*Yoktan yaratma*" kavramının ortaya çıkardığı sorulara Farabî ve İbni Sina "*Sudûr teorisi*"yle cevap bulmaya çalışırken, İkbâl, bu teorinin Tanrı ile evren arasına on akıl ve dokuz gök küresi koymak suretiyle, Tanrı'yı evrenden uzaklaştırdığı gerekçesiyle *Kur'an*'a uygun bulmaz.

Oysa, ona göre, benim davranışımın benimle birlikte bulunması, benim karakterimin hiçbir zaman benden ayrı olarak bulunmaması anlamında, Tanrı'nın da evrenden uzak ve ayrı olarak bulunmaması gerekir.

İkbâl'in inandığı Mutlak Zât, *Kur'an*'ın ifadesiyle, hem yaratmanın (*halk*) hem de yön vermenin (*emr*) kaynağıdır<sup>19</sup>. O, "her an yeni bir iştedir" (Rahman/29) ve "yaratmada dilediğini arttırmaya" muktedirdir (Fâtır/1).

<sup>16</sup> M.İqbâl, *a.g.e.*, s.74.

<sup>17</sup> M.İqbâl, *a.g.e.*, s.64.

<sup>18</sup> M.İqbâl, *a.g.e.*, s.64.

<sup>19</sup> M.Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s.160.

Evreni olduğu gibi, *Yaratıcı İlahi Hayat*ı da özünde statik değil dinamik olarak düşünen İkbâl, *Yaratıcı İlahi Hayat*taki bu dinamizm ve değişmeyi mükemmelliğe doğru giden bir değişme olarak değil, mükemmellik içinde olan bir faaliyet olarak anlar ve Tanrı'nın öteki sıfatlarını bu faaliyet çerçevesi içinde yorumlar<sup>20</sup>.

Tanrı, kendisinin dışında bir muhalefet unsuru gibi duran evreni ezeli bilgisiyle kuşatan "pasif bir seyirci" değildir; aksine O, hem geçmişini hem de geleceği, dolayısıyla her şeyi bilir; ama geçmişini olmuş bitmiş olaylar toplamı olarak, geleceği de henüz gerçeklik kazanmamış imkânlar olarak bilir<sup>21</sup>. Aksi halde, evrende hiçbir yenilik ve yaratma olmaz, tam bir determinizm hâkim olurdu.

Aristoteles'in "madde"si henüz bir formun içine girmemiş bir "imkân", ya da Farabî ve İbn Sina'nın terimleriyle, "bil-kuvve varlık" olarak kabul edildiği takdirde, İkbâl'in "geleceğin imkân olarak bilinmesi" düşüncesiyle Aristoteles'in "madde"si arasında bir ilişki kurmak ve bu düşüncüyü, İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl*de söylediği, "Kur'an'da Tanrı'nın mutlak yoklukla birlikte var olduğuna ilişkin bir ifade yoktur" iddiasıyla birleştirmek mümkün görünüyor.

O zaman geçmişten geleceğe uzanan evrenin tarihsel süreci, Leibniz'in de işaret ettiği gibi, Tanrı'nın müdrikesinde henüz imkân halinde bulunan "ezeli hakikatler" in, *Yaratıcı İlahi Hayat*ın sonsuz faaliyetlerinin geçmişten geleceğe uzanan bu kesintisiz süreç içerisinde somutlaşmasından ibaret olduğunun düşünülmesi daha mâkul görünüyor.

Sonuç olarak biz, Tanrı-evren ilişkisi probleminin çözümü hakkında, İkbâl'in bu düşünceleriyle, hem filozofların "Sudûr teorisi"nden, hem Gazalî'nin "yoktan yaratma" kavramından, hem de İbn Rüşd'ün "evrenin yoktan var edilmediğine ilişkin olarak Aristoteles'e ve Kur'an'a dayandırdığı düşünceleri"nden daha mâkul bir anlama ve açıklama biçimi geliştirdiği kanısını taşıyoruz.

---

<sup>20</sup> M.Aydın, a.g.e., s.161.

<sup>21</sup> M.Aydın, a.g.e., s.161.

## İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması

### *The Teaching of Truth in Ibn Rushd: The Discussions of Double Truth and the Unity of Truth*

M. Kazım Arıcan

#### Giriş

Bu tebliğin konusu Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd'ün (1126-1198)<sup>1</sup> hakikat öğretisidir. Amacı ise onun öğretisini analiz ederek, bunun çifte hakikat öğretisi mi yoksa hakikatin birliğine dayalı bir öğreti mi olduğudur. Bu sebeple tebliğimiz, salt İbn Rüşd'ün din felsefe uzlaştırmasını tahlil etmek olmayıp, bu konu etrafında tartışılan onun hakikat öğretisini irdeleme ve inceleme olacaktır.

İbn Rüşd'ün hakikat öğretisi hem İslâm düşüncesinde hem de Batı'da<sup>2</sup> ciddi tartışmalara konu olmuştur. Onun din ve felsefe ilişkisine dair düşünceleri çerçevesinde ortaya çıkan hakikat öğretisinin ayrı bir hakikat iddiası mı, yani 'çifte hakikat öğretisi' mi? yoksa tek bir hakikat iddiası mı, yani 'hakikatin birliği' öğretisi mi? olduğu söz konusu tartışmanın merkezini oluşturmaktadır.<sup>3</sup>

Tebliğimizde İbn Rüşd'ün hakikat öğretisi bağlamında ona atfedilen 'çifte hakikat' ve 'hakikatin birliği' öğretilerinden hangisinin onun öğretisine uygun düştüğünü irdelemeye ve bu ikisini ayrı ayrı analiz edip incelemeye çalışacağız. Zira 'çifte hakikat' iddiasının daha ziyade Latin İbn Rüşdçülük<sup>4</sup> akımı

<sup>1</sup> Çok yaygın olarak İbn Rüşd'ün hayat hikâyesine ve genel felsefe ya da öğretisine ulaşılabileceği için, söz konusu bilgileri lüzumlu görmemekteyiz. Bu husustaki daha detaylı bilgiler için bkz. H. Bekir Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi c. 20, TDV Yay., İst. 1999, s. 257-288; A. Fuad el-Ehvanî, 'İbn Rüşd', çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi İçinde*, C. 2, s. 163-186; A. Gülnihal Küken, *Doğu Batı Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yay. İst. 1996.

<sup>2</sup> Batı'da İbn Rüşd'ün adına ilk defa Raoul de Longchamp'a izafe edilen bir eserde rastlanmaktadır. Bundan kısa bir süre sonra 1232 yılına doğru İbn Rüşd'ün Oxford'da tanınmaya başladığı görülmektedir. Robert Grosseteste bu tarihlerde filozoftan bahsetmekte ve eserlerinden bazılarının adını vermektedir. Aynı yıllarda Hugues de Saint-Cher, Guillaume d'Avergne, 1240 yılı civarında Chancelier Philippe onun adından ve fikirlerinden söz etmektedir. İbn Rüşd'ün Batı'da ilk tanınması, eserlerinden bir kısmının Arapça'dan Latince'ye çevrilmesiyle olmuştur. Bu çevirileri gerçekleştirenlerin başında Michel Scot yer almaktadır. Ardından bu çeviri faaliyetlerine Hermanus Allemanus, Wilhelme de Luna ve Pierre Calego'nun katılmaktadır. Ernest Renan'a göre Michel Scot'un Batı düşünce tarihine yaptığı en büyük hizmet İbn Rüşd'ü ilk defa tanıtmış olmasıdır. O, İbn Rüşd'ün Aristotele'in çeşitli eserlerine yazdığı küçük şerhleri ve düşünürün *Makâle fi Cevheri'l-Felek* adlı eserini Arapça'dan Latince'ye çevirerek Latinler'in ilk defa İbn Rüşd'ü ve Aristoteles'i daha yakından tanımalarını sağlamıştır. Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDVİA c. 20, s. 269.

<sup>3</sup> Yani filozofun burada 'din ile felsefe çiftini, ayrı hakikatler olarak mı, yoksa tek bir hakikatin çift yüzü olarak mı ortaya koyduğu meselesi' üzerinde durulacaktır. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İst. 1997, s. 256.

<sup>4</sup> Latin İbn Rüşdçülüğü (Averroisme) XIII. Yüzyılın ilk çeyreğinde Batı'da tanınmaya başlanan İbn Rüşd'ün görüşleri ve açıklamaları doğrultusunda, aynı yüzyılın yarısından itibaren başta Siger de Brabant olmak üzere bazı kişiler tarafından farklı şekillerde geliştirilen bir fikir hareketinin adı olarak kullanılmaktadır. Bu hareketin temsilcileri, teolojik dogmaları hesaba katmaksızın Meşşai felsefesine dayalı bir düşünce ve anlayışı yaymaya çalışmışlardır. Bu akım kısa bir sürede Paris, Londra ve Oxford gibi o günün kültür merkezlerinde kümelenen entelektüeller

tarafından ileri sürüldüğü iddiaları mevzubahistir. Tartışmanın odak noktası esasen burası mıdır? Ya da iddia edildiği gibi gerçekte İbn Rüşd'ün hakikat öğretisi 'çifte hakikat' öğretisi olarak yorumlanabilir mi? Yoksa Latin Batı'da ortaya çıktığı ileri sürülen 'çifte hakikat' öğretisi İbn Rüşd'ün üzerine mi yıkılmaya çalışılmaktadır? Dolayısıyla onun hakikat öğretisinin 'çifte hakikat' veya 'hakikatin birliği' tarzında anlaşılmasıyla ne tür imaların ortaya çıktığını analiz etmeye çalışacağız.

Kısacası tebliğimizde söz konusu tartışmaların nedenlerini, mahiyetini, muhataplarını analiz etmeye ve İbn Rüşd'ün hakikat öğretisinin de gerçekte nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaya çalışacağız.

### Hakikat Teorisi ve İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi

Hakikat nedir? diye sorulduğunda, ilk olarak kısaca, hakikat insanların, geleneklerin ve toplumların mutlak doğru olarak gördükleri 'bütün'ün genel olarak adıdır, denilebilir.

Terim olarak nesnel gerçekliğin düşüncedeki yansıması anlamına gelen<sup>5</sup> felsefi literatürde 'Hakikat',<sup>6</sup> 1. En genel anlamıyla, dini, bilimsel, ahlaki vb. hakikatler bağlamında, bir bilgi alanı ya da disiplinin konu aldığı varlık alanıyla ilgili temel doğrular bütünüdür. 2. Daha özel anlamıyla, zaman zaman gerçeklik, zaman zaman da doğruluk anlamında kullanılmakla birlikte, gerçekte bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumudur.<sup>7</sup>

Hakikatin ne olduğunu bilmek, Peripatetisyen (Meşşâî) anlayışa göre eşyanın varoluşunu bilmektir. Felsefe de bizi hakikate ulaştıran bir araçtır. Felsefelerin en değerli ve en üstün mertebesi ise ilk felsefe yani hakkın ilmidir. O, bütün hakikatlerin ilki olan hakikattır. Söz gelişi Kindi'ye göre felsefe, 'insanın tâkatı ölçüsünde eşyâyı hakikatleriyle bilmesidir' diye tanımlanmaktadır. Eşyayı hakikatleriyle bilmek demek, 'Rubûbiyyet ilmi, vahdâniyyet ilmi, fazîlet

---

arasında yayılarak dönemin en dikkat çekici felsefi hareketi haline gelmiştir. Ne var ki kimin İbn Rüşd'ü olduğu, kimin olmadığı sürekli tartışma konusu edilmiştir. Eğer Aristotele'in eserlerinin anlaşılmasında İbn Rüşd'ün şerhlerine başvuran herkesi İbn Rüşd'ü saymak gerekirse onun görüşlerini benimseyenler kadar karşı çıkanları da bu akım içerisinde değerlendirmek gereklidir. İbn Rüşd'ün fikirlerini çürütmeye çalışan en büyük muarız Saint Thomas bile Aristoteles'in anlaşılmasını çözmek, kolay anlaşılmasını doğru yorumlayabilmek için İbn Rüşd'ün şerhlerine başvurma gereğini duymuştur. Bununla birlikte XII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar Batı dünyasında bir kısım aydınlar, açıklamaktan çekindikleri bazı aşırı fikirleri İbn Rüşd'e mal etmeye çalışmışlar ve çok defa hiç ilgisi olmayan görüşleri ona isnat etmişlerdir. Bu nedenle aşırı görüşlere karşı çıkan İlahiyatçılar genellikle bu görüşlerin sahiplerini İbn Rüşd'ü olarak nitelemişlerdir. Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDVIA c. 20, s. 269; ayrıca bkz. Etienne Gilson, *Latin İbn Rüşd'ü'lüğü*: (Brabantli Siger), Çev. Murtaza Korlaelçi, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 29, s. 118-122.

<sup>5</sup> Mustafa Çağrıncı, 'Hakikat' Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 15, TDV Yay., İst. 1997; Yüksel Kaynar, 'Hakikat', Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, C. II, İstanbul 1991, s.59.

<sup>6</sup> Sözlükte 'gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek' gibi anlamlara gelen 'hakk' kökünden türetilmiş bir kavramdır. Yaygın olarak kullanılan 'hakikati himaye etme' tabiri ile genellikle ırz, namus, vefa, dostluk, bayrak, sancak gibi değerlerin kastedildiği ileri sürülmektedir. Kısacası hakikat kelimesi ile 'en doğru, en mükemmel olan' anlamlarının kullanıldığı ifade edilmektedir. Çağrıncı, 'Hakikat' Maddesi, TDV, c. 15, s. 177.

<sup>7</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst. 2005, s. 793.



ilmi ve faydalı olan her şeyden uzaklaşmak ve kaçınmak (ilmi)dir'. Şu halde tam ve üstün filozof, bu bilgiyi ihata etmek, nazarî olarak hakîkati bulmak ve pratik olarak da bulduğu bu hakîkati yaşamak amacıyla olmalıdır. Dolayısıyla Kindî'nin düşüncesine göre felsefe hakkın bilgisi olduğu gibi, din de hakkın bilgisidir. Bu nedenle din ile felsefe arasında bir çatışma söz konusu olamaz.<sup>8</sup>

İslâm Meşşâî felsefesinin ikinci büyük temsilcisi olan Fârâbi'ye göre de hakikat bir tanedir. Felsefe bu gerçeğin bir yanını, din de diğer yanını temsil etmektedir. Farabî yalnız din ile felsefe arasında kurmaya çalıştığı birlik ile yetinmemekte, muhtelif felsefi ekoller arasında da birlik olduğunu savunmaktadır. Ona göre hakikat tek ise, filozofların birbirleriyle çelişen görüşler serdetmeleri mümkün değildir. Onların birbirleriyle çelişiyormuş gibi görünen fikirleri, bizim onları farklı biçimde anlamamızdan kaynaklanmaktadır.<sup>9</sup>

Peygamber ve filozof, Farabî'nin nazarında fazîletli kentin başkanı olmaya elverişli iki kişi olmaktadır. Her ikisi de toplum düzenini korumak üzere ihtiyaç hissedilen zorunlu kanun ve şeriatları FaalAkıl'la ittisal aracılığıyla alırlar. Peygamberlerde bu ittisâl muhayyile gücü aracılığıyla olurken, filozofta araştırma ve inceleme sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ama her ikisinin de kaynağı birdir. Peygamberin getirdiği vahiyle, filozofun akıl yoluyla elde etmiş olduğu netice birbiriyle çelişmez, birbirini te'yid eder. Öyleyse din ve felsefenin kaynağı birdir ve bu, FaalAkıl'dır. Var olan tek hakîkat, FaalAkıl'dan çıkan ve feyazan eden şeydir. İkisi arasındaki farklılık, aynı kaynaktan çıkan bir tek hakîkatin insanlara ulaştırılma şeklidir. Farabî'nin getirdiği bu anlayış, hem İbn Sina hem de İbn Rüşd tarafından çok az değişikliğe uğratılmıştır.<sup>10</sup>

İbn Sina felsefesini bu anlayış üzerine oturtmaya çalışmakla beraber, din-felsefe ilişkisi konusunda üstâdı Farabî'deki kadar net bir eklektiğe ulaşmamaktadır. İbn Rüşd ise din ve felsefe ilişkisini köklü bir temele oturtmak için büyük çaba harcamış ve diğer düşünürlerin aksine üç eserini başlı başına bu konuya hasretmiştir. Konunun kelâmî vechesini *Menâhicü'l-Edille*'de, felsefî cephesini de *Faslu'l-Makâl*'de ve buna ilave olarak kaleme almış olduğu *Damîme*'de ele almıştır.<sup>11</sup>

İbn Rüşd'ün felsefi düşüncesi dikkate alındığında onun hakikati, öncelikle insanın varlık gayesi bağlamında değerlendirdiği ifade edilmektedir. Her varlığın mahiyetini belirleyip onu başka varlıklardan ayıran özel işlevi ile gaye-sebebinin bulunduğu fikri, İbn Rüşd düşüncesinde önemli bir yer tutar. Ona göre insanın mahiyetini oluşturup onu diğer varlıklardan farklı kılanın da

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., 1992 İst., çevirenin sunumu, s. 28; Kindî, Risaleler, s. 98, 104.

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, çevirenin sunumu, s. 29, 30.

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, çevirenin sunumu, s. 30.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, çevirenin sunumu, s. 32, 33.

kendine özgü aklî fiilleri olduğu söylenir. Akıl sahibi oluşu, insanı yalnızca diğer varlıklardan ayırmakla kalmaz, ona ayrıcalıklı bir konum da sağlamaktadır.<sup>12</sup>

İnsanın bu bağlamda ona göre varlık gayesi, nazari/teorik ve ameli/pratik yönden yetkinliğe ulaşmaktır. Bunlardan ilki 'gerçek/doğru bilgi' (el-ilmü'l-hakk), diğeri ise 'gerçek/iyi amel' (el-amelü'l-hakk) ile mümkün olabilmektedir.<sup>13</sup>

Bu hususta takip edilmesi gereken yöntemi İbn Rüşd şöyle dile getirmektedir: a) Yalnızca 'gerçeğe/hakikate ulaşma isteği' (talebu'l-hakk) ile hareket edilmelidir. Bir kimsenin ona göre 'gerçek anlamda âlim' olabilmesi sadece gerçeği/hakikati yakalamasıyla değil, aynı zamanda onu başkalarıyla paylaşıp aydınlatmasıyla mümkün olabilmektedir. b) Bu gayret içerisindeki hakikat arayıcısını hiçbir engel bu amacından alıkoymamalıdır. O, kendisine düşen görevi ilmi sorumluluk anlayışıyla ifa etmelidir. c) İnsanlığın hakikati arama adına felsefe ve ilim alanında şu ana kadar ortaya koyduğu yöntem, bilgi ve tecrübe birikimi asla göz ardı edilememelidir. d) Gerçek/hakikat aranırken kişi her tür yöntem, görüş ve düşüncelerden ayırım yapmaksızın yararlanabilmelidir.<sup>14</sup>

İbn Rüşd'e göre hakikat, varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve ahlâkla (etik) ilgili olup, üçünün birbirini tamamlayan yönleri bulunmaktadır.<sup>15</sup> Hakikat söz konusu olduğunda ona göre, buna ulaşmak bir yana, onun sadece amaçlanması dahî büyük önem arz etmektedir.<sup>16</sup>

Demek oluyor ki hakikatin ontolojik boyutunu zihin dışında bilfiil var olan şeyler oluşturmakla birlikte, ezelfi ve ebedî, bir ve mutlak gerçek (el-Hakk) Allah'tır. Diğer var olanlar ise, O'nun ilim, hikmet<sup>17</sup> ve fiilinin eseri ve ayeti olmak bakımından hakikat/gerçektir. Bunun yanında dış dünyanın sebeplisi olarak teşekkül eden ve vahiyyle beslenen 'beşeri bilgi' de hakikatin epistemolojik boyutunu teşekkül ettirmektedir. Öte taraftan var olandan ve vahyin sağladığı bilgidен kaynaklanan, ancak tespit ve tanımı büyük ölçüde vahiyyle gerçekleşen erdemler ve erdemli davranışlar da hakikatin ahlak boyutunu oluşturmaktadır.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Hüseyin Sarioğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', *Divan İlmî Araştırmalar*, Yıl: 6, Sayı: 10, 2001/1, s. 173.

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 99, 100; Sarioğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 173, 182.

<sup>14</sup> Sarioğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 173, 174.

<sup>15</sup> Bu hususlara ilişkin detaylı bilgi için bkz. Sarioğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 173-186.

<sup>16</sup> Sarioğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 174.

<sup>17</sup> Felsefe yerine çoğu zaman hikmet kelimesi kullanılmaktadır. Fakat Kur'an'da geçen hikmet kelimesinin felsefe kelimesinden daha geniş bir manası vardır. İslam'da özellikle Meşşâi felsefesine hikmet, Meşşâi filozoflarına da hükemâ denilmektedir. İbn Rüşd Meşşâi olduğuna göre hikmet kelimesini Meşşâi felsefesi yerinde kullanmakta, fakat bu kelimenin geniş manasından faydalanmayı da ihmal etmemektedir. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makâl*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst. 1985, s. 95.

<sup>18</sup> Sarioğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 186.

Bir başka açıdan İbn Rüşd'e göre hakikat, 'bilfiil var olmak' ve 'var olma ile varlığını sürdürme açısından kendi kendine yeterli' olmalıdır. Bu iki temel niteliğe sahip varlık ona göre mutlak varlık ve mutlak hakikattir. Bu bağlamda yegâne hakikat de sadece Allah olmaktadır.<sup>19</sup>

### Çifte Hakikat Teorisi

Hakikat ve gerçek kavramının, akletme ve inanma yetisini kendisinde bulduran kimseyi çifte hakikatin ne olduğunu araştırmaya ittiği dile getirilmektedir. Bu bağlamda felsefe ile teolojideki hakikatlerin birbirlerinden karşılıklı olarak bağımsız olduğunu ifade eden yaklaşıma, 'çifte hakikat' denilmektedir. Diğer bir ifadeyle bir şeyin felsefede yanlış iken, dinde doğru olabileceğini savunan anlayıştır. Çifte hakikat anlayışına göre, bir ve aynı olan hakikatin felsefede başka, dinde başka bir biçimde ifade edileceğini kabul etmektir.<sup>20</sup> Bir başka ifadeyle iki farklı bilgi yönteminin, söz gelişi dini bilgi ile felsefi bilginin, sonuçta birbirine indirgenemez,<sup>21</sup> bazen de birbiriyle çelişen doğruların olabileceği öğretisidir. Buna göre felsefi olarak doğru olabilen bir yargı veya sonuç, dini açıdan yanlış olabilir ve bu ikisi arasında birbirine indirgenerek bir orta yol da bulunmayabilir.

Din ile felsefe arasındaki bir belirlemeden hareketle İbn Rüşd'e ve daha sonra da Brabantlı Siger'e atfedilen çifte hakikat öğretisi, felsefe ve teolojinin hakikatlerinin birbirinden farklı olmasını ifade eden doktrindir. Kısaca felsefe bakımından doğru olan bir şey, ilahiyat bakımından yanlış olabilir. Felsefe ile ilahiyat ayrı ayrı sahalarda oldukları için felsefenin doğru bulduğu bir hakikati dindar bir kimse, pekâlâ ve haklı olarak yanlış telakki edebilir.<sup>22</sup>

Buna göre çifte hakikat, felsefedeki hakikatler ile teolojideki hakikatlerin birbirlerinden karşılıklı olarak bağımsız olduğunu ifade eden yaklaşımın; bir şeyin felsefede yanlış iken, dinde doğru olabileceğini savunan anlayışın adıdır. Çifte hakikat anlayışı, aynı zamanda, bir ve aynı hakikatin felsefede başka, teolojide başka bir biçimde ifade edilebileceğini öne süren, felsefeyle teolojiji bu sayede uzlaştıran bir yaklaşım için de kullanılmaktadır.<sup>23</sup>

Bir diğer ifadeyle 'çifte hakikat', felsefede varılan sonuçları doğru sayarken, aynı zamanda onlara karşıt olan vahye dayalı önermeleri de doğru saymak anlamına geliyor ki, hem 'hakikatin birliği' ilkesini çiğneyen, hem de

<sup>19</sup> Sarıoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 177.

<sup>20</sup> Öncel Demirtaş, *İslam Felsefesinde Çifte Gerçeklik Meselesi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2005, s. 5; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 410.

<sup>21</sup> Çifte-gerçeklik ya da hakikat, Batı'da Descartes'la ve onun dualizmiyle meşruiyet kazanmıştır denebilir. Artık din ile felsefe iki ayrı ve bağımsız alan olarak ortaya çıkmış, fizik-metafizik, ruh-madde, akıl-din, numen-fenomen, din-dünya, kilise-devlet ayrımı kesinlik kazanmıştır. Hümanist kültür ve sanat, Kartezyen felsefe, aklın mutlaklaştırılması (rasyonalizm), fizik dünya ötesi her şeyi reddeden pozitivizm, bilimsel yöntem, materyalizm, sınırsız ilerleme düşüncesi bu dönemin belli başlı eğilim ve felsefeleri arasında yer alır. Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yay., İst. 1995, s. 67.

<sup>22</sup> Bkz. Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri I*, Edebiyat Fa. Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İst.1943, s. 6.

<sup>23</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 410.

Aristoteles'in fikirlerini Tanrı'nın sözüyle aynı yere koyan bu görüş dindar zihin ve vicdanlara kesinlikle tahammül edilemez görünmekteydi. Oysa XIII. Yüzyılda bu soruna eğilen bütün düşünürler, 'hakikatin vahiyde olduğunu göstermeye büyük gayret sarf ederlerken, felsefedeki sonuçlar için sadece 'Aristoteles'in yöntemlerine göre filan sonuca varıldığını' söylemekle yetinmişlerdir'.<sup>24</sup>

Çifte hakikat, hakikat bilgisinin iki ayrı kaynaktan geldiği veya hakikatin çift olup olmaması sorununu tartışan bir öğretilerdir. Buna göre bir yargının felsefe açısından doğru, din açısından yanlış, ya da aksi durumun gerçekleşmesi söz konusudur. Düşünce tarihi veya İslâm düşüncesinde din felsefe ya da akıl vahiy ilişkisi olarak ortaya çıkan çifte gerçeklik sorunuyla, akıl ve vahiy bilgisinin mahiyeti açıklanmaya ve din ile felsefenin hakikat olma meselesi çözümlenmeye çalışılmıştır.<sup>25</sup>

İbn Rüşd'ün çifte hakikat öğretisine sahip olduğu söylenir. Hatta onun tek hakikati ya da hakikatin birliğini savunan Gazalî'ye<sup>26</sup> de böylece karşı çıktığı dile getirilmektedir. Dolayısıyla onun hem din hem de felsefenin ayrı ayrı hakikatlerini kabul ettiği, hatta aklın hakikatlerini dinin hakikatine tercih ettiği ifade edilmektedir. Bu iddialar daha ziyade Batı felsefesinde, yer yer İbn Rüşdçülüğü savunan ve yer yer de İbn Rüşdçülüğe karşı çıkanların tezi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>27</sup> Bilhassa Hristiyan teolojisinden hareketle hakikatin birliği (yani dinin ve felsefenin, aklın ve imanın bir ve aynı kaynaktan doğduğu) iddiası sahiplenilirken, İbn Rüşd bunun karşısında konumlandırılmaya çalışılmaktadır. Acaba İbn Rüşd iddia edildiği gibi hakikatin çokluğu ya da çifte hakikat öğretisini savunmakta mıdır?

İbn Rüşd'ün, aklın hakikatlerine daha üstün bir statü, dinin hakikatlerine ise ikincil bir statü verdiği dile getirilmektedir. Bunlardan ilki zihnin, diğeri hayal gücünün alanına ait olarak görülmektedir. Demek isteniyor ki İbn Rüşd'e göre aklın hakikatleri zihnin, dinin hakikatleri ise hayal gücünün

<sup>24</sup> Birkan, 'İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri', s. 62, 63.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, Fasl'u'l-Makâl, el-Keşf an Minhaci'l-Edille, (Felsefe-Din ilişkisi) çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 264; Öncel Demirtaş, İslam Felsefesinde Çifte Gerçeklik Meselesi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2005, s. Giriş, 1.

<sup>26</sup> Bu hususa ilişkin olarak İbn Rüşd şöyle demektedir: 'Bu adamın (Gazalî) yapmış olduğu iş iyice incelenirse; bunun, zati itibarıyla her ikisine de, yani şeriata da felsefeye de zararlı olduğu, onlara ait faydanın arizi bulunduğu açıkça görülür. Onun, yapmış olduğu işin felsefe ve dine olan zararı zati ve aslidir, temin ettiği fayda ise tali ve arizidir'. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 270, 271.

<sup>27</sup> İbn Rüşd'ün hem en büyük öğrencisi hem de en ciddi karşıtı, Büyük Albert'in de öğrencisi olan Aquinolu Thomas'dır (1225-1274). Thomas'a ve onun başını çektiği Dominiken tarikatine mensup düşünürlerle göre İbn Rüşd Aristotele'in en büyük uzmanı ve mantıkta en büyük üstad, fakat psikoloji ve metafizikte ise 'zındık'tır. Dominiken okulu aslında İbn Rüşd'e ait olmayan birçok fikri ona yakıştırıp onun şahsında çürütmektedir. Thomas'tan itibaren olumsuz imaj ağır basıyor ve gittikçe güçleniyor. İlginç bir nokta da Gazalî'nin tartışmalara dâhil edilmesidir: Raymond Martini ve bazı Yahudiler İbn Rüşd'ü çürütmek için Gazalî'den kanıt getirmekteydi. Böylece 'Tehâfüt' tartışması Batı'ya taşınmış olmaktadır. Gilles de Rome İbn Rüşd'ü, her üç dinin de aslında yanlış, ama halka yararlı oldukları için gerekli olduğunu savunmakla (yani bir çeşit Voltaire'likle) suçlamaktadır. Burada da felsefe-din ayrımını ve 'çifte hakikat' suçlamalarının nerelere kadar götürüldüğüne şahit olunmaktadır. Birkan, 'İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri', Felsefe Dünyası, s. 63.

alanına aittir.<sup>28</sup> Dolayısıyla ona göre, bir ve aynı olan hakikatin, felsefede açık olarak akıl temeli üzerine kurulduğu, dinde ise vahiy temeli üzerine bina edildiği ve böylece din ve felsefenin hakikatin iki yönünü oluşturduğu ifade edilmektedir.<sup>29</sup>

Bazı yorumlar, İbn Rüşd'ün eserlerine referansta bulunarak da olsa taraflı, yanlı ve yanlış bir tarzda onun din ile felsefenin alanını ayırdığını ileri sürmektedir. Söz gelişi konuya ilişkin bir eserde şunlar dile getirilmektedir: 'İbn Rüşd'ün asıl amacı vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini saptamak ve buna bağlı olarak ikisi arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmaktır. Bunun için o, öncelikle dinle felsefenin konumunu kendi bütünlükleri içinde saptamakta, ardından bu ikisinin ortak noktalarını belirlemektir. Daha sonra din ile felsefe arasında yapılacak bire bir kıyaslamanın yanlışlığını vurgulayarak bu iki alandan birinin diğeri adına feda edilmesinin doğuracağı korkunç sonuçlara dikkat çekmektedir. Ona göre felsefe ve dinin kendilerine özgü ilkeleri ve temelleri vardır, bunlar birbirinden ayrı olmak durumundadırlar. Birinin diğerine karıştırılması, yanlışlıklara yol açar. ... Bu demektir ki her ikisinin doğrusu kendi bünyesi içinde belirlenecektir'.<sup>30</sup>

Daha açık bir ifadeyle, özellikle on üçüncü yüzyıl Avrupa İbn Rüşdçülüğünden hareketle, İbn Rüşd'ün dinî hakikatlerle akli hakikatleri, özde bir ve aynı olduklarını, fakat farklı dillerde ve biçimlerde ifade edildiklerini dile getiren çifte hakikat öğretisini değişikliğe uğratarak, iman yoluyla erişilen hakikatlerle akıl yoluyla erişilen hakikatlerin birbirine zıt olduklarını, dolayısıyla, iman ile aklın aynı hakikat yolunda birlikte ilerleyemeyeceğini öne süren bir öğreti haline getirdiği savunulmaktadır. Hristiyanlık için tehlikeli bir düşünce çizgisi oluşturduğu ileri sürülen söz konusu İbn Rüşdçülüğe Aquinalı Thomas'nın (1225-1274) iman ve akıl arasında yaptığı sentezle karşı çıktığı iddia edilmektedir.<sup>31</sup>

İbn Rüşdçülüğün en önemli isimleri arasında Paris Üniversitesinde üstad ve papaz olan Brabantlı Siger (1235?-1281/84) yer almaktadır. Siger kesin

<sup>28</sup> Adler, *Dinde Hakikat*, s. 35. Aklın ve dinin hakikatlerine ilişkin İbn Rüşd'ün daha geniş düşünceleri için bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. 1, s. 393 vd, 418 vd.

<sup>29</sup> Demirtaş, *İslam Felsefesinde Çifte Gerçeklik Meselesi*, s. 5. Oysa İbn Rüşd, kendi eserlerinde aklın ve dinin hakikatlerini ayırmayıp, dinin temel, aklın da onu anlamaya çalıştığını dile getirmeye çalışır. Bu hususa örnek olması açısından ona ait iki pasaj sunmak mümkündür: 'Eğer varlıkların tabiatları, aklın hükmüne (yasanına) göre işliyorlarsa ve bizde bulunan bu akıl da varlıkların tabiatlarını kavramakta yetersiz kalıyorsa, düzen ve tertibe ilişkin bir bilginin bulunması ve bu bilginin de tek tek her varlıkta bulunan düzen, tertip ve hikmetin nedeni olması zorunludur'. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c.1, s. 393; 'Eğer sen bilimlere kabul etmeye hazırlıklı bir yaratılışa sahip isen ve azimli olup, boş zamanın da varsa, filozofların kitaplarını ve bilimlerini, bu kitaplarda doğru ya da yanlış olan görüşleri anlamak için incelemen gerekir. Eğer sen bu üç nitelikten yoksun olanlardan isen, bu hususta şeri'atin açık hükümlerine başvurman ve İslamiyet'te ortaya çıkan bu yeni inançları göz önüne almaman gerekir. Eğer bu kimselerden olursan, ne kesin bilgi sahibi ne de şeri'at Ehli olabilirsin'. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c.1, s. 418.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Din-Felsefe Tartışması*, Türkçesi: Hüsetin Portakal, Cem Yayınevi, İst. 2002, Sunuş s. 38-39.

<sup>31</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 875.

olarak bu hareketin şef ve temsilcisi olarak görülmektedir. St. Thomas'ın İbn Rüşdçü Aristotelesçiliğe karşı yönelttiği çetin tartışmada hasım olarak seçtiği isim, özellikle Siger'dir.<sup>32</sup>

Brabantlı Siger bütün öğrenimini çift otoriteye, Aristoteles ve onun yorumcusu İbn Rüşd'ün otoritesine dayandırmaktaydı. Onların söylediği şey, kendi nazarında hakikatle özdeşdir ve onları dinlemek, bizzat aklın dilini işitmektir. Bir başka ifadeyle Aristoteles'in felsefesinin, vahyin tersini söylediği ve onun doktrinin felsefeyle meczolduğu ileri sürülmektedir.<sup>33</sup>

Etienne Gilson'a göre Siger, açık olarak bize felsefenin neticelerini belirtmek ve aksine vahyedilmiş hakikatin üstünlüğünü doğrulamakla yetinmektedir. Çatışma halinde artık akıl yoktur, aksine karar veren iman vardır. Hatta Gilson'a göre Ortaçağdaki çifte hakikat doktrini Siger'e değil doğrudan İbn Rüşd'e aittir. Zira Siger hakikat kelimesini, felsefi spekülasyonların neticelerini belirlemek için kullanmamaktadır. Onun öğretiminde hakikat daima ve yalnızca vahiy demektir. Yani Siger için sadece tek bir hakikat vardır, o da imanın hakikatidir ve o aklı vahyin üstüne koymayı hiç düşünmemekteydi.<sup>34</sup>

Oysa Gilson'un aksine, bir İbn Rüşdçü olan Siger'in, XIII. Yüzyılda Hristiyan Batı dünyasında Kilise ile düştüğü anlaşmazlığa bir çözüm bulmak amacıyla, 'felsefe ve ilahiyatın ayrı ayrı alanlar oldukları için, felsefenin doğru bulduğu bir hakikatin, dindar biri tarafından yanlış telakki edilebileceği' tarzındaki çifte hakikat doktrininin İbn Rüşd'den esinlenerek öne sürdüğü, ancak onun bu doğrultudaki görüşlerinin itibar görmediği ve Kilise tarafından mahkûm edildiği yaygın bir kanı olarak ileri sürülmektedir.

Bir Hristiyan teologu olan Aquinas'ın Latin İbn Rüşdçülerle olan tartışması ise şu minvaldedir: İmanın hakikatleri ile aklın hakikatleri, aynı tür hakikatlerdir. Bunlar mantıksal ve olgusal hakikatlerdir. Dini inancın doğru olduğunu iddia ettiği şeyle, bilimin veya felsefenin doğru olduğunu iddia ettiği şey arasındaki apaçık bir çatışma, -mantıksal ve olgusal hakikat alanındaki uyumsuzluk bulunmadığından dolayı- çözümlenmelidir. İbn Rüşdçülükle ilgili olarak bu terim, dinin hakikatlerini bilimin hakikatleriyle uzlaştırmanın imkânsız olduğunu düşünen kişileri tenkit etmek için kullanıldığında, bu kavramların uyumsuzluklarıyla karşı karşıya kalmamak için katı mantıkî bölümlerin diğer kavramlarından ayrı tutulması gerekir.<sup>35</sup>

Böylece İbn Rüşd'ün bu fikrinden (çıkarımından) etkilenen Latin İbn Rüşdçüler konusunda yaptığı eleştirilerde, Aquinas, tamamen karşıt bir görüşü savunmuştur. İbn Rüşd'ün muhalifleri, İbn Rüşdçülerin çifte hakikat teorisine bağlı olduklarını açıkça ifade etmemelerine rağmen, Aquinas, Latin İbn

<sup>32</sup> Gilson, *Latin İbn Rüşdçülüğü*: (Brabantlı Siger), s. 118.

<sup>33</sup> Gilson, *Latin İbn Rüşdçülüğü*: (Brabantlı Siger), s. 119.

<sup>34</sup> Gilson, *Latin İbn Rüşdçülüğü*: (Brabantlı Siger), s. 119, 120.

<sup>35</sup> Adler, *Dinde Hakikat*, s. 113.

Rüşdçüleri eleştirisinde, onları dolaylı bir şekilde bu teoriyi kabul etmemekle suçlamıştır. Aquinas, felsefe veya bilim de olgusal olarak doğru olan bir önermenin, dinde olgusal olarak yanlış olabileceği ile ilgili yanlış bir hüküm vermiştir. Bütün alanlarda mantıksal veya olgusal hakikati tamamen kapsayan bir alan vardır. Bununla birlikte, başka yönlerden aralarında çeşitlilik veya farklılık bulunmuş olsa da, bunlar birbirleriyle tutarlı veya uyumlu olmalıdırlar.<sup>36</sup>

Buradaki yorumlara benzer tarzda İbn Rüşd'ün din ve felsefeyi ayırdığı ve çifte hakikat öğretisine imkân tanıdığı yönünde Müslüman ilim insanlarının kanaatleri de söz konusudur. 'Esasen İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* ve *el-Minhac*'taki görüşlerinin bugünkü felsefi telakkilerle incelenmesi neticesinde bu neticeye ulaşılması zor değildir, hatta tabii bir şeydir. Batıda 'kiliseye girince, laboratuvarımın kapısını, laboratuvarıma girince de kilisenin kapısını kapatırım' diyen dindar Hristiyan ilim ve fikir adamlarının uyguladıkları prensip de budur. İbn Rüşd, din ile felsefeyi telif etmiyor, birbirinden ayırıyor, saha ve sınırlarını gösteriyor, imanla vahyin yetkilerini tespit ediyor, demek de mümkündür'. Hatta bu düşüncelere İbn Arabî'nin *Futuha*'ta anlattığı İbn Rüşd ile ilgili hal diliyle mülaki olması hadisesi de kanıt olarak sunulmaktadır.<sup>37</sup>

Bu çerçevede ise, İbn Rüşd'ün gözünde felsefenin dinden üstün olduğu ileri sürülmektedir. Bilimsel, yani kanıtlanabilir olan felsefi söylemin, tüm diğer akılyürütme biçimlerinden üstün olduğu; dinin zâhirî ve bâtinî anlamları bulunduğunu, filozofların küfürle itham edilmemek için, bâtinî yorumlarını kitlelere açıklamamaları gerektiğinin farkında oldukları iddia edilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün de din ya da teolojiyi felsefeye tabi kıldığı ifade edilmektedir.<sup>38</sup>

Gerçekte ise, İbn Rüşd'ün asıl amacının vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini tespit etmek ve buna bağlı olarak ikisi arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmak olduğu söylenebilir. Bu amaçla o, öncelikle dinle felsefenin konumunu kendi bütünlükleri içinde tespit etmekte, ardından bu ikisinin ortak noktalarını belirlemektedir. Daha sonra, dinle felsefe arasında yapılacak bire bir kıyaslamaların yanlışlığını vurgulayarak bu iki alanda birinin diğeri adına feda edilmesinin doğuracağı vahim sonuçlara dikkat çekmektedir. Zira ona göre felsefe ve dinin kendilerine özgü ilkeleri vardır, bunlar birbirinden farklı olmak durumundadır; birinin diğerine karıştırılması yanlışlıklara neden olmaktadır. O halde dini meselelerin din çerçevesinde, felsefi sorunların da felsefe alanı içinde

<sup>36</sup> Adler, *Dinde Hakikat*, s. 35.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri* *Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İst. 1985, giriş s. 29, 30.

<sup>38</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 873.

ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir. Yani her ikisinin doğrusu, kendi bünyesi içinde belirlenecektir.<sup>39</sup>

Aquinas, 'İbn Rüşdçüler' terimini, bu iki konuda kendisine karşıt görüşlere sahip kişiler için kullanır.<sup>40</sup> Bu terim yanlış bir şekilde kullanıldığında, sadece dinî inançlar ile bilimsel ve felsefi sonuçların aynı hakikate sahip olduklarını ve bunların birbiriyle çatışmalarını inkâr edenlere atfedilir.<sup>41</sup>

Aquinas, İbn Rüşdçüler şeklinde isimlendirdiği akımla ilgili tartışmasında ortaya koyduğu hakikat –hakikatin araştırıldığı ve yine gerçeklik görünümünü elde edilmeye çalışıldığı yöntemler bakımından birbirlerinden farklılık gösteren her alanda- kapsamlı, ayrılmaz ve tutarlı bir bütünlüktür.<sup>42</sup>

Hâsılı İbn Rüşd, birçok bakımdan olduğu gibi özellikle de savunuculuğunu yaptığına inanılan ya da böyle iddia edilen çifte hakikat öğretisi, yani dinin, aklın hakikatlerini geçersiz kılmamakla birlikte, onlarla çelişen kendi hakikatleri bulunduğunu savunan görüşü nedeniyle çokça eleştirilmiştir.<sup>43</sup> Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd'ün çifte hakikat öğretisini savunduğu ileri sürülse bile, bunların birbirini nakzettiği iddia edilemez. Yani İbn Rüşd'ün çifte hakikat öğretisine sahip olduğu ifade edilecekse de, din ve akıl ayrı hakikatlere sahip olsa dahi, din aklın hakikatlerini reddetmemekte, hatta aklın hakikatleri dinin hakikatlerini desteklemektedir denilebilir.

Hatta bazı yorumcular, din ile felsefenin sütkardeşi olduğunu söyleyen İbn Rüşd'ün başlıca çabasının; vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak, biri diğerini suçlayıp geçersiz kılmaksızın nasıl uzlaşacaklarını göstermek olduğunu açıkça belirtmektedirler. Çünkü ona göre, her iki alanın kendine özgü esas, ilke ve yöntemleri vardır. Dolayısıyla din ile felsefe birbirinden farklı olmak durumundadır. Birinin diğerine karıştırılması veya birinin öteki uğruna feda edilmesi, zihin dünyamızda ve toplumda telafi edilmesi güç ikilemlere yol açmaktadır. O nedenle, bu iki alanın doğruları kendi içinde belirlenip tartışılmalıdır. Filozofun din ile felsefeye dair böylesi bir anlayışı, çifte hakikat tezini savunduğu anlamına gelmemektedir.<sup>44</sup> Bazı yorumcular daha açık bir ifadeyle Latin Batıda ortaya çıktığı ileri sürülen 'çifte hakikat' öğretisinin, özellikle felsefe ve dinin ilişkisi meselesi ile İbn Rüşd'ün üzerine yıkılmaya

<sup>39</sup> H. Bekir Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, TDVİA c. 20, s. 259. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 523, 607.

<sup>40</sup> Renan Skolastik felsefede İbn Rüşd'ün çifte kişilikli bir insan olarak görüldüğünü belirtir: 'Bir yanada 'Büyük Şerh'in yazarı, Filozofun (Aristoteles'in) tek ve yetkin yorumcusu, kendisiyle savaşanların bile saygısını kazanmış İbn Rüşd; öte yanda dinlere küfreden, imansızların babası, Campo Santo İbn Rüşd'ü. Renan bu iki zıt kişiliğin nasıl olup da birbirini dışlamadığını; aynı adamın nasıl rahatlıkla hem Katolik okulların klasik üstadı, hem de Deccal'in habercisi sayılabildiği sorusuna, Ortaçağ düşünürlerinin, -Felsefe ile Vahiy arasında varlığı kabul edilen derin ayrılık nedeniyle- Eskilerin doğal aydınlanma alanında Hristiyanları geçmiş olabileceklerini kabulde sakınca görmedikleri; dolayısıyla felsefede, Hristiyan olmayanların derslerine de rahatça başvurabildikleri şeklinde cevap vermektedir'. Birkan, 'İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri', s. 62.

<sup>41</sup> Adler, *Dinde Hakikat*, s. 35.

<sup>42</sup> Adler, *Dinde Hakikat*, s. 36.

<sup>43</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 873.

<sup>44</sup> Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Klasik Metinler*, önsöz.



çalışıldığını belirtmektedirler. Dahası diyalektik eserlerinde açıkladığı ve kullandığı şekliyle İbn Rüşd'ün metodolojisine yönelik dikkatli bir teemmül, 'çifte hakikat'e dair ithamın yanlış olduğunu göreceği gibi,<sup>45</sup> benzer bir hassas tefekkür, din ve felsefenin tabiatları itibarıyla kardeş olduğunu söyleyerek din-felsefe münasebetinin meşruiyeti hususunda en açık tavrı ortaya koyan İbn Rüşd'ün gayesinin, felsefe ve mantığın durumunu din açısından belirlemek olduğunu, dahası onun kıyasa dayanarak felsefî çıkarımlara dinî bir zemin hazırlamak istediğini anlayacaktır.<sup>46</sup>

Daha önce belirttiği üzere, felsefe ile dinin alanlarının ayrılması, İbn Rüşd'e en büyük şimşekleri çeken, onun çifte hakikatçilikle suçlanmasına sebep olan bir görüştür. Bu görüş onusa ve onun ikili kişilik imajı da buna dayanarak sürdürülüyorsa, Batı Ortaçağı İbn Rüşd'ü böyle kabul etmenin dayanağını da yine İbn Rüşd'den almış demektir. Ancak Ernest Renan<sup>47</sup> da dâhil tüm konu hakkındaki yorumcular, ne İbn Rüşd'ün ne de gerçek (politik olmayan) Averroistlerin açıkça çifte hakikati savunmadıklarını söylemektedirler.<sup>48</sup>

#### **Hakikatin Birliği Teorisi**

Din ile felsefenin ayrı hakikatler mi, yoksa tek bir hakikatin çift yüzü olarak mı ortaya konduğu sorunu, İbn Rüşd'ün felsefesi açısından da çokça tartışılan bir husustur. Bazı yorumlara göre, onun hakikatin birliğini savunduğu ileri sürülmektedir. Yani felsefe ve din iki ayrı hakikat alanı gibi görülmele birlikte, aslında bu ikisinin bir olan hakikatin iki yüzüdür. Dolayısıyla bir olan hakikati, iki ayrı şekilde ifade eden felsefe ile din birbiriyle çelişmemektedir. İslâm filozofları gibi İbn Rüşd de felsefe ile dinin çelişmediği ve akla ters gibi görünen hususları tevil ederek hakikatin birliğini tesis etmeye çalıştığını söylemektedir.<sup>49</sup>

İbn Rüşd'e göre bizim milletimizden olmadıkları halde eski Grek filozoflarının görüşlerine 'bakıp değerlendirme' yapmamız dine aykırı olmadığı gibi, dinen de vaciptir. Bunların İslâm dininin amaçlarıyla çelişmeleri şöyle dursun, her ikisi de –din ile felsefe- aynı amaca yöneliktir. 'Biz Müslümanlar kesin olarak biliriz ki, burhanî nazar, şeriatin getirmiş olduğu şeylere muhâlefete götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez. Aksine (hakikate) uygun olur ve hakikatin kendine şehâdet eder'.<sup>50</sup> Bu durumda felsefî bilgileri öğrenmeyi

<sup>45</sup> Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Tercüme: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 202.

<sup>46</sup> Hüsamettin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 3. Baskı, Hü-Er Yayınları, Konya 2004, s. 138, 139.

<sup>47</sup> Renan'ın niçin İbn Rüşd adı üzerinde durduğu sorusu dikkat çekici olabilir. Konu hakkında Bekir Karlığa gibi bazı yorumcular, Renan'ın İbn Rüşd ve İbn Rüşdçüler adlı eserinin aslında Latin İbn Rüşdçülerle ilgili olduğunu ve bu akımın İbn Rüşd'le alakası olmayan 'çifte hakikat' teorisiyle modern pozitivistimin öncüsü olduğunu ileri sürmektedirler. Nitekim Renan'ın İbn Rüşdçülerle ruhî yakınlığının da onun pozitivist olmasından kaynaklandığı vurgulanmaktadır.

<sup>48</sup> Birkan, 'İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri', s. 62.

<sup>49</sup> Demirtaş, *İslam Felsefesinde Çifte Gerçeklik Meselesi*, s. 2.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 75.

yasaklayan kimse, 'Şeriatin halkı Allah'ı bilmeye çağırdığı kapıdan insanları geri çevirmiş olur' ki, bu davranış 'bilgisizliğin zirvesi ve Allah'tan uzaklaşmanın son haddidir'.<sup>51</sup>

Kendi dönemi itibarıyla bakıldığında İbn Rüşd'ün felsefe ve din arasındaki uyuma getirdiği çözüm gerçekten dâhiyanedir. O en başta işe, şer'i bakış açısına göre felsefe yapma ve mantık ilmiyle iştiğal etmenin caiz olup olmadığını, şeriat tarafından tavsiye veya emredilip edilmediğini ele alarak başlar; cevabı, daha işin başında, felsefenin din tarafından emredildiği veya en azından tavsiye edildiği şeklindedir. Zira ona göre birçok Kur'an ayeti<sup>52</sup> dikkate alındığında felsefenin görevi, varlıklar üzerinde düşünüp onları Allah'ı bilmeye götürecektir. İbn Rüşd'e göre Kur'an, kâinat ve muhtelif nesnelere hakkında düşünmesi gerektiği için, insanı felsefe tahsiline teşvik etmektedir. Yani doğru görüş ve eyleme ulaşmak için felsefe tahsilini tavsiye etmektedir.<sup>54</sup> O halde din, felsefeyle mukayese edilebilir; felsefenin iş ve amacı dininkine aynıdır. Eğer nakledilmiş bilgi akli bilgiye zıtmış gibi görünürse, akli olanla uygunluk arzedecek şekilde tevîl edilmelidir.<sup>55</sup>

İbn Rüşd'ün felsefe ve metodunda 'tevîl' yöntemi, ana unsur olarak yer almaktadır. O, görünen âlemlerle görünmeyen âlem arasında ayırım yaptığı ve her iki âlemi incelemek için ayrı usuller vazettiği gibi, vahiy ve akıl ayırımında da benzer bir usul takip etmektedir. Bu açıdan ona göre vahiy ile akıl uyum halindedir. Bu uyum, ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılmanan mana ile veya hakikatin birliği ilkesine dayalı olarak yapılan tevillerle gerçekleşmektedir. Hakikat tek olduğuna göre dini söylemlerle felsefi söylemler arasındaki farklılık, hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasında her ikisinin dayandığı ilke ve kullandığı yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Akıl burhan yöntemini kullanır, vahiy ise hem akla hem hayale hem de hisse hitap eder; dolayısıyla akıl yürütme (burhan), diyalektik (cedel) ve retorik (hitabet) yönteminin üçünü birden kullanmaktadır.<sup>56</sup>

İbn Rüşd'ün otobiyografisi açısından konuya bakacak olursak, onun aşağı yukarı bütün hayatı boyunca, bir yandan Aristoteles'in eserleri için yorumlar alırken, diğer yandan da felsefeyi geleneksel İslâmî bakış açısının ağır

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 73.

<sup>52</sup> Haşr 3; Araf 184; Enam 75; Gaşiye 17; Âl-i İmrân 191.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., s. 63, 64; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makâl...*, Süleyman Uludağ çevirisi, s. 96. İbn Rüşd, din ile felsefe ilişkisini incelemeye başlarken, öncelikle felsefenin din açısından durumunu tespit etmektedir. Ona göre felsefe, varolanlara bakıp değerlendirmek ve varlıkların Sâni'e yani Allah'a delâletini araştırmak olduğuna göre, İslam dini bakımından felsefe yapmak ya vaciptir veya mendûptur. Bu hususu ayetler ışığında değerlendiren filozof, 'şer'iatin varolanlara akıl ile bakmayı ve değerlendirmeyi (felsefe) vacip kıldığını kesin olarak ifade etmektedir. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., çevirenin sunumu, s. 34. *İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makâl...*, Süleyman Uludağ çevirisi, s. 96.

<sup>54</sup> el-Ehvanî, *İbn Rüşd*, s. 168.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 76. İbn Rüşd'ün, tevîlin nasıl yapılması gerektiğine, caiz olan ve olmayan tevîl konusundaki daha geniş düşüncesi için bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, çev. Süleyman Uludağ, s. 359 vd.

<sup>56</sup> H. Bekir Karlığa, *'İbn Rüşd' Maddesi*, TDVİA c. 20, s. 259.

hücumları karşısında korumaya çalışmıştır. Felsefî öğretilerin dinî öğretilere aykırı ve düşman olmadıklarını, felsefenin dinî öğretileri popüler bir şekilde ifade edip geliştirdiğini, dinin felsefeden korkmak bir yana, felsefeden yararlanması gerektiğini dile getirmiştir. Kısacası o, din-felsefe ilişkileri konusunda, kendi konumunu gereği gibi ifade edebilmek için savunma yazmak zorunda kalmıştır.<sup>57</sup>

Felsefe-din/şeriat<sup>58</sup> ilişkileri konusunu ele alırken İbn Rüşd'ün, selefleri Farabî ve İbn Sina gibi, bütün tezahürlerinde hakikatin birliğini ifade eden Yeni Plâtoncu görüştenden hareket ettiği ileri sürülmektedir. Yeni Plâtoncu görüşün İslâm dünyasındaki anlamının şu olduğu söylenmektedir: Bütün gerçek filozofların üzerinde uyuşmak durumunda ve zorunda oldukları tek ve aynı bir felsefe vardır ve bu felsefe İslâm vahyi ile uyum içindedir.<sup>59</sup> Hatta akıl ve vahiy ya da felsefeyle din birbirlerine karşıt şeyler değildir, tersine birbirleriyle uyum içindedirler.<sup>60</sup> Bu konuda İbn Rüşd, kimi zaman, ciddi itirazlarda bulunduğu Gazalî'nin düşüncelerine de katılmaktadır: 'Gazalî'nin, 'insan aklının kavrayamayacağı her şey için şeri'ata başvurulması zorunludur' sözü doğrudur;<sup>61</sup> çünkü vahiyde elde edilen bilgi, ancak akli bilgilerin bir tamamlayıcısı niteliğindedir; başka bir deyişle, aklın yetersiz olduğu her şeyi Allah insana vahiy vasıtasıyla bildirmiştir'.<sup>62</sup> Dolayısıyla daha önce bahsi geçen Gazalî'nin dinin, İbn Rüşd'ün ise aklın hakikatlerini tercih ettiği şeklindeki yorumlar, İbn Rüşd'ün bu ifadeleri bağlamında geçersiz kalmaktadır. Felâsife gibi her iki filozof ve düşünür de hakikatin birliğini ve en temelde de dinin hakikatlerinin en temel veri olduğunu dile getirmiş olmaktadır.

İbn Rüşd'ün 'akıl ile vahiy bir memeden emen ikiz kardeş gibidir' ya da 'hikmet şeriatin arkadaşı ve sütkardeşidir. Ona mensup olanlardan gelen eziyet ise eziyetlerin en şiddetlisidir. Ayrıca ikisi tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri itibarıyla de iki dost(turlar)<sup>63</sup> diyerek hakikatin tekliğini ya da birliğini açıkça savunduğu ifade edilmektedir. Çünkü İbn Rüşd, din ile aklın birbirine güvence olarak var edildiğini vurgulamaya çalışmaktadır.<sup>64</sup> Hatta bu manada, hakikatin tek ama ona ulaşma yollarının çok olduğu belirtilmektedir. Zira

<sup>57</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 873.

<sup>58</sup> İbn Rüşd'ün dini şeriatle ve özellikle de İslâm ile eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

<sup>59</sup> Sevgi Mumcuoğlu, *İbn Rüşd'ün Peygamberlik Teorisi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1988, s. 42. (Bak. Dipnot 2)

<sup>60</sup> Mumcuoğlu, *İbn Rüşd'ün Peygamberlik Teorisi*, s. 43.

<sup>61</sup> İbn Rüşd Gazalî'nin bu husustaki başka bir düşüncesini şöyle aktarmaktadır: 'Dolayısıyla bu hususlar akılla değil, ancak Şeri'atla bilinebilir'. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c.II, s. 605.

<sup>62</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar yay. İst. 1998, s. 286. Bir başka ifadesinde İbn Rüşd şöyle demektedir: 'Herkes de bilir ki, insan aklı bu türlü konuları incelemekte yetersiz olup, Şeri'atın açıklamış olduğu öğretilerin dışına çıkamaz. Çünkü Şeri'atın ortaya koyduğu öğreti, herkesin paylaştığı ve mutluluğa ulaşmaları için yeterli olan bir öğretiler. Nitekim nasıl ki tabip, sağlıklı kişilerin sağlığını korumak ve hastaların da hastalılarını gidermek için onlara uygun gelecek ölçüde sağlık konusunda araştırma yaparsa, peygamber (sâhib eş-şer') de Şeri'at konusunda benzeri bir biçimde davranır'. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c.II, s. 507, 508.

<sup>63</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 115.

<sup>64</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 156.

hakikatin tekliğinin mantıksal bir kural olduğu vurgulanmaktadır. Ancak çifte hakikat/gerçeklik anlayışı ile hakikate ulaşma yollarının çeşitliliğinin birbirine karıştırılmamasına dikkat edilmelidir.<sup>65</sup> Zira birinde 'tek' olan 'hakikat'e çeşitli yollarla ulaşabilme imkânından bahsedilirken, diğerinde tabiatı gereği 'tek' olan 'hakikatin' çoğul ya da çift zannedilme düşüncesi söz konusudur. Hatta ikinci husustan hareketle dini çoğulculuk temellendirilmeye çalışılmaktadır. Yani İbn Rüşd üzerinden din ve felsefenin ayrı hakikatler ya da çift hakikat öğretisi olduğu iddia edilerek bu dini çoğulculukla bağlantılanmaktadır.<sup>66</sup> Oysa hakikatin tek olup bunun çeşitliliği tarzında anlaşılması gereken bir husus maksadını aşan anlamlara uzatılmaktadır.

Bu bağlamda ona göre, felsefe din ilişkisi dikkate alındığında, felsefeyle din aynı yolun yolcusudur, aynı hedefe giden yolda yürüyen bu disiplinler, sadece farklı araçları kullanırlar. Aynı hakikat felsefede bilimsel bir tarzda, dinde ise hitabet yoluyla ifade edildiğinden, onlar yalnızca aynı hakikati farklı şekilde dile getiren disiplinlerdir. Bundan dolayı ona göre bir anlamda felsefe dinin ikiz kardeşidir; ya da onlar birbirlerini tabiatları gereği seven iki arkadaş gibidir.<sup>67</sup>

İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* adlı eseri ve genel felsefesi dikkate alındığında ona göre, felsefenin hikmet olduğu, Kur'an'ın ise hikmeti öğrenilip ve alınmasını vacip kıldığı görülmektedir. Felsefe, gerçeğin bilgisi ve gerçeğin işlenmesidir. Dinin amacı da gerçeğe inanmak ve gerçeğin bilgisine göre davranışta bulunmak hususunda kılavuzluk etmek, öneri ve uyarıda bulunmaktır. Öyleyse gayeleri bakımından din ile felsefe arasında bir fark yoktur. Ancak din ile felsefenin bu amaca kılavuzluk etme yöntemleri farklı olabilir. Farklı yöntemlerle ayrı yollardan aynı amaca ulaşmak, İbn Rüşd'e göre, insan tabiatı ve insana bahşedilmiş olan bu dünyanın kaçınılmaz kıldığı bir hizmettir. Farklı yol ve yöntemler, farklı hakikatleri değil aynı hakikatin değişik vechelerini gün ışığına çıkarmaktadır.<sup>68</sup>

*Tehafüt*'te ise bu hususu o, veciz bir şekilde şöyle özetlemektedir: 'Felsefe şeri'atta yer alan her şeyi araştırır. Eğer felsefe, şeriati iyi kavarsa, felsefenin anlayışı ile şeri'atın anlayışı arasında bir fark kalmaz ve dolayısıyla bilgi bakımından daha yetkin bir dereceye ulaşmış olur. Eğer felsefe şeri'atı iyi bir biçimde kavrayamazsa, insan aklının bu konudaki yetersizliği bilinmiş olur ve onu yalnızca şeri'at kavrar'.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yayıncılık, İst. 1995, s. 115 vd., 228 vd. Bulaç'a göre İslam düşünce büyük kültürel ve felsefi birikimlerin oluşmasına yol açan Din-Felsefe ilişkisi çoğunlukla yanlış bir şekilde çifte-gerçeklik/iki hakikat ya da iki alan şeklinde sunulmaktadır. Bununla St. Thomas, Descartes ve Spinoza felsefelerinde daha açık ifadesini bulan Batı felsefesindeki 'çifte-gerçeklik' arasında kavramın içeriği ve ona yüklenen anlam bakımından önemli bir farklılık vardır. S.115.

<sup>66</sup> Bkz. Adler, *Dinde Hakikat*, s. 84.

<sup>67</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 873.

<sup>68</sup> Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi*, İlahiyat Yay. Ankara 2000, s. 107.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, c.II, s. 607. İbn Rüşd'e göre şeriat erdemlerin ilklidir. 'Eğer insan şeri'atın erdemlerine uygun olarak yetişirse, kesinlikle erdemli olur'. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, c. II, s. 639. İbn Rüşd buradaki şeriatın kastı filozofların anlayışları bağlamında şu şekilde izah etmektedir: 'Kısaca filozoflar,

Demek oluyor ki, her ne kadar din ile felsefe, tek olan hakikatin birer ifade vasıtası iseler de, onu anlayıp yorumlama durumunda olan insanların bilgi ve görgü kapasiteleri farklı olduğu için, zaman zaman hakîkatin bu iki cephesi arasında farklılıklar göze çarpabilir. O halde hem din hem de felsefe açısından insan kapasitesinin durumunu gözden geçirmek gerekir. İbn Rüşd'e göre insanlar, tasdik konusunda farklı tabiatlara sahiptirler. Kimisi burhan ile, kimisi diyalektik (cedelci) sözlerle, kimisi de hitâbî sözlerle tasdik eder. İslâm dini de insanları bu üç yolla tasdike davet eder.<sup>70</sup>

Hakikat meselesi açısından İbn Rüşd'ün fikirlerine bakıldığı zaman dinin insanlara 'gerçek/hakiki bilgiyi' ve 'doğru davranışı' öğretmek şeklinde iki önemli işlevi yerine getirdiği, bu çerçevede felsefenin bütün varlığı, Allah'ın varlığına, O'nun hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından incelemek ve yorumlamaktan ibaret olduğu dile getirilebilir.<sup>71</sup>

İbn Rüşd'ün bu düşünceleri, hakikatin epistemolojik boyutuyla sınırlı olsa da din ile felsefenin 'gaye birliği' içinde bulunduğunu göstermektedir. Ancak bu ortak gayenin gerçekleştirilmesi konusunda din ile felsefe farklılık arz etmektedir. Bu durum, din ile felsefenin kullandıkları yöntemle de ilgilidir. Nitekim din, mesaj ve öğretilerini her seviyeden insanın kavrayabileceği üslûp ve yöntemle ortaya koyarak bütün insanları muhatap almaktadır. Yani din gerek hedef aldığı insan kitlesi, gerekse kullandığı yöntemler açısından, yöntem olarak burhanı (akıl yürütme-ispat) kullanan ve bu nedenle de daha az sayıda insana hitap edebilen felsefeden çok daha kapsamlı ve geneldir.<sup>72</sup>

Şu halde vahiy mahsulü olan din, İbn Rüşd'e göre insan aklının ürünü olan felsefeyi yasaklamak şöyle dursun tam tersine teşvik etmekte hatta gerekli görmektedir. Dolayısıyla felsefe ve mantık, dinin gerekli görerek teşvik ettiği ilimlerdir. Ayrıca din ile felsefe, gerçekte insanları birbiriyle çelişen sonuçlara götürmez. Zira akıl ve onun ürünü olan felsefe ile vahiy kaynaklı din iç içedir.<sup>73</sup> Dahası, ona göre; 'hikmet/felsefe şeriatın/dinin arkadaşı ve sütkardeşidir', 'ikisi tabiatları itibariyle kardeş, cevher ve özleri itibariyle de iki dost(turlar)'<sup>74</sup> ve 'hakikat hakikate ters düşmez, aksine onu destekler'.<sup>75</sup>

Hâsılı, İbn Rüşd'e göre din/şeriat hakır ve hak olanı bilmeye götüren düşünceye davet etmektedir. Delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı da

---

şeri'atların az çok farklılık gösterebilir de, özellikle bütün şeri'atlar da ortak olan hususlarla ilgili olarak, ilkeleri akıl ve nakilden elde edilen zorunlu siyasal sanatlar olduğu görüşündedirler'. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 710.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, çevirenin sunumu, s. 36.

<sup>71</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, s. 64, 65; Sanoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 182.

<sup>72</sup> Sanoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s. 182, 183; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, s. 101, 102.

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 551, 552, 869.; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 72, 73, 90, 92, 99, 105; Sanoğlu, 'İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri', s.

<sup>74</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 115.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 75.

şeriatın getirdiğine aykırı bir sonuç doğurmaz. Şeriat/din/vahiy haktır, felsefe de haktır. Hak, hakka zıt olamaz. Tam tersine hak, hakka uygun olur ve ona tanıklık eder.<sup>76</sup> Daha açık bir ifadeyle İbn Rüşd şöyle demektedir: 'hikmetin/felsefenin şeraite/dine uygunluğunu ve şeriatce hikmetin emredildiğini açıklamış ve orada demiştik ki: Şeriat, biri zâhir, öbürü müevvel olmak üzere iki kısımdır. Şeriatın zâhir ve açık olan kısmı cumhur<sup>77</sup> ve umum üzerine farzdır. Müevvel ve yorumlanan kısmı ise ulema üzerine farzdır. (Halk dediğimiz) cumhur üzerine o hususta farz olan şeriat; zâhir üzere hamletmek ve anlamak, tevili ve yorumunu terk etmektir'.<sup>78</sup>

Hatta din ile felsefeyi bir gerçeğin iki ayrı izah tarzı olarak değerlendiren ve aralarında hiçbir çelişki ve düşmanlık olmadığını bildiren İbn Rüşd bu konuda o kadar hassastır ki şeriate/dine sızmış olan bozguncu heva ve heveslerden, asli mecrasından çıkmış inançlardan ruhum son derece acı ve üzüntü içindedir, demektedir. Bu hususlar, özellikle hikmet erbabı kişilerden şeraite ilişkin üzüntüm daha da artmaktadır. Çünkü dosttan gelen eziyet, düşmandan gelen eziyetten daha fazla acı vermektedir. Felsefe, şeriatın/dinin dostu ve kardeşidir, aynı memeden süt emmiştir. Tabiatları gereği dost olan ve yaratılışları icabı birbirini seven felsefe ve şeriat/din arasına kin ve düşmanlık sokarak felsefecilerin şeraite/dine verdikleri zarar ve eziyet veren bu cahil dostlar, dinde mevcut fırka ve mezhep erbabından ileri gelen kimselerdir. Yanlışlık da ona göre her iki sistemin bağlılarının yanlış değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>79</sup> Yani 'şeriate mezheplerden zarar geldiği gibi, ehliyetsiz felsefecilerden de zarar gelmiştir. Aslında dost olan felsefe ile dinin arasını fesatçılar açmışlardır'.<sup>80</sup>

### Sonuç

Tüm söylenenler göz önüne alındığında sonuç olarak denilebilir ki İbn Rüşd, din ile felsefe arasında değil, filozofla halk arasında bir problemin var olduğunu düşünmüştür. Zira ona göre felsefe dinden veya dini felsefe şeriaten/dinden farklı değildir. Ancak filozof halktan, akıl zandan, bâtın

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 112.

<sup>77</sup> İbn Rüşd'e göre kendini hikmet ve felsefe tahsiline vermemiş, nazari ve mücerret meselelerle meşgul olmamış zeki, kabiliyetli ve dürüst olan herkes cumhur ve halk olarak kabul edilmelidir. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dipnot 12, s. 242, 243.

<sup>78</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*/el-Keşf an Minhâci'l-Edille, çev. Süleyman Uludağ, s. 187, 188.

<sup>79</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*/Faslu'l-Makâl..., Süleyman Uludağ çevirisi, s. 163, 164; İbn Rüşd bu tür kimseleri için de dua eder ve şöyle der: Allah hepsini ıslah etsin, lütuf ve rahmeti ile kin ve nefret duygularından uzaklaştırsın. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, s. 116.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*/Faslu'l-Makâl..., Süleyman Uludağ çevirisi, giriş s. 65. İbn Rüşd bu hususu daha açık ifadelerle şöyle dile getirmektedir: 'Özellikle bu gibi şeyler, kendilerini hikmet nispet eden (ve kendilerine hükemâ süsü veren) kişiler cihetinden gelerek şeriata arız olursa, üzüntümüz daha da artmaktadır. Çünkü dosttan gelen eza, düşmandan gelen eza ve cefadan daha acıdır. Demek istiyorum ki, hikmet şeriatın dostu ve aynı memeden süz emmiş (öz) kardeşidir. Tabiatları gereği dost olan, cevher ve yaratılışları itibarıyla yekdiğerini seven hikmetle şeriat arasına kin, düşmanlık ve kavga sokmak suretiyle, kendilerini hikmete nispet eden pek çok cahil dost da ona eza ve cefa etmişlerdir. Şeriata eza veren bu cahil dostlar, dinde mevcut olan fırka ve mezheplerdir'. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*/Faslu'l-Makâl..., Süleyman Uludağ çevirisi, s. 164.

zâhirden farklıdır. Din tek başına zâhir ya da bâtin değildir. O, hem zâhir hem bâtındır. Zahiri tarafı halka, bâtinî tarafı filozofa aittir. Tüm bu görüşlerin Ortaçağ'da Batı'da hâkim olan ve yanlış olarak İbn Rüşd'e atfedilen bir düşüncenin doğmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünce, bir yargının felsefi açıdan doğru, dini açıdan yanlış olabileceği şeklinde ifade edilen 'çifte hakikat' görüşüdür. Ona çifte hakikat öğretisini atfetmek isteyenler, sanıldığı gibi onda birbiriyle çelişik iki ayrı hakikatin var olduğunu ispatlayamazlar.

İddiaların aksine İbn Rüşd'e göre, daima farklı idrak ve yorum düzeylerinde kendisini gösteren tek bir hakikat vardır. İfadelerdeki farklılık bâtin ve zâhirin birbirleriyle çelişen hakikatler olmalarından değil, insanların yaradılışlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Nihayetinde ifadeler farklı olsa da hakikat tektir. Bu bakımdan ısrarla vurgulamak gerekir ki çifte hakikat öğretisini İbn Rüşd'ün değil, İbn Rüşdçülük akımının bir ürünü olarak görmek daha doğru olacaktır.

O halde İbn Rüşd'ün hakikat anlayışı varlık, bilgi ve ahlak boyutlu olup, din ve felsefe ya da vahiy ve akıl hakikat karşısında iki ayrı veya çifte hakikat değildir. Bilakis o, akıl ve vahyin, felsefe ve dinin, tek ve bir olan hakikatin, iki vechesi olduğunu, yani onların mutlak hakikatin iki yüzü, bizatihi onun kendi ifadesiyle 'aynı annenin sütüyle beslenen sütkardeşler' olduğunu savunmaktadır. O, dini ve felsefi hakikatin birliğini ve bunun birini diğerine fedâ veya tercih etmeksizin hem inançla hem de akılla idrak edilebileceğini ileri sürmektedir. Ona atfedilen çifte hakikat iddiası da bir yakıştırmadan ve zorlamadan öte bir anlam ve değer ifade etmemektedir. Bu öğretiyi/kuram ona değil, ancak Ortaçağdaki kimi sorunlu uyumsuzlukları aşmak isteyen ve bu nedenle felsefe ve dindeki doğruların birbirinden bağımsız olduğunu ileri süren Latin İbn Rüşdçülere atfedilebilir. Onun için yalnızca bir hakikat vardır o da şeraitin/dinin hakikatidir. Felsefecilerin de aradığı hakikat budur.





## İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi

### *God's Knowledge of Particulars in Ibn Rushd*

Hülya Yaldır

#### 1. Giriş

Gazalî'nin bilhassa ünlü *Tehâfüt*'ünde filozoflara karşı yönelttiği eleştirilerden biri de filozofların sistemleri gereği, Allah'ın yalnızca tümelleri, yani cins ve türleri, yani genel doğa yasalarını bilip, tikelleri, somut olayları ve bireysel varlıkları bilmediğini söylemek durumunda kalmalarına ilişkindir.<sup>1</sup> Gazalî göre, filozofların düşmüş olduğu en temel yanlış Allah'ın kendi özünü bilmesiyle yaratmanın aynı şey olduğunu düşünmüş olmaları ve böylece Allah'ı ilim ve irade sıfatından yoksun bırakmalarıdır. Filozof, *Tahâfüt*'ün Onbirinci meselesinin hemen başında ilahi bilgi kavramının İslâm'da, daha doğrusu Eşarî kelamcılığında, ne anlama geldiğini açıklayarak tartışmayı başlatır. Ona göre, Müslümanların gözünde varlık, hâdis (yaratılmış) ve kadîm (ezelî) olmak üzere ikiye ayrılır. Allah ve sıfatlarından başka kadîm yoktur. Allah'ın haricindeki her şey, O'nun iradesi vasıtasıyla, O'nun emriyle yaratılmıştır ve böylece Müslümanlar için Allah'ın ilmi zorunlu bir öncül haline gelmiştir. Çünkü irade edilen şey, zorunlu olarak irade eden tarafından bilinir, yani irade fiili, irade edilen şeyin bilgisini kendinde barındırır. Allah, irade eden ve irade sıfatı vasıtasıyla kendisi dışındaki tüm varlıkları yaratan olduğuna göre, hiçbir şeyin bilgisi O'na gizli değildir. Böylece, âlemde O'nun iradesiyle yaratılmamış hiçbir varlık yoktur. İrade eden ve neyi irade ettiğini bilen Allah, zorunlu olarak Hayy (diri)dir. Her diri öncelikli olarak kendini ve diğer şeyleri bilir. Bu nedenle, her şey (*kül*) Allah tarafından bilinir. Allah'ın âlemi yoktan irade ettiği konusu kesinleştikten sonra, artık her şeyin Allah tarafından bilindiği kabul edilmiştir.<sup>2</sup>

Allah'ı bütün zâtî sıfatlarından soyan filozoflar, O'nun irade ve bilgi sahibi olduğunu da kanıtlayamazlar. İbn Sina'nın argümanına göre, 'Bir veya Evvel maddeyle mevcut değildir: her ne maddeyle mevcut değilse, o pür akıldır ve her ne pür akıl ise tüm tümellerin veya akledilebilir şeylerin apaçık bilgisine sahiptir. Çünkü bütün eşyayı ya da objeleri idrak etmeye engel maddeye bağlanmak ve onunla meşgul olmaktır'<sup>3</sup> Gazalî'ye göre bu öncülden İlk'in maddî bir varlık ya da maddî bir şeyin arazi olmadığı ve O'nun kendi kendine kâim olan bir varlık olduğu çıkartılabilir. Filozoflar, Allah'ın kendi zatını ve diğer şeyleri

<sup>1</sup> Bu çalışmada adı geçen kitap ve makalelere ilişkin bibliyografik bilgi, çalışmanın sonunda yer alan Kaynakçada da belirtilmiştir.

<sup>2</sup> Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 119: Allah'ın tikellere dair bilgisi konusunda aynı zamanda bkz. Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, 108-20; Ghazâlî, *Munqidh*, trans. R. McCarthy, pp. 76-7.

<sup>3</sup> Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 119-20.

bilmesi varsayımından hareketle O'nun saf akıl olduğu sonucu çıkarılır. Onlar, âlemin Allah'ın eseri olduğunu kabul ederler, fakat O'nun âlemi zamanda irade ettiğini kabul etmeme temayülü içindedirler. Çünkü onlara göre, fail, zorunlu olarak fiilini bilir. Bunun ne anlama geldiğini Gazalî şöyle açıklar:

Size göre (filozoflar); Allah âlemi kendi zatından (özünden), irade ve ihtiyarla değil, tabi ve mecburiyetle, lüzum üzere yaratmıştır. Gerçekten âlem (küll) Allah'ın zatından zorunlu olarak ortaya çıkar, tıpkı ışığın güneşten zorunlu olarak ortaya çıkışı gibi. Güneşin ışığı ve ateşin ısıtmayı engelleme gücü olmadığı gibi, Allah'ın da kendi fillerini durdurma gücü yoktur. Allah onların söylediklerinden çok yüce ve büyüktür. Bu tür fiile her ne kadar mecazen fiil adı verilse de o fiilin fail tarafından bilinmesi kesinlikle gerektirmez<sup>4</sup>

Bilindiği üzere, İbn Sina düşüncesine göre, Allah'ın ilmi O'nun zatıyla özdeşdir. Allah, küllü ya da âlemi bilir çünkü küll (âlem) O'nun kendi özünü (zatını) düşünmesiyle vücuda gelmiştir. Platinus, âlemin Bir'den 'tabî bir zorunlulukla' sâdır olduğunu iddia ettiği için sudur sürecinde irade, bilgi ve ihtiyar kavramlarına hemen hemen hiç yer bırakmamıştır. İbn Sina, Yeni-Paltoncu sudur teorisinden etkilenmiş olmasına rağmen, o bu teorisinin farklı bir versiyonunu ortaya koymuştur. Ona göre, 'âlemin (küllün) Allah'tan sūduru, O'nun bu küllü bilmesi sebebiyledir. Küllî nizamın (O'nun zatında) görünmesi, küllün doğuşunun sebebidir. Onun varoluşu için Allah'ın küllü bilmesinden başka bir yol yoktur. Küllün bilgisi, onun özü ya da zatıyla aynıdır. Şayet Allah küllü bilmemiş olsaydı, onun varolması imkânsızdır. Bu ise ışığın güneş karşısındaki durumuna benzemez<sup>5</sup> Dolayısıyla, Allah hem kendi zatını ve hem de kendisinden sâdır olan küllü ya da eserini bilir.<sup>6</sup>

Gazalî bu fikirleri şöyle yorumlar: Eğer 'bir şeyin fâilden sūduru etmesi, sudur ettirenin ilmini gerektirir' iddiaları kabul edilirse, 'Allah'ın fiilinin bir ve bunun da basit akıldan ibaret olan ilk varlık olması gerekir. Buna göre, Allah yalnızca kendi fiilinin neticesi olan İlk Akıl bilir. O'ndan taşan ilk varlık da aynı şekilde yalnızca kendisinden sâdır olanı bilir<sup>7</sup> ve bu süreç sudur silsilesi boyunca sıra ile böylece devam eder. Bu durumda 'Allah'ın 'küll'ü bilmesi mümkün değildir, çünkü onu Allah bir defada yaratmamıştır, aksine vasıtalı olarak sudur yoluyla ve zorunlulukla meydana gelmiştir.<sup>8</sup> Bu durumda, sudur edenin, yani âlemin fâili tarafından bilinmiş olması gerekmez. İlk etkinin varlığa gelmesi Allah'ın bilgi ve iradesini gerektirse bile, bunun haricinde kalanlar için böyle bir zorunluluk yoktur. Örneğin 'dağın tepesinden aşağı doğru yuvarlanan taşın

<sup>4</sup> Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 121.

<sup>5</sup> Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 121-22.

<sup>6</sup> Allah'ın tikellere dair bilgisi konusunda İbn Sina'nın görüşlerini değerlendiren iki önemli çalışma için bkz. R. Acar, 'Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars', in McGinnis (ed), *Interpreting Avicenna*, 142-54; Marmura, 'Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars', *Journal of the American Oriental Society*, ss. 299-312.

<sup>7</sup> Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 122.

<sup>8</sup> Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 122.

hareketi iradî bir tahrikle olabilir ve bu (iradi tahrik) hareketin aslı konusunda bilgiyi gerektirse de, bu iradi hareket vasıtasıyla meydana gelen taşın çarpması, başkasını kırması gibi sonraki halleri bilmeyi gerektirmez<sup>9</sup> Dolayısıyla Allah kendisinin bizzat sebep olduğu ilk etkiyi bilir, bunun dışında kalan şeylerin O'nun tarafından bilinmiş olması gerekmez. Diğer bir ifadeyle, Allah tümelleri bilir ve bunun haricindeki şeylerin, yani tikellerin O'nun tarafından bilinmesi zorunlu değildir.

Gazalî'ye göre, filozofların öncülleri Allah'ın ne kendi zatını bildiğini ne de kendisinden sudur eden herhangi bir şeyi bildiğini kanıtlar. Çünkü O'nun zatına ait bilgi yalnızca ve yalnızca hayat, ilim ve irade sıfatlarından sonuç olarak çıkarılabilir. İslâm akidesini benimseyenlerce Allah'ın sıfatları ( ilim, görme, işitme vb.) tartışmasız bir şekilde kabul edilmiştir. Filozoflara ise bu tür sıfatları Allah'a değil, yaratıklara yüklem olarak atfedilebilir kabul ederler ki bu da eksikliklere delalet eder.

Yunan düşüncesinde Plâton, İslâm felsefesinde de Farabî ve İbn Sina gibi filozoflar Allah'ın ilmini yalnızca tümellerin bilgisiyle sınırlamışlardır. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın kendi zâtı yanında başka şeyleri de bildiğini kabul eden filozoflar, sistemleri gereği O'nun bilgisinin 'külli' bir tarzda olduğunu söylemek durumunda kalmışlardır.<sup>10</sup> İslâmî açıdan, ilahi bilgi meselesinin belki de en güç yani Allah'ın cüzileri bilmesinin inkârıdır. Gazalî'nin gözünde, yapılmış olan bu ayırım, Allah'ı en temel sıfatından mahrum bırakarak dini yıkacak kadar zararlı bir ayırımdır. Çünkü O'nun cüzileri bilmediği iddiası, ister istemez müminlerin akıllarına Allah'ın ilmiyle ilgili bir şüphe düşürecek ve onları ateizme sürükleyecektir. Müminler, her an ve her yerde kendilerini gözetlemekte olan ve bir gün kendisine hesap verebilecekleri ilahi varlık kavramına kesin olarak inanmışlardır.

Gazalî'ye göre sudur teorisini benimseyen düşünürlerin Allah'ın bilgisini sadece tümellerin bilgisiyle sınırlamalarının en önemli nedeni, Allah'ı değişme, zaman ve mekân sınırlandırmalarından ayrı tutma arzularıdır. O'nun bilgisi, filozoflara göre, külli bir tarzdadır. Çünkü külli bilgi, cüz'i bilgi gibi zaman ve mekânın sınırlamalarına tabi değildir. Tek tek nesne ve olaylar ya da bireyler sürekli bir değişim içerisinde. Bilgi de, bilinene tabi olduğu için değişmek durumundadır. Fakat hal sadece bundan ibaret değildir. Bilinen şey, nesne ya da tikeller değişince sadece ona bağlı olan bilgi değil, aynı zamanda söz konusu bilgiyi bilen de değişmek, yani ona tabi olmak ve onun buyruğu altına girmek zorundadır. Bu nedenle şayet Allah tikelleri bilseydi, O'nun da değişmesi gerekecekti. Oysa Allah değişmeden münezzeh olan mutlak varlıktır. İbn Sina'ya göre, Allah bir olayı, örneğin güneş tutulmasını bir süreç (önceki, oluş

<sup>9</sup> Al-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 122.

<sup>10</sup> Iysa A. Bello, 'The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy', ss. 111-12.

anındaki ve sonraki haller gibi) olarak değil, aynı anda tümel bir şekilde bilir. Çünkü O, söz konusu olayın doğuşuna neden olacak sebepler silsilesini ya da fiziksel yasaları *a priori* olarak bilir. Yine aynı şekilde Allah, Ahmet ya da Mehmet gibi ferdî insanı da 'mutlak insanı' bilmesi dolayısıyla zaman ve mekânın şartlarından bağımsız olarak bilir.<sup>11</sup> Çünkü zaman ve mekânda varolan ferdî şeyler ve ona bağlı olarak ortaya çıkan arazî nitelikler yalnızca ve yalnızca insana has olan duyu tecrübesinin objeleridir. Allah tikel olay türlerini tümel bilgisi içerisinde bildiği için, daha doğrusu O sebepe dayalı bir bilme tarzına sahip olduğu için 'her şeyi' en küçük ayrıntısına kadar bilir ve bu O'nun zatında herhangi bir değişiklik veya eksikliğe sebebiyet vermez.<sup>12</sup> İbn Sina'nın tabiriyle Zorunlu Varlık, tikelleri bizim bildiğimiz gibi bilmez. O'nun bilgisinin mahiyeti insanınkinden çok farklıdır. İnsanın bilgisi bir sonucun (varlığa gelmiş olan tikellerin) ürünüken, Allah'ın bilgisi ise bir nedenin ürünüdür. Filozofun kendisi bunu şöyle ifade eder:

Zorunlu Varlık, zâtını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Varlık kazanan her şey, mutlaka bir yönden onun sebebiyle zorunlu hale gelmiştir. Bunu açıklamıştık. Böylelikle bu sebeplerin çatışmaları, onlardan tikel şeylerin meydana gelmesine yol açar. İlk Varlık, sebepleri ve bu sebeplerin (kendilerin meydana gelen şeylere) örtüşmesini bilir. Böylelikle, zorunlu olarak, sebeplerin yol açtığı şeyleri, onların arasındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilir. Çünkü ötekini bilip de bunu bilmemesi mümkün değildir. Böylece Zorunlu Varlık, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından, yani sıfatlara sahip olmaları bakımından idrâk eder.<sup>13</sup>

İbn Sina'ya göre, 'duyulur ve hayali her suret, duyulur veya hayali olması bakımından tikelleşmiş bir araç vasıtasıyla algılanır. Zorunlu Varlık'ın birçok fiili olduğunu kabul etmek O'nun adına bir eksiklik olduğu gibi, O'nun için pek çok aklediş (taakkul) kabul etmek de böyledir. Aksine Zorunlu Varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz.'<sup>14</sup>

Gazalî, Allah'ın ilminin gerçekten zaman ve mekân şartlarından bağımsız olması konusunda İbn Sina ile aynı fikirdedir. Fakat Gazalî, Allah'ın sadece kendi zâtını ve tümelleri değil, aynı zamanda zaman ve mekân şartlarına tabi olan tikelleri de bildiğini iddia ederek ondan ayrılır. Ona göre, Allah'ın kemali (yetkinliği) onun bütün objeleri bilmesindedir. Bilgiden daha üstün bir değer ya da nitelik yoktur. Bilgi, bilenin özüne ait bir nitelik ya da bağlantıdır. Bilinen değişse bile, bu bilenin zatında, yani Tanrı'nın özünde değişmeyi gerektirmez. Aksine, O'nun bilgisi nesnelere değişmeyi zorunlu kılar. O'nun etkilendiği

<sup>11</sup> İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, s. 104.

<sup>12</sup> İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, ss. 105-6; *İşaretler ve Tembihler*, s. 168.

<sup>13</sup> İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, s. 105.

<sup>14</sup> İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, s. 105.

kabul edilse bile, bu bir buyruk altına girme değildir. Filozofları reddiyesinde Gazâlî, buyruk altına girme meselesini şöyle değerlendirir:

Zira siz (filozoflar) Allah'tan sâdır olan her şeyin lüzum ve tabiat yoluyla sâdır olduğunu iddia ettiniz ve bu şeyin südüru hususunda (Allah'ın) onu yapmamaya gücünün yetmediğini öne sürdünüz ki bu da bir tür buyruk altına girmeye benzemektedir ve onun kendisinden sâdır olan şey (in meydana gelmesine) mecbur olduğunu göstermektedir.

**Denilirse ki;** bu, mecburiyet değildir. Çünkü O'nun kemâli bütün objelerin kaynağı olmasındandır.

**Deriz ki;** öyleyse bu da, buyruk altına girme değildir, çünkü onun kemâli tüm objeleri bilmesindedir. Her hadisle birlikte bizde bir bilgi hâsıl olursa bu bizim için noksan ve buyruk altına girme değil, bir kemâl olur. Öyleyse aynı husus O'nun (Allah'ın) hakkında da (geçerli) olmalıdır.<sup>15</sup>

## 2. İbn Rüşd ve Allah'ın Bilgisi Meselesi

İbn Rüşd, Allah'ın tikellere dair bilgisi konusundaki görüşlerine Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne karşı kaleme aldığı *Tehâfütü't-Tehâfüt*, dinle felsefenin uzlaşmasına dair bir kitap olan *Faslu'l-Makâl* ve buna kısa bir çalışma olarak ilâştirilen *Damîmat al-'İlm al İlâhî* isimli eserlerinde yer verir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Gazâlî meşhur *Tehâfüt*ünün bilhassa Onüçüncü meselesinde, filozofları Allah'ın bilgisini yalnızca tümellerin bilgisiyle sınırlamaları nedeniyle eleştirmişti. Söz konusu esere *Tehâfütü't-Tehâfüt*le karşılık veren İbn Rüşd, Allah'ın bilgi sıfatını tartışmaya özel bir önem verir. Çünkü ona göre, Gazâlî Allah'ın sıfatları konusunda filozofları yanlış anlamıştır. Filozoflar, Allah'ın 'kemâl sıfatlarını, yani ilim, hayat, kudret, irade, iştîme, görme ve kelâm sıfatlarını inkâr etmezler, ancak bu sıfatların Allah'da ve yaratıklarda *ayrı anlamda* kullanılmasına, yani Allah ile yaratılanlar arasında herhangi bir benzerliğin ya da uygunluğun varolduğu görüşüne karşı çıkarlar.

İbn Rüşd, *Tahâfüt*ünde Eşârî kelimcilerinin Tanrı kavramını kusurlu bulur ve Allah'ı hem felsefî hem de dini temellerde tanımlayarak filozofların yanında yer alır. Allah'ın bilgisinin mahiyeti konusunda Gazâlî'ye cevabı kelimcilerin antropomorfik Tanrı kavramını kınamasıyla başlar. Ona göre, kelimciler Allah'ı daha çok güç ve bilgiye sahip olması bakımından insanlardan ayırarak O'nu sonsuz insana dönüştürmüşlerdir. Bunun yanında, O'nun diğer özellikleri de aynı derecede insan özelliklerine benzetmişlerdir. Bu konuda İbn Rüşd şöyle der:

Aslında kelimcilerin görüşü incelen(diğinde)..., onların Tanrı'yı öncesiz bir insan haline koydukları anlaşılır. Çünkü onlar âlemi, insanın iradesi, bilgisi ve kudreti sayesinde meydana gelen sanat eserine benzetmişlerdir. Onlara, 'bu durum Allah'ın cisim olmasını gerektirir' denince, O'nun öncesiz olduğunu,

<sup>15</sup> Al-Ghazali, *Tehâfütü't el-Felâsife*, s. 135.

fakat her cismin sonradan olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla onların maddî olmayıp, bütün varlıklar üzerinde etkili olan bir insanın varlığını kabul etmeleri gerekmiştir. Böylece bu görüş, şiirsel ve benzetmeye dayalı bir ifadeye bürünmüştür. Benzetmeye dayalı görüşler, her ne kadar oldukça doyurucu görünse de, gerçek bir araştırmaya tabi tutulduğunda, bunların sağlam olmadıkları ortaya çıkar. Çünkü var olup, yok olucu varlığın tabiatı ile öncesiz varlığın tabiatı arasında aşılamayacak bir uzaklık mevcuttur.<sup>16</sup>

İbn Rüşd'e göre, kelimacılar var olan ve yok olan varlığın tabiatı ile öncesiz varlığın tabiatı arasındaki, yani geçici ve sonsuz varlık alanları arasındaki farklılığı anlamada başarısızlığa uğramışlardır. Onların teorisi Kur'an'da tescillenmiş aşkın (*transcendental*) Tanrı kavramından yoksun olduğu için dini değerlere yeterince rağbet etmeyen bir görüş olarak değerlendirilmelidir. Bu suçlamaya rağmen, İbn Rüşd'ün Tanrı'sı Kur'an'ın Allah'ından ziyade filozofun Tanrı'sıdır. Onun varlık cetvelinin bir ucunda salt potansiyel varlık, yani şekilsiz ilk madde ve ona şekil veren form, diğer tarafında da bütünüyle maddeden münezzehe saf düşünce ve akıl olarak ilk Hareket Ettirici, yani Tanrı bulunur. Tanrı, madde ya da madde-form bileşiminden oluşan bir töz olarak görülemez. O saf düşünce ve akıl olarak bütünüyle maddelerden, maddî unsurlardan, maddenin ilişkili olduğu her şeyden, oluş ve bozuluştan (fesad) münezzehe ve bu nedenle O tamamen aşkın bir varlıktır. Filozofların görme ve işitme gibi maddesel özellik ya da nitelikleri yalanlamalarının nedeni aslında bunun doğal bir sonucudur. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, İbn Rüşd için de Tanrı hem gerçek olarak varolan hem de her bir varlığın varoluşunu kendisine borçlu olduğu 'edimsellik ilkesi' (Energeia) olarak cisimsel olmayan bir tözdür. Varlık ilkesinin bizatihi kendisi olarak evrendeki *oluş ve değişmeyi başlatan* soyut bir varlıktır, çünkü O *İlk Muharrik*'tir. Bütün yönlerden maddeden bağımsız bir zât olan Tanrı saf akıl'dır ve O'nun bir ruh olması da düşünülemez, çünkü ruh farklı yetilerin birleşmesini gerektiren bir tözdür. Yalnızca bir ruha sahip olmak herhangi bir tözde görme ve işitme gibi yetilerin varoluşuna müsaade eder.<sup>17</sup> Bu hususu İbn Rüşd *Tehâfüt*'ünün Onikinci Tarışma'sında şöyle dile getirir:

Filozoflar, ancak İlk İlke'yi işitme ve görme ile nitelendirmeleri, Onun nefse sahip bir varlık olduğu sonucunu doğuracağından, O'nu işitme ve görme ile nitelendirmekten kaçınmışlardır. Allah'ın her türlü bilgi ve marifetten yoksun olmayacağını anlatmak için, Şeri'atta O, işitme ve görme ile nitelendirilmiştir. Bu anlamı, halka ancak işitme ve görme ile anlatmak olasıdır. Bu nedenle bu yorum (tevil) bilginlere özgü bir husustur ve dolayısıyla bu yorumun, tıpkı Şeri'atın bilime bıraktığı meselelerden çoğunda olduğu gibi,

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 231.

<sup>17</sup> Catarine Belo, a.g.e., s. 188.

herkesin kabul ettiği Şeri'atın inanç esaslarından biri olarak görülmesi mümkün değildir<sup>18</sup>

İbn Rüşd'ün saf düşünce ve akıl olarak Tanrı tanıtlaması sanki İbn Sina'nın görüşlerinin bir tekrarı gibidir. İbn Sina'ya göre, Allah'ın zâtı, akıl, akleden ve akledilen' dir.<sup>19</sup> Yani, düşünce, düşünen ve düşünülen ilahi varlıkta bir ve aynı şeydir. O'nun maddeden münezze her şeyi kucaklayan bilgisiyle zâtı, yani özü özdeştir. Allah'ın kendi zatını bilmesi âlemin varlık sebebidir. O salt akıl, salt gerçeklik ve tüm tümellerin ya da düşünülebilir olanların gerçek nedenidir. Allah'ın âlem bilgisi, O'nun en temel etkinliği olan düşünce ile eş zamanlıdır. Bu nedenle, âlemin Allah'tan varlığa gelmesi O'nun bilgisiyle, yani kendi özünü bilme, düşünme ve kavrama faaliyetiyle doğrudan alakalıdır. Bilme ile yaratma, düşünme ile yapma arasındaki bağlantı ilahi varlığın en temel ayrıcalığıdır. İbn Sina'nın da ifade etmiş olduğu gibi, eğer Allah özüne ait bilgisi dolayısıyla yaratırsa, kendisinden doğrudan ya da dolaylı olarak meydana gelen her şeyin bilgisine sahip olması gerekir. Öyleyse Allah hem kendi zatının hem de kendisinden türeyen bütün öteki varlıkların bilgisine sahiptir. Kendisi yanında, O'nun diğer şeylere ait bilgisi, onların nedeni olması dolayısıyladır. Allah'ın bilgisi her zaman etkin (faal), nedensel ve bundan dolayı mükemmeldir. Allah'ın bilgisi bir *nedenin* ürünüken, insanın bilgisi ise bir *etkinin* (*eserin*) ürünüdür, bundan dolayı pasif, potansiyel ve her zaman etkin olmayandır. Allah'ın bilgisinin doğası bütünüyle entelektüeldir.

İbn Rüşd, İbn Sina'nın burada zikredilen görüşlerine aynen katılır ve insan aklının bilme sürecinde kendi başına bilgiye ulaşamayacağı konusunda şöyle der: 'İnsan tikelleri, somut olayları ve şeyleri duyularla kavırken, soyut (tümel) varlıkları ise akıl ile kavrar. Kavramanın nedeni ise kavranan şeyin kendisidir'<sup>20</sup> Duyarlılığın alırlığı, aklın ise kendiliğindenliği vardır. Beşerî bilgide etkin olan yön akılken, edilgin olan yön ise duyarlılıktır. İnsan akli tikeller vasıtasıyla tümelleri idrake müsait potansiyel bir güçtür. Oysa ilahi akıl her zaman etkin ve nedensel (etki ya da eser yaratan)dir.<sup>21</sup>

İlahi akıl konusunda İbn Rüşd her ne kadar İbn Sina'nın görüşlerine katılsa da ondan ayrıldığı temel noktalar da yok değildir. Bu temel farklılıkları vurgulamak önemlidir, çünkü bu bizi Gazalî'nin filozofları suçlama, İbn Rüşd'ün de ona cevabı noktasına götürecektir. Gazalî'nin eleştirisine karşı koymak için iki temel akıl yürütme öne sürülür. Bunlardan birisi Allah'ın, âlemin *akısal sebebi* olmasına dayanır ki, buna göre O kendi yarattığını bilir. Bu tez zaten İbn Sina

<sup>18</sup>İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 246.

<sup>19</sup>İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, s. 102.

<sup>20</sup>İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 253.

<sup>21</sup>Catarine Belo, a.g.e., s. 188.

tarafından ileri sürülmüştür. Bu teze İbn Rüşd, 'Allah'ın bilgisi, varolanın kendisi olan bilinenin belirleyicisidir, (var olmanın illetidir)' sözleriyle açık destek verir.<sup>22</sup>

Fakat buna rağmen İbn Rüşd, kendi görüşünü İbn Sina'nın Allah'ın tikellere dair bilgisi formülasyonundan, yani 'Allah tikelleri tümel yasaları içerisinde bilir' ya da 'Allah tikellerin tümel bilgisine sahiptir' iddiasından ayırır. Çünkü ona göre, Allah'ın bilgisi *tabiatı*, *tarzı* ve *objesi* bakımından ne tümel ne de tikel olarak nitelendirilebilir. Şimdi bunun ne anlama geldiğini düşünelim.

### 3. Allah'ın Bilgisinin Doğası ya da Tabiatı

İbn Rüşd'e göre, ilahi bilginin tabiatı beşeri bilginin tabiatından tamamen farklıdır. O bu meseleye daha ziyade dil ve mantıksal açıdan yaklaşır. Ona göre, aynı terimler beşeri ve ilahi varlığa uygulandığında aynı anlamı ifade etmezler. Örneğin, 'bilgi' ve 'irade' terimleri, Tanrı ve insana yüklem olarak atfedildiklerinde manaca aynı şeye delalet etmezler. Söz konusu kavramların yazılış ve okunuşları aynı olmasına rağmen Tanrı ve insana yüklem olarak atfedildiğinde iki farklı anlama sahiptirler. Neden bilgi ve irade terimleri Tanrı ve insana yüklem olarak atfedildiğinde aynı anlama gelmezler? Bu tür kavramların varlığından daha önce Aristoteles, *Kategoriler*'inin başlangıcında söz etmiştir. İbn Rüşd, *Kategoriler Üzerine Orta Yorum*'unda, isimleri ortak olan, yani iki anlama gelebilen şeylerin isim benzerliği dışında hiçbir ortak özelliğe sahip olmadığını ifade eder. Belirsiz terimin anlamının düşünülmesiyle yapılan her birinin tanımı diğerinin tanımından ayrılır. Ve her birinin tanımı yalnızca kendine özgü tanımlamalardır.<sup>23</sup> Bu ifadelerle aslında İbn Rüşd, ilahi bilgi ile beşeri bilgi arasında sadece bir isim benzerliği olduğunu, Allah'ın ilminin doğasının insanın ilminin doğasından tamamen farklı olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda *Tehafut*'ünün Onbirinci Tartışma'sında şöyle der:

Allah'ın bilgisi, insan bilgisinde olduğu gibi, birbirine karşıt olarak doğru ve yanlış bölünemez. Sözel geliş, insanın ya başkasını bildiği, ya da bilmediği söylenebilir; çünkü bunlar birbirleriyle çelişik olan hükümlerdir. Bunlardan biri doğru olduğunda, öteki yanlış olur. Oysa yüce Allah için bu her iki önerme de, yani Allah başkasını bilir ve başkasını bilmez veya eksiklik gerektiren insan bilgisiyse bilmez ve eksiklik gerektirmeyip, keyfiyetini ancak Allah'ın kavradığı bir bilgiyle bilir, önermeleri de doğrudur. Tümel ve tikelerde durum böyle olup, Yüce Allah'ın bunları bilmesi de, bilmemesi de doğrudur. Eski filozofların ilkelerinin ulaştığı sonuç işte budur. Fakat bir ayırım yaparak, Allah'ın tümelleri bilip, tikelleri bilmediğini söyleyenler, kendi görüşlerinin bilincinde olmadıkları gibi, ilkelerinin gereğine de uymamaktadırlar. Çünkü insana ait bilgilerin hepsi, varlıklardan edinilen etkilenim ve edilgenliklerden ibarettir. Varlıklar, onlar

<sup>22</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 83.

<sup>23</sup> H. A. Davidson (trans. with introd. and notes), *Averroes' Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae* (Cambridge: The Medieval Academy of America, University of California Press, [1958] 1969), 32.



üzerinde etkili olurlar. Allah'ın bilgisi ise, varlıklar üzerinde etkilidir / ve varlıklar O'ndan etkilenirler.<sup>24</sup>

İbn Rüşd'e göre, resmedilmiş bir insan gerçek insanın görüntüsüdür ve gerçek, yani yaşayan bir model olmadan onun tasvir edilmesi mümkün değildir. Resmedilmiş insan ressamın zihninde varolan bir formdur. Bunun gibi salt ya da pür form da ilahi akılda varolan bir formdur. Fakat her iki durumdaki form arasında önemli bir farklılık vardır: bir tarafta kaynağı maddede bulunan ve bunlara göre hareket eden akılda mevcut olan form, diğer tarafta da kaynağı maddede bulunmayan ve sonsuz bir şekilde aktif olan akılda bulunan form. Bu örnek ilahi ve insani bilginin doğası arasındaki farklılığı göstermeyi amaçlar. 'Bilgi' terimi, (aynı şey irade için de geçerlidir) hayvan, insan ve Allah'a nispet edilirken, aynı terim kullanılmasına rağmen her birine yüklenen ya da yüklenmesi gereken anlam farklıdır. İnsanın aksine, mükemmel bir bilgiye sahip olan Allah (fa'il), ister aracısız ister aracılı olsun, kendisinden çıkan her şeyin eksiksiz bilgisine sahiptir. O'nun bilgisinin bizim bilgimizle aynı cinsten olması mümkün değildir, çünkü bizim bilgimiz eksik olup bilinenden sonra gelmektedir.<sup>25</sup> 'İlim kelimesi, hadis bilgi ve kadim bilgi için söylendiğinde, bu yalnızca isimde ortaklık (*homonymie*) ile söylenmekte ya da kullanılmaktadır,<sup>26</sup> yoksa manada ya da anlamda herhangi bir ortaklığın varolması söz konusu değildir. Bu bağlamda, İbn Rüşd, Gazalî'nin Allah'ın bilgisinin mahiyeti konusunda filozofları yanlış anlamakla suçlayarak, onların görüşlerini sempatiyle şöyle özetler:

Onlar (filozoflar) Allah Teâlâ'nın cüz'iyât bizim bilgimiz cinsinden olmayan bir bilgi ile bildiğini söylerler. Çünkü bizim (cüz'iyâtı) bilmemiz; kendisiyle bilinen şey tarafından belirlenmiştir (*ma'lûd*dur). Dolayısıyla o (kendisiyle bilinen şey) hadis olmakla o da (bizim bilgimiz) hâdis olmakta, onun değişmesiyle bu da değişmektedir. Allah Teâlâ'nın, varlığı bilmesi ise bunun karşıtıdır. Çünkü o (Allah'ın bilgisi), varolanın kendisi olan bilinenin belirleyicisidir, (var olmasının illetidir). Bu iki bilgiyi birbirine benzetenler, karşıtların kendileriyle, özelliklerini aynı kılmış olurlar ki bu, bilgisizliğin son noktasıdır.<sup>27</sup>

#### 4. Allah'ın Bilgisinin Tarzı

İbn Rüşd her ne kadar filozofların Tanrı kavramına büyük bir sempati duysa da ilahi bilginin tarzı konusunda onlara kıyasla daha duyarlıdır. Çünkü ona göre, Allah'ın bilgisi tümel olarak nitelendirilemeyeceği gibi, tikel olarak da nitelendirilemez. Kendi zihin felsefesinde İbn Rüşd, bir taraftan tümel bilgiyi

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 241

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 241

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 83.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 83.

potansiyel bilgiyle özdeşleştirirken<sup>28</sup>, diğer taraftan da tikel bilgiyi duyu bilgisiyle özdeşleştirmiştir. Diğer Türk-İslâm filozoflarında olduğu gibi, İbn Rüşd'de de bilginin nasıl elde edildiği meselesi özel bir yer teşkil eder ve bilgi elde etme yolunun Allah'da ve insanda farklı olduğuna önemle vurgu yapar. Allah'ın bilgisi, bizim bilgimiz gibi, ne tikeldir ne de tümeldir. Diğer bir ifadeyle, Allah cüz'ileri ve küllileri bizim onları bildiğimiz tarzda bilmez. 'Çünkü bizim tarafımızdan bilinen külliler, aynı şekilde varolanın tabiatı tarafından belirlenmişlerdir (Onun tabiatı ile ma'lûldürler). Allah'ın bilgisi konusunda ise durum bunun aksinedir. Bu nedenle burhan (Allah'ın bilgisinin) küllü ya da cüz'i diye nitelendirmekten münezzeh olduğu sonucuna götürmüştür.'<sup>29</sup>

Bu bizi İbn Rüşd'ün zihin felsefesine biraz daha yakından bakmaya götürür. Aristoteles'de olduğu gibi, ona göre de nefis, 'tabii organik cismin sureti'dir. Nefis, beslenme, üreme, öfke, şehvet, duyumlama, imgeleme (hayal etme) ve düşünme gibi birtakım yetilere sahip olan bir tözdür.<sup>30</sup> En temel fonksiyonlarından biri düşünme olan akıl, saf suret ya da formları kavrayabilmesi dolayısıyla kendi potansiyelini tam olarak hayata geçirebilen ve böylece varlığı kanıtlanabilen bir melekedir. Nefse atfedilen melekelerin düzeni maddi suretlerin düzeniyle yakından alakalıdır. Hayvan, bilgiyi duyum (dış duyum ve iç duyum) ve muhayyile yoluyla, insan ise akılla elde eder. Diğer bir ifadeyle, hayvan, duyumlama ve hayal gücü yetileri vasıtasıyla cüz'ilerin, insan ise akıl yetisiyle küllilerin bilgiye ulaşır. Birincinin bilgi elde etme tarzı ya da şekli sadece duyumlara dayanırken, ikincininki ise akla dayanır. İbn Rüşd, tıpkı Plâton ve Aristoteles gibi filozoflarda olduğu gibi, gerçek bilginin tikelin değil, tümelin bilgisi olduğunu ifade eder. Eğer gerçek bilgi tikel olsaydı, hayvanların da ilim sahibi varlıklar olduğuna hükmetmek gerekecekti. Oysa hayvanların bilgisi, duyumlama ve muhayyile yetilerine dayanır ki, bu da onların korunma, savunma, yiyecek bulma gibi pratik amaçları bakımından yeterlidir.<sup>31</sup> Duyular yoluyla kazanılan izlenimler olmadan hayal gücü melekесinin çalışması mümkün değildir.<sup>32</sup> Akıl gibi üstün bir yetiye sahip olan insan, duyular yoluyla elde ettiği izlenimleri ve hayal gücünün mümkün olduğunca maddeden arınmış soyut formlarını (külli formlarını) tefekkür ederek 'külli kavramlara' ulaşma imkânına sahip olur. Oysa hayvanlar tarafından idrak edilen izlenimler ve onlara bağlı olarak ortaya çıkan hayal gücü formları, insanda olduğu gibi, külli nitelikte değil, daha ziyade tabii, sınırlı ve geçici nitelikte olan şeylerdir.<sup>33</sup>

Buna göre, insan ve hayvana ilişkin olarak iki tür ilim karşımıza çıkıyor. Bunlardan ilki, duyular ve hayal gücünün bir ürünü olan cüz'i ilim, ikincisi ise

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 184.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 84.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Kitâb el-Nefs*, ss. 12-3.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 276.

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 274.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *Kitâb el-Nefs*, s. 69.

akılın bir ürünü olan külli ilim. Teorik aklın en temel faaliyeti külli kavramları ve varlığın özünü idrak etmektir. O, basit ya da soyut kavram veya kavramları idrak ettiğinde, öncelikle onları bağlı bulunduğu maddeden tecrit eder, ikinci olarak birleştirerek, örneğin insanlık ve beyazlık gibi daha genel kavramları ulaştır, üçüncü olarak ise kendilerine doğruluk ya da yanlışlık değeri yüklenemeyen bu kavramları birleştirerek bir yargıda bulunur. Öyleyse, tümeller karşısında aklın üç temel fonksiyonu vardır: soyutlama, birleştirme ve hüküm verme. İnsan, bitkisel ve hayvani ruhların tüm yetilerine sahip olan bir varlık olarak duyu ve muhayyileye gücü vasıtasıyla cüz'ilerin bilgisine sahip olabilir. Hatta insan, kedisini ahlaklı ve sosyal bir varlık kılan pratik aklın hükümlere duyu ve muhayyileye dayalı tecrübeyle ulaşır.<sup>34</sup>

İbn Rüşd'e göre, akıl, daha doğrusu ölümsüzlük niteliğine sahip olan teorik akıl, akledilir ile aynıdır, yani düşünen ile düşünülen özdeştir. Tümeller olmadan salt potansiyel bir yeti olan aklın kendisini gerçekleştirme mümkün değildir. Çünkü akıl sadece varolanla ilişki kurabilir ve onu düşünebilir. İbn Rüşd burada Aristo'yu izleyerek Plâton'un 'radikal kavram realizmi' olarak nitelendirebileceğimiz külliler doktrinini reddeder. Plâton'a göre, tümeller, zihin ve nesnelere ayrı ve daha yüksek bir varoluşa sahip bağımsız ya da aşkın gerçekliklerdir. İbn Rüşd bu hususta daha ziyade Aristoteles'i takip ederek, tümellerin nesnelere içkin olduğunu kabul eder. Yani onların varlıkları madde ve suretten oluşmuş olan tikellerle ilgilidir. Akıl soyutlama melekesi vasıtasıyla onları tikellerden soyutlayarak elde eder. Öyleyse, buna göre tümellerin bir taraftan maddi, diğer taraftan da maddî olmayan yönü vardır. Tikellere dayalı hayal gücü tasarımlarına bağlı oldukları için maddî, her türlü maddî bağlantılardan arındırıldıkları ya da soyutlandırıldıkları için de gayri maddîdirler. Akıl insanda, tıpkı Lock'un Tabu Rasa'sı gibi, başlangıçta tümelleri idrake istekli potansiyel bir güç olarak vardır. Aklın bu safhası maddenin henüz hiç şekil almamış haline benzediği için çoğu İslâm filozofu ona, cismanî olmamasına rağmen, maddî (*heyvülanî*) akıl adını vermişlerdir. Potansiyel 'akılın küllî formlara ulaşma fiiline 'birleşme' (*el-ittisâ*) ya da 'bir olma' (*el-ittihâd*) adı verilir.<sup>35</sup>

İbn Rüşd özellikle Allah'ın bilme şeklinin insanların bilme tarzına kıyas edilemeyeceğini söyleyerek bizi uyarır. İlahi ve beşeri bilgi türü arasındaki farklılığı şöyle açıklar:

O'nun bilgisi bizim bilgimizle karşılaştırılmaz; çünkü bizim bilgimiz varlıkların eseri; O'nun bilgisi ise onların nedenidir. Öncesiz bilginin yaratılmış bilgi şeklinde olması doğru değildir. Böyle bir şeye inanan kimse, Tanrı'yı öncesiz bir insan; insanı da var olup, yok olan bir Tanrı olarak düşünmüş olur.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Kitâb el-Nefs*, s. 71.

<sup>35</sup> İslam Düşüncesi Tarihi, s. 177.

Kısaca, İlk İlke'nin bilgisiyle ilgili hususların, insanın bilgisiyle ilgili hususların tam karşısında yer aldığından daha önce söz etmiştik. Başka bir deyişle, O'nun bilgisi varlıkları meydana getirir; varlıklar O'nun bilgisini değil.<sup>36</sup>

İlahi bilgi, hiçbir şekilde beşeri bilgi ile kıyaslanmamalıdır. 'Çünkü insan tikel nesnelere duyularla ve genel (*tüme*) varlıkları ise akıl ile kavrar. Kavramanın nedeni ise, kavranan şeyin kendisidir. Dolayısıyla kavranan şeylerin değişmesiyle kavramanın değişmesi ve onların çoğalmasıyla da kavramanın çoğalması konusunda kuşku yoktur'<sup>37</sup> Allah'ın bilgisi külli ya da cüz'i olarak düşünülemez, çünkü O cüz'ileri ve küllileri bizim onları bildiğimiz tarzda bilmez. O'nun sıfatlarının, bilhassa ilim sıfatının insaninkine benzetilerek açıklanması büyük bir hatadır. Bizim tarafımızdan bilinen cüz'i ya da külliler Allah'ın yaratmış olduğu varlıkların tabiatı veya doğası tarafından belirlenmişlerdir. Allah'ın ilmi konusunda ise durum bunun tam tersinedir. Alemin yaratıcı nedeni olan Allah, neden olmaya dayanan bir bilgi türüne sahiptir. Yani, varolanları (bilhassa tartışma konusu olan tikelleri) onların varlığa gelmelerine neden olmak suretiyle bilir. Hâlbuki insanın bilgisi ise tikellerin varlığa gelmelerine bağlıdır. Yani, insana mahsus olan tikel ve tümel bilgi varlığa gelmiş olan mevcudatın bir eseridir. Allah'ın bilgisi bir nedenin ürünüken, insanın bilgisi bir eserin ürünüdür. Bu nedenle, O'nun ilmi ne tikel ne de tümel olarak nitelendirilebilir. Tümel bilgi potansiyel bilgiyle, tikel bilgi de duyu bilgisiyle özdeştir. Bütün mevcudat ilahi aklın ya da ilmin eseri iken, tümeller bu eserden sonra gelen ve bilhassa onlar dolayısıyla varlığa gelmiş olan akledilirler ya da soyut gerçekliklerdir.

Allah'ın tikelleri, onlara neden olmak suretiyle bilmesi olgusu farklı bir güçlüğü de beraberinde getirmiştir. Bu da tikellerin değişmesiyle birlikte Allah'ın bilgisi ve tabiatının değişebilmesiyle ilgili güçlüktür. Gazalî, tikellerin Allah tarafından bilinmesi durumunun O'nun bilgisi ve dolayısıyla özünde herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermeyeceğine, ancak O'nun nesneyle olan ilişkisinin değişebileceğine işaret ederek söz konusu güçlüğü aşmayı hedeflemiştir. Bu, bir bardak suyun sağında oturan ve daha sonra bardağı soluna hareket ettirerek oturmasına devam eden kişinin durumuna benzer. Böyle bir hareket kişinin zatında herhangi bir değişmeye değil, ancak onun bardağa olan ilişkisinde (izafetinde) bir değişmeye yol açar.<sup>38</sup> Gazalî'nin cevabını yetersiz bulan İbn Rüşd ise ilahi bilgiyi Allah'ın sonsuz ilk hareket ettirici olması esasına dayandırır. Buna göre, Allah kendisinin neden olacağı her olayın ezeli bilgisine sahiptir. Çünkü O,

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 257.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 253.

<sup>38</sup> Gazalî, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 130; H. C. Hiller, 'İbn Rüşd', *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Dowdwn).

insanlar gibi bir olay meydana geldiği zaman değil, daima ve ezeli olarak bilmekte olduğu için bilir.<sup>39</sup>

Neden İbn Rüşd tikel bilgiyi duyuşsal bilgiyle, tümel bilgide potansiyel bilgiyle bir ve aynı, yani özdeş kabul edilir? İnsan bilgisinin süreci içinde 'tikel' ve 'tümel' terimleri özel anlamlara sahiptir. Tikel, insan öznesi tarafından direkt olarak algılanabilen birey anlamına gelir. Burada algılanan nesne önce duyularla, daha sonraki aşamada da akılla kavranır. Duyular herhangi bir şeyi kavramadan, aklın onun üzerinde düşünmesi mümkün değildir. Tikel, kısmî ve eksik anlamına da gelir ki genellikle akıl burada tek bir objeye ya da onun bir bölümüne odaklanmıştır. Onun diğer tözlerle ilişkisi genellikle göz ardı edilir. Ayrıca duyuma dayanan bu bilişsel süreç hem kademeli hem de zaman bakımından sınırlıdır. Çünkü duyuşsal yetiler maddeyle karışmıştır ya da maddeyle iç içedir ve kendileri yoluyla elde edilmiş olan bilgide de bir kusur ve kısıtlamaya yol acar. Allah'ın bilgisi bu tarz anlayışlardan uzaktır.<sup>40</sup>

Diğer taraftan yalnızca insana has bilgi sürecinin bir sonucu olarak elde edilen 'tümeler' kapsamlı olmasının yanında daha değerli olmasına rağmen aynı şekilde mükemmellikten yoksundurlar. Çünkü bu bilgi türü duyular ve faal aklın yardımını gerektiren bir süreçten doğduğu için dolaylı ve aracılıdır. Tümel bilgi, yani form, tür ve cinslerin bilgisi elde edildiğinde bu tikel durum ya da süreçlere uygulanabilir. Bu açıdan bakıldığında da Allah'ın bilgisinin tümel olarak nitelenmek de doğru değildir. Çünkü insan aklının aksine, ilahi akıl sonsuz bir şekilde aktiftir. O'nun bilgisi harici yardım, yeti ve genel prensipler aracılığıyla kazanılmış bir bilgi değildir.<sup>41</sup>

İbn Sina'ya göre, Zorunlu Varlık'ın özü itibariyle akıldır, madde ve formdan oluşmaz ve özünde çokluk barındırmaz.<sup>42</sup> O tikelleri tümel bir şekilde bilir. Yani diğer bir ifadeyle, O tümeler vasıtasıyla tikelleri bilir. Burada filozof, tikellerin bilgisi bilen özünde bir değişimi zorunlu kılacağından, bilen özünde herhangi bir değişim gerektirmeyen bir bilme tarzının Zorunlu Varlık için daha uygun olacağını düşünmüştür. Zorunlu Varlığın her şeyi bilmesini O'nun her şeyin sebebi olmasına dayandırır. Bu son noktada İbn Rüşd İbn Sina'nın görüşüne katılsa da, 'Allah tikelleri tümel bir yolla bilir' görüşüyle uzlaşmaz. Çünkü ona göre, bir şeyi bir tür ya da cinse bağlı olarak bilmek potansiyel ve vasıtalı bilginin bir türüdür, çünkü o tümelerin algılanması şartına bağlıdır.<sup>43</sup> İnsan aklının aksine, bilfiil saf akıl olan Allah'ın potansiyel ve vasıtalı bir bilgi türü olan tümel aracılığıyla mükemmellik kazanması mümkün değildir. Tümeler, yani potansiyel bilgi, onun (ilminin) nedeni olmaz. İlahi akıl (bilgi), sürekli etkindir, faaldir. Bu bakımdan, O'nun bilgisini tümel ve tikel olarak

<sup>39</sup>H. C. Hiller, 'İbn Rüşd', *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/i/ibnrushd.htm>

<sup>40</sup>Catarine Belo, a.g.e., s. 190.

<sup>41</sup>Catarine Belo, a.g.e., s. 191.

<sup>42</sup>İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, s. 102.

<sup>43</sup>Catarine Belo, a.g.e., s. 191.

sınıflandırmak doğru değildir. Filozof bu konuda *Tehâfüt*'ünün Altıncı Tartışma'sının sonunda şöyle der:

O'nun bilgisi fiil halinde bir tek bilgi(dir). Fakat insan aklının bu bir tek bilginin niteliğini kavraması ve onun gerçekliğini düşünmesi imkânsızdır; çünkü insan bu birliği kavrasaydı, onun akli Allah'ın akli ile aynı olurdu. Böyle bir şey ise imkânsızdır. Bizim bir şeyi bilmemiz, fiil halindeki bir bilgi olduğu için, O'nun bilgisinin, tümel veya bireysel olmasa de, tümel bilgiden çok bireysel bilgiye benzediğini biliriz. Bu gerçeği anlayan kimse Allah'ın şu sözlerini ve buna ilişkin öteki ayetlerinin de anlamını kavramış olur: 'Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile O'nun bilgisinin dışında değildir.'<sup>44</sup>

Bu açıklamalar, bizim Allah'ın bilgisini kavramamızı hemen hemen imkânsız hale getirirse de –çünkü söz konusu bilginin bir yöntem ya da metodundan bahsetmemiz mümkün değildir- ilahi bilgiyi insani bilgiden ayırt etmemize sağlayan ölçütler sunması bakımından önemlidir.

##### 5. Allah'ın Bilgisinin Nesnesi

İlahi bilgi hakkında konuşmak için tikel ve tümel terimleri artık uygunsuz hale geldiğine göre, incelenmesi gereken diğer bir konu da Allah'ın bilgisinin nesnesiyle ilgilidir. Fakat İbn Rüşd felsefesine göre, Allah'ın tüm mevcudatı mükemmel bir şekilde bildiğini söylemek mümkün müdür? Ya da Gazalî'nin diliyle sormak gerekirse, Allah'ın bilgisinden kaçabilecek herhangi bir şey var mıdır? İbn Rüşd ve diğer filozoflar Allah'ın her şeyi bildiğini iddia etmişlerdir, çünkü O bütün mevcudatın mutlak ve nihai sebebidir. O'nun bilgi, irade ve nedenselliği hepsi birliktedir, çünkü her bir özellik aynı derecede ve kusursuzca etkindir ve başka bir şey tarafından neden olunmuş değildir.

Allah bütün mevcudatı bilir, çünkü O onların mutlak nedenidir demek ne anlama gelir? 'Neden' ya da 'sebebe' kavramı, tıpkı Aristoteles'de olduğu gibi, İbn Rüşd'de de dörtlü bir anlama sahiptir: maddî sebep (bir şeyin kendisinden yapıldığı şey), formel sebep (bir şeyin ne olduğunu belirleyen şey), gaye sebep (bir şeyin niçin olduğu) ve etkin sebep (başka bir şey üzerinde iş görerek bir şey meydana getiren, yani etki yapan şey).<sup>45</sup> Eğer biz Allah'ın âlemin etkin sebebi (*efficient cause*) olması konusu üzerinde durursak, İbn Rüşd ve İbn Sina arasında bazı farklılıkların olduğunu gözlemleriz. Gazalî'nin filozoflara eleştirilerinden birisi de âlemin Allah'ın bir yapıtı olduğu konusundaki görüşlerinin yetersizliği noktasına dayanır. Gazalî, onların kabul ettikleri ilkelere göre, âlemin Allah'ın yapıtı olduğu üç yönden düşünülemez: 1) *Fâ'il* yönünden düşünülemez, 'çünkü fa'ilin (Allah'ın) dilediği şeyi yapabilmesi için, dilediği şeyi kesinlikle irade ve seçme gücüne sahip olması ve bilen bir varlık olması zorunludur'. Oysa onlara göre, Allah irade gücünden yoksun olduğu gibi, hiçbir

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 186-7.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 83.

sıfatı da yoktur. Dolayısıyla varlığa gelen her şey O'ndan zorunlu olarak meydana gelmektedir. 2) *Fiil* yönünden de düşünülemez: çünkü âlem öncesiz, fiil ise sonradan var olmuştur. 3) Fiil ile fâ'il arasındaki ilişki yönünden de düşünülemez: çünkü onlar için Allah her bakımdan birdir, dolayısıyla birden yalnızca ve yalnızca bir çıkabilir.<sup>46</sup> Filozoflara göre, Allah kendi bilgisi dolayısıyla yaratır çünkü o evrenin fail, yani etkin sebebidir. Gazalî'ye göre bu yalnızca ondan taşan ilk etki için mümkündür. Bir kimse O'nun ilk etki araçlarıyla meydana gelen diğer şeyleri bildiğini söyleyemez.

Yeni-Plâtoncuların sudur teorisine mahsus olan 'Bir'den bir çıkar' ilkesi özellikle İbn Sina tarafından onaylanmıştır. İbn Sina'nın sudur teorisi Gazalî tarafından âlemdeki ilahi nedenselliğe engel olarak düşünülür, çünkü onlara göre Allah'ın nedenselliği ile bilgisi birbirini izler ve aynı şekilde O'nun bilgisi de engellenmiştir. İbn Rüşd, Aristotelesçi olmadığı gerekçesiyle sudur teorisine sıcak bakmamıştır. O daha ziyade ilahi nedenselliğin alanını genişletmek için Allah'ın bütün etkileri bir defada yarattığını ifade etmiştir.

Fakat Tanrının kendisinden çıkan etkileri bilip bilmeyeceği meselesi ilahi nedensellik konusunda Eşarî kelimacıları ve filozoflar arasındaki önemli bir ayrılıktan kaynaklandığını belirlemek gerekir. Allah'ın her şeyi kucaklayan sonsuz gücüne vurgu yapan Eşarî düşüncesine göre, âlemde vuku bulan bütün olaylar, doğal süreçler ve insan davranışları ilahi nedenselliğin ve Allah'ın doğrudan müdahalesinin bir sonucudur. Alemde varolan her şey O'na bağlıdır. Bunun aksini iddia etmek bizi O'nun sonsuz gücünü redde götürür. *Felâsifa* ise ilahi nedensellik konusunda farklı bir görüşe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, Allah'ın 'her şeyi kuşatan sonsuz gücü', dünyadaki tüm değişme ve varolanların doğrudan ya da dolaylı nedeni olup olmamasından etkilenmez. Bunun yanında filozoflar Allah'ın dünyadaki her basit olayla ilgilenmesini (ki Eşarî bunu iddia etmişti) küçültücü ve O'nun mükemmelliğine uygun olmayan bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Allah kâinatı yönetmekle iştigal eden ya da beşeri olayları ağ gibi saran ve insan davranışlarına göre kararını değiştiren bir varlık olarak düşünülmemeli ya da görülmemelidir.<sup>47</sup>

Gazalî'ye göre, filozofların ilahi takdir ve bilgi ile ilgili görüşlerinden su sonuç çıkar: 'İlk (Allah), ilk amaç bakımından, başkasını bilmeyip, kendi özünü her şeyin ilkesi olarak bilmektedir. Bunun bir sonucu olarak, onun, ikinci amaç bakımından, her şeyi bilmesi gerekir; çünkü onun kendi özünü ancak bir ilke olarak bilmesi mümkündür; zira bu durum, onun özünün gerçekliğini oluşturmaktadır'<sup>48</sup> İbn Rüşd'e göre, Allah'ın bilgisi ve O'nun varlığı kâinatın en önde gelen nedenidir. Birincil ve ikincil dereceden nedensellik arasındaki ayrım O'nun bilgisiyle yakından ilgilidir. Allah'ın yaratmasından ikincil nedenselliğin

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 81.

<sup>47</sup> Catarine Belo, a.g.e., s. 191.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 182.

çıkması O'nun güç ve bilgisine gölge düşürmez. O'nun ikinci amaca göre bilmesi, birincil amaca göre bilmesi kadar mükemmeldir. Aynı şekilde Allah'ın Ay-altı âlemde ikincil nedenselliğe göre hükümranlılığı, Ay-üstü âlemdeki doğrudan hükümranlılığı kadar güçlüdür. Allah'ın ikincil amaca göre Ay-altı âlemin bilgisine sahip olması, O'nun söz konusu dünyayı bilmesinde birtakım araçlara boyun eğmesi anlamına gelmez.<sup>49</sup> İbn Rüşd, filozofların ikincil nedensellik konusundaki görüşlerini İslâm'ın her şeye gücü yeten Allah fikrine uyarlamaya çalışır. 'Bir'den ancak bir çıkar ilkesini yerine, Allah'ın tüm mevcudatı bir anda yarattığını ve her bir varlığın, doğrudan ve dolaylı bir şekilde, O'nun tarafından idare edildiğini vurgular.

Allah'ın formel ve nihai sebep olası varsayımına gelince, bu mesele daha açık ve daha az karmaşıktır. Allah, formel ya da biçimsel nedendir. Çünkü en mükemmel entelektüel varlık olarak bütün akledilirlerin ve akılların kaynağıdır. O aynı zamanda her şeyin ona yöneldiği nihai nedendir. O bütün yaratılanların ve varlıkların şöyle ya da böyle peşinde olduğu varlıktır. Bu görüş geleneksel İslâm düşüncesiyle (Kur'an'da her şeyin nihayetinde Allah'a döneceği ifade edilmiştir) aynı çizgidedir. Öyleyse İbn Rüşd'e göre, Allah fail, formel ve nihai nedendir.<sup>50</sup>

Allah maddî bir neden olarak düşünülemez, çünkü O sırf akıl'dır. Çünkü onu âlemin maddi nedeni olarak kabul etmek O'nun aşkınlığıyla uyuşmayacaktır. Allah ve maddi dünyadaki arasındaki ilişki Gazalî tarafından filozoflara yapılmış olan meydan okumanın temelinde yatan bir meseledir. Madde formun içinde barındığı zemin ya da katmandır. Ayrıca kendi içinde mümkün olan bir şeydir. Gerçekliğin zıttı olarak potansiyel bir şey olarak varolan (şekilsiz) madde, yalnızca aktif bir ilke (Müessir), bir fail tarafından gerçekleştirildiğinde varolabilir. İbn Sina için olduğu gibi, İbn Rüşd için de madde varolma potansiyelini içerir ama kendi içinde hareket ya da değişim kapasitesine sahip değildir. Bu nedenle madde sadece formla ilişkisi suretiyle var olur, gerçekten o potansiyellik içinde bütün formları barındırır. İbn Rüşd'e göre, filozoflar, 'duyularla algılanan her varlığın madde ve suretten bitişik olduğunu; suretin, varlığın var olmasını sağlayan bir kavram (*el-ma'nâ*) olduğunu açıkça ortaya koymuşlardır'<sup>51</sup> Bunun yanında İbn Rüşd, ilk maddenin yani formsuz maddenin zihin dışında varlığı olmayacağını iddia eder. Madde daima başka bir şey aracılığıyla, yani formla kendini açığa vurur ve görünebilir bir şey haline geçer. Ona göre, çünkü madde ve form ezeli ve ebedidir. Varlığa gelme ve yok olma ikisinin birleşiminin bir sonucudur. Madde ve formun birleşimi bir fail gerçekleştirilir ve bu fail (İlk Muharrik) maddeyi hareket ettirerek potansiyel

<sup>49</sup> Catarine Belo, a.g.e., s. 194.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 83.

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 235.



halde bulunan formun gerçekleşmesine, yani kendini açığa vurmasına neden olur.<sup>52</sup>

Allah'ın nedenselliği O'nun bilgisiyle özdeştir ve bu bilgi eşit derecede tikellere kadar uzanır. Bu bilginin nasıl meydana geldiği insan aklı tarafından anlaşılabilir, çünkü bu kâinattaki her bir değişim ve hareketi meydana getiren pek çok sayıda nedenler bütününü bilmemizi gerektirir ki bu da Allah'ın hakkı olan bilgiye sahip olmamız demektir. Allah'ın bir bilme sürecinden ya da yönteminden bahsetmemiz mümkün değildir, çünkü O'nun bilgi ve yaratması sonsuz 'şimdi'de gerçekleşir. Eğer Allah âlemdeki her şeyin etken, formel ve nihai nedeni ise, O âlemdeki her bir varlığın ve aklın varlığından sorumlu olan mutlak varlıktır.

## 6. Sonuç

Bu çalışmamızda her şeyden önce Gazalî'nin sudur teorisini benimseyen filozofların sistemleri gereği Allah'ın yalnızca tümelleri, yani cins, tür ve doğa yasalarını bilip, tikelleri, somut olay ve şeyleri bilmediğini söylemek durumunda kalmalarına yönelik eleştirileri kısaca değerlendirdik. Daha sonra ise İbn Rüşd'ün Allah'ın tikellere dair bilgisi konusundaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele aldık. Gördüğümüz gibi Gazalî filozofların Tanrı kavramını İslâm ve Kur'an'a karşı olması gerekçesiyle ağır bir dille eleştirir. Bilhassa bu temel fikirden hareketle onların Allah'ın bilgisi konusundaki görüşlerini yıkmaya yönelir ve şu sonuca ulaşır: Filozofların akıl yürütmelerine göre Allah ne kendi özünü ne de dünyadaki bireysel varlık ya da olayları bilir. Çünkü onlar âlemin kadîm olduğunu, Allah'ın iradesiyle hâdis olmadığını öne sürer.<sup>53</sup> Yeni-Platoncu 'Birden, ancak bir çıkar' ilkesine sıkıdan sıkıya bağlı olan filozofların öncüllerine göre, Allah ancak kendisinden çıkan (zorunlulukla taşan) ilk etkiyi bilir ve bu nedenle de O'nun sudur sürecinde vücuda gelmiş olan diğer varlıkları bilmesi gerekmez. Burada Gazalî'nin eleştirisinin asıl hedefi İbn Sina'dır. Özellikle onun 'Allah, tikelleri tümel olarak' ya da 'Allah, tikelleri tümeller vasıtasıyla bilir' formülasyonudur.

Gazalî'ye cevabında İbn Rüşd, Allah'a ait bilginin ezeli ve ebedi olduğunu fakat yaratılmış varlıklarla ilgili onun bilgi tarzının bize açık olmadığını ifade eder. Yani ona göre insan, Allah'ın ne tür bir bilgi tarzına sahip olduğunu bilemez. Allah'ın yaratılmış varlıkların var oluşunu ya da onların yok oluşunu ezeli ve ebedi bir bilgi tarzıyla mı yoksa gelip geçici bir bilgi tarzıyla mı bildiği iddiasında bulunmada haklı bir gerekçeye sahip değiliz. İlahi ve yaratılmış, gelip geçici olan beşeri bilgi tarzları arasında bir uygunluk ya da bağlantı yoktur. Çünkü Allah'ın bilgisi yaratılmış olan nesnelerin nedeni iken, insan bilgisi etkinin ya da eserin bir ürünüdür. Bu durumda, İbn Sina'nın 'Allah, tikellerin tümel bir bilgisine sahiptir' görüşü reddedilmelidir, çünkü tümel ve tikel ilahi bilginin değil, beşeri bilginin kategorileridir. Gerçekten, Allah'ın bilgisinin tarzı ezeli ve ebedi aşkın olarak Allah'ın kendisi tarafından bilinebilir.<sup>54</sup> Gazalî'yi cevabında

<sup>52</sup> Kagan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 224

<sup>53</sup> Gazalî, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 119.

<sup>54</sup> M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 317.

öyle görünüyor ki İbn Rüşd'ün asıl katkısı onun İbn Sina'nın 'Allah tikellerin tümel bir bilgisine sahiptir' ya da 'Allah, tümeller vasıtasıyla tikelleri bilir' şeklindeki tezini açıkça reddetmesidir. Onun bu görüşü kabul etmemesinin asıl nedeni onun beşeri bilgi ile ilahi bilgi arasındaki ayrımı ortadan kaldırmamasıdır. Beşeri bilgi süreci ya da tarzı tikel tözlerden tümellerin soyutlanmasını gerektirirken, Allah'ın bilgisi tümel ya da tikel olarak karakterize edilemez. Çünkü ilahi bilgi duyu deneyimi içermediği gibi, soyutlanmış bir bilgi de değildir. Bilginin tarzına ilişkin böyle bir sınıflamayı yapan insan aklının kendisidir. Bu ise sınırının sınırsız değer biçmesi ki son derece yanlış bir tavrıdır. Çünkü Allah'ın bilgisinin özü sınırlı olan insan tarafından ne bilinebilir ne de kavranabilir.

İbn Rüşd, Allah'ın tikellerin bilgisine nasıl sahip olabildiği konusunda herhangi bir açıklamada bulunmaz. Sonsuz ve aşkın olan Allah'ın bilgisinin tarzının duysal ya da rasyonel olup olmadığı kesinlikle bilinemez kabul edilmelidir. Fakat buna rağmen, İbn Rüşd onu rasyonelleştirme ve özellikle onun kendi kendini düşünen ilahi öze ilişkisini gösterme teşebbüsünden vazgeçmez.<sup>55</sup>

İbn Rüşd negatif bir tutumla Allah'ın bilgisinin ne olmadığından başlayarak, beşeri ve ilahi bilgi arasındaki farkları açıkça ortaya koyar. Bize, bu bilginin neye benzemesi ya da nasıl olması gerektiği hususunda alternatif bir kavrayış sunar. Filozof burada Allah'ın bilgisinin ne olmadığından hareketle nasıl olması gerektiği hususunda bir kavrayış sunmuş olsa da, O'nun bilgisinin tabiatının insan aklı tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını ifade etmekten de geri kalmaz. Ona göre, Allah'ın nedenselliği ile bilgisi özdeştir. İlahi varlık kavramı onda bir 'neden' olarak açıklanır. Beşeri bilginin aksine, Allah'ın bilgisi nedenseldir. Mutlak varlık olarak Allah, etken, formel ve final neden olmasına rağmen madde ile karışmamıştır ve bu nedenle O tikelleri bizim onları bildiğimiz şekilde ya da yolla bilmez. İbn Rüşd *Tehâfüt*'ünün 13. meselesinde Allah'ın tikelleri nasıl bildiğine dair geniş kapsamlı ve açık bir bilgi sunmaz. Ancak diğer felsefi çalışmaları dikkate alındığında onun bu meseleye ikna edici bir cevap sağladığı kabul edilebilir. Çünkü Allah'ın bilgisi hususunda negatif bir yol izleyerek, beşeri ve ilahi bilgi arasındaki farklılığı kullanarak bu meseleye dolaylı ve örtük cevap sağladığı kabul edilebilir. Aslında onun bu meseleye cevabı 'Allah'ın özü bütün var olanların ve akılların toplamıdır' sözünde saklıdır. Catarina Belo'nun da ifade ettiği gibi, 'böyle bir felsefi cevaba neden olan felsefi taslak sadece Gazalî'nin Tanrı görüşü ve O'nun dünya ile ilişkisinin reddetmekle kalmaz, aynı zamanda nedenselliğe ilişkin İbni Sina'nın benimsediği çok sayıdaki temel felsefi görüşlerin reddini de içerir.<sup>56</sup> İbn Rüşd, İbn Sina'yı gerçekten de pek çok felsefi ve teolojik konuda ciddi olarak eleştirse de, bu olayda selefinin teorisini değerlendirmede oldukça ılımlıdır. Allah'ın bilgisini tanımlamak için İbn Sina tarafından kullanılan 'tümel' teriminin reddi, İbn Rüşd'ün Gazalî'ye doğrudan cevabını oluşturur.

<sup>55</sup> M. Fakhry, a.g.e., s.317.

<sup>56</sup> Catarina Belo, 'Averroes on God's Knowledge of Particulars', 199.

## İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl

### *Rational Theology and Reason in Ibn Rushd's Thinking*

Aliye Çınar

#### Giriş

İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eseri çerçevesinde, onun rasyonel teoloji düşüncesini izah etmeye başlamadan önce, rasyonel teolojiyle neyi kast ettiğimizi belirtmemiz gerekmektedir. Rasyonel teoloji, Kant'ın ifadesiyle, salt teorik akıl sayesinde düşünür. Tanrı ve dünya hakkındaki hakikatleri *a priori* aklın işleyişi ve gücüyle kavrama biçimine, en genel ifadeyle, rasyonel teoloji demek mümkündür. Söz konusu teolojinin, aklın gücüne sonsuz güveni vardır; O, salt akıl gücüyle, Tanrı hakkında düşünme faaliyetini üstlenir.<sup>1</sup> Bu faaliyeti yani rasyonel teolojiyi iki şekilde ifade etmek mümkündür: O, ya saf aşkın kavramlarla ya da zihnin kendi doğasından hareketle düşünür. Bir başka ifadeyle, eğer salt *a priori* kavramlarla düşünürse, Kant, buna aşkın teoloji; *a posteriori* kavramlarla düşünürse doğal teoloji denilebileceğini söyler. Bu çaba, bir bakıma doğa ve dünyada aklın nasıl görüldüğünü tahlil etme çabasıdır. Bunu iki şekilde ifade etmek gerekir: 'Doğada aklın rolünü, aşkın (*transcendent*) veya içkin (*immanent*) olarak nitelendirdiğimizde, ilkiyle aşkın teoloji, ikincisiyle ise doğal teolojiyi kastetmiş oluruz.'<sup>2</sup> Bunların inanç biçimi dikkate alındığında, aşkın teolojinin Tanrı tasavvurunu deist olarak nitelendirmek mümkündür.<sup>3</sup>

Doğal teoloji, bir yandan içkin kavramını, öte yandan ise insanın kendi aklının doğasını hareket noktası olarak alır. Dolayısıyla, evrenin yaratılışını, evrenin içinden hareketle izah etmeye çalışır. Özellikle 'nedensellik fikri' ekseninde, doğada aklın içkin olarak bulunduğu gerçeğine ulaşır. Bir başka ifadeyle, evrenden hareketle 'ilk neden fikri'ni ya da 'doğada aklın içkin' olarak varlığını analiz eder. Kant'ın ifadesiyle, aşkın teoloji, Varlık düşüncesinden hareket ederken; doğal teoloji ise, evrendeki varolan yaratılmış parçalardan bütüne, Varlık fikrine ulaşır. Buradan hareketle Kant, doğal teolojinin inanç yapısına ise teist denilebileceğini söyler.<sup>4</sup> Doğal teoloji düşünürleri bir bakıma, Kant'ın deyimiyle, 'analitik önermeler' ya da *a priori* hakikatlerden ziyade, *a posteriori* yani tecrübe sayesinde dünya hakkında konuşabileceğimizi dile getirmektedirler. Kısacası, doğa ve hatta doğanın ötesi hakkındaki iki farklı

---

<sup>1</sup> Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, ed. Vasilis Politis, trans. Meiklejohn, Everyman's Library, Orion Publishing Group, 1993, A631/B659

<sup>2</sup> A.g.e., A844/b872; geniş bilgi için bkz., Çınar, Aliye, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2008.

<sup>3</sup> A.g.e., A631/B659

<sup>4</sup> A.g.y.

tutumu böyle ayırmak mümkündür. Ne var ki, bunların birbirinden bütünüyle farklı olduğunu söylemek, el çabukluğuyla yapılmış bir çıkarsama olacaktır. Mesele, sadece perspektif farkıdır. Zaten bunların her ikisi de, rasyonel teolojinin birer alt birimidir. Çalışma boyunca ele alınacağı gibi, zaman zaman bunlar birbirini hem gerektirmekte, hem de karşılıklı birbirlerine geri dönmektedirler. Çünkü bunlar rasyonel teolojinin birer şubesi olan aşkın ve doğal teolojinin tanrı tasavvurlarıdır. Dolayısıyla onlar, deyim yerindeyse kardeşlerdir. Çalışmamız içinde ayrıntılı olarak göstereceğimiz gibi, İbn Rüşd'ün düşüncesini de bu bağlamda doğal teolojiyi kapsayan rasyonel teoloji başlığı altında ele alsak da, gerçekte onun düşüncesi doğrudan doğruya doğal teolojiye dâhil olmaktadır.

Rasyonel teoloji ibaresindeki 'rasyonel' belirteci olmadan da, 'teoloji' teriminin rasyonel olduğunu bizzat kavramı tahlil ederek de görebiliriz. Teolojinin tanımından önce onun tarihsel kökenini belirtmemiz gerekir. 'Teoloji' terimi, Grek dinî geleneğinden gelmektedir. Tarihsel olarak da o, Grek düşüncesinin etkisi altındaki Hristiyanlıkla neredeyse özdeş hale gelmiştir. Teoloji terimi, bir yandan Helenistik kültür, öte yandan da Hristiyanlık içinde doğup gelişmiştir.<sup>5</sup> İster Grek dini, isterse de Hristiyanlık kaynaklı olsun, terim itibarıyla 'teoloji', bizatihi gerilimli bir özelliğe sahiptir. Çünkü teoloji, bir yandan genel bir bakışla, hem Tanrısal, dolayısıyla iman sahasını; hem de 'loji' ekiyle bilimsel bir alanı birleştirmeyi ima etmektedir. Bir başka ifadeyle o, "Tanrı'nın vahiy yoluyla bildirildiği mesaja işaret eden "teo" hecesi ve beşerî aklın mesajı kavrama gayretine işaret eden "loji" hecesinden müteşekkildir."<sup>6</sup> Ancak teoloji, Tanrısal mesajı rasyonel olarak incelerken, esasında Tanrı'nın doğasını analiz etmeyi amaç edinmektedir. Öte yandan bu tavır beraberinde Tanrı'nın bilinebileceğini ya da en azından rasyonel olarak açıklanabileceğini ima etmektedir. "'Bilme' kelimesinin dar anlamından hareket edersek, sadece zorunlu olan şeyi bilebiliriz; oysa olumsal ve zorunlu olmayı bilemeyiz."<sup>7</sup> Sözü, 'teoloji' ve 'bilgi' ilişkisine getirmemizin sebebi, rasyonel teolojinin anlamının tam da belireceği bir zemin olmasındandır. Zira rasyonel teoloji, zikredilen bilme kavramına sadık kalarak, Tanrı'nın doğasından evrenin yaratılışına kadar, 'zorunluluk' ve 'nedensellik' prensibine sadık kalır. Teoloji teriminin tarihsel kökenin Grek düşüncesi olduğunu anımsarsak, zaten doğduğu temel de bir rasyonel teoloji ve kozmoloji imasında bulunmaktadır.

Greklere, özellikle de filozofların 'teoloji'yi hangi bağlamda kullandıklarına işaret etmemiz bize ciddi ipuçları verecektir. Yunanlıların polisi,

<sup>5</sup> Tracy, David, "Theology", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, V. 14, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, s. 446

<sup>6</sup> Tillich, Paul, "Philosophy and Theology", *The Protestant Era*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957, s. 84.

<sup>7</sup> Pluhar, Warner S. (trans.), "Çevirenin Önsözü", *The Critique of Judgment* da, (Kant) Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1987, s. xxxi.

rasyonel bir dünyanın ve rasyonel bir kozmolojinin ürünüydü. Devlet başkanının adalet kriterlerine göre karar vermesi yani eşitliğin kıstasına büyük ölçüde teoloji denilmekteydi. Çünkü Plâton'un *Devlet*'de teoloji kelimesini nasıl kullandığını hatırlarsak, bu yeni teolojik Tanrı, ne yaşayan bir Tanrı, ne filozofların Tanrısı ne de pagan bir Tanrı'dır. Söz konusu ilah, siyasi bir aygıt ya da "ölçülerin ölçüsüdür." Şehirler kurulurken, yığın için davranış kuralları tespit edilirken uyulacak ölçüttür. Rasyonel bir polisin (şehrin) yönetimi en genel ifadeyle 'teoloji' terimiyle karşılanmaktaydı. Elbette burada teoloji, "siyaset biliminin" bir parçası, özellikle de yığının nasıl yönetileceğinin anahtarını veren bir bilimdir.<sup>8</sup> Bunun için olmalı ki, Farabî'nin *El-Medinetü'l-Fâzıla*<sup>9</sup> isimli eseri hem bir teoloji hem de erdemli bir şehrin yönetimi yani 'ölçülerin ölçüsü'ne dair bir bilim anlatısıdır.

Yine Ortaçağ'da özellikle Hristiyanlıkla ilişkiye giren Grek düşüncesi üzerinden felsefe ya da teoloji üreten. T. Aquinas gibi düşünürlerin özellikle Tanrı hakkındaki fikirlerini temellendirme biçimlerini analiz eden düşünürler, onların da bir bakıma doğal teoloji ürettiklerini söylemektedir.<sup>10</sup> Buradan hareketle rasyonel teolojinin bir akıl dini görünümünde olsa da, monoteist dinlerin vahiylerinden beslenmekle birlikte Tanrı'nın Varlığını kanıtlamayı hedefleyen ve onun evrenden hareketle varlığının bilinebileceğini söyleyen teolojileri de son tahlilde rasyonel teoloji başlığı altında değerlendirmek mümkündür. İşte bu düşünceden hareketle, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-tehâfüt* eserini eksene aldığımızda T. Aquinas olduğu gibi, bir doğal ya da rasyonel teoloji savunusu çıkacağını göstermeye çalışacağız.

### a) İbn Rüşd Düşüncesinde Akıl

İbn Rüşd insan aklının üç görünümü olduğunu söyler ve üç tip insandan bahseder: Bir başka ifadeyle üç tip zihin, üç çeşit insan grubunu temsil eder. İlki, açıklayıcı kanıtlayıcı bir zihin türüdür (burhan ehli). O, zorunluluk ilkesiyle yol alan, zorunluluktan zorunluluğa götüren kanıtlayıcı ya da ispatlayıcı bir akıl türüdür. Diğer diyaletik kişi veya akıl tipidir (cedel ehli): Olası argümanlarla tatmin olur. Üçüncü kişi, nasihat ve hitabete yatkın kişidir (hatâbe ehli).<sup>11</sup>

Kanıtlayıcı zihin, belli öncüllerden zorunlu sonuca ulaşmaya çalışırken; diyaletik ve retorik zihin biçimi veya iddialar için tasdiğe zorlayıcı bir şey yoktur ve bu mizaçlardaki kişilerin bir tür ispat peşini sürmeleri gerekmez. İbn Rüşd bu tasnifiyle bir yandan 'çifte hakikat' öğretisinin olmadığını söylemeye çalışırken, öte yandan da filozofun akıl yürütme tarzının en üst seviyeyi teşkil ettiğini ifade eder. Dinin ve felsefenin hakikatleri ayrı olmayıp; bilakis onlar aynı gerçekliğin

<sup>8</sup> Arendt, Hannah, "Otorite", Geçmişle Gelecek Arasında, İletişim Yay., B. Sina Şener, 2004, 180-181.

<sup>9</sup> Farabî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bkz., Kretzmann, Norman, *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Oxford, 1999.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl, Felsefe Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, s. 104; Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1955.

iki farklı görünüşünden ibarettir.<sup>12</sup> Zira "hikmet, şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir."<sup>13</sup>

İbn Rüşd'e göre, tabiat kanunları (değişmez oluşlarıyla (âdet) mucizedir), Şerî'atı kanıtlarken, Şeriat ise hem erdemlerin ilkelerini hem de Allah'ın âdetlerini gösterir. Dolayısıyla bunlar arasında çelişme yoktur. Ancak din ve felsefeyi de kendi yerlerinde değerlendirmek gerekir; birini diğerine indirgemek doğru değildir.<sup>14</sup> Ne var ki, filozofumuz bunları söylerken Kur'an'da kendilerine ilim verilmiş olanlara imanın da lütfedildiğini ifade eden (Allah'tan bilgi verilmiş ve Müslüman olmuştuk (19/27) ayetlerden farklı düşünür. Çünkü o, bu verilmiş en yüksek bilginin felsefi bilgi olduğunu kast etmekte ve ilimde derinleşmiş olanların (3/7) nihaî bilgiyi kavramakla birlikte diğer insanlara bunu açıklamaması gerektiğini söyleyerek 'ona inandık hepsi Rabbimizin katındadır' demesi gerektiğini tavsiye etmektedir. Böylece de o, üç tür akıl ayrımını yaparken, her üçünün de aynı gerçekliği farklı şekillerde tasdik ettiği görünümünü verse de gerçekte asıl bilginin nedensel bilgiyi kavrayan ilk tür akıl olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla da Kur'an'ın, kendilerine 'ilm verilenler dediği (onlar, Rabbinden sana indirilen Kur'an'ın gerçek olduğunu ve onun, mutlak güç sahibi ve övgüye layık Allah'ın yoluna ilettiğini görürler 34/6) kişilerin, filozoflar olduğunu düşünür. Ancak bunları söylerken onun şeriatın bilgisine kayıtsız kaldığını ifade etmek mümkün değildir. Bu noktada, şeriatte en üstün bilgiye sahip olanların, nedensel akıl bilgisine sahip olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.

Oysa Kur'an'ın kastı bu değildir. Oradaki bilgi, iman ve erdemi ihtiva eden bilgidir. Ancak filozofun bilgisinin de Farabî'de olduğu gibi erdemli şehrin başkanı olmasından dolayı, bu bilginin de değeri ihtiva ettiği izlenimi verilse de durum böyle değildir. Çünkü yine aynı gelenekten gelen mesela Ebu Bekr Razi'nin, kendisinin, ahlaki bakımdan tasdik edilmese de bilgisine itibar edilmesi gerektiğini söylemesi, bunu doğrulamaktadır.<sup>15</sup> Son tahlilde İbn Rüşd, 'çifte hakikat' yoktur demesine rağmen, o, esasında en üst bilgiye sahip olarak filozofları düşündüğünden; dinin, -erdemine verse de-, tabiat bilgisini ve zorunlu nedeni açıklamadığını düşünmektedir. Öte yandan peygamber akli ile filozofu mukayese edersek, filozof nedensel aklın temsilcisiyken, peygamberde hem nedensel, hem diyalektik hem de imgesel aklın hüküm sürdüğünü söyleyebiliriz. Ki o, muhataplarına dinde derinleşenler bilir diyerek susmayı değil, muhatapının akıl türüne göre konuşmayı tercih etmiştir. Kimisine delil getirerek, kimisine

<sup>12</sup> Leman, Oliver, *Averroes and his Philosophy*, Curzon Press, Cornwall, 1998, s. 10; Taylor, Richard C., "İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotlesçi Düşünce", *İslam Felsefesine Giriş* de, ed. P. Adamson&R.C. T aylor, Küre Yayınları, 2007, s. 204.

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, s.113.

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, 2. Baskı, Beyrut, 1968, s. 792.

<sup>15</sup> Ebû Bekir er-Razi, "Filozofça Yaşama", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 82.

sadece zıt tabloları anlatarak; kimisine de nasihatte bulunmak suretiyle ilahi mesajı iletmıştır.

İbn Rüşd'e göre, aynı gerçekliği, üç tür akıl, kendi tarzlarınca anlar. O, üç farklı gerçeklik karşısında, farklı meziyet ve donanımdaki akli ileri sürmez. Zira İbn Rüşd, 'çifte hakikat'i kabul etmezken, gerçekte iman olarak sunduğu dini hakikatler de bilgi kılıfına girmiş imandır. Son kertede tıpkı modern düşüncedeki rasyonel teoloji sözcülerinden Leibniz'in vahyedilmiş imana aklın zaten ulaşabileceğini söylemesi gibi İbn Rüşd de en üst payeyi verdiği aklın, ulaşamayacağı bir gerçekliğin olmadığını söylemek ister.

Tabiattaki değişmez kanunları kavrayan akıl, tam da bu sayede akıl olur diyen İbn Rüşd, "hikmetin ezeli akılda bu şekilde bulunmasının, onun varlıklarda da bulunmasının sebebi"<sup>16</sup> olduğuna işaret eder. Böylece de Aristoteles'in tipik bir takipçisi olarak o, "nedensellik ilkesini reddeden kişinin, akli reddettiğini"<sup>17</sup> söyler.

İbn Hazm ile İbn Rüşd'ün ayrılma veya kırılma noktaları da tamamen burasıdır. Bir mukayese üzerinden ilerleyecek olursak; İbn Hazm, aklın, doğadaki ilahî hikmeti kavrayarak akıl olduğuna itiraz eder. Çünkü ona göre akıl, tabiattaki idrak edilen her şeyin, sıfatlarını bilmekle mükelleftir ve 'Her şeyin en güzel surette yaratıldığını idrak ederek' imanî aklın oluşacağına işaret eder. Böylece de o, aklın çeşitli niteliklerde yaratılabileceğini (âyet ve işaretlerde) söylemek ister.<sup>18</sup> İbn Rüşd ise buna kesinlikle katılmaz. En güzel surette yaratılmasını, İbn Rüşd şaşmayan bir zorunlulukla işleyen bir mekanizma olarak telakki ederek, mucizeye de farklı bir anlam yükler.<sup>19</sup> Ona göre, Kur'an başlı başına bir mucize olmakla birlikte, tabiat yasasının zorunluluğu da başlı başına mucizedir. Kur'an'da geçen, "Sen Allah'ın yasasında bir değişiklik ve değişme bulamazsın (35/42-43)" ayeti, bu gerçeği doğrulamaktadır. Eğer bu âdet akılla takip edilemeyecek şekilde olsaydı, Allah'ın mucizesinden değil de, eksikliğinden söz edilecekti.<sup>20</sup>

Zorunluluk yasasını tamamen bir nedensel akıl olarak gören İbn Rüşd'e itiraz eden Gazalî, bu noktada haksız sayılmaz. Çünkü Gazalî, Meşşâilerin ve özelde İbn Rüşd'ün iradenin –el çabukluğuyla– akıl anlamına gelecek şekilde anlamını boşalttıklarını düşünür. Allah'ın âdetini genel irade olarak gördüklerini söyleseler bile, son tahlilde inanan kişinin her an üzerinde etkin olduğuna

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 812; Doğal akıl veya maddi zekâ olarak isimlendirilebilecek olan akıl yetisi, doğadaki neden-sonuç ilişkisini, dahası nedenselliği kavrayarak doğal akıl olur. Varlıklardaki düzeni ve amaçsallığı kavrayan akıl, 'ilk neden'in açılımını anlayarak kendini fark eder. Bkz., Davidson, Herbert A., "Averros on the Intellect", Alfarabi, Avicenna and Averros on Intellect" da Oxford University Press, 1992, s. 294, 295.

<sup>17</sup> A.g.e., s. 785.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Muhammed Şâkir, Beyrut, I, 27 vd.

<sup>19</sup> Leman, Oliver, *Averros and his Philosophy*, s. 55.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 786.

inandığı özel iradeyi açıklamaları imkânsız gibi gözükmetedir.<sup>21</sup> Bu bağlamda Kur'an'ın mucize anlamının tamamen başka bir noktaya çekildiği söylenebilir. Zira ateşin İbrahim'i yakmaması durumunu, ne İbn Rüşd'de olduğu gibi nedensel akılla; ne de salt Gazalî'de olduğu gibi sebep sonuç ilişkisini iptal ederek açıklamak mümkündür. Kur'an'da geçen mucizeler, Allah'ın tarihe ve ana müdahale edebildiğini, yani inanan kişilerin üzerinde özel irade olarak etkin olduğunu ifşa eder.

### b) Akıl ve Nedensellik Düşüncesi

İbn Rüşd düşüncesinde akıl ve nedensellik prensibi birbirinden ayırlamayacak kadar kenetlidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ona göre nedenselliği iptal etmek, akılı iptal etmek demektir.<sup>22</sup> Hatırlanacağı gibi Gazalî, nedenselliği kabul etmemekteydi. Ona göre, ateşin ilişmesiyle, pamuğun tutuşması arasında nedensel bir ilişki yoktur. Çünkü ateş ilişmesine rağmen pamuk yanmayabilir; ateş ilişmemesine rağmen de pamuk yanabilir. Dolayısıyla yanma olayında, böyle bir etki-sonuç ilişkisi kurmak beyhudedir. İnsan bu yanma olayını müşahade ederken, nedenin sonucu belirlediğini değil, yalnızca pamuğun yanmasının ateşin ilişmesi sırasında meydana geldiğini gözlemler.<sup>23</sup> Gazalî buradaki ateş ve pamuk ilişkisini bir nedensel ilişki olarak görmez. Bu duruma, zamansal bakımdan ard arda geliş (et-tesavuk) der. Bu ard arda geliş o, nedensellik değil, Allah'ın takdiri olarak görür.<sup>24</sup> Dolayısıyla da mucizeye yer açmış olur. Çünkü boğazı kesilen insanın ölmesi bir zorunluluk değil, Allah'ın takdiriyle o hayatta kalabilir.

Ne var ki, İbn Rüşd Gazalî'nin nedenselliği reddedişini kabul etmez. Ona göre, "duyulur nesnelere görülen etkin sebeplerin varlığını tanımamak bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse ya diliyle gönlündeki (gerçeği) inkâr etmektedir ya da bu konuda sofistlik bir kuşkuyla teslim olmuştur. Dolayısıyla sebepliliği reddeden kimse, her fiilin mutlaka bir fâilinin bulunduğu gerçeğini kabul etmez."<sup>25</sup> O, Gazalî'nin verdiği örnekten hareket ederek, ateşin yanma nedeni olup olmadığını tartışır. İbn Rüşd'e göre, Gazalî, 'İlk Fâil (Allah) yanmayı ateşte, yarattığı bir vasıta olmaksızın' gerçekleştirir derken, sebep ve sebeplerin varlığını algılama imkanını iptal etmektedir. Pamuğun yanmasında yakan failin ateş olduğunu reddetmek hem akla hem tecrübeye aykırıdır. Ateşin yakmasından öte, onun varlığının şartı olan dış ilkenin bulunduğunu yadsımak mümkün değildir. Bu ilkenin nasıllığı konusunda fikir ayrılığı olsa da onu inkar etmek, aklen muhaldir. Bazıları ona soyut (ayrık) bir ilke derken, bazıları ise,

<sup>21</sup> A.g.e., s. 790.

<sup>22</sup> A.g.e., s. 790.

<sup>23</sup> A.g.e., s. 778; Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Macid Fahri, Beyrut, 1982, s. 195-196.

<sup>24</sup> Aydınlı, Yaşar, *Gazalî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa, 2002, s. 94.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 782.



ateşten başka, sonradan yaratılan ile soyut ilke arasında aracılık eden bir şey der.<sup>26</sup>

İbn Rüşd, ateş, pamuk ya da başka bir şey, sonradan yaratılan varlıkların etkin, maddi, formel ve gaye olmak üzere dört sebebi bulunduğunu ısrarla hatırlatır. Bu bağlamda sebeplerin, sebeplilerin varlığı için bir zorunluluk olduğunu söyler. Özellikle de sebebin, sebeplinin bir parçası olduğu durumlarda söz konusu zorunluluk daha açık olarak görünür. Ateş ve yanma ilişkisini dikkate aldığımız zaman, Gazalî'nin büyük yanılsama içinde olduğuna dikkat çeken filozof,<sup>27</sup> onun tecrübe ve eşyanın genel işleyiş kanununa muhalif olduğunu ifade eder. Sonuçta var olan nesnelere arkaya gelmesi ya da yan yana bulunamamasının nedeni, bu düzeni planlayan bir yaratıcının tasarrufundadır. Bu düzen de onun varlığını gösterir. Zira her şeyin birbiriyle ilişkisi bütün bir plan ve program çerçevesindedir. İnsan akli bu düzeni kavramak suretiyle akıl olur. Ona göre bu, Allah'ın varlıklardaki hikmetidir. Gerçekte insan akli, söz konusu hikmeti kavrayarak akıl olur. Hikmetin ezeli akılda bu şekilde bulunması, onun, bir bakıma varlıklarda da mevcut olduğu anlamına gelir.<sup>28</sup> Görüldüğü gibi İbn Rüşd, varlığın merkezine ezeli akli koymakta ve dünyada var olan şeylerin bu aklın bir açılımı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla da varlıklarda bulunan hikmeti kavrayan akıl aslını yakalamış olur ve akıl olmanın yolu bundan geçer. Demek ki o, insan aklının oluşumunun, bu düzeni kavramaktan geçeceğini söylemektedir. Gözükün o ki aklın menşei, Tanrısal düzen ve ilahi nedensellik (akıl). Bu durumda Tanrısal düzen ve nedensellik fikrini kanıtlayan rasyonel teolojinin hizmetindeki akıl, aynı zamanda kendini de ispat etmiş olacaktır. Elbette bunun zıttı da doğrudur. Düzen fikrini ve sebeplilik ilkesini reddetmek akli reddetmek anlamına gelecektir.

Batı düşüncesinde de 'nedensellik' fikrinin Tanrı düşüncesine götürmeyeceğini söyleyen düşünürler (ilk akla gelen Hume ve Kant'tır) vardır. Onlarla Gazalî'nin itirazı hemen hemen bir ve aynı noktada kesişir. Zira her iki düşünce kolu da son tahlilde Grek düşüncesinin 'İlk Neden', 'İlk Bir'<sup>29</sup>, 'hareket etmeyen hareket ettirici' veya 'mutlak iyi' düşüncesinin İbrahimî geleneğin Tanrısı (Allah) olmadığını veya bu düşünme biçiminin Tanrı'ya götürmeyeceğini söylemek ister.

### c) Âlemin Ezeliği

Allah'ın 'an'a müdahale etmemesi fikri gerçekte İbn Rüşd düşüncesi çerçevesinde düşünüldüğünde oldukça tutarlıdır. Zira âlemin ezeli olduğunu ve

<sup>26</sup> A.g.e., s. 783.

<sup>27</sup> A.g.e., 812.

<sup>28</sup> A.g.y.

<sup>29</sup> İlk Bir (el-Vâhidü'l-evvel) fikrinin İbn Rüşd düşüncesindeki önemi için bkz., İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 92-93.

varolan bir şeyden başlayarak (yokluktan değil), yaratmayı merkeze alırsanız, doğal olarak kurulmuş bir mekanizmin etkinliğini savunmak gerekecektir. Ona göre, âlemin faili olan Allah'ın varlığının ezeli oluşu gibi\*, onun fiili de doğal olarak ezelidir. Ancak filozofumuz buradaki yaratan ve yaratılan ilişkisini ne İbrahimi gelenekteki gibi irade sahibi âlemin dışındaki bir varlık olarak düşünür, ne de Yeni-Plâtonculuk'da olduğu gibi güneş ve ışık metaforu ekseninde mütalaa eder. Ona göre bunun her ikisi de yaratma olayını anlamak için hem zamanlı olarak geçerlidir.<sup>30</sup> Ne var ki, hem âlemin ezeli oluşu hem de yaratmanın bir tür mekanizmden çıkarılması durumunu Kur'an'daki Allah'ın muradı veya gaye neden (finalizm) olarak yorumlamak oldukça amaçsal bir tutumdur. Bir başka ifadeyle, mevcut bilgiyi kendi amacı doğrultusunda okuma gayretinden başka bir şey değildir.

Çünkü İbn Rüşd iradeyi bir tür düşünme ya da genel irade olarak değerlendirmektedir. Bu da bir tür zorunluluk anlamına gelmektedir.<sup>31</sup>

Kendisinde bulunan birbirine karşıt iki şeyden birini irade edenin öncesiz (ezelî) olduğu ileri sürülürse, burada onun tabiatı imkân halinden vucûp (zorunluluk) haline dönüştürülmüş olacağından, iradenin tanımı ortadan kalkar.<sup>32</sup>

İrade öncesiz olunca, irade edilen şeyin ortaya çıkmasıyla ortadan kalkmaz. Dahası onun var olmasını murat ettiği her ne ise, o olmasa da irade zaten vardır. Dolayısıyla burada 'öncesiz irade' denen şeyin, bir bakıma düşünme gücü veya akletme faaliyeti olduğu söylenebilir. İbn Rüşd ile Gazalî arasındaki kavgayı da esasında irade bağlamında düşünmek isabetli olacaktır. Her ne kadar Gazalî nedenselliği yadsıya da, tecrübî dünyadaki nedensel işleyişi kabul etmektedir. Onun amacı, Allah'ın genel iradesi yanında özel iradesini vurgulamaktır. Oysa İbn Rüşd, genel iradeyi bir bakıma nedensel akıl ya da düşünce olarak mütalaa etmektedir.

Öte yandan İbn Rüşd, bu düşüncelerle odlukçu tutarlı olarak, âlemin ezeli oluşunu açıkça söylediği için, yok iken yaratma/yokta yaratma (*ex nihilo*) düşüncesi kendiliğinden düşmektedir. Mutlak yokluğu tanımayan İbn Rüşd böylece bir Aristoteles yorumcusu olduğunu hemen fark ettirir. İbn Rüşd'e göre

\* Muhammed Abid Cabiri, İbn Hazm'ın Allah'ı kendisinin tanımlamadığı şekilde nitelemenin mümkün olmadığına işaret ettiğini söyler. Ona göre, Allah hakkında kadim demek doğru değildir. Kaldı ki kadimliği mahlûkatın sıfatı olarak düşünmek daha doğrudur. Bu konuda o, Kur'an'daki şu ayeti örnek verir: "Ay için de birtakım menziller tayin ettik. Nihayet o, eğri hurma dalı gibi olur da geri döner (Yasin:39)". Görüldüğü gibi burada kadim oluş ilk hali ya da âdet anlamında kullanılmaktadır. Kadim kültür ve gelenekler denildiğinde de, otantiklik ve orijinallik akla gelir. Bkz., Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı –Arap İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Kitapevi Yayınları, çev. Ç.B. Köroğlu&H. Hacak&E. Demirli, İstanbul, 200, s. 651.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 259, 182 vd; Sanoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s.191.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 74-75.

<sup>32</sup> A.g.e., 71.

de, maddenin oluşması, suretle birleşmesinden ibarettir.<sup>33</sup> Kısacası ona göre âlemin menşei suretsiz bir ilk maddedir.<sup>34</sup> Ancak bu noktada âlemin varolan bir şeyden meydana getirilmesi düşüncesi yoktan yaratma fikrine muhalif olduğu gibi, aynı zamandan rasyonel teolojii besleyen bir başka fikre de kapı aralar: O da Tanrı ile evren ve insan arasında ontolojik mesafeyi kaldırma düşüncesidir. Zira Tanrı gibi âlemin de ezeli olması, Tanrı'nın evrene mahiyet bakımından yabancı olmaması anlamına gelir. Arada keyfiyet bakımından fark olmamakla birlikte, sadece kemiyet açısından fark olacaktır. Doğal olarak da, evrenden hareketle 'ilk nedene' ulaşma sayesinde akıl, asıl akıl olma özelliğini kazanacaktır. Bu aradaki bağa da nedensellik denilecektir. Şüphesiz aynı durum dinde de mevcuttur. Ancak din Tanrı'nın varlığına sadece imanla katılınabileceğini söylerken, rasyonel teoloji düşünceyle ve inançla (*belief*) ulaşılabileceğini iddia eder.

#### d) İlk Madde'den Yaratma ve Evrensel Ruhun Ölümsüzlüğü

İbrahimî gelenekte, daha özelleştirek Kur'an'da âlemin 'yok iken var olduğu'na işaret edilmektedir. Dolayısıyla yaratmada Allah'ın iradesinden söz etmek kolaylaşacak, hem de Tanrı'yı anlamak nedenselliği anlamaktan geçmeyecektir. Eğer nedensellik fikrini Tanrı düşüncesinin kaynağı olarak görürsek, bir başka ifadeyle nedenselliğin Tanrı'ya bağlı olduğu söylendiğinde, ibadet, dua ve ahlakî emirlerin anlamı kalmayacaktır. Zira insan hâkim olduğu varlık önünde eğilemez. Ancak sadece akıl varlığı olan ilk nedene düşünme sayesinde ulaşmak mümkün olduğu gibi, onun bütün etkilerini akılla kavramak da imkân dâhilindedir. Dolayısıyla da ona bir ölçüde hâkim olunabilir. Ancak Tanrı ve insan arasındaki ontolojik mesafeyi ibadetle kapatabileceğine inanan kişi, inanmaktan söz edebilir. Böylece de ahlaki emirlerin anlamı belirir. Hatta tersinden söylersek, böyle anlaşıldığında isyan ve günahın da anlamı yerine oturur. Nedensellik fikri eksenindeki ahlak da son tahlilde doğal ahlak (akıl belirlediği hükümler) olmak zorunda kalacaktır.

İbn Rüşd düşüncesi rasyonel teolojii bir başka açıdan da destekler. Ona göre kişisel ölümsüzlükten bahsetmek zordur. Her ne kadar İbn Rüşd, kişisel dirilmeyi tehlikeye atmamak için âhirette bir cismin var olacağından söz etse de, *Tehafüt* çerçevesinde konuştuğumuzda, ona göre madde ölünce bozulup yok alacağından, ondan ayrılan ruhların hepsi birdir. Bu nedenle de ruhların tek tek yeniden dirileceğini değil; bilakis sonsuz olan tek evrensel ruhun ölümsüz olacağına işaret eder İbn Rüşd.<sup>35</sup> Doğal olarak o, maddedeki her formun maddî olduğunu söylediği için, ölümsüz bir ruh da bedende olamayacaktır. Nihayetinde de kişisel ölümsüzlükten söz etmek mümkün

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 190-191.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu mâ ba'de't-Tabî'a*, thk. Osman Emin, Kahire, 1958, s. 151-152.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 93-94; Leman, O. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, 2000, s. 173.

gözükmemektedir.<sup>36</sup> Bu düşüncelerin sonucunda da bireysel haşr konusundan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Ne var ki, Kur'an'da 'şu çürümüş kemikleri kim diriltecek' itirazına 'onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü o, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir' (36/78-79) denilmesine rağmen; sadece ruhun ölümsüz birliğine işaret etmek, her bir kişinin ölü kemiklerinin dirileceği imasını dışta bırakmaktadır. Bu düşünce bir bakıma Tanrı'nın özel iradesinin bir başka ifade biçimidir. Sadece evrensel ruhun ölümsüzlüğünü savunan görüş, bir yandan genel iradeyi öte yandan da belirlenmiş düzen veya mekanizm fikrini beslemektedir. Her kişinin kişi olarak yeniden dirilmesi, yaşayan bireyken Tanrı'yla kişisel olarak her nasıl karşılaşıldıysa, yeniden dirilmede de aynı şekilde bir doğuş ve Tanrı'yla yüz yüze gelme anlamına gelir.

### Sonuç

İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-tehâfüt* isimli eseri çerçevesinde onun fikirlerini, özellikle Tanrı fikri eksenindeki değerlendirmelerini rasyonel teoloji ve onun bir ünitesi diyebileceğimiz doğal teoloji çerçevesinde mütalaa etmemiz mümkündür. Bir başka ifadeyle Gazalî'nin İbn Rüşd'e karşı çıkma sebeplerine bir üst başlık koyacak olursak, bunun adının doğal teoloji olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. İbn Rüşd *Tehâfütü't-tehâfüt*'de Gazalî'ye cevap verirken çoğu zaman tam bir metafizikçi tavrı içindedir. Ancak unutulmaması gereken bir husus var ki, onun bütün eserleri dikkate alındığında, daha da önemlisi Endülüs'te hukuk alanındaki yetkinliği de hesaba katıldığında, her ne kadar çifte hakikati kabul etmese de, sonuçta onun iki duruşu dikkati çekmektedir. Bir yandan metafizikçi –ki, bizi bu yönü ilgilendirmektedir–; öte yandan da, kadılık yapmış bir kişi oluşu. Elbette o, İslâm düşüncesi içinden çıkmış büyük bir yorumcudur; dolayısıyla da İslâm'ın vahiysele yönü ve bağlayıcılığı son derece önemlidir. Ne var ki bu kimliğiyle birlikte, özellikle Gazalî'nin düşüncelerini çürütmeye çalışırken tam bir doğal teoloji savunucusu olmuştur. Bunu söylerken rasyonel teolojinin bir insanlık dini türünde akıl dininden ziyade, aklın Tanrı'nın varlığını verebileceği iddiasını savunduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Hal böyle olunca da, dinin ve felsefenin hakikatlerinin birbirini dışlamadığı sonucuna ulaşılabılır.

İbn Rüşd, 'çifte hakikat' görüşünü kabul etmese de, savunduğu teizm, nedensellik prensibinin doğal bir sonucudur. Bu nedenle de zorunluluk düşüncesinin varlığı kendini göstermektedir. İster Arsitotelesçi isterse de Yeni-Plantoncu etkinin hâkim olduğunu söyleyelim, sonuçta zorunluluk düşüncesi kaçılmaz gözükmektedir. Zaten bu durumu İbn Rüşd olumsuz değil olumlu bir durum olarak değerlendirir ve bunun mucize olduğunu söyler. Allah'ın âdetlerinde şaşmayan bir düzenin olması tamı tamına bir zorunluluktur; bir

<sup>36</sup> Leman, Oliver, *Averros and his Philosophy*, s. 94; Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997, s. 53.

başka ifadeyle mucizedir. Ne var ki, Kur'an'da geçen mucize kıssaları Tanrı'nın tarihe ve zaman müdahale ettiğini gösterir. Allah'ın âdetlerinin bir bakıma askıya alınması söz konusudur. Meseleye buradan baktığımızda da İbn Rüşd düşüncesinin tamamen Rasyonel teolojiye hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Ancak o, Kur'an'ın başlı başına bir mucize olduğunu söylemesi, Tanrı'nın Varlığı konusunda ileri sürdüğü düşüncelerden farklı bir düzlemedir.

Öte yandan zorunluluk kavramı İbrahimî geleneğin Allah tasavvurunu izah etmede son derece önemli olan 'zaman'ı dışta bırakır. İbn Rüşd yaratma konusunda iki önemli parametreden söz ederek zamanın kendiliğinden düşmesine zemin hazırlamıştır. İlki, yoktan yaratma yerine âlemin varolan bir ilk maddeden meydana geldiğini söylemiştir. Doğal olarak Âlem'in ezelliğini söylerken, Tanrı'nın inanan kişinin hayatına ve dünyaya her an müdahale ettiğine inandığı özel iradeyi iptal etmiştir. Böylece de zaman kendiliğinden düşmüştür. Zaman ve özel iradenin dolayısıyla da yoktan yaratmanın içinin boşaltılması bir zorunluluk ve mekanizm düşüncesini beraberinde getirmiştir.

Rasyonel teoloji açısından baktığımız zaman 'varolan bir şeye' form verme fikri Tanrı'nın özgürlüğünü de kısıtlamaktadır. Çünkü Tanrı mevcut şeylerden şunu veya bunu seçmeye mecburdur. İsteddiği değil, var olan bir şeylerden âlemi yaratmaktadır. Bu da açıkça Tanrı'nın belirlenmişliği anlamına gelmektedir. Mesele sadece bununla kalmamakta, insanın özgürlüğü de ciddi sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü nedensellik fikrini kavrama sayesinde akıl, bu yeti haline geleceği için, asıl hedef 'ilk neden'i kavramaktır. Akıl âlemdaki düzen ve nedensellikten Tanrı fikrine ulaşması ve onun bilinebileceğine hükmetmesi, Kant'ın ifadesiyle imanın anlamının da değiştiği anlamına gelir. Zaten İbn Rüşd 'çifte hakikati' kabul etmediğinden, ona göre, Tanrı'ya iman ve onu bilme bir ve aynı şeye tekabül etmektedir. Bu durumda 'inanma'nın da 'bilgi' kılıfında sunulmuş olduğunu pekâlâ söyleyebiliriz. Oysa iman, bilgiyi aşan bir yapıdadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-tehâfüt* eseri çerçevesinde onun rasyonel teoloji daha da özel ifade etmek gerekirse doğal teolojiye destek verdiğini söyleyebiliriz. O, ileri sürdüğü argümanlar ve akıl yürütme biçimiyle şüphesiz Tanrı'nın varlığını ortaya koymaktadır. Ancak sadece bunu yapabiliirdi! Çünkü kabul ettiği düşünce sisteminin de nihai hedefi budur. Her ne kadar İbn Rüşd İslâm düşüncesinin içinden gelen bir düşünür olsa da, metafizikçi olarak o, büyük ölçüde Tanrı'nın, imanın (*faith*) değil, bilgi ve inancın (*belief*) konusu olduğu söylemektedir. Dolayısıyla ileri sürdüğü düşünceleri, belirttiğimiz çerçeve içinde değerlendirdiğimizde 'dogmatik inanç' olarak ifade etmek mümkündür.



## İbn Rüşd'ün Tanrı Tasavvurunda "Bir" Niteliğinin Anlamı

### *The Meaning of the "One" in Ibn Rushd's Idea of God*

Bilgehan Bengü Tortuk

#### Giriş

Tanrı'nın varlığı meselesi, ontolojik bir mesele olarak felsefenin önemli bir konusunu teşkil etmektedir. "*Tanrı vardır*" önermesinin kabulüyle birlikte de O'nun sıfatları problemi gündeme gelmektedir. İslâm'da "*Mutlak Bir*" olarak kabul edilen Tanrı'yı tanımlama ve sıfatlandırma yani ilâhî vahdet ile sıfatlar arasındaki bağlantının mümkünlüğü meselesi felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi düşünce alanlarında İslâm düşünürlerini meşgul eden önemli bir problem olmuştur.<sup>1</sup>

Kelâm ekolleri ve felâsifede Tanrı'nın Birliği'ne dair esasta bir ihtilaf bulunmazken, Mutezile ve felâsife ile Ehl'i-Sünnet kelâmcıları arasında sıfatlar meselesi ulûhiyet tartışmalarının dikkat çekiçi bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup>

İslâm düşüncesinde Yunan düşüncesi etkisinde kalan Meşşâî ekolde Tanrı'nın nitelikleri önemli bir mesele olmuştur. Bu bağlamda Farabî (870-950), İbn Sina (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi düşünürler, İslâm dininin etkisiyle de Tanrı'nın niteliklerini açıklama yoluna gitmişlerdir. Meşşâî filozoflardan İbn Rüşd de Yunan filozoflarından özellikle Aristoteles (M.Ö. 384-322)'in düşüncelerini ve Kur'ân'daki Tanrı tasavvurunu temele alarak Tanrı'nın niteliklerine dair görüşler belirtmiştir. Bu nitelikler içinde yer alan Tanrı'nın "*Bir*" olma özelliği mezkûr düşünürlerin görüşleri arasında Tanrı'yı nitelerken en temelde kullandıkları bir niteliktir.

Tanrı'nın "*Bir*" olma sıfatını da içine alan ve O'nun herhangi bir surette, yaratılmış olanlara benzerliğini nefyeden selbî sıfatlar, Tanrı'nın ne olmadığını bildirirler.<sup>3</sup> Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslâm filozofları, Tanrı için zâta nispet olunacak ve kaçınılmaz bir şekilde kadîm olarak kabul edilecek sıfatların ulûhiyette çokluğun bulunduğunu çağrıştıracaklarını düşündüklerinden, Tanrı'yı nitelerken yalnızca tenzih metodunu tercih etmişler, Tanrı'nın sübutî sıfatlarını ise nefyetmişlerdir. Zira onlar, sıfatların Tanrı'nın zâtıyla kâim manalar

---

<sup>1</sup> Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 120.

<sup>2</sup> Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 120.

<sup>3</sup> Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsnâ*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984, s. 153.

olmadığı ve zât üzerine zâid bulunmadığı düşüncesindedirler. Bilakis onlar, sıfatların zâtın kendisi olduğunu kabul ederler.<sup>4</sup>

Meşşâî filozofların, Tanrı'nın niteliklerini ortaya koyarken O'nun ne olduğunu değil, ne olmadığını gösterme yolunu tercih etmeleri antik çağ Yunan düşünürlerinden Plotinos (204-270)'un mezkûr konuya dair tavrını hatırlatmaktadır. Zira Plotinos, Bir'in nitelikleri hakkında ne söz söylenebileceği ne de yazılabileceği düşüncesindedir. Yani ona göre Bir, ne dil ne de yazıyla anlatılabilir. O, dil ve düşünceden aşkındır.<sup>5</sup>

Kelâmcılar ise sübutî sıfatlar konusunda farklı görüşler benimsemektedirler. Zira sünnî bilginler hayy, alîm, semî', basîr, kadîr ve mütekellim'den oluşan "*mânevi sıfatlar*" ile mânevi sıfatlardan türetilen hayat, ilim, sem' ve basar gibi "*mana sıfatları*"nı Tanrı'ya nispet etmeyi uygun bulurken Mutezile bilginleri mana sıfatlarını tevhid prensibine aykırı olduğu gerekçesiyle Tanrı'ya nispet etmekten kaçınmışlardır. Çünkü mânevi sıfatlarda sıfat, zât ile birlikte düşünülürken mana sıfatlarında Tanrı'nın zâtına müstakil manalar nispet edilmekte ve ulûhiyet kavramında çokluğa neden olmaktadır. Bu anlayışa göre örneğin, "*Tanrı âlimdir.*" yerine "*Tanrı'nın ilmi vardır.*" denilmesi doğru değildir. Bütün bunlardan anlaşılmalıdır ki Mutezile bilginleri Tanrı'nın sıfatlarını inkâr etmemektedirler. Söz konusu farklılık ise meseleye farklı açılardan bakmaktan kaynaklanmaktadır.<sup>6</sup>

### 1. Kavramsal Olarak Bir

İngilizce'de "*one*", Fransızca'da "*un*", Almanca'da "*ein*" ve Arapça'da "*vâhid*" kelimeleriyle ifade edilen "*Bir*" kavramı, felsefî terminolojide varolan her şeyin kendisine benzemeye çalıştığı, kendisinden bir pay aldığı ezeli-ebedî ve yetkin formu, varolan her şeyin kendisinden türediği tanrısal varlığı ifade eder. Bu varlık, her şeyin, varoluşunu kendisine borçlu olduğu ilk varlık, ilk ilkedir, üstelik görünüşlerin arkasındaki ilk temel gerçekliktir. O, mutlak bağımsız ve zorunlu varlıktır.<sup>7</sup> Terim olarak ise "*bir*", "*tek*", "*ilk sayı*", "*tek olma*", "*zâtın birliği*", "*Tanrı'nın vasıflandığı isim*" gibi anlamları ihtiva eder.<sup>8</sup>

Farklı kategorilerde ele alınan "*bir*" kavramı, genel olarak bir, sayı, ittisal, terkip, tür, cins ve hakiki olmak gibi çeşitlere ayrılabilir. Sayı olarak bir'e

<sup>4</sup> Yurdagür, Metin, *a.g.e.*, s. 301; a. mlf., *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ın İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, s. 36.

<sup>5</sup> Plotinos, *Enneadlar* (Seçmeler), (trc. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa 1996, V, IX (8), s. 84-85; Kılıç, Cevdet, "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sina Felsefesine Yansımaları)", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2006, C. 9, S. 25, Ankara 2006, s. 198.

<sup>6</sup> Koçar, Musa, *Maturudî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, s. 153-154.

<sup>7</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, "bir" mad., Paradigma Yay., İstanbul 2002, s. 183.

<sup>8</sup> el-İsfehâni, Rağîb, *Müfredâtu el-fâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-rika', Dimeşk, ed-Dâru's-samiyye, Beyrut 1992, "vhd" mad., s. 857-858; en-Neccâr, M. Ali ve diğerleri, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyye, el-Mu'cemu'l-vâsit*, cüz: II, Matbaatu Mısır, Mısır 1960, "vhd" mad., s. 1027-1028; İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmet b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Makâyisu'l-luga*, C. VI, (nşr. Abdüsselem Muhammed Harun), Dâru'l-Cil, Beyrut 1972, "vhd" mad., s. 90-91; İbn Faris, Ahmet b. Zekeriyya, *Mucmelu'l-luga*, C. IV, (nşr. Züheyr Abdulmuhsin Sultan), Müessesetü'l-Risale, Beyrut 1986, "vhd" mad., s. 918.



zâtı itibariyle bir de denilir ki bu, kendi nefsinde bölünmeyi kabul etmeyen şeyi ifade eder. İttisal ile bir, su gibi, kendi nefsinde bölünmeyi kabul etmekle birlikte cüzleri birbirine benzeyen şeydir. Terkip yoluyla bir, bölünmeyi kabul eden, ancak cüzleri birbirine benzemeyen şeydir ki, bu ise sandalye örneğindeki gibidir. Tür yönüyle bir'in, bir tümelin altında bulunan fertler hakkında o tümelin bir türü olduğu belirtilir. Cins bakımından bir, tümelin altında o tümelin kendisi için cins olan şeyler hakkında kullanılır. Gerçek anlamda bir ise, Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın vasfı olduğunda bölünmenin, çoğalmanın olmadığı "*bir*" demektir. Bu anlamdaki birlik, tek ve yalnız olmayı ifade eder.<sup>9</sup>

Gerek Yunan gerekse İslâm düşüncesinde "*bir*" kavramına çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Sayıyı arkhe olarak kabul eden Pythagorasçılar "*bir*"i sayı olarak görmezler, onu her şeyin ilkesi olarak kabul ederler. Bunlara göre bir, "*başkasına muhtaç olup olmama bakımından 'birlik'*", "*zaman bakımından 'birlik'*" ve "*zâtı ve arazî bakımından 'birlik'*" gibi kısımlara ayrılır.<sup>10</sup> Plotinos'ta ise "*bir*", onun felsefesinin temelini oluşturur. Ona göre, "*Bir*"e "*bir*" demek dahi doğru değildir. Zira o, sözün ve bilimin objesi olamaz. O basittir, tektir,<sup>11</sup> her şeydir, her şeyin ilkesidir. O'nda çeşitlilik yoktur, fakat her şey O'ndan türer; bizzat varlık değildir, ancak varlığın türeticisidir. Bir, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için yetkindir.<sup>12</sup> O, bir şey değildir; niteliği ve niceliği bulunmaz.<sup>13</sup> Aristoteles'in düşüncelerine baktığımızda onun öncelikle "*bir*" kavramının ya arazî anlamda ya da kendi özü gereği bir olan anlamında olduğu düşüncesini benimsediğini görürüz.<sup>14</sup> Ayrıca Aristoteles, bazı şeylerin sayı bakımından, bazılarının tür, bazılarının da benzerlik yönünden bir olduğunu belirtir. Sayı bakımından bir olan varlıklar, maddeleri bir olan varlıklardır. Tür bakımından bir olanlar, tanımları bir olan; cins bakımından bir olanlar ise kendilerine aynı tür kategorinin yüklendiği varlıkları ifade eder.<sup>15</sup>

İslâm filozofu Kindî (801?-872?), "*bir*" kavramını "*Gerçek Bir*" ve isim itibariyle biri ifade eden anlamlar yönünden açıklar. O, "*Gerçek Bir*" ifadesini Tanrı için kullanır. Ona göre Gerçek Bir, başkasına nispetle bir değildir. Aksine O, mutlak birdir ve çokluğu kabul etmez. O'nda bileşiklik yoktur. O'nun maddesi, formu, niceliği, araz-ı âmm'ı yoktur. Zâtında değişme söz konusu değildir; yalnızca O, mutlak anlamda Bir'dir. Gerçek Bir, zât itibariyle Bir olandır,

<sup>9</sup> Kılıç, Cevdet, a.g.m., s. 183-184.

<sup>10</sup> Karlığa, H. Bekir, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İÜEF, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 1979, s. 127-128.

<sup>11</sup> Plotinus, *a.g.e.*, V (VI), s. 39-40.

<sup>12</sup> Plotinus, *a.g.e.*, V (II), s. 21-22.

<sup>13</sup> Plotinus, *a.g.e.*, V (IX), s. 84.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul 1996, 1015<sup>b</sup>-1016<sup>b</sup>, s. 245-249.

<sup>15</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 1016<sup>b</sup>, 31-35, s. 250.

dolayısıyla O'nda hiçbir yönden çokluk ve bölünme söz konusu olamaz. O, varoluşun sebebidir.<sup>16</sup>

Farabî'ye göre ise bir'in kısımları kaynakları bakımından bir olmayı; cins, tür veya başka bir yönden bölünemez nitelikte bulunmayı; bitişik olma yönünden bölünemeyeni; ayrıca aynı mekânda bulunan iki şeyi ifade eder. Bölünmeyen iki şey, o ikisini bağlayan bağda (rabıta) bir'dir. Kendisi için parçası olmayan şeyin varlığı, bir'den oluşan çoklukta bölünmeyendir. Bir, şeyi, kendisini şahsileştiren varlığıyla diğerlerinden ayırır ki, o şey bu yönüyle de bir olur.<sup>17</sup>

"Bir" konusundaki düşüncelerinde Aristoteles ve Kindî'nin düşünceleriyle benzer görüşler sergileyen İbn Sina, "bir"i "kendisi hakkında hangi bakımdan bir deniliyorsa, o yönden bölünmeyen şey" olarak tanımlar. İbn Sina küllî manada bir'den de bahseder ki ona göre bu, "tanımda bölünmeyen, yani tanımı kendi dışında varlıklar için geçerli olmayan veya zât ve hakikat itibarıyla yetkinliğinin benzeri bulunmayan şey"dir. Buna örnek olarak Güneş verilebilir.<sup>18</sup>

İbn Sina sonrası dönemde "Bir" kavramını metafizikte kullanılan kavramlar arasında değerlendiren İbn Rüşd'ün görüşlerine baktığımızda onun, Aristoteles'in fikirlerine benzer görüşler sergilediğini ve bir kavramının herhangi bir türden dereceli eşit anlamlı isimler için kullanıldığını ifade ettiğini görmekteyiz. "Bir" isminin, öncelikle sayı bakımından "bir" için kullanıldığını belirten İbn Rüşd'e göre, bu türün en meşhur kullanımı, "bir çizgi", "bir yüzey" ifadesindeki gibi, bitişik olan için kullanımıdır. Bir'in bu tür kullanımında en uygun olanı tam, yani dairesel çizgi ve küre şeklindeki cisim için kullanımı gibi kendisinde artma ve eksilme olmayan için kullanımıdır. Bitişiklik ise çizgi ve yüzeyde olduğu gibi, bazen vehimde bazen de suya "bir su" denilmesi gibi parçaları birbirine benzeyen cisimlerde görüldüğü üzere varlık yönünden olur. "Bir" sözü bazen de birbirine bağlı ve iç içe geçerek tek bir bütün oluşturan ve tek bir hareketle hareket eden şey için kullanılır ki, buna en uygun olanı "bir el, bir ayak" örneklerinde olduğu gibi tabiat olarak birbirine bağlı, yani birbirine kaynaşmış şeylerdir. Bir lafzı bazen de sandalye gibi sanat vasıtasıyla birleşmiş şeyler için kullanılırken bazen de Zeyd ve Amr gibi suret açısından bir tek olan şahıs için söylenir. Kısacası, sayı bakımından bir, bu şeyler için zâtı açısından tekil ve diğer şeylerden ayrı olması yönünden kullanılır. Böylelikle sayısal bir'in bu çeşit kullanımlarında yalnızca şeye ilişkin arazlara delâlet ettiği görülür. Metafizikte ise "bir", şeyin zâtı ve mahiyeti ile eş anlamlı olarak kullanılır ve bundan dolayı da sayısal bir, "bir insan", "bir at" örneklerinde olduğu gibi,

<sup>16</sup> Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ulâ (İlk Felsefe Üzerine)*, (trc. Mahmut Kaya), Kindî, *Felsefî Risâleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 158-161, 179-183.

<sup>17</sup> Farabî, *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahde*, (nşr. Muhsin Mehdî), Dâru Tûbkâl, Casablanca / Mağrib 1990, s. 100-102.

<sup>18</sup> İbn Sina, *en-Necât*, II (İlahiyât), (thk. Abdurrahman Umeyra), Daru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 76; Sözen, Kemal, *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru*, Fakülte Kitabevi Yay., Isparta 2007, s. 85-86.

bazen şahıs olması bakımından bölünmesi imkânsız olan şahsa delâlet eder. Yani "bir" sözü, şahıs olarak bir kastedildiğinde, belirtilen somut şahsın zât ve mahiyetinde tek başına müstakil durumda bulunduğu işaret eder. O, İbn Sina'yı, sayısal bir'in ancak cevherdeki araza delâlet edeceği ve şeyin cevherine delâlet etmesinin ise mümkün olmayacağı görüşünden dolayı eleştirir ve İbn Sina'nın hatasının, konuyu avamın kastettiği anlamlarda ele almasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre İbn Sina'nın hatası, şeylerin ayrışıp müstakil bir birlik hâline gelmesini, müstakil hâle gelmiş her şey için araz zannetmesindedir.<sup>19</sup> Başka bir eleştirisinde de o, İbn Sina'yı "bir" in konusunu bütün kategorilere ilâve ederek, bu keyfiyetin sürekli olarak ve her durumda bütün kategoriler için ortak olan araza delâlet ettiği düşüncesini benimsemesinden dolayı eleştirir. Zira ona göre "bir", kategorilerdeki araza sadece öne alma ve sona bırakma yoluyla delâlet eder.<sup>20</sup>

İbn Rüşd, sayısal olarak "bir" in diğer bir kullanımının metafizikteki mufarik (soyut) cevherler için olduğunu belirtir. Zira ona göre mufarik cevherler, ne somut nesnelere madde ve surete ayrılmaları gibi nitelik yönünden ne de bitişik varlıkların kısımlara ayrılması gibi nicelik açısından kısımlara ayrılır. "Bir" in bazen de sayısal çokluklar için kullanıldığını belirten İbn Rüşd, bunların beş kısım olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, "Zeyd ve Amr insanlık bakımından birdir." ifadesinde olduğu gibi "türsel bir" dir. İkincisi "İnsan ve at canlılık bakımından birdir." sözündeki gibi "cins açısından birlik" tir. Cins yakın, ve uzak cins şeklinde ikiye ayrılır ve tür olarak bir olan her şey cins olarak da bir iken, cins olarak bir olan her şey tür olarak bir olamaz. Heyulânî, yani maddî bir olan şey de cins olarak bir'e yakındır. Üçüncüsü, tam, büyüyen ve eksik örneklerinde olduğu gibi, "konu bakımından bir, tanım bakımından çok olan" dır. Dördüncüsü, "Kaptan ile gemi arasındaki bağıntı, kral ile şehir arasındaki bağıntı ile birdir." şeklindeki söz gibi, "ilişki bakımından bir" dir. Beşincisi de "araz bakımından bir olan" dır ki, "Kar ve süt beyazlık açısından birdir." sözü böyledir. İbn Rüşd, yukarıda belirtilen "bir" in kullanıldığı anlamları "zât olarak bir" in kullanıldığı anlamlar olarak kabul eder.<sup>21</sup>

Zât olan bir'in karşılığında, "bir" in bazen de araz olarak kullanıldığını belirten İbn Rüşd, bunun bir bina ustasına doktorluk ârız olması durumunda "Bina ustası ve doktor aynıyla birdir." denilmesi gibi olduğunu söyler. Ona göre bu durum, bileşik anlamlarda da tasavvur edilebilmesine karşın, müfret (yalın)

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu ma ba'de't-Tabîa*, (nşr. Osman Emin), Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbu'l-Halebî, Kahire 1958, s. 17-20; Türkçe trc., *Metafizik Şerhi*, (trc. Muhittin Macit), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 16-18; ayrıca bk. İbn Rüşd, *Kitâbu mâ ba'de't-Tabîa*, Matbaatu Cemiyetü Dâire'ti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1365 (h.), s. 18-21.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu ma ba'de't-Tabîa*, s. 101-102; Türkçe trc., s. 89.

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu ma ba'de't-Tabîa*, s. 20-21; Türkçe trc., s. 19; ayrıca bk. a.mlf, *Kitâbu mâ ba'de't-Tabîa*, s. 22-23.

manalarda tasavvur edilemez. Çünkü somut şeyin zâtının araz olarak meydana gelmesi mümkün değildir.<sup>22</sup>

İbn Rüşd, "Bir" kavramının, belirtilen kullanımlarından anlaşılacağı üzere metafizikte mevcut ile eşanlamlı olduğunu ifade eder. O, mezkûr alanda "ilk mevcud"u araştırmakla "el-vâhidü'l-evvel"i araştırmak arasında bir fark görmez. Ayrıca ona göre "bir" ismi, dört cins aittir. Bunlar 1- Bitişme ile "bir", 2- Bütün ve tam olan "bir", 3- Her bir cinsteki ilk ve basit ilke olan "bir", 4- Takdim, tehir ve teşkik ile yukarıda belirtilmiş bütün şeylere söylenen "küllî bir"dir.<sup>23</sup> İbn Rüşd, bu açıklamaları doğrultusunda "bir"i, on kategori için kullanılan ve varlık isminin eşanlamlısı olan bir ifade olarak görmektedir. Ona göre, bunların farklılığı yalnızca ifade bakımındandır. Örneğin mahiyet, bölünmemesi bakımından düşünüldüğünde "bir" olurken, salt mahiyet olması bakımından alındığında ise zât ve mevcut olarak isimlendirilir.<sup>24</sup> O, bir'in zikredilen bütün kullanımlarının genel olarak "sayı bakımından bir" ve "küllî anlamda bir" kategorilerinde toplanabileceğini belirtir. Ona göre küllî anlamda bir, tür bakımından "bir", cins bakımından "bir" ve daha önce zikredilen "bir"lere ayrılır. İbn Rüşd, küllî bir'i "bir" in kullanıldığı diğer varlıkların varlığının ve konularının belirlenmesinin sebebi olarak görür.<sup>25</sup>

## 2. Tanrı'nın "Bir" Oluşu

Tanrı'nın "Bir" olma sıfatını da içine alan ve Tanrı'nın herhangi bir surette, yaratılmış olanlara benzerliğini nefyeden selbî sıfatlar, Tanrı'nın ne olmadığını bildirirler.<sup>26</sup> Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının Tanrı'yı nitelerken tenzih yolunu tercih etmelerinin nedeni, Tanrı için zâta nispet olunacak ve kaçınılmaz bir şekilde kadîm olarak kabul edilecek sıfatların ulûhiyette çokluğun bulunduğunu çağrıştıracığı düşüncesidir. Zira onlar, sıfatların Tanrı'nın zâtıyla kâim manalar olmadığı ve zât üzerine zâid bulunmadığı, bilakis zâtın kendisi olduğu düşüncesindedirler.<sup>27</sup>

### 2.1. Tanrı Bir'dir, Zâtında Çokluk Barındırmaz

Tanrı'nın "Bir" oluşuna dair düşüncelerini sergileyen İbn Rüşd, konuya ilişkin açıklamalarının bir kısmında kendinden önceki düşünceleri referans almaktadır. O, birtakım olasılıklar ileri sürerek Zorunlu Varlık olarak da nitelendirdiği Tanrı'nın Birliği'ni ispat etmeye çalışır. Buna göre, zorunlu varlığın, kendisinde, kendisine özgü bir kavramdan dolayı ya da kendisine eklenen, kendisine özgü olmayan bir kavram sebebiyle zorunlu olması düşünülebilir.

<sup>22</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu ma ba'de't-Tabîa*, s. 21; Türkçe trc., s. 19; ayrıca bk. a.mlf., *Kitâbu mâ ba'de't-Tabîa*, s. 23.

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu ma ba'de't-Tabîa*, s. 21-22; Türkçe trc., s. 20; ayrıca bk. a.mlf., *Kitâbu mâ ba'de't-Tabîa*, s. 23-24.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu ma ba'de't-Tabîa*, s. 99; Türkçe trc., s. 87.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 106; Türkçe trc., s. 93. İbn Rüşd'ün "Bir" hakkındaki düşünceleriyle ilgili olarak geniş bilgi için bk. İbn Rüşd, aynı eser, s. 98-116; Türkçe trc., s. 86-102.

<sup>26</sup> Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna*, s. 153.

<sup>27</sup> Yurdagür, Metin, *a.g.e.*, s. 301; a. mlf., *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ın İsimleri*, s. 36.

Zorunlu varlığın kendisine özgü bir kavram sebebiyle zorunlu varlık olması durumunda, her biri zorunlu varlık olan iki varlığın düşünülmesi mümkün olmaz. Zorunlu varlığın genel bir kavram nedeniyle zorunlu varlık olması durumunda ise, zikredilen her iki varlık, genel ve özel olmak üzere bileşik iki kavramdan meydana gelir. Hâlbuki bileşik olanın, kendiliğinden zorunlu varlık olması mümkün değildir. Burada İbn Sina'nın mezkûr konudaki düşüncelerini referans alan İbn Rüşd'e göre, eğer iki tane zorunlu varlık bulursa, bunlar arasındaki ayrılığın ya sayı, ya tür, ya da öncelik ve sonralık bakımından olması gerekir. Ayrılık sayı bakımından olursa mezkûr iki varlık, türde birleşmiş olur. Ayrılık tür bakımından olursa, bu iki varlığın cinste birleşmeleri söz konusudur. Yani her iki hâlde de zorunlu varlığın bileşik olması lâzım gelir. Şayet bu ayrılık öncelik ve sonralık bakımından olursa, zorunlu varlığın bir tek ve diğer varlıkların nedeni olması gerekir. Bu üç olasılıktan ilk ikisini geçersiz gören İbn Rüşd, Zorunlu Varlık'ın "*Bir*" olmasını gerekli kılan üçüncü şıkkı doğru kabul eder. O, bu üç olasılık dışında bir olasılık olmadığından dolayı da Tanrı'nın "*Bir*" olduğu sonucuna ulaşır.<sup>28</sup> Ayrıca O, Zorunlu Varlık'ta bileşiklik olmamasından dolayı Tanrı'nın nedeni olmadığını, dolayısıyla tek olduğunu belirterek, nedeni olmaması bakımından O'nun bir olduğunu vurgular.<sup>29</sup>

İbn Rüşd, Tanrı'nın "*Bir*" olma niteliğini, O'nun varlığını kanıtlamada kullandığı âlemin düzeni ile onun bir ve bütün oluşundan yola çıkarak da açıklamaya çalışır. Düşünürümüz, bu konuda delil olarak bazı Kur'ân ayetlerini açık bir şekilde kullanır. O, Tanrı'nın Birliği'ni ortaya koyarken kullandığı bu delilin burhanî olduğu kadar dinî dayanaklarının da bulunduğu kanaatindedir. Öncelikle İbn Rüşd, tenzih yolunu tercih ederek birlik'ten kastedilen maksadın "*Lâ ilâhe illallah*" (O'ndan başka ilâh yok) ifadesi olduğunu belirtir. Ona göre, Tanrı'nın "*Bir*" olma niteliği dinî dayanakta en iyi şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilmiştir. Tanrı'nın Birliği'ni ortaya koyan şu üç ayette dile getirilen de "*Lâ ilâhe illallah*" ifadesindeki manadır:

1- "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti...*"<sup>30</sup>

2- "*Allah, evlat edinmemiştir; O'nunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı. Allah onların (müşriklerin) yakıştırdıkları şeylerden münezzehdir.*"<sup>31</sup>

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, cüz: II, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maarif, Kahire 1968, s. 466-467; Türkçe trc., *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*, C. I (trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul 1998, s. 331-332.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 464; Türkçe trc., C. I, s. 329.

<sup>30</sup> Enbiyâ, 21/22.

<sup>31</sup> Mü'minûn, 23/91.

3- "De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilâhlar da bulunsaydı, o takdirde bu ilâhlar, Arş'ın sahibi olan Allah'a (üstün gelmek veya O'nunla uzlaşarak itaat etmek için) çareler ararlardı."<sup>32</sup>

İbn Rüşd, birinci ayette yer alan hususları bir analogi ile açıklamaya çalışır. Ona göre, bu ayetin delâlet ettiği husus, insanın yaratılışında bulunan tabîî bir özelliktir. Şöyleki; her biri diğerinin işini yapan ve aynı yetkilere sahip iki hükümdarın bir ülkeyi düzen içerisinde yönetemeyeceği açıktır. Çünkü aynı türden iki fâilin aynı fiili yapması imkânsızdır. Bunların ikisinin aynı anda fiilde bulunması durumunda ülkede düzen alt üst olur. Birinin fiilde bulunup diğerinin bulunmaması ise ulûhiyet sıfatına uymaz. Bir türden iki işin aynı mahalde olması da o mahallin bozulmasına sebep olur. Bütün bu söylenenler âlem için de geçerli hususlar olduğundan dolayı, birden fazla ilâhın var olması, mantikî bakımdan mümkün değildir. İkinci ayet, birincisinin aksine fiilleri birbirinden farklı ilâhların varlığını reddeder. Zira biri diğerine itaat etmeyen ve fiil bakımından uzlaşamayan birden fazla ilâhtan "*bir*" mevcut meydana gelmeyeceğinden, onların, "*bir*" olan âlemi meydana getirmesi de mümkün değildir. O hâlde âlem, bir tek ilâh tarafından var edilmiştir. İbn Rüşd, üçüncü ayetin anlam itibarıyla birinci ayete benzer olduğunu, yani kendilerinden bir fiilin sâdır olduğu iki ilâhın bulunmasının mümkün olmadığına delil kabul edilebileceğini belirtir. Ona göre, şayet Tanrı'dan başka, âlemin yaratılmasına kudreti yeten bir kısım ilâhlar bulunsaydı, bunların Tanrı'nın âleme nispeti gibi olması, yani yaratıcı mevkiinde ve aynı mahalde bulunmaları gerekirdi. Bu durumda birbirine benzeyen ve aynı mahalle aynı şekilde mensup olan iki varlığın var olması lâzım gelirdi. Oysa, birbirine benzeyen iki şeyin bir mahalle hulûlünün imkânsız olması gibi, birbirine denk iki varlığın aynı nispet ile aynı şeye nispet edilmeleri de mümkün değildir. Zira nispetin bir ve aynı olması nispet edilenlerin de bir ve aynı olmasını zorunlu kılar. Üstelik bu durum, iki ilâhın aynı mahal sayesinde varlık kazandıkları kabul edildiğinde söz konusu olur. Ancak Tanrı arş ile değil, arş O'nunla kâimdir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, bir tek'tir. İbn Rüşd, diğer bir ifadesinde ise iki Tanrı olması durumunda, iki âlemin bulunması gerektiğini, oysa âlemin bir olması nedeniyle fâilin de bir olduğunu, zira bir fiilin ancak "*bir*" den sâdır olacağını belirterek, Tanrı'nın bir tek olması gerektiğini söyler.<sup>33</sup>

Düşünür, son ayetle ilgili olarak Eşarîlerin bu ayetten çıkardıkları delili hem burhanî hem de dinî açıdan uygun bulmaz. Ona göre tabîî olmaması, bu delil için belirttikleri sözlerin burhanî nitelik taşımaması sebebiyledir. Şer'î olmaması ise bu delildeki ifadelerin halk tarafından anlaşılmasının mümkün

<sup>32</sup> İsrâ, 17/42.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, (tah. Mahmud Kasım), Mısır, 1964, s. 155-158; Türkçe trc., *Kitâbu'l-Keşf*, Nevzad Ayesbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955, s. 58-61.

olmayışı dolayısıyladır. İbn Rüşd burada, Eşarîlerin sözlerini açıklar. Buna göre onlar şöyle der: Farz edilen ilâhlar en çok iki dahi olsalar, bunların ihtilafa düşmeleri imkân dahilinde olur. İhtilafa düştüklerinde de bu, yalnızca üç şıkta olabilir:

1. İkisinin muradı tamamıyla gerçekleşir.
2. Her ikisinin muradı da gerçekleşmez.
3. Birinin muradı gerçekleşir, diğèrininki gerçekleşmez.

İbn Rüşd, Eşarîlerin, bu ihtimalleri şöyle açıkladıklarını belirtir: İki ilâhtan birinin muradının tam olarak meydana gelmemesi mümkün değildir. Çünkü eğer onlardan ne birinin ne de diğèrinin muradı gerçekleşmeseydi, âlemin ne var ne de yok olması gerekirdi. Her ikisinin muradının birlikte gerçekleşmesi de mümkün değildir; çünkü bu durumda âlemin "*yok olan var*" olması gerekirdi. Bu hâlde yalnızca birinin muradının gerçekleşmesi, diğèrinin ise gerçekleşmemesi şıkki kalır. Böyle olunca da iradesi hükümsüz olanın aciz olması gerekir, aciz olan ise ilâh olamaz.<sup>34</sup>

Eşarîlerin yukarıda belirtilen delillerini zayıf bulan İbn Rüşd'e göre bu delilin zayıf olmasının sebebi şudur: Bu iki ilâhın ihtilafa düşmeleri gibi ittifak etmeleri de imkân dahilindedir. İlâhlar için ihtilaftan ziyade ittifak daha efdal olduğundan âlemi meydana getirme konusunda ittifak ederlerse bir sanat eserini meydana getiren iki sanatkâr gibi olurlar. Durum böyle olunca ittifak etmeleri hâlinde, ikisinin fiilleri bir mahalde meydana geleceğinden onların birbirlerine yardım etmelerinin söz konusu olacağı söylenebilir. Şöyle ki, bir kimse ilâhlardan birinin işin bir kısmını, diğèrinin ise bir kısmını yaptığını, ya da işi nöbetleşe yaptıklarını söyleyebilir. Düşünürümüz bunu ise halkı şüpheye maruz bıraktığı için uygun görmez ve şöyle cevap verilebileceğini belirtir: Buna göre iş, her iki ilâhın da her şeye muktedir olması meselesi durumuna gelmiş olur. Bu ilâhlar ihtilaf da ittifak da etmiş olsalar fiilde yardımlaşmak söz konusu olur. Nöbetleşe fiilde bulunmak hususunda ise her iki ilâh için de eksiklik bulunur. Düşünür, ihtilaf olması gibi ittifakın da düşünülebilmesini iki ilâh olması durumunda âlemin de iki olması gerekeceğinden âlemin ise bir olması sebebiyle failin de bir tane olduğu, zira belli bir fiilin ancak "*bir*"den meydana geleceği fikrine bağlar.<sup>35</sup>

İbn Rüşd'ün belirttiğimiz düşünceleri, kendinden önceki bazı düşünürlerin fikirleriyle benzerlik göstermektedir. Zira Meşşâî düşünür Farabî'ye göre, Tanrı'nın bulunduğu mertebede hiçbir şey kendisine ortak değildir. O, zâtı bakımından tek olup, tanımı gereği özünde bölünemez. O'nun hakkında sayıca ya da başka türden bölünmelerden de bahsedilemez. Zâtı dışındaki varlıklardan ayrılması, kendi özünden ibaret olan "*Birliğı*" ile dir. Onu diğèrlerinden ayıran

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 157; Türkçe trc., s. 60-61.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 157-158; Türkçe trc., s. 60-61.

kendine özgü varlığı bulunan her var olana "bir" denildiğinden Tanrı bu bakımdan "Bir" dir ve böyle bir nitelik diğer mevcut olan bir'lerden daha çok O'na uygundur.<sup>36</sup> Tanrı, sahip olduğu hakikatin kendisinden başkasında olmaması yönünden "Bir" olup, bölünme kabul etmez.<sup>37</sup> Her bakımdan diğer varlıklardan farklı olan Tanrı, ayrıca mutlak anlamda "Bir" olup, diğer bütün varlıklara "birlik" verendir.<sup>38</sup>

Diğer bir Meşşâî filozof olan İbn Sina, Tanrı'nın "Bir" olma niteliği hususunda Farabî'nin düşünceleriyle örtüşen fikirler beyan eder. O, Tanrı'nın tek bir zât olması yönünden, ayrıca bileşik olmama ve bölünmeme bakımından "Bir" olduğu düşüncesine sahiptir. Tanrı'yı zorunlu varlık olarak nitelendiren İbn Sina, Zorunlu Varlık'ın herhangi bir surette iki olmasının mümkün olmadığı için O'nun bir tek olması gerektiğini belirtir. Ona göre birden fazla zorunlu varlık olması hâlinde her birinin ayrı ayrı zorunlu varlık olması icap edecek ve birini diğerinden ayıran şeyin ne olduğu hususu bir sorun olacaktır.<sup>39</sup> Tanrı, hakikatini oluşturan zâti hakikati açısından bir ve aynıdır, başka bir varlık O'na bu noktada ortak olamaz.<sup>40</sup> Tanrı'nın Birliği'ni zorunluluk sıfatı açısından da değerlendiren İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın "Bir" oluşu, O'ndan başka varlıkların O'nun zorunluluğuna iştirak etmesinin düşünülmemesi anlamındadır. O'nun zorunluluğundan bahsetmekle varlığından söz etmek aynı şey olduğundan varlık ve zorunluluk aynı şeye delâlet eder. Dolayısıyla "zorunlu olmak" sıfatını O'nunla paylaşan hiçbir varlıktan söz edilemez.<sup>41</sup> Tanrı, zâtının, varlığa gelmesi açısından "Bir" dir ve hiçbir şekilde çokluktan söz edilemez. O, anlamda ve nicelikte asla bölünmeyi kabul etmez. Dolayısıyla O'nun hakkında cins, tür, fasıl, tanım, çokluk barındırma, zıtdı ya da ortağı olma, değişme ve bölünmeden bahsedilemez. O, bütün bu yönlerden "Bir" dir.<sup>42</sup> Ayrıca İbn Sina, Tanrı'nın, insan bedeninin bir çok organlardan meydana gelmesi gibi mürekkep bir varlık olmadığı için "Bir" olduğunu, dolayısıyla muhtelif türde parçalarının

<sup>36</sup> Farabî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1346 (h.), s.15-16; Türkçe trc., *es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mebâdi'ü'l-Mevcudat)*, (trc. M. Aydın-A. Şener-R. Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 12-13; Sözen, Kemal, *a.g.e.*, s. 91-92.

<sup>37</sup> Farabî, *Uyûnu'l-Mesâil, es-Semeretü'l-Merdiyye*, (nşr. Friedrich Dieterici) içinde, E.J. Brill-Leiden 1890, s.57; Türkçe trc., "Felsefenin Temel Meseleleri", (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arşivi*, S. XXV, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1984, s.205; Sözen, Kemal, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>38</sup> Farabî, *Fusulü'l-Medenî*, (trc. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 43; Sözen, Kemal, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>39</sup> Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 129, 132.

<sup>40</sup> İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, (nşr. İbrahim Hilal), Kahire 1980, s. 16-17; Türkçe trc., , "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", (trc. Enver Uysal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Cilt: 9, Bursa 2000, s. 642; ayrıca bk. a. mlf., *eş-Şifâ, İlahiyyât*, I, (thk. G. C. Anawati – Said Zâyed), Kahire 1960, s. 43-44; Türkçe trc., *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, (trc. Ekrem Demirli – Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 41-42.

<sup>41</sup> İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyyât*, II, (thk. M. Yusuf Musa – Süleyman Dünya – Said Zâyed), Kahire 1960, s. 342; Türkçe trc., *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, (trc. Ekrem Demirli – Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 85-86.

<sup>42</sup> İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, III (İlahiyyât), (nşr. Süleyman Dünya), Müessesetü'n-Nu'man, Beyrut 1993, s. 36-45; Türkçe trc., *İşaretler ve Tembihler*, (trc. Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 130-131.



bulunmadığını belirtir.<sup>43</sup> Böylelikle Tanrı'nın bütün yönlerden "Bir" olduğu anlaşılabilir.

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, Tanrı'nın "Bir" olup çokluk barındırmaması hususunda Farabî ve İbn Sina ile paralel düşüncelere sahiptir. O, bu konuda fikirlerini ortaya koyarken kendinden önceki Meşşâî filozofların ve Aristoteles'in düşüncelerinden etkilenmekle birlikte temelde düşüncelerini Kur'ân ayetlerine dayandırır. Düşünür, Tanrı'nın "Bir" olma niteliğini açıklarken tenzih yolunu tercih eder ve birlikten maksadın "La ilâhe illallah" (O'ndan başka ilâh yoktur) ifadesi olduğunu belirterek mezkûr konudaki fikirlerini bu ifade üzerine temellendirir.

## 2.2. Tanrı'nın Mutlak Anlamda "Bir" Oluşu Nedeniyle O'nda Varlık ile Mahiyet Ayrılığı Olmayışı

Tanrı'nın "Bir" niteliğinin bileşik olmama, bölünmeme anlamını da taşımasından dolayı O'nda varlık ve mahiyetin durumu da gündeme gelmektedir. Zira varlık ve mahiyet ayrılığı bulunan varlıklarda onları varlığa getiren bir sebebe ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla Tanrı'nın sebebi bulunmadığından O'nun hakkında varlık ile mahiyet ayrılığından bahsedilip edilemeyeceği hususunda görüşler sergilenmiştir.

İbn Rüşd, Tanrı'da varlık ile mahiyetin durumunu açıklarken kendinden önceki filozofların düşüncelerini göz önüne alır. Bu bağlamda özellikle İbn Sina'nın varlık ile mahiyet konusundaki düşüncelerini eleştirir. Varlık ile mahiyet arasındaki durum, Meşşâî ekol tarafından iki şekilde değerlendirilir. Buna göre, varlık ile mahiyet arasındaki ilişki Tanrı açısından düşünüldüğünde genel olarak aynılık, mümkün varlıklar yönünden değerlendirildiğinde ise gayrilik şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>44</sup>

İslâm düşüncesinde filozoflar, varlığın, Tanrı'da mahiyetle aynı, mümkün varlıklarda ise bunun ters olduğu yani varlığın mahiyete eklenmiş bulunduğu görüşünü benimserler. Ebû'l-Hasan el-Eşarî ve onun ekolüne mensup olanlar dışındaki Kelâm bilginleri ise varlık ile mahiyet ayrımının hem bizâtihi zorunlu varlık olan Tanrı hakkında hem de mümkün varlıklar açısından söz konusu olduğu görüşündedirler. Buna karşın Eşarî, her iki varlık için de varlık ile mahiyetin birbirinin aynısı olduğu kanaatindedir.<sup>45</sup>

Farabî, cisimlerin mahiyetinden söz edilebilmesine karşın Tanrı hakkında böyle bir durumun olmayacağını beyan eder.<sup>46</sup> Ona göre varlık, mahiyetin gereklerinden olmakla birlikte onu meydana getiren unsur değildir. Bu durum ilk varlık açısından düşünüldüğünde, O'nun inhiyâtından başka bir mahiyeti

<sup>43</sup> Kutluer, İlhan, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>44</sup> Sözen, Kemal, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>45</sup> Sözen, Kemal, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>46</sup> Farabî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s.57; Türkçe trc., s. 205.

söz konusu olamaz.<sup>47</sup> Buna göre, Tanrı'nın varlığı, zâtından ayrı bir mahiyete sonradan eklenmiş değildir. Zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti de söz konusu edilemez. Dolayısıyla O'nun için inniyet (varlık) ile mahiyet ayrıdır.<sup>48</sup> Böylelikle O, bileşik olmama ve bölünmeme açısından bir tektir.

Farabî'nin anılan meseledeki görüşleriyle örtüşen düşünceler benimseyen İbn Sina'ya göre de Tanrı'da varlık ile mahiyet ayrılığı kabul edildiği takdirde, mahiyetin varlıktan önce bulunduğu, dolayısıyla da varlığın mahiyete ilâve olduğu düşüncesi benimsenmiş olacaktır. Fakat Tanrı için varlıktan ayrı bir mahiyet söz konusu olmadığından, O'nun varlığı mahiyete sonradan eklenmiş değildir. Varlık ile mahiyet ayrılığından söz edilmesi hâlinde, varlığı mahiyete ilâve edecek bir sebebin varlığı gündeme gelir. Tanrı hakkında bir sebep düşünmek ise imkânsızdır. Zira O, hep vardır; O'nun hakkında yokluk düşünülemez. Varlıktan ayrılmasının düşünülmesi durumunda da çelişki ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar sebebiyle Tanrı'nın varlığı, mahiyetinin ayrıdır.<sup>49</sup>

Varlık ile mahiyet ayrılığında genel itibarıyla İbn Sina'dan ayrılan, dahası, onu bu konuda eleştiren İbn Rüşd, buna karşın Tanrı'da varlık-mahiyet ikiliğinin bulunmadığı görüşünde İbn Sina ile mutabıktır.<sup>50</sup> Zaten o, İbn Sina'nın düşündüğü gibi bir varlık ile mahiyet ayrılığını da kabul etmez. Ona göre bu ayrılık, sadece mantıktır.<sup>51</sup> Yani mezkûr ayrılık, ontolojik değil, sadece epistemolojik bir değer taşır. İbn Rüşd, varlık ile mahiyeti, aynı şeyin iki farklı yönünü gösteren terimler olarak belirtir. Buna göre varlık, bir şeyin duyularla algılanan yönüne işaret ederken mahiyet, o şeyin akıl tarafından kavramlaştırılan yönüne delâlet eder. İbn Rüşd'e göre mahiyet, bir şeyin fiilen var olmasını ve kendine has bir fiille belirlenmesini sağlayan zâtî niteliklerdendir. Mahiyet varlığa ait olmakla birlikte onun var olmasında bir katkı sağlamayan arazlar gibi olmayıp, reel anlamda varolan şeyin kendisidir. Yokluğunun düşünülmesi varolanın yokluğunu gerekli kılar.<sup>52</sup> Düşünür, Tanrı'nın bir mahiyete sahip olmadığını kabul etmez; ancak O'nun mutlak anlamda var olan bir mahiyete sahip bulunduğu düşüncesini benimser. Var olan şeylerin ise O'nun sayesinde bir mahiyete sahip olduklarını belirtir.<sup>53</sup> Ancak burada Tanrı için herhangi bir bileşiklik, ikilik kabul etmez.

İbn Rüşd, filozofların, Tanrı'nın mahiyetsiz bir varlık olduğunu ve varlıksız bir mahiyetinin bulunduğunu kabul etmediklerini, İbn Sina'nın bu

<sup>47</sup> Farabî, *et-Ta'likât*, Matbaatu Meclisu Dâiretu'l-Maârif, Haydarabad 1346 (h.), s. 6; Türkçe trc., *Et-Ta'likat*, Ülken, Hilmi Ziya – Burslan, Kıvâmettin, *Farabî* içinde, Ankara Kütüphanesi Türk-İslâm Filozofları: III, Kanaat Kitabevi, Ankara tarihsiz, s. 77; Sözen, Kemal, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>48</sup> Farabî, *ed-Deâva'l-Kalbiyye*, s. 3; Türkçe trc., s. 116; Sözen, Kemal, *a.g.e.*, s.95-96.

<sup>49</sup> Sözen, Kemal, *a.g.e.*, s. 100-101.

<sup>50</sup> Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 174.

<sup>51</sup> Kaya, Mahmut, "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirmesi", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1984, s. 459.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, cüz: II, s. 553-556; Türkçe trc., C. I, s. 415-417.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 559; Türkçe trc., C. I, s. 419.

konuda, bir şeyin vücûdunun o şeyin zâtına zâid bir sıfat olduğunu, bu yönden zâtın o şeyin varlığının nedeni olamayacağını ifade ettiğini belirtir. İbn Rüşd'ün görüşü uyarınca İbn Sina'ya göre bir şeyin kendi varlığının sebebi olması mümkün olmadığından o şey, başka bir faile ihtiyaç gösterir. Tanrı'nın faili olmadığına göre, O'nun varlığının özünün kendisi olması gereklidir. Bundan dolayı İbn Rüşd, Gazalî'nin, İbn Sina'nın varlığı, özün zorunlu niteliklerinden birine benzettiği şeklindeki itirazını doğru bulmaz. Çünkü ona göre, nesnenin özü, zorunlu bir nedendir. Oysa bir şeyin kendi varlığının nedeni olması imkânsızdır. Ayrıca nesnenin varlığı mahiyetten önce gelir. Bir şeyin mahiyetini varlığı ile aynı saymak, mahiyeti ortadan kaldırmak anlamına gelmediği gibi, aksine mahiyetle varlığın bir olmasının kabulü anlamını taşır.<sup>54</sup> Dolayısıyla Tanrı için bir varlık ve mahiyet ayrılığından söz edilemez.

Anlaşıldığı üzere İbn Rüşd, Farabî ve İbn Sina düşüncesindeki benzer bir varlık ile mahiyet ayrılığını kabul etmeyip bunu mantıkî bir ayrılık olarak değerlendirse de Tanrı için O'nun mutlak anlamda "*Bir*" oluşu dolayısıyla O'nda varlık ile mahiyet ayrılığı bulunmadığı düşüncesinde mutabıktır. Filozof, Tanrı'nın mutlak anlamda varolan bir mahiyete sahip olduğu; ancak O'nda bileşiklik, bölünme gibi nitelikler söz konusu olmadığından, yani "*Bir*" olduğundan dolayı O'nun için varlık ile mahiyetin aynı olduğu kanaatinde dir.

### 2.3. Tanrı'nın Cinsi, Faslı ve Tanımı Yoktur

Tanrı'nın "*Bir*" olması, O'nun cins, faslı, tanımı, dengi ve zıddının olmaması anlamını da ifade eder. Zira bu nitelikler, varlık ile mahiyet ayrılığı olan, var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyan bileşik varlıklar için söz konusudur. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle cins, fasıl ve tanım (hadd) kavramlarını kısaca incelemek yararlı olacaktır.

Beş tûmeli açık bir şekilde ilk olarak ele alan Porphyrios (233-304)'a göre cins "*bir tek varlığa nispetle ve anlam arasındaki münasebete göre herhangi bir tarzda bulunan fertler topluluğudur.*" Bir başka ifadeyle cins, müşterek vasıflara sahip olan kavramların bu özellikleri sebebiyle bağlandıkları kavramlardır. Kısacası cins, "*altında türlerin sıralandığı terimdir.*"<sup>55</sup> Cinsler, çokluğa yüklenirler. Yani cins, çok sayıda farklı türler için, "*O nedir?*" sorusuna cevap olarak söylenen kavramdır. Örneğin "*İnsan nedir?*" sorusuna verilen "*canlıdır*" cevabı, onun cinsini belirtir. Dolayısıyla canlı kavramı insan için cins ifade eden küllî bir kavramdır.<sup>56</sup> İbn Rüşd ise cinsi "*genel suretlerin tanımlanan şeye yansıtılması*" olarak tarif eder. Ona göre, tanımlanan bu şeyler, suretin maddesi mesabesindedir. Kısacası cins, "*tümelin nesnenin akledilimine ârız olması (ilişmesi) gibi nesnenin genel suretine ârız olandır.*"<sup>57</sup> Cins, fasla ve türe

<sup>54</sup> Sözen, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 120-121.

<sup>55</sup> Taylan, Necip, *Mantık, Tarihçesi-Problemleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996, s. 93-94.

<sup>56</sup> Sözen, Kemal, *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru*, s. 102.

<sup>57</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu mâ ba'de't-Tabîa*, s. 60-61; Türkçe trc., s. 54.

eklenmiş bir kavramdır. Dolayısıyla tür ve fasılın, cins dışında varlığının düşünülmesi söz konusu değildir.<sup>58</sup>

Fasla gelince; fasıl, cins ve türleri birbirinden ayıran ana karakterlerdir. Örneğin, insan teriminin faslı, onun düşünme özelliğidir. Bu özelliğiyle o, diğer canlılardan ayrılır.<sup>59</sup>

Cins ve fasıldan sonra tanıma baktığımızda onun "*genel anlamda bir şeyin, bir mananın ya da bir lafzın mahiyetini izah eden şey*" olarak ifade edildiğini görürüz. Tanım, farklı şekillerde meydana gelir. Hakiki tanımda bir şeyin tabiat ve mahiyeti belirlenir. Zâtî tanımda, tarif edilen şeyin onlarsız var olamayacağı ayırıcı sıfatlar açıklanır. Metafizikî ya da mantıkî tanım, tanımlanan şeyin soyut ve mantıkî unsurlarıyla yapılan tariftir. Mantıkî açıdan tanım ise işlem-kaplam ve cins-tür ilişkilerinin kavramlara ve sonra da kavramların işaret ettiği şeylere uygulanmasını ifade eder. Ayrıca mantıkta tanım, bir terimin işleminde bulunan asıl karakterlerin belirtilmesidir. Tanım, bilinmeyen bir fikir yerine, bilinen bir fikri koyma ve böylece onun ne olduğunu anlatma işine yarar.<sup>60</sup> Tanımı, kendisine cevher isminin verildiği şeylerden birisi olarak gören İbn Rüşd'e göre ise tanım, "*zâtî kurucu öğeleri vasıtasıyla şeyin mahiyetini tarif eden sözdür.*"<sup>61</sup>

Tanrı'yı sebepli ve mümkün varlıklardan tamamen farklı ve asla varlığından ayrı düşünemeyecek mutlak bir mahiyete sahip olarak düşünen İbn Rüşd'e göre,<sup>62</sup> özü dolayısıyla zorunlu, sebepsiz bir varlığın birleşik ya da cisim olması, dolayısıyla da madde ve suret gibi unsurlara ayrılması, cinsinin ve fasılının bulunması, bunların neticesinde de tanımlanması mümkün olmadığından Tanrı için madde, suret, cins, fasıl ve tanım söz konusu olamaz.<sup>63</sup> Tanrı "*Bir*"dir, çünkü O'nda çokluk yoktur. Zira çokluğun türlerinden biri, cins ve faslı sebebiyle, bir şeyin sahip olduğu çokluktur. O'nun madde ve sureti olmayan şeyler için geçerli olduğu gibi cinsi ve faslı olmadığından tanımı da yoktur. Çünkü tanımlar, basit nesnelere için değil, madde ve suretten oluşan şeyler için söz konusudur.<sup>64</sup> Dolayısıyla Tanrı, mutlak anlamda basittir. Zira O'na dair sebep-sebepli, varlık-mahiyet, cins-tür, kuvve-fiil ve madde-suret ikiliğinden bahsetmek mümkün değildir.<sup>65</sup>

İbn Rüşd, Farabî ve İbn Sina'nın mezkûr konudaki düşünceleriyle paralel düşünceler sergiler. Hem İbn Sina'nın hem de İbn Rüşd'ün düşüncelerinin temeli Farabî'nin fikirlerine dayanmaktadır. Farabî'ye göre

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, cüz: II, s. 466; Türkçe trc., C. I, s. 331.

<sup>59</sup> Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>60</sup> Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 99-100.

<sup>61</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu mâ ba'de't-Tabîa*, s. 43; Türkçe trc., s. 38.

<sup>62</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, cüz: II, s. 559; Türkçe trc., C. I, s. 419.

<sup>63</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: I, s. 319, cüz: II, s. 617-618; Türkçe trc., C. I, s. 220, 221, C. II, s. 479-480; Saroğlu, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 174.

<sup>64</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: II, s. 479; Türkçe trc., C. I, s. 342.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, cüz: I, s. 335-337; Türkçe trc., C. I, s. 232-233; Saroğlu, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 174.

Tanrı'nın cinsi, faslı, tanımı, dengi, ortağı ve zıtdı yoktur. Zira O'nun zâtı madde, suret, cins, fasıl gibi kavramlardan meydana gelmemiştir. Kendi varlığıyla kaim olduğundan O'nun dengi yoktur. Dengi olmadığı gibi zıtdı da bulunmaz. Ayrıca O, diğer bütün varlıklardan farklı olmasından dolayı O'nun başka bir varlığın aynısı olduğu asla düşünülemez.<sup>66</sup> Dolayısıyla Tanrı, cüzlerden oluşmadığı ve bu yönlerden tek olduğu için mutlak "*Bir*" dir.

Mezkûr konuda Farabî'nin düşünceleriyle örtüşen fikirler sergileyen İbn Sina'ya göre, her yönden varlığı zorunlu olan Tanrı, hiçbir şekilde bölünemez, O'nun parçası ve cinsi yoktur. Cinsi olmayınca faslı da olamaz. Zira varlığının mahiyeti, yani varlık, O'na varlığın ilinti olduğu bir mahiyet değildir. Ayrıca ne O'na ne de O'nun dışındakilere "*Bu nedir?*" sorusu sorulduğunda hiçbir şeyin cevap olarak verilememesi nedeniyle O'nun cinsi yoktur. Çünkü O'nun cinsi ve faslı olmadığından, özsel tanımı da yoktur. Dayanağı olmadığı için zıtdı da yoktur. Türü olmadığından dolayı benzeri ve eşi yoktur. Çünkü O, her bakımdan varlığı zorunlu olandır ve O'nun için değişme söz konusu değildir.<sup>67</sup> Dolayısıyla O'nun için herhangi bir çokluk, bölünme, bileşiklik bahsedilemez. O, bütün bu yönlerden Bir'dir.

Anılan filozofların Tanrı'nın cins fasıl ve tanımı olmaması konusundaki düşünceleri genel olarak değerlendirildiğinde, onların mezkûr konudaki görüşlerinde genel olarak aynı düşüncelere sahip oldukları görülmektedir. İbn Sina ve İbn Rüşd'ün anılan konudaki düşüncelerinde Farabî'nin etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla İbn Sina, Farabî'den etkilenmiş, kendinden sonra ise İbn Rüşd'ü etkilemiştir. İbn Rüşd, Tanrı'nın "*Bir*" olduğunu belirtmekle O'nda bileşiklik olmadığı, dolayısıyla da O'nun cinsinin bulunmadığı, cinsi olmayınca da faslının olamayacağı düşüncesindedir. Ona göre, cinsi ve faslı olmayanın tanımı da olamaz. Zira zorunlu varlık olan Tanrı bütün bu yönlerden "*Bir*" dir. Düşünür, bu konudaki düşüncelerini ortaya koyarken, doğrudan kendi fikirlerini belirtmekten ziyade filozoflardan veya Gazalî'den aktarmış olduğu düşünceleri tasdik veya reddetme yolunu kullanarak fikirlerini ortaya koymaya çalışmıştır.

### Sonuç

İbn Rüşd, Tanrı'nın "*Bir*" oluşuna temel oluşturmak üzere Aristoteles'in eserlerine yazmış olduğu şerhlerde "*bir*" kavramını detaylı bir şekilde incelemektedir. Dolayısıyla o, bu kavramı genel olarak Aristoteles'in düşünceleri doğrultusunda ele almaktadır. İbn Rüşd, bir kavramını, metafizik alanında kullanılan bir kavram olarak değerlendirmektedir. O, zât bakımından bir kavramını mevcut kavramı ile eşanamlı olarak kabul etmektedir. Bundan dolayı

<sup>66</sup> Farabî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 57-58; Türkçe trc., s. 205; Sözen, Kemal, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>67</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme, Resâilü İbn Sina I*, (nşr. Hilmi Ziya Ülken) içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953, s. 58; Türkçe trc., "Uyûnu'l-Hikme", *İbn Sina – Risaleler*, (trc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kirbaşoğlu), kitâbiyât Yay., Ankara 2004, s. 89.

da metafizik alanında "*ilk mevcud*"u araştırmakla "*el-vâhidü'l-evvel*"i araştırmak arasında fark görmemektedir. Bir'in bütün kullanımlarının genel olarak "*sayı bakımından bir*" ve "*külli anlamda bir*" kategorilerinde toplandığını belirten düşünür, küllî bir'i, bir'in yer aldığı diğer varlıkların varlık ve konumlarının belirlenmesinin sebebi olarak görmektedir.

Bir kavramına dair bilgi veren İbn Rüşd, Tanrı'nın "*Bir*" oluşuna ilişkin açıklamalarında bu bilgilerden yararlanmaktadır. Düşünür, Tanrı'nın "*Bir*" olma niteliğine dair düşüncelerini temelde bazı ayetleri referans almak suretiyle ortaya koymakta, bu düşüncelerini de bazen doğrudan bazen de filozoflardan ya da Gazalî'den aktarmış olduğu düşünceleri tasdik ya da reddederek belirtmektedir. Farabî ve İbn Sina gibi filozoflardan farklı olarak o, Tanrı'nın nitelikleri konusunda hem ispat hem de nefyin kullanılması yolunu tercih etmektedir. Zira o, dinde de aynı yöntemin kullanıldığını belirtmektedir. Bu bağlamda düşünür, Tanrı'nın "*Bir*" niteliğine dair düşüncelerinde Farabî ve İbn Sina'yı takiben noksanlık bildiren nitelikleri Tanrı'dan selb etme, yani olumsuzlama yöntemini kullanmaktadır. O, bu noktada mezkûr filozofların açıklamalarıyla paralel açıklamalar yapmakla birlikte Kur'ân ayetlerini de kendisine temel referans olarak almaktadır. "*Lâ ilâhe illallah*" (Allah'tan başka Tanrı yoktur.) ifadesi ve diğer bazı ayetlerden hareket ederek Tanrı'nın "*sayı bakımından bir*" olduğunu açıklamaya çalışır. Ayrıca ona göre Tanrı, nedensiz olma, bileşik olmama gibi yönlerden de tektir. Bu bakımdan O'nda varlık-mahiyet ayrılığı da bulunmaz. Üstelik bileşik olmadığı için O'nun cinsi yoktur; cinsi olmadığından dolayı faslı da bulunmaz. Cinsi ve faslı olmayan şeyin tanımı olamayacağından Tanrı için tanım da söz konusu olamaz.

Esasen bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere İbn Rüşd'ün Tanrı tasavvurunda "*Bir*" olma niteliği, O'nun eşi ve benzeri olmayan tek ilâh olması; mutlak anlamda Bir olması dolayısıyla O'nda bileşiklik olmaması ve zâtında çokluk barındırmaması nedeniyle varlık ile mahiyet ayrılığı bulunmaması; O'nun hakkında cins, fasıl ve tanımın söz konusu olmaması anlamlarını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde Tanrı, her bakımdan "*Bir*" olma niteliğine sahip tek varlık olarak tasavvur edilmektedir.

## DEĞERLENDİRME

### Hüsamettin Erdem

Sayın Başkan, sayın katılımcılar ve dinleyiciler hepinizi saygı ile selamlıyorum. Sayın tebliğ sunucuları tebliğlerini sundular ve kurtuldular. İşin en zor tarafı ise bize kaldı. Öncelikle akşamın bu geç vaktinde sizlerin sabrını daha fazla zorlamamak, bu arada da madem ki burada yer aldık bir şeyler söylemek, en önemlisi de söylediklerimizin katılımcıları rahatsız etmesi gibi zor bir görevi yerine getirmek durumundayız. Şu bir gerçek ki, hiç kimse eleştirilmekten hoşlanmaz, herkes hakkında iyi şeyler söylensin ister. Ama bu her zaman mümkün olmaz. Bazı insanlar bunun aksini yapsın diye görevlendirilirler. Ben de onlardan biri olarak burada bulunmaktayım. Şunu da unutmamamız gerekir ki, gelişmek ve bazı doğruların ortaya çıkması için eleştiriye de ihtiyacımız vardır.

Ben bu aşamadan sonra böylesi zor bir görevi üstlenmek zorunda olduğumun da şuurundayım. Değerlendirmelerime ve katkı sağlamaya konuşmacıların sırasını dikkate alarak başlayacağım.

İlk değerlendirmeye Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi Dr. Aliye ÇINAR hanın efendiyle başlamak istiyorum.

Dr. Aliye ÇINAR'ın sunmuş olduğu: "İbn Rüşd'de Tehafat Et- Tehafüt'ü Çerçevesinde Rasyonel Teoloji Ve Akıl" adını taşıyan tebliği ile ilgili değerlendirmelerin şunlardır:

Dr. Aliye Çınar'ın "İbn Rüşd'de Tehafat et- Tehafüt'ü Çerçevesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl" adını taşıyan bu tebliği ciddi ve araştırmacı bir zihnin ürünü olduğu fikrini hemen belli etmektedir. Sayın Dr. Çınar bu tebliğinde çok ciddi söylemlerde ve iddialarda bulunmaktadır. Bu tarz bir açıdan iyi bir şey, zira tebliğcinin ileriki yıllarda daha cesurane bir şekilde birçok konuyu sorgulayacağı, onlarla hesaplaşacağı ve bunu cesaretle sürdüreceği anlamına gelir. Bir açıdan da bu tavır bazen beraberinde hiç hak edilmeyen değerlendirmeler ve haddini aşan yargılara da neden olabilir.

Biz elimizden geldiğince bu tebliğlerde yer alan, bizce daha farklı açıdan ele alınması gerektiğine inandığımız, bizce haddin aşıldığı, amacından uzaklaşdığı, ya da daha farklı nasıl ele alınabilir noktasından eksik gördüğümüz yerlerde bazı açılımlar sağlamaktan başka bir şey değildir. Aslında bunu bir zorunluluk olduğu için yapmak durumunda olduğumuzu da itiraf etmeliyim. Uyarı kabilinden söylemek durumunda olduğum birkaç husus şunlardır:

1. Dr. Çınar'ın Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi adlı eserinden alıntıladığı "*Rasyonel teoloji, Kant'ın ifadesiyle, salt teorik akıl sayesinde düşünür. Tanrı ve dünya hakkındaki hakikatleri a priori aklın işleyişi ve gücüyle kavrama biçimine, en genel ifadeyle, rasyonel teoloji demek mümkündür. Söz konusu teolojinin, aklın gücüne sonsuz güveni vardır; O, salt akıl gücüyle, Tanrı hakkında*

*düşünme faaliyetini üstlenir.*" ifadelerinden tam olarak ne kast edildiği anlaşılamamaktadır. Burada düşünen rasyonel teoloji mi? Kant mı? anlaşılamamaktadır. Bu teolojinin aklın gücüne sonsuz güveni nereden gelmektedir? Bu teolojiyi akıl kendisi meydana getirip şekillendirdiğinden mi? Yoksa teolojinin kendi yapısından mı kaynaklanmaktadır? Salt akıl gücüyle Tanrı hakkında düşünmek ne demektir? Böyle bir düşünce mümkün müdür? Salt felsefe yapmak ne kadar imkân dahilindedir? Böyle bir felsefenin varlığından söz edilebilir mi?

Kantça Rasyonel Teoloji, Salt Akılın yer aldığı ve bu akıl aracılığı ile kurulan, temellendirilmeye çalışılan bir teolojiden başkası değildir. Buna benzer bir takım denemeler hep yapıla gelmiştir. "Akıl Dini," "İnsanlık Dini" gibi ifadeler bu çabaları dillendirmek için kullanılmıştır. Burada Rasyonel Teoloji ile esas kastedilen, var olan bir dinin veya ilahi bir dinin akıl ile açıklanıp makullüğünü göstermek değil, akla dayalı yeni bir din inşa etmektir. Ya da en azından aklın belirleyeceği sınırlar içinde kalması gereken bir din anlayışı hedeflemektir.

2. Plâton'un Tanrı anlayışına atıfta bulunan Dr. Çınar, *rasyonel bir ilkçağ polis (şehir) yönetiminin en genel ifadeyle 'teoloji' terimiyle karşılandığını belirterek burada teolojinin, "siyaset biliminin" bir parçası, özellikle de yığının nasıl yönetileceğinin anahtarını veren bir bilim olduğunu vurgulamaktadır.* Evet! Teolojinin bir boyutu siyaseti ilgilendirir; ama siyasetin teolojiden ibaret olduğunu söylemek ise realitelerle hiç uyuşmamaktadır. Ayrıca teoloji siyasetin veya yönetim biliminin bir parçası değil, aksine yönetim teolojinin bir şubesidir. Farabî'nin "*Medinetü'l-Fazıla*"sını da aynı kategoriye sokmak, aynı hatayı tekrarlamaktan başka bir şey değildir.

3. Dr. Aliye Çınar, *rasyonel teolojinin bir akıl dini görünümünde olduğunu, Tanrı'nın Varlığını kanıtlamayı hedefleyen ve onun evrenden hareketle varlığının bilinebileceğini söyleyen teolojileri de son tahlilde rasyonel teoloji başlığı altında değerlendirmenin mümkün olduğunu belirtir.* Rasyonel teolojinin bir akıl dini olduğu doğrudur; ancak Tanrı'nın varlığını ispat çabalarıyla, onun evrenden hareketle bilinebileceğini söyleyen teolojilerin ise rasyonel teoloji olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Kur'an da evrenden hareketle Allah'ın bilinebileceğini, bu konuda "Kâinat Kitabı" diyebileceğimiz bir işaretler, alametler dünyasına dikkatlerimizi çekmekte, bu alanda aklımızı kullanıp düşünmemizi, bu evrenin arka planındaki gerçeği kavramamızı bizden istemektedir.

Dr. Çınar diyor ki: "*İşte bu düşünceden hareketle, İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-tehâfüt eserini eksene aldığımızda A. Thomas'da olduğu gibi, bir doğal ya da rasyonel teoloji savunusu çıkacağını göstermeye çalışacağız.*" İbn Rüşd'ün dini anlamakta akli kullandığı ortada, hatta Kur'ani hakikatleri üç yolla (Burhan, cedel, hitabet) anlamının gerektiğine de vurgu yapmaktadır. Ancak o



hiçbir zaman akla dayalı, aklın inşa ettiği ne bir dinden, ne bir Tanrı'dan, ne de bir ilahiyattan (teolojiden) söz etmektedir. Ayrıca A. Thomas da rasyonel bir teolog değildir. Belki onun kısmen doğal teolojiden yana bir tavır sergilediği söylenebilir.

#### İbn Rüşd'de Akıl

4. Bu başlık altında, Dr. Çınar, *İbn Rüşd'e göre, tabiat kanunlarının değişmez oluşlarıyla (âdet) mucize olduğunu söyler. Onun için en büyük mucizenin bu olduğunu belirtir.* Evet! İbn Rüşd tabiattaki uyum, ahenk ve düzene dikkat çekmiştir. Bunu bizim için Allah'a götüren en önemli işaretlerden biri olduğunu da vurgulamıştır. Bu işin sıradan bir nedenin, failin işi olamayacağını da söylemiştir. Kimileri için bu olağanüstü, harikulade bir işleyişi de temsil edebilir; ama bu Allah'ın şanının yüceliğini göstermekten başka bir şey değildir.

Esas neyin mucize olduğu konusunda ise İbn Rüşd dikkatleri Kur'an üzerine yoğunlaştırır. O, hiçbir düşünürün mucizeleri inkar etmediğini, esasen düşünürlerin, inanç alanına giren ve kendi sahalalarına girmeyen konularda kendi yöntemlerine göre hüküm vermemeleri gerektiğini de belirtir. İbn Rüşd'e göre mucize olarak fevkalade olayların zuhuru peygamberliğin ispatı için yeterli kanıt olamaz. Bu nedenle Hz. Peygamber bu yollara tevessül etmemiştir. Çünkü O'nun için en büyük mucize sadece Kur'an-ı Kerim'dir. Çünkü O Allah'ın kelimidir. Yani gerçek olağanüstülük, harikuladelik ondadır.

5. Dr. Çınar, *"İbn Rüşd'e göre, aynı gerçekliği, üç tür akıl, kendi tarzlarıncı anlar. O, üç farklı gerçeklik karşısında, farklı meziyet ve donanımdaki akli ileri sürmez. Zira İbn Rüşd, 'çifte hakikat'i kabul etmezken, gerçekte iman olarak sunduğu dini hakikatler de bilgi kılıfına girmiş imandır... İbn Rüşd de en üst payeyi verdiği aklın, ulaşamayacağı bir gerçekliğin olmadığını söylemek ister."* sözleriyle tam olarak neyi anlatmak istiyor, işin doğrusu anlamış değilim. İbn Rüşd'ün sözünü ettiği dinin üç grup insan tarafından farklı bir şekilde anlaşılması anlayış kapasitesiyle ilgilidir. Yoksa üç ayrı aklın aynı şeyi farklı farklı anlaması değildir. İnsanlar anlayış yönünden üç gruba ayrılmıştır. İbn Rüşd de insanları zihni ve kültürel kapasite açısından üç gruba ayırır: Bilgi edinme sürecinde akli yöntemi kullananlar (burhan ehli), tartışmayı kullananlar (cedel ehli), başkalarından duyup işiterek bilgi edinenler (hitabet ehli). Bunlar Kur'anda da zikredilmektedir. Çünkü İslâm'ın amacı bütün insan topluluklarını eğitmek ve onlara mesajını ulaştırmak olduğundan Kur'an bu üç usulü içeren bir yol izlemiştir.

Dr. Çınar *İbn Rüşd'dün çifte hakikati kabul etmediğini, ama gerçekte iman olarak sunduğu dini hakikatlerin bilgi kılıfına girmiş iman olduğundan söz eder.* Bundan da tam olarak neyi kastettiğini anlamak çok zor. İman hakikatlerinin bilgi kılıfına sokulduğunu, ama yine iman olarak takdim edildiğini söylemeye çalışıyor zannedersem. Bu işi bu kadar anlaşılmaz kılmaya gerek yok.

Zaten İslâm Dini açısından iman bilgiyi içermektedir. Yani iman bilgi zemini, temeli üzerinde oluşmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd akıl ile şeriatı (dini) yarıştırmaz. Bu nedenle de akla en üst paye vermek gibi bir düşüncesi de yoktur. Aklın ulaşamayacağı bir hakikat olmadığı gibi bir iddiası da söz konusu olamaz. O zaten filozofların şeraitin (dinin) temel ilkeleri konusunda tartışıp konuşmalarını caiz görmez. Ayrıca ona göre Allah'a, peygamberlere ve ahiret gününe imandan ibaret olan üç temel ilkede de tevile asla yer yoktur. O âlemin kadim mi, yoksa muhdes mi? Âlemin yaratılması Allah'ın ilk fiili sayılıp sayılmayacağı gibi hususlarda aklın çelişkiye düşmeksizin bu konuları çözemeyeceğini, bu nedenle son sözü vahye bırakmak gerektiğini vurgular.<sup>1</sup> Halbuki tebliğci Dr. Çınar, sanki İbn Rüşd'ü bir yerlere yerleştirmek zorundaymış, böyle bir çaba içindeymiş gibi, böyle bir misyonla görevliymiş gibi bir görünüm sergilemektedir.

6. Dr. Çınar, *"Aristoteles'in tipik bir takipçisi olarak o (İbn Rüşd), "nedensellik ilkesini reddeden kişinin, akli reddettiğini"<sup>2</sup> söyler".* İfadesi de amacını aşmıştır. İbn Rüşd, ilgili ifadenin geçtiği yerde nedensellik ilkesinden değil, varlıkların varlığa gelişlerinin bir nedene bağıllığından ve aklın da varlıkları nedenleriyle kavradığından söz etmektedir. Sonuçta, aynı yerde aklın bir kavrama yetisi olduğunu, nedenleri reddeden bir kimsenin buna bağlı olarak akli da reddetmiş olacağından söz edilmektedir. Çünkü Mantık Sanatı, bir takım nedenlerin ve eserlerin bulunduğunu ve bu eserleri bilmenin ise ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır.<sup>3</sup>

Dr. Çınar'ın şu ifadelerini anlamakta da zorlanmaktayım. Dr. Çınar diyor ki: *"Zorunluluk yasasını tamamen bir nedensel akıl olarak gören İbn Rüşd'e itiraz eden Gazalî, bu noktada haksız sayılmaz. Çünkü Gazalî, Meşşâilerin ve özelde İbn Rüşd'ün iradenin –el çabukluğuyla– akıl anlamına gelecek şekilde anlamını boşalttıklarını düşünür. Allah'ın âdetini genel irade olarak gördüklerini söyleseler bile, son tahlilde inanan kişinin her an üzerinde etkin olduğuna inandığı özel iradeyi açıklamaları imkânsız gibi gözükmektedir."<sup>4</sup>*

İbn Rüşd zorunluluk yasasını nedensel akıl olarak görmemektedir. Bir kere İbn Rüşd akıl tasnifleri içinde nedensel akıl diye bir şeyden söz etmemektedir. Ayrıca o, nedensellikten değil, nedenlerden bahsederek aklın bu nedenleri kavradığından söz etmektedir. Hele şu ifadeler insanı hayrete düşürmektedir! *"İbn Rüşd'e itiraz eden Gazalî," Gazalî, "özelde İbn Rüşd'ün iradenin –el çabukluğuyla– akıl anlamına gelecek şekilde anlamını boşalttıklarını düşünür."* Öncelikle şu soruya açıklık getirmeliyiz: Gazalî mi önce yaşadı? İbn Rüşd mü? Gazalî'nin vefatı 1111 miladi, İbn Rüşd'ün ki 1198 miladi. Yani İbn Rüşd 87 yıl sonra vefat etmiştir. Henüz ortada olmayan İbn Rüşd'ün nesine

<sup>1</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 183

<sup>2</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 785.

<sup>3</sup> İbn Rüşd, age. 785 vd.

<sup>4</sup> A.g.e., s. 790.

itiraz edecek Gazalî? Kendisinden 87 yıl sonra yaşamış bir insanın nasıl bir el çabukluğu yaptığını nasıl görmüş veya hissetmiş bu da anlaşılır bir şey değil.

### Akıl ve Nedensellik Düşüncesi

7. Dr. Çınar'ın Gazalî'nin nedenselliği kabul etmediğine dair şu ifadeleri eleştirisiz İbn Rüşd'e karşı kullanması bizi de oldukça düşündürdü. Dr. Çınar diyor ki: *"Gazalî, nedenselliği kabul etmemekteydi. Ona göre, ateşin ilişmesiyle, pamuğun tutuşması arasında nedensel bir ilişki yoktur. Çünkü ateş ilişmesine rağmen pamuk yanmayabilir; ateş ilişmemesine rağmen de pamuk yanabilir. Dolayısıyla yanma olayında, böyle bir etki-sonuç ilişkisi kurmak beyhudedir... Bu ard arda gelişi o, nedensellik değil, Allah'ın takdiri olarak görür.<sup>5</sup> Dolayısıyla da mucizeye yer açmış olur... Çünkü boğazı kesilen insanın ölmesi bir zorunluluk değil, Allah'ın takdiriyle o hayatta kalabilir."* Gazalî bu sözleriyle nedenselliğin olmadığını söylemeye çalışıyor. Var sayalım ki nedensellik yok. Yani olaylar bir sebebe bağlı olarak meydana gelmiyor? O zaman insanlara birçok doğa olaylarını nasıl anlatacağız? Bir insanın hangi sebebe binaen hasta olduğunu açıklayacağız? Ve o hastalığın sebebini bilmezsek nasıl tedavi olacağız? O zaman deniliyor ki dış dünyadaki sebep-sonuç ilişkisini kabul ediyor. Peki öyle ise, *"ateşin ilişmesiyle, pamuğun tutuşması arasında nedensel bir ilişki yoktur"* sözünü nasıl açıklayacağız? Eğer pamuğun yanmasının sebebi ateş değilse, bu yanlış esrarengiz bir yanlış mı? Mucizevi bir olay mı? Aynı şey *"boğazı kesilen insanın ölmesi bir zorunluluk değil, Allah'ın takdiriyle o hayatta kalabilir"* ifadesi de kesilen boyunla ölüm arasındaki ilişkiyi yok saymaktadır. Bu, her an âleme mucizeler hâkim, her şey mucizevi ve esrarengiz bir şekilde, sebeplerini asla açıklayamayacağımız bir tarzda devam edip gitmektedir anlamına gelmez mi? Mucizeye yer açmak için bu kadar mucizevi bir açıklamaya gerek yok, böyle bir açıklama çabası pek o kadar anlamlı da değildir.

İbn Rüşd, bir engel olmadığı takdirde, aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağını kabul edilmemesi halinde, varlıkların özüne ilişkin hiçbir nitelikten söz edilemeyeceği için, varlık kategorilerinin anlamsız ve boş kalacağını, böylece hiçbir şeyin gerçek anlamıyla bilinmeyeceğini, bilinse bile bunun delili olmayan zanna dayalı bir bilgi olmaktan öteye gidemeyeceği sonucunun ortaya çıkacağından söz etmektedir. Bu da akli bilginin geçersiz kılınması anlamına gelmektedir.

8. Dr. Çınar, *İbn Rüşd'ün varlığın merkezine ezeli akli koyduğunu ve dünyada var olan şeylerin bu aklın bir açılımı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla da varlıklarda bulunan hikmeti kavrayan akılın aslını yakalamış olacağını ve akıl olmanın yolunun bundan geçtiğini belirtir. Yine aklın menşeinin, Tanrısal düzen ve ilahi nedensellik (akıl) olduğundan söz eder. Bu durumda ise Tanrısal düzen ve nedensellik fikrini kanıtlayan rasyonel teolojinin*

<sup>5</sup> Aydınlı, Yaşar, *Gazalî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa, 2002, s. 94.

*hizmetindeki akıl, aynı zamanda kendini de ispat etmiş olacağından söz eder. Dr. Çınar, bunun zıtdının da doğruluğundan söz eder. Yani düzen fikrini ve sebeplilik ilkesini reddetmek akli da reddetmek anlamına gelecektir.*

Burada sözü edilen "ezeli akıl" tam olarak açık eğil. Bundan ne kast edilmektedir, tam olarak anlaşılmamaktadır. Bundan kasıt ilk akıl ise bu akla dayalı olarak söylenenler doğru ve diyeceğimiz bir şey yok. Eğer başka bir akıl kast ediliyorsa o zaman açılmalıdır. Aklın menşei ile ilgili söylenmeye çalışılan "Tanrısal düzen" ve "ilahi nedensellik (akıl)" ifadeleri de açık değildir. "Tanrısal düzen ve nedensellik fikrini kanıtlayan rasyonel teolojinin hizmetindeki akıl" ifadesi de rasyonel teoloji açısından uygun bir ifade değildir. Çünkü akıl teolojinin emrinde değil, aksine teoloji aklın emrindedir; eğer kast edilen rasyonel teoloji ise.

### Âlemin Ezeliliği

9. "Allah'ın 'an'a müdahale etmemesi fikri gerçekte İbn Rüşd düşüncesi çerçevesinde düşünüldüğünde oldukça tutarlıdır. Zira âlemin ezeli olduğunu ve var olan bir şeyden başlayarak (yokluktan değil), yaratmayı merkeze alırsanız, doğal olarak kurulmuş bir mekanizmin etkinliğini savunmak gerekecektir. Ona göre, âlemin faili olan Allah'ın varlığının ezeli oluşu gibi onun fiili de doğal olarak ezeldir. Ancak filozofumuz buradaki yaratan ve yaratılan ilişkisini ne İbrahimi gelenekteki gibi irade sahibi âlemin dışındaki bir varlık olarak düşünür, ne de Yeni-Plâtonculuk'da olduğu gibi güneş ve ışık metaforu ekseninde mütalaa eder. Ona göre bunun her ikisi de yaratma olayını anlamak için hem zamanlı olarak geçerlidir.<sup>6</sup> Ne var ki, hem âlemin ezeli oluşunu hem de yaratmanın bir tür mekanizmden çıkarılması durumunu Kur'an'daki Allah'ın muradı veya gaye neden (finalizm) olarak yorumlamak oldukça amaçsal bir tutumdur." ifadelerine yer veren Dr. Çınar'ın gözden kaçırdığı bazı hususlar vardır. İbn Rüşd ilkece varlığı biri zihnin dışında olan zorunlu ve sebepsiz olan ilk ilke (Zorunlu Varlık), diğeri de ilk ilkenin madde ile sureti birleştirilmesiyle gerçekleşen mümkün varlıktır. Zorunlu varlık, mahiyeti varlığından asla ayrı düşünülmeyen, özü gereği zorunlu ve yetkin olan, sebebi, fâili, cinsi ve ayırımı söz konusu edilemediği için tanımlanamayan, mutlak anlamda basit, tek, ezeli ve ebedidir. Mümkün varlık ise sebeplidir ve yokluk teriminin çağrıştırdığı bir kavram olmanın ötesinde bir özü bulunmamaktadır. Sebep varsa o vardır. Sebep yoksa o da yoktur; ayrıca sebepten sonra gelmesi mantıki bir zorunluluk olduğu için bu manada mümkün varlığı yaratılmış saymak gerekir.<sup>7</sup>

Yine âlemdeki birliği, bütünlüğü, düzeni sağlayan, onu yaratan ve bütün bunları koruyan kudret Allah'tır.<sup>8</sup> İbn Rüşd, südurcu filozoflardan farklı

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 259, 182 vd; Sanoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s.191.

<sup>7</sup> Sarioğlu, age. s.88 vd

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s.359-360,376-380

olarak "Birden ancak bir çıkar" önermesini "Bir ve bütün olan bir şey ancak birden çıkar"a çevirerek teoriye farklı bir boyut getirmektedir. İbn Rüşd açısından "Birden ancak bir çıkar" önermesi kadar, "Birden çok çıkar" önermesi de geçerlidir.<sup>9</sup> Bu anlayışıyla İbn Rüşd südür anlayışını kökte reddetmektedir.

İbn Rüşd'e göre âlemin ezeli veya hadis olduğu yolundaki görüşler sanıldığı kadar birbirine uzak değildir; bu tartışma adlandırmadan ve aynı terime farklı anlamlar yüklemekten kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd, ikisi birbirine karşıt, üçüncüsü bunlar arasında yer alan üç çeşit varlıktan söz eder. Birincisi her şeyin faili olan Allah. İkincisi su hava, toprak gibi zaman içinde başka şeylerden, bir başka şey aracılığı ile var olan şeylerdir. Bu manada Allah kadim, cisimler ise muhdestir. Üçüncü varlık türü ise zamanla bir ilişkisi olmayan, başka bir şeyden meydana gelmeyen, fakat bir fail tarafından var edilen bütün halindeki âlemdir. Bu durumda kadim ile muhdes birbirine tamamen karşıt iken, âlem, bir failin fiili olması bakımından muhdes varlığa, zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden meydana gelmemesi bakımından ise kadim varlığa benzemektedir. Âlemin ezeli mi? Yoksa hadis mi olduğuna ilişkin tartışmalar bu çift yönlü benzerlikten kaynaklanmaktadır. Halbuki âlem, birbirine karşıt olan kadim ve muhdes varlıktan herhangi birinin bütün özelliklerini kendinde toplamadığı gibi, aksine bunların bir kısım özelliklerine sahip olduğundan, âleme gerçek anlamda kadim demek mümkün olmadığı gibi, hadis demek de mümkün değildir.<sup>10</sup>

Bu mesele insan aklının sınırlarını aşan paradoksal bir sorun olması nedeniyle İbn Rüşd, âlemi kadim mi? Yoksa muhdes mi olduğu, eğer muhdes ise Allah'ın ilk fiili sayılıp sayılmayacağı şeklindeki görüşlerden birini çelişkiye düşmeksizin kabul etmenin insan aklı için imkânsız olduğuna dikkat çekerek bu konuda son sözün vahye bırakılması gerektiğine vurgu yapar.<sup>11</sup>

İbn Rüşd âlemde görülen ve hadis olan şeyler için "hudus" yerine "halk" ve "fatır" kelimelerini kullanır.

Yukarıda Dr. Çınar'ın vurgu yaptığı âlemin ezeli oluşuyla ilgili İbn Rüşd, âlemin mutlak anlamda ezeli olduğu görüşü kadar, onun mutlak anlamda yoktan ve sonradan yaratılmış olduğu şeklindeki yaklaşımı da Kur'an ayetlerinin açık ifadeleriyle bağdaşmaz bulur. Çünkü Cenab-ı Hak: "Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur ve O'nun arşı su üzerinde idi." (Hûd 11/7) ayetinde âlemin yaratılmasından önce bir ilk varlığın, yani suyun, onun yaratılmasıyla da feleğin yaratılması sonucu ortaya çıkan zamandan önce bir zamanın varlığına işaret etmektedir. "Sonra göğe yöneldi ki o duman halindeydi." (Fussile, 41/11). "İnkâr edenler daha önce göklerin yere yapışık olduğunu bilmezler mi?" (Enbiya 21/30) ayetleri, yerin ve göklerin başka şeyden yaratıldığını, "O gün yer başka bir yerle değiştirilir, gökler de" (İbrahim 14/48) ayeti de

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s.156, 160,303-304,407

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.85-87

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s.183

gelecekte mutlak yokluktan söz edilemeyeceğini, dolayısıyla varlığın ezeli ve ebedi bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>12</sup>

İbn Rüşd'e göre âlemin ezeli mi? Yoksa hadis mi olduğunu anlamının tek yolu, âlemin bir yaratıcı failinin bulunup bulunmadığı gerçeğini kabul etmektir. Bu yaratma işi de bir defada olmuş bitmiş değildir; bu yaratma, "sürekli yaratma"dır. İbn Rüşd'ün âlemin sürekliliği ile ilgili anlayışı, âlemin bizatihi ezeli olduğunu iddia edenlerin tezlerinden farklı olduğu ortadadır. Çünkü İbn Rüşd âlemin yetkin bir yaratıcının fiili ve eseri olması bakımından ezellik arz ettiğini ileri sürmüştür. Âlem kadim mi? Hadis mi? Tezlerinden hangisini İbn Rüşd'ün tercih ettiği sorusuna gelince, o hadis olduğu tezini tercih-i şayan bulur. O bu hudusu da sürekli yaratma olarak anlar.<sup>13</sup>

İbn Rüşd südürücü anlayışlara, deist, panteist ve mekanist anlayışlara, hatta vahdet-i vücutçu anlayışlara karşıdır ve onlara itibar etmez. Halbuki Dr. Çınar onun mekanist ve südürücü olduğunu söylemeye çalışıyor. Halbuki sürekli yaratmadan yana olan bir anlayış nasıl mekanist olabilir ki? Mekanist anlayışta bir kere kurulan evren bir makine gibi amaçsız olarak hareket edip durur. İbn Rüşd açısından böyle bir şey söz konusu olamaz. Çünkü o iki tür failden söz eder. Bunlardan birinci fail eserini meydana getirir ve onunla olan işi biter. İkinci fail ise eserini çok mükemmel bir şekilde meydana getirmesine rağmen onunla olan ilişkisi son bulmaz, devam eder. Âlemin failinin de böyle bir fail olması onun şanına daha uygundur. Ayrıca âlemin faili olan Allah'ın varlığı gibi fiilin de ezeli olması son derece makuldür. Bu nedenle onun fiili ve eseri olan âlem sürekli olmalıdır.<sup>14</sup>

10. Dr. Çınar, *İbn Rüşd'ün iradeyi bir tür düşünme ya da genel irade olarak değerlendirdiğini, bunun da bir tür zorunluluk anlamına geldiğini belirtir.*<sup>15</sup> Bilindiği gibi düşünürler ilim, irade ve kudret sıfatlarını genellikle beraber kullanırlar. Allah'ın ilmi de, iradesi de, kudreti de mutlaktır. Bunun aksini düşünen çok az kimse vardır. Mutlak fail olan Allah'ın sıfatları olması itibarıyla bu sıfatlara konu olanların zorunlu olarak meydana gelmesi gibi bir şey ise irade kavramının anlamına ters düşmektedir.

11. Dr. Çınar, *İbn Rüşd âlemin menşeinin suretsiz bir ilk madde olduğunu,<sup>16</sup> ancak bu noktada âlemin var olan bir şeyden meydana getirilmesi düşüncesinin yoktan yaratma fikrine muhalif olduğu gibi, aynı zamanda rasyonel teolojiyi besleyen bir başka fikre de kapı araladığını: Onun da Tanrı ile evren ve insan arasında ontolojik mesafeyi kaldırma düşüncesi olduğunu. Çünkü Tanrı gibi âlemin de ezeli olması, Tanrı'nın evrene mahiyet bakımından*

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.87-88

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s.275-276, 290-291

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s.182-18, 219, 274, 519-20

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 74-75.

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu mâ ba'de't-Tabî'a*, thk. Osman Emin, Kahire, 1958, s. 151-152.

*yabancı olmaması anlamına geldiğini, arada keyfiyet bakımından fark olmamakla birlikte, sadece kemiyet açısından fark olacağını belirtmektedir.*

İbn Rüşd Kur'anın âlemin yoktan yaratılmasını ve sonradan yaratılmasını onaylamadığını yukarıda belirtmiştik. Zaten ne Kur'anda, ne de hadislerde "yoktan yaratmak" diye bir ifade vardır. Sadece "yok iken varlığa getirme" ifadeleri vardır.

İbn Rüşd'ün âlem görüşünün rasyonel teolojiye kapı araladığı falan da yok. Çünkü O mutlak ezellilikten söz etmez. Sadece zaman içinde meydana gelen âlemin cüzleri yerine, Allah'ın fail olarak meydana getirdiği zaman dışı veya onun ifadesiyle başka bir zamanda külli âlemin meydana getirilmesi, yaratılması söz konusudur. Bu külli âlemin yaratılmadan önce ilk varlık olarak suyun var olduğu ve ondan meydana getirildiğini Kur'an ifade etmektedir. Yaratan ile yaratılan arasındaki varlıksal mesafe hiçbir zaman kaldırılmamaktadır. Daima İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi bir yanda yaratan Allah var; diğer tarafta yaratılan, hâdis olan âlem ve âlemin müstemilatı var.

### **İlk Madde'den Yaratma ve Evrensel Ruhun Ölümsüzlüğü**

*12. Eğer nedensellik fikrini Tanrı düşüncesinin kaynağı olarak görürsek, bir başka ifadeyle nedenselliğin Tanrı'ya bağlı olduğu söylendiğinde, ibadetin, duanın ve ahlakî emirlerin anlamı kalmayacaktır. Zira insan hâkim olduğu varlık önünde eğilemez. Ancak sadece akıl varlığı olan ilk nedene düşünme sayesinde ulaşmak mümkün olduğu gibi, onun bütün etkilerini akılla kavramak da imkân dâhilindedir. Dolayısıyla da ona bir ölçüde hâkim olunabilir.*

Dr. Çınar'ın bu ifadelerden neyi kast ettiğini anlamakta güçlük çekiyorum. Yine "Eğer nedensellik fikrini Tanrı düşüncesinin kaynağı olarak görürsek, bir başka ifadeyle nedenselliğin Tanrı'ya bağlı olduğu söylendiğinde, ibadetin, duanın ve ahlakî emirlerin anlamı kalmayacaktır. Zira insan hâkim olduğu varlık önünde eğilemez." ifadesinde sayın Dr. Çınar, Tanrı düşüncesini nedenselliğe bağlıyor, olması gereken ise nedenselliğin Tanrı düşüncesine bağlanmasıdır. Zaten sonra da onu tekrar ediyor. Tekrar ediyor da asıl niyeti önceki söylediği. Çünkü duanın, ibadetin ve ahlaki eylemlerin anlamsızlığından söz ediyor. Arkasından da "insan hâkim olduğu varlık önünde eğilemez" ifadesi kullanılıyor. Arkasından da akıl ile onun kavranacağı ve ona hâkim olunacağından söz ediliyor. Rasyonel teoloji için bütün bunlar mümkün; çünkü zaten bu dini akıl oluşturmuş ve meydana getirmiştir. Ancak İbn Rüşd açısından böyle bir şey mümkün olmadığı gibi, o birçok metafizik hususun akıl aracılığı ile çözülemeyeceğini, bu işin vahye bırakılması gerektiğini ifade etmektedir

*13. Tehafüt çerçevesinde konuştuğumuzda, ona göre madde ölünce bozulup yok olacağından, ondan ayrılan ruhların hepsi birdir. Bu nedenle de ruhların tek tek yeniden dirileceğini değil; bilakis sonsuz olan tek evrensel ruhun*

*ölümsüz olacağına işaret eder İbn Rüşd.<sup>17</sup> Doğal olarak o, maddedeki her formun maddî olduğunu söylediği için, ölümsüz bir ruh da bedende olamayacaktır. Nihayetinde de kişisel ölümsüzlükten söz etmek mümkün gözükmemektedir.<sup>18</sup>* Dr. Çınar, Oliver Leman'ın bu görüşlerine katılıyor görünmektedir. Dipnotta Tehafüt et- Tehafüt'ün 93 ve 94. sayfalarında olduğu belirtilen, ancak 95 ve 96 da yer alan ilgili konu birçok filozof açısından tartışıldıktan sonra İbn Rüşd konuyu Gazalî'nin Eflatun'u eleştirisi bağlamında da eleştirerek onun yaptığını bir safсата olarak nitelendiriyor ve özet olarak bu konuyu açıklayacak olursak sözleriyle de Gazalî'nin Eflatun için söylediklerini tekrarlıyor. Bu özeti de "o, suret yönünden bir, kendisine sahip olan yönünde çoktur" diyerek bitiriyor ve Gazalî'yi bir başka yönden eleştiriye giriyor.<sup>19</sup>

İbn Rüşd'te Nefis beden ilişkisinde nefsin ferdiyeti söz konusu iken, bedenden ayrıldıktan sonraki durumu ile ilgili bazı birbirine zıt sayılabilecek tartışmalara konu olduğu görülmüştür. Onun yukarıda Dr. Çınar'ın da benimsediği doğrultuda nefsin bedeni terk ettikten sonra "külli nefse" katılacağı yönündeki yoruma konu olan görüşleri Tehafüt et- Tehafüt'te yer almaktadır. Bu da daha ziyade Gazalî'nin tartışmalarına sofistlik bir mantıkla katılmasının sonucu olarak bu yorumlara meydan vermektedir. Onun aynı eserinde nefsin ferdiyetini koruyacağı ile ilgili sözler de yer almaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'ün çeşitli dini içerikli eserleri ve ifadelerinde yer alan ikinci hayat, yeniden diriliş, bu dirilişin hem ruhen, hem de bedenen olacağını belirten bir kişi olarak, nasıl olur da insanın ferdi sorumluluğu olmadığını, herkesin yaptığının hesabını vermeyeceğini, nefsin külli nefse katılarak bundan kurtulacağını söyler.

*"Doğal olarak o, maddedeki her formun maddî olduğunu söylediği için, ölümsüz bir ruh da bedende olamayacaktır. Nihayetinde de kişisel ölümsüzlükten söz etmek mümkün gözükmemektedir."* Dr. Çınar'ın bu ifadeleri de epeyce tartışmaya açıktır. Hem ruhun bir taraftan "külli nefse" katılacağını söyleyeceksiniz (doğru olmasa bile), öbür taraftan da ölümsüz bir ruhun olmadığından ve ölümsüzlüğün olmadığından söz edeceksiniz. Ya bu iddia yanlış, ya önceki iddia yanlış, ya da her ikisi birden yanlış. Zaten hemen aşağıdaki paragrafta da evrensel ruhun ölümsüzlüğünden söz edilmektedir.

*Sadece evrensel ruhun ölümsüzlüğünü savunan görüş, bir yandan genel iradeyi, öte yandan da belirlenmiş düzen veya mekanizm fikrini beslemektedir.*

Evrensel ruhun ölümsüzlüğü anlayışı neden mekanizm fikrini beslesin ve ona yol açsın ki? Mekanizm amaçsız bir makine düzenindeki bir doğa ve evreni ve otomat bir insanı esas almaktadır. Evrensel ruh ise ya Tanrı olur, ya da

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 93-94; Leman, O. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, 2000, s. 173.

<sup>18</sup> Leman, Oliver, *Averros and his Philosophy*, s. 94; Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997, s. 53.

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 96-97



evrenin varlığını idame ve idare eden bir ruh olabilir. Her iki hal de sonuçta bizi mekanizme götürmez. Hegel'in Geist'ı ruhçu bir panteizm olduğu halde mekanist midir?

### Sonuç

14. Dr. Çınar sonuç kısmında diyor ki: *Onun rasyonel teoloji yanlısı olduğunu söylerken rasyonel teolojinin bir insanlık dini türünde akıl dininden ziyade, aklın Tanrı'nın varlığını verebileceği iddiasını savunduğunu belirtmemiz gerekmektedir.*

Kanımızca dini akılla anlamaya çalışmak ve ona bir alt-yapı oluşturmak ayrı, akılla bir din oluşturmak ve meydana getirmek ayrıdır. Bu ikisini birbirine karıştırmamak gerekir. Din de zaten kendisinin makul olduğunu ve akıl zemini üzerine dayandığını, Hz. Peygamberin "aklı olmayanın dini de yoktur" sözleriyle açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Dr. Çınar *İbn Rüşd'ün savunduğu teizmin, nedensellik prensibinin doğal bir sonucu olduğunu belirtmektedir.* Bu iddiaya göre teizm nedensellik sonucu zuhur etmiştir. Hal böyle olursa, yine iddiaya göre sonuçta bir akıl dininin oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Yani teizmi akıl oluşturmuştur. Halbuki burada sözü edilmesi gereken teizmin nedensellik gibi bir ilkeyi içermesi veya kullanması olmalıdır. Çünkü teizm hiçbir zaman nedenselliğin ürünü olmamıştır. Zira teizmde âleme müdahil bir Tanrı anlayışı vardır. Kastedilen deizm ise orada hâkim olan unsurlardan birisi, hatta evren yaratıldıktan sonra en önemlisi nedenselliklidir.

15. Dr. Çınar İbn Rüşd'ün *Allah'ın âdetlerinde şaşmayan bir düzenin olmasını tamı tamına bir zorunluluk; bir başka ifadeyle mucize olarak nitelendirmektedir.* Ve şöyle devam eder: *Ne var ki, Kur'an'da geçen mucize kıssaları Tanrı'nın tarihe ve zamana müdahale ettiğini gösterir. Allah'ın âdetlerinin bir bakıma askıya alınması söz konusudur. Meseleye buradan baktığımızda da İbn Rüşd düşüncesinin tamamen Rasyonel teolojiye hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Ancak o, Kur'an'ın başlı başına bir mucize olduğunu söylemesi, Tanrı'nın Varlık konusunda ileri sürdüğü düşüncelerden farklı bir düzlemedir. Öte yandan zorunluluk kavramı İbrahimî geleneğin Allah tasavvurunu izah etmede son derece önemli olan 'zaman'ı dışta bırakır. İbn Rüşd yaratma konusunda iki önemli parametreden söz ederek zamanın kendiliğinden düşmesine zemin hazırlamıştır. İlki, yoktan yaratma yerine âlemin var olan bir ilk maddeden meydana geldiğini söylemiştir. Doğal olarak Âlem'in ezeliğini söylerken, Tanrı'nın inanan kişinin hayatına ve dünyaya her an müdahale ettiğine inandığı özel iradeyi iptal etmiştir. Böylece de zaman kendiliğinden düşmüştür. Zamanın ve özel iradenin dolayısıyla da yoktan yaratmanın içinin boşaltılması bir zorunluluk ve mekanizm düşüncesini beraberinde getirmiştir.*

Bu ifadelerden birçoğunun cevabını yukarı ki satırlarda vermeye çalıştık. Ama yine de kısaca vurgulamakta yarar var. Dr. Çınar Allah'ın adetleriyle (sünnetullah) zorunluluğu birbirine karıştırıyor. Arkasından da bu zorunluluğu mucize ile eş anlamlı sayıyor. Bir yerde Allah'ın adeti varsa orada adetin sahibi adetine her zaman müdahale eder. Çünkü bu birlik ve bütünlük, düzen onun bir koruyucu ve kollayıcısının da olması gerektiğini bize mantıkî olarak gerekli kılar. Ayrıca âlemdeki bu birlik, bütünlük ve düzen onun bir ve bilen bir yaratıcının eseri oluşunun açık bir delilidir. Burada sözü edilen zorunluluk dediğiniz şey Allah'a rağmen konulmuş ise bunu kim koymuştur? Böyle bir zorunlulukla sünnetullah ve mucizenin ne alakası olabilir. Kur'ani mucizelerde âleme müdahale edildiğinden, zorunluluğun bozulduğundan söz ediliyor. O zaman demek ki sonuçta Allah âleme müdahale ediyor ve kendi koyduğu düzene de geçici de olsa ara verebiliyor. İbn Rüşd de zaten bunların aksini söylemiyor. Ancak Dr. Çınar ısrarla İbn Rüşd'ü bir rasyonel teoloji savunucusu olarak gösterip bu teoloji üzerinden varsayımlarla bunlar olmalı, şunlar olmamalıdır diye bir takım göndermeler yapıyor.

Bu arada İbn Rüşd'ün zamanı da dışladığından söz edilmektedir. O tam tersine evrende olup biten her şeyin zaman ve mekan içinde olduğunu, o sadece kevn ve fesadın söz konusu olduğu bir evrendeki zamanla ilişkili olmayan, başka bir şeyden de meydana gelmeyen, fakat bir fâil tarafından var edilen külli evrenin oluş sürecine katılışını bu işin dışında tutmaktadır. Bu ise bazılarının ezeli kavramıyla ifade etmeye çalıştıklarının ve bazılarının da mutlak manada muhdes kavramıyla ifade ettiklerinin hiç birine uymaz. Ancak âlemin fâil nedenin fiili olması sebebiyle muhdes, anlar ötesi bir zamandalıkla kadim olarak nitelendirilir. O ne gerçek anlamda Allah gibi ezelidir, ne de masa, ağaç vb gibi muhdestir. Âlemin kadim ve muhdes varlıkların bütün niteliklerini taşımaması nedeniyle, ona tam olarak ne muhdes, ne de kadim diyebiliyoruz.

Allah'ın iradesine gelince, her halükârda Allahın iradesi mutlaktır, hiç bir durumda özel irade diye bir iradeden söz edilemez. Yine Allah bu iradesiyle her irade ettiği ve istediği anda âleme müdahale eder.

İbn Rüşd'de yok iken var etme olduğunu daha önce ifade etmiştik. Ayrıca âlemin Kur'anda ifade edildiği gibi ve İbn Rüşd'ün de katıldığı sudan yaratılması bir mekanizmi doğurmaz. Hem bu ilişkiden bir mekanizm doğduğu sonucuna nasıl varabiliriz ki?

16. Dr. Çınar varsayımsal çıkarımlarına devam etmektedir. Diyor ki: *Rasyonel teoloji açısından baktığımız zaman 'var olan bir şeye' form verme fikri Tanrı'nın özgürlüğünü de kısıtlamaktadır. Çünkü Tanrı mevcut şeylerden şunu veya bunu seçmeye mecburdur. İsteddiği değil, var olan bir şeylerden âlemi yaratmaktadır. Bu da açıkça Tanrı'nın belirlenmişliği anlamına gelmektedir*

Rasyonel teoloji açısından baktığımızda zaten o Tanrıyı da siz bu akla icat ettirdiniz, Tanrı da zaten bu aklın eseridir. Böylesi bir aklın eseri olan bir

Tanrının o kadar direktif alması da normal sayılmalıdır. Bu şartlar altında zaten Tanrının özgürlüğü, iradesi diye bir şey de olamaz.

İbn Rüşd'ün bilgi ile imanı aynılaştırdığı, yani imanı bilgi kılıfına soktuğu, bunun ise Kant açısından yanlış olduğu ifadeleri de İslâm'daki din anlayışı açısından tutarlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Kant zaten imanı (inancı) bilgiye temel yapmaktadır. Yani önce inanç, sonra bilgi gelmektedir. Kant'ın iman anlayışında sadece subjektif açıdan bir temellendirme imkânı söz konusudur. İslâm'ın dolayısıyla İbn Rüşd'ün iman anlayışı ise bilginin bir üst basamağını oluşturur. İman bilgi temeli üzerine oturur. İnanan kimse neye inandığını bilir ve onun bilgisinden emindir. Onun için iman ilkesi olan Allah'ı görmese bile sanki görüyormuş gibi onun varlığından emindir. Bu nedenle iman bilgiyi de içerir.

Dr. Çınar Sonuç olarak diyebiliriz ki, sözleriyle de bazı olumlu ve uyumlu, bazen de söylenenlerle uyuşmayan ifadelere yer vermeye devam etmektedir. O diyor ki: *İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-tehâfüt eseri çerçevesinde onun rasyonel teoloji daha da özel ifade etmek gerekirse doğal teolojiye destek verdiğini söyleyebiliriz. O, ileri sürdüğü argümanlar ve akıl yürütme biçimiyle şüphesiz Tanrı'nın varlığını ortaya koymaktadır. Ancak sadece bunu yapabiliirdi! Çünkü kabul ettiği düşünce sisteminin de nihai hedefi budur. Her ne kadar İbn Rüşd İslâm düşüncesinin içinden gelen bir düşünür olsa da, metafizikçi olarak o, büyük ölçüde Tanrı'nın, imanın (faith) değil, bilgi ve inancın (belief) konusu olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ileri sürdüğü düşünceleri, belirttiğimiz çerçeve içinde değerlendirdiğimizde 'dogmatik inanç' olarak ifade etmek mümkündür.*

Dr. Çınar İbn Rüşd'ü önceleri Rasyonel teoloji yanlısı olarak nitelendirdi. Sonra onun bir alt basamağı olan doğal teolojiye destek veren birisi olarak değerlendirdi. Sonunda da dogmatik inançla taçlandırarak değerlendirmelerini bitirdi.

Dr. Çınar'ın İbn Rüşd'ün *"ileri sürdüğü argümanlar ve akıl yürütme biçimiyle şüphesiz Tanrı'nın varlığını ortaya koymaktadır"* yargısı da tartışmaya açıktır. Gerçekten İbn Rüşd bu yollarla Allah'ın varlığını ortaya koymuş mudur? Çınar'ın kanaatine göre yapabilmıştır. Zira o açıklamalarını şöyle deva ettiriyor: *"Ancak sadece bunu yapabiliirdi! Çünkü kabul ettiği düşünce sisteminin de nihai hedefi budur"*. Bu ifadelerden anlaşılan o ki rasyonel teoloji Tanrı'nın varlığını ispat işini başarmış görünüyor. Tabii ki hangi Tanrı'nın varlığını ispat etmiştir diye soracak olursanız? Cevabı gayet açık. Kendisinin akıl aracılığı ile oluşturduğu Tanrı'yı. Evet! böyle bir şey olabileceğini kendi mantık yapısı içinde temellendirebilir. Zaten temellendiremezse o zaman kendi içinde tutarsız ve saçma olur.

Burada göz ardı edilmemesi gereken gerçekten İbn Rüşd bu tanıma uyuyor mu? Yani Allah'ın varlığını ispat sadedinde Rasyonel Teolojinin yolunu

mu izlemiştir? Bunu bilmenin yolu İbn Rüşd'ü dinlemekten geçer. O, "Allah'ın akılla bilinebileceği" görüşünden yana olan Eşarîyye ile Mutezileyi gerek hudus ve gerekse imkân delilini kullandıkları için eleştirmiştir. Allah'a inanmak bu kadar zor mu ki insanların önüne üstesinden gelemeyeceği, anlaşılması bu kadar zor delilleri getiriyorsunuz, diye bu delilden yana olanları eleştirmektedir. Bu zor deliller yerine herkesin anlayabileceği, Kur'an delili de denilen ve Kur'an'da da yer alan inayet ve ihtira delillerini önermektedir. Bu deliller aynı zamanda ilahi dinlerin savunduğu âdil, merhametli, lutüfkar bir Tanrı fikrine imkân sağlayan dinî ve ahlaki boyutlu delillerdir.

Bütün şimdiye kadar söylenenlere belki bir mazeret bulunabilirdi. Ama şu sözlere nasıl bir mazeret bulunabilir bunu bir türlü tasavvur edemiyorum: *"Dolayısıyla (İbn Rüşd'ün) ileri sürdüğü düşünceleri, belirttiğimiz çerçeve içinde değerlendirdiğimizde 'dogmatik inanç' olarak ifade etmek mümkündür."* Yukarıda kılıktan kılığa sokulan İbn Rüşd şimdi de dogmatik inanç yanlısı olduğundan söz edilmektedir. Hayret! Bu kadar sorgulayan, eleştiren ve akli kullanan birisi olarak İbn Rüşd dogmatik oluyor öyle mi? El insaf!

İkinci değerlendirme sırasında ise Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Y. Doç. Dr. M. Kazım Arıcan beyefendi var. Onun sunmuş olduğu: "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: Çifte Hakikat Ve Hakikatin Birliği Tartışması" adını taşıyan tebliği ile ilgili değerlendirmelerin ise şunlardır:

Y. Doç. Dr. M. Kazım Arıcan'ın tebliğini genel olarak olumlu buldum. Sadece bir iki noktada katkı yapmak istiyorum. Bir yerde hakikat ve gerçek kavramı aynı anlamda kullanılmıştır. Hakikat daha ziyade doğru karşılığında epistemolojik bir kavram olarak kullanılır ve bir düşüncenin akıl ilkelerine ve konusuna uygunluğunu ifade eder. Gerçeklik ise realite karşılığında kullanılıp belirli bir zamanda ve mekânda var olan şeylere karşılık olarak kullanılır.

*"Çifte hakikat anlayışında, bir ve aynı olan hakikatin felsefede başka, dinde başka biçimde ifade edildiğinin kabul edilmesidir. Bir başka ifadeyle iki farklı bilgi yönteminin, söz gelişi dini bilgi ile felsefi bilginin, sonuçta birbirine indirgenemez, bazen de birbiriyle çelişen doğrular olabileceği öğretisidir."*

Y. Doç. Dr. Arıcan'ın bu ifadelerinde aynı hakikat karşısında iki farklı yaklaşımının yöntemleri gereği farklı hakikatlere ulaştığına vurgu yapılmaktadır. Hatta bunların bazen çeliştiğinden de söz edilmektedir. Aslında buradaki çifte hakikat anlayışının arka planında yöntem farklılığından, hakikatlerin farklı oluşundan ziyade, karşı tarafın argümanlarının reddi söz konusudur. Mesela Skolâstiğin ilk döneminde akıl-vahiy çatışmasından söz edilmezken "Anlayayım diye inanıyorum" diyordu skolâstiğin din adamı; ikinci dönemde de ayrılık gayrılık yoktu ve din adamı "Makul olduğu için inanıyorum" diyordu. Skolâstiğin son döneminde ise artık din adamları akli ve düşünceyi dışlamaya başladılar, ilk zamanlarda bir kurtarıcı olarak görülen Aristoteles mantığı ve felsefesi bu dönemde bir şeytan yuvasına dönüştü, vahiy (iman) hakikatleri ile

bunun karşısına akıl hakikatleri çıkarıldı. Akıl ve bilgi doğrularına rağmen, din adamı iman adına belirlenen yanlışları bile tartışmasız kabul ve tasdikle "Saçma olduğu için inanıyorum" diyebilmekteydi.

Y. Doç.Dr. Arıcan'ın : *"İbn Rüşd'e göre felsefe ve dinin kendilerine özgü ilkeleri vardır, bunlar birbirinden farklı olmak durumundadır; birinin diğerine karıştırılması yanlışlıklara neden olmaktadır. O halde, dini meselelerin din çerçevesinde, felsefi sorunların da felsefe alanı içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir. Yani her ikisinin doğrusu, kendi bünyesi içinde belirlenecektir."* sözlerinde sanki çifte hakikate ima varmış gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Burada vurgulanan tek bir hakikat olduğu ve ona giden yolların, yöntemlerin farklı olabileceğine vurgu yapılmaktadır. Bunlar da biri aklın (felsefe), diğeri ise vahyin (dinin) yoludur. Yoksa burada dinin hakikati ve aklın hakikati gibi iki farklı hakikatten söz edilmemektedir. Çünkü aklın da, dinin de hakikati aynıdır; sadece ona giden yol ve yöntemler farklıdır.

Felsefe adına çifte hakikat anlayışı Batı dünyasında Antik Yunanda (Antikçağda) "Libre pense (Özgür düşünce)" ile ortaya çıkmıştır. Dindeki çifte hakikat anlayışı ise II. ve III. Dönem Skolâstik düşünce ile kendisini göstermiştir. Dönemin din adamları aklın ve bilimin hakikatlerini dışlamış ve küçük görmüşler, buna karşılık iman hakikatleri diye dinin doğmalarını öncelemişlerdir. Bu yaklaşımlarını da Kutsal Kitaptan aldıklarını ileri sürmüşlerdir. Çünkü İncil'deki bazı ayetler dünya ve bedene ait olanları aşığılamaktadır. Bu nedenle de bedene ait olan akıl ve duyu aracılığı ile elde edilen bilgi ve hakikatler değersiz şeyler olarak kabul edilmiştir.

Üçüncü değerlendirme sırasında ise Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Veli Urhan beyefendinin "Gazalî, İbn Rüşd Ve İkbâlde Yaratma Kavramı" adını taşıyan tebliği yer almaktadır:

Doç. Dr. Veli Urhan'ın bu tebliğinin metnini önceden ve sonradan istememize rağmen bir türlü elde edemedik. Değerlendirmelerimizi ve katkılarımızı onun sunum esnasında anlattıklarından tespit edebildiğimiz kadarıyla yapmaya çalışacağız.

1. Doç. Dr. Urhan, "Gazalî, İbn Rüşd ve İkbâl'de 'Yaratma' Kavramı" adını taşıyan tebliğinde, bu başlığa uygun olarak "yaratma" kavramının çeşitli yönlerden tahlilini yapması gerekirdi. Mesela bu dil yönünden (lengüistik açıdan) tahliller olabilirdi. Bir takım felsefi ve semantik çözümler yapılabilirdi. Ancak Doç. Dr. Urhan'ın bunun yerine Gazalî, İbn Rüşd'de ve İkbâl'de yaratmanın nasılığı ve niceliği gibi sorunlar üzerinde durduğu görülmüştür. O zaman tebliğin başlığını değiştirmek gerekmektedir. Bu başlık nasıl olabilir diye sorulacak olursa: "Gazalî, İbn Rüşd ve İkbâl'de Yaratma" şeklindeki bir başlığın burada anlatılmaya çalışılanlara uygun düşeceğini düşünüyorum.

Sayın Urhan bu üç düşünürden Gazalî'de "Yoktan Yaratma"; İbn Rüşd'e "Yaratma"; İkbâl'de ise "Sünnetullah"ın varlığından hareketle sözlerine başladı. Öncelikle Gazalî'nin "Yoktan yaratma"yı kabul ettiği vurgusu yapıldı. Halbuki İslâm kaynaklarında, ne Kur'an ve ne de Hadislerde "yoktan yaratma" diye bir ifade vardır. Bu ifade tamamen bazı kelamcıların "var"ın zıttına bir varlık izafe ederek "yoktan yaratma" diye ortaya koymuş olduğu bir isimlendirmedir. Çünkü onlara göre "yokluk" da bir varlıktır; şekil değiştirmiş bir varlık olarak algılanmaktadır. Halbuki İslâm kaynaklarında sözü edilen ifade yerine "yok iken var kılmak", ya da "halk (yaratmak)", "futûr" kavramları kullanılmaktadır. Bu ise önceden hiçbir örneği, modeli olmayan bir varlığın var olması ve varlık evrenine katılmasıdır.

2. Doç. Dr. Urhan, *konunun açılımında sorunu sudur ile ilişkilendirerek âlemin ezeliği noktasına getirip böyle bir âlemin ise Tanrı'yla birlikte öncesizliği ifade ettiğine vurgu yapmıştır. Böyle bir anlayışın da İbrahimi dinlerin Tanrı anlayışına ve âlemin yoktan yaratılmışlığı inancına ters düştüğünü ifade etmiştir.*

Halbuki bütün problem "yoktan yaratma" kavramının başının altından çıkmaktadır. Kur'an'da bilindiği gibi "Allah bir şeyin olmasını dilediği zaman ona 'ol' (Kun) der, o da olur (Fe yekûn)." Öncelikle Allah'ın 'ol' emrini verebilmesi için bir muhatapın olması gerekir. Eğer Allah'ın yanında bir muhatap varsa ona 'ol' emrini vermesi ise mantıksız olur; çünkü o zaten vardır. O zaman bu 'ol' emrinin muhatapı başka bir şey olmalıdır. O da olsa olsa ilm-i ilahide bulunan âlemdir. Zamanın ötesinde ve Allah'ın ilminde bilgi ve potansiyel varlığa gelme imkânı olarak yer alan âleme, yani ontolojik olarak Allah'a göre bir sonralığa sahip olan âleme, Allah işte o sihirli sözcükle ifade edilen 'ol' emrini veriyor ve âlem zaman ötesinden zaman sürecine geçerek (kevn ve fesada konu olarak) yaratılış başlamış oluyor. Bu yaratılış süreci hala devam etmektedir. İbn Rüşd de aynı görüşü paylaşmaktadır.

3. İslâm filozoflarında âlemin ezeliği meselesi de Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarına bağlanmıştır. Özellikle de ilim sıfatına bağlanmıştır. Hemen hemen bütün İslâm filozofları şu iki temel ayrımı kabul etmektedir: Bir yaratan vardır; bir de yaratılmış. Allah daima yaratan, eşsiz ve emsalsiz, bilen ve her şeye gücü yetendir. O'nun eşi ve benzeri yoktur. Hiçbir şey O'nun nedeni değildir, ama O her şeyin nedenidir. Allah dışında var olan her şey ise yaratılmıştır. Dolayısıyla âlem de yaratılmıştır. Bu iki temel esas kabul edildikten sonrası ise, bu varlıkların etkileşimiyle ilgili teferruatın ibarettir. Burada Kur'an ve sünnet bize âlemin oluş süreci ile ilgili bir detay vermemiştir. Bunu bir çeşit insanın imkân sınırları ve akli yeteneğine bırakmıştır. Sonuçta filozoflar ayrı bir evren temellendirmesine gitmişler, sufiler ayrı bir evren temellendirmesine gitmişler, kelamcılar ise kolay yolu seçerek, "Allah âleme ol demiş, o da oluvermiş" özlü sözle yetinmişler ve işi böylece kolay yoldan hallettiklerine

inanmışlardır. Gerçi kelimcilerin bir cevher-i fert nazariyeleri var; ama onun ne olduğunu kendileri de tam olarak anlamış değillerdir.

Aristoteles'e izafe edilen ve oradan da İslâm filozoflarına geçtiği ifade edilen maddenin ezeliyeti, buna bağlı olarak da âlemin ezeliyeti meselesinin özünde yatan, Aristoteles'in bir yanda Tanrı var, diğer yanda da Hyle (Heyûla) var, Tanrı ise bu hyle'e şekil verir, form ve amaç kazandırır ve ondan âlemi ve ondaki varlıkları varlığa getirir anlayışı yatar. Bizim İslâm dünyasında Hyle'e hep ilk madde, şekil kazanmamış madde denilmiştir. Halbuki ilk madde diye nitelendirilen "hyle" her şey olmaya müsait bir imkândan ibarettir.

4. Doç. Dr. Urhan İslâm filozoflarındaki sudur ile Batı filozoflarından Plotinos'un sudurunun aynıyetinden söz etmektedir. Halbuki yukarıda da söz ettik, İslâm filozoflarının Tanrı anlayışı ile Batı filozoflarından Plotinos'un Tanrı ve sudur anlayışı aynı değildir. İslâm filozoflarının sudurunda Tanrı, sudura konu olan Akıl-ı evveli (İlk Akıl) yaratmıştır. Yaratılmış olan İlk Akıl'dan itibaren işin içine Allah'ın zatı katılmaksızın değişik sıfatların korelatı olarak sudur yaratılmışlar âleminde Faal Akla kadar sürdürülür. Faal Akıl aracılığı ile de Ay Altı Âlemi (kevn ve fesat âlemi) meydana getirilir ve düzeni sağlanır. Halbuki Plotinos'ta ise Tanrı olan Bir özünü açar, sudura konu yapar ve bu zat her varlık aşamasında farklı bir varlık olarak tezahür eder. Yani uluhiyet her aşamadaki varlıklara ortak olur ve katılır. Madde dünyasında en zayıf haliyle sadır olur; adeta varlıkla yokluk arasında bir halde bulunur. Bu sudur süreci tekrar geri döner, Bir'e ulaşır.

5. Sayın Urhan'ın Aristoteles'in Tanrı'sının dinin Tanrı'sı olmadığı noktasındaki eleştirilerini de pek haklı bulmuyorum. Çünkü Aristoteles zamanında Atina zaten paganisttir. Öyle ilahi dinlerdeki gibi tek Tanrı inancı yok ki Aristoteles de ona inansın! Her doğa ve toplum olayı için neredeyse ayrı bir Tanrı uydurulduğu bir dönemde yaşamaktadır Aristoteles. Böyle bir toplum içinde yaşayan ya onların tanrılarını kabul edecek, ya da kendisi açısından en uygun olan bir Tanrı tasavvuru oluşturacaktır. O da bu ikincisini yapmıştır. Yani en makul gördüğü bir Tanrı tasavvurunu felsefesine temel yapmıştır.

6. Doç. Dr. Urhan'ın İbn Rüşd'ü bir Aristoteles takipçisi olarak niteledikten sonra, Aristoteles'in Tanrı'sının hareketsiz hareket ettirici olarak nitelendirmesinden yola çıkarak İbn Rüşd'ün Tanrı'sının da hareketsiz olduğu şeklindeki yorumlarına da katılmak mümkün değildir. Çünkü İbn Rüşd'e göre Allah gerçek faildir, O'nun varlığı gibi fiili ve eseri de sürekli. O sürekli yaratandır. O ayrıca Yeni Plâtonculuğun gökte yetkinliğini bulan 'sükun' fikrini reddeder. Ayrıca Allah da mutlak sükun halinde değildir. Ünlü varlığı harekete geçiren öncesiz ve sonrasız faildir; fiildir. O yetkinliğin en üst ve en mükemmel derecesidir.

7. Doç. Dr. Urhan'ın sıralamasında yer alan üçüncü yaratma şekli de Muhammed İkbâl'in kabul ettiği iddia edilen "sünnetullah"dır. Sayın Urhan

#### 400 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

sünnetullah ile ilgili detaylı ve anlaşılır bir bilgi sunmadığı için, bu yaratma biçiminin tam olarak neyi ifade ettiğini de anlayamadık. Ancak anladığımız bir şey var ki o da sünnetullahın bir yaratma olduğudur. Bu nasıl bir yaratma olabilir? Belki sünnetullah yaratılmışlığı düzenleyen bir yaratılmışlık olabilir. Bu da ancak bir vahdet-i vücud bağlamında, ya da sudur bağlamında söylenebilir. O da ya düzenleyici bir fail olur, ya da en fazla bir sonrakinin nedeni olmaktan daha öteye geçemez. Aksi halde, Allah'ın evrende hâkim olan düzen yasasının yaratıcılık gibi bir özelliği olamaz. Çünkü yaratmak ve yaratıcılık sıfatı sadece Allah'a mahsustur.



**VI. BÖLÜM / PART VI**

**AYDINLANMA VE HIRİSTİYAN TEOLOJİSİ/ ENLIGHTENMENT AND  
CHRISTIAN THEOLOGY**

**Editör: Ali Osman Kurt**



## İbn Rüşd'ün Hristiyan Teolojisi Bağlamında Müslüman Entelektüellere Eleştirisi-Teslis Örneği

### *Criticisms by Ibn Rushd Towards Muslim Scholars Regarding Christian Theology*

Ali Osman Kurt

Hem Hristiyan hem de İslâm düşünce tarihinde siyasî ihtilaflar sonucu oluşmuş fırkaların yanında, salt akideden kaynaklanan birçok mezhep de ortaya çıkmıştır. Hz. İsa'nın tabiatı konusu, Hristiyanlık tarihinin ilk dönemlerinden günümüze kadar geçen zamanda Hristiyan ilahiyatında en önemli tartışma konularından birisi olmuştur. Benzer bir durum, özellikle onuncu yüzyıldan itibaren,<sup>1</sup> Müslüman düşünürler arasında Allah'ın sıfatları konusunda yaşanmıştır.

Bizi Hristiyan ilahiyatında Tanrı'nın varlığı ve İsa'nın tabiatıyla ilgili tartışmalar ile Müslümanların Allah'ın birliği ve sıfatları konusunda var olan ihtilafları arasındaki ilişkiyi incelemeye iten ana sebep, İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* ve *Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille* isimli eserlerinde, Eşarî ve Mu'tezilî kelimelerini, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşlerinin, Hristiyanların teslis akidesine benzediği gerekçesiyle eleştirmesidir.

Bu tebliğimde, öncelikle İbn Rüşd'ün eleştirisine muhatap olan Eşarî ve Mu'tezilenin, Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerini aktardıktan sonra, Hristiyan düşüncesindeki "Tanrı'nın birliği" ve "teslis" tartışmalarına değineceğim. Son olarak, İbn Rüşd'ün eleştirisini kritik edip, İslâm ve Hristiyan düşüncesinde Tanrı'nın sıfatları konusundaki yaklaşım farklılıklarını ifade etmeye çalışacağım.

#### 1. Eşarî ve Mutezile'de Allah'ın Birliği ve Sıfatları Meselesi

Allah'ın birliği (tevhid) meselesi, Kur'an-ı Kerim'de üzerinde durulan en önemli hususların başında gelir. Kur'an, Mekkeli putperest Araplara yönelttiği ve özünü tevhid inancının oluşturduğu söylemin bir benzerini Hristiyanlara da yöneltmiştir.<sup>2</sup> Sonraki dönem İslâm düşünürleri de Kur'an'ın eleştirdiği teslis

---

<sup>1</sup> İslam düşüncesi içerisindeki Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili tartışmaları, sekizinci yüzyılın ilk yarısında yaşamış Vâsıl b. Atâ (ö.748) ile başlatılan olsa da, tartışmanın felsefi bir boyutta gerçekleşmesi asıl onuncu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bkz. Ebû İsa Muhammed ibn Ebû Hârun el-Warraq, *Early Muslim Polemic Against Christianity: Ebu İsa el-Warraq's Against the Incarnation*, (çev.: David Thomas), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 12; M.M. Şerif (Editör), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan yay., İstanbul-1990, c. I, s. 240; Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-II*, (çev.: Osman Tunç), İnsan yay., İstanbul, 1999, s. 184.

<sup>2</sup> *Bakara*, 2/116; *Nisâ*, 4/171; *Mâide*, 5/17, 72; *Yunus*, 10/68; *İsrâ*, 17/111; 21/25; *Zümer*, 39/4; *Zuhruf*, 43/45.

doktriniyle ilgili Hristiyanlara yönelik reddiyeler kaleme almış ve Allah'ın birliğini rasyonel ve felsefî olarak izaha çalışmışlardır.<sup>3</sup>

İslâm dünyasında Allah'ın sıfatları meselesini ilk olarak tartışma konusu haline getirenlerin Cehmî ve Mu'tezilî bilginler olduğu bilinmektedir.<sup>4</sup> Sonraki dönemlerde diğer kelim ekolleri de bu hususlara ilişkin görüşlerini açıklamışlardır. Ancak burada çalışmamız itibariyle sadece iki kelam ekolünün, Mutezile ve Eşarî kelamcılarının, ilahî sıfatlar konusundaki görüşlerini ele alacağız.

#### a. Mutezilenin Sıfatlarla İlgili Görüşü

İslâm düşüncesinde, özellikle itikadî mezhepler tarihinde önemli bir yere sahip bulunan Mutezile mezhebinin Allah'ın birliği ve sıfatları konusundaki görüşlerinin, konjonktürel açıdan önemli nedenleri olduğu söylenmektedir.<sup>5</sup>

İslâm coğrafyasında teşekkül eden erken dönem itikadî ve siyasî oluşumların neredeyse tamamının Irak bölgesinde ortaya çıktığı görülür. Bu durum bölgenin şartlarının bu oluşumlara zemin oluşturduğunu gösterir. Öyleyse hem Mutezile düşüncesinin oluşumunu hem de bu düşüncenin bir ürünü olan kelâm ilminin meydana gelişini bölge şartlarına bağlamak yanlış olmaz. Bu dönemde Bizanslıların Hristiyanlığı ve İranlıların ise düalist dinleri devletin resmî ideolojisi olarak benimsemeleri hesaba katılırsa, dönemin sosyal ve siyasal yapısının büyük ölçüde dinlere endeksli bulunduğu anlaşılır. Mutezilenin de içinde yer aldığı ilk dönem İslâm düşüncesindeki gelişmelerin anlaşılması, büyük ölçüde bölgede varlık gösteren dinlerin ve tartışma konularının tanınmasına bağlıdır.<sup>6</sup>

Sıfatlar konusunun, hicri ikinci asırdan itibaren akaid literatürüne girişi ile bölgede Mu'tezilî fikirlerin öne çıkması arasında doğrudan ilişki kurulmaktadır. Mu'tezilî düşüncenin öne çıkışı ve mezhebin temel ilkelerinin oluşmasında, Allah'ın zatının nitelendirilmesi, tevhidin korunması, Müslümanlar arasındaki ihtilaflara çözüm aranması ve İslâm inancının yabancı unsurlara karşı savunulması amacı taşıdığı ifade edilmektedir.<sup>7</sup>

Mutezile âlimleri hem İslâm'ın içinden çıkmış olan mezheplerin yanlış yorumlarına, hem de, özellikle Hristiyanlık kaynaklı görüşlere karşı mücadele etmiştir. Onlar, Allah hakkında antropomorfizme varan yorumlar yapan

<sup>3</sup> Hristiyanlara karşı Müslüman düşünürlerin yazdığı reddiyeler için bkz. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiye ve Tartışma Konuları*, TDV yay., Ankara, 1998.

<sup>4</sup> Şerafeddin Gölcük, *Bakillani ve İnsanın Fiilleri*, TDV yay., Ankara, 1997, s. 223-224.

<sup>5</sup> Kenan Yakuboğlu, "Mutezile'de Bilginin Kaynağı ve Değeri", *Marife*, 3/3, 2003, s. 317-318.

<sup>6</sup> Cağfer Karadaş, "Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife*, 3/3, 2003, s. 9 vd.; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi- Giriş*, Damla yay., İstanbul, 1991, s. 143 vd.

<sup>7</sup> Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 3/3, 2003, s. 32-34; Gülten Canpolat, *İbn Sina ve İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Sıfatlarının Karşılaştırılması*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2006, s. 2.

Haşviyye, Musavvire, Mümessile ve Mücessime gibi fırkalara karşı Kur'an ve sahih sünnetin yanında aklî delillere başvurmuşlardır.<sup>8</sup>

Kendilerini "*ehlü't-tevhid ve'l-adl*" olarak isimlendiren Mutezile, Allah'ın sıfatları konusunu, *tevhid* prensibi altında ele almaktadır. Bu konuyla ilgili düşünceler, başlangıçta basit düzeyde ele alınmış olup sonradan sistemleştirilmiştir.<sup>9</sup> Mutezile bilginleri Allah'ın kadîr, alîm, basîr olduğunu kabul etmekle birlikte, tevhit ilkesiyle Allah'ın sıfatlarının zâtından bağımsız ve ayrı olduğu düşüncesine karşı çıkarlar. Bunun nedeni, ilahî sıfatların Allah'ın zâtından ayrı kabul edilmesi durumunda, birden çok ezeli varlığın ortaya çıkacağı ve bunun sonucunda tevhit inancının sona ereceği endişesidir.<sup>10</sup>

İlk Mutezile düşünürü kabul edilen Vâsıl b. Ata (ö. 748), Allah'ın sıfatlarından ilim, kudret, irade ve hayy sıfatlarının Allah'ın zâtıyla bir olduğunu reddeder. Ona göre, bu sıfatların ezeli ve ebedî kabul edilmesi halinde Allah'ın birliği sarsılacak ve "birden çok ezeli ve ebedî ortaya çıkmış" olacaktır. Ona göre, iki kadim ve ezeli ilahın mümkün olmayacağına ittifak edilmelidir. Zira Vâsıl'ın "*Her kim kadim bir mânâ veya sıfat ispat ederse, iki ilah tespit olmuş olur.*" dediği rivayet edilmektedir.<sup>11</sup> Fakat Vâsıl'ın bu görüşü, sonraki dönem Mu'tezilî âlimleri tarafından kabul görmemiştir. Onlar, Allah'ın ilahî sıfatlarını "ilim ve kudret" olarak ikiye indirip bunlara "aslî sıfatlar" demişler, sonrasında ise bu ikisini "birlik" sıfatı olarak tek bir sığata indirgemişlerdir.<sup>12</sup>

Vâsıl'ın, Allah'ın sıfatlarını nefyetmekle, aslında Seneviyye mezhebinin görüşlerini reddetmeyi amaçladığı söylenmektedir. Aslında o, düalist bir inanca sahip Zerdüş, Mazdek ve Mani düşüncesine karşı çıkmaktaydı. Her ne kadar Hristiyanlarla tartıştığına ilişkin bir bilgi bulunmasa da, bazı araştırmacılar onun sıfatların nefyi ile Hristiyanlıktaki teslisi reddetme ve çürütmeyi hedeflediğini söylemektedir.<sup>13</sup>

Aynı zamanda sıfatlar konusunun sistematik olarak tartışılmasına öncülük eden ve Mutezile ekolünün önemli ismi olan Ebu'l-Huzeyl Allâf (ö. 840),<sup>14</sup> Allah'ın zatının hiçbir sıfatı olmadığı, "*mutlak bir*" olduğu fikrine karşı çıkmıştır. O, Allah'ın sıfatlarının zatiyla tam olarak aynı olduğunu, O'nun bilgisi ve kudretinin ayrı birer sıfat değil, bizzat kendi zatının bir eseri olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre bu söylem, Allah'ın kesin olarak birliği düşüncesini korumaktadır. Allâf, Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı düşünülmesinin, tevhit

<sup>8</sup> en-Neşşâr, s. 239-240.

<sup>9</sup> Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerim bin Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, (tahkik: Muhammed Seyyid Kiylanî), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1961, s. 43; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci/Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2001, s. 76.

<sup>10</sup> Şerif, I/236.

<sup>11</sup> eş-Şehristânî, I/46.

<sup>12</sup> Şerif, I/240; en-Neşşâr, s. 185-186.

<sup>13</sup> en-Neşşâr, s. 186.

<sup>14</sup> Aydın, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", s. 44.

uzaklaşır teslis akidesini geliştiren Hristiyanların durumuna düşme tehlikesine dikkat çekmektedir.<sup>15</sup>

Özetle, Mutezileye göre Allah'ın sıfatları zatın aynısıdır ve onunla birdir. Sıfatların zattan ayrı kabul edilmesi halinde birden çok ezeli varlığın mevcudiyeti söz konusu olur. Hâlbuki sıfat zatla aynı olduğu zaman bu ikilem ortaya çıkmaz ve mükemmel tek kadîm bulunur. Buradan da anlaşılıyor ki, Mutezile âlimleri Allah'ın sıfatlarını inkâr etmemekte, sadece onların Allah'ın zatından ayrı olmayıp O'nunla aynı olduğunu söylemektedir.<sup>16</sup>

### b. Eşarîlerin sıfatlarla ilgili görüşleri

Eşarîlik miladi on ve on birinci yüzyıllarda gelişen İslâmî bir düşünce akımıdır. Bu ekol, Mutezilenin nastan kopuk akılcı kelamına karşılık nassı önceleyen bir İslâm kelamının temelini atmıştır.<sup>17</sup>

Allah'ın birliği konusunda Saneviyye ve Hristiyanlığa beraberce karşı koyan Eşarî ve Mu'tezilî kelamcılar, Allah'ın sıfatları konusunda açık bir görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Mutezile âlimleri ezeli kadim sıfatları kabul etmezken, Eşarîler bunları kabul etmektedir.

Sıfatlar konusunda Eşarîlerin görüşü şöyledir: Allah teâlâ kendi zatında birdir, zatı ile kaimdir ve O'nun ezeli sıfatları vardır. O, zatında olduğu gibi, ezeli sıfatlarında da birdir. İlk dönem Eşarî ulemasının sıfatlar konusuna "ne Allah'tır ne de Allah'tan başkadır" görüşünde olduklarını, daha sonrakilerin ise "sıfatların Allah'ın zatından başka olduğunu" söyledikleri ifade edilmektedir. Allah'ın sıfatlarının olması ise, O'nun, âlim, kâdir ve hayy olmasıyla sabittir. Eşarîler, Mutezilenin "Allah, ilim, kudret ve hayatla değil, bizzat (bi-nefsihi) Âlim'dir, Kâdir'dir ve Hayy'dır" şeklindeki görüşlerini kabul etmez.<sup>18</sup>

Eşarîler, Mutezililere karşı, Allah'ın sıfatlarının ezeli olarak kendisinde var olduğunu, ancak O'nun zatının aynı olmadığını savunmuşlardır. Ebedî olan sıfatlar O'nun zatının ne aynısı ne de zatından başkadır. Zira eğer aynı olsaydı, başka delile ihtiyaç duyulmaksızın, zatı bilinince O'nun âlim ve kâdir olduğunun da bilinmesi gerekirdi. Bu bakımdan gerçeklik açısından O'nun zatı tektir ve kendisinde ebedî olarak var olan birçok sıfat mevcuttur. Eşarîler, bu konuda bir ikilemin iki ucu arasında yer almaktadırlar. Çünkü Allah'ın ezeli ve ebedî kabul ettikleri sıfatlarını O'nunla ne özdeşleştirebiliyorlar ne de ayırabiliyorlar. Eğer Mutezile gibi yapıp sıfatları, Allah'ın zatiyla özdeşleştirseler, onlara göre bu açıkça sıfatların reddi anlamına gelecektir. Eğer onlar bunların Allah'tan ayrı, mutlak olarak bağımsız farklı şeyler olduğunu savunsalar, bu da tevhide aykırı olacak ve ebedî olan varlıkların çokluğuna delalet edecektir. Bu sebeple Eşarîler

<sup>15</sup> el-Warraq, s. 12; Şerif, I/242-243; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci...*, s. 151-153; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Birleşik yay., İstanbul, 1998, s. 304.

<sup>16</sup> Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci...* s. 79; en-Neşşâr, s. 242

<sup>17</sup> Şerif, I/255.

<sup>18</sup> Adudiddin el-İcî, *el-Mevâkîf fî İlmi'l-Kelâm*, Alemü'l-Kütüb, tarihsiz, s. 279.

orta bir yol olarak, sıfatların bir anlamda Allah'ın zatına dâhil, bir başka açıdan da O'nun dışında olduğunu söylemişlerdir.<sup>19</sup> Bu söylem, hem Allah'ın sıfatlarının gerçekliğini hem de aynı zamanda O'nun birliğini korumak için büyük bir avantaj sağlamasına rağmen, bunu açıklamak oldukça zordur.<sup>20</sup>

### c. Sıfatlar Konusunda İslâm Dışı Unsurların Etkisi

İlk dönem Ehl-i Sünnet uleması Mutezilenin hem felsefe hem de Hristiyanlık'tan etkilendiği görüşüne sahiptir. Bu görüşü kabul eden bazı müsteşrikler de, onların aynı zamanda Hint dinleri, Fars mezhepleri, Demokrit ve Aristo gibi filozoflar, Stoa felsefesinden ve Yeni Eflatunculuk'tan etkilendiği olduğunu ileri sürmektedir.<sup>21</sup>

Mutezile âlimlerinin felsefe kitaplarını okudukları, onların görüşlerini kelam metoduyla karıştırdıkları söylenmektedir. Özellikle el-Allaf'ın, sıfatlar konusunu işlerken, filozofların yolunu izlediği, Nazzam'ın da felsefecilerin çizdiği yolu takip ettiği belirtilmektedir. Mesela Eşarî'nin, sıfatların kadim olup olmaması konusunda el-Allaf'ın Aristo'dan etkilendiği olduğunu söylediği rivayet edilmektedir.<sup>22</sup> Şehristanî ise Ebu'l-Huzeyl'in sıfatları zatın tezahürleri olarak tasdikini, Hristiyanların teslisin uknumları gibi görmektedir.<sup>23</sup> Benzer şekilde Adudiddin el-Îcî de, Mutezilenin kadimleri ispat etmenin küfür olduğunu, Hristiyanların da bu yüzden küfre düştüklerini söylediğini nakleder. Kendisi buna cevap olarak, kadim zatlar ispat etmenin küfür olduğunu, aksine tek bir zat ve O'na ait sıfatlar ispat etmenin küfür olmadığını ileri sürer.<sup>24</sup>

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışma ve ortaya atılan görüşleri değerlendiren bazı Batılı araştırmacılar, özellikle Mutezilenin görüşleri üzerinde Hristiyanî etkiden söz etmektedir. Onlar, ilahî sıfatların gerçekliğine inancın, buna karşı çıkanlar tarafından Hristiyanlığın teslis akidesine benzer bir inanç olarak nitelendirildiğini ileri sürmektedir. David el-Muhammas, Saadia, Joseph el-Basir ve Maimonides gibi bazı Yahudi düşünürlerinin de İslâm düşüncesindeki ilahi sıfatların gerçekliğiyle ilgili kanaatleri, Hristiyanlığın teslis inancına ilişkin mukayeseli kaynaklarda zikredilmektedir. H. Austryn Wolfson bunlardan hareketle, İslâm kelamındaki ilahî sıfatlarla ilgili inancın kaynağının, Hristiyan teslis akidesinde aranması gerektiğini iddia etmektedir.<sup>25</sup>

Wolfson, sıfatlarla ilgili inancın kaynağının Hristiyan teslis akidesinden alınmış olduğu yönündeki görüşünü, bu sıfatların gerçekliğini kabul etmeyenlere dayandırmakla beraber, şunu da söylemeyi ihmal etmiyor: "İnsanlar, özellikle dinî meselelerde gerçekte öyle olmayan şeyler hakkında

<sup>19</sup> el-Îcî, s. 280; Şerif, I/261-262.

<sup>20</sup> el-Warraq, s. 12.

<sup>21</sup> Canpolat, s. 4.

<sup>22</sup> en-Neşşar, s. 245.

<sup>23</sup> Watt, s. 305; Wolfson, s. 137-138..

<sup>24</sup> el-Îcî, s. 280.

<sup>25</sup> Wolfson, s. 85-86.

birbirlerini suçlama alışkanlığında dırlar. Eğer biz, hakkında hasımlarının söylediklerine dayanarak sıfatlarla ilgili İslâmî akidenin kaynağının Hristiyan teslis akidesi olduğunu kabul edeceksak, bunu desteklemek için bazı haricî deliller bulmamız gerekir.”<sup>26</sup>

İslâmî sıfatlar akidesinin Hristiyan teslis akidesinden kaynaklanmış olabileceği ön kabulüyle araştırmaya başlayan Wolfson, İslâm kaynaklarında bu konuyla ilgili harici deliller bulmaya çalışmaktadır. Bu amaçla o, Arapça’da “sıfat” kavramından başka “mânâ” kelimesinin sıfat anlamında kullanılmasından hareketle, “mânâ”nın “şey” ile eşdeğer olduğunu, bu kelimelerin de Aristo’nun eserlerinde “pragma” kelimesinin tercümesi olduğunu ileri sürmektedir. Pragma kelimesinin ise Hristiyanlık’ta teslisin üç şahsını anlatmak için “hypostases” ve “persons” kelimelerinden başka “şeyler” (progmata) kelimesinin kullanılmasına dikkat çeker. Bu kavramın (pragma), teslisin uknuamları için teknik bir terim olma başarısı gösteremediğini de yine kendisi ifade etmektedir. Fakat iddiasını da ilerleyen sayfalarda bu temel üzerinden götürmeye çalıştığı görülmektedir.<sup>27</sup> Hâlbuki onun “*üç şahıstan her biri, kendisini diğer iki şahıstan ayrı bir “şey” yapan bir “özelliğe” yahut bir “karakteristik”e sahiptir.*”<sup>28</sup> ifadesi, İslâm’daki sıfatlarla, Hristiyanlık’taki teslisin unsurları arasında çok ciddi fark olduğunu ortaya koymaktadır. İddia edildiğinin aksine, İslâm düşüncesinde Allah’ın sıfatları hiç bir zaman O’nun dışında gerçekliği olan varlıklar olarak görülmemiştir. Hristiyanlık’taki teslis inancında ise Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üç ayrı tanrısal şahsiyetlerdir.<sup>29</sup>

Benzer şekilde Kilise Babalarının, teslisin uknuamları arasında bir ayırıcı özellik ortaya koydukları ifade edilmektedir. “*Bu ayırım ilkesine göre, şahıslardan her birini niteleyen ve onları ötekilerden ayıran, asla madde içermeyen ve bir şahsı diğerinden ayırırken tarif ettiği şahısların şahsî özleriyle aynı kalan bir özelliştir.*”<sup>30</sup> Buna göre, üç şahıstan her biri, kendisini diğer iki şahıstan ayrı bir “şey” yapan bir özelliğe sahiptir.

David Thomas, Ebû İsa el-Varrak’ın eserine yazdığı önsözde, Mutezilenin birçok konudaki düşüncelerinin, İslâm dışı felsefî sistemlerden alındığı veya onlardan haberdar olduklarının izlerini taşıdığını iddia etmektedir. Bunların başında İslâm dünyası içerisindeki Müslüman ve Hristiyanların Tanrı’nın varlığı konusuna dair açıklamalarındaki söz konusu yakın ilişkinin bunun bir ispatı olduğunu söylemektedir. Ona göre bu dönemde (onuncu yüzyıl) Müslüman düşünürler arasındaki en önemli tartışma konusu, Tanrı’nın

<sup>26</sup> Wolfson, s. 86-87.

<sup>27</sup> Wolfson, s. 87 vd.

<sup>28</sup> Wolfson, s. 91.

<sup>29</sup> Mehmet Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması: Teslis*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2007, s. 38 vd.; Tahir Uluç, “Tevhid-Teslis Polemiğinin İslam Felsefesindeki Yansıması: Yahya bin ‘Adî ve Makâle fi’t-Tevhîd”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c.5, sa: 9, s. 97.

<sup>30</sup> Wolfson, s. 90.



sıfatlarıdır. Çünkü Allah'ın varlığıyla ilişkili olan sıfatların varlığı konusu, Allah'ın birliğinin nasıl anlaşılacağı konusunu etkilemekteydi.<sup>31</sup>

David Thomas'a göre, Müslümanların bu konudaki tartışmalarından haberdar olan çağdaş Arap Hristiyanlarının, kendi geleneklerindeki Teslis doktriniyle ilgili tartışmalarla benzerliğini hemen anlamışlardı.<sup>32</sup>

Bize göre, Mutezile âlimlerinin yabancı unsurlardan etkilendiği konusunda söylenen görüşlerin ihtiyatla karşılanması gerekir. Burada sorulması gereken soru şudur: Acaba Mutezile felsefî metodu ve felsefenin ruhunu mu almıştır yoksa felsefenin konularını mı almıştır? en-Neşşar'a göre, Mutezile'nin İslâm düşüncesinden kaynaklanan kendine özgü bir mantık anlayışı vardır. Aristo mantığını almama hususunda Mutezile Ehl-i Sünnet'le birlikte olmuştur. Mutezile, çalışma ve düşüncesinin özünde Yunan felsefesinin etkisinde kalmamıştır. Bunların felsefeyle tanışmış olmaları, felsefe öğretmiş olmaları ve Yunan felsefesinin bazı kısımlarından etkilenmiş olmalarından hareketle, onların Yunan felsefesinin genel ilkelerini almış olduklarını söylemek abes olur.<sup>33</sup> Örneğin, Bar Hebraeus, bizdeki bilinen ismiyle Ebu'l-Ferec, ilahî sıfatların gerçekliğini kabul etmeyen Mu'tezilî âlimlerin, aslında bu hareketleriyle Hristiyanlığın bir dogması olan teslisin uknularından kaçındıklarını belirtmektedir. Çünkü onlar, ilahî sıfatların varlığını kabul etmenin, insanı dolaylı olarak teslis inancına götüreceğine inanmaktadırlar.<sup>34</sup>

Bazı müsteşrik ve araştırmacıların Mutezileyi görüşlerinden dolayı kilise babalarının öğrencileri olarak gösterdikleri ifade edilmektedir. Bunun doğru olmadığı, Mutezilenin hasımlarını belli konularda Hristiyanlara uymakla suçlamasından anlaşılmaktadır. Örneğin, İbn Abbad'ın Abdullah b. Küllab'ı, Kur'an'ın kadim olduğu görüşünün Hristiyanların Mesih'in kadim olduğunu söylemelerine benzediğini söyleyerek eleştirdiği nakledilmektedir.<sup>35</sup>

Sonuç olarak, benzer kavramları ve akli metotları kullanmış olmasına rağmen, genel kabul, Mutezilenin ortaya çıkışının tamamen Müslüman toplumun iç dinamiklerinden kaynaklandığı, hiçbir şekilde Hristiyanî etkinin olmadığı yönündedir.<sup>36</sup>

## 2. Hristiyanlık'ta Teslis Doktrini ve Yorumu

Hristiyanlık'ta inancın temelini teslis akidesi oluşturmaktadır.<sup>37</sup> Buna karşılık Hristiyan Kitab-ı Mukaddesi'nde teslis (trinity) kavramı açıkça geçmez. Teslis (Yunanca trias) kavramını ilk olarak ikinci asrın sonunda Antakyalı

<sup>31</sup> el-Warraq, s. 12.

<sup>32</sup> el-Warraq, s. 12-13.

<sup>33</sup> en-Neşşar, s. 246-248.

<sup>34</sup> Wolfson, s. 85-86.

<sup>35</sup> en-Neşşâr, s. 251.

<sup>36</sup> en-Neşşar, s. 249.

<sup>37</sup> Mehmet Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, TDV yay., Ankara, 1995, s. 47.

Theophine kullanmıştır.<sup>38</sup> Buna rağmen başlangıçta bazı ifadelerden yola çıkılarak<sup>39</sup> kutsal kitapta teslisin varlığına delil getirilmeye çalışılmıştır. Fakat teslis dogmasının asıl önem kazandığı dönem, II. yüzyıldan sonra Grek felsefesi ve Yeni-Eflatuncu görüşlerin etkisi altında olmuştur. Bu dönemde, İsa'nın tabiatıyla ilgili tartışmaları sona erdirmek için ardı ardına konsiller toplanmış, 325 yılında İznik'te toplanan ilk konsilde İsa'nın Baba ile aynı cevherden olan gerçek bir Tanrı olduğu; 381 yılında İstanbul'da yapılan ikinci konsilde ise Kutsal Ruh'un da Baba ve Oğul'la aynı tabiata sahip olduğu ve tanrısallık bakımından onlarla eşit seviyede olduğu doktrini kabul edilmiştir.<sup>40</sup> Genel anlamıyla teslis, "aynı cevherden olan fakat şahıs olarak birbirinden ayrı ve farklı üç tanrı inancı"<sup>41</sup> demektir.

Bir yandan Tanrı'nın birliğini savunan ve İsa'nın tanrısallığına karşı çıkanlar, yapılan konsillerde sapkın sayılıp aforoz edilirken, diğer taraftan hem Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un birbirinden farklı üç ayrı Tanrı şahsiyetler olduğu, hem de Tanrı'nın bir olduğu ilan edilmiştir. Buna göre Tanrılık tabiatı veya cevheri yönünden bir, Babalık, Oğulluk ve Kutsal Ruhluk bakımından birbirinden farklı üç unsurdan oluşan ve Hristiyanlarca "*Üçte Bir, Birde Üç*" olarak formüle edilen teslis doktrini Hristiyan inancının simgesi olarak benimsenmiştir.<sup>42</sup>

Hristiyanlık'ta teslis konusunda "Bir de Üçlük" ve "Üçte Birlik" şeklinde tanımlanacak iki farklı görüş vardır. Her iki görüşün birleştikleri nokta, Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun ezeli varlıklar olduğudur.

Yunanlı kilise babalarının, özellikle İskenderiye çevresinde geliştirilen ilk teslis anlayışı, "Birde Üçlük" düşüncesidir. Bu anlayışa göre, Baba'ya tanrısallıkta öncelik verilmektedir. Yani Tanrılık ve Birlik, Baba'ya aittir. Oğul ve Kutsal Ruh, tanrı Baba'dan neşet etmiştir. Dolayısıyla Baba, tanrılığı Oğul ve Kutsal Ruh ile paylaşmaktadır. Burada Bir'den üçe gidiş söz konusudur.<sup>43</sup>

Latin kilise babalarında ise teslisin üç unsurunu cevher olarak aynı, ancak her üçünün de ezeli şahıslar olarak ayrı varlıklar kabul etmekte ve Tanrılığı bu üç unumun birliğinde görmektedir. Bu anlayışa göre, teslisin üç unumu her yönden eşit olup aralarında öncelik ve üstünlük yoktur.<sup>44</sup>

Zaman içerisinde İsa'nın tabiatı ve teslisin unsurlarıyla ilgili ciddi bir bilgi birikimi ve kendine özgü bir dil oluşmuştur. İlk dönem Kilise Babaları ve teologlar, konsillerde kabul edilen teslis inancını, din içi veya din dışı muhaliflere karşı savunmak amacıyla "apolojetik" olarak bilinen eserler kaleme almışlardır.

<sup>38</sup> Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, D.İ.B. yay., Ankara, 1988, s. 123.

<sup>39</sup> Bkz. Matta 28/19; Yuhanna 1-3, 14; 17/21; II. Korintoslulara 13/13.

<sup>40</sup> Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler...*, s. 95-96; Uluç, s. 84-85.

<sup>41</sup> Bayraktar, s. 38.

<sup>42</sup> Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler...*, s. 96.

<sup>43</sup> Bayraktar, s. 50.

<sup>44</sup> Bayraktar, s. 51.

Örneğin Kartacalı Tetullianus (160-222), Hristiyan dogmalarının felsefi metotlarla ispat edilmesine şiddetle karşı çıkmış, bunlara olduğu gibi inanılmasını savunmuştur. İskenderiyeli Clemens (150-215) ise Hristiyanlık dogmalarını mantıklı ve anlaşılır kılma çabasında akla büyük önem vererek, felsefe ile Hristiyanlık arasında uzlaştırma girişiminde bulunmuştur. Batı Hristiyan dünyasında teslisi aklileştirmede öncü Aziz Augustine'dir. Hristiyan Skolastiğinin de kurucusu kabul edilen Augustine, teslis inancını Yeni Plâtoncu yoruma tabi tutmuş; Aquinolu Thomas ise Augustine'nin teslis yorumlarını daha sistematik ve ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.<sup>45</sup>

Hristiyanların teslis dogmasıyla ilgili görüşlerine İslâm kaynaklarında sıkça yer verilmektedir. Müslümanların Hristiyan teslis dogmasına karşı yazdıkları reddiyeler ve Hristiyanların bunlara cevapları incelendiğinde, eleştirilerin Hristiyanların birden çok Tanrı'nın varlığına inandıkları hususu üzerinde yoğunluk kazanmaktadır. Hristiyanların cevaplarında ise teslisi, tevhit ve zat-sıfat ilişkisi bağlamında değerlendirdikleri görülmektedir.

Teslis dogmasını felsefi metotlarla ve İslâmî bakış açısıyla eleştiren ilk Müslüman filozofun Ebû Yusuf Yakub bin İshâk el-Kindî (ö. 873) olduğu söylenmektedir. Kindî'nin eleştirilerine "*Makâle fi't-Tevhid*" isimli eserinde Kindî gibi felsefi metotlar kullanarak cevap veren Hristiyan filozof Yahya bin 'Adî (893-974), teslis doktrinini müdafaa etmek istemiş, asıl amacının ise "teslisin bir nevi tevhit olduğunu ispat etmek ve Hristiyan teslis doktrininin mantıksallığını ortaya koymak olduğu"<sup>46</sup> ifade etmiştir.

Kelam kaynaklarında, Hristiyan mezheplerinin teslisin uknumlarını Allah'ın sıfatları olarak gördükleri ifade edilmektedir. Buna göre, *Baba*, zât; *Kutsal Ruh*, kudret veya hayat sıfatı; *İsa* ise ilim veya kelam sıfatıdır. Yaratıcı ilah bir cevher üç uknumdur. Bu üç uknum cevheriyette bir, uknumiyette üçtür.<sup>47</sup>

İslâm coğrafyasında yaşayan bazı Hristiyan teologların hem Müslümanların teslis eleştirilerine cevap vermek hem de Arapça konuşan Hristiyanlar için bu konuda teolojik bir dil geliştirmek amacıyla apolojetik eserler kaleme aldıkları görülmektedir. Bu eserlerde dikkati çeken en önemli unsur, teslis akidesinin, Müslüman kelimcilerin tartışma konusu yaptığı Allah'ın sıfatlarıyla karşılaştırılması ve ispata çalışılmasıdır.

Yahya ed-Dimeşkî'nin (ö.754) kaleme aldığı "*Disputatio Cristiani et Saraceni*" (Hristiyan ve Müslümanın Tartışması) adlı eserinde haber verdiğine göre, Müslümanlar 635 yılında Suriye'yi fethettikten sonra, Hristiyanlarla aralarında tartışmalar olmuştur. Tevhid-Teslis tartışmasında, Hristiyan olan, teslisin uknumlarından Baba ile kastedilenin Müslümanlar ve Hristiyanlarca Allah olarak işaret ettikleri şey olduğunu, Oğul ve Kutsal Ruh ile kastedilenin ise

<sup>45</sup> Uluç, s. 86-87.

<sup>46</sup> Kindî'nin teslis eleştirisi ve 'Adî'nin Kindî'ye cevabıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Uluç, s. 81-124.

<sup>47</sup> Karadaş, s. 10-11.

“hayat ve ilim” veya “hayat ve kudret” veya “ilim ve kudret” sıfatlarına işaret ettiğini söyler. Sonrasında Müslümana dönerek Hristiyanların Tanrı anlayışındaki bu özellikleri Allah’a tatbik edilmesine bir itirazı olup olmadığını sorar. Müslüman ise Kur’an’ın açıkça Allah’ı *hayy*, *alim* ve *kadir* olarak nitelendirdiğini söyleyerek itirazı olmadığını söyler. Yine Hristiyan söze devam ederek, Hristiyan akidesine göre ilim (Oğul) ve kudretin (Kutsal Ruh) Tanrı’nın sıfatları olarak Tanrı’nın zatından ayrılmayıp gerçek şeyler oldukları görüşüne itirazı olup olmadığını sorar. Müslüman tartışmacı bir itirazı olmadığını, hayat, ilim ve kudretin Allah’ın sıfatları olarak gerçek ve ezeli şeyler olduğunu söyler. Bunun üzerine amacına ulaşmış olan Hristiyan polemikçi, Hristiyanların ezeli olan bir şeye Tanrı denebileceğine inandıklarını, bu yüzden Oğul ve Kutsal Ruh’a da ezeli olduğundan dolayı Tanrı denebileceğini iddia eder. Hristiyan, teslisin üç uknumunun ayrı birer Tanrı olduğu sonucuna varınca, Müslüman tartışmacı, nefesini boşa tüketme Kur’an, “Allah, için üçüncüsüdür, diyenler kâfir olmuşlardır; çünkü Allah’tan başka ilah yoktur”<sup>48</sup> diyerek bizi uyarmıştır, şeklinde bir karşılık verir.<sup>49</sup>

Yahya ed-Dimeşki’den naklettiği bu hayali diyalogun sonunda Wolfson, Müslümanların Allah’ın sıfatları olarak hayat, ilim ve kudretin gerçekliğini kabul ettiklerini, ancak bunlara Tanrılar denmesini reddettiklerini, bu kabul ve reddin Müslüman tevhit akidesini Hristiyan teslis dogmasından ayırdığını iddia etmektedir.<sup>50</sup>

Hristiyanlar Tanrı hakkında “Bir üçtür, üç birdir” tenakuzundan hiçbir zaman kurtulamamışlardır. Hristiyanların çoğunluğu, hem bölünmeyen bir Tanrı, hem de O’nda birbirinden ayrı ve bağımsız üç şahsın varlığını kabul etmişlerdir.<sup>51</sup>

### 3. İbn Rüşd’ün Teslis Bağlamında Kelamcılar Eleştirisi

Farklı bir dine karşı yazılan reddiyelerde kullanılan argümanların aksine, aynı dine inanan ancak muhalif görüşde olanlara karşı yöneltilen deliller daha ziyade küfre düşme veya diğer din mensuplarına benzeme suçlaması şeklinde olmuştur. Bunun en bariz örneği, Allah’ın sıfatlarının gerçekliğiyle ilgili tartışmalarda görülmektedir. Wolfson’un da dediği gibi, “insanlar, özellikle dinî meselelerde gerçekte öyle olmayan şeyler hakkında birbirlerini suçlama alışkanlığındadırlar.”<sup>52</sup>

Bu suçlamalar arasında, Haricilerin, tamamen siyasî bir olayda, muhaliflerini küfürle itham etmesi, filozofların inanç boyutunda birbirlerine “tehafüt” suçlamasında bulunması ve nihayet konumuzla alakalı olan Allah’ın

<sup>48</sup> Mâide 5/77.

<sup>49</sup> Wolfson, s. 98-99; Uluç, s. 95-96.

<sup>50</sup> Wolfson, s. 99; Uluç, s. 96.

<sup>51</sup> Yıldırım, s. 124.

<sup>52</sup> Wolfson, s. 86.

sıfatlarının gerçekliğini kabul edenlerle etmeyenlerin birbirlerini küfürle itham etmeleri, bunun en tipik örnekleridir. Özellikle sıfatlarla ilgili tartışmalarda, Allah'ın mutlak "Bir" oluşuna zarar vereceği endişesiyle sıfatları reddedenler, sıfatların reddinin Allah'ın inkârı anlamı taşıyacağını düşünenlerce; sıfatların zâttan ayrı telakki edilmesinin birden çok ilah anlayışına götüreceğini söyleyenler, sıfatların zâtle bir ve aynı kabul edilmesinin birden çok ezeli ve ebedî ilahın varlığına yol açacağını ileri sürenlerce ve nihayet hem Allah'ın zâtıyla sıfatlarının bir ve aynı şey olduğunu iddia edenler hem de sıfatlar zât üzerine zaittir diyenler, İbn Rüşd gibi âlimlerce Hristiyanların teslis akidesine benzer bir inanca yol açacağı endişesiyle suçlanmışlardır.

İbn Rüşd, kelimcilerin Allah'ın sıfatları konusundaki yaklaşımlarını, "*sıfatlar konusunda ortaya çıkan bidatler*" kategorisinde değerlendirmektedir. Allah'ın sıfatlarının zât mı yoksa zât üzerine zâit mi olduğu, başka bir deyişle bunların *nefsî sıfatlar mı*, yoksa *manevî sıfatlar*<sup>53</sup> mı olduğu tartışmasında<sup>54</sup> ayrılığa düşen Eşarî ve Mutezile âlimlerinin görüşlerini incelerken, her iki gruba da Hristiyan teolojisinde önemli bir yer tutan "*teslis*" bağlamında cevap vermektedir.

İbn Rüşd, hem Eşarîlerin, "*bu sıfatlar manevî sıfatlar olup zât üzerine zâittir*" yorumuna, hem de Mutezilenin "*zât ile sıfatlar bir ve aynı şeydir*" düşüncesine karşı çıkmakta ve eleştirmektedir. Bu noktada o, Eşarîlerin görüşlerinin, *vücut, hayat ve ilim* uknumlarının varlığını iddia eden Hristiyanların görüşlerine; Mutezilenin görüşünün de yine Hristiyanların, "*ilah bir yönden birdir, bir yönden üçtür*" yorumlarına benzediğini söylemektedir.

İbn Rüşd, ilk olarak Eşarîlerin, Allah'ın sıfatlarını manevî sıfatlar olarak görüp, zât üzerine zâit olduğu düşüncesine karşı çıkar ve bunun Hâlık'ın cisim olması sonucunu doğuracağını söyler. Çünkü onların iddia ettikleri gibi, Allah'ın zâtı üzerine zâit olan bir ilimle âlim olması ve yine zâtı üzerine zâit olan bir hayatla diri olması halinde, sıfat ve mevsuf, taşıyan ve taşınan olma durumu söz konusudur. Bu ise cisme has bir özelliktir. İbn Rüşd'e göre, Eşarîlerin, "*zât yine kendi zâtıyla kaim, sıfatlar da o zâtle kaimdir; zât da sıfatlar da kendi kendine kaimdir*" demeleri, birden çok ilahın olmasını gerektirir. Bu ise üç uknumun, yani *vücut, hayat ve ilim* uknumlarının varlığını iddia eden Hristiyanların görüşüdür. Hâlbuki Allah Teâlâ "*Küfredenler şüphesiz ki, Allah için üçüncüsüdür, demişlerdir.*"<sup>55</sup> buyurmaktadır.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> "*Nefsî sıfattan maksat, zât üzerine zait bir mananın zat ile kaim olması değil, zatın nefsi için mevsuf olduğu şeydir. Vâhid ve kadîm gibi. Burada kadîm sıfatı, zât üzerine zait ve ondan başka değil, onun aynı olan bir sıfattır. Manevî sıfattan maksat ise, kendisinde kaim olan bir mana sebebiyle zatın mevsuf olmasıdır.*" Bkz. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (yayına hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergah yayınları, İstanbul, 1985, s. 239-240.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 239.

<sup>55</sup> Bkz. Mâide 5:76.

<sup>56</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 240.

İbn Rüşd, Eşarîler'in "*Allah'ın zâtı zâtı ile, sıfatları da zâtı ile kaimdir*" sözlerinin aynı zamanda, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki münasebeti, cevherle araz arasındaki münasebet haline getireceğini söylemektedir. Çünkü cevher, zâtı ile kaim olan; araz ise başkasıyla kaim olan şeydir. Cevher ile arazdan oluşan bir şey zorunlu olarak cisimdir.<sup>57</sup>

İbn Rüşd, başlangıçta sorduğu soru çerçevesinde Mutezilenin yaklaşımını da ele almakta ve eleştirmektedir. Mutezilenin, zât ile sıfatları bir ve aynı görmelerini, ilk ve temel prensiplerden uzak görmektedir. İbn Rüşd'e göre, ilmin âlimden başka olması zorunluluğu vardır. Zira ilmin âlimden ibaret olması mümkün değildir. Baba ve oğul'un bir tek manaya gelmesi ve tek bir şahsı göstermesi için, bir karine olması şarttır. Aynı şahıs hem baba hem de oğul olabilir, ancak oğul itibarıyla baba, babası itibarıyla de oğul olduğunu gösteren bir karine olması gerekir. Allah hakkında bu türden sözler söylemek, halkın anlayış seviyesinin üzerinde olduğu için onların ancak sapmalarına sebep olacaktır. Bu türden düşünceleri açıkça anlatmak, İbn Rüşd'e göre bidattir ve Hristiyanların ayağı da bu noktada kaymıştır. Çünkü Hristiyanlar, sıfatların çokluğu ve bu sıfatların başkasıyla değil, zât gibi kendi kendine kaim cevherler olduklarına inanmışlardır. İbn Rüşd, Hristiyanların, "*Tannı bir yönden birdir, bir yönden üçtür*" demeleri ve bununla "vücut, hayat, ilim" olması itibarıyla üç, diğer taraftan bu üçün toplamının bir olması bakımından da "bir" olduğunu anlatmak istediklerini belirtmektedir.<sup>58</sup>

İbn Rüşd'ün zât-sıfat ilişkisi konusunda birbirinden farklı görüş ortaya koyan Eşarî ve Mu'tezilî âlimlerini eleştirisini anlayabilmek için, onun tevhit, cisim, cevher ve araz gibi felsefi kavramlara yüklediği anlamların ve Allah'ın halka anlatılmasında izlenecek yönteminin bilinmesi gerekir. Özellikle bu türden anlaşılması zor konuların burhan ehli<sup>59</sup> olmayanlara açıklanmasının, hem açıklayıcı hem de açıklananı bidat ya da küfre götüreceği düşüncesi de akılda tutulmalıdır.<sup>60</sup>

İbn Rüşd, insanlara önce Allah'ın varlığının, ardından O'nun ortağının olmadığını ve son olarak da O'nun sıfatlarının öğretilmesi gerektiğini söyler. O, Allah'ın sıfatlarını kabul etmekle birlikte, ulûhiyetle ilgili konuların halka, misaller vererek temsili bir surette sembolik ifadeler kullanılarak anlatılmasını; burhan ehline anlatılırken ise akılcı sistemin gereği olarak tevile başvurulmasını savunur.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 240.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 241-242.

<sup>59</sup> İbn Rüşd, şeraite göre insanları üç sınıfa ayırır: Bunlar, 1. Tevil ehli olmayıp hitabete dayalı delil ehlidir. 2. Cedele dayalı tevil ehlidir. 3. Kesin tevil ehli olanlardır. Bunlar *burhan ehlidir*. Bkz. Murtaza Korlaelçi, "*İbn Rüşd'e Göre Din-Felsefe İlişkisi*", *İbn Rüşd Kongresi Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü yayınları, Kayseri, 1993, s. 58-59.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl/Felsefe Din İlişkisi*, (çev: Bekir Karlığa), İşaret yay., İst., 1992, s. 91.

<sup>61</sup> Muhiddin Bağçeci, "İbn Rüşd'de İlahiyat (Ulûhiyet)", *İbn Rüşd Kongresi Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü yayınları, Kayseri, 1993, s. 88.

İslâm toplumunun gelişmesi ve yeni kültürlerle temas kurulması, yeni bir dinî anlayışı beraberinde getirmiştir. Mutezilenin sıfatlar konusundaki fikirleri, İslâm'ın tevhit ilkesini güçlendirme ve Hristiyanların itirazlarına karşı koruma kaygısından doğmuştur. Çünkü Hristiyanlar, teslis dogması sebebiyle Müslümanların kendilerini kâfir olarak nitelermelerine karşı, Kur'an'daki Hz. İsa'nın "kelimetullah" oluşunu "kelâmullah"ın ezelfi oluşuyla karşılaştırmış ve "Bizde İsa kelimetullah'tır, sizde de Kur'an logos'tur; yani her ikisi de ezelfidir" iddiasıyla cevap vermişlerdir. Bu konuda Mutezile bilginleri tarafından ortaya konulan hassasiyetin kendi içinde oldukça haklı nedenleri olduğu görülmektedir.<sup>62</sup>

Baba'dan ayrı bir gerçekliğe sahip olmaları ve yaratılmamış olmaları sebebiyle Hristiyanların Tanrı olarak kabul ettiği Oğul ve Kutsal Ruh uknumlarının, yani teslisin, İslâm'daki ilâhî sıfatlar anlayışı ile özde aynı, aradaki farkın sadece isimsel bir fark olduğu görüşü gerçeği yansıtmamaktadır. Bazı müsteşriklerin iddiasının aksine, Hristiyan teslis doktrini ile İslâm'daki ilâhî sıfatlar tasavvuru arasındaki fark itibari bir fark değil, cevheresel bir farktır. Çünkü İslâm kelimasında Allah'ın sıfatlarının Allah'tan ayrı ve bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesi yer almazken, Hristiyan teslis yorumunda Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birbirinden ayrı üç Tanrısal şahsiyetler olarak kabul edilir.<sup>63</sup>

İbn Rüşd'ün sıfatlar konusunda kelamcıları eleştirisi ise, kendi ifadesiyle halkın kafasının karışacağı ve bidate düşecekleri endişesiyedir. İbn Rüşd, özellikle kelamcıların, şeriatın farklı zümrelere farklı biçimlerde hitap etme özelliğine sahip olduğunu anlayamadıklarını söylemektedir. Zahirî olarak alınmaması gereken Kur'anî ifadelerin anlamını burhan ehli, yani filozoflar bilebilir. Kelamcılar dinle felsefe arasında olumsuz ilişkiler doğmasına, halkın inançlarının sarsılması ve umutsuz olmalarına sebep olmaktadır. İbn Rüşd'e ait "el-Keşf an-Menâhici'l-Edille" isimli eserin amacı, kelamcıların şeriatın temel esasları üzerine yaptıkları akıl yürütmelerle, şeriatın yolundan nasıl uzaklaştıklarını temellendirmektir.<sup>64</sup>

Burada sorulması gereken sorulardan birisi şudur: İbn Rüşd kimi ve hangi mezhebi hedef almıştır veya daha açık bir ifadeyle İbn Rüşd bu tartışmalarda taraf mıdır? İbn Rüşd, eleştirilerini de ağırlıklı olarak Gazalî olmak üzere Eşarî kelamcıları ve kısmen de Mu'tezilî kelamcıları hedef almıştır. Eşarî ve Mu'tezilî kelamcıların sıfatlarla ilgili görüşlerini eleştirirken, sıfat zât ilişkisinde "ayrı" diyenleri de "gayrı" diyenleri de, Hristiyanların "teslis" dogmasıyla ilişkilendirmiştir. Hemen akabinde, Hristiyanların teslis akidesi

<sup>62</sup> Yakuboğlu, s. 317-318.

<sup>63</sup> Uluç, s. 96-97; .

<sup>64</sup> Sevgi Mumcuoğlu, *İbn Rüşd'ün Peygamberlik Teorisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Ün. Sos. Bil. Ens., İzmir, 1988, s. 43-44.

sebebiyle küfre düştüklerini ifade eden ayeti zikrederek, tartışmayı Müslümanlar için hassas bir noktaya çekmiştir.

Yahya bin 'Adî gibi Hristiyan teologların teslise tam bağlı kalmakla birlikte, aynı zamanda teslisi tevhit içerisinde gösterme gayretleri, İbn Rüşd'ün de dikkatinden kaçmamıştır. İbn Rüşd'ün, zât-sıfat ilişkisi konusunun izahında mantık ve felsefenin metotlarından faydalanan Müslüman ulemayı halkın kafasını bulandırmak ve bidate düşürmekle suçlaması, muhtemelen bu tartışmaların etkisiyledir.

Bazı araştırmacılar İbn Rüşd'ün kelimcılara yönelik bu tutumunu Gazalî ve Eşarî fobisine bağlarken,<sup>65</sup> bazıları da onun varlık âlemiyle ilgili ayetlerin bilimsel verilerle yorumlanmasına değil, gaybî konulardaki ayetlerin yorumlarına karşı çıktığını söylemektedir.<sup>66</sup>

İbn Rüşd'ün Eşarî ve Mu'tezilî âlimlerinin sıfatlarla ilgili görüşlerini, Hristiyanların teslis akidesine benzetmesinde çok da haklı olmadığı, Gazalî başta olmak üzere Eşarî ulemasına karşı oluşunun ve de Hristiyan-Müslüman polemğinde teslis-tevhit tartışmalarının etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Zira bu benzerlik sadece biçimsel bir benzerlikten öte bir anlam taşımamaktadır. Başta Mutezile olmak üzere kelimcilerin mutlak tenzihi savunduğu göz önüne alındığında, onların Kur'an'da tenkit edilen Hristiyanların üçlü Tanrı anlayışına götürecek bir görüş sergilemeleri düşünülemez. Ayrıca sıfatlar bahsinin, kelamın en zor konularından olduğu kabul edilmektedir. Örneğin Taftazânî, sıfatlar bahsinde meselenin zorluğunu kabul etmektedir. Mutezilenin birden çok ezelf varlık kabul etmeye yol açacağı ve sonuçta mutlak tevhide aykırı bir durum ortaya çıkacağı endişesiyle Allah'ın sıfatlarını kabul etmekle birlikte, sıfatların Allah'ın zatından ayrı ve zat üzerine zait olmasını kabul etmemiştir. Mutezileye göre, Allah'ın zatından ayrı ve zati üzerine zait sıfatların varlığını kabul etmek, Allah'tan başka kadim varlıklar kabul etmek anlamına gelir ki, bu da tevhide aykırıdır.<sup>67</sup>

Taftazânî Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ise birden çok ezelf varlığın kabul edilmesi pahasına, sıfatların Allah'ın zatında mevcut olduğunu, ancak bunların O'nun zatından başka bir şey olmadığını ama O'nun zatının aynı da olmadığını nakletmektedir. Ayrıca o, Ehl-i Sünnet'in Mutezileyi sıfatları inkâr etmekle suçladıklarını söylemektedir.<sup>68</sup> Hâlbuki Ehl-i Sünnet'in sıfatlar konusundaki yaklaşımı daha farklıdır. Ehl-i Sünnet, zât üzerine zâittir ifadesiyle, Mutezile'nin itham ettiği gibi zattan ayrı bir varlığı değil, zâtın aynı olmayan, yalnızca zât ile kaim olan, zâtın dışında kendi başlarına var olamayan bir durumu

<sup>65</sup> Korlaelçi, 63-64.

<sup>66</sup> Celal Kırcı, "İbn Rüşd'e Göre Din-Bilim İlişkisi ve Bu İlişkide Tevilin Yeri", *İbn Rüşd Kongresi Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü yayınları, Kayseri, 1993, s. 74.

<sup>67</sup> Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akâid)*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergah yay., İstanbul, 1991, s. 144-145.

<sup>68</sup> Taftazânî, s. 145.



kastetmektedir. Yani, sıfatlar kendilerine özgü bağımsız varlıklar olan bir tür değil, aksine varlıkları zâtın varlığına bağlı olan ve zât olmadan var olmaları mümkün olmayan zâta özgü birer niteliklerdir.

Watt ise sıfatlar konusunun bu kadar ciddi tartışma konusu yapılmasının sebebini ortaya koymaya çalışırken "*Hristiyanların teslis akidesiyle karışma korkusundan olabilir miydi?*" sorusunu yönelterek konuyla ilgili görüşünü zımnen belirtmektedir. Ayrıca o, sıfatlara inanmanın sıradan bir Müslümanın anlayışına hem daha yakın hem de Allah'ın mutlak birliği üzerinde ısrar etmenin muntazam bir akli nazariye olduğunu, ancak bunun dinî tecrübenin kemalinin hakkını gözetmediğini söyleyerek de<sup>69</sup> Mutezilenin görüşünü eleştirmektedir.

**Sonuç olarak**, Müslüman kelimcilerin Allah'ın sıfatlarına ve zat-sıfatlar ilişkisine dair görüşlerinin kaynağının Hristiyan teslis dogması olduğuna, onların bu fikirleri Hristiyan teologların Baba, Oğul ve Kutsal Ruh yorumlarından aşırıdıklarına ilişkin düşünceler ya ön kabulden veya iki düşünce arasındaki temel farklılığın bilinmemesinden ya da kelimcilerle karşı düşmanlıktan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>69</sup> Watt, s. 305.



## İbn Rüşd'ün Aydınlanma Dönemine Etkisi

### *The Effects of Averroes to the Period of Enlightenment*

Bülent Uğrasız

#### I. Giriş

Orta Çağ döneminde Müslüman felsefe ve hukuk adamı olarak en çok etki eden ve Batı dünyası tarafından Averroes olarak bilinen düşünür, İbn Rüşd, 1126-1198 yılları arasında yaşamıştır. İslâm egemenliği altındaki İspanya'da, Cordoba şehrinde doğmuştur. İbn Rüşd'ün bilimsel çalışmalarının önemli bir kısmı, Aristo üzerine yazdığı yorumlardır. İbn Rüşd'ün Aristo üzerine yaptığı yorumlar daha sonra Latince'ye çevrilmiş ve bu çeviriler, Batı'nın Hristiyan teoloji anlayışına, Aristo düşüncesinin anlaşılmasında önemli etkileri olmuştur. İbn Rüşd'ün Aristo yorumlarında, kritik düşünceye yaptığı vurgu ve kritik düşünce yoluyla gerçeğin kavranmasında ve felsefe ile dini bir harmoni içinde ele alışı, Orta Çağ Hristiyan düşüncesine olumlu katkıda bulunmuştur.

#### II. İbn Rüşd'ün Felsefesi

İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılında yapılan bu anma toplantısında, öncelikle İbn Rüşd'ün felsefi bakışını kısaca tanıtarak konuya girmek gerekir. İbn Rüşd'ün Avrupa'da 17. ve 18. yüzyılda Aydınlanmanın gelişmesinde önemli rol oynadığı ve modern bilimsel bakışın ortaya çıkmasında katkıları olduğu söylenir (Kurtz:1996, 29). Yaşadığı dönem içinde değeri bilinmemiş ancak, klasik İslâm felsefecileri (9 ve 12. asırlar arası kastediliyor) arasında Batı felsefe geleneğine en fazla katkıda bulunan felsefecidir. İbn Rüşd'ün Batı felsefesine en önemli katkısı, antik Yunan felsefesinin özellikle de Aristo'nun korunması ve Batı felsefesine tekrar kazandırılmasında oynadığı roldür. Her ne kadar Al-Farabî (873-950) ve İbn Sina (980-1037) Aristo'nun çalışmaları üzerine yorumda bulundularsa da, bu yorumların yeni Plâtoncu yorumlar olduğunu söyleyebiliriz. Aristo'nun en başarılı ve sistematik yorumları, İbn Rüşd tarafından yapılmıştır.

İbn Rüşd, Aristo felsefesini, doğayı temel alarak evreni açıklamaya çalışan bir felsefeci olarak sunar. Yunan felsefesi ise, spekülasyonun yanı sıra, kanıtların ortaya serilerek, gerçeğin nesnel bilgi yoluyla kavranması olarak algılanmıştır. Bundan dolayı, deneysel gözlem ve buna dayalı mantıksal çıkarımlar, Yunan felsefesinin temeli sayılmıştır. Aristo'nun doğanın işleyişini temel alan felsefesi, İbn Rüşd tarafından geliştirilmiş ve bu katkısı ile evrenin bilimsel incelenmesi ve bunun rasyonel açıklaması yapılmıştır. Aristo'nun bakışı ve insan doğası üzerine teorisi, Orta Çağ'da İslâm, Hristiyan, Musevi teolojilerin hakim olduğu bu dönemde, bazı temel konularda çelişkilere de yol açmıştır. Çünkü, Aristo'ya göre, evren ölümsüzdür, yani yaratılmamıştır. İnsan öldükten

sonra yaşam olmadığından tek yol, bu yaşam içinde insanın ahlaki bakımdan mükemmelleşmesidir. Yaşamdan sonra yeni bir hayat yok. Ruhun ölümsüzlüğü diye bir şey yok. Evren ile insan arasında ayırım var. Evren hep vardı. Yani, evrenin yaratılması söz konusu değil. İnsan ise, bu evren içinde ölümlü bir varlık. İnsanın ahlaki açıdan mükemmelleşmesi için sarf edilen çaba kadar Aristo'nun inanca da yer vermesi ilgi çekicidir. Aristo'nun insanın mükemmelleşmesinde inanca yer vermesi çok radikal bir çıkış olmuş ve İbn Rüşd'ün bunları dile getirmesi, çağdaşları tarafından eleştirilmesine yol açmıştır (Kurtz:1996, 30-32).

İbn Rüşd, Cordoba'da doğmuş ve felsefe ile iç içe yaşanan çok kültürlü bir ortamda yaşamıştır. Hukuk konusunda geçmişini olan ve bu konuda emeği geçmiş bir aileden gelen İbn Rüşd, Halife Ebu Yakup Yusuf tarafından Aristo'nun çalışmalarını yorumlaması için maaşa bağlanmıştır. Yaklaşık 42 yaşında iken bu çalışmalara başlayan İbn Rüşd, farklı uzunluktaki Aristo yorumlarını yapmış ancak, ömrünün son yıllarında, İbn Rüşd'e karşı çevresinin ve halkın tutumu değişmiş, kitapları yasaklanmış, yakılmış ve hatta kızgın kalabalık tarafından tartaklanmıştır. Bu olumsuz tutum, kısa süreli olmuş ve 72 yaşında ölümünden önce tekrar taltif edilmiştir (Sarioğlu:2006, 15-25).

İbn Rüşd'ün ölümüyle beraber Müslüman dünyasında etkisi kaybolmaya yüz tutmuştur. İbn Rüşd'ün 1200-1650 yılları arasında yaşayan Yahudi ve Latin dünyasının düşünürleri üzerinde büyük etkisi olmuştur. Bunun nedeni, Arapça ve Yahudi kavminin dili olan İbranice'den Aristo üzerine yapılan yorumların tercümelediği Aydınlanma dönemi öncesinde Avrupalı düşünürler için önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Bu kaynak eserler, özerk mantıksal tutarlılık ve akılcı analiz uygulamaları bakımından değerlendirilmelidir. Hristiyan teolojisinin bazı temel sorunları, Avrupalı düşünürlerin Aristo üzerine yapılan tercümeleleriyle tekrar gündeme gelmiştir. Hatta, bunun sonucunda, İbn Rüşd'ün Aristo yorumlarının tercümelediği, 1210 ile 1215 yılları arasında Paris Üniversitesinde yasaklanmıştır. İbn Rüşd'ün Aristo üzerine yaptığı yorumlar, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi teologistleri etkilemiş ve bunlar da, Kutsal kitabın yapılmasını istedikleri ile akılın standartlarını bağdaştırmaya çalışmışlardır.

Şüphe yok ki, İbn Rüşd'ün düşünceleri, dini inanış bakımından tehlikeli görülmüştür. İbn Rüşd'ün kendisi bile, bu sorunla karşı karşıya kalmıştır. *Tahafut al-tahafut* adlı eserinde İbn Rüşd, Gazalî'nin yaptığı çıkışlara yanıt vermiştir. Gazalî (1058-1111), Yunan felsefi akılcılığını eleştirmiş ve gerçeğin temel kaynağının tinsel oluşunu savunmuştur. *Din ve Felsefenin Uyumu* adlı eserinde İbn Rüşd, yine Gazalî'ye yanıt olması bakımından tinsel ile akılın uyum içinde olabileceği üzerinde durmuştur. İbn Rüşd, gerçeğin birlik içinde oluşu üzerinde durarak gerçeğe ulaşmak için farklı yollar olabileceğini ifade etmiştir. Gerçeğe ulaşmada ilk yol retoriktir. Yani, sıradan insanın yapması gereken, kutsal kitap üzerinde çalışmış hocaların açıklamalarını takip etmektir. Gerçeğe varmada

ikinci yol, diyalektiktir. Bu da, Kutsal Kitap'taki açıklamaların argümanlar olarak ifadesidir. Üçüncü yol ise, sonucu kesin olandan yapılan akılcı çıkarımdır. İşte, felsefe, bu üçüncü yolda, bilimsel gerçekleri bize vermektedir. İbn Rüşd, "ikili gerçeklik" konusunu kabul etmez (Gündoğdu:2007, 28). İbn Rüşd'ü takip edenler, felsefe ve inancın bir arada sorunlara yaklaşımda rol oynayabileceğini ileri sürerler. Şimdi, burada sorun, eğer, deneye, kanıta dayalı felsefe ile Kutsal kitabın söyledikleri çelişik olursa, ne olacak? Bu durumda, İbn Rüşd, Kutsal kitabın yorumunda simgelerin kullanılmasını ve Kutsal kitapta yazılanın birebir tercüme edilmemesini önerir. İbn Rüşd, *Din ve Felsefenin Uyumu* isimli eserinde Kur'an'a inandığını ve rasyonel bilimin savunmasında Kutsal kitaptan ek açıklamalar için faydalanılması gerektiğini ifade eder (Kurtz:1996, 32).

İbn Rüşd, Kur'an'ı eleştirmez ve bu bakımdan bir farklılık arz etmez. Bütün yaptığı, rasyonel felsefe ve bilimsel araştırmanın önemini savunmasıdır. Bilimsel araştırma, kalifiye olmuş sınırlı sayıda felsefeci tarafından ele alınmalı ve kitlelere bırakılmamalıdır. Bu tip olayların cereyan ettiği toplumlarda, demokratik özgürlükler için zaten talep yoktur. Demokrasinin ortaya çıkması, 17. ve 18. yüzyılda Aydınlanma sonucunda gündeme gelmesidir. İbn Rüşd'ün eserlerinin okunmasında önemli olan, insanın rasyonel bir hayvan olarak ele alınması ve bu bakımdan rasyonel araştırmanın savunulmasını önemli addetmesidir. Rasyonel araştırmanın savunulmasında, rasyonel nesnellik ve bunun dayandığı araştırma çok önemlidir. Gerçeğin felsefi ve bilimsel araştırması, bu bakımdan anahtar kavramlardır. Bu prensipler daha sonra, Aydınlanma döneminde tekrar gündeme gelecektir (Kurtz:1996, 33).

### III. Aydınlanma Dönemine Bakış

Aydınlanma terimi, kültür tarihçileri tarafından Batı Avrupa kültüründe 17. ve 18. yüzyılda ortaya çıkan bir entelektüel eğilimin adıdır. Bu akımın kökleri, modern felsefenin babası sayılan Decartes'e kadar gider. Bunun köklerini de, İbn Rüşd'ten etkilenen Batı Avrupalı düşünürler oluşturur. Aydınlanma dönemi ile bütünleşmiş bir çok felsefeci vardır. İngiltere'de Bacon, Hobbes, Lock, Hume, Fransa'da Voltaire, Diderot, Condorcet, d'Holbach ve Fransa'daki Ansiklopediciler, Almanya'da Kant ve Goethe, Amerika'da Cumhuriyeti kuranlar, Jefferson, Madison, Franklin (Çiğdem:2003,13).

Immanuel Kant (1724-1804) Aydınlanma döneminin babası ve Almanya'nın en büyük felsefecisidir. Kant eleştirel felsefesinde, entelektüel bilimsel nesnellığı savunmuştur. Kant'ın kendisi Aydınlanma'yı "Kendi aklını kullanacak kadar cesur olmak" diye tanımlamıştır.

Kant, Prusya'nın Büyük Frederick'i tarafından teşvik edilmiştir. Büyük Frederick ölünce yerine geçen yeğeni Friederich Willelm II ise, Kant'ın çalışmalarını 1788 yılında kısıtlamış ve Hristiyanlık adına çalışma yapmamasını istemiştir. 1797 yılında Friederich Wilhelm II de ölünce, Batı Avrupa'daki

entelektüel birikim, özgür düşünme bilincinin tekrar kısıtlanmasına izin vermeyecektir (Çiğdem:2003, 79).

Aydınlanma'nın bugün Dünya uygarlığına büyük katkısı olmuştur. İçinde bulunduğumuz modern felsefi ve bilimsel bakış, Aydınlanma ile ortaya çıkmıştır. Bunun temel özelliği de, araştırmanın münhasıran nesnel yöntemlerle yapılmasıdır. Decartes, burada şüphe duyulmasını ve bunun araştırılması üzerinde durmuşken Bacon, Locke ve Hume, gibi empirist akımın temsilcileri ise gözlem ve duyular yoluyla elde edilen kanıtların üzerinde durmuşlardır. Bu dönemde, modern felsefeciler, akıl mı, yoksa deneyin mi, insanın bilgi edinmesine yol açacağı tartışmasını yapmışlardır. Kant, hem akıl, hem de deney yoluyla elde edilenlerin bilginin ortaya çıkmasında kriter olabileceğini ifade etmiştir. Aynı zamanda, pragmatik bakımdan, deney yoluyla doğrulanan bilginin önemli olduğunu yukarıdaki ifadesine eklemiştir.

Yukarıda adı geçen, deneyi ön plana alan Aydınlanma'nın felsefecileri Galileo, Kepler ve Newton'un astronomi ve fizikte yaptığı patlamalar, Orta Çağ'dakinden farklı, yeni bir bilimin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Doğa bilimlerindeki bu başarı, varsayılan örneğin tümdengelim yöntemiyle ele alınması ve bu yolla teorilerin doğrulanması amacına yöneliktir. Aydınlanma ile ortaya çıkan yeni bilim, Aristo'nun doğayı kavramasından farklıdır. Bu farklılığı üç açıdan şu şekilde anlatabiliriz. Öncelikle, doğayı yorumlamak için matematik kullanımı söz konusudur. İkincisi, hipotezlerin doğrulanması için gözlemin yanı sıra deney yapılmasıdır. Üçüncü farklılık ise, son aşamada, tüm teolojik nedenlerin reddedilmesidir. Aydınlanma'nın bilim anlayışı, mekanik, maddeye dayanan ve doğaya hükmetmenin verimli sonuçlarını kullanmaya yöneliktir. Orta Çağ'daki bir çok bilim adamı, bilimde varılacak en üstün otorite olarak Aristo'yu kabullenmişler ve bunun sonucunda güneş sistemi, hareket yasaları gibi konularda yalnızca, "Aristo karşı" diye karşı durmuşlardır. Aristo'yu bu katı şekilde kabullenme, Aristo'nun temel bilginin gözleme ve bundan çıkacak rasyonel çıkarımlara dayanması görüşünden dolayıdır (Kurtz:1996, 34).

Modern felsefe ve Aydınlanmanın ana kuralı kısaca şudur: Araştırma yapmanın nesnel yöntemleri vardır ve bu kural fizikten biyolojiye, psikolojiye, sosyal bilimlere kadar uzatılabilir. Bilimsel incelemenin uzanımı, özellikle 19. yüzyılda Darwin'in evrim teorisi ve 20. yüzyılda sosyal, davranışsal bilimlere kadar sürmüştür. Böylece, bilim, doğayı anlamanın yanı sıra, insan davranışlarını da anlamak üzere uygulanmaya başlamıştır. Aydınlanma'nın savunucuları, aklın etik problemleri de çözümleyecek şekilde kullanılmasını ve aklın, bilimsel yöntemler yoluyla sosyal sorunları çözebileceğini düşünmüşlerdir.

Bilimin ilerlemesinin insan yaşamında olumlu sonuçlar doğurduğu söylenebilir. Bilimin ilerleyişiyle sanayi ve teknolojinin gelişimi, tüm dünyada olumlu dönüşüme yol açmış ve insanlığın yaşam standardı, özellikle refah toplumlarında yükselmiştir. Aydınlanma, günümüzde demokratik devrimlere de

yol açmış ve tüm dünyada otoriter diktatörlükler yerine parlamenter demokrasi ve bunlara dayalı demokratik hükümetler kurulmuştur.

Modern demokrasinin temeli, entelektüel özgürlük idealidir. Bu da, hiçbir gruba, özgür araştırma yapma veya bilginin özgürce elde edilme hakkının yasaklanamayacağı anlamına çıkar. Entelektüel özgürlük, medeni özgürlükleri de -konuşma özgürlüğü, basın ve gönüllü kuruluşlar- kapsar ve bu da, Aydınlanmanın ve dolayısıyla demokrasinin felsefecileri olarak kabul edilen Stuart Mill, John Dewey ve Karl Popper gibi felsefeciler tarafından hazırlanmıştır.

Burada bazı epistemolojik sorunlar, birbiriyle bağlantılıdır. Gerçeğin tanınması, araştırma sürecinin bir ürünüdür. Bu fizik, biyoloji, tıp, jeoloji, tarih ve ekonomi gibi bilimler için çok önemlidir. Bilimsel teorilerin geçerliliği, kanıt ve bu kanıtları destekleyen mantığın bir işlevidir.

İnsanlar, açık fikirli olmalı ve mevcut bir teorinin eleştirel anlamda gözden geçirilmesine hazır olmalıdırlar. Burada, bilimsel kriter, hipotezin mutlak, değişmeyen doğa yasası gibi ele alınmamasıdır. Hipotez, geçici ve deney sonuçlarıyla sınırlanmaktadır. Bu yüzden, hipotez sürekli olarak tekrar ve tekrar yeniden formüle edilerek deneyler sonucunda yeni buluşlar olarak bir teori şeklinde takdim edilecektir. "Şüphe duymak", bilimsel araştırma için gereklidir. Modern bilimsel düşünce tarihine göre, Newton'dan Einstein'a bir çok bilim adamında olduğu gibi araştırma yapmada soru sorma davranışı son derece gereklidir. Bilim, özgürce ve araştırmaya sınır getirmeden ele alınmalıdır. Modern dünyada her toplum bilim ve teknolojinin ilerlemesinden faydalanmalıdır. Eğer entelektüel özgürlük olmazsa, yaratıcılık ve araştırma engellenmiş olur ve bu da, durgunluğa yol açar (Kurtz:1996, 35).

#### IV. Batı'da Aydınlanmaya Karşı Olanlar

20. yüzyılda, bazı korkunç totaliter ideolojiler ortaya çıktı ve bunlar, insana tanınan özgürlükleri bastırarak Aydınlanma'nın yöneldiği idealleri inkar ettiler. Faşizm, temel insan haklarını, entelektüel özgürlükleri ihlal etti ve şiddeti akıl yerine koydu. Komünizm de aynı şekilde uygulama yaptı. Komünizm'de çelişki, Marx'ın kendini Aydınlanma'nın mirasçısı olarak görmesinde yatar. Halbuki, Marxist-Leninist devlet, diyalektiğe dayalı olarak kendi ütopyasına ulaşmak için şiddet uygulamıştır. Bu her iki ideolojik akım da silinmiş ve demokratik toplum, dünya çapında önem kazanmıştır. Eski çağlardan beri süregelen bazı güçlü akımlar vardır. Bunlar, etnik çatışmaya yol açan aşırı milliyetçilik, kabile düşmanlıkları ve dinde Ortodoks, köktenci anlayışlardır. Artık, bu akımlar yer yüzünden silinmeye yüz tutmuştur.

Günümüzde, bilim ve akla entelektüel çevrelerden gelen bazı karşı çıkışlar söz konusudur. Bildiğiniz gibi, Akıl Çağını "Romantik Protest" adını verdiğimiz çağ takip etmiş ve bu dönemde felsefeciler, şairler, güzel sanatlarla uğraşanlar, insanı rasyonel bir hayvan olarak değil de, şairane duygulara sahip

ve sevgilerini dışa vurabilen varlıklar olarak görmüşlerdir. Bu konuda söylenebilecek olan şudur: İnsanlığın geçirdiği tecrübeler gösteriyor ki, insanın estetik ve ahlaki yanları vardır. Akıl, insan doğasının bir parçasıdır. Akıl, insan doğasında önemlidir ama, bu insanın sahip olduğu ve doğasında var olan ihtiyaç ve özlemleri ezmemelidir.

Bugün çelişki gibi gözükten şöyle bir konu vardır. Bilimin ilerlemesiyle dünyamız dönüştürülmekte, bilimsel buluşlar ve buna uygun teknolojik uygulamalar, Batı'da çok güçlü bir bilim karşıtı tutumun gelişmesini ortaya çıkarmıştır. Bilim taraftarları ile buna karşı olanlar, zaten tarihte hep karşı karşıya yer almışlardır. Bu iki farklı anlayış her zaman tarihte barış içinde yaşamamıştır. Son yıllarda ise, bilime karşı olanların açık ve radikal saldırıları söz konusudur.

Bilim, nesnel yöntemler yoluyla güvenilir bilginin sınanabileceğini varsayar. Bu da, hipotez ve teorilerin formüle edilmesinde, bazı koşulların mevcut olması gerektiğini ortaya çıkarır. Bu koşullar, (1) hipotez ve teorilerin formüle edilirken kanıtlara dayanması, (2) hipotez ve teorilerin formüle edilirken rasyonel tutarlılığa sahip olması beklenmekte, (3) hipotez ve teorilerin ön görülebilir, tahmin edilebilir deneysel sonuçları olmalıdır. Modern bilimciler, matematiksel sayılar yoluyla teorileri inşa etmekte, güçlü bir araca sahip olmuşlardır. Bilim adamları, nedene bağlı düzenin doğada mevcut olduğunu ve doğayı işlerken insanın bunu keşfedileceğini ileri sürmektedir. Bilimin ilerlemeci ve hatta kimi zaman yanlış yapabilen özelliklerinin mevcut olması anlaşılabilir. Bunun için bilimde mutlak doğruya ulaşmak zordur. Bilim geçici ve olasılıklara dayalıdır. Bu yüzden, bilimsel araştırmaların alternatif açıklamalara açık olması gerekir. Bir önceki teori değiştirebilir ve revize edilebilir. Seçici ve yapıcı şüphe, bilimsel bakışta gerekli bir faktördür. Son olarak, bilgi, bilimsel araştırma yoluyla elde edilir ve uygulandığı takdirde, güçlü teknolojik buluşlara yol açarak insanlığa yararlı sonuçlar doğurur.

Şüphecilik, eski Yunan ve Roma dünyasında mevcuttu. Bu tekrar Aydınlanma ile ortaya çıkmış ve Descartes ve Hume gibi bilim adamlarını etkilemiştir. Birbirinden çok farklı şüphecilik vardır. Şüphecilik, aşırı nihilist yapıda da olabilir veya yapılan araştırma çerçevesi içinde seçici bir şüphecilik de söz konusu olabilir. Araştırmaya yol açan şüphecilik olumlu ve yapıcıdır.

Kurtz'a göre, İbn Rüşd'ün epistemolojisi, bilgiyi edinme sorununa gösterdiği yaklaşımla daha etkili ve güçlendirilmiş bir çerçeve çizmektedir. İbn Rüşd'ün tarihte rasyonel sorgulama bütünlüğünü savunmakla oynadığı rol, onu kahraman kılmıştır. İnsanlık, İbn Rüşd'ün nesnel bilgi, özgürlük ve insanın aydınlanmasındaki çabalarına müteşekkirdir (Kurtz:1996, 39).

### Kaynakça

Çiğdem, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul, İletişim, 2003.

Gündoğdu, Hakan, "İbn Rüşd, İbn Rüşdçülük ve Aydınlanma," **Bilim ve Ütopya**, Sayı:156, Haziran 2007.

Kurtz, Paul, "**Intellectual Freedom, Rationality, and Enlightenment: The Contributions of Averroes**," Mourad Wahba, Mona Abousenna (ed.), Averroes and the Enlightenment, New York, Prometheus Boks, 1996.

Sarıoğlu, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Klasik Yayınları,2006.



## Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger: İlk İbn Rüşdçüler ve 'Aykırı' Görüşleri

### *Boethius of Dacia and Siger of Brabant: First Averroist and Their 'Radical' Views*

#### Muammer İskenderoğlu

##### Giriş

Hristiyan düşünce tarihinde 13. asrın önemli bir yeri vardır. Avrupa'nın bir çok şehrinde üniversitelerin kurulması, Katolik Kilise'si içinde bir takım yeni dini akımların ortaya çıkıp Hristiyan hayatına canlılık katması 13. asırda yeni bir uyanış başlatıp bu asrı önceki asırlardan farklılaştıran en önemli etkenlerdir. Fakat daha önemli etken yeni çeviri hareketininin bu asır düşünce hayatına katkısıdır. Bu dönemde Yunan ve İslâm düşünürlerinin eserlerinin Latince'ye çevrilmesi, Yunan ve İslâm düşüncesindeki tartışmaların da Yahudi ve Hristiyan dünyasına yansımaya neden olmuştur. Bu sürecin ardından Hristiyan dünyasında ortaya çıkan en önemli fikir hareketleri Latin Aristoculuğu, Augustincilik ve İbn Rüşdçülüktür. Modern araştırmacıların Radikal Aristoculuk veya Heterodoks Aristoculuk olarak da isimlendirdiği İbn Rüşdçülük, Hristiyanlık öğretisiyle kolayca uzlaştırlamayan fikirler savunan bir akım olarak görülmüş ve bu nedenle o tarihten itibaren eleştirilerin hedefi olmuştur. Hem Büyük Albert ve Thomas Aquinas gibi Latin Aristocuların, hem de Bonaventura gibi Augustincilerin fikren mücadele ettikleri Latin İbn Rüşdçüleri Kilise'nin mahkumiyetinden de kurtulamamışlardır. Bu tebliğde 13. asırda İbn Rüşdçülerin en önemli temsilcileri olan Brabantlı Siger (ö.1284) ve Daçyalı Boethius'un (ö.1275) fikirleri bağlamında İbn Rüşdçü akım değerlendirilmeye çalışılacaktır. Hristiyan öğretisi ile felsefe çatışmasında ön plana çıkan üç temel konu vardır: Âlemin zamanda bir başlangıcı var mıdır? Bütün insanlar tek bir aklı mı paylaşıyorlar? Bu dünyada mutluluğa ulaşmak mümkün müdür? Bu meseleler etrafındaki tartışmalardan hareketle Siger ve Boethius'un 'çifte hakikat' öğretisini benimseyip benimsemediği sorgulanacaktır.

İlk İbn Rüşdçülerin görüşlerini incelemeye geçmeden önce İbn Rüşdçü akımın ortaya çıkış süreci ile ilgili kısa bilgiler vermeye çalışalım. 13. asır Hristiyan düşüncesindeki canlılığın en önemli nedeni çeviri hareketleridir. Bu asırda artık Aristo'nun eserlerinin çoğu, Kindî, Farabî, İbn Sina, Gazalî, İbn Rüşd ve Mûsa b. Meymûn gibi Müslüman ve Yahudi düşünürlerin bazı eserleri, bunlara ilaveten Afrodisi İskender, Simplikus ve Themistius gibi klasik dönem Aristo şarihlerinin eserleri Latin dünyasının kullanımına sunulmuştur.<sup>1</sup> Bu

<sup>1</sup> Detaylı bilgi için bkz. Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar*, çev., Ayşe Meral, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2007, s. 372 vd; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*,

eserlerdeki yeni fikirler Hristiyan düşünürlerini iman ve akıl veya din ve felsefe ilişkisi konusunda yeniden düşünmeye sevk etmiştir.

Müslüman düşünürlerin Latince'ye aktarılan eserlerinin ayrıntılı listesini burada sunmaya gerek duymamakla birlikte,<sup>2</sup> konumuz açısından İbn Rüşd ile ilgili şu bilgileri zikretmekte fayda görüyoruz. Hristiyan düşünürler İbn Rüşd'ün *Fizik*, *Metafizik* ve *Nefs* üzerine yazdığı şerhlerin çevirilerine 1230'lu yıllardan itibaren ulaşma imkanı bulmuşlar, bu nedenle de İbn Rüşd eleştirileri bu eserler üzerinden yapılmaya başlanmıştır. İbn Rüşd'e yönelik ilk eleştiriler onun nefis üzerine yazdığı *Büyük Şerh*'inin Latince'ye aktarılmasının ardından<sup>3</sup> gündeme oturan insanî aklın birliği öğretisine yöneliktir. Papa'nın emriyle bu öğretiye ilk reddiye yazanlardan biri Büyük Albert'tir. *De Unitate Intellectus Contra Averroem* (1256) adlı bu reddiyede Albert, İbn Rüşd'ün teorinin lehine ve aleyhine kullanılan delilleri sıraladıktan sonra, kendisinin benimsediği yaklaşımın özetini verir. Albert İbn Rüşd'ün görüşünü hem dine aykırı, hem de felsefi temelde savunulamaz bulur. Eserde Latin dünyasında insanî aklın birliği teorisini benimseyen düşünürlerin bulunduğu dair bir işaret yoktur.<sup>4</sup>

Hocası Büyük Albert gibi Thomas Aquinas da insanî aklın mahiyeti ve bu bağlamda insanî aklın birliği etrafındaki tartışmalara da ilk eserlerinden itibaren katkıda bulunmuş ve bu mesele ile ilgili olarak, *De Unitate Intellectus Contra Averroistas* (1270) adlı müstakil bir eser yazmıştır. Eserin girişinden anlaşıldığına göre, yazıldığı tarihte artık insanî aklın birliği öğretisinin Latin dünyasında sözlü ve yazılı savunucuları ortaya çıkmıştır ve Aquinas'ın öncelikli hedefi onları eleştirmektir.

Aquinas eserin başında İbn Rüşd kaynaklı iki yanıştan bahseder: İlki Aristo'nun edilgin, İbn Rüşd'ün maddî (*heyülânî*) akıl olarak isimlendirdiği aklın bedenden ayrı bir cevher olup form olarak bedenle birleşmesinin imkansız olduğu görüşüdür. Bununla irtibatlı ikinci yanlış, edilgin aklın bütün insanlar için bir olduğu görüşüdür. Aquinas bu öğretinin Hristiyan inancına aykırı olduğunun açık olduğunu, çünkü ölüm sonrası tek bir aklın varlığının devam etmesi durumunun mükafat ve cezayı ortadan kaldıracağını belirtir. Bununla beraber, Albert'in metodunu takiben Aquinas da eserinde meseleyi dini açıdan değil, felsefi açıdan incelemeyi ve bu öğretiyi savunanların görüşlerinin Aristo'nun

---

İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 235 vd.; Van Steenberghen, F., *Aristotle in the West*, Louvain, 1955, s. 62 vd.

<sup>2</sup> Batı'nın tanıdığı Müslüman düşünürler ve eserlerinin ayrıntılı listesi için bkz. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 297 vd.

<sup>3</sup> İbn Rüşd'ün nefis konusunu işlediği diğer eserlerinin bu dönemde Latince'ye aktarıldığı konusunda bir bulgu yoktur. Dolayısıyla tartışmalar *Büyük Şerh* çevirisi üzerinden gelişmiştir. Bu tartışmaların Yahudi ve Hristiyan düşüncesindeki seyri için bkz. Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992, s. 298 vd.; Dales, Richard, *The Problem of Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden: Brill, 1995.

<sup>4</sup> Dales, Richard, *The Problem of Rational Soul*, s. 117.

görüşüyle uyuşmadığını göstermeyi hedeflediğini ifade eder ve eser boyunca bu hedefe götüren deliller ortaya koymaya çalışır.<sup>5</sup>

Uzun tartışmanın sonunda Aquinas, muhataplarının iddialarının aksine Müslüman düşünürlerden Gazalî ve İbn Sina'nın, Yunanlılardan Aristo, Theophrastus, Themistius ve Eflâtun'un bütün insanlar için tek bir edilgin aklın olduğunu savunmadığını vurgular. İbn Rüşd'ün onların görüşlerini saptırdığını belirten Aquinas, sadece onun şerhine başvuranların da onun görüşünü bütün filozofların görüşüymüş gibi savunmalarının şaşırtıcı olduğunu belirtir. Aquinas Hristiyan olduğunu iddia eden birinin 'Latinler bunu bir ilke olarak benimsemez', 'belki de dinleri buna aykırı olduğundan' gibi sözlerle Hristiyan inancıyla ilgili saygısızca konuşmasını da şaşırtıcı bulur. Aquinas'a göre bu sözlerde iki tehlike gizlidir: İlk tehlike bu ilkenin imana aykırı olup olmadığı hususunda şüphe duymak, ikincisi ise dine aykırı olan bir şeye onay vermektir.<sup>6</sup>

Aquinas muhatapının şu yorumunu ise daha da şaşırtıcı bulur: 'Akıl aracılığıyla vardığım zorunlu sonuç aklın sayıca bir olduğu sonucudur, fakat iman ile kesin olarak bunun zıtdını savunurum'. Aquinas muhatapının bu sözle imanın, çelişğine zorunlu olarak ulaşılan şeylerle ilgili olduğuna inandığını belirtir. Zorunlu olarak ulaşılan tek şey, zıtdının yanlış ve imkansız olduğu zorunlu hakikat olduğu için, bu ifade şu sonuca götürür: İman Tanrı'nın dahi gerçekleştiremediği yanlış ve imkansız olanla ilgilidir. Aquinas, bu eseri filozofların görüşlerini kullanarak sadece aklın birliğine dair yanlışlığı düzeltmek için yazdığını belirterek, buna cevap vermek isteyenlerin de sözlü olarak değil yazılı olarak cevap vermelerini ister.<sup>7</sup>

Aquinas'ın burada eleştirilerini yönelttiği muhatapının kim olduğunu belirlemek zordur, çünkü metinden de anlaşıldığı gibi muhatapı bu fikirleri sözlü olarak dile getirmektedir. Bununla beraber eserin el yazmalarının bazısında Brabantlı Siger'in adının açıkça zikredilmesi, Aquinas'ın muhatapının Siger ve belki de Daçyalı Boethius gibi meslektaşlarının olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

### **Latin İbn Rüşdçüler ve Temel Tartışma Konularına Yaklaşımları**

Ortaçağ felsefesi uzmanlarının genellikle İbn Rüşdçülük, bazılarının da Heterodoks Aristoculuk veya Radikal Aristoculuk olarak isimlendirdiği akım, 13. asrın ikinci yarısında Latin Aristoculuğu'ndan daha sonra ortaya çıkmıştır. Hristiyanlık öğretisiyle kolayca uzlaştırılamayan bir takım fikirler savunduklarına inanılan Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi mensubu bir grup filozof bu akımın öncüleri olarak zikredilir. Latin İbn Rüşdçülüğü'nün temel ilkeleri şu başlıklarla

<sup>5</sup> Aquinas, *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*, Ed. ve İng. çev., Ralph McInerney, *Aquinas Against The Averroists: On There Being Only One Intellect*, Indiana: Purdue University Press, 1993, s. 20.

<sup>6</sup> Aquinas, *On There Being Only One Intellect*, s. 139-143.

<sup>7</sup> Aquinas, *On There Being Only One Intellect*, s. 143-145. Ayrıca bkz. İskenderoğlu, M., *Bonaventura'da Din Felsefe İlişkisi*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2008, s 48 vd.

ifade edilir: 1. İnsanî aklın birliği; 2. Kişisel ölümsüzlüğün inkarı; 3. Âlemin zorunlulukla araçlar vasıtasıyla yaratılması, ilahî inayetin inkarı; 4. Psikolojik determinizm ve ahlakî sorumluluğun reddi; 5. Çifte hakikat teorisi.<sup>8</sup> Bunlardan öne çıkan maddeler insanî aklın birliği, mutluluğun bu dünyada ulaşılabilirliği ve âlemin ezeli ve ebedîliği konularına dair ilkelerdir. Özetle İbn Rüşdçüler'in felsefenin bütün insanların tek bir akli paylaştıkları, mutluluğun bu dünyada ulaşılabilirliği ve âlemin bir başlangıcı ve sonunun olmadığı sonucuna götürdüğüne inandıkları savunulur. İbn Rüşdçüler'in 'çifte hakikat' öğretisine inandıkları da ifade edilir. Bu öğretiye göre iman hakikatı ile akıl yoluyla ulaşılan hakikat arasında uzlaştırılması mümkün olmayan bir çatışma mevcuttur.

İbn Rüşdçü akıma atfedilen bu iddiaların bir kısmını Aquinas'ın yukarıda zikrettiğimiz *De Unitate Intellectus Contra Averroistas* adlı eserinde bulmak mümkündür. Eserin yazıldığı 1270'lerde İbn Rüşdçü terimi insanların tek bir ortak akli paylaştıkları fikrini savunanları ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir. 1270'de Paris piskoposu Etienne Tempier, Paris Üniversitesi'ndeki ismen zikretmediği bir grup hocayı pagan filozoflara Hristiyan vahyinden daha fazla önem vermek ve sanki biri iman diğeri de felsefe olmak üzere iki hakikat varmış gibi davranmakla suçlamıştı. Piskopos'un kınadığı öğretilerden biri de insanî aklın birliği öğretisiydi.<sup>9</sup>

Modern dönemde ilk olarak E. Renan'ın işaret ettiği, 20. asrın başında da bir çok Ortaçağ uzmanınca kabul edilen görüşe göre 13. asırda İbn Rüşdçülük olarak isimlendirilebilecek bir akım vardır ve Brabantlı Siger de bu akımın öncülerindedir. Yukarıda kınandığından bahsedilen öğretilerin çoğunun da bu akım tarafından savunulduğu kanaati hakimdir. Fakat sonraki araştırmacılar bu öğretilerin çoğunun İbn Rüşd kaynaklı olduğu tezini çürütmüştür. Bu nedenle onlar 13. asırdaki bu grubu isimlendirmek için Heterodoks Aristocular veya Radikal Aristocular terimini kullanmayı daha uygun bulmaktadırlar.<sup>10</sup> Bununla birlikte Heterodoks veya Radikal Aristoculuk gibi kullanımlar da bir takım yanlış anlaşılımları çağrıştırdığından, zamanla bu kullanımlar da terkedilmek zorunda kalmıştır. Her halukarda bu terimler bahsedilen grubun çağrıştırdığı ve Ortaçağ düşüncesinde önemli olan belli problemleri çözmede yardımcı olmaktadır.<sup>11</sup>

Latin dünyasında 13. asrın ortalarından itibaren bazı felsefî eğilimlerin Hristiyan öğretisinin standart yorumuyla uyuşmadığına dair genel bir kanı

<sup>8</sup> Wulf, Maurice de, *History of Medieval Philosophy*, İng. çev., P. Coffey, London: Longmans, Green and Co., 1909, s. 281-282.

<sup>9</sup> Wippel, J. F., 'The Condemnation of 1270 and 1277 at Paris', *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 7, 1977.

<sup>10</sup> Latin İbn Rüşdçülüğü terimini ve Brabantlı Siger'in bu akımın öncüsü olduğu görüşünü eleştiren ve bir çok çalışmada bu görüşün desteksiz olduğunu göstermeye çalışanların başında Fernand Van Steenberghen gelmektedir. Bkz. Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, s. 198 vd.; a. mlf., *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinburgh, 1955, s. 76. vd.

<sup>11</sup> Ebbesen, Sten, 'Averroism', *R.E.P.*, 1998.

oluşmaya başlamıştır. Bu bağlamda 'felsefi' terimiyle kastedilen İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozofların eserlerine dayanan standart Aristo yorumları temelindeki Aristoculuk'tur. Yukarıda da belirtildiği gibi bu dönemde din felsefe ilişkisinde öne çıkan üç temel soru vardır: Bütün insanlar tek bir akli mi paylaşıyorlar; bu dünyada mutluluğa ulaşmak mümkün müdür; âlemin zamanda bir başlangıcı var mıdır? Burada 13. asırda İbn Rüşdçülük akımının öncüleri olarak zikredilen düşünürlerden Daçyalı Boethius<sup>12</sup> ve Brabantlı Siger'in<sup>13</sup> çalışmamıza esas aldığımız insanî aklın biliği, insanî mutluluğun mahiyeti ve âlemin ezeliliği konularındaki görüşlerini sınırlı kaynaklar çerçevesinde incelemeye çalışalım.

### 1. İnsanî Aklın Biliği

13. asrın düşünürlerinin genel kanaatine göre insan nefsi 'etkin akıl' denen kısım ile 'edilgin akıl' denen kısımdan oluşur. Sorun 'etkin' ve 'edilgin' aklın farklı şeyler mi olduğu; şayet değilse her bir insanın kendine ait bir akla mı sahip olduğu yoksa bütün insanların tek bir akli mi paylaştıkları sorunuuydu. Bir grup düşünür insanın dışında ayrı bir cevher olan şeyin sadece insanların ortaklaştığı kavramsal malzemeden sorumlu olan etkin akıl olduğunu düşünür. Onlara göre her bir insandaki edilgin aklın bireyliği bizim bütün düşüncelerimizin neden ortak olmadığını açıklar. Etkin ve edilgin akıl arasındaki bu keskin ayırım bu dönemde akıl tartışmasına katılanların çoğu tarafından benimsenmez. Onlara göre bu iki akıl tek bir cevherdir. Bununla birlikte onlar bu cevherin insanın dışında bir cevher olup olmadığı konusunda farklı düşünürler. Bu bağlamda onlar İbn Rüşd'ün aklın bireysel olmayan tek bir cevher olduğu ve insan nefsinin bu cevher ile mütehayyile gücü vasıtasıyla iletişim kurduğu öğretisini savunduğunu düşünmektedirler. Monofizizm olarak isimlendirilen bu teori, akli kısmın her hangi bir zarara uğramadan insan nefsinin diğer kısımlarının yok olmasına imkan verir. Fakat bu teori insanların akli paylaşımlarına rağmen, düşünceleri neden paylaşmadıklarına tatminkar bir açıklama sunmaz. Bununla birlikte Ortaçağ Hristiyan düşünürleri bu teoriye daha çok ölen insanın fiillerinden sorumlu olabilecek insanî nefsin varlığını ortadan kaldırması nedeniyle karşı çıkarlar.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Daçyalı Boethius (ö.1275) 13. asrın ikinci yarısında Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi'nde hocalık yapmış ve bu dönemdeki tartışmalara önemli katkılarda bulunmuştur. Aristo'nun bir çok eserine de şerhler yazmış olan Boethius'un sadece bir kaç eseri günümüze ulaşmıştır. Bkz. Ebbesen, Sten, 'Boethius of Dacia', *R.E.P.*, 1998; İskenderoğlu, M., *Bonaventura'da Din Felsefe İlişkisi*, s. 62 vd.

<sup>13</sup> Brabantlı Siger (ö. 1284) de Boethius ile aynı dönemlerde, 13. asrın ikinci yarısında Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi'nde hocalık yapmış ve bu dönemdeki tartışmalara önemli katkılarda bulunmuş, 1270li yıllardaki kınamaların ardından da Üniversite'den uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Siger akademik kariyeri boyunca Aristo ve diğer filozoflar üzerine dersler verip, onların değişik konulardaki görüşlerini aktarmayı kendine görev edinmiştir. Boethius gibi o da felsefenin kendi alanında bağımsız olduğunu ve Hristiyan da olsalar filozofların, nereye varırsa varsın felsefi ilkelerden sonuç çıkarma haklarının olduğunu savunmuştur. Bkz. Wippel, John F., 'Siger of Brabant', *R.E.P.*, 1998; Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, s. 209 vd.; a. mlf., *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, s. 76. vd.; İskenderoğlu, M., *Bonaventura'da Din Felsefe İlişkisi*, s. 71 vd.

<sup>14</sup> Ebbesen, Sten, 'Averroism', *R.E.P.*, 1998. Beden nefis ilişkisine dair görüşler için bkz. Dales, *The Problem of Rational Soul*, s. 194-195.

İbn Rüşdçüler'in insanî aklın birliği konusu ile ilgili görüşlerini tespit etmek oldukça zordur. Boethius'un bu konu ile ilgili her hangi bir yazısı günümüze ulaşmamıştır. Bu konuda Siger'in görüşlerini de süreç içinde değişiklik göstermektedir. O insanî nefsin mahiyeti ve bu bağlamda insanî aklın birliği konusunu, 1270 Paris kınamasından önceki eserlerinden başlamak üzere bir çok kez tartışmıştır. Bu bağlamda onun önceleri insanî aklın birliği görüşünü benimserken zamanla, belki de kınamaların etkisiyle, bu görüşü terkettiği savunulmuştur. Aquinas'ın yukarıda bahsettiğimiz insanî aklın birliğine dair İbn Rüşdçüler'e karşı yazdığı eserin muhatapı da büyük ihtimalle Siger'dir. Burada Siger'in insanî nefsin mahiyeti konusunu incelediği ve günümüze ulaşan eserlerini, özellikle insanî aklın birliği öğretisi bağlamında inceleyerek, bu konudaki görüşündeki değişimi ortaya koymaya çalışabiliriz.

Siger'in 1270 öncesinde konu ile ilgili yazdığı ve genellikle saf İbn Rüşdçü bir eser olarak nitelenen<sup>15</sup> *Questiones in Tertium de Anima* onun erken dönemdeki görüşlerini tesbit etmek açısından önemli bir kaynaktır. Eser dört temel bölüme ayrılabilir: İlk bölüm insanî nefsin mahiyetini, ikinci bölüm aklın mahiyetini, üçüncü bölüm aklın insan bedenlerinin çokluğu ile ilişkisini, son bölüm de aklın 'edilgin' ve 'etkin' güçlerini inceler.

İnsanî nefsin mahiyeti ile ilgili olarak Siger bitkisel ve hayvanî nefsin maddeden kaynaklandığı, aklı nefsin ise dışarıdan gelerek onlarla birleştiği, bu birleşmenin sonunda nefsin yalın bir nefis değil, bileşik bir nefis olduğunu belirtir.<sup>16</sup> Bunun ardından ikinci bölümde Siger aklın ezeli mi yoksa sonradan mı yaratıldığı tartışmasına geçer. Bu bağlamda o öncelikle Aristo'nun görüşüne göre aklın ezeli olduğunun belirtilmesi gerektiğini söyler. Aristo'ya göre ilk ilke tarafından doğrudan yaratılan her şey sonradan olmayıp ezeli olarak yaratılmıştır. Çünkü aklın sonradan yaratıldığı kabul edildiğinde, ilk ilke'nin iradesinde bir değişikliğin kabul edilmesi gerekir. Siger Aristo'nun vardığı bu sonucun zorunlu olmamakla beraber, muhtemel olduğunu söyler. Çünkü bu görüşün burhanî olabilmesi için ilahî iradenin mahiyetinin bilinebilmesi gerekir. Halbuki bunu kimse bilemez. Aklın ezeliliği meselesinin ardından Siger yine Aristo'nun görüşü bağlamında aklın maddî olmadığını, bu nedenle de onun oluşa tabi olmadığını belirtir. Oluşa tabi olmayan akıl aynı zamanda bozuluşa da tabi değildir. Siger özü itibarıyla mümkün yaratılmış bir varlık olan aklın varlığının kendiliğinden ezeli ve ebedi olmadığını, bu özelliğin ona ilk ilke tarafından verildiğini belirtir. Siger aklın maddî olmaması bağlamında son olarak

<sup>15</sup> Dales, *The Problem of Rational Soul*, s. 132.

<sup>16</sup> Dales, *The Problem of Rational Soul*, s. 132-133; Dodd, Tony. *Siger of Brabant, the First Anti-Clerical Intellectual? An examination of his views on the relationship of philosophy and theology*, PhD, University of Exeter, 1994, s. 288-290.

Bonaventura gibi bazılarının savunduğu 'manevî madde' anlayışını eleştirir ve aklın her tür maddeden soyut olduğunu vurgular.<sup>17</sup>

*Questiones in Tertium de Anima*'nın üçüncü bölümü insanî aklın birliği öğretisinin tartışıldığı yerdir. Burada Siger aklın maddî olmayışının onun birliğini gerektirdiğini savunur. Bu bağlamda Siger İbn Sina'ya atfedilen aklın, maddeyi yetkinleştirme özelliği nedeniyle, çoğalabileceği öğretisini eleştirir. Bu öğreti İbn Rüşd'e atfedilen bireylerin çoğalmasıyla aklın çoğalması durumunda, onun bedensel bir güç olacağı itirazı temelinde reddedilir. Aklın bedeni yetkinleştirme onun özü vasıtasıyla değildir, çünkü özü vasıtasıyla olsaydı, bu durumda akıl ayırık olmazdı. Yine akıl bedeninin özsel formu olsaydı, aklın bir mi yoksa çok mu olduğu konusunda tartışma da olmazdı. Çünkü bu durumda aklın birden çok olduğu açık olurdu. Aklın bir olması durumunda, bir insanın ilim öğrenmesi durumunda bütün insanların da öğrenmiş olması gerekeceği itirazını, Siger duyu ve mütehayyilenin verileri olmadan anlamının gerçekleşmeyeceği gerekçesiyle geçersiz bulur. Ona göre etkin akıl bu veriler üzerine eylemde bulunur.<sup>18</sup> Her insandaki duyu ve mütehayyile verileri farklı olduğu için de, onlardaki bilgi de farklı olur. Son olarak etkin ve edilgin akıl hakkındaki tartışmaları değerlendiren Siger, bunların iki ayrı cevher olarak görülmemesi, aksine aynı cevherin iki farklı gücü olarak görülmesi gerektiğini açıkça vurgular.<sup>19</sup>

Dales'e göre Siger'in *Questiones in Tertium de Anima*'da savunduğu görüşler, edilgin aklın İbn Rüşdçü yorumu istisna edilirse, büyük oranda bilinen ve savunulan görüşlerdir. Bu bağlamda Siger'in görüşleri kendisinden önceki skolastik geleneğin içinde değerlendirilebilir. Onun öğretisindeki devrimci görüş, onun Aristo'nun edilgin akıl teorisinin İbn Rüşdçü yorumunu doğru yorum olarak (fakat öğreti zorunlu olarak doğru değil) benimsemesidir. Buna göre sadece tek bir etkin ve edilgin akıl bulunabilir.<sup>20</sup> Siger'in bu görüşünü daha sonraki eserlerinde değiştirdiğini söylemek mümkündür.

Siger'in insanî nefis ile ilgili tartışmaları işlediği bir başka eseri muhtemelen 1273-1274 yıllarında yazdığı *De Anima Intellectiva*'dır. Siger genel adeti üzere eseri yazmadaki amacının kendi görüşlerini belirtmek değil, muteber filozofların görüşlerini özetlemek olduğunu vurgular. Dodd'a göre Siger Aquinas'ın yukarıda incelediğimiz insanî aklın birliğine dair eserinde ifade ettiği İbn Rüşd'e yönelik eleştirilerinden açıkça etkilenmiştir.<sup>21</sup>

Siger *De Anima Intellectiva*'ya nefsin tanımıyla ilgili tartışmalarla başlar ve ardından asıl tartışılmalı konu olan akıl konusuna gelir. Burada Siger yine etkin ve edilgin aklın iki farklı ayırık cevher olmaktan ziyade, aynı ayırık aklın güçleri

<sup>17</sup> Dales, *The Problem of Rational Soul*, s. 133-134; Dodd, *Siger of Brabant*, s. 291-294.

<sup>18</sup> Dales, *The Problem of Rational Soul*, s. 135; Dodd, *Siger of Brabant*, s. 294-299.

<sup>19</sup> Dodd, *Siger of Brabant*, s. 300.

<sup>20</sup> Dales, *The Problem of Rational Soul*, s. 136.

<sup>21</sup> Dodd, *Siger of Brabant*, s. 339.

olduğunu vurgular. Ardından Aquinas'ın gündeme getirdiği aklın birliği durumunda her bir insanda birey olarak anlamanın nasıl gerçekleşeceği sorusuna açıklık kazandırmaya çalışır. Son olarak da her bir insanda ayrı bir aklî nefsin olup olmadığı tartışmasına geçer. Burada Siger tamamen felsefî düzlemde konuştuğunu özellikle vurguladıktan sonra, yalan olması mümkün olmayan hakikate göre insan bedenlerinin çoğalmasıyla aklî nefsin çoğaldığının kesin olmakla beraber, bazı filozofların bunun zıttını düşündüğünü ve felsefî yöntemine göre de onların görüşünün doğru görüldüğünü ifade eder.<sup>22</sup>

Dodd burada Siger'in sadece tek bir hakikat olduğunu savunmakla kalmadığını, aynı zamanda vahyin felsefeye önceliğini de îma ettiğinin açıkça görülebileceğini ifade etmekle beraber, Siger'in ifadelerinden felsefenin doğrusuyla vahyin doğrusunun çelişebileceği anlamını da çıkarmak mümkün görünüyor. Siger devamında bu meselenin zorluğuna dikkat çeker ve doğal akla göre bu meselede hangi görüşün savunulması ve Aristo'nun görüşünün nasıl anlaşılması gerektiği konusunda kararsız olduğunu, bu şüpheli durumlarda da insan aklını aşan imana bağlanması gerektiğini ifade eder.<sup>23</sup>

Siger'in insanî nefis konusunu tartıştığı son eseri 1275-1276 yıllarında yazdığı *Questiones Super Librum de Causis*'dir. Bu eser onun konu ile ilgili görüşlerinde büyük değişikliklerin olduğunu göstermesi açısından önem arz ediyor. Siger bu eserde Aristo'nun aklî nefs'in insanın formu olduğuna inandığını vurgular. Aklî nefis bedeninin yetkinliği ve formu olmakla beraber, bitkisel ve hayvanî nefsten farklıdır. Çünkü o maddenin potansiyelliğinden kaynaklanmamış olup, maddeden bağımsız olarak kendi başına varlığını sürdürür. Siger aklın birliği ile ilgili İbn Rüşd'ün Aristo yorumunu Aristo'nun sözlerinden kesin bir şekilde çıkarmanın zor olduğunu belirtir. Buna ilave olarak Aristo'nun da bu konuda hataya düşebileceğini belirten Siger, halbuki imanın hatalı olmasının mümkün olmadığını vurgular.<sup>24</sup> Wippel'in de vurguladığı gibi Siger bu eserinde bir önceki eserindeki şüphecî tavrını bir tarafa bırakarak artık aklın birliği öğretisini tamamen terk etmiş görünüyor.<sup>25</sup>

## 2. İnsanî Mutluluğun Mahiyeti

İbn Rüşdçüler'in mutluluğa bu dünyada ulaşabileceği görüşünü savundukları ifade edilir. Bu görüş Yeni Eflâtuncu görüşü çağrıştırmakla beraber, onlar bu fikre daha çok İslâm filozoflarının etkisiyle ulaşmışlardır. Onlar mutluluğun İlk İlke'yi düşünme ve kişinin edilgin aklının etkin akılla birleşmesi ile neticelenen yüce varlıkları düşünme seviyesine ulaşmasıyla sağlanacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu gelenekte etkin akıl ayrık ve Tanrı'dan farklı bir cevher olarak kabul edilmiştir. Bu aklî mutluluk kişinin insan olarak yetkinliği

<sup>22</sup> Dodd, *Siger of Brabant*, s. 356-357.

<sup>23</sup> Dodd, *Siger of Brabant*, s. 361.

<sup>24</sup> Dodd, *Siger of Brabant*, s. 366 vd.

<sup>25</sup> Wippel, *Medieval Reaction to the Encounter Between Faith and Reason*, Milwaukee, 1995, s. 48.



şeklinde anlaşılmıştır. Bu düşünce çizgisi insanın nihaî hedefi olan mutluluğa ermesi için ne vahyi ne de ölümden sonra bireysel yaşamı gerekli gören doğal bir ahlak anlayışı kurmaya imkan verir.<sup>26</sup>

Bu şekilde anlaşıldığında da mutluluk konusu filozof ile teologlar arasındaki en büyük tartışma konularından biri olmuştur. Çünkü 13. asırda üniversitelerin sanatlar ve teoloji fakültelerine ayrılması aynı zamanda bir görev alanı ayırımı da ifade ediyordu. Bu ayırım sanatlar fakültesi mensuplarına bir taraftan kendi kurtuluş yollarını teklif etmemelerine dair bir kısıtlama getirirken, diğer taraftan da geniş bir alanda özgürce araştırma yapma imkanı sunmaktaydı. Genel olarak bu görev ayırımı iyi işlemekle beraber, felsefi literatürün sanatlar ve teoloji fakülteleri mensuplarının kullanımına sunulması ve sınıflarda öğretilmeye başlanmasının ardından belli çatışmaların doğması da kaçınılmazdı.<sup>27</sup> Dolayısıyla insanın nihaî mutluluğu ile ilgili söz söylemeye başlamakla sanatlar fakültesi mensupları alanlarının dışına çıkıp teologların alanına müdahale etmiş oluyorlardı.

Konu ile ilgili müstakil bir eser kaleme alan Boethius, *De Summo Bono* adlı eserinde insanî mutluluğun mahiyetini felsefî bağlamda tartışmayı hedefler. Ona göre insanın ulaşabileceği en yüce iyiliğe ancak onun en üstün gücü olan akıl vasıtasıyla ulaşılabilir. Çünkü insanın düşünsel ve eylemsel hayatını yönlendiren güç akıldır. İnsanî aklın biri teorik, diğeri de pratik olmak üzere iki gücü vardır. İnsanın teorik akıl gücü ile ulaşabileceği en yüce iyilik, hakikatın bilgisine ulaşmak ve bundan haz duymaktır. Akledilebilir varlığın yüceliği oranında teorik aklın onu kavrama gücü de büyük olacaktır, dolayısıyla bu etkinlikten alınan haz da aynı oranda büyük olacaktır. Boethius insanî aklın elde edebileceği en büyük iyiliğin varlıkların ilk ilke olan Tanrı'dan gelen bilgisi, bu bilgi vasıtasıyla imkan dahilinde elde ettiği Tanrı bilgisi ve bunlardan duyduğu haz olduğunu söyler. İnsanın pratik aklı vasıtasıyla elde edebileceği en yüce iyilik de iyi olan eylemi yapmak ve bundan haz almaktır. Sonuç olarak insan için mümkün olan en yüce iyilik mutluluk olduğundan, Boethius insanî mutluluğun hakikatı bilmek, iyi olanı yapmak ve bunlardan haz almak olduğunu ifade eder. Ona göre bu mutlu hayatın kaynağı Tanrı'dır ve Tanrı bu mutluluğu insana bu dünyada verebilir. Bu bağlamda aklın insan için bu dünyada mümkün gördüğü mutluluktan en yetkin bir şekilde pay alan kişi, iman temelinde benimsenen gelecek hayattaki mutluluğa yaklaşır.<sup>28</sup>

Mutlu insanın bütün eylemlerinin bu en yüce iyiyi elde etme amacına yönelik olması gerektiğini belirten Boethius, bunu gerçekleştiren insanların da filozoflar olduğunu, bu nedenle onların övgüye değer olduklarını vurgular.

<sup>26</sup> Ebbesen, Sten, 'Averroism', *R.E.P.*, 1998.

<sup>27</sup> Ebbesen, Sten, 'The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito', *Routledge History of Philosophy volume III: Medieval Philosophy*, ed., John Marenbon, London: Routledge, 2004, s. 269.

<sup>28</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, İng. çev. J. F. Wippel, Toronto, 1987, s. 29.

Çünkü filozoflar maddî hazlar yerine aklî hazları tercih etmiş ve yaşamlarını hikmeti elde etmeye adanmışlardır. Onların yaşamları her açıdan doğal düzene en uygun yaşamdır.<sup>29</sup>

Boethius'un ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız mutluluk anlayışı çağdaşı Thomas Aquinas'ın anlayışı ile uyuşur. Bu anlayışı öte dünya mutluluğunu dışlar tarzda dünyevi bir mutluluk öğretisi olarak yorumlayıp bu bağlamda İbn Rüşdçüleri itham etmenin savunulabilir bir temeli gözükmemektedir.

### 3. Âlemin Ezeliliği

İbn Rüşdçüler'in, âlemin bir başlangıcı olduğu görüşünü de felsefî olarak reddettikleri genel bir kanaattir. Bu ve benzeri konularda Ortaçağ düşünürlerinin Kilise öğretisi ile akıl arasında bir çatışma olması durumunda Kilise öğretisini kolayca reddedememeleri nedeniyle, İbn Rüşdçüler'in çifte hakikat teorisine inandıkları düşünülmüştür. Aşağıdaki tartışmalarda bu varsayımı destekler ifadeler bulmak mümkündür.

Âlemin ezeliliği meselesinde Boethius ile Siger'in yaklaşımları kısmen farklılık gösterir. Eserlerinde incelediği meseleyi filozofların bakış açısına göre incelediğini belirtmesi, Siger'in kendi bakış açısıyla ilgili muğlaklığı artırmaktadır. Bu durum *De Aeternitate Mundi* adlı eser için de söylenebilir. Eser Aquinas ve Boethius'un aynı ismi taşıyan eserlerinden farklı bir tarzda yazılmış olup, âlemin ezeliliğini dolaylı yoldan tartışır. Siger'in bu eserde tartıştığı temel soru insan türü veya herhangi bir türün başlangıcı olabilir mi? sorusudur. Ona göre türlerin bir başlangıcının olması gerektiğini savunanlar bu görüşlerini şu delillerle savunabilirler: İlk olarak, türler bireylerde var olduklarından, her hangi bir türün bireyi daha önce yok iken yaratılmış ise, tür de daha önce yok iken yaratılmış olması gerekir. İkinci olarak türler ancak bireylerde var oldukları ve bireyler de Tanrı tarafından yaratıldığından, türlerin de Tanrı tarafından yaratılmış olması gerekir. İnsan bireyinin Tanrı tarafından yaratıldığı ve başlangıcı olduğuna göre, türünün de aynı durumda olması gerekir.

Siger *De Aeternitate Mundi*'de insan türü veya oluş bozuluşa tabi bir türün mutlak yokluktan sonra var olmaya başladığını iddia edenlerin bu delillerinin burhanî olup olmadığını araştırmayı hedefler. Bu amaçla Siger şu temel soruları inceler: 1) İnsan türü veya oluş ve bozuluşa tabi türler nasıl meydana gelmiştir? 2) Tümeller fertlerde nasıl bulunur? 3) Türlerin önce yok iken sonra varlığa gelmesi potansiyelliğin aktüelliği zamanda öncelemesini îma ettiğinden, felsefî metoda göre bunlardan hangisi diğerini zamanda önceler?<sup>30</sup> Eserin üç temel bölümü bu soruların tartışılmasına ayrılmıştır. Burada ilk ve son

<sup>29</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 30-31.

<sup>30</sup> Siger of Brabant, *On the Eternity of the World (DAM)*, İng. çev., L. H. Kendzierski, *St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure, On the Eternity of the World*, eds., C. Vollert ve diğerleri, Milwaukee: Marquette University Press, 1964, s. 84.

soru ile ilgili tartışmaların özetini vermek Siger'in konuyu işleyişini görmek açısından yeterli olacaktır.

Siger ilk soruyla ilgili tartışmasında şu görüşleri ifade eder: Filozoflara göre insan türü Tanrı tarafından oluş ile varlığa getirilmiştir, bununla birlikte bu oluş özü itibarıyla değil arazîdir. Bireylerin meydana gelişinin aksine insan türü özü itibarıyla değil, arazî olarak meydana gelir. Filozoflara göre insan türü ezeldir, fakat insan türünün ezelliği ve meydana geliş fertlerden bağımsız olarak düşünülemez, akıl veya gök türlerinin ezeli olarak meydana geliş ile de kıyaslanamaz. Çünkü insan türünün bireyi ancak başka bir insan vasıtasıyla meydana gelir, bu da sonsuza kadar gider. Dolayısıyla da kendisinden önce başka bir birey olmayan bir insan olamaz. Tür de bu sonsuz meydana geliş ile arazî olarak meydana gelir. Siger hiç bir insanın ezeli olmadığından hareketle bazılarının zayıf delillerle bütün türün bir başlangıcı olduğunu ispatladıklarını zannettiklerini belirterek, bu delillerin tutarsız olduğunu vurgular.<sup>31</sup>

Siger potansiyelliğin aktüelliğe önceliği ile ilgili soruyu şöyle açıklamaya çalışır: Oluştaki potansiyellik aktüelliği önceler. Çünkü oluş potansiyellikten aktüelliğe, yetkin olmayandan yetkin olana doğru gerçekleşir. Bununla birlikte aktüellik potansiyelliği zamanda önceler. Çünkü potansiyel haldeki bir varlıktan önce onu aktüelliğe çıkaran aynı cinsten aktüel halde başka bir varlık vardır. Fakat potansiyellik ve aktüellik türe atfedildiğinde, ikisi de ezeli olup biri diğerini öncelemez, aksine sonsuza dek biri diğerini takip eder.<sup>32</sup> Siger'in bu açıklamalarıyla dolaylı olarak felsefi delillerin âlemin ezelliği sonucuna götürdüğü görüşünü ifade etmeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Boethius ise *De Aeternitate Mundi* adlı eserinde âlemin bir başlangıcı olduğuna dair Hristiyan inancıyla filozofların âlemin ezelliğine dair görüşlerini uzlaştırmaya çalışır. İman ile akıl arasında kesin bir ayrım yapan Boethius, bazı şeylerin sadece vahiy temelinde kabul edilebileceğini, bunların felsefi temelde ispatlanmaya kalkışılmaması gerektiğini, bununla birlikte kendiliğinden apaçık olmayan diğer bazı önermelerin ise aklen temellendirilebileceğini ifade eder. Ona göre iman çoğu durumda akli delillere değil, mucizelere dayanır, akli deliller neticesi benimsenen şey ise iman değil bilimdir. Bu temel ilkeler bağlamında Hristiyan inancıyla filozofların görüşlerini uzlaştırmaya çalışan Boethius, bu teşebbüsüyle şunları hedefler: Bazı durumlarda ispatlanamaları da iman ilkeleri kabullenilmeye devam edilebilir; delillerin kesinliği ölçüsünde filozofların görüşü benimsenebilir; âlemin ezelliği konusunda iman ile felsefenin birbiriyle çelişmediği, Hristiyan imanına karşı âlemin ezelliğini savunan bazı sapkınların delillerinin güçlü olmadığı açıklığa kavuşsun.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Siger of Brabant, *DAM*, s. 84 vd.

<sup>32</sup> Siger of Brabant, *DAM*, s. 91 vd.

<sup>33</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, 1987, s. 36-37.

Bu girişin ardından âlemin ezeliği meselesini aklen incelemeye geçen Boethius, önce âlemin bir başlangıcı olduğunu ispatlamaya çalışanların delillerini sunar. Ardından da ilk olarak âlemin ezeliğinin mümkün olduğunu, ikinci olarak da âlemin gerçekte ezeli olduğunu ispatlamaya çalışanların delillerini sıralar.<sup>34</sup> Dönemin yazarlarının ilgili metinlerinde standart hale gelen bu delillerden özellikle âlemin ezeliğinin mümkün olduğuna dair verilen deliller birkaçını burada zikretmek yeterli olur.

Boethius'un sunduğu bir delil şöyle ifade edilebilir: Her ne kadar eser varlık hiyerarşisinde nedeninden sonra gelse de, zaman bakımından onunla aynı anda olabilir. Her nedenli gibi âlem de İlk Varlık'ın eseri olduğundan ve İlk Varlık da ezeli olduğundan, âlem de ezeli olabilir. Boethius bu bağlamda sıkça kullanılan güneş örneğini de verir: Gök küremizde güneş devamlı mevcut ise ışık da devamlı mevcut olur ve güneş ve eseriyle beraber ezeli olur. Bu durum da ancak eserin nedeniyle zaman bakımından beraber bulunması mümkün olduğunda gerçekleşebilir. Bu örneğe benzer diğer bir örnek de ayak izi örneğidir: Şayet ayak devamlı toza basıyorsa, ayak izi de onunla, dolayısıyla da onun nedeniyle beraber ezeli olur.<sup>35</sup>

Boethius her iki tarafın delillerini sunduktan sonra, bu delillerin değerlendirmesine şu temel ilkelere dikkat çekerek başlar. İlk olarak filozofun akılla tartışılacak her meseleyi tartışarak cevabını belirleme hakkı vardır. Çünkü akılla tartışılabilen bu meseleler varlığın bir yönüyle ilgili olup, felsefe de varlığı inceler. İkinci olarak ne doğa filozofu, ne matematikçi, ne de metafizikçi akli delillerle ilk hareketin, dolayısıyla da âlemin bir başlangıcı olduğunu gösterebilir.<sup>36</sup>

Boethius'a göre doğa filozofunun âlemin bir başlangıcı olduğunu ispatlayamayacağı şu önermelerle gösterilebilir: İlk olarak her hangi bir bilim dalında yetkin olan kimse, ancak o bilimin ilkeleri bağlamında bir şeyi ispatlayabilir, kabullenebilir veya reddedebilir. İkinci olarak, her ne kadar doğa mutlak anlamda ilk ilke değilse de doğal şeylerin ilk ilkesidir, bu açıdan da doğa filozofunun inceleyebileceği şeydir. Boethius'a göre Aristo bu durumun farkında olduğu için *Fizik*'de mutlak anlamda ilk ilkedeki değil de, doğal şeylerin ilk ilkesi olan maddeden başlamıştır. Doğada her bir hareketi onun nedeni olan başka bir hareket öncelediğinden, Boethius doğa filozofunun kendi ilkelerine göre ilk hareketin başladığını savunamayacağını vurgular.<sup>37</sup>

Boethius'a göre yukarıda söylenenler dikkatlice düşünüldüğünde açıkça şu sonuca ulaşılır: Doğa filozofu yaratmayı araştıramaz. Çünkü doğa eserini maddeden meydana getirir, bu ise 'yaratma' değil 'oluş'tur. Doğa filozofu kendi

<sup>34</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 37 vd.

<sup>35</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 40. Krş. Aquinas, *DAM*, 8-9.

<sup>36</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 46-47.

<sup>37</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 47.

ilkelerinin kapsamadığı bir şeyi araştıramaz. Âlemin varlığa gelişi oluş değil yaratma olduğundan, doğa bilimlerinin hiç bir kısmı bunu araştıramaz.<sup>38</sup>

Boethius Hristiyan inancına göre âlemin bir başlangıcı olduğunun, ölen insanın bireysel olarak tekrar hayata döneceğinin ve bozuluşa uğrayabilen insanın bozuluşa uğramaz hale geleceğinin kesin olarak doğru olduğuna, doğa filozoflarının bu doğruları reddetmemeleri gerektiğine şu şartla katılır: Doğa filozofu ispatlayamadığı ve kendi ilkeleri vasıtasıyla da bilemediği doğruları kendi ilkeleriyle çelişmiyor ve kendi bilimini yok etmiyorsa reddetmemelidir. Dolayısıyla doğal nedenler vasıtasıyla mümkün görmediği hiç bir şeyi kabul etmediğinden, doğa filozofu ölen insanın tekrar hayata döneceğini reddetmelidir. Bununla beraber Hristiyanlar bu tür olayların, bütün doğanın da nedeni olan daha üstün bir nedenin vasıtasıyla mümkün olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla doğa filozofu ile Hristiyan bu konuda birbiriyle çelişmez.<sup>39</sup>

Bu noktada zor bir uzlaştırma çabasının içine girdiğinin farkında olan Boethius şu soruyu sorar: Hristiyan inancının doğruluğunda şüphe edilmeyen iman esaslarında benimsediği 'ölen insan bireysel olarak ve aynı şekilde hayata tekrar dönecek' esası doğru ise, bunu reddeden doğa filozofu yanlış bir şey söylemiyor mu?

Çifte hakikat teorisi tartışmalarına kaynaklık eden cevabında Boethius bu zorluğu şu şekilde aşmaya çalışır: Nasıl ki bir insan hem ilk hareketin ve âlemin bir başlangıcının varlığını kabul edip, hem de onun doğal nedenler ve ilkeler vasıtasıyla başlamadığını savunabilirse, aynı şekilde hem âlemin başlangıcının olduğunu kabul, hem de bunu reddeden filozofun doğru söylediğini savunabilir. Çünkü doğa filozofu, doğa filozofu olarak âlemin başlangıcı olduğunu reddetmektedir ve bununla filozof sadece âlemin doğal ilkelerden başladığını reddetmektedir. Dolayısıyla mutlak anlamda alındığında onun savunduğu görüş yanlış olmakla beraber, kendi ilkeleri bağlamında alındığında doğrudur. Bu bağlamda Boethius, Sokrat'ın beyaz olduğunu iddia eden ile bunu reddedenin belli açılardan doğruyu söylediğinin bilinen bir gerçek olduğunu vurgular.<sup>40</sup> Diğer bir ifadeyle, biri bunu Sokrat'ın saçının beyaz olduğunu kasederek söylüyorsa, bu açıdan doğru söylüyor olabilir, diğeri de bu iddianın mutlak anlamda kullanıldığını zannedip reddediyorsa o da doğru söylüyor olabilir.

Boethius doğa filozofunun âlemin başlangıcını ispatlayamayacağını bu şekilde tartıştıktan sonra, matematikçinin konumunu tartışmaya geçer. Ona göre âlemin bir başlangıcı olduğu ne astronomide ne geometride ne de matematiğin diğer dalları olan aritmetik ve müzikte ispatlanabilir. Boethius'a göre metafizikçi de âlemin başlangıcı olduğunu ispatlayamaz. Bu durum şöyle

<sup>38</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 50.

<sup>39</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 51-52.

<sup>40</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 52.

açıklığa kavuşturulabilir: Âlem yeter sebebi olan ilahî irade'ye bağımlıdır. Bu durumda metafizikçi ne her hangi bir eserin yeter sebebiyle eş zamanlı olabileceğini ne de ondan sonra olabileceğini ispatlayabilir. Dolayısıyla metafizikçi âlemin ilahî irade ile beraber ezeli olmadığını ispatlayamaz. Yine ilahî irade'nin ezelde, âlemin yaratıldığı anda yaratılmasını irade ettiğini ispatlayamayan metafizikçi, âlemin bir başlangıcı olduğunu, dolayısıyla ilahî irade ile beraber ezeli olmadığını da ispatlayamaz. Boethius metafizikçinin bunu ispatlayabileceğini iddia etmenin, hayalperestliğin ötesinde delilik olduğunu belirtir. Çünkü bu akıl yürütme ilahî irade'yi tam anlamıyla araştırmayı gerektirir ki bu da insan için imkansızdır.<sup>41</sup>

Felsefenin bütün bu alanlarındaki akıl yürütme Boethius'a göre şu sonuca ulaştırır: Her hangi bir insanî akıl yürütme ne âlemin bir başlangıcı olduğunu ne de âlemin ezeli olduğunu ispatlayabilir. Boethius bu nedenle Aristo'nun *Topikler*'de 'bazı tür problemler vardır ki biz onlarla ilgili hiç bir tarafın görüşünü savunmuyoruz; âlem ezeli mi yoksa değil mi problemi gibi' dediğini aktarır.<sup>42</sup>

Bu tartışmaların ardından Boethius kendisinin âlemin ezeli olmadığını, aksine yoktan yaratıldığını, fakat bunun akli delillerle ispatlanamayacağını savunduğunu belirtir. O bu ispatlanamama durumunun imana ilişkin diğer hususlar için de geçerli olduğunu belirtir. Çünkü bu hususlar ispatlanabilirlerse, iman olmaktan çıkıp bilim olurlar. Boethius'a göre imanı desteklemek için ne sofistlik, ne cedeli, ne de burhanî deliller geliştirilmelidir.<sup>43</sup> Diğer taraftan Boethius'a göre filozof da bir şeyin mümkün veya imkansız olduğunu söylediğinde, insanın araştırabileceği nedenler bağlamında bunu söylemektedir. Boethius filozofun bu bağlamda bir çok şeyin doğru olduğunu iddia edebileceğini ve de etmesi gerektiğini vurgular. Ona göre insan akli delilleri terkettiğinde filozof olmaktan çıkar. Çünkü imanın aksine felsefe vahiy ve mucize temeli üzerine kurulu değildir.<sup>44</sup>

İman ile felsefe arasında keskin bir ayrım yapan, felsefenin kendi alanında bağımsızlığı ve aklen ulaşacağı sonuçları ilan etmesi gerektiğine vurgu yapan Boethius, bu sonuçların da Hristiyan inancıyla çelişmediğinden emindir. Bu bağlamda Hristiyan inancına aykırı hiç bir şey savunmalarına rağmen filozofları eleştirenlerin, dünyanın en akıllı insanları olan filozofların eserlerini anlamak için büyük çaba sarfetmeleri gerektiğini belirten Boethius, bu zor meseleleri anlayamayacak seviyedeki insanların da aldatıcı sofistlik deliller, kesin

<sup>41</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 54-55.

<sup>42</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 55. Bkz. Aristo, *Topics*, I, 11, 104b, 15.

<sup>43</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 55-56.

<sup>44</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 65.

bilgi vermeyen cedelf deliller veya dinin bütün ilkelerini ispatlayamayan burhanî deliller kullanmaksızın, Hristiyan öğretisine inanmalarını tavsiye eder.<sup>45</sup>

### Sonuç

Dinî düşünce ile felsefî düşüncenin etkileşimi İslâm dünyasında olduğu gibi Hristiyan dünyasında da bir takım çatışma alanları ortaya çıkarmıştır. Her hangi bir çatışma ile karşılaştıklarında 13. asır düşünürlerinden Aquinas gibi bazıları filozofların doğal yollarla elde ettikleri bilgileri yanlış yorumladıklarını iddia etmişlerdir. Brabantlı Siger gibi diğerleri felsefî teorinin elde edilmesinde her hangi bir yanlışlık bulamadıklarından ikilemden kurtulmanın yolunun o tezi iman temelinde reddetmek olduğunu savunmuşlardır. Daçyalı Boethius gibi bazıları da bir ilk sebep varsayımının hiç bir bilimsel teorinin açıklayamayacağı hakikatlerin varlığını benimsemeyi kabul edilebilir kıldığını iddia etmiş ve bilimsel teorinin şartlı hakikati ile mutlak hakikat arasında ayırım yapmıştır. Bir başka görüş de bir önermenin hem felsefî olarak mutlak doğru hem de teolojik olarak mutlak doğru olduğunu iddia etmektir ki, varsa da çok az taraftarı olan bu görüş de İbn Rüşdçülere atfedilmiştir.

Çifte hakikat ile ilgili bu muğlaklığı anlamak için, çoğu Edebiyat Fakültesi'nde hoca olan bu düşünürlerin Hristiyan toplumda felsefî ilimleri öğrettiklerini belirtmemiz gerekir. Bunu yaparken de her hangi bir çatışma ile karşılaştıklarında, problemi iman ilkelerine aykırı olmayacak bir şekilde çözmeye mecbur olduklarını bilmemiz gerekmektedir. Bu da onların kullandıkları metotta önce problemi felsefî olarak sunduktan sonra 'iman hakikatine göre...' ifadesiyle resmi bakış açısını da sunmalarını gerekli kılmıştır. Bu metot 20. asrın bazı araştırmacılarını onların çifte hakikat öğretisini savundukları kanaatine götürmüştür.

İbn Rüşdçülerin felsefî yaşamı üstün tutması, insanî aklın birliğine ve aklî mutluluğa vurgu yapmaları onların meseleyi sadece felsefî açıdan tartışması nedeniyle mi, yoksa bu tarz bir hayatı kişisel olarak da tercih etmelerinden dolayı mı olduğu tartışılabilir. Yazıldığı ortam dikkate alındığında, bu eserler teolojik, dinî veya mistik bir hayat tarzı karşısında felsefî hayatın bir savunusu olarak görülebilir. Bununla birlikte onların sunmaya çalıştığı mutluluk anlayışının ana hatlarıyla Aristocu mutluluk anlayışı olduğu, benzer bir anlayışın Aquinas'ta da karşımıza çıktığının vurgulanması gerekir. Benzer durum âlemin ezeliği meselesi ile ilgili olarak da söylenebilir. Bu konuda da Siger'in meseleyi felsefî olarak tartıştığını belirtmesi kişisel görüş olarak da vardığı sonuçları kabul edip etmediği konusunu muğlak bırakmaktadır. Boethius ise felsefî delillerin âlemin ezeliği sonucuna götürdüğünü savunmaktan ziyade, Aquinas gibi bu delillerin ne âlemin ezeliğini ne de zamanda bir başlangıcı olduğunu ispatlayabileceğini vurgular.

Son olarak İbn Rüşdçülerin bu tartışmaları yaptıkları ortam fikirlerindeki değişikliklerin dinî baskı nedeniyle mi, yoksa fikrî gelişim nedeniyle mi olduğunu belirlemeyi de zorlaştırmaktadır.

<sup>45</sup> Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World*, s. 66-67.





## Katolik Kilisesi'ndeki İbn Rüşd Mirası

### *Averroes Heritage in the Catholic Church*

Hasan Akkanat

*Bu bildiriyi, nazarî ve amelî hikmetle medineyi ve medeniyeti imar eden  
ulu hukemâya ithaf ediyorum...*

#### Giriş

İtalya Başbakanı Berlusconi, 2001 Eylül'ünde, Samuel Huntington'a hak verdiği konuşmasında şöyle diyordu:

*"Batı uygarlığı, İslâm'dan üstündür. Batı, komünizmi yendiği gibi başkalarını da yenmeli. Bu, bin dört yüz yıl öncesine takılıp kalan İslâm'la çatışmaya kadar gitse bile."*

Bu konuşmanın üzerinden henüz dört yıl geçmişti ki, İtalya İçişleri eski Bakanı Giuseppe Pisanu'nun, 2005 yılında ılımlı İslâm'la diyalogu savunmasının ardından Reform Bakanı Calderoli, medeniyetler çatışması lehinde şöyle bir açıklamada bulunmuştu:

*"İslâm medeniyet değildir. Ortada bir çatışma olduğu doğru. Ama bu, bir medeniyet ile medeniyetsizlik arasındaki çatışmadır. İslâm bir medeniyet olarak değerlendirilemez."*

Bu açıklamanın ardından İtalya Komünistler Partisi'nden Severino Galante "*İbn-i Sina'nın çalışmalarından (...) bîhaber bir bakanın, İslâm'ın bir medeniyet olmadığına hüküm vermesi, hiçbir şey anlamamış olduğunun göstergesidir*"<sup>1</sup> diyecekti.

Yukarıdaki açıklamalar, 11 Eylül 2001 ikiz kule saldırıları ile 2005 karikatür krizi ardından yapıldığı için olağan bir siyaset ürünü değildir; ancak İslâm düşüncesine ilişkin genel Batı bilinçaltının deşifresi olması bakımından önemlidir. Nedir deşifre olan bu anlamlar:

- 1- Batı düşüncesi, genel olarak, İslâm medeniyetlerini bilinçli ya da bilinçsiz, yok saymaktadır.
- 2- İyi niyetli açıklamalarda bile Batı düşüncesinin yörüngesini değiştiren İbn Rüşd yer almamaktadır.
- 3- Batılı liderler, sadece felsefe ve bilim tarihinden değil, inançlarından da bîhaberdir.

---

<sup>1</sup> [www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2005/07/28/dunya/dunya1.html+calderoli+medeniyet&hl=tr&ct=clnk&cd=4&gl=tr](http://www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2005/07/28/dunya/dunya1.html+calderoli+medeniyet&hl=tr&ct=clnk&cd=4&gl=tr);  
[www.arsiv.sabah.com.tr/2005/07/28/dun107.html+calderoli+medeniyet&hl=tr&ct=clnk&cd=7&gl=tr](http://www.arsiv.sabah.com.tr/2005/07/28/dun107.html+calderoli+medeniyet&hl=tr&ct=clnk&cd=7&gl=tr)

Oysa Batılı araştırmacılar uzun zaman ihmal ettikleri Ortaçağ İslâm felsefesini objektif olarak tetkik etmiş olsalardı Descartes'ın ontolojik delilini Farabî'de, kuşkuculuk metodunu Gazalî'de, nefis-beden ikiliğini İbn Sina'da bulacaklardı. Yine Leibniz'in mümkün dünyalar kuramı ile David Hume'un illiyet eleştirilerini Gazalî'de, vahy ve mucize eleştirilerini F. Razi'de; Kant'ın teorik-pratik akıllı ile sentetik a priori önermesini bütün İslâm felsefesinde; Hegel'in Absolute Geist diyalektiğini İbn Sina'da ve nihayet Heidegger'in, zamanın *esse*, vücut, yani varoluş edimi olduğunu Ebu'l-Berekât'ta bulacaklardı.<sup>2</sup>

Bildirimde İbn Rüşd felsefesinin Thomas'a etkilerini ve Thomas'ın referansıya da bir öğreti olarak Katolik Kilisesi'nde ortaya çıkışını teorik ve pratik hikmet çerçevesinde ele alacağım; ve bunlardan pratik hikmetin medeniyetler ittifakına pozitif katkısını yorumlamaya çalışacağım.

### 1-Katolik Kilisesi'nde Thomizm

1907'nin 8 Eylül'ünde Papa X. Pius profesörlere şöyle bir tembihte bulunuyordu:

*"Biz profesörlerden, St. Thomas'ı, özellikle metafizikte ihmal edemeyeceklerini akıllarında iyi tutmalarını salık veriyoruz."*

Aslında bu tembih, yani emir, Thomas'ın metod ve doktrinlerinin felsefe ve teoloji okullarında öğretilmesini içeriyordu. Yedi yıl sonra, 29 Haziran 1914'te, aynı papanın Motu Probrio beyanatıyla pek çok felsefe profesörü bir araya gelerek Thomas'ın temel ilke ve öğretilerinden oluşturdukları 24 maddelik bir listeyi Sacred Congregation of Studies'e sunacaklar; Congregation ise yaklaşık bir ay sonra, 27 Temmuz'da, listenin Thomas felsefesinin başlıca ilkeleri ve öğretilerini içerdiğini deklare ederek kutsayacaktır. Ancak asıl önemlisi, bu liste, Thomas felsefesinin özellikle nefis ve metafizik konularından oluşturulacak ve Congregation da 1916'da, o listenin *güvenilir ve hidayete eriştiren normlar* olduğunu ilan edecektir. Bu tarihten sonra Thomist düşünce, Katolik Kilisesi'nde resmi bir öğretilere dönüşecektir.

Neydi bu 24 maddelik liste? Nasıl bir mahiyete sahipti? Bu maddeler, De Anima ile Metaphysics üzerine klasik Ortaçağ felsefi tartışmalarından başka bir şey değildir. X. Pius'un 13. yüzyıl kuvve-fiil, cevher-araz ve illiyet tartışmalarını atom çağında koruma altına alması 19. yüzyıl anti-Thomizm tartışmalarından kaynaklanmış olabilir ama asıl ilginç olanı, Papanın, Thomas felsefesindeki *intellectus* kaynaklı bilgiyi hidayete eriştiren normlar olarak görmesiydi.

---

<sup>2</sup> Bu ortak ürünlerin kökenlerini doğrudan Antik Peripatetizmine dayandıranlar yanılacaklardır. Çünkü yukarıdaki eşleştirmeler arasında Aristoteles'e doğrudan dayandırılacak sadece iki konu vardır: Birincisi nefis ve beden ayrılığı, ikincisi de teorik ve pratik akıl ayrımıdır. Buna karşın İslam Meşşailiği bu iki konuda Aristo'yu aşmıştır. Diğer taraftan o ürünlerin kökenleri olduğu gibi Plotinus'a da dayandırılmaz. Çünkü Plotinus'un gökler metafiziği ile *südurun*, yani taşmanın aktı İslam Meşşailerinin düşündüğünden daha ilkelidir.

Şimdi sözkonusu listeyi, zihin felsefesi ve epistemolojik değeri haiz olanlarından, yani 15. ile 19. maddeler arasında kalan beş maddeden yola çıkarak inceleyelim. Bu maddeler şöyledir:

" 15. madde: Diğer taraftan insan nefsi *per se*, zatı bakımından ebedidir. Kendisini almaya tamamen yatkın olan bir dayanağa akıtıldığında, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Nefsin tabiatı ne bozulabilir ne de sonludur.

16. madde: *Anima rationalis*, nefs-i natika, bir tek bedene, onun yegâne tözsel formu olacak şekilde bitişmiştir.

17. madde: Akıl, özü bakımından organdan bağımsız bir yetidir.

18. madde: Mevcut nefs-beden bileşiminde insan aklına uygun olan obje, maddi şartlarından soyutlanmış *quidditasta*, mahiyetlerde, bulunur.

19. madde: Biz bilgiyi duyuşal şeylerden elde ederiz. Çünkü duyuşal şey, akıl dışında (...) bilfiil akledilir değildir. Biz, akledilir türleri *phantasmalardan*, yani imgelerden soyutlayan bir etkin gücün nefsteki varlığını kabul etmeliyiz."<sup>3</sup>

Bu beş maddeyi kısaca özetlersek, nefs-i natika yaratılmıştır ama ölümsüzdür, sadece bir bedenle, bedeninin sureti olarak varoluyor ama organı olmadığı için bedenden bağımsız, ondan ayrı bir cevherdir. Diğer taraftan insan aklına uygun bilgi mahiyetler, yani tümellerdir. Biz onları ise duyular sayesinde imgelem üzerinden akıl ile elde ederiz, Aphrodisiaslı Alexander'dan mühlhem Farabî ve İbn Sina felsefesindeki ayrı, ilahî faal akıldan değil.

## 2-Sentencia Libri De Anima'nın Kaynakları

Felsefe alanında Thomas'a atfedilen bu görüşlerin İslâm Felsefesi tarihçilerine oldukça tanıdık geldiğini kestirmek güç değil. Bu görüşlerin tetkikinden önce yukarıdaki bilgilerden hareketle çıkarımda bulunacağım iki noktayı dikkatlere sunmak istiyorum: Birincisi, Thomas'ın nefis teorisiyle birlikte rasyonel bilgi imkanına meşruiyet kazandırması, bu meşruiyetin de aklın pratik edimlerinde induktif olarak saptanan Plâtoncu ve Aristocu *aretinin*, *virtus rationalis*in, yani rasyonel erdemlerin yolunu açmasıdır. İkincisi ise az önce dile getirdiğimiz gibi, rasyonel erdemler düşüncesini de içerisine alan Thomizm'in Katolik dünyada resmi bir öğreti ve hidayete götüren normlar olmasıdır.

Thomas böyle bir fikir beyanına nasıl cüret edebilmişti? Bir başka ifadeyle, Tanrı ve Papa buyrukları dışında bir takım erdemlerin -ki bunlar nefsin edimleri olsa da bilgi bakımından pratik aklın suretleridir- varolduğu ve bunların da insanları kurtuluşa götürebileceği fikrini nereden edinmişti? Öyle ki bu fikir, nihai olarak, epistemik süreçte faal aklı, yani etkin aklı insanın biliş yetileri arasına dahil etmeye dayalıdır. Örnek vermek gerekirse, Farabî ve İbn Sina, tikel bilgileri algılar sayesinde sadece iç idraklerle bilebileceğimizi<sup>4</sup> ama küllileri, yani

<sup>3</sup> Listenin Latince-İngilizce tam metni için bkz: <http://vaxxine.com/hyoomik/aquinas/theses.eht>

<sup>4</sup> Fahreddin Razi'nin *Mulahhas'ta*, Urmevi'nin *de Metali'de*, nefste tümel bilginin meydana geldiği ve aklın da tikelleri bilebileceği şeklinde karşısavları bulunmaktadır.

Aristocu fizik, metafizik ve matematiği doğrudan idrak edebilecek insani bir yetimizin olmadığını düşünmüşlerdi. el-Akl bi'l-meleke, soyut suretleri mümkün yetenek düzeyinde kabul etmekle birlikte onları faal aklın ittisaliyle ancak bilfiil akılda elde edebiliyorduk. Onlara göre faal akıl, ilahi akıldı ve suretleri, yani mahiyetleri onsuz edinmiyorduk. Aslında böyle bir doktrinin 13. yüzyıl genel Hristiyanlık öğretisi açısından makul bir tez olması gerekirdi. Halbuki Thomas, her ne kadar felsefesinde ilahi bilgilerin ayrı bir kaynağını sunsa da, ayrıklı suretler demek olan bilimlerini, hakikat bakımından İncillerle yan yana koymuştur. Elbette bunun kısa vadede pratik bir yararı olmamıştır; çünkü örneğin 'dünyanın kesinlikle evrenin merkezi olamayacağı' şeklindeki akli suretleri ikiye ayırıp yok etmek üzere halk meydanlarında kurulu kutsanmış giyotinler büyük bir vakarla sapkınları gözetliyordu. Bununla birlikte sorun tek taraflı değildi. Çünkü 13. yüzyıl Hristiyan kelamının bir takım konuları da birincisi kadar görkemli ve şaşalı olmasa bile Grek ve İslâm kaynaklı akıl giyotinlerinde hesap veriyordu. Örneğin faal akıl, bütün filozoflar gibi Thomas'ın da özellikle *Sentencia Libri De Anima* ile *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*'ta tekrar tekrar vurguladığı üzere bozulmayan, edilgin olmayan ve ölümlü olmayandır. Mademki faal akıl edilgin değil, o halde duyular ya da edilgin akıl olmaksızın kavraması yoktur. Sadece bu akıl ölümsüz olduğuna göre, Thomas eskatolojisi cezayı nasıl açıklayacaktır? *De Anima*'nın 431b 5'teki meşale örneği eşliğinde, kendisine pek vakarlı görünen bir mizahla: "Faal akıl kendi kendisinin ateşte olduğunu bildiği için." Peki ama *sensus communis*, yani hiss-i müşterek olmaksızın ateşte olduğunu nasıl bilecekti? Değil mi ki, *intellectus agens*in tek görevi sadece *actustur*, etkinliktir?

Thomas'ın tek gafı bu değildi. Onun Farabî'den aldığı varlık delilinde de kesinlikle böyle bir gaf bulunmaktadır. Farabî, varlık kavramından, yani varolan şeyin ontik arazsallığından, varolmak ediminden, *vücut*dan, kısaca *esseden* yola çıkarak teşkikiel bakımdan mutlak varoluşa, Tanrı'ya ulaşmıştı. O, Tanrı'nın saf varlık, varlığı en çok hak eden olduğunu, kozmolojik akt sayesinde saf varoluş ediminin bilinip mahiyetinin bilinemeyeceğini düşünmüştü. Bizim O'ndan apaçık bildiğimiz tek şey *esse*, vücut, yani "varolmaklık" olduğundan ve bileşikliği kabul etmediğinden varlığının mahiyetiyle özdeş olması gerekir. Thomas, aynı delili aldı ve olduğu gibi kabul etti. Ama Thomas'ın Tanrısı, varlığı burhana ihtiyaç duyulan bir bilinmeyen değildi. O'nun en azından üç zati yükleminden birisi, belirli bir zamanda, belirli bir mekanda mahiyet ve arazlarıyla algıya konu olmuştu. O, böyle bir itiraza karşı, sözkonusu delilin Tanrı'yı görenler için değil görmeyenler için geçerli olduğunu düşünecektir. Oysa mahiyeti ayanda arazlarıyla belirmiş olan her şey bir şekilde bilinen olmuştur. Yine bu gaflarına, onun İbn Rüşd'e yönelik *intellectus materialis* ile *de unitate intellectus* ithamlarını da dahil edebiliriz. *De Unitate Intellectus Contra Averroistas* okurları, Thomas'ın yanlış anlamaları ve gafları konusunda pek çok deneyime sahiptir. Bu ve benzeri örnekler bize gösteriyor ki, her ne kadar Dominikanlar eğitimlerinde

felsefe eğitimi alsalar da, bir Dominikan olan Thomas'ın felsefe ile dini ya da kültürü örtüştürmede yetersizlikleri bulunmaktadır. Onun İbn Rüşd'den mülhem felsefe-din örtüştürmesi, tıpkı alelacele giyilmiş bir sabahlık gibidir. Vücudun bazı bölgelerinde ikiye katlanıp diğer bölgelerini açıkta bırakan eğreti bir sabahlık. Yukarıdaki verdiğimiz örnekler, onun sisteminde felsefenin eğretiliğini gösteren argümanlardan birkaçıdır. Romalı Giles, 1275 civarında yazdığı *De Plurificatione Intellectus Possibilis*'te, Thoma'nın İbn Rüşd karşısındaki acizliğinden ve felsefi eksikliğinden yeterince söz etmektedir.<sup>5</sup> Gerçi bu, o dönemin sorunudur. Gerçekten son iki yüzyılı hariç, Batı Ortaçağı, oturmuş bir felsefe geleneğinden o kadar uzaktır ki, 13. yy. Latin İbn Rüşdçülüğü olmasaydı Aristoculuk üzerine yapılan o hararetli tartışmalar muhtemelen Paris üniversitelerinin koridorlarında yankılanmayacaktı. Ralph McInermy ise Thomas'ın *De Anima* şerhine yazdığı 'Introduction'da, Gauthier'a dayanarak aslında bunun bir tartışma değil doğrudan bir İbn Rüşdçülük girdabı olduğunu, Paris'in de bu girdabın etkisine çoktan girdiğini söylemektedir.<sup>6</sup>

Thomas, 1268'de Paris'e gitmezden önce Roma'daki Dominikan Santa Sabina Manastır'ında, Aristoteles'i anlamları için öğrencilerine *Sentencia Libri De Anima*'yı henüz yazdığında, mütevazı bir teologdu ve Paris'teki Latin İbn Rüşdçülük girdabında kürekleri tersine çekmeye yetecek denli ne sağlıklı felsefi bilgisi vardı ne de altı yıldan fazla ömrü. *De Anima* şerhi olan *Sentencia*, ister Gauthier'ın da belirttiği gibi Paris öncesi Roma'da yazıldığından isterse John Jenkins'in dediği gibi öğrencilere yönelik yazıldığından<sup>7</sup> olsun Thomas'ın akıllar konusunda -İbn Rüşd'e yönelik- polemik öncesi düşüncelerini açıklaması bakımından önemlidir. Buradaki İbn Rüşd kaydımız önemlidir zira o, 1265'te pek çoğu Paris Sanat Fakültesi'nde kümelenmiş İbn Rüşdçü sapkınlara karşı *Summa Contra Gentiles* ile zaten çoktan harekete geçmiş ve sıra asıl yoldan çıkarıcıya, İbn Rüşd'e gelmişti. Bu nedenle Gauthier'ın polemik öncesi anlamında kullandığı "dinginlik" kavramını, kendi adıma, Thomas'ın hemen *De Unitate Intellectus* öncesine rast gelen dönemi için anlıyorum. Ancak konumuz açısından buradaki önemli olan nokta, Thomas'ın *De Anima*'yı kimden ve hangi şerhten okuduğudur. Dag Nikolaus Hasse, 13. yüzyılın ilk yarısındaki Latin İbn Rüşd çevirileri üzerine yaptığı araştırmada, İbn Rüşd'ün şu an Arapçası bulunmayan *Great Commentary*'sine ait *De anima* şerhinin, birisi anonim diğeri ise Michael Scut çevirisinin 1225'te Güney İtalya'da yapıldığını söylüyor.<sup>8</sup> Buna

<sup>5</sup> Brain Francis Conolly "Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Roma on How This Man Understands?" *Vivarium/Brill* 2007, vol. 45, p. 69-70.

<sup>6</sup> Ralph McInermy, "Introduction", *Commentary on Aristotle's De Anima* (by Thomas Aquinas) içerisinde, translated by Kenelm Foster vd., Indiana 2003, p. IX.

<sup>7</sup> John Jenkins, "Expositions of the Text: Aquinas's Aristotelian Commentaries", *Medieval Philosophy and Theology* 5, U.S.A. 1996, p. 41.

<sup>8</sup> Dag Nikolaus Hasse, "What did the Latin translator do with Averroes' Long Commentary on the Metaphysics?" XII. International Congress of Medieval Philosophy, Palermo 2007, p. 1-2. [www.philosophie.uni-wuerzburg.de/dokumente/Palermo\\_Hasse\\_21.9.2007.pdf](http://www.philosophie.uni-wuerzburg.de/dokumente/Palermo_Hasse_21.9.2007.pdf)

ilave olarak McInermy, Thomas'ın De Anima şerhini yazdığı sıralarda İtalya'nın değişik bölgelerinde bulunduğunu dile getiriyor.<sup>9</sup> Eğer bu seyahatleri esnasında görmemişse, onun İbn Rüşd şerhini, De Unitate Intellectus'u kaleme almazdan 10 yıl önce, 1256-1259 yılları arasında Dominikan kürsüsünde naiblik yaptığı ilk Paris seyahatinde görmemesi imkansızdır. Çünkü Latin İbn Rüşdçülüğü'nün ikinci dalgası, 1250'lilerde, Sicilya kıyılarından sonra çoktan Paris'e ulaşmıştı. Bütün bunları bir an için görmezden gelir, Themistius ile Alexander'in heyülani akıl konusundaki görüşlerinin özetini De Unitate Intellectus'tan okursanız, İbn Rüşd'ün Great Commentary'sini okuduğunuz hissine kapılabilirsiniz.

İbn Rüşd şerhi en eskisi ve en detaylıydı. Onu ikinci bir şerh, Veniceli James'in Vetus versiyonu denilen yorumu izledi. Ancak bu eser hakkında geniş bilgi yoktur. Bundan başka bir de Thomas'ın De Anima'yı, Moerbekeli Dominikan William'a doğrudan Yunancadan çevirttiği ve oradan okuduğu yönünde görüşler vardır. Oysa aynı tarihte, 1268'de, Thomas, Roma'da şerhini bitirirken William da Orbieto'da kendi çevirisini bitiriyordu. Mevcut kayıtlara göre ikisi de 1268 yılında veya hemen öncesinde asla bir araya gelmiş değildi.

Gauthier, 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğünün iki evresi olduğunu, birincisinin Şerhü'l-Kebir'in Nefs çevirisinin<sup>10</sup> Paris'te 1225 civarında ortaya çıktığı zamandan 1250 yıllarına kadar uzanan evre; ikincisinin ise 1250'li yıllardan itibaren uzanıp giden evre olduğunu ileri sürmektedir. Birinci evrenin temel ayrımı, İbn Sinacı ayrık ilahi faal akla karşı İbn Rüşd'ün tezinin desteklenmesiydi. İkinci evrenin ayrımı ise, İbn Rüşd'ün De Anima'nın büyük şerhinde defalarca geçen heyülani denilen edilgin aklın da faal akıl gibi maddeden ayrık olmasına karşı yapılan itirazlardır.<sup>11</sup> Thomas'ın yetişme dönemi birinci evreye rast gelmesine karşın De Unitate Intellectus'taki itirazları ikinci evrenin ürünüdür ancak onun Sentencia Libri De Anima'daki görüşlerinden önce Aristoteles'in konu hakkındaki sözlerine göz atalım.

### 3-Akıl Tasarımında Aristotelesçi De Anima

De Anima'nın üçüncü kitabı o kadar bulanık ve kapalıdır ki, muhtemelen başka hiçbir eser kendisinden sonra gelen düşünürleri bu kadar zorda bırakmamıştır. Aristoteles orada nefsin *aísthêsis*, algılama; *phantasia*, imgelem ve *nous*, akıl, şeklinde yetileri olduğunu, içlerinden akletme ve bilme gücüne sadece *nousun* sahip olduğunu söylemektedir. Bütün Peripatetikler bu konuda uzlaşmışlardır ama son uzlaşma noktaları da burası gibi görünmektedir. Neydi bu ayrılma noktaları?

Aristoteles, "akıldan anladığım, sayesinde nefsin *düşündüğü ve yargıladığı* şeydir"<sup>12</sup> diyor. Aynı satırların devamında, nefsin akıl denilen

<sup>9</sup> Ralph McInermy, a.e., p. VIII-IX.

<sup>10</sup> Bu eserin Arapçası olmadığı için burası dışında Great Commentary olarak isimlendiriyorum.

<sup>11</sup> A.e., p. X.

<sup>12</sup> Aristotle, De Anima, translated by J.A.Smith, (editor: D. Ross) Oxford 1931, 429a 22-25.

bölümünün *düşünmezden önce*, yineliyorum, düşünmezden önce bilfiil anlamda gerçek bir şey olmadığını, böyle olunca da –düşünmezden hem önce hem de düşündüğü suret kendisini terk ettikten sonra- varolan bedenden başka bir şey olduğunu düşünmüştü. Kısaca kendisine yerleştiği beden varolduğu halde akıl, düşünme edimi olmadan bir hiçtir. Demek ki düşünme edimi, bir özsel yüklem olacak derecede *nousa* aitti. Peki bu edim, *phantasíadan* sonra nasıl ve ne şekilde ortaya çıkacaktı?

İşte Aristoteles bu aşamadan sonra, İbn Rüşd'ün de yorumladığı gibi, pek çok modern yorumcuya göre, iki ayrı şekilde çalışan bir tek akıl tasarlıyor.<sup>13</sup> Aklın birinci bölümü, *phantasíada* ortaya çıkan izlenimleri bir *eidós*, suret şeklinde kabul etmeye istidadı olan, bu istidadı dışında asla bir tabiatı olmayan, bilfiil anlamda bir hiç olandır.<sup>14</sup> Bu aşamadan sonra nefsin diğer bölümü, etkin olan bölümü, *poietikos nous*, yani faal akıl, kuvve halinde bulunan edilgin akli, suretlerin şeklini alacak, onlarla aynileşecek ve yine bir başka akıl olan akli suretler hem akılda hem de dışarıda bilfiil varolacak şekilde harekete geçiriyor. Böyle bir düşünce, evren oluşmazdan önce *theós-hûlê* ikilisinde olduğu gibi Aristoteles'in bütün tabiatı dikkate aldığı ve özellikle 430a 10-20 satırları arasında akla da uyguladığı heyûla ve fail/etkin neden ilişkisiyle doğru orantılıdır.<sup>15</sup> Aristoteles, etkin akılla ilgili analizinin sonunda şöyle bir söylem geliştirir:

"Akıl, mevcut konumundan ayrıldığına artık onun ne olduğu ve ne olmadığı tam olarak ortaya çıkar: İşte sadece bu, ölümsüz ve ebedidir (buna karşın, edilgin olarak akıl bozulabilir olduğu halde bu anlamdaki akıl etkilenmez olduğu için onun önceki etkinliğini hatırlayamıyoruz) ve [edilgin akıl], o [etkin akıl] olmaksızın hiçbir şey düşünmez."<sup>16</sup>

#### 4-Sentencia Libri De Anima ile Great Commentary on De Anima

Thomas'ın, Aristo'nun bu görüşlerini nasıl yorumladığı önemlidir. O, Summa Contra Gentiles'te, sonra Sentencia Libri De Anima'da ve nihayet De Unitate Intellectus'ta aklın iki bölümü olduğunu; bunlardan edilgin aklın phantasia ile ilişki kurabilmesi bakımından bedenle birlikte ve ölümlü olduğunu ileri sürüyor. Ölümsüz olan sadece faal akıldır. O, ayrık onuncu akıl değil, nefsi-natika dediğimiz şeydir ve bedeni terk ettikten sonra öbür dünyanın süjesidir.

12 ile 13. yüzyıl heyûlani ve faal akıl tartışmalarını bir an için görmezden gelirse, Sentencia'yı mükemmel bir şerh olarak okumaktan bizi

<sup>13</sup> Örneğin, Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev: Hakkı Hünler, İst. 2004, s. 233; L. P. Gerson, *The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima*, Toronto, [http://individual.utoronto.ca/lpgerson/The\\_Unity\\_Of\\_Intellect\\_In\\_Aristotles\\_De\\_Anima.pdf](http://individual.utoronto.ca/lpgerson/The_Unity_Of_Intellect_In_Aristotles_De_Anima.pdf)

<sup>14</sup> Aristotle, *De Anima*, 429a 22-25.

<sup>15</sup> Thomas ile İbn Rüşd arasındaki sorunlardan birisi burasıdır: Thomas'a göre edilgin akıl da aklın bir parçası olmasına karşın etkin akıldan tamamen ayrıktır ve bedenle ölümlüdür.

<sup>16</sup> Aristotle, *De Anima*, 430a 23-25; Arthur Hyman'ın dediği gibi, Aristo bu incelemeleri fizik biliminin kurallarına göre yapıyor. (Arthur Hyman, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler*, ter: Atilla Arkan, S.Ü.İ.F.D. c. 6, 2002, s. 47)

kimse alamaz. Nitekim Katolik Batı, kendi paradigmasını kurma adına bunu yapmıştır. Oysa akıllar teorisi, Lyceum'da, daha işin başında, Aristo'nun halefi ve tilmizi olan Theophrastus'la birlikte farklı bir şekilde okunacak, bu okumayı Themistius sürdürecektir. Buna karşın Aphrodisiaslı Alexander, Bağdat ve Horasan Meşşailiği ile Endülüs İbn Bacce Okulu da farklı bir okuyuşla, 12. ve 13. yüzyıla sorunlu bir De Anima bırakacaklardı.

Sorunlardan ilki heyülani akılla ilgilidir. Theophrastus ve Themistius, maddi suretlerin değil ma'kullerin yeri olan heyülani aklın oluş ve bozuluşa tabi olmadığını, bu nedenle ayrık, ebedî, gayri maddi bir cevher olduğunu düşünürken Aphrodisiaslı Alexander, onun *anâsır-ı erba'*anın imtizacından müteşekkil maddi olup, istidat cevheri olduğunu söylemektedir, istidada yatkın olan değil. Farabî ve İbn Sina okulunda, heyülani akıl, nefs-i natıkanın bilkuvve olan ilk derecesinin *hûlâye* benzerliği yönünde bir metafordan başkası değildi. İbn Bacce ise tekrar Alexander'in yorumuna dönerek, heyülani aklın maddiliğini, göreceli olarak bilfiil *phantasmaların*, hayallerin dayanağı yaparak savunur. Eğer faal akıl cephesinden bakarsak, heyülani akıl maddi, hayaller cephesinden bakarsak soyut cevherdir.

Sorunlardan ikincisi faal akılla ilgilidir. Themistius onun bedende olmakla birlikte bedenle ilişkisiz ve ezeli olduğunu, Alexander ve İbn Sina ise insandan ayrık, ilahi tek bir akıl olduğunu düşünüyorlardı.

O dönemde varolan De Anima tartışmalarının, bir de şerhlerinden okuyorsanız, çözümünü bulmanız çok zordur. Sağlam ve köklü bir gelenekten gelen İbn Rüşd bile son noktayı üçüncü şerhinde koyabilecektir. Nitekim o, Great Commentary'nin De Anima'sında, Themistius ile Alexander'i uzun uzadıya inceledikten sonra bir tür senteze ulaşıyor ve bu nihai sonucu Telhis'e bırakıyor: Bu sonuca göre bir tane akıl vardır. Heyülani, müstaid ve faal akıl, bu basit aklın edimleri açısından yapılan bir tür isimlendirmedir.<sup>17</sup> İbn Rüşd, edimi düşünme olan akılı, diğer bir ifadeyle insani bilme eyleminin bütün yetilerini bir bütün olarak insana yerleştirmiştir. İnsandan ayrı olan tek şey, kendileri de birer akıl olarak düşünülen akli suretler, yani teorik bilimlerdir. Bu bilimler ancak ezeli ve ebedi, tikellerin türlerle, türlerin de cinslerle tutturularak varolduğu, bilkuvve durumundaki tümellerdir.<sup>18</sup>

Thomas'ın doğrudan ve net ifadelerle bir De Anima tezi oluşturması oldukça ilginçtir. Böyle bir durumun ortaya çıkmasındaki temel faktörün, onun felsefi yetkinliği ile açıklanamayacağını daha önceden söylemiştim. Sentencia Libri De Anima okurları, burada zikredeceğim sadece iki örnekten yola çıkarak bile onun Great Commentary'nin etkisinde olduğunu anlayacaklardır.

<sup>17</sup> İbn Rüşd, Averroes' Great Commentary on the Third Book of Aristotle's De Anima, trans. and intr. by James C Doig, p. 54. [http://a-s.clayton.edu/ahall/philosophy/Averroes's%20Great%20Commentary\\_%20on%20the%20Third%20Book%20of%20Aristotle's%20De%20Anima.pdf](http://a-s.clayton.edu/ahall/philosophy/Averroes's%20Great%20Commentary_%20on%20the%20Third%20Book%20of%20Aristotle's%20De%20Anima.pdf)

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, tah: Süleyman Dünya, Kahire 1968, c. II, s. 534-535.



Bunlardan birincisi, Thomas'ın Sentencia'nın 729. paragrafında *intellectus agent* ile *intellectus possibilis*in bir tek akıl olduğuna karşı çıkmasıyla ortaya çıkan durumdur.<sup>19</sup> Çünkü iki aklın bir tek akıl olması gerektiği tezi, Thomas'ın kütüphanesinde –Aristo'nun böyle bir düşüncesinin olabileceğine ihtimal vermediğine göre- pek yüksek bir ihtimalle sadece Great Commentary'de vardı. O, genellikle yaptığı gibi, bir tartışmayı ele alır ve isim vermeden hasmına eleştiri oklarını yöneltir. Aynı eserin 745. paragrafındaki edilgin akıl vurgusu ve vurgulamadaki imalar, De Anima'nın içerisinden doğrudan çıkarılacak bir konu değildir. Çünkü Thomas orada edilgin aklın ölümlü olduğuna dair öylesine keskin bir açıklama getiriyor ki, De Anima'da olmayan bu konu, heyülani akıl bağlamında, sadece Themistius, Alexander ve İslâm Meşşailerinden özellikle İbn Bacce ve İbn Rüşd'ün eserlerinde tartışılan bir konudur.<sup>20</sup> Thomas'ın kütüphanesinde bu konuyu özet şeklinde ele alan Alexander'ın De Intellectu'su dışında onu bütünüyle sorgulayacak eser Great Commentary idi.

Thomas'ın 13. yüzyılda bir kördüğümüne dönüşen akıllar sorununu De Intellectu ile aşması imkansız bir durumdur. Aynı şekilde onu, hocası Albert'ın İslâm Meşşailiği adına bildikleriyle ve yine sadece Themistius'la da aşması imkansızdır. O, nefse ilgili bütün tartışmaların ve çözümlerinin hazır bulunduğu Great Commentary'nin De Anima şerhine dört elle sarılmıştır. Onun İbn Rüşd ile bu konudaki tek farkı, heyülani aklın isimlendirilmesi ve ayrıklığı sorunudur. Heyülani akıl, Alexander'dan sonra Farabî ve İbn Sina tarafından kullanılmış, bu teşbihi kullanım İbn Bacce ve İbn Rüşd ile Endülüs'te yaygınlık kazanmıştı. Buna karşın Thomas onu da yanlış anlamış, bir teşbihten mülhem olan heyülani aklın, aklın bir tür edimine verilen isim olduğuna kendisini inandıramamıştır. Birleştikleri ve genel bilim teorileri açısından önemli olan nokta ise, **faal aklın sıradan bir insan yetisi olması, buna bağlı olarak ilahi olanları dışında bilimlerin kazanılması ve üretilmesinde insani çabanın öne çıkmasıdır.**

İbn Rüşd'ün Thomas'a bıraktığı mirasın en önemli bölümünü bu tez oluşturmakla birlikte bildirimizin başında saydığımız ya da saymadığımız hemen hemen bütün Thomizm ilkelerini bu mirasa dahil edebiliriz. Neydi onlar? Akıl yaratılmıştır ama ebedidir, sadece bir bedenle, bedeninin sureti olarak varolur ama organı olmadığı için bedenden bağımsız, ondan ayrı bir cevherdir<sup>21</sup>. Diğer taraftan insan aklına uygun bilgi mahiyetlerdir, yani tümellerdir. Biz onları ise duyular sayesinde imgelem, yani tahayyül üzerinden akıl ile elde ederiz.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> "Son ifade şöyle bir varsayıma imkan tanıyacaktı: Faal akıl, ilk prensiplerin [yani algıların] olağan idraki olan akılla tek bir [akıldır]. Ama o, öyle değildir." (St. Thomas Aquinas, Commentary on Aristotle's De Anima, translated by Kenelm Foster vd., Indiana 2003, paragraf: 729.)

<sup>20</sup> "Çünkü 'edilgin akıl' –zikredilen duygulara dayalı ruhun bir bölümüdür- kesinlikle ölümlüdür; çünkü o bizim duyuşsal tabiatımıza aittir. Buna karşın o da intellect ve reason olarak isimlendirilir, çünkü onun da akılda [reason] belli bir payı vardır; itaat eder ve akıl [reason] tarafından yönetilir." (St. Thomas Aquinas, Commentary on Aristotle's De Anima, paragraf: 745.)

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *Great Commentary on the Third Book of Aristotle's De Anima*, p. 56.

<sup>22</sup> A.e., p. 52, 54.

### 5-Medeniyetler İttifakında İbn Rüşd'ün ve Hikmetin Rolü

Endülüs'te kitapları yakılarak horlanan o ulu filozofun fikirlerinin bir başka çorak araziye yeşerteceği nereden bilinebilirdi ki? Sadece Endülüs değil, İtalya, Fransa ve daha sonra bütün Avrupa'yı yeşerten o fikirleri Thomizm adı altında bile olsa koruma altına alan, başta X. Pius olmak üzere papalık kurumuna şahsım adına buradan teşekkür etmek istiyorum. Bu, kesinlikle bir ironi değildir. Eğer biz hikmeti Renaissance'la birlikte oluşan nasyonal-individüalist paradigma ile anlamaya çalışırsak, yukarıdaki teşekkürüm o zaman bir ironiye dönüşürdü. Oysa böyle bir düşünce, burada sürdürmeyi amaçladığım tartışmalardan değildir. Ama İbn Rüşd etkisini "hikmet" kavramıyla ifade ettiğimizde İlkçağ Helen düşünürleri, Ortaçağ Müslüman ve Hristiyan skolâstikleri açısından bir sorun yoktur. Erken dönem Lyceum Peripatetiklerinden geç Skolastisizme kadar, ayrıklıktan demek olan Aristotelesçi fizik ve metafizikten örülü teorik bilimler, pratik bilimler birlikte nefsi yetkinleşirmenin temel ilkesi olduğundan bütün insanlığın ortak sorunuymuştu. Bu sorun, ancak ortak katılımı, sorunların ortak sunumuyla, aklın ortak kullanımıyla ilgili olduğundan, akıl ürünü olan teorik ve pratik bilimler de katılımcı, kolektivist bir paradigmaya göre yapılmıştır. Hiçbir medeniyet yoktan varolmamıştır, vardan da yok olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, her ne kadar sınırlarını saptamak, uzantılarını tespit etmek güç olsa da, medeniyetler birliğinden, yaygın kullanımıyla medeniyetler ittifakından söz etme imkanına kavuşuruz. Bu ittifak, iki ayrı bloğun ittifakı değil, kolektivist aklın kesintisiz süregeldiği, Müslüman düşünürlerin de can suyu vererek yorumlayıp şekillendirdiği bir medeniyetin devamıdır. "*Doğrunun gereği olarak*" diyor büyük hakîm Kindi:

*"Kendilerinden önemli hakikatler konusunda pek çok yararlandığımız bir yana, çok az yararlandığımızı bile yermemeliyiz. Onlar, bir takım gerçekliklere ulaşamamış olsalar da, kendi fikir ürünlerini iletmede bizim akrabamız ve ortağımız olmuşlardır. O fikir ürünleri, o kimselerin gerçekliğini çözemedikleri pek çok bilgiye götürmesi bakımından bizim çıkış yollarımız ve araçlarımız olmuştur. Özellikle bizim ve bizden önceki –dilimizi bilmeyen- seçkin filozoflar açısından apaçıktır ki, sadece kendi gayretiyle bir kişi ya da bir topluluk, gerçeği layıkıyla elde edebilmiş değildir. Aksine onlar ya o gerçekten hiçbir şey elde edememişler ya da o gerçeğe oranla pek az bir şey elde etmişlerdir. Buna karşın onların gerçeklikten edindiği o 'az'lar bir araya getirilince, gerçek adına büyük bir yekün tutmuştur.*

*Öyleyse bize gerçeği çokça getirenler bir tarafa, az bir gerçeklik getirenlere bile teşekkürümüzün büyük olması gerekir. Zira onlar bizi fikir ürünlerine ortak edip, gerçeğin yollarını uygun öncüllerden sunarak bilinmeyen doğruları bize kolay kıldılar. Eğer onlar olmasaydı, bilinmeyenlerden sonuca*

*doğru çıkarımda bulunduğumuz bu doğru öncülleri, yoğun çalışmamıza karşın, bütün yaşamımız boyunca bir araya getiremezdik. Böyle bir miras, zamanımıza kadar asırlarca süren meşakkatli, azimli ve yoğun bir incelemeyle birikmiştir. Bir kişinin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar çok, kendisi ne kadar pratik zekâli ve azimli olsa da zaman bakımından onu aşmış geçen o birikimi kendi yaşamı boyunca biriktirmesi imkansızdır. (...)*

*Her nereden gelirse gelsin, uzak milletler ve karşıt ümmetlerden gelse bile gerçeği övmek ve onu edinmekten utanmamalıyız. Gerçeği arayana ondan daha öncelikli bir şey yoktur. Gerçeği değersiz görmemeli, söyleyen ve getireni küçümsememelidir."<sup>23</sup>*

Böyle bir demeç, ortak aklın, akılların birliği tezinin, medeniyetlerin teorik buluşmasının en sarıh örneğidir. Nitekim bugün de medeniyetler ittifakı denilen bir olgu vardır. İnanmak ya da reddetmek gibi yargısal bir seçimin ötesinde, bizden bağımsız, orada duran bir olgu vardır. Değer bakımından böyle bir olgunun bir takım sorunlar taşıdığını kabul etmemiz o olgunun ontolojik statüsüne zarar vermez. Evet, mademki bizim dışımızda gün geçtikçe dillenen böyle bir olgu var, "o olgunun değerleri nelerdir? Kavram içerikleri nelerdir? Niye İspanya'da ortaya çıkmıştır? Bu olgunun İbn Rüşd'le ilişkisi nedir ya da ne olmalıdır?" sorularına cevaplar aramamız gerekmektedir. İbn Rüşd, Batı Medeniyeti'nin teslis iktidarlı kendi Ortaçağ zihniyetinden İslâm akıyla bilim ve değer üreten Aydınlatma'ya yol almasında rehberlik eden büyük filozoflardan birisidir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün, medeniyetler ittifakının sembolü olması gerektiğini düşünüyorum. Aslında buradaki asıl endişem şudur: Batı medeniyeti, bir medeniyet projesiyle İbn Rüşd rehberliğinde yola koyulmuş, ama kilisenin 15. ve 16. yüzyıldaki 'kolektif aklın İslâmlaşması' endişelerini dile getirmesiyle daha önce aforoz edilen Thomas, kötünün iyisi olarak İbn Rüşd'ün yerine geçirilmiştir. Kilisenin üç yüzyıl sonra göreceği İbn Rüşd tehlikesini, Summa Contra Gentiles ile De Unitate Intellectus'ta Thomas'ın dilinden açıkça görebilirsiniz. Sorun, burada, kesinlikle "haneye yazma" sorunu değildir, nasyonel-individüalist paradigmayla sorgulamak değildir. Bugün Batı bize kendi felsefemizin olmadığını, hatta Calderoli ve Berlusconi bir medeniyetimizin bile olmadığını söylerken bunun bilinçaltında Thomas elinden<sup>24</sup> başlatılan bir operasyon olduğunu görmemek safdillik olur diye düşünüyorum. İşte, medeniyetler ittifakı projesinde de muhtemel bir takım endişelerimi İbn Rüşd örneğine dayandırıyorum. Bu nedenle şu iki sorunun cevabının şimdi ve gelecek açısından hayati önem taşıdığını düşünüyorum:

1-Biz (bir medeniyet olarak) bu projenin neresindeyiz?

2-Bizim kavramlarımız bu projenin neresindedir?

<sup>23</sup> Kindi, *Fî'l-Felseti'l-Ula*, Resâilü'l-Kindi içerisinde, tah: M. A. Ebu Ride, Mısır 1950, s. 102-103.

<sup>24</sup> Thomas, Summa Contra Gentiles'nin ilk sekiz capitulumunda bu projeden yeterince söz etmektedir.

Diyelim ki İspanya Başbakanı Zapatero'nun 2004 yılında, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda "*Bu ittifakın temel gayesi, içinde bulunduğumuz tarihi bağlamda sözde Batı'yı temsil eden dünya ile Arap ve Müslüman dünya arasındaki politik, kültürel ve eğitimle ilgili ilişkileri derinleştirmek ve geliştirmektir*" şeklinde ifade ettiği gibi ittifak projesi tamamen hümanist bir karakterdedir. Bu ilişkiler hangi temel üzerinde yürüyecektir? Ve diyelim ki Batı, bir jest yaparak medeniyetlerin bulunduğu Endülüs'ten ortak, tabii normlar üzerinden müşterek paydalarla buluşmak istiyor. Nedir bu tabii norm ve ortak paydalar? Kendi adıma bu sorunun cevabının 'akıl ortak kullanımı' olması gerektiğidir. Akıl ortak kullanımı nedir öyleyse? Buradaki akıl, bireysel akıl değil, bireyüstü, ayrık akli suretler demek olan akıllar birliğidir. İbn Sina'nın Kitabü'l-Hudüd'de belirttiği ve İbn Rüşd'ün kolektif şuur olarak düşündüğü ortak akli suretlerden, sağduyu eksenli hikmetten başkası değildir. Bu nedenle akıl ortak kullanımından akılların birliğini, akıllar birliğinden kolektif şuur, kolektif şuurun suretleri olarak da hikmeti anlıyorum.

Demek ki yine hikmet üzerinden konuşmamız gerekiyor. Pratik hikmet, pratik aklın ürünü olarak, mikro ve makro ölçekte insanın inşasının ideal projesiydi. Bu projenin üç pratik ayağını ise orta hal teorisine dayanan üç erdem, iffet, cesaret ve adalet oluşturmaktadır. Hikmetin bu bölümü, tam da Meşşailiğin ve özelde İbn Rüşd'ün dediği gibi, insanın hem yersel hem de ebedi göksel mutluluğunun asli yapıtaşlarıdır. Yine Thomas'ın Devlet ve Ahlak şerhinde, etik ile siyaset problemleri arasında gördüğü hak, iki şeyin birbirine orantısı olmak bakımından adaletin temelini oluşturur. Adalet ise insanlar arasında eşitliği ve sosyal bir yapıyı tesis etme erdemidir.<sup>25</sup> Bu erdemın kaynağı, insan doğasıdır, yani suni olarak veya zorlama ile değil, doğuştandır. İslâm filozofları gibi Thomas da insani edimi, iki hal arasında kaldığı sürece, evrensel bir değer yaparak pratik hikmetin yolunu açmıştır. Plâton'dan beridir süregelen böyle bir teori, kısmi değişikliklerle Thomism üzerinden Katolik kateşizmde yerini almıştır.<sup>26</sup>

O halde hikmet, ölçülü edimlerimizin kolektif şuurda, yani ortak akılda oluşturduğu suret ya da suretler ise, o suretler sağduyuya dayalı evrensel bileşkeler olmalıdır. Bildirim başında vermiş olduğum Berlusconi ve Calderoli örnekleri, bu bileşkeler içerisine dahil olamazlar, doğal olarak elenirler. Çünkü o demeçler, ortak akıl suretleri değil, ferdi, individüalist akıl sağduyusuz suretleridir. Genel olarak denilebilir ki, kolektif pratik akıl hukuk, hakkaniyet ve adalet suretleri dışında başka sureti olamaz. Kısa vadede tersi olsa bile, uzun vadede bu böyledir. Nitekim insan hakları ile medeniyetler ittifakı raporlarına yansıyan sefalet, açlık ve ölümlerle ilgili istatistikler, mademki 'adalet' insanın

<sup>25</sup> Thomas Aquinas, [Sententia libri Politicorum, Liber I, Lectio I, 79100 vd. www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)

<sup>26</sup> Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri, (Catéchisme de L'Église Catholique) çev: Dominik Pamir, İst. 2000, s. 427, 454.

bizatihi bir doğasıydı, doğasından sapmış, kendini kaybetmiş bir insanlığın dramını ve gerçek hikmete olan açıklığının rakamlarını ifşa etmektedir. Buna karşın Birleşmiş Milletler'e bağlı olarak 13 Kasım 2006'da yayınlanan yüksek düzeyli grup raporu, ilk satırından son satırına kadar, adil olmayan bir dünya düzeninden söz ederek projenin adalet eksenli bir süreç olacağına vurgu yapmaktadır.<sup>27</sup>

Her ne şekilde olursa olsun, böyle bir edim, kesinlikle ortak aklın ürünüdür. Ancak süreğenliği ve yaptırımı konusunda bu ürünün ne kadar sağduyulu olduğuna ikna edilmemiz gerekiyor. İşte bu aşamada papalık kurumu, 1914'te resmi bir öğretiye dönüştürdüğü Thomas'ın -artık İbn Rüşd'ün de diyebiliriz- mirasındaki rasyonel erdemlerden adaleti, yani hikmeti sadece profesörlere değil, siyasilere, özel kuruluşlara, hatta derneklere de salık vermeli ve kurum olarak daha önce aldığı kararlara fiili olarak katılmalıdır. Çünkü ortak akıl, medeniyetlerin müşterek sorunlarından bir hikmet inşa ederken ayrıştırıcı, parçalayıcı ve çözümsüzleştirici değil, birleştirici, bütünleyici ve çözümleyici yönde tavır alacaktır. Asırlarca sürse bile...

---

<sup>27</sup> [www.medeniyetlerittifaki.gov.tr/medeniyetlerittifaki.pdf](http://www.medeniyetlerittifaki.gov.tr/medeniyetlerittifaki.pdf)



## İbn Rüşd ve Musa b. Meymun'un Vahiy Anlayışlarının Mukayesesi

### *The Comparision of Conceptions of Revelation by Ibn Rushd and Musa b. Meymun*

Semahat Özgenç

#### Giriş

Aristo'nun ortaçağda ki en önemli şârihi İbn Rüşd'ün gerek İslâm gerekse Hristiyan ve Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisi malumdur. Bu etkiyi her iki dinî geleneğin temsilcilerinde takip edebilmek mümkündür. Aristocu felsefenin Latin dünyasındaki etkisi İbn Rüşd aracılığı ile olmuştur. Ayrıca İbn Rüşd'ün eserlerinin pek çoğunun günümüze kadar ulaşmasında da Yahudi filozofların katkısı büyüktür.<sup>1</sup> Bu gerçek İbn Rüşd'ün Yahudi felsefesinde bıraktığı etkinin bir göstergesidir. Tebliğimizde İbn Rüşd ile bir Yahudi filozof olan İbn Meymun'un vahiy (nübüvvet) görüşleri ele alınırken bu esas göz önünde bulundurulacaktır. Ayrıca İbn Meymun'un felsefi eseri *Delâlet'ül-Hairin*'in içeriğinde İbn Rüşd'ün izlerini görmek mümkündür. Özellikle din-felsefe ilişkileri konusunda İbn Meymun İbn Rüşd'ün Fasl'ını takip eder.<sup>2</sup> İbn Meymun öğrencisine yazdığı mektupta *"Bu günlerde İbn Rüşd'ün Aristo'nun kitaplarına yazdığı el-Hiss vel-Mahsus hariç bütün eserlerini elde ettim. Gerçeği bulmakta başarıya ulaştığımı gördüm. Şu var ki henüz eserlerini incelemek için gereken geniş vakti bulamadım."* der. Ayrıca İbn Tibbon ve Yusuf İbn Yahuda'ya yazdığı mektuplarda da İbn Rüşd'ün eserlerini okuduğu ve tavsiye ettiği görülmektedir.<sup>3</sup> Bu veriler Yahudiliğin ikinci Musa'sı olarak anılan İbn Meymun'un felsefi görüşleri üzerinde İbn Rüşd'ün görüşlerinin etkisi olduğuna işaret etmektedir. Bütün bu bağlantılar her iki filozofun görüşlerinde benzerliklerin olduğu gibi, farklı dini geleneklere mensup olmaları hasebiyle muhtemel farklılıkların da olacağına işaret etmektedir.

Felsefe araştırmaları içinde nübüvvet bahsinin neden konu edildiği sorusunun cevabı tebliğe konu olan filozofların yaşadığı döneme dikkati çekmekle aşılabılır. Aristo'nun en büyük şârihi İbn Rüşd'ün İslâm filozofu olarak nübüvveti ele almaktaki amacı, konusunu savunmaktan ziyade yaşanan bir gerçekliği hikmet çizgisinde rasyonelleştirebilmektir. Hakikatin tek olduğu fikri ne felsefenin ne de dinin birbirinden asla farklı bir gerçekliği yansıtmadığını kabul

---

<sup>1</sup> Corbin, Henry., *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne* C.1. (Çev: Hüseyin Hatemi), İletişim Yay., 2002, s. 420.

<sup>2</sup> Arkan, Atilla., *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yay. 2007, İst. 64-65.

<sup>3</sup> Filozof Musa İbn Meymun el-Kurtubi, *Delâlet'ül-Hâirîn*, ( Giriş ve notlar ekleyip Arapça ve İbranice asıllarını karşılaştıran, müellifin naklettiği İbranice metinleri Arapçaya çevirerek yayına hazırlayan Prof. Dr. Hüseyin Atay), Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, Hüseyin Atay'ın esere yazdığı giriş s. VIII.

etmek demektir. Bu kabul, filozofların yaşadığı dönemde otoritesi devam eden Aristo felsefesinin temel kavramları içerisinde genelde din özelde ise nübüvvetin rasyonel izahını gerekli kılmakta idi. İbn Rüşd'ün Maliki kadılığı ile taşıdığı filozof kimliği arasındaki tutarlılığı nübüvvet anlayışını izah ederkenki tutumunda görmek mümkündür. İbn Rüşd nübüvvet anlayışını teorik çerçevenin dışına çıkmadan verirken felsefi kavramları kullanmadaki ustalığını fiqhî kavramları kullanırken de göstermektedir.

Yahudiliğin ikinci Musa'sı diye anılan Musa b. Meymun ise gene kendi döneminin ilmi kabullerini, meydana getirdiği dini yorumlarında oldukça açık bir şekilde gösteren kısacası yaşadığı dönemin temsil kabiliyeti yüksek bir diğer filozofudur. İbn Meymun Yahudi dini geleneğini Aristocu çizgide anlatmaya çalışmıştır.

Tebliğde her iki filozofun görüşleri şu alt başlıklar çerçevesinde incelenecektir: Bunlar; nübüvvetin imkânı, ardından nübüvvetin tarihsel, dini, psikolojik, sosyolojik ve ahlaki ve ameli boyutları şeklindedir.

#### **Nübüvvetin İmkânı**

"İnsan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır."<sup>4</sup> kabulü Aristo takipçilerinin insanın doğasını açıklamak üzere kullandıkları temel argümandır. Gerek ahlak gerekse siyaset felsefelerinde açıklayıcı temel argüman; insanın doğasına has toplumsal olma durumu, bireyin topluma olan ihtiyacı ve toplum içindeki fonksiyonunun temel izahını içerir. İnsan varlık amacına yönelik olarak doğasına döndüğünde bu özellik doğal olarak açığa çıkar. Aynı mesele daha alt kategorilerde Tanrı-âlem-insan ilişkisinin izahı için de hareket noktasıdır.

İnsanın toplum içinde olması insan olarak varlık kazanması ile doğrudan ilişkilidir. İnsan ancak bir toplumda yaşar ise "iyi"yi elde eder. Bundan doğan sonuç ise "mutluluk"tur. İnsan açısından bir tercih olan "iyi"nin değeri insan için hakiki iyinin ne olduğunun sorgulanması sonucunda anlaşılabilir. İnsan kendisi için "iyi" nedir? Ve onu elde edebilir mi? Bu mümkün ise bunu insan ne ile elde edebilir? İnsanın hem toplumsal bir varlık olması hem de diğer canlılardan farklı olarak akla sahip olduğuna göre insan iyiyi akılla bulabilir mi? Akıl insana mutluluğa götüren iyinin yolunda rehberlik edebilir mi? Akıl yeterli mi? Değil ise insan aklına yardımcı olabilecek mutluluğun bilgisinin kaynağı var mıdır? Bütün bu soruların aradığı daha doğrusu yönlendiği cevaplar akıl ile akla alternatif olan yahut akıl ile paralel olan başka bir bilgi kaynağına işaret eder. Bu kaynak şüphesiz dindir.

Düşünce tarihi içinde felsefe ile dinin arasındaki ilişkinin önemli bir konu olduğu ortaya çıkmaktadır. Akıl-vahiy ilişkisi Yahudilik ve Hristiyanlık gibi büyük dinlerin düşünür ve filozoflarınca temel konu olarak ele alındığı gibi İslâm

<sup>4</sup> Aristoteles, *Politika*, Remzi Kitabevi, 2002, İstanbul, s. 9.



düşünür ve filozofları için de merkezi bir konumdadır.<sup>5</sup> Çalışmamıza konu olan İbn Rüşd ve İbn Meymun da İslâm ve Yahudilik dinlerine mensup iki filozof olarak, bu kadim meseleyi dönemin felsefi kabulleri temelinde ele alış şekilleri, izah edilen anlamda önemlidir. Ayrıca farklı dini kültürlere sahip iki filozofun teorik arka plan merkezinde nübüvvet konusunu, mensubu oldukları dinin kabul ve yorumları çerçevesinde nasıl ele aldıkları da ortaya çıkacaktır.

### Tarihsel Boyut

Nübüvvetin tarihsel açıklamalarında İbn Rüşd ve İbn Meymun'un kendilerinden önce ve kendi zamanlarındaki rivayetleri delil olarak kullandıklarını görmek mümkündür.

İbn Rüşd "meşhur" rivayetleri delil olarak kullanır.<sup>6</sup> Ona göre zaman içinde insanların hepsi yahut bir kısmı tarafından rivayet edilen, resullere ait "meşhur" derecesindeki bilginin hem mantiki hem de tarihsel anlamda veri olduğunu görmekteyiz. O Keşf'te "*Biz insanlardan insanlara resullerin yani elçilerin varlığını idrak etmiş bulunuyoruz. Meğerki insanlardan elçilerin mevcut oluşunun hissedilmesi, Hâlık'tan Resullerin var olduğuna delil teşkil eder demiş olalım.*"<sup>7</sup> der. Keşf'ten yaptığımız bu alıntıda İbn Rüşd insanların idraklerinde "resul" olarak ifade edilen elçilerin var olması durumunu nübüvvet için bir delil olarak kabul eder. İbn Rüşd el-Keşf'te "*Resuller ve nebiler adı verilen bir zümrenin varlıkları bizatihi malumdur... Zira sözlerine kulak asılması lazım gelen dehriyye (müstesna) bütün filozoflar ve insanlar ittifak etmişlerdir ki burada, beşer nevinden bazı zevat vardır, kendilerine gelen vahye dayanarak mutluluklarının tam olmasına vasıta olan güzel fiil ve ilim nevinden bazı hususları halka tebliğ eder, bozuk akidelerden ve çirkin işlerden onları men ederler, Peygamberlerin yaptıkları iş budur.*"<sup>8</sup> İbn Rüşd insanlığın peygamberlerin varlığı konusunda ittifak ettiğini belirtir. Bu tarihi bir gerçektir. Tarih boyunca insanların peygamber olarak tanımladıkları bu kimseler diğer insanlardan yaptıkları işlerle ayrılırlar. Bu ise peygamberlerin vahiy ile insanları iyi işlere yönlendirmeleri kötü olan işlerden ise uzaklaştırmaya çalışmalarıdır. İbn Rüşd peygamberi tarihsel bir olgu olarak görürken İbn Meymun peygamberliği tarih içinde gelişen bir süreç olarak ele alır.

İbn Meymun nübüvvetin varlığı konusunda hiçbir tartışmaya girmez. O nübüvvet tarihini inceler ve üçe ayırır. İlk dönem puta tapıcılığın olduğu

<sup>5</sup> Alper, Ö. Mahir., *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/ Felsefe-Din İlişkisi –Kindî, Farabî, İbn Sina örneği-*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s. 9.

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, ed. Henri Bulumberg, The Mediaeval Academy of America, Cambridge 1972, s. 66-67.; Averroes, *Epitome of Parva Naturalia*, (Translated from the Original Arabic and The Hebrew And Latin Versions with notes and introduction by Harry Bulumberg), The Mediaeval Academy of America Cambridge, Massachusetts, 1961, s. 39-40. (Çalışmada eserin hem Arapça hem de İngilizce tercümeleri takip edilmiştir. Esere bundan sonraki atıflarda "el-Hâss, (Ar.) ve (İng.) şeklinde atıfta bulunulacaktır.

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl, el-Keşfan Minhaci'l-Edille*, (haz. Süleyman Uludağ) Dergah Yay. 2004, İst. s. 232. Esere metinde kısaca "el-Keşf" şeklinde atıfta bulunulacaktır.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, el-Keşf, s. 236-237.

dönemdir. Bu dönemde insanlar Tanrı ile aralarında bazı aracı varlıkların olduğuna inanmışlar ve zaman içerisinde bu varlıklara tapınmaya başlamışlardır. İkinci dönem Hz. İbrahim'in içinde yaşadığı ve onun putlara tapan kavmine karşı çıktığı dönemdir. Hz. İbrahim kendi döneminde puta tapıcılığı akli delillerle zayıflatmaya çalışmıştır. Bu dönem nübüvvetin burhanî delillere dayandırılarak sunulduğu dönemdir. Hz. İbrahim Tanrı'ya ibadet edilmesinin gereğini akıl ile izah etmiştir. İbn Meymun sadece akli delillere dayandırılarak bir toplumun inancının sürdürülebilmesinin zor olduğunu belirtir. Bunun içindir ki Hz. İbrahim'in topluluğu Mısır'a yerleştiklerinden bir süre sonra yerli halkın inancını benimsemiş ve şirke dönmüşlerdir. Sonraki dönemde Tanrı Hz. Musa'yı göndermiştir. Hz. Musa kendisinin bir peygamber olduğunu halka açıklamıştır. Dini akli kanıtlarla açıklamanın yanında bazı pratiklerle hayat tarzı şekline sokmuş ve kanunlar oluşturmuştur. Böylece Tanrı inancı korunmuştur.<sup>9</sup>

İbn Meymun nübüvvet ile ilgili düşüncelerini açıklamaya geçmeden önce kendinden önce ve kendi zamanında konuya ilişkin görüş bildiren kimselerin fikirlerine değinir. Bu açıklamalarında dini inanca sahip olmayan ateist kimselerin fikirlerini, Tanrı'ya ve peygamberlere inanmıyor olmalarını sebep göstererek tartışma içine almaz. O vahiy ile ilgili kendi zamanının yaygın görüşü ve filozofların konu ile ilgili görüşlerini değerlendirir. Onun için peygamberlik konusunda kendinden önce ortaya konulan geleneksel, dini ve felsefi değerlendirmeler önemlidir. İbn Meymun nübüvvetle ilgili görüşlerinin genelinde konu ile ilgili dindaşlarının görüşlerine değinir. Felsefi geleneğin önemi ise tartışılmazdır. O vahiy ile ilgili fikirlerinin Kitab-ı Mukaddesin görüşleri olduğunu ifade ederken, filozoflarca kabul edilen görüşün de Kitab-ı Mukaddes ile çatışmadığını belirtir.<sup>10</sup>

Görüldüğü üzere her iki filozof da nübüvvetin imkânı hususunda tarihsel verileri bir delil olarak değerlendirir. İbn Rüşd tarihi delili bir çeşit icma şeklinde ele alır. Tarih boyunca pek çok insanın aralarından peygamber olarak gelen insanların varlığı konusunda ittifak etmeleri peygamberliğin varlığı konusunda tartışılmaz bir delildir. İbn Meymun ise tarihi, peygamber

<sup>9</sup> Aydın, Mehmet., *Farabî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), 2003, s. 21-25.

<sup>10</sup>Filozof Musa İbn Meymun el-Kurtubi, *Delâltü'l-Hâirîn*, ( Giriş ve notlar ekleyip Arapça ve İbranice asıllarını karşılaştıran, müellifin naklettiği İbranice metinleri Arapçaya çevirerek yayına hazırlayan Prof. Dr. Hüseyin Atay), Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, Ankara, II/32; Atay, s. 389-390; Pines, s. 360-362. (Çalışmamızda İbn Meymun'un adı geçen eserinin Shlomo Pines tarafından *"The Guide of The Perplexed"* şeklinde çevrilen İngilizce çevirisini de kullandık.) Aynı sayfalarda İbn Meymun nübüvvetle ilgili görüşleri anlatırken konu ile ilgili yaygın görüşün Tanrı'nın kendisinden hoşnut olduğu kimseleri seçmesinden ibaret olduğunu eleştirel bir yorumla verir. Bu görüşe göre bu kimselerin ahlaki, ilmi, iradi anlamda kabiliyetlerinin önemi yoktur. Diğer görüş filozofların görüşüdür. Buna göre filozoflar insanın tabiatında var olan bir özelliğin kemal derecesinde olgunlaşmasıdır. Filozoflara göre insandaki bu özellikler kişinin gayretleri ile belirir. Akli, ahlaki ve fiziksel özellikler önemlidir. Ayrıca ansızın gerçekleşen bir durum da değildir. İbn Meymun kendi görüşünün filozofların görüşünden tek noktada ayırır. Bu da Tanrı'nın bütün bu özelliklere sahip olan kimseyi seçmesidir. Ona göre bu özelliklere sahip herkes peygamber değildir. Tabiatlarında peygamberlerin özelliklerini taşıyor olmaları yeterli değildir.

merkezinde okur. İnsanlık peygamberler ile bir gelişim sürecine girmiştir. Peygamberler insanlığı bu süreçte eğitmiş ve Tanrının emirlerinin kademeli olarak gerçekleşmesini sağlamışlardır.

Peygamberler Tanrı ile insan arasındaki münasebetin araçlarıdır. Din peygamberler aracılığı ile insanlara bildirilir. Nübüvvetin imkânı hususunda dinin kendisi de deliller taşır.

### Dini Boyut

Her iki filozof da dini kimliklerini çalışmalarında oldukça belirgin bir şekilde gösterirler.

İbn Rüşd kelimcilerin, mucizenin peygamber için delil olacağı şeklindeki düşüncelerini eleştirir. İbn Rüşd "kendisinden mucize sadır olan herkes peygamberdir" şeklindeki öncülün kelimciler tarafından yanlış anlaşıldığını, bu hükmün sadece peygamberliği kabul edenler için sahih olabileceğini, kabul etmeyenler için sahih olamayacağını belirtir.<sup>11</sup> Ona göre akıl mucize ile peygamberlik arasındaki ilişkiyi idrak edemez. Akıl için tıbbın tedavi ile olan doğrudan ilişkisi mucize ile peygamberlik arasında mevcut değildir.<sup>12</sup> İbn Rüşd mucizenin, doğrudan nübüvvetle delalet etmesi ile bir peygambere delalet etmesi arasında fark olduğunu ifade eder. Öyle ki deha derecesinde olan bir akıl tek başına peygamberliğe delil olamaz.<sup>13</sup> İbn Rüşd Hz. Peygamberin bir mucizeyi kendi davasının önüne sürerek herhangi bir davette bulunmadığını öne sürer. Konu ile ilgili ayetler ışığında Hz. Peygamberin mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu söyler. Bundan sonra Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamberin peygamber olduğuna delil olup olmadığını sorgulamaya başlar. İbn Rüşd'e göre Kur'an'ın Hz. Peygamberin peygamberliğine delil olması iki esasa dayanır. Birinci esasa göre; geçmişe bakıldığında kendilerine resuller ve nebiler denilen bir zümrenin varlığı bilinmektedir. Bu kimseler Allah'tan gelen vahiy ile şartlar ve kanunlar vaz ederler. Peygamberler vahye dayanarak vaz ettikleri bu kanun ve şartlarla insanların mutluluklarını sağlayan fiil ve ilimlerin bazılarını insanlara bildirirler. Kötü işlerden ise insanları men ederler. Peygamberlerin işi budur. İbn Rüşd bu esasa ilişkin olarak Nisa suresinin {4/163-164} "*Biz Nuh'a ve ondan önceki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a esbâta (torunlara), İsa'ya, Eyyûb'e, Yunus'a, Harun'a, ve Süleyman'a vahyettik. Davud'a da Zebur'u verdik. Bir kısım peygambeleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah Musa ile gerçekten konuştu.*" ayetleri ile Ahkaf suresinin {46/9} "*Deki: Ben peygamberlerin ilki değilim...*" ayetine dikkat çeker. İbn Rüşd ilk esası açıklarken vahiy yolu ile gelen ilahi bilginin insanlar tarafından ulaşılamaz bir

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 230.

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 233

<sup>13</sup> Sarıoğlu, Hüseyin., *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay. 2003, İst. s. 251.

bilgi olması ve ancak vahiy ile bildirildiğinde bilinebilen bilgiler içermesi ile açıklar. Buna göre o, peygamberlerin henüz bilinmeyen ve mevcut olmayan şeylerle insanları uyardıklarını ve bu şeylerin vakti geldiğinde gerçekleşmesi durumunu bu ilişkiye bağlar. İbn Rüşd "*Harikulade olan bir şey, şeriatların vaz olunmasındaki bilgi ile alakalı bir harika olursa; bu harika, şeriatların ve kanunların vaz' olunmasının öğrenme yolu ile değil, sadece Allah'tan gelen vahiy ile olduğuna delil teşkil eder.*" der. Ona göre bu nübüvvettir.<sup>14</sup> İbn Rüşd bu esasa genel anlamda nübüvveti açıklamaya çalışırken, ikinci esasın açıklanmasında özellikle Hz. Peygamberin peygamberliğinin delillerini vererek konuyu özelleştirir.

İkinci esas ise; Allah'tan aldığı vahiy ile şeriat ve kanunlar vaz etme fiilinin kendisinde bulunduğu insan peygamberdir. Bu esasa göre peygamberler vahiy ile şeriat ve kanunlar vaz ederler. İbn Rüşd bu esasa ilgili olarak Nisa suresinde ki {4/173} "*Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik.*" mealinde ki ayeti delil gösterir.<sup>15</sup> Nassi delilleri kullanan İbn Rüşd kendisine sorulabilecek Kur'an'ın muhtevasının vahiy olduğunun nasıl anlaşıldığına dair soruya da cevap arar. Yani Kur'an nasıl mucize olmaktadır ve bunun delili nedir? İbn Rüşd buna Kur'an'ın içerdiği ilim ve amelle ilgili şer'i hükümlerin ve kanunların öğrenme ile elde edilemeyeceği ancak vahiy ile öğrenilebileceği, Kur'an'ın gaybtan haber veriyor olması ve Kur'an'ın dilinin Arapça'daki belağattan farklı olduğunun bilinmesi ile bu hükme varılabileceğini ifade eder.<sup>16</sup> Görülmektedir ki İbn Rüşd Kur'an'a insanların doğrudan tecrübe ettikleri sonuçlar ve açık delillerle yaklaşmaya çalışır.

Diğer filozofumuz İbn Meymun ise Tanrının insanlara peygamber göndermesinin imkânını açıklamaya geçerken öncelikli olarak Tora'nın ifadelerine yer verir. İbn Meymun Tora'daki "*İşte ben yolda seni korumak için ve hazırladığım yere seni getirmek üzere, önünden bir melek gönderiyorum. Onun karşısında sakının ve onun sözünü dinleyin ona karşı koymayın çünkü suçunuzu bağışlamayacaktır, Çünkü benim ismim ondadır.*" {Çıkış, 23/20-21}, "*Onlar için kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına koyacağım ve ona emredeğim her şeyi onlara söyleyecek.*" {Tesniye 18/18} ve "*Allah'ın Rab senin için aranızdan, kardeşlerinden benim gibi bir peygamber çıkaracak; onu dinleyeceksin.*" {Tesniye 18/15} ifadeleri ile peygamberliğin imkânı ve onlara itaatin gerekliliğine değinir.<sup>17</sup> İbn Meymun'un Hz. Musa'nın nübüvveti hakkındaki görüşlerini İbn Rüşd'ün Hz. Peygamberin peygamberliği ile ilgili görüşlerinde olduğu gibi diğer peygamberlerden ayıran özelliklerle açıklama yolunu seçer.

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 238.

<sup>15</sup> İbn Rüşd bu ayetin dışında 4/170, 4/162, 4/166. ayetleri de konuyu açıklamak üzere verir.

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 239.

<sup>17</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/34; Atay, s.400-401, Pines, s. 366.

İbn Meymun bu konuda İbn Rüşd'e göre konuyu daha fazla detaylandırır. İbn Meymun'a göre yukarıda zikredilen Tora ifadelerinde kastedilen Hz. Musa'dır. Ona göre peygamber tanımının biricik örneği de gene Hz. Musa'dır.<sup>18</sup> Hz. Musa hem bir peygamber, hem filozof, hem de kanun koyucudur.<sup>19</sup> İbn Meymun'a göre Musa peygamber diğer peygamberlerden dört hususta farklıdır. Bunlar vahiy aracısız yani doğrudan Tanrı'dan almış olması, vahiy diğer peygamberlere uykuda veya rüyada iken gelirken Musa peygamber akli ve şuuru yerinde ve bedeni fonksiyonları devam ederken alması, Musa peygamber vahiy alırken Tanrı'yı görmüş olması<sup>20</sup> ve Musa peygamberin istediği zaman Tanrı ile görüşmüş olmasıdır.<sup>21</sup> Musa peygamber mucizeleri itibariyle de diğer peygamberlerden farklıdır. İbn Meymun'a göre diğer peygamberlerin mucizeleri belirli ve sınırlı insan topluluklarına gösterilmişken, Musa peygamberin mucizeleri daha geniş bir insan gurubuna gösterilmiştir.<sup>22</sup>

İbn Rüşd Hz. Peygamberin mucizesi olarak değerlendirdiği Kur'an'ı Kerim'in, gerek Hz. Musa'nın asa mucizesi gerekse Hz. İsa'nın ölüyü diriltme mucizelerinin onların peygamberliklerine delil olması çeşidinden bir delil olmadığını belirtir. İbn Rüşd'e göre Hz. İsa ve Hz. Musa'nın bu fiilleri her ne kadar başka insanlardan meydana gelebilecek fiillerden olmasalar da, bir kimseye nebi ismini veren sığata ait fiillerden değildir.<sup>23</sup> Daha önce geçtiği üzere bu fiiller peygamberlerin vahiy ışığında insanlara mutlulukları için güzel fiil ve ilim türünden bazı bilgileri bildirmeleri ve kötü işlerden onları men etmeleridir.

Peygamberler ilahi emirleri insanların iyi işler yapmaları için insanlara iletirken ilim türünden bilgileri de iletirler. Vahiy hem iyi fiilleri hem de insanların doğrudan ulaşamadıkları ilmi bilgileri içerir. Vahiy bir bilgi çeşididir. Ve ilahi yol ile insanlara ulaşır.

### Psikolojik Boyut

Vahiy İslâm felsefe geleneğine bakıldığında bir bilgi türü veya bir bilme şekli olarak değerlendirilebilir. Vahiy genel manada insanın bilme yetisinin yetkinlik haline gelerek elde ettiği bilgilerdir. Vahiy insanın yetkinliği ile birlikte ele alındığında dönemin psikoloji tezlerinde kullanılan felsefi unsurlarla birlikte açıklanan temel kavram ve kabulleri içerir. Buna göre bir bilgi çeşidi yahut bilme yöntemi olan vahiy insan için bir idrak durumudur. Vahiyde idrak etme durumunda insanın idrak güçlerinin rol aldığı bir süreç takip edilir. Her iki filozof

<sup>18</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/35, Atay, s. 402; Pines, 367.

<sup>19</sup> Özgenç, Semahat., *Musa b. Meymun'un Nübüvvet ( Vahiy ) Anlayışı*, Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2006, Sakarya, s.83-89.

<sup>20</sup> İbn Meymun'a göre diğer peygamberler buna dayanamazlardı.

<sup>21</sup> Twersky, Isadore., *A Maimonides Reader, Library of Jewish Studies*, Behrman House, Inc. Publishers, 1997, USA, s. 419-420.

<sup>22</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/35; Atay, s. 403, Pines, s. 368.

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 243.

da vahiy genel olarak ilahi bir idrak yöntemi olarak kabul ettikleri rüya ile açıklarlar.

İbn Rüşd *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs* isimli eserinde rüyaları ve rüya ile aynı kategoride olduğunu söylediği ilahi idrakleri inceler ve üç kısma ayırır. Buna göre bu idraklerin bazıları rüya, bazıları kehanet bazıları ise vahiy olarak isimlendirilir.<sup>24</sup> Bu ayırma göre aynı kategorilere sahip bu idrakleri birbirinden ayıran ana unsur idraki harekete geçiren kaynaktır. Vahyin kaynağı Allah'tır. Vahiy de içine aldığı idraklerin kaynaklarını inceleyen İbn Rüşd rüyaların kaynaklarının melekler (angels), kehanetin kaynağının cinler (demons), vahyin kaynağının ise -arada bir vasıta olarak veya olmadan- Allah olduğu anlayışının altında halkın bu idraklerin sebebini farklı kabul etmesi olduğunu belirtir. Ona göre rüyaların mahiyeti hakkında yaptığı araştırmalar vahiy ve kehanet için de geçerlidir. Bunun nedeni bu idraklerin birbirlerinden farklı oluşlarının nedeni sebeplerinin azlığı veya çokluğudur. Vahiy mutluluğun mahiyetini bildirmesi ve insanı mutluluğa ulaştıracak şeylerin bilgisini vermesi nedeniyle diğer idraklerden ayrılır.<sup>25</sup> Dolayısıyla İbn Rüşd'ün rüya hakkında belirttiği açıklamalarının vahyin mahiyeti için de geçerli olduğunu anlayabiliriz. Rüyayı sadık ve yalancı şeklinde ikiye ayıran İbn Rüşd sadık rüyanın insanlar için meçhul bir bilginin bilgisine delalet ettiğini iddia eder. Rüyalarda bilgi edinme ise insana külli bilgilerden farklı olarak bilginin kendisinin aracısız olarak verilmesidir. İbn Rüşd'e göre rüyada teorik değil gelecekle ilgili bilgiler verilir. O rüyada bu tür bir bilgi edinmeyi inayet olarak değerlendirir.<sup>26</sup> Çünkü insan aklının kavrayamadığı konular vardır. Vahiy ile elde edilen bilgi akli bilgilerin tamamlayıcısıdır. Yani aklın yetersiz olduğu bilgileri Allah insana vahiy ile vermiştir.<sup>27</sup>

Peki herkes rüya gördüğüne göre Peygamber ile normal insanlar arasındaki fark nedir? diye sorulabilir. İbn Rüşd peygamberlerin gördüğü rüyanın vahiy adını almasının onlara has bir durum olduğunu ima eder. İbn Rüşd daha önce hakkında bir kanıtı sahip olunmayan bilginin insanlarda gerçekleşmesine rüya, peygamberlerde gerçekleşmesine ise vahiy der.<sup>28</sup>

İbn Rüşd rüyanın insanlarda nasıl gerçekleştiği hususunu ise evren teorisinin unsurları eşliğinde açıklar. Rüyada etkin güç insanın mütehayyile gücü ile ay altı dünya üzerinde akılsal faaliyetlerin düzenleyicisi olan Faal akıldır. Faal akıl gelecekte olacak olayların külli halini mütehayyile gücüne verir. Maddesel yapıda olan mütehayyile gücü ise aldığı bu bilgiyi cüz'i olarak kabul eder. Mütehayyile gücü verilen akli bilginin bazen aynısını alır bazen da bir benzeri ile

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *el-Hâss*, s. 66, (Ar.); s. 39. (İng.)

<sup>25</sup> Arkan, Atilla., "Meşşai gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", *Divan*, 2003/2 Sayı:15, s.107.

<sup>26</sup> Arkan, a.g.m. s.109-110.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Tehâfütü't-Tehâfüt), (çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986. s. 135. Esere bundan sonraki atıflar kısaca T.T. şeklinde olacaktır.

<sup>28</sup> İbn Rüşd, T.T. s. 297.

alır.<sup>29</sup> Rüyayı bu şekilde açıklayan İbn Rüşd, İbn Meymun'un vahiy tanımına da ışık tutar.

İbn Meymun " *Vahiy (nübüvvet, prophecy) hakikatte, ilâhî varlıktan çıkan, Faal Akıl aracılığıyla önce insanın aklı melekesine sonra da mütehayyile gücüne ulaşan bir feyizdir. O insanın en üst mertebesi ve ulaşabileceği en üst yetkinliktir.*" <sup>30</sup> der. Bu tanım üzerinde her iki filozofun benzerliğini görmek mümkündür. Tanımdan anlaşıldığı üzere İbn Meymun da kendi döneminin hâkim evren tasavvurunu kullanır. Faal akıl evren tasavvurunun ontolojik, mütehayyile gücü ise hâkim psikoloji anlayışının temel unsurlarından biridir. İbn Meymun'a göre vahyin kaynağında Tanrı'dan taşan feyz vardır. Feyz önce evrene akar ardından da faal akıl aracılığı ile ay altı âlemdeki akısal varlıkları etkiler. Her varlık faal akıldan kendi kemaliyeti nispetinde pay alır. Bu da vahyin varlıkların doğal durumları ile doğrudan ilişkili olduğunu gösterir.<sup>31</sup> İbn Meymun vahyi izah edebilmek için Farabî tarafından da kullanılan akıl ve mütehayyileye dayalı iki modeli birleştirir. İlk model aklın ittisali ile alınan vahiy modelidir. İlk model yetkin aklın Faal Akıl ile olan ittisali ve bunun sonucunda ilahî konuların elde edilmesidir. Diğer model ise Farabî'nin yazılarında da görülen ilahî feyzin mütehayyileye taşması ile açıklanan vahiy modelidir. Bu modelde mütehayyile teorik bilgiyi ve gelecekteki olacak olaylarla ilgili bilgiyi imajlar haline getirme rolünü üstlenir.<sup>32</sup> İbn Meymun, İbn Rüşd gibi vahyin alınışını insandaki normal bilgi edinme sürecinin tersi yönünde olduğunu kabul eder. İnsanın bilgi edinme sürecinde ilk sırada dış duyuvar vardır. Dış idrak güçleri ile edinilen bilgi iç idrak güçlerine taşınır. Soyutlanarak akla kadar taşınan bilgi akılda en soyut haline ulaşır. Vahiy de ise bilgi Faal Akıldan soyut olarak gelir. Vahiy alan kimse iç idrak güçlerinden dış güçlerine doğru akan bilgiyi sanki dışarıda oluyormuş gibi hisseder.

İbn Meymun Vahyin geliş şekillerini iki şekilde inceler. Bunlar rüya ve rû'yettir. Rüyayı açıklamaya gerek duymayan İbn Meymun bunun herkesçe bilindiğini belirtir.<sup>33</sup> Ruyet ise uykuda gerçekleşmeyen, aklın ve duyuvarın işlevini kaybetmeyip, peygamberin adeta kendini kaybetmesi durumudur.<sup>34</sup> İbn Meymun rû'yetleri Faal Akıl'la ittisalin gerçekleştiği ve nazari ilimlerin kazanıldığı bir süreç olarak değerlendirir.<sup>35</sup> Ona göre peygamber aldığı bu bilgileri mütehayyilesinin yardımı ile bazen aynısı olarak bazen de taklitleri ile alır.<sup>36</sup> Bu durum sadık rüyaların da nedenidir.<sup>37</sup> Her iki filozof da rüyanın vahiy

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *el-Hâss*, s. 79. (Ar.) s. 46 (İng.)

<sup>30</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/ 36; Atay, s. 404; Pines, s. 369.

<sup>31</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/36, Atay, s. 404-405; Pines, s. 369-371.

<sup>32</sup> Kreisel, Howard, "Moses Maimonides" *History of Jewish Philosophy*, (Routledge History of World Philosophies vol: II) Editörler: Daniel H. Frank and Oliver Leaman., Routledge, London an New York, (2003), s. 263.

<sup>33</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/41, Atay, s. 422; Pines, s.386.

<sup>34</sup> Twersky, a.g.m. s. 419-420.

<sup>35</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/46, Atay, s. 446; Pines, s. 403.

<sup>36</sup> Özgenç, a.g.e. s. 76-77.

de etkin olduğuna vurgu yaparken İbn Meymun ikinci bir vasıta daha verir ki bu da ru'yettir.

İbn Rüşd peygamberlerin vahiy ile aldığı bilgileri aynıyla mı yoksa sembollerle mi aldıkları hususunda açık bir ifade kullanmaz. Fakat ilahi bilginin alınışı ve mütehayyilenin bu süreçteki rolüne değinilmesi peygamberin bilgiyi formlar şeklinde aldığı yönündeki yoruma açıktır. İbn Meymun'un konu ile görüşüne gelince o rüya ve ruyette verilen bilgilerin mütehayyilenin tarafından oluşturulan çeşitli simgelerle -Musa peygamber bu çeşit vahiy almamış, vahyi akıl ile almıştır.<sup>38</sup> -alındığını belirtir. İbn Meymun'a göre peygamberler bu simgeleri insanların anlayacağı bir dille aktarırlar. Peygamberler bu yolla insanlara iyi olanı öğretmede kullandıkları bir dil oluştururlarken ilahi emirleri de insanlar için açıklarlar. Böylece şeriat olarak ifade edilen Tanrı-insan, insan-insan ilişkilerini belirleyen kurallar bütünü de meydana gelir.

### Sosyolojik Boyut

İbn Rüşd Plâton'un *Cumhuriyet*'ine yazdığı şerhte insanların ahlaki erdemlere ancak bir toplumda ulaşabileceklerini ifade eder. Yani insan için "iyi" toplumda mümkündür. Buna göre insan ereksel nedenlerle bir toplumda bulunur. İnsan doğasından getirdiği bedensel pek çok gereksinimi toplum içinde karşılar. Yaşamak için zorunlu olan her şeyde insan yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. Besin elde etme, barınma, giyinme vs. gibi. İnsanın ihtiyaçlarının bazıları zorunlu, bazıları geçimlik, bazıları ise yaşamın yahut icra edilen mesleğin daha yetkin olunabilmesi içindir. Plâton'un "*kent halkından kimseye bir sanattan fazlasını elde etmek yaraşmaz*" şeklindeki görüşünü insanların ihtiyaçları nispetinde pek çok sanatın olduğunu fakat bir insanın ancak bir sanatta yetkinlik kazanabileceğini, bunun için de diğer insanların yardımına ihtiyacı olduğu şeklinde şerh eder.<sup>39</sup> Buna göre insan bireyi yetkinlik ve mutluluğa bir toplum içinde ulaşabilir. Ona göre şeriatın ortaya koyduğu öğretisi herkesin paylaştığı ve mutluluğa ulaşmaları için yeterli olan bir öğretimdir.<sup>40</sup>

Konu ile ilgili olarak İbn Meymun da insanın toplumda yaşama ihtiyacını diğer varlıklardan ayırıcı bir özellik olarak ele alır. Ona göre insanlar tabiatları gereği birbirlerinden farklı özelliklere sahiptirler. O insanın kendi türü içinde bu kadar farklılığı taşıyan tek varlık olmasını da vurguya değer bulur. Toplumlara bakıldığında gerek akli gerekse ahlaki açıdan birbirinden farklı insanlar görürüz. Her bir birey kabiliyetleri ve eğitimi nispetinde toplumda varlık kazanmaktadır. İbn Meymun'a göre bu durum insanların doğalarından getirdikleri farklılıklardır. Bu farklılıklarla topluma katkıda bulunurlar. Bu

<sup>37</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/36, Atay s. 401; Pines, s. 370.

<sup>38</sup> Özgenç, a.g.e. s. 85-86.

<sup>39</sup> *Averroes on Plato's Republic* (translated with an introduction and notes by Ralph Lerner.) Ithaca : Cornell University Press, 2005, s.5-7. ve *Averroes, Commentary on Plato's Republic* (edited with an introduction, translation and notes Erwin Isak Jacob Rosenthal.) Cambridge : Cambridge University Press, 1956, s.112-114.

<sup>40</sup> T.T. s. 233.



farklılıklar aynı zamanda toplumda yaşamayı gerektiren diğer bir sebeptir.<sup>41</sup> Toplum içi ilişkilerin düzenlenmesi ve kurulan düzenin devamı için hukuki bağların varlığını düşünmek kaçınılmaz olduğu kadar, bu kanunların yapıcısı ve uygulayıcısını düşünmek de kaçınılmazdır. İbn Meymun'a göre kanunlar farklı kaynaklara dayanabilir. Kanunlar kanun yapıcılar tarafından yapılabilir. Fakat ona göre insanı hakiki anlamda gerçek mutluluk ve saadete ulaştırın biricik kanun ancak ilahi kaynaklı olan kanundur.<sup>42</sup> Çünkü vahiy temelli oluşturulan kanun (şeriat), varlıkların varlıklarını koruma ve devam ettirebilmeleri için Tanrı'nın hikmetinin bir parçasıdır.<sup>43</sup> İbn Meymun'a göre bu ilahi hikmet yeryüzünde peygamberler vasıtasıyla somutlaşmaktadır.

İbn Meymun'a göre vahye dayalı kanunun (şeriatın) iki amacı vardır. Bunlar beden ve ruhun mutluluğudur. Şer'i kanunlar insanın bedensel ve ruhsal mutluluğunu amaçlarlar. Ruhun mutluluğu için insanların kendi kabiliyetlerine uygun bir şekilde onları mutlu edecek bilginin verilmesi ile gerçekleşir. Bedenin mutluluğu ise bir taraftan toplumu oluşturan insanların diğer fertleri düşünerek, birbirlerinin eksikliklerini giderici yönde tamamlayıcı olmak iken diğer taraftan insanların ahlaki erdemlere göre hareket etmeleridir. Son ulaşılan yetkinlik her iki tarafın yani bedensel ve ruhsal mutluluğun en yetkin şekilde elde edilerek aktif hale getirilmesidir.<sup>44</sup>

Her iki filozof da toplum içinde var olmanın insani yönünü öne çıkarırlar. İnsanların bir arada yaşayabilme durumunu sağlayan kurallar bütünü'nün oluşturulması ve bu bütünü'nün korunmasında vahyin ve peygamberin rolü oldukça belirgindir. Kanunların uygulanması ile insanlara kazandırılmak istenen mutluluk, ahlaki pratiklerle sağlanır.

### **Ahlakî ve Amelî Boyut**

İbn Rüşd'e göre bir kimsenin peygamber olduğuna akli ve ilmi harikalar değil, ahlaki ve ameli faziletler delil olabilir.<sup>45</sup> Peygamberler ahlaki olarak en üstün kimselerdir. Aklın ve ilmi bilginin pratiğe yansımaları gerekir. Bu da ahlakıdır. Bu yüzden sadece akli ve ilmi bilgi peygamber olmanın yeterli nedeni olamaz. İnsanın kendine özgü mutluluğa ulaşabilmesi için teorik ve pratik sanatları elde etmesi gerektiğini düşünen İbn Rüşd'e göre bu sanatların yetkinleşebilmesi için de ahlaki erdemler gereklidir. İbn Rüşd'e göre ahlaki erdemlere ise Allah'ı tanımak ve O'nu ibadetlerle yüceltmekle ulaşılabilir. Bu da dinlerin hepsinde mevcuttur.<sup>46</sup> Peygamberler bu tür pratikleri insanlara öğretirler. Amaç insanların eğitimidir. Şeriatlar halk ve bilge kimselerin eğitim ve öğretim konusundaki

<sup>41</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/ 40, Atay, s. 419;

<sup>42</sup> İbn Meymun kanunları; kanun koyucuların yaptığı, ilahi kaynaklı olanlar ve taklidî kanunlar olmak üzere üçe ayırır. Bkz. *Delâletü'l-Hâirîn*, II/40; Atay, 419-421; Pines, s. 382-384.

<sup>43</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/40; Atay, s. 421; Pines, s.382.

<sup>44</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/27; Atay, s. 579-580; Pines, s. 510-511.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 233.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, T.T. s. 329.

ihtiyaçlarını karşılar.<sup>47</sup> Peygamberleri filozoflardan ayıran en önemli fark da peygamberlerin sahip oldukları bilgileri pratikte uygulayarak örnek olma sorumluluğunu taşıyor olmalarıdır. İbn Rüşd peygamberler ile bilge (filozof) kimse arasında bir karşılaştırma yapar. İbn Rüşd'e göre bilgelik peygamberlerde sürekli olarak vardır. Onun bundan çıkardığı sonuç her peygamberin bir filozof olduğu ancak her filozofun peygamber olmadığıdır. Filozoflar ise peygamberlerin varisleridir. Peygamber ve filozofların temsil ettiği akıl-vahiy ilişkisi açısından bakıldığında İbn Rüşd'e göre her şeriat vahye dayanır ve akıl ile iç içedir.<sup>48</sup>

İbn Meymun da peygamberlerin ayırıcı vasıfları arasına ahlaki yerleştirir. Peygamberler arasındaki derece farklarından birinin de ilmi ve ameli diğer bütün şartlar oluştuktan sonra bunların ahlaka dönüşmesinde olduğunu belirtir.<sup>49</sup>

İbn Meymun da tıpkı İbn Rüşd gibi filozof ile peygamber arasındaki ayırımı dikkat çeker. Peygamberler Tanrı tarafından seçilmişlerdir. Onların vazifesi insanlara örnek olmak yani vahiy ile bildirilen bilgiyi uygulamaktır. Filozofların böyle bir görev ve sorumluluğu yoktur. İbn Meymun'a göre de bütün peygamberler filozofturlar.<sup>50</sup> Yani peygamberler akli bakımdan yetkin olmaları anlamında filozofturlar. Fakat gerçek anlamda filozof-peygamber sadece Hz. Musa'dır.<sup>51</sup>

Her iki filozof için de peygamberlerin var olma amacının insanların teorik ve pratik yetkinliklerini ahlaki erdemler olarak gerçekleşmesi şeklinde anlamak mümkündür.

### Sonuç

İbn Rüşd ve İbn Meymun çalışmanın başında da açıklandığı üzere iki farklı ilahi dinin kendi dönemlerinde ki önemli temsilcileridir. Aynı dönemde ve aynı şehirde yaşamış olmaları, aldıkları eğitim ve içinde buldukları kültürel atmosferi yansıtmaları bakımından iki güzel örnektir. İbn Rüşd ile İbn Meymun'un birbirleri ile münasebetlerinin olup olmadığı tam olarak bilinemesi bile çalışmalarında benzerlikleri bariz şekilde görülmektedir. Aristoculuğun İslâm felsefesi üzerinden yapılan Yahudilik temelli yorumunda İbn Meymun pek çok konuda İslâm filozoflarının takipçisidir. Öyle görülüyor ki vahiy konusunda da durum bu yöndedir.

Vahyin tarihsel delili her iki filozofta da belirgindir. İbn Meymun kendi dini geleneğini ve kendinden önce konuyla ilgili kabulleri olan filozofların

<sup>47</sup> İbn Rüşd, T.T. s. 330.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, T.T. s. 330.

<sup>49</sup> İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/36, Atay s. 407-408; Pines, s. 371-372.

<sup>50</sup> Pines, Shlomo., "Maimonides" *The Collected of Shlomo Pines Vol:V Studied in The History of Jewish Thought by Shlomo Pines*, Ed: Warren Zev Harvey, Moshe Idel, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1997, s.344.

<sup>51</sup> Sirat, Colette., *A History of Jewish Philosophy in The Middle Ages*, Cambridge University Press Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1993, s. 194.

görüşlerini aktarırken, İbn Rüşd peygamberliğin insanların üzerinde ittifak ettiği bir gerçeklik şeklinde ele alır. İbn Meymun'un vahyin tarihini derecelendirip Hz. Musa'da zirveye çıkarırken, İbn Rüşd diğer peygamberlerden üstün değerlendirdiği Hz. Peygamberin nübüvvetini yükseltir. Her iki filozofun kendi dinlerinin peygamberlerini öne çıkardıkları konu vahyin akliliğidir. Hz. Musa vahyi akli ile Tanrı'dan olduğu gibi almışken, Hz. Peygamber'in aktardığı vahiy mahsulü Kur'an İbn Rüşd'e göre aklın asla ulaşamadığı insanı aciz bırakan bir mucizedir. Bu anlamda dini referanslar her iki filozof için oldukça önemlidir. Vahyin imkânı ve konuyla ilgili delillerini sunarken filozoflar vahyin kendisini birer delil olarak kullanırlar. İbn Rüşd vahiy konusunu ele alırken konuyu özelleştirmede İbn Meymun kadar yoğunlaşmaz. Özellikle Musa peygamber ile ilgili yorumlarında İbn Meymun oldukça dışlayıcı bir çizgi oluştururken, İbn Rüşd daha kapsayıcı bir çizgi takip eder.

Her iki filozof vahyin alınış şekillerini kendince sıralarken rüyanın, vahyin peygambere ulaşmasında bir yol olduğu her ikisi tarafından da kabul edilir. Rüyada alınan bilgilerin peygamberin mütehayyilesi tarafından forma sokulması durumunu İbn Meymun peygamberlerin kitaplarında anlatılanlarla açıklar. Ona göre bu kitaplarda açıklananlar bu sembollerin anlaşılması ile anlaşılabilir. Zaten Delaletü'l Hairin'i yazma nedeni de bunların anlaşılmasıdır. İbn Rüşd mütehayyilenin rolü konusunda bu kadar açık değildir. Fakat kabul ettiği insan tasavvurunun unsurları açısından bakıldığında benzer bir yorum onun için de düşünülebilir. İbn Meymun Hz. Musa hariç diğer bütün peygamberlerin bildirdiklerinin sembolik olduğunu ifade eder. Peygamberlerin aktardıkları vahyî bilgi kurallar bütününü ve bir yaşam şekli belirler. Vahyin sosyal boyutu ile ilgili olarak her iki filozofa göre de insan toplumsal bir varlık olduğundan toplumda yaşayabilir. Bu durumda bir arada yaşamının kuralları bir gereksinim olarak belirir. Dinler bu kuralların kaynağını oluştururlar. Her iki filozof da şartların toplumları daha iyi olana götürmeyi hedeflediğini belirtirler. Daha iyi olanla, insan kendi tabiatı için uygun olan mutluluğu yakalayabilecektir. Bu anlamda her iki filozof da aynı düşündedir. İnsan varlığını iyiye ulaştıran insanlar peygamberlerdir. Peygamberler ahlaki ve ameli uygulamalarında insanlar için birer örneklerdir. Öyle ki bir kimsenin peygamber olduğunun en önemli göstergesi ahlaki ve ameli faziletlerdir.



## DEĞERLENDİRME

### Ünal Kılıç

Öncelikle bir seneden fazla bir süredir özverili bir şekilde çalışarak böylesine güzel bir sempozyumda bizleri buluşturan ve İbn Rüşd gibi büyük bir mütefekkirin özellikle ülkemiz ve şehrimizde daha iyi bilinmesine yönelik büyük katkılar sağlayacak olan tebliğleri dinleme imkanı sunan tertip heyetine teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca bu oturumda değerli tebliğleriyle yer alan tebliğ sahibi ilim adamlarımızı da çalışmalarından dolayı tebrik etmek istiyorum. Tebliğlerle ilgili olarak müzakereme başlamadan önce şunu ifade etmek isterim ki, her üç tebliğ de İbn Rüşd hakkında gayet güzel bilgilerle doludur. Bununla birlikte ben bir müzakereci olarak bu tebliğleri ana hatlarıyla özetlemeye ve bazı hususlar hakkında tenkitlerde bulunmaya çalışacağım.

Bülent Bey "İbn Rüşd'ün Aydınlanma Dönemine Etkisi" başlıklı tebliğin giriş kısmında İbn Rüşd'ün özellikle Aristo'nun eserlerini şerh edip yorumlayarak batıda tanınması ve bu eserlerin iyice anlaşılmasına katkı sağladığını ve böylece Hristiyan Avrupa'da 17 ve 18. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma dönemine etki ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca felsefe ile dini bir harmoni içinde ele almasıyla onun ortaçağ Hristiyan düşüncesine olumlu katkılar sağladığını söylemektedir. Burada tabii ki şunu sormamız mümkün ortaçağ Hristiyan dünyasına İbn Rüşd'ün katkısı ölümünden beş asır sonra mı söz konusu olmuştur, sonra bu etki doğrudan mı yoksa dolaylı olarak mı gerçekleşmiştir. Belki şöyle demek daha doğru olmaz mıydı; onun Aristo'nun eserlerine yaptığı şerhler ve getirdiği açıklamaları okuyarak Aristo'yu iyi anlayan batılı bilim adamları kendilerinden sonraki kuşakları bu doğrultuda yetiştirmişler böylece batıda aydınlanma döneminin oluşumuna katkı sağlamışlardır. Nitekim İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserlerine yaptığı yorumlar Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi ilahiyatçıları etkilemiş ve bunlar da kutsal kitabın yapılmasını istedikleri ile aklın standartlarını bağdaştırmaya çalışmışlardır. Sonra İbn Rüşd sadece Aristo'nun eserlerini şerh eden bir yorumcu olarak mı haleflerini etkilemiştir? yoksa kendi bilgi ve birikimleriyle de ve özellikle el-Kindî, Farabî ve İbn Sina gibi İslâm düşünürleriyle zirve dönemlerini yaşayan İslâm felsefesi ve düşüncesi doğrultusunda ortaya koyduğu fikirleriyle de özellikle Aydınlanma dönemine gidilen sürece katkı sağlamıştır bu hususta da çalışmada ayrıntıya girilmemiştir.

Sempozyumumuza konu olan İbn Rüşd'ün isminin yazımı ile ilgili bir hususa dikkat çekmek istiyorum. Bu tebliğinde araştırmacımız İbn Rüşd şeklinde değil de İbn Rüşd şeklinde bir yazılışı tercih etmiştir, oysa genel kullanım araştırmacının yazdığı gibi "t" ile değil "d" harfi iledir.

Tebliğin başlığı "İbn Rüşd'ün Aydınlanma Dönemine Etkisi" şeklinde atılmış olmakla birlikte bu hususta sadece İbn Rüşd'ün felsefe ile dini

uzlaştırmaya çalıştığından ve Gazalî'nin Yunan felsefi akılcılığını eleştirirken savunduğu hakikatin yegane kaynağının tinsel olduğu şeklindeki görüşüne karşılık onun din ile felsefenin uyumu, hakikat hakkında bilgi edinmek için vahiy gibi aklın da kaynaklık edebileceği hususundaki görüşlerine yer verilmiştir.

Altı sayfalık bildirinin ilk bir buçuk sayfasında İbn Rüşd'ün yaşamı ve kısaca zihni yapısıyla ilgili görüşleri hakkında bilgi verilmiş, geriye kalan kısımda ise Batıda 17-18. Yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma Döneminin genel özellikleri, bu düşünceyi savunan felsefeciler ve görüşleri özetlenilerek zikredilmiş, son kısımda ise Batıda aydınlanmaya karşı olanlar ve gerekçeleri üzerinde durulmuştur. Söz konusu bölüm ile bundan önceki bölümlerde İbn Rüşd'ün hangi görüşleri ile Aydınlanma çağına etki ettiğine dair hiçbir ifadeye yer verilmemiştir. Diğer taraftan tebliğ sahibi tebliğinde yazdıklarına dair herhangi bir referans ve dipnot ismine de yer vermemiştir ki bu durum da bilimsel bir tebliğ için büyük bir eksikliklerdir.

Hasan Bey ise "Katolik Kilisesindeki İbn Rüşd Mirası" başlıklı tebliğinde İbn Rüşd Felsefesi'nin Thomas'a etkileri ve Thomas'ın referansı ile da bir öğreti olarak Katolik kilisesinde ortaya çıkışı teorik ve pratik hikmet çerçevesinde ele alınarak bunlardan pratik hikmetin medeniyetler ittifakına katkılarına dair bilgiler vermiştir.

20. Yüzyılın başlarından itibaren Thomas'ın metot ve doktrinleri Katolik kilisesince felsefe ve teoloji okullarında okutulmaya başlanmış ve Katolik kilise tarafından onun öğretileri resmi olarak kabul görmüştür. Felsefe tarihçilerinin de ifade ettiği üzere Thomas'ın üzerinde durduğu hususlar ve dile getirdiği görüşler ortaçağ Hristiyan Avrupa'sında bilinmeyen, anlaşılmayan ve hatta konuşulmasına bile izin verilmeyen hususlardır. O halde asırlar sonra Katolik kilise tarafından kabul görülen esaslar Thomas tarafından nasıl ortaya atılabiliyordu, o bu tür görüşleri nasıl olmuş da serd edebilmişti. Cevabı yine felsefe tarihçileri vermektedirler ve onlara göre Thomas, söz konusu düşünceler hususunda İbn Rüşd'den ilham almış, ondan etkilenmiş ve hatta onu takip ederek söylediği fikirlerini kendine mal etmeye çalışmıştır. Tabi ki bunda anormal bir durum söz konusu değildir, zira bilim insanlığın ortak mirasıdır ve bilimsel etkileşim her daim normal bir husustur. Bununla birlikte şunu ifade etmek gerekir ki Thomas'a izafe edilen pek çok felsefi görüş aslında İbn Rüşd'e ait olmasına rağmen bu gün batıda, yöneticilik makamına gelmiş devlet adamları ve entelektüeller arasında bile yanlış bir şekilde Thomas'a izafe edilmektedir. Thomas tarafından ifade edilen felsefi düşüncelerin aslında İbn Rüşd'e ait olduğu veya en azından Thomas'ın felsefi düşüncesinin şekillenmesinde İbn Rüşd'ün dolayısıyla da İslâm felsefesinin önemli bir yerinin olduğu bilinmiş olsaydı batıda İslâm düşüncesi ve medeniyeti hakkındaki olumsuz düşüncelerin en azından bir kısmı giderilmiş olabilirdi.

Yukarıdaki durum gerçekleştirilebilseydi bu gün Hristiyan Avrupa ile İslâm dünyası arasında gerçekleştirilmeye çalışılan medeniyetler ittifakı için ortak bir isim tabi ki İbn Rüşd olabilirdi. Zira İbn Rüşd'ün günümüz Avrupa'sının ulaştığı bilimsel seviye ve felsefi düşünceye olan katkısı bilinmiş olsaydı batılı pek çok kimsenin Müslümanların entelektüel mazilerinden şüphe duymaları söz konusu olmayabilirdi.

Ali Osman arkadaşımız ise "İbn Rüşd'ün Hristiyan Teolojisi Bağlamında Müslüman Entelektüellere Eleştirisi -Teslis Örneği" başlıklı bildiriyle sempozyuma iştirak etmiştir. Öncelikle arkadaşımızın üslubunu çok beğendiğimi belirtmek isterim. Ele aldığı konuyu dağıtmadan derli toplu bir şekilde incelemiş ve gayet akıcı bir tarzda ulaştığı neticeleri ifade etmiştir.

Bilindiği gibi ortaçağ Hristiyan âleminde Tanrının varlığı ile İsa'nın tabiatı, İslâm dünyasında ise Allah'ın sıfatları konusu tartışılan konulardan olmuş, her iki din mensuplarınca da söz konusu tartışmalar asırlar boyunca sürdürülmüştür. İbn Rüşd genelde Eşarîlerin özelde ise Gazalî'nin sıfatullah hakkındaki görüşleri ile Mutezilenin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili düşüncelerini Hristiyanlıktaki teslis akidesine benzemesi sebebiyle eleştirmesi söz konusu olmuştur ki tebliğin konusu da budur.

Tebliğde öncelikle ilk dönem kelim ve akaid kaynaklarına dayanılarak Eşarî ve Mutezilede Allah'ın birliği ve sıfatları konusu çok fazla ayrıntı ve tartışmalara girilmeden verilmiştir. Buna göre Mutezile Allah'ın sıfatları zatının aynısıdır ve onunla birdir. Sıfatların zattan ayrı kabul edilmesi birden çok varlığın ezeli olduğunun kabulü anlamına gelir ki bu da tevhid anlayışını zedeler.

Diğer taraftan on ve on birinci asırda gelişmeye başlayan Eşarîliğe göre ise Allah'ın sıfatları ne zatının aynısıdır ne de zatının gayrıdır. Bir başka deyişle Allah'ın sıfatları ne Allah'tır ne de Allah'tan başkadır.

Öncelikle Ehl-i Sünnet alimleri sonraki dönemlerde ise özellikle müsteşriklerin öncülük ettiği bazı kesimler Mutezilenin sıfatullahla ilgili görüşlerinde Hristiyanlığın teslis anlayışının etkilerinden söz etmişlerdir. Evet Mutezile diğer İslâmî inanç gruplarına nazaran akla ve felsefi düşünceye daha fazla önem vermiş, bu uğurda Hristiyan düşünürlerden de zaman zaman istifade etmekte bir beis görmemiştir, ancak bu durum onların Hristiyanlıktaki teslis anlayışını benimseyerek aynısını Allah'ın sıfatlarını ifade etmekte kullanmışlardır gibi bir sonuca varmamıza imkan vermemektedir. Zira iddia edildiğinin aksine, İslâm düşüncesinde Allah'ın sıfatları hiçbir zaman O'nun dışında gerçekliği olan varlıklar olarak görülmemiştir. Hristiyanlıktaki teslis inancında ise Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üç ayrı tanrısal şahsiyetler olarak telakki edilmiştir.

İbn Rüşd ise Allah'ın varlığı, birliği ve ortağının olmadığının öğretilmesi bundan sonra ise sıfatullahın öğretilmesinin gerekliliği üzerinde durur. O, ulûhiyetle ilgili bilgilerin halka misallerle ve olabildiğince kolaylaştırılarak

anlatılması gerektiğini, burhan ehline ise akılcı sistemin gereği olarak tevile başvurulmasını savunur.

İbn Rüşd'ün sıfatullah konusunda kelamcıları eleştirisinde kendi ifadesiyle halkın kafasının karışacağı ve bidate düşecekleri endişesi de etkili olmuştur. Ona göre kelamcılar şeriatın farklı kişilere farklı hitap etme özelliğini anlayamamışlar, burhan ehli ile avamı aynı noktada değerlendirmişler bu da özellikle avamın aklının karışması bidatlere düşmeleri, inançlarının sarsılması ve felsefeye olan güvenlerinin azalmasına yol açmıştır.

İbn Rüşd'ün karşı çıktığı kesimler özellikle Eşarî ve Mu'tezilî kelamcılardır. Bunda onların sıfatullah konusunu izah ederken Hristiyan teologların tesisle ilgili anlatımlarının etkilerinde kalarak aynı anlayışla Allah'ın sıfatlarını ele almaları etkili olmuştur. İbn Rüşd'e göre Hristiyan ilahiyatçılar tesiste hata içerisindedirler, dolayısıyla onların takibi Müslüman ilim adamlarını da hataya sevk edecektir.

Her üç tebliğcinin de tebliğinden ortaya çıkan sonuca göre şunları söylememiz mümkündür: İbn Rüşd'ün Hristiyan teologlar ve Müslüman kelamcılar üzerinde şöyle veya böyle tesirlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Eşariler ve Kelamcıların bazı görüşlerine yorumlar getirmiş, onların hataya düştükleri hususların olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan Endülüs'te hayatını sürdüren ve Hristiyan teologları tanıma fırsatını elde eden bir kişi olarak da Hristiyan ilahiyatçılar üzerinde de derin tesirler bırakmıştır. Nitekim vefatının üzerinden 15 sene geçmeden eserleri tercüme edilerek üzerinde Avrupalı ilim adamları tarafından çalışmalar yapılmıştır. Onun İlkçağ filozoflarını sonraki kuşaklara anlatmadaki başarısı, dinle birlikte akla önem vermesi, bilimin nesnel yöntemlerle izahı, akıl vahiy ilişkisini sağlıklı bir zemine oturtma çabaları, bilimsel verilerin anlatımında muhatapları kategorize etme anlayışı, hakikatin bilgisinin elde edilmesinin dinin emri olduğu ve bu bilgiye sadece vahiyle değil akıl ile de ulaşabileceğine dair görüşleriyle ortaçağdaki bilgiye ulaşma hususunda dinin yegane vasıta olması anlayışını değiştirerek aklın da önemli bir araç olabileceğine dair görüşleriyle Avrupalı pek çok kimseyi etkilemiş ve bu etkileşim Avrupa'da Aydınlanma döneminin oluşması ile sonuçlanmıştır.