

VII. BÖLÜM / PART VII

DİNİ NASLARIN TEVİLİ

**THE INTERPRETATION OF
RELIGIOUS TEXT (HERMENEUTICS)**

Editör: İsmail Çalışkan

2 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

Mukayeseli İslâm Hukuku Bağlamında İbn Rüşd'ün Hadisçiliğine Genel Bir Bakış

The Interpretation of Hadith by Ibn Rüşd -in The Context of Approaching to Juridical Hadith and Hanafi School of Jurisprudence

Enbiya Yıldırım

İslâm dünyasının batıyla yüzleştiği en uç bölgede birkaç bilim dalında birden kendisini yetiştirerek İslâm medeniyetini çeşitli veçhelerden insanlığa sunma başarısını göstermiş olan İbn Rüşd, pek çok açıdan incelenmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Biz bu tebliğimizde onun *Bidâyetü'l-Müctehid* bağlamında hadisleri ele alışı ve bunları yorumlamasını ana hatlarıyla sunacağız. Ancak onun söz konusu alandaki konumuna geçmeden önce, işe ailesiyle başlamak en uygunu olacaktır. Bu bilgiler İbn Rüşd'ün hadis alanındaki birikimi ve yorumlarını daha iyi anlamamızı sağlayacak, içinden geldiği ailenin yetişmesi ve bakış açısındaki etkisi daha iyi kavranacaktır.

İbn Rüşd'ün dedesi "Şeyhu'l-Mâlikîyye"¹ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Mâlikî'dir (405-520). Fıkıh, usul ve ferâiz konularında son derece birikimli bir insan olduğu zikredilmektedir. Kadılık yapmış ve pek çok eser telif etmiştir. 18 ciltlik *el-Beyân ve't-Tahsîl* onun birikimini anlamak için yeterlidir. Tahâvî'nin müşkil rivayetler üzerindeki eserlerine tehzîb çalışmaları yapmış olması, hem hadis alanının en problemlî konularından birisi olan ihtilâfu'l-hadîs bahsine olan ilgisini hem de kadı olması hasebiyle özellikle ahkâm bahislerindeki ihtilafların kaynağında yer alan hadislere olan vukûfiyetini göstermektedir. Ayrıca Malikî mezhebinde belli bir seviyede bulunan herkesin iyi bir *Muvatta'* hafızı olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün dedesinin hadis alanında çaba sarf etmiş donanımlı bir kişi olduğunu söylemek mümkündür.²

İbn Rüşd'ün babası Ahmed b. Ebi'l-Velîd b. Rüşd'e (487-563) gelince, o da babası gibi kadılık yapmıştır. Nesâî'nin *Sunen'*ine son derece dolu bir şerh yazdığı zikredilmektedir. Ayrıca o da babası gibi *Muvatta'* hafızı olmalıdır. Zira aşağıda geleceği üzere İbn Rüşd *Muvatta'*ı kendisine ezberden arz etmiştir. Bu da onun mezkûr eseri ezberlediğini göstermektedir. Söz konusu durum, baba ile oğulun İslâm hukukunun meselelerine derinlemesine vukûfiyetleri yanında

¹ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Ebû Abdillâh Muhammed, Beyrut-Tsz., IV/1271.

² İbn İzzârî el-Merrakûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâr'il-Endelus ve'l-Mağrib*, hzr. İhsan Abbas, Beyrut-1983, IV/74; Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Çumârî, *el-Hidâye fi Tahrîci Ehâdîsi'l-Bidâye*, hzr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'âşî, Adnan Ali Şellâf, Beyrut-1987, I/22; İbn Ferhûn, İbrahim b. Nûruddin, *ed-Dîbâcu'l-Muhezzeb fi Ma'rîfeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb*, hzr. Me'mûn b. Yahya el-Cennân, Beyrut-1996, s. 278.

4 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

ahkâm hadisleri alanındaki donanımlarını göstermektedir.³ Buna bakarak, İbn Rüşd'ün yetiştiği geleneğin Kur'an dolayısıyla tefsir yanında mukayeseli hukuk ve hadis alanında güçlü bir çizgiyi temsil ettiği ifade edilebilir.

İbn Rüşd'e (520-595) gelince, hayatını ilme vakfetmiş bir insandı. Anlatıldığına göre, akli ermeğe başladıktan sonra sadece babasının vefat ettiği gece ile gerdek gecesi tetkik ve okuma işini yapamadı.⁴ 60'dan fazla eseriyle⁵ câmiu'l-ulûm bir mütefekkir olarak kelam, felsefe, fıkıh ve tıp yanında hadise de eğildi. Hadis meclislerine katılarak hocalardan hadis dinledi.⁶ *Muvatta'*ı ezberledi ve babası Ebu'l-Kasım'a arz etti.⁷ Ancak onun "dirayet yönü rivayet yönünden baskın idi."⁸ Bu tarafı eserlerinde kendisini gösterir. Kadılık yapan kuşağın bir ferdi olarak o da kadılık yaptı. Elimizdeki bu sınırlı bilgilere bakarak, geldiği kuşağın geleneğini devam ettirdiği ve hadisin özellikle ahkâm alanında kendisini belli bir düzeyde yetiştirdiğini söylemek mümkündür.

I-İbn Rüşd'ün Hadis Birikimini Yansıtan *Bidâyetü'l-Muctehid*'in Kısa Bir Tanıtımı:

İbn Rüşd'ün hadis alanındaki birikimi ve bu birikimin yansıması, Muhtasar Mukayeseli İslâm Hukuk Ansiklopedisi olarak kabul edilebilecek *Bidâyetü'l-Muctehid* de⁹ görülür. Bu nedenle onun söz konusu yönünü bu eser üzerinden değerlendirmek gerekir. Adı geçen esere bakıldığında, felsefî yönüyle meşhur olan İbn Rüşd'ün -kadılık yapmış olması hasebiyle- mukayeseli hukuk alanında oldukça üst düzeyde bir birikime sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Özellikle kendi mezhebi olan Malikî mezhebinin delilleri ile diğer mezheplerin dayanaklarını çok yalın ve özlü bir şekilde ortaya koymuş olması vukufiyet yanında özümseven bilginin hulasasının takdimi açısından da önem arz etmektedir. Mezheplerarası ihtilafları görme açısından önemli bir müracaat kaynağı olan bu eser, bir anlamda hilâfiyyât çalışması olduğundan ihtilafların kökeninde yer alan hadisleri tanıma ve bunların nasıl yorumlandığını öğrenme açısından da son derece önem arz etmektedir. Bir açıdan, İbn Kuteybe'nin *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadîs*'i ile İbn Fûrek ve Tahâvî'nin çalışmalarının ahkâm hadislerine ayrılmış bir versiyonu olarak kabul edilebilir. Aralarındaki tek fark, ihtilafların çoğunlukla giderilmemiş olması, tarafların delillerinin sunulmasıyla yetinilmiş olmasıdır. Bu itibarla, Beyhakî'nin Hanefî mezhebi ile Şafîî mezhebi

³ Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretu'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Beyrut-Tsz., s. 146; Gumârî, *a.g.e.*, I/21.

⁴ İbn Ferhûn, *a.g.e.*, s. 379; Mahlûf, *a.g.e.*, s. 146.

⁵ İbn Ferhûn, *a.g.e.*, s. 379; Mahlûf, *a.g.e.*, s. 147.

⁶ İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, hzr. Abdulkadir el-Arnâvut, Mahmud el-Arnâvut, Beyrut-1986, VI/522.

⁷ Salâhuddin Halil es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bil-Vefeyât*, hzr. Heyet, Beyrut-1991, II/114; İbn Ferhûn, *a.g.e.*, s. 378-9.

⁸ İbn Ferhûn, *a.g.e.*, s. 379; Mahlûf, *a.g.e.*, s. 146.

⁹ Eser *Bidâyetü'l-Muctehid* adıyla Ahmet Meylânî tarafından mükemmel sayılabilecek bir şekilde Türkçeye kazandırılmıştır. I-IV, İstanbul-1991. Biz bu tebliğimizde, Halid el-Attâr tahkikiyle (I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Tsz.) basılan nüshayı esas alan *el-Mektebetu'ş-Şâmile* programı II. sürümünü kullandık.

arasındaki farkları incelediği *Hilâfiyyât*'a benzer. Ondan ayrılan yönü tarafsız oluşudur.

Genel yapısı bu olan *Bidâyetü'l-Müctehid*'in en önemli yanlarından birisi, İslâm hukukunun ana meselelerini karşılaştırmalı olarak verme söz konusu konularla ilgili olarak okuyucuyu orta düzeyde bilgilendirmeyi hedefleyen bir çalışma olmasıdır. Zaten adı kitabın amacını ortaya koymaktadır: *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetu'l-Muktesid* (Çalışanın Başlama Noktası, Orta Düzeydeki Varacağı Son Merhale). Dolayısıyla bu eser, konuları karşılaştırmalı olarak delileriyle ama fazla detaya inmeden öğrenmek isteyenler düşünülerek hazırlanmıştır. Bu eseri okuyan kişi, mezhepler arasındaki ihtilafların ana sebeplerini, ittifak ettikleri hususları, konuyla ilgili ayet ve hadisler yanında bunların yorumlarını ve yapılan kıyasları ana hatlarıyla öğrenme ve belli bir düzeye ulaşma imkânına sahip olabilecektir. Zaten İbn Rüşd'ün kendisi de yer yer çalışmasının muhtasar bir çalışma olduğuna vurgu yapar ve mufassal çalışmalar gibi meseleleri uzatmaz. Nitekim imamlığın şartlarına dair bilginlerin ihtilaf ettiği hususları o konularda nas olmadığı için ele almadığını söylerken¹⁰, kira akdiyle ilgili bir babta "Bu babın konuları çoktur ancak bizim amacımız teferruata girmek değildir"¹¹ der.

Fıkıh babları tertibince hazırlanan çalışmaya mevzuların ele alınış tarzı açısından baktığımızda, konuların girişinde genellikle o konunun temelini oluşturan ayet ve hadisler ile bilginlerin ittifak ettikleri hususu zikrettiğini görürüz. Dolayısıyla konunun alt yapısını girişte hazırlamış olur. Guslü gerektiren şeyler bahsine meninin inzali ve hayza dair ayetler ve hadislerle başlayarak bilginlerin bunlarda ittifak ettiklerini söylemesi¹², başka bir yerde hayız ve istihazeye dair ayet ve icma edilen hususları zikretmesi¹³, taharet bahsi girişinde konunun temelini oluşturan ayet ve hadisler yanında âlimlerin necasetten taharetin şeriatte emredilen bir husus olduğunda ittifak ettiklerini aktarması¹⁴ ile namazın sahih olma şartları konusuna başlarken konuşmamak gerektiği hususunu ayet ve hadis ışığında ele alması¹⁵ böyledir.

İbn Rüşd'ün bu eserde kullandığı dil, son derece yumuşak bir üslûptur. Okuyucu Mâlikî olmasına rağmen kendi mezhebinin tarafgirliğini yapmayan, bilmediği yerde bilmediğini rahatlıkla ifade eden bu mütevazı söylem karşısında etkilenir. Örneğin, çocukların zekât verip vermeyeceği bahsinde, topraktan çıkanlarla çıkmayanlar arasında ayırım yapanların neye dayandıkları hususunda bir bilgisi olmadığını söyler.¹⁶ Başka bir yerde de "Bu konunun dayandığı bir

¹⁰ *Bidâye*, I/118.

¹¹ *Bidâye*, II/182, 224. Keza başka bir yerde "Bu konunun icma edilen keza ihtilaf edilen meşhur meseleleri bunlardır." der, mevzunun diğer detaylarına girmez. I/36.

¹² *Bidâye*, I/41.

¹³ *Bidâye*, I/48-9.

¹⁴ *Bidâye*, I/64.

¹⁵ *Bidâye*, I/98.

¹⁶ *Bidâye*, I/196.

6 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

delil bilmiyorum." der.¹⁷ Mezhep imamlarına karşı kullandığı ifadeler de onun bu nezaketini teyit eder mahiyettedir. "Her halde Mâlik ile Şafî bu hadisi sahih bulmamışlardır." demesi gibi.¹⁸ Onun bu nezaketi bazen konular çerçevesinde ahlakî öğüt vermeye kadar gider. Bunu, hem hukuk alanında yetişecek olanlara bir nasihat hem de önlerine gelecek meselelerde insanları irşad etmelerine yardımcı olmak amacıyla yaptığı düşünülebilir. Örneğin, hibeden dönen kimseyle ilgili hukukî tartışmaları ve Hz. Peygamber'in hibesini geri isteyen ağır şekilde eleştiren hadislerini zikrettikten sonra söylediği şu söz böyledir: "Yapılan hibeden dönmek iyi bir davranış değildir. Ayrıca şeriat sahibi (a.s.) ahlakî güzellikleri tamamlamak için gönderilmiştir."¹⁹

II-İbn Rüşd'ün Hadisçiliği:

Bu kısımda İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid* deki hadisçiliğini, açıklama ve uygulamalarından yola çıkarak, birkaç açıdan ele alacağız.

A-Hz. Peygamber'in teşri açısından konumu:

Eserinin başında temel usul konularına çok kısa bir şekilde değinen İbn Rüşd, Hz. Peygamber'in konumuyla ilgili olarak da özet bilgi verir, yaklaşımını ortaya koyar. Kur'an yanında teşri sahibi olarak Hz. Peygamber'i kabul eder ve ondan ahkâm alma yollarının üç tane olduğunu belirtir: Lafız, fiil ve ikrar.²⁰

Hz. Peygamberin ifadelerinin teşrideki yeri hususunda genel anlamda bir ihtilaf olmadığı için bu hususa fazla girmeyen İbn Rüşd, Hz. Peygamber'in fiillerinin, ulemanın çoğunluğuna göre, şer'î hükümlerin öğrenildiği yollardan birisi olduğunu belirtir. Bazılarına, sözlü anlatım içermediği için fiillerin hüküm ifade etmediğini söylemişlerdir. Hüküm ifade ettiğini söyleyenler de ne tür bir hüküm ifade ettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları vucûb, bazıları mendubluk ifade eder demişlerdir. İbn Rüşd, muhakkikler nezdinde makbul olan yaklaşımın şu olduğunu söyler: Eğer vacip olan bir mücmeli açıklıyorsa vucuba, mendub olan bir mücmeli açıklıyorsa mendubiyete işaret eder. Eğer bir mücmeli açıklamıyor ve Allah'a yakınlık türünden bir şeyi ortaya koyuyorsa onun mendubluğunu, mubahlık türünden bir şeyi ortaya koyuyorsa onun mübahlığını gösterir.²¹ Görüldüğü üzere İbn Rüşd, Hz. Peygamberin eylemlerini kategorize ederek değerlendirmekte ve eylem türüne göre bir konum belirlemektedir. İbn Rüşd aynı yerde ikrarın da, o şeyin caiz olduğunu gösterdiğini belirtir.²²

¹⁷ *Bidâye*, I/54.

¹⁸ *Bidâye*, II/302.

¹⁹ *Bidâye*, II/271. Toplum bireylerine yönelik ahlakî tavsiyeleri için de bkz. II/388.

²⁰ *Bidâye*, I/5.

²¹ *Bidâye*, I/7.

²² Yaşamın insanın karşısına çıkardığı meseleler sonsuz olmakla birlikte, Kur'an ve hadislerde hükümleri ortaya konulan hususlar sınırlıdır. Bu nedenle, yeni problemlerin cevaplarının ayetlere ve hadislerle müracaatla aranmasında kıyas yoluna başvurmak elzem olmaktadır. Bu nedenle İbn Rüşd, Zahirîlerin kıyas yapmanın batıl olduğunu söylemelerine karşın kıyasın gerekliliğini savunmak için şöyle söyler: "Akli delil kıyasın varlığına şahitlik etmektedir. Şöyle ki, insanlar arasında yaşanan olaylar sonsuzdur. Oysa naslar, fiiller ve ikrarlar sınırlıdır. Bu nedenle, sınırsız olanı sınırlı olanla karşılamak imkânsızdır." *Bidâye*, I/5.

B-Özel İstihlaları:

İbn Rüşd'ün çalışmasının en dikkat çekici yönlerinden bir tanesi kendine özgü istihlalarıdır. Bunlarla neyi kastettiği bilinmezse yanlış anlama ve yorumlar söz konusu olabilir. Bu tehlikeden dolayı, yer yer okuyucuyu özel kullanımları hususunda uyarır:

1-Sâbit: İbn Rüşd bu ifadeyi *Sahîhayr*'in veya ikisinden birinin rivayet ettiği hadisler için kullanmaktadır. Bir yerde şöyle demektedir: "Ben bir hadis için 'sabittir' dediğim zaman, *Buhârî*'nin veya *Muslim*'in veyahutta ikisinin birden rivayet ettikleri hadisleri kastetmekteyim."²³

2-Eser: İbn Rüşd eserinde hadisleri "eser" diye de isimlendirir. Bilindiği gibi bu tarz bir kullanım hadisçilerin *gene* kullanımı değildir. Zira eser daha ziyade hadis dışı rivayetler için kullanılan bir ifadedir. Örneğin birkaç yerde şöyle der: "Hz. Peygamber'in nasıl abdest aldığı belirten sahih *eser*lerin (الأثار الصحاح) hiçbirinde sakal ovmak geçmez."²⁴ "Hz. Peygamber'den 'Müdebber köle sahibinin (ana malından değil) tereknesinin üçte birinden çıkar.' hadisi rivayet edilmiştir ancak bu *eser* hadisçiler nezdinde zayıftır."²⁵ "Bu konudaki ihtilafın sebebi *eser*lerin çelişik olmasıdır."²⁶

3-Cumhûr: Bu ifade için de şöyle söyler: "Ben 'cumhur' dediğim zaman üç fakih yani Malik, Şafîi ve Ebû Hanife bunun içindedir."²⁷

C-İbn Rüşd'ün yararlandığı temel kaynaklar:

İbn Rüşd, mezheplerin bakış açılarını ve konuyla ilgili mutenâkız hadislere yaklaşımlarını ele alırken yararlandığı üç şahsiyet ön plana çıkmaktadır. Hadislerin sıhhat durumlarıyla ve mezheplerin yaklaşımıyla ilgili olarak İbn Abdilber temel referansıdır. Hatta *Bidâyetü'l-Müctehid*'in *İstizkâr* başta olmak üzere İbn Abdilber'in çalışmalarını temel başvuru kaynağı olarak kullanan bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Zaten İbn Rüşd'ün kendisi de kitabında naklettiği görüşlerin çoğunu *İstizkâr*'dan aldığını söylemektedir.²⁸ Tahâvî'nin çalışmalarını da, konuların merkezinde bulunan muhtelif hadisleri görmek ve bunların yorumlanışını aktarmak amacıyla çok kullanır.²⁹ İbn Hazm'dan da gerek fikhî yaklaşımlar ve gerekse hadislerin sıhhatleri hususunda yararlanır.³⁰

²³ *Bidâye*, I/42.

²⁴ *Bidâye*, I/13.

²⁵ *Bidâye*, II/317.

²⁶ *Bidâye*, II/270, 271, 300. Keza bkz. I/17, 36, 38, 171, 205; II/182, 317.

²⁷ *Bidâye*, I/60.

²⁸ *Bidâye*, I/75. Ayrıca bkz. I/102, 107, 191 (Muhaddislerden biri der), 269, 272, 275, 314, 341, 376; II/273, 274, 277, 292, 321, 325, 336, 348, 369.

²⁹ Bkz. *Bidâye*, I/21, 178, 189, 204, 233, 249, 349, 381; II/113, 182, 263, 288, 291.

³⁰ Örneğin bir yerde şöyle der: "Saffân b. Assâl hadisini her ne kadar *Buhârî* ile *Muslim* rivayet etmemiş olsa da hadis bilginlerinden bir grup ve Ebû Muhammed b. Hazm onu sahih kabul etmişlerdir." *Bidâye*, I/21 Keza bkz. I/24, 48, 52.

D-İbn Rüşd ve hadislerin kaynaklarına atfı sorunu:

İbn Rüşd, eserinde zikrettiği hadislerin kaynaklarını belirtmeye önem verir ve çoğu kez bunları zikreder. Bu kaynaklar içinde, İslâm dünyasında çok saygın yeri olan *Buhârî* ve *Muslim* özel bir yere sahiptir. Zikrettiği hadis *Sahîhain* tarafından rivayet edilmişse mutlaka belirtir.³¹ Hadis *Sünen*'lerde geçiyorsa bunu da belirtmeye dikkat eder. Ancak bütün bir çalışma boyunca *İbn Mâce*'ye hiç atıfta bulunmaz. Bunun *İbn Mâce*'nin hadis kitapları içerisinde diğerleri kadar bir şöhret ve itibar seviyesine ulaşamamış olmasının etkisi olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd, zikrettiği hadislerin kaynaklarını belirtmeye önem verir ancak pek çok yerde zikrettiği hadislerle verdiği kaynaklar arasında uyumsuzluk söz konusudur. Bu hususu aşağıdaki başlıklarda ele alabiliriz:

1-*Buhârî* ve *Muslim*'e atfetmediği hadisin bu iki eserden birisinde bulunuyor olması:

İbn Rüşd zikrettiği hadisin *Buhârî* ve *Muslim*'de bulunuyor olmasına son derece önem vermesine rağmen bazen bu eserlerde geçen hadise kaynak olarak başka eserleri verebilmektedir.

a) Hz. Peygamberin Uhud şehitlerini elbiseyle defnettirdiğine dair hadisi *Ebû Davud*'un rivayet ettiğini³² söyler.³³ Oysa bu hadis *Buhârî*'de de vardır.³⁴

b) İbn Abbas'dan gelen "Hz. Peygamber yırtıcı dişleri olan vahşi hayvanlar ile pençeli kuşların etinin yenmesini yasakladı." hadisi için "Bu hadisi *Şeyhain* rivayet etmemiştir. *Ebû Davud*³⁵ rivayet etmiştir." der.³⁶ Oysa bunu *Muslim* rivayet etmiştir.³⁷

c) *Mâlik*'in rivayetine göre, Ebû Leylâ > Sehl b. Ebî Hamse tarikiyle gelen hadiste Hz. Peygamber, Yahudi bölgesinde öldürülen Müslümanın diyetini isteyen akrabalarına "Yemin ederseniz adamınızın kanına sahip olursunuz." buyurur.³⁸ Yine *Mâlik*'in Buşeyr b. Yesâr'dan rivayet ettiği mursal hadiste, Hz. Peygamber'in "Adamınızın kan hakkına sahip olmak için elliniz yemin eder mi?" dediği geçmektedir.³⁹ İbn Rüşd bununla ilgili olarak şöyle söyler: "Buşeyr b. Yesâr'ın hadisinin isnadında ihtilaf edilmiştir. Malik mursal olarak rivayet ederken başkaları musned olarak rivayet etmiştir. Bu illet

³¹ Bkz. *Bidâye*, I/89, 171, 185, 355; II/268, 359, 383.

³² *Ebû Davud*, Cenâiz (15), bâbu fi'ş-şehid yuğsel (31), rakam: 3138.

³³ *Bidâye*, I/192.

³⁴ *Buhârî*, Cenâiz (23), bâbu men yukaddem... (75), rakam: 1347. Kaldı ki İbn Rüşd'ün yararlandığı İbn Abdilber bunu *Buhârî*'nin de rivayet ettiğini belirtir. Bkz. *İstizkâr*, V/117 (*el-Mektebetu'ş-Şâmile* programı I. sürüm).

³⁵ *Ebû Davud*, Et'ime (21), bâbu'n-nehyi an ekli's-sibâ' (33), rakam: 3803.

³⁶ *Bidâye*, I/378. Hadis için bkz. *İstizkâr*, V/509; *Temhîd*, XV/178-9 (*el-Mektebetu'ş-Şâmile* programı I. sürüm).

³⁷ *Muslim*, Sayd (34), bâbu tahrîmi ekli... (3), rakam: 16.

³⁸ *Muvatta*, Kasâme (44), bâbu tebdieti ehli'd-dem fi'l-kasâme (1), rakam: 1.

³⁹ *Muvatta*, Kasâme (44), bâbu tebdieti ehli'd-dem fi'l-kasâme (1), rakam: 2.

Buhârî'nin bu iki hadisi rivayet etmemiş olmasının sebebi olmuş olabilir.⁴⁰ Oysa *Şeyh Hayn* her iki hadisi de rivayet etmiştir.⁴¹

d) *Nesâî*'nin rivayet ettiğini⁴² söylediği⁴³ Abdurrahman et-Teymî'den gelen, ihramlıyken hediye edilen kuşun veya ceylanın etinin yenebileceğine dair hadisi *Muslim* de rivayet etmiştir.⁴⁴

e) Câbir'in rivayet ettiği, hedy sahibinin mecbur kaldığında hedyine binebileceğine dair hadisi *Ebû Davud*'un rivayet ettiğini⁴⁵ söyler.⁴⁶ Oysa bunu *Muslim* de rivayet etmiştir.⁴⁷

f) *Muslim*'e göre önceliği olan *Buhârî*'yi zikretmeyerek sadece *Muslim*'e atıfta bulunması da bu çerçevede zikredilebilir. Örneğin, Ebû Hureyre'den gelen "Sizden biri, birgün öncesini veya birgün sonrasını da tutması hariç, cuma günü oruç tutmasın." hadisini *Muslim*'in rivayet ettiğini⁴⁸ söyler.⁴⁹ Oysa *Buhârî* de bunu rivayet etmiştir.⁵⁰

2-Zikrettiği kaynakta hadisin bulunmayışı:

Bazen atıfta bulunduğu hadis söz konusu eserde bulunmamakta veya farklı şekilde yer almaktadır:

a) Abdurrahman b. Zeyd b. el-Hattâb'ın şek günü hakkında insanlara hutbe irad ettiğine dair hadisi *Ebû Davud*'un rivayet ettiğini söyler.⁵¹ Oysa metni farklı *Ebû Davud*'daki hadiste, bu kişinin el-Hâris b. Hâtib olduğu geçer.⁵² Ayrıca bahsettiği rivayet başka eserlerde geçmektedir.⁵³

b) İbn Rüşd, Ebû Burde'den gelen rivayette, boynuzu veya kulağı kesik hayvan kurban etmek istememesi karşısında Hz. Peygamber'in ona "Hoşlanmadığını kurban etme ancak başkalarına da bunları haram etme." buyurduğunu nakleder ve bunun *Nesâî*'de geçtiğini söyler.⁵⁴ Oysa *Nesâî*'de bu hadis Berâ b. Âzib'den gelmektedir. Ayrıca boynuzu veya kulağı kesik hayvan

⁴⁰ *Bidâye*, II/351.

⁴¹ Ebû Leylâ rivayeti: *Buhârî*, Edeb (78), bâbu ikrâmi'l-kebîr... (89), rakam: 6142-3; *Muslim*, Kasâme (28), bâbu'l-kasâme (1), rakam: 6. Buşeyr b. Yesâr rivayeti: *Buhârî*, Cizye (58), bâbu'l-muvâdaa... (12), rakam: 3173; *Muslim*, Kasâme (28), bâbu'l-kasâme (1), rakam: 1-5. Her iki rivayet için de bkz. İbn Abdilber, *Temhîd*, XXIII/198-202; *İstizkâr*, VIII/193-211.

⁴² *Nesâî*, Hac (24), bâbu mâ yecûzu li'l-muhrim... (78), rakam: 2816.

⁴³ *Bidâye*, I/265.

⁴⁴ *Muslim*, Hac (15), bâbu tahrîmi's-saydi li'l-muhrim (8), rakam: 65. Hadis için bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/171 (*el-Mektebetu's-Şâmîle* programı I. sürüm); İbn Abdilber, *Temhîd*, XXI/153; *İstizkâr*, IV/123.

⁴⁵ *Ebû Davud*, Menâsik (5), bâbun fi rukûbi'l-budun (18), rakam: 1761.

⁴⁶ *Bidâye*, I/303. *Ebû Davud*'un rivayet ettiğini söylediği *Sahîhayn* rivayeti (I/316), *Ebû Davud*'un rivayet ettiğini söylediği *Muslim* rivayeti (I/319) diğer örneklerdir.

⁴⁷ *Muslim*, Hac (15), bâbu cevâzi rukûb... (65), rakam: 375; *Temhîd*, XVIII/298; *İstizkâr*, IV/241.

⁴⁸ *Muslim*, Sıyâm (13), bâbu keraheti sıyâmi... (24), rakam: 147.

⁴⁹ Ğumârî, *Hidâye*, I/248.

⁵⁰ *Buhârî*, Savm (30), bâbu savmi yevmi'l-cumua... (63), rakam: 1985; *İstizkâr*, III/382. Benzer örnekler için bkz. *Bidâye*, II/353; V/229; VI/94, 158. Keza *Ebû Davud*'da dediği hadisin *Muslim*'de de geçiyor olması İbn Rüşd açısından eksikliklidir. *Bidâye*, II/271; *Muslim*, Sıyâm (13), bâbu kadâi's-sıyâm... (27), rakam: 157.

⁵¹ *Bidâye*, I/230.

⁵² *Ebû Davud*, Sıyâm (8), bâbu şehâdeti raculeyn... (15), rakam: 2338.

⁵³ *Musned*, IV/321. Ayrıca bkz. Ğumârî, *Hidâye*, V/133-4.

⁵⁴ *Bidâye*, I/347.

10 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

kurban etmek istemediğini söyleyen kişi hadisin ravisi Ubeyd b. Feyrûz'dur. Hz. Peygamber'e nispet ettiği sözü söyleyen de Berâ'dır.⁵⁵

c) İbn Ebî Evfâ'dan naklettiği, savaşta bal ve üzüm gibi şeyleri yediklerine ve bunları toplanan ganimet arasına koymadıklarına dair hadisi *Buhârî*'nin rivayet ettiğini söyler.⁵⁶ Oysa *Buhârî*'nin rivayet ettiği söz konusu hadis Abdullah b. Ömer'den gelmektedir.⁵⁷ İbn Ebî Evfâ'nın hadisini ise *Ebû Davud* rivayet etmiştir.⁵⁸

d) Hafsa'nın Rasûlullah'tan rivayet ettiği, "Geceden niyet etmeyenin orucu yoktur." hadisinin *Buhârî*'de rivayet edildiğini söyler.⁵⁹ Oysa bu hadis *Buhârî*'de yoktur.⁶⁰

e) Çocuğu için hac var mı diye soran bayana Rasûlullah'ın "Evet, senin için de sevap vardır." buyurmasını *Buhârî* ile *Muslim*'in rivayet ettiğini söyler.⁶¹ Oysa hadis sadece *Muslim*'de yer almaktadır.⁶²

f) "*Buhârî* ile *Tirmizî* İbn Mes'ûd'dan Hz. Peygamberin şöyle dediğini nakletmişlerdir: 'Yanlışlıkla öldürmenin diyeti, sütten kesilmemiş 20 dişi deve yavrusu; sütten kesilmemiş 20 erkek deve yavrusu; 20, bir yaşında, 20, iki yaşında, 20, üç yaşında deve yavrusudur.' Ebû Ömer, Huneyf b. Malik vasıtasıyla İbn Mes'ûd'dan rivayet edildiğinden dolayı bu hadisi illetli bulmuştur."⁶³ İbn Rüşd böyle demektedir ancak hadisi *Buhârî* rivayet etmemiştir. Etmiş olsaydı İbn Abdilber (büyük ihtimalle) bunu illetli saymazdı.⁶⁴

g) Avını üç gün sonra bulan kişiye Hz. Peygamber'in "Kokmamışsa yiyebilirsin." buyurduğu hadisi *Tirmizî*'nin de rivayet ettiğini söyler.⁶⁵ Oysa *Tirmizî*'bunu rivayet etmemiştir.⁶⁶

3-İki hadisi tek hadis olarak vermesi:

Bazan iki hadisi "Hz. Peygamberin kavli" diyerek tek hadis olarak verir. Örneğin "Ümmetimden, yanlışlıkla ve unutarak işledikleri şeyler ile içlerinden

⁵⁵ *Nesâî*, Dahâyâ (4), el-Arcâ (6), rakam: 4382. Tahâvî (*Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV/168) ve İbn Abdilber (*Temhîd*, XX/165; *İstizkâr*, V/215) hadisi doğru haliyle vermektedir.

⁵⁶ *Bidâye*, I/317.

⁵⁷ *Buhârî*, Fardu'l-Humus (57), bâbu mâ yusûbu mine't-taâm... (20), rakam: 3154. İbn Abdilber de bu şekilde verir. Bkz. *Temhîd*, II/20.

⁵⁸ *Ebû Davud*, Cihâd (9), bâbun fi'n-nehy ani'n-nuhbâ... (128), rakam: 2704.

⁵⁹ *Bidâye*, I/235. Hadisi veren İbn Abdilber *Buhârî*'ye nispet etmez. Bkz. *İstizkâr*, III/286. Ayrıca bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/54.

⁶⁰ Hadis için bkz. *Nesâî*, Siyâm (39), zikru ihtilâfi'n-nâkilin... (68), rakam: 2330. Keza *Muslim*'in rivayet ettiğini söylediği hadisi de esasında *Muslim* rivayet etmemiştir. Bkz. *Bidâye*, II/358; Ğumârî, *Hidâye*, VIII/551. *Ebû Davud* un rivayet ettiğini söylediği (*Bidâye*, II/15) rivayeti esasında *Tirmizî*'nin rivayet ediyor oluşu da böyledir. Benzer bir durum, *Ebû Davud* rivayet ediyor dediği (II/45) başka bir hadiste söz konusudur.

⁶¹ *Bidâye*, I/256. Hadis için bkz. İbn Abdilber, *Temhîd*, I/94, 96-8, 100-1, 103; *İstizkâr*, IV/397.

⁶² *Muslim*, Hac (15), bâbu sıhhati haccî's-sabiyyi... (72), rakam: 409. Benzer bir örnek için bkz. II/50. *Sahîhayn*'in rivayet etmiştir dediği ancak sadece *Buhârî*'nin rivayet ettiği hadis için de bkz. I/355.

⁶³ *Bidâye*, II/336.

⁶⁴ Hadis için bkz. *Tirmizî*, Diyât (14), bâbu'd-diye kem hiye mine'l-ibil (1), rakam: 1386. Ayrıca bkz. İbn Abdilber, *İstizkâr*, VIII/54-6; *Temhîd*, XVII/350-4; Ğumârî, *Hidâye*, VIII/459.

⁶⁵ *Bidâye*, I/371.

⁶⁶ Rivayet için bkz. *Muslim*, Sayd (34), bâbub izâ ğâbe anh... (2), rakam: 10. Ayrıca bkz. İbn Abdilber, *Temhîd*, XXIII/14, 346; *İstizkâr*, IV/130, V/272, VIII/374.

geçen şeylerin sorumluluğu kaldırılmıştır"⁶⁷ hadisinde geçen 'içlerinden geçen şeylerden sorumlu olmadıkları' kısmı farklı bir hadisin parçasıdır.⁶⁸

4-Rivayette takdim tehir yapması:

Manayla rivayet ettiği hadiste takdim tehir söz konusu olabilmektedir. Örneğin "Hz. Peygamberin İbn Ömer'in 14 yaşında Hendek savaşına katılmasına müsaade etmediği, 15 yaşındayken Uhud savaşına katılmasına müsaade ettiği hadis"⁶⁹ diyerek verdiği bilgide takdim tehir söz konusudur. Zira Uhud Hendek'ten öncedir.⁷⁰

5-İsim yanlışlıkları:

İbn Rüşd'ün zikrettiği ravi isimleri, bahsini ettiği hadisin bulunduğu kaynakta farklılık arz edebilmektedir:

a) Enes b. Mâlik'in cenazenin neresinde durarak namazını kıldığına dair hadisi *Ebû Davud*'un Hemmâm b. Ğâlib'den rivayet ettiğini söyler.⁷¹ Oysa *Ebû Davud* bunu Ebû Ğâlib'den rivayet etmiştir.⁷²

b) Bir yerde "Küfeliler Ebû Leyla hadisiyle amel etmişlerdir." der.⁷³ Aslında bu "(Abdurrahman) b. Ebî Leyla"dır.⁷⁴ Gerçi çalışmasının diğer yerlerinde ismi doğru zikrederek "İbn Ebî Leylâ" der.⁷⁵

6-Bilgi yanlışlıkları:

Bazen verdiği bilgi rivayetlerde farklı şekilde yer alabilmektedir. Örneğin, kaynağını zikretmeksizin Hz. Peygamber'in Müslüman olan Kays b. el-Hâris'e, nikahındaki iki kız kardeş için "Dilediğini seç." dediğini nakleder.⁷⁶ Oysa Kays sekiz bayanla evliyken İslâm'ı kabul eden kişidir.⁷⁷ İki kızkardeşle evliyken Müslüman olan kişi Feyrûz ed-Deylemî'dir.⁷⁸

7-Zikrettiği hadisin kaynaklarda bulunmuyor oluşu:

Bazen zikretmiş olduğu hadisi elimizdeki mütedavil kaynaklarda bulamadığımız olmaktadır.

⁶⁷ *Bidâye*, II/61, I/18, 99, 293. Bkz. İbn Abdilber, *Temhîd*, V/89, *İstizkâr*, IV/379-80.

⁶⁸ *Buhârî*, Talâk (68), bâbu't-talâk fi'l-iğlâk (11), rakam: 5269. Hadisin diğer kısmı için bkz. *İbn Mâce*, Talâk (10), bâbu talâki'l-mukreh ve'n-nâsî (16), rakam: 2045. Bir rivayetle ilgili verdiği birkaç bilginin birden hata olmasıyla ilgili olarak bkz. *Bidâye*, I/340 (Ğumârî, *Hidâye*, VI/148-152). İbn Rüşd'ün zikrettiği hadisin metninin esasında biraz farklı oluşuyla ilgili olarak da bkz. *Bidâye*, I/33 (Ğumârî, *Hidâye*, I/331).

⁶⁹ Ğumârî, *Hidâye*, VIII/447 (*el-Mektebetu's-Şâmîle* programı II. sürümü hazırlayanlar *Bidâye*'nin bu kısmını düzeltmişlerdir. Önce Uhud'u sonra Hendek'i zikretmişlerdir: II/331. Oysa *Bidâye*'nin matbu nüshalarında metin yanlış haliyle geçmektedir. Bkz. *Bidayetu'l-Müctehid*, Dâru'l-Ma'rife baskısı, Beyrut-1982, II/406).

⁷⁰ Bkz. *Buhârî*, Megâzî (64), bâbu gazveti'l-Handek (29), rakam: 4097. Ayrıca bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/217.

⁷¹ *Bidâye*, I/189.

⁷² *Ebû Davud*, Cenâiz (15), bâbun eyne yekûmu'l-imâm... (53), rakam: 3194. Tahâvî bunu "Hemmâm > Ebû Ğâlib" (*Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/491), İbn Abdilber de "Hemmâm > Ğalib veya Ebû Ğâlib" tarikiyle nakletmiştir. *İstizkâr*, III/50.

⁷³ *Bidâye*, I/89, 92.

⁷⁴ *Ebû Davud*, Salât (2), bâbun keyfe'l-ezân (28), rakam: 507.

⁷⁵ Bkz. *Bidâye*, I/12, 22, 188, 193, 203, 272...

⁷⁶ *Bidâye*, II/40. İbn Abdilber de aynı şekilde vermiştir. *İstizkâr*, VI/198.

⁷⁷ *Ebû Davud*, Talâk (7), bâbun fi men esleme... (25), rakam: 2241.

⁷⁸ *Ebû Davud*, Talâk (7), bâbun fi men esleme... (25), rakam: 2243.

12 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

a) "Buğdayın zekâtını ver." hadisinin sıhhati hakkında fakihlerin ihtilaf ettiklerini belirtir.⁷⁹ Buğdayın zekâtının verilmesi gerektiğiyle ilgili hadisler⁸⁰ bulunmakla birlikte zikrettiği bu ifadeyi hadis olarak bulamadık.⁸¹

b) Hz. Peygamber'in sözü diyerek verdiği "Kırda otlayan koyunlara zekât düşer." hadisi⁸² aynı lafızlarla yer almamaktadır. Kırda otlayan koyunların ne kadarına ne miktarda zekât gerektiğini belirten hadislerle⁸³ bakılarak mana olarak rivayetlerde geçtiği söylenebilir. Ancak Hz. Peygamber'in sözü olarak verilmesi uygun değildir.

8-Meşhur kitaplarda yok dediği hadisin söz konusu eserlerde bulunuşu: İbn Rüşd, konu gereği zikrettiği bazı rivayetlerin meşhur eserlerde bulunmadığını söyler. Ancak durum öyle olmayabilmektedir.

a) "Bizlere iki ölü ve iki kan helal kılınmıştır: Balık, çekirge, ciğer ve dalak." hadisi için şöyle söyler: "Büyük olasılıkla bu hadis meşhur hadis kitaplarında yer almamaktadır."⁸⁴ Oysa bu hadis *Musned*, *İbn Mâce* ve *Beyhakî*'de yer almaktadır.⁸⁵

b) İmam Gazâlî Şafiî'den kırlangıç ve balarısı gibi hayvanların öldürülmesinin haram olduğunu nakleder. İbn Rüşd bunun bir görüş olduğunu ancak ilgili eserlerin nerede varid olduğunu bilemediğini muhtemelen kendi yanlarında meşhur olmayan kitaplarda geçtiğini söyler.⁸⁶ Oysa söz konusu rivayet, onun çokca nakilde bulunduğu *Ebû Davud* da ve İbn Hazm'ın *Muhallâ*'sında bile geçmektedir.⁸⁷

c) "Şehirli köylüye simsarlık yaparak malını satmasın. Bırakın insanları, Allah onları birbirlerinden geçindirir." İbn Rüşd rivayetle ilgili olarak "*Muslim* ve *Ebû Davud* rivayet etmiştir. Hadisin son kısmını tahminimce sadece *Ebû Davud* nakletmiştir."⁸⁸ Oysa söz konusu kısım ikisinde de vardır.⁸⁹

9-Bazan hadis diyerek verdiği rivayet sahabe kavli olabilmektedir:

Örneğin, kadınların cemaatle namazda erkeklerin ardında durmasıyla ilgili olarak Hz. Peygamberin "Allah onları arkada bıraktığı gibi sizler de

⁷⁹ *Bidâye*, I/204.

⁸⁰ *Musned*, V/179.

⁸¹ Tahâvî ve İbn Abdilber'in çalışmalarında bulamadık.

⁸² *Bidâye*, I/6, 202.

⁸³ Bkz. *Buhârî*, Zekât (24), bâbu zekâti'l-ğanem (38), rakam: 1454; İbn Abdilber, *İstizkâr*, III/180, 183, 194-5.

⁸⁴ *Bidâye*, I/377. Tahâvî ve İbn Abdilber'in çalışmalarında bulamadık.

⁸⁵ *Musned*, II/97; *İbn Mâce*, Et'ime (29), bâbu'l-kebid ve't-tihâl (31), rakam: 3314; *Beyhakî*, IX/257.

⁸⁶ *Bidâye*, I/379, 377.

⁸⁷ *Ebû Davud*, Edeb (35), bâbun fi katli'z-zerr (164), rakam: 5267; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Asâr*, hzr. Abdulgaffâr Suleyman el-Bundârî, Beyrut-Tsz., VI/77 (996. mesele); *Musned*, I/332, 347. *İbn Mâce*'yi kaynak olarak kullanmadığı düşünülse bile, burada onun meşhur kitaplardan ne anladığı veya bu kitapları meşhurlardan kabul etmiyor mu sorusu akıllara gelebilir.

⁸⁸ *Bidâye*, II/134.

⁸⁹ *Muslim*, Buyû (21), bâbu tahrîmi bey'i'l-hâdir li'l-bâdi (6), rakam: 20; *Ebû Davud*, Buyû (17), bâbun fi'n-nehyi en yebîa... (47), rakam: 3442. Ayrıca bkz. İbn Abdilber, *Temhîd*, IX/107, XVIII/196, 198-9; *İstizkâr*, VI/531.

kadınları arkaya alın." buyurduğunu söyler.⁹⁰ Oysa bu İbn Mes'ûd'un sözüdür.⁹¹

10-Mezheplerin dayandığı hadis hususunda yanlış tespitte bulunması:

İbn Rüşd'ün mezheplerin delil olarak kullandığı hadistir dediği husus bazan belirttiği şekilde olmayabilmektedir. Örneğin, namaz kazaya kaldığında, önce vaktin namazı mı yoksa kazaya kalan namaz mı kılınacak meselesindeki tartışmaları verirken "Biriniz farz namazı kılarken unuttuğu namazı hatırlarsa, kıldığı namazı tamamlasın. Namazı bitirince unuttuğu namazı kılar." hadisini zikreder ve Şafîîlerin bunu sahih gördüklerini belirtir.⁹² Oysa Şafîîlerden aktardığı bu görüşün aslı yoktur veyahutta bunu hadis bilgisi az olan bazı Şafîîlerden aktarmıştır.⁹³ Zira söz konusu hadis sihhat açısından eleştirilen bir rivayettir.⁹⁴ Kaldı ki Nevevî bu babta gelen hadislerin tamamını zayıf kabul etmiştir.⁹⁵

11-İbn Rüşd'ün vermiş olduğu bazı bilgiler tarihsel açıdan yanlış olabilmektedir. Bir ayetin sebep-i nüzulüyle ilgili şu rivayet bunu teyit etmektedir:

Setr-i avret farz olmakla birlikte namazın şartlarından mıdır değil midir hususu ihtilaflıdır. İbn Rüşd, 7 Araf 31. ayetteki "Ey Âdemoğulları! 'Her mescide gidişte zinetlerinizi alın!" emrini vücûbiyete hamledenlerin ayetle kastedilenin setr-i avret olduğunu ve sebep-i nüzulunu delil olarak getirdiklerini nakleder. Buna göre: Kadın çıplak olarak Kâbe'yi tavaf eder ve "Bugün bir kısmı veya tamamı görünüyor, görünen kısmını helal etmem." derdi. Bunun üzerine ayet nazil oldu ve Rasûlullah bu yıldan sonra müşriğin hacetmesini, çıplak kimsenin de tavaf etmesini yasakladı.⁹⁶ İbn Rüşd'ün bu aktarımına göre, bayanların çıplak tavafı üzerine ayet nazil olmuş, Hz. Peygamber de söz konusu yasaklamayı getirmiştir. Oysa söz konusu ayet Mekkîdir.⁹⁷ Hz. Peygamberin yasaklaması ise veda haccından bir önceki yıl yani Hz. Ebûbekr'in hac emiri olduğu zaman gerçekleşmiştir.⁹⁸

Sonuç olarak, hadislerin kaynaklandırılması ve sağlıklı bir şekilde aktarılması noktasında eserin oldukça problemlili olduğu söylenebilir. Bu hataların bir kısmının müstensih hatasından kaynaklandığı düşünülecek olsa bile geri kalan hatalar bütünü oldukça fazladır. Söz konusu hataların nedeni

⁹⁰ *Bidâye*, I/118, 190. Tahâvî ve İbn Abdilber'in çalışmalarında bulamadık.

⁹¹ *Abdurrezzâk*, III/149, rakam: 5115; İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk en-Neysâbüri, *Sahîhu İbn Huzeyme*, VI/279 (*el-Mektebetu's-Şâmile* programı II. sürüm); Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII/234 (*el-Mektebetu's-Şâmile* programı II. sürüm).

⁹² *Bidâye*, I/148. Tahâvî ve İbn Abdilber'in çalışmalarında bulamadık.

⁹³ Bkz. Cümârî, *Hidâye*, IV/68.

⁹⁴ *Beyhakî*, II/222; İbn Adiy, Ebû Ahmed el-Curcânî, *el-Kâmil fî Duafâ'ir-Ricâl*, V/22 (*el-Mektebetu's-Şâmile* programı II. sürüm).

⁹⁵ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb li's-Şirâzi*, III/70-1 (*el-Mektebetu's-Şâmile* programı II. sürüm); Cümârî, *Hidâye*, IV/69.

⁹⁶ *Bidâye*, I/94-5. İbn Rüşd bu yaklaşımında İbn Abdilber'e tabi olmuştur. Bkz. *İstizkâr*, II/196; *Temhîd*, VI/376-9.

⁹⁷ *Muslim*, Tefsîr (54), bâbun fî kavlihî Teâlâ huzû... (2), rakam: 25; *Beyhakî*, V/88; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, I/151-2 (*el-Mektebetu's-Şâmile* programı II. sürüm).

⁹⁸ *Buhârî*, Hac (15), bâbun lâ yehuccu'l-beyte müşrik (67), rakam: 1622.

14 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

sorgulanacak olursa, bunların çok az kısmı (dipnotlarımızda da görüleceği üzere) İbn Abdilber'den kaynaklanmaktadır. Zira müellif bu hatalarda ona tabi olmuştur. Geri kalanların bir kısmı da İbn Rüşd'ün dikkatsizliğinden, yararlandığı nüshalardaki hatalardan, bu nüshalar üzerine tahrir çalışmaları varsa onlardan kaynaklanmış olabilir. Büyük bir kısmı da, bu çalışması karşılaştırmalı bir derleme olduğundan, yararlandığı fıkıh kitaplarından veya mukayeseli hukuk kitaplarından kaynaklanıyor olabilir. Nitekim fıkıh kitaplarında hadislerin sağlıklı aktarımında veya geçtiği kitaba nispetinde sorunlar olabilmektedir.

Durum ne olursa olsun, zikrettiğimiz başlıklar altında toplanabilecek hususlarda İbn Rüşd'ün iyi bir tetkik yapmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle de tahminde bulunarak bir hadisin son kısmının sadece *Ebû Davud*'da geçtiğini söylemesi İbn Rüşd'ün hadis kaynaklarını kullanırken güvenilir bir yöntem takip etmediğini ortaya koymaktadır. Bu olgu ise, zikrettiği hadislerin gerek kaynak ve gerekse metin açısından tetkike tabi tutulması zarureti doğurmaktadır. Nitekim *Bidâyetü'l-Müctehid*'deki hadislerin kaynaklarını tespit etmek amacıyla son dönem tahrir çalışması yapanların önde gelenlerinden olan Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Ğumârî (1960) *el-Hidâye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Bidâye* adıyla bir çalışma yapmıştır.⁹⁹

E-Hadislerin sıhhatlerini ele alması:

İbn Rüşd "Sıhhatine icma edilmemiş hadisle amel etmek vacip değildir."¹⁰⁰ der. Bu nedenle de mukayeseli olarak meseleleri ele alırken mezheplerin kullandıkları hadislerin sıhhatlerine, ravilerin durumlarına yönelik tahlillere ve cerh edici ifadeler varsa bunlara yer verir. Böylece okuyucunun mezheplerin kullandıkları rivayetlerin genel durumu hakkında bilgi sahibi olmasına ve deliller ışığında kendisinin karar vermesine imkân hazırlamış olur. Gerçi bu değerlendirmeler yüzeysel derlemelerdir ve İbn Rüşd'ün kendi tetkikleri değildir ancak *Bidâyetü'l-Müctehid*'in hazırlanma amacı ve hacmi düşünülecek olursa, bunu bir ölçüde yeterli saymak mümkün olabilir.

Örneğin, besmele çekmeyen abdestinin sahih olmayacağına dair "Besmele çekmeyen abdesti yoktur." rivayeti için bunun nakil âlimleri nezdinde sahih olmadığını belirtir.¹⁰¹ Keza başka yerlerde "Muhaddislere göre bu hadis maktu'dur."¹⁰², "Bu hadis sahih kitaplarında geçmemektedir."¹⁰³, kusurun satış akdini etkileme süresiyle ilgili iki hadis için de "Hadisçilerce malul

⁹⁹ Ğumârî bu çalışmasında, mevkuף rivayetleri delil olarak görmediğini, bu nedenle tahrirlerini yapmadığını belirtmiştir. Bkz. *Hidâye*, I/80.

¹⁰⁰ *Bidâye*, II/9.

¹⁰¹ *Bidâye*, I/19. *Tirmizî*'nin aktardığı üzere, Ahmed b. Hanbel "Bu konuda senedi ceyyid olan bir hadis bilmiyorum." derken, Buhârî de "Bu konuda en iyi rivayet Rabâh b. Abdirrahman'dan gelen rivayettir." demiştir. [*Tirmizî*, Taharet (1), bâbu mâ câe fi't-tesmiyeti inde'l-vudû (20), rakam: 25]. Gerçekten de aynı hususa vurgu yapan rivayetler vardır ancak bunlar sıhhat şartlarını taşımamaktadır. [Bkz. *İbn Mâce*, Taharet (1), bâbu mâ câe fi't-tesmiyeti fi'l-vudû (41), rakam: 397]. Ğumârî, hadisin tarihlerini zikrederek İbn Rüşd'ü haksız çıkarmaya çalışır. Bkz. *Hidâye*, I/169-73.

¹⁰² *Bidâye*, II/371.

¹⁰³ *Bidâye*, II/50.

sayılmıştır.”¹⁰⁴ talakın erkeklere, iddetin de bayanlara olduğuna dair rivayet hakkında da “Sahih hadis kitaplarında geçmemektedir.”¹⁰⁵ der.

Bazı ravilerin durumlarına dair bilgi vermesi de ravi tahlilleri sadedinde zikredilebilecek uygulamalardır: “Bu eser hadisçilerce zayıftır. Çünkü Ali b. Zabyân bunu Nâfi' vasıtasıyla Abdullah b. Ömer'den rivayet etmiştir. Ali b. Zabyân ise hadisçilerce metrûk biridir.”¹⁰⁶, “Sika kimseler rivayet ettiğinde Amr b. Şuayb'ın hadisleriyle amel etmek vaciptir.”¹⁰⁷ İbn Habîb Hz. Peygamber zamanında Cuma namazı için istihdam edilen müezzinlerin üç tane olduğunu (dolayısıyla üç kez ezan okunduğunu) nakleder. İbn Rüşd, İbn Habîb'in rivayetlerinin -özellikle de tek başına rivayet ettiğinde- hadisçiler nezdinde zayıf olduğunu belirtir.¹⁰⁸

F-Sahih hadis bulunmayan konulara değinmesi:

İbn Rüşd'ün hadis araştırmacıları açısından sağladığı en büyük faydalardan bir tanesi, belli konulardaki hadislerin bütünüyle ilgili verdiği karar hükümleridir. Şüphesiz bu karar hükümleri İbn Rüşd'ün bizzat kendisi tarafından ilgili alandaki hadislerin tamamının araştırılması sonucunda verilmiş kararlar değildir. İbn Rüşd bunları yararlandığı kaynaklardan derlemiştir. Ancak ahkâm bahislerindeki bu genellemeler, fıkıhçıların uzun yıllara dayanan araştırmaları sonunda vardıkları sonuçları yansıttığı için, biz araştırmacılar için son derece önem arz etmektedirler. Zira hukuksal kararların inşasında o konu çerçevesinde bulunan hadislerin fıkıhçılar tarafından mutlaka mütalaa edildiği düşünülecek olursa, bir konuyla ilgili hadislerin bütününe yönelik genel bir değerlendirmenin ne kadar önemli olduğu anlaşılır. İbn Rüşd'ün aktarmış olduğu bu genellemelerin en azından bir kısmı tüm mezheplerin ortak kabullerini yansıtmaya ve bir kısmına itirazlar vaki olsa ve hatta hadisçilerin kendileri de bunların bir kısmına itirazlar yönelmiş olsa bile, söz konusu değer hükümleri araştırmacılar için önemli uyarı işaretleri olarak durmaktadır.¹⁰⁹

İbn Rüşd'ün yönteminden anlayabildiğimiz kadarıyla, herhangi bir konuda sahih hadis olmadığını söylerken, mevcut hadislerin tamamında az veya çok sıhhatine hanel getirecek bir yön bulunduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla delil olacak hadisin muhaddislerin değerlendirmelerine göre sıhhatini zedeleyecek kusurlardan mutlaka vareste olmasını istemektedir.¹¹⁰ Zikrettiği

¹⁰⁴ *Bidâye*, II/142; Ğumârî, *a.g.e.*, VII/338-40.

¹⁰⁵ *Bidâye*, II/50. Rivayet Hz. Peygamber'in sözü değildir. Bkz. Ğumârî, *a.g.e.*, VII/16.

¹⁰⁶ *Bidâye*, II/317. Ali b. Zabyân için bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II/105 (*el-Mektebetu's-Şâmîle* programı II. sürüm).

¹⁰⁷ *Bidâye*, II/369 (İbn Abdîber'den). Bkz. İbn Abdilber, *Temhîd*, XXIV/384, III/62, XXIII/312; *İstizkâr*, VI/432, VII/530.

¹⁰⁸ I/128. Durum gerçekten dediği gibidir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI/195.

¹⁰⁹ Sahih hadis bulunmayan konularla ilgili geniş bir liste için bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, İst.-2007, s. 165-253.

¹¹⁰ *Bidâye*'ye tahrir çalışması yapan Ğumârî, sened çoğaltmak suretiyle İbn Rüşd'e pek çok yerde itiraz eder ancak zikrettiği rivayetler genelde sened açısından problemlidir. Örnek olarak bkz. *Hidâye*, I/202, 213, II/44, 342.

16 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

genellemeler kapsamında geçen hadislerin de büyük oranda sıhhat açısından eleştiriye uğradığını görmekteyiz.

1-Normal hayız müddetinden sonra kan kaç gün geldiğinde istihaze sayılacağı hususunda Hz. Peygamber'den sahih hadis gelmemiştir.¹¹¹

2-Lohusalığın süresi hakkında Hz. Peygamberden bir sünnet gelmemiştir. Kadınların durumları da değişik olduğundan bunu tecrübeyle bilme imkânı yoktur.¹¹²

3-Eşiyle adetliken cima edene ne gerektiği hususunda gelen hadisleri sahih bulmayan cumhur, bunlarla amel etmemişlerdir. İbn Rüşd bunu şöyle yorumlar: İlgili hadislerden hiçbirini sahih kabul etmeyen cumhur, hükmünü ortaya koyan bir delil sabit oluncaya dek bu hususu hükümsüz saymıştır.¹¹³

4-Hz. Peygamber'in abdest alırken mazmaza yaptığı rivayet olunmakla birlikte bunu bir başkasına emrettiği rivayet edilmemiştir.¹¹⁴

5-Sakalı ovmayı emreden *eseler*in sıhhati hususunda âlimlerin ihtilafı söz konusudur. Bilginlerin çoğu bunların sahih olmadığını söyler. Ayrıca Hz. Peygamber'in nasıl abdest aldığı belirten sahih *eseler*in hiçbirinde sakal ovmak geçmez.¹¹⁵

6-Hz. Peygamberin abdesti tertibe uymadan aldığı hiçbir rivayette geçmez.¹¹⁶

7-Yırtık veya delik mestin meshi konusunda Hz. Peygamberden bir rivayet gelmediğini söyleyen İbn Rüşd "Bu meseleyle ilgili bir hadis gelmemiştir. İnsanlar genelde buna mübtela olmasına rağmen, -hüküm verilmesi gereken bir husus olsaydı- Hz. Peygamber bunu açıklardı. Nitekim ayette de "İnsanlara indirilene açıkla diye seni peygamber gönderdik"¹¹⁷ buyrulmaktadır.¹¹⁸ İbn Rüşd bu ifadeyle, delik ve yırtığın önemli olmadığını belirtmek ister.

8-İbn Rüşd, bazılarının abdestsiz Kur'an'a dokunmaktan nehyeden hadisleri sahih kabul etmediklerini, 'mushafa abdestsiz dokunulmayacağına dair sahih hadis yoktur', dediklerini nakleder.¹¹⁹

9-Fasığın imamlığı hususunda bir nas yoktur.¹²⁰

¹¹¹ *Bidâye*, I/45.

¹¹² *Bidâye*, I/46.

¹¹³ *Bidâye*, I/51.

¹¹⁴ *Bidâye*, I/12. İbn Rüşd'ün İbn Hazm ve İbn Abdilber'e tabi olarak yaptığı bu tespit yerindedir. Gerçekten de mütedavil kitaplarda bu emir sahih olarak yer almamakta, söz konusu rivayetler çeşitli problemler içermektedir. Bkz. *Ebü Dâvûd*, Tahâret (1), bâbun fi'l-istinsâr (55), rakam: 144; *Beyhakî*, I/52-3; *Dârekutnî*, I/115-6. Çumârî, İbn Rüşd'ün hatalı olduğunu belirtmek için çeşitli deliller getirir de zikrettiği rivayetler sorunludur. Bkz. Çumârî, *Hidâye*, I/115-8.

¹¹⁵ *Bidâye*, I/13. Ebû Hâtim de bu konuda sahih bir rivayet bulunmadığını söylemiştir. (İbn Ebî Hâtim, *İlel*, I/45, rakam: 101). Gerçekten de sahih olmayan rivayetler bulunmaktadır. *Ebü Dâvûd*, Tahâret (1), bâbu tahlîli'l-lıhye (56), rakam: 145; Hâkim, *Mustedrek*, I/149. *Tirmizî*'nin rivayet ettiği diğer tarik için de Buhârî "Bu babtaki en sahih rivayettir." demiştir. Bkz. *Tirmizî*, Tahâret (1), bâbu mâ câe fi tahlîli'l-lıhye (23), rakam: 31. Çumârî ise İbn Rüşd'e katılmaz ve söz konusu rivayetlerin sahih veya hasen düzeyinde olduğunu söyler. Bkz. *Hidâye*, I/123-6.

¹¹⁶ *Bidâye*, I/18, 41.

¹¹⁷ 16 Nahl 44.

¹¹⁸ *Bidâye*, I/21.

¹¹⁹ *Bidâye*, I/37.

- 10-Hz. Peygamber hutbe okumaksızın Cuma namazı kıldırılmamıştır.¹²¹
- 11-Hz. Peygamber cemaatle kıldığı namazları her zaman ezanla kılmıştır.¹²²
- 12-Hz. Peygamber kametsiz namaz kıldırılmamıştır.¹²³
- 13-Bayram namazlarındaki tekbirlerin sayısı ile ilgili olarak Hz. Peygamberden gelen sahih hadis yoktur.¹²⁴
- 14-Bayramda tekbir getirmenin müddeti hakkında sahabenin uygulaması nakledilmiştir ancak bir hadis nakledilmemiştir.¹²⁵
- 15-Hz. Peygamberin yolculukta namazı tam kıldığına dair sahih hadis yoktur.¹²⁶
- 16-Öğleden önce görülen hilalin önceki geceye mi gelecek geceye mi ait olduğu hususunda Hz. Peygamberden bir *eser* gelmemiştir.¹²⁷
- 17-Üzerine oruç kefareti gereken kimse sonradan varlıklı olursa yine de bunu vermesi gerekir mi gerekmez mi meselesi şeriatla meskûl geçmiştir.¹²⁸
- 18-Hz. Peygamber ramazan dışında bir ayın tamamını oruç tutmamıştır.¹²⁹
- 19-Malik'den: Hacda, Zilhiccenin sekizinci günü Mina'da, Arafa günü Arafat'ta ve Bayram gecesi Muzdelife'de Hz. Peygamberin ardında namaz kılanlardan hiç kimsenin –seferi olsun veya olmasın- onun selam vermesinden sonra kalkıp namazını tamamladığı rivayet edilmemiştir.¹³⁰
- 20-Hz. Peygamberin recm cezasından önce celde attırdığı rivayet edilmemiştir.¹³¹
- 21-Efendisi ölen çocuklu cariye'nin iddeti hususunda nas yoktur.¹³²

G-İhtilâfu'l-hadis durumunda başvuru yolları aktarması:

Hz. Peygamberden nakledilen çelişik hadisleri cem ederek hepsiyle amel edilmesini sağlamak ve böylece hadis veya sünnette geçen her hususa hayat vermek İslâm bilginlerinin genel tercihidir. Elbette bu gerçekleştirilirken zorlama tevillerden kaçınılmalı ve tatminkâr olmayan teliflerden uzak durulmalıdır. Bu nedenle Hz. Peygamberden gelen hadislerin telifine önem vermek kadar telif etmek adına kabul edilemeyecek yollara başvurmamak da

¹²⁰ *Bidâye*, I/118.

¹²¹ *Bidâye*, I/129.

¹²² *Bidâye*, I/89.

¹²³ *Bidâye*, I/91.

¹²⁴ *Bidâye*, I/174.

¹²⁵ *Bidâye*, I/176. Zayıf hadisler vardır. Bkz. *Dârekutnî*, II/49; Hâkim, *Mustedrek*, I/299 (Zehebi'nin notu).

¹²⁶ *Bidâye*, I/135.

¹²⁷ *Bidâye*, I/230.

¹²⁸ *Bidâye*, I/246. Benzer örnekler için bkz. I/21-2, 54, 118, 136, 144, 232, 251, 350, 361; II/78, 153.

¹²⁹ *Bidâye*, I/248.

¹³⁰ Bkz. *Bidâye*, I/278.

¹³¹ *Bidâye*, II/356. Bu görüşde olanlardan şu akfî delili de nakleder: Küçük ceza büyük ceza ile kalkar. Ayrıca, ceza engellemek için uygulanır. Recm uygulanacak kimseye celde vurulmasında böyle bir durum yoktur. II/355-6.

¹³² *Bidâye*, II/78.

önemlidir. Bir anlamda muhtelifu'l-hadis çalışması olan *Bidâyetü'l-Müctehid*'in müellifi İbn Rüşd de Hz. Peygamberden gelen rivayetlerin biri tercih edilirken diğerinin bir yanda bırakılmasına gönlü razı olmayan biridir. Bu nedenle "Telif tercihten iyidir"¹³³ der.

Telif arzulan durum olmakla birlikte bu her zaman mümkün olmayabilmektedir. Bu nedenle hadislerin ihtilafı durumunda fukahanın başvurdukları yollar ana hatlarıyla binâ¹³⁴, cem' (telif)¹³⁵, tahyîr¹³⁶, nesh¹³⁷, tercih¹³⁸ ve iskât¹³⁹ olarak altı guruba ayrılır. Fakihler kendi yöntem ve bakış açlarına göre, önlerindeki çelişik rivayetler karşısında bu yollardan birisini benimserler. İbn Rüşd, fukahanın farklı görüşlere yönelmelerine neden olan çelişkili hadisleri konular içerisinde ele alırken, mezheplerin bu rivayetleri tahlilde hangi yolu benimsediklerini de zikreder. Bu nedenle söz konusu yolların uygulamasını görmek açısından *Bidâyetü'l-Müctehid* derli toplu bir çalışma olarak kabul edilebilir. Aşağıda bu yolların uygulandığı iki örnek sunmak istiyoruz:

1-İstihaze gören kadının gusletmesi:

İstihaze gören kadının ne zaman gusletmesi gerektiği hususunda dört görüş vardır: a) Sadece hayız kanı kesildiğinde. b) Her namaz için. c) Günde üç kez. d) Günde bir kez. İhtilafın nedeni ise konuyla ilgili hadislerin zâhirlerinin farklılık arz etmesidir. Varid olan dört meşhur hadisten bir tanesinin sıhhati hususunda ittifak edilmiş, üçü hakkında ise ihtilaf edilmiştir.

Sıhhatinde ittifak edilen hadis, kanı durmaksızın akan ve namazları ne yapacağını soran Fatıma bnt. Ebî Hubeyş'e Hz. Peygamberin "Namazı bırakma. Bu damardan gelen kandır, hayız değildir. Hayzın geldiğinde namazı bırak, kesildiğinde de kanı yıka ve namazı kıl." buyurduğu hadistir.¹⁴⁰ Hadisin bazı tariklerinde "Her namaz için abdest al."¹⁴¹ ziyadesi vardır.

İkinci rivayet Hz. Peygamberin istihaze olan Ummu Habîbe bnt. Cahş'a her namaz için gusül almasını söylediği hadistir.¹⁴² Bu hadisin bir diğer varyantında ise, Hz. Peygamberin ona gusledip namaz kılmasını emrettiği onun da bu emirden (her vakit için gusletmesi gerektiğini anlayarak) her namaz için guslettiği geçmektedir.¹⁴³

¹³³ *Bidâye*, I/168.

¹³⁴ Bina ve cem': Aralarında tearuz görülmesizin iki hadisin telif edilmesine binâ, tearuz olduğu düşünülerek aralarının bulunmasına cem' denir. Bkz. *Bidâye*, I/53. Binaya örnek için bkz. *Bidâye*, I/97.

¹³⁵ İbn Rüşd'ün naklettiği telif uygulamalarına örnekler için bkz. I/20, 21, 24, 29, 33, 36, 47, 48, 49, 65, 68, 74, 82, 90, 97, 104, 116, 122, 154, 184, 266; II/37, 233, 256-7.

¹³⁶ Örnek için bkz. *Bidâye*, I/89.

¹³⁷ İbn Rüşd'ün naklettiği nesh örnekleri için bkz. *Bidâye*, I/36, 38, 42, 68, 91, 94, 97, 123.

¹³⁸ Rivayetlerden birinin sonradan söylendiğinin tespitiyle tercih gibi. Bkz. *Bidâye*, I/81. İbn Rüşd'ün naklettiği diğer tercih örnekleri için bkz. *Bidâye*, I/29, 33, 36, 47, 48, 68, 74, 90, 91, 94, 104, 116, 122, 123, 154, II/255.

¹³⁹ Örnek için bkz. *Bidâye*, I/74.

¹⁴⁰ *Buhârî*, Hayz (6), bâbu'l-istihâze (8), rakam: 306.

¹⁴¹ *Ebû Davud*, Taharet (1), bâbu men kâle teğtesil... (113), rakam: 298.

¹⁴² *Ebû Davud*, Taharet (1), bâbu men kâle izâ akbelet... (110), rakam: 285.

¹⁴³ *Buhârî*, Hayz (6), bâbu ırkı'l-istihâze (26), rakam: 327.

Üçüncü rivayet, Hz. Peygamberin istihaze olan Fatıma bnt. Ebî Hubeyş'e öğle ve ikindi, akşamla yatsı keza sabah için birer kez gusül almasını, bunların arasında da abdest almasını emrettiği hadistir.¹⁴⁴

Dördüncü rivayet, Hz. Peygamberin Hamne bnt. Cahş'ı kanın kesildiğini gördüğünde gusledip namazları bu gusül ile kılmak ile -Fatıma'ya tavsiye ettiği gibi- günde üç kez gusletmek arasında muhayyer bıraktığı hadistir.¹⁴⁵ Öncekinde üç kez gusül mecbur tutulurken burada tercihe bırakılmaktadır.

Hukukçular bu dört farklı hadis karşısında beş yol benimsemişlerdir: Tercih, binâ, nesh, cem', tahyîr.

Tercih yolunu tutanlardan bir kısmı, Fatıma hadisinin zâhirini alarak Hz. Peygamberin bir kez bile olsa guslü emretmediğini söylerler. Cumhur bu görüştedir. Söz konusu hadisin bazı tarihlerinde geçen, "Her namaz için abdest al." ziyadesini sahih bulmayanlar ise bunu da gerekli görmezler.

Binâ görüşünü benimseyenler ise, Fatıma hadisi ile ikinci hadisin ilk varyantı arasında bir çelişki görmezler. Ummu Habîbe hadisinde Fatıma hadisine göre ziyade bir durum vardır. Şöyle ki, Fatıma Hz. Peygambere söz konusu kan abdeste mani olan hayız hali midir diye sormuş, Hz. Peygamber de bunun namaza mani hayız olmadığını söylemekle yetinmiştir. Ona her namaz için gusül alıp almaması gerektiği, gerekiyorsa ne zaman alması gerektiği hususunda bir şey dememiştir. Ummu Habîbe hadisinde ise, ona bir tek şey emretmiştir, o da her namaz için gusül almasıdır.¹⁴⁶

Nesh görüşünü benimseyenler ise, Ummu Habîbe hadisinin üçüncü hadisle neshedildiğini söylemişlerdir. Buna delil olarak da, Hz. Peygamberin istihaze olan Sehle bnt. Suheyl'e her namaz için gusletmesini emrettiği, bunun ona zor gelmesi üzerine öğle ile ikindi için bir gusül, akşam ile yatsı için bir gusül, sabah için de bir gusül almasını emrettiği hadisi zikrederler.¹⁴⁷

Cem' yolunu tutanlar ise, Fatıma hadisini hayız ile istihaze durumlarını bilen kadına, Ummu Habîbe hadisini de bunu ayırt edemeyen kadına yorarak Hz. Peygamber ihtiyaten her namaz için gusül almasını emretmiştir; çünkü her namaza kalktığında hayız kanı kesilmiş de gusletmesi gerekiyor olabilir, demişlerdir. Üçüncü hadisi de, hayız günlerini istihaze günlerinden ayırt edemeyen ve arasına kanı kesilen kadınlara hamletmişlerdir. Bu kadınlar kanları kesildiğinde guslederler ve bu gusülle iki namazı kılmaları gerekir demişlerdir.

¹⁴⁴ *Beyhaki*, I/353-4.

¹⁴⁵ *Ebû Davud*, Taharet (1), bâbu men kâle izâ akbelet... (110), rakam: 287.

¹⁴⁶ Cumhur buna itiraz eder. Kadına, her namaz için gusletmesi gerekseydi, Hz. Peygamber bunu ona mutlaka söylerdi zira ihtiyaç anında gereken açıklamayı ertelemek caiz değildir. Kadın bunu bildiğinden dolayı Hz. Peygamberin söylememiştir yaklaşımı da doğru değildir. Zira hayız ve istihaze arasındaki farkı bilmeyen kadının bunu bilmesi ihtimal dâhilinde değildir. *Bidâye*, I/53.

¹⁴⁷ *Ebû Davud*, Taharet (1), bâbu men kâle tecmeu... (112), rakam: 295.

20 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

Ummu Habîbe hadisi ile üçüncü hadis arasında tahyîr yolunu tutanlar da vardır.¹⁴⁸

2-Oruçluyken kan aldırma:

İbn Rüşd, görüş sahiplerini de belirterek oruçluyken kan aldırmanın hükmü hakkında üç görüş olduğunu belirtir: Oruç bozulur, oruç bozulmaz ancak mekruhtur, oruç bozulmaz ayrıca mekruh da değildir. İhtilafın nedeni iki hadis arasındaki çelişkidir. Hadislerden birisi "Kan alan ve aldırmanın orucu bozulmuştur."¹⁴⁹, diğeri de "Hz. Peygamber oruçluyken kan aldırdı."¹⁵⁰ rivayetidir. Bilginler bu iki hadisin yorumlanmasında üç farklı tutum benimsemişlerdir: a) Tercih. b) Telif. c) Tearuzda, nasih ve mensuh bilinmediğinden iskâta başvurmak ve berâet-i asliyeye dönmek.¹⁵¹ Tercihini benimseyenler, ilk hadisi benimsemişlerdir. Zira ilk hadis, hükmü ispat etmekte ikincisi ise nefyetmektedir. Pek çok bilgine göre de, hükmü ispat eden nefyedene takdim edilir.¹⁵² Zira amel etmeyi gerektiren bir yolla sabit olan hüküm, sadece, onunla amel etmeyi kaldıran bir yolla kalkar. Burada da, ilk hadisle amel etmenin vacip oluşu sabittir ancak ikinci hadisin nasih veya mensuh mu olduğu hususunda şüphe vardır. Şüphe yakînin hükmünü kaldırmaz diyenlere göre ikinci hadis birincinin hükmünü kaldırmaz. İki hadisin arasını cem edenler ise ilk hadisi kerahete, ikinci hadisi ise yasağın kaldırılmasına hamlederler. Her ikisinin de hükmünü ıskat edenler oruçlu kişinin kan aldrabileceğini söylemişlerdir.¹⁵³

İbn Rüşd'ün ihtilâfu'l-hadis çerçevesindeki tutumuna gelince, telifi her zaman önceleyen ve bunu açıkça ifade eden yaklaşımını uygun bulduğu yerde devreye sokar. Dolayısıyla bireysel ictihatını uygulamış olur. Örneğin Hz. Peygamberin abdest esnasında azalarını bazen birer, bazen ikişer bazen da üçer kez yıkadığı sahih hadislerde geçmektedir. İbn Rüşd söz konusu rivayetler nedeniyle şöyle der: "Birer kez yıkamak farz, ikişer ve üçer kez yıkamak sünnettir."¹⁵⁴

¹⁴⁸ *Bidâye*, I/52-4.

¹⁴⁹ *Ebû Davud*, Savm (8), bâbun fi's-sâim yehtecim (28), rakam: 2367.

¹⁵⁰ *Buhârî*, Savm (30), bâbu'l-hacâme... (32), rakam: 1938-9.

¹⁵¹ Örnek için bkz. *Bidâye*, I/42.

¹⁵² Bkz. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l Vefâ el-Efgânî, Beyrut-Tsz., II/21.

¹⁵³ Bkz. *Bidâye*, I/233. İbn Rüşd'ün aktardığı bazı çelişki konuları şunlardır: Ayet-ayet çelişmesi: I/317. Ayet-hadis çelişmesi: I/12, 15, 16, 19, 49, 104, 361, II/50, 76, 325. Hadis-hadis çelişmesi: I/20, 21, 23, 27, 29, 33, 35, 40, 41, 47-8, 49, 52, 60, 65, 68, 69, 72, 76, 79, 80, 81, 82, 86, 90, 91, 93, 97, 98, 100 (Sözü ile eylemi arasındaki çelişki), 104, 109, 116, 122, 123, 154, 259, 317, 346, 350; II/30, 37, 113, 162, 182, 263, 270, 271, 300, 326. Ayet-kıyas çelişmesi: I/27, II/68, 318. Hadis-usul çelişmesi: II/111, 264, 366. Hadis-kıyas çelişmesi: I/21, 40, 61, 93, 98, 106, 132, 184, 202, 240, 244, 253, 257, 355, 376, 383; II/22, 40, 116, 150, 268, 300, 326. Şart ve uygulamanın hadislerle çelişmesi: II/270. Hadisin zâhirinin şeriattaki asıl'a aykırı olması: II/249, 263. Hadisin Medinelilerin ameliyle çelişmesi: I/86, 101. Kıyasın bazı sahabilerin ameliyle çelişmesi: I/272. Kıssalar arası çelişki: II/87. Hadisin ravisinin amelinin rivayetiyle çelişmesi: I/224. Sahabeden gelen haberlerin çelişmesi: I/173. Hadisin farklı anlaşılması ve yorumlanması, mefhumunda ihtilaf edilmesi: I/72, 89, 346, II/273, 302. Aynı hadisin tarihlerindeki iztirab: I/70. Hanefîlerin haber-i vahidi mütevatir asıllara aykırı bulması: I/28, II/232, 303. Şafilelerin mursal hadisleri hüccet kabul etmemesi: I/192.

¹⁵⁴ *Bidâye*, I/14.

Keza, teyemmümün nasıl alınacağına dair hadislerin bir kısmında ellerin, bir kısmında ellerin dirseklere kadar diğer bir kısmında da ellerin omuzlara kadar meshedileceği geçmektedir. İbn Rüşd bu rivayetler arasındaki farklılığı telif eder. Buna göre, elleri meshetmek vacip, diğer rivayetlerde geçenleri yapmak ise mendubtur. İbn Rüşd bunun ardından yaklaşımını ortaya koyar: "Fıkıhta otorite olanlara göre, telif etmek tercihten evladır. Bu da hadisler sahih olduğunda başvurulacak bir yöntemdir."¹⁵⁵

Aynı şekilde, namazdaki oturuşu değişik şekillerde anlatan hadisler ile fukahanın farklı yaklaşımlarını arz ettikten sonra Taber'in bu hadisleri tahyîre yorduşunu ve hepsinin caiz olduğunu söylediğini aktarır. Ardından şöyle der: "Bu güzel bir yorumdur. Zira değişik fiilleri tahyîre hamletmek tearuza hamletmekten iyidir."¹⁵⁶

İbn Rüşd bu uygulamayı yeri geldiğinde çelişik gözükten ayetlerle hadisler arasında uygular. Örneğin ashab-ı kiram namazı kaçırmamak için seçirterek gitme hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hz. Ömer, İbn Ömer, İbn Mesud'un kameti işittiklerinde seçirttikleri rivayet edilirken, Zeyd b. Sabit ve Ebû Zer gibi bazı sahabilerin bunu hoş görmedikleri, vakar ve sükûnetle gelinmesini istedikleri nakledilmiştir. Ancak Ebû Hureyre'den gelen, namaza vakar ile gelmeyi emreden hadis¹⁵⁷ sabit olduğundan fakihler bunu benimsemişlerdir. Sahabe arasındaki bu ihtilafa gelince, hadisin onların bir kısmına ulaşmamış olması mümkündür. Kur'an'ın bu hadise muarız olduğunu düşünmüş de olabilirler. Nitekim ayetlerde hayra koşmak teşvik edilmektedir.¹⁵⁸ İbn Rüşd bu noktada hadisi, hayra teşvik eden ayetler bütününden farklı bir konuma çeker ve şöyle der: "Sözün özü, şeriatin esasları hayra koşmayı tavsiye etmekle birlikte buradaki hadis sahihtir, bu nedenle diğer hayırlardan ayırt edilmesi gerekir."¹⁵⁹ Dolayısıyla hadisin dile getirdiği husus farklı bir yöne vurgu yapmaktadır ve aralarında bir çelişki yoktur.

H-Konuları fikhî boyutunun dışına taşınması:

İbn Rüşd, mevzuların akışı içerisinde kitabın konusuyla direkt ilgisi olmayan hususlara da girebilmekte, günlük yaşam içerisinde yararlı olabileceğini düşündüğü bilgileri vermekte, hikmet boyutuna değinmektedir. Bunu yaparken, dinî ilimlerde ihtisas yapan insanların bu temel bilgilere sahip olmasını ister görmektedir. Bazan tıbbî bilgiler vermesi böyle değerlendirilebilir. Ayrıca bunlar onun câmiu'l-ulûm olmasının da bir yansımasıdır. Köpeğin ağzını değırdiği kabın yıkanmasına dair hadisleri yorumlayan İbn Rüşd, dedesinden

¹⁵⁵ *Bidâye*, I/60.

¹⁵⁶ *Bidâye*, I/111. Sehv secdesinin zamanıyla ilgili hadislere yaklaşımı da böyledir. *Bidâye*, I/154-5. Ayrıca bkz. II/328.

¹⁵⁷ *Buhârî*, Ezân (10), bâbun lâ yes'â ile's-salât... (21), rakam: 63.

¹⁵⁸ 2 Bakara 148; 56 Vâkıa 10-1; 3 Âl-i İmrân 133.

¹⁵⁹ *Bidâye*, I/121.

naklen bu hadiste bir hikmet olduğunu, kabın yıkanmasının kabın necis olmasından ötürü değil de kaba ağzını sokan köpeğin kuduz zehrini taşıyor olması ihtimalindedir; yedi kez yıkama emri bunun içindir ve bu sayı şeraitte birçok yerde tedavi ve ilaçlar için zikredilmiştir, der.¹⁶⁰ Aynı şekilde, hasta vefat ettikten sonra bekletilmeksizin defnedilmesinin varid olan hadisler nedeniyle müstehab olduğunu söyleyen İbn Rüşd, suda boğularak ölenin defnine acele edilmemesi gerektiğini zira su nefes almasını engellemiş olabilir, der. Böyle bir durumda hayatta olduğu anlaşılmaz. Damar tıkanıklığı gibi hastalıklardan ölen kimseler için de aynı durum söz konusudur, diye belirtir.¹⁶¹

İbn Rüşd tıbbî bilgiler sunması yanında hukuksal sorunların çözümünde fen bilimlerinden de yararlanılması gerektiğini ortaya koyar. Örneğin öğleden önce görülen hilalin önceki geceye mi gelecek geceye mi ait olduğu hususunda ulemanın ihtilaf ettiğini belirterek şöyle söyler: "Bu konuda ihtilaf etmelerinin nedeni, deneme ile öğrenilecek bir hususu öğrenmek için denemeyi bir tarafa bırakarak rivayetlere yönelmeleridir. Oysa bu hususta Hz. Peygamber'den gelen bir eser yoktur."¹⁶²

İbn Rüşd'ün çalışmasında sınırlı sayıda yer alan bu örnekler, hadislerin söylenmesine neden olan arka planı ve hikmeti anlamak gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanında, sorunların çözümünde bilimsel gelişmelerden yararlanmanın, rivayetlere bağlanıp kalmamanın önemine dikkat çekmektedir.

III-Sonuç

İbn Rüşd, pek çok alanda eser telif etmesi yanında düşünce alanında hem İslâm dünyasını hem de batıyı etkileyen bir mütefekkindir. Onun bu etkisinde İslâm medeniyeti yanında batı medeniyetini de tanınmasının katkısı büyüktür. İki medeniyetin buluşma noktalarından birini oluşturan bir coğrafyada yetişmiş olması, Hanefilerle Şafiiler arasındaki mezhepsel rekabet ortamından uzak oluşu nedeniyle de işlediği konuları ele alışı ve hayata bakışında kavgacı olmayan bir tutum kendini belli eder. Bunun sonucu olarak son derece mutedil bir çizgiyi benimsemiş, farklı yaklaşımları da tolere eden bir bakış açısına sahip olmuştur. Nitekim bir filozofun eliyle hazırlanan ve belli düzeydeki insanları Müctehid derecesine çıkarmayı hedefleyen eseri okunduğunda, diğer mezheplerin görüşleriyle de amel edilebileceği ve bunların da Kur'an ve sünnette kuvvetli delilere dayandıkları anlayışı oluşur. Zaten kendisi de zaman zaman ayet ve hadisler ışığında Malikî mezhebinin kabulü dışına çıkabilmekte ve bireysel tercihini ifade etmekte, farklı bir ictihat benimsemektedir.

¹⁶⁰ *Bidâye*, I/29. Devamında da kuduzla ilgili tahlil vardır. Buradaki izahından Hz. Peygamber'in tıbbî tavsiyelerinin en azından bir kısmına ilâhî bir boyut yüklediği de anlaşılmaktadır.

¹⁶¹ *Bidâye*, I/181.

¹⁶² *Bidâye*, I/228. Bazen kendi toplumunun gerçekliklerine ve yaşam tecrübelerine de vurgu yapar: "Kadın yaratılış itibarıyla mala meylinden daha fazla erkeklere meyyaldır." demesi gibi. II/10.

*Muvatta'*ı ezberlemiş ve ahkâm hadisleri alanında birikimli olan İbn Rüşd, mezheplerin yaklaşımlarını deliller ışığında veren *İstizkâr* ile *Temhîd*'in özeti gibi duran *Bidâyetü'l-Müctehid*'de bu bakış açısını vermeye, delillerin felsefi arka planını irdelemeye çalışırken temel fikhî konular ile bunların dayandığı ayet ve hadisleri zikreder. Bu amaçla Malikîlerin kaynaklarına bakmakla birlikte diğer mezheplerle ilgili olarak da elinin altında temel başvuru kaynağı olarak İbn Abdilber, Tahâvî ve İbn Hazm'ın eserlerini bulundurur. Bu eserlerden ve benzerlerinden mezheplerin yaklaşımlarını ve dayandıkları delilleri ana hatlarıyla aktarır. Hadisler ile bunların sıhhat durumlarıyla ilgili olarak da hadis kitaplarına bakmak yerine zikri geçen kitaplardan yararlanır. Dolayısıyla zikrettiği hadis kaynakları ile rivayetlerin sıhhat durumlarına dair bilgiler bizzat kendi tetkikleri olmaktan ziyade yararlandığı eserlere dayanmaktadır denebilir. Bu nedenle de kullanılan hadislerin bir kısmı nispet edildikleri kaynaklar açısından problemler taşımaktadır. Bazan da zikrettiği hadisler andığı kaynaklarda bulunmayabilmektedir.

Bununla birlikte, hadisleri incelerken zaman zaman hikmet boyutuna da değinen İbn Rüşd, hadislerin anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik özel bir çalışma yapmış olsaydı, ortaya çok farklı bir çalışmanın çıkacağını düşünmekteyiz. Temel İslâmî ilimlere olan vukûfiyeti yanında kadılık yaparak sosyal hayatın ve onun problemlerinin içinde yer alması, felsefi ve müspet ilimlere yönelik birikimiyle birleştiğinde ortaya nasıl bir çalışma çıkacağını tahmin etmek zor olmasa gerekir.

İbn Rüşd'ün Eserlerindeki Bilimsel Tefsir Örnekleri'nin Değerlendirilmesi

An Evaluation of Scientific Interpretation Examples in Ibn Rushd's Famous Works

Veysel Güllüce

Dünya ve âhiret saadetinin düsturlarını bildirmek için insanlara bir hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerim'in muhtevası çok zengin ve çeşitlidir. Bu mukaddes kitap, ezel ve ebed sırlarını, gayb ve şehâdet âlemlerinin bilgisini, dünya ve âhiret hayatının mahiyetini, maddî ve manevî ilimlerin esaslarını açıklamış; kâinatın yaratılış safhalarından başlayarak kıyametle harap edilip uhrevî âlemlerin inşasına varıncaya kadar cereyan edecek olan pek çok hakikati anlatmıştır. Bu zengin ve çeşitli muhtevasını tevhd, âhiret, nübüvvet ve ibadet gibi eksenler etrafında cereyan ettiren Kur'ân-ı Kerim, bu temel maksatlarını, ana konularını takrir etme, temellendirme gayesiyle kâinattaki varlıklardan Yaratıcıları hesabına bahsetmiş, mahlûkatın Allah'ı tanıtan birer ayet olduklarına dikkat çekmiştir.

Bu zengin muhtevaya muhatap olan müfessirler, itikat ve ahkâmla ilgili konulardaki ayetleri ele alıp tefsir ettikleri gibi, Allah'ın varlığı ve birliğine delâlet etmeleri açısından Kur'ân'da yer alan kevnî ayetleri, tabîi ilimlere dair bilgileri; gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, gemilerin denizlerde yüzmesi, yağmurla yeryüzünün diriltilmesi, rüzgârların ve bulutların sevkıyatı gibi göklerde ve yerdeki varlıklara dair ifadeleri de anlamaya, tefsir ve izah etmeye çalışmışlar böylece "*Kur'ân ayetlerini bilimsel veriler ışığında açıklamak, onlardaki bilimsel gerçekleri ortaya çıkararak i'câz yönlerini göstermek*" şeklinde tarif edebileceğimiz "ilmî Tefsir", başka bir ifadeyle "bilimsel tefsir" adı verilen ve dirayet tefsirinin bir dalı olan tefsir akımının örnekleri sergilenmeye başlamıştır.

Bilimsel tefsir'in çekirdeklerinin sahabe döneminden itibaren atıldığını görmek, o dönemde dahi bazı ayetlerle ilgili, bilimsel tefsir sayılabilecek örneklere rastlamak mümkündür. Çünkü Kur'ân'daki kevnî ayetlerle ilgili Tefsir ve yorumlar bir bakıma bilimsel tefsir sayılabilir. O dönemde de varlıklarla ilgili bir takım konular ve sorular gündeme geliyordu. Bilhassa Tercumânu'l-Kur'ân İbn-i Abbas'tan bu nevi tefsirler nakledilmiştir. Bazı sahabeye nisbet edilen "Kur'ân'da her şeyin bilgisinin bulunduğu"na dair ifadeler de bu manada değerlendirilebilir.

Bilimsel tefsir, müstakil bir tefsir ekolü haline gelinceye kadar dirayet tefsirleri içinde yer almış ve gelişmesini devam ettirmiştir. Emeviler zamanında belirginleşen bu tefsir akımı, Abbasîler döneminde Aristo felsefesi ve Batlamyus astronomisinin Yunancadan tercüme yoluyla İslâm dünyasına nakledilmesiyle

canlılık kazanmıştır. Halife Me'mûn'un 832 yılında bütün kadim kültürleri bünyesinde toplamak amacıyla kurduğu Beytu'l-Hikme, bu nevi faaliyetlerin hızlanmasında, dolayısıyla bilimsel tefsir hareketinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Çünkü tercüme yoluyla intikal eden bilgiler içinde tabî ilimlerle ilgili şeyler de vardı. Başka halifeler de bu nevi tefsir hareketini desteklemişlerdir. Bu tefsir çeşidinin derli toplu bir şekilde ele alınışının, İmam Gazalî ile başladığı, tefsire ilk tatbikini yapanın da, Razî olduğu söylenebilir. Bilimsel tefsirin müstakil bir tefsir ekolü halini alması ise ancak son asırlarda, mümkün olmuştur.¹ Bilimsel gelişmelerin hızla tırmanmasının bir sonucu olarak bu nevi tefsire yönelenlerin sayısının bir hayli arttığı, gerek ülkemizde gerekse diğer İslâm ülkelerinde bu alanda çok sayıda eserin kaleme alındığı, bilimsel tefsir'in pek çok örneklerinin sergilendiği günümüzde 800 civarında ayet (Kur'ân'ın 1/8'i) bilimsel tefsire konu olmuş, müsbet bilimler ışığında ele alınıp yorumlanarak i'câz yönleri üzerinde durulmuş, böylece tefsir ilminin diğer alanlarında olduğu gibi bu konuda da hatasıyla sevabıyla pek çok örnekler sergilenmiştir.²

Asrımızdaki kadar olmasa da geçmiş asırlarda da bilimsel tefsire çeşitli yönelişler olmuş, çeşitli kevnî ayetler hakkında bu tür yorumlar yapılmıştır. Eski âlimler içinde bilimsel tefsir alanında meşhur olanların başında, Gazalî (v.h. 505), Râzî (v.h. 606), Mursî (v.h. 655), Zerkeşî (v.h. 794) ve Suyutî (v.h. 911) ve bilimsel tefsirle ilgili görüşlerini ele alacağımız İbn Rüşd (v.h. 595) gelir.

Bilimsel tefsirin mahiyet ve tarihçesine dair konumuza giriş mahiyetindeki bu özet bilgilerden sonra şimdi İbn Rüşd'ün bu alandaki görüşlerini değerlendirmeye geçebiliriz.

İbn Rüşd, "*el-Keşf an Menâhici'l-Edille*" adlı eserinin "Allah'ın Fiilleri" Bölümünde "Âlemin Hudûsu" (yaratılmış olduğu) başlığı altında, bu konudaki Kur'ânî delillerin başlıcalarından birinin kast ve iradeyi ifade eden *inayet* delili olduğunu belirtir. Yani varlıkların bir menfaat ve gayeye yönelik olarak belli miktarlarda ve belli vaziyetlerde olmaları onların arkasında bir kast ve iradenin bulunduğunu göstermektedir. Belli bir menfaatin sağlanmasına yönelik olan varlıklar arasındaki uyum tesadüfle izah edilemez...³

İbn Rüşd daha sonra konuyla ilgili örnekler serdedir. Bu örneklerle değinirken bilimsel tefsir türünden izahlar da yapar. Şimdi bu örnekleri ele alarak bilimsel tefsirle ilgili açıklamalarını değerlendirmeye çalışacağız.

"*Arzı döşek, dağları direk, geceyi elbise, uykuyu bir istirahat kılmadık mı?...*" mealindeki Nebe Sûresi, 6-16. ayetler bu konuda zikrettiği önemli örneklerdendir.

¹ Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, s. 21, 52; *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 218 vd.

² Ebu Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmîyyu li'l-Kur'ân fi Mizân*, Beyrut, 1991, s. 102, 248

³ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille (Felsefe Din İlişkileri) Faslu'l-Makâl* içinde), Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985, s. 284.

İbn Rüşd 6. ayet olan "Arzı bir döşek kılmadık mı?" ifadesindeki *inayet* delilini şöyle açıklar: "Bu ayete dikkat edilirse, âlemin bütün parça ve bölümleriyle birlikte insanın varlığına uygun olduğu hususunda tenbih ve işarette bulunduğu görülür... Ayet insanlar için açık bir şekilde malum olan bir hususa dikkati çekerek meseleye giriyor: "Arz", üzerinde ikamet etmemize elverişli olacak bir nitelikte yaratılmıştır. Şayet arz **hareket halinde** veya şimdiki vaziyetinden başka bir şekilde veyahut da şu andaki miktar ve hacminden değişik bir miktâr ve hacimde bulunsaydı, orada mevcûd ve üzerinde yaratılmış bulunmamız imkânsız olurdu. İşte bütün bu manalar, "Arzı döşek kılmadık mı?" ifadesinde tam olarak anlatılmıştır. Çünkü döşek (mihâd) deyimi şekil, **sükûn** ve vaziyet itibarıyla var olan uygunlukların hepsini bir araya getirmektedir. Buna ilave olarak da bu deyimde mülayim ve yumuşak olma manası mevcuttur. Şu halde bu ne kadar acaip bir i'câz, ne üstün bir saadet ve hoş bir belağattir! Bu da "döşek" kelimesinde, arz üzerinde bulunan her şeyin, onun üzerinde mevcûd olan insana uygun olması manasının toplanmış olmasındandır. Bu ise ancak uzun uzadıya söz tertip etme ve azımsanmayacak kadar bir zaman harcama neticesinde ulemaca tam olarak anlaşılmış bir husustur."⁴

İbn Rüşd daha sonra, "Dağları direk kılmadık mı?" ayetini ele alarak şu açıklamalarda bulunur: Allah bu ayetle, dağlar sebebiyle arzın **sükûn halinde** mevcûd olmasındaki faydalara dikkat çekmiştir. Şayet arz, olduğundan daha küçük takdir olunsaydı, dağsız olacağından, su ile havanın hareketinden deprenir, sallanır ve yerinden çıkardı... Şu halde, arzın **sükûn vaziyetinde bulunması** ile üzerindeki varlıklara uygun oluşu, öyle tesadüfen ortaya çıkan bir şey olmayıp bir "Kâsıd"'ın kastı ve "Mürîd"'in iradesiyle meydana çıktığını göstermektedir. O halde arz zaruri olarak o Yüce Kâsıd'ın masnu ve eseridir.⁵

İbn Rüşd, daha sonra "gecenin elbise kılınması"ndaki inceliklere dikkat çeker. Güneşin hararetine karşı gecenin sütte vazifesi gördüğünü, elbisenin sütte olmakla birlikte ısı karşısında varlığını devam ettirdiğini, bu özellikler gecede de olduğundan elbiseye "libas" denildiğini belirtir. Ayrıca uykunun "sübât" ile ifade edilmesinde, gecenin karanlığı sebebiyle derin bir şekilde dinlendiricilik manasına delâlet bulunduğunu söyler.⁶

Güneşin "sirâc" olarak isimlendirilmesi hususunda da şunları söyler: Aslolan karanlıktır. Işık ve aydınlık, gecenin karanlığı üzerinde arızî olarak mevcuttur. Meşale olmasa, insanlar gece göremezdi, aynı şekilde güneş olmasa canlılar da göremezdi.⁷

⁴ a.e., s. 286-287.

⁵ a.e., s. 287.

⁶ a.e., s., 288.

⁷ a.e., s., 299.

İbn Rüşd, yağmurdaki inayet deliline de dikkat çektikten sonra, Kur'ân'daki inayet delilleriyle ilgili bir kitap yazma arzusunu dile getirir.⁸

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, bu ayetleri açıklarken bilimsel izahlara girmiş, pek çoğu günümüz için de aydınlatıcı olan, asrımızdaki bilimsel gelişmelere aykırı düşmeyen faydalı açıklamalar yapmıştır. Bu sadette 6. ayetteki "mihâd" ifadesinin yerkürenin mahlûkat için elverişli bir surette yaratıldığını ifade etme hususunda i'câzlı bir yönünün olduğunu açıklarken; şekil, hacim ve taşıdığı diğer özellikleri açısından mahlûkatın yaşaması, orada yerleşip hayatlarını idame ettirmeleri için en elverişli bir surette olduğunu isabetle belirtmesinin yanında, yerkürenin hareketsizliğini de bu özellikler içinde sayarak "mihâd" kelimesinin muhteviyatı içinde değerlendiriyor. Kanaatimce bu noktada durup bu ifadelerinin ne manaya geldiğini ve tutarlılığını tartışmamız gerekiyor.

Eserin mütercimi Süleyman Uludağ, İbn Rüşd'ün bu görüşünü tevil etme sadedinde dip not düşerek şu izahta bulunuyor: İbn Rüşd, dünyanın dönmekte ve hareket etmekte olduğunu bilmekte idi. Belki dünyanın görünüşünü ve halkın bu konudaki umumi kanaatini dikkate alarak böyle konuşmakta veya öyle görünmeye çalışmaktadır. Biraz aşağıdaki "sükûn" sözünden de bu anlaşılır. Nebe suresi 6. Ayetinde geçen "mihad" kelimesini beşik diye anlama imkânı varken, döşek şeklinde anlaması da arzı hareketli değil, sakin olarak tanıtmak istemesindedir.⁹

Eserin bir başka mütercimi Nevzad Ayasbeyoğlu da benzer kanaat serdederek şöyle der: "İbn Rüşd arzın müteharrik olduğuna kail değil miydi? Belki de (müteharrik) vasfını görünüşe nazaran kullanmıştır."¹⁰

Bizce, İbn Rüşd'ün dünyanın yuvarlaklığına inancı kesin olsa da hareketliliği yani döndüğü hususundaki kanaati tartışılmalıdır. Konunun daha iyi anlaşılması için burada öncelikle 7. Ayetteki sükûn halinde olma ifadesini değerlendirip ardından 6. Ayete dönmek istiyoruz.

İbn Rüşd'ün 7. Ayet olan "*Dağları da birer kazık yapmadık mı!?*" ayetine getirdiği yorumda "Allah bu ayetle, dağlar sebebiyle arzın **sükûn halinde** mevcûd olmasındaki faydalara dikkat çekmiştir" ifadesinde "arz"ın sükunundan kastının sarsıntı halinde olmaması, deprenmemesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim başka ayetlerdeki "*Yeryüzüne büyük dağlar yerleştirdi ki sizi sarsmasın*" (Nahl, 15; Enbiyâ, 31; Lokman, 10) ifadesinde dağların yaratılış hikmetlerinden birinin yeryüzünün sarsılmasını engellemek olduğu belirtildiği gibi, bu ayette ifade edilen mana da aynı olup, İbn Rüşd muhtemelen bu ayetleri birlikte düşünüp ele alarak böyle bir yorum getirmiştir. "Şayet arz, olduğundan daha küçük takdir olunsaydı, dağsız olacağından, su ile havanın

⁸ a.e., s., 290. İbn Rüşd bu arzusunu gerçekleştirmiş midir, bilemiyoruz ancak gerçekleştirdiği takdirde herhalde Gazalî'nin *el-Hikmetu fî Mahlukâtillâh* eseri gibi bolca bilimsel tefsir örneklerinin bulunduğu bir eser olurdu.

⁹ a.y.

¹⁰ *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Ankara, 1955, s. 97 -dip not-.

hareketinden deprenir, sallanır ve yerinden çıkardı..." ifadesi de bu manayı kastettiği hususunda açıktır. Dolayısıyla burada (yani 7. Ayetteki) "sükûn halinde" ifadesiyle kastının arzın deprenmemesi, kıvılcıdamaması, sükûnet içinde vazifesini icrâ etmesi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Peki, acaba 6. 'ayetteki "mihâd" kelimesini izah ederken kullandığı "Şayet arz **hareket halinde (müteharrik)** ... bulunsaydı, orada mevcûd ve üzerinde yaratılmış bulunmamız imkânsız olurdu" ifadesindeki "arzın müteharrik olmamasını/ sükûnunu" da 7. Ayetteki gibi "sarsıntı halinde olmaması" manasında değerlendirmek mümkün müdür? Bizce böyle bir değerlendirme her ne kadar imkân dâhilinde olsa da bu ifadeyle kastının arzın bir yörünge üzerinde hareket etmediği, yani dönmediği şeklinde olma ihtimali daha kuvvetlidir. Nitekim İbn Rüşd'ün çağdaşı Razî de " *O Allah ki size arzı bir döşek (firâş) kıldı...*" mealindeki Bakara sûresi 22. ayeti açıklarken arzın firâş olmasının bir takım şartlara bağlı olduğunu belirtmiş, ilk şart olarak da sâkin olması gerektiğini çünkü müteharrik olsa ya doğrusal (bi'l-istikâme) ya da dâiresel (bi'l-istidâre) olacağını belirterek ardından akli delillerle arzın doğrusal ve dâiresel bir hareketinin olmasının "firâş" olma hakikatine aykırı olacağını ispat etmeye çalışmıştır.¹¹ Şu halde çağdaşı Râzî'nin bu izahının İbn Rüşd'ün ifadesini de bu istikamette anlamada bir emsâl teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Şunu da belirtelim ki, tarihî süreçte dünyanın dönüşü ve yuvarlaklığıyla ilgili İslâm âlimlerinin kanaatini incelediğimizde bu konuda bir yeknasaklık olmadığı, kırılma ve zikzakların var olduğu görülmektedir. Örneğin İbn-i Hazm (v.h. 456) gibi eski İslâm âlimleri dünyanın yuvarlaklığını belirterek bu konuda Kur'ân'da açık ayetler bulunduğunu ifade ederken ondan yüzlerce sene (400 sene) sonra yaşamış Celâleddin Mahallî (v.h. 864) ve Celâleddin Suyutî gibi âlimlerin dünyanın yuvarlak olmadığını iddia ederek bu konuya Kur'ân'dan delil arama çabaları bu kırılmaların açık delillerindedir. Az sayıda da olsa zamanımızdaki bazı fakihlerin (İbn-i Bâz gibi) dünyanın hareket etmediği kanaatinde oluşu ise, eskiyi körü körüne taklidin bir neticesidir. Râzî ve İbn Rüşd döneminde ise dünyanın yuvarlaklığı değil de hareket ettiği yani döndüğü konusunda kesin bir bilgiye ulaşılmadığı bu konudaki yaygın kanaatten bu büyük âlimlerin de etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim dünyanın yuvarlaklığı konusunda muhakkik müfessirler, bütün kelâm âlimleri ve İslâm filozofları ittifak etmiş, arzın kürevî olduğunu kabul etmemeyi mükâbere saymışlardır. Fakat öyle

¹¹ Razî, Dünyanın hareketsiz olduğunu şöyle isbat etmeye çalışır: Çünkü dünya müteharrik olsaydı, hareketi ya mustakim (doğrusal) ya da dâirevî olurdu. Eğer doğrusal olsaydı, bizim için mutlak manada firâş (yatak, faydalı bir surette) olmazdı. Çünkü bu takdirde, yüksek bir yerden yukarı doğru sıçrayan bir kimse ona ulaşamazdı. Çünkü arz da aşağı doğru yuvarlanmaktadır, insan da. Fakat arz, insandan ağır olduğu için daha hızlı düşer, yavaş olan hızlıya ulaşamaz. Dolayısıyla insanın arza ulaşamaması gerekir. Böylece arzın yuvarlanarak aşağıya doğru gitmesi durumunda firâş (döşek/ faydalı bir surette) olmayacağı anlaşılır. Eğer hareketinin dâirevî olduğunu söylesek, bu durumda da ondan faydalanamayız. Çünkü mesela arz doğruya doğru dönse, insan da batıya doğru hareket etse, Arzın hareketi daha hızlı olduğu için insanın yerinde sayması gerekirdi, istediği yere gidemezdi. Bu durum insan için mümkün olduğuna göre arzın hareketsiz olduğu anlaşılır (Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II, 94).

görülüyor ki, dünyanın müteharrik oluşu, dönmesi hususunda o dönemlerde böyle bir ittifak söz konusu değildir.

Bu yüzden İbn Rüşd'ün de Râzî ve başka âlimler gibi, ayeti böyle anlaması o günkü şartlar için normaldir ve kendisi için önemli bir ilmî noksanıyet teşkil etmez. Ancak şu iki açıdan eleştiriye hak ettiklerini söyleyebiliriz: Birincisi, kesinleşmemiş bir teoriyi (yani dünyanın müteharrik olmadığı görüşünü) kesin bilgi addederek ayetleri bu teori istikametinde anlamaya çalışmaları, ikincisi ise yaşadıkları devirde hâkim olan bir takım kanaatlerin tesirinde kalmalarıdır. Hâlbuki İbn Rüşd ve Râzî gibi muhakkik âlimlerden, içinde yaşadıkları muhitin etkisinde kalmamaları beklenirdi. Çünkü içinde yaşadığı zaman ve muhitin tesirlerinden etkilenmemek tahkikî ilim sahiplerinin önemli özelliklerindedir.

Geçmişteki bu yorumlardan ders çıkarıp günümüzdeki bazı yorumlara intikal ederek şunları söyleyebiliriz: Geçmişte bazı âlimler –zamanlarında yaygın olan bilimsel anlayışa kapılarak- dünyayı hareketsiz, yine bazıları da düz zannederek bazı ayetleri bu kanaatler istikametinde tevil ve tefsir etmekte bir beis görmeyerek hataya düştükleri gibi; günümüzde de benzer hataya düşen pek çok kimse, evrim teorisi gibi kesinleşmemiş veya bilimsel değeri olmayan bir takım teorileri birer teori olarak değil de kesinleşmiş bilimsel bir gerçek olarak görerek ayetleri bu teoriler istikametinde tevil etmekte, Kur'ân ibarelerini bu teorilerle bağdaştırmaya çalışmakta, ayetleri teorik bilgiler ışığında ele alırken gösterilmesi gereken titizliği göstermemektedirler.¹²

İbn Rüşd bilimsel tefsire dair örnekler zikretmesinin yanında bu konuda usul addedilecek prensiplere de değinmiştir. Burada İbn Rüşd'ün bilimsel tefsir yaparken mutlaka göz önünde bulundurulması gereken ve bilimsel tefsirde önemli bir usul olarak gördüğümüz görüşlerini –dünyanın yuvarlaklığı misaliyle örneklendirerek-¹³ arz edelim. *Faslu'l-Makâl*'in'da şöyle diyor: "Bu din hak olup Hakk'ı bilmeyi netice veren nazara (tefekküre) davet ettiğine göre, biz Müslümanlar kat'i bir surette biliriz ki, nazar-ı burhanî dinî verilere aykırı düşmeye götürmez. Çünkü **hak, hakka zıt olmaz**. Bilakis ona muvafık olup biri diğerine şahitlik eder. (Yani gerçek bilgi kaynağı olan Kur'ân ifadeleri kat'i delillerle ispat edilmiş bilimsel bir gerçeğe, örneğin dünyanın yuvarlaklığı konusuna, aykırı düşmez).

Şu halde, nazar-ı burhanî herhangi bir varlık hakkında herhangi bir bilgiye ulaştığında (*örneğin dünyanın kürevî yani yuvarlak olduğu kat'i bilgilerle, delillerle te'yit ve tesbit edilmişse*), bu konuda hakkında din ya bir şey söylememiş ya da bir şeyler söylemiştir. Bir şey söylemediği hallerde, (*Örneğin dinî naslarda dünyanın düzlüğü veya yuvarlaklığıyla ilgili bir ifadenin bulunmadığını söylediğimiz takdirde*) dinî naslarla nazar-ı burhanînin tesbiti

¹² Bu tür yorumlar için bkz. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi*, Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*.

¹³ Tarafımızdan yapılan örneklendirme ve açıklamalar parantez içinde ve italik yazıyla belirtilmiştir.

arasında bir teâruz (aykırılık) söz konusu değildir. Bu durum, meskûtun anı olan bir konuda fakîhin kıyas-ı şer'î ile hüküm istinbat etmesine benzer. Eğer bir şey söylemişse (örneğimize dönecek olursak, dünyanın yuvarlak veya düz olduğuna dair bir şeyler söylenmişse) bu durumda nassın zâhiri, burhanla tesbit edilen şeye ya muvafık ya da muhalif olacaktır. (Yani ya uygun ya da aykırı olacaktır.) Muvafık olduğu takdirde. (Örneğin İbn-i Hazm'ın ifade ettiği gibi¹⁴, "Geceyi gündüze örter, gündüzü de geceye sarar" (Zümer, 5) ayetine dayanarak bu ayetin açık bir şekilde dünyanın kürevî olduğunu ifade ettiğini söylersek) söylenecek bir şey yoktur. Fakat eğer muhalif ise, (örneğin İbn Hazm'dan dört asır sonra gelen Suyutî ve Mahallî'nin zannı üzere "Arza da bakmıyorlar mı nasıl düzgün yaratılmış!?" (Çâşiye, 20) ayetinin zâhiren dünyanın düz olduğunu ifade ettiği düşünülürse) bu durumda dinî nassın tevili gerekir. (Örneğin, yukardaki ayette geçen "sutihat" ifadesiyle kastedileni İbn-i Kayyim gibi yorumlamak gerekir. Bu zatlardan bir asır önce yaşamış olan İbn-i Kayyim (v.h. 751) şöyle diyor: Bu ayetteki satih (sutihat) ifadesiyle arzın, üzerinde canlıların yaşamasına, yerleşmesine elverişli hale getirildiği kastedilmiştir. Bu durum arzın kürevî olmasına aykırı değildir.¹⁵) Tevîlin manası "Arap lisanında bir şeyin benzeriyle, sebebiyle, lâhikiyle, mukâriniyle veya mecâzî kelâmın çeşitlerini tarif ederken sıralanan diğer şeylerle isimlendirilmesine cevâz veren Lisân-ı Arabî'nin âdetini ihlâl etmemek kaydıyla, **lafzın hakîki delâletini mecâzî delâlete hamletmektir**". Fakîh, pek çok ahkâm-ı şer'iyeye hakkında bunu yapıyorsa (yani lafzın hakiki manasından mecâzî manasına intikal ediyorsa) burhanî ilim sahibi bir kimsenin de bunu yapması elbetteki çok isabetlidir. Çünkü fakîh sadece kıyas-ı zannî sahibidir. Ârif ise, kıyas-ı yakînî sahibidir.

Biz kat'iyen biliyoruz ki, Burhanla ulaşılan bir meselede, dinî nasların zâhiren muhalefeti söz konusuysa, "bu zâhir" teville kâbidir (yani tevili gerekir)... Hatta deriz ki, burhan ile ulaşılan bir meseleye zâhiren aykırı görünen hiçbir dinî nas yoktur ki, sair eczâsı nazar-ı itibara alınıp araştırıldığında zâhiriyle bu teville şahitlik eden (doğrulayan) veya şahitlik etme derecesine yaklaşan lafızlar bulunabilir. (İbn-i Hazm'ın zikrettiği ayette geçen "küvvirat" kelimesi ve "Arzı da bundan sonra döşedi" ayetindeki "dehâ" kelimesi gibi). Bundan dolaydır ki, Müslümanlar bütün elfâz-ı şer'iyeyi zâhirine hamletmenin kezâ tamamını tevil ederek zâhirî manalarından çıkarmanın doğru olmadığı hususunda icma etmişler (yani aynı kanaati paylaşmışlardır.)¹⁶ (Ki her şeyi zâhirine hamletmek zâhir perestliği yani zâhirîliği doğurduğu gibi, her şeyi tevil etmek de bâtinîliğe yol açmaktadır).

¹⁴ İbn-i Hazm şöyle diyor: "Çünkü ayetteki "tekvîr" kelimesi "tekvîru'l-amame" ifadesinden alınmış olup bu ifade sarığı başa dolamak, sarmak manasına gelir. Bu ifade arzın kürevî olduğu hususunda bir nasdır." (İbn-i Hazm, el-Fasl, II, 97.

¹⁵ et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân, Beyrut, 1988, s. 372. Görüldüğü gibi, aslında burada tevil den çok ayet hakkındaki yanlış anlamının düzeltilmesi vardır..

¹⁶ Faslul-Makâl, s. 75-77.

Böylece tevilin gerektiğinde lüzûmunu savunan İbn Rüşd "...*Ve mâ ya'lemu tevilehu illallah ve'r-râsîhûne fi'l-ilm...*" (*Müteşâbih ayetlerin manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş kimselere gelince...*) (Âl-i İmrân, 7) Ayetinde vakfın "*ve'r-rasihune fi'l-ilm*" üzerinde olduğunu savunarak şöyle der: (ki bu durumda mana şöyle olur: *Müteşâbih ayetlerin manasını ancak Allah ve ilimde derinleşmiş kimseler bilir*): "Çünkü ehl-i ilim tevil bilmezse bu takdirde ehl-i ilim olmayanlarda bulunmayan, tevil ettikleri şeye iman etmelerini gerektiren tasdik meziyetleri ortadan kalkar.¹⁷ Çünkü ehl-i ilim olmayan müminler –burhana dayanmaksızın- ona inanmakla mükelleftirler.¹⁸

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Tabii bilimlerle ilgili şeylere işaret eden ayetler hakkında eski âlimlerin görüşlerini kesin bir delil olarak benimsemek yerine, bilimsel gelişmelerin ışığı altında yeniden ele alıp yorumlamak daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Çünkü müsbet ilimlerle uğraşanların her söylediği şeyin –kesin delillerle ispat edilmedikçe- doğru olması lazım gelmediği gibi, dinî ve felsefî ilimlerle ilgilenenlerin hata etmesi, ayeti yanlış anlamaları ve yanlış yorumlamaları da mümkündür. Bilimsel verilerin kısıtlı olduğu geçmiş asırlarda, bu bilgiler ışığında yapılan tefsir ve yorumlarda bir takım yanlış ve noksanların bulunması kaçınılmaz bir durum gibidir. Bu yüzden Kur'an'daki kevnî ifadelerin anlaşılmasında günümüz fen bilimlerinin verilerinden yararlanmak, ilgili ayetleri bu bilimlerin tesbiti ışığında yeniden değerlendirmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Ancak bu konuda dikkatli davranarak ayetlerin tefsirinde kesinleşmiş bilimsel gerçekler esas alınmalı, kesinleşmemiş bilgiler hakkında ise, yanlış olma ihtimali dikkate alınarak ihtiyatlı davranmalıdır.

Kur'an Allah'ın kelamı, kâinat ve onun içindeki bütün varlıklar da Allah'ın mahlûkudur. Dolayısıyla –İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi- Kur'anla bilimsel gerçekler arasında bir tenakuzun, zıtlığın bulunması mümkün değildir. Aksine, Kur'an'ın haber verdiği her şeyi kâinattaki gerçekler tasdik ettiği gibi, gerçek bilimin verileri de Kur'an'a asla aykırı düşmez. Bunun aksi gibi görünen bir durum söz konusuysa, bu takdirde ya ilgili ayet yanlış anlaşılmış ve yanlış yorumlanmıştır ya da bilimsel gerçek zannedilen veriler hakikatte öyle değildir, yani bilimsel gerçeğin tespitinde hata söz konusudur.

¹⁷ *Faslu'l-Makâl*, s. 81

¹⁸ a.e., s. 82

İbn Rüşd'ün Nasları Anlamada Tevili Kullanması Ve İşarî Tasavvufî Yoruma Bakışı

The Use of Tevil by Ibn Rüşd in Understendig the Religious Texts and his Views on Mystical Interpretation

Ahmet Yıldırım

Tarih boyunca insanlar, kutsallık atfedilen metinlerin anlaşılması için fikir yürütmüşler ve onları anlama ve yorumlamaya çalışmışlardır. Zamanla oluşan birikimle konuyla ilgili kavramlar, anlama ve yorumlama şekilleri ortaya çıkmıştır. Bu kavramlar arasında yer alan tevil kavramı, İslâm geleneğinde anlama ve anlatmayla ilgili kavramlar arasında yerini almıştır. Tevil, İslâm düşüncesinde öncelikle Kur'ân olmak üzere dinî ifadelerin anlaşılması ve yorumlanması için geliştirilmiş, ancak zamanla felsefî, teolojik, mezhebî ve siyasî açılımlar kazanmış bir yöntem ve kavram olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda tevilin pek çok tanımı yapılmış ve tarihi süreçte İslâm toplumlarının geçirdiği sosyal değişim ve problemlerle birlikte tevil kavramı etrafındaki tartışmalar devam etmiş ve bu tartışmalar hala güncelliğini de muhafaza etmektedir.¹ Aslı itibarıyla ilahî kelamın ve metnin anlaşılması ve yorumlanması için bir imkân olan tevilin, Hz. Peygamber'in (s.a) vefatından sonra nasları yorumlayacak nihaî bir otorite bulunmaması sebebiyle sosyal, hukukî ve siyasî anlamda bir probleme dönüştüğünü söylemek mümkündür. Hatta tarihi süreçte ortaya çıkan pek çok problemin tevil kavramına yüklenen manayla ve bununla ilgili olduğu bilinmektedir. Bu noktada tevil kavramı, anlam kaymasına hatta anlam değişmesine uğrayan kelimelerin başında geldiği kabul edilir.² Ayrıca son yıllarda İslâm düşüncesinin yorumbilim (hermenötik) yöntem bağlamında yeniden yorumlanmasına yönelik çaba ve tartışmalar, tevil meselesinin klasik dönemdeki İslâm düşüncesinin kelam, felsefe ve tasavvuf gibi alanlarında mevcut olan zengin açılımları sebebiyle tevil kavramı anlam ve konumunu yeniden ele alma gerekliliğini gündeme getirmiştir.³

İslâm düşüncesi içerisinde mantık ağırlıklı bir anlama yöntemine taraftar, hatta bunun öncüsü olarak bildiğimiz İbn Rüşd'ün (ö.595/1198) tevil kavramına yüklediği mana ve tevili kullanımı; dikkat çekici ve farklıdır. Onun bu konudaki farklılığı teville yüklediği anlam, tevili kullanımı, kendine has tevil anlayış ve bakışıyla önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak tevil için gerekli bazı şartlar ortaya koymuş olması, caiz

¹ Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, "Tefsîr ve Tevil", (sadeleştiren: Ahmet Yıldırım), *Bilimname*, V, 2004/2, Kayseri, s. 141-168.

² Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 24-28

³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, *Gazalî ve İbn Rüşd'de Tevil*, İstanbul 2005 (Yayımlanmamış Doktora tezi)

34 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

olan ve olmayan tevil hususunda ayrımlarda bulunması bu konudaki titizlik ve hassasiyetine bir işarettir.

İbn Rüşd eserlerinde öncelikli olarak tevile duyulan ihtiyaç üzerinde durmakta ve bu ihtiyaçta yol açan hususu bütün Müslümanların ittifak ettiklerini şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Şeriatın lafızlarının tamamını zâhirî manada anlamak zaruri değildir.”⁴ Bununla birlikte bu ifadelerin peşinden İbn Rüşd bu konudaki dengeli tutumunu şu ifadeleriyle dile getirmektedir:

“Aynı şekilde nasların hepsini tevil sureti ile zâhiri manaların dışına çıkarmak da olmaz. (Ayet ve hadislerin tümünü zâhiri manada anlamak mümkün olmadığı gibi hepsini tevil ederek zâhiri mananın dışına çıkarmak da imkân dâhilinde değildir. Bu konuda icma ve ittifak halinde olan âlimler) Tevil edilen naslarla tevil edilmeyen nasların tayini (müevvel sayılması veya sayılmaması gereken naklin tesbiti) hususunda ihtilaf etmişlerdir.”⁵

İbn Rüşd, felsefenin İslâm dini karşısındaki durumunu sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışırken, Aristo mantığının genel kavramlarından yola çıkarak zihnî ve kültürel kapasite açısından insanları üç grupta değerlendirir: Bilgi edinme sürecinde akfî yöntemi kullananlar (burhan ehli), diyalektiği kullananlar (cedelciler), başkalarından duyup işiterek bilgi edinenler (hitabet ehli). İslâm'ın amacı bütün insan topluluklarını eğitmek ve onlara hitap etmek olduğundan Kur'ân bu üç yöntemi birlikte içeren bir üslûbu benimsemiştir.⁶ Hakikat hakikate zıt olamayacağına göre akılla elde edilen bilgi ve delillerle vahiy yoluyla elde edilen bilgi ve deliller asla birbirine ters düşmez. Burhana dayalı akıl yürütme belirli bir varlık hakkında belirli bir bilgi sağladığı gibi şeriat da (nas) aynı varlık hakkında ya bir bilgi verir veya o konuda bir şey söylemez. Eğer o konuda şeriatla herhangi bir bilgi mevcut değilse ortada bir problem yok demektir; burhanın ortaya koyduğu bilgi alınıp benimsenir. Fakat aynı konuda şeriatla bilgi bulunuyorsa bu bilginin zâhiri ya burhana dayanan bilgiye uygun veya aykırı olacaktır. Uygun olması durumunda yine bir problem yoktur, burhana dayanan bilgi alınıp benimsenir. Asıl problem, herhangi bir konuda şeriatın verdiği bilgiyle burhanın sağladığı bilginin birbirine uygun düşmemesidir. Bu durumda tek çözüm şeriatın verdiği bilginin tevil edilmesidir.⁷ Bunu İbn Rüşd'ün kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak, şeriatın anlattığı şey, yani nasların zâhiri manaları, burhan ve delille dayanan bir düşüncenin o varlık konusunda ulaştığı sonuca:

- a) Ya muvafık ve uygun olur,
- b) Veya muhalif ve zıd olur.

⁴ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâ)*, İst. 1985 (Haz. Süleyman Uludağ), s. 114.

⁵ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâ)*, s. 114.

⁶ Bkz. İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâ)*, s. 110-111..

⁷ <http://www.sadabat.net/index.php?title=alimler&menuid=2&alim=> (Erişim tarihi 25.06.2008). Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri Kitabına Yazdığı Giriş Yazısı*, s. 27-31.

Eğer muvafık ise, burada söylenecek bir söz yoktur. Şayet muhalif ise, işte o zaman burada tevil talep olunur ve gerekir.⁸

İşte bu noktada İbn Rüşd'e göre vahyin bir zâhirî anlamı vardır ve buna uymak herkes için farzdır; bir de teville açık yönü bulunmaktadır ki buna uymak yalnızca ilim adamları için farzdır. Halk topluluklarının, vahyin ilim adamları tarafından tevil edilebilecek olan kısmının sadece zâhirî anlamlarını uygulamaları gerekir. İlim adamlarının da kendilerinin anlayabilecekleri bu manaları geniş halk topluluklarına açıklamaları doğru değildir, hatta küfürdür. Nitekim bir rivayette Hz. Ali "halkla anlayacakları şekilde konuşunuz. (Aksi halde) Allah ve Rasûlünü yalanlamalarını arzu eder misiniz? Demiştir."⁹

Bundan dolayı İslâm düşüncesi içerisinde yer alan her ilmî disiplin naslardan anladıklarını ifade etmiş ve kendi anlayışlarına uygun tevillelere, yorumlara yönelmişlerdir. Böylece tevil kavramı nasları anlama ve yorumlama unsuru olarak ilgili gelenekte yerini almış oldu. Ancak mantıkî ve kabul edilebilir bir tevilin tanımı noktasında ittifaktan söz etmek neredeyse zordur. Fakat mantıkî ve kabul edilebilir tevilin tanımıyla ilgili olarak İbn Rüşd tarafından şunlar ifade edilmiştir:

"Tevil, bir sözü hakiki delâletinden ve manasından çıkararak mecâzî delâlete ve manaya götürmektir. Fakat tevil yapılırken, "bir şeyi; benzeri veya sebebi yahut sonucu veyahut da dengi... vs. olan diğer bir şeyle isimlendirme" gibi Arapçadaki mecâzî ifadeleri kullanma hususundaki lisan geleneğinin ihlal edilmemesi şarttır.¹⁰ İbn Rüşd bundan dolayı tevillede: "Burhanla ulaşılan ve elde edilen bir neticeye, şeriatın zâhiri ve görünüşü muhalif düşerse, bu neviden olan zâhiri (hükümler ve meseleler), Arapça'daki tevil kaidelerine göre yapılacak bir tevil ve yorumlama tarzını kabul eder."¹¹

İbn Rüşd'e göre tevil, sözün muhtevası dışında bir hakikat değildir. Tevil haddi zatında öncüllerin neticeye bağlanmasıdır. Neticeler öncülleri ile birlikte lafzın içinde yer alırlar.¹² Diğer taraftan yine İbn Rüşd'e göre tevil, nasları akla ve vakiya uygulama çalışmasıdır. Allah'a ahiret gününe ve peygambere iman ile ilgili ayet ve hadislerin dışında bütün naslar tevil edilebilir.¹³

İbn Rüşd, fıkıhta tevilin çok rahat kullanıldığına dikkat çekerek fıkıhta yapılan bu işlemin daha evleviyetle felsefî değerlendirmelerde de yapılması gerektiğine işaret eder. Fıkıhî kıyasta kabul edilen tevilin burhanda kullanılmaması için hiçbir neden yoktur. Zira fakih için sadece 'kıyas-ı zanni' varken arif için 'kıyas-ı yakîni' mevcuttur. Ayrıca şu

⁸ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl)*, s. 112-113.

⁹ Bkz. İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, s. 118; 144.

¹⁰ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl)*, s. 113.

¹¹ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl)*, s. 113..

¹² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 20, (İrâkî, Muhammed Âtîf, Menhecu'n-Nakd fi Felsefeti İbn Rüşd, 49'dan naklen)

¹³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 20,

kesindir ki, İbn Rüşd, burhanın gösterip de dinin zâhirinin ona aykırı düştüğü her sonuçta Arapçanın tevil kuralları uyarınca nassın zâhiri tevilini kabul eder.¹⁴

İbn Rüşd bu konuda hiçbir Müslümanın kuşkusunun olmadığını, menkul ma'kul arasında zâhirde görülen farklılığın tevil edilebileceğini söylerken konuyu şu şekilde değerlendirmektedir:

“Hatta biz diyoruz ki: Şeriat tarafından söylenmiş olup da zâhiri itibariyle burhana muhalif olan hiçbir şey yoktur ki; şeriat itibar edilir (iyice araştırılır, incelenir), ve diğer bölümler araştırılırsa, şeriatın lafızlarında, zâhiri itibariyle bile bu teville şahitlik yapan veya şahitlik derecesinde bulunan mutlaka bulunur. (burhanla ulaşılan bir netice bir nassın zâhirine muhalif bile olsa, bu neticenin doğruluğu mutlaka diğer bir nassı zâhirinin şehadeti ve şehadete yakın bir delaleti ile sabit olur) İşten bundan dolayıdır ki, şu noktada bütün Müslümanlar ittifak etmişlerdir: “Şeriatın lafızlarının tamamını zâhirî manada anlamak zaruri değildir.”¹⁵

Dinin asılları konusunda son derece titiz davranan İbn Rüşd, dinî nassların yorumlanması konusunda iki şıktan bahsetmektedir:

1-Dinin bazı hükümleri vardır ki bunların hiçbir şekilde tevilî caiz değildir. Dinin asıllarından olan bu hükümlerin tevilî küfre düşürür.

2-Dinin asıllarından olmayan hükümler konusunda yapılan tevilîler ise bid'attir.¹⁶

Bununla birlikte dinde öyle hükümler vardır ki onların zâhirlerine hamledilmesi küfürdür. Burhan ehlinde derin bilgi sahibi kişilerin bu tür ayetleri tevil etmeleri bir zorunluluktur.¹⁷ İbn Rüşd'ün burada burhana dayanan bir tevilî zaruri gördüğü düşünülmelidir. Ona göre burhan ehli olanlar, tevil yapmak üzerlerine farz olduğu zaman bundan kaçınırlarsa kâfir olurlar. İbn Rüşd, halk seviyesi ile kabiliyetli, istidatlı, ehliyetli ve zeki ilim ve fikir adamları seviyesini kesinlikle ve ısrarla yekdiğerinden ayırmaktadır.¹⁸ İbn Rüşd'ün ilim ehli olmayanlarla ilgili görüşüne gelince, o gibiler için lüzumlu ve zaruri olan, ahiretle ilgili nasları zâhiri manaya almak ve bu manada anlamaktır. Küfür sonucuna sevk ettiği için o gibiler hakkında bu nevi nassların tevilî küfürdür. Bunun içindir ki, bir kimse üzerine zâhire iman farz olan sınıftan ise, tevil yapmak onun hakkında küfürdür¹⁹ İbn Rüşd'ün burada da vurgulandığı üzere son derece katı davrandığı bir yaklaşım vardır ki, o da avamın tevilden uzak durması gerektiği hususudur. Hatta bu konudaki katılığı neredeyse bir filozof tavrıyla bağdaştırılamayacak derecede serttir. Burhan ehli olmayanların tevil etmesi ve nassı zâhirlerinin dışına çıkarması kendileri bakımından küfür ve bid'attir.²⁰ Hatta İbn Rüşd,

¹⁴ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâ)*, s. 113; Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Ankara 2007, s.105.

¹⁵ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâ)*, s. 114.

¹⁶ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s.114.

¹⁷ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâ)*, s. 139; Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s.114.

¹⁸ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâ)*, s. 140 (28. dipnot)

¹⁹ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâ)*, s. 144..

²⁰ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâ)*, s. 139; Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s.114.

teveli halka açıklayanlara da aynı sertlikte eleştirilerde bulunarak şöyle der: "Tevili yapma ehliyetine sahip olanlardan biri, böyle birisine tevili ifşa ederse, o şahsı küfre davet etmiş olur. Küfre davet eden de kâfir olur."²¹

İbn Rüşd *el-Keşf an Minhâci'l-edille* adlı eserinin sonunda tevil konusundaki bize göre çok önemli açılım yapmakta ve dinde hangi tevilin caiz hangisinin caiz olmadığı ve bunun kim için caiz olup olmadığı hususunda şu görüşlerini dile getirmektedir: Deriz ki, şeriatta mevcut olan manalar beş çeşittir. Şöyle ki: Bu manalar önce, iki kısma ayrılır. Yani İbn Rüşd tevil bakımından nasları ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birinci kısmın bölümü yoktur. İkinci kısım dört bölümdür.²² Bu konuda genel bir tasniften sonra İbn Rüşd detaylı şekilde şunları ifade etmektedir:

1. Bölümü olmayan birinci kısım, sarih olarak ifade edilen mana, bizatihi mevcut olan mananın aynısı olmasıdır. Yani nassın ifade ve lafzında tasrih edilen mana, bizatihi o ifade ve lafızda mevcut olan manadır. Bu nevi nasları tevil etmek şüphesiz ki, hatadır.

2. Dört bölüme ayrılan kısımdır. Bu da şeriatta tasrih olunan mananın, mevcut mana olmayıp buna bedel olmak üzere temsil cihetinden başka bir mananın alınmasından ibarettir. Bu kısmın dört bölümü vardır.

a) Misâli tasrih edilen manaya ait varlığın, ancak uzun zamanda mürekkep ve uzak mikyaslarla öğrenilmesi birçok sanatlarla malum olmasıdır. Bunları da ancak yüksek fitrat ve istidat sahiplerinin kabul etmesi mümkündür. Bu konuda tasrih edilen misalin, "mümessel" den başka bir şey olduğu da anlatmış olduğumuz böyle bir uzaklıkla bilinir.

b) Yukarıdakinin, mukabili ve aksidir. Bu da her iki hususun yakın bir ilimle bilinmesidir. Yani tasrih edilen şeyin misali olduğunu ve niçin misal teşkil ettiğini yakın bir ilimle bilmektir. (Birincisinde verilen misalden asıl manayı çıkarmak çok zor iken bunda kolaydır).

c) Tasrih edilen şeyin, başka bir şeyin misali olduğunu yakın bir ilimle niçin misal olduğunu da uzak bir ilimle bilmektir.

d) Üçüncünün aksidir, misal olduğunu uzak bir ilimle, niçin misal olduğunu yakın bir ilimle bilmektir.

Bunlardan ilk iki kısımdan birincisinde tevil yapmak şüphesiz ki hatadır.

İkinci kısmın birinci nevinde yani a) şıkkında -ki her iki hususca da uzak idi- tevil yapmak, ilimde râsih ve derin olanlara hastr. İlimde râsih olanlardan başkasına bunun tevilini tasrih etmek caiz değildir. Bunun mukabili ve aksi olan -ki her iki hususca da yakın olan b) şıkkıdır- kendisinden tevil maksut ve matlup olduğundan, tevilini tasrih etmek gereklidir.

Üçüncü kısımda (c şıkkında) işe durum hiç de öyle değildir. Zira bu kısımda temsil getirilmesi, bunun halkın anlayışına uzak oluşundan değil, sadece ruhların o istikamete doğru harekete geçirilmek ve sevk edilmek istenmesindedir. "Hacer-i

²¹ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâ)*, s. 143-144..

²² İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri, (el-Keşf an Minhâci'l-edille)* s. 359.

Esved, yeryüzünde Allah'ın sağ elidir", hadisi ile buna benzeyen diğer nasslarda durum böyledir. Bu ve benzeri nassların misal olduğu bizatihi veya yakîn bir ilimle malum olur. Niçin ve neden misal oldukları ise uzak bir ilimle bilinir. Bu hususta yapılması lazım gelen şey, bu nevi nassları havas ve ulemadan başkasının tevil etmemesidir. Bunun bir misal olduğunu hissedip de niçin ve neden misal olduğu konusunda bilgi sahibi olmayanlara, ya "Bu nass, ilimde râsih olanlardan başkasının tevilini bilmediği müteşabihlerdendir", denilir veyahut da o konudaki temsil, onların bilgi derecelerine göre misal olduğu daha yakın ve daha kolay anlayabilecekleri bir şekle nakledilir. Böyle hareket etmek, zihinde hâsil olan şüpheyi ve tereddütü ortadan kaldırmak bakımından daha doğru bir yola benzer. Bu husustaki kanun ve kaide, Gazzâlî'nin, *Faysalu't-tefrika* isimli eserinde takip ettiği yol ve usuldür. Bu da, bu sınıftan olanlara, "belli bir şeyin var oluşlar içinde aynen beş var oluşu mevcuttur" diye bildirmekten ibarettir. Gazzâlî bunlara zâtî, hissi, hayâlî, aklî ve şibhî var oluş ismini vermişti.

Bu duruma göre bir mesele ortaya çıktığı zaman, kast edilen şeyin zatî var oluşunu, yani haricî vücud olduğunu imkânsız gören bir sınıf için, geriye kalan dört varlık nevinden hangisinin daha fazla ikna edici mahiyette olduklarına bakılır. Bundan sonra var oluşun imkânı hakkında o sınıfça zann-ı gâlib hâsil olan hangi vücud ise, o şekilde bir temsil ile açıklama yapma cihetine gidilir. Şu hadisler bu neve dâhildir: "Görmediğim hiç bir Nebi yoktur ki, onu şu makamımda görmüş olmayayım. Hatta Cenneti ve Cehennemi bile bu makamımda gördüm", "Havzım ile minberim arasında Cennet bahçelerinden bir bahçe vardır, minberim havzımın üzerindedir", "Âdemlunun her tarafını toprak yer, bedeni toprakta çürür, sadece acbu'z-zeneb denilen kuyruk sokumu müstesna".

Şüphe yok ki bütün bunların birer misal oldukları yakın bir ilimle idrak olunur. Ama niçin ve neden misal oldukları sadece uzak bir ilim ile idrak olunur. Şu halde bu gibi yerlerden, bu nevi nassların misal olduklarının farkına varanlara, dört vücud çeşidinden kendilerine en yakın ve en müsait olduğuna kanaat getirilen ile temsili bir surette anlatılır. Tevilin bu nevi, böyle bir yerde ve bu şekilde kullanılırsa, şer'an caiz olur. Ama bunun dışında kullanılırsa, hata olur. Gazzâlî bu hususta durumu izah etmiyor. Meselâ her iki husus da, uzak bir ilim ile bilindiğinde, yani misal olduğu ve niçin misal olduğu uzak bir şekilde malum olduğu zaman, ilk bakışta onun bir misal olup olmadığı konusunda bir vehim meydana getiren şüphe ve tereddütler konusunda ne yapılacağını açıklamıyor. Böyle bir şüphe bâtil ve hükümsüzdür. Zira bu eserimizin birçok yerlerinde izah ettiğimiz gibi bahis konusu şüphenin bâtil olması ve teville yeltenilmemesi icab etmektedir. Tevil hususunda bahis konusu hal kelâmcılara yani Eşarîlerle Mutezileye arız olmuştur.

Dördüncü kısma gelemiz: Bu, üçüncü kısmın tersidir. Bu konuyu İbn Rüşd'ün işârî/tasavvufî yorumuna bakış kısmında tekrar ele alacağız.

Bahis konusu yerleri seçemeyen ve haklarında tevil caiz olan insanlar sınıfını ayırt edemeyen kimseler, bu şeriatte teville musallat olduklarından, bu hususta şeriatte bir buhran doğmuş ve tevil yapanlar arasında, yekdiğerini tekfir eden zıt fırkalar

meydana çıkmıştır. Bütün bunlar şeriatın maksadını bilmemek ve ona karşı gelmektir. Söylediklerimizden, tevil yüzünden vâki olan hatanın derecesi ortaya çıkmıştır. Bu maksadımızı, bütün şer'î ifadelerle tatbik etmek için uygun bir fırsata sahip olmayı gönlümüz arzu etmektedir. Yani tevil edilmesi uygun olan veya olmayan nedir? Tevil edilmesi halinde bu tevilin kimin yanında yapılması münasip olur, gibi konular üzerinde konuşmayı arzu ediyoruz. Daha doğrusu ayet ve hadislerdeki bütün müşkil ifadeler hakkında konuşmak ve bütün bunların bahis konusu böylece dört kısma nasıl raci olduklarını tarif etmek istiyoruz.²³

İbn Rüşd'ün yukarıdaki ifadeleri dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması hususunda çok önemli bir bakış sahip olduğunu göstermekte ve bu konuda bizlere farklı bir boyut ve ufuk kazandırmaktadır.

İbn Rüşd tevilin hangi şartlarda kullanılacağı ve tevilin yapılan nassa karşı takınılan tutum hususunda farklı düşüncelerin varlığına çekerek bu konuda icmanın olup olmadığını sorgular.²⁴

Şeriatta bazı şeyler vardır ki, Müslümanlar onları zâhiri manada anlaşılması gerektiği, diğer bazı şeyler de vardır ki bunların tevil edilmeleri lazım geldiği konusunda icma ve ittifak eden Müslümanlar bazı şeylerin tevilini gerekirken gerekmediği konusunda da ihtilaf etmişlerdir.²⁵ Bu konuyu değerlendirirken İbn Rüşd daha çok fıkıh kavramlarını ön plana çıkararak fıkıhçı kişiliğini ön plana çıkarmıştır. İbn Rüşd tevil konusunda icmanın olup olmadığını, hangi şartlarda icmanın olabileceğini ve bu konuda takınılması gereken tavır konusunda şunları söyler²⁶: "Bu duruma göre, burhan ve delile dayanan bir düşünce tarzı acaba zâhiri manada anlaşılması gerektiği konusunda icma bulunan nasların tevil edilmeleri, tevil edilmeleri lazım geldiği hususunda icma bulunan şeylerin ise, zâhiri manada anlaşılması icap ettiği gibi bir sonuç doğurur mu? Sorusuna şöyle cevap verir:

İcmâ, yakîn ve kati'iyet ifade eden bir yoldan sabit olsa böyle bir neticenin sıhhatli olmaması icap eder. Fakat bu gibi konulardaki icma zanni olursa netice sahih olur. Bundan dolayı Gazâlî, el-Cüveynî ve bunların dışındaki nazar ehli olan daha başka imamlar: "Bu ve emsali olan şeyler konusunda tevil suretiyle icmayı hark eden yani delen kimselerin kâfir oldukları hususunda kesin konuşulmaz " demişlerdir.²⁷

İlk asırlardaki bilginlerin pek çoğu dinin bir zâhir ve bir de bâtın tarafı bulunduğunu, ilim ehli olmayanları ve anlayabilecek güçte bulunmayanların, dinin bâtınını bilmeleri gerekmediğini söyledikleri nakledilmiştir.²⁸

İbn Rüşd'ün din felsefesinde "Bir manayı temsil ile anlatma ve mesel getirme" çok önemli yer tutar. Ona göre halk teorik ve mücerret kavramları anlamaya kadir

²³ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, (el-Keşf an Minhâci'l-edille) s. 359-363

²⁴ Bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s.107.

²⁵ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl)*, s. 116-117.

²⁶ Bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s.107.

²⁷ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl)*, s. 116-117.

²⁸ Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 45; *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl)*, s. 118.

değildir. (...) Onun için maddi olmayan varlıkların, halka mesel getirerek ve temsili surette anlatılması zaruridir. Nasslar yani ayet ve hadisler ilâhî, manevî ve uhrevî hakikatleri temsili surette anlatmışlardır. Naslardaki temsillerin neye delalet ettiğini tevil ve tefsir suretiyle halka anlatmak sadece faydasız değil, aynı zamanda zararlıdır. Şârî bu gibi hususları sebepsiz ve hikmetsiz olarak temsili surette anlatmış değildir. Temsili surette anlatılan dini hakikatleri tevil eden kelmacılar, şariin bu temsillerden gözettiği gayeyi, hikmeti ve faydayı muattal hale getirmişlerdir. Bu suretle de mukaddes metinler, lafız olarak değilse bile mana olarak tahrif edilmiş oldu. Temsillerle anlatılan dini hakikatlerin tevil edilmesi gerekli olsaydı, bunu doğrudan doğruya şari (kanun koyucu nebi) veya ilk Müslümanlar yaparlardı. Hâlbuki o zaman tevil denilen şeyin bulunmadığı herkesin kabul ettiği bir hakikattir. Şayet temsili manalar tevil edilecek idiyse neden şari' baştan bunu temsil ile anlattı? Temsilsiz anlatamaz mıydı? ²⁹

İbn Rüşd, tevil yüzünden kendi zamanda dine arız olan fesada dikkat çekme bağlamında, şeriatın bir şeyi tevil edip de tevil etmiş olduğu şeyin şeriatın maksadı olduğunu iddia eden ve bu tevil de halka açıklayan bir kimsenin misali, şu yolda hareket eden bir şahsın haline benzeterak tabip olarak bu hususta hekimlikten şu güzel örneği verir:

Farz edelim ki bir adamın eline, bütün halkın veya çoğunluğun sıhhatini muhafaza etmek maksadıyla mahir bir tabip tarafından yapılmış olan bir ilaç geçmiş olsun. Sonra ortaya başka bir adam çıksın. Bu kişinin mizacında mevcut olan ve insanlardan pek azında bulunan bir redaet ve bozukluk sebebiyle büyük bir itina ile hazırlanmış olan o ilaç, o harika deva ona mülayim ve münasip olmasın. O da buna bakarak şu iddiada bulunsun:

İlk ve baş tabip, faydası umuma şâmil olmak üzere terkip etmiş olduğu o ilacın içinde bulunup da adını açıkladığı maddelerden birinin ismiyle, mutad konuşma dilinde o maddeye delalet etmek üzere kullanılan bu isimden anlaşılan manayı kastetmemiştir. (İlacın terkinde bulunan maddelerden biriyle, herkesin bildiği manayı kast ve irade etmemiştir.) O tabip bu isimle başka bir maddeyi kastetmiştir. Bu madde de ancak uzak bir istiare yolu ile anlatılması mümkün olan bir şeydir. Böyle düşünen ve bunu iddia eden kişi, bunun üzerine o muazzam ve harika terkinin içinde mevcut olan o maddeyi

²⁹ İbn Rüşd Kelâmcılar ve cedelciler yüzünden şeriatı âriz olan en şiddetli şey, zâhirî mânâsı üzerine olmadığını zannettikleri bir çok nasları tevil ederek, "Esas itibariyle kasd olunan bu tevilî mânâdır, Hakk Teâlâ'nın, bu mânâyı 'müteşabih' sûrette tebliğ etmesinin yegâne sebebi, kullarını ibtilâ ve imtihan etmektir" demelerine karşılık vererek mantıkî ve kabul edilebilir tevil anlayışında olmayanları şöyle tenkit eder: Biz, Allah hakkındaki bu zandan yine Allah'a sığınırız. Hatta şunu da söyleriz: Aziz Kitab, vuzuh ve beyan, yani açık ve seçik olma bakımından bir mucize olarak nazil olmuştur. Bu takdirde, müteşabih olmayan bir nass hakkında, "bu müteşabihtir" diyen sonra da bu müteşabihi kendi zannına göre tevil ederek, bütün halka hitaben, "bu teville itikad etmek size farzdır" diyen bir kimse şeriatın maksadından ne kadar çok uzak kalmıştır! Nitekim: "Rahman Arş üzerine istiva etti", mealindeki ayet ile benzeri ayetlerde bunu söylemişler ve bunlar zâhir itibariyle müteşabih olan naslardır, demişlerdir. Hulasa, "şeriatın kasd ettiği mânâ budur", zannederek tevilcilerin ortaya atmış oldukları tevilin çoğu üzerinde dikkatle durulursa görülür ki, bu iddianın burhanı ve delili yoktur, ayrıca halkın onları kabul etmeleri ve ona dayanarak amel etmeleri bakımından da zâhirin meydana getirdiği tesiri vücuda getirememektedir. Çünkü halkın ilim sahibi olmaktan ilk maksatları sadece ameldir. Şu halde amel yönünden daha faydalı olan şey, halka daha münasiptir. İlim konusunda ulema hakkında kasd olunan ilk şey, her iki husustur. Yani ilim ve ameldir. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (el-Keşf an Minhâci'l-edille)*, s. 264-265.

kaldırıp atıyor, onun yerine, tabibin esas maksadı zannettiği diğer bir maddeyi terkibe koyuyor. Sonra da halka dönüp ilk ve baş tabibin kastettiği ilaç budur, diyor. Bunun üzerine ne o tevilcinin yapmış olduğu tevile göre terkip edilmiş olan bu ilacı kullanıyor. Fakat bu ilaç sebebiyle halktan birçoğunun sıhhati ve mizacı bozuluyor. İşte o vakit ortaya başkaları çıkıyor, terkip olunan bu ilâç yüzünden; halkın mizaç ve sıhhatinin bozulduğunu, fark ediyorlar. Derhal terkipin içine ilk defa konulan maddeler yerine yenilerini koymak suretiyle ilacı ıslah etmeye teşebbüs ediyorlar. Lâkin bu yüzden de halka, ilk hastalıktan başka bir hastalık bulaşıyor. O vakit üçüncü biri meydana çıkıyor ve terkip olunmuş olan "bahis konusu ilâci ilk ve ikincilerden başka türlü tevil ediyor. Bunun üzerine, halka, ilk iki hastalıktan başka üçüncü nevi bir hastalık sirayet ediyor. Onun peşinden dördüncü biri geliyor. O da, bu ilaç konusunda öncekilerden başka türlü bir tevil yapıyor. Bu da önceki hastalıklardan ayrı olarak dördüncü nevi bir hastalığın halka arız olmasına yol açıyor. Bu muazzam terkipin yapıldığı tarihten sonra uzun bir zaman geçiyor. İlacın eczaları ve maddeleri hakkında halka tevil musallat kılmıyor. O muazzam terkibi bozuyor ve değiştiriyorlar. Bu yüzden halka çeşit çeşit hastalıklar arız oluyor. O yüzden halk çoğunluğu hakkında terkip edilmiş olan bu hârika ilaçtan gözetilen fayda netice itibariyle bozuluyor.

İşte şeriat karşısında şu yolu (tevil usulünü) tutarak ortaya çıkan fırkaların (ve kelâmcıların) hâli budur. Zira bu fırkalardan her biri, şeriatla, öbür fırkanın yapmış olduğu tevilde başka türlü bir tevil yapmış ve şeriatça kast olunan mananın kendi tevili olduğunu iddia edip durmuştur. O derecede ki, bu yüzden şeriat tamamıyla paramparça olmuş ve ilk zamandaki yerinden ciddi surette uzaklaşmıştır. Şeriat sahibi (s.a.) bu gibi şeylerin ortaya çıkabileceğini ve kendi şeriatında da mutlaka vâki olacağını bildiğinden "Ümmetim yetmiş iki fırkaya bölünecek, bunlardan biri müstesna, diğerlerinin tümü ateşte olacaktır", buyurmuşlardır. Müstesna olan bu bir fırka, şeriatın zâhirine göre bir yol tutan ve halka açıkca malum olacak şekilde şeriatı tevil etmeyen fırkadır. Tevil yüzünden şu zamanda şeriatla ve dine arız olan fesada dikkat edilecek olursa, verilen misalin doğru olduğu anlaşılır.³⁰

İbn Rüşd ayet ve hadislerin usulü, ifade, hitap tarzı ve terkipini bu harika ilaca; harika ilacın deva şifa hassasını ıslah ediyoruz diyerek değiştiren ve bozan kişileri de tevilcilere benzetiyor. İslâm'daki mezhep, fırka ve tarikat hareketlerini bilenler bu misalin gerçekten dâhiyane olduğunu tereddütsüz kabul ederler.³¹

İbn Rüşd burada da görüldüğü üzere kelâmcılara olan tenkitlerini tevil üzerinden yapmış, temellendirmiş ve bu bağlamda bütün olumsuzlukların merkezine de tevili yerleştirmiştir. Hatta İslâm toplumunda fırkalaşma ve farklılaşmanın nedenini tevilin tabana indirilmesine dayandırarak, fırkaların her birisinin farklı bir yöntem takip ettiğini ve her fırkanın da kendi takip ettiği yöntemin doğru ve geçerli olduğunu söylediklerini belirtir.³² Hatta İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl* adlı eserini, döneminin tevili

³⁰ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri, (el-Keşf an Minhâci'l-edille)* s. 265-267

³¹ Süleyman Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri Kitabına Yazdığı Giriş Yazısı*, s. 36.

³² Bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s.124-25.

yasaklayan anlayışını eleştirmek amacıyla yazmıştır. Burada yaptığı eleştiri, burhana dayanmadan ve de tevil halka indirdikleri için kelimacılara yaptığı eleştiridir. *El-Keşf* isimli eserinde de bu tarz eleştiriler çoktur.

İbn Rüşd'ün tevil konusunda bu bilgileri ortaya koyduktan sonra, genel olarak dinî metinlerin anlaşılıp yorumlanmasıyla ilgili iki ana eğilim ve damardan bahsedilebilir: İlk grubun bir ucunda, ifadelerin bilinen zâhirî anlamları dışında her türlü dilsel delaletleri reddeden Selefilere bulunurken, diğer ucunda zâhirî anlamların ötesinde mecazî delaletlerin bulunduğu ve bazı ifadelerin mutlaka bu mecazî anlamlarla tevil edilmesi gerektiğini savunan Mu'tezilîler, bu hattın ortasında ise mecazî delaletleri kabul etmekle beraber, bu tür yorumların yapılmasını "mutlaklık" seviyesinde görmeyen Eşarî kelimacılar bulunmaktadır. İkinci grubun ise bir ucunda ifadelerin her türlü dilsel delaletlerini reddeden İsmailî-Batınîler yer alırken diğer ucunu ise gerçek mananın dilsel delaletlerden hareketle elde edilemeyeceğini kabul eden ancak ifadelerin zâhirîni de ilahî kelâmın tezahürlerinden biri olarak gören sufiler teşkil etmektedir. Filozofların tevil konusundaki tutumu ise duruma göre bu iki uç noktanın arasında yer alan bir nitelik arz etmektedir.³³

İbn Rüşd, tevilin genel olarak kabul edildiğini, ancak hangi ayetin ne şekilde tevil edileceği hususunda ihtilafların bulunduğunu işaret ederken Eşarîler ve Selef arasındaki farklı tutumu gündeme getirmektedir. (...) Bu tevil anlayışı, Kur'an metnini kaynağını dini felsefelerde ve özellikle de hermetizmde bulan bir takım teori ve fikirlerin ifadesi olan sembol ve remizler haline dönüştürerek Arap beyanının sınırları dışına taşan tevilin karşısında yer alıyordu. Bu tevil anlayışı ise Şia, mutasavvıflar ve diğer İslâmî akımların benimsediği irfanî tevidir.³⁴

Bu yönüyle İbn Rüşd'ün iş'arî/tasavvufî yoruma bakışı önemlidir. Konuya geçmeden önce İbn Rüşd'ün tasavvufa bakışına bir bakmak gerekir. İbn Rüşd'e göre tasavvuf esasen akıl yolu olmadığından üzerinde durulmaya bile değmez. O şöyle der: Biz deriz ki: Varlığını kabul etsek bile bu yol insan olmaları itibariyle bütün insanların şümülüne alan bir yol değildir.³⁵ Tasavvuf bu hususta bir yol olsa bile herkese göre değildir. Ona göre, nazar ve düşünce meselesinde sûfilerin tutmuş oldukları yollar nazari değildir. Yani öncüller ve kıyaslardan mürekkep değildir.³⁶ Kısaca mutasavvıfların teville ilgili görüşlerine bakmak da fayda vardır.

Tasavvuf klasiği *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserin yazarı Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre tevil, icma'nın dışına çıkmadıkça ilme dâhildir. Ona göre "Hadisin tevilî ümmetin icma'nının dışına çıkmamalıdır."³⁷ Mutasavvıf olan Suhreverdî tevilî; kesin bir şey söylemeksizin, ayetin (veya nassın) muhtemel manalarından (birisini veya birkaçını) zikretmektir diye kabul

³³ http://www.bisav.org.tr/yayinlar/bulten_Makale_detay.cfm?MakaleId=314&yayin_sayi=25 (Erişim 30.06.2008); Zeynep Gemuhluoğlu, *Gazalî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İst. 2005, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

³⁴ Câbirî, *İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İst. 1999, s. 85-86. Ayrıca bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s.106-107.

³⁵ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri, (el-Keşf an Minhâci'l-edille)* s. 214

³⁶ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri, (el-Keşf an Minhâci'l-edille)* s. 213.

³⁷ Bkz. Mekkî, *Kutu'l-Kulûb*, I, 362. Diğer örnek için bkz. II, 517.

eder.³⁸ Fakat İbn Rüşd bu çeşit tevili yukarıda da belirtildiği üzere şu şartla kabul eder: "Burhanla ulaşılan ve elde edilen bir neticeye, şeriatın zâhiri ve görünüşü muhalif düşerse, bu neviden olan zâhiri (hükümler ve meseleler), Arapça'daki tevil kaidelerine göre yapılacak bir tevili ve yorumlama tarzını kabul eder."³⁹ Bu noktada ilim tarihi yazarlarından Taşköprüzâde diye şöhret bulan Ahmed b. Mustafa (ö.968/1561), hadis ilimlerini sıralarken "İlmu Tevili Akvâli'n-Nebiyi" başlığı altında Sadreddin Konevî'nin (ö.672/1273) hadislere yaptığı tevellere işaret etmekte ve bu tevillerin bazısının şeriata muhalif olduğunu örnek vererek ifade etmektedir.⁴⁰ Bu konuda tevil konusunda daha detaylı bilgiyi Gazzâlî vermektedir. Gazzâlî tevil ile iştiğal edenleri beş zümreye ayırmaktadır: 1- Nazarlarını yalnız nakle hasredenler, 2- Nazarlarını yalnız akla hasredenler, 3- Akli asıl addedip nakli akla tâbi kılanlar, 4- Nakli asıl addedip akli nakle tâbi kılanlar, 5- Hem akli ve hem nakli birer asıl addedenler.⁴¹

Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Rüşd dinde hangi tevilin caiz, hangisinin caiz olmadığı ve bunun kim için caiz olmadığı hususunda, dinî naslardaki mevcut manalar beş çeşit olduğunu ve bunların önce iki kısma ayrıldığını, bunlardan birinci kısmın bölümünün olmadığını, ikinci kısmın dört bölüme ayrıldığını belirtmişti. İbn Rüşd bu kısmın dördüncü bölümünde, sufilere ve bu yolu tutan âlimlere arız olan teville ayırmıştır. Bilindiği üzere İslâm düşüncesi içerisinde kendilerine has fikirleriyle yer alan mutasavvıfların, naslardan anladıklarını ifade etmişler ve kendi anlayışlarına uygun tevellere, işarî yorumlara yönelmişlerdir. İbn Rüşd onlara arız olan teville ilgili olarak şöyle der:

"Bu kısmın tevili tartışılabilir. Çünkü bunlar ilimde rasih olan âlimlerden değillerdir. Bu takdirde bunların nazarında bu sözün misal şeklinde anlaşılması ve daha doğrusunun da o olduğu kanaatine varılmasına esas teşkil eden hususlar da bâtil ve hükümsüz olur. Tasrih edilen ile temsil olarak anlatılan şey arasındaki benzerlik kuvvetli olduğu için mutlak şekilde tevilin kendilerine anlatılması da muhtemeldir. Ancak bu iki hususta bu iki zümreye tevilin mübah görülmesi halinde bundan, şeriatın zâhirinden uzak ve garip itikatlar doğmaktadır. Nice kereler bu nevi itikatlar yaygınlaşmakta ve halkın onları inkâr etmesi gibi bir durumun meydana gelmesine sebebiyet verilmektedir."⁴² Ayrıca İbn Rüşd bu tarz tevil ve yorumları, dinî hükümlerin zâhirinden uzak ve garip olarak nitelendirdiği görülmektedir

Sonuç

İbn Rüşd'ün tevil teorisi ile ilgili olarak ortaya çıkarılara bakıldığında onun düşüncesinde "anlama" ve "yorumlamanın" iki ayrı faaliyet olduğunu göstermektedir. Bu durum filozofa göre, anlamaya konu olan her şey gibi ilahî metin için de geçerlidir.

³⁸ Suhreverdî, *Avârif*, s. 342.

³⁹ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, s. 113.

⁴⁰ Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saade ve Misbâhu's-iyâde fi Mevzûati'-'Ulûm*, II, 342.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. M. Şerafeddin, "Gazalî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri", s. 46-57

⁴² İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, (el-Keşf an Minhâci'l-Edille) s. 362-363

Filozofa göre, insanların idrak mertebelerine göre farklı tasdikler oluşmakta ve bu farklı tasdikler, aslında aynı hakikatin farklı anlam düzeylerine, kendilerine uygun metotlarla işaret etmektedir. Hatta bu metotlar, bizzat ilahî metnin kullandığı “anlatım” metotlarıdır. Ancak, ilahî metindeki gerçek niyetini anlamayı hedefleyen bir Kur’an araştırması, bu farklı metotların en üstünde yer alan “burhanî” seviyedeki bir tasdiki de “ilimde derinleşen” filozoflar için zorunlu kılmaktadır. Bu tasdik ise, yine Kur’an’ın işaret ettiği bir yolla, “tevil” ile gerçekleşecektir. O halde tevil, anlamının ötesinde, metinde bir tasarrufta bulunmayı gerektirir ki bu da belli şartlarla gerçekleşecek bir yorumlama faaliyeti olacaktır. Bu çerçevede İbn Rüşdün, tevil teorisiyle din-felsefe uzlaştırmasına dair düşünceleri de ön plana çıkmakta, Kur’an’ın yorumlanmasında, kelimacılar, suffler, filozoflar ve bâtinîler tarafından geliştirilen metotların çıkardığı karmaşa ve tehlikeli sonuçları bertaraf etmek üzere halkın çoğunluğunu gözetici tevil teorileri geliştirilmesi gereği üzerinde durulmaktadır. İbn Rüşd, Kur’anla ilişkileri bakımından halkı, -herhangi bir yöntemi taklit etmeleri yerine hiç değilse anlamları dilsel uzlaşma dayanan- zâhire tutunmaya sevk etmektedir.⁴³

Bununla birlikte İbn Rüşd’ün metotunda tevil yöntemi ana unsur olarak yer alır. Filozof, görünen âlemlerle görünmeyen âlem arasında ayırım yaptığı ve her iki âlemi incelemek için ayrı ayrı usuller vazettiği gibi vahiy ve akıl ayırımında da benzer bir yol takip etmektedir. Ona göre vahiy ile akıl uyum halindedir. Bu uyum, ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılman mana ile veya hakikatin birliği ilkesine dayalı olarak yapılan tevillerle gerçekleşir. Hakikat tek olduğuna göre dinî söylemle felsefî söylem arasındaki farklılık, hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasında her ikisinin dayandığı ilke ve kullandığı yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Akıl burhan yöntemini kullanır, vahiy ise hem akıl hem hayal hem de hisse hitap eder; dolayısıyla akıl yürütme (burhan), diyalektik (cedel) ve retorik (hitabet) yönteminin üçünü birden kullanır. Nitekim Allah Teâlâ, "*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğüt ile davet et; onlarla en güzel şekilde tartış*" (en-Nahl 16/125) buyururken bu konuda her üç yöntemin (hikmet, öğüt ve cedel) kullanılmasını istemektedir. İbn Rüşd'e göre kesin bilgi burhana, diyalektik bilgi zan ve tahmine, retorik ise hayale dayanır. Şu halde tevil demek, diyalektik ve retorik söylemi burhanî söyleme çevirmek demektir. Vahiyde tevil edilebilecek ve edilemeyecek hususlar vardır. Allah'a, peygamberlere ve âhiret gününe imandan ibaret olan üç temel ilkedeki teville asla yer yoktur. Bunların dışında kalan konularda usulüne uygun olmak şartıyla tevil yapılabilir. Bu hususta Arap dilinin kurallarına riayet edilmesi, dinî söylemin iç bütünlüğünün bozulmaması ve kendilerine tevilin yöneltildiği insanların bilgi düzeyinin gözetilmesi gerekir. Tevilin amacı nassın söyleminden farklı bir anlamın çıkarılması değildir. Bu sebeple özü itibarıyla tevil dinî söylemin kendi bütünlüğü içinde

⁴³ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 259-260.

öncüllerin sonuçlara, sonuçların öncüllere bağlanmasından ibarettir ki bu bir nevi ictihattır.⁴⁴

Bu yönleriyle İbn Rüşd'ün (ö.595/1198) tevil kavramına yüklediği mana ve tevili kullanımı dikkat çekmiş ve farklılığıyla da hemen fark edilmiştir. Böylece o, kendine has metodu ve tevil anlayışıyla temayüz etmiştir. Ayrıca tevil için gerekli bazı şartlar ortaya koymuş olması, kimlerin tevil yapıp yapamayacağı, yapanların durumu, tevil kimlere açıklanıp açıklanmayacağı gibi konularla birlikte, dini nasları insanların kavrayışları noktasında bizlere önemli bilgiler sunmuştur. İbn Rüşd daha başlangıçta tevil için üç prensip belirlemekte, birinci olarak, dini söylem (özellikle Kur'an) daima aklın, kabul ettiğiyle muvafakat halindedir. İkinci olarak, Kur'an'ın bir kısmının bir kısmını tefsir etmesidir. Üçüncü olarak, kesin olarak tevilin caiz olmadığı alanlardır. İbn Rüşd dinin üzerinde inşa edildiği üç alan vardır ki, bunların tevili yapılamaz. Yukarıda da ifade edildiği üzere bunlar Allah'ı ikrar etmek, nübüvveti ikrar etmek ve ahiret gününe inanmaktır.⁴⁵ Bunlarla birlikte tevili sadece burhan ehline layık görmekte ve sadece onların bunu başarabileceklerini vurgulamakta ve ayrıca gerekli uyarılarda bulunmaktadır.

İbn Rüşd'e göre tasavvuf esasen akıl yolu olmadığından, işarî/tasavvufî yorumu, tartışmalı, şeriatın zâhirinden uzak ve garip itikatların doğmasına sebep olan yorumlar olarak görmektedir.

⁴⁴ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 260; Ayrıca geniş bilgi için bkz. http://www.bisav.org.tr/yayinlar/bulten_Makale_detay.cfm?MakaleId=314&yayin_sayi=25 (Erişim 30.06.2008); Zeynep Gemuhluoğlu, *Gazalî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İstanbul 2005 (Yayımlanmamış Doktora tezi)

⁴⁵ Bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s.134-35.

**Dinî Nasları Okumanın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan
Zâhir-Bâtın Ayırımının İbn Rüşd'teki Orijinalitesi**

***Finding the Origin of The Employment of The Zahir – Batın in Reading
Religious Texts in Ibn Rushd's Thinking***

Fethi Ahmet Polat

“Ehl-i Sünnet âlimlerinden birisi şöyle demiştir: *'Hakikate ulaşmak için var gücüyle çalıştığı halde ona ulaşamayan ve zannî bilgiye bağlanıp kalamadığı için en sonunda (bir hakikat) arayıcısı olarak ölen kimse, kurtulanlardandır şüphesiz...'* Acaba hangi hoşgörü, üzerinde hiçbir baskı eseri görülmeyen bu hoşgörüden daha ileride olabilir?”¹

Giriş

İslâm tefsir geleneği farklı tonlarda Kur'an okumalarına şahit olmuş yorum ekolleriyle doludur. Bu ekoller içerisinde rivayeti akla önceleyen okumalar olduğu kadar akli rivayete önceleyen okumalar da mevcuttur. İslâm filozoflarının başını çektiği bu grubun temsil ettiği okuma biçimleri, yukarıdaki ayırımın akli önceleyen kısmına denk gelir. Mamafih diğerlerinde olduğu gibi bu okuma biçimlerinde de tevarüs edilen geleneğin ya da bazı paradigmaların yorumcuları sevk ettiği çeşitli kulvarlar söz konusudur. İslâm filozoflarının tefsir geleneğinde at koşturdukları kulvar, en geniş anlamıyla 'îşârî tefsir ekolü' olarak adlandırılır. Bu ekol içerisinde İslâm tefsir geleneğinden büyük ölçüde hüsnü kabul gören 'sufi/feyzî/işârî tefsir tarzı' bulunduğu gibi aynı kabule mazhar olamamış 'nazarî/felsefî/sufi tefsir tarzı' da bulunmaktadır. Kuşkusuz bu ekolün iki tarzını hem aynı çatı altında ele almayı gerektiren birçok sebep bulunur hem de oluşum ve gelişimlerine yön veren unsurlar büyük ölçüde birbirine benzer. Ne var ki ekolün iki tarzından birini memdûh ve makbul addeden İslâm tefsir geleneğinin, hangi sâiklere binaen diğerini mezmûm gördüğü sorusu, araştırmacıların cesur teşebbüs ve cevaplarını bekleyen kışkırtıcı bir sorudur.

¹ Abduh, *el-A'mâlû'l-Kâmile*, III, 301.

Bu alanın bize göre en önemli problemi, söz konusu ekolün her iki eğilimine de kendince renk veren meşhur bir ilkenin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında ortaya çıkar. Bu ilke, nasları yorumlamada sıklıkla başvurulmuş zâhir (havâssın ilmi)-bâtın (avâmın malumatı) ayırımıdır. Doğrusu bu ilke her işârî tefsir ekolü mensubunca aynı ölçüde ve aynı mantıkla ele alınmış da değildir. Örneğin, Batini/İsmailî Kur'an okumalarında ilkenin işletilme tarzı hemen hemen tüm tefsir geleneği tarafından -aynı zamanda kahir ekseriyetiyle Şîa tarafından- reddedilmişken Tüsterî, Sühreverdî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sufilere ilkeyi kullanma tarzları tefsir geleneğinde büyük ölçüde hoşgörüle karşılanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki prensipte farklılıklar olmasa da mezkûr ilkenin hangi kayıtlarla ve ne şekilde kurallara bağlanabileceği konusu, ciddi ihtilafların kaynağı olagelmıştır.

Bu alanda ortaya çıkan problematiklerden bir diğeri ise zâhir-bâtın ikilisinin Kur'an metinlerinden hangileri için uygulanabileceği noktasındadır. Gerçek şu ki her ekol kendi meşrep ve mezhebini destekleyen nasları anlamı açık (zâhir) naslar olarak görürken meşrep ve mezhepleriyle örtüşmeyen nasları, yoruma muhtaç (bâtın) naslar olarak değerlendirmişlerdir.² Eşarî geleneği ile Mutezilî gelenek arasında kimi naslar çerçevesinde gelişen tartışmalar -örneğin, rû'yetullah hakkındaki naslar- bu konuyla ilgili bize son derece zengin bir cedel edebiyatı sunar.

Tebliğimiz, İbn Rüşd'ü farklı bir konuma oturtan bu iki yaklaşımın izlerini onun eserlerinde arayacak, bu yaklaşımların tefsir geleneğindeki kaynaklarını ve yansımalarını irdelemek suretiyle İbn Rüşd'ün orijinalitesini tartışacaktır. Tebliğin sunumundan da anlaşılacağı üzere temelde İbn Rüşd'ün konuyla yakından ilgili *Faslu'l-Makâl* ve *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* kitapları değerlendirilmiş, zaman zaman *Faslu'l-Makâl* adlı eserine de müracaat edilmiştir.

1. İbn Rüşd'ün Naslara Yaklaşımındaki Temel Hareket Noktaları

520/1126³ yılında doğmuş, 595/1198 yılında vefat etmiş olan Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem, bilimsel açıdan son derece verimli bir dönemdir. Kendisi bu dönemin ilmi durumunu anlatırken şöyle demektedir: "*Eğer İşbiliye'de bir âlim vefat eder de kitapları satılmak istenirse, bunun için o kitaplar Kurtuba'ya getirilir. Kurtuba'da bir müzisyen ölür de enstrümanları satılmak istenirse, onun da enstrümanları İşbiliye'ye getirilir. Yeryüzündeki şehirler içinde en çok kitaba sahip olanı, tartışmasız Kurtuba'dır.*"⁴

² Elbette bu isimler kimi zaman farklı görünümde -muhkem-müteşabih, hakikat-mecaz gibi isimlerle- tezahür etmiştir.

³ Ehvânî, Ahmet Fuad, "İbn Rüşd", s. 163.

⁴ Makkarî, *Nefhu't-Tib*, I, 155, 463.

Çok iyi bir eğitim alan ve çeşitli ilimlerde önemli mesafeler kateden İbn Rüşd,⁵ felsefede asrın imamı olarak görülmüştür.⁶ Tabakât kitaplarında üstün ahlakından da bahsedilir. İbnü'l-Ebbâr, onun ilim, kemal ve faziletçe devrinin en önde gelenlerinden biri olduğunu örneklerle anlatır.⁷ Hayatından bahseden eserler, döneminde sazlı sözlü meclislerin çokça bulunduğunu, toplumun önde gelen insanların bu meclislere devam ettiğini, ancak İbn Rüşd'ün bu gibi meclislere iştirak etmediğini bize nakleder. Hatta İbn Rüşd, yöneticilerle kurduğu ilişkilerde bile mesafeli tavırlarıyla dikkat çekmiştir.⁸

İbn Rüşd nezdinde din ve felsefe özsel anlamda birbirine benzer; çünkü hem din hem de felsefede hakikate ulaşmak için akli bir çaba gerekir ve bu çaba herhangi bir mezhebin görüşlerine sıkıştırılmadan ortaya konabilmelidir.⁹ Yani şeriat ve hikmet, birbirine karıştırılmadan, kendi kimliklerini koruyarak okuyabileceğimiz iki alandır.¹⁰ Onun akla verdiği bu değer, hakikate ulaşmak uğruna aklını işleyen bir kimsenin bir şekilde sapıtmasını da mazur görecektir; çünkü bu durumda suçlu olan akıl yürütmenin kendisi olamaz. İnsanlar akıllarını kullandıkları için sapıtıyor olamazlar. Bununla birlikte bazen insanlar bu sürecin sonunda hakikatten sapabilirler de; ancak bu sapma, aslî değil, arızî bir durumdur. İnsanlar su içtikleri için ölebilirler de... Bundan dolayı insanları su içmekten menetmek doğru olmaz; çünkü susuzluktan ölmek aslî bir durum iken su içmeye bağlı olarak gerçekleşen herhangi bir boğulma vakası, ancak arızî bir durum olabilir. İbn Rüşd bunu bal hakkındaki rivayetle örneklendirir. Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek kardeşinin ishal olduğunu söylediğinde, Hz. Peygamber ona; "*Kardeşine bal içir*" demişti. Ne var ki bal içirildiğinde hastanın ishali artmıştı. Hz. Peygamber bu duruma, "*Kuşkusuz Allah doğru söyledi, kardeşinin karnı ise yalan söyledi*" şeklinde mukabele etmişti. Burada Peygamber, baldaki aslî unsur olan şifa vericiliği anlatmak istemişti.¹¹ Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd, aklın yol göstericiliğine mutlak anlamda iman etmişti.

Onun, dinî naslarla bu nasların anlaşılması noktasındaki görüşlerini en ciddi biçimde serdettiği eseri *Faslu'l-Makâl*'dir. Orada cevabını aradığı sorular, bir ömür boyu uğraştığı problematiklerin satırlara dökülmüş halinden başkası değildir. İbn Rüşd'ün zihnindeki öncelikli sorun şudur: Dini ve onun kutsal metinlerini nasıl anlamak gerekir? Anlamanın en önemli yolu olarak akli nasıl kullanmalıyız? Dinin ve aklın ortaya koyduğu hakikatleri birbirine karıştırmadan kategorize etmek mümkün olabilir mi? O yüzden İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*'de hikmetin şeriata uygunluğunu, *el-Keşf*'te ise şeriatın hikmete uygunluğunu

⁵ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, s. 62-64.

⁶ Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, III, 185.

⁷ İbnü'l-Ebbâr, *Sıratü İbn Rüşd*, s. 435.

⁸ Akkâd, İbn Rüşd, s. 21-22.

⁹ Berekat, *İbn Rüşd Feylesüfen Muâsıran*, s. 144.

¹⁰ Ne yazık ki İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserleriyle çok fazla bir arada zikredilmesi, onun bu alanlardaki özgünlüğünün özellikle Batı dünyasında gözden kaçırılmasına yol açmıştır. Bk. Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 341.

¹¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 94-95.

irdelemiştir. Bunu yaparken en temele oturttuğu ilke, dinde herkes için açık olan alanlar bulunduğu gibi yalnızca bazı insanlar için açık olan alanların da olduğu şeklindeki düşüncesidir; ancak ilerleyen bölümlerde ele alınacağı gibi bu düşünce, kendi içerisinde özgün unsurlar barındıran bir düşüncedir.¹²

İbn Rüşd'ü naslar üzerinde düşünmeye sevk eden motifler, nasların dışında aranmamalıdır. Açık ki Kur'an'ın, malumdan mechule ulaşmanın bir yolu/geçidi olarak görülmesi gereken (العبر، العبرة، الإعتبار) sarîh nasları, birçok İslâm mütefekkeri gibi onun da temel hareket noktası olmuştur. Ona göre filozofların bu ayetlerden aklî kıyası çıkarsamaları, fukahânın ayetlerden fikhî kıyası çıkarsamalarından çok daha yerindedir; çünkü aklî kıyas, mevcudatın 'neliği ve 'fonksiyonu' konusunda doğrudan bilgi elde etmemizi, bu durum da mevcudatın yaratıcısı olan Allah Teâlâ'yı bulmamızı temin eder. O halde Allah'ı bulmak isteyenler için 'efdal' yahut 'zarurî' olan yol, burhanın elde edilmesidir. Ona göre şeriatın da emrettiği bu husus, tam olarak felsefenin işidir (**فعل** **الفلسفة**).¹³ Aslında onun fıkıh (*el-Bidâye* eseri)¹⁴ ile felsefe (*Faslu'l-Makâl* çalışması) arasındaki metodolojik ilişkisi de burada kendisini gösterir. Nitekim felsefeyi savunmak için İbn Rüşd fikhî kıyası kullanmaktan hiçbir zaman çekinmemiştir.¹⁵

İbn Rüşd'e göre nasları kuru bir bakış açısıyla okuyanlar Haşevîlerdir ki bunlar naslardan perdelenmiş kimselerdir.¹⁶ Doğrusu onun bu eleştirisinin, nasları teşbih ve teccime dalarak anlayanları hedef aldığı açıktır; ancak eleştirinin selef ulemasını da hedef alıp almadığı şüphelidir. Kanaatimizce İbn Rüşd, Ahmed b. Hanbel gibi selef ulemasını hedef almamaktadır; çünkü Ahmed b. Hanbel bu nasları -her ne kadar İbn Rüşd gibi anlamadıysa da- teşbih ve teccim çerçevesinde kalarak tefsir etmiş değildir. Onlardan farklı olarak -ve hatta onlara muhalefet ederek- bu ayetlerin tevilinin (hakikatleri anlamında), kullar tarafından bilinemeyeceğini söylemiştir. Kaldı ki İbn Rüşd'ün selefeye çok yakın bazı görüşlere de sahip olması, onun eleştirilerinin temelinde müşebbihe ve mücessimeyle ilgili olduğunu gösterir.

İbn Rüşd'ün nasları anlama tarzına özgünlük katan yönlerden birisi, '*anlama aktiviteleri*'ne bakışıyla yakından ilgilidir. Bu bakış, aslında bir '*zihniyet*

¹² İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, s. 99.

¹³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85-89.

¹⁴ Geniş İbn Rüşd sülalesinden hangisinin yazdığına dair çeşitli tartışmalar da vardır. Bk. Urvoy, *Ibn Rushd*, s. 64.

¹⁵ Urvoy, "Ibn Rushd", I, 338. Doğrusu bu savunma aynı zamanda bir hayat-memat meselesiydi; çünkü Gazalî'nin tekfirîyle birlikte filozofların zındık muamelesi görmesi ve sonu ölümle biten kovuşturmalara uğraması işten bile değildi. Bk. Ehvânî, "İbn Rüşd", II, 167-168. Bilindiği gibi mütekaddimûn dediğimiz ulema, temelde üç değere dayalı (nahiv, fıkıh, kelam) bir mantık geliştirerek dinî nasları bu çerçevede anlamlandırmaya çalışmışlardı. Nahiv ve fıkıhla uğraşanlar kıyası, kalamcılar ise gaibin şahide kıyasını bir yöntem olarak benimsemişlerdi. İşte İbn Rüşd'ün temelde eleştirisi bu mütekaddimûn yöntemine yöneliktir. O aynı zamanda zâhir ehli olarak öne çıkan gruplara da eleştiri getirmiştir; çünkü adı geçen bu gruplar da hem şer'î hem de aklî kıyası reddetmekteydiler (Câbirî, *Felsefi Mirasımız*, s. 249; Âtîf el-İrâkî, *el-Menhecû'n-Nakdî fi Felsefeti İbn Rüşd*, s. 231).

¹⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 90.

ve '*yöntem*' sorunu olarak görülmelidir.¹⁷ Bu '*zihniyet*' ve '*yöntem*' sorunu, insanoğlunun aklını kullanmak suretiyle hakikate ulaşması yolunda zorunlu olarak üstesinden gelmesi gereken bir problemdir. Dolayısıyla İbn Rüşd kendi epistemolojisini kurmak için kaçınılmaz bir biçimde '*zihniyet*' ve '*yöntem*'ini oluşturmaya çalışmıştır. Bunun için evveleminde anlama sorunsalına bakışını netleştirmesi gerekmektedir. Ona göre '*anlama aktivitesi*' bir '*süreç*', '*kolektif bir çaba*' ve '*birikim*' işidir.¹⁸ Tabii bu ifadeler, İbn Rüşd'ün, bireysel çabaları dışladığını da düşündürmemelidir. Bireysel çabalar dahi olsa ilme yapılan her katkı, İbn Rüşd açısından saygın bir katkıdır. Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd, hakikati üretme çabasında kolektif çabaları önemsemekte, buna bağlı olarak diğer insanların da -hangi ırk, din yahut coğrafyadan olursa olsun- hakikate ulaşabileceklerini, ulaşılan bu hakikatin de insanlığın ortak malı olduğunu düşünmektedir.

'*Anlama aktivitesi*'nde herhangi bir aidiyetin -dinî olan da dâhil-, müspet ya da menfi tesirinin söz konusu olmadığını düşündüğünden, İbn Rüşd '*bilgi*'nin ve/veya '*bilgiye götüren yollar*'ın evrensel yanları olabileceğini kabul etmektedir.¹⁹ Aslında bu açıdan bakıldığında bilgiye ulaşma yolu İbn Rüşd düşüncesinde bir tür enstrümandır. Örneğin, bıçak kim tarafından yapılırsa yapılsın bıçaktır. Kesmenin sıhhati açısından önemli olan, bıçağın kesme fonksiyonunu yerine getirmesidir; onu yapanın herhangi bir aidiyetle muttasıf olması değildir. Aynı şekilde doğru düşünme yolları da kim tarafından ortaya konursa konsun, bizim için saygıdeğerdir. Bizden öncekilerin, örneğin filozofların bu konudaki çabaları, onların dinî aidiyetlerine bakılarak değil, söz konusu çabaların doğruluğuna bakılarak değerlendirilmelidir.²⁰ Doğrusu bu yaklaşım, o dönem için vizyon sahibi bir yaklaşımdır. Özellikle felsefî ilimleri (hususen anlama bilimleri açısından bakıldığında) kimi zaman 'lâ dinî ya da sokuşturma ilimler (*el-ulûm ed-dahîle*)' kategorisinde gören bir gelenek içerisinde İbn Rüşd'ün yukarıdaki görüşü dikkat çekicidir. '*Ben*' ve '*ötek*' şeklinde ayırımların ya da oryantalist-oksidantalist okumaların yapıldığı günümüz dünyasında, yalnızca hakikatin peşinde olan bu bakış açısı, içinde yaşadığı asrı aşan bir bakış açısını ve İbn Rüşd'teki fikir çilesini göstermektedir.

İbn Rüşd ilimlerde belirli bir yol kat etmenin bir birikim işi olduğunu söylerken tecrübî bilimleri örnek vermektedir. Onun tecrübî bilimlere verdiği önem, eserlerinin tamamında kendisini gösterir. Malum olduğu üzere Eşarîleri

¹⁷ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, s. 25.

¹⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 90.

¹⁹ Aslında İbn Rüşd bir çok mesele münasebetiyle bu yönünü öne çıkarmaktadır. Örneğin, haşrin cismaniliği hakkındaki tartışmalar münasebetiyle diğer dinlere karşı gösterdiği ihtiram, İbn Rüşd üzerinde çalışma yapanların dikkatinden kaçmamıştır. Farah Anton, *Felsefetü İbn Rüşd*, s. 32-35.

²⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 91. Belki de bu bakış açısı, İbn Rüşd'ün dindarlığı konusunda çeşitli spekülasyonlara sebebiyet vermiştir. Bk. Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, s. 172-173. Yine bazı çalışmalar, bu yönünü göz önünde bulundurarak onu medeniyetler arasında bir bağlantı noktası olarak göstermiştir. Bk. Abdürrezzak Kasûm, "el-Menhecü'l-Aklî inde İbn Rüşd", s. 215-242.

eleştirirken sebep ile müsebbep arasındaki ilgiyi kuramadıklarını söyler ki, ona göre bu ilginin kurulamadığı yerler aklın devre dışı bırakıldığı, bilginin hakikatinin yok edildiği yerlerdir.²¹ Bu sebeple bilimsel birikim, özellikle bu ilginin kurulabildiği alanlarda kendisini gösterir. Mesela, gökle ilgili konularda bir insanın bütün bilgileri elde etmesi ya da var olan bilgilerin tamamını derk etmesi mümkün değildir. O sebeple asırlar içerisinde elde edilen bilgi birikimlerini üst üste koyarak yeni bilgilere ulaşmak hem daha kolaydır hem de makul olan budur. Bu açıdan fıkıh usulü önemli bir örnektir. Her mezhebin görüşünü ya da herhangi bir mezhep içerisindeki imamların tamamının görüşlerini elde etmek kolay olmasa gerektir. Belirli aşamalardan geçip birikimlerden istifade edildiğindeyse usulün konuları netleşir, detayları ortaya çıkar. Aynı şekilde anlama konusunda da birikimlere ihtiyaç vardır. Bizden öncekilerin (filozoflar) ulaştığı bilgiler, onlardan istifade etmemizi beklemektedir. Kişiye düşen, bu bilgileri bir kenara atmak değil, okumak ve hakikate uygun olanları almaktır. Ona göre öncekilerin/filozofların yaptıkları, fetret dönemi insanların yaptığından başka bir şey değildir. Eğer hakikate ulaşmış iseler ne âlâ; yok eğer hakikati bulamamışlarsa onları mazur görmeliyiz.²² Aslında ona göre bu insanlar sadece insan olmalarının gereğini yapmışlar ve hakikati bulma yolunda i'mal-i fikr ederek hayatlarını geçirmişlerdir. Değil mi ki onlardan tefekkür etmelerini isteyen Allah'tır; o halde bunu yaptıkları için -velev ki tefekkürleri onları yanlışla götürsün- neden sorumlu olsunlar ki? *Faslu'l-Makâl*'de müteaddit defalar dile getirdiği gibi, ilim sahiplerinin meşgul oldukları ilimde yaptıkları hatalar, cahillerin yaptıkları hatalara değil, müçtehitlerin içtihat yanlışlarına benzer. İbn Rüşd'e göre bu açıdan bakıldığında felsefenin zararı zatî değil, arızî bir zarardır. Felsefe bizatihi iyi olsa da arızî bir durum olarak zararlı olabilir. Felsefeye düşmanlık yapanlar, bu farkı fark edememiş olanlardır.²³

2. İbn Rüşd'te Nasları Yorumlamanın Vazgeçilmez Şartı Olarak Tevil

İbn Rüşd'ün dinî nasların tevili hakkındaki bütün görüşleri, aslında temel bir dinî metnin, yani Kur'an'ın anlaşılması üzerinde yapılan fikir jimnastiklerinin bir neticesi olarak ortaya çıkar; çünkü ona göre kaynaktan uzaklaşan Müslümanlar, zamanlar fırka ya da mezheplerin saptırıcı yönlendirmelerine maruz kalmış ve dinî metinleri doğru şekilde tevil etme kabiliyetlerini yitirmişlerdir. Dolayısıyla o, şu hayati soruyu sormadan edemez: İnsanların fırkalar ya da mezheplerin önerdikleri yollarla doğruya ulaşmaları mümkün değilse o zaman onları şeriatın hakikatine ulaştıracak en doğru yol hangisidir?

²¹ İsmet Nassâr, *el-Hitâbü'l-Felsefî inde İbn Rüşd*, s. 96-97.

²² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 91-93.

²³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 95.

İbn Rüşd'ün buna cevabı, 'Kur'an' olacaktır. Ona göre insanları şeriatın hakikatine ulaştıracak yolların hem cumhur hem de burhan ehli için aynı anda var olan ilkeleri, yalnızca Kur'an'da vardır. O zaman cumhura düşen onu kendi anlama düzeyinde algılaması, burhan ehline düşense lafızları tevilleri ile birlikte bilmeleri, ancak bunu cumhura açmamalarıdır. Kur'an'ı anlamada bu yolu bir şekilde takip etmeyen herkes -ister cumhura isterse burhan ehline mensup olsun- Kur'an'daki hikmetleri iptal etmiş olur.²⁴ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün gerek zâhir-bâtin ayırımında, gerekse tevil anlayışında öne sürdüğü tüm delil ve görüşler, naslarda içkin bulunan hakikatleri ortaya çıkarmak amacını taşımakta olup herhangi bir şekilde, sahip olmadığı bir anlamı nassa yükleme çabası değildir.

İbn Rüşd'ün Kur'an'ı temele alan bu yaklaşımı, Kur'an'ın dilini de temele alır ki bize göre bu durum oldukça önemlidir. Onun bu konudaki görüşleri, kendinden sonra gelmiş olan bir başka Endülüslü âlimin, İmam Şâtıbî'nin (790/1388) Kur'an dili hakkındaki görüşlerinde şaşırtıcı biçimde yankısını bulacaktır.²⁵ İbn Rüşd'e göre şeriat ilahi kaynaklı olduğundan, bütün insanların kabul edeceği sadelikte bir muhteva ve dil ile gelmiş olmalıdır. İnsanların hem kara derilisine hem ak derilisine gönderilmiş olan Hz. Peygamber, şeriatı insanlara hikmet (burhan), mev'ize-yi hasene (hitâbe) ve cedel ile anlatmak üzere emrolunmuştur. İnsanlar bu yolların her biri ile Allah'ı bulabilirler. İslâm'ın umumiliği/her anlayış grubuna hitap edişi ya da her anlayış grubunun kabul edebilirliği, bu yolların her birine gerektiği anda işaret ediyor olmasında yatar. Hakikat bu olunca -söz konusu anlama yolları arasında tefadul olsa da- bu yolların en üst mertebesi olan burhanî nazarın ulaştıracağı hakikat ile şeriatın gösterdiği hakikat birbiriyle çatışmaz; çünkü **hak hakka zıt olamaz**.²⁶ Bununla birlikte İbn Rüşd'e göre şeriatın öncelikli hedefi -burhan ehlini ihmal etmeksizin- cumhuru muhatap almasıdır. Yani burhandan çok hitabe ve cedel yollarını, bu ikisi içinden de en çok hitabe delilini kullanmasıdır; çünkü tasavvur ve tasdik yolları içerisinde insanların büyük çoğunluğunun iştirak ettiği alan bu ikisi, özellikle hitabe delilidir.²⁷ Malum olduğu üzere insanların kahir ekseriyeti şeriatı bilme konusunda hitabe delilinin gereğince tasavvur ve tasdikte bulunmaktadır. Öyleyse şeriatın bu büyük çoğunluğu öncelikli hedef grubu olarak görmesi yadırganmamalıdır. Bununla birlikte din söz konusu olduğunda

²⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 124.

²⁵ Onun Şâtibi'den şöyle bir farkı vardır; Şâtibi şeriatın ümmi olduğunu dile getirirken ortak bir dil alanı oluşturmak ve bu dil alanı dışına çıkan herhangi bir dinî bilginin bulunmadığını söylemekteydi. Oysa İbn Rüşd bu ortak dil alanının daha kapsamlı olduğunu düşünmekteydi. Ona göre Kur'an'da bir ortak dilin bulunduğu hakikattir. Bu ortak dil hitabe yoluyla hakikati bulacak olan insanların algı seviyelerine hitap eder. Kutsal metnin kahir ekseriyeti bunlardan oluşur ve insanların mükellefiyetleri akılları ölçüsünce bu asgari müşterekten başlayarak ileri doğru gider. Bu delille hakikati bulanlara bu kadar yeterlidir; ancak bu ortak dilin ötesinde ikinci (cedel) ve üçüncü (burhan) anlam alanları da vardır ki bunlar sadece erbabına açık alanlardır.

²⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 96. Zaten din ile felsefeyi İbn Rüşd iki süt kardeş kabul eder. Bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 125.

²⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 116-117.

itikad, ibadet, muamelât, ahlak ve ahiret gibi alanlarda söz ve iddiaları olan bir olgudan bahsettiğimizden dinin, bilgi birikimi üst düzeyde olan insanlara söyleyebileceği birçok sözü de olmalıdır. En azından aklın kolaylıkla ulaşamayacağı -ve hatta bazen asla ulaşamayacağı- alanlarda söz söylemesine bağlı olarak anlaşılması kolay olmayan manalar içerdiğini kabul etmek gerekir. Aslında İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem ve sonrası, Endülüs ve civarında burhanî bilginin dine muhalif olmayacağı konusunda genel bir kabulün olduğu bir dönemdir.²⁸ İbn Rüşd tevil konusuna girerken bu yaygın kabule işaretle işe başlamaktadır. Ona göre herhangi bir varlık hakkında şeriatın sükût etmesi, o konuda zorunlu bir şekilde başka bilgi yollarına müracaatı gerektirir ki burada şeriat ile burhanî bilgi arasında bir uygunsuzluğun olması zaten düşünülemez. Bunun yanı sıra bir de şeriatın herhangi bir varlık hakkında ortaya koyduğu bazı tanımlar vardır ki bu tanımlar ya burhanî bilgi ile uygunluk arz eder ya da

²⁸ Aslında birbirlerinden oldukça farklı ve bazen zıt alanlarda olsalar da İbn Hazm, Gazalî [ve İbn Rüşd] gibi, İslam dünyasının farklı coğrafyalarında, farklı zaman dilimlerinde yaşamış olan ilim adamlarını müşterek bir payda altında tutan nokta, Bâtın'ı düşünceye karşı geliyor olmalarıydı. Bununla birlikte her birinin farklı tarzları vardı. Örneğin, İbn Hazm bu ekole karşı çıkarken nasların zâhirine sıkı sıkıya sarılmayı öngörüyordu. Aslında dinin kesin kanıtlara başvurularak doğrulanması ve savunulması gerektiğini ilk söyleyenlerden biriydi İbn Hazm. Bu karşı çıkışın en temel ayaklarından birisi, Kur'an'da mecazın olmadığı iddiasıydı. Oysa yine nasları merkeze alan Gazalî, Kur'an'da mecazın var olduğunu kabul etmekte, yorumlarında sık sık mecaza başvuruyordu. İbn Rüşd ise daha farklı bir konumda yer almakta ve hem nasların zâhirini öne çıkartarak hem de mecazî anlamları dışlamayarak çoğunlukla aklî tevilleri öne çıkarmaktaydı (Akkâd, *İbn Rüşd*, s. 14; Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, s. 30). Ne var ki İbn Rüşd gibilerin yöntemine şiddetle karşı çıkan, hatta onları dinî sapmanın önderleri olarak gören ilim adamları da azımsanamayacak kadar çoktur. Mesela, Zemahşerî *Keşşâf*'ta filozofları küçümseyen ifadeler kullanarak onların gerçek hakikate uzak kaldıklarını anlatmak ister ve şu referansa vurgu yapar: "Sokrates'ten nakledilmiştir ki, Musa hakkında kendisine bilgi gelmiş, Musa'nın yanına gitmesi istendiğinde; 'Bizler terbiyeli/eğitilmiş insanlarız, dolayısıyla bizleri terbiye edecek/eğitecek olanlara ihtiyacımız yoktur' diye cevaplandırmıştır." (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 548). İbn Rüşd'den yaklaşık iki asır sonra gelen ve aynı toprakların havasını teneffüs etmiş olan Ebu Hayyân el-Endelüsî'nin (745/1344) tefsirinde filozoflar hakkında söylediği ve buna örnek olarak verdiği isim de İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün ameli noktalarda kusurları bulunduğunu anlatırken Abdurrahman b. Abdurrahman Ebu Telîd eş-Şâtî'nin (Merâkeşî, *es-Sifru'l-Hâmîs*, II, 611) onun için söylediğini iddia ettiği şu şiiri kullanır: "Felsefeci güruhunun bir inancı vardır ki, onunla şeriatın inhıraf ederler. Haram olan her tür yasağı mübah addederek kendileri için helal kılarlar. Doğrusu onlar İslam'a, sadece kanları akıtılmasını diye intisap etmişlerdir. Bu sebeple münkerâta dört elle sarılırken namaza yüksüne yüksüne kalkarlar." (Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîr*, III, 375-376). Yine bir başka ayette Ebu Hayyân şu satırları karalar. "Ebu Abdullah er-Râzî (Fahreddin er-Râzî) dedi ki: 'Bil ki İslam hakimleri (filozofları) şöyle demiştir: 'Bu ayetteki (Yunus 10/27) 'karanlık'tan maksat 'cehalet karanlığı' ve 'dalalet zulmeti'dir, çünkü cehaletin tabiatı, zulmetin tabiatıyla birdir. "O gün bir takım yüzler parlak, güleç ve sevinçlidir (Abese 80/38-39)." ayetinde ise 'ilim nuru, ruhu, sevinci ve müjdesi' anlatılmaktadır. "Yine o gün birtakım yüzleri de keder bürümüş, hüzünden kapkara kesilmiştir (Abese 80/40-41)." ayetlerinde ise 'cehalet zulmeti', 'dalalet bulanıklığı' vardır.' demektedir.' Doğrusu bu adam tefsirinde birçok kereler Müslüman hükemâdan nakiller yapmaktadır. Kimi zaman onların bir mensubu olarak kimi zaman da onlardan istidlalde bulunarak... Onun hükemâ dediği, İslam ümmeti içindeki türedi filozoflardır. Bunlara 'hükemâ'dan çok 'süfehâ' demek uygun düşer; çünkü onlar enbiya düşmanı, din tahriççileridir. Müslümanlara Yahudi ve Hıristiyanlardan çok daha zararlıdır. Hz. Ömer, ilahî bir kitap olmasına rağmen Tevrat'ın okunmasını yasakladı ise filozofların eserlerinin okunması evleviyetle yasak olmalıdır. Yaşadığımız bu dönemde -ve bundan bir süre öncesine kadar- filozofların cehaletleriyle birçok insan meşgul olmaktadır. Onları hükemâ diye isimlendirmekte, felsefeyle ilgilenmeyenleri cahillikle suçlamaktadırlar. Onları insanların en kâmil olanları gibi görmekte, kendilerini onların derslerine vakfettiktedirler. Oysa onlar içinden bir Kur'an ayetini ya da bir hadisi ezberleyebilen neredeyse tek bir adam göremezsin. Bir defasında İbn Sina'yı bir konuyla ilgili olarak kınamış ve o meseleyi anlamadığını söylemişim de o topluluktan, İbn Sina'yı eleştirebilecek bir insanın varlığına hayret ettiğini izhar eden birisi bana; 'İnsanlar içinde Allah'ı en mükemmel manada tanımış olan birini nasıl olur da cehaletle suçlarsın?' demişti. Halkın kadısı olan Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ebi'l-Kasım Ahmed b. Ebi'l-Velîd b. Rüşd'den filozofların söylemlerine büyük bir ilgi ve onlara karşı bir hürmet sadır olması Endülüs'teki Müslüman alimlerin de aklını karıştırmıştır." (Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîr*, V, 145).

burhanî bilgiye muhalif olur. Tevil tam da bu noktada devreye girmelidir;²⁹ çünkü ilk baştaki zorunlu ilkeye göre burhanî bilgi ile şeriatın çatışması mümkün olmadığından şeriatın getirdiği söz konusu tanımın bir şekilde burhanî bilgiye uygun olarak tevil edilmesi gereklidir. İbn Rüşd burhanî bilginin şeriatın zâhir anlamlarıyla bir çelişki içerisinde olmayacağı konusunda o kadar kesin bir kanaate sahiptir ki ona göre herhangi bir burhanî bilgi ile şeriatın zâhir bir anlamı arasında bir farklılık ortaya çıktığında, burhana dayalı o bilginin, şeriatın başka bir zâhirinin gösterdiği mana ile uyumu mutlaka bulunacaktır; ancak bunun için şeriatın ciddi anlamda araştırma ve incelenmeye ihtiyacı vardır.³⁰

Burada İbn Rüşd, tevil ile ne kast ettiğini de açıklamaktadır. Ona göre tevil, bir ifadenin hakiki anlamda ele alınmasının mümkün olmadığı noktada devreye giren mecazî okumadan başka bir şey değildir; ancak burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Mecaz, anlam içeriğini herkesin kendi kafasında oluşturacağı bir tasarruflar cümlesini anlatmamaktadır. Mecaz, ancak Araplarca maruf ve müsta'mel olan bir takım anlam ilişkileri ve mecaz yollarına uygun olarak, yani Arap dilinin sınırları çerçevesinde kullanıldığı zaman makbuldür.³¹ Aslında bu yaklaşım İbn Rüşd'ün, dinî metinleri, yine bu metinler çerçevesi içerisinde kalarak anlamaya çalıştığına da en önemli delilidir. O, Arap dilinin belirleyiciliğine işaret ederken bir yandan da bu dilde ifade edilmiş olan metnin iç bütünlüğüne ve bu iç bütünlüğü anlayacak bir akla da işaret etmiş olmaktadır.³² İbn Rüşd şeriatın sadeliğine, herkes tarafından anlaşılabilirliği ve kabul edilebilirliğine, yani nasların içeriğine işaret ettikten sonra burada daha farklı bir konuya, dilin anlam içeriklerini belirlemedeki tayin edici rolüne işaret etmektedir. Bu iki konuyu bir arada düşündüğümüzde -ki öyle de düşünülmelidir- İbn Rüşd'ün, Hz. Peygamber dönemi Arapçasının Kur'an'ı anlamada vazgeçilmezliğine vurgu yaptığı söylenebilir. Esasen o, İzmirli'nin de tespit ettiği gibi, Arapça gramerine bütün dillerin yasası niteliğini vererek vurgu yapmakla kendinden önceki filozoflardan da ayrılır.³³

İbn Rüşd'e göre tevil konusunda ya ecir elde etmiş isabetli yorumculardan bahsedebiliriz ya da mazur görülmüş hatalı yorumculardan... Tevil yaparken isabet eden yorumcu ecir alıyor olabilir; ancak samimi bir tefekkür çabası ortaya koyup da hata eden yorumcu, bundan dolayı hoş görülmelidir. Onun bu görüşü için öne sürdüğü gerekçe de oldukça tutarlıdır; insan, elde ettiği bir delilden sonra tasdik etme noktasında ihtiyarî değil, idtirâf davranır; yani o delilin gereğini tasdik eder. Nitekim Hz. Peygamber içtihadında isabet eden hâkimin iki, hata edeninse bir ecir alacağını ifade ederken bunu anlatmaktadır. İnsanlar bu ameliyeyi hata yapmak amacıyla değil, hakikate

²⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 97.

³⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 98.

³¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 97.

³² Berekât, *İbn Rüşd Feylesüfen Muâsıran*, s. 148.

³³ İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 296.

ulaşmak amacıyla meşru ve matlup bir faaliyet icra ettiklerinden, hata etmeleri durumunda bile sevap almaktadırlar. Ahkâma dair konularda bu durum mazur görülmekte ise mevcudat hakkında tefekkür eden ulemanın tefekkürü neticesinde ulaştıkları sonuçlar noktasında bu ilke evleviyetle geçerlidir. Esasen insanı mevcudat konusunda böyle davranmakla sorumlu tutan da şeriatın kendisidir.³⁴ Öyle anlaşılıyor ki filozofumuz, burhana dayalı bir tefekkür faaliyeti içerisinde herhangi bir mükellefin eninde sonunda şeriatın işaret ettiği hakikat ile buluşacağına inanmaktadır. Nitekim filozofun, fetret dönemlerinde yaşayanların akıllarını kullanmak suretiyle ulaştıkları neticeleri tebcil etmesi de bunu desteklemektedir.

İbn Rüşd ulemanın tevîl konusunda cesur davranması gerektiğini söylediği gibi cahillerin bu konuya girmelerine de şiddetle karşı çıkar; çünkü ulemanın çabası hayırlı bir neticeyi tevîl edebilir, ancak cahillerin bu konudaki çabaları çok büyük problemler yol açar. Mesela, maharetli bir tabip, tıpta mütehasıs olduğu bir alanda pekâlâ hata yapar ve bu hata mazur da görülür; ancak bu konuda ehil olmayanların hataları asla mazur görülemez.

İbn Rüşd'e göre şeriatın temel ilkeleri nevinden olan öyle esaslar da vardır ki bu esaslarda değil âlimlerin, sıradan insanların dahi hataları mazur görülemez. Bu tür hatalar mahza küfürdür. Bununla birlikte esaslara taalluk etmeyen meselelerdeki hataları İbn Rüşd, bidatler olarak kabul eder.³⁵ Peki, İbn Rüşd'ün, hiç kimsenin bilmemek konusunda mazur görülemeyeceğini iddia ettiği şer'î esaslar hangileridir? Ona göre Allah'ı tanımak, nübüvveti derk etmek ve ahiret saadeti ya da şekâveti hakkında bilgi sahibi olmak şeriatın esaslarından olup bu konularda inkâr, kişiyi küfre götürür. İnsan bu konularda behemehal burhan, hitabe ya da cedel yollarından biriyle hakikati elde edebilir. Hangi yollardan olursa olsun, bu bilgiye ulaşmış olmak İbn Rüşd'e göre övülmüştür. Bu alanlarda inkâra giden, olsa olsa şu iki durumdan birisini yapmaktadır; ya kalpiyle hakikati bildiği halde diliyle inkâr etmektedir ya da gaflete düştüğü için bu bilgiye ulaşamamıştır.³⁶ Eğer ilk kategoride ise bu mükellef, açıktır ki inadı sebebiyle küfre düşmektedir; yok eğer ikinci durumda hakikate ulaşamamışsa, o zaman hakikatin bilgisine ulaşma sorumluluğunu yerine getirmemiş, mükellef olarak yapması gerekeni yapmadığı için inkâra düşmüştür. Öyle görünüyor ki bu üç esas, Kur'an'ın üç ana konusu olarak niteleyebileceğimiz tevhid, nübüvvet ve mead konularıdır. Kur'an'da yer alan ayetlerin kahir ekseriyeti -buna ahkâm ayetleri de dâhildir- ya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde bu konulara temas eder. Örneğin, herhangi bir konuda dinî hüküm belirten ayet toplulukları, çoğu zaman Allah'a karşı sorumluluk bilincini vurgulayan sonlar içerir. Aynı şekilde bu üç konu Hz. Peygamber'in hadislerinde de İslâm'ın üç temeli olarak anlatılmıştır.

³⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 108.

³⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 108.

³⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 108-109.

Meşhur Cibril hadisi, imanın ne olduğunu anlatırken bu üç konuya vurgu yapmaktadır.³⁷

İbn Rüşd'ün tevil konusundaki yaklaşımı, Kur'an ve sünnetten olduğu kadar ashabin uygulamalarından da kendisine deliller bulur. Malum olduğu üzere müteşabihlerin tevilleriyle ilgili olarak ashaptan pek fazla rivayet gelmemiştir. İbn Rüşd bu konuda oldukça sınırlı bilgi bulunmasının, kendi yaklaşımını desteklediğini iddia eder. Ona göre ashaptan bu konuda pek fazla rivayet gelmemiş olması, onların bu konularda bilgi sahibi olmamalarından kaynaklanmaz; aksine, bu konuları dikkatli bir şekilde ele almış olmalarından kaynaklanır. Onlar bu tür lafızların anlamlarını pekâlâ biliyorlardı, ancak bunları cumhura anlatmamışlar, bu sebeple ehl-i takva konumuna ermişlerdi. Ne var ki zamanla insanlar bu tür tevilleri halka da açtıklarından takvalarını kaybetmiş, ihtilaflara duçar olmuşlardır.³⁸

Özetle söylemek gerekirse, İbn Rüşd'ün tevil görüşü şu üç ilke üzerine bina edilmiştir:

1. Dinî söz (özellikle Kur'an) daima aklın gerekleri ve ulaştığı neticelerle muvafakat içindedir. Bu, zâhir nasların ya aynen muhafazası ile ya da teville tabi tutulmasıyla sağlanabilir. Aslında hakikat ister dinden isterse hikmetten gelsin neticede aynı şeydir;³⁹ daima farklı idrak ve yorum düzeylerinde kendisini gösteren tek bir gerçeğin varlığıdır söz konusu olan...⁴⁰ Din bu hakikati ifade ederken pedagojik bir yöntem benimsemek durumundadır; çünkü dinin amacı öncelikle insanların davranışlarını düzeltmektir.⁴¹ Bu sebeple dinî metinlerde hitabe yöntemi baskındır.

2. Kur'an birbirini açıklayan metinler bütünüdür. Dolayısıyla onu anlamak isteyenler, bütüncül bir bakış açısı geliştirmek zorundadırlar. Buna bağlı olarak Kur'an'daki hiçbir ayet burhanî herhangi bir hakikate muhalif olamaz. Ortada hakikate muhalif bir durum var ise büyük ihtimalle bu, yorumcunun algısından kaynaklanan bir problemdir; çünkü eğer burhana dayalı bir hakikat bir ayete muhalif gibi görünüyorsa, Kur'an'da mutlaka o burhanî hakikati doğrulayan bir nas bulunmalıdır.

3. Dinde bazı konular da vardır ki bunlar kesinlikle teville tabi tutulamaz.⁴²

³⁷ Buharî, "İman", 37.

³⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 124.

³⁹ İbn Rüşd din ile hikmet arasında bir çatışmazlık olmadığını sürekli yineler ve cumhur tarafından yanlış anlaşılacak konulardan ısrarla uzak durur. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe fi Ra'yi İbn Rüşd*, s. 89-93.

⁴⁰ Aslında Corbin'in ve Fazlurrahman'ın yerinde tespitiyle bu durum 'çifte hakikat' teorisinin de İbn Rüşd'e ait olmadığını, aksine bu durumun Latin siyasi İbn Rüşdçülüğünün bir görüşü olduğunu gösterir. Bk. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 421; Fazlurrahman, "İslam Felsefesi", s. 49.

⁴¹ İbn Rüşd, bu açıdan orijinal bir mekasid ilkesi ortaya koymuş olur. Daha önceki teorisyenlerden bir parça farklı olarak, insanı eğitmeyi öne alır ve bu açıdan daha felsefi bir arka plan oluşturur. Ona göre şeriatın insanı eğitmeyi hedef almış olması, aynı zamanda ilkelinin akliliğini de gerektirir. bk. Ubeydî, *İbn Rüşd*, s. 104-105.

⁴² Câbirî, *Felsefi Mirasımız*, s. 281-282.

Cabirî'nin de yerinde tespitiyle, İbn Rüşd bu üç temel ilke üzerine tevîl anlayışını bina ederken dinî sözleri taksim etmede de bu prensipleri dikkate alır. **Bunlara ilaveten dinî sözü dâl (gösteren), medlûl (gösterilen) ve öncüllerle neticelerin doğası açısından da ele almaktadır.**⁴³

2. 1. Dâl (Gösteren) Olmaları Yönüyle Dinî Naslar

İbn Rüşd'ün, Gazzâlî tarafından *Faysalu't-Tefrika*'da işaret edilen varlığın dört nevine⁴⁴ zâhir-bâtın anlayışını uygulaması, dâl (gösteren) açısından yapılan üçlü tasnifin **ilk kategorisini** oluşturur. Bu kategoriler eğer burhan, cedel ya da hitabe yollarından biriyle rahatlıkla anlaşılacak şekilde ise orada bâtın anlam aramanın gereği olmaz. Nasların bu kısmı herhangi bir teşbih, temsil kullanmadan da anlamlarına açık bir şekilde işaret eden ayetlerden oluşur. İnsanların bu naslardan anladıkları manalar, onlar için tam da şeriatın istediği manalardır.⁴⁵

İkinci kategoride yer alan lafızların manalarına ise üç farklı anlama düzeyinde ulaşılabilir. İbn Rüşd'e göre insanların bu tür lafızları farklı kategorilerde anlamaları, algı durumlarıyla ilgilidir. **Bazı** insanlar muhayyilelerine dayanmadan herhangi bir şeyi kabul edemez. Bu sebeple, ancak bazı hayalî durumlar ve haller takdir ederek Allah'ı anlayabilirler. Bu durum, tam da Peygamber dönemindeki köle kadın örneğinde görülen algı düzeyine benzer. Bu düzey halkın algı düzeyidir (Öyle anlaşılıyor ki bu grup hitabe delili ile şeriatı bilmektedir). **İkinci** bir grup da vardır ki Allah'ı tecsim ve teşbih olmaksızın

⁴³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 282-283.

⁴⁴ Gazzâlî'ye göre varlığın beş kategorisi bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla şunlardan oluşur: **1. Zâttî varlık (el-vucûdü'l-zâttî)**: Varlığı duyu ve aklın dışında olsa da duyu ve akıl ondan bir suret alır ki buna idrak denir. Göklerin, yerin, bitkilerin varlığı böyledir. **2. Hissî varlık (el-vucûdü'l-hissî)**: Her ne kadar gözün haricinde bir varlığı olmasa da gözün görme kuvvesinde temessül eden varlıktır. Dolayısıyla bu sayede duyuda var olmuş olur, ancak başka bir şeyde var olmuş olmaz. Örneğin, uyuyan kimsenin ya da yakaza halindeki hastanın gördüğü suretler (sanrı?) böyledir. Uyuyan ya da hasta olan kimse bu suretleri görse de reel âlemde bunların bir karşılığı bulunmamaktadır. **3. Hayalî varlık (el-vucûdü'l-hayalî)**: Duyulabilen (hissedilebilen) şeylerin duyu organlarından uzak olduğundaki zihinsel tasavvurlarına denir. Meselâ, daha önce görüp bildiğimiz fil ve atı gözümüz kapalı iken hayalimizde canlandırmamız böyledir. O anda dış dünyada bir gerçekliği olmasa da hayalimizde bu varlığı ihtira etmiş olmaktadır. **4. Akllî varlık (el-vucûdü'l-akllî)**: Bir şeyin ruhu, hakikati ve anlamı olması, ancak aklın bu şeyle ilgili olarak sadece anlamı telakki etmesidir. Örneğin, el dediğimizde elin kudret ve tutma anlamlarını akletmemiz böyledir. **5. Şibhî varlık (el-vucûdü'l-şibhî)**: Bir şeyin ne suretiyle, ne hakikatiyle, ne hariçte, ne histe, ne hayalde, ne de akllî varlık durumunda mevcut olmasıdır. Aksine bu şey söz konusu varlığın özelliklerinden bir özellik ya da sıfatlarından bir sıfatında var olana benzer. Mesela, Allah hakkında naslarda yer alan gazap, şevk, sevinme, sabır vb sıfatlar böyledir. Esasen gazap, kişinin hıncını almaya yöneldiğinde kalp atışlarının hızlanması anlamındadır. Burhanî bilgiye sahip olan kimse bu manadaki gazabın yukarıdaki dört varlık kategorisinde Allah Teâlâ için kullanılmayacağını bildiğinden bu tür ifadelerde Allah Teâlâ'nın gazap halinde meydana gelen meselâ ceza vermeyi kast ettiğini anlar. Bk. Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 121-126. Burada İbn Rüşd'ün dört kategoriden bahsetmiş olması, bazı İbn Rüşd muhakkikleri tarafından tashih edilmiş ve bu kategorilerin dört değil beş tane olduğu söylenmiştir; ancak *Faslu'l-Makâl*'in baskısına dipnotlarla çeşitli izahlar getiren Câbirî, aslında muhakkiklerin konuyu anlayamadıklarını, doğrusunun İbn Rüşd tarafından dile getirilen şekilde olduğunu söylemektedir (İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 110). Esasen İbn Rüşd de Gazzâlî'nin beşli tasnifinden haberdardır; ancak o, bu kategorilerin ilk grubu olan zâttî varlık kategorisini burada dikkate almamıştır. İbn Rüşd'ün sözlerinin bağlamından da anlaşıldığı gibi bu bağlamda zâhir-bâtın ayrımının uygulanabileceği kategoriler dikkate alınmıştır ki, zâttî varlık kategorisinde bu ikiliyi aramanın doğru olmadığı ortadadır. Mesela, 'gök' dendiği zaman zaten hakiki anlam dışında başka bir mana akla gelemeyeceğinden, zâhir-bâtın şeklinde bir tasnife de ihtiyaç yoktur.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 109-110.

anlamaya çalışsalar da O'na nispet ettikleri şey -mesela Allah'ın semada oluşu- mekân nispet etmekten farklı bir şey değildir. Bu yüzden bu gibiler Âl-i İmran ayetinde vakıf yaparken "وما يعلم تأويله الا الله" kısmında durmalıdır. Doğrusu bu grupta yer alanlar ilk grupta yer alanlardan daha iyi durumdadırlar (Bu grup da cedel yoluyla şeriati bilenler olmaktadır).⁴⁶ Üçüncü grupta yer alanlar ise -İbn Rüşd'ün de dâhil olduğu- burhan ehli olanların bu ayetleri tevil edebileceklerini kabul eder; ancak bu tevilde her burhan ehlinin aynı kabiliyet ve bilgi düzeyinde olması beklenemeyeceğinden, aralarında ihtilaf ettikleri vakidir. İstiva denildiğinde ne anlaşılması gerektiğine dair tartışmalar bu grupta yer almaktadır.⁴⁷ Doğrusu bu lafızlar içerisinde cumhura müşkül gelen bazı temsiller ve hakikatlerine ulaşılması mümkün olmayan örneklemeler bulunabilir. Avamın bunları olduğu şekliyle anlaması yeterlidir. Burada İbn Rüşd iki kaideye dayanarak halka bunları açmaz: Ehli olmayanlara bu bilgileri haram kılmalı ve de onlardan bu bilgileri gizlemeli...⁴⁸ Burhan ehli ise bu lafızların hakikati üzerinde derinleşmek ve onları bâtın üzere anlamak mecburiyetindedir. Burhan ehli bunları zâhiri üzere anladığında küfre düşmüş olur. Hz. Peygamber köle bir kadına Allah'ın nerede olduğunu sorduğunda, kadın gökyüzünü göstermişti. Hz. Peygamber, burhan ehli olmayan bu kadının cevabını doğru kabul etmişti. Oysa burhan ehli olanlar bu cevapla yetinmemeli, sembolik olarak anlatılan bu ifadelerin ne anlama geldiğini bulmalıdır.⁴⁹ Dolayısıyla burada zâhir-bâtın ayırımının yanı sıra zâhirin de iki kategorisi bulunmaktadır. Burhan ehli için söz konusu temsili ifadelerin hakikatleri zâhir olmakta iken, bu hakikatlerin kendilerine bâtın olduğu diğer insanlar için bu ifadelerdeki sembolik anlamlarından elde ettikleri manalar zâhir yerine geçmektedir.

İbn Rüşd bu iki kategori dışında bir **üçüncü kategorinin** daha bulunduğunu ifade eder ki bu kategori ilk iki kategori arasında gidip gelmektedir. Yani kimi âlimler bu üçüncü kategoride yer alan ifadeleri tevil edilmemesi gereken zâhir anlamlar olarak kabul ederken kimileri bunların tevilini zorunlu görmektedir. Ahiret ahvaline dair naslar bazı âlimler tarafından teville tabi tutulmazken bazı âlimler bunları teville tabi tutmaktadır. İbn Rüşd'e göre âlimlerin bu kategoride yaptıkları hatalar mazurdur; ancak burada dikkatlerden kaçırılmaması gereken husus, ahiretin varlığı hakkında değil, sıfatları üzerinde ihtilaf edilmiş olmasıdır; çünkü İbn Rüşd Allah'ı, nübüvveti ve ahireti ikrar gibi konuları, teville asla açık olmayan, apriori konular içerisinde değerlendirmektedir. Bu konuların ikrarı şeriatin esaslarından olduğu için, herhangi bir tevilini kaldırmadığı gibi inkârı da küfre götürür.⁵⁰ Ona göre ahiretle

⁴⁶ Aslında eserinin ileriki satırlarında anlattıkları dikkate alındığında, ilk kategoride yer alan grubun da Âl-i İmran ayetinde ikinci kategoridekiler gibi vakıf yapmaları gerektiğini söyler. Bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 119.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 111-112.

⁴⁸ Misbâhî, *el-Vechû'l-Âhar li Hadâseti İbn Rüşd*, s. 69; Kumeyr, *İbn Rüşd*, s. 35.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 111.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 112-113.

ilgili haller ya da sıfatlar hakkında ihtilaf etmesi caiz olanlar, yalnızca ilim ehli olanlardır. İlim ehlinden olmayan insanların bu konulardaki ifadeleri zâhir anlamlarıyla anlamaları şart olup tevile yönelmeleri küfürdür. Esasen bu yaklaşım Kur'an metinlerinde de örneğini gördüğümüz bir tavidir. Hz. Peygamber'e ruhtan sorulduğunda, Allah Teâlâ'nın bu anlaşılması zor konuda verdiği cevap, ruh hakkında ona pek az bilgi verildiği şeklindedir. Bu konuda tevil ehlinin bildiklerini ve anladıklarını ifşa etmesi, ifsadın boyutunu arttırmaktan başka işe yaramaz.⁵¹ İbn Rüşd bir adım daha atar ve ilim sahibi olanların bu konularda yaptıkları tevilleri ilim sahibi olmayanlara açmasını küfre düşmek olarak görür.⁵² Bu açıdan bakıldığında fasit teviller kadar sahih teviller de halkı yoldan çıkarabilir. Bu teviller, dağların ve taşların yüklenmekten kaçındıkları emanetin ta kendisidir (İbn Rüşd bununla burhan ehli olan filozofların yüklendikleri mesuliyetin ağırlığını anlatmak istemektedir). Ne var ki İslâm tarihinde bu tevillerin halka ifşa edilmesinin gerekli olacağını vehmeden gruptardan Mutezile ve Mutezile'ye nispetle daha masum olan Eşarîyye gibi bazı fırkalar teşekkül etmiştir.⁵³ Esasen Gazzâlî'nin yaptığı da budur. Burhan ehli olmayanlara burhan ehline özgü tevilleri açıklamak suretiyle hatalı davranmıştır. Bu tavır, şeriata olduğu kadar hikmete karşı da işlenmiş bir suçtur. Burada insanların iyi niyetli olmaları neticeyi değiştirmemektedir. Nihayet Gazzâlî de ilim ehlini çoğaltmaya gayret etmiş, ancak çabaları, fesadın daha çok yayılmasıyla neticelenmiştir.⁵⁴ Bu teviller sonucunda kimileri şeriata ta'n ederken kimileri de hikmete saldırmıştır. Aslında bu tavrıyla Gazzâlî nabza göre şerbet vermiş olmaktadır.⁵⁵ Kim bilir, belki de onun hikmet ile şeriati birbirinden ayırmaya çalışması, gerçekte varlık üzerinde düşünme biçimleri (felsefe) ile şeriat üzerinde düşünme biçimlerini (kelam) birbirinden ayırma çabasıydı.⁵⁶ İbn Rüşd bu görüşlerini açıklarken yine tıp ilmine başvurur. Bir tabibin hastalıklar hakkında halka anlattıkları, ancak halkın anlayış düzeyine uygun olan müşterek bir dil ve algı seviyesinden oluşur. Teşhis ve tedavileri halk nezdinde bu müşterek dilde kabul görür. Bu ortalama bilgi düzeyi aslında kaçınılmaz bir düzeydir; çünkü bir tabibin tıp ilminde bütün insanları mütehassis seviyesinde bilgilendirmesi mümkün değildir. Böyle bir ülkede bir zaman sonra bir kimse çıkarsa da bütün insanlara bu tabibin söylediklerinin batıl olduğunu empoze etse ve insanları bu sözlerine inanıncaya kadar yönlendirse ya da 'bu tabibin her

⁵¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 119.

⁵² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 113, 118.

⁵³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 121.

⁵⁴ İbn Rüşd her ne kadar Gazalî'yi eleştirse de onun büyük bir mütefekkir olduğunu her zaman itiraf eder. Örneğin, *Tehâfüt*'ün bir yerinde, Gazalî'nin söylediği bazı sözleri anlattıktan sonra, bu tür bayağı sözlerin ya cahil ya da kötü kimselerden çıkacağını; ne var ki Gazalî'nin iki gruba da dahil edilemeyeceğini, bu durumun, insanların karşılaştıkları farklı alanlarda kimi zaman yetersiz olmalarıyla ilgili bir durum olabileceğini ifade eder. Kimi zaman cahil olmayandan cahilce sözler sudür edebileceği gibi kötü olmayandan da kötü sözler çıkabileceğini söyler. Bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 735.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 113, 118.

⁵⁶ Misbâhî, *el-Vechü'l-Âhar li-Hadâseti İbn Rüşd*, s. 30.

söylediğinin bir tevili vardır' diyecek olsa, o zaman insanlar ya zamanla bu tabibe inançlarını yitireceklerdir ya da bu teviller konusunda bilgilenemeyeceklerinden pratikte kendilerinde bir tasdik hâsıl olmayacaktır. Tıpta böyle olan bu durum şeriat için de aynen geçerlidir; çünkü tıp bedeni ıslah ederken şeriat da ruhu ıslah etmektedir. Tabip nasıl ki bedeninin sıhhati ile meşgul oluyor ve hastalıklarını tedavi ediyorsa şeriat da ruhun sıhhat ile ilgilenmekte ve onu tedavi etmektedir.⁵⁷

2. 2. Medlûl (Gösterilen) Olmaları Yönüyle Dinî Naslar

İbn Rüşd'ün dinî metinleri anlama yönteminin ikinci ayağında, medlûl (gösterilen) açısından yaklaşımı bulunur. Onun bu hususla ilgili görüşleri *Faslu'l-Makâl*'de değil, ölümünden yirmi yıl önce (*Faslu'l-Makâl*'den birkaç yıl sonra yahut hemen hemen aynı dönemde) tamamladığı *el-Keşf*'te⁵⁸ geçer. Bu açıdan nasları kendi içinde iki ana bölüme ayırır:

İlk kısımda yer alan naslar da iki grupta değerlendirilir:

1. Nasta beyan edilmekte olan mana, bizzat o nastan anlaşılabilir şekilde zâhirdir. Dolayısıyla bu manayı elde etmek için haricî bir çabaya gerek duyulmaz. Bu sebeple İbn Rüşd'e göre bu tür nasları tevil etmek doğru değildir.

2. Bu grupta yer alan naslarda beyan edilmekte olan anlam bizatihi nassın kendisinden elde edilemez; bunun yerine manayı anlatma amacına yönelik temsillere başvurulur. İşte bu tür nasları dört kategoride ele almak gerekir. Aşağıda sıralanan bu kategorilerin ilk ikisi (2.1. - 2.2.) ile son ikisi (2.3. - 2.4.) birbirlerinin mukabili durumundadırlar:

2.1. Nasta temsiller yoluyla beyan edilmekte olan mananın varlığı, ancak uzak ve karmaşık mikyaslar aracılığı ile ve kısa olmayan bir süreçte, pek çok sanata vakıf olmakla elde edilebilir. Bu manalara, üstün fıtrat sahibi olanlardan başkası ulaşamaz; bu vasfı haiz olmayanlar buradaki misallerle kastedilenin, aslında bu misallerden başka şeyler olduğunu anlayamaz. Dolayısıyla bu grupta iki durumdan bahsetmek gerekir; bir, manaların ancak uzak mikyaslara bilinebileceği ve iki, bu gruptaki misallerle kastedilenlerin, verilen misallerden daha farklı anlamlar içerdiği... Hal böyle olunca, bu grupta yer alan nasların mutlaka ilimde derinlik kazanmış ulema tarafından tevili gerekir. Bu tevili ehil olmayanlara açmaksa caiz değildir.

2.2. Bu grupta yer alan misallerde her iki durum da yukarıdaki tasnifin mukabilidir. Yani nasta açıklanmakta olan mananın bir misal olduğu ve bu misalin hangi maksatla burada ifade edilmiş olduğu yakın bir ilimle (ilmü karîb) anlaşılabilir durumdadır. Bu nasları da yukarıdaki grup gibi tevil etmek gerekir; ancak ondan farklı olarak bu tevillerin halka açıklanması da vaciptir.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 119-120.

⁵⁸ Hourani, "Introduction", s. 1.

2.3. Bu grupta yer alan naslarda verilen misalin bir manayı beyan etmek amacıyla getirildiği yakın bir ilimle bilinebilir durumda ise de bu örneğin niçin getirildiğini bilmek, uzak bir ilimle (ilm baîd) olur. Bu grupta yer alan nasların tevili problemlidir; çünkü bu grupta yer alan naslarda misaller, halkın bu naslardaki anlamlara ulaşmasını zorlaştırmak için değil, insanları bazı konularda teşvik etmek için getirilmiştir. Örneğin, “Hacer-i Esved yeryüzünde Allah’ın sağ elidir” hadisi böyledir. Bu ifadenin bir misal olduğu yakın bir ilimle bilinir; ancak hangi amaçla bu misalin verildiği uzak bir ilim gerektirir. Bunların tevilini ilimde derinlik kazanmış ulemadan başkası bilemez. Bu nasların misal olduğunu bilen ve fakat neye misal olduğunu bilemeyenlere ya bunların müteşabihlerden olduğu ve yalnızca râsih ulema tarafından tevil edilebileceği anlatılır ya da bunun bir misal olduğu, bu misale yakın bir misal nakletmek suretiyle onlara anlatılır. Aslında bu yaklaşımda amaç, nefislerde meydana gelen şüpheyi izale etmektir. Yoksa bu insanlara nastaki misalin hangi amaçla verildiğini tam olarak anlatmış olmayız. Gazzâlî’nin beşli varlık tasnifi⁵⁹ bu konuda oldukça güzel bir tasniftir. Bir konuda haricî varlık şeklinde zihninde bilgi oluşmayan bir kimse, diğer kategorilerde bu varlığı anlamlandırabilir. İbn Rüşd’e göre bu kategoride birçok tevil problemine sahip olanlar, Eşarî ve Mu’tezilî kalamcılardır.

2.4. Bu kısım da 2.3.’te anlatılan durumun mukabilidir. Naslarda verilen misalin bir manayı beyan etmek amacıyla getirildiği uzak bir ilimle bilinebilir durumda olup bu örneğin niçin getirildiğini bilmek yakın bir ilimle olur. Buradaki nasların tevili de kolay değildir; çünkü bu algı düzeyinde olanlar, anlamı beyan etmek için getirilen misalin dilde ne ifade ettiğini bilirler; ancak râsihundan olmadıkları için bunun bir misal olduğunu bilmeleri ya bir şüpheyi ya da ikna edici bir delile dayanmalıdır. İşte bu insanlar için söz konusu nasların tevili konusunda iki ihtimal düşünülebilir: Birinci ve İbn Rüşd’e göre daha makul olanı, ‘şeriatla bu tür nasların tevil edilmemesi daha ihtiyatlı bir durumdur, dolayısıyla bu nasları teville tabi tutmayın’ ihtimalidir. İkinci ihtimal ise bu insanların nasları tevil etmelerini caiz görmektir; çünkü naslarda yer alan misallerle bu misallerin gösterdiği manalar arasında benzerlik olduğuna dair güçlü şüpheler söz konusudur. Ne var ki İbn Rüşd’e göre bu grupta yer alan naslara tevil yolu açıldığında, sıklıkla şeriatın zâhirinden uzak görüşlere varıldığı müşahede edilmiştir. Bu kategorideki tevil problemlerine çoğunlukla suffilerde rastlanmaktadır. Aslında İbn Rüşd’e göre bu tasniflerde anlatılan hususlar, bizatihi şeriatın maksatlarıyla da ilgilidir ve bunlardan bîhaber olan insanlar sebebiyle dinde birçok fırka zuhur etmiştir.⁶⁰

⁵⁹ İbn Rüşd, bazılarının iddia ettiğinin aksine Gazzâlî’nin tasnifinin beş kısımdan oluştuğundan haberdardır.

⁶⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici’l-Edille*, s. 205-208.

3. 3. Öncül Ve Neticeleri İtibarıyla Dinî Naslar

İbn Rüşd'ün dinî metinleri anlama yönteminin üçüncü ayağı, öncüllerle neticeler arasındaki korelasyona dairdir. Bu açıdan dördü bir tasnif yapmaktadır:

1. Bu kısımdaki naslar, teviline yol bulunmayan naslardır. Bu grupta yer alan naslarda dile getirilen öncüller yakîn ifade etmekte olup sonuçları da herhangi bir misal getirmeye gerek olmaksızın açıkça anlaşılabilir. İşte bu gruptaki nasların öncül ya da sonuçlarında tevile yapmak caiz değildir. Burada tevile kalkışanlar münkir ya da kâfirdirler (**Öncüller de sonuçlar da kesin olur**).

2. Bu gruptaki nasların da öncülleri yakîn ifade eder; ancak sonuçlar anlatılırken çeşitli misaller de getirilir. Bu ilahi kelamın öncüllerinde tevile yapmak caiz olmasa da sonuçları tevile açıktır (**Öncüller kesin sonuç ihtimalli olur**).

3. Bazı ifadeler de vardır ki bu ifadelerin sonuçları yakîn ifade eder. Bu yakînî bilgiye ise ancak burhan ile ulaşılabilir. Ne var ki bu gruptaki ayetlerin öncüllerini yakîn ile ifade etmek mümkün değildir. Bu sebeple burada yer alan ayetlerin sonuçları tevile edilemezse de öncülleri tevile açıktır (**Öncüller ihtimalli sonuç kesin olur**).

4. Bu gruptaki ayetlerin öncülleri burhan ile ortaya konulmadığı gibi sonuçları da sadece örneklerden ibaret olup net bir hüküm ortaya koymaz. İşte bu ayetlerin ilk elde anlaşılan manaları cumhur tarafından öylece kabul edilmeli, asla tevile tabi tutulmamalıdır. Burhan ehli ise bu ayetleri tevile ederek anlamalıdır (Öncüller de sonuç da kesin olmaz).⁶¹

3. İbn Rüşd'te Zahir-Batın Enstrümanının Orijinalitesi

İbn Rüşd'e göre insanların tasdik konusunda farklı fitrat ya da zekâ seviyelerine sahip olmaları, zorunlu olarak şeriatta zâhir-bâtın ayırımının yer almasını gerektirir. Aslında burhan ehline bu gibi bilgiler gizli değildir; ancak **kabiliyet farklılığı, alışkanlıkların aynı olmaması** ya da **ilim tahsilinde yetersizlik sebebiyle** Allah Teâla insanlara çeşitli misaller vererek lütufta bulunmuş ve onlara şeriata anlamlarını kolaylaştırmıştır.⁶² Bununla birlikte naslarda yüksek ilim sahibi olanlara hitap eden lafızlar da yok değildir. İlimde derinlik kazanmış olanlar -işarî tefsir anlayışından farklı olarak- zâhir ile bâtın lafızlar arasındaki uygunluğu ortaya koymak için Allah tarafından yapılan bu ikazı dikkate almalı ve bunlar arasındaki ilişkileri ortaya koyacak teviller yapmalıdırlar.⁶³ Bununla birlikte şeriatta varid olan lafızların bidüziye zâhir-bâtın anlamlar içermesi bir zorunluluk olarak da görülemez. Şeriatta kimi lafızlar zâhir kimileriye bâtın anlamlı olabilir. Kaldı ki dinde bazı nasların bâtın anlamlara sahip olduğu, seleften rivayet edilen haberlerde de ifade edilmektedir. İbn Rüşd, Buharî'den alıntılacağı bir haberde İmam Ali'nin, insanlara ancak anladıkları hususlarda

⁶¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 117.

⁶² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 109.

⁶³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 98.

konuşulması gerektiğini, aksi takdirde insanların Allah ve resulünü yalanlamaya kadar gidecek bir inanç sıkıntısına gireceklerini söylediğini nakleder.⁶⁴ Şeriatla insanların hepsi tarafından bilinmemesi gereken bazı manaların var olduğu, öteden beri ulema tarafından dile getirilmektedir.⁶⁵ İbn Rüşd şeriatla zâhir-bâtin ayırımının olamayacağına dair icmâ bulunduğu görüşüne de katılmamaktadır. Doğrusu bu tavrıyla o, bir anlamda birçok işarî yorumcuyla aynı kampta yer almış olmaktadır; ne var ki burada dikkat edilmesi gereken husus şudur; ona göre bu tür bir icmâ amelî konularda mümkün olsa da nazarî konularda imkâsızdır.⁶⁶

Zahir-bâtin anlayışların kaçınılmazlığına dair en önemli göstergelerden birisi müteşabih ayetlerdir. Ona göre ilimde derin kavrayış sahibi olanların tasdiki, bu kavrayışa sahip olmayanların tasdikinden farklıdır. Burhan ehlini iman etmeye mecbur eden burhanî bilgiyi elde etmek, asla bu bilgiye sahip olmayan insanların ulaşabilecekleri bir düzeyi işaret etmez. Esasen cumhurdan beklenen de sadece müteşabihlere iman etmeleridir; oysa sahip oldukları meziyetler sebebiyle burhan ehli bu ayetlerin tevlini bilmek durumundadır.⁶⁷

İbn Rüşd'ün zâhir-bâtin ayırımı, hem doğulu Müslüman filozofların anlayışından hem de sufilerin yaklaşımından oldukça farklıdır. Malum olduğu üzere sufiler zâhir-bâtin ayırımı yaparken şu iki önemli hususa dikkat çekerler: **1.** Bâtin manalar, ancak belirli bir zümreye açıktır; **2.** Bu manaları elde etme yolları sezgiseldir. Dolayısıyla bu iki konu, şeriatın herkesin anlayışına açık oluşu ilkesiyle örtüşmemektedir. Örtüşmemektedir, çünkü evvel emirde bir imtiyazlılar sınıfı öngörmektedir. Bu sınıf, söz konusu imtiyaza belirli bir bilgilenme aşamasından geçerek de ulaşmamaktadır. Hatta belirli bir tahsilden geçmiş olmak, bu yolda kimi zaman yerilmektedir. Birçok ilim mensubunun, aslında dinin özüne yaklaşmadığı, sadece kabuk mesabesindeki ilimlerle meşgul olduğu iddia edilmektedir. Örtüşmemektedir, çünkü bu tür bilgilenmenin yolu olarak görülen keşf veya sezgi, herhangi bir aklî ya da somut bilgi ile test edilmek zorunda değildir. Öte yandan Müslüman filozoflar da Kur'an ayetlerini zâhir-bâtin ikilisi açısından açıklamaya çalışırken çoğu zaman Yeni Eflatunculuğun tesirinde kalan izahlar yapmışlardır. Rasyonalist düşünceden çok gnostik ve tasavvufî bir açıklamaya ulaşmışlardır. Feyz nazariyesi üzerine kurulan doğu felsefesi, tüm ilahiyat, kozmoloji ve felsefe öğretilerini bu nazariye etrafında şekillendirmişti. Bu bir tür nev'i şahsına münhasır tasavvuf idi. Aslında

⁶⁴ İbn Teymiyye, filozofun bu rivayeti kendi düşüncesi doğrultusunda kullanmasına itiraz etmektedir. Hz. Ali'nin, cennet-cehennem ve Tanrı'nın sıfatları gibi müteşabih konuları ifade eden sözlerini zâhir-bâtin tartışmalarına konu edinmesini bir bağlam sağtırması olarak gören İbn Teymiyye, rivayetin son kısmının da İbn Rüşd'ün yanlışlığına işaret ettiğini belirtir; çünkü Allah'ı ve Peygamber'i yalanlamak, sadece, insanların aklen kabul etmelerinin mümkün olmayacağı bu tür müteşabih meselelerle alakalı olması gerekir. bk. Tablâvî, *Mevkîfu İbn Teymiyye min Felsefeti İbn Rüşd*, s. 215.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 100.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 99-100.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 101-102.

filozofların bu algı tarzı, Hallâc'ın 'vicdânî tasavvufu'ndan ve Ehl-i Sünnet'in zühde dayalı pratik tasavvufundan ayrı tutularak 'aklî tasavvuf' terkihiyle ifade edilmiştir ki bu düşüncede Aristo'nun âlem tasavvurundan eser yoktur. Filozoflar, âlemi, biraz da Harran ekolüne bağlı kalarak, feyz nazariyesi ile açıklamaktaydılar.⁶⁸ Şîf-Batînî ekolün zâhir-bâtın okumaları ise bu iki ekolün okumalarından çok daha gayr-ı ilmî idi. İşte İbn Rüşd'ü zâhir-bâtın enstrümanı çerçevesinde özgün bir konuma yerleştiren fikirleri, tam olarak bu bağlamda kendisini göstermektedir.

Malum olduğu üzere işârî tefsirin hemen tüm renkleri, zâhir-bâtın şeklinde bir ayırımı benimsedikleri andan itibaren büyük ölçüde gizemlerle dolu bir din algısı oluşturmanın yolunu açmış olur. Filhakika işârî tefsirin en çok eleştiri alan yönü de burasıdır. İbn Rüşd de bu konuda dikkatli olunması gerektiğini ısrarla vurgulamış ve bu ısrarına uygun olarak kendince tedbirler geliştirmiştir.⁶⁹ Bunun için bir telif enstrümanı olarak tevile başvurmuş; ancak bu aracın kullanılacağı yerler konusunda diğer pek çok işârî yorumcudan farklı hareket etmiştir. Onu bu açıdan müstesna bir kategoriye yerleştirmemizi sağlayan **ilk farklılık** da kendisini burada göstermektedir. Ona göre Kur'an'da tevile muhtaç nasların bulunması kaçınılmazdır; çünkü Kur'an nasları mücmel ifadeler içerirler, oysa hayat detaylarla doludur ve bu mücmel nasların hayatın detayları karşısında suskun kalması beklenemez. Aslında İbn Rüşd, Kur'an'ın bâtın anlamlarla yüklü bir kitap olduğunu düşünen bir gizem felsefecisi değildir. Ona göre 'nasların zâhir anlamları', kelimelerin tevillerinden daha güçlü bir şekilde ilim ifade eder. Onun nasların zâhirine yaptığı vurgu hem Peygamber dönemi din anlayışına bir vurgudur hem de âlem hakkında sonu gelmez kurgular üretilmesine yol açacak kelâmî tartışmalardan insanları kurtararak amelî, ahlakî bir yaklaşım tarzı oluşturmaya bir çağrıdır; çünkü din bu âlem hakkında aklî süreci işletirken âlemin bir yaratıcısı olduğunu, bu yaratıcının bizden bazı pratik taleplerde bulunduğunu ifade eder. Bu taleplerin tamamı insanı insan olarak gören ve buna uygun olarak da onun mutluluğunu gaye edinen taleplerdir. Binaenaleyh amelî akıl, İbn Rüşd'ün felsefesinde merkezî bir konuma oturmuştur.⁷⁰ Nasların zâhiri bu açıdan çok daha fonksiyoneldir. Bu fonksiyonelliği sebebiyle aslında zâhir naslar hür düşünceyi de teşvik etmektedir; çünkü diğer yaklaşım biçiminde her ne kadar insanların daha geniş

⁶⁸ Cabirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 289.

⁶⁹ Hatta bu tavırları sebebiyle onun tasavvufi yöneme bakışı, pozitivist bir tavır olarak da görülmüştür. Bk. Leaman, *Mâ zâ Bakiye min Felsefeti İbn Rüşd*, s. 655. Aynı şekilde siyasî ve ictimâî konularda da somut gerçeklerin varlığına işaret eder. Örneğin, kadınlar hakkında yazdıkları ya da Maverdî'nin hukuk, devlet ve hilafet hakkındaki görüşlerini eleştirdiği böyledir. Aslında bu onun akılcılığı ile ilgilidir (Akılcılığı hakkında bk. Cengiz, "İbn Rüşd'de Uluhiyet Problemi", 29-34). Yoksa onun samimi bir dindar olduğu konusunda bir çok veriye rastlamak mümkündür. Bk. Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 152; Cumua, *Târîhu Felâsifeti'l-İslâm*, s. 170-172; Karlığa, "İbn Rüşd", XX, 260.

⁷⁰ Ridâ ez-Züvvârî, *el-Muhayyile ve'd-Dininde İbn Rüşd*, s. 254; Misbâhî, *el-Vechû'l-Âhar li Hadâseti İbn Rüşd*, s. 42-47; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 269-271.

düşünce alanlarına sahip olduğu söylene de din söz konusu olduğunda bu durumun çok da fonksiyonel olduğu iddia edilemez.⁷¹ Aslında İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, onun bütün bir felsefesine de etki etmiş ve İbn Rüşd, bir peygamberin peygamberliği için sadece mucizelerin yetmeyeceğini, aynı zamanda önerdiği ilkelerin (şeriatın) uygunluğunun da herkes tarafından kabul edilebilir olmasını bu sebeple savunmuştur.⁷²

İbn Rüşd'ü işârî yorumcuların çoğundan ayıran **ikinci yaklaşımı**, bâtın anlama sahip ayetlerin miktarı ve bunların hangileri olduğu noktasındaki tespitinde yatar. İbn Rüşd'e göre zâhir anlamlı ayetler kategorisinde değerlendiremeyeceğimiz ayetler, fizik âlemde örneği bulunmayan konular hakkındaki ayetler olmalıdır. Mesela, ahiret hayatına dair ayetleri anlamak, misal âleminde örnekleri olmadığından, ancak belli bir bilgi düzeyine ermiş ilim ehline açık olabilir ki bu da zâhir anlamlara ulaşmak için gerekli olan ya da harcanan çabadan çok daha fazlasına ihtiyaç duyar. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre aslında dinî naslar büyük ölçüde zâhir naslardan oluşur;⁷³ çünkü insanoğluna sürekli olarak tevile tabi tutulan bir din sunmak, bu dini parçalanması mukadder bir sürece sokmakla eş anlamlıdır;⁷⁴ ancak bunun ayırdında olmayan ya da işleri sorumsuzca rayından çıkaran birçok dinî fırka -Batınîler de dâhil- zâhir nasları olur olmaz yerde tevile tabi tutmuş, halkın zâhiren kabul edebilecekleri hususları tevile cihetine gitmişlerdir. Bununla da yetinmeyip onları bidate dalmakla itham etmişlerdir.⁷⁵ Hemen her dinî nassı madde ve ruh anlayışları paralelinde zâhir ve bâtından müteşekkil gören sufiler de⁷⁶ bu düşünceye sahip olmayanların özden uzak kaldığını iddia etmişlerdir.

Onu genel işârî söylemden ayrı bir yere koyan **üçüncü özelliği**, dini nasların anlaşılması için zorunlu bir süreç olarak gördüğü akıl yürütmenin, sufilerde olduğu gibi bireysel bir süreç değil, herkese açık, müşterek bir süreç olmasıdır. Bundan olsa gerek İbn Rüşd, zühd ve riyazet yoluyla elde edilen bilgidense akfî süreçle elde edilen bilgiyi tercih eder ve ikincisini dinî nasları anlamada en sağlam yol olarak kabul eder. Aslında sufilerin bilgiye ulaşma yolları hem mümkün hem de faydalıdır; ancak bütün insanlar için ulaşılabilir olmadığından, Kur'an'ın bizden istediği yol değildir. Kur'an insanları ısrarla tefekküre yönlendirmiş olup bunu öncelemeyen yollar Kur'anî söylemle çelişir. Bir açıdan zühd ve riyazet, tıpkı beden sağlığı gibidir. Nasıl ki bilgiye ulaşmada sağlıklı olmak önemli ise şehvanî duygulardan uzak kalmak da bilgiye ulaşmada önemli bir destek gücüdür; ancak hem beden sağlığı hem de zühd hayatı nazar ve istidlâle ulaşmada vazgeçilmez şartlar olarak görülemezler. Bunlar daha

⁷¹ Câbirî, *İbn Rüşd*, s. 129.

⁷² Câbirî, *İbn Rüşd*, s. 132.

⁷³ Gemuhlu, "Gazalî ve İbn Rüşd'de Tevil", s. 297.

⁷⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, s. 140-141, 145.

⁷⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, s. 100.

⁷⁶ Ali Zehra, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın*, s. 206.

ziyade kişiye faydalı olan hususlardan sayılırlar ki şeriat da onları, bu yönlerini dikkate alarak emretmiştir. Amele yönlendirmeyen tevillerden insanların uzak kalmalarını isteyen şeriat, özellikle cumhur için bilginin en faydalısının amelleri açısından en faydalı olanlardan meydana geldiğini söylemiş,⁷⁷ amelden uzak tutan tevilleri şeriatı parçalamakla eş tutmuştur. Ona göre şeriatın temeli sayabileceğimiz öyle konular vardır ki taklit yoluyla pratiğe dökülmekten başka bir uygulamaya tabi tutulamaz.⁷⁸ Bu konularda salt itaat ve uygulama dışında bir yola tevessül edenler, Tanrı'nın bir reçetesi olarak orta yerde duran Kur'an'ı bir kenara itip başka reçetelerin peşine düşmüş olanlardır.⁷⁹

Şahıs ya da sınıflara değil, yönetime büyük bir üstünlük veren İbn Rüşd, bu üstünlüğü belli bir grubun tekeline vermediği gibi ne zaman ve nasıl geleceği meşkûk bir sezgiye de dayandırmamaktadır. Bu bir tür eğitim süreci olup bu yola giren herkes aynı eğitimi ve neticeleri alabilir. Hatta İbn Rüşd'e göre düne kadar cumhurdan olan bir kimse, burhan ehlinin kendisine spesifik bir konuda verdiği burhanî bilgidен sonra o spesifik konu hakkında pekâlâ burhan ehli olabilir. Bu noktada onun üzerinde durduğu iki merkezi unsur, **dil** ve **mantıktır**. Arap dilinin genel geçer kuralları ve mantık biliminin evrensel ilkeleri, Kur'an naslarının zâhir ya da bâtin anlamlarını tespit etmede vazgeçilmez iki dayanak noktasıdır. Bu noktalar sağlamaştırıldığında, elimizde güvenilir bir yöntem olacak ve yöntem netice verecektir. Mesela, güneşin varlığı hakkında hem burhan ehli hem de cumhur kendilerince bir bilgiye sahiptir. Burhan ehlinin bilgisi ile cumhurun bilgisi farklıdır; ancak her ikisi de güneşin varlığını kabul eder. Cumhur kendi idraklerine dayanarak çoğunlukla güneşin dünyadan büyük olmadığını düşünür. Oysa hakikat böyle değildir; ancak hakikatin böyle olmaması, bu işin hakikatini bulmaları yönünde cumhura bir zorunluluk da getirmez. Yani onlar onu öylece kabul ettikleri için bir şey lazım gelmez; ancak burhan ehlinin bunu böyle kabul etmesi caiz değildir. Onlar güneşin dünyadan büyük olduğunu bilmek durumundadırlar. Buna rağmen bu bilgi yalnızca burhan ehline has bir bilgi olarak da düşünülemez. Cumhura bu bilgi öğretildiği zaman, onlar da pekâlâ burhan ehli gibi bu hakikati bilebilirler. Oysa burhanı elde etmezden önce bu bilgi onlar için imkânsız iken burhan ehli için makul idi; ama bu saatten sonra hem burhan ehli hem de cumhur için bu bilgi makul hale gelmiştir. Yani cumhur da daha önce kötü olarak gördüğü herhangi bir aklî hakikati, bu konuda ikna edildiği zaman kolaylıkla kabul edebilir.⁸⁰

Doğrusu yukarıdaki görüşleriyle İbn Rüşd oldukça farklı bir ilim adamı portresi çizmektedir. Bu görüşler onun, pedagojik açıdan önceki âlimlerden farklı bir tutum takındığını da gösterir. Malum olduğu üzere hem filozoflar hem

⁷⁷ Ömer Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî*, s. 679.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 791-792.

⁷⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, s. 117, 149.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 345-347.

de sufiler zâhir-bâtın şeklindeki ayırımlarında avam tabir ettikleri insanları sistemli bir şekilde bâtin okumalardan uzak tutmaya çalışmışlardır. Oysa İbn Rüşd cumhuru da anlama süreci içerisine dâhil etmeye çalışan yapıcı, olumlu, kapsayıcı ve öğretici bir yöntem inşa etmeye çalışmıştır. Cumhurun tepkisel davranışlarını müspet anlamda dönüştürebilme gücü taşıyan bu yöntem, akılcı düşüncenin cumhura yayılmasında toplumsal desteğin önemine işaret etmesiyle de câlib-i dikkattir.

İbn Rüşd'ün fikhî kıyasa ya da nasların (zâhirî anlamdaki) yetkinliğine yaptığı vurgular, Muvahhidlerin naslara bakışıyla da uyum içerisindedir.⁸¹ Büyük ihtimalle İbn Rüşd'ün yönteminin oluşmasında bu konjonktürel durumun da etkisi vardır.⁸² Tüm bunlara rağmen İbn Rüşd bu tür tevillerin tamamının halka ifşa edilmesini de hoş görmez; ancak burada gözden kaçırılmaması gereken şey şudur; İbn Rüşd tevilleri halktan tamamıyla gizlemek lazım geldiğini düşünmemektedir. Aksine o, kelmacıların ya da fırkaların yaptıklarına benzer tarzda tevilleri cumhura açıklamının yanlış olduğunu düşünmektedir; çünkü bu tür izahlarda halkın algı düzeyleri dikkate alınmadığından, son derece çetrefilli meseleler dahi halka anlatılmakta, bu sayede halk dine ya da hikmete düşman olmaktadır. Oysa yukarıdaki örnekte olduğu gibi onların algı düzeylerine uygun olan bilgileri, yine bu düzeye uygun olan yöntemlerle anlatıldığında ortaya herhangi bir problem çıkmayacaktır. Ona göre halka açık bir şekilde anlatılması gereken husus, din ile hikmetin asla birbirinin düşmanı olamayacağıdır. Bu ikisini düşman olarak görmek ve filozofları zındıklıkla itham etmek, halka ve tabii ki hikmet ve şeriata yapılacak en büyük kötülüktür.

İbn Rüşd'ün zâhir-bâtın ayırımında farklı bir yerde durduğunu gösteren **dördüncü özelliği**, zâhir olsun bâtin olsun, tüm naslarda burhan ehli olanlarla olmayanlar için ayrı bir zâhir-bâtın kategorisi düşünmesidir. Yani burhan ehli, en sıradan bir hakikati dahi onlar ya da yorumlarken -farklı idrak ve algı düzeyleri sebebiyle- hem daha farklı anlamlara ulaşır hem de elde ettikleri bilgilerden, diğer insanlara kıyasla çok daha fazla haz alır. Mamafih kavramsal düşünce de bu farklı algı ve yorum düzeylerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, her burhan ehlinin her konuyu aynı burhan derecesinde anladığını göstermez. Onların da kimi zaman cumhur gibi anladıkları konular mevcuttur. Onlar arasında da çeşitli anlama ve yorumlama farklılıkları bulunmaktadır.

⁸¹ İsmet Nassâr, *el-Hitâbü'l-Felsefî inde İbn Rüşd*, s. 50. İslam dünyasının doğusunda yükselen felsefi hareketlerden farklı olarak batısında ortaya çıkan felsefi hareketler 'asılları yeniden okumak' suretiyle özgün ekol oluşturma çabası içine girmişlerdir. Doğusunda Haran ekolünden ve kısmen Yeni Eflatunculuktan etkilenmiş olan felsefe batıda İbn Rüşd'ün önderliğinde bir tür islah hareketine dönüşmüştür. Buradaki asıllardan maksat Aristo felsefesidir. Ne var ki İbn Tümert'in önderliğinde taklide karşı çıkan yeni bir siyasî oluşumun, dinî açıdan birçok islahatçı oluşuma yol açtığı gibi felsefi açıdan da yeni oluşumları tetiklediğini görmek gerekir. Nihayet onun bütün çabası, Allah'ı tecsim anlayışı ile anlayan Murabıtlara karşı bir savaş, mevcut durumdan köklü bir kopuş ve dinî metinleri yeniden okuma çağrısından ibaretti ki bu bir kültürel devrim sayılırdı. (Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 245, 272)

⁸² Âtîf el-İrâkî, *en-Nez'atü'l-Aklyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, s. 312.

Sonuç

İslâm düşünce tarihin önemli bir kilometre taşı olan İbn Rüşd, dinî naslara yaklaşımı ve onları tevil ediş tarzıyla özgün bir karakter ortaya koymaktadır. Onun bu özgünlüğü, özellikle nasların tevili ve zâhir-bâtın ilkesi söz konusu olduğunda çok daha net biçimde ortaya çıkar. Tebliğde işaret edildiği gibi filozof, nasların bütün insanlar için açık anlamlara sahip olduğunu, ancak bu naslardan bir kısmının yalnızca burhan ehli tarafından anlaşılacağı söyler. Bununla birlikte bu düşünce, İbn Rüşd'ün yorum geleneğinde hiçbir zaman nasları yorumlama yetkinliğini seçkin bir zümrenin eline vermek şeklinde bir anlayış doğurmaz. Onun akla verdiği eşsiz konum, nasları anlama noktasında da ön plana çıkar ve aklın devreye girdiği her durumda nasların zâhir ya da bâtin anlamlarının vuzuha kavuşacağını kabul eder. Elbette ki bu düşünce, zorunlu olarak akılların seviyesi miktarınca anlayışlar olduğu hakikatini de gerektirir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün zâhir-bâtın şeklindeki ayırımı, her ne kadar bazı insanlara kapalı kalan anlam alanları bulunduğunu ortaya koymuş olsa da söz konusu alanların açığa kavuşması, daha üst düzeyde algı imkânlarına sahip burhan ehlinin ilgisi ve bilgisiyile gerçekleşir. Bu gerçekleşmede merkezî unsur, dil ve mantığın genel geçer ilkelerinin mezkûr naslara düzgün bir şekilde uygulanmasıdır. Dil ve mantığın ilkeleri doğrultusunda ortaya konan anlamlar, şeriat ve hikmetin aslında birbirleriyle ne kadar uyumlu olduğunu da gösterecektir.

Yunanca bilmemesine rağmen kendi döneminde çeşitli tercüme ve şerhler aracılığı ile Aristo okumaları yapmış⁸³ olan İbn Rüşd, basit bir Aristo mukallidi olarak kalmamış, onu çok farklı bir sfere taşıyan yepyeni bir üslup geliştirmiştir. Dini anlamada İbn Rüşd'ün bu yanının önemli bir payı olduğunu kabul etmek gerekir. Onu Aristo okumalarında seçkin bir konuma yükselten meziyeti, Aristo felsefesine yepyeni bir soluk kazandırmasında yatar. Bugün İbn Rüşd'ü yeniden tanımaya yönelik gayretler, onun Aristo okumalarına benzer bir içerik taşımaktadır. İbn Rüşd'ü yalnızca taklit eden ya da en fazla şerh eden bir okuma, asla İslâm dünyasında yeni bir Rönesans yaratamayacaktır. Esas mesele, ya İbn Rüşd'ün bugüne neler söyleyebileceğini tespit etmek ya bugün yeni İbn Rüşdler olabilmek ve hatta onu aşabilmektir. İbn Rüşd'ün bugün yeniden dünyaya gelmesi durumunda aynı şeyleri mi,⁸⁴ yoksa daha farklı konuları mı tartışacağını tespit etmek, onun bilinen görüşlerini sürekli tekrar eden bir okuma sürecinden çok daha faydalı olacaktır.

Tebliğimizi, büyük mütefekkir İbn Rüşd'ün, *Faslu'l-Makâl*'ın son sayfasına derc ettiği şu satırlarla bitirmek istiyoruz: " *Kuşkusuz bu can, şeriatı*

⁸³ Hüsnâ el-Fâhûrî - Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabîyye*, II, 401.

⁸⁴ Nitekim onu bir modern zamanlar filozofu olarak lanse eden eserler kaleme alınırken herhalde bu yönüne dikkat çekmek istemişlerdi. bk. Berekât, *İbn Rüşd Feylesüfen Muâsıran*, s. 5-14; Buharî Hammâne, "Mâ zâ Yumkinu en Yestefdehu min İbn Rüşd el-Yevm", s. 699-709.

ifsat eden sapkın arzu ve çarpık itikatlardan, özellikle de kendisini hikmet mensubu olarak öne çıkartanlardan şeriata arız olan (zararlardan) büyük bir elem duymaktadır; çünkü dosttan gelen eza, düşmandan gelenden çok daha ağırdır. Şunu demek istiyorum: Açıktır ki hikmet şeriatin arkadaşı ve sütkardeşidir; bu sebeple hikmet sahibi olarak kabul edilenlerden gelen eza, ezaların en zor tahammül edilenidir. Her ne kadar aralarına adavet, kin ve niza sokuşturulmuşsa da onlar tabiat itibarıyla birbirlerinin dostu, cevher ve asıl itibarıyla da birbirlerinin sevgilileridir. Aynı şekilde kendilerini şer'î ilimlere nispet eden -ki bunlar dinî fırkalardır- birçok cahil arkadaş da şeriata eza etmektedir. Allah hepsini de istikamet sahibi kılsın, tümünü mahabbetullahı ulaştırsın, kalplerini takva üzerinde cem'etsin, onlardan kin ve öfke duygularını gidersin."

DEĞERLENDİRME

Sami Şahin

Enbiya Yıldırım'ın Tebliğinin Müzakeresi

İbn Rüşd (520-595 / 1126-1198)

Dedesinin de babasının da âlim oluşu İbn Rüşd'ün ilmî çevrede yetiştiği anlamına gelmektedir. Fakat **Muvatta'**ı ezberlemiş olması onun bir hadis âlimi olduğu anlamına gelmez. Klasik bir hadis âlimi olmamasına rağmen dirayet yönü rivayet yönüne göre daha baskın durumdadır.

Bidâyetü'l-Müctehid adlı eseri ilim dünyasında meşhur olan eserlerinden birisidir. Kitap, mukayeseli İslâm hukuku ya da diğer adıyla fihri mukaren olmasına rağmen ihtilaflar genellikle giderilememiş, sadece taraflara ait delillerin sunulmasıyla yetinilmiştir.

İbn Rüşd'ün sünnet veya hadisin teşrideki yerine bakışı, İslâm âlimleri tarafından ortaya konulan ve genel kabul gören fikirden farklı değildir. Yani teşride sünnet, Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı oluşturur ve Hz. Peygamber'den ahkâm alma yollarının lafız, fiil ve ikrar olmak üzere üç olduğunu (*Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 5) kabul etmektedir.

İbn Rüşd'ün, pek çok hadis kaynağından istifade etmiş olmasına rağmen İbn Mâce'den (207-275) hadis almadığı tebliğ metninde belirtilmektedir. Bunun sebebi de İbn Mâce'yi asıl olarak kabul edilen temel hadis kaynaklarından saymamış olması yönüyle gösterilmektedir. Bu hususa biraz açıklık getirmek konuya katkı sağlayacaktır.

İbn Mâce'nin *Sünen*'inin asıl/temel hadis kitaplarına ilk dâhil oluşu, Muhammed b. Tahir el-Makdisî(507) *Etrafu kütübi's-sitte* adlı eseriyle olmuştur. Daha sonra da pek çok âlim İbn Mâce'nin *Sünen*'ini altıncı temel kaynak olarak kabul etmiştir. Ancak o dönemde İbn Mâce'yi altıncı asıl kaynak olarak kabul etmeyenler de mevcudtu. Fakat daha sonraları Makdisî'nin görüşü kabul görmüştür. Hâlbuki Makdisî'den daha önce altıncı asıl kaynağın Malik' in *Muvatta'*ı kabul edilmekteydi. İbn Mâce'nin *Sünen*'ine göre *Muvatta'*daki hadislerin daha sahih kabul edilmesine karşın *Sünen*'de beş temel/asılda bulunmayan hadislerin mevcudiyeti ona ayrı bir hususiyet katmaktadır.

İbn Rüşd'ün İbn Mâce'den hadis nakletmeme gerekçesini yukarıda anlatılan hususu göz önünde bulundurarak değerlendirmekte fayda vardır. Yani İbn Rüşd döneminde İbn Mâce'nin *Sünen*'i henüz altıncı asıl/temel kaynak olarak kabul edilme geleneği yaygınlaşmamıştır. İbn Rüşd'ün de bu geleneği sürdürerek İbn Mâce'ye hiç atıfta bulunmamış ve ondan hadis nakletmemiş olduğunu düşünmek daha uygun bir yorumdur diye düşünmekteyiz.

Tebliğ metnindeki örneklere bakılırsa (s.3,4) İbn Rüşd'ün hadis kullanımında mütesahhil/ gevşek olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca kullandığı

bir hadis bazı meşhur hadis kaynaklarında bulunmasına rağmen onlara atıfta bulunmayı da bu hususu pekiştirmektedir.

İbn Rüşd, ihtilafu'l-hadis durumunda Hz. Peygamberden gelen rivayetlerden birisini tercih edip diğerini ihmal etme veya reddetme yerine onların aralarını telif etmeyi yeğlemiştir. Yani zıt durumdaki iki rivayetten birini bir takım yöntemleri kullanarak tercih etmek yerine aralarını telif etmeyi (*Bidaye*, I, 168) daha uygun görmüştür.

Hadislerin kaynakları gösterilerek sağlıklı bir şekilde aktarılması hususunda *Bidâyetü'l-Müctehid*'in oldukça problemlili olduğu ifade edilmektedir. Asıl alanı felsefe olan İbn Rüşd'ün düştüğü hatalı durumları normal karşılamak gerektiği kanaatindeyiz. Bu duruma bakılırsa İbn Rüşd'ün özellikle hadiste felsefe kadar derin bilgiye sahip olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Hadis dışında diğer İslâmî disiplinlerle meşgul olan âlimin bir hadisçi gibi olması elbette ki beklenemez. Onun bazı hadis meselelerinde yüzeysel kalması veya hata yapması her zaman ihtimal dâhilindedir.

Tebliğde İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'i tanımlanırken bazı yerlerde (s.1) "muhtasar mukayeseli İslâm hukuk ansiklopedisi" olarak kabul edilmiş, başka bir yerde (s.9) eserden "muhtelefu'l-hadis çalışması" olarak bahsedilmiştir. Bu durum ilk bakışta çelişki gibi gözükmemektedir. Ancak çelişki gibi gözükken bu husus telif yapmak suretiyle düzeltilebilecek durumdadır. Şöyle ki; söz konusu eser çoğunlukla mukayeseli İslâm hukuku konularını ele alırken zaman zaman da muhtelefu'l-hadis konularına temas etmektedir. Durum bu zaviyeden değerlendirilirse arada herhangi bir çelişki kalmayacaktır.

Son olarak İbn Rüşd, din bilimlerinde bir taraftan Tahavî (321/933), bir taraftan İbn Abdilberr (463/1070), bir taraftan da İbn Hazm'ın (456/1063) eserlerinden yararlanmıştı. Bu istifadeden dolayıdır ki hadisler ve hadislerin sıhhat durumlarıyla ilgili olarak doğrudan hadis kitaplarına bakmak yerine zikri geçen âlimlerin kitaplarından faydalanmıştır. Bu yüzden hadislerle ilgili bilgiler ve sıhhat değerlendirmeleri bizzat kendi tedkiki olmayıp yararlandığı eserlere aittir denebilir.

Sözlerimizi şöyle bir temenniyle bitirebiliriz: Keşke İbn Rüşd Felsefedeki birikimiyle hadisleri, hadis felsefesi açısından ele alıp o şekilde değerlendirme yapmış olsaydı, hadislerin anlaşılıp yorumlanmasında farklı bir katkı sağlamış olur ve ortaya orijinal fikirler çıkabilirdi.

Ahmet Yıldırım'ın Tebliğinin Müzakeresi

İbn Rüşd'e göre tevil, anlamanın ötesinde metinde tasarrufla bulunma ve bir ictihattır. Bu da belli şartlarla gerçekleştirilecek bir yorumlama faaliyetidir. Ancak tevilin amacı nasın söyleminden farklı bir anlamın çıkarılması değildir. Tevil edilmesi gereken nasları tevil etmek gerektiğine işaret etmiştir. O, nasların hepsini tevil suretiyle zâhiri manaların dışına çıkmamakla beraber lafızların tamamını zâhiri manada anlamanın da zaruri olmadığını ifade etmektedir.

Hakikat hakikate zıt olmayacağına göre akılla elde edilen bilgi ve delillerle vahiy yoluyla elde edilen bilgi ve deliller asla birbirine ters düşmez. Ters düşme durumunda problem yaratır. Bu problemi çözmek için tevil devreye girer ve mesele çözülür. Burada Arap dilie ve onun inceliklerine ihtiyaç duyulur. Tevil Arap diline muhalif olmamalı, onun kaidelerine uygun yapılmalıdır. Kısaca ona göre akıl ile vahiy uyum halindedir.

Tebliğde "Allah'a, ahiret gününe ve Peygambere iman ile ilgili ayet ve hadisler dışında bütün naslar tevil edilebilir" (s.4) ifadesi kullanılmıştır. Ancak ibadetler ve ahkâmla ilgili bazı ayet ve hadislerin tevil edilip edilmeyeceği belirtilmemiştir. Kanaatimize göre tebliğde izah edilmesi gereken hususlardan bir tanesi budur.

Ona göre, burhan ehli (aklı yöntemi kullananlar), tevil yapılması gerekli konularda mutlaka tevil yapmalı, ancak yaptığı tevili halka/ avama ifşa etmemelidir. Ayrıca tevil edilmemesi gerekli hususları tevil ederek bunların halka dayatılmasına da itiraz etmektedir. (s.9) Halk/avam için yapılan tevil onların anlayacağı tarzda bir üslup kullanıp ifade edilmelidir. Avam/halk ise tevil yapmaktan uzak durmalıdır. Mezhepler kendilerine göre yaptıkları tevili doğru kabul etmiş diğer mezhebin yaptığını yanlış saymış, dolayısıyla her biri kendi tevilini şeriatça kastolunan mana olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlar önyargıyla yapılan tevillerdir. Ayrıca bu kadarla da yetinmeyip tevili tabana/ halka indirmeye çalışmışlardır. İbn Rüşd bunları eleştirmiştir. Onun bu düşüncesi bugün için bile faydalı olabilmektedir. Zira yaşadığımız çağda buna benzer durumlarla karşılaşmaktadır. Din bilginlerinin televizyonlara çıkıp teknik ilmi tartışmaları halka anlatmaları doğru bir davranış biçimi değildir. Ulema arasında tartışılacak konuları halka kadar taşımak biraz da acizliğin göstergesidir. Halka üst perdeden hitap etmek onlara saygı göstermemek demektir. Onlara anlayacakları diden konuşmak hem dini hem sosyal hem de insani bir görevdir.

İbn Rüşd'ün disiplinler içinde tasavvufa pek yer ve zaman ayırmadığı aşikârdır. Bu yüzden tasavvufî yoruma bakışı da bu çerçevede ele alınması gerekmektedir.

Tasavvufçuların dinin bir zâhir bir de bâtın şeklinde bir bölümlenme görüşleri mevcuttur. Ancak o böyle bir bölümlenme taraftarı olmadığı gibi herhangi bir tercih yapma durumunda kendisinin zâhir kısmında yer aldığı görülür. (DİA, XX, 289)

İbn Rüşd'e göre, sadece zâhiri kabul eden selefiler bir uçta, tevili esas alan mutezili diğer uçta, ortasında hem zâhir hem de tevil yanlısı olan eşariler bulunmaktadır. Mutezili görüşe sufilerle ismaili fırkasını dâhil etmektedir.

Sembol ve remizlerle ifade edilen Arap beyanının sınırları dışına taşan teville irfanî tevil denmekte ve bu tür anlayışa daha ziyade şîa, mutasavvıflar v.d. sahip çıkmaktadırlar. Ancak İbn Rüşd bu tevil anlayışını kabul etmemektedir. Ona göre tasavvuf esasen akıl yolu (burhan yolu) olmadığından üzerinde bile

74 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

durmaya değmez. Tasavvuf veya sufilerin fikirlerini önemsemediğinden olacak ki yazdığı eserlerde onlara ve onların görüşlerine pek temas etmemiş, onların tevil ve yorumlarını çoğu zaman dini hükümlerin zâhirinden uzak olarak görmüştür. Ayrıca tasavvuf felsefesine karşı çıkmış olmasına rağmen tasavvuf ahlakını kabul etmiştir.

Tebliğde İbn Rüşd hakkında herhangi bir eleştiriye rastlanmamıştır. Hâlbuki bazı hususlarda eleştiri yapılabilirdi. Mesela burhan ehli ile ilgili meselede itiraz edilebilecek hususlar mevcuttur. Burhan ehli kimlerden oluşmakta, burhan ehli nasıl olunduğu ve burhan ehlinin derecesini kimlerin tespit edeceği gibi hususlara açıklık getirilmiş olsaydı tebliğin faydası daha da artmış olacaktı.

Ahmet Yıldırım'ın tebliği ile Mesut Okumuş'un tebliği arasında çok büyük ölçüde tedahül ve benzemeler söz konusu olmuştur. Bu bakımdan yapılan müzakere her iki tebliğ için de geçerlidir.

VIII. BÖLÜM /PART VIII

BATI DÜŞÜNCEİ VE İBN RÜŞDÇÜLÜK

WESTERN PHILOSOPHY AND AVERROISM

Editör: Selim EREN

Ernest Renan'ın "Averreos Et L'averroisme" Adlı Eserinin Tanıtılması

Introducing Ernest Renan's Work "Averreos and Averroism"

Süleyman Hayri Bolay

17. yüzyılın sonlarında Fransa'da başlayan eski ile yeni arasındaki mücadele (La querelle des anciens et des modernes) 18. yüzyılda devam etmiş olmakla birlikte, bu tartışmanın neticesinde genel olarak Batı Avrupa'da "yeni" bir şeyler geliştirildiği ve bunun eskiden hiç bilinmeyen ve düşünülmeyen bir şey olduğuna inanılmaya başlanmıştı. 18. yüzyılda hem aydınlanmacılar hem de romantikler kendi tavırlarını geliştirme yolunda bir taraftan Grek düşüncesi ve sanatını yeniden inşa ederken, başka bir taraftan da İslâm düşüncesi ile olan yakın irtibatlarını doğrudan ve dolaylı olarak ifade etme zarureti ile karşı karşıya bulunuyorlardı. 18. yüzyılda yazılan dünya tarihi eserleri "modern zamanı" İslâm'ın tebliği ile başlatırken, henüz yeni gelişmeye başlayan felsefe tarihçiliğinde İslâm Düşüncesi nispeten geniş bir yer tutuyordu. Mesela 19. yüzyılın ilk yarısında Heinrich Ritter eserini telif etmiş olan ve başta Fransızca olmak üzere muhtelif dillere tercüme edilmiş olan bu eserde Arap Felsefesi başlığı altında 7. ve 8. ciltlerinde İslâm Felsefesine de geniş yer ayırmıştı (Hamburg 1844).

19 yüzyılın başlarında önemli felsefe tarihi eserlerinden kabul edilen ve Renan'ın da biraz önce adı zikredilen Ritter yanında yakından tanıdığı Tennemann, felsefe tarihinin 1810 yılında basılan 8. cildinin birinci kısmında (350-440 sayfaları arasında) İslâm felsefesine yer ayırmıştı. Yine aynı şekilde Buhle ve Tiedemann Felsefe Tarihi eserlerinde, nispeten geniş bir şekilde İslâm Felsefesi üzerinde durmuşlardı. Bu eserler 19. yüzyılın başında henüz etkin olan bir tavır, İslâm Düşüncesinin Felsefe tarihi içinde mühim bir yer edindiği ve Müslümanların insanlığın elde ettiği başarılarında önemli bir dahlinin bulunduğu farkında olmayı ifade etmekteydi.

19. yüzyılın başında Batı Avrupa'da, Avrupa'nın kendi kendisini varetmediği ve kendi dışında herhangi bir kültür ve medeniyete herhangi bir şey borçlu olmadığına dair bir düşünce de etkin olmaya başladı. Bu çerçevede Herder'in bahsettiği ve Batı Avrupa'daki milli edebiyatların Arap edebiyatını örnek alarak kendilerini oluşturdukları düşüncesi Madam de Stael ve etrafındaki okuryazar taifesi tarafından reddedilirken, düşünce alanında da Victor Cousin ve Chateaubriand gibi romantik yazar ve şairlerin benzer tavırlar sergilediği takip edilebilir.

Ernest Renan tam da bu tartışmaların yapıldığı bir dönemde yetişmişti. Osmanlı Devleti'nin zayıflaması ve İslâm Dünyası kadar Asya'yı da savunamaz duruma gelmesi ile kanatlanmış olan emperyalizmin sağladığı üstünlük

psikolojisi ile sadece geleceğin değil geçmişin de mevcut duruma "uygun" bir şekilde yazıldığı bir dönemde yaşamış ve bunu eserlerinde ortaya koymuştur. Onun birçok eseri kadar İbn Rüşd'ü ve İbn Rüşdçülüğü ele aldığı "İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük" eseri de¹, bu alanda yazılmış en önemli monografi olma özelliğini hala muhafaza eden, *tarihin tarih yazarlığı marifetiyle değiştirilmesi faaliyetinin bir örneğini teşkil etmektedir.*

xxx

Ernest Renan, 1823-1890 yılları arasında yaşamış bir Fransız filozofu ve bilimdir. Kendisi bu kitabı 1852 yılında 29 yaşında yazdığına göre erken yaşta olgunlaşmış ve iyi yetiştirilmiş bir bilim adamı olduğu anlaşılıyor. Renan'ın bir özelliği de genç yaşta papaz olmak amacıyla başladığı, 1845 yılında Hristiyanlığı inanç olarak terk etmesine kadar, devam eden eğitiminde Batı dillerinin ve Yunanca-Latince gibi dillerin yanında eski ve sonraki Sami dillerin hepsini öğrenmiş olması kabul edilir. Her ne kadar Renan inanç olarak Hristiyanlığı terk etmiş olsa da hayatını hep Hristiyanlığı ve Hristiyanlığın esası olarak kabul ettiği Yahudiliği araştırmakla geçirmiştir. Hz. İsa'nın hayatı yanında bir din olarak Hristiyanlığın ve Kilisenin tarihi ile Yahudilik ile irtibatı Renan'ın esas ihtisas alanını teşkil etmiştir.

Bu kitap onun doktora tezidir. 1861 yılında yapılan ikinci baskısı için hazırladığı "avertissement" da, birinci baskıda savunduğu ve felsefenin dogmatik olarak kabul ettiği dinlerle barışık olamayacağı iddiasından o dönemin en önemli Felsefe tarihçisi olan Heinrich (Fransızca Henri) Ritter tarafından eleştirilmesine rağmen, vazgeçmeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Bu eser biraz sonra üzerinde duracağımız gibi felsefe tarihinin mühim bir damarı hakkında olsa da Renan bu eserde düşünce tarihi yapmak yerine *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçü'lüğün niçin İslâm ve Müslümanları temsil etmediğini temellendirmeye gayret etmektedir.* Kendisinin, muhtemelen ırklar ile düşünme tarzları arasında bir illiyet ilişkisi gördüğü ve sami ırkının felsefeye yatkın olmadığı gibi bir düşünceye sahip olduğu için, aslen bir sami dini olan Hristiyanlığı akide olarak terk ettiği gibi, yine bir sami inanç şekli olarak kabul ettiği İslâmiyet ile arası hiç iyi değildir. 1883'de Sorbon'da verdiği bir konferansta İslâm'ın ilim, ilerleme ve eğitim düşmanı olduğunu iddia etmişti. Bu iddia İslâm dünyasında ve bhusus Osmanlı'da güncelliğini daima korumuş, İslâm'dan hoşlanmayanların elinde İslâm'a hücum vesilesi yapılmış, İslâm'ın medeniyet, ilim ve hür düşünce düşmanı olduğu iddia edilip durmuş, zavallı Müslümanlar da bunun aksini isbat edebilmek için uğraşmışlardır. Mesele günümüzde de güncelliğini korumaya devam etmektedir. Onun bu iddialarına İslâm dünyasından muhtelif cevaplar verilmiştir. Bunların

¹ Renan'ın eseri Adil Zü'aytir tarafından Arapça'ya tercüme edilmiş ve 1957 yılında Kahire'de "*İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*" adı ile basılmıştır.

başında rahmetli Namık Kemal'in 1884 de yazdığı "Renan Müdafaaamesi" adlı risalesi gelir.

Renan bir siyantist ve pozitivist olarak 23 yaşında yazdığı ancak epeyce sonra yayınlanan "Bilimin Geleceği/L'Avenir de la Science" adlı eserinde "Bir gün gelecek, kimse inanmayacak, ama herkes bilecektir." diyor ve "geleceğin amentüsünü bilim yazacak" diye iddia ediyordu.

xxx

Renan, ilk baskının önsözünde "felsefe tarihinde müsbet neticeler aramak ve bu neticeleri zamanımızın ihtiyaçlarına doğrudan tatbik edilebilmek gerekseydi bu araştırmancının anlamsız olacağı" iddiası ile başlıyor. Devamında da kendisinin "günümüzde ne İbn Rüşd ne Araplar ne de Ortaçağ'dan herhangi bir şey öğrenilemeyeceğini kabul eden ilk kimse" olduğunu, biraz da gururla söylüyor. Bu iddiasını temellendirirken de, insanlığın sorunları esasta hep aynı olsa da, bunların ortaya çıkış formları hep değiştiği için, eski formlarda ortaya çıkmış olan sorunlara cevap olarak gelişmiş felsefeden bugün öğreneceğimiz bir şey olmadığı çıkarımını yapıyor. Böyle ise niçin bir felsefe tarihi çalışması yapıyor ve niçin bir Arap filozofunu tercih ediyor. Renan'ın cevabı ilginç: Felsefe tarihi araştırmalarının amacı geçmişte günümüzde tatbik edilecek şeyler bulmak değil, insan zihninin süregelen evriminin bir tablosunu ortaya çıkarmaktır. Bu cevabı temellendirirken ortaya koyduğu deliller daha sonra "tarihselcilik" olarak meşhur olan ve nihilizmi intaç eden deliller olarak karşımıza çıkmaktadır.

Renan burada 18. yüzyılda açıkça ifade edilen ve İslâm kültürünün makul, akıl ile bir sorunu olmayan ve akli faaliyetleri muhafaza ederek geliştiren verimli bir vasat oluşturduğu düşüncesine karşı çıkarak, aslında İslâm Felsefesi diye orijinal bir düşünme tarzının bulunmadığını; başta Müslümanlar olmak üzere Yahudi ve Hristiyan düşünürlerin en iyi ihtimalle Grek düşünürlerinin, başta Aristo olmak üzere, fikirlerini bozarak yalan yanlış naklettiklerini; felsefenin gelişmesi için gerekli olan fikir özgürlüğünün büyük dinî sistemler tarafından sağlanamayacağını iddia etmektedir. Bu hususta özellikle Ritter tarafından kendisine yöneltilen eleştirileri de dikkate almayacağını, ciddi bir gerekçe zikretmeksizin, ifade ediyor. (İkinci baskıya yazdığı "avertissement", s. II). Ancak yine de Arap düşüncesinin XI. ve XII. Yüzyıllarda bir orjinaliteye ulaştıkları hususunda bir "concession" yapmaya hazır olduğunu; bu çerçevede kendisinin İbn Rüşd'e tam hakkını veremediğini itiraf ediyor. Eserin ilk baskısının yapıldığı 1852 yılından ikinci baskısının çıktığı 1861 yılları arasında yaptığı araştırmalarla İbn Rüşd'ün gözünde daha büyüdüğünü; Arap felsefesinin önemli gelişmeler göstererek, o dönemdeki Hristiyan felsefesinden üstün bir duruma geçtiğini; ancak teolojinin felsefe karşıtlığının felsefenin gelişmesini engellediğini iddia ediyor.

Renan'ın bu iddialarının, o dönemdeki dünyanın hali ile doğrudan alakalı olduğu ve mevcut güç ilişkilerini geçmişe de yansıtmanın bir tarih

yazarlığı ilkesi haline geldiği bir ortamda anlaşılır olduğunu söyleyebiliriz. Dünya, emperyalizmin elinde şekillenirken, emperyalist çıkarlar tarihi de dönüştürmekteydi; bunun en bariz örneğini Renan'ın bu eserinde görüyoruz. Burada önemli olan taraf, o günkü şartlarda makul gözüken bu tavrın bugün İslâm dünyasında hâlâ savunucu bulabilmesidir. Yakın geçmişte Türkiye'de etki ve yetki sahibi birilerinin Gazalî'ye karşı İbn Rüşd'ü benimsemek gerektiği gibi bir sözü bilerek veya bilmeyerek söylemesi, sadece bu emperyalist ideolojinin bir kalıntısı olarak anlaşılabilir. Günümüzde yapılan araştırmalar İslâm düşüncesinin çok çeşitli alanlarda esas zirvelerini 12. yüzyıldan sonraki yüzyıllarda yakaladığını ortaya koyduğu için, bu mesele üzerinde daha fazla durmayacağım.

xxx

I-Birinci kısım: İbn Rüşd

Birinci bölüm: Hayatı ve çalışmaları

Bu bölümde yazar, önce İbn Rüşd'ten evvel, Müslüman İspanya'daki muhtelif felsefi görüşlere bir göz atıyor. Sonra İbn Rüşd'ün hayat hikâyesini uzun uzun anlatıyor. Bundan sonra 12. asırda İbn Rüşd'ün gözden düşmesinin sebepleri ve aynı asırda Müslümanlar arasında "günah keçisi" yapılarak zulmedilmesini ele alıyor. Onun hayatı hakkında şişirilmiş hikâyeleri, hakkında verilen bilgi ve kaynakları da bu arada ele alıyor. Bunları, İbn Rüşd'ün "fanatik Aristo hayranlığı", Aristo şerhleri ve kendi eserlerinin genişçe verilmesi, eserlerinin baskısı, İbn Rüşd'ün Arapça metinleri Arapça, İbranice ve Latince el yazmaları hakkında verilen bilgiler takip ediyor.

Xxx

İkinci bölüm: İbn Rüşd'ün doktrini

Bu bölümde Renan, İbn Rüşd'ün öncüleri olan Müslüman filozofları; kelimacıları; varlıkların menşei problemine bağlı olarak ilk maddeyi, ilk muharrik meselesini, Tanrı'nın inayetini; sema ve akıllar teorisini; Aristo'nun akıl teorisiyle bunun Grek yorumcularını; Araplarda akıl teorisiyle faal aklın birliğini, faal akıl ile diğerinin birleşmesini, ayrı cevherlerin idrakini, kolektif ölümsüzlüğü, öldükten sonra dirilmeyi, İbn Rüşd'ün ahlâk ve siyaset anlayışını ve dinî duygularını ele alıyor. Renan bu kısımda İbn Rüşd'ün şahsında bütün bir İslâm tarihi ve düşüncesini, bir taraftan fikir özgürlüğü cihetinden, diğer taraftan da düşüncenin orjinalitesi olmadığı iddiası ile mahkûm etmeye uğraşmaktadır. Ancak yukarıda da işaret edildiği gibi Alman felsefe tarihçisi Ritter'in eleştirisinden sonra bu hususta görüşlerinde az da olsa bir değişme olmakla birlikte, asıl tezinden vaz geçmiyor.

Xxx

İkinci kısım: İbn Rüşdcülük

Birinci bölüm: Yahudilerde İbn Rüşdcülük

Bu bölümde Renan, Yahudi felsefesine genel olarak bir göz attıktan sonra Endülüslü Yahudi filozofu Musa bin Meymun'u, Yahudiler tarafından İbn

Rüşd'ün kabul görmesini, İbn Rüşd'ün İbranceyi tercümelerini ve bu tercümeçilerden Levi Ben-Gerson ile Narbunlu Musa'yı, 15. asırda Elie del Medig'yu ele alarak bu bölümü bitiriyor.

II-İkinci bölüm: Skolastik felsefede İbn Rüşdcülük

Yazar, bu bölümde şu konulara yer vermiş:

- Skolastik felsefede Arapça metinlere giriş,
- İbn Rüşd'ün Latinceye ilk tercümeçileri; Michel Scot
- Alman Hermann. Tıbbî eserlerin tercümesi.
- Skolastik felsefede İbn Rüşd'ün ilk tesiri.
- Guillaume D'Auvergne, Albert Le Grand, Saint Thomas, domiken okulları, Gilles de Rome, Raymond Lulle gibi kilise babalarının ve bazı okulların muhalefeti.
- Franciscaine okulunda İbn Rüşdcülük,
- Paris Üniversitesinde İbn Rüşdcülük,
- Orta Çağda imansızlık (İncrédulité)
- İbn Rüşd imansızlığın temsilcisi oluyor."İmansız" İbn Rüşd efsanesi.
- Ortaçağ İtalyan resminde İbn Rüşd'ün rolü.
- Büyük şârihin evrensel kabulü.

Görüldüğü gibi bu bölüm, muhteva bakımından oldukça değişik ve zengin bir bölüm. Yalnız burada bir hususa dikkat çekmek istiyorum: *İbn Rüşd'ün İtalyan resmine tesiri*.

Yazar, Santa Maria Novella kilisesinin şapitinde (bir bölümünde), Campo Santo de Pise'da, Floransa, Orvieto, Bologne, Ferrare ve Padoue gibi şehirlerdeki kiliselerde İbn Rüşd'ü küçültücü ve tahkir edici resimlerden bahsediyor: Dante'nin kitabındaki Peygamberimiz aleyhindeki tasvirlerinden de ilham alarak yapılan bir takım tasvirlerin detaylarından söz ediyor. Mesela Santa Maria Novella'da bir tabloda organları şeytan tarafından parçalar haline getirilmiş vaziyette Hz. Muhammed, sonra pek duygulu bir deccal resmi, bunların arasında yerde bir yılanın kıvrımları arasında sıkışmış kalmış, sarılarıyla (yazar turban diyor) ve uzun sakalıyla bir üçüncü şahıs: Renan "İşte bu AVERROES'İN tâaa kendisi" (s.303) diyor.

Renan buna benzer bir takım resimlerde İbn Rüşd'ün ve İslâm peygamberinin nasıl tasvir edildiğini büyük zevk ve iştahla anlatmaktadır. Bu tasvirlerde İbn Rüşd papanın ayakları altında bir köpek, bazen de daha başka şekillerde tasvir edilmektedir. Her hal ü kârda İbn Rüşd'ün Avrupalıların kafalarını kalplerini allak bullak etmiş bir büyük filozof olduğu anlaşılmalıdır..

Üçüncü bölüm: Padoue Okulunda İbn Rüşd'cülük.

Ernest Renan, bu bölümde Padoue okulunun genel karakterini ele aldıktan sonra, tıbbî İbn Rüşd'cülüğü, Pétrarque gibi kimselerin İbn Rüşd'cülüğe karşı mücadelelerini anlatıyor. Ayrıca İbn Rüşdcüleri, hatta mutedil (ortodoxe)

İbn Rüşd'cülerini açıklıyor ve yeniden İbn Rüşd tercümelerinin hâkimiyetinden bahsediyor. Daha sonra Rönesans döneminde İbn Rüşdcülüğe karşı Aristocu, Eflatuncu ve hümanist bazı düşünürlerin mücadelelerini naklediyor. Padoue'da Zabarella'nın İbn Rüşdcü öğretimi sürdürdüğünden bahis açıyor. İbn Rüşdcülüğü küfrün eş anlamlısı olarak görenleri anlatıyor ve İtalya dışında İbn Rüşd'ün tesirlerini ele alarak- eklerini saymazsak- kitabı bitiriyor.

Değerlendirme: İbn Rüşd'ün şahsını, sistemini ve tesirlerini ele alan Ernest Renan, ilk nesil müsteşriklerden de sayılır. Müsteşriklerin İslâm'a ve Türklere nasıl baktıkları, nasıl peşin hükümlü davranarak ideolojilerini araştırmalarına alet ettiklerini, nasıl tahripkâr olduklarını hepimiz az-çok biliriz. Ernest Renan'ın da bunlardan biri ve ileri gelenlerinden olduğunu hatırlarsak İbn Rüşd'e de nasıl baktığı tahmin edilebilir. Zaten İbn Rüşd'ün sisteminin orijinal olmadığını ve İbni Bacce ve İbni Tufeyl'den alındığını söylüyor. Fakat bu kitap yine de faydalıdır. Çünkü İbn Rüşd hakkında tarafgir de olsa çok önemli malzemeler toplamış ve bunları okuyucuya arzetmiştir. Fakat İbn Rüşd'e "Hilkat garîbesi/monstre", "canavar", "İnsan azmanı", "cehennem zebanisi" gibi tabirleri sıklıkla kullanan mutaassıp kilise babalarına karşı kendisinin sükût etmesi, tarafgirliğini gösteren bir tutumdur. Üstelik tanınmış bir filozof olarak İbn Rüşd üzerine etraflı bir tahlil, takdir ve tenkite girişmemesi bu değerli araştırmanın değerini iyice düşüren hareketlerden bir diğeri ve belki de en mühimidir. Zaten yukarıda da işaret edildiği gibi kendisinin böyle bir amacı da olmamıştır.

Netice olarak şunu ifade etmek gerekir: Renan'ın eseri, bu ve benzeri alanlarda Batılı müsteşriklerin yaptığı hemen bütün çalışmalar gibi, bir alanı açığa çıkartmaktan çok, gizlemektedir. Her ne kadar Renan'ın eseri, günümüzde Türkiye ve İslâm dünyasındaki felsefecilerin birçoğunun aklından bile geçmeyecek birçok başlığı ele alması cihetinden hâlâ alanının tek eseri gibi dursa da, bu ve benzeri konuların gereği gibi incelenmesi zamanı çoktan gelmiş de geçiyor gibi gözükmektedir. Önemli olan geçmişte geliştirilmiş olan büyük düşünceyi, Renan'ın iddiası aksine, sadece Müslümanların değil, geçmişte olduğu gibi, yine bütün insanlığın istifadesine sunmaktır. Bu hususta Batı Avrupa'da İbn Rüşdçülüğün izini sürmek, oldukça ufuk açıcı olacak ve bu daha yeni araştırmalara, başta İbn Sina olmak üzere Gazalî, Razi, M. İbn Arabî, Mevlana gibi büyük düşünürlerimizin de tesirlerini ortaya çıkarmanın yolunu hazırlayacaktır.

İbn Rüşdçülük ve College De France

Averroism and College de France

Mehmet Bayrakdar

Collège de France (Fransa Koleji¹) varoluş nedeni ve gelişimini XVI. yüzyıldaki batı İbn Rüşdçülüğüne borçludur. Özellikle E. Renan'ın 11 Ağustos 1852 günü doktora tezi olarak savunduğu ve aynı yıl basılan "Averroès et l'Averroisme" adlı eserinden sonra, İbn Rüşd'ün batı Hristiyan ve Yahudi felsefesi ve teolojisine etkileri ve dolayısıyla "Latin İbn Rüşdçülük" hakkında bugüne kadar çok şeyler yazıldı ve konunun çeşitli yönleri aydınlatıldı; ancak bildiğimiz kadarıyla Collège de France'ın kuruluş ve gelişimi ile İbn Rüşdçülük arasındaki bağlantı henüz ele alınmış değildir. Bu nedenle batı İbn Rüşdçülüğünün tarihine bir katkı yapmak ve bugüne kadar göz ardı edilmiş bu konuyu bu sempozyum vesilesiyle gündeme taşımak istedik.

Önce konuya, özellikle bilmeyenler açısından Collège de France'ın günümüz açısından çok kısa bir tanıtımıyla girelim. Paris'te Sarbonne Üniversitesi ile yan yana olan Collège de France, bütün Avrupa'da ve belki dünyada kendi nevi şahsına münhasır bir yüksek öğretim ve araştırma kurumudur. Bugün 52 kürsüsünde felsefeden teknolojiye, tıptan sanata, matematikten psikolojiye; her türlü bilim dalıyla ilgili dersler verilmekte ve araştırmalar yapılmaktadır. İdarî ve mali yönden Fransız Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı; fakat kendi iç yönetimi açısından özerktir; örneğin boşalan öğretim kadrosuna, aday Fransız bilim adamlarından kurumun mevcut öğretim üyelerinin seçimiyle öğretim üyesi atanır. Kurum her yaşta isteyen herkese açıktır; isteyen istediği ders veya derslere katılabilir. Diğer kurumlarda olduğu gibi, kayıt, sınıf, sınav gibi türden formaliteler yoktur. Dolayısıyla diploma veya benzer türden başka bir belge verilmez. Tam serbest bir üniversite niteliğindedir. Tarihinden bugüne kadar birçok ünlü Fransız bilim adamı bu kurumda çalışmıştır. Son yıllarda dersleri takip edenlerin yıllık sayısının beş milyonu aştığı bildirilmektedir. Dersler sadece Paris'teki merkez binada verilmez; Fransa'nın başka şehirlerinde ve hatta Frankofon ülkelerindeki şubelerinde de verilmektedir. Buradan şimdi esas konumuza dönelim.

Bilindiği gibi 13. yüzyıldan itibaren Batı'da Latin İbn Rüşdçülük denen güçlü bir felsefe akımı ortaya çıkmıştır. İbn Rüşd'ten etkilenen bu akımın temsilcileri, kendilerini hür, akılcı ve humanist düşünürler olarak niteliyorlardı.

¹ Belki Türkçe'de "Fransız Koleji" demek daha uygun olabilir; ancak anlam bakımından, kulağı tırmalasa da "Fransa Koleji" demek doğrudur. Ayrıca "Fransız Koleji" bugün Fransa içindeki veya dışındaki çeşitli okulları çağrıştırdığından Collège de France ile onlar arasındaki ayrılığı belirtme bakımından, "Fransa Koleji" çevirisi makbul olmalıdır.

Gün geçtikçe sayısal ve etki bakımından artan bu akım 14. yüzyıla kadar daha çok Güney Avrupa'da yaygındı. Önemli merkezlerinden birisi de Sorbonne'du. Papalık ve yerel dinî otoriteler İbn Rüşdçülüğü kiliseye ve Hristiyanlığa karşı çok tehlikeli bir gelişme olarak görüyorlardı. Bunun için 1217'den 1277 yılına kadar İbn Rüşdçülüğü yasaklayan bir dizi ferman çıkartıldı. Bu arada bu yasaklamaya uğrayan birçok İbn Rüşdçü düşünür, ya hapse mahkûm edildi veya giyotinle boynu kesildi. Paris Piskoposu E. Templier'in 7 Mart 1277'de yayınladığı 219 maddelik son ferman, çok daha âmir hükümler içeriyordu ve yerel yöneticilere de İbn Rüşdçülerin sürgün edilmesini emrediyordu. Bu ferman ile dönemin İbn Rüşdçülerinin üstadı ünlü Siger de Brabant (1240-1284) ve onun tilmizlerinden Boèce de Dace, Bernier de Nivelles ve Guillaume de la Mare gibi düşünürler sadece Sarbonne'dan kovulmadılar, Siger ve Brabant başta olmak üzere bazıları idam edildiler.

Güney Avrupa böylece İbn Rüşdçüler için yaşanmaz bölgeler haline gelince, onlardan çoğunluğu, Kuzey Avrupa bölgelerine göç etmeye başladılar. Sorbonne da dâhil o günün diğer önemli öğretim kurumları tekrar sadece Katolik öğretilerin öğretildiği kurumlar haline dönüştü.

Kuzey Avrupa'nın Protestan bölgeleri ve özellikle Kuzey İtalya'nın Padua şehri gibi bazı şehirler 14. yüzyılda İbn Rüşdçülerin merkezi olmaya başladı. Bilindiği gibi onların düşüncel hareketi önce İtalya'da tarihte Rönesans ve Reform olarak bilinen hareketlere dönüştü. Böylece İtalya bir taraftan zenginleşirken diğer taraftan bilim ve sanatın öncüsü olmakla diğer ülkeler üzerinde siyasî ve manevî üstünlük sağlamaya başladı. Bu durum komşu ülkelerin idarecilerinde kıskançlık yarattı. Bunlardan birisi de Fransa kralı I. François'dır. Bu kral ülkesinin en önemli eğitim-öğretim kurumu olan Sorbonne'dan artık memnun değildi. Öyle ki, oradaki Katolik öğretim üyelerinin baskısıyla I. François matbaanın kullanımını ve Fransa'ya girişini yasaklamıştı. Anlaşılabacağı gibi, matbaayı yasaklayan tek devlet, Osmanlı devleti değildi; Fransa gibi bazı Avrupa devletleri de yasaklamışlardı. Ne var ki, I. François şanslıydı; yanındaki iki danışmanı Sorbonne'dan rahatsızlığını fark edince kendisine 1517 yılında tam da Sorbonne'un yanında ve karşısında ona alternatif olacak hür, akılcı ve humanist düşünceleri temsil edecek yeni bir eğitim-öğretim kurumunun kurulması planını önerdiler.

Bu önerinin kabulüyle Collège de France, 1530 yılında o günkü "Collegium Trilingue" (Üç Dil Koleji) adıyla açıldı; çünkü ilk olarak üç kürsü kuruldu: Yunanca, İbranice ve Matematik. Hür düşünce ve akılcılığı temsil ettiğini belirtmek için de kollejin rumuzu olarak "Docet Omnia" ibaresi kullanıldı; anlamı "Her şeyi öğretir" demektir. Kısa bir süre sonra Latince ve Tıp kürsüleri ilâve edildi. Zaman içerisinde kollejin isminde "Kraliyet kolleji" "İmparatorluk kolleji" "Milli koleji" gibi değişiklikler yapılmıştır; ancak 1870'den bugüne "Collège de France" adıyla anılmaktadır.

Üzerinde duracağımız esas konu, böyle bir kollejin kurulması düşüncesinin arkasında Latin İbn Rüşdçülüğün yattığı ve açılan kürsülere atanan ilköğretim üyelerinin Fransa ve İtalya'dan davet edilen İbn Rüşdçüler ve İbn Rüşdçülük fikirleri benimseyen kimseler olduğu hususudur.

Fransa kralı I. François'ya, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Collège de France'ın kurulma önerisi ve planını iki danışmanı hazırlamıştı; bu iki danışman, batı İbn Rüşdçülüğünün temel niteliği olan hür, akılcı ve humanist fikirleri taşıyan Guillaume Budé (Latince Budaeus) ve Jean du Bellay'dır. Burada şu tarihi gerçeğe vurgu yapmak gerekir: Her ne kadar İbn Rüşdçülük Fransa'da resmen yasaklanmış ise de, Fransız düşünürleri arasında İbn Rüşdçülüğe ilgi tamamen ortadan kalkmış değildir; söz konusu XV. ve XVII. yüzyıllarda Fransız düşünürlerinin İtalyan İbn Rüşdçülerle irtibatları devam etmiştir; Kuzey İtalya ve Fransa arasında İbn Rüşdçülerin gidip-gelmeleri artmıştır.²

Dolayısıyla, I. François'nın iki danışmanın o günlerde hala İbn Rüşdçülük düşüncesinin temel niteliklerini taşıdığına şaşırılmamalıdır. Zaten, aşağıda da işaret edeceğimiz gibi, Collège de France'ın kurulan ilk kürsülerine atanan kimselerden bazıları da İtalya'dan davet edilen İbn Rüşdçü bilginlerdir. Önce iki danışmanı bir-iki cümleyle tanıtalım:

G. Budé (1467-1540), hukuk öğrenimi görmüş; daha sonra tarih, felsefe ve filoloji gibi sahalarda ilgilenmiş devrin önemli bir şahsiyetidir. Kendisi doğrudan İbn Rüşdçü olmamakla birlikte; İbn Rüşdçülükten etkilenmiş bir kimsedir; şahsi bilimsel çalışmaları Yunan edebiyatından bazı eserlerin çevirisi ve yorumlarıyla ilgilidir.³ I. François'yı matbanın yasaklanması fikrinden vazgeçiren kişi Budé'dir. Jean du Bellay (1492-1560) esasen bir Katolik din adamıdır; İbn Rüşdçülüğün eski merkezlerinden birisi olan Narbonne kentinde başpapaz iken, I. François kendisini danışmanlığına atamıştır. O da Budé gibi humanist ve hür düşünceli bir kimsedir. I. François'ya danışman olmazdan önce İtalya ve İngiltere'de diplomat olarak görev yapmıştır. Şimdi de Collège de France'ın ilk açılan kürsülerine atanan isimleri zikredelim ve onlardan bazıları konumuz açısından kısaca tanıtalım.

1530 yılında ilk kurulan üç kürsü Yunan dili, İbrani dili ve matematik kürsüleridir. Burada bu dil kürsülerinde sadece dilbilgisi öğretimini anlamamak gerekir; aynı zamanda Yunan ve İbrani düşüncelerinin öğretilmesini de anlamak gerekir. Zaten bu kürsülerin açılmasının önemi de buradadır. Yoksa o zamanlarda birçok batılı bilgin Yunanca biliyordu ve birçok başka okulda Yunanca öğretiliyordu; ancak oralar dahi Yunanca ve İbranice öğretimi din amaçlıydı. Bilindiği gibi, Hristiyan otoriteler daha II. yüzyıldan itibaren, eski Yunan ve Roma düşüncesine putperestlik düşüncesi olarak baktıkları için bu

² Busson (H.): *Les Sources et le Développement du Rationalisme dans la Littérature Française de la Renaissance* (1533-1601), 2. baskı, Paris, 1957, I. kısım, I. kitap, IV ve V. bölümler.

³ Budé hakkında bkz. McNeil (D.): *Guillaume Budé and Humanisme in the Reign of Francis I*, New York, 1975.

düşüncelerin öğretilmesini yasaklamışlardır. Yunanca ve Latince öğrenseler de bunları sadece kutsal metinleri okumak ve yorumlamak için kullanıyorlardı; söz gelimi doğrudan Aristo'yu öğrenmek için onun kitaplarını okumak için değildi.

İbn Rüşd'ün eserlerinin 11. yüzyılın sonlarından itibaren Latince'ye çevrilmesiyle başlayan batı İbn Rüşdçülüğü, bir yönüyle İbn Rüşd'ün Aristo yorumlarıyla Batı'nın Aristo'yu ve diğer hellemistik devir aristocuları keşfi sayılır. Ancak, 13. ve 14. yüzyılda Gilles de Rome gibi yazarların yazdıkları eserlere bakılınca, sadece Aristo değil, Gazalî'de dâhil bütün Müslüman filozofların düşünceleri, Hristiyanlığa aykırı, yanlış ve hatalı putperestlik düşüncesi olarak görülmüştür. "Her şey öğretilir" logosunu ve amacını taşıyan Collège de France'da ilk önce Yunanca, İbranice ve Matematik ve kısa bir süre sonra Arapça da dâhil Doğu Dilleri kürsüleri açılmıştır. Dil kürsülerinin esas açılış amacı, dilleri öğretmekten ziyade, o dillerde yazılmış felsefi ve bilimsel metinleri okuyabilmektir ve geçmiş düşünsel ve bilimsel mirastan faydalanmaktır.

Şimdi de 1530 yılında ve daha sonra kurulan ilk kürsülere atanan bilginlerden önemli bazılarını zikrederim. Yunanca kürsüsüne atananlar sırasıyla Jacques Toussain, Pierre Danès ve Francesco Vimercato; İbranice kürsüsüne, Paul Paradisi (öl. 1554), Agazio Guidacerio (1473-1542), François Vatable; matematik kürsüsüne, Oronce Fine (1494-1555); Latince kürsüsüne Bartholaemous Latomus (1485-1570); Tıp kürsüsüne, P.Dubois, François Rabelais (1494-1553) ve Guido Guidi; Doğu Dilleri (Arapça ve Türkçe), kürsüsüne Guillaume Postel'dir.

Collège de France'ın bütün bu ilköğretim üyesi kadrosu, ya doğrudan İbn Rüşdçüdür, ya da o günlerin batı İbn Rüşdçülük zihniyetinin nitelikleri olan hür, akılcı ve humanist kimselerdir. Bunların neredeyse yarısı İtalya'dan getirilen İbn Rüşdçülerdir. Bu bilginler hakkında tek tek burada bilgi vermek olanaksızdır; ancak bazılarını örnek olarak kısaca tanıtmak da konumuzun aydınlanması bakımından gereklidir.

Guillaume Postel (1510-1581): 1538 yılında Collège de France'ın Doğu Dilleri kürsüsüne öğretim üyesi olarak atanan bu bilgin, Broton asıllıdır ve devrin en ilginç şahsiyetlerinden birisidir. Kolej'de 1543 yılına kadar Arapça ve Türkçe dersleri vermiştir. Postel, daha sonra I. François'nın emriyle Ortadoğu'ya bilimsel ve felsefi eserlerin toplanıp Collège de France getirilmesi için vazifelendirilmiştir. Getirdiği kitaplar arasında İbn Rüşd'ün Aristo'nun Organon'unun ilk beş kitabı ile Hatabat (Retorik) ve şiir (Poetik) kitapları üzerine yazdığı şerhleri de vardır.⁴ Bugün dinlerarası diyalog ve medeniyetler ittifakı gibi projelerle bazı batılı güçlerin yürüttüğü dinleri birleştirme veya dinler üstü din oluşturma fikrini o günlerde ortaya atan bir kimsedir. Postel, özellikle İbn Rüşd'ün Ökrist (Euchrist) fikriyle Hristiyanlığın akıl ve mantık dışı bir din

⁴ Renan (E.): *Averroès et l'Averroïsme, Oeuvre Complètes*, Paris, 1949, c. III, s. 317.

olduğu şeklindeki tenkitinden hareketle, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'dan eşit oranda akla uygun unsurlar alarak bu üç dini birleştirme fikrini ortaya atmıştır. Kabbalizm'den de çok etkilenen Postel, Hristiyanlığa Kabbala fikirlerini sokan kimselerdendir. Bu yüzden 1555 yılında engizisyon mahkemesi tarafından sorguya çekilmiş ve Roma'da dört yıl süreyle hapsedilmiştir. Siyasî konularda da önemli fikirleri vardır; I. François'ya Osmanlılar ile yakınlaşma siyasetini yürütmesini önermiştir. Bunun üzerine kral kendisini, 1536 yılında Kanûnî Sultan Süleyman'a elçi olarak göndermiştir. Ancak Postel zaman zaman Türklere karşı düşmanca fikirler de sergilemiştir.⁵

Collège de France'ın en ünlü İbn Rüşdçü düşünürü, İtalya'dan davet edilen Francesco Vimercato (François Vicomercato)dur. Bologna, Pavia ve Padua üniversitelerinde fizik, tıp ve felsefe öğrenimi görmüştür; Padua'da felsefe doktorası yapmıştır. E. Bréhier onu şu kısa cümleyle şöyle tanıtır: "I. François tarafından çağırılan Vicomevcatto 1542'den 1567 yılına kadar Collège de France'da İbn Rüşdçülük öğretmiştir. Fransa'da Jean Fernel gibi öğrencileri vardı."⁶ E. Renan da, Coimbrois'lara dayanarak Vimercato'yu İbn Rüşdçü olarak anar.⁷ Vimercato, 1547'den itibaren Kolleje'de Yunanca ve Latince dersleri ile özellikle Aristo felsefesi üzerine dersler vermiştir. İbn Rüşd gibi, Aristo'nun her bir eseri üzerine Latince üzerine şerh yazmıştır; birçoğunu da Latince'ye çevirmiştir. Bu çeviri ve şerhlerinde temel kaynak olarak İbn Rüşd'ün Latinceye çevrilmiş şerhlerini kullanmıştır.⁸ Vimercato, çağdaşı Luccalı Simone Simoni (1532-1602)'nin dediği gibi akıl, nefis ve nefis-beden ilişkisi konularındaki düşüncelerinde tamamen İbn Rüşd'ü takip etmiştir.⁹

Collège de France'ın İbn Rüşdçü düşünürlerinden başka bir örneği de François Vatable (1493-1547)'dir. 1530 yılında İbranice kürsüsüne atanan bu bilgin 1547 yılında ölümüne kadar orada vazife yapmıştır. O da, İbranice Kutsal Kitaplar hakkında araştırmaları (Biblica sacrum hebraica, 1539-1543) yanında, Aristo'nun eserleri üzerine çalışmıştır. Özellikle Meteoroloji "meterologisa", Parva Naturalia (Hiss ve Mahsus) eserlerini Latinceye çevirmiştir; Hiss ve Mahsus üzerine 1546 yılında basılan ayrıca "De sensu et sensibili libri" adıyla bir de şerh yazmıştır. Vatable bu çalışmalarında İbn Rüşd'ten çokça faydalanmış ve etkilenmiştir.¹⁰

I. François'nın Collège de France davet ettiği başka bir İtalyan bilgin Guido Guidi (Latince Vidus Vidius, 1508-1569)dir. Tabib olan bu bilgin 1542

⁵ Postel'in hayatı, eserleri ve düşüncesi için bkz. Kuntz (M.): Guillaume Postel, *Haque*, 1981; Fück (J.): Die Arabisehen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig, 1955, s. 36 vd.

⁶ Bréhier (E.): *Histoire de la Philosophie*, 6. baskı, PUF., 1991, c. I, s. 675.

⁷ Renan (E.): *Age.*, s. 317: Coimbrois, 1, II, De anima cap. I, quaest. 7, art.1

⁸ Francesco Vimercato hakkında bkz. Gilbert (N.W.): "*Francesco Vimercato of Milan*" Studies in the Renaissance, c. 12, 1965, s. 188-217; Perfetti (St.) Aristotle's Zoology and Its Renaissance Commentators (1521-1601), Leuven, 2008.

⁹ Nardi (B.): *Saggi Sull' Aristotelesmo Padovano dal Secolo XIV al XVI*, Florence, 1958, s. 411-412.

¹⁰ François Vatable hakkında bkz. Souray (C.): "*François Vatable*", Catholic Encyl. 1912, c. 15.

88 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

yılından 1557 yılına kadar hem kollejde tıp öğretmiş, hem de kralın özel doktorluğunu yapmıştır. Diğerleri gibi humanist ve hür düşünce zihniyetine sahip olan Guidi, Galen ve Hipokrat gibi Yunanlı tıpçılardan etkilendiği kadar İslâm tıp bilginlerinden özellikle İbn Sina ve İbn Rüşd'ün eserlerinden de etkilenmiştir: Guidi, özellikle ameliyatçı bir tıp uzmanıdır. "Chirurgia" (1544, ve "Art Medicinalis" gibi iki eseri ile meşhurdur.¹¹

¹¹ Guidi hakkında bkz. Tubes (R.S.) ve Salter (E.G.): " *Vidius Vidius: 1509-1569*", *Neurosurgery*, July 2006, c. 59, sayı 1, s. 201-213.

İbn Rüşd'ün Skolastik Felsefeye ve Rönesans Felsefesine Etkisi

Ibn Rushd's Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy

Andrés Martínez Lorca

THE RECEPTION OF IBN RUSHD INTO SCHOLASTIC PHILOSOPHY

There are records since 1255 that in Paris were used some latin translations of Ibn Rushd' Commentaries. About the middle of the XIII Century most of this working translation had been finished. Among the latin translators of Ibn Rusd were outstanding the scottisch scholar Michael Scot, born about 1175, trained in Toledo (Spain) and deceased in Sicily Island approximately on 1235, and Hermann the German, native from central Europe, who died the year 1272 as bishop of Astorga (near the town of León, Spain) . Scot translated Ibn Rushd's Long Commentaries on *De Anima*, *Physics* and *De Coelo*, in addition to the Middle Commentary on *De Generatione et Corruptione* and the Epitome of *Parva Naturalia*. Hermannus Alemanus, on the other hand, translated from arabic into latin the Middle Commentaries on *Nicomachean Ethics*, *Poetics* and *Rhetoric* with the help of some mozarabs.

The latin translation of the *Kulliyat fi't-tibb* began to be spread in the middle of XIII Century under the title of *Colliget*. On the other side, the medieval translations of Ibn Rushd were printed for the first time on the years 1472-1475 in an edition prepared by Lorenzo Canozio. Later, the Junctas published in Venice (Italy) the eleven volumes of *Opera Omnia Aristotelis... cum Averrois Cordubensis Commentaria*, whose latin translations were revised by Jacob Mantino. This standard edition of Aristotle/Averroes was reprinted many times during the XVI Century, representing the bestseller of this age.

From a doctrinal point of view, NeoPlâtonism, prevailing in Western thought since the Christian fathers and that breathed new life with the reception of Ibn Sina, was replaced by Aristotelianism, recovered in the Middle Ages through Ibn Rushd. Although not lacking tensions and ecclesiastical damnations, the reception of Aristotelian naturalism found a way through in Universities among the students' enthusiasm, the intellectual concern of Masters of Arts who struggled for their autonomy and the distrust of theologians, fearful of a «pagan» philosophy that could overshadow their *Weltanschauung*, till then hegemonic.

Christian world only knew two works of Aristotle until the XIII Century, *Categories* and *De Interpretatione*, that belong to the so called *Organon* or the whole of his logical writings. It means that the integral Aristotle that has stood all through with different fluctuations, namely, the author of *Metaphysics*, *Physics*, *On the Soul*, *Organon* (made up of six Logical works), *Nicomachean*

Ethics, Rhetoric, Poetics and some treatises on Biology was assimilated in the West thanks to the Arabs, and especially through reading of the excellent Commentaries of Ibn Rushd. Must be added to it what implied certainly a historical change, the fact that Ibn Rushd in interpreting Aristotelian texts does not cloud the issue with dogmatic considerations, nor distorts his naturalism but he purifies it from ideological additions, so much Christians as Islamic, that previous tradition had kept.

The first *receptor* of Ibn Rushd into Scholasticism was the dominican Albert the Great, Master in the Theological Faculty of Paris University, who wrote impressive books on theology and philosophy. The albertian outlook is characteristic of a christian thinker who has assimilated Aristotelianism. That's why he continues Ibn Rushd's teachings in many theoretic questions but criticizes him when he considers that rushdian philosophical position collides with dogma, for example, in the theory of the eternity of the world and in his innovator psychological thesis.

At the request of Pope Alexander IV, Albert the Great wrote about 1256 *De unitate intellectus* that is not directed specifically against Ibn Rushd but against monopsychism in general, and that's why he attacks, among others, al-Farabî, Avicenna, Ibn Bayya and, of course, Ibn Rushd whose Long Commentary *On the Soul* he uses as basic text. The dominican Master rejected the theory of the unity of material or possible intellect attributed to Ibn Rushd although, in a surprising way, he admits the possibility of the human soul's union with a separate intellect, an averroist theory as the Italian scholar Bruno Nardi underlined.

A clear trace of the Aristotle/Averroes naturalism we find in Albert's interest in Biology, something surprising among medieval theologians, and in his consideration of experience as a criterion of truth on contingent objects. Let's recall his comment on the necessary distinction between Philosophy and Theology: "dico quod nihil ad me de Dei miraculis cum ego de naturalibus disseram [I say that, when I discuss on natural questions, God's miracles do not affect me] " *De Generatione et Corruptione*, I, 22.

Even though it is a paradox, the main *receptor* of Ibn Rushd was Thomas Aquinas, also Dominican, Albert's student, Master in the Theological Faculty in Paris and no doubt the most outstanding theologian in the Medieval Christian West. Despite an apparent hostility between him and Ibn Rusd, that is shown in religious iconography and in the following literature, both thinkers stem from a common philosophical source, Aristotelianism, and even they are close in many theological questions, as the Spanish arabist Miguel Asín pointed out many years ago.

A well-known specialist, Salvador Gómez Nogales, summed up the influence of Ibn Rushd on the Italian Dominican in the following points [cfr.

"Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme", en *Aquinas and problems of his time*, Lovaina, 1976] :

- In *Logic and Theory of Knowledge* Thomas Aquinas has accepted many ideas that Ibn Rushd had exposed in his Commentaries on Aristotelian works.
- In *Cosmology*, the concept of time and some astronomical theories.
- In *Metaphysics*, occasionalism, the knowledge of individuals, providence and some proofs for the existence of God.
- In *Psychology*, some ideas on the relation between senses and intellect, on the nature of soul and its faculties, in the same way as the theory of the agent intellect internal to man.
- In *Theology*, the method of exegesis, prophecy, the need of revelation and the conception of the relations between reason and faith.
- In *Ethics*, the theory of virtues and the concept of practical reason.

A plentiful presence of Ibn Rushd in Thomas Aquinas' writings is proved by more than 500 contrasted quotations. This influence turned openly polemic only in his later years, coinciding with attacks from the Catholic hierarchy to the Latin Averroism with regard to some psychological, cosmological and ethical thesis. The centre of confrontation lies in the supposed Ibn Rushd's monopsychism. Trying to determine exactly the doctrinal position of Ibn Rushd about unity of intellect that he considered was wrongly interpreted in Scholasticism, Gómez Nogales picked up this wise formula proposed before by H. Kainz: *pluralitas intellectuum, unitas intellecti (plurality of intellects, unity of the intelligible object)*.

The tone strongly polemic of *De unitate intellectus contra averroistas*, written by Thomas Aquinas in 1270, it was no use at all to him. In fact, the bishop of Paris damnation on the 7th of March 1277, three years after his death, had a direct effect on Aquinas' works. A competent researcher has discovered 53 Thomist thesis among the 219 considered heretical and whose theoretic core is summed up in this way: "a whole of thesis, most of them philosophical, that mean the difficulty of reconcile the Christian doctrine with the teachings of pagan philosophers, mainly Aristotle" [R. Hissette en *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 64,1, 1997].

We can talk so of about a moderate Averroism in Thomas Aquinas, through whom rushdian theories were spread throughout Europe. Nobody before him among the Christian theologians dared to think from the Aristotelian-Averroist conceptual world, traditionally labelled as heretical.

THE LATIN AVERROISM

The integral aristotelianism of Ibn Rushd found an advantageous field in the Faculty of Arts of Paris University. Some masters of this Faculty read and commented the writings of the andalusian philosopher with a restrained passion. They are the so called «Latin Averroists», though this label is a matter of controversy among scholars, some of which have even refused the very existence of such philosophical School. Its more foremost members are Siger of Brabant, Boetius of Dacia, John of Dry Town (or Jean de Sécheville), John of Jandun and Marsilius of Padua, who considered themselves «philosophers» in contrast to the «theologians». Their thought can be described as a radical Averroism in a broad outline that recreates with a personal modulation the integral Aristotelianism recovered in West thanks to Ibn Rushd.

The first problem we face when we try to reconstruct the contributions of these averroists philosophers derives from the relentless persecution they suffered after damnation by Catholic Church of their works and the resultant disappearance of most of these writings. In a personal level this ideological hounding entailed withdrawal of their chairs, exile and even death. In this way, John of Dry Town had to come back to England looking for protection; Boetius of Dacia went to Italy after the damnation of 1277; John of Jandun and Marsilius of Padua fled Paris in 1326 and took refuge at the court of Ludwig of Bavaria to be protected from the Curia Romana; and Siger of Brabant was called to appear before the tribunal of the Inquisitor of France, Simon du Val, in 1276, but fled to Italy and later took refuge in the town of Viterbo where he was sentenced to compulsory residence being stabbed to death by a fake secretary, really a hired killer.

Although history had not stopped after damnations, fortunately, and some of the theologians contributed to the development of philosophy, it is undeniable that this ideological repression had negative effects on the philosophical activity at Universities since then. In front of the revisionism of some medievalist who has dared to wonder whether must be considered enlightened bishop Tempier or the Paris Masters of Arts, professor Luca Bianchi has summed up well the matter remembering, for example, how dangerous it was after 1277 to voice freely an opinion about the soul (with regard to Pietro d'Abano) or about nature of the angels (*propter periculum excommunicationis, for danger of excommunication*, according to the very words of theologian Godfrey of Fontaines).

The common feature of Latin Averroists, everyone of whom has his own outline that deserves to be known thoroughly, is their acknowledge of autonomy of philosophy whose method is different from theology. They defended also the eternity of the world, the rushdian theory of intellect and the conception of human happiness as a way of philosophical life. Our French

colleague Alain de Libera has come to the conclusion that it is in contact with this rationalist Arab thought of rushdian origin how in this age, namely, in the XIII Century, takes shape the figure of the Western intellectual.

A topic that is still standing in many handbooks is the attribution to Ibn Rushd of the so-called «double truth theory». But he, as a good philosopher who knew well Aristotelian Logic, could not say it. On a same question can not be two different truths at the same time, along the principle of non-contradiction. Clearly he exposes it in his work *Fasl al-maḳāḳil*: “truth can not contradict truth but to harmonize with it being used as confirmatory evidence”.

However, the andalusian philosopher plainly declares that there are *two ways or methods* of approaching to the truth, one of them characteristic of philosophy by means of reason, and the other, characteristic of religion by means of the revealed text; the first one is more difficult and restricted to the wise, while the second one is easier and fitting for the common people.

Where does come from this polemic theory? It is probable from the need of the Masters of the Faculty of Arts to prevent an open confrontation with Masters of the Faculty of Theology and above all with the ecclesiastical hierarchy. The lacks of texts have led some medievalists to deny the «double truth theory» among Latin Averroists. But we must not forget that most Averroists' writings have disappeared due to censorship. On the other hand, as has been recently underlined by some scholars, the theses damned in 1277 were rather fragments of a future philosophical project than doctrines really taught by the Parisian Masters. Anyway, the Latin Averroists struggled for the autonomy of philosophy in a world ruled by bishops and theologians. This trend is clearly reflected in the Political Averroism, whose main figure is Marsilius of Padua.

It is a paradox that thanks to the influence of an Islamic philosopher as Ibn Rushd would take place in the Christian Europe what G. Lagarde has called “the birth of the lay spirit in the Late Middle Ages”. To those who at present maintain a permanent prejudice against the Islamic world, it will seem almost impossible. But despite a widespread ignorance on these matters, our cultural history was shaped in this way. And the averroism, first in France and later in the flourishing towns of Italy, brought with itself the germ of a democratic citizenship.

Marsilius of Padua

Born about 1278, Marsilius was pupil of the Averroist Pietro d'Abano, lectured on natural philosophy at Paris University where he was elected Rector in 1313 and later the Pope John XXII damned his chief work *Defensor Pacis* (*The Defender of Peace*) and excommunicated him.

What is the doctrinal contribution of this Averroist philosopher? In a recent study on him we find this conclusion: “Only Marsilius recaptured the

political doctrine from the slavishness to theology and canon law giving a lay basis to law and kingdom. For the first time a Christian author maintains that power is not sacred": B. Bayona Aznar, *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del estado?*, (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 15).

Cruz Hernández has seen the influence of Ibn Rushd Commentary on Plato's *Republic* on *Defensor Pacis* with regard to the immanent condition of human happiness and the conception of the social good as the last end of human actions. I think there is also the influence of Ibn Rush Commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics* which was in fashion in Later Medieval Schools as shows the fact that it is the only work quoted in bishop's Tempier damnations of 1277. Nevertheless, the text most quoted in the first part of *Defensor Pacis*— which has a greater political content, unlike the second one, of religious-political nature, and the third part, which represents an abstract of the book— is Aristotle's *Politics*, a work that Ibn Rushd unfortunately never knew.

So I am led to the conclusion that, starting from a naturalistic philosophy of Averroist origin, Marsilius developed in an autonomous way a political theory whose basis is the conception of state, *civitas*, as a perfect and self-sufficient society. Only in the civil community can be attained the sufficiency of life. Or as Marsilius himself writes: " Finally, the necessary to live and to live well discovered by reason and men's experience, the perfect community called *civitas* (or *state*) reached fullness and was constituted" *Defensor Pacis*, I, 3, § 4.

From that central point, and using the biblical and patristic literature, Marsilius of Padua takes out a series of conclusions shattering to the Papacy and which undermined the pontifical claim to exercise the *plenitudo potestatis* (*absolute power*) as much in spiritual affairs as in temporal. Among these conclusions we can point up the following ones:

§ 6. "The whole body of citizens or its majority alone is the human legislator.

§ 7. Decretals and decrees of the bishop of Rome, or of any other bishops or body of bishops, have no power to coerce anyone by secular penalties or punishments, except by the authorization of the human legislator.

§ 14. No bishop or priest has coercive authority or jurisdiction over any layman or clergyman, even if he is a heretic.

§ 15. The prince who rules by the authority of the legislator has jurisdiction over the persons and possessions of every single mortal of every station, whether lay or clerical, and over every body of laymen or clergy.

§ 25. No bishop or body of bishops may give permission to teach or practice in any profession or occupation, but this right belongs to the legislator or to the one who rules by its authority".

In announcing his death on the 10th April 1343 the Pope Clement VI said that "never has been known any heretic greater than Marsilius". Nevertheless, his intellectual legacy has increased with the passage of time. Right up to now those distant political reflections remain in force for a civil society open and democratic.

Dante Alighieri

Halfway along the middle Ages and the Renaissance, and having equally literary genius and philosophical gift, is the philosopher-poet from Florence Dante Alighieri. Ibn Rushd was held in high esteem in the *Commedia* where he is called the *Commentator* [of Aristotle] par excellence, being placed in a circle reserved to the greatest men of science of the Ancient World, such as Democritus, Socrates, Plato, Aristotle, Ptolemy, Hippocrates and Galen.

In another work of Dante, *Convivio*, where prevail the philosophical problems, appear clearly some topics of averroist origin. So, for example, when he writes that "knowledge is our last perfection" and that for this reason science can be called «heaven» (II,13,6). In my opinion, we must pay special attention to the treaty *Monarchia*, because in it he advances as a political thinker from the Aristotle who more interested in the Renaissance, the Aristotle of *Nicomachean Ethics* and *Politics*, in a broad line which can be described as political averroism although without the harsh tone of Marsilius. After asking himself what is the end of human society as a whole, he comes to his answer: "It is, so, evident that the last end of the potency of the whole mankind consists of the intellectual potency or faculty" (I,IV). He finishes this reasoning with an appeal to the argument by authority: "And with this sentence agrees Averroes in his Commentary on *De anima*" (ibid.).

The third book of *Monarchia* is the most polemic and in it he raises the nature and limits of power of the Pope and the Emperor. After explaining that authority of the Emperor does not come from authority of the Pope (III, XIV), Dante introduces an analytic method clearly averroist and which keeps a close parallelism with the «double truth theory». There are, according to him, two ends fixed to men by the providence: *happiness of this life*, which is represented by the *earthly paradise*, and *happiness of the everlasting life*, which is represented by the *celestial paradise*. Both happiness, as different goals, are necessary to reach *with different means*: the first we reach *through the teaching of philosophers*, whereas the second one *through the spiritual teachings* which go beyond the limits of human reason. "That is why man has had the need of a *double guide* according to a *double end*: namely, *of His Holiness the Pope*, for leading mankind to the everlasting life according to the teachings of revelation, and *of the Emperor*, for leading mankind to the temporal happiness according to the philosophical legacy. (...) It is evident that

the authority of the Monarch comes directly from God who is the source of the universal authority" (III, XV, 10-15, italics mine).

Besides the philosophical influences I have referred to, we must not forget Dante's political praxis. He participated in the political struggle inside the party of Gibelins who defended the Empire and the independence of Italian towns against the blacks Guelfes, followers of the Pope. Exiled in 1302 and condemned to death, he was compelled to leave his beloved town of Florence to which he never would return.

Ibn Rushd's Trace in the Italian Renaissance

Against old commonplaces, the Italian Renaissance can not be called a Plâtonic and anti-aristotelian period. The Scholastic Aristotelianism was criticized, but Aristotle went on being taught in the Universities; the averroists made use of the naturalistic gold mine recovered by Ibn Rushd; the Hellenists began to read Greek texts with a new outlook and the Aristotelian ethical thought occupied a foreground.

In any case we must distinguish the Humanists from the Philosophers. Among the first ones were outstanding Francesco Petrarca, Lorenzo Valla, Giovanni Pico Della Mirandola, Giovanni Boccaccio and Leonardo Bruni. Among the second ones, Marsilio Ficino, Tommaso Campanella and Giordano Bruno.

We find a clear opposition to Aristotelianism and Averroism by the Humanists. The position which draws a special attention is that of Petrarca, who contrasts the Classical Antiquity with what he calls the «barbarism» of the Averroists and the «moderns» or nominalists, while he upholds a return to the *antiqui* or ancients. At an ideological level his position is more literary-religious than philosophical, as he himself acknowledges in *De ignorantia* in a polemic with the Averroists.

Marsilio Ficino, on the other hand, places Plato in the summit of philosophy, because he considers that his thought is in harmony with Christianity. Nevertheless, we find also the Averroist influence on Renaissance's Plâtonic philosophers. So it happens, for example, in Giovanni Pico Della Mirandola for whom the highest human happiness would consist in the conjunction or *copulatio* of our intellect with the agent intellect. According to the Italian medievalist Bruno Nardi, from these reflections on Averroes' psychology comes one of his more fruitful humanist's concepts that of *dignitas hominis, man's dignity*.

In the Universities of Padua and Bologna the Aristotelianism recovers strength during the XV and XVI Centuries, occupying a superior place among professors the research, edition and teaching of the philosophical doctrines of Ibn Rushd. In the second half of XIV Century shined Biagio Pelacani of Parma, physician, mathematician and astronomer who taught at the University of Padua, being damned as an atheist in 1396. He was outstanding by the

naturalism of his psychology, his defence of the autonomy of philosophy and the application of the «double truth theory» .

In the fields of edition and teaching were outstanding in Italy these thinkers tied in any or other way to the averroism: Paolo Veneto, Nicoletto Vernia, Agostino Nifo, Alessandro Achillini, Pietro Pomponazzi and Giacomo Zabarella. It seems evident that, in spite of the attacks from clerical and idealistic groups, the averroism occupied a pre-eminent position in the Renaissance academic world.

Let's mention finally the most radical and polemic philosopher of the Renaissance, Giordano Bruno. Here we will point only at some of the topics that connect with the andalusian philosopher, without considering his innovative philosophy of nature, nor his revolutionary cosmology branded (marked) by the theory of the infinite universe.

– Distinction between philosophy and religion

According to Bruno, religion is directed to common people, its diffusion is based on sensitive experience and looks for establish some rules of conduct useful to society. Philosophy, on the other hand, represents a kind of superior knowledge; its activity relies on reason and is directed to a minority of wise men who try to be ruled by the intellect so much at the theoretical level as at the moral level.

– Happiness and intellectual activity

In the practice of philosophy, namely, in the intellectual activity, consists human perfection. Recovering the widespread medieval concept of happiness as *copulatio* or conjunctio with the agent intellect, writes Bruno: "It seems to me that the Peripatetic [Philosophers] (as Averroes explained) mean it when they say that the highest happiness of man consists in the perfection by the theoretical sciences. It is true and they are right" (*Eroici furor*).

– Criticism of Christianity

Bruno criticizes Christianity from a double point of view, theoretical and ethical, being also in opposition to its pretension of become an universal religion and the only way of eternal salvation. As has written Massimo Campanini, starting from the brunian *Spaccio della bestia trionfante*, the Italian philosopher denounces Christianity as enemy of nature, as an ideology that has smashed the harmony of man with nature. — **The man, great wonder**

For Bruno the universe, necessarily infinite in time and space, shows the infinite potency of God. The «perfect man» will be the natural man who through the philosophical contemplation of the universe, joints himself with divinity. Having assimilated the averroist-aristotelian rationalism and after re-elaborating the topic of

man's dignity exposed by Marsilio Ficino and Pico della Mirandola, Giordano Bruno proposes a new theory of *man's dignity* "completely apart from any representation of man as microcosm or *copula mundi* and from any salvific mediation of Christ", as has underlined the Spanish scholar Miguel Ángel Granada in his book *El umbral de la modernidad* (Barcelona, Herder, 2000, p. 259).

İbn Rüşd'ün Skolastik Ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi

Ibn Rushd's Influence on Scholastic and Renaissance Philosophy

Andres Martinez Lorca

Çeviren: Talip Özdeş

İbn Rüşd'ün Skolâstik Felsefeye Kabulü

İbn Rüşd'ün yorumlarının bazı Latince çevirilerinin Paris'te kullanıldığını gösteren 1255 tarihinden günümüze gelen kayıtlar vardır. Yaklaşık XIII. yüzyılın ortalarında bu çeviri çalışmalarının büyük çoğunluğu bitmişti. 1175 doğumlu, İspanya'nın Toledo şehrinde eğitimini tamamlayarak 1235'te Sicilya adasında vefat eden İskoçyalı aydın Michael Scot, Orta Avrupa yerlilerinden 1272 yılında (İspanya'nın Leon kasabasına yakın) Astorga'nın piskoposu olarak vefat eden Alman Hermann, İbn Rüşd'ün Latince çevirilerini yapanların arasında göze çarpmaktadır. Scot, *De Generatione et Corruptione and the Epitome of Parva Naturalia* üzerine yapılan Vasat Yorum'a ek olarak İbn Rüşd'ün *De Anima*, *Physics* ve *De Coelo* üzerine yaptığı uzun yorumların çevirilerini yapmıştır. Diğer taraftan Hermannus Alemanus, bazı mozarapların yardımıyla *Nicomachean Ethics*, *Poetics* ve *Rhetoric* üzerine yapılan orta yorumları Arapça'dan Latince'ye çevirmiştir.

Kulliyat fi't-Tıb'in Latince çevirisi *Colliget* başlığı altında XIII. yüzyılın ortalarında yayılmaya başlamıştır. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün Ortaçağa ait çevirileri Lorendo Canozio tarafından hazırlanan bir edisyonda ilk defa 1472–1475 yılları arasında basılmıştır. Daha sonra Juntas, *Opera Omnia Aristotelis... cum Averrois Cordubensis Commentaria*'nın sekiz cildini Venedik'te yayınlamıştır. Bu eserin Latince çevirileri Jacob Mantino tarafından gözden geçirilip düzeltilmiştir. *Aristotle/Averroes'in* bu standart edisyonu XVI. yüzyıl esnasında birçok defalar tekrar basılmış ve çağının en çok satılan eseri olmuştur.

Doktrin yönünden, Hristiyan babalardan beri Batı düşüncesinde hâkimiyet kuran ve İbn Sina'nın kabulüyle yeni bir soluk alan Yeni Plâtonculuğun yerini orta çağlarda İbn Rüşd aracılığı ile gücüne kavuşan Aristoculuk almıştır. Kiliseye ait eğilim ve lanetlemelerin mevcudiyetine rağmen, Aristocu tabiatçılığın kabulü öğrencilerin ona duyduğu şevk ve insani bilimlerde mastır yapan entelektüellerin gösterdiği ilgiyle üniversitelerde kendisine bir yol bulmuştur. Bu kimseler kendi otonomlukları için gayret gösteren, o zamana kadar belirli bir hegemonya kuran ve pagan bir felsefenin kendi temel itikat ve prensiplerini gölgeleyeceğinden korkmakta olan teologlardan tiksinen kimselerdi.

Hristiyan dünyası XIII. asra kadar Aristo'nun sadece iki eserini bilirdi. "*Organon*" olarak bilinen veya da onun tüm mantığa dair yazdıklarına ait olan

"Categories" ve "Interpretatione". Bu şu anlama gelir: Metafizik, Fizik, Ruh Üzerine, Organon (mantiğa dair altı eserden oluşuyordu), Nicomachean Etik (Ahlak), Belagat, Şiir ve Biyoloji üzerine bazı tezlerin yazarı olan çok yönlü Aristo, Batı dünyasında Arapların sayesinde ve özellikle de İbn Rüşd'ün mükemmel yorumlarının okunmasıyla asimile edilmiştir. Tarihi bir değişime neyin yol açtığı, kesinlikle bu yukarıdaki bilgilere eklenmelidir. Şu iyi bilinmelidir ki İbn Rüşd, Aristo'ya ait metinleri yorumlarken ne dogmatik mülâhazalarla onları gölgelendirmiş, ne de Aristo'nun naturalizmini (tabiatçılığını) çarpıtmıştır; ancak o, bu metinleri daha önceki geleneğin barındırdığı ideolojik eklemelerden arındırmıştır.

İbn Rüşd'ü Skolastisizme kabul eden ilk kişi teoloji ve felsefe üzerine etkileyici kitaplar yazan Paris Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde hocalık yapan Dominikli Büyük Albert olmuştur. Albertçi bakış açısı, Aristoculuğu asimile eden Hristiyan bir düşünürün karakteristik özelliğini yansıtır. Bundan dolayı Albert, birçok teorik sorgulamalarında İbn Rüşd'ün öğretilerini takip eder. Ancak İbn Rüşd'ü felsefenin pozisyonunun dogma ile çatıştığını itibara aldığı anda ise onu eleştirir; örneğin dünyanın ebediliği teorisinde ve onun yenileyici psikolojik tezinde olduğu gibi. Papa Alexander IV'ün talebi üzerine Büyük Albert, doğrudan İbn Rüşd aleyhine değil ama genel olarak monofisizme karşı yönlendirilen *De initate intellectus*'u yazmıştır. Bundan dolayı o, diğerlerinin arasında Farabîye, Avicbron, İbn Beyye ve şüphesiz İbn Rüşd'e saldırır. Hâlbuki o, bu çalışmada İbn Rüşd'ün "*Ruh Üzerine*" yazdığı uzun yorumunu temel metin olarak kullanmıştır. Dominikli usta, İbn Rüşd'e atfedilen maddenin birliği veya mümkün akıl teorisini reddeder. Şaşırtıcı bir şekilde ayrı bir akıla sahip insan ruhunun (nefsinin) birliğini kabul eder. Bu, İtalyan aydın Bruno Nardi'nin altını çizdiği gibi İbn Rüşd'ü bir teoridir. Aristo/İbn Rüşd naturalizminin açık izlerini Albert'in biyolojiye olan ilgisinde buluruz ve bu durum ortaçağ teologları arasında şaşırtıcı bir şeydir. Yine bu izleri onun deneyi contingent objelerde doğrunun kriteri olarak itibara almasında görürüz. Onun felsefe ile teoloji arasındaki farklılığa dair yaptığı yorumunu hatırlayalım: "Ben söylüyorum ki, doğa ile ilgili soruları müzakere ettiğimde, Tanrı'nın mucizeleri beni etkilemez" (*De Generatione et Corruptione*, I, 22)

Bir paradox olmasına rağmen, İbn Rüşd'ün asıl alıcısı (reseptörü) Ortaçağ Hristiyan Batı'nın en önde gelen teologu Albert'in öğrencisi Thomas Aquinas olmuştur. İbn Rüşd'le onun arasında özellikle dini ikonografi alanında görünür derecede bir çatışma bulunmasına rağmen - öyle ki bu düşmanlık dini ikonografide ve aşağıdaki literatürde gösterilmiştir- her iki düşünür de ortak bir felsefi kaynaktan neşet etmişlerdir: Aristoculuk. Hatta İspanyol Miguel Asin'in de birçok yıllar önce işaret ettiği gibi, bu iki düşünür birçok teolojik konularda birbirlerine yakın durmaktadırlar. Alanında çok iyi bilinen bir uzman olarak Salvador Gomez Nogales, İbn Rüşd'ün İtalyan Dominiği üzerindeki etkilerini

şöyle özetlemiştir [cfr. "Saint Thomas, Averroes et l'averroïsme", *en-Aquinas and problems of his time*, Lovania, 1976]:

Mantık ve Bilgi Teorisi alanında: Thomas Aquinas İbn Rüşd'ün Aristo üzerine yaptığı çalışmalarda ortaya koyduğu birçok düşünceyi kabul etmiştir.

Kozmoloji alanında: Zaman kavramı ve bazı astronomik teoriler

Metafizik alanında: tesadüfçülük, bireylerin bilgisi, ilahi takdir ve Allah'ın varlığının bazı delilleri.

Psikoloji alanında: Duyu organlarıyla akıl arasındaki ilişki üzerine bazı düşünceler, ruhun doğası ve yetenekleri üzerine, insanoğlunun içine yerleştirilmiş agent akıl teorisi.

Teoloji alanında: Tefsir metodu, peygamberlik, vahye duyulan ihtiyaç ve akılla iman arasındaki ilişkiye ait düşünce.

Ahlak alanında: Değerler teorisi ve pratik akıl kavramı.

Thomas Aquinas'daki ılımlı İbn Rüşdcülük hakkında çok şeyler söyleyebiliriz. Hristiyan teologlar arasında ondan önce hiçbir kimse geleneksel olarak heretik (sapkın) olarak nitelendirilen Aristocu-İbn Rüşdcü kavramsal dünya hakkında düşünme cesaretini gösterememiştir.

İbn Rüşd'ün Thomas Aquinas'ın yazılarındaki çok miktarda yansımaları, 500'den daha fazla mukayese edilebilir alıntılarla ispatlanmıştır. Bu etki, onun Katolik hiyerarşisinin bazı psikolojik, kozmolojik ve etik tezlerle ilgili olarak Latin İbn Rüşdcülüğüne yaptığı saldırılarla aynı zamana rastlayarak son yıllarında açıkça bir polemige dönüşmüştür. Çatışmanın merkezi, İbn Rüşd'ün monofisiziminde yatar.

Gomez Nogales, İbn Rüşd'ün aklın birliği hakkındaki doktrinel pozisyonunu tam olarak belirlemeye gayret ederek – öyle ki o, bu konunun Skolastisizmde yanlış olarak yorumlandığını düşünür – H. Kainz tarafından öne sürülmezden önce bu akıl formulasını almıştır (akılların çoğul olması, akledilen objenin birliği).

Thomas Aquinas tarafından 1270'de yazılan *De unitate intellectus contra averroistas*'ın güçlü polemik tonu onun için hiçbir şey ifade etmiyordu. 1277 Martının 7. gününde lanetlenen Paris Piskoposu, gerçekte ölümünden üç yıl sonra Aquinas'ın çalışmaları üzerinde doğrudan etkiliydi. Yetkin bir araştırmacı 219 adet heretik kabul edilen görüşün arasında 53 tane Thomascı tez keşfetmiştir. Bu tezlerin teknik özü şöyle özetlenebilir: Çoğunluğu felsefi olan tüm tezler Aristo başta olmak üzere pagan filozofların öğretileriyle Hristiyan doktrininin uzlaştırılmasının zorluğunu ifade eder.[R. Hissette en *Resherces de Theologie et Philosophie medievales*, 64, I, 1997]

Biz böylece Thomas Aquinas'ta ılımlı bir İbn Rüşdcülüğün olduğunu söyleyebiliriz. İbn Rüşdcülük, onun aracılığı ile bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Hristiyan teologlar arasında ondan önce hiçbir kimse, geleneksel olarak heretic

(sapkın) olarak damgalanan Aristocu-İbn Rüşdcü kavramsal dünya'dan hareketle düşünme cesaretini gösterememiştir.

Latin İbn Rüşdcülüğü

İbn Rüşd'ün integral Aristoculuğu Paris Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde kendisine avantajlı bir alan bulmuştur. Bu fakültenin bazı hocaları Endüslü filozofun yazılarını çekimser bir tutumla okuyup yorumlamışlardır. Onlara "Latin İbn Rüşdcüleri" adı verilmiştir. Bu etiket aydınlar arasında bir münakaşa konusu olmasına rağmen bazıları böyle bir felsefe okulunun varlığını reddetmişlerdir. Söz konusu okulun önde gelen temsilcileri Brabantlı Siger, Dacialı Boetius, Dry Townlu John (veya Jean de Secheville), Jondunlu John ve Padualı Marsilius'tur. Bu kimseler kendilerini teologlar olarak değil, felsefeciler olarak değerlendirmişlerdir. Onların görüşleri genel hatlarıyla radikal bir İbn Rüşdcülük olarak tanımlanabilir. Bu görüşler, şahsi bir modülasyonla Batı'da İbn Rüşd aracılığı ile yeniden elde edilen integral Aristoculuğu yaratmıştır. Bu İbn Rüşdcü felsefecilerin katkılarını tekrar inşa etmeye çalışırken karşılaştığımız ilk proplem, onların çalışmalarının Katolik Kilisesi tarafından lanetlenmesinden sonra maruz kaldıkları insafsız zulümler ve bu zulmün sonucunda yazdıkları birçok şeyin kaybolmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bireysel düzeyde bu ideolojik takip, onların koltuklarının (aldıkları bilimsel payelerin) geri çekilmesini, sürgünü veya ölümle cezalandırılmayı gerektirmektedir. Bu yolla, Dry Townlu John korunma aramak için İngiltere'ye geri gelmek zorunda kalmıştır. Dacialı Boetius, 1277'deki lanetlenmeden sonra İtalya'ya gitmiş, Jandunlu John ve Padualı Marsilius 1326'da Paris'e kaçmışlar ve Romana Curia'sından korunabilmek için Bawaria Ludwig mahkemesine sığınmışlardır. Brabantlı Siger, 1276'da Fransa'nın Engizisyon Mahkeme Üyesi Simon du Val'in mahkemesi önünde duruşmaya gelmesi için çağrılmış ama İtalya'ya kaçmıştır. Daha sonra Viterbo kasabasına sığınmış, ancak orada zorunlu ikamete mecbur tutulmuş, sahte bir sekreter ama gerçekte kiralık bir katil tarafından bıçaklanarak öldürülmüştür.

Lanetlemelerden sonra tarih durmamasına rağmen, ne şans ki bazı filozoflar bu felsefenin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Ancak, söz konusu ideolojik baskıların o dönemden beri üniversiteler üzerindeki olumsuz etkileri inkâr edilemez. (Bu felsefi hareketi) merak etme cesareti gösteren bir Ortaçağ bilimlari uzmanının revizyonizminin önünde Paris insan bilimlari uzmanı Prof. Luca Bianchi, örneğin 1277'den sonra ruh hakkında (Pietro d'Abano bakımından) veya meleklerin doğası hakkında (*propter periculum excommunications, for danger of excommunication*, Fontainesli teolog Gofray'in sözlerine göre) serbestçe görüş bildirmenin ne kadar tehlikeli olduğunu hatırlayarak o dönemi iyi özetlemiştir.

Her biri tamamen bilinmeyi hak eden kendisine özgü bir taslağa sahip Latin İbn Rüşdcülerinin ortak özelliği, onların teolojiden farklı bir metota sahip

olan felsefenin otonomluğunu kabul etmeleriydi. Onlar aynı zamanda dünyanın ebediliğini savunuyorlardı. Bu düşünce felsefi bir hayat yolu olarak akıl ve insan mutluluğu kavramı hakkındaki İbn Rüşdcü teoriye dayanmaktadır. Bizim Fransız meslektaşımız Alain de Libera bunun bir şekilde bu çağda, yani XIII. yüzyılda Batılı entelektüel form kazanan İbn Rüşd kaynaklı rasyonalist Arap düşüncesiyle irtibatlı olduğu sonucuna ulaşmıştır. "Çifte doğruluk" teorisi de birçok el kitaplarında İbn Rüşd'e atfedilir. Ancak Aristo'yu çok iyi bilen iyi bir felsefeci olarak onu söyleyemez. Aynı soru (konu) üzerine çelişkisizlik prensibine uygun olarak iki doğru birden olamaz. İbn Rüşd, "*Faslu'l-Makâl*" adlı eserinde bunu açıkça ortaya koyar: "Doğru, doğruya zıt olamaz, ancak onunla uyuşum içerisinde olması için teyit edici bir delil olarak kullanılabilir."

Bununla beraber Endülüslü felsefeciye göre doğruya yaklaşmanın iki metodu vardır: Birincisi felsefenin bir özelliği olarak doğruya akli yaklaşım, diğeri ise dinin özelliği olarak vahyi metinler aracılığı ile doğruya yaklaşım. Birincisi daha zor olup akla hasredilmiştir; ancak ikinci metot daha kolay ve insanların geneli için daha uygundur.

Bu polemik konusu teori nereden gelmektedir? Muhtemelen Edebiyat Fakültesi hocalarının Teoloji Fakültesi hocalarıyla ve onların da üzerinde kilise hiyerarşisiyle açık bir çatışmaya girmelerini engellemeye olan ihtiyaçlarından gelmektedir. Metinlerin eksik olması, Ortaçağ bilim adamlarının bir kısmının Latin İbn Rüşdcüler arasındaki "Çifte doğruluk teorisi"nin varlığını inkâr etmeye götürmüştür. Ancak sansürleme yüzünden birçok İbn Rüşdcü yazının ortadan kaybolmuş olduğunu unutmamalıyız. Diğer taraftan, bazı aydınlar tarafından son zamanlarda dikkat çekildiği gibi, 1277'de lanetlenen tez, gerçekten Parisli hocalar tarafından öğretilen doktrinler olmaktan ziyade geleceğe yönelik felsefi bir projenin fragmanları idi. Durum ne olursa olsun, Latin İbn Rüşdcüler, piskoposlar ve teologlar tarafından idare edilen bir dünyada felsefenin otonomluğu için çaba gösterdiler. Bu eğilim açık bir şekilde Politik İbn Rüşdcülük içerisinde yansımaları bulmuştur. Söz konusu eğilimin baş elemanı Pauda'nın Marsilius'udur.

İbn Rüşd gibi bir İslâm felsefecisinin etkisiyle böyle bir felsefi akımın Hristiyan Avrupa'da meydana gelmesi bir paradokstur. G. Lagarde bu durumu "uyuyan/yatan ruhun Orta Çağlarda yeniden dirilişi" olarak isimlendirmiştir. İslâm dünyasına karşı devamlı önyargılar besleyenler için bu neredeyse imkânsız gibi gözükecektir. Ancak bu meseleler üzerindeki yaygın cehalete rağmen, bizim kültür tarihimiz bu yolla şekillenmiştir. Ve İbn Rüşdcülük önce Fransa'da ve daha sonra da İtalya'nın gelişen şehirlerinde kendisiyle beraber demokratik yurttaşlığın tohumlarını getirmiştir.

Padualı Marsilius

1278 doğumlu Marsilius, İbn Rüşdcü Pietro d'Abano'nun öğrencisi olup Paris Üniversitesi'nde doğal felsefe üzerine dersler vermiş, 1313'te rektör

olarak seçilmiş ve sonraları da Papa John XXII, onun baş eseri *Defensor Pacis* (Barış Müdafii) adlı eserini lanetlemiş ve onu aforoz etmiştir. Bu İbn Rüşd'ün felsefecinin doktrinel katkısı nedir? Son zamanlarda onun üzerine yapılan bir çalışmada şu sonucu bulmaktayız: "Sadece Marsilius, politik doktrini, hukuka ve krallığa esas olacak şekilde teolojinin ve Kilise hukukunun hâkimiyetinden geri almıştır. İlk defa bir Hristiyan yazar gücün kutsal olmadığını iddia etmiştir.": B. Bayona Aznar, *Religion y poder. Marsilio de Padua: La primera teoria laica del estado?*, (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, s. 15)

Cruz Hernandez, insan mutluluğunun içkin durumu ve insan faaliyetlerinin en sonundaki sosyal iyi kavramıyla ilgili olarak İbn Rüşd'ün Eflatun'un *Republic on Defensor Pacis*'i üzerine yaptığı yorumun etkisini görmüştür. Zannederim İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Nicomachean Ethics*'i üzerine yaptığı yorumun da etkisi olmuştur. Bu eser daha sonraları Ortaçağ okullarında moda haline gelmiş olup piskoposun 1277'deki Tempier lanetlemelerinde zikredilen tek eser olmuştur. Bununla beraber, *Defensor Pacis*'in dini-politik içerikli ikinci bölümünde ve kitabın özetinin temsil edildiği üçüncü bölümde değil, politik içerikli ilk bölümünde en çok zikredilen metin ne yazık ki İbn Rüşd'ün hiç bilmediği Aristo'nun *Politika*'sıdır.

Böylece şu sonuca ulaşılmış bulunmaktayım ki, Marsilius, İbn Rüşd kaynaklı naturalist (tabiatçı) felsefeden hareketle otonom bir yolla siyasi bir teori geliştirmiştir. Söz konusu teori olgun ve kendisine yeterli olan bir toplum (*civitas*) modeli oluşturma noktasında devlet kavramı üzerinde temellenmektedir. Marsilius'a göre hayatın yeterliliğinin kazanılması sadece sivil toplum içerisinde kazanılabilecek bir durumdur. Hayatın yeterliliği sadece sivil bir toplum içerisinde elde edilebilir. Veya da Marsilius'un kendisinin yazdığı gibi, "En nihayet yaşamak için, iyi yaşamak için gerekli olan şey akılla ve insanların tecrübesiyle keşfedilebilir, tam doyuma ulaşılmış ve tesis edilmiş civitas (veya devlet) isimli mükemmel toplum" *Defensor Pacis*, I, 3-4.

Marsilius, bu merkezi noktadan hareketle ve Kitab-ı Mukaddes ve patrikliğe ait literatürü kullanarak papalı ve papalığın ruhsal işlerde olduğu kadar dünyevi işlerde de mutlak güç uygulama iddiasını sarsacak bir dizi sonuçlara ulaşmıştır. Bunların arasından şu aşağıdakileri gösterebiliriz:

6. İnsanlarla ilgili yasamanın kaynağı sadece bütün yurttaşlar topluluğu veya da yurttaşların çoğunluğudur.

7. İnsani yasaların otoritesi olmaksızın Roma piskoposunun dini hüküm ve kararları veya da diğer piskoposların ve piskopos organlarının verecekleri kararlar hiçbir kimseyi seküler cezalar uygulayarak zorlama yetkisine haiz değildir.

14. Hiçbir piskopos veya papaz, heretik (kabul edilen doktrinlerin dışına çıkmış bir kişi) olsa bile ister papaz sınıfından olsun veya olmasın hiç kimse üzerine zorlayıcı bir hukuk otoritesine sahip değildir.

15. Yasa koyucunun yetkilerine dayanarak yöneten prens, şahıslar üzerine veya kilise adamı (dini kişiliği) olsun veya olmasın her bir kişi ve malları üzerinde yargılama yetkisine haizdir.

25. Hiçbir piskopos veya piskoposlardan oluşan topluluk bir meslek veya meşguliyetin öğretilip uygulanması için izin veremez. Bu hak yasa koyucuya veya yasa koyucudan aldığı yetkiyle yöneten kimseye aittir.

Onun ölümünü ilan ederken, Papa Clement VI şöyle demiştir: "Marsilius'tan daha büyük bir heretik hiç olmamıştır". Onun entelektüel etkisi gittikçe artmış ve şu ana kadar da onun uzağı gören politik düşünceleri açık, demokratik ve sivil bir toplumun gerçekleşmesi yolunda etkinliğini devam ettirmiştir.

Dante Alighieri

Floransalı meşhur filozof ve şair Dante Alighieri, Ortaçağın ve Rönesans'ın ortalarında edebiyat sahasında bir deha olduğu gibi felsefi yeteneğe de haiz bir kişi olarak temayüz etmiştir. İbn Rüşd, Dante'nin *Komedyası*'nda büyük bir itibar görmüş, Aristo'nun en mükemmel yorumcusu olarak nitelendirilmiş, Demokritos, Sokrat, Eflatun, Aristo, Ptolemy, Hipokrat ve Galen gibi Antik Dünya'nın büyük insanlarını içerisine alan bir dairenin içerisine yerleştirilmiştir. Yine Dante'nin felsefi problemlerin ele alındığı *Convivio* isimli diğer bir eserinde de İbn Rüşd kaynaklı konular açıkça yer almaktadır. Söz konusu eserde bilimin bizlerin son mükemmelliği olduğunu yazar ve bu sebepten dolayıdır ki bilimin "cennet" olarak isimlendirilebileceğini söyler. (II, 13, 6). Benim görüşüme göre, *Monarchia* adlı mukaveleye özel bir dikkat göstermeliyiz. Çünkü onda Dante, Rönesans'ta daha fazla ilgi gösterilen Aristo'dan, *Nicomachean Ethics* ve *Politics*'in Aristo'sundan hareketle politik bir düşünür olarak Marsilius'unki kadar sert bir üslupla olmasa bile Siyasi İbn Rüşdcülük olarak isimlendirilebilecek geniş bir hat içerisinde daha ileriye gider. İnsan toplumunun sonunun ne olduğu hakkındaki kendisine yönelttiği sorusuna cevaben, bütün insanlığın yetkisinin son noktasının entelektüel yetkiden (güçten) ibaret olduğunu söyler. (I, IV). O bu akıl yürütmeyi otorite olarak kabul ettiği tartışmaya başvurmak suretiyle şöyle sonlandırır: " Ve İbn Rüşd, *De anima* üzerine yaptığı yorumunda bu cümleyi (ifadeyi) kabul eder." (a.g.e.)

Dante'nin üçüncü kitabı *Monarchia* tamamen polemiktir ve bu eserinde Dante, papa ve imparatorun gücünün doğası ve sınırlarını gündeme getirir. İmparatorun gücünün papanın gücünden gelmediğini açıkladıktan sonra (III, XIV), İbn Rüşdcü bir analitik metodu takdim eder. Söz konusu yöntem "Çifte Doğruluk Teorisi" ile yakın bir paralellik arz eder. İlahi takdir olarak iki uç insanlara göre takdir edilmiştir: Dünyasal cennetle temsil edilen bu dünya hayatındaki mutluluk; Göksel cennetle temsil edilen ölümden sonraki ebedi hayattaki mutluluk. Farklı gayelere sahip her iki mutluluk da farklı manalara ulaşmak için gereklidir. Birincisine felsefecilerin öğretileriyle ulaşabiliriz;

ikincisine ise insan aklını da aşan ruhsal öğretiler aracılığı ile ulaşabiliriz. "Dolayısı ile insanlar, *çift taraflı son'a* göre bu *ikili rehber* ihtiyacı duyarlar. Yani *Kutsal Papa'nın rehberliği* vahyin öğretilerine göre insanları ebedi hayata sevk etmek iken, *imparatorun liderliği* felsefi mirastan hareketle insanları geçici mutluluğa ulaştırmakla ilgilidir. Açıkça görülmektedir ki Monarch (Hükümdar) ın yetkisi doğrudan, evrensel otoritenin kaynağı olan Tanrı'dan gelmektedir." (III, XV, 10-15, italikler tebliğciye ait).

İşaret etmiş olduğum felsefi etkilerinin yanında, Dante'nin politik uygulamalarını da unutmamalıyız. O Gibelins partisi içerisindeki politik uğraşıya katılmış, Papa'nın takipçileri olan Blacks Guelfs'e karşı İmparatoru ve İtalyan şehirlerinin bağımsızlığını savunmuştur. 1302'de sürgün edilip ölüme mahkûm edilmesi üzerine, sevgili şehri Floransa'yı bir daha dönmek üzere terk etmek zorunda kalmıştır.

İbn Rüşd'ün İtalyan Rönesansındaki İzleri

Eski beylik lafların aksine, İtalyan Rönesansı Plâtonik ve anti Aristocu dönem olarak nitelendirilemez. Skolastik Aristoculuk eleştirilmiştir, ancak Aristo, üniversitelerde öğretilmeye devam etmiştir. İbn Rüşdcüler, İbn Rüşd tarafından kurtarılan tabiatçı altın madenini kullanıma sokmuşlardır. Helenistler Yunanca metinleri yeni bir bakışla okumaya başlamışlar ve Aristocu etik düşünce ön plana çıkmıştır.

Her halükârda Hümanistlerle felsefecileri birbirlerinden ayırmalıyız. Birinci grup arasında göze çarpanlar Francesco Petrarca, Lorenzo Valla, Giovanni Pico della Mirandola, Giovanni Boccaccio ve Leonardo Bruni. İkinciler arasında göze çarpanlar ise Marsilio Ficino, Tommaso Campanella ve Giordano Bruno'dur. Hümanistlerin, Aristo ve İbn Rüşdçülüğe karşı açık bir muhalefet ortaya koyduklarını görmekteyiz. Bu bağlamda Petrarca'nın tutumu özel bir dikkat çekmektedir. O, İbn Rüşdcülerin "barbarizmi" ve nominalistlerin "çağdaşları" olarak isimlendirdiği klasik antikite ile ters düşerken, antıklara geri dönüşü desteklemektedir. İdeolojik bir düzlemde onun tutumu, kendisinin de *De ignorantia* da İbn Rüşdcülerle girdiği bir polemikte kabul ettiği gibi, felsefi olmaktan çok edebi-dini bir karakter arz etmektedir.

Diğer taraftan Marcilio Ficino, Eflatun'u felsefesinin zirvesine yerleştirir. Çünkü o, Eflatun'un düşüncesinin Hristiyanlıkla uyum içerisinde olduğunu düşünmektedir. Bununla beraber Rönesans'ın Plâtonik (Eflatuncu) felsefecileri üzerinde İbn Rüşdcü etkiyi bulabiliriz. Böylece mesela bu etki Giovanni Pico della Mirandola'da gerçekleşmiştir. Ona göre en yüksek düzeydeki insan mutluluğu, zihnimizin *copulatio*su ile etken (agent) aklın birliğine/birleşmesine dayanır. İtalyan Ortaçağ bilim uzmanı Buruno Nardi'ye göre, İbn Rüşd'ün psikolojisi üzerine yapılan bu fikirlerden/yansımaldan, onun daha verimli hümanist kavramlarından birisi, *insanın saygınlığı* kavramı (gündeme) gelir.

XV. ve XVI. yüzyıllar esnasında, Padua ve Bologna üniversitelerinde İbn Rüşdcülük kaybettiği gücü yeniden ele geçirir. İbn Rüşd'ün felsefi doktrinlerinin araştırılması, basılması ve öğretisi profesörler arasında revaç bulur. XIV. Yüzyılın ikinci yarısında Padua Üniversitesi'nde öğreticilik yapan fizikçi, matematikçi ve astronom Parmalı Biagio Pelacani dikkat çekmektedir. Kendisi 1396'da ateist olarak lanetlenmiştir. Psikolojisinde naturalizmi esas almasıyla, felsefenin otonomluğunu savunmasıyla ve "çifte doğruluk teorisi"ni uygulamasıyla öne çıkmaktaydı.

İtalya'da yayıncılık ve öğretim sahalarında göze çarpan şu düşünürler bir şekilde İbn Rüşdcülükle bağlantısı olan kimselerdi: Paolo Veneto, Nicoletto Vernia, Agostino Nifo, Alessandro Achillini, Pietro Pomponazzi ve Giacomo Zabarella. Açıkça görülmektedir ki papazlardan ve idealist gruplardan gelen saldırılara rağmen, İbn Rüşdcülük Rönesans akademik dünyasında üstün bir pozisyon işgal etmiştir.

Son olarak Rönesans'ın en radikal ve polemikçi felsefecisinden bahsedelim: Giordano Bruno. Burada sadece onun Endülüslü felsefeciyle bağlantılı bazı konularına işaret etmekle yetineceğiz. Bunu yaparken ne onun tabiat hakkındaki yenileyici felsefesini, ne de sonsuz âlem teorisiyle markalanmış evrimci kozmolojisini nazar-ı dikkate alacağız.

Felsefe ve din arasındaki ayırım

Bruno'ya göre din insanların geneline yöneliktir. Dinin yayınıcı duygusal tecrübeye dayanmakta olup toplum için faydalı davranış kurallarını kurmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan felsefe, bir çeşit süper bilgi türünü temsil eder. Felsefenin aktivitesi akla dayanır ve ahlaki seviyede olduğu kadar teorik seviyede de akıl tarafından yönetilmeye gayret eden akıllı insanların oluşturduğu bir azınlığa yöneliktir.

Mutluluk ve entelektüel aktivite

Felsefenin uygulanması, yani entelektüel aktivite insanın mükemmelliğini içerir. Ortaçağın yaygın mutluluk kavramını etken akılla birleştiren Bruno şöyle yazar: "Bana öyle görünüyor ki İbn Rüşd'ün açıkladığı gibi Peripatetik (felsefeciler) insanın en yüksek mutluluğunun teorik bilimlerdeki mükemmelliğe dayandığını söylediklerinde onu kastetmektedirler. Bu doğru olandır ve onlar (bu iddialarında) haklıdır." (Eroici furori).

Hristiyanlığı Eleştirisi

Bruno iki yönden Hristiyanlığı eleştirir; teorik ve etik yönlerden. Aynı zamanda Hristiyanlığın evrensel bir din olduğu ve (insanın) nihai kurtuluşunun tek yolu olduğu iddiasına da muhalefet eder. Massimo Campanini'nin yazdığı gibi, İtalyan felsefeci *Spaccio della bestia trionfante*'den hareketle Hristiyanlığı, bir ideoloji olarak insanlığın doğa ile olan uyumunu paramparça ettiğinden dolayı doğa düşmanı olarak ilan eder.

İnsanođlu, büyük harika

Buruno'ya göre evren zorunlu olarak zamanda ve uzayda sonsuz ve sınırsız olup Tanrı'nın sınırsız gücünü gösterir. "Kamil insan" evren üzerine (gerçekleştireceği) felsefi düşünce aracılığı ile kendisini ilahi olanla bütünleştirebilen doğal insandır. Giordano Bruno, İbn Rüşdcü-Aristocu rasyonalizmi asimile ederek ve daha sonra Marsilio Ficino ve Pico della Mirandola tarafından sergilenen insanın saygınlığı konusu üzerinde tekrar durarak insanın saygınlığı ile ilgili yeni bir teori önerir. Söz konusu teori, İspanyol aydın Miguel Angel Granada'nın *El umbral de la modernidad* (Barcelona, Herder, 2000, s. 259) adlı kitabında altını çizdiği gibi, insanın mikrokozmos veya *copula mundi* olarak temsil edilmesinden ve İsa'nın herhangi bir salvific (insanlığın günahlarına kefarete olan kurtarıcı) meditasyonundan tamamen farklıdır.

Raphael'in "Atina Okulu ve Felsefe" Resminde İbn Rüşd'ün Temsili

Representation of Ibn Rushd in Raphael's Painting "The School of Athens and Philosophy"

Ali Asker Bal

Raphael'in "Atina Okulu Ve Felsefe" Resminde İbn Rüşd'ün Temsili:

Rönesans, günümüz klasik Avrupa sanatını başlatan dönem olarak kabul edilmektedir. 15. yüzyıla kadar Avrupa'da Ortaçağ'ın sembolik dünya görüşü egemendi. Bu görüş soyut, tartışmaya kapalı bir düşünceyi içeriyordu ve bu anlayış sanata da yansiyordu. Ortaçağ resminde, daha çok kutsal kitaptan alınan konular, şemalara bağlı ve sembolik bir dille anlatılıyordu. Ortaçağ'ın sanat dalları arasında güzel sanatlar diye adlandırılan resim, heykel ve mimari yer almıyordu. Ortaçağ'da zanaat olarak kabul edilen bu sanatlar Rönesans ile birlikte sanat niteliği kazanmaya başladılar. Rönesans'la gelen önemli bir gelişme sanatçıların atölyelere sahip olmaları ve böylece sanatlarıyla ilgili kurumsal çalışmalar yapabilmeleridir. Raphael, Leonardo da Vinci ve Michelangelo ile birlikte üç büyük Rönesans ustasından biri olarak kabul edilir. Resim çalışmalarında sağlam bir anatomi, perspektif bilgisi ve güçlü ruhsal anlatım gücüne sahiptir.

Rönesans usta ressamlarından Raphael 26 yaşındayken akrabası olan dönemin ünlü mimarı Bramante tarafından Papa'ya tavsiye edilmiş ve Perugino ve Signorelli gibi ustalar arasından seçilerek 13 Şubat 1509'da 100 duka ücret alarak "Atina Okulu ve Felsefe" resminin çalışmalarına başlamıştır (Resim 1). Resim onun antik sanat ve düşünceyi özümlediğini gösteren yetkin örneklerden biridir. Stanza della Segnatura denilen 'imza odası'nın karşılıklı iki büyük duvarına "Kutsal Tartışma" ve "Atina Okulu ve Felsefe" yer almaktadır. Raphael böylelikle teoloji ve felsefeyi karşı karşıya yerleştirmiş, yan duvarlarda, hukuk ve sanata, tavanda ise sanat, hukuk, felsefe ve dinin alegorisi olan dört kadın figürüne yer vererek şemasını tamamlamıştır. Raphael'in teoloji ve felsefeyi karşılıklı yerleştirmesinin nedeni, bu dönemde hümanist düşüncenin etkisiyle gerçekliğe ulaşmanın iki yolu olduğuna inanılması ve bu iki yolun da inanç ve akıl olduğudur. "Atina Okulu, antik Yunan'ın tartışmalı öğretisi Akademia'yı simgelemektedir. Figürler tüm kompozisyonu saran, antik Roma mimarlığının içine alınmışlardır.(Eti, 1974; 21)". "İnsanlığın daha üstün bir uygarlık uğruna çabasını anlatan bu yapıt, dengeli figür dağılımı, anıtsal arka plan ve tek tek figürlerin hareketlerindeki çekicilikle yüksek Rönesans'ın yetkin örnekleri arasında yer almaktadır. (Gevgilli, Hasol, Özer, 1998: 1533)"

Sanat tarihçi Bazin'e göre; "Düşünsel esinle coşan Raphael'in idealizmi, burada anıtsal bir yoğunluk kazandı ve sanatçı mizacının çağının düşüncesiyle

başarılı bir biçimde kaynaşması, İmza odasında, formun kapsadığı fikirden ötürü çok daha yüce bir düzeye ulaştığı büyük eserlerden birinin ortaya çıkmasını sağladı. (Bazin, 1998: 305)"



Resim 1: Raphael, "Atina Okulu ve Felsefe", 1509-1511, Roma-İtalya.

"Üstün bir perspektif uygulamasıyla geriye doğru çekilen tonozlar ve sütunlar resme rahat ve geniş bir mimarlık uzamı sağlamıştır. Resmi yaygın bir ışık aydınlatmaktadır. Ortada merdivenlerin üzerinde ünlü Yunan düşünürleri Plâton ve Aristo düşüncelerini belirten hareketler içindedir. Dinleyiciler ise yanlardadır. (Eti, 1974: 21)"

En ortadaki Plâton ve Aristo gerçekte sağdaki ve soldaki kişileri Plâtoncu ve Aristocu düşünce olmak üzere sınıflandırmışlardır. Plâton, resmin merkezinde, arkadaki grupta eli ile yukarıyı işaret eder şekilde duruyor. Bu şekilde felsefesinin temeli olan var olan ve mutlak gerçekliği temsil eden idealar dünyasını işaret ediyor. Diğer elinde resmin perspektif merkezi olan kitabı 'Timaeus'u taşıyor. Aristo, Plato'nun yanında, elini avuç içi aşağıyı gösterir şekilde ileri doğru uzatmış. Bu hareket onun meteryalist görüşünü simgeliyor. Diğer elinde ünlü kitabı 'Ethica'yı taşıyor (Resim 2). Resimde Plâton'un Leonardo da Vinci'ye, ise Aristo'nun Michelangelo'ya benzediği söylenir.

Resmin ana şeması, Yeni Plâtoncu düşünceyi yansıtır bir biçimde, maddi, dünyevi ve zihni olmak üzere üç aşamalı bir biçimde düzenlenmiştir. Alt kısımda, maddi bilimlerle uğraşan düşünürler de kendi aralarında iki gruba ayrılmış, bunlardan astronomi ve geometri bir grupta, mekanik bilimler ise diğer grupta gösterilmiştir. Alt kısmın sağ tarafında Euklides'in merkezinde olduğu geometriye ve astrolojiye dair düşünürleri görüyoruz. "Kuruluş şemasında

anlatılması ve önemini belirtmesi özellikle istenen anlatım şemasına göre düzenlenen bu yapıt, kilise çevreleri tarafından tanındığı anlamda eski felsefe ve bilimlere ithaf edilmiştir. (Beksaç, 2000: 35)"



Resim 2: Raphael, "Atina Okulu ve Felsefe" (Ayrıntı), Plâton ile Aristo.

Resimde kimleri temsil ettikleri bugün hala tartışmalı olan 50 kadar kişiye yer verilmiştir. Socrates, Plâton'un arkasındaki kalabalığın arasında, anlattıklarını parmaklarını sayarak ispatlamaya çalışıyor. Echinus, Socrates'in yanında duran, mavi kıyafetli kişidir. Xenophon, Socrates'in grubunda kızıl şapkalı, kahverengi kıyafetli yaşlı adamdır, Alcibiades, savaş kıyafetleri içindedir. Diogenes, ara merdivenlerde, yanında ünlü bakır tası, elindeki okumalara dalmış, dünyevi işlere aldırmandan rahat bir şekilde uzanmıştır. Herakleitos, ön

kısımda Diogenes'in solunda, başını eline dayayarak bir şeyler yazıyor. Parmenides, Herakleitos'un solunda ayakta duran figür. Herakleitos'a karşı tavrı yüzünden ikisi birbirine sırtı dönük resmedilmişler. Anaxagoras olduğu da ileri sürülmektedir. İbn Rüşd, ön sol grupta, arkadan ileriye doğru uzanmış, başında türban olan figür (Resim 3). Pytagoras, ön sol grubun merkezinde, diz çökmüş, elinde tuttuğu deftere önündeki çocuğun tuttuğu levhadaki notları geçiriyor. Bu notlar müzik oktavlarını gösteren şemadır. Zenon, Pytagoras'ın arkasındaki sütunun arkasında yeşil şapkalı yaşlı figür. Epicuros, Zenon'un sağında, başında yapraklardan taç bulunan figür. Euklid, sağ ön grubun merkezinde öne doğru eğilmiş, elindeki pergelle yerde duran levha üzerinde teoremini anlatıyor. Bramante'nin portresinin yakasında Raphael'in imzası olan 'r,u,s,m' (Urbinolu Raphael) harfleri var. Ptolemy, Euklid'in arkasında sırtı dönük, elinde yer küre olan figür. Zoroaster, yüzü izleyiciye dönük, elinde ışıklı bir küre var. Raphael, 26 yaşındaki hali, Zoroaster'in arkasında seyirciye bakıyor. Raphael kendisini Aristocu sınıflama içerisinde göstermiştir. Aristo'nun aynı zamanda Michelangelo'nun portresi olduğunu düşündüğümüzde, resimlerdeki figürlerin dramatik temsilleri ve fiziksel güçlerini ifade etmeyi ustasına borçlu olduğunu anlatmak istediği açıktır (Janson, 1991: 505)" Bizzat kendi portresine de yer veren ressam, bu yolla geçmişle zamanını kaynaştırmak istemiştir. Resimde ayrıca papalığa yakın birkaç kişi daha tasvir edilmiştir (Vasari, 1912: 89)"

Gayet normalmiş gibi gözükse de burada anlaşılmayan nokta, İbn Rüşd'ün Pytagoras'ın elindeki deftere yazdıklarına büyük bir merakla bakmış olmasıdır. Bütün yazılı kaynaklarda İbn Rüşd'ün adı Aristo ile birlikte anılır. Hatta Aristo çevirileri ve yorumları o kadar ünlüdür ki, Aquinolu Thomas bile Aristo'yu İbn Rüşd'ün yorumlarından öğrenmiştir. Kaynaklarda Pytagoras'ın ile İbn Rüşd'ün beraberliğine hiçbir şekilde rastlamıyoruz. O halde Raphael İbn Rüşd'ü neden Aristo'dan değil de Pytagoras'dan feyz almış gibi göstermiştir?

Resimde İbn Rüşd'ün temsili üzerine yargılarda bulunmadan önce kişiliği ve felsefi anlayışı üzerinde durmak yararlı olacaktır.



Resim 3: Raphael, "Atina Okulu ve Felsefe" (Ayrıntı), Pythagoras ve İbn Rüşd.

İbn Rüşd, Batı'da Averoes diye tanınmaktadır. Aristo'nun en önemli yorumcusudur. Hatta Aristo'nun belirsiz bıraktığı bazı soruları (evrensel ruh öğretisi) sonuca ulaştırmıştır. Avrupa'da İslâm dünyasının en büyük filozofu olarak kabul edilmektedir. Cordoba-İspanya'da doğan ve babası yargıç olan İbn Rüşd, din felsefesi ve hukuk öğrenimi yapmıştır. Fakat o bunları aşarak başta edebiyat, şiir, tıp olmak üzere bütün bilimlere karşı büyük bir ilgi göstermiştir.

12. yüzyıl sonlarında (1198) sürgün olduğu Marakeş'te ölen filozof İbn Rüşd, gerek kendi felsefi sistemi, gerekse tarihin en önemli Aristo yorumcusu olması bakımından düşünce tarihinin önemli bir kilometre taşı olarak kabul

edilmektedir. Ölümünden çok kısa bir süre sonra eserlerinin önemli bir bölümü Endülüs'te Batı dünyasının bilim ve kültür dillerine aktarılmış ve Latince başta olmak üzere önemli Batı dillerinde defalarca yayınlanmıştır. Kaynakların belirttiğine göre hayatı boyunca yalnızca iki gün bilim ve felsefe uğraşısını kesintiye uğratmış olan bu büyük filozof, biraz da efsanevi ve metaforik bir şekilde nispet edildiği üzere, yalnızca evlendiği gün ve babasının öldüğü gün bilimsel etkinliğine ara vermiştir.

"İbn Rüşd'e göre din, felsefedeki doğruların mecazi olarak anlatılmasıdır. Dini inanç akıl bilgisinin bir başka biçimidir, genel olarak anlaşılır biçimidir (exoterik)".(Gökberk,1980: 166) İbn Rüşd'ün düşüncelerinin güncelliğini göstermek açısından onun siyaset ve kadın hakkındaki görüşlerine bakmak yeterli olabilir. Siyaset Konusunda; Plâton'un 'Cumhuriyet'i üzerine yazdı (Aristo'nun siyasetle ilgili eseri olmadığı için). "Devleti ihtiyarlar ve filozoflar idare etmelidir. Devlet idaresi, halkın çıkarlarına göre değil, kendi çıkarlarına göre ayarlamak zulümdür. Askeri idarelere ve baskıya karşıdır. En kötü zulüm din adamlarının zulmüdür. İlk zamanlarda İslâm'daki idare ve hükümet şekilleri tamamıyla Plâton'un Cumhuriyeti'ndeki düzene benzeyen bir biçim üzerine kuruluydu; o cumhuriyetin bir örneğiydi. Ne var ki Muaviye bu düzeni bozdu, bu güzelim bina yerine Emevi zorbalığını kurdu. Bunun sonucu olarak İslâm yönetiminin esasları yıkıldı, her yerde fitne ve anarşi ortaya çıktı" demektedir.

Kadın konusunda ise; "Kadın erkekle eşittir. Kadın erkeğin sahip olduğu bütün haklara ve ehliyete sahiptir. Bazı bakımlardan erkeklerden zayıf durumda olan kadın bazı bakımlardan ondan üstündür. O, Afrika'da bazı kabilelerde olduğu gibi iyi bir asker de olabilir. Devlet işlerinde kadınların çalışması sakıncasızdır. Kadınlara yüklenen işler, onlardaki akli melekeleri ve büyük işlere olan yetenekleri yok eder, fazilet ve yüksek kişilik sahibi meşhur kadınların bulunmamasının sebebi budur" diye yazmaktadır.

İbn Rüşd'ün düşüncelerinden etkilenen Musevi ve Hristiyanlar Averroism (İbn Rüşdçülük) hareketi başlattılar. Yapıtları İslâm âleminde özellikle Doğu ülkelerinde yayımlandı. Kısmen Mağrip ve Endülüs'te fakat daha çok Hristiyanlar arasında yayıldı. Öğrencilerinin çoğu Musevi olduğu için yapıtlarının bir bölümü İbranice ye çevrildi.

"İbn Rüşd, Aristo öğretilerini Farabî ve İbni Sina'dan almakla beraber, onlardan ayrılarak Aristo'nun özdekçi (maddeci) yanını işlemiştir. Bu yüzdendir ki İbn Rüşd öğretisi 12.yy.da Hristiyanlığa aykırı bulunarak suçlanmış ve yasaklanmıştır. (Hançerlioğlu, 1994: 6)" "İbn Rüşd'e göre ruh ölümlüdür, nedeni olan her şey zorunludur ve bundan ötürü tanrıda bir zorunluluğa bağlıdır. Biçimler özdeğin içinde gizlidirler ve tanrılık etkisi gerektirmeksizin birbirlerinin içinden çıkarak var olurlar. Bundan ötürü de yoktan yaratma söz konusu olamaz, söz konusu olabilen gizliden açığa ilksiz-sonsuz ve zorunlu bir

evrimdir. Devim (hareket), ilksiz ve sonsuz bir süreçtir. Görüldüğü gibi bütün bu varsayımlar, kökleri Aristo'da bulunan, tüm özdekçi varsayımlardır. İbn Rüşdçülük, birçok bakımlardan Hristiyan kilisesiyle çatışmaktadır: Evren ilksiz ve sonsuzdur. (Hristiyanlığa göre evrenin başı ve sonu vardır, yaratılmıştır ve yok olacaktır), yokluk diye bir şey yoktur (Hristiyanlığa göre tanrı evreni yoktan varetmiştir), ruh bedenle birlikte göçüp gider (Hristiyanlığa göre ruh ölümsüzdür), tanrının bağı insanı ölümsüz kılamaz (Hristiyanlığa göre insanı tanrının bağı kurtarır ve ölümsüz kılar), insan usu tanrıyla aynı şeydir (Hristiyanlığa göre insan tanrının yaratığıdır, eksiktir ve suçludur, aşığlanmıştır ve düşmüştür, bu yüzden de usuyla kendini kurtaramaz ve ancak tanrının bağışını dileyebilir). (Hançerlioğlu, 1994: 6)"

12.yy.da ilan edilen Rüşdçülük akımı Avrupada hızla yayılıyordu. Padoua ve Venedik İbn Rüşd'e ait yapıtların en çok basıldığı yer oldu. İmparator Frederich 1224'de İslâm felsefesini tanıtmak için Napoli'de bir akademi kurdu. İbn Rüşdçülük Avrupa'da yayılır ve rağbet görürken kilise bundan son derece rahatsız oldu. Daha 1209'da Paris'te toplanan konsül İbn Rüşd'ün yapıtlarını yasaklamıştı. 1209'da toplanan konsül 6 maddeden dolayı İbn Rüşd'ü kâfir ilan etti. 1512'de Hermann Von Riswik, İbn Rüşd felsefesini savunduğu için Lahey'de diri diri yakıldı. İbn Rüşdçülüğü eleştiren yapıtlar yayınlandı. Dante "İlahi Komedyada" İbn Rüşd'ü cehennem revakları arasında gördüğünü ifade etti.

İbn Rüşd, Avrupa'da 16.yy.dan itibaren etkisini kaybetti. İbn Rüşd'ün etkisinin kaybolması Batı ve Doğu uygarlıkları için bir 'kırılma noktası'dır. Bu durum, üç büyük dinin kurduğu muhteşem bir uygarlık olan Endülüs'ün de sonu anlamına geliyordu. Batılı bilim insanları ve düşünürlerin bu yıkıma karşı duydukları üzüntü büyük olmuştur: Fransız filozof Roger Garaudy; "Batı hikmeti kaybettiği için gayesini de kaybetmiştir. Dengeli ve ideal medeniyetin örneği Endülüs medeniyeti olmuştur". Fransız fizikçi Pierre Curie; "Endülüs'ten bize otuz kitap kaldı, atomu parçalayabildik. Eğer yakılan bir milyon kitabın yarısı kalmış olsaydı, çoktan uzayda galaksiler arasında geziyor olurduk". Amerikalı yazar Washington İrwing; "Bir Hristiyan toprağının bağrında Müslüman sarayı; Batı'nın gotik binaları arasındaki şark abidesi; fetheden, yöneten ve yok olup giden yiğit, zeki ve seçkin bir halkın zarif kalıntısı El Hamra" diye yazmıştır.

Batı'da İbn Rüşd'ten sonra Müslümanların siyasi ve askeri varlığı uzun sürmedi. 16.yy.da Müslümanların İspanya'dan çıkarılmasından sonra sayısız kitap yakıldı. Bu kitap düşmanlığı o kadar büyüktü ki mesela başpiskopos Diego de Landa'nın Maya kültür ve medeniyetine ait bütün yazılı eserlerini toplatarak yaktırması ve böylece eski zengin bir medeniyetin hemen hemen tamamıyla yok etmesiyle denizler ötesine ulaşmıştı.

Yeniden "Atine Okulu ve Felsefe" resmine geri dönelim. Raphael'in resmindeki kişilerin temsiliyle ilgili birçok nokta bugün sanat tarihçileri için hala gizemini korumaktadır. İbn Rüşd'ün resimdeki tartışmalı tasviri ise konumuz açısından ciddi bir 'resim okuma' eylemini gerekli kılmaktadır. Yunanistanlı sanat tarihçisi Hadjinicolaou, "Raphael çağında bir sanatçının yapıtlarının hala kendilerine karşı insafı davranacak bir çözümlenmeyi beklediğini" belirterek, şunları ekliyor, "önemli olan Raphael'in yapıtlarının 'özünde demokratik' olmaları değildir. Önemli olan, bunların da her sanatçının yapıtları gibi kendi çağlarına gönderme yapılarak çözümlenmesi ve açıklanmasıdır. (Hadjinicolaou, 1987: 107)"

İbn Rüşd, Pythagoras'ın omuzları üzerinden boynunu uzatarak, onun yazdıklarını büyük bir merakla incelemektedir (Resim 4-5). Pythagoras, bir müridinin (havari) elinde tuttuğu tableten kendi müzik teorisini, dizleri üzerinde bulunan deftere kopyalıyor. Bir iddia İbn Rüşd'ün kendisinde Pythagoras gibi müzik teorisine katkılarının olduğu ve resimdeki temsilin müzikle ilişkilendirilerek yapılmış olmasıdır (Sonino, 1986: 148). Kayıtlarda İbn Rüşd'ün Pythagoras'ı ciddi biçimde eleştirdiği bilinmektedir. Yine de Pythagoras'ın arkasında duran ve adeta kopya çekercesine elindeki deftere bir şeyler yazmaya çalışan Boethius'un edilgin duruşuna karşın, İbn Rüşd'ün bütünüyle sorgulayıcı hatta olumsuz bir bakışla olup biteni etkin bir tarzda izlediği görülüyor. Rüşd'ün bu temsili, tüm tartışmalı yanlarına rağmen enerji dolu ve sorgulayıcı bir portreyi içermektedir.

Pythagoras ve daha sonra bir tarikat haline gelen Pythagorasçıların müzik teorisine katkıları büyük olmuştur. Müzikte matematiğin (sayılar) önemini ilk kez ortaya koymuş ve müzik armonisinde oktavı ayırtmışlardır. Pythagoras, "bütün şeyler sayıdır" diyerek felsefi anlayışını geometri ve matematik üzerine inşa etmişti. (Russel, 1996: 138)"



Resim 4-5: Raphael, "Atina Okulu ve Felsefe" (Ayrıntılar), İbn Rüşd.

Teoloji ve felsefenin alanlarını birbirinden ayıran ve 'çifte hakikat' öğretisi adıyla İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdçülere en büyük suçlama olarak yöneltilen görüşün neden olduğu korku çok açıktır: Bu dünyayı alan olarak felsefeye (akıl) ayırmak, kilisenin tüm dünyevi yetkilerini elinden alıp onu salt manevi alana tıkamak anlamına geliyordu. (Renan, 1866: 220) Rönesans denilen olgu, en yalın ifadesiyle bunun gerçekleşmesinden başka bir şey değildi. Batı Skolastiğinin İbn Rüşd'ün hamuruyla yoğrulduğu bir gerçektir. Daha da önemli olan, onun Ortaçağ'ın ötesine- Rönesans'ın oluşumuna olan etkisidir. Felsefeci Macit Gökberk, Averroismin Rönesans düşünce tarzının bir parçası olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: "Skolastik olmayan bir Aristoteles'in de olduğunu göstermek; öğretisini gerçek biçimiyle ortaya çıkarmak ya da, hiç olmazsa, bu öğretilere dinin baskısından bağımsız olarak dayanmaktır. Bütün bunlar da, Rönesans için tipik olan davranışlardır. (Gökberk, 1980: 198)"

Ahmet Oktay'a göre, "Kendi zamanında Raphael bir atölye işletiyordu ve tecimsel başarısı herkesçe biliniyordu.(Oktay, 1990: 7)" Bununla birlikte Raphael, Rönesans'ta var olan sanatçı-zanaatçı tartışmasından kendini bu resimle ayırmıştır. Rönesans'ta sanatçılar teknik ve ifade açısından ne derece yetkinliğe ulaşırlarsa ulaşırlar, genelde geçimlerini sağlama konusunda bir mesene (sanat koruyucusu) bağılıydılar. Raphael, bu resimle pagan inanç sistemini reddeden Hristiyanlığın merkezi olan bir yapıda, bu inanca sembolik göndermeler yapmadan, tümüyle antik sanat ve mesenliğe karşı çıkmış ve dönemi için bir atılım başlatmıştır. Raphael'in açtığı bu demokratik sanat ortamında Doğu'dan bir düşünür böylece kendine yer bulabilmiştir. Kilisenin kâfir ilan ettiği İbn Rüşd'ün bu resimde özgün varlığıyla yer alması ancak böyle mümkün olabilmiştir.

Batı felsefesi, bu resimde de temsil edildiği üzere, kendi tarihini Antik Yunan felsefesi dönemiyle başlatır, rasyonel ve sistematik düşünce geleneğini kendine ait kılarak kendini bu ekseninde tanımlama yoluna gider. Bir anlamda doğu felsefesi derken, batı felsefe tarihinin dışında kalan felsefi geleneği dile getirmiş oluyoruz. Bu bağlamda, doğu felsefesi mitolojik ve mistik ya da gizemci ve simgesel yanları olan bir felsefe geleneği olarak da değerlendirilir. Bu etki ve kökenler doğru olmakla beraber, doğu felsefesinin felsefe dışı sayılması ancak kayıtsızlıkla beslenen temelsiz bir iddia olabilir. Doğu ve Batı felsefeleri olarak adlandırılan felsefe gelenekleri farklılıklarıyla birlikte, karşılıklı etkileşim ve süreklilik halinde gelişim göstermişlerdir. Hata Doğu, daha Batı felsefesi henüz gelişmemişken bile felsefi içerimli (dâhil), zengin bir düşünce tarihine sahipti. Üstelik örneğin Ortaçağ döneminde Batı felsefesinin taşınıp geliştirilmesi ancak doğu sayesinde mümkün olabilmiştir. Ortaçağ Avrupa'sında kilise en büyük egemen kurum olma özelliğini Rönesans'ta da sürdürmek istiyordu. Batı toplumunda kilisenin sorgulanamayan üstünlüğünü felsefi bir söylemle tartışmaya açabilmek Doğulu bir felsefecinin çabalarıyla mümkün olabilmiştir.

118 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

İbn Rüşd, bu gelişimin en etkin düşünürlerinden biri olarak Raphael gibi zamanının ilerici bir sanatçısının önemli bir başyapıtında temsil edilmeyi fazlasıyla hak etmiştir.

KAYNAKÇA:

- BAZİN, Germain, (1998), **Başlangıcından Günümüze Kadar Sanat Tarihi**, Sosyal Yayınları, I.Baskı, İstanbul.
- BEKSAÇ, Engin, (2000), **Avrupa Sanatına Giriş**, Engin yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- ETİ, Sevim, (1974), **Rönesans Sanatı Tarihi**, DTGSYO Yayın: 2, İstanbul.
- GEVGİLLİ, Ali. HASOL, Doğan. ÖZER, Bülent. (1998), **Atina Okulu**, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, Yem Yayın, İstanbul.
- GÖKBERK, Macit, (1980), **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- HADJINICOLAOU, Nicos, (1987), **Sanat Tarihi ve Sınıf Mücadelesi**, Çeviren: M. Hâlim Spatar, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, (1994), **Felsefe Ansiklopedisi**, Cilt 3, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- JANSON, H.W. (1996), **History of Art**, Herry N. Abrams. Inc., Revised and Bonded in Japan.
- OKTAY, Ahmet, (1990), **Raffaello'nun Direnişi**, Sanat Çevresi Kültür ve Sanat Yayınları: 6, İstanbul.
- RENAN, Ernest. (1866), **Averroes et L'Averroisme**, Paris.
- RUSSEL, Bertrand. (1996), **Batı Felsefe Tarihi**, Çeviren: Muammer Sencer, Cilt 2, Say Yayınları, İstanbul.
- SONİNO, Michael. (1986), **The Great Masters**, Beaux Arts Editions, Printed in China.
- VASARİ, Giorgio. (19129), **Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors and Architects**, Translated by Gaston De C. De Vere, London Philip Lee Warner.

Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd

Ibn Rushd's Positive Influence on East-West Relations

Süleyman Dönmez

Giriş

13. yüzyıldan 16. yüzyılın başlarına kadar takribî 300 yılı aşkın bir süre, tartışmalı kavram Latin İbn Rüşdçülüğünün etkin olduğu devir olarak belirlenmektedir. E. Renan'ın (1823–1892) İbn Rüşd'ü ve 13. yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğünü [*Averroès et l'averroïsme* (1852)] Aquinli Aziz Thomas (1224–1274) gibi İbn Rüşd muhalifi bilinen Ortaçağ teologlarından mülhem, dinî öğretilere aykırı bir düşünce biçimi olarak ilan etmesiyle 13. yüzyıl İbn Rüşdçülüğü ve İbn Rüşdçüleri üzerine farklı tezler ileri sürülmekte, tabiatı gereği de farklı temellendirmelere gidilmektedir. Örneğin Pierre Mandonnet (1858–1936), İbn Rüşdçülüğün (Averroismus) “radikal bir Aristotelesçilik (Aristotelismus)” olduğunu iddia etmektedir.¹ Ferdinand van Steenberghe ise, Renan'ın ya da Mandonnet'in dindışı Aristoculuğunu İbn Rüşdçülükten ayırmaya çalışarak 14. yüzyıl bağlamında mutlak bir Latin İbn Rüşdçülüğünden yana tavır koymaktadır.²

Mandonnet'in nazarında İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumları, karşı çıkılması gereken “dindışı bir Aristotelesçiliktir.”³ Onun hedefi, İbn Rüşd'ün ve taraftarlarının karşısında yer aldığından kuşku duymadığı Aziz Thomas'ın Hristiyanlığı esas alan Aristotelesçiliğini örnek alarak felsefî bir entelektüalizm (zihin felsefesi) inşa etmektir.⁴ Zira Aziz Thomas'la birlikte geleneksel din motifli Augustinusçulukla, yer yer dindışı yaklaşımlar sergileyen radikal Aristotelesçilik arasında orta bir yol bulunmakta ve iki gelenek gayet başarılı bir şekilde birbirine bağlanmaktadır. Bu başarılı harmanlama, bir dizi dinî ve felsefî problemin çözümünde öne çıkmaktadır. Öyle ki, Papa XIII. Léon'un 1879'da neşrettiği Aziz Thomas'ın teolojisini Katolik imanın temeli kıldığı 'Aeterni Patris' başlıklı genelgede⁵ yer alan görüşler, bunun en açık tezahürüdür. Malum olduğu üzere XIII. Léon, Aeterni Patris'te Thomas'ın düşüncelerine dayanarak; teoloji ile felsefe arasındaki olumlu bir ilişki kurduktan sonra, imanın bilgidan ayrılmadığını ilan etmektedir.⁶

¹ P. Mandonnet, *Siger de Brabant et L'averroïsme latin au XIIIème Siècle*, s. CLXXIII, Freiburg 1899.

² Bkz. STEENBERGHEN, F. van, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München-Paderborn-Wien 1977. (Fransızca: *La philosophie au XIII siècle*, Paris 1966).

³ Mandonnet, *a.g.e.*, s. CXXII.

⁴ Mandonnet, *a.g.e.*, s. CXII).

⁵ *Litteræ encyclicæ/encyclical/encyclique/enzyklika*.

⁶ Krş. R. Imbach, *Interesse am Mittelalter*, s.199; bk. B. Karlıga, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 69.

Mandonnet, sıkı bir İbn Rüşdçü olarak kabul ettiği Brabantlı⁷ Siger'i (1240–1284) ve Latin İbn Rüşdçülüğünü Aziz Thomas'ı referans alarak eleştirirken; Siger okulunun Latin İbn Rüşdçü yahut heterodoks (inanç esaslarına karşı çıkan) Aristotelesçi olduklarından kuşku duymamaktadır. Oysa bu terminolojik nitelendirme tartışmalıdır. Çünkü Latin İbn Rüşdçülüğü, kolaylıkla yanlış yorumlanabilen ikircikli bir kavramdır. Neticede Mandonnet de 13. y.y. İbn Rüşdçülüğünü Siger'le sınırlandırarak Thomasın yaklaşımlarının karşısına koymakla eksik; hatta yanlış bir çıkarıma gitmektedir.

13 y.y. Latin İbn Rüşdçülüğü, ne Mandonnet'in ne de Steenberg'in iddia ettiği gibi, sadece Siger'le temellendirilebilecek dindışı bir olgudur. Zira 13. yüzyıl Ortaçağ Latin Avrupa'nın önde gelen teolog ve filozoflarından olan Büyük Albertus (1206–1280), Aziz Thomas'ın, Bonaventura (1221–1274) ve diğerlerinin, Siger ve halkası gibi, İbn Rüşd'ün görüşlerinden özellikle de Aristoteles şerhlerinden yoğun olarak faydalandıkları bilinmektedir. Hassaten Thomas gibi teologlar, hem İbn Rüşd'ten yoğun olarak istifade etmekte hem de onu kıyasıya eleştirmektedir. Bu durum, 13 y.y Latin İbn Rüşdçülüğünün sınırlarını çizirken daha dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir. Öyleyse öncelikle şu suallere açık bir cevap vermeden Latin İbn Rüşdçülüğü hakkında kesin bir belirlemeye gitmemek gerekir:

Acaba İbn Rüşd'ün eserlerinden açık veya gizli faydalanan ve etkilenen herkes, İbn Rüşdçü olarak kabul edilebilir mi?

Ya da İbn Rüşd'ü yanlış yorumlayan veya onda olmayan bir fikre ondan geldiği zannıyla bağlanan birisi, gerçekten İbn Rüşdçü müdür?

Yahut farkında olmadan veya bazı özel çekincelerden dolayı kaynak belirtmeden İbn Rüşd'ün görüşlerini savunan; hatta İbn Rüşd'ü yanlış yorumlamadan doğan bazı anlayışları, doğru yorumlanan İbn Rüşd'e dayanarak reddeden mi gerçek İbn Rüşdçüdür?

13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğünün içeriği ve sınırları, yöneltilen bu üç suale verilecek olan yanıtların olumlu ya da olumsuz olmasına göre değişecektir. *Biz meseleyi, 13 y.y Latin İbn Rüşdçülüğünün şekillenmesinde büyük bir etki alanına sahip olduğunu düşündüğümüz "akılların birliği" tezi çerçevesinde yapılan temel tartışmalarla sınırlandırarak ele alacağız. Bakış açımız ise, ayırıcı değil, birleştirici bir Latin İbn Rüşdçülüğünden yana olacaktır. Zira cepheleşmenin çok açık olduğu "akılların birliği" (unitas intellectus) tezinden hareketle yapılan bir çözümlenme denemesinde bile, entelektüel olarak Doğu-Batı ilişkisi çerçevesinde oldukça uyumlu ve birleştirici görünen bir resim çizmek mümkün görünmektedir. Böyle bir girişimde dikkatten kaçırılmaması gereken, elbette bizim konumuz bakımından farklı renkleri buluşturan ortak noktanın İbn*

⁷ Brabant, Belçika'da taşradır. 1190'dan 1830'a kadar Batı Avrupa'da bir dukalıktı. Bugün Belçika ile Hollanda arasında bölünmüş durumdadır.

Rüşd olduğu gerçeğidir. Zira bu ortak referans bize Latin İbn Rüşdçülüğünü şimdikiye kadar genelde parçalayıcı bir unsur olarak değerlendiren yaklaşımların aksine daha kuşatıcı, birleştirici ve tutarlı olarak temellendirme fırsatı sunmaktadır.

13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü ve De Unitate Intellectus

Doğu ile Batı, entelektüel bağlamda birbirleriyle bağdaşmayan iki ayrı dünya mı, yoksa birbirlerini tamamlayan bir bütün mü? Yöneltilen suale verilecek cevabın birleştirici ya da ayırıcı olması, "intellectus" kavramına yüklenen içeriğin "entelektüel" okuma biçimleriyle yakından ilişkili olduğu açıktır. Zira Ortaçağ İslâm ve Latin felsefesini "iki ayrı dünya olarak" algılanmasında hatırı sayılır bir paya sahip olan "intellectus" kavramı, ayırıcı olduğu kadar bütünleştirici bir kudrete de sahiptir.

Latince 'düşünme' veya 'anlama' manalarına gelen "intelligere" fiilinden türetilmiş bir isim olan "intellectus", 'akıl' ya da 'zihin' anlamına gelmektedir. Bizim bu çalışmada "nefs" konusunun bir boyutu olarak yöneldiğimiz 'intellectus'un ne olduğu (neliği), işlevi ve canlılarla, özellikle de insanla ilişkisi, felsefe ve ilahiyatta yoğun olarak tartışılan mühim bir problemdir. Bu nedenle problemin Türkçede ruh, nefis, zihin ya da akıl kavramıyla karşılanan Yunanca "psyché", Latince "anima" sözcüğünün neliğine ilkçağlarda yüklenen anlamın daha sonraki devirlerde dinî ve kültürel bağlamda açılanmasıyla girift bir hâl aldığı söylenmelidir.

Ortaçağ'da nefis problemi, Aristoteles'in –günümüz Türkçesine kavramsal olarak kısmen yanlış anlamalara sevk edici bir başlık altında giren- "Ruh Üzerine" (Peri Psykhes, De Anima) eseri bilinmezden önce daha çok Plâtonculuk ve versiyonlarından mülhem zihinleri meşgul etmekteydi. Özellikle de Yeni Plâtonculuktan beslenen Augustinusçu algılayış, tercihe şayandı. Ama Aristocu nefis öğretisi farklı algılayışlarla dallanıp budaklanmasına rağmen, onun Yeni Plâtoncu ve Augustinusçu nefis anlayışıyla uyuşması mümkün görünmüyordu. Zira Augustinus'a göre nefis, daha çok Türkçedeki "ruh" kavramıyla karşılanması gereken madde dışı bir cevher (töz) (Augustinus, De Trinitate, XII. 1); Aristoteles içinse, maddî beden formuydu.

Meşşâî gelenekte "form" kavramı, maddeye (hyle/materia) hem biçimini hem de mahiyetini kazandıran töze tekabül etmektedir.⁸ Bu tözün "ne olduğu" üzerine gerek İslâm gerekse Latin ortaçağ felsefesinde hararetli tartışmalar yapılmıştır. Bahusus Aristoteles'in "Nefs Üzerine" eserinin Latin Hristiyan dünyasında keşfiyle de Augustinusçu bakış açısının Aristocu yorumlarla karşı karşıya geldiği; İbn Rüşd'ün Aristoteles'in adı geçen esere yaptığı "Büyük Şerh" in Latinceye tercüme edilmesiyle de tartışmaların iyice

⁸ Kindi, "Risale fi Ennehû Tucedu Cevâhir-u la Ecsâm", Resâilu'l Kindî içinde, tahkik, M. Ebu Ride, Mısır 1950, s. 267.

alevlendiği görülmektedir. Çünkü İslâm felsefesinin yaklaşık beş asır süren altın çağıının başarılı filozofu İbn Rüşd (1126–1198), otorite figürünün egemen olduğu Ortaçağ'ın en etkili "Aristoteles Yorumcusu" [commentor Philosophus (Aristoteles)] idi. Öyle ki, hâlen değerini ve geçerliliğini koruyan Aristoteles şerhleriyle de haklı bir şöhrete sahipti. Bu haklı şöhret, onu bugün Latin İbn Rüşdçülüğü (Averroisme) olarak bilinen içerik ve sınırları tartışmaya açık olan bir düşünüş çizgisinin de ilham kaynağı yaptı.

Aristoteles'in "Nefs Üzerine" başlığını taşıyan eserine İbn Rüşd'ün yaptığı "Büyük Şerh", Latinceye tercüme edilmesiyle nefsin mahiyetine dair İbn Rüşd'e atfen yapılan birkaç karakteristik niteleme, görüntüde 13. yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğünün sınırlarını da çizmekteydi. Ama görüntü, gerçeği ne derecede yansıtmaktaydı? O dönemde Paris Sanatlar (artes) Fakültesi'nin başında bulunan Barabantlı Siger ve arkadaşları, alenî İbn Rüşd taraftarıdır. Karşılarında ise, Teoloji Fakültesi'ne bağlı olan Bonevantura ve Thomas başta olmak üzere bir grup teolog vardır. Esasen işin özünde ve başında felsefe referanslı Sanatlar Fakültesi ile ekseri Fransisken teologların yer aldığı Teoloji Fakültesi'nin fikri bağlamda karşı karşıya gelmesi vardı. İlk olarak Fransisken teologların felsefeyi hedef alan sert karşı çıkışları, daha sonra Dominikan Thomas ve talebeleri tarafından da benimsenerek ivme kazanır. Öyle ki, onun karşı çıkışı diğerlerine nazaran çok daha belirgin ve polemige açıktır. Thomas, teolojik fikirlerini daha ziyade Aristoteles üzerinden felsefeyi kullanarak temellendirmeyi denemektedir. Ancak İbn Rüşd'ü ve takipçilerini de Aristoteles'i bozmakla itham etmektedir. Bonevantura ise, Siger ve arkadaşlarının İbn Rüşd'e atfen "akılların birliği" tezini savunmakla "yeni bir sapkınlık" tehlikesi doğurduklarını düşündüğünden İbn Rüşdçülere karşıdır. Çünkü İbn Rüşd ve takipçileri, dini manada kabulü mümkün olmayan fikirler ileri sürmektedir.

Thomas, son Paris ikametinde (1269–1272) iyice açığa çıkan felsefi ve teolojik tartışmalara çoktan karışmış durumdadır. Duruşuyla hem Siger ve taraftarlarını hem de Fransisken teologların başında yer alan Bonevantura'yı hedef alır. 1270'te de "İbn Rüşdçülere karşı Akılların Birliği Üzerine" (*De Unitate Intellectus contra Averroistas*)⁹ başlığını taşıyan eserini yayınlar.

Thomas, çalışmasında başlıktan da anlaşıldığı gibi, dönemdeki İbn Rüşdçü filozofları hedef almaktadır. Ama İbn Rüşd'le İbn Rüşdçüler arasında herhangi bir fikir aykırılığı ya da İbn Rüşd'ün yanlış yorumlanmış olabileceğini göz önüne almamaktadır. Bundan dolayı da İbn Rüşdçülerin dile getirdiği bir dizi görüş; gerçekte İbn Rüşd tarafından savunulmamasına rağmen, İbn Rüşd'e atfedilerek fütursuzca eleştirilmektedir.

Thomas'a göre "İbn Rüşd, Aristoteles'teki edilgin (possibilis) akli, uygun olmayan bir isimlendirmeyeyle heyulanî (materialis) akıl olarak

⁹ <http://www.corpusthomicum.org/oca.html>

nitelemektedir." Ayrıca onun "varlık bakımından bedenden ayrı bir cevher (substantia) olduğunu" kabul etmektedir. Bundan dolayı da edilgin aklın, "hiçbir surette bedeninin formu olarak bedenle birleşmeyeceğini" kanıtlamaya çalışmakta" ve "bütün insanlarda ortak/bir (unus) olduğunu"¹⁰ iddia etmektedir. *Gerçekte İbn Rüşd'le uzlaştırılması zor görünen bu iddia*, Thomas'ın nazarında birçok teolojik ve felsefi problem doğurmaktadır. Zira İbn Rüşd ve İbn Rüşdçüler, Aristoteles'in edilgin aklını hem yanlış isimlendirmekte hem de doğru yorumlamamaktadır. Öyle ki, varoluş alanına bilinç olarak çıkmamış olan edilgin aklın bedenden ayrı bir töze sahip olduğunu ve onun biçim (form) alan bir güç olması hasebiyle bedenle birleştiğini kabul ederek; bedenden ayrı, beden olmadığına da var olabilen bir akıl ihdas ettiler. Bundan dolayı da bu ayrık aklın form verici bir güç olarak bedenle de birleşebildiğini savundular. Demek ki, her insanın öznel bir aklının değil, bütün insanlar için ortak olan tek bir aklın var olduğuna inanıyorlar. Ama bu, doğru olmadığından felsefi bağlamda Aristoteles'in sapıtılmasıdır, Teolojik bağlamda ise, bireysel akıl inkâr edildiğinden ceza ve mükâfatı imkânsız kılınmakta ve alenî bir sapkınlığa düşülmektedir. Thomas'ın bu yorumu ve çalışması, Katolik teoloji tarihinde göz ardı edilemeyen bir önemi haizdir. Çünkü burada Aristoteles'e dayandırılan İbn Rüşdçü akılların birliği tezi reddedilirken; usta bir manevrayla Teoloji Fakültesi'nin ve Fransiskanların aleni saldırısına maruz kalan Aristoteles, etkin bir Dominikan teolog tarafından koruma altına alınmaktadır.

Thomas, kitabında Aristoteles bağlamında "akılların birliği" tezini savunanlara meydan okumaktadır. O dönemde bu tezi, daha çok dillendiren ise, Siger'dir. Fakat Thomas onun ismini açıkça zikretmeden genele dönük bir çağrı yapmaktadır. Akılların birliği tezini savunanlar, cesaretleri varsa, söz konusu tezin çürütüldüğü eserine, karşı bir çalışmayla cevap vermelidir. Thomas'ın talebi, çabuk karşılık bulur. Siger, bugün maalesef kayıp olan "De Intellectu" adını taşıyan cevabî bir eser kaleme alır. Biz bugün Siger'in De Intellectu'sunun içeriği hakkında İtalyan Filozof Agostino Nifo [Augustinus Niphus (1473–1538/45)] sayesinde bir fikir edinebilmekteyiz. Çünkü Nifo'nun "De Intellectu" için yazdığı küçük bir şerh, kayıt altındadır. Ancak Nifo, şerhinde "De Intellectu"yu özetleyerek yorumladığından¹¹ Siger'in fikirlerini tam olarak yansıtmada yetersizdir. Ama birkaç yıl sonra Siger, günümüze kadar gelebilen "De Anima Intellectiva"¹² adında başka bir çalışma daha yapar. Eserin Thomas'ın çağrısının hemen arkasından değil de birkaç yıl sonra yayınlanması,

¹⁰:Sancti Thomae de Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas*, "Prooemium": "ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem, esse quamdā substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum.

¹¹ http://www.iliesi.cnr.it/iniziativa/Lecture/spruit_nifo.pdf

¹² Siger von Braban, *Quaestiones in tertium De anima-Über die Lehre vom Intellekt nach Aristoteles, Nebst zwei averroistischen Antworten an Thomas von Aquin*, Latein-Deutsch, Band 12, Yayına hazırlayan ve notlarla açığıklayan Matthias Perkams, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007.

meselenin söz dalaşının ötesinde daha özgün ve ciddi olarak izah edilmek istendiği izlemine vermektedir. Siger, eserinde Thomas'ın itirazlarına yeri geldikçe değinmekte ve onları değerlendirmektedir.

Thomas, akıl söz konusu olduğunda nefis ve beden ayrılığını kabul etmemektedir. Ona göre her şahsın akli, bedenine bitişiktir. Bundan dolayı o, bedenden ayrı bir ortak (birleşik) aklın mevcudiyetinin gerekliliğini kabul etmemektedir. Thomas'ın itirazına Siger'in yanıtı, "nefis, bedene yapışıkça, bedensel bir organa da sahip olması gerekir" şeklindedir. Zira nefis, bedene sahip değilse, bu takdirde Thomas'ın da kanıtlamaya çalıştığı üzere; sadece "ayrık bir varlık olarak insan" değil, aynı zamanda "beden de düşünme yetisine sahip"tir. Yani nefis-beden birliği kabul edilirse, nefis gibi beden de düşündüğü zorunlu olarak kabul edilmelidir. Ama düşünme eylemi beden de değil, nefsin bir yetisi olan aklın bir fonksiyonudur.

Gerek muhalif Thomas'ın gerekse taraftar Siger'in "bütün insanlar için bedenden ayrı bir nefsin/aklın mevcud olup olmadığı" meselesinde Aristoteles ve İbn Rüşd'ü ne derede takip ettikleri ya da ayrıldıkları yoruma açık bir husustur. Çünkü orijin olarak İbn Rüşd'e ait olmadığı halde İbn Rüşd felsefesinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan "akılların birliği" tezi, Siger tarafından ısrarla savunulmakta; Aziz Thomas tarafından ise, şiddetle reddedilmektedir. Burada ilginç olan Latin âleminde İbn Rüşd taraftarı görünen bir filozofun açıkça İbn Rüşd'e atfedilemeyen bir fikre bağlanarak aleni İbn Rüşdçü; muhalif olarak bilinen Teolog Thomas'ın ise, muhtemelen farkında olmadan İbn Rüşd'le aynı görüşü paylaştığından gizli İbn Rüşdçü olmasıdır. Siger, akılların birliği tezinde belki de İbn Rüşd'ün sadık bir tilmizi değildir. Ama İbn Rüşd'e gönülden bağlıdır. Sadece yanlış bir yorumun kurbanıdır. Thomas'ın karşı çıkışı da aynı yanlışlığın üzerine gelmekte ve daha çok dini ve siyasi kaygılara dayanmaktadır. Oysa ortak nokta olan İbn Rüşd, doğru bir şekilde yorumlandığında hem Latin İbn Rüşdçülüğü zemininde hem de Doğu-Batı diyalogu çerçevesinde bütünleştirici bir role sahip olmaktadır.

Thomas, inancı ve bakış açısı gereği İbn Rüşd'e karşı bir düşünüş çizgisine sahip olmasına rağmen, çizgisini sonuna kadar devam ettiremediği ve pek çok felsefi meselede gizli bir İbn Rüşdçülüğe kaydığı, aslında daha yaşadığı dönemde fark edilir. Öyle ki, onun Aristoteles'i dışlamayan teolojik temellendirmeleri, kısa sürede kilisenin tepkisine maruz kalır. Bazı görüşleri, daha yaşadığı dönemde yoğun olarak eleştiri alır. Zira bunlar kilisenin selameti adına tehlikelidir. Bu sebeple 1270 yılında Paris Piskoposu Stephen Tempier, onun bazı görüşleri ile çeşitli İbn Rüşdçü yanlışları, üniversitelerle hemfikir olabilmek adına yasaklama gayretine girişir. Onun girişimi, Dominiken Robert

Kilwardby aracılığıyla Oxford Üniversitesince de onanır. 1977'de Thomas'ın bazı görüşlerini de içeren 219 adet tez, tehlikeli bulunarak yasaklanır.¹³

Thomas'ın suçlanmasından yaklaşık altı ay sonra (7 Mart 1277) Paris Üniversitesi, sapkın görüşleri kontrol altında tutabilmek umuduyla özel alanlarda ders yapma yasağı getirir. Bu yasağın Siger'i büyük sıkıntıya sokar. Zira bu, Siger'in sıkça tercih ettiği bir yoldur. Birkaç ay sonra da Siger, birkaç arkadaşıyla Fransa engizisyon mahkemesine sevk edilir. Üzerlerine çöken belanın sonuçlarını az çok kestiren Siger ve arkadaşları, kraldan af dileyerek paçayı kurtarır (ölümden kurtulur). Görüşlerini tadil eder. Ama tutuklanmaktan yine de kurtulamaz.¹⁴

7 Mart 1277'de deklare edilen mahkûmiyet kararı, Thomas'ın görüşleriyle birlikte bütün Meşşailiğe saldıran çelişkili ve etik olmayan bir talepti. Muhtemelen diğer Meşşai okullarda yeni sapık fikirler açığa çıkmaya başladığı sıralarda Thomas'ın mahkûm edilen görüşleri, ya mahkûmiyet kararından birkaç yıl önce öldüğü için ya da engizisyon korkusundan pek sahiplenilmedi. Ama *Dante (1265–1321), İlahi Komedyada Cennet'te Thomas'ın aydınlattığı ruhlardan müteşekkil bir cemaat kurar. Lombartus, Albertus, Areopagite, Boethius ve Siger, bu cemaatin ileri gelenleridir. İbn Rüşdçü filozof Siger de diğer Meşşai filozof ve teologlarla birlikte Thomas'ın yanı başındadır.*¹⁵ *Bu Tablo, Latin İbn Rüşdçülüğünün sınırları hakkında ilginç ipuçları vermektedir. Yaşadıkları dönemde birbirlerini kıyasıya eleştiren üç şahsiyetin bir arada bulunduğu bu topluluğun ortak noktası Dante'nin Arasat'ta yer verdiği İbn Rüşd'tür.*

Nefs ve Akıl

Thomas'a göre İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülerin nefs anlayışı, corpus Aristotelicum'a uygun düşmemektedir. Thomas'ın iddiasının geçerliliğini sınavabilmek için, öncelikle Aristoteles'in nefs anlayışı üzerinde kısaca durulmalıdır. Bu, bize hem Thomas'ın Aristoteles'i nasıl anladığını hem de İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülere yönelttiği eleştirilerinde haklı olup olmadığını görmemize yardım edecektir.

Aristoteles, nefsi bir tabiat bilimcisi yaklaşım ve yöntemiyle (physikos) araştırmaktadır. Öyle ki, "Nefs Üzerine" başlıklı yapıtında fizikten daha ziyade biyoloji temelli bir insan felsefesi yapmaktadır. Bu, Plâtoncu öğelerle süslenen hıristiyanî nefis algılayışıyla uzlaştırılması zor görünen bir tavidir. Belki de bundan dolayı Latin Ortaçağ'da "Nefs Üzerine"nin (1210), ilk yorumcularından olan Johannes Blund (takribî 1175–1248), nefsin neliği üzerine değil; işlevleri

¹³ http://www.bbkl.de/t/tempier_e.shtml

¹⁴ http://de.wikipedia.org/wiki/Siger_von_Brabant

¹⁵ Dante, *İlahi Komedyada*, x. Kitap: "Bakışının bana döndüğü yerde; ciddiyetle süslenmiş bir ruh parlar; Özlem içinde ve ölüm yavaşça görünür ona; Bu fener Siger, aydınlatan; Saman Pazarında doktor elbisesiyle tek başına; Nefret edilen hakikati nokta nokta açıklar." (Dante, *Die Göttliche Komödie*, Reclam Verlag, Stuttgart 2001).

hakkında hüküm vermenin teologlara daha sevimli geldiğini ifade eder (Tr. De Anima II. 2).¹⁶ Elbette Blund'un dikkat çektiği bu duygusal yaklaşım, teologlarla filozofların bakış açıları ve sınırlarıyla doğrudan ilintiliydi. Filozoflar, işlevselliği nelik bağlamda araştırdıklarından teologlara nazaran daha cesur davranabiliyorlardı. İki grup arasındaki bu tavır farklılığı, doğal olarak farklı anlayışların doğmasını da beraberinde getirdi.

Teolog Thomas'la Filozof Siger arasındaki örtülü kalem kavgası, bakış açılarına bağlı olarak hem 13. Yüzyıl Latin Avrupa'sında hem de daha sonraki birkaç yüzyılda ilginç ayrışmaları ve anlama farklılıklarına da kaynaklık etti. Ama bu gruplaşmanın merkezinde olan Aristoteles'in nefis yorumu nasıldı ve neden aynı kaynağa dayanan insanlar, ayrı sonuçlara ulaştı?

Aristoteles, nefsi hem genel manada "isteme" eylemi olarak işaret edilen maddî, hem de (dualist) ikiliği, esas alan Plâtoncu nefis anlayışına alternatif, yeni bir konsepte ele almaktadır. Nefis, ne hava, ne ateş, ne de madde dışı bir tözdü. O zaman neydi nefis? Aristo'ya göre nefis, yaşayan ve canlı olan bedene biçim veren (forma corporis) özden başka bir şey değildi. Öyle ki, nefis canlılık ve hayatliyetin temel ilkesi (principium animalium), tabii ve canlı organlarla donatılan bedenin kemali (entelechie) idi. Bir başka deyişle, telos'un özü, edim hâlinde tözsel bir formdu [forma substantialis corporis physici organici (De Anima II. I, 412 b5)]. Yaşam, beslenme, gelişme ve tükenme (insan yaşamı bağlamında da duyumsama veya akıl) de; ancak onun kendisi sayesinde bir anlam ifade etmekteydi.

Aristoteles'te, Plâtoncu anlayıştan farklı olarak nefis-akıl bağlantısı ya da nefis-beden ilişkisi, birbirlerinden kopuk iki ayrı unsurun imtizacı değildir. Nefsin sadece belirli bir parçası ayrılabilir bir niteliğe sahiptir (De Anima II. I, 413 a7). Ortaçağ Latin Avrupa'sında da tartışmalar, daha çok nefsin intellectus (akıl) denilen bu ayrılabilen parçası üzerine yoğunlaşır.

Thomas, Plâton'un nefsin güçlerinin (potentiae) insandan ayrı olduğunu kabul ettiğini düşünmekteydi (scg, II, 58). Bu ise, dini bağlamda bazı sorunlar doğurmaktaydı. Bunun üzerine ölümle aklî kısmın ayrılmasının sonuçlarını araştıran şahsiyetin ve nefsin tekliği hakkındaki soru, nefsin öznellik, ölümsüzlük ve tözsellliğini öngören Hristiyan öğretisi çerçevesinde yeniden yöneltildi.

Thomas, Aristoteles'e dayanarak nefsi, genelde cüz ya da kısım olarak ifade edilen üç ana kategoriye ayırmaktadır. Nefsin cüz veya kısımları ile kastedilen, nefsin güçleridir. [potentiae animae (Sth. I, q. 78 a 1)]. Güç ise, nefis aracılığıyla icra edilen işlev ve edimdir (operationes, actus). "Operatio" sözcüğüyle karşılanan "işlev", "kendiliğinden hareket etme" anlamını içermektedir. Bu çerçevede nefis; 1) anima vegetativa ya da nutritiva (operatio),

¹⁶ Iohannes Blund, *Tractatus de Anima* (1970), edited by Daniel Callus and R. W. Hunt.

2) anima sensitiva (duyu organlarının ve beynin operatio'su), 3) anima intellectiva (mens, animus, anima rationalis) olmak üzere üç ana ekseninde açıklanmaktadır.

Anima vegetativa'daki potantiae'nin işlev ve gayreti ise, bedeni içgüdüsel yönden tatmindir. Anima sensitiva, res extra sensibiles'e yönelir; dışarıdan gelenleri içsel olarak duyulur kılarak, acılar ve duyguları (passiones) üretir.¹⁷ Anima intellectiva, tümel olana, akılla kavranabilen aklilere (intelligibiles) yönelir. Nefste aklî kısım, aklî olmayanlara nazaran daha sadedir. Ancak bu, gelişmeyen anlamına gelmemektedir. Akıl, gelişmeye açıktır; ama madde dışıdır. Bu nedenle aklî nefsin yönelim ya da gayreti, sadece bilmeye matuf değildir. Özgürlüğe dayalı, gayeye dönük (anima appetitiva) bir gayrete de sahiptir. Zira aklî tözler, hür olarak karar verme imkânlılığıdır (liberum arbitrium).

Thomas'ın üzerinde ısrarla durduğu nokta, nefsin üç imkânı ya da gücünün bedenle belirli bir ilişki içerisinde olmasından hareketle anima corporis'in farklı farklı olduğu iddiasıdır. Onun nazarında bu iddiayla önemli bir sorun açığa çıkmaktadır. İnsan nefsi, üç farklı yetiye sahip olduğuna göre, acaba forma corporis de üç ayrı form mudur? Aristoteles'in nefsin hüküm çıkaran ve düşünen; dolayısıyla anlayan yetisi olarak gördüğü aklın (intellectus/nous)[quo opinatur et intelligit anima], (De Anima, 429 a 23) nefse ilişkisinin mahiyeti nedir? O, ayrılabilen bir parça mı? Gerçeği kavrayan aklın anlaması, neden herkeste aynı değil? O, kişiye ait bir yön mü? Bütün bu sorular, intellectus'un nefsin özsel bir formu olarak tek veya çok (pluralitas; unitas formarum) olup olmadığı tartışmasını doğurmaktadır.

Thomas'ın unitas formarum (özün birliği) için öncelikle ifade ettiği; nefsin özde sade (simplex) olduğudur. Bunun getirdiği sonuç ise, "bedenin biricik formunun nefis" (anima unica forma corporis) (Sth. I, q. 76 a. 3) olmasıdır. Bu nedenle Thomas için nefis ve beden, özsel; kendinde bir birtaktır [unum per se (scg. II, 56)].

Thomas'ın Aristoteles'ten mülhem insan bedeninin tözsel formunun tekliğini savunması Batı dünyasında orijinal bir yaklaşım olarak kabul görmektedir. Ancak burada hemen dikkat çekilmelidir ki, Thomas antropolojisinin belkemiğini oluşturan bu anlayış, orijin olarak kesinlikle Thomas'a ait değildir. Thomas'ın fikrî olarak Müslüman filozoflarla olan ilişkisinin ikircikliği farklı savunma ve temellendirmeleri gündeme getirme imkânı doğursa da, Hocası Büyük Albertus (Albertus Magnus) ile belirgin bir çekişmesi söz konusu değildir. Ama Thomas, neredeyse harfi harfine Hocası Albertus'un

¹⁷ Thomas, *Nikomakhos'a Etik*'te şu passion'ları sıralamaktadır: şehvet (concupiscentia), öfke (ira), korku (timor), güven (audacia), kıskançlık (invidia), dostluk (zelum), sevgi (amicitia), nefret (odium), özlem (desiderium), kıpti (gaudium) ve merhamet (misericordia).

"De Homine"sinde de yer alan ifadeleri¹⁸, Albertus'a herhangi bir atıfta bulunmadan tekrarlamaktadır. Albertus'un "De Homine"si, Thomas'ın "De Anima"sından daha önce kaleme alınmış bir çalışmadır. Thomas'ın hocasının bu eserinden haberdar olmaması ise, çok zayıf bir ihtimaldir. Hatta mümkün değildir. Çünkü Thomas savunduğu bazı görüşlerinden dolayı töhmet altına alınca; ömrü vefa etmediği için savunmasını bizzat Hocası Albertus'un yaptığı bilinmektedir. Thomas'ın Hocasını gözden kaçırmış bu tutumu, bize göre üzerinde durulması gereken bir noktadır. Zira Thomas, malum olduğu üzere İslâm filozoflarına özellikle de İbn Rüşd'e karşıt bir çizgi takip ettiği imajı vermektedir. Ama Albertus'un İslâm filozoflarına bakışının Thomas'a nazaran daha müspettir. Öyle ki, İslâm filozoflarından aldığı fikirleri beyan etmede öğrencisinden daha cesurdur. Netice itibarıyla Albertus'un İslâm felsefesinden beslenen Aristoteles menşeli nefis-beden bütünlüğünü esas alan insan görüşü, orijin olarak ne Albertus ne de Thomas'a aittir. Ancak Latin Ortaçağ felsefesi adına bir belirleme yapmak gerekirse, ilk olma bakımından övgüyü hak eden Thomas değil, Albertus'tur.¹⁹ Bu husus, Doğu-Batı kucaklaşması konusunda büyük önem arz etmektedir. Zira onun öncelikle akıl ve insan problemiyle ilgili ve diğer pek çok açıklamalarında da karşılaşılan yaklaşımı, bizim Thomas yorumumuzu destekleyici konumdadır. Thomas'ın İbn Rüşd karşıtı bir tavır takınma ve bu tavrını da en açık şekilde "akılların birliği" meselesinde tavizsiz sergileme kararlılığı, dayandığı kaynakları ifşa etmede daha özgür olan Hocasıyla görüş birliği içinde olduğu açığa çıkarsa ciddi yara alabilirdi. Thomas'ın bu ihtimali göz ardı etmediğini düşünmek pekâlâ mümkündür.

Thomas'ın Hocasını karıştırmadan temellendirmek istediği birliğe vurgu yapan insan anlayışında bilme süreci, yine Aristoteles'ten hareketle bilenle bilinenin bir olduğu anlayışına dayanmaktadır. Esasen bu, Latin Ortaçağ'da sıkça savunulan orijin itibarıyla Aristoteles'e ait olan; ama İslâm filozoflarının, özellikle de Farabî'nin işleyip geliştirdiği bir görüşdür.²⁰ Öyle ki, bilinebilme, aklın bir edimidir. Bir başka deyişle, "tıpkı gerçekte (fiilen) duyusal kavramanın gerçek (fiilî) anlamda kavrayabilmenin kendisi olması gibi, gerçekten (fiilen) bilinebilen de, aslında (edimsel olarak) aklın kendisidir." (Intelligibile in actu est intellectus in actu sicut sensibile in actu est sensus in actu). Thomas da aynı geleneğin bir temsilcisi olarak, De Unitate Intellectus contra Averroistas²¹'ta akılla fiilî düşüncüyü özdeşleştirdi (fit actu illa). İzahını yaparken de bunun

¹⁸ Albertus Magnus, *Über den Menschen - De Homine*, Lateinisch-Deutsch, çev. Henryk Anzulewicz ve Joachim R. Söder, Felix Meiner, Hamburg 2004, s. 168: "ex corpore et anima rationali fit unus homo ea compositione."

¹⁹ Bkz. Henryk Anzulewicz, "Einleitung", Albertus magnus, *Über den Menschen*, Latein-Deutsch içinde, Felix Meiner, Hamburg 2004, s. XLIII.

²⁰ Bkz. Farabî, "*Aklın Anlamları (Risâle fî me'ânî'l-akl)*", Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2005, s. 131.

²¹ <http://www.corpusthomicum.org/oca.html>

duyularla duyunun eyleminin (duyumun) özdeş olması (sicut sensus in actu fit sensibile in actu, cap. I, 391 ff) durumuna benzediğini iddia etti.

Burada imkân (güç) ve eylem (edim) (imkânlılık ve gerçeklik) ya da madde ve form olmak üzere aklın iki fonksiyonu açığa çıkmaktadır. Güç halindeki edilgin akıl (intellectus possibilis) her şey olabilir (in omnia fieri). Bunun mefhumu muhalifi ise, her şeyin akledilebilir (intelligibel) olduğudur. Akıl (intellectus), species (formlar ve nelik)'i kabul ettiğinden, akıldan özsel formların yeri (locus specierum) olarak söz edilir. Demek ki, aklın tabiatı her şey olabilmesidir. O, edim halinde (in actu) başka bir şey olabilir. O halde etkin akıl (intellectus agens), bütün bilinenlerin sebebi olabilir. Çünkü bilmek, konuyla; bilinenle bir olmaktır. Yani eşyanın bilinen neliği, aynı zamanda bilme ediminin formudur.

Aristoteles'e göre insan, sadece duyularla kavranabileni bilseydi²², kendisi sayesinde her şeyin bilindiği aktif ilkenin insanla nasıl bir ilişki içerisinde olduğu çözümsüz bir problem olurdu. Bu nedenle etkin akıl, Aristoteles tarafından ayrı (choristos/seperabilis), karışık olmayan (amiges/inmixtus) ve duyular dışı (apathés/impassibilis) bir güç olarak anlaşıldı. Bu nedenle etkin akıl, alıcı (passibilis) değildi. Her şeyle birleşen bir fonksiyonu haizdi. Bundan dolayı da beden ve nefisten ayrıydı. Elbette bu anlayışla gün yüzüne çıkan önemli bir sorun vardı. Ayrık bir etkin akılla elde edilen bir bilgi, gerçekten insana mı aitti? Objektif veya hakikat olan bir durumda ortak bir bilinç olarak beliren bir bilgi, insanî bir edim miydi? Etkin aklın nefsin diğer güçleri ve bedenle ne tür bir ilişkisi vardı? Acaba etkin akıl, varoluşu bilinebilir kılan aktif bir ilke olarak ilahi akıl mıydı? Etkin aklın yanında diğer bir insanî akıl kabul edilebilir miydi? Kabul edilirse, bilgi için niçin tanrısal olan bir akla gereksinim vardı?

Thomas, bütün bu soruların Hristiyan öğretinin özüne ters düşmeden Aristoteles çerçevesinde yanıtlamanın gerekliliğine inanmaktadır. Yoğunlaştığı nokta ise, bireysel özgürlük alanının ortak bir akla kurban etmeden korunmasıdır. Bu nedenle o, etkin aklın insanî nefsin bir gücü olduğunu ve duyusal olarak bilinenlerin tasavvurunun soyutlamayla eşyanın bilinen özüne (intelligible species) dönüştüğünü savundu.²³ Problem, edilgin aklın (intellectus possibilis) tek ya da herkeste aynı olup olmadığı noktasında ise, daha da giriftleşti.

Apfrodiaslı Alexander'ın De Anima'sının bir özeti "De Intellectu" başlığı altında²⁴ Ortaçağ'da elden ele dolaşmaktaydı. Etkin aklın insandan ayrı, aşkın ve ezeli (nec pars, nec virtus animae) bir töz olduğu yönünde Alexander menşeli bir yorum söz konusuydu. İbn Rüşd de bugün Arapçası elimizde

²² *De Anima*, III, 8; 432 a 3–10; *De Sensu*, VI, 445 b 16f.

²³ Thomas'ın bu duruşu, daha sonraları, özellikle 17. Yüzyılda hararetle bir tartışma konusu oldu.

²⁴ Alexander of Aphrodisias, "*De Intellectu*" 110.4: 'I Heard This from Aristotle'. A Modest Proposal, Jan Opsomer and Bob Sharpley, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 50, No. 1 (2000), pp. 252-256, Published by: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association.

olmayan ancak Latince tercümesi bulunan De Anima'nın büyük şerhinde²⁵ Alexander'dan gelen bir geleneğe bağlanarak "heyulanî akıl" olarak kavramlaştırılan edilgin akıl (intellectus possibilis) ayrık, madde dışı ve ezeli bir töz olarak yorumladı. (Tempier'in 109. Tez olarak reddettiği görüş). Bu, bütün tümel bilgi içeriğinin imkânı (est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium) idi. Madde dışılık, zamansızlık (sonsuzluğun), tümellik ve ortak bilincin (sensus communis) sonucu, Aristoteles'in Peri Hermenias'ta savunduğu görüş gibi, bilginin öznel olmadığıydı.²⁶ İbn Rüşd de bütün insanlarda aklın bir olduğunu (quod sit unus intellectus omnium hominum), bedenlerden de ayrık olduğunu savundu. Böylece o, aklın bireysel ve öznel olmasını tehlikeye attı. Roger Bacon gibi düşünürler ise, etkin akıl, ilâhi akıl olarak anladı. O, insanı aydınlatan (illumination) bir edimdi.²⁷

İbn Rüşd'ün tezi kışkırtıcıydı. Siger tarafından da benimsendi. Thomas'ın itirazları da bu bağlamda yükseldi. Onun nazarında akıl, fizikî bedenün bir gerçekliği (edimi) olarak nefsin bir parçasıydı (intellectum esse partem animae quae est actus corporis phisici (cont. Averroes., cap. I, 305f)). Ama İbn Rüşdçüler, aklın bedenün bir edimi olduğu için nefis ve nefsin bir cüzü olmadığına ve ayrık bir töz olduğuna inanmaktaydı [quod intellectus non sit anima quae est actus corporis, aut pars talis animae (cont. Averroes., cap. I, 359f)]. Tempier, İbn Rüşdçülerin bu fikrini 123. Tez olarak mahkûm etmişti.

Akl-beden ilişkisinin nasıl olduğu hususunda yürütülen mantık ise, şöyleydi:

1. Siger, Quaestiones in tertium De anima'da; bilgi olması bakımından bilginin bireyüstü olduğunu; dolayısıyla aklın bedende bir form (güç) olamayacağı (virtus in corpore); bilgi ediminin de sadece tümel akılla bir birleşme (copulatio) ile vücut bulduğu tezini savunmaktadır. Şayet Siger için, nefis-beden ilişkisi, form-madde ilişkisi değilse; bundan çıkan sonuç, aklın insanla bir birlikteliğinin olmadığıdır.

2. Eğer akıl, hem etkin (agens) hem de edilgin (possibilis), ezeli (nr. 109) ve buna göre her türlü maddilikten ve güçten (potentia) bağımsızsa, her ne kadar açıkça iddia edilmese de aklın yaratılmadığı sorunu açığa çıkmaktadır (31. Tez).

3. Siger'in dediği (intellectus (est) unus in omnibus, non numeratus numeratione hominum, in tertium anima) gibi; akıl, biricik ve tek ise, demek ki, onun öznel olmadığı kabul edilmektedir. Bunun anlamı ise, öznel aklî bir nefsin

²⁵ F. Stuart Crawford, Averrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristoteles De Anima Libros*, Cambridge Massachusettes 1453.

²⁶ Bkz. Aristoteles, *Peri Hermenias: Lehre vom Satz* (Des Organon Zweiter Teil) neu übersetzt und mit einer Einleitung von E. Rolfes, Leipzig Verlag von Felix Meiner 1920.

²⁷ <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/B012.htm>

ve bireysel ölümün olmadığıdır. Bireysel, sonlu iştilalı bir aklî nefis (anima intellectiva appetitiva) de olmadığından ahlakî sorumluluk da yoktur.

4. Etken akıl hissizse (intellectus agens impassibilis), demek ki, bedene ait değildir. O zaman acı da yoktur. Acı olmadığına göre, cehennem azabından da söz etmek abestir. Piskopos'un 19. tez olarak mahkûm ettiği, ayrık nefsin hiçbir surette ateşle acı çekmeyeceği (quod anima separata possit pati ab igne) düşüncesi üzerine yöneltilen suale [(utrum anima separata possit pati ab igne?) quaestion 11] Siger'in yanıtı, bunun felsefî bir soru olmadığı (est quaestio non multum philosophica) şeklindedir. Ama ayrık nefsin maddî bir tekabülü olmadığından acı çekme gibi bir durumun söz konusu olamayacağını, Aristo'ya dayanarak temellendirir. Thomas'ın bu soruya yanıtı ise, daha ilginçtir. O, Nyssalı Gregor ve Augutinus ile aynı görüşü paylaşarak; ayrık nefsin yandığı için değil de, kendini ateş içinde gördüğünden acı çekeceğini iddia eder (non autem patitur quia comburitur, sed quia videt se in igne esse). Siger'in bu iddiaya yanıtı, bunun bir yokluk olduğu (sed hoc nihil est) şeklindedir.

Sapkınlık (haereticus) tehlikesi sınırında olan Thomas'ın garip çözüm önerisi, İbn Rüşd'e karşı olma durumunda kalmanın bir uzantısıdır. Ona göre, bilgi, bireysel tecrübenin bir sonucudur (Sth. I, q. 76, a. 1). Dolayısıyla Akıl, tektir ve kişiye özeldir. Fakat Aristoteles de aklın ayrılabirliğinden söz etmektedir. Thomas buna şöyle bir açıklama getirmektedir: Akıl ve nefis; yani beden, varlık bakımından (esse) değil, işlevleri (değişmek/neden olmak) bakımından ayrılır ve farklılaşır (secundum rationem). Farklılığın ilintisi, varlığa göre değildir. Sadece intellectus possibilis'e nispetle intellectus agens'e uygun düşen göreceli bir ayrılma ve farklılaşma söz konusudur. Akıl, nefsin hiç de küçük olmayan ve bedene bağlı olan bir parçası olduğundan tamamen bedenin bir edimidir (pars animae quae est actus corporis physici). Burada imkân ve edim, tıpkı madde ve form gibi birbirine bağlanır. Bir başka ifadeyle, nefsin bedenin özü olmasından (anima est forma corporis) kasıt, nefsin bedenin neden olucu ilkesi (factivum; causa efficiens) olduğu değil, özsel varlık ilkesi (principium esendi) olduğudur. Demek ki, nefis ve beden, bundan dolayı, neden ilkesinde olduğu gibi, beden ve nefis ayrı değil, birdir (interna causa). Ancak anima intellectiva; yani akıl, bedenin özünü oluşturan form (forma corporeitatis) da değildir. O, bedenden bağımsızdır (independes). Bu nedenle aklî nefis, kürekçinin kayığı hareket ettirmesi gibi, öz olarak madde dışı, bozulmayan (inkorruptibel) ve mümkün bireysel varoluşun formudur (forma subsistens).

Thomas'ın akıl temellendirmesinde ilginç olan nokta, her ne kadar İbn Rüşd'e karşı bir çıkış içerisinde olduğunu ısrarla dile getirse de, aslında İbn Rüşd'le benzer bir düşünce çizgisine sahip olmasıdır. Thomas'ın eleştirileri, Siger'in öncülük ettiği İbn Rüşdçülük'le sınırlandırılırsa doğruluk payına sahiptir. Ama hedef tahtasının ortasına 13. yüzyıl Latin İbn Rüşd yorumları değil de, İbn Rüşd konursa, tutarlı bir yaklaşımın söz konusu olduğunu iddia etmek mümkün

görünmemektedir. Zira İbn Rüşd'ün akıl konusundaki nihaî görüşünü tespit etmek oldukça güçtür.²⁸ Ama onun fazla yorum gerektirmeyen bazı açıklamaları, Thomas'ın eleştirilerinin önyargılı ve eksik anlamadan kaynaklandığını göstermeye yetmektedir.

İbn Rüşd

İbn Rüşd, *Telhis u Kitâbi'n-Nefs*'te²⁹ daha önceki akıl anlayışlarını iki grup olarak sınıflamaktadır. Bir grup, Alexander'e bağlanarak; heyulanî aklı (edilgin aklı) sadece istidat ya da imkân, faal aklı (etken aklı) ise ilahî bir cevher; diğer grup da başka Themistius'a dayanarak heyulanî ve faal aklı bir kabul edip bütünüyle ayrı olduğunu ileri sürmektedir. İbn Rüşd, bu iki görüşü de eleştirmektedir. Çünkü bu iki anlayış da gerçeğe uygun değildir. Ancak uzlaştırılırsa daha doğru bir yoruma gidilebilir. Bu nedenle İbn Rüşd için heyulanî akıl, "insana özgü olarak hayal gücüyle birlikte bulunup onu diğer canlıların hayal gücünden ayıran bir istidat ile onunla ilişkili (muttasıl) ve her an fiil alanına çıkmaya hazır durumdaki müste'id (sadece akledilirleri kavramaya yetenekli) akıldan mürekkeptir."³⁰

Heyulanî akıl, bir yönüyle imkânlılık olduğundan edim (fiil) halindeki bir dayanağa gereksinim duyar. Fiil halinde varolma ise, ya cismin ya nefsin ya da aklın bir özelliğidir (Telhisu'n-nefs, s. 85). Bu durumda bir yönüyle istidat olan heyulanî aklın dayanağı nedir? İbn Rüşd'e göre, heyulanî aklın nefsin bir gücü olan tahayyülün dışında bir dayanağı yoktur. Ancak tahayyül, imkânlılık olması bakımından aklı fiil alanına çıkarma da yetersiz kalır. Yardıma ihtiyaç duyar. Burada heyulanî aklın diğer bir yönü olan müste'id akıl devreye girer. Müste'id akıl, boş bir levha gibi suretleri almaya hazır oluşu ifade eden istidatın soyutlama veya birleştirmeye harekete geçirilmesi yeteneği olarak etkin aklın ilk nüvesidir.³¹ Zaten İbn Rüşd'ün nazarında, insanî nefsin bir gücü olarak özde tek olan akıl, biri güç hâlindeki kavramları (ma'kulat) fiil alanına çıkarma (tecrîd); diğeri de fiil alanına çıkan kavramları kabul etme (idrâk) tarzında iki temel işleve sahiptir. *Aklın bu işlevlerini Thomas da harfiyen tekrarlamaktadır. Ancak o, İbn Rüşd'le aynı fikri paylaştığının farkında değil gibidir.* Sürekli tekrarladığı İbn Rüşd ve takipçilerinin heyulaî akıl (intellectus materialis) adı verdikleri insandan ayrı olan ezeli bir akıl uydurdıklarıdır. Oysa İbn Rüşd'te heyulanî akıl, Thomas'ın iddia ettiği gibi, kesinlikle insandan tamamen ayrı ve ayrık bir güç değil, nefsin bir gücü, özde tek olan aklın bir boyutudur. Onun bir boyutu da kavramları oluşturduğundan etkin akıl olarak adlandırılır. Kavramları kabul etmesiyle de münfa'il akıl olur. Bizim burada üzerinde durduğumuz nokta, İbn Rüşd'ün akıl teorisini orijinal yönleriyle ortaya koymak değildir. Bu nedenle

²⁸ Krş. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 123.

²⁹ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'n-Nefs*, thk. A.L. Ivry, Kahire 1994.

³⁰ Sarıoğlu, *a. g. e.*, s. 124.

³¹ Krş. Sarıoğlu, *a. g. e.*, s. 125.

meseleyi, sadece Thomas'ın iddiası çerçevesinde tartışmaktayız. Ulaştığımız sonuç ise, İbn Rüşd'ün hem etkin hem de edilgin akli tek bir akıl olarak gördüğüdür. *Thomas, büyük ihtimalle Afrodisiaslı Alexander'dan gelen İbn Rüşd'ün açıkça eleştirdiği etkin aklın ayrık olduğu anlayışın³², muhtemelen heyulanî akılla karıştırarak İbn Rüşd'e atfetmektedir. Daha da garibi, Thomas İbn Rüşd'ün fikirlerini İbn Rüşd'e alternatif olarak savunmaktadır.* Demek ki, onun İbn Rüşd'e yönelttiği büyük çoğunluğu tamamen mesnetsiz ve haksız olan eleştirileri, fikrî olmaktan daha çok siyasî ve dinî kaygılardan ileri gelmektedir.

Sonuç

Doğu ve Batı'nın iki ayrı dünya, uzlaştırılması kolay olmayan iki farklı kültür olduğundan kuşku duymayanlar vardır. Örneğin Rudyard Kipling, bir şiirinde "*Doğu Doğu'dur. Batı da Batı ve bu ikisi hiçbir zaman birleşmeyecektir. Dünyanın iki ucundan, iki kuvvetli adam bir araya gelse, bu ayrılık ortadan kalkar.*" demektedir. Kipling'in doğrusal bir okumaya dayanan bu sanısının ilk cümlesini Thomas'ın İbn Rüşd olan ilişkisindeki siyasî ve dinî kaygılarına; ikinci cümlesini ise, doğuyla batı arasındaki ayrılığı kaldırmaya muktedir iki özne olarak İbn Rüşd'e ve Aziz Thomas'a hamletmek mümkündür. Zira Thomas'ın muarız belleyip kıyasıya eleştirdiği İbn Rüşd eleştirilerinin arkaplanı, Goethe'nin ulvî bir sezişle dile getirdiği "*kendini ve ötekini bilen(ler için), Doğu ve Batı'nın birbirinden asla ayrılmadığının itiraf edilmesi gereken bir bütün*" olduğu tespitini haklı kılan bir zemine sahiptir.

Thomas, İbn Rüşd'ü ona ait olmayan düşüncelerden dolayı fütursuzca eleştirmekte; fakat garip bir şekilde akılların birliği problemini ele alırken İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü argümanları, neredeyse harfi harfine tekrarlamaktadır. Hatta açıklamalarında İbn Rüşd'le aynı kaygıları taşımakta ve benzer sıkıntılardan bahsetmektedir. İfadeler arasındaki bu benzerliği, her iki düşünürün de aynı şeyleri düşünmüş olabilecekleri kabulünden hareketle açıklamak zor görünmektedir.

Samimi bir Hristiyan teologu olan Thomas, taşıdığı misyon gereği döneminde yaygınlık kazanan ve Hristiyanlık için tehlikeli gördüğü İbn Rüşd'ü görüşlere karşı çıkmıştır. Onun siyasi ve dini kaygılarından güç alan İbn Rüşd muhalefeti, gerek İbn Rüşd'ün yanlı yorumları gerekse İbn Rüşd hakkında yeterli bilgiye doğrudan ulaşamaması nedeniyle oldukça ilginç bir sonuç doğurmuştur. Pek çok meselenin çözüm önerilerinde İslâm filozoflarının da yoğun katkıda bulunduğu bir birikime sahip olan Thomas, ister istemez İbn Rüşd'ün görüşlerini sıklıkla dile getirmiştir. Altı çizilmesi gereken *en açık olgu*,

³² İbn Rüşd, ayrık bir aklın olmadığını şu yorumuyla açıkça ilan etmektedir. "... heyulanî akla olan nispeti, fiil halindeki duyulur suretlerin güç hâlindeki duyuya olan nispetine benzeyen bir aklın, hariçte var olup olmadığı kanıtlanmamıştır... Akıl idrakimizin duyulara benzediğini ifade ediyorsak, bundan, tıpkı uyulur suretlerin nefsin dışında varolması gibi, nefsin dışında bir aklın da varolduğu sonucu çıkmaz." İbn Rüşd, *Makâle sânîye*, s. 48-50.

134 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

onun kesinlikle İbn Rüşd'ü değil, İbn Rüşd'ün sanılan görüşlere sahip çıkan İbn Rüşdçüleri eleştirmiş olduğudur.

Thomas'ın, belki de farkında olmadan, İbn Rüşdçülerin tezlerini İbn Rüşd'ün fikirlerinden de faydalanarak çürütme girişimi, bizlere onu Orta Çağ Skolastik dönemin *gerçek bir İbn Rüşdçüsü* olarak yorumlama imkânı sunmaktadır.

Rasyonellik Bağlamında İbn Rüşd Okumalarının Batı ve İslâm Dünyası İlişkilerindeki İşlevselliği

Functionality of Readings to Ibn Rusd in The Context of Rationality Within Western and Islamic World's Relations

Mustafa Tekin

A) Giriş

İbn Rüşd söz konusu olduğunda, içiçe geçmiş birkaç ilişkinin öncelikle altını çizmek gerekmektedir. Bunlardan ilki, İbn Rüşd'ün yönelimleri itibarıyla içinde olduğu iddia edilen İslâm rasyonalistleri ya da Meşşai filozoflar kategorisidir. Buna göre Farabî, Kindi, İbn Sina ile birlikte İbn Rüşd, İslâm düşünce tarihinde Meşşai filozoflar içinde zikredilmektedir. Hem yaşadığı tarih, hem de dönemlendirme itibarıyla İbn Rüşd, Meşşai düşüncenin doruk noktasında bulunmaktadır. İbn Rüşd'ü bu bağlamda anlamlı kılan diğer bir husus da, tarihsel süreç içerisinde Meşşai düşünceye yapılan itirazlara bir cevabı da temsil ediyor oluşudur. Nitekim kendisinden önce yaşamış olan Kindi, Farabî ve İbn Sina meşşailiğine eleştiriler getiren Gazalî (ö. 1111) "*Tehafütü'l-Felasife*" isimli eserini salt bu konuya ayırmıştır. Daha sonra İbn Rüşd ise, (ö. 1198) bu eleştirilere "*Tehafütü't-Tehafütü'l-Felasife*"sinde cevap vermiştir. Bugünden yapılan tarih okumalarında genelde Gazalî ile Meşşai düşünce; özelde ise Gazalî ile İbn Rüşd arasındaki antagonizma sıklıkla dile getirilmektedir. Bu antagonizmanın merkezinde ise rasyonel düşünce bulunmaktadır. Bir başka deyişle, Gazalî İslâm dünyasının tarihinde kurumsallaşma, donukluk, nakli esas alan, İbn Rüşd ise rasyonalizmi savunan birer portre olarak ortaya çıkarlar. Tabii ki bu algılayış ve konumlandırmada, Osmanlı döneminden itibaren yaşadığımız batılılaşma ve modernleşme sürecimiz ile Batı'ya dair modern zamanlardaki bakışımızın büyük rolü bulunmaktadır.

İbn Rüşd'ün, yönelimleri itibarıyla yerleştirildiği kategoriye ister "Meşşai", isterse "İslâm rasyonalizmi" densin, netice itibarıyla bunun sonradan, dışarıdan ve konjonktürel özellikler de taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Çünkü Batı'nın "gelişmiş"liğinin temeline yerleştirilen rasyonellik, bir şekilde bu tanımlamanın yapılmasında önemli pay sahibidir. Diğer yandan İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem ve topraklar da konumuzla bağlantıları açısından üzerinde durulması gereken hususiyetler taşımaktadır. İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem, Batı'da Rönesans'ın hemen arafesinde olması hasebiyle, modern Batı düşüncesiyle daha yakın bir zaman aralığıdır. Bu zamansal yakınlık, mekânsal temas noktalarının ortaklığı tarafından da teyit edilmektedir. Zira Endülüslü bir filozof olan İbn Rüşd düşüncesinin doğduğu ve yayıldığı çevreler, Batı'nın İslâm dünyası ile karşılaştığı mekânlar olarak öne çıkmaktadır. Tüm bunlar Batı

düşüncesinin temel karakteristikleri bağlamında İbn Rüşd'ü anlamlı hale getirmektedir. Özellikle rasyonalizm, modern Batı düşüncesi söz konusu olduğunda, merkezi bir öge olarak dikkat çekmekte ve algılanmaktadır. Müslüman dünyada hangi konuda tartışma yapılırsa yapılsın, nihayetinde bütün tartışmalar bir şekilde rasyonellik noktasına kilitlenmektedir.

B) Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Arkaplan:

Tebliğ başlığımız, içeriğinin yoklanması gereken dört temel çerçeveye işaret etmektedir. Bunlar; rasyonellik, İbn Rüşd okuması, Batı ve İslâm dünyası ilişkileri ve işlevselliştir. Bu dört temel çerçeveyi tarihi arkaplanlarıyla birlikte kısaca tartışmanın, konuyu anlamlı bir zemine oturtmak açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Öncelikle tüm bu çerçevelerin modern zamanlarda Müslümanların Batı algılayışıyla çok yakın ilintisi olduğunu belirtmeliyiz. Bu sebeple Batı ve İslâm dünyası ilişkilerine en başta değinmemiz uygun olacaktır.

İslâm dünyası Hz. Peygamber'in (s.a.v) irtihalinden sonra, parlak bir dönem yaşadı. Düşünsel anlamda büyük bir canlılığın olduğu bu dönemin doruk noktası Endülüs'te yaşandı. Batı'nın Endülüs üzerinden İslâm dünyası ile sağladığı temas, Rönesans, Reform ve Aydınlanma'ya doğru giden sürecin arkaplanındaki önemli etkilerdendir. İslâm dünyası ile Batı arasındaki ilişkilerin konumuzla bağlantılı dönemi, 18. yüzyıldan sonra Osmanlı'da başlayan yenileşme hareketleridir. Aslında bu dönemde geniş bir zaman aralığı, Osmanlı'nın kendi içindeki kırılma ve dönüşümlerini de içermektedir. Tam da bu noktada, Batı dünyasının nasıl atılım yaptığı ve İslâm dünyasının niçin geri kaldığı birbirleriyle bağlantılı olarak gündeme geldi. Doğrusu birçok tartışmaların arkaplanında Batı'nın kiliseye karşı geliştirdiği mücadele ve akla olan inanç durmuştur. Osmanlı'dan bu yana ise, gelişme ve ilerleme için Batı rasyonalitesi bir kurtuluş olarak önerilmiştir. Burada rasyonel/irrasyonel şeklinde yapılan ayrıştırmada insan akli rasyonel olanla, din ise irrasyonellikle özdeşleştirilerek algılanmıştır. Netice itibarıyla din ve akıl arasında bir tezat konsepti kurulmuştur. O günden bu yana rasyonellik, neliği tartışma konusu yapılmadan "geri"likten kurtulmak için kullanılan bir enstrüman olmuştur.

Öte yandan ilerleme fikrini güçlendirmek üzere Batı'da yapılan din araştırmalarında ortaya atılan, dinlerin toplumların ilerlemesine paralel olarak ilerlediği teorisi, din ve gerilik arasında kurulmaya çalışılan özdeşliği pekiştirmiş ve aynı oranda rasyonalizmi bir kavram olarak öne çıkarmıştır. Buna göre hayatın rasyonelleşmesi, "geri"liğin aşılması açısından Türkiye'de son derece önem kazanmıştır. Rasyonellik vurgusu, sürekli olarak Batı ile temasın, batılılaşmanın ve modernleşmenin garantisi olagelmıştır. Dolayısıyla rasyonellik, Türkiye'de Batı dünyasının takip edildiğini ifade eden bir işlevsellik kazanmıştır.

Bu işlevsellik, rasyonelliğin çok farklı biçimlerde algılanması ve tanımlanması ile de mümkün hale gelmektedir. Bilindiği gibi Aydınlanma'nın temel iddialarından biri olan rasyonellik, gevşek olarak inanç ya da dinin reddine

işaret eder. Kuvvetli bir vurgu ile tüm bilgilerin bir sistem içinde ifade edilebileceği ve prensipte insanın her şeyi bilebileceği gibi içerimlere sahiptir.¹ Dolayısıyla bütün açıklamaların temelini akli veya akli prensipleri yerleştirmektedir.² Türkiye'de gerek İbn Rüşd ile ilgili olsun isterse olmasın, rasyonellik, Doğu ile Batı düşüncesi arasında bir köprü işlevi görmesi için içerimlerine dikkat edilmeden ya da rezervler koymadan kullanılmaktadır. Hatta daha da ötede İslâm'ın akıl dini olduğu ya da İslâm ile rasyonellik arasında tam bir uyum olduğu öne sürülmektedir. Bu, biraz da yenilmişlik psikolojisiyle İslâm'ı Batı'ya yaklaştırmak amacıyla rasyonelliğin işlevsel hale getirilmesi projesidir. Bu projenin İbn Rüşd üzerinden ifadesinin mantıki sonucu ise, farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır.

Bu rasyonalite çok farklı konu ve tartışmalar üzerinden işletilmiştir. Özelde İbn Rüşd bu rasyonalitenin, üzerinde kurulduğu önemli şahsiyetlerden birisidir. Meşşai filozoflar içinde değerlendirilmesi de zaten kurulan ilişkiyi teyit etmektedir. Tam da bu noktada belirtilmelidir ki, İbn Rüşd'e dair yapılacak her bir yorum, Onu bir okuma faaliyeti olacaktır ve her okuma kategorize edip tanımlamayı içermektedir. İbn Rüşd üzerine çalışma yapanlar, Onu farklı boyutlarıyla okumaya çalışmışlardır. Biz bu tebliğde, İbn Rüşd okumalarında Batı ve İslâm dünyası arasında kurulmaya çalışılan pozitif ilişkilerin işlevselliğini rasyonellik bağlamında tartışmaya çalışacağız.

Tam da bu noktada rasyonellik kavramının İbn Rüşd okumalarındaki yansımaları üzerine operasyonel bir çerçeve çizmeden önce, İbn Rüşd okumalarına dair kısa bir mülahazada bulunmak istiyoruz. İbn Rüşd üzerine yapılan çalışmalar, genel olarak felsefe ve kelam alanında odaklanmaktadır. Bunun dışında psikolojik açıdan da İbn Rüşd ve eserlerinin çalışıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün çok farklı ilim dalları açısından ele alınmasının acil bir zorunluluk olduğunu peşinen belirtmeliyiz. İbn Rüşd'ün eserleri üzerine yapılan bu çalışmalar, genel olarak İbn Rüşd'ün din, felsefe, tevil, akıl, nakil, sıfat, ulûhiyet gibi konulara yaklaşımlarını anlamaya çalışmakta ve özetlemektedir. Genel nitelikleri ise, soyut olmaları ve güncel tartışmalara değinmemeleridir. "İbn Rüşd, akıl, din ve felsefe kavramlarına yaklaşımlarıyla modern çağda nerede durmaktadır ve günümüze katkıları nelerdir" sorusu etrafında bir tartışma görülmemektedir. Yine din-felsefe ilişkisinin nasıl çözümlendiğine dair net bir tartışma da yapılmamaktadır. Tabii ki bunun istisnaları olan okumalar da vardır.

C) İbn Rüşd Okumaları:

İslâm düşüncesinin Batı'ya etkisinde İbn Rüşd'ten özellikle bahsedilir ve bu etkinin geniş bir tarihsel dönemi içine aldığı görülür. Bu etkilerin de daha çok

¹ Gordon Marshall, *Oxford Dictionary of Sociology*, 2nd Edition, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 550.

² Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İst., Ağaç Yay., 1992, s. 20.

akıl ve rasyonellik üzerine odaklandığını söyleyebiliriz. Rasyonellik kavramı farklı içerimleriyle birlikte İbn Rüşd okumalarında şu başlıklarda ele alınmaktadır. Bunlar; din-felsefe ilişkisi, tevil, çifte gerçeklik/çifte hakikat, akıl-nakil ilişkisi ve bunların dışındaki konulara yansımalarıdır. İbn Rüşd'ün Batı'ya etkilerinden başlayarak bu başlıkları tartışmaya geçebiliriz.

1- İbn Rüşd'ün Batı'ya Etkisi:

İbn Rüşd üzerine yapılan birçok çalışmada, genel olarak Onun Batı düşüncesi üzerindeki önemli etkisi söz konusu edilmektedir. Bu etkiler daha çok Batı'daki Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın oluşumu üzerinde odaklanmaktadır. Yazınlarda İbn Rüşd düşüncesine karşı kilisenin negatif tutumu özellikle vurgulanmıştır ki, arkaplanında İslâm ve Batı dünyası arasındaki ilişkilerin yakınlaştırılması durur gibidir. Batı'nın mevcut gelişiminde İslâm'ın ya da Müslümanların İbn Rüşd üzerinden katkısı önemli bir vurgu olarak görülmektedir.

Öncelikle İbn Rüşd'ün yaşadığı devir, İslâm dünyasının düşünsel doruk noktası görülürken, Batı'nın Ortaçağ'ında İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülüğe karşıt bir tavrın varlığı söz konusu edilir. H. Ziya Ülken, XIII. asır garp medreselerinde İbn Rüşdçülüğün hâkimiyetini sonraki devirde Albert Le Grand ve Saint Thomas'ın İbn Rüşd felsefesine karşı şiddetli reaksiyonlarının takip ettiğini³ söyler. Bu, bir anlamda rasyonel düşünce ile İbn Rüşd arasında kurulan paralelliğe işaret etmektedir. Nitekim Ülken'e göre, İbn Rüşd, Rönesansın mübaşiri ve devrinin hatta Ortaçağ'ın en modern mütefekkiridir. Quadriye'ye göre de, İbn Rüşd'ün diğer büyük meziyeti kelimcılara karşı felsefenin sarsılmaz savunucusu olması, hiçbir uzlaşmaya razı olmaması ve bu hususta bütün eserlerinde gösterdiği vuzuhtur.⁴ Burada da açıkça felsefe ile rasyonellik arasındaki ilişkiye özel bir vurgu görülmektedir.

Farklı yazınlarda İbn Rüşd'ün İslâm toplumuna sınırlı etkilerine karşın, Batı'ya etkilerinin hem çok yönlü hem de uzun süreli oluşundan bahsedilmektedir. Buna göre, günümüzde bir kısım bilim ve düşünce adamı, İbn Rüşd'ün fikirlerinin Batılı düşüncenin oluşumunda önemli roller üstlendiğini belirtmektedir. Nitekim Avrupa Birliği onu Avrupa'nın fikri mimarlarından biri olarak kabul etmiştir.⁵ Yine bazı yazınlarda, Batılı düşünce ve bilim adamlarının İbn Rüşd'ün Batı'ya etkileri üzerine düşünceleri aktarılmakta; İbn Rüşd'ün Batı'nın modern düşüncesinin oluşumundaki katkılarına vurgu yapılmaktadır.⁶ Yine Etienne Gilson'a atıfla Duns Scot'un İbn Sina ve İbn Rüşd'ü tanıdığı belirtilerek, İbn Rüşd'ün eserlerinin âcilen çevrilmesi gerektiğinin altı

³ H. Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İslam Felsefesi*, c. 5/2, 2. baskı, İst., M.E.B. Yay., 1968, s. 786.

⁴ H. Ziya Ülken, a.g.m., s. 788.

⁵ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İst., Litera Yay., 2004, s. 268.

⁶ Bkz. Bekir Karlığa, a.g.e., s. 271.

çizilmektedir.⁷ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Batı'ya katkılarının çığır açıcı düzeyi söz konusu edilmektedir. Bunun ötesinde farklı ülkelere ve ilim adamlarına İbn Rüşd'ün tesirleri önemle belirtilmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün zihin doktrininin Spinoza, Malbranche'ın "evrensel akıl" ve Carl G. Jung'ın "ortak gayr-ı şuur" görüşüne tesiri çeşitli yabancı referanslarla anlatılmakta ve devamla İbn Rüşd ile Alman idealizmi arasındaki ilişkilere dikkat çekilmektedir. İncelenmesi halinde İbn Rüşd'ün fiil halindeki akılı ile Kantçı empirik self; İbn Rüşd'ün müfark akılı ile Kant'ın müteal self'i arasında benzerliklerin bulunabileceği ifade edilmektedir.⁸

Bu okumalarda İbn Rüşd'ün Batı'ya rasyonellik bakımından külli etkisi daha çok batılılara referansla yapılmaktadır. İbn Rüşd'ün, söz gelimi, tek tek hangi batılı düşünce adamları üzerinde nasıl etkiler bıraktığı konusunda kapsamlı çalışmalar görülmemektedir. Dolayısıyla gerçekten İbn Rüşd'ün düşünsel konum itibarıyla, gerek total olarak gerekse tek tek bilim ve düşünce adamları üzerindeki etkilerinin araştırılmaya ihtiyacı bulunmaktadır. Tabii burada rasyonellik bağlamında önemli bir soruna işaret edilmelidir. İbn Rüşd ve genelde Batı iki farklı medeniyet ve paradigmanın içinde yer almaktadır. İbn Rüşd'ün, rasyonalizmin tüm içerimlerini taşıyan bir çerçeve içine oturtulması söz konusu olmamalıdır. Zaten bu yönde tartışmalar da yapılmış değildir. Ancak İbn Rüşd'ün bilhassa kilise düşüncesinin kapalılığını aşmada nasıl bir katkı sağladığının araştırılması ve bu çerçevede bir okumanın yapılması ciddi önem taşımaktadır. Dolayısıyla rasyonalizmi, içerimlerinden bağımsız kullanarak alelacele İslâm dünyası-Batı arasında yüzeysel paralellikler kurmak için kullanmak yerine, paradigma ve medeniyet farkını dikkate alarak İbn Rüşd'ün İslâm dünyası ve Batı ilişkilerinde durduğu yer tartışılabilir.

2- Din-Felsefe İlişkisi:

İbn Rüşd okumalarında rasyonellik bağlamında tartışılan konulardan birisi de, din-felsefe ilişkileridir. Din-felsefe ilişkileri tartışmalarının odaklandığı temel soru(n); bunların uzlaşp uzlaşmayacağıdır. Burada din, kuralları ve sınırları olan bir olgu; felsefe ise akılı esas alan bir sistem olarak tanımlanmakta ve bu bağlamda dinin sınırlı, aklın ise sınırsız alanı içerisinde ulaşılan sonuçların birbirleriyle örtüşüp örtüşmediği tartışmaya açılmaktadır. Fakat diğer yandan dinin vahiy merkezli, felsefenin ise insan merkezli yaklaşımı bazan tartışılmakta bazan da tartışılmamaktadır. Zaten din ile felsefe arasında bir uzlaşma arayışının ardında da böyle bir farktan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla din ile felsefe arasında uzlaşma arayışı dünyaya bakış, din ile dünya arasındaki ilişkiler vb. birçok açıdan da önemlidir.

⁷ Bekir Karlığa, a.e., s. 37-38.

⁸ Mehmet Bayraktar, "Cağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. XLI, Ank., 2000, s. 21-22.

Doğrusu İbn Rüşd'e dair çalışmalara bu çerçevede baktığımızda, karşımıza farklı okumalar çıkmaktadır. Bir görüşe göre, İbn Rüşd, din ile felsefe arasında kesin bir uzlaşma öngörmektedir. Meselâ, İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl* adlı eserinde şeriatla felsefe arasında tam bir birlik ve beraberliğin bulunduğunu büyük bir vukufiyetle göstermeye çalışmıştır. Felsefi hakikat, dini ve İslâmi hakikate aykırı değildir. Bir hak ve hakikat diğer hak ve hakikate aykırı ve zıt olamaz.⁹ Aslında bu okumada, dini ve felsefi olmak üzere iki hakikatten bahsedilmektedir. Din ile felsefe arasında bir uzlaşmaya işaret edilirken, çok net olmayan biçimde dini ve felsefi iki ayrı hakikat mi ima edilmektedir? Dolayısıyla bu ve benzer bazı okumalarda da muğlâk boyutlar bulunmaktadır. Yine bazı okumalarda, dinin felsefeyle mukayese edilebileceği; bunun bir sonucu olarak da felsefe ile dinin amacının aynı olduğu vurgulanmaktadır.¹⁰ Bir başka çalışmada, daha çok din ile hikmet arasındaki uyuşma ve uzlaşma, genelde İslâm düşüncesi özelde İbn Rüşd üzerinden ileri sürülmektedir. Bu okumanın iddiasına göre, felsefe seküler ve insan merkezli bir içeriğe sahiptir. Hâlbuki İslâm düşüncesinde felsefenin yerinde hikmet vardır. Hikmet, vahyin ışığı altında insanın düşünsel üretimleri olarak tanımlanmakta ve dolayısıyla din ile hikmet (felsefe) arasında bir zıtlaşmanın olamayacağı savunulmaktadır. Bu savunu İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl*'de dile getirdiği din ile felsefenin aynı kaynaktan emen iki sütkardeş olduğu ifadelerine dayandırılmaktadır.¹¹

İbn Rüşd okumalarında din-felsefe arasındaki uzlaşmanın, dinin felsefeye yaklaştırılması gibi bir başka tavırla da yorumlandığını görmekteyiz. Nitekim bir okumaya göre, İbn Rüşd ve Hegel, her ikisi de dini ifadelerin sembolik, temsili ve duyguya yönelik ifadeler olduğunu vurgulayarak, bunların asıl anlamını ortaya çıkarmak için felsefi yorumların yapılmasını söylerler. Her iki filozof da kendilerinden önceki felsefecilerden farklı olarak dini felsefeye çekerek bu uzlaşmayı yapmışlardır.¹² Yine bir başka okumada, dinin, bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak gerekli gördüğü akli kıyasa dayanan felsefeyi yasaklamadığı hatta teşvik ettiği ve zorunlu ilim saydığı İbn Rüşd'e atfen iddia edilmektedir.¹³ Leaman'ın yaklaşımı da bu bağlamda yorumlanabilir: "Filozof, teoloji ile felsefeyi eşit telakki etmektedir ki, burada herhangi bir teolojik çalışma haddi zatında felsefe olarak görülmektedir."¹⁴

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisine yaklaşımını, din ile felsefe arasında dinin lehine umum-husus şeklinde okuyanlar da vardır. Bu açıdan İbn Rüşd'e göre felsefe, şeriatın getirdiği her şeyi inceden inceye araştırıyor. Eğer araştırdığı

⁹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, 3. baskı, İst., Dergâh Yay., 1994, s. 229.

¹⁰ Ahmed Fuad El-Ehvâni, "İbn Rüşd", Çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, İst., İnsan Yay., 1996, s. 168.

¹¹ Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akil İlişkisi*, İst., Beyan Yay., 1994, ss. 228-231.

¹² Mehmet Bayrakdar, a.g.m., s. 24.

¹³ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İst., Klasik Yay., 2003, s. 208.

¹⁴ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev. Turan Koç, İst., İz Yay., 2000, s. 289.

şeyi kavarsa, iki kavrayış birleşmiş olur. Böylece bilgi en yetkin, en eksiksiz biçimine kavuşur. Eğer felsefe araştırdığı şeyi kavrayamazsa, şeriatın getirdiği şey konusunda insan aklının eksikliği anlaşılır.¹⁵ Görüleceği üzere bu okumada felsefenin insan aklına referansla sınırlı tanımı karşısında, dinin külli akıla referansla felsefeden daha kapsamlı ve sınırsız tanımı söz konusudur.

Bazı okumalarda ise, din-felsefe sorunsalının günümüzdeki arkaplanı dikkate alınmakla birlikte, net bir tavır ortaya konmamakta; ancak Batı'nın dine Doğu'nun felsefeye karşı negatif tavrı, İbn Rüşd'ün yaklaşımı üzerinden bir dengeye oturtulmaya çalışılmaktadır. Bu okumaya göre, İbn Rüşd, öncelikle kavramların doğru tanımlanması, konu, içerik ve amaçlarının doğru belirlenmesi gerektiğinden hareketle lafzın delâlet ihtimallerini bütün dereceleriyle ortaya koyarak taassuptan kaynaklanan bakış darlıklarını açmaya, ufuk sığıklarını ise derinleştirmeye yönelik bir çabaya soyunmuş ve hem şeriata (dine) hem de hikmete (felsefeye) derin vukufiyeti nedeniyle bu çabasında başarılı olmuştur. Müslüman dünyada felsefeye; Batı dünyasında ise dine yönelik negatif önyargıların düne göre daha azalmış olmasında *Faslu'l-Makâl* kitabı büyük bir pay sahibidir.¹⁶

Diğer bir görüş de İbn Rüşd'ün din ve felsefeyi birbirinden ayırarak iki ayrı kategori olarak gördüğü şeklindedir. Bu yaklaşım da kendi içerisinde çeşitlenmektedir. Bir yoruma göre, "İbn Rüşd, önyargılı olarak toptan kabul veya toptan reddedici değil eklektik düşünmektedir... Vahiy merkezli dinin idealleriyle insan merkezli olan felsefenin ideallerini bağdaştırmaktan şiddetle kaçınan müellif, her bir vakıayı kendi bağlamında ayrı kategorilerde değerlendirmemiz gerektiğinden yana bir tavır sergiler."¹⁷ Bir başka okumada, İbn Rüşd'ün felsefe ile dini, sonuna kadar rasyonalist kalmak suretiyle telif ettiği söylenemez denmekte; buna gerekçe olarak da felsefe-din telifinin burhani ve zaruri delillerle yapılmadığı gösterilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd Aristo felsefesi ile İslâm düşüncesini uzlaştırmamıştır.¹⁸ Doğrusu burada "felsefe" ile direkt olarak Aristo felsefesi kastedilmektedir. Zaten böyle bir durumda, paradigmal bir farklılık söz konusu olacağı için telif zor olacaktır.

Bir başka okuma, din-felsefe ilişkisinin siyasi boyutuna dikkat çekerken, bir yandan sağlıklı bir okumada bulunması gereken boyutun altını çizmekte, diğer yandan din-felsefe ilişkisini soyut değerlendirmelerle sınırlandırmaktan kaçınmaktadır. Buna göre, siyasi bağlamda din ile felsefe ilişkisi sorununa İbn Rüşd'ün sunduğu çözüm, ister toplumsal isterse teorik düzlemde olsun, felsefe

¹⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, İst., Kitabevi Yay., 1995, s. 319-320.

¹⁶ Orhan Atalay, "İbn Rüşd ve Te'vil Odaklı Tecdit Projesi", *Tabula Rasa*, Yıl: 6, S. 15-16, Isparta, 2006, s. 136.

¹⁷ Ramazan Altıntaş, "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği", *İslâmî Araştırmalar*, c. 15, S. 3, Ank., 2002, s. 401.

¹⁸ Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ank., Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., 1956, ss. 372-374.

ile teolojinin ilişkilerinin uzlaştırılması değildir.¹⁹ Fakat nihai anlamda bu okumada da din ve felsefe iki ayrı kategori olarak ortaya çıkmaktadır.

Doğrusu İbn Rüşd okumaları içinde, hem net görüşler ortaya koyması hem de perspektif geliştirme açısından en önemlilerinden birisi Cabirî'nin yaklaşımıdır. Cabirî, İbn Rüşd'ü döneminin sosyal ve siyasal olayları ile de değerlendirdiğinden güncelleme ve soyutluk problemini aşmış görünmektedir. Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün felsefi projesi, felsefeyi dinden ayırma esası üzerine kuruludur. Böylece din ve felsefe kendilerine özgü kimliklerini koruyabilecek, her ikisinin saha ve sınırları belli olacaktır. Ancak bu yolla her ikisinin aynı hedefe yöneldikleri açıklanabilir ve kanıtlanabilir olmaktadır.²⁰ Burada açıkça felsefe ile dinin kendi kategorileri içinde aynı yönelimde oldukları vurgulanmaktadır. Bu okuyuşun iki temel karakterine Cabirî dikkat çekmektedir. Bunlar; "asıllardan uzaklaşmış bir yerleşik mezhepten kopmak" ve "yepyeni eleştirel ve rasyonel karakterli bir hareketin ortaya çıkması"dır.²¹ Cabirî'nin yaklaşımında –okumalarının bütünü dikkate alındığında- Batılı tarzda bir felsefe-din ilişkisine doğru gidiş vardır. Doğrusu Cabirî, İslâm düşüncesi ve felsefenin metafizik uzantılardan kurtarılması gerektiği fikrindedir ve bu bağlamda eleştirel ve rasyonel düşünceye özellikle işaret etmektedir.

İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde, felsefe ve mantığa dinin nasıl baktığından yola çıkması önemle hatırlanmalıdır. Bu, her şeyden önce felsefe ya da mantığın meşruiyetini dine dayandırma mentalitesinden hareket etmektedir. Dolayısıyla genel İslâm düşüncesinin niteliklerine uygun olarak felsefeyi dinin amaç ve hedefleri açısından tartışmaktadır. Öte yandan İbn Rüşd, bu tartışmayı Burhani kıyas, tevil gibi konulara doğru genişletirken avam/havas ayrımıyla meseleyi sosyal bağlamlarıyla da ele almaktadır.²²

Görüleceği üzere felsefe-din ilişkisine İbn Rüşd'ün yaklaşımı karşısında birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Fakat bu farklı görüşlerin ortak noktası, ister din-felsefe uzlaşması savunulsun, isterse din ile felsefenin iki ayrı kategori olduğu iddia edilsin, din-felsefe yaklaşımına sıcak bakılmasıdır. Bu da felsefe üzerinde bazı rezervler olsa da, din ve akıl arasındaki antagonizmanın aşılmasına yönelik gibi görünmektedir. Bu okumalar bilhassa Gazalî ve Eşarî'ye yönelik tavırlarda daha belirgin hale gelmektedir. Özellikle eleştirel ve rasyonel düşüncenin dine referans yaparak, üzerine kapanan düşünce yapılarını çözeceği beklentisi, günümüzde birçok kesimlerde felsefe lehindeki yönelimleri de arttırmıştır. Öte yandan rasyonel düşüncenin akıl ile özdeşleştirilmiş kimi tanımlamaları çerçevesinde meseleye yaklaşanlar için, ister din-felsefe uzlaşması isterse din ile felsefenin birbirinden ayrılması söz konusu olsun, rasyonelliğe

¹⁹ Alain De Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, İst., Litera Yay., 2005, s. 162.

²⁰ M. Âbid El-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. Said Aykut, Haz. Burhan Köroğlu, İst., Kitabevi Yay., 2000, s. 247.

²¹ M. Âbid El-Câbirî, a.g.e., s. 272.

²² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl –Felsefe-Din İlişkisi*, Çev. Bekir Karlığa, İst., İşaret Yay., 1992, ss. 63-75.

İslâm ve Batı dünyası arasında kaybedilmemesi gereken bir köprü olarak bakışı teyit etmektedir. Ancak buradaki temel vurgunun, felsefe üzerine olduğu ya da Batı aklına referans yapan felsefe merkezli olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Rasyonellik bağlamında İbn Rüşd üzerinden tartışılan bir diğer konu da akıl-nakil ilişkisidir. Aslında İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılan bu konu, modern zamanlarda akıl ve rasyonellik ilişkisi üzerinden konuşulmaktadır. Özellikle aklın nakle olan önceliği düşüncesi, rasyonellikle bağlantıları açısından önemsenmektedir.

İbn Rüşd okumalarında bir görüş, Onun "akıl asıl, nakil ferdir" formülasyonuna uyduğunu iddia etmektedir.²³ Diğer bazı okumalarda ise, İbn Rüşd'ün akıl ile vahyin denkliliğini zımnen kabul ettiği²⁴ belirtilmektedir. Benzer bir yorumda da akıl ile naklin birbirine aykırı olamayacağı vurgulanmaktadır.²⁵

3- Çifte Hakikat (Dualizm):

Çifte hakikat düşüncesi, dualist bir bakış açısının ürünüdür ve daha çok Batıya özgü bir durumdur. İslâm dünyası temelde tevhid inancına sahip olduğundan, tek bir hakikat düşüncesi vardır. Âlem ise bu hakikatın farklı yansımalarından ibarettir. Dolayısıyla kesrette vahdet şeklinde özetlenebilecek bir öze sahiptir. Batı düşüncesinde ise, kadim dönemlerden bu yana din ve dünya arasındaki gerilim dini ve dünyevi otoritelerin konumu ve egemenliğinde de görünür olduğu üzere tartışılmış ve farklı tavırlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ruh/beden, madde/mana, din/dünya vb. arasında yaşanan gerilimler her ikisinin de alanlarına ayrılması ve farklı hakikatlere sahip olduğu şeklindeki düşünce ile çözüme kavuşturulmuştur.

İbn Rüşd'ün Batı düşüncesine etkileri ve Batı rasyonalizmine daha yakın bir filozof olarak değerlendirilmesi, çifte hakikat düşüncesinin İbn Rüşd üzerinden de tartışılmasına sebep olmuştur. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, böyle bir tartışma birçok İbn Rüşd okumasında yoktur. Fakat kanaatimizce, İbn Rüşd söz konusu olduğunda, öncelikli olarak bu konuların çağdaş birikimler eşliğinde yeniden ele alınması gerekmektedir.

İbn Rüşd'ün çifte hakikat fikrini kabul edip etmediği konusunda farklı görüşler söz konusudur. Bir yaklaşıma göre, İbn Rüşd, çifte hakikat fikrine sahiptir: "İbn Rüşd'e göre felsefe, şeriat yönünden vaciptir; onun kardeşidir. Felsefe de hakikattir, şeriat de hakikattir; daha doğrusu bu çift hakikat aynı hakikatın iki yüzüdür, zira Hak hakka aykırı olmaz."²⁶ Fakat bu satırlarda "çift hakikat aynı hakikatın iki yüzüdür" ifadesi, sorunun net bir şekilde anlaşılmadığı

²³ Ramazan Altıntaş, a.g.m., s. 400.

²⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, 2. baskı, İst., İklim Yay., 1992, s. 249.

²⁵ Abdurrahman Bedevi, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, Çev. Muharrem Tan, İst., İz Yay., 2002, s. 228.

²⁶ Mübahat Türker, a.g.e., s. 370.

gibi bir izlenim vermektedir. Çünkü "çift hakikat" ile "aynı hakikatın iki yüzü olmak" arasında ciddi paradigmatik bir fark bulunmaktadır.

Henry Corbin, İbn Rüşd'ün çift hakikat fikrine sahip olduğunu öne sürmenin doğru olmayacağı düşüncesindedir. Ona göre, İbn Rüşd'te daima farklı idrak ve yorum düzeylerinde kendisini gösteren tek bir gerçek söz konusudur. Buna göre İbn Rüşd'e böyle bir düşünce atfetmek doğru olmaz. Ünlü çifte gerçeklik öğretisi, aslında İbn Rüşdçülük görüşü değil, Latin siyasi İbn Rüşdçülük akımının ürünüdür.²⁷

Karlığa'ya göre de, İbn Rüşd çokça eleştirilen çifte hakikat fikrini temelden reddetmektedir.²⁸ Doğrusu kültürlerarası etkileşim ve her kültürün yabancı unsurları kendisine uygun hale getirtmesi bağlamında bu yaklaşımlar oldukça tutarlı görünmektedir. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün İslâm ve Batı ilişkilerinin insanda derinliğine yeniden ele alınması, kültürel farklılık vb. bağlamında önemli içerimlere sahip görünmektedir.

Bir başka okuma da, İbn Rüşd'ün çifte hakikat fikrini savunduğunu açıkça söylenemeyeceğini öne sürmektedir. Bu okumayı yapan Macclintock'a göre, bu tür çatışmalarla karşı karşıya gelen filozoflar doğrusu hakikat, iman (din) ve Aristo metotları arasındaki uzlaşma konusunda ciddi sıkıntılar çekmişlerdir.²⁹ Hakikaten eskiden beri İslâm düşüncesinde böyle bir gerilim bulunmaktadır.

Bazı İbn Rüşd okumalarında ise, bu konuda net görüşler beyan edilmemekte; dolayısıyla her iki tarafa yorumlanabilecek sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Meselâ, "vahiy (din) ile felsefenin kendine özgü prensipleri vardır. Bunlar, birbirinden çok farklı olmak durumundadır... Bu demektir ki, her ikisinin doğrusu kendi içinde belirlenecektir"³⁰ ifadeleri böyledir. Yine İbn Rüşd ile Saint Thomas ile karşılaştırma yapan bir başka okumada da muğlâklık kendisini göstermektedir.³¹

Bu konuda da İbn Rüşd'ün farklı biçimlerde anlaşıldığı rahatlıkla görülmektedir. Burada dikkatimizi çeken bir hususa da önemle işaret etmeliyiz. Okumalarda "hakikat", "doğru" vb. kavramlarda ortak bir kullanım söz konusu olmadığından muğlâklıklar ortaya çıkmaktadır.

4- Rasyonellik:

İbn Rüşd okumalarında rasyonellik, farklı konularla bağlantıları içinde hep vurgulanagelen bir husus olmuştur. Kimi zaman rasyonalizme rezervler

²⁷ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, Çev. Hüseyin Hatemi, c. 1, 5. baskı, İst., İletişim Yay., 2004, s. 421-422.

²⁸ Bekir Karlığa, a.g.e., s. 270.

²⁹ Stuart Macclintock, "İbn Rüşd", *İslam'da Bilgi ve Felsefe-Kindi'den İkbâl'e İslam Düşünürleri*, Haz. Mustafa Armağan, İst., İz Yay., 1997, s. 137.

³⁰ R. İhsan Eliaçık, *İslam'ın Yenilikçileri*, c. 1, 3. baskı, İst., Söylem Yay., 2001, s. 350.

³¹ Bkz. Gülnihâl Köken, *Doğu ve Batı Felsefesinde İbn Rüşd ve Thomas Aquinas*, İst., Alfa Yay., 1996, s. 261.

konsa da genel olarak İbn Rüşd ve rasyonellik arasında paralellikler kurulduğu görülmektedir.

H. Ziya Ülken, siyasi felsefede de İbn Rüşd'ün rasyonalist (akılcı) olduğunu savunarak buna şu gerekçeleri göstermektedir. Ona göre, İbn Rüşd, fakihlere, kelamcılara ve başlıca *El-Ahkamu's-Sultaniyye* adlı eseriyle tanınmış olan İmam Maverdi'ye hücum etmekte; hukukun, devletin, halifelüğün esaslarını yalnız akıldan çıkarmaya çalışmaktadır.³² Yine Ülken, İbn Rüşd realizminin Auguste Comte'da yeni bir şekle bürünmüş olarak çıktığından bahsederken³³, "rasyonalizm" ve "realizm" kavramlarını aslında İslâm ve Batı düşüncesi arasındaki ilişkilerin işlevselliği temeline yerleştirmiş görünmektedir. Aynı şekilde Onun, "bugün şarklı ve garplı âlimlerin Onun hakkında birbirine hiç benzemeyen hükümlere ulaşmalarına bundan dolayı hayret edilmemelidir"³⁴ ifadesi de aslında benzer bir işlevselliği başka açıdan ortaya koymaktadır.

Bir başka okumada ise, İbn Rüşd'ün heyûlani aklın ezeli boyutunu sergileyerek ve ezeli ayrık bir ilke olan faal aklın, insanda külli bilginin oluşumundaki rolünü vurgulayarak bilginin objektif boyutunu teminat altına aldığı iddia edilir.³⁵ Yine aynı okumanın İbn Rüşd'ün akılla ilgili konularında evrimci gelişme çizgisine sahip olduğu tezi de bulunmaktadır.³⁶ Dolayısıyla "objektif bilgi" ve "evrim" kavramları etrafında bir İbn Rüşd okuması söz konusudur ve İbn Rüşd üzerinden İslâm düşüncesinin Batıya yaklaştırılması gibi bir arkaplan sezilmektedir.

İbn Rüşd'ün tevil ve sebep-sonuç ilişkilerine yaklaşımı da okumalara yansımıştır. Buna göre, İbn Rüşd burhani sonuçlarla çelişiyor görünen dini nasların tevil edilebileceğini ve tevil sonucu ortaya çıkacak akıl-nakil ve felsefe-din uzlaşmasının sağladığı bilginin kesinlik taşıyacağını öne sürmektedir.³⁷ Özellikle sebep-sonuç ilişkileri üzerinden İbn Rüşd'ün rasyonelliği de vurgulanmaktadır: "İbn Rüşd, insanın Allah hakkındaki bilgisinin, Onun varlık hakkındaki bilgisiyle doğru orantılı olduğu kanaatindedir; yani insan, varlık hakkındaki bilgisi nispetinde Allah'ı bilebilir. Varlığın bilinmesi ise, Onun bütün yönleriyle sebep-sonuç ilişkisi açısından kavranması demektir. Bu ise ancak rasyonel bir yaklaşım sonucunda elde edilebilecek bir husustur."³⁸

Bir başka okumada, bir yandan İbn Rüşd Batı'nın rasyonelliğinin hazırlayıcısı konumuna oturtulmakta, diğer yandan İslâm ve akılcı düşünce arasındaki bağlantı vurgulanmaktadır. Buna göre İbn Rüşd, geliştirdiği tevil anlayışıyla modern hermenötiğin öncüsü, akılcı yaklaşımıyla rasyonalizmin

³² H. Ziya Ülken, *Eski Yunan'da Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 5. baskı, İst., Ülken Yay., 1998, s. 152.

³³ H. Ziya Ülken, a. g.m., s. 788.

³⁴ H. Ziya Ülken, a. g.m., s. 788.

³⁵ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi-Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İst., İz Yay., 2006, s. 336.

³⁶ Atilla Arkan, a.g.e., s. 339.

³⁷ Hüseyin Sarıoğlu, a.g.e., s. 213.

³⁸ Hüseyin Sarıoğlu, a.g.e., s. 207.

hazırlayıcısı ve nesnel araştırma yöntemiyle de metodolojinin kurucusu, Aydınlanma ve Modern düşüncenin de öncü şahsiyetlerinden biri³⁹ olarak görülür. Bu satırlarda geçen "rasyonalizm", "hermenötik", "nesnel" gibi kavramlar İslâm ve Batı arasındaki ilişkilerin rasyonellik üzerinden kurulmasında işlevsel görünmektedirler.

Cabirî'nin okumaları da sebep-sonuç ilişkileri, burhan ve rasyonalizm bağlamında İbn Rüşd'e yaklaşmaktadır. Ona göre, İbn Rüşd öncelikle Doğu teorik düşüncesini tek bir yöntemin topladığı tek bir düşünce olarak görüyordu ve burhana dayalı olmadığı için bu yöntemi reddediyordu.⁴⁰ Cabirî devamla, İbn Rüşd'ün ontolojik sahada sebebiyeti kabul ederek âlemin tümünün sebepler ve sonuçlardan ibaret olduğu görüşüne vardığını; bu yüzden de evrende gözlemediğimiz nizam ve tertibin İlahi nizamdaki akıl ve tertibe raci olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Bu bağlamda Cabirî İbn Rüşd rasyonalizminin prensibini şöyle izah etmektedir: "Akıl bilebileceği şeylerin haddi hesabı yoktur. Şeriatte olduğu gibi tabiatda da her şeyin sebebi ve sebep olduğu şey vardır. Tabiatta etkin sebepler, şeriatte ise gai sebepler. İbn Rüşd rasyonalizminin bu konudaki gerçekçiliği şu temelden yola çıkar: Akıl bilebileceği şeyler, tabiat sahasında bulunduğu sebepler ve şeriat sahasında kendisine yol gösterecek ilahi maksatların hududu ile sınırlanmıştır. Fakat bu gerçeklik, rasyonalistçe olduğu için açılgandır ve şunu öngörür: Söz konusu hudut ebediyete kadar kapalı değil, bilakis açıktır; akıl onların peşine düşer. Bu noktada ümitsizliğe yer yoktur. Zaten tevil dediğimiz şey bu yüzden var, içtihad da bu yüzden var."⁴² Cabirî burada "icthad" ve "tevil"i de açıklayan bir İbn Rüşd rasyonalizmi açıklamaya çalışmaktadır. Onun bu gayreti, gerek tabiat gerekse insani ilişkilerde belirsizlikler ve rastgelelikleri değil, önceden öngörebilmeyi ve ilkelere dayalı ilişkiyi hedef almaktadır.

Sonuç Yerine:

Doğrusu Batı'da Kiliseye karşı mücadelenin en önemli silahlarından birisi rasyonalizmdi. Rasyonalizm, bir yandan kilisenin hegemonyasına bir karşı çıkışı ifade ederken, diğer yandan insanın en önemli imkânı olan akli ile vahye ihtiyaç duymadan bilebileceğini vurgulamaktaydı. Bu bağlamda rasyonellik, modern zamanlarda Batı'yı betimleyen en önemli nitelik olarak ortaya çıkmıştır. Fakat son tahlilde, seküler, hümanist karakteriyle Batı düşüncesinin birçok özelliklerini, sorunlarını, tarihini üzerinde taşıyan bir kavramdır.

Osmanlı Devleti'nde 18. ve 19. yüzyıllarda vurgulanmaya başlanan rasyonellik, siyasal, sosyal ve ekonomik açıdan sıkıntı ve gerilimlerin bulunduğu bir döneme rast gelmiştir. İlk önce yüzeysel tedbirlerle giderilmeye çalışılan bu

³⁹ Orhan Atalay, a.g.m., s. 122.

⁴⁰ Muhammed Âbid El-Câbirî, a.g.e., s. 248.

⁴¹ Muhammed Âbid El-Câbirî, a.g.e., s. 261.

⁴² Muhammed Âbid El-Câbirî, a.g.e., s. 288.

sıkıntı ve gerilimlerin giderek derinleşmesi, her halükârda Batı ile daha derin bir ilişkiyi ve alışverişi hızlandırmıştır. Rasyonellik (akılcılık), bir anlamda giderek Batı ile ilişkilerimizin, batılılaşmanın temel enstrümanlarından biri olarak itibarlı bir kavram haline gelmiştir. Bu bağlamda, tarihi, düşünsel birikimlerimiz de, oluşan bu yeni durum perspektifinde yeniden okumaya tabi tutulmuştur. Nitekim dini birikimlerin akıl süzgecinden yeniden geçirilmesi istemi de, böyle bir mentalitenin ürünü olmuştur. Hatta İslâm'ın bir akıl dini olduğu söylemi de benzer içerimlere sahiptir.

Meşşai filozoflar kategorisinde değerlendirilen İbn Rüşd de, rasyonellik söz konusu olduğunda, kendisi ve Batı düşüncesi ile çok yakın paralellikler kurulan bir filozoftur. İbn Rüşd, döneminde düşünsel durgunluğa açılım getirmek üzere gayret eden önemli isimlerden birisidir. Öte yandan bilhassa Batı'da modern zamanlardaki düşünce dünyasına ciddi katkıları olmuştur. Bizde İbn Rüşd, özellikle Batı'daki rasyonalizm, felsefeye yakınlık, akli düşünce gibi anahtar kelimelere daha yakın olarak yorumlanmıştır. Biz bu tebliğde, İbn Rüşd okumalarına rasyonellik bağlamında bakmaya çalıştık. Bu incelemenin sonucunda –açıkça dile getirilsin ya da getirilmesin- İbn Rüşd'ün, İslâm dünyası ve Batı arasındaki teorik ve pratik ilişkilerin düşünsel arkaplanda tutularak okunduğunu gördük. Doğrusu bunun böyle olması da gayet doğaldır.

Bugün İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumu aşması için Batı'nın düşünsel ve pratik üretimleriyle çok yakın bir ilişki kurulmasının gerekliliği ortadadır. İslâm dünyası, kendi birikimlerini içselleştirmek, okumak ve değerlendirmek kadar, Batı ile de yüzleşmek, onun meydan okumalarını karşılamak ve dünyaya esaslı şeyler söylemek zorunluluğuyla da yüzyüzedir. Bu bakımdan önce kendi birikimlerini iyi okumak mecburiyetindedir. Dolayısıyla her bir düşünce adamımızı hem kendi düşünsel dünyamıza, hem Batı düşüncesine, hem de güncel dünya sorunlarına katkı ve zaafiyetleriyle değerlendirmek bir yükümlülük olarak önümüzde durmaktadır. Bu açıdan söz gelimi, İbn Rüşd okumalarından bir Batı rasyonalizmi çıkarmak yerine, İbn Rüşd akılcılığının genel "İslâm akli" içerisinde nerede durduğunu görmek, bize düşünsel açıdan tıkandığımız noktalarda nasıl bir menfez açılabilceğinin tartışmasını yapmak ve günümüze öneriler sunmak daha faydalı ve gerçekçi bir okuma olacaktır. Tebliğimizde de değinildiği gibi, İbn Rüşd, Batı'nın kendi paradigması içinde yeniden okunmuş ve orada bir açılım sağlamıştır. Dolayısıyla bazı okumalarda yapıldığı gibi, İbn Rüşd'ten bir pozitivizm çıkarmak beyhude bir çabadan öteye gitmeyecektir. Bu bakımdan İbn Rüşd ve rasyonellik, İslâm ve Batı düşüncesi arasında farklı düzeylerde geliştirilebilecek ilişki ve tartışmaların konusu olarak alınmalı; düşünce ve paradigmalarda zorunlu çakışmalar öngörmek yerine, İslâm ve Batı düşüncesi arasında geliştirilecek yeni düşünsel ve pratik ilişkilerin köprüsü olarak görülmelidir. Bunun için de özelde İbn Rüşd üzerine çok fazla çalışmalara ihtiyaç vardır.

148 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

Tebliğimizde tartışmaya çalıştığımız okumalardan da anlaşılacağı üzere, okumaların soyut düzeyde kalmaması ve güncel sorunlarla bağlantı kurulması son derece önem taşımaktadır. Bu bağlamda özeldir İbn Rüşd'ün düşünce ve yaklaşımlarının, yaşadığı dönem, dönemindeki tartışmalar, sosyal olaylar vb. gibi tarihsel ve sosyolojik okumalar eşliğinde yapılması gerekmektedir. Bu, İbn Rüşd'ü anlamak ve dönemindeki yerini tespit açısından zorunludur. Fakat bundan daha önemlisi, bugünkü koşullarda İbn Rüşd'ün bize neler önerebileceğini ortaya koymaktır. Diğer yandan paradigmal farklılıkları dikkate alarak İbn Rüşd'ün yaklaşımlarını Batı düşüncesi ile karşılaştırmalı biçimde ele almak, Batı düşüncesi ve dünyası ile temas ve yüzleşmeyi sağlayacağından ihmal edilmemelidir.

Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Siyasi Yasaklamalar

Latin Averroism, Refutations and Condemnations

Şenol Korkut

1. İbn Rüşd'ün 13. Yüzyıl Batı Felsefesindeki Genel Konumu

Başlangıçta bu sunumun konusu itibariyle ana kaynaklara inilerek hazırlanmış olmadığını itiraf etmek istiyorum. Şüphesiz bundan birkaç on yıl önce Latince bilmeden Ortaçağ felsefesi hakkında araştırma yapma, felsefi problemleri tahlil etme ve felsefi eserlerden kalkarak 13. yüzyıldaki teolojik, sosyal ve siyasî olayları yorumlamanın neredeyse mümkün olmadığını söyleyebilirdik. Fakat günümüzde İngilizce ve Türkçe kaynaklardan yararlanarak 13. yüzyıl felsefesinin genel yapısı hakkında sahih bilgilere ulaşma, keza bu malumatlardan yola çıkarak sosyal, siyasî ve kültürel yorum ve sentezler yapabilme imkânının olduğunu söyleyebilirim. Yahudi ve Latin İbn Rüşdçülüğünün felsefi problemler bakımından izini sürebilmek için Latince ve İbranice ana kaynaklara inme zorunluluğu halihazırda bulunmaktadır. Fakat benim sunumum felsefi bir iz sürmekten ziyade sosyal, siyasî ve kültürel bir yorumlamayı önplana alacaktır.

Ortaçağ felsefesinde önemli görülen problem alanlarından birisini de Yunan felsefesini anlamlandırma olmuştur. Bu anlamlandırma arayışı Skolastik felsefede, İslâm felsefesinden daha çetin olmuştur. Çünkü İslâm felsefesinin ilk sistematik filozofu olan Farabî'nin mantık, metafizik ve ahlaka dair gerek bizzat yazdığı şerhler gerekse özgün teliflerinde yaptığı yol göstericilik daha erken dönemde Müslüman düşünürlerin Eflatun ve Aristo başta olmak üzere Yunan felsefesinin anlaşılması, yorumlanması ve benimsenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Örneğin İbn Sina Aristoteles'in *Metafizik* adlı yapıtının başta varlık, mahiyet, cevher, araz, illet ve sebep gibi kavramlar odak olmak üzere temel problemlerini Farabî'nin rehberliğine başvurarak anlamlandırabilmiştir. Çünkü İbn Sina, Gutas'ın da işaret ettiği gibi, başlığı metafizik olan bir eserden başlı başına Tanrı'yı araştıran bir içerik beklerken kendisini yabancı olduğu felsefi bir terminolojinin içerisinde bulmuştur. İbn Sina ne zaman ki Farabî'nin *Ağrazu Ma Ba'det-Tabia* adlı eserde felsefe öğrencisi için yapılan yorum ve açıklamalarla karşılaşmıştır, o zaman filozofun felsefi sisteminde Aristo'nun Metafiziği ait olduğu yere dâhil olmuştur.

İslâm felsefesinin Yunan klasikleri ile arasındaki söz konusu yabancılığı aşmasında etken olan bir diğer husus ise her hangi bir komplekse mahal vermeksizin kadim mirası hikmet geleneği içerisine dâhil etmesi olmuştur. Keza İslâm'ın ana kaynaklarının ilme bakışı ve bu teşvikin açtığı imkânlar herhangi skolastik bir okulun kalıplaşmış sınırları olmaksızın bireysel olarak ilim yapabilme

özgürlük ve becerisi başka bir etmendir. Çünkü aynı durum skolastik öğretilerde mümkün değildir. Batı ortaçağında ilim yapma Kilise'nin dolayısıyla ruhban sınıfının tekelinde olan bir uğraştı. Din adamları aynı zamanda maiyetindeki insanların kurtuluşu için Tanrı tarafından seçilmiş insanlardı. Bir öğretici olarak onların otoritesi kilise hiyerarşisi içinde, Yeni Atik ve kilise babaları tarafından teminat altına alınmıştı.¹ Andığımız unsurlar Yunan felsefe klasiklerinin kolay bir şekilde İslâm felsefesinin kültürel ve felsefi evrenine indirilmesine sebep olmuştur. Fakat aynı durumu Ortaçağ skolastik felsefesi için söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Başta Aristo olmak üzere Yunan felsefesinin doğrudan skolastik felsefeyle tanışması yüzyıllar süren sıkıntılı bir döneme denk düşmüştür. Bu tür bir atmosferde ise tartışılan ve yasaklanan metinler bizzat Yunan felsefe klasikleri olmaktan ziyade onlara giden zorunlu bir rehber olarak İbn Rüşd şerhleri, bu şerhlerin başlatıcı bir etken olarak doğurduğu akım da İbn Rüşdçülüktür. İbn Rüşd'ün Batı dünyasında önce büyük bir şöhrete sahip olup daha sonra birdenbire okunmaktan vazgeçilmesinin temel sebebi de budur.²

İbn Rüşd felsefe tarihinde önemli bir yerde durmaktadır. Ona modern dönemlere değin Aristo'nun en büyük yorumcusu olarak bakılmıştır. İbn Rüşd Aristo'nun *Politika* kitabının dışında hemen hemen bütün eserlerini yorumlamış, bu şerhlerin büyük çoğunluğu da günümüze kadar ulaşmıştır. Aristo'nun bazı eserlerine üç tür, bazılarında iki tür ve bazılarında da iki tür olmak üzere İbn Rüşd tarafından telif edilen Tefsir, Telhis ve Cevâmi veya Muhtasarlar şerh geleneğine yeni bir boyut katmıştır.³ İbn Rüşd söz konusu şerhlerde Aristo metinlerinin Arapça çevirilerini kullanmış, bu çevirilerde bazı kavram ve tabirlerin doğru karşılanmamasına rağmen Yunanca bilen şarihlerden daha fazla Aristo felsefesine nüfuz etmiştir.⁴ İbn Rüşd yazdığı bu şerhlerle, Helenistik devir yorumcuları ve Meşşâî filozoflarınca Yeni-Eflatuncu kozmik öğretiyi çerçevesinde yeni bir form verilen Aristo imajını sorgulayarak, filozofun öğretilerine eklenen bu tür unsurları ayıklamış, böylelikle gerçek Aristo figürünü ortaya çıkarmıştı. Bu durum İslâm felsefesinde olduğu kadar 13. yüzyıl Latin dünyasında da İbn Rüşd'ü özgün bir konuma yerleştirmiştir.

İbn Rüşd'ün gerek şerhlerinin gerekse tıp, teoloji ve felsefe ile ilgili kendi özgün teliflerinin hemen hepsinin 1217-1230 yılları arasında Michael Scott, Hermanus Alemanus ve Calonymos gibi mütecimlerce Latince'ye

¹ C.H. Lohr, "The Medieval Interpretation of Aristotle", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, 1982, s.80.

² Söz konusu olguyu inceleyen daha ileri bir çalışma için bkz. Harold Stone, "Why European Stopped Reading Averroes", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, (1996)16, ss.77-95.

³ Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 2003, s.380.

⁴ Aristo metinlerindeki Yunanca felsefi kavramların Arapça yanlış tabirlerle karşılanması ve bunların İbn Rüşd şerhlerine yansımaları ile ilgili kısmi bir değerlendirme için bkz. Roger Arnaldez, *A Rationalist in Islam*, İngilizceye çeviren: David Streight, University of Notre Dame Press, 2000, ss. 33-77.

çevrildiği konusunda araştırmacılar hemfikirdir.⁵ Bu çeviriler 1230 yılından sonra başta Paris ve Oxford üniversitesi başta olmak üzere hemen hemen bütün okullarda ulaşılabilen metinler olmuştu. İbn Rüşd bu tarihten sonra ilk etkilerini göstermeye başlamıştır. Fakat İbn Rüşd'ün Aristo Şerhlerinin eş zamanlı olarak Batı'ya geçtiği ve 1210 ve 1215 yasaklamalarından nasibini aldığı işaret edilmektedir.⁶

Felsefe tahsilinin ilk dönemlerinde Büyük Albert İbn Rüşd'ün görüşlerine sempati duymuş ve 1240–41 tarihinde yazdığı *Summa de Creatures* adlı eserinde fa'al aklın heyûlanî akıldan ayrık bir cevher olmadığını, ayrıca fa'al aklın da insan ruhunun dışında ayrık bir cevher olduğunu kabul ederek İbn Rüşd'ün görüşlerini benimsemişti. Bu nedenle bazı araştırmacılar ona Latin dünyasında ilk İbn Rüşdçü filozof olarak bakmışlardır.⁷ Benzer bir durumu Thomas Aquinas üzerinde de görmekteyiz. Aquinas öncelikle başyapıtı *Summa*'da bir Aristo yorumcusu olarak İbn Rüşd'ün eserlerine saygıyla ve güvenilir bir şekilde başvurmuş, İbn Rüşd'ün mantık ve diğer alanlarda en büyük Aristo yorumcusu olduğunu ifade etmiş ve çeşitli konular bağlamında İbn Rüşd şerhlerine yüzlerce atıf yapmıştır.⁸ Ortaçağ felsefesi uzmanlarının tespitleriyle Aquinas metafizik alanında İbn Sina'nın, fizik alanında ise İbn Rüşd'ün yorum ve görüşlerini benimsemiştir.⁹ Büyük Albert ve Aquinas'ın İbn Rüşd'ü böyle bir konuma yerleştirmesine rağmen daha sonra neden bizzat Aristo'nun eserlerine müstakil şerhler ve İbn Rüşdçüler olarak adlandırılan filozoflara reddiyeler yazmalarının, aklın birliği, dünyevî mutluluğun imkânı ve çifte hakikat teorilerinden daha öte çeşitli sebeplerinin de olduğunu söyleyebiliriz.

Öncelikle İbn Sinacı, Gazalîci ve İbn Rüşdçü etkilere rağmen metafizik, fizik ve siyaset alanını Ortaçağ Katolik dünyası bir dogmalar ve bilinemezler niteliği ile benimsiyor ve sunuyordu. Hristiyan dogmalar entelektüel uğraşı ve toplumu bu alanlar üzerinde yorumlama, araştırma ve sorgulama yöntemlerinden uzak tutuyordu. Oysa İbn Rüşd şerhleri dolayısıyla Aristo metinleri doğa, metafizik ve siyaset alanında irdeleyen, araştıran ve sorgulayan bir zihne hitap ediyordu. Dolayısıyla İbn Sina ve Gazalî'nin etkileri ile

⁵ Bekir Karlığa, age., ss. 387-430. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul, 2003, s. 43., XIII. Asırda Paris Üniversitesinde İslâm felsefesinin Ele Alınışı, *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi*, ed. Charles E. Butterworth, Blake Andree Kessel, çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2001, s.46, İbn Rüşd'ün tıp eserleri başta olmak üzere daha erken dönemdeki etki ve çeviriler için bkz. Charles Burnett, "The Sons of Averroes with the Emperor Frederick" and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd, *Averroes and The Aristotelian Tradition*, ed. Gerhard Endress and Jan A. Aertsen, Brill Publishing, 1999, ss. 258-299, İbn Rüşd mütercimleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. A.Gülnehâl Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1996, ss.28-34.

⁶ Vern L. Bullough, "Medieval Scholasticism and Averroism: The Implication of the Writings of Ibn Rushd to Western Science", *Averroes and the Enlightenment*, ed. Mourad Wahba and Mona Abousenna, Prometheus Books, New York, 1996, s.45.

⁷ Robert Miller C. S. B., "An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert", *Medieval Studies*, V. XVI (1954) s.59.

⁸ Küken, age., s.90.

⁹ Rahim Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenne's and Aquinas' Positions*, Unpublished Dissertation, Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2002, s.16.

oluşturulan Aristocu-Augustinusçuluğun, Yeni-Eflatuncu boyutundan büyük oranda İbn Rüşd yorumları ile soyutlanan Aristo figürüyle çatışması kaçınılmazdı. Bu nedenle Büyük Albert 1240-41 tarihinde yazdığı *Summa de Creatures* adlı eserinde akıl teorisi bağlamında benimsediği İbn Rüşd'ü görüşlerden vazgeçerek, 1256 yılında yazdığı *De Anima* adlı eserinde heyûlanî ve fa'al akılla ilgili görüşlerini tashih etmiş aklın birliği konusuna eleştirel bir tarzda bakmıştır.¹⁰ Büyük Albert heyûlanî ve fa'al aklın insan ruhunun bölümleri olduğunu, dolayısıyla fa'al aklın aşkın olmadığını savunmuş, farklı bir tarzda heyûlanî ve fa'al aklın epistemolojik işlevleri açısından birliği teorisini de sürdürmüştür.¹¹ Aynı İbn Rüşd algısını farklı bir tarzda Aquinas üzerinde de görebilmek mümkündür.

İbn Rüşd bir filozofu yorumlama konusunda da üslup ve biçim açısından bir yenilik sunmuştur. O literal olarak metne bağlı kalmakla beraber problemleri tartışmak ve açıklamak konusunda özgür davranmıştır. Özeklikle Cevâmî veya Muhtasar şeklindeki şerh dizisinde yorumlanandan ziyade yorumlayanın özne olduğu, İbn Rüşd'ün bu şerhlerde özgün görüşlerini işlediği görülmektedir.¹² Farabî'nin *el-İbare Şerh'i*ni istisna kılıarsak bu durum ender görülen bir şerh yazma tarzıdır. İbn Rüşd'ün Şerhlerini gerek Thomas Aquinas gerekse diğer 13. yüzyıl şârihlerinin yorumları ile karşılaştırdığımızda filozofun bu niteliğinden dolayı bu yüzyılda başka bir konumda olduğu görülebilecektir.

Felsefe tarihçileri Batı düşüncesinin Aristo metinleri ile tanışmasını üç aşamada ele almışlardır. Roma döneminde Boethius'un Aristo'nun mantık metinlerini çevirisi bu aşamaların ilkinin oluşturmaktadır. İkinci aşamayı 12. yüzyılın sonlarına doğru başlayıp 13. yüzyılın ortalarına kadar devam eden dönem oluşturmaktadır. 16. yüzyılın sonlarında başlayan modern öncesi çalışmalar da üçüncü aşama olarak kabul edilmektedir.¹³ Batı düşüncesinin Aristo metinleri ile tanışmasında ikinci aşamaya en sıkıntılı dönem olarak bakılmaktadır. Çünkü bu dönemdeki Aristo algısı, sadece mantık ilminde değil tıp, astroloji, felsefe ve doğa alanlarında da kendisini hissettirecektir. Aynı şekilde bu tür bir algının oluşması saf Aristo felsefesini değil Müslüman ve Yahudi düşünürlerin Aristo yorumlarını da kapsayacaktır.¹⁴ İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri böyle bir atmosferde Latin dünyasına girmiş ve uzun bir dönem sürecektir gerilimli bir süreci başlatmıştır. Çünkü İbn Rüşd, 13. yüzyıl Latin dünyasında birçok Aristo şârihinin yaptığı gibi basit bir kitap tanıtımı yapmamış, felsefe öğrencisine yönelik pedagojik amaçları gözetlemekle beraber problemi en üst düzey felsefi üslupla işlemiş, ayrıca konuyla ilgili Afrodisyaslı İskender,

¹⁰ agm., s. 64-67.

¹¹ Z. Kursiewicz, "Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas, and Siger", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, 1982, s. 604,605.

¹² Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev., Ayşe Meral, İst., 2005, s. 156,157, Karlığa, age., s. 381.

¹³ C.H. Lohr, agm., s.81.

¹⁴ aynı yer.

Themistius, Theophrastus gibi Helenistik yorumcuların keza Farabî, İbn Sina ve İbn Bacce gibi filozofların yorumlarını da gözönüne alarak şerhlerini olgunlaştırmış, Aristo'ya ait olmayan görüşleri tespit etmeye çalışmıştır.¹⁵ Cabirî'nin de isabetli bir şekilde vurguladığı gibi İbn Rüşd Aristo felsefesini hatabî ve cedelci düzeyden burhanî bir düzeye çıkarmaya uğraşmıştır.

Bu durum Aristo'nun diğer şerhlerinin değil de neden İbn Rüşd şerhlerinin 13. yüzyıl Latin dünyasında daha etkin ve tehlikeli görüldüğünü de açıklamamıza imkân vermektedir.

Bazı araştırmacıların işaret ettiği gibi, örneğin hemen hemen Aristo'nun bütün eserlerine şerhler yazan Aquinas'ın şerhleri ile İbn Rüşd şerhleri arasında nitelik açısından önemli bir fark vardır. Öncelikle Aquinas'ın Aristo şerhleri Paris üniversitesinin tıp, teoloji ve hukuk fakültelerine bir hazırlık aşaması olarak işlev gören sanatlar fakültesi öğrencileri için tamamen pedagojik amaçlarla yazılmıştı. İkincil olarak ise bu tür bir yazım tarzının doğal sonucu olarak, Aquinas, amacını Aristo'nun kullandığı kelimeler, tâbirler ve düşüncesini genel bir şekilde öğrenciye aktarmak olarak belirlemişti. Aquinas şerhlerinin özellikleri açısından üçüncüsü, konumuz açısından da en önemli olanı ise, onun Aristo metinlerinde Hristiyan vahyi ve teolojisine tezatlık teşkil eden hususları ya reddetmiş, ya ustaca gizlemiş, ya da metinden çıkarmış olmasıdır. Bazı noktalarda ise bizzat imanla uzlaştırma adına Aristo metinleriyle çelişen yorumlar yapmıştır. Örneğin *De Anima Şerhi*'nde pre-Sokratiklerin materyalizmini ve Eflatun'un idealizmini reddetmeye teşebbüs etmiştir. Aynı şekilde kendi inancına göre, Tanrı kelamınca da vahyedildiği gibi bütün zamanlar için geçerli olan ve insan varlıkları hakkında bir Hristiyan'a hakikatin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bir unsur olarak ruhla ilgili fragmanları Aristo metninden çıkarmaya teşebbüs etmişti.¹⁶ Aquinas, Aristo öğretisinde Katolik teolojiyle çelişecek unsurları imalı, iki anlamlı ve tarafgir gizlemelerle yorumlama tarzını benimsemişti.¹⁷ Bu tür bir yorum tarzının felsefe öğrencisini tanımları ve teknik terimleri idrak etmesi için Abelard'ten beri gelen diyalektik bir yorumlama tarzı olduğu, böylelikle Aquinas'ın felsefi problemi Ortaçağ'ın tinsel evrenine indirerek somutlaştırma amacında olduğu bazı araştırmacılarca işaret edilmiştir. Fakat Aquinas hangi amaçlarla bu tür bir yazma ve yorumlama tarzını benimsemiş olursa olsun her halükârda Aristo'nun çarpıtılması söz konusu olmuş ve buna nazaran İbn Rüşd yorumlarının daha saf bir Aristo imajı çizmiştir.

Dolayısıyla 13. yüzyılda birincisini Aquinas'ın sunduğu diğerini de İbn Rüşd'ün takdim ettiği olmak üzere iki tür Aristo imajı vardır. Hatta Weishepl gibi araştırmacılar Aquinas'ın sanatlar fakültesindeki öğrencileri Latin İbn

¹⁵ Alain de Libera, age., s. 157.

¹⁶ John Jenkins, "Expositions of the Text, Aquinas's Aristotelian Commentaries", *Medieval Philosophy and Theology*, 5(1996), s.42.

¹⁷ İlgili örnekler için bkz. agm., ss. 43-49

Rüşdçülüğüne Aristo üzerinden bir cevap verme amacıyla, yani onları cezp etmek için Aristo'ya şerh yazmaya teşebbüs ettiğini iddia etmişler, Gauthier ve Jordon gibi araştırmacılar ise Aquinas'ın *De Anima Şerh'i*ni Paris'e dönmeden yani İbn Rüşd'ü çevrelerle karşılaşmadan önce 1267- 68 yılında Roma'da yazmasından yola çıkarak bu teorisinin mümkün olamayacağını savunmuşlardır.¹⁸ Buna karşın Aquinas'ın Aristo şerhlerinde Katolik inancına karşıt unsurlar konusundaki tutumunu gözlemlediğimizde Weishepl'in teorisyle örtüşen bir durumun olduğunu da görebiliriz. Dolayısıyla imanla tezatlık teşkil eden bazı Aristocu unsurlardan İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülüğün sorumlu tutulmasının sebeplerinden birisini de bu olgu oluşturmaktadır. Aquinas'ın Aristo'su tam olarak İbn Rüşd'ün Aristo'su değildi.¹⁹ Doğru olan Aristo'yu Aquinas sunduğuna göre, İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri olsa olsa yanlış ve çarpık okumanın bir sonucu olabilirdi ve bunun da sebebi doğrudan Aristo değil İbn Rüşd'dü. Dolayısıyla 1270 ve 1277 yasaklamalarında baskın unsur Aristo'nun görüşleri olmasına rağmen yasaklanan aslında İbn Rüşd'ün Aristo'yu sunum şekli dolayısıyla hedef alınan akım İbn Rüşdçülüktü.

Burada belirtmemiz gereken bir diğer olgu ise Klasik Yunan felsefesinin İslâm ve Batı Ortaçağ'ında hangi niteliği ile durduğudur. İslâm dünyası daha 9. yüzyılda Yunan felsefe ve bilimini hikmet geleneğinin bir ürünü olarak görmüştür. Ayrıca dinî kaynaklar ilmi evrensel bir kazanım olarak sunarak Müslümanları teşvik ediyordu. Bu nedenle Yunan filozofları ile birer klasik ve otorite niteliğine bürünmüştü. İslâm düşüncesinin ana kolunu oluşturan Meşşâî felsefe ise ahlak, siyaset ve ruh telakkilerinde Eflatun, mantık, metafizik ve fizik alanında da Aristo olmak üzere, antik Yunan düşünürlerini bilgi, hikmet ve otorite olması açısından sağlam bir zemine oturtmuştu. Dolayısıyla Yunan düşüncesinin İslâm dünyasındaki çağrışımı ile Batı Ortaçağ'ındaki çağrışımı aynı şey değildi. 13. Yüzyılda Yunan düşüncesinin en fazla nüfuz ettiği filozof şüphesiz ki Aquinas'tır. Aristo felsefesinin İbn Sina ve Gazalî eliyle geçirdiği dönüşüm Aquinas'da Aristocu-Augustinusçuluk olarak temayüz edecekti. Buna rağmen Aquinas, Aristo'ya ne antik bir filozof ne de bir otorite olarak bakmıştı.²⁰ Onlar için Aristo başta mantık olmak üzere doğru görüşleriyle kişinin hakikate ulaşmasında yardımcı olabilen birisidir, fakat aynı zamanda Hristiyanlıkla çelişen görüşleriyle de Helenistik paganizmle ilişkisi kolayca kurulabilecek bir figürdür.²¹ Dolayısıyla İslâm dünyasında olduğu gibi 13. yüzyıl Ortaçağ felsefesindeki Klasik Yunan algısı, Helenistik paganizmden tamamen ayrımlaştırılmış bir gönderim alanı değildi. Bu olguya temsilcisi İbn Sina, Gazalî ve İbn Rüşd'ün olduğu ve paganizmin başka bir versiyonu olarak addedilen

¹⁸ agm., s.42.

¹⁹ Vern L. Bullough, agm. s. 47.

²⁰ Jeskins, agm., s. 48.

²¹ agm., s.48-49.

İslâm algısını da eklediğimizde manzara daha da karmaşıklaşmaktadır. Steenberghen'in de vurguladığı gibi Hristiyan kökenli olmayan böylesine felsefi literatürün nüfuzu sebebiyle 13. yüzyılda Hristiyanlık önce büyük bir şaşkınlığa düşmüş, Kilise bir benzeştirme/asimilasyon meydan okuması ile karşı karşıya kalmış ve buna karşı nasıl reaksiyon gösterilebileceğini belirlemek için bir yoğun bir faaliyetin içerisinde olmuşlardır.²² Burada ise hedef olarak yönelebilecek akım 13. yüzyılda Avrupa okullarında yükselen İbn Rüşdçülük veya diğer adı ile radikal Aristoculuktur. Böylelikle İbn Rüşd'ün Aristo yorumları ve bazı özgün görüşleri 1200'lü yıllarda Paris Üniversitesinde bir dizi yasaklamalara konu olmuş ve karmaşık bir şekilde pagan kültürle itham edilmişti.

Tekrar İbn Rüşd'ün şerhlerinin niteliğine dönecek olursak andığımız yazma tarzından dolayı şerhlerdeki metinlerin hangisinin Aristo'ya referans yaptığı hangisinin ise bizzat İbn Rüşd'ün görüşü olduğu, bugün dahi İbn Rüşd uzmanlarının şikâyetçi olduğu bir konudur.²³ Filozofun insanların tasdiğe ulaşmasında aklî kapasiteye dayalı olarak yaptığı hatabî, cedelî ve burhanî tasnife eserlerini yazma tarzında da sıkı sıkıya bağlı olması hakikî görüşlerini tespit etmeyi zorlaştıran diğer bir unsurdur.²⁴ Keza İbn Rüşd'ün felsefî teorilerini geliştirirken bir ayağının aksi yönde Gazalî'nin sisteminde, yani diyalektik bir seyir izlemesi andığımız olgulara eklenilebilecek bir diğer husustur. Bu durum bir filozof olarak İbn Rüşd'ün bazı problemler karşısındaki özgün görüşlerini tamamen ortaya koymayı güçleştirmektedir. Dolayısıyla Latin dünyasında Aristotelesçiliğin İbn Rüşd üzerinden yapılması söz konusu akıma dâhil olanları Aristocu mu yoksa İbn Rüşdçü mü olarak adlandırmak konusunda kısmî bir muğlâklığa yol açmıştır. Böylelikle 13. yüzyıl felsefî atmosferine İbn Rüşd'ün Aristo yorumları ile bazı yorumlarda da parçalarını bulabileceğimiz İbn Rüşd'ün özgün felsefesinin orantılı bir şekilde nüfuz etmediğini, ayrıca onun Batı düşüncesine bir filozof olarak yaptığı etki bir Aristo yorumcusu olarak yaptığı etkiyi ayırmanın kolay olmadığını söyleyebiliriz.²⁵ Latin İbn Rüşdçülüğü başlangıç olmak üzere daha sonraki asırlarda Batı düşüncesinde İbn Rüşd algısının İbn Rüşd'ün özgün teorilerinden farklı bir mecrada seyretmesinde, filozofun farklı ve çarpık yorumlamalara imkân tanıyan sistemine kısmî bir pay vermek gerekir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün özgün görüşlerini genel bir kıstas olarak kabul edersek 13. yüzyılda İbn Rüşdçülük olarak adlandırılan görüşlerin tamamen filozofun özgün görüşlerini takip eden bir ekole denk düşmediğini

²² Fernand Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain and Paris, 1991, ss. 67-107, "The Parisian Condemnations of 1270 ve 1277", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed., Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, s. 65, Fernand Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., s. 1

²³ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul, 2006, s. 264,

²⁴ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri, Din ve felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara, 2007, s. 62.

²⁵ Oliver Leaman, "Averroes and the West", *Averroes and the Enlightenment*, ed. Mourad Wahba and Mona Aousenna, Prometheus Books, New York, 1996, s.58.

söyleyebiliriz.²⁶ Bu nedenle Batı'daki İbn Rüşdçülüğün örneğin bir Kantçılık gibi felsefi bir ekolü adlandırmadan uzak olduğu kabul edilmektedir.

13. yüzyıl boyunca İbn Rüşdçülük hem felsefi reddiyeler hem de siyasî yasaklamalara maruz kalmıştır. Öncelikle doğa ve metafizik alanında saf Aristocu bir terminoloji yükselmiş, heyûlanî akıl ve fa'al aklın ayrık tözler değil, ikincisi birincisine içkin tek bir cevher olduğu anlayışı aklın birliği teorisini doğurmuş, filozofun hakikat arayışının bir sonucu olarak gerçek mutluluğun dünyevî hayatta da mümkün olduğu teorisi temayüz etmiş, dünyanın ezeliği teorisi yaratılışa yönelik dinî kaynakların söylemi ile İslâm felsefesinde de geniş bir tartışma alanı doğurduğu gibi baş göstermiş ve bugün anlaşıldığı şekliyle sistemleşmemiş bir çifte hakikat teorisi İbn Rüşd'ün görüşlerine daha sadık bir şekilde bazı filozoflarca benimsenmiştir.

Bu bağlamda 1250 ile 1277 arasında İbn Rüşdçü olarak telakki edilen başlıca iki filozof vardır; Brabantlı Siger ve Daçyalı Boethius.

2. İbn Rüşdçülük

2.1. Brabantlı Siger

Brabantlı Siger 13. yüzyıl felsefesinde özgün bir yerde durmaktadır. Özellikle felsefi psikoloji alanında ana akımdan ayrılmaktadır. *Questiones in librum tertium de anima*, *Tractatus de anima intellectiva* ve *De intellectu* adlı yapıtlar önde gelen eserleridir.²⁷

Siger, ilmî yöntem bakımından akıl ve iman arasında özgün bir yerde durmaktadır. O imanı daha üst bir statüye yerleştirerek ilmî araştırma bakımından kendisine/filozofa bir alan açmıştır. Onun metotuna göre aklın vardığı sonuçların imana ters gelmesi doğal bir durum arzedecek fakat sonuç imanı aşındıracak bir konumda olmayacak, nihaî karar ise iman lehinde olacaktır. Siger *De anima intellectiva* adlı eserinin girişinde

"Biz bu eserde hakikatten ziyade filozofların bu konuda ne dediğini ve niyetlerinin ne olduğunu araştıracağız. Çünkü biz felsefi bir usul takip ediyoruz" demiştir.²⁸

Etienne Gilson bu durumun bilgi-iman dikotomisinde zihinsel gelgitler yaşayan her insan için doğal bir yöntem olduğunu, günümüzde dahi bazı insanların inanmadıkları şeyleri kendilerine itiraf etmeden önce içlerinde büyük bir direnişe karşı savaşmak ve onları yenmek zorunda kaldıklarını, 13. yüzyılın dinî atmosferi tasavvur edildiğinde ise söz konusu yöntemin çok daha meşru bir tavır olabileceğini vurgulamıştır.²⁹ Siger doğal aklın kesinliğinin imanın bizlere

²⁶ Oliver Leaman, *Is Averroes an Averroist, Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, ed. Friedrich Niewöhner and Loris Sturlese, Zürich: Spur Verlag, 1994:9-22, s.22.

²⁷ Z. Kursiewicz, agm., s. 613.

²⁸ C.H. Lohr, agm., s. 88.

²⁹ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev., Ayşe Meral, İstanbul, 2007, s. 547.

sunduğu kesinlikten daha alt düzeyde olduğunu savunmaktadır.³⁰ Aşağıdaki sözler Siger'in felsefi metotunu daha açık bir şekilde göstermektedir.

*"Eğitim ve hakikatin temasası içinde yaşamak istediğimiz için, doğal, ahlaksal ve ilahi şeyleri Aristoteles'in düşüncesine ve düzenine göre ele alacağız; filozoflara verilmemiş olan ilahi vahyin ışığı tarafından bizlere açıklanan Ortodoks inancın haklarına zarar vermeden bunu yapacağız; çünkü ilahi mucizeleri değil de, doğanın olağan ve alışıldık gidişatını dikkate alan filozoflar şeyleri, teolojik hakikate ters düşmeden- ki teolojik hakikatin bilgisi daha üst bir ışığa bağlıdır- aklın ışığına göre açıklamışlardı. Filozofun, aklın ulaşabildiği alt nedenlere göre bir şeyin zorunlu veya imkânsız olduğu sonucuna varması, erdemi ve nedenselliği hiçbir mahlûk tarafından anlaşılabilir olan yüce neden sayesinde eşyanın farklı olabileceğini söyleyen imana ters düşmez."*³¹

Siger'in bu sözleri din ve felsefe bağlamında Farabî ve İbn Rüşd'ün temel tezlerinin amatör bir şekilde aslına sadık olarak okunması ama farklı bir reproduksiyonudur. Buna rağmen Siger'in metodu İbn Rüşd'ün savunduğu aynı ve tek olan hakikatin burhanî, cedelî ve hatabî yöntemle idrak edilmesi de değildir. Keza Siger biri akıl ve felsefe diğeri de iman ve din açısından çelişik iki önermenin aynı anda doğru olabileceği şeklindeki çifte hakikat teorisini de savunuyor, değildir. Bu noktada Siger'in metotunun sistemleşmiş bir çifte hakikat kuramına göre İbn Rüşd'ün asıl metotuna hem tarih olarak hem de metot olarak daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Siger *Quaestiones morales* adlı yapıtında belki de Kilise erdemlerine ters düşecek bir şekilde, akli erdemlerin ahlakî olanlardan daha değerli olduğunu savunmuş, alçak gönüllülüğün bir erdem olamayacağını çünkü onun âlicenaplığın karşıtı olduğunu benimsemiştir.³²

Siger'i 13. yüzyıl felsefesinde özgün bir konuma oturtan andığımız ilmî metodolojinin de bir yansıması olarak, Leibnizce monopşisizm olarak adlandırılan aklın birliği teorisini benimsenmiş olmasıdır. İbn Rüşd'ün *De Anima III-5*'e yaptığı yorumlardan kaynaklanan bu görüşe göre akleden ruh insanın bedenine varlığından dolayı değil ona yalnızca işlemleri açısından bağlıdır.³³ Akleden ruh ve beden sadece bir gayret, bir karışımdır. Fa'al akıl insan zihnine iştirak ettiği için anlama ve bilme işlevi yalnızca bireysel akla değil de bütün olarak insanlık türüne atfedilebilir. Dolayısıyla Siger tek ve insanlık türüne ait bir aklın varlığını

³⁰ age., s.548.

³¹ aynı yer.

³² C. H. Lohr, agm., s.88.

³³ İbn Rüşd'ün konuyla ilgili olarak üç ayrı şerhdeki yorumunun ayrıntılı bir tahlili için bkz. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul-2006, ss. 287-323.

kabul etmiştir.³⁴ Buna göre heyûlanî ve fa'al akıl iki ayrı ayrı cevher değil aynı ayrı ayrı akleden cevherin iki gücüdürler.³⁵

Bu teori, iman ve teoloji açısından bazı sorunları doğal olarak bünyesinde taşımaktadır. Tek tek insanların özgürlüğü ve sorumluluğu konusu, ölümden sonra ruhun ayrılaşmasının nasıllığı ve her şeyden önce ruhun kişisel ölümsüzlüğü meselesi. Ayrıca aklın birliği teorisi Hristiyanlık öğretisi açısından da problemliydi çünkü Tanrı her gün ve her zaman yeni yeni ruhlar yaratıyordu ve bunlar ölümlülere nüfuz ediyordu. Kilise öğretisi akli beden bir sureti olarak görmüştü ve akıl ayrılabilen, bireyselleşen ve varlık haline gelen bir mahiyetteydi.³⁶ Fakat Siger takip ettiği metodoloji ve vardığı sonuçlar bakımından bu çelişkili durumda bir sakınca görmemiştir.

Siger âlemin ezelliliği teorisini de savunmuş, bunu da küllîler üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Siger küllîlerin fertlerde herhangi bir varlığa sahip olamayacağı, cüz'ilerin kesin belirlenmiş fertler olarak Tanrı tarafından oluşturulduğu, aynı durumun âlem için de geçerli olduğu şeklindeki görüşleri benimsememiş ve reddetmiştir.³⁷ Siger, insan türünde görüleceği gibi bozulabilen varlık ve türlerin daima var olduklarını, bunların varlıklarının var halinde olmadıkları bir süreçten sonra başlamadığını, bütün türlerin form olarak ezelf ve sebepli olduğunu, dolayısıyla âlemin de ezelf olduğunu savunmuştur. Siger'e göre türlerin bireysel varlık olarak temayüz etmediği bir zamanda onların var olmadığını söyleyebilmek mümkün değildir.³⁸ Siger, başta Aristo olmak üzere filozoflara göre insan türünün ezelf olduğunu, fakat bu ezelliliğin fertlerden bağımsız düşünülmemeyeceğini, insan türünün arizî olarak, fertlerin ise özü itibarıyla Tanrı tarafından meydana getirildiğini savunmuştur.³⁹ Siger'in âlemin ezelliliği ile ilgili bu teorileri kısmen Aquinas'ın ilgili teorisi ile paralel seyretnmekle beraber ayrıntılarda ondan ayrılmaktadır. Siger aklın zamanın akışı içinde oluştuğunu, bedenle birleşen ruhun da bu zamanda yaratıldığını ifade etmekte, ayrıca bu durumun Tanrı'nın ilahi iradesinde bir değişiklik meydana getirmeyeceğini savunmaktadır. Steenberghen bu noktada Siger'in Aquinas'a göre hem Aristo hem de Hristiyan öğretilerine daha fazla sadık kaldığını ifade etmektedir.⁴⁰

³⁴ Gilson, age., s. 550.

³⁵ Bernardo Carlos Bazen, "Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object", *Journal of the History of Philosophy*, 1981, 19:4, s. 441. Siger'in akıl teorisini eleştirel bir tahlil için aynı eser, ss.442.446.

³⁶ Abu'l Walid Muhammad, *Averroism*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 1998, s. 595.

³⁷ Siger of Brabant, "On the Eternity of the World", *St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure On the Eternity of the World*, ed. Cyril Vollert ve diğerleri, The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1984, s.87.

³⁸ Age., s.86.

³⁹ Age., s.85.

⁴⁰ Steenberghen, age. s. 6-8.

2.2. Daçyalı Boethius

1250–77 yılları arasında Paris Üniversitesi'nde İbn Rüşdçü olarak adlandırılan bir diğer filozof ise Daçyalı Boethius'tur. O, aklın birliğini savunmaktan ziyade hakikat karşısında filozofun konumu ve dünyevî mutluluk hakkındaki görüşleri ile 1270 ve 1277 yasaklamalar listesine girmiştir. Boethius Plotinus'un metafizik mistisizmini çağrıştıracak şekilde aklın teemmül ve temaşası ile alttan üste doğru nedenleri takip ederek kendisinden başka bir nedene sahip olmayan, değişmez ve ebedî olan ilk nedene doğru gidilebileceğini, onun bilgisine sahip olabileceğini, onu temaşa edebileceğini ve bu işlevden mistik bir haz duyacağını savunmuştur. Söz konusu işlevi gerçekleştiren kahraman ise hayat serüveni bu yüce mutluluğu elde etmeye odaklanmış filozoftur. Boethius filozofun yaşantısı olarak anlattığı söz konusu hayat çizgisinin en doğru hayat olduğunu fakat bu hayatı yaşamayanların da doğru bir hayat yaşamadıklarını benimsemiştir.⁴¹ Boethius'un tanımladığı felsefe ve filozof kavramları insanın ulaşabileceği yüce iyiliği tanımlamak üzere kurgulanmıştır. Böylelikle akıl, hakikati, imanî bir sezgi ile temaşa edebilecektir. Boethius'un bu görüşlerinde de aynı şekilde sistemli bir çifte hakikat anlayışından ziyade felsefe ve akıl yoluyla hakikatin temaşası ve bilgisini elde etme durumu önplana geçmektedir ki bu da aynı Siger de olduğu gibi iman ve akıl, din ve felsefe bağlamında İbn Rüşd'ün özgün görüşlerine daha yakındır. Boethius'un şu sözü bu bağlamda ilginçtir.

*"Bu beşeri hayatta mümkün akılla bildiğimiz mutluluğun en mükemmeli, iman sayesinde gelecek hayatta ulaştığımız mutluluğa en yakın olandır"*⁴²

Etienne Gilson bu tür bir hakikat arayışı serüveninde Boethius'un Hristiyan inancını konu dışında bırakmakla kalmadığını lakin onun uzağında mutsuz olmadığını da hissettirdiğini vurgulamıştır.⁴³ Ayrıca Boethius akli ve ahlakî erdemler konusunda Siger'le benzer bir tutumu benimsemiş, akli erdemlerin işlevlerinin insanda bulunan en mükemmel meleke olduğunu kabul etmiştir.⁴⁴

3. İbn Rüşdçülüğe Reddiye

Büyük Albert ve Thomas Aquinas, aklın birliği konusunda İbn Rüşdçü filozoflara karşı eleştirel bir tutum takınmışlardır.⁴⁵ Önce Büyük Albert 1256 yılında *De Unitate intellectus contra Averroem* adlı bir risale telif etmiş, bir benzerini ise 1270 yılında Thomas Aquinas yazmıştır. Ayrıca St. Bonaventure 1273 yılında yazdığı *In hexaemeron* adlı eserinde bireysel ölümsüzlüğü imkânsız

⁴¹ Gilson, age., s. 551.,B. Carlos Bazan, "Siger of Brabant", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed., Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, s. 634.

⁴² Gilson, age., s. 552.

⁴³ Gilson, age., s. 552.

⁴⁴ C.H. Lohr, agm., s. 88.

⁴⁵ Z. Kursiewicz, agm., s. 614.

olarak kabul ettikleri gerekçesiyle Aristo ve İbn Rüşd'ü eleştirmiştir.⁴⁶ Romalı Gilles de aynı şekilde *De erroribus philophrum* adlı yapıtında İbn Rüşdçüleri şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir.⁴⁷

Aquinas bazı eserlerinin ilgili yerlerinde konuyu ele almış ve andığımız şekilde bizzat bir reddiye yazmıştır.⁴⁸ Eserde Aquinas aklın birliği teorisinin Aristo'nun özgün görüşlerinde bulunmadığını bu durumun İbn Rüşd'ün çarpık yorumlamasından kaynaklandığını savunmakta, bir Aristo yorumcusu olarak İbn Rüşd'e yönelik olarak ana yapıtlarında sergilediği saygın üslubun yerini ithamkâr bir tarz almaktadır. Aquinas eserin girişinde şöyle demektedir.

*"Uzun zamandır aslı İbn Rüşd'ün eserlerinde bulunan akılla ilgili bir yanlış hızla yayılmaktadır. İbn Rüşd Aristo'nun adlandırdığı mümkün olan şeyi araştırmayı sürdürmekte fakat o bu materyali çarpık bir şekilde isimlendirmektedir. Buna göre akıl bedenden ayrı bir şekilde varolan bir cevherdir; kendi formu olarak onunla hiçbir şekilde birleşmez ve daha da ötesi bu heyûlanî akıl bütün insanlarda birdir. Biz bunu reddeden çok şey yazdık fakat konu hakkındaki bu tür yanlışlar hakikate karşı saygısız bir şekilde devam ediyor, bizim buradaki amacımız bir kere daha bu yanlışla karşı yazmak ve kesin bir şekilde reddetmektir."*⁴⁹

Aquinas aklın birliği teorisinin Aristo'da, Themistius ve Theophrastus gibi Helenistik şârihlerde⁵⁰ ve Gazalî ve İbn Sina gibi Meşşâî filozoflarda⁵¹ olmayan bir düşünce olduğunu, bu teoriyi savunan Latin düşünürlerin hata içinde olduklarını ve böyle bir manzaradan tamamen İbn Rüşd'ün sorumlu olduğunu savunmaktadır.

Aquinas risale boyunca Aristo'nun *Ruh Üzerine, Nikomakhos'a Etik ve Fizik* adlı eserlerine atıf yaparak, hem fizik kanunları hem de epistemolojik açıdan Aristo felsefesinde böyle bir teorinin olmadığını, dikkatli bir şekilde okunduğunda Aristo'nun heyûlanî ve fa'al akli ayrı olarak kabul ettiğini, göstermeye çalışır.⁵² Aynı şekilde İbn Sina'nın akli, beden bir formu olarak ruhun bir gücü olarak kabul ettiğini,⁵³ Gazalî'nin de ruhun hareket eden ve bilen olmak üzere iki gücünün bulunduğunu işaret ettiğini⁵⁴ dolayısıyla bu filozoflarda aklın birliği ile ilgili her hangi bir görüşün bulunmadığını, Meşşâî geleneğe bu yanlış İbn Rüşd'ün soktuğunu, onun fa'al ve heyûlanî akıl konusunda Aristo'yu, Themistius ve Theophrastus gibi yorumcuları yanlış

⁴⁶ Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1988, s. 165.

⁴⁷ C.H. Lohr, agm., s.91.

⁴⁸ Thomas Aquinas, *On There Being Only One Intellect*, translated by Ralph McInery, Aquinas Against The Averroists, Prudue University Press, Indiana, 1993, ss. 18-155.

⁴⁹ age., s. 19.

⁵⁰ age., s.141.

⁵¹ age., s.139.

⁵² age., s. 55.

⁵³ age., s.77.

⁵⁴ age., s.77.

yorumladığını⁵⁵ ve Meşşâî felsefeyi saptırdığını⁵⁶ ifade etmiştir. Aquinas risalenin son paragrafında Siger'in; "Akıl vasıtasıyla zorunlu olarak sayıca aklın bir olduğu sonucuna vardım fakat kesinlikle bunun imana karşı olduğunu iddia ettim" şeklindeki sözüne atıf yaparak, bu nedenle Siger'in, imanı, karşıtı zorunlu olarak sonuçlanabilecek şeyler hakkında bir şey olarak düşünecek pozisyonda olduğunu işaret etmiş ve Aristo mantığının -benzerlik ve karşıtlık olmak üzere- temel ilkeleri açısından söz konusu yöntemi çok tehlikeli bulmuştur. Çünkü buna göre zorunlu olarak sonuçlanabilecek tek şey, karşıtı yanlış ve imkânsız olan zorunlu hakikattir; oysa klasik mantığa göre, A doğru ise A olmayan yanlıştır. İbn Rüşdçü kişi ise A olduğunu düşünmemizi ama A olmayana inanmamızı ister. Buna karşın aynı anda hem A'yı hem de A olmayana doğru olarak ileri süremeyiz. Aquinas, İbn Rüşdçülerin bu şekilde savunduğu önerme türünün çok sakıncalı bir durumu mahiyetinde barındırdığını ima etmektedir. Aquinas'a göre bu önermeyi zorunlu olarak imanin yanlış ve imkânsız hakkında olduğu önerme takip edecektir.⁵⁷ Bu aşamada Aquinas aklın birliği hakkında İbn Rüşdçülere karşı yazdığı reddiyesinin final cümlesine gelmektedir.

*Bu tür bir durum Teslis, Tanrı'nın hulul etmesi ve bunun gibi alanlara da yönelebilecek tehlikeli bir yöntem ve akıl yürütme tarzıdır.*⁵⁸

Kaynaklar Aquinas'ın eleştirilerine karşı Siger'in 1270 yasaklamasının hemen öncesinde Agostino Nifo'nun yazılarında atıf yaptığı fakat şu an kayıp olan *De intellectu* adlı bir risale yazdığını aktarmaktadır.⁵⁹ Aynı şekilde Aquinas'ın reddiyesinden üç yıl sonra bitirdiği *Tractatus de anima intellectiva* adlı eserinde de Aquinas'ın karşı delillerine cevap vererek Aristo yorumcusu olarak İbn Rüşd'e de yaptığı atıflarla aklın birliği teorisini savunmayı sürdürecektir.⁶⁰

4. İbn Rüşd'ün Kalam Eleştirilerinin Teologlara Yönelmesi

İbn Rüşd kalam-felsefe ilişkisinde her ikisine de belirlediği alanlar açısından özgün bir yerde durmaktadır. Aristo şerhlerinde burhanî bir metot kullanırken *Faslu'l Makâl*, *el-Keşf* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* üçlemesini ise 'basitler'e yönelik diyalektik bir tarzda telif etmiştir.⁶¹ O, bir kalamcı olarak nitelendirdiği Gazalî'ye karşı *Tehâfüt'ut Tehafât* adlı eseri yazmış, *Faslu'l Makâl* adlı eserinde din ve felsefe ilişkilerini ele almış, ayrıca *el-Keşf*de daha önce Farabî, İbn Sina ve Gazalî'nin yaptığı gibi bizzat İslâm kalam ekollerini irdeleyerek hem yeni bir kalam ve kalamcı tanımı yapmış hem de kendisinden

⁵⁵ age., s. 141.

⁵⁶ age., s.79,141.

⁵⁷ Alain de Libera, age., s.370.

⁵⁸ Aquinas, age., s.143.

⁵⁹ Z. Kursiewicz, agm., s. 615, 616.

⁶⁰ Z. Kursiewicz, agm., ss. 617-21.

⁶¹ Terkan, age., s. 62,63.

önceki kelimelerini ciddi bir şekilde eleştirmiştir.⁶² İbn Rüşd'ün kelamcılara yönelik diyalektik bir tarzda serdettiği söz konusu görüş, tenkit ve reddiyelerinin, hem bilim hem de toplumsal alanda büyük oranda teologların her şeyi belirleyen olarak temayüz ettiği 13. yüzyıl Latin dünyasının atmosferine aktarıldığını düşündüğümüzde onu bıçak sırtında olan bir filozof haline getirdiğini söyleyebiliriz. Böylelikle Alain de Libera'nın "hiçbir filozof İbn Rüşd kadar yanlış anlaşılmamış ve onun kadar iftiraya uğramamıştır"⁶³ sözünün en azından 13. yüzyıl Latin dünyasında felsefi ve toplumsal kökenlerini de kısmi olarak anlamış oluruz. Üstelik filozofun kelamcılara yönelik olarak serdettiği görüşlerin bir bütün halinde değil de fragman, bölümlenmiş ve çarpıtılmış şekilde Latin dünyasına girdiğini düşündüğümüzde manzara entelektüel ilgi açısından daha da cazip bir seyir halini alacaktır. Çünkü filozofun kelamcılara yönelik olarak gösterdiği küçümseme ve aşağılayıcı üslubun Latin dünyasında Mutezile ve Eşarîler'den ziyade farklı bir sınıfa yani teologlar sınıfına yöneldiği aşikâr olmaktadır ve başta Büyük Albert, Thomas Aquinas ve daha sonraki kuşaklarda Romalı Gilles İbn Rüşd'ün kelamcılara yönelik bu eleştirilerini bizzat üzerlerine almışlardır. Örneğin Alain de Libera'nın da aktardığı gibi Romalı Gilles *De erroribus philosophorum* adlı eserinde İbn Rüşd'ün Aristo'nun bütün hatalarını tekrarladığını aktarmıştır. Gilles, İbn Rüşd'ün Metafizik kitabının II. ve XI. Bölümlerinde yoktan yaratmayı kabul etmediğini böylelikle Hristiyanların ve Serazenlerin (Müslümanların) yasasını reddederek bütün dinleri eleştirdiğini beyan etmiş ve

"Bütün bunların en kötüsü de bizleri ve bir dine sahip olan herkesi "gevezeler", "boş konuşanlar", akılsız insanlar" olarak adlandırmıştır. Fizik'inin VIII. bölümünde ise dinleri eleştirmiş ve akılla değil de kaprisle oluşturuyormuş gibi teologların görüşlerini de "fantezi" olarak görmüştür." demiştir.

Alain de Libera, Gilles'in doğal olarak Latince "geveze" ve "boş konuşanlar" anlamlarına gelen *loquentes* kelimesinin Arapça *mütekellimun* (kelamcılar) kelimesinin tercümesi olduğunu ve İbn Rüşd'ün bu kelimeyle Mutezile ve Eşarî kelamcılarına gönderme yaptığını bilemeyecek durumda olduğunu işaret etmiştir.⁶⁴

13. yüzyılda İbn Rüşdçülükle mücadelenin entelektüel olan ve siyasî olanlar olmak üzere iki tür yöntemle sürdürüldüğünü görmekteyiz. Birincisinde yukarda da değindiğimiz gibi 13. yüzyılın önce gelen teologları aklın birliği teorisi başta olmak üzere İbn Rüşdçülere karşı reddiyeler yazmışlardır. İkinci yöntemi ise bizzat resmî yasaklamalar oluşturmaktadır. Resmî yasaklamaların

⁶² İbn Rüşd'ün kelamcılara yönelik eleştirileriyle ilgili daha geniş bir çalışma için bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirileri*, Ankara, 2007, ss. 141-179.

⁶³ Alain de Libera, age., s. 155.

⁶⁴ Alain de Libera, age., s. 163.

arka planı ise bizzat siyasal teolojinin niteliği ve yapılandırılması ile ilgili bir durumdur.

13. yüzyıl Latin dünyası siyasal teolojinin egemen olduğu bir yüzyıldır. Kilise dolayısıyla teoloji, toplumsal alanı, bireysel yaşantıyı, üniversite müfredatlarını, savunulması ve reddedilmesi gereken felsefi akım ve görüşleri belirleyen tek otoritedir. 13. yüzyıl boyunca Paris Üniversitesi'nde bir dizi halinde devam eden yasaklamalar andığımız duruma en çarpıcı örnektir. Tebliğimin bu aşamasında Paris Üniversitesi'nin yapılanmasına kısaca değinip bilahare 1270 ve 1277 yasaklamalarına geçmek istiyorum.

Paris Üniversitesi Katolik öğretilerin bütün Avrupa'ya ilmî bir yöntemle yayılması amacıyla 13. yüzyılın başında kurulmuştur. Üniversite üzerinde yerel krallardan ziyade Roma etkisi söz konusudur. Avrupa'nın her yerinden öğrenciler tahsil yapmak için buraya geliyorlardı. İbn Rüşdçülüğün Paris Üniversitesi'ne girmesi ile belirlenen amacın tersi bir seyir ihtimali söz konusu olmuştu. Bu nedenle Papalık Üniversitesi'teki entelektüel hareketliliği devamlı takip etmişti. Aristo'nun fizik ve metafizik öğretileri yüzyılın ilk yarısında devamlı yasaklı kılınmış, 1255 yılına gelindiğinde Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi müfredatına resmi olarak girmiş.⁶⁵ Fakat devamlı takip edilen bir öğreti olmuştur. Bu nedenle 1250 ile 1277 arasında Papa 21. John ile Paris Başpiskoposu Tempier devamlı temasta olmuş, 1277 yasaklaması öncesi ise Papa Başpiskopos Tempier'den Paris Üniversitesi'ndeki İbn Rüşdçü ve Aristocu görüşleri araştırması için bir mektup göndermiştir.⁶⁶

İbn Rüşd'ün din ve felsefe ilişkileri ve kelamcılara yönelik olarak bahsettiğimiz tutumları göz önüne aldığımızda 13. yüzyılda Aristo'ya ait olsa dahi İbn Rüşd adına savunulan birçok görüş siyasal bir boyut kazanmıştır.⁶⁷ Örneğin pratik felsefe ile hiç ilişkisi bulunmamakla beraber tamamen psikolojik ve metafizik bir problem olmasına rağmen İbn Rüşd'e atfedilen aklın birliği teorisinin 1270 ve 1277 yasaklamalarının ana maddelerinden birisini oluşturması bahsettiğimiz hususla örtüşmektedir. Böylesine bir ortamda gerek Aristo şerhleri gerekse din- felsefe ilişkisine ayrıca kelama yönelik bakışı bakımından İbn Rüşd 13 ve 14. yüzyıl Batı felsefesinde bazı durumlarda felsefi öğretisi ile örtüşmeyecek bir figür hatta bir imge haline getirilmişti.

Skolastik felsefenin siyasal teoloji öğretisi siyasal ve sosyal alanı da belirleyen katı bir teolojik ideoloji halini almıştı. Bu nedenle zamanla Dominiken öğretilerin ve Thomasçı anlayışın dışında geliştirilen görüş, düşünce ve felsefi ekoller kaçınılmaz olarak siyasal bir boyut taşımıştır. Bu durum sosyal, siyasal ve bireysel alanını değiştirmenin yolunun da bir bakıma teolojiye endekslenmesini

⁶⁵ C.H. Lohr, agm., s.87.

⁶⁶ John, F. Wippel, agm., s.62.

⁶⁷ Irving L. Horowitz, "Averroism and the Politics of Philosophy", *The Journal of Politics*, Vol. 22, (1960)4, 706-710.

zorunlu kılıyor, bu alanlarda yapılacak açılımların zorunlu olarak teolojiden başlamasını gerektiriyordu.

Resmî yasaklamalar bize savunulması, yaygınlaştırılması ve okunması yasaklanmış olan maddeler listesi sunmaktadır. Paris Üniversitesi özelinde düşündüğümüzde Teoloji Fakültesi'nin Sanatlar Fakültesi'ne müdahalesi olarak görülmektedir. Bu yasaklamalardan sonra İbn Rüşd'ün eserlerinin de dâhil olduğu bazı kitaplar ya imha edilmiş ya da yasaklananlar rafına kaldırılmış, teoloji fakültesinde öğrencilere bu görüşleri tartışmayacağı, savunmayacağı ve karşılaştıklarında da daha üst rütbelere haber verileceği üzerine yeminler ettirilmiş, ilgili görüşler Sanatlar Fakültesi'nin eğitim ve öğretim müfredatlarından kaldırılmış, yasaklamaların etkileri ise uzun süre devam etmiştir.⁶⁸ Örneğin Siger'in eserleri 1970'li yıllara kadar basılmamıştır.⁶⁹

5. İbn Rüşdçülüğün Yasaklanması

5.1.1270 Yasaklaması

Paris Başpiskoposu Tempier 1270 yılında 13 maddelik bir yasaklar listesi hazırlamış ve başta Sanatlar Fakültesi olmak üzere bunları ilgili kişi ve kurumlara bildirmiştir. Yasaklanan görüşler listesinin ilk maddesini İbn Rüşdçülüğe atfedilen aklın birliği teorisi oluşturmaktadır. Yasaklamalar listesi bir felsefi sisteme ve tek bir filozofun görüşlerine yönelik değildir. Çünkü bazı maddeleri bir filozofun aynı anda savunması mümkün değildir. Yasaklanan maddeler şu şekildedir.

1. Bütün insanlar için sayısal özdeş olan tek bir akıl vardır.
2. İnsan düşünür önermesi yanlış ya da uygun değildir.
3. İnsan iradesi zorunluluk ile ister ya da seçer.
4. Yeryüzünde olup biten her şey semavi cisimlerin zorunluluğuna boyun eğer.
5. Dünya ezelidir.
6. Asla ilk insan olmamıştır.
7. İnsan olarak insanın sureti olan nefis bedenle birlikte ölür.
8. Ölümden sonra bedenden ayrıldığı için nefis cismani bir ateşle yanmaz.
9. Cüzi irade arzunun zorunluluğunun hareket ettirdiği etken değil de edilgen bir kuvvedir.
10. Tanrı tikelleri bilmez.
11. Tanrı kendisi dışında bir şey bilmez.
12. İnsanın eylemleri ilahi inayetin idaresi altında değildir.

⁶⁸ Sara L. Uckelman, *Logic and the Condemnation of 1277, Taslak Metin*, <http://staff.science.uva.nl/~suckelma/latex/1277.pdf.ss.17-19>, Karlığa, agmad., s. 270, Leaman, age., s.167.

⁶⁹ Fernard Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1080, s. 7.

13. Tanrı, ölümlü ya da cismani bir gerçekliğe ölümsüzlük veya da bozulma veremez.⁷⁰

1, 5, 6 ve 8. maddeler doğrudan Brabantlı Siger ve Daçyalı Boethius'un ilgili düşüncelerine yönelikken diğerleri ise muhtemelen şifahî olarak Sanatlar Fakültesi'nde dolaşan görüşleri hedef almaktadır.⁷¹ Bu yasaklamadan sonra Siger başta olmak üzere Sanatlar Fakültesi'ndeki hocalar söz konusu görüşleri işlemeye devam etmişler, ayrıca yapılan ithamlara bir destek mahiyetinde olmak üzere bu görüşleri büyük oranda Aristo ve İbn Rüşd'ü kastederek filozofların da görüşleri olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷² Bunun üzerine Siger ve Sanatlar Fakültesindeki arkadaşları Bernier of Nivelles ve Gosvin of La Chapelle 23 Kasım 1276 tarihinde Fransa Engizisyon mahkemesi başkanının huzuruna çıkarılmak üzere celp edilmişlerdir.⁷³ 18 Şubat 1277 tarihinde ise Papa 21. John Paris başpiskoposu Tempiere bir mektup göndererek Paris Üniversitesi'ndeki tehlikeli doktrinlerle ilgili bir araştırma yapıp kendisine ulaştırılmasını isteyen bir mektup yazmıştır. Bunun üzerine Başpiskopos Tempier teologlardan oluşan 16 kişilik bir çalışma ekibi kurmuştur. Komisyon 7 Mart 1277 tarihine kadar çalışarak yasaklanan önermeler listesini hazırlamıştır.⁷⁴

5.2. 1277 Yasaklaması

1277 Yasaklaması 13. yüzyılda bir dizi halinde devam etmiş yasaklamaların en sonuncu ve en kapsamlısıdır. Paris Başpiskoposu Stephen Tempier 7 Mart 1277 tarihinde düşünsel bir Dominiken meydan okumayla geniş bir alana tekabül eden 219 önermenin savunulmasını, tartışılmasını ve akademik paylaşımını yasaklamıştır.⁷⁵ Başpiskopos Tempier ayrıca söz konusu önermeleri savunmaya ve desteklemeye cesaret edenlerin aforoz edileceğini, bu türden bir kişinin olduğunu işitenin yedi gün içinde kendisine veya üniversite yönetimine haber vermesi gerektiğini, yasaklanan görüşleri savunanların orantılı bir şekilde cezalandırılacağını deklare etmiştir.⁷⁶ Dolayısıyla söz konusu önermeler kınanmamış bizzat yasaklanmıştır. Tempier yasaklamalarla hedef aldığı kişilerin, bu önermeleri felsefeye göre doğru imana göre yanlış olarak nitelendirdiklerini beyan etmiştir.

⁷⁰ Alain de Libera, age. s. 371,372.

⁷¹ Wippel, agm., s.67.

⁷² Wippel, agm., s. 67.

⁷³ Wippel, agm., s.67.

⁷⁴ Wippel, agm., s. 68.

⁷⁵ John F. Wippel, D. Piche'nin son dönemde yaptığı çalışmaya (*La Condamnation parisienne de 1277: texte Latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris: J. Vrin, 1999) atf yaparak söz konusu önermelerin sayısının 219 değil 220 olduğunu ifade etmektedir. John F. Wippel, "The Parisian Condemns of 1270 and 1277", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Ed. Jorge J. E. Gracia, and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, 2006, s. 65, Yasaklanan önermeler listesi için bkz. "Condemnation of 219 Propositions", Translated by Ernest L. Fortin and Peter D. O'Neil, *Medieval Political Philosophy*, Ed., Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, Cornell University Press, 1995, ss. 335- 354. Makâle boyunca kullandığım ilk rakamlar orijinal sıralamaya ikinci rakamlar ise mütercimlerin sınıflandırmasına referans vermektedir.

⁷⁶ Wippel, agm., s. 65.

*"Gerçekten de Katolik inancına göre doğru olmayan bazı şeylerin felsefeye göre doğru olduğunu söylüyorlar, sanki karşıt iki hakikat varmış gibi, sanki Tanrı'nın lanetlediği bu paganların metinlerinin hakikati, Kutsal Metinlerin hakikatinin tersini söyleyebilirmiş gibi"*⁷⁷

Oysa yukarda da değindiğimiz gibi Sanatlar Fakültesi hocalarının böylesine bir yöntemi ve iddiası bulunmamaktadır.⁷⁸

Yasaklanan görüşler listesi 1270'li yılların felsefi yapısı ve atmosferini yansıtmaması bakımından bize şûmullü bir malzeme sunmaktadır. Felsefenin tabiatı, Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'nın tabiatı, teoloji bilimi, kutsal irade ve kudret, dünyanın yaratılışı, makûlatın tabiatı, aklın fonksiyonları, feleklerin ve ay altı varlıkların yaratılışı, kâinatın ezeliği, şeylerin zorunluluk ve kontenjanlığı, maddî şeylerin ilkeleri, insanın tabiatı ve fa'al akıl, insan iradesi, etik ve moral unsurlar, Hristiyan hukuku, kilise dogmaları ve Hristiyan değerleri gibi birçok konu savunulması ve tartışılması yasaklanan listesine dâhil edilmiştir. Maddeler listesine baktığımızda yasaklamanın sadece İbn Rüşd felsefesine, İbn Rüşd'ün Aristo yorumlamalarına ve İbn Rüşdçüler olarak adlandırılan filozofların görüşlerine yönelik olmadığını görebiliriz. Yasaklamalar listesinde felsefi metotla ilgili olarak eleştiriler yer almış ve felsefi bilimler ve felsefi metodoloji eleştirilmiştir. (37, 145 ve 24. maddeler). Yasaklamalar listesi bazı bakımlardan kendi içerisinde çelişkiler ve mantık yanlışları barındırmaktadır.⁷⁹

Yasaklanan maddeler listesinde Thomas Aquinas'a ait bazı görüşler de bulabilmek mümkündür. Fakat yasaklanan maddeler listesine baskın olan bir şey vardır o da Aristo'nun metafizik ve fizik öğretisi. Dolayısıyla yasaklama listesini hazırlayan Paris Başpiskoposu Tempier ve çalışma gurubu Aristo'nun metafizik ve fizik öğretilerini merkeze almış gözükmektedir. Böyle bir manzarada en başat unsur da kanaatime göre İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri gelmektedir. Bu aşamada Wippel'in dipnotta künyesi verilen Makâlesi eşliğinde ilgili maddeleri kökenleri açısından tahlil etmek istiyorum.

Yasaklanan önermeler listesi

"Tanrı üçleme değildir. Çünkü üçleme en yüksek basitlikle bağdaşmaz, öyle ki bir taş yığnında olduğu gibi üçleme zorunlu olarak eklenti ve bileşikliğin olduğu gerçek bir çokluktur." (1/185)⁸⁰ maddesi ile başlamakta ve "Ayrık cevherler cevherlerine göre hiçbir yerde bulunmazlar. Bu görüş, cevherin hiçbir yerde bulunmayacağı anlamına geldiği takdirde yanlıştır. Fakat bu görüş cevher bir yerde olmanın nedeni değildir şeklinde anlaşılır cevherlerine göre bir mahalde olmadıkları şeklinde değerlendirilirse doğrudur."⁸¹ (219/54)

⁷⁷ İlgili pasaj için bkz. Alain de Libera, age., s.372.

⁷⁸ Wippel, agm., s.68.

⁷⁹ Sara L. Uckelman, *Logic and the Condemnation of 1277*, ss.13-16.

⁸⁰ "Condemnation of 219 Propositions", Translated by Ernest L. Fortin and Peter D. O'Neil, *Medieval Political Philosophy*, Ed., Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, Cornell University Press, 1995, s. 352.

⁸¹ age., s.342.

maddesi ile bitmektedir. Yasaklamalarda felsefe ve filozoflar da kınanmıştır.

"Felsefi uğraştan daha mükemmel bir durum yoktur"(40/1)⁸²

"Bu dünyadaki en erdemli insanlar filozoflardır"(154/2)⁸³

"İnsanın akli erdemlere içkin bir yetenekte olması en büyük iyiliktir"(144/144)⁸⁴

Bu görüşler daha öncede bahsettiğimiz gibi Daçyalı Boethius'a daha geri bir atıfla İbn Rüşd'e aittir.⁸⁵

31. ve 109. maddeler aklın birliği ve fa'al aklın ezeliyeti ile ilgili görüşlere yasaklama getirmiştir.⁸⁶ Bu maddeler de doğrudan Brabantlı Siger'e yöneliktir.

Tanrı'nın bilgisi ile ilgili hususlar yasaklanan maddeler listesinde yer alan bir diğer husustur.

Biz bu ölümlü hayatta Tanrı'nın özü ile bilgi elde edebiliriz..(9/36)⁸⁷

Tanrı ile ilgili olarak biz sadece onu ve onun özünü bilebiliriz. (10/215)⁸⁸

Tanrı kendisinin bilgisi dışında diğer şeylerin bilgisine sahip değildir. (3/13)⁸⁹

Tanrı kontenjan şeylerin bilgisini doğrudan değil yakın ve ikincil sebepler vasıtasıyla bilir. (14/56) şeklindeki klasik Meşşâî öğreti yasaklanmıştır. Tanrı'nın gelecek zamanlı önermelerle ilgili bilgisinin olamayacağı yönündeki 15/42. madde yine Paris Sanatlar Fakültesi'nde hocalık yapan Godfrey of Fontaines'in *Quodlibet* adlı eserinden alıntılanmıştır.⁹⁰

İlk nedenin bütün şeylerin en uzağındaki sebep olduğu(16/190), imkânsız olan şeyin Tanrı veya her hangi bir akıl tarafından yaratılamayacağı (17/147), ilâhî gücün sonsuzluğunun Tanrı tarafından oluşturulan sonsuz bir şekilde devam eden hareketçe sınırlandırıldığı (26/29), ve ilk nedenin bir âlemden daha fazla bir şey var edemeyeceği (27/34) Tanrı'nın semada doğrusal hareket edemeyeceği çünkü bu durumda boşluk oluşturacağı (66/49) şeklindeki maddeler Aristo'nun fizik öğretilerini hedef almıştır.⁹¹

Yasaklanan önermeler listesinde önemli bir yer tutan ayrık cevherlerin sonsuzluğu ile ilgili maddeler ise Brabantlı Siger ve Daçyalı Boethius'u olduğu kadar Thomas Aquinas'ın da ilgili görüşlerini hedef almaktadır.⁹²

⁸² "Condemnation of 219 Propositions", age. s.338.

⁸³ age., s. 338.

⁸⁴ age., s.351.

⁸⁵ C.H. Lohr, agm., s.88.

⁸⁶ "Condemnation of 219 Propositions s. 348.

⁸⁷ "Condemnation of 219 Propositions", s.339.

⁸⁸ age., s. 339.

⁸⁹ age., s.339.

⁹⁰ Wippel, agm., s.69.

⁹¹ Wippel, agm., s.69.

⁹² Wippel, agm., s.69.

Aklın birliği yönündeki görüşlere getirilen yasaklamalarda bildiride önemli bir yer tutmaktadır. Listenin 117/32, 123/118, 121/126 ve 140/118. maddelerinde aklın birliği yönündeki görüşlerin yasaklandığı çünkü fa'al aklın bizim heyûlanî aklımızla birleşmeyeceği aynı şekilde heyûlanî aklın cevher olarak bizimle birleşmeyeceği vurgulanmıştır. Buradaki görüşler ise doğrudan Brabantlı Siger'in konuyla ilgili teorisini dolaylı olarak da İbn Rüşd'ün Aristo yorumlarını hedef almaktadır.⁹³

Yasaklamalar listesinde yer alan bir diğer unsur ise insan özgürlüğü ve ahlakî konularla ilgilidir. 153/133, 164/162,155/161. maddelerde insanî fiillerin semavî cisimlerce belirlenip belirlenmediği ve iradenin semavi cisimlerin hareketlerince oluşturulduğu şeklindeki görüşler yasaklamalara konu olmuştur. 170/144. maddede insan için mümkün olan her iyiliğin akli erdemlerle sağlandığı şeklindeki görüş hedef alınmış, 172/176. maddede, bu dünyada mutluluğun mümkün olduğu şeklindeki görüşler eleştirilmiş, 174/15. maddede, ölümden sonra her tür iyiliğin yok olacağı şeklindeki teori, 216/18. maddede ise bir filozofun yeniden dirilmeyi kabul edemeyeceği çünkü yeniden dirilmenin akıl ile araştırılmayacağı şeklindeki teoriler yasaklanmıştır.⁹⁴ Bu maddeler Wippel'inde belirttiği gibi Daçyalı Boethius'un teorilerini andırmaktadır.

Ayrıca filozofların ölüm sonrası ile ilgili olarak öne sürdüğü fakat Hristiyan teolojisiyle çelişen temalar ve kilise erdemlerini zayıf düşüren görüşler yasaklanmıştır.

R. Hisserte Yasaklamalar listesinde geçen 151 önermenin karşılığını Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi'ndeki hocaların teorilerinde kaynağını bulabilmenin mümkün olduğunu, bu maddelerden 99 tanesinin konuyla ilgili olarak İbn Rüşdçü filozofların görüşlerini aynen yansıtmadığını, 9 maddenin anlam zorlaması ile oluşturulduğunu, 64 maddenin ise bağlamından koparıldığını ifade etmiştir.⁹⁵ Bazı araştırmacılar ise kilise değerleri ve ahlakî öğreti ile ilgili maddelerin daha önce Sanatlar Fakültesi'nde hiçbir düşünür tarafından savunulmadığına dikkat çekmişlerdir. Yasaklamalar listesinde Siger ve Boethius gibi filozofların doğrudan hedef alınmasına karşın dolaylı bir şekilde Thomas Aquinas'ın bazı öğretilerinin de hedef alındığı görülmektedir.⁹⁶

Latin İbn Rüşdçülüğü bağlamında felsefe tarihçileri tarafından tartışılan öğretilerden birisi de bilgi ve iman arasındaki ilişkiyi epistemolojik açıdan irdeleyen bir gönderim alanından ziyade, İbn Rüşd'e atfedilen biri akıl ve felsefe diğeri de iman ve din açısından çelişik iki önermenin aynı anda doğru olabileceği şeklindeki 'çifte hakikat teorisi'dir.⁹⁷ Etienne Gilson bu öğretinin

⁹³ Wippel, agm., s.70.

⁹⁴ Wippel, agm., s.71.

⁹⁵ Wippel, agm., s.71.

⁹⁶ Wippel, agm., s.71.

⁹⁷ Teoriyi bilgi ve iman ilişkisi içinde ele alan bir araştırma için bkz. Harry Austryn Wolfson, "The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Aquinas, and its Origin in Aristotle and Stoics", *The Jewish Quarterly Review*, c. 33(1942-43), ss. 213-284.

gerçek anlamda batı felsefesinde hiçbir filozof tarafından savunulmadığını ifade etmekte, bazı felsefe tarihçileri de teorinin ilk defa Brabantlı Siger ve Daçyalı Boethius tarafından savunulduğunu iddia etmektedirler.⁹⁸ 1270 ve 1277 tarihli yasaklanan maddeler listesinde doğrudan ve literal olarak çifte hakikat kuramına yönelik bir madde yoktur. Buna rağmen bazı maddeler örtük bir şekilde bu kuramı içermekte ve bazı maddeler İbn Rüşd'e atfedilen çifte hakikat kuramından ziyade bizzat İbn Rüşd'e ait görüşleri hedef almaktadır. Fakat gerek Aquinas gibi teologların gerekse Paris Başpiskopos'u Tempier'in İbn Rüşdçülere yönelik reddiyelerinde, İbn Rüşdçüleri felsefe ve iman bağlamında çifte hakikat kuramını savunmakla itham ettiklerini, dolayısıyla çifte hakikat teorisinin bir ide olarak İbn Rüşdçülerden ziyade eleştirel bir nitelikte bu tür reddiyecilerde temayüz ettiğini belirtmek gerekir. Çünkü Latin İbn Rüşdçüleri imandan kaynaklanan hakikate karşı değil, felsefeden gelen hakikate sahiplerdi ve onlar felsefeyi hakikate giden bir metot olarak benimsemişlerdi.⁹⁹ Bu açıdan bakıldığında Brabantlı Siger ve Daçyalı Boethius teoloji karşısında doğrudan felsefeyi savunmuş düşünürler değildi. Onlar teoloji ve felsefe konusunda yeni bir yöntem denemişlerdi fakat bu durum Thomas Aquinas'ın benimsediği metottan farklıydı.

Başta B. Geyer olmak üzere bazı felsefe tarihçileri çifte hakikat teorisinin ilk defa açık bir şekilde 1310-1327 yılları arasında Paris Sanatlar Fakültesi'nde ders veren ve başka bir İbn Rüşdçü olarak kabul edilen Jean of Jandun tarafından savunulduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁰ Kanaatime göre bu görüş daha makul bir seçenektir. Çünkü çifte hakikat kuramının İbn Rüşd'ün 13. yüzyıldaki takipçilerince oluşturulmuş bir teori değil de, ilk defa açık bir şekilde 14. yüzyılda temayüz etmesi kanaatime göre tesadüfi bir durum değildir. Söz konusu yasaklamalar İbn Rüşd adına çifte hakikat kuramının daha açık bir şekilde geliştirilmesine imkân vermiş olabilir. Çünkü teoloji henüz çifte hakikat kuramını oluşturacak tarihsel bir ortam ve şart oluşturmamıştır.

1270 ve 1277 yasaklamaları sonuçları bakımından Ortaçağ felsefesinde bir evrilmeye sebep olmuş, yasaklanan maddeler etrafında yapılan tartışmalar 14. yüzyıl düşüncesine de sirayet etmiştir.¹⁰¹ 1277 tarihinden sonra Paris Sanatlar Fakültesi'nde Latin İbn Rüşdçülüğü sönmüşdür. İbn Rüşdçülük bu tarihten sonra Yahudiler arasında ve İtalya ve Sicilya gibi okullarda etkisini devam ettirmiştir.

⁹⁸ Steenberghen, age., s. 95

⁹⁹ Leaman, age., s. 172.

¹⁰⁰ Bekir Karlığa, Latin İbn Rüşdçülüğü/İbn Rüşd, DİA, Cilt., 20, s. 269, Steenberghen, age., s. 102-103.

¹⁰¹ Yasaklamaların sonuçları ile ilgili daha ayrıntılı bir tahlil için bkz. Jason Gooch, "The Effects of the Condemnations of 1277", *The Hilltop Review*, (2006)2, s. 43.

IX. BÖLÜM / PART IX

TASAVVUF VE DİL FELSEFESİ /

SUFISM AND PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Editör: Âlim YILDIZ

İbn Rüşd Felsefesinde Tasavvuf

Ibn Rushd's Approach to Sufism

Süleyman Uludağ

İbn Rüşd'ün tasavvuf anlayışına geçmeden önce, daha önce Mağrip ve Endülüs'teki tasavvufi hareketlere kısaca göz atmamız gerekir. Tasavvufun Irak ve Horasan sahasında doğduğu ve ilk gelişme dönemini bu bölgede gerçekleştirdiği konusunda tasavvuf tarihi araştırmacıları hemfikirdir. Etkisi ikinci derecede olmakla beraber Suriye ve Mısır'ı da Irak-Horasan bölgesine eklemek gerekir. Bundan dolayıdır ki, Mağrip-Endülüs sahasında ortaya çıkan ve gelişen tasavvufi hareketlerin kaynağı Meşrik denilen söz konusu bölgedir.¹ Bu sebeple Meşrik/Doğu İslâm Âlemine göre Mağrip/Batı İslâm Âleminde tasavvuf da felsefe de nispeten geç gelişmiştir. Bununla beraber İbn Meserre (ö. 319/931), İbnü'l-Arif (ö. 536/1141), Ebû Medyen (ö. 594/1198), Ebü'l-Hasan Şâzilî (ö. 656/1258) ve İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi büyük ve ünlü mutasavvıflar, bu bölgede yetiştikleri gibi, tasavvufi bir temelde kurulan Murabıtlar Devleti (1056–1147) de burada hüküm sürmüştü. Daha sonra Murabıtların yerini alan Muvahhidler Devleti (1130–1269) üzerinde de mutasavvıf Gazalî'nin fikirleri etkili olmuştur. Bundan başka şerif ve şürefâ (şurfâ) denilen ve Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ın soyundan gelen şeriflerin Batı İslâm âleminin dinî hayatı üzerinde oldukça etkili oldukları, bugün bile Fas'ı bu sülalenin idare ettiği, bundan dolayı da bu devlete Devlet-i Aleviye denildiği malumdur.

Diğer yandan Doğu İslâm âlemindeki üç büyük filozofa karşılık, Batı İslâm Âleminde de üç önemli filozof yetişmişti. Doğudakiler el-Kindî, Farabî ve İbn Sina; Batıdakiler İbn Bacce (ö. 553/1138), İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd'dür. (ö. 595/1198)

Macid Fahri, Farabî ve İbn Sina'yı yeni-Plâtoncu olarak gösterir.² Bunun anlamı, bu iki ilozofun Aristo kadar, hatta ondan ziyade Eflatun ve Platinus'un etkisinde kalmaları, aynı zamanda kuvvetli mistik eğilimlere sahip olmaları, aynı hususun Farabî ve İbn Sina'nın metafizik, psikoloji ve teolojisinde (teozofi) belirgin bir şekilde görülmesidir. Mağripli filozof İbn Bacce'nin *Tedbîru'l-Mutavvahhid* isimli eseri önemli tasavvufî unsurlar ihtiva eder. İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* isimli felsefî romanı adını İbn Sina'nın aynı isimdeki eserinden alır ve tasavvufî kavramlara geniş yer verir.

¹ Bkz. Allâl el-Fâsî, *et-Tasavvufü'l-İslâmî fi'l-Mağrib*, Rabat, 1998, 7-12.

² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İklim Yayınları, İstanbul, s. 91-105.

Söz konusu filozofların, tasavvufun Endülüs ve Mağrip’de yayılması için uygun bir zemin hazırladığı, Batı İslâm âlemindeki tasavvufun bu zeminde neşv u nema bulduğu açıktır. Buna karşılık, Hanbelîlik gibi gelenekçi ve muhafazakâr bir mezhep olan Mâlikiliğin Endülüs-Mağrip halkının mezhebi olması, bu mezhebe mensup fakih, kadı ve müftülerin gerek tasavvuf gerekse felsefe hakkında olumsuz kanaatlere sahip olmaları, zaman zaman İbn Meserre ve İbn Rüşd gibi bazı ünlü mutasavvıf ve filozofları mülhid ve zındık olmakla itham etmeleri söz konusu iki önemli akımın mensuplarını az çok sıkıntıya sokmuştur. İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) benimsediği ve en önemli savunucusu olduğu Zâhiriyye mezhebi, yapısı ve içeriği gereği sufilige uygun değildi. İbn Hazm, *e-Fas*’da Hallac-ı Mansur ve Ebû Saîd Ebü’l-Hayr gibi doğulu mutasavvıfları eleştirmekte ve reddetmektedir.

Zaman zaman fıkıh hocalarının hükemâ üzerinde oluşturdukları baskıyı Taşkoprîzâde’nin şu cümlesi güzel özetler:

“Mantık ilmi bütün ilimlerin aslı, medâri; ezhân ve fuhûmun takvim ve miyârı iken onu zemmetmişler ve hafife almışlardır. Ebû Hayyân Bahr isimli tefsirinde şunları yazar: ‘Cezire-i Endülüs’te sakin olan mantıkçılar fıkıh hocalarının baskı ve hücumlarından sakındıklarından keşf-i râz itmeyip mantıktan mef’îl ile tabir (vezni söyleme, mevunu kastetme) ve bu şekilde ibareleri değiştirirlerdi.’”³

Bununla beraber mutasavvıflar ve hükemânın bazı devlet adamları ve hükümdarlar tarafından himaye edildiği ve desteklendiği de nadir görülen olaylardan değildi. Nitekim İbn Rüşd de Muvahhid hükümdarı Ebû Ya’kûb Yusuf b. Abdilmümin ve oğlu Ebû Yusuf Ya’kûb el-Mansûr tarafından himaye edilmişti.

Bahsedilen ortamda ve şartlarda İbn Rüşd’ün tasavvufa ve sisteminde tasavvufa yer veren Farabî, İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Tüfeyl gibi filozflara karşı aldığı tutum, oldukça ilginç ve önemlidir. İbn Rüşd, söz konusu filozofların Aristo’nun fikir ve görüşlerini Plâtonik ve Neo-Plâtonik fikir ve görüşle karıştırdıklarını, bu sebeple Aristo’yu yanlış anladıklarını söyler. Aristo’nun felsefesini Plâtonik ve Neo-Plâtonik, başka bir ifadeyle işrâkî ve mistik unsurlardan ayıklar. Bu gibi hususlara yer vermeyen rasyonel bir sistem geliştirerek Aristo’nun doğru anlaşılması istikametinde gayret gösterir. Bu anlayıştaki bir filozofun, bilgisi ne kadar geniş ve derin olursa olsun tasavvufa nasıl bakacağını tahmin etmek çok zor değildir.

İbn Rüşd, mistik yöneliş ve eğilimlere felsefesinde yer vermemekle beraber, bazı tasavvufî kavram ve terimleri farklı anlamda da olsa kullanmış, İslâm’daki dinî ve fikrî hareketleri epistemolojik olarak sınıflandırırken sufilerden bahsetmiştir. O çağda İslâm âleminde mevcut bulunan fırkaları İbn Rüşd, dört

³ Taşkoprîzâde, *Mevzuatü’l-Ulûm*, İstanbul, 1313, I, 57.

grupta ele almaktadır: Haşviyye/Haşeviyye, Eşarîyye, Mutezile ve Bâtıniyye/Sofiyeye. İbn Rüşd bu dört zümreyi Allah ve diğer gayb/metafizik varlıklar hakkında marifet/bilgi edinme açısından ele almakta ve değerlendirmektedir.

1. Haşviyye (nascılar, dogmatikler): Bunlara göre Allah Teâlâ hakkında marifet/bilgi sahibi olmanın yolu akıl değil, sem'/nastır. Bunlara göre aklın yürümediği Allah ve ahirete (ahval-i miâd) iman konularından şeriat sahibinden öğrenileni tasdik yeterlidir. İbn Rüşd, şeriatın maksadını anlamadıkları için bunları dâll/sapkın sayar. Fakat Haşviye ile kimi kast ettiğini belirtmiyor. Kur'an yöntemini izledikleri için sahabe ve tabiini övdüğüne göre İbn Rüşd bu deyimle muhtemelen Hanbellîleri, Zahirîleri ve bazı Malikî fakihlerini kastediyor olabilir.

2. Eşarîler: İbn Rüşd Eşarîlere geniş yer ayırır. Esasen *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* isimli eserinin temel konusu Eşarîliğin eleştirisidir. Ona göre Eşarîlerin Allah ve diğer varlıklar hakkında marifet sahibi olmak için tuttıkları yol ne nazarî/aklî anlamda ne de şer'î/dinî anlamda yakîndir. Zira dinî anlamda Sâni'nin varlığı hakkındaki bilginin iki temel niteliği vardır: Yakîni/kesin ve basit olması. Bu iki nitelik Eşarîlerin delillerinde yoktur.

3. Mutezile: İbn Rüşd, Mutezile'nin eserleri bizim memleketimize ulaşmadığı için bu hususta ne dediklerini bilmiyoruz, diyor ve ekliyor: Galiba onların bu hususta tuttıkları yol ve kullandıkları yöntem Eşarîlerinki gibidir. İbn Rüşd'ün tahmini doğrudur.

4. Sûfiyye/Bâtıniyye: Ona göre sufilerin yolu öncüller ve kıyaslardan oluşan nazarî (aklî, mantıkî) bir yol değildir. Onların dedikleri şudur: Kendisine arız olan şehvetlerden (aşağı ve bedensel arzulardan) soyutlanması ve fikir/tefekkür ile maksada yönelmesi halinde Allah ve diğer varlıklar hakkındaki marifet nefse ilkâ olunur. Diğer bir ifadeyle kötülükler ve günahlardan arınan nefse Allah ve diğer (metafizik-gaybî) varlıklar hakkındaki marifet feyz yoluyla kalbine gelir. Sûfiler bunun sağlıklı bir yol olduğunu ispatlamak için; "*Allah'tan korkun ve Allah size öğretir.*" (Bakara, 2/282), "*Uğrumuzda mücahede edenlere yollarımızı gösteririz.*" (Ankebût, 29/69), "*Ey iman edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız (takva üzere olursanız), o size bir furkân/marifet, nur verir.*" (Enfâl, 8/29) gibi ayetleri zikrederler. Yani takva sahibi olmak kuldan, bilgilendirmek Allah'tan; mücahede kuldan, yol gösterme Allah'tandır.

İbn Rüşd'e göre sufiler, zikredilen ve benzeri diğer pek çok ayet kanaatlerini destekler zannederler. Biz ise diyoruz ki: Böyle bir yolun mevcut olduğunu kabul etsek bile bu, herkese göre bir yol değildir. Halkın tutması gereken yoldan maksat bu olsaydı, nazar/akıl yolunun geçersiz ve onlar için böyle bir yolun mevcut olması abes olurdu. Oysa Kur'an baştan sona kadar insanları nazara, itibara/ibret almaya davet etmekte ve nazar yoluna dikkat çekmektedir.

Evet kişinin (engelli olmamasının ve) sağlığının yerinde olmasının nazar (ve bilgi edinmek) için şart olması gibi şehvetleri (bedensel istekleri alt etmenin ve) öldürmenin nazarın sağlıklı olmasında şart olduğunu biz de kabul ediyoruz ama bu şehvetleri öldürmenin esas itibarıyla bilgi kazandırdığı anlamına gelmez. Nitekim sağlıklı olmak öğrenimin şartı olmakla beraber tek başına bilgi kandırmaz. İşte bu yüzden din özellikle amel (takva ve mücâhede) yolunu tutmayı teşvik etmiştir. Fakat bu, sufilerin sandıkları gibi, tek başına kâfi değildir. Daha doğrusu eğer bu yol nazar itibarıyla yani fikir edinmede faydalı ise bahsettiğim anlamda faydalıdır. Bu husus insaf sahibi olup işin aslını bilen için açıktır. (*el-Keşf*, 44, 45)

Açıkça görülüyor ki, İbn Rüşd'e göre nefsi kötülükler ve günahlardan arındırmak, kalpi temiz tutmak ve ruhu saf hâle getirmek Allah Teâlâ ve diğer gaybî (metafizik) varlıklar hakkında bilgi edinmenin bir yolu değildir. İbn Rüşd bu konuda eski zamanlardan beri söylenen; "Öyle olsa düşünmeye ne lüzum var? Din niçin bizi düşünmeye davet ediyor?" cümlelerini tekrarlamaktadır. Bununla beraber böyle bir yol olsa bile bunun umuma ve herkese göre olmadığını belirterek nadir ve istisnâî hallerde bunun mümkün olabileceğini zayıf bir ihtimal olarak görüyor.

İbn Rüşd cüziyata ilişkin Allah Teâlâ'nın ilmi konusu üzerinde dururken tasavvufun epistemolojisini yakından ilgilendiren bazı ifadeler kullanıyor. Gazalî'nin, "*Meşşâî filozoflar esas itibarıyla Allah cüziyatı bilmez, görüşündedirler.*", sözünü eleştiren İbn Rüşd, "*Meşşâîler sadık rüyanın gelecekte meydana gelecek cüz'î olaylarla ilgili inzârlar/uyarılar içerdiği görüşündedirler. Şöyle ki: Söz konusu uyarıcı nitelikteki bilgi (el-ilmü'l-münzir) insana her şeyi idare eden ve her şeye egemen olan ezeli ilimden hâsıl olmaktadır.*" demektedir. (*Faslu'l-Makâl*, 11) Yani insanın uykuda gördüğü sadık rüya, ileride ve gelecekte vukua gelecek cüz'î olaylar hakkında ona bilgi verir. Bu bilginin kaynağı da Allah'ın ezeli bilgisidir. O ezeli bilgide bu cüz'î bilgi yoksa bunun kaynağı nedir?

İbn Rüşd, *ed-Damîme*'de aynı şeyi şöyle ifade ediyor: "*Meşşâî hükemâsı "kadîm ilim cüz'ileri ihâta etmez" demek nasıl mümkün olur ki onlar rüyadaki uyarıların, vahyin ve bunlara benzeyen ilham türlerinin kaynağı olarak kadîm ilmi görmektedirler.*" (*Faslu'l-Makâl* eki, *ed-Damîma*, 29) Açık ki, peygamberlerin vahiy yoluyla, sıradan insanların bazen rüyada aldıkları bilginin hâsıl olmasında veya diğer ilham türleriyle kazanılan bilgide nazarın, yani aklın etkisi yoktur. Şu halde İbn Rüşd, akıl dışında ilham yoluyla ilim hâsıl olacağını kabul ediyor, demektedir.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (s. 113)'te, Allah Teâlâ'nın cüziyata, tikel olay ve nesnelere ilişkin ilminden bahsederken biri en yüce (eşref), diğeri en aşağı (ehass) olmak üzere iki varlığın bulunduğunu, bunlardan birincisinin ikincisinin illeti ve varlık sebebi olduğunu, en şerefli varlığın ilminin bizim ilmimizden daha şerefli olduğunu ifade ettikten sonra kudemâ'nın (eski

filozofların) şunu söylediklerini belirtir: Bârî Teâlâ varlıkların tümüdür, varlıklara lütüfta bulunur, onların Fâilidir. ان البارئ تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها

Aynı konuda büyük sufiler de şunu söylerler: “O ancak odur. (لا هو الا هو) Lakin bütün bunlar ilimde râsih olanların ilminden olup yazılmaması gerekir, halkı buna itikat etmekle de yükümlü tutmamak lazımdır. Bundan dolayı bu husus şer’in öğrettiklerinden değildir. Bu hususu yeri olmayan bir yerde bahis konusu eden de onu ehlinden saklayan da zalimdir.

İbn Rüşd “Eski Filozoflar” sözüyle “Tanrı her şeydir” diyen Parmenides, Ksenofones ve Zenon gibi filozofları kastetmektedir. Burada İbn Rüşd’ün monist ve panteist görüşlere bakış tarzı ve bunları eleştirmemesi, hatta anlattığı konuyla ilişkilendirmesi önemlidir. (Bkz. Ülken, 144, 148, 151)

İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi filozoflarda akıl bahsinde ittisal kavramı önemlidir. İttisal, insan aklının faal akla vasıl olması, onunla bağlantı kurması, bu surette iç aydınlığa kavuşmasıdır. Allah bunu seçkin kullarına lutfeder. Macid Fahri: “İbn Rüşd, insanın müfarık akıllar âlemiyle akrabalığını ve onun bu akılların en altında bulunan faal akılla nihai ittisalini, yani yeni-Plâtoncu ifadelerle tasdik eder.” demek suretiyle mistik epistemoloji ile İbn Rüşd’ün akıl ve bilgi teorisi arasındaki yakınlığı belirtir. (Bkz. Macit Fahri, 209, 22)⁴

İbn Rüşd, mutasavvıflar gibi şeriatın zâhirî ve bâtını bulduğunu, ehli olmayanların bâtını bilmeleri gerekmediğini, zira bu hususun onların takatini aştığını belirtir. (*Faslu'l-Makâl*, 9) Fakat İbn Rüşd nasların bâtınî anlamları olarak tasavvufî bilgileri, hakikatleri ve sırları değil, derin hikemî/felsefî hususları görmekte, zâhir-bâtın terimlerini felsefeye uygulamaktadır.

İbn Rüşd amelî ve nazarî ilim ayrımını yapar. Fakat ona göre amelî bilgi amel, uygulama ve dinî tecrübelerden çıkan bir bilgi olmayıp insan davranışlarıyla ilgili olarak dinin verdiği bilgilerdir. Bunlar da ya bedenle ilgili veya kalple ilgili/psikolojik fiiller olur. Birincisine fıkıh, ikincisine zühd ve âhret ilimleri denir. İbn Rüşd buna; “hak amel ve doğru davranış” diyor, Gazalî’nin *İhyâ*’da bunları anlattığını söylüyor. (*Faslu'l-Makâl*, 19) Ayrıca *Tehâfütü't-tehâfüt*’te (s. 134) ibadet-ahlâk ilişkisine vurgu yapıyor. Böylece tasavvufî konulardan teğet geçiyor.

İbn Rüşd’ün tasavvufa yabancı ve karşı olduğu söylenemez. Fakat felsefesinde İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi yer verdiği de asla söylenemez. Zaman zaman gerek bilgi, gerekse ibadet ve ahlâk konularında mutasavvıfların ilgi duyacakları yaklaşımları bulunduğunu önemli bir husustur.

İbn Rüşd ömrünün son yılını yaşarken İbn Arabî henüz tüysüz bir oğlan idi. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*’de (I, 199) anlattığına İbn Arabî’nin babası İbn Rüşd’ün dostu idi. Halvet ve inzivâ hayatı yaşayan İbn Arabî’nin bir takım fetihlere (feyizlere, ilhamlara, marifetlere) nail olduğunu duyan İbn Rüşd

⁴ İbrahim Medkûr’a göre İbn Rüşd faal akıl ve ittisal konusunda Farabî, İbn Sina ve İbn Bacce’yi izliyor. (bk. *Fi'l-felsefetü'l-İslamiyye*, Kahire 1947, s.58). Mahmud Kasım bunun aksini iddia ediyor, İbn Rüşd’ün ittisal teorisini kabul etmediğini söylüyor. (bk. *Fi'n-Nefs ve'l-Akl*, Kahire 1956, s.76-79, 270).

hayretini belirtiyor ve kendisiyle görüşmeyi arzuluyor. Babası bir işi bahane ederek oğlunu İbn Rüşd'e gönderiyor. İçeri girince yerinden kalkan İbn Rüşd, muhabbet ve saygıyla onu kucaklıyor ve hemen soruyor: Evet mi? İbn Arabî evet (öyle) diyor. İbn Rüşd, memnun oluyor. Fakat İbn Arabî, onun memnun oluşunun sebebini seziyor ve "Hayır" diyor. Bunun üzerine İbn Rüşd'ün canı sıkılıyor, yüzünün rengi değişiyor "yanında olan"dan (benimsediği bilgi tecrübesinden) şüpheye düşüyor ve soruyor:

- Keşf ve ilâhî feyz hususunu nasıl buldunuz? O, nazarın (aklın) bize vermiş olduğu şey midir?

İbn Arabî, evet diyor ve ekliyor: Evet/kabul ile hayır/red arasında ruhlar maddelerinden, boyunlar bedenlerinden uçuyor. Bunun üzerine İbn Rüşd'ün rengi sararıyor, titremeye başlıyor, Lâ Havle çekip oturuyor. İbn Arabî'nin kendisine işaret ettiği hususu anlıyor. Bu da Müdâvî kelûm denilen kutup imamın zikrettiği meselenin aynısıdır, diyor İbn Arabî.

İbn Rüşd, daha sonra "katında olanı bize arz etmek için" buluşmamızı babamdan talep etti, acaba katındaki muvafık mıdır muhalif midir, diye. Zira o fikir ve nazarî akıl erbabı idi. Bu olay üzerine Allah Teâlâ'ya şükretti, kendi zamanında halvete cahil olarak giren ama ders alma, araştırma, mütalaa ve okuma olmadan bu şekilde erkânı gördüğü için. Ve dedi ki: Bu bizim tespit ettiğimiz ama erbabını görmediğimiz bir halettir. Hamd olsun Allah'a ki bunun erbabından birinin var olduğu ve kilitli kapıları açan birinin bulunduğu bir zamandayız, Allah'a hamd olsun ki bana onu görme hususiyetini verdi.

İbn Arapî, İbn Rüşd'ü bir de vâkıada (uyku ile uyanıklık arası bir hâlde) görüyor ve onun kendi yoluna göre olmadığını anlıyor. Bunun 595'te Merâkeş'te vukua geldiğini belirtiyor. Not: İbn Arabî'nin bu olayı marifetü'l-enfâs ve aktabuhâ bölümünde anlatması önemlidir. (*el-Fütühâ tü'l-Mekkiyye*, I, 197, 25. bab.)

İbn Arabî'nin bahsettiği bu olay tamamıyla epistemolojiktir. Mesele, Allah Teâlâ ve gaybî/metafizik varlıklar nazar ve akılla mı, yoksa keşf ve ilhamla mı bilinir meselesidir ve geniş ölçüde İbn Münevver'in anlattığı sufi Ebû Said Ebü'l-Hayr ile filozof İbn Sina'nın buluşmasını andırmaktadır. Fark ilk ikili birbirini teyit ettikleri halde ikinci ikilide böyle bir durum yoktur. (Bkz. *Esrâru't-tevhid*, Tahran, 1348, s. 21)

Bibliyografya

İbn Arabî, *el-Fütühâ tü'l-Mekkiyye*, Kahire, 1293, I, 199-200, 15. bâb.

İbn Rüşd, *el-Keşf an merâhici'l-edille*, nşr. Mahmud Kâsım, Kahire, 1064

- *Faslu'l-Makâl*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut, 1961.

Telhisü kitâbi'n-nefs, nşr. Ahmed Fuâd el-Ahvânî, Kahire, 1950.- *Tehâ fütü't-tehâ füt*, Kahire, 1319.

Karlığa, Bekir, *DîA*, XX, 257-288.

Keklik, Nihad, *İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1966, 52-53, 65.

Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul, s. 205, 233.

Palacios, M.A., *İbn Arabî hayatuhu ve mezhebuhu*, Kahire, 195, s. 12.

Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul, 1998.

Weber, A., *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1964, s. 15-16, 28.

İbn Rüşd İle İbnü'l-Arabî Arasındaki Sessiz Diyalog -Hakikat Arayışında Felsefi Bilgi İle Tasavvufî Bilginin Karşılaşması-

A Silent Dialogue Between Ibn Rushd and Ibn al-Arabi – A Comparison of Philosophical and Mystical (Sufi) Knowledge in Seeking Truth

Kadir Özköse

Giriş

Meşşâî filozof ve kadı İbn Rüşd (ö. 595/1198)'ün ilmî hayatında, sınırlı bir şekilde de olsa, iki önemli sufînin yer aldığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi, Ebu'l-Abbas es-Sebtî (ö. 601/1205), diğeri de Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'dir. İbn Rüşd, Ebü'l-Abbas es-Sebtî'nin tasavvufî düşüncesi hakkında bilgi edinmek amacıyla, Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. İbrahim el-Hazrecî'yi Kurtuba'dan Merâkeş'e gönderir. Ondan, Ebü'l-Abbas es-Sebtî'nin tasavvufî düşüncesi hakkında tahkikat yapmasını ve kendisine durum hakkında rapor vermesini ister. es-Sebtî hakkındaki tespitler kendisine ulaştırıldığında, İbn Rüşd şu cevabı verir: “*Kadîm hükemânın görüşleriyle çok benzer yaklaşımları var. Bu adamın mezhebi, “ان الوجود ينفع بالجوود”dır. Yani varlık, cömertlikle ayakta durmakta ve varlık keremden kaynaklanmaktadır. Yaratan'ın yaratılanlara rahmeti ikram iledir.*”¹ Zira es-Sebtî'ye göre infak, ikram ve cömertlik Yaratan'la yaratılan arasındaki yegâne bağıdır. Vefatı esnasında da es-Sebtî'nin son vasiyeti, sevenlerine çokça ihsanda bulunmalarını tembihtir.²

İbn Rüşd'ün bulunduğu diğeri isim, genç sufi Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'dir. Büyük bir zekâ, manevî coşku ve derinlikli bir iç görüşe sahip olan İbnü'l-Arabî, genç yaşta Endülü's'ün çeşitli coğrafyalarında seyahatler yapar. Gittiği yerlerde kadın ve erkek sufîlerle tanışır. Bu seyahatlerin birinde ise Kurtuba'da bulunan Aristo'nun usta yorumcusu İbn Rüşd'le karşılaşır. Bu buluşmanın gerçekleşmesinde aracı olan isim İbnü'l-Arabî'nin babasıdır. Zira İbnü'l-Arabî'nin babası İbn Rüşd'ün yakın dostudur.³ Bu karşılaşmanın

¹ İbnü'z-Zeyyât, Ebü Yakub Yusuf b. Yahya et-Tâdiîf, *Kitâbü't-Teşevvuf ilâ Ricâli't-Tasavvuf*, tah. Ahmed Tevfik, Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Rabat 1984, s. 454; Abbas İbn İbrahim, *el-İ'lâm bi-men halle Merâkeş ve Ağmât mine'l-A'lâm*, Rabat 1974-1980, c. I, s. 238.

² Hasan Cüllab, *el-Hareketü's-Sûfiyyetü bi-Merâkeş ve Eseruhâ fi'l-Edeb*, el-Matbaatü'l-Verakatü'l-Vtaniyye, Merâkeş 1994, c. I, s. 104; Kadir Özköse, “Mağribli Müslümanlar Arasında Cömertliğin Pîri Olarak Tanınan Ebü'l-Abbâs es-Sebtî ve Tasavvuf Düşüncesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 11, Kış 2007, Sayı: 30, s. 153.

³ İbnü'l-Arabî'nin babası, Abbasi halifesi Müstencid Billah'ın komutanı ve Muvahhidlere muhalif olarak Şarkü'l-Endülü's'e belirli bir süre hükmeden Muhammed b Sa'd İbn Merdenîş katında hatırı sayılır bir mevki olan ve ayrıca dönemin meşhur filozof ve kadısı İbn Rüşd'ün yakın dostu Ali b Muhammed'dir. Babasının önce İbn Merdenîş'in yönetiminde, ardından da Ebü Ya'kûb Yusûf döneminde önemli bir resmî görevi yerine getirdiği kaydedilir. İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendisi; “... Babam, Sultan'ın arkadaşlarından idi.” demektedir. Sarayla bu yakın ilişkisinin yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin babası, fıkıh, hadis ve Kur'ân ilimleri ile ilgilenen, takva sahibi bir zâttir. Hatta İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre, ölüm gününü önceden haber vermiştir. Cansız bedenine bakanların, bu adam canlı mı cansız mı diye tereddüt geçirdiklerini söylemektedir. Bkz. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabî*

taraflarından İbn Rüşd, aklın kurallarının izleyicisi ve Latin Batı'da tüm Müslüman düşünürlerin en etkili ismi olarak tanınmaktadır. İbnü'l-Arabî ise bilgiyi temelde 'iç görüş' olarak gören en etkili sufilerden biridir. İbnü'l-Arabî, babasının tavassutu ve İbn Rüşd'ün talebi üzerine gerçekleşen bu görüşmeyi *Fütuhât*'ta şu şekilde anlatmaktadır:

1. İbn Rüşd-İbnü'l-Arabî Diyalogu

"Bir gün Kurtuba'da şehrin kadısı Ebû'l-Velîd İbn Rüşd'ün huzuruna girdim. Halvetimde, Allah'ın bana açmış olduğu şeyleri duyup öğrendiği için benimle karşılaşmak istemişti. Duyduklarından dolayı şaşkınlığını izhar ediyordu. Babamın arkadaşlarından birisi olduğu için babam İbn Rüşd'ün arzusu üzerine benimle bir araya gelsin diye bir vesileyle beni ona gönderdi. O esnada bıyıkları henüz terlememiş bir delikanlıyım. Huzuruna girdiğimde sevgi ve saygıyla kalkıp beni kucakladı ve şöyle dedi:

- Evet!

Ben de cevap verdim:

- Evet!'

Onu anladığımı düşünerek mutluluğu daha da arttı. Sonra, sevincinin sebebinin farkına vardım ve ona 'hayır' dedim. Bunun üzerine üzüldü, yüzünün rengi değişti. Düşündüğü şeyde şüpheye düştü. Bana şöyle dedi:

- 'Senin keşf ve feyz-i ilâhî'de bulunduğun şey mantık/nazarın bize verdiği şey midir?'

Ona hem 'evet' hem 'hayır' diye cevap verdim. Bu 'evet ve hayır' arasında ruhlar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar, deyince benzi sarardı, titreme geldi, birden (sanki elli yaş) yaşlandı. Ne demek istediğimi anlamıştı.

İşte bu, kutup imamın, başka bir ifadeyle müdâviu'l-kulûm'ün zikretmiş olduğu meselenin aynısıdır.

İbn Rüşd sahip olduğu bilgiyi sunup (bizim söylediğimize) uygun veya farklı olup olmadığını öğrenmek için daha sonra da babamın tavassutuyla bizimle bir araya gelmek istedi. Çünkü kendisi fikir ve teorik düşünce mensubuydu. Ardından halvete cahil girip ders görmeden ya da araştırma, okuma ve kitapları inceleme olmaksızın bu şekilde dışarıya çıkan birisini gördüğü bir devirde yaşadığı için Allah'a şükretti. (Benim tecrübem hakkında) şöyle demiştir: 'Bu bizim kabul ettiğimiz fakat mensubunu görmediğimiz bir hâldir. Kapıların kilitlerini açan o hâl mensuplarından birisinin bulunduğu bir zamanda bulunduğum için Allah'a hamd ederim. Bana onu gösterme ayrıcalığını bahşeden Allah'a hamdolsun.'"⁴

-Hayatı ve Çevresi-, Çığır Yayınları, İstanbul 1966, s. 57; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 29-31.

⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, Kahire 1985, c. II, s. 372-373; c. V, s. 105.

Bu kayda göre İbnü'l-Arabî, henüz çocukken, Kurtuba kadısı İbn Rüşd ile görüşür ve onunla sembolik dille konuşur. Oldukça yüksek bir makam işgal etmesine rağmen, bilgiye doymayan ve son derece mütevazı olan İbn Rüşd'ün bizzat kendisi, o sıralarda henüz on beş yaşlarında bulunan İbnü'l-Arabî ile görüşmek ister. Bu karşılaşma, hakikati arama yollarını sembolize etmektedir. Böylesi bir karşılaşma ve aralarındaki sembolik konuşmalar genel bir ilgi çekmiştir. İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'le bu önemli karşılaşması hususunda herhangi bir tarih zikretmez. Fakat bazı araştırmacılar, İbnü'l-Arabî'nin ifadelerindeki "O sıralarda henüz yüzünde tüy bitmemiş bir çocuktum" ifadesine istinaden, bu karşılaşmanın 575/1179 yıllarından daha ileriki bir tarihte gerçekleşmiş olamayacağını söylerler.⁵

İbnü'l-Arabî'nin İslâm filozofu İbn Rüşd ile gerçekleşen bu mülakatı eserinde bizzat nakletmesi, felsefi bilgi ile tasavvufî bilgi arasındaki fark ve birlikteliği belirtmek içindir. İbn Rüşd, o sıralarda felsefe sahasında otorite kabul ediliyor ve gerçek bilginin akıl yoluyla elde edileceğini ileri sürüyordu.⁶ İbnü'l-Arabî ise on beş yaşlarında bir delikanlı olmasına rağmen, kendisinde meydana gelen fevkalâde hâller sebebiyle, gerçek bilginin sadece aklımızdan vücuda gelmediğine, böyle bir bilginin daha çok tasavvuf yoluyla elde edilebileceğine inanıyordu.⁷

İbnü'l-Arabî'nin bahsettiği İbn Rüşd'le gerçekleşen ikinci görüşmesinden ise İbn Rüşd'ün haberi bulunmamaktadır. Çünkü bu görüşme, zâhir gözüyle değil, ancak sufilere has bir yöntemle mânevî âlemde gerçekleşmiştir.⁸ Bu görüşmeden İbnü'l-Arabî şu şekilde bahsetmektedir:

*"İbn Rüşd ile ikinci kere karşılaşmak istedim. Bunun üzerine, İbn Rüşd misal âleminde bir surete yerleştirildi ve orada aramızda ince bir perde vardı. Bu perdeden ben ona bakıyor, o ise beni görmüyor ve nerede bulunduğumu bilmiyordu. Kendisiyle ilgilenmek onu benden alıkoymuştu. Bunun üzerine şöyle düşündüm: 'İbn Rüşd'ün sahip olduğumuz hâle ulaşması irade edilmemiş!' Onunla 595 yılında Merâkeş'te Hakk'a rücû ettiği yıla kadar bir daha bir araya gelmedim."*⁹

İbnü'l-Arabî, İbn Cübeyr (ö. 614/1217) ve talebesi İbnü's-Serrâc (ö. ?) ile birlikte 9 Safer 595/11 Aralık 1198'de Merâkeş'te vefat eden ve naaşı memleketine nakledilen İbn Rüşd'ün defni sırasında hazır bulunmuştur.¹⁰ Bu iştirak onun diliyle şu şekilde gerçekleşmiştir:

⁵ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 36.

⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 96, 98, 104.

⁷ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 261.

⁸ Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık Ve Mertebeleri (Vücûd Ve Merâtibü'l-Vücûd)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 12.

⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 373.

¹⁰ Claude Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, II. Baskı, İstanbul 2003, s. 182.

"Vefatından sonra naaşı, kabrinin bulunduğu Kurtuba'ya getirilmişti. Cenazeyi getiren bineğin bir tarafına onun tabutunu diğer tarafına da dengelesin diye onun eserlerini koymuşlardı. Ben de fakih ve edip Ebü'l-Hasan Muhammed b. Cübeyr, Seyyid Ebû Saîd'in veziri ve arkadaşım Ebü'l-Hakem Amr b. Serrâc ile beraber orada bulunuyordum. Ebü'l-Hakem bize dönüp şöyle dedi: 'İmam İbn Rüşd'ü bu bineğin üzerinde ne dengede tutuyor baksanıza! İşte İmam, işte amelleri, yani eserleri.' Bunun üzerine İbn Cübeyr şöyle karşılık verdi: 'Evladım! Ne güzel düşündün. Ağzına sağlık!' Ben de bu ifadeleri bir öğüt ve nasihat olarak kaydettim. Allah onların hepsine rahmet etsin! Artık oradaki gruptan benden başkası hayatta değil. Bu noktada şu beyti söyledim:

Bu imam, şunlar da amelleri

Keşke, bilebilsem! Emelleri gerçekleşmiş midir?¹¹

İbn Rüşd'ün emellerinin gerçekleşip gerçekleşmediği sorusunun cevabını İbnü'l-Arabî, aslında daha önceki buluşmasında gerçekleşen "evet" ve "hayır" diyalogunda vermiştir. Biz de bu tebliğimizde; 'evet', 'hayır', 'hem evet hem hayır' ifadesinin anlam boyutunu tahlil etmeye çalışacağız. Öncelikle şunu ifade edelim ki, babasının yakın dostu olmasına rağmen İbn Rüşd gibi saygın bir isimle sık sık bir araya gelinememiş olması son derece ilginçtir. Ayrıca gerçekleşen bu görüşmenin de sadece İbnü'l-Arabî tarafından anlatılması son derece önemlidir. Biz de tebliğimizde konunun İbnü'l-Arabî boyutuyla ele alınmasına, İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmeleri ışığında meseleye yaklaşmaya çalışacağız.

İbnü'l-Arabî'yi hayranlıkla izleyen, kendisinden ilk görüşde etkilenen, genç beynin yüzündeki yansıyan kimliğini okuyan İbn Rüşd, ondaki istidatı fark eder. Aralarında sessiz bir iletişim gerçekleşir.¹² İbn Rüşd ve İbnü'l-Arabî arasındaki bu sessiz diyalogun bir benzeri, Ebû Hafs Ömer Sühreverdî (ö. 632/1234) ile Burhaneddin Muhakkik Tirmizî (ö. 638/1244) arasında gerçekleşir. Bağdat'tan Kayseri'ye gelen es-Sühreverdî, Tirmizî'yi ziyaret eder. Seyyid'in zaviyesinde saatlerce baş başa kalırlar, fakat aralarında tek kelime konuşulmaz. Sühreverdî, Seyyid'in yanından ayrıldıktan sonra, bu garip ziyareti şaşkın şaşkın seyreden müridleri, Seyyid'e; *"Bu nasıl görüşme böyle? Aranızda hiçbir soru ve cevap gerçekleşmedi. Tek kelime konuşmadınız. Buna sebep nedir?"* diye sordular. Seyyid şu cevabı verdi: *"Hâl ehli yanında 'kâl' dili değil,*

¹¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, Kahire 1985, c. II, s. 373.

¹² Tasavvuf erbabına göre, manevî ve entelektüel tecrübeler için önce istidat, sonra sohbet gerekmektedir. Gerekli istidada sahip olmayanlar sohbet ve yoldaşlığın meşakkatine katlanamazlar. Bu gerçeği İsmail Hakkı Bursevî şu şekilde dile getirmektedir:

Dürc-i dilde dileyen gevher-i pâk

Olur elbet sadef gibi hamuş

Kim bilir hikmet-i meskût nedir

Ya meğher ola dehâni çün güş.

"Gönül kutusunda temiz cevher dileyen, inci/sedef gibi susmalı, hamuş olmalı. Sükut etmenin hikmeti nedir, kim bilir? Ya da ağzı kulağa hayat vere, yani sözü işitmeye layık ola." (Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi Rûhu'l-Mesnevî*, haz. İsmail Güleç, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 445.)

"hâl" dili lâzım. Kur'ân-ı Kerim'de 'susunuz' hitabı varit oldu. Hakikati görenin huzurunda susmak gerekir. Zira 'hâl' olmaksızın 'kâl' ile gönül müşkülliği çözülemez."¹³

İbnü'l-Arabî'ye göre bilmek ve bilmenin gereği olarak susmak, kişiye farkındalık sağlar ve neyi bildiğini anlama fırsatı verir. Bu da üstün kişiliğin göstergesidir.¹⁴ İbn Rüşd ile gerçekleşen buluşmada aralarındaki sükûnet, İbn Rüşd'ün "evet" hitabı ile bozulur. Bu sözü ile İbn Rüşd'ün İbnü'l-Arabî'deki istidat ve yeteneği takdir ettiği görülür. Bu sözü, İbnü'l-Arabî'nin "evet" cevabı takip eder. Bu olumlu cevap ile İbn Rüşd, genç misafirin kendisini anladığını, onunla birikimini paylaşabileceğini ve kendisinin nazar usulünü benimseyeceğini zanneder. Çünkü bu evet sözü hem kendisini hem de şimdiki kadar düşündükleri ve yazdıklarını onaylaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu cevap onu son derece mutlu eder. İbn Rüşd'ün sevincini fark eden İbnü'l-Arabî, hemen "hayır" der. Bunun üzerine üzülen ve yüzünün rengi değişen İbn Rüşd, düşündüğü şeyde şüpheye düşer ve şöyle der: "Senin keşf ve feyz-i ilâhî'de bulunduğun şey mantığın (nazar) bize verdiği şey midir?" İbnü'l-Arabî, bu soruya hem 'evet' hem 'hayır' diye cevap verir. İbn Rüşd de onun ne demek istediğini anlar.

O hâlde bu konuşmadan anlaşılana neydi?

Bu buluşmada ele alınan konular nelerdi?

"Evet" veya "Hayır" denilen yaklaşımlar hangisiydi?

İbn Rüşd'ü sevindiren ve üzüntüye gark eden durum neydi?

Tebliğimde bu soruların cevabını bulmaya çalışacağım. Bu görüşmede İbn Rüşd, ömrü boyunca aradığı hikmeti İbnü'l-Arabî'de görür. Genç İbnü'l-Arabî ise metaforik bir dille, aklın Allah ve dünya bilgisine tam anlamıyla ulaşmada yeterli olmadığını ifade eder.¹⁵ Bu görüşmede nazarî/felsefî/entelektüel bilgi ile tasavvufî/keşfî bilginin karşılaşması söz konusudur. Aralarında gerçekleşen diyalogda; "Hakikate/gerçeğe ulaşmada nazarî bilgi mi tasavvufî bilgi mi geçerlidir?" sorusu tartışılmaktadır.

2. Hakikat Yolunun Yolcuları

İbnü'l-Arabî, metafizik sahasında iki sınıfın yaklaşımlarına dikkat çekmektedir. Birinci grup; filozoflar ve onlara tabi olanlar olup akıl ve nazarî bilgileri esas kabul ederler. İkinci grup ise resul, nebiler ve evliyanın seçkinleri olan ve zamanımıza gelinceye kadar bu yolda meşhur olmuş muhakkik sufilerdir.¹⁶ Bununla beraber o, metafizik konularda nazar, burhan ve fikrin her ne kadar nihâî araçlar olmasalar da doğru kullanımları hâlinde bazen doğru

¹³ Mehmet Önder, *Mevlâna (Hamdım-Pişdim-Yandım)*, Ajans Türk, ts., s. 31.

¹⁴ İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, haz. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1400/1980, s. 62.

¹⁵ William C. Chittick, *Hayal Âlemleri –İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 12.

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 373.

araçları bulmaya götürebileceklerini de söyleyen birisidir.¹⁷ Ona göre, nazarında isabetli olanlar keşf ehline muvafakat, nazarında isabetli olmayanlar ise muhalefet edeceklerdir.¹⁸ Onun felsefî birikimden gereğince istifade ettiğinin bir örneğini şu şekilde sunabiliriz: Kindî (ö. 256/873)'nin *Felsefe-i Ülâ*'da varlık hakkında bilgi edinmenin dört sorusu dediği "mıdır-هل", "nedir-ما", "hangisidir-أي" ve "niçin-لم" sorularını,¹⁹ İbnü'l-Arabî ummehâtü'l-metâlib/ana sorular diye tanımlar.²⁰

İbnü'l-Arabî felsefe ve akli körü körüne eleştirmez. Eleştirdiği akıl katı akılcılık, felsefe ise rasyonalist felsefedir. İbnü'l-Arabî'nin böylesi bir felsefe ve akli eleştirisi, Tanrı'yı salt olumsuzlamayla tanımlayıp hiçbir zaman olumlu nitelikte tarif edemeyişlerine yöneliktir. Ona göre akıl, Tanrı hakkındaki hükmünü "salt bir olumsuzlama", kendi ifadesiyle "selbî hüküm" olarak verebilir. Bu durum Yeni-Plâtoncu sudur anlayışının Bir'in mahiyeti hakkındaki büsbütün olumsuz ve aşkın niteliğini vurgulayan yargılarında tebarüz eder. İbnü'l-Arabî, bu yargıları kısmen kabul eder, hatta bazen onları da aşarak aşkınlığı daha keskin bir anlatımla dile getirir. Ancak bir şeyi sadece aşkınlık özelliğiyle tanımlamak onu gerçekte tanımsız bırakmaktır. Oysa o şeyin olumlu niteliklerinden söz etmek ve bu anlamda Tanrı hakkında hüküm vermek gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre aklın başarısız kaldığı bu yönü din ve vahiy tanımlar ve Tanrı'yı bize kendisiyle ilişki kurmamızı mümkün kılan Tanrı-âlem arasındaki "benzerlik" nitelikleriyle tanıtır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin bilgi görüşü açısından çok önemli olduğu gibi, *Fusûsü'l-Hikem*'deki en temel fikirlerden de birisidir.²¹

Fütühât'ın altmış altıncı bölümünde, salt düşünce yetisi bakımından aklın ve filozofların metafizik hakikati idrak edemeyeceklerini tartışan İbnü'l-Arabî, bölümün sonunda İbn Rüşd'ü eleştirilerine dâhil etmez. İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'ü, vahyedilmiş dinin doğruluğunu sorgulayan bir şüpheli olarak değil, daha çok akli söylem içinde vahyi savunan büyük bir üstad olarak tanımlar.²² Gerçi İbnü'l-Arabî'nin zamanında İbn Rüşd bir filozof olmaktan çok, bir fakih olarak biliniyordu.²³

3. Bir'den Bir Çıkar Görüşünün Tenkidi

İbnü'l-Arabî, "انه لا يصدر عن الواحد الا واحد" - Bir'den (el-vahid) ancak bir (vahid) çıkar" görüşünü tenkit ederken İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Metafizika*'sı üzerine yaptığı şerhteki ifadeleri' adeta biliyor gibidir. İbn Rüşd, Aristo'nun

¹⁷ Nihat Keklik, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 7.

¹⁸ Kılıç, *Varlık ve Mertebeleri*, s. 98.

¹⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 2.

²⁰ Keklik, *Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, s. 381.

²¹ Ekrem Demirli, "Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Fusûsü'l-Hikem", *Fusûsü'l-Hikem*, Kocabalı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 13.

²² İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 103-105.

²³ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 153.

yaklaşımını şu şekilde dile getirmektedir: *"Aristo'ya gelince; akledilir suretin varlığı, duyulur suretin varlığından ayrıldığı için ve akledilirin akledilir olması bakımından zihnin dışında varolabildiği için, ona göre en genel duyulur şeylerin on kategoriler olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Araz kategorilerinin durumundan, her cinste, bu cinste bulunan diğer türlerin varlığının ve belirlenmesinin sebebi olan bir 'Bir' olduğu ortaya çıkmaktadır. Aristo cevher kategorisinde bu nitelikte bir şeyin olmasını zorunlu görmüştür. Bu nitelikteki 'bir' eğer maddeden ayrık olarak bulunursa, varlık ismini almaya daha layık olduğu için birlik ismine de daha uygun olur."*²⁴

"Bir'den bir çıkar" anlayışını tenkit mahiyetinde İbnü'l-Arapî, İbn Rüşd'ün yaklaşımına paralel bir şekilde şu tespitlerde bulunmaktadır: *"Noktadan çevreye çıkan her çizgi, sahibi için eşittir ve çevredeki bir noktada biter. Nokta ise, kendiliğinden çoğalmaz ve ondan çevreye çıkan çizgilerin çokluğuna rağmen artmaz. Şu halde çizgiler, çevreden her bir noktanın karşısında bulunur. Çünkü noktanın çevrenin karşısında bulunduğu başka bir noktanın onun karşısında bulunduğu yerden farklı olsaydı, bölünmüş olurdu ve bir olması geçerli olmazdı. Hâlbuki o tektir. Dolayısıyla nokta çokluklarına rağmen onların karşısında ancak kendi biricik zatıyla bulunmuştur. Böylece çokluk, hakikati tek olandan ortaya çıkmış, o hakikat ise kendiliğinden çoğalmamıştır. Böylece 'birden bir çıkar' diyenin görüşü geçersizleşmiştir."*²⁵

İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile örtüştüğü en önemli özelliği, kullandığı beşerî dildir. O, döneminin irfanı ve kültürü muvacehesinde gerçekleştirdiği tasavvufî tecrübesinde, kökleri kadim kültür ve felsefelere dayanan bazı istilahlar kullanmaktadır.²⁶ İbn Rüşd gibi Aristo felsefesinin terminolojisini kullanarak Allah'a, *"Vacibü'l-Vücut"* ismini vermektedir.²⁷ Vâcibü'l-Vücut'un dışında varlığından söz edilen her şey, *"mümkün"* varlıklardır. Ancak vücudun özelliklerini anlatırken, felsefî terminoloji yerine, dinî kavramları tercih etmektedir. *"Vücutun sıfatları nedir?"* sorusuna İbnü'l-Arabî, vücuda ait ilahi isimleri sayarak karşılık verir.²⁸

İbnü'l-Arabî'nin yaratma anlayışı, İslâm filozoflarından Farabî (ö. 339/951), İbn Sina (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd'ün kozmolojisi ile paralellik arz etmektedir. İslâm filozoflarının mahiyet ve vücut ayırımına dayanarak geliştirdikleri yaratma fikri, İslâm düşünce tarihinin en önemli polemiklerinden birinin konusu olmuştur. Bu kıvılcımı ateşleyen isim Ebû Hâmid Gazâlî (ö. 505/1111)'dir. O, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde, genelde filozofların, özelde ise Farabî ve İbn Sina'nın âlemin kadim olduğu fikrini eleştirir. İbnü'l-Arabî ise yaratma konusunda meşşâî filozoflar ve mutezilî kelamcılarla paralel

²⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 93-94.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 155.

²⁶ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 394-395.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 199, 220.

²⁸ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 61.

düşünmektedir. Çünkü ona göre de âlem sübût halinde ezelf, zuhurunda hadistir.²⁹

4. Feylesof-ı vücud ve Sahibü'l-vücud Olanlar

Görüldüğü gibi, İbnü'l-Arabî filozofları iki kısma ayırmaktadır. Bir tarafta münkir filozoflar bulunmaktadır ve bunların akıbeti, İbnü'l-Arabî'nin belirttiğine göre, cahil müminin bu dünyadaki halini niteleyen cehaletle cehenneme girmek olacaktır (buna mukabil, cahil müminin akıbeti de dünyada münkir filozofa ait olan ilimle cennete girmektir). Diğer taraftaysa İbn Rüşd gibi mümin filozoflar mevcuttur. Bunların derecesi münkir filozoflardan şüphesiz daha yüksektir, ama asla velinin sahip olduğu marifet seviyesine yaklaşırlar. "Eflatun-i İlahî" istisnai bir örnek olarak kalır, Şeyh-i Ekber muasırları arasında ona denk birini görmemektedir.³⁰

İbnü'l-Arabî ile İbn Rüşd'ün "Vücud" problemine yönelik düşüncelerinde en önemli ayırıcı özellik, İbnü'l-Arabî örneğindeki muhakkik sufilerde bunun doğrudan, İbn Rüşd örneğindeki felsefecilerde ise dolaylı bir ilişki ile gerçekleşmesi şeklindedir. Bu açıdan İbnü'l-Arabî, Vücud'un hakikati hakkında bilgi sahibi olanları, felsefecilerin aksine, "vücudun felsefesini yapan" (*feylesof-ı vücud*) olarak değil, bizzat "vücud sahibi" (*sâhibü'l-vücud*) olarak tanımlamaktadır. Ona göre, Vücud hakkında söylenecek sözü olana Vücud'un kendisini açmış olması şarttır. "Sahibü'l-vücud" olarak İbnü'l-Arabî, söze başlarken "Vücud'u açan Allah'ın adıyla" virdini kendine besmele yapmaktadır.³¹

Sâhibü'l-vücud olan sufilerin marifete ulaşmaları, filozof ve kelimciler gibi akıl ve duyularla değil, tasavvufî tecrübe ve zevk yoluyla olur. Sûfinin varlık hakkında bilgi sahibi olması bir takım riyazet, mücahede ve tezkiye çabaları ile kendini gerçekleştirmesiyledir. Marifet, vasıta ile değil, bizzat bilginin kaynağı olan Allah'tan alınır. Dolayısıyla sufînin bilgisi, elde edilmiş tarzı ve değeri itibarıyla diğer bilgi sistemlerinden farklı ve üstündür.³²

Akıl ve fikir yolunu benimseyen feylesof-ı vücud ile enbiya ve evliyanın hakikat arayışını benimseyen sâhibü'l-vücudun arayışları arasında esaslı metot farklılığı vardır. Enbiya ve evliya dışındaki bütün insanlar eşyanın geçici, sonradan yaratılmış, sebepler dairesindeki yönünde gerçeği aralarken; nebiler ve veliler eşyanın Hakk'a dönük veçhesinde ararlar. Bu itibarla insanların bir kısmı, Allah'ı bizatihi O'na yönelmek suretiyle değil de sebeplere yönelmek suretiyle "*kalpim Rabbimden bahsetti*" der. Hâlbuki kâmil sufi, marifeti

²⁹ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 100.

³⁰ Addas, *Kibrî-i Ahmer'in Peşinde*, s. 120-121.

³¹ Kılıç, *Varlık Ve Mertebeleri*, s. 168.

³² Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, tah. Abdülhalim Mahmud-Abdülbaki Sürur-, Kahire 1960, s. 61-64; Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik, Ali Abdülhamid Baltacı, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 53, 55, 378; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul 1991, s. 190.

doğrudan Hakk'ın veçhesinde aradığı için, O'ndan haber verenin bizatihi Rabbi olduğuna inanır. Bu itibarla tasavvufî bilgi, lafızlardan, ölümlü insanların ağzından, defter ya da kitaptan alınmaz.³³ Keşf, zevk, feth, basiret ve müşahede gibi farklı kavramlarla işaret edilen marifet, akıl ve idrak yetilerinin aracılığı söz konusu olmadan, delil ve eserleri inceleyip fikir üreterek bir sonuca ulaşmak yerine; bizzat Allah tarafından öğretilen gerçek bilgi, Allah'ın doğrudan, dilediği kulunun kalbine akıttığı bir nurdur.³⁴

5. Entelektüel ve Felsefî Akla Yönelik Eleştiri

İbnü'l-Arabî, bazı filozofların bilgi edinirken yanlışlığa düşmemizin kabahatini duyularımıza yüklediklerini söyler. Ona göre, yanlışlık yapan şey, hâdiseleri olduğu gibi nakleden duyularımız değil, fakat bu intibalar hakkında hüküm vermekte bizi yanlış yola götüren aklımızdır. Duyularımız, kendi vazifelerini doğrulukla ifa eden ve hâdiseleri olduğu gibi aklımıza nakleden birer vasıta.³⁵ Bu yaklaşımı ile İbnü'l-Arabî'yi, ihsâsiyye/uyumculuk/sensüalizm akımının mensubu gibi görenler yanılmaktadır. Zira sensüalistler, bütün bilgilerimizin duyulardan geldiğini ve bir şeyi bilmek için onlara güvenmemizin şart olduğunu söylerler.³⁶ İbnü'l-Arabî ise yanlış bilgi edinmemizde duyuların kabahati olmadığını söylemekle beraber, bütün sağlam ve doğru bilgilerimizin "beş-duyu" sayesinde meydana geldiğinden de bahsetmemektedir. Duyularımızın değil, aklımızın yanılacağını söyleyen İbnü'l-Arabî, bu düşüncesiyle katı rasyonalizmi tenkit ederken, buna karşılık bilgi teorisinde duyuları merkeze alan sensüalizmi benimsiyor değildir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, ne sensüalist ne de rasyonalist bir düşünürdür.³⁷ Zira o, yeri geldiğinde hem duyular hem de aklın kendi alanları içerisindeki idraklerini doğrular ve bu iki alandan mutlak manada birini esas almaz. Bütün sağlam ve doğru bilgilerimizin "beş duyu" sayesinde meydana geldiğini de söylemiş değildir. Ayrıca bilgi teorisi açısından kendi tasavvufî marifet anlayışını sürekli vurgular. Bu itibarla İbnü'l-Arabî, her idrak yetisinin kendi alanı içerisinde ifade ettiği bilgiyi doğrularken onların sınırlarını da belirler, hata yapabilecekleri alanlara işaret eder.³⁸

İbnü'l-Arabî'ye göre, kendi mantıkî ve fikrî statüsü içerisinde sıkışmış, entelektüel ve felsefî akıl, Hakk'ı tanıma noktasında yeterli değildir. Zira entelektüel, felsefî ya da teolojik akıl, mantıkî statüsüne uymayan şeyleri yorumlamaksızın bir imaj inşa edemez. Öyleyse belirli kurallar içine sıkışmış, eşyaya kendi katı ilkelerini dikte eden akıl, insan ruhunun değişmez, ebedi ve ayırt edici bir niteliği değildir. Sınırsız bir güç, bir nur olarak nitelendirilen akıl,

³³ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 97.

³⁴ Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad. H. R. Renanlı, Kitabevi, İstanbul 1992, s. 230-232.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 99-102, 394-395.

³⁶ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 107.

³⁷ Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabî*, s. 28-29.

³⁸ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 107.

teşekkül edip olgunlaşan, bazı gerçeklerle beslenip gelişen, mükemmelleşen ve yükselen akıldır.³⁹

Sürekli ayırıştırıcı ve soyutlayan akıl ile somutlaştırıcı vehim gücü, İbnü'l-Arabî'nin eleştiri odağıdır. Aklın eşya hakkındaki yargıları “*karanlık odadaki insanların filleri tanımlaması*”⁴⁰ gibi eksiktir. İyilik ve yetkinlikten hareket eden akıl, müteakıl nitelikler içeren Tanrı'yı bilmekten acizdir. Akıl, Tanrı'nın varlığını bilebilir. Ancak Tanrı'nın salt varlığını bilmek ile dinin bildirdiği niteliklere sahip bir Tanrı'yı bilmek arasında fark vardır. Bir şeyin varlığını bilmek ile o şeyin mahiyetini veya hakikatini bilmek arasında herhangi bir ilişki yoktur. Varlık ile mahiyet eşit olsaydı, tek bir şeyin varlığını öğrendüğümüzde, bu varlık bilgisinden bütün hakikatlerin varlık ve mahiyet bilgisine de ulaşmak mümkün olacaktı. Bu ise, hem akıl hem de tecrübe açısından mümkün olmayan bir şeydir. Şu halde aklın eşyaya dair bilgisi öncelikle varlık bilgisidir ve eşyanın var olduğuna dair bir hüküm vermekle sınırlıdır. Eşyanın hakikat ve mahiyetleri ile ilgili vereceğimiz hükümler ise başka bilgilerimizin de gerçekleşmesine bağlıdır.⁴¹ İnsanın Tanrı hakkındaki en temel yargısı, O'nun mutlak iyi olduğu fikridir. Bu durum varlık ve iyilik arasındaki ilişkiden kaynaklanır. İslâm filozofları varlığın mutlak iyilik, yokluğun kötülük olduğunu dile getirmişlerdir. Buna göre varlık iyiliktir, kötülükten söz etmek yokluktan söz etmektir. Tanrı herhangi bir şekilde yoklukla nitelendirilemeyeceğine göre, O aynı zamanda, sırf varlık ve sırf iyiliktir. İbnü'l-Arabî bu düşünceye rahmet terimini de ilave eder. Ama aynı zamanda Tanrı zıt niteliklere de sahiptir. Bu nitelikler aynı anda, aynı öznedede bulunur ve bu paradoksal durum nedeniyle herkes kendi konumuna göre bir yorum imkânı elde eder.⁴²

Aklî bilginin kaynağını duyu verileri teşkil ettiği için insan, ancak var olan bir şeyi düşünebilir. Düşündüğü bu şeyi de duyumlar ve aklın bedîhî önermeleri cihetinden değerlendirir ve böylece başka bir şey hakkında ilim elde eder.⁴³ Dolayısıyla akıl, fikrî yönü itibarıyla her ne idrak ederse etsin duyumlara bağlıdır, onlardan kurtulamaz. Örneğin, aklın işitme duyusuna muhtaçlığını ele alacak olursak, seslerin bilgisi, harflerin noktalanma, lafızların değiştirilmesi ve dillerin farklılığı işitme yetisi ile sağlanır. Kuş sesiyle rüzgârların esintisi, kapının gıcirtısı, suyun fokurdaması, insanın çığlığı, kuzuların melemesi, köpeklerin havlaması, ineklerin bağırması ve develerin böğürtüsü gibi sesleri akıl, işitme yetisi sayesinde ayırt eder.⁴⁴ Dolayısıyla akıl, duyumların kendisine ulaştırmadığı bir şeyi idrak edemez. Aklın bu pasif ve mekânîk yönü sadece duyumlar için

³⁹ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 127.

⁴⁰ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpinarlı, MEB, Ankara 1998, c. III, b. 1259-1269.

⁴¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 121.

⁴² Ekrem Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 337-340.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 100.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 317-318.

değil, diğer bütün melekelerin zorunlu algıları hususunda da geçerlidir. Bu yönüyle akıl; duyular, müfekkire, musavvira, hafıza, hayâl, vehm ve hiss-i müşterek yetilerinin doğrudan ve mekânîk olarak sunduğu verileri kabul ya da reddeden "hâkim"den başka bir şey değildir.⁴⁵ Bu yönüyle de akıl, kendisine zorunlu olarak sunulan verileri ihtiva eder, bilgi üretmez.⁴⁶

Duyulardan gelen zaruri bilgiyi analiz ederken bile yanılan akıl, duyuların ötesinde olan Allah'ı bilme noktasında ise daha çok yanılacaktır. İbnü'l-Arabî, bu durumu şu şekilde ifade eder: "*Akıllar, marifetullah konusunda, kendi mütefekkire kuvvetinden bir şey almaya yönelince, bu konuda tek bir hüküm üzerinde birleşemediler. Bu sebeple her taife (ayrı) bir yola gitti ve Allah hakkındaki sözler çoğaldı.*"⁴⁷ İbnü'l-Arabî saf akla, yani delil ve kıyasa dayalı akla yönelik eleştiriler getirirken, tamamen epistemolojik gerekçelerden hareket etmiştir. Akıl, Allah ve varlık hakkında nihai bilgiye ulaşamaz. Çünkü akıl, dış nesnelere bakarak çıkarımlar sonucu bilgiye ulaşır. Hâlbuki hakikat, aklın kavrayamayacağı kadar sınırsızdır.⁴⁸

Aklın gücünü sınırlı görüp bütün hakikatleri kavrayamayacağını dile getiren İbnü'l-Arabî, beş duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilgiye nazarî bilgi demektedir. Onun problem olarak gördüğü asıl mesele, duyular ve akılla elde edilen nazarî bilginin fizik âleme uygulaması değil, metafizik âleme yönelik işletilmesidir. O, fizik âlemlerle ilgili bilgiden çok, metafizik âlemlerle ilgili bilgi üzerinde durur. Aklın "akl-ı evvel"den zuhur ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, bununla birlikte akıl, ne Allah'ı ne de akl-ı evveli kavrayabilir, der.⁴⁹ Aklın idrak sahası gayb âlemi değil şehâdet âlemdir, diyen İbnü'l-Arabî, bilinebilirlik veya ilme konu olması bakımından âlemi ikiye ayırır: Şehâdet ve gayb âlemi. Şehâdet âleminin duyularla idrak edilebileceğini kabul eder ve bu noktadan duyulara bir itiraz yöneltmez. Gayb âleminin ise ancak şer'î haber ve fikrî nazarla idrak edilebileceğini söyler. Fakat hemen akabinde gayb âleminin basiret gözü ile şehâdet âleminin ise basar gözü ile bilinebileceğini belirtir.⁵⁰ Dolayısıyla aklın Hakk'ı tanıma girişimi sonuçsuz kalacaktır. Çünkü aklî yargı, ya zorunlu (vâcib) ya imkânsız (mümtenî) ya da mümkün olmak üzere üç türdür. Akıl herhangi bir varlık hakkında bu üç yargıdan birini verir ve birçok aklî bilgi bu mukaddimeler üzerine bina edilir. Allah ise hiçbir şekilde kayıtlanamaz.⁵¹ Muhdes, mahlûk ve mürekkep olan akıl, Hakk'ın rubûbiyyetini idrak edemez. Bilakis akıl, rubûbiyyetin idraki için değil, ubûdiyyetin ikamesi için yaratılmış bir âlettir. Bu sebeple kategorileri ile sınırlı olan, bu sınırların dışına çıkamayan,

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 318-319.

⁴⁶ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 121-122.

⁴⁷ Keklik, *Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, s. 370-371.

⁴⁸ Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İnsan yayınları, İstanbul 2003, s. 311.

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. XII, s. 251.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. XIV, s. 466-467.

⁵¹ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 112.

mütenâhî olanı bilip sonsuzu idrak edemeyen akılla, metafizik alanın bilgisine ulaşılamaz. Bu sınırlı âlemin kategorilerini, mahiyet itibarıyla bu kategorilere sığmayan başka âleme tatbik eden filozofun başarısızlığı da bu noktadadır.⁵² Hak her bir varlığa, kendi varoluş sınırlarını aşamayacak bir yapı vermiştir. Akıl da çıkarımsal işleyişi bakımından bu sınırlamaya dâhildir. Ancak aklın işleyiş bakımından sınırlı olduğu hususlarda, onun kabul ve tevil gücü ile bir de iman yetisi devreye girer. Böylece sınırlar ortadan kalkar. Dolayısıyla akıl, kendi varoluş sınırlarını aşan hususları sadece kabul eder ve yorumlar.⁵³

6. Nebi/Peygamber ve Hakîm/Filozof

Bütün bu eleştirilerine rağmen, İbnü'l-Arabî, hiçbir zaman kelâmcı ve filozofların bütün bilgilerinin yanlış olduğu yönünde fikir belirtmez, inanç sahibi olmasalar bile filozof veya her bir insanın bildikleri şeylerin bir kısmının doğru olabileceğini kabul eder.⁵⁴ Nebi, veli ve hakîm şahsiyetleri ilâhî tabip olarak gösterir. Hakîm olarak nitelediği filozofu, nebi ile velinin yanına koyar.⁵⁵ Dolayısıyla nazar/istidlal ile elde edilen bilgiye değer vermekle birlikte İbnü'l-Arabî, onu emin bir yol olarak görmemekte ve bu görüşünü de aklın kapasitesinin sınırlı olmasıyla desteklemektedir.⁵⁶ Ehl-i nazarın esas aldığı burhan yöntemi, öncüllerle istidlal ederek gerçeğe ulaşmamızı temin eder. İbnü'l-Arabî'ye göre nazarî bilgi, doğruya ulaştıracağı gibi yanlış bilgiye de ulaştırır. Zira aklın verdiği bilginin zıddını da yine aynı akıl ile ispatlamak mümkündür.⁵⁷ Talip bazen idrak etmek istediği herhangi bir hakikate, o şeyin sıfat, lazım ve özelliklerini bilgi düzeyinde aşarak ona ulaşır; bazen ise, ya düşüncesinin zayıfladığından veya idrakindeki kusurundan veya sadece Hakk'ın ve dilediği kullarının bildiği başka engellerden dolayı o şeyin bilgisine ulaşamaz.⁵⁸

Her nasıl idrak edilirse edilsin Hakk, Zât'ı itibarıyla bütün idrak ve sınırlamaların ötesindedir. Bilimsel ve felsefî bilgi de mistik bilgi de Hakk'ın bizatihi tam, kesin ve kuşatıcı bir idrakini asla sunamaz. Dahası peygamberlerin dilinden bize aktarılan ilahi hitap bile, bizim dilimizle ifade edildiği ve bizim idrak kabiliyetimiz ve seviyemiz doğrultusunda anlaşıldığı için, Hakk'ın bizatihi varlığı hakkında tam ve kesin ifadeler olarak görülmezler. Bu sebeple, ne bir fikir ne de bir tasavvur ve tahayyül Hakk'ın bizatihi bilgisini sunabilmektedir. Böyle olmakla beraber sufiler, sürekli tasavvufî tecrübe sonucu elde edilen bilginin, diğer idrak seviyelerine göre daha kuşatıcı olduğunu vurgularlar. Hakk'ın bilinebilir olan

⁵² Ebü'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim*, ter. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul 1996, s. 22.

⁵³ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 127-128.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 146.

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. XIV, s. 441-442.

⁵⁶ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 57-58.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 139.

⁵⁸ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 101-102.

veçhesinin, tecellilerinin ancak tasavvufî tecrübeyle elde edilebileceği üzerinde ısrarla dururlar.⁵⁹

7. Bilginin Üç Derecesi

Aklî-keşf ve nazarî bilgi-keşfî bilgi arasında ayırım yapan İbnü'l-Arapî, aklî bilgi, hâller ilmi ve sırlar ilmi olmak üzere bilginin üç derecesinden bahseder. Aklî bilgi, zaruri olarak veya delil üzerine düşünme (nazar) neticesinde elde edilir. Bu yönüyle akıl bir dereceye kadar bilginin vasıtası olmaya adaydır. Ancak aklın bilgisi sınırlıdır ve mutlak bilgiye ulaştıramaz.⁶⁰ Nazarî ve aklî ilim, kolaylıkla ifadelerle dökülebilen, ifadeleri sarîh olan, kolayca anlaşılabilen, ifadeleri işiten kimsenin idrakine ters düşmeyen ve hoş gelen bir ilimdir.⁶¹

İkincisi, hâller bilgisidir. Bu bilgi türü, akıl ile değil, yalnızca zevk ile idrak edilir. Söz gelimi, balın tatlılığını, cinsel ilişkinin zevkini, aşk ve benzeri şeyleri bilmek, delil ile mümkün olmadığı için ancak zevk ile bilinir. Hâl ilmi, aklî ilimle sırlar ilmi arasında olup zorunlu aklî ilimlere daha yakındır. Zira bu ilimler, bizzat bu hâlleri tecrübe edip bilen nebi ve velilerin haber vermesiyle ulaşıldığı için aklî ilimlerden ayrılır.⁶²

Üçüncüsü, sırları bilmektir. Aklın alanının üzerinde olan bu bilgi, nebi ve velilere aittir. Bu da iki kısma ayrılır: Birincisi, akıl ile idrak edilir. Bu tarz bilginin, hem akıl alanının üzerinde olup hem de akıl ile idrak edilmesi bir çelişki değil midir? İbnü'l-Arapî'ye göre "hayır". Çünkü akıl, bu bilgiyi, düşünme (nazar) ile elde etmez, ona bu bilgi verilir. İkincisi, ya zevk ile ya da nakil ile elde edilir. Aklî ilimlerin aksine sırlar ilmi, ibarelere döküldüğü zaman, anlam içinden çıkılmaz derecede karışık ve problemlidir. Bu ifadeler kulağa hoş gelmez. Bu sebeple akli zayıf ve mutaassıp kimseler faydasız olduğu gerekçesiyle bu ilimlere karşı çıkarlar. Sırlar ilmine müttali olanlar, bu sebeple sembol ve şiiirlere yönelirler.⁶³

İbnü'l-Arapî'nin bu bilgi alanları ile ilgili sıralaması, hiyerarşiktir. Buna göre en üstün bilgi türü, "sırlar ilmi"dir. Akıl, delil ve nazara dayandığı müddetçe bizi, Allah'ı bilmeye götürmez ve bu nedenle sınırlıdır. Belki akıl, kendisini imana teslim ederse, gerçek bilgi ona verilir.⁶⁴

8. Müşahede ve Keşif Yolu

Aklın ulaşamadığı gerçek bilgiye ulaşanlar hiç şüphesiz sufilerdir. Çünkü onlar, Allah'ın kendilerine teklif ettiği imana dayanmışlardır.⁶⁵ Sûflerin bilgi veya hakikate ulaşmak için benimsediği bu yöntem ise müşahede ve keşif yoludur. Bu yol, soyutlanma ve tam muhtaçlık ve idrak mahallini kevnî ilgi ve ilimlerden

⁵⁹ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 137.

⁶⁰ Keklik, *Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, s. 371-372.

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 146-147.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 147.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 147.

⁶⁴ Kartal, *Abdülkerim Cili*, s. 301.

⁶⁵ Keklik, *Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, s. 370-371.

bütünüyle boşaltarak Hakk'a yönelmekten ibarettir. Burada akıl yürütme ve istidlalin yerini, kalpi arındırmak, tasfiye, mücahede, riyâzet, tam bir muhtaçlık içinde Hakk'a yönelmek, ilgileri toplamak, niyeti halis kılmak vb. tasavvuf kitaplarında anlatılan ve sülûk yöntemi diye isimlendirebileceğimiz süreç alır. Bunun sonucunda kişi mutlak hakikati müşahede eder.⁶⁶ Hakikati müşahede eden insan da sadece dış nesnelere değil, hakikatin bizzat kendisini de vasıtasız bir şekilde idrak eder ve hakikati "olduğu gibi" bilir. Sûfiler aklın dışında ve üzerinde bir yöntemle varlık hakkında ulaşılan bu bilgiye "keşfi bilgi" ismini verir. "Akıl" ile "keşf" arasındaki temel fark, birincisi, vasıtalara dayanırken; ikincisi, sūfinin kendisini hakikatin kucağına atmasıyla meydana gelir. Kısaca "keşfi bilgi", sūfinin seyr u sülûku sonucunda doğrudan Allah'tan aldığı bilgidir.⁶⁷

Keşf, ya tabii ölüm ya da sūfinin seyr u sülûkuna paralel olarak iradî ölümle gerçekleşen kesin ve açık bir idraktır. Allah'ın dışındaki her şey, bütün kâinat, hatta kişinin bizatihi kendi nefsi⁶⁸ ve diğer hicaplar keşf ile açılınca sufi, kesin bir idrake kavuşur. Benliğini yok eden, Rabbi ile arasındaki ikiliğe son veren, her şeyden alâkayı kesen, bütün varlığı ile Allah'a yönelen, kin, nefret, hırs ve şehvet gibi nefse ait kötü özelliklerden arınan, Allah ile arasındaki gayriyet perdelerini aralayan ve beşerî özelliklerinden fânî olup Allah ile bakî olan sufiye, ilâhî hakikatler açılır ve sufi ilâhî bilgiyi elde etmeye hak kazanır. Kendisi ile hakikatler arasındaki perdeler ortadan kalktığına insana, Allah tecellî eder. Tecellî iki kısımdır. Birincisi, Allah'ın kendisini âlemin suretlerinde izhâr etmesidir ki, yaratılış bununla gerçekleşir. İkincisi, Allah'ın kendisini mümin kulunun kalbinde açmasıdır ki, bu bilgidir. Kendinden fânî olarak Allah ile bakî olan sūfinin kalbine Allah hâkim olur, bilgi nurları onun kalpini aydınlatır. Böylece ilâhî sır ondan açılır (keşfolunur).⁶⁹

Kâmil sufilerin idrak vasıtaları ilâhî bilgiyi telakki ederken her türlü eksiklikten arınmıştır ve kendi inanç ve eğilimleri ilâhî bilgiye katılmaz. Böylelikle, ilâhî bilgi kendi asli safiyeti ve temizliği içinde kalır ve mensuplarının herhangi bir görüş ayrılığına düşmelerine neden olmaz. Dolayısıyla her hangi bir ilâhî esasta veliler arasında görüş ayrılığı olmaz. İhtilaf, ehl-i zevk kimselerden kemâle ulaşmamış "mutavassıt/orta hâl" veya bidayet mertebesindeki kimseler veya zâhirî mükâşefelerin sahipleri arasında olabilir; sadece keşif yoluyla idrâk edilebilen hakikatler, mertebeler vb. şeyler, bu kimselere "misali" kisveler içerisinde gözükür.⁷⁰

⁶⁶ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 102.

⁶⁷ Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 311.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 63.

⁶⁹ Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 314.

⁷⁰ Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsîri -'İcâzü'l-Beyân fî Tevîli'l-Ümmi'l-Kur'ân-*, ter. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 81-82.

Sonuç

İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd ile ilgili görüşmesine özellikle *Fütuhât-ı Mekkiyye* isimli eserinde yer vermektedir. Bu görüşmenin üç kez vuku bulduğunu söylemektedir. Birincisi çocukluğunda gerçekleşen yüz yüze görüşme, ikincisi mânâ âleminde gerçekleşen rûhânî görüşme, üçüncüsü ise İbn Rüşd'ün cenaze merasimine katılım tarzındadır. Tebliğimizde ele aldığımız birinci görüşme "Evet", "Hayır", "Evet ve Hayır" ibareleri ile gerçekleşen sembolik bir mahiyet arz etmektedir. Görüşmenin tarihî boyutundan çok anlam boyutuna dikkat çektik. İbnü'l-Arabî'nin olayı nakledişinden maksat da zaten tarihî bilgiler sunmak değil, kendi tecrübesini aktarmaktır. Olayın vuku tarzını tartışmak yerine İbnü'l-Arabî tarafından sunulan bu verilerin bizzat kendisi tarafından nasıl algılandığını sunmaya çalıştık. İbn Rüşd ile İbnü'l-Arabî arasındaki bu diyalog, aslında felsefî bilgi ile tasavvufî bilginin karşılaşmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin beslenme kaynakları arasında İbn Rüşd'ün ayrı bir yeri vardır. Salt düşünce yetisi ve katı akılcılık yaklaşımları ile rasyonalist filozofları tenkite tabi tutan İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'ü eleştirilerine dâhil etmez. O, İbn Rüşd'ü hakikat arayışına koyulan mümin filozoflardan biri olarak görür. Hatta onu bir filozoftan çok fakih olarak değerlendirir. Aristo'nun "Bir'den ancak Bir çıkar" ilkesine karşı her ikisi de benzer bir eleştiri yöneltmektedir. İbn Rüşd gibi İbnü'l-Arabî de beşerî bir dil kullanır. Kadim felsefenin bazı kavramlarını kullanmaktan kaçınmaz. Yaratma anlayışında İbn Rüşd'ün kozmolojisine paralel bir yaklaşım sergiler. İbn Rüşd farklı olarak İbnü'l-Arabî, vücudun felsefesini yapmayı değil, vücud sahibi olmayı tercih eder.

Özetle, nazar ehli, yani İbn Rüşd gibi filozoflar kategoriler ve bölümlenmeler tesis etmek için akla dayanırken, İbnü'l-Arabî, keşfin akla üstün bir bilgi tarzı olduğunu iddia eder; ama aynı zamanda o, aklın vazgeçilmez bir denetim ve denge sağladığını, eğer o olmazsa, hayalî bilginin ilahî, melekî, nefsanî ve şeytanî hücumları arasında bir ayırım yapmanın imkânsız olacağı konusunda da ısrar eder.⁷¹

⁷¹ William C. Chittick, *Tasavvuf-Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 75.

Sufi Gelenek Ve İbn Rüşd'te Faal Akılla İttisal Kavramı

Sufi Tradition and The Concept of "Merging With Active Reason" in Ibn Rushd

Ömer Faruk Altıparmak

İslâmi ilimlerde önemli bir kişilik olmakla beraber, Batı düşüncesine felsefi açıdan etki etmiş ve Batı'da ciddi anlamda değer verilen bir şahsiyet olan İbn Rüşd'ün bilgi nazariyesinin esasını ittisal görüşü teşkil eder. İttisal nazariyesi, bilginin kaynağı olarak akıl gücü ve bunun fonksiyonları ile ilgilidir. Aristocu bilgi nazariyesini tümüyle benimseyen İbn Rüşd'ün probleme katkısı, maddeye ait olan heyulanî aklın bilfiil akıl haline nasıl dönüştüğü sorunudur. İşte bu sorun genel olarak "Fa'âl Akılla ittisal" başlığı altında ele alınmaktadır.

İbn Rüşd'ün "Fa'âl Akılla ittisal" kavramı hakkındaki görüşlerine yer verilerek, bu kavramın sufi gelenek içindeki yerini tesbit etmeye gayret edeceğimiz bu çalışmamızda, onun çok yönlü bir filozof olduğu düşünülünce tasavvuf gibi gerçekten önemi haiz ve kitleleri etkileme şansı çok yüksek olan bir düşünce hakkında İbn Rüşd'ün sessiz kalmayacağını düşünmekteyiz. Bilindiği gibi İbn Rüşd, Y. Plâtoncu sudur nazariyesini reddetmiş olmasına rağmen fa'al akıl denilen göksel varlığın mevcudiyetine inanmıştır. İbn Rüşd'e göre kuramsal aklımızın işlevi, bu akılla bağlantı kurmaktır. Buna göre insan, zihinsel bakımdan geliştikçe fa'al akılla ilişkisi o nispette kuvvetlenir. Bu yaklaşımdan hareketle buradan mistik bir sonuç çıkarılıp çıkarılamayacağı çalışmamızın esasını teşkil etmektedir. Biz bu tebliğimizde tasavvufi bilgi ve vuslat, felsefi bilgi ve ittisal kavramları hakkında bilgiler verdikten sonra tebliğimizi İbn Rüşd'ün ittisal kavramı hakkındaki görüşlerine yer vererek bir değerlendirmeye sonlandıracağız.

A. Tasavvufi Bilgi ve Vuslat:

Tasavvuf, bilindiği üzere ledünnî bir bilgi türüdür. Ledünnî ilim, gaybî ve ilahî esrarı kavrama anlamındadır.¹ Yani sonsuzun vasıtasız bilgisine giriştir. Bu nedenle tecrübî bir ilim olup insanın kendi ruhunu incelemesi yöntemidir. Bu yönden tasavvuf, her zaman bulunması gerekli elemanlar olarak, bir öğreti (doktrin), bu doktrinin öğretimi (veya süluk) ve pek tabii olarak manevi bir yöntemi bünyesinde bulundurur. Doktrin, ulaşılmak istenen bilginin sembolik olarak önceden bildirilmesi biçimidir ve meydana çıkması anında bu bilginin bir meyvesidir. Doktrinin öğretilmesi veya sülûk, manevi bir etkinin aktarılmasından ibarettir. Bu, manevi yoğunlaşma yollarını öğreten, yöntemlerini bildiren ve

¹ Yılmaz, H. Kamil, *Luma', İslam Tasavvufu*, İstanbul-1997, s.551

müridin yeteneğine göre yöntemi de öğreten bir mürşit tarafından aktarılmaktadır. Bütün gaye ise vuslata kavuşmaktır.² Vasl, gaib olan şeye ulaşmaktır. Yahya b. Muaz şöyle der: "kim arşın altındakilere gözünü yummazsa, arşın üstündekilere ulaşamaz." Yani arşı yaratanın mürakebesinden kaçırdıklarına ulaşamaz.³

Tasavvuf'daki eğitim ve terbiye işine verilen genel ad, seyr sülûktür. Lugatte seyr gezmek ve yürümek anlamındadır. Sülûk ise gitmek ve yola girmek demektir. Tasavvuf ıstılahında seyr, cehaletten ilme, kötü huylardan güzel ahlaka, kulun fani varlığından Hakk'ın varlığına yönelmektir. Sülûk, tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk'a vuslata hazırlayan ahlaki eğitimidir. Seyrin başı sülûk; yani yola girmek, sonu da vusuldür; yani Hakk'a vuslattır. Hakk'a vuslat Allah'ı görüyormuşçasına kulluk, ihsan şuuruna ermek, daima Hakk ile beraber bulunduğu bilincini yakalamak, O'na teslim olmaktır.⁴ Rabıta, kalpen mürşitle beraber olmak ve gönüldeki sevgiyle ona benzemeye çalışmaktır. Bir sufi hafi zikir ve nafile ibadetler sayesinde ihsan duygusuna erecek bir olgunluğa erişerek vuslatı gerçekleştirir. Çünkü ihsan, vuslat ve maiyet demektir. Tabi bunların gerçekleşmesi için sâlikin letâifini zâkir hale getirmesi, ardından zikir-i sultânî ve murâkebe dersleriyle Kur'an'da anlatılan biçimde Allah'ı murakebe ve kendisinin Hakk'ın murâkebesi altında olduğu bilincine varması gerekir. Bütün bunlar ehliyetli mürşidden öğrenilir. Şâh-ı Nakşibend hazretlerinin şu tesbiti konumuza ışık tutacaktır: Bize göre namaz ve oruç Allah'a götüren yol olmakla beraber en kısa ve kestirme yol "nefy-i vücud" dur. Yani bedeni ve beşeri ihtiyaçların Allah'ı unutturmasından kurtulmak demektir. Bu gerçekleşmeden yalnızca namaz, oruç, gaflet ve nisyanı giderecek derecede vuslata yetmez.⁵ Seyr u sülûke girmiş, riyâzât, mücâhede ve muamele ile nefsinin artıp ruhunu yüceltmeye ve müşahedeye ermeye çalışan kimse, kâinattaki ilahi kudret ve âsâra bakar, onun delaletiyle Hakk'ın isimlerine, isimlerinin delaletiyle sıfatlarına, sıfatlarının delaletiyle zât-ı Bari'ye vuslata ererek sülûkünü tamamlar ve vâsıl adını alır. Vâsıl noktasına gelmemiş bir salikin mürşid makamına ulaşması zordur.⁶ Buna göre vuslat insanın beşeri engelleri ortadan kaldıracak çaba ve gayretler gösterildikten sonra Allah'ın tecellisiyle mülaki olması ve huzura kavuşmasıdır. Bunun için de klasik tasavvuf kitaplarında seyr u sülûk evreleri olduğu gibi zikredilip belirtilmiştir. Yukarıdaki açıklamalar da vuslatın gerçekleşmesi için nelerin yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bir bakıma felsefedeki ittisal kavramını çağrıştırmaktadır ama yöntemleri farklıdır. Vuslattan gaye insanın kendisini tanıması ve dünya hayatındaki konumunun bilincinde olarak yaşayabilmesini sağlamaktır. Böylece Hakk'ın tecellisine muhatap olan insan,

² Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara-1986, s.1-2

³ Luma', *İslam Tasavvufu*, s.349

⁴ Luma', *İslam Tasavvufu*, s. 456

⁵ Luma', *İslam Tasavvufu*, s 473

⁶ Luma', *İslam Tasavvufu*, s.492

gerçek insan olma bilincine vararak yaşamaya gayret eder. Zaten tasavvufun da temel gayesi budur.

B. Felsefi Bilgi ve İttisal:

Başlangıçta tüm bilim ve disiplinleri içeren felsefe daha sonra kendisinden ayrılan tüm diğer bilim ve disiplinlerden, konusu ve yöntemiyle ayrılır. Buna göre felsefenin konusu "nihai ve en yüksek şeyler", genel olarak varlık, bir bütün olarak evren ya da insanların eylemlerini yaşamını ve yazgısını en temelli bir biçimde etkileyen şeylerdir. Varlığı bir yönüyle ya da belli bir bakımdan ele alan bilimlerden farklı olarak felsefe, varlığı bir bütün olarak ele aldığı, varlığı varlık olmak bakımından incelediği, olanı betimleyen bilimlerden farklı olarak olması gerekene yöneldiği için konularına uygun düşen yöntem ya da yöntemleri kullanır. Felsefenin konuları arasında yer alan şeyler, duyuların ya da duyusal kavrayışın çok ötesinde kaldığı için, felsefe duyuları kullanmaktan özenle kaçınır. Buna göre, felsefe bir kavram analizinden oluşur ya da kavramsal analiz temeli üzerinde yükselir. Bilim, dünyada yer alan şeyleri betimlerken, felsefe onları sınıflar. Bilim bilgi verirken, felsefe bilginin ne olduğunu, neyi ve nasıl bilebileceğimizi araştırır. Öyleyse felsefe var olan şeylerle ilgili olarak akla dayanan bir açıklama sağlar; bilimlerin ayrı ayrı ele aldığı olgu sınıflarının tümünü birden açıklayacak en genel ilkelere ulaşmaya çalışır. Bu anlamda felsefe varlığın ilk ilkelerinin bilimidir.⁷

Filozoflar, bilgiyi farklı şekillerde tanımlamışlardır. Aristo'dan Descartes'e kadar çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. Ancak bizim çalışmamızda konunun daha iyi anlaşılması bakımından İslâm filozoflarının felsefe-bilgi hakkındaki görüşlerini kısaca belirterek İbn Rüşd'ün görüşlerine yer vermeye çalışacağız.

İslâm'ın klasik çağında modern anlamda mutlak bir bilim-felsefe ayırımı olmamıştır. Bunlar iç içe kullanılmış olduğunu görmekteyiz. En eski metinlerden biri sayılan "Kitâbu'l-Hudûd"da Cabir b. Hayyân, "el-ilmu'l-felsefî" terimini kullanmakta ve bu terim fizik, astronomi, matematik ilimlerin kendisinde birleştiği üst kategoriyi ifade etmektedir. "el-İlmu'l-İlahî" ise felsefi ilimler kategorisi için değil de müstakil olarak değerlendirilen metafizik ilimlerdir. Felsefi ilimler sebepli varlıkların bilgisini, ilahi ilimler ise; illet-i ûlâ, insan nefsi ve akli gibi metafizik cevherlere ilişkin bilgiyi konu edinir. Buradaki fizik-bilim, metafizik-bilim ayırımı modern bilim-felsefe ayırımına tekabül etmez. Bu iki ilmi saha, Cabir'in sisteminde din ilminin akli ilimler gurubunun "Meani" ilmini oluşturan iki üst kategori oldukları için aynı zamanda ilişki içindedirler. Kindî de ise felsefe, 'ilahi ilim' (vahy) dışında 'insani' ilim olarak kavranmakta; matematik, fizik ilimler ve metafizik, bunların yanı sıra da ahlak-siyaset sahalarını içine almaktadır. Yine Kindî, matematik ve mantık çalışmayı ön plana

⁷ Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay. Ankara-1996, s. 203

almakta, fizikten metafiziğe geçilmesini öğütlemekte, bu eğitimin ahlak-siyaset eğitimiyle tamamlanması gerektiğini vurgulamaktadır. O, "İlk Felsefe Üzerine" adlı risalesinde "insan gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi" şeklinde daha genel bir tanım vererek felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi olarak saydığı "ilk felsefe" yi ayrıca zikredip felsefenin metafizikten daha kapsamlı bir terim olduğunu ihsas ettirmektedir.⁸

Farabî'ye göre, metafizikten matematiğe, oradan medeni ilimlere kadar bütün disiplinler felsefenin şubeleridir. Farabî "*İhsâu'l Ulûm*" adlı eserinde, ilimler teorik ve pratik şekilleriyle saha ve sınırları bakımından tek tek ele alınmaktadır. O, ilimler şemasını çizerken, felsefe terimini ne yalnızca metafizik ile ne de sadece "cüz'î nazarî ilimler" ile eşanlamlı kullanmaktadır. Bu şemada felsefe, sayılan ilimlerin birer cüzünü teşkil ettiği küllî-cüz'î/nazarî-amelî ilimler sisteminin karakteristik adıdır. Bu ilimlerin her biri tek tek felsefedir. Ona göre ilimler vardır ve onlar felsefenin kısımları ve cüzleridirler. "el-İlmu'l-İlahî" ise mücerret felsefe değil varlık olarak varlık, cüz'î nazarî ilimlerin ilkeleri ve manevi cevherlerin incelenmesi ve teoloji konularını temellendiren, ancak cüz'î ilimlere nispetle küllî olma vasfını taşıyan nazari ilimdir. Farabî; ilimleri şeri-felsefi veya akli-nakli şeklinde bir ayırma tabi tutarak tasnif etmemiştir.⁹

İbn Sina da ise felsefi bağlamda ilim teriminin iyice yerine oturmuş olduğunu görmekteyiz. İbn Sina, çeşitli eserlerinde hikmet, felsefe ve ilim terimlerini eş anlamda kullandığı görülmektedir. Kendisi, eş-Şifâ'nın ilâhiyât bölümünde "felsefi ilimler" tabirini ihvan gibi sarıh şekilde kullanmaktadır. Bu ilimler başlıca nazar ve amelî ilimler grubuna ayrılmaktadır. Ona göre gerçek felsefe "Felsefe-i ûlâ" denilen metafiziktir. Hikmetin tanımına giren, *konusu yüzünden en faziletli bilgi, en doğru ve en sağlam bilgi ve ilk sebeplerin bilgisi* gibi niteliklerin hepsine birden ilk felsefe sahip bulunduğundan ona "mutlak anlamda hikmet" denmelidir. "*Uyûnu'l Hikme*" adlı eserinde İbn Sina, hem felsefe hem de ilim anlamında hikmet terimini kullanmaktadır. Önce mücerret hikmeti "insan nefsinin beşeri kapasitesinin elverdiğince gerçeklerle ilişkin kavramları tasavvur etmek, nazari-amelî hakikatleri tasdik etmek suretiyle kemale yönelmesi" şeklinde tanımlayan filozof, hikmetin nazarî-amelî kısımları için olduğu gibi (hikmet-i nazariye, hikmet-i ameliye) bu kısımlarda yer alan felsefi ilim gurupları için (hikmet-i tabiiye, hikmet-i riyâdiyye, hikmet-i hulkiyye) de hikmet terimini kullanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sina felsefe ile hikmet terimini aynı anlamda kullanmaktadır. Ancak "el-hikmetü'l-ûlâ" yani metafizik dışındaki ilimler cüz'î ilimlerdir ve hiyerarşik olarak metafiziğin cüz'î ilimlere birçok bakımdan takaddüm etmesi tabiidir.¹⁰

⁸ Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul-1996, s.148,149

⁹ Felsefe Tasavvuru., s.149-151

¹⁰ Felsefe Tasavvuru, s.152-153

Gazalî'ye göre, fizik ve metafiziğiyle felsefe bir ilimler sistemiydi. Onun "teorik" olarak problem ettiği, "felâsife"nin "burhanî" dediği göz alıcı kanıtlama yönteminin metafizikte ne kadar işe yaradığıydı ve bu konuda tam bir "agnostik" eda sergiledi. Yoksa onun "filozofların ilimleri" olan astronomiyle, mantıkla, hatta psikolojiyle ciddi bir meselesi yoktu.¹¹

İbn Rüşd'e gelince, ona göre "felsefeye mensup ilimler" iki guruba ayrılmaktaydı. Nazari ve ameli ilimler. İbn Rüşd'e göre Metafizik, gayesi "bilgi" olan ilimlerin en yücesi olduğuna göre, Metafiziği de nazari ilimlerden saymak icap eder. İbn Rüşd, akli ilimleri külli-cüzi oluş açısından da ayırma tabi tutmaktadır. Metafizik, külli ilimler kategorisine girer çünkü varlığı varlık olarak ele alır ve bütün mevcudatın ilkelerini inceler. Buna mukabil cüz'î ilimler belli bir varlık alanıyla ve varlık alanına özgü niteliklerle meşgul olur. Cüz'î ilimler de esas itibarıyla fizik ilimler ve matematik ilimler şeklinde iki ana guruba ayrılmaktadır. Ancak cüz'î ilimler varlığın müşterek ilkelerini koyamayacağından, bu iş varlığın da ilkelerini araştıran metafiziğe düşmektedir. Demek ki İbn Rüşd, nazari ilimler içinde küllî oluş karakterini taşıyan metafizik ile cüz'î ilimler arasında ilkeler seviyesinde bir alaka kurmuş olmakta, günümüz terimleriyle söylersek açık bir felsefe-bilim ilişkisi kurmaktadır. Bu alaka "bilim" ile "bilim olmayan" arasında değil, her biri 'felsefi sisteme' ayrı ayrı iştirak eden külli ilimle cüzi ilimler arasındadır.¹²

Bütün bu açıklamalar, felsefi bilginin özellikle İslâm filozofları açısından nereleri kapsadığını tespit etmemize yarayacaktır. Böylece metafizik alandaki bilgileri elde etmede yani "İllet-i ûlâ"yı kavramada geleneksel olarak kabul edilen akıllar silsilesi ve fa'al akılla ittisal kavramlarını da yerine oturtmuş oluruz. Önemli düşünürlerimizden İbn Sina ve Farabî bu kavramları kabul etmiş ve özellikle de fa'al akılla ittisalın manevi açılımlar sağlayabileceğini vurgularken, İbn Rüşd de durum biraz farklılık arz etmektedir. Buna da aşağıda kısaca değineceğiz.

Şimdi acaba İslâm felsefesi geleneğinde ittisal kavramından neler anlaşılmaktadır? Bunu da kısaca belirtmeye çalışalım. İttisal, bilgiye salt düşünme/soyutlamalar yaparak ulaşılamadığı, fa'al aklın aydınlatması olmaksızın insan aklında bilgi formunun ışıyamayacağına dair bir öğretilerdir. Fa'âl akılla ittisal de fa'al akılla aynileşme olmayacaktır. Tıpkı tasavvuf geleneğinde vuslat da olduğu gibi. Bu ışığa sayesinde kişi bilgiyi oradan almak durumunda olacaktır. Ancak İttisalın gerçekleşmesini yalnız nazari ve fikri araştırmalara bağlamak yanlıştır. Onun bir de zevki boyutunun olduğunu unutmamak gerekir.

¹¹ Felsefe Tasavvuru, s.154

¹² Felsefe Tasavvuru, s.154-155

İbn Sina'da ittisal, fa'al akıl ile ve onun içeriği sebebiyle yukarıya, "mufârakât" üzerinden Tanrı katına erişir. Burada ne Tanrı ile ve ne de fa'al akılla ittihat söz konusu olamaz. Bu nedenle İbn Sina'ya göre ârif-i mütenezzih, böyle bir ittisale ulaşmak arzusuyla gayesine ulaşmayı engelleyecek alakalardan sıyrılan, "Tanrı olarak Tanrıya" yönelen, zühd ahlakının gereğini yapan ama Hakk'a yalnızca bununla ulaşamayacağını bilerek tefekkürünü, yönelişi istikametinde yoğunlaştıran ve "hads" ile hakikatı "müşâhede" eden kişidir. "Müşâhede", aşamasında arif benlik bilincine hala sahiptir. Yani henüz "müşâhede eden" bir benin farkında oluş söz konusudur. Ancak nihai Hakk'a vusul aşamasında "benlik bilinci" yitilir ve onun yerini hakikatin 'ben' yerine "ben-değil" olduğunu idrak alır. Ancak "Varış" her şeye rağmen bir ittisaldır (birlikte olma), ittihad (bir olma) değildir. İttisal esas itibarıyla arif'in 'Ben' ve 'ben değil' arasını ayırması ve "Hakikat"ın 'ben değil' olduğunu tecrübe etmesidir. Bu durum 'Ben' ile 'Ben değil'in ayniyeti değildir.¹³ Kısaca ilahî/melekî olanla insanın ittisali bir hülûl değildir. Vizyon, fiili bir gerçekliği olan hayal yahut misal âleminde gerçekleşir. Bu nedenle tahayyül, bir kurgu olmayıp, duyu verilerini dönüştürerek gayr-ı maddileştirmek suretiyle fiilen varolan saf bir aynada yansımaktır ve bu da ittisalle mümkündür.¹⁴

C.İbn Rüşd'te Akıl

İbn Rüşd, her ne kadar haklı olarak Farabî ve İbn Sina'nın Y. Plâtoncu felsefeden aldıkları ve Aristo'ya isnat ettikleri "sudûr" kuramının Aristo'yla ilgisi bulunmadığını kesin bir dille ifade etmiş ve böylece çok önemli bir tarihsel yanlışlığı düzeltmişse de, "Fa'âl Akıl" denilen ve İslâm filozoflarınca Cebrail olduğu düşünülen göksel varlığa o da inanır. Bu anlayışa göre bizim kuramsal aklımızın işlevi bu akılla bağlantı kurmaktır (ittisal). İnsan yaşamı boyunca zihinsel bakımdan geliştikçe faal akılla ilişkisi de güçlenir. Ancak İbn Rüşd'ün bu görüşünden mistik bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü ona göre fa'al akılla ittisal, insan aklının epistemolojik bir alanda işleyişi ve ilerleyişidir. Tasavvufta düşünüldüğünün tersine, bilgi eyleminde insan zihni sürekli etkin durumdadır, ona bilgi verilmemekte, tersine o bilgiyi almaktadır. İbn Rüşd, bütün İslâm düşünürlerinden daha güçlü ve kararlı olarak insanların gerçek anlamda var oluşunun bilimsel düzeylerinin gelişmiş olmasıyla bağlantılı bulunduğuna inanır. Nitekim "*Tehâfütü't-Tehâfüt*"de Gazalî'nin, doğa yasalarının zorunluluğunu reddeden görüşüne karşı çıkarak "duyulur nesnelere gözlenen temelli nedenlerin varlığını inkâr etmek safsatadır, bunları inkâr eden kişi aklında olan diliyle inkâr ediyordur ya da safsatadan başka bir şey olmayan bir kuşkuya kapılmıştır." diyordu. Ancak şunu belirtelim ki, Gazalî, doğa yasalarının zorunlu olmadığını savunurken, gerçekte bunları inkâr etmek istemiyordu. Sadece bu

¹³ Felsefe Tasavvuru, s. 100

¹⁴ Felsefe Tasavvuru, s.142

yasaların zorunluluklarının neden-sonuç ilişkisinden değil, Tanrının iradesinden ileri geldiğini söylüyordu. Ancak İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, bilmin evrensel ilkesini ve temel dayanağını dile getirmekteydi. Ancak Gazalî'nin kendisinin de yanlış anlaşılmasına yol açan mistik karizması karşısında, İbn Rüşd'ün böylesine akılcı ve bilimci açıklamaları Akdeniz'in doğusunda yankı bulamadı. Oysa bu düşünceler daha çok Yahudi çevirmenler aracılığıyla, Akdeniz'in batısında, Pirenelerin ötesinde "İbn Rüşdçülük" adıyla kurumlaşarak akla ve bilme dayalı yeni bir dünyanın kurulmasına öncülük edenlere yoğun bir ışık tutuyordu. Nitekim daha 17. yy. da İbn Rüşd'ün otuz sekiz kitabından on beşi Arapçadan Latinceye çevrilmiş bulunuyordu. Buna karşı İbn Rüşd'ün bir ölçüde Ebu'l Berekât el-Bağdâdî (1164) dışında, bir izleyicisi olmadığı gibi İbn Teymiyye (1327) dışında ciddi bir eleştiricisi de yetişmemiştir. Yahudi çevirileri İbn Rüşd etkisinin batıya taşınmasının ilk aşamasıydı. Yahudilerle Hristiyanlar arasındaki kültürel yakınlık ve Batı Avrupa'da İbranice'nin yaygın olarak bilinmesi nedeniyle Reymond (1254), Roger Bacon (1294) ve bunun gibi düşünürlerin durumunda görüldüğü gibi genellikle İbranice yoluyla Arapça felsefi eserlerin Latince'ye çevrilmesi 13. yy. başlarında ileri bir düzeye ulaştı.¹⁵

İbn Rüşd'te akıl pratik ve teorik olarak iki türdür. Pratik akıl herkeste var olan ve kullanılan akıldır. Bu güç, insan için varlığı zorunlu ve yaratıcı gücünü ortaya koyma bakımından önemi haiz bir akıldır. Pratik hükümlere, duyu ve muhayyileye dayalı olduğundan dolayı pratik akıl, bozulmaya uğrayabilir. Demek ki, pratik aklın hükümleri duyu idrakleri ve hayallere bağlı olarak değişime uğrayabilirler.

Teorik akılla ilgili olarak iki temel mesele ortaya konmalıdır. Birincisi onun ölümsüzlüğü diğeri de faal akılla ittisaldir. Aklın işleyişi şunun gibidir. Akıl vardır, bir idrak eden şahıs vardır ve akletmenin nesnesi olan ve akılla idrak edilen akledilirler vardır. Akledilirler var olmazsa aklın idrak edecek hiçbir şeyi olmazdı. Çünkü akıl var olanla irtibat kurabilir. Ve bizim bilgimiz varlıkların tesiri sonucudur. Bu akledilirler, yani külliler ya Eflatun'un iddia ettiği gibi, neftse bulunmamakta yahut da nefsin dışındaki realitede bulunmaktadır. İbn Rüşd, Aristo'yu izleyerek idealizmi reddeder. Netice itibarıyla külliler realitede bulunmaktadır. Onların varlıkları madde ve suretten oluşan cüz'lerle ilgilidir. Tecrid amelîyesi sayesinde akıl, bu suretleri maddesinden soyar, soyutlar. Bunun sonucunda akledilirler kısmen maddi kısmen gayri maddidirler. Kendileri cüzilere dayalı olan hayallere dayanmaları bakımından maddidirler. Maddi aklın, cismani olduğu düşünülmemelidir. Akıl, sadece bir kuvve halidir akledilirleri idrake kabiliyeti olan bir potansiyel güçtür. Akıl kuvveden fiil haline getiren şey ise fa'al akıldır. Bu akıl, mümkün akıldan daha üst ve şerefli bir mertebede yer alır ve bizler tarafından idrak edilsin edilmesin daima faaliyet halinde varlığını

¹⁵ İslam Ansiklopedisi, MEB, İbn Rüşd maddesi

sürdürür. İnsan yaşamı boyunca gelişme sağladıkça fa'al akla ulaşabilir. Aklın akledilirlerden başka bir şey olmadığı gösterildiğine göre, aklın akledilenlere ulaşma fiiline "ittihat" veya "ittisal" adı verilir. İbn Rüşd'e göre, fa'al akıl ilahi bir varlık olmadığı ve bazı Y.Plâtoncuların iddia ettiğinin aksine ruhlarımızı aydınlatmadığı için ittisal, sufilerin yoluna benzeyen bir şey değildir. Ona göre ittisal, aklın epistemolojik zeminde işleyişidir ve mümkün akilla küllî formların kavranışı üzerine temellenmiştir. Bu küllî formların hissedilir ferdlerin dışında fiilen hiçbir varlıkları mevcut değildir.¹⁶ İbn Rüşd'e göre İttisal, heyulanî aklın, "fiil halindeki akıl", "meleke halindeki akıl" ve "müstefâd akıl" devrelerini geçerek "Fa'âl Akıl" düzeyine, son yetkinliğine ulaşmasıdır. Nitekim Meşşai filozoflar, bu aklın ayrı ve ebedi suretleri idrak edebileceği hakkında görüş birliğindedirler. Kısaca heyulanî aklın amacı, fa'al akı akletmektir.¹⁷ Heyulanî aklın fa'al akilla olan ilişkisinde önemli olan nokta fa'al aklın işlevini yalnızca fail sebep olarak mı yoksa aynı zamanda suret ve gaye sebep olarak mı yerine getirdiği sorunudur. İbn Rüşd'e göre fa'al akıl, heyulanî akl'ın potansiyel halden fiil alanına çıkmak suretiyle yetkinleşmesini sadece fail sebep olarak değil aynı zamanda suret ve gaye sebep olarak sağlar. Böylece her yeni suret daha yetkin başka sureti kabul edecek olan bir imkânı ifade eder; ancak bu sonsuza kadar gidemez ve maddi olmayan bir suretin son yetkinlik olarak kabul edilmesiyle sona erecektir ki böylece heyulanî aklın son yetkinliğinin fa'al akıl olduğu anlaşılabilir.¹⁸

İbn Rüşd'e göre insan aklının heyulanî, meleke ve fa'al akıl şeklinde üç aşamasından söz edilirken, fa'al akla iki misyon yüklenmektedir. Bunlardan biri, onun ayrı akıllara benzemesini sağlayacak olan kendi özünü akletmesi; diğeri de, heyulanî akılda güç halinde bulunan kavramları fiil alanına çıkarması yani soyutlamasıdır. İşte heyulanî akl'ın fa'al akilla ittisal bundan ibarettir. Bununla da fa'al aklın insanın yetkinliği olduğunu anlıyoruz. Böylece insan, meleke halindeki akı oluşturan bütün kavramları küllî şekilde kavradığında geride güç halinde bir şey kalmayacak ve akıl ile fiil halindeki kavramlar özdeşleşmiş olacaktır ki İbn Rüşd'e göre fa'al akıl budur. Heyulanî aklın bir güç halinde fiil alanına çıkması yani kavramları akletmesi, onun fa'al akıl haline gelmesi demektir. Ki bu aşamaya "Müstefâd Akıl" denmektedir. Buna göre heyulanî akl'ın fa'al akilla ittisalının anlamı, soyut küllî kavramların idraki demektir.¹⁹ Şimdi ittisal nasıl oluyor buna kısaca değinelim

¹⁶ Şerif, M.M., *İslam Düşüncesi*, İslam yay., İstanbul-1996, s.176-177; bkz. Hüseyin Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, klasik yay., İstanbul 2006, s. 118,123-126, ayrıca bkz. Atilla Ankan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 269-287

¹⁷ İbn Rüşd, *Makâle fi İttisal i'l-Aklî'l-Mufank bi'l-İnsan* (Alm. Çev. J.Hercz), Berlin-1986 s.26-27

¹⁸ Makâle fi ittisal, s.39,44

¹⁹ İbn Rüşd, *Makâle Hel Yettesil bi'l-'Aklî'l-Heyulani el-'Aklî'l-Faal ve huve Mültebis bi'l-Cism*, (nşr. A.Fuad el-Ahvani, Telhisu Kitabî'n-Nefs içinde), Kahire-1950, 119-125

D. İbn Rüşd'te İttisal Kavramı

İbn Rüşd'e göre ittisalin yolu, öğrenim ve nazari incelemeden geçer. Bunun oluşması için de kişinin tabii yetenek ve kapasitesinin yanında ayrıca temel bilgi ve malzeme, düzeyli bir öğretici ve ayrıca nefsanî arzu ve eğilimleri kontrol edebilecek bir irade gücüne sahip olmasını gerektirir.²⁰ Ancak tüm bunları elde etmenin yolu kişinin tek başına inzivaya çekilmesiyle değil, aksine toplum içinde ve insanlarla dayanışma içerisinde olmakla elde edilebilir. Zira insanın yetkinleşmesi toplum sayesinde.²¹

Burada bu ittisalin tabii bir yetkinlik olmadığını belirtmek gerekir. Buna karşılık tabii bir varlık olan insanda tabii olmayan bu yetkinliği sağlayan gücün, "tasavvur" yani soyutlama, düşünme ve hüküm verme melekelerine sahip manevi bir cevher olan insan aklıdır. İbn Rüşd'e göre ittisali, mutasavvıfların "ittihâd"ı şeklinde anlamak mümkün değildir. İnsanın hem ezeli hem de fani varlıklara has özelliklerinin bulunması bir cihetle onun varlık hiyerarşisindeki konumunu gerçekten önemli kılarken, diğer yandan da onun tamamen ezeli olan varlıkla "ittihâd"ını engeller. O halde İbn Rüşd'e göre ittisal, nazari bilginin, mufarik suretlerin bilgisini de kapsayacak ölçüde artması anlamında insan aklının son yetkinliğine ulaşmasından başka bir şey değildir.²²

Burada İbn Rüşd'ün her bir insanın dışında ve üstünde bir fa'al aklın varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ama onun anladığı fa'al akıl, insanlığın ortak eseri olan bilgi birikimidir. Bu konuda "*Faslu'l-Makâl*" deki şu değerlendirmesi önemlidir. "Biz amacımıza var olanları teker teker araştırmakla ve sonraki nesillerin bir öncekilerden yardımlaşmalarıyla ulaşabiliriz. Örneğin, farzedelim ki astronomi ve geometri disiplini yok olsun, bu durumda tek başına bir insan kendi kendine gök cisimlerinin büyüklüğü ve şekillerini ne kadar zeki olsa bile kavramasının mümkün olmayacağı aşikârdır"²³.

İbn Rüşd'e göre fa'al aklın insanüstü, tümüyle ayrık, ona ışık gönderen bir "ontik akıl" olduğuna inanarak onunla ittisal edebilmek için insanın kendisini

²⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fi mâ Beyne'l-Hikmeti ve 'ş-Şerâti Mine'l-İttisâl*, nşr. Bekir Karlığa, İstanbul-1992. s.72-73

²¹ Makâle fi ittisâl, s. 45

²² İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'n-Nefs* (thk. A.Fuad el-Ehvani), Kahire-1950, s. 95-96

²³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.70; İbn Rüşd'ün eserlerinde yöntem anlayışından kaynaklanan ve tek tek insanların dışında ve üstünde bir fa'al aklın varlığını kabul ettiği izlenimini uyandıran bazı ifadelerle rastlamak mümkündür. Ne var ki düşünce sisteminin bütünlüğü içinde değerlendirildiği zaman, filozofun bu bağlamda söz konusu ettiği fa'al akıldan kastı, olsa olsa, topyekün insanlığın ortak ürünü olan "bilgi birikimi" olabilir. Nitekim onun nazari incelemenin ve bu konuda daha önce oluşmuş birikimden yararlanmanın gereğine ve önemine vurgu yapan şu ifadeleri bu yorumu destekler niteliktedir. "Açıktır ki amacımız ancak var olanları birbiri peşi sıra ve teker teker araştırmakla ve sonraki nesillerin öncekilerden yardım almasıyla ulaşabiliriz. Söz gelimi şu günümüzde geometri ve astronomi disiplininin yok olduğunu farzedelim. Tek başına bir insanın kendi kendine gök cisimlerinin büyüklüklerini, şekillerini, birbirlerine olan uzaklıklarını kavramaya koyulsa, buna güç yettirmesi düşünülemez; isterse bu kişi fitraten insanların en zekisi olsun." Bu açıklamalardan sudur teorisi bağlamında kendisine kozmolojik işlev yüklenen fa'al akıl öğretisine karşı çıkarak Fârâbi ve İbn Sina'dan ayrılan İbn Rüşd'ün, aynı şekilde kendisine epistemolojik etik hatta teolojik işlev yüklenen bir fa'al akıl anlayışına katılmaması doğal bir şeydir. (bkz..İbn Rüşd Felsefesi, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul-2006, s.132-133) Bu ifadelerden İbn Rüşd'ün fa'al akıla ilgili yaklaşımlarında farklılıklar olduğu anlaşılmaktadır. Ve sanki fa'al akıl ve onun misyonunun muğlak olduğu intibahı vermektedir. Bu da bizim İbn Rüşd'ün Faal akılla ilgili görüşlerini net olarak anlamamızı güçleştirmektedir.

toplumdan soyutlamayı ve yaşlılık devresini beklemeyi göze alanlar, yanlış içerisindedir.²⁴ İbn Rüşd, Marifetullah'ın yanısıra eşyanın hakikatine ilişkin bilginin de nefis tezkiyesi sonucunda gerçekleşen bir ilhamla (mistik sezgi) olduğunu savunan sufilere katılmadığı bilinmektedir. Ona göre nefis tezkiyesinin bir yöntem olarak kimi insanlar için geçerli ve insanın teorik açıdan yetkinleşmesi sürecinde faydalı, hatta gerekli olduğu kabul edilse bile onun tek başına nazari yetkinliğin ve bilgi edinmenin "yeter şartı ve yolu" olduğu anlamına gelmediğini ifade eder.²⁵

Akıl teorisinin psikoloji ve epistemoloji yanında metafizik, teoloji ve ahlakla da ilişkili olması İslâm düşüncesinin önemli problemlerinden biridir. Meşşai filozoflar insan aklını "güç halinden fiil alanına çıkararak soyut kavramlara ulaşma yeteneği" şeklinde tanımlamışlardır. Burada hangi gücün insan aklını kuvve halinden fiil haline çıkaracağı ve fiil haline geçen aklın soyut bilgilere nasıl ulaştığı soruları önem kazanmaktadır. İlk maddede olduğu gibi sırf güç ve istidat halindeki akıl da giderek heyulanî denilen potansiyel ve edilgin durumundan kurtularak etkin hale geçmektedir. Güç halindeki insan aklını fiil alanına çıkaran bu etkin ilkeye fa'al akıl denmektedir. Faal akıl, "insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddi eşyada kuvve halinde, maddi olmayan âlemde fiil halinde bulunan akli objeleri ona kazandıran ilke" olarak tanımlanmıştır.

Bunu şu şekilde de ifadelendirebiliriz. İttisal, nazari bilginin mufârik suretlerin bilgisini de içerecek biçimde gelişerek insan aklının son yetkinliğine ulaşmasıdır. Fa'âl akıl ise, insan aklının, bilebileceği her türden varlığı maddesi ve ferdiyetinden uzaklaştırarak külli biçimde idrak edilebilen, bunun yanı sıra maddeden soyutlanmış olan ve daima bilfiil olan mufarık akılları da kavrayabilen son yetkinliğinden ibarettir. Acaba fa'al akılla ittisal nasıl gerçekleşmektedir? Filozofumuz, bu hususta Plâton'un tefekküre dalmak için toplumdan uzak kalmayı öngören fikirlerini, Farabî'nin insanın kendini her şeyden uzak tutarak feyiz yolu ile ittisale erişebileceği şeklindeki tezini, İbn Bacce'nin yalnız başına kalan insanın kendini yöneterek ittisale ulaşabileceğine dair görüşünü ve gerekse sufilere nefsin riyâzât yolu ile tezkiye edilerek mistik sezginin elde edilmesini amaçlayan yöntemlerini birer birer eleştiren filozof, fa'al akılla ittisalın yolunun eğitim ve öğrenim aracılığıyla teorik bilgileri elde etmekten geçtiğini bildirir. Bunun için doğuştan gelme yeteneklere ve sağlam bir metota sahip bulunmak, iyi bir öğretici bulup bedenini arzu ve isteklerini dengeli biçimde kontrol altına almak yeterlidir. Bu amaçla toplumdan uzaklaşma yerine toplumla iç içe olmak icap eder. Çünkü toplumsal hayat, bireyin yeteneklerini geliştirip olgunlaştırır. Bu teori, akli sezgiye dayanan bir idealizm anlamını taşır ki nefis,

²⁴ Makâle fi ittisal, s. 45-46

²⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, (thk. Mahmud kasım) Kahire-1964, s.149

bedenden ayrı bir varlığa sahip olduğunun bilincine vardığında fa'al akılla ittisal eder ve o zaman kendisinin bedenden ayrı bir surete sahip olduğunu, beden varlık yapısını belirleyen kendiliğinden var olan bir varlığı bulunduğunu anlar. Maddi aklın kuvveden fiil haline dönüşmesi sonucunu doğuran ve tümellerin soyutlanarak kavranması demek olan bu teori, bazı düşünürler tarafından İbn Rüşd akılcılığının bir tür mistifikasyonu olarak değerlendirilmiştir.²⁶

Buna göre insanın akletme fiili için dış dünya ile bağlantısı, hayali suretler üzerinden de olsa zorunludur. İkinci akletme fiili müfekkire ve hafıza gibi cüz'î idrak güçlerinin yanında, külli idrakten sorumlu, heyulanî akıl veya akıl bilkuvve olarak isimlendirilen başka bir ilke daha bulunmaktadır. Üçüncüsü ise akletme fiilinde insanın dışında, ilahî manevi ayrık bir cevher daha bulunmaktadır. Bu akıllı, bilkuvve halden bilfiil hale geçiren fa'al akıldır. Bu tasarımda fa'al akıl ayrık ve ilahi bir cevher olarak kabul etmeye sevk eden en önemli amil, cüz'î idrak ile akletmenin konusu olan külli idrak arasındaki kesin ayrımdır. Her müharrik kendi cinsinden bir hareketi konusuna taşıdığına göre, külli idrak hususunda dış dünyadaki suretleri ve cüz'î idrak güçlerindeki suretleri yalnız başlarına muharrik olarak yeterli bulamayız. Bu durumda insandaki akletme fiilinin muharriki, külli idrak hareketini ittisal yoluyla başlatan ayrık ve ilahi bir cevher olmalıdır. İbn Rüşd, külli bilgiye ulaşmanın yolu olarak gördüğü ittisalle ilgili olarak iki türlü yetkinlikten bahseder. İlki natık nefsin yetkinliğidir. Bu süreçte ona ilk ilkeler fa'al akıl tarafından verilir. Böylece heyulanî akıl, bilkuvve halden bil fiil hale geçip külli kavramlara ulaşmaya başlar. İkinci yetkinlik ise, heyulanî akl'ın nazari çalışmalar ve akıl yürütmeler sonucunda ortaya çıkmaktadır. Nazari bilimlerde yetkinleşen biri bu ikinci ittisalle fa'al akıl ve bir anlamda da evrenin tüm gerçekliğini idrak etmektedir.²⁷

İbn Rüşd'ün ittisal teorisinin ilk bakışta, İbn Sina ve sufilerin teorileriyle aynı olduğu düşünülebilir. Fakat yakından incelendiğinde durumun hiç de öyle olmadığı fark edilecektir. Filozofa göre ittisal ancak akıl yürütme ve teorik çalışmalarla mümkündür. Sufi ittisal doktrinlerinde ise ana vurgu, ahlaki arınma ve dini ibadetlerin gerçek bilgiye ve mutluluğa ulaşmadaki rolü üzerine yapılmaktadır. İbn Rüşd bunları yeter şarttan ziyade gerek şart olarak görür. Gerek şartla beraber yeter şart ise nazari çalışmalar ve yetkinliktir.²⁸ Burada dikkat edilmesi gereken şeyler vardır. İttisali kabul eden filozofumuz İbn Rüşd bunun fa'al akılla ilişkilendirmektedir. Oysa İbn Rüşd'te fa'al aklın ne olduğu

²⁶ Batyı Aydınlatan Düşünür İbn Rüşd, Bekir Karlığa, Basılmamış ders notları, s. 76

²⁷ Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul-2006, s.323-325

²⁸ İbn Rüşd Psikolojisi, s.325. İbn Sina'nın ittisal teorisinde ise ana vurgu faal akıl üzerinedir. Bu nedenle filozof, İbn Sina'nın fa'al akıllı Vâhibu's-Suver olarak isimlendirmesini eleştirir. Ona göre, özellikle ikinci yetkinliği temsil eden ittisale götüren teorik bilgilerin elde edilmesinde hayali suretler ve fa'al akıl eşit bir role sahiptirler. İnsanın teorik bilgiye ulaşma süreci hayali suretler aracılığıyla dış dünyadan kopmadan rasyonel bir şekilde izah edilmeye çalışılır. İbn Rüşd'e göre nazari bilgilerin ancak akıl yürütme ve nazari araştırma ile elde edilebileceğine dair görüşlerini hatırlamamız gerekir. Bir anlamda İbn Sina'ya göre ittisal yukarıdan aşağıya doğru iken, İbn Rüşd'e göre aşağıdan yukarıya doğrudur.

kesin olarak bilinmemektedir. Bu hususta bir kapalılık mevzubahistir. İttisali akıl yürütme ve teorik çalışmalarla gerçekleşebileceği iddiasını yeter şart olarak görmesi meseleyi çok muğlâk hale getirmektedir. Çünkü fa'al aklın ne olduğu muğlâk olan bir durumda ittisal nasıl olacak ve bu ittisalle neler elde edilecek özellikle bu, akli ve teorik ilimler olunca iş daha da zorlaşacaktır. Ayrıca böyle bir ittisal ancak metafizik problemlerin çözümlenmesine yardımcı olabilir. Fa'âl akılla ittisalden temel gaye "İllet-i ûlâ"yı anlama ve eşyanın hakikatini kavramadır. Oysa İbn Rüşd ittisali "nazari bilginin, mufârik suretlerin bilgisini de kapsayacak ölçüde artması anlamında insan aklının son yetkinliğine ulaşmasıdır" şeklinde açıklamaktadır. Hâlbuki nazari ilimler ve akıl yürütme gerek şart, ahlaki arınma ise yeter şart olması bu hususu açıklamada daha fazla önem kazanacaktır. Çünkü bilim bütün yönüyle ele alınsa bile her şeyi kesin çözüme ulaştırması imkânsızdır. Önemli olan bilimin arka planının bilinmesidir. Burada şunu kast etmekteyiz. İttisalin insan aklının son yetkinliği iddiası yerine ittisalle nazari bilginin arka planının bilinmesi, konumuza daha da bir açıklık getirecektir. İslâm filozoflarının büyük bir kısmı fa'al akılla ittisalden daha çok manevi açılımı kast etmektedirler. Eşyanın hakikatini öğrenmekten amaç bu olmalıdır. Bu durum günümüzde hala devam etmektedir. Bilim, metodu gidişatı belli olmakla beraber yine de onun arka planında bir bilinmezlik vardır. Bilim çok ilerlemiş olmasına rağmen bu problem hala önümüzde durmaktadır. Ve bu günde nazari bilginin arka planını anlamak manevi açılımla veya fa'al akılla ittisalle mümkün olabilir.

İbn Rüşd'ün bu şekilde bir yaklaşımı ise onun ve çevresinin rasyonel düşünmeye temayüllü olmaları ve bunu evrensel hale dönüştürebilecek donelerin varlığına inanmalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca buna Doğu Müslümanlarının İbn Rüşd üzerinde çok yoğunlaşmamaları sebebiyle onun hakkıyla tanınmadığını da ilave edebiliriz. Nitekim son zamanlardaki çalışmaların yine Batı endeksli olduğu anlaşılmaktadır. Oysa bu konuda İbn Rüşd'ün asıl kaynakları özellikle incelenmelidir.²⁹ Bir kere onun vahdet-i vücuda karşı olmasına rağmen eserlerinde panteizm ve mistik düşünceleri hatırlatan ifadelerini de görmemiz mümkündür. Örneğin İbn Rüşd "Lâ fâile illallah" ifadesine şöyle bir yorum getirmektedir: Mübarek ve müteâl olan Allah'tan başka fail yoktur. O'ndan başka ve onun tarafından teshir edilen sebeplere fail ismi verilmez meğerki mecazen verilmiş olsun, çünkü sebeplerin varlığı sadece

²⁹Bu hususla ilgili olarak Bekir Karlığa'nın şu tespitleri çok önemlidir: İbn Rüşd'e ait olduğu söylenen metafiziğe dair bazı eserlerinin Arapça orijinaleri günümüze ulaşmadığı, yine onun önemli eserleri bilinmeyen birtakım mütercimler tarafından Latince'ye çevrilmiş olduğunu belirtmektedir. (Bekir Karlığa, Batıyı aydınlatan düşünür: İbn Rüşd, basılmamış ders notları, s.40-41.) Diğer bir tespiti de şöyledir: Latin İbn Rüşd'çülerin temel tezlerinin bir bölümünün İbn Rüşd'ün tezleriyle örtüştüğü görülmekte ise de son araştırmalarda bu tezlerin büyük bir bölümünün İbn Rüşd'e ait olmadığı anlaşılmıştır. Uzun tarihi boyunca (XIII-XVIII) Latin İbn Rüşd'çülüğü hareketinin homojen bir yapı arz etmediği görülmekte ise de bunların tartıştıkları: Fizik, Metafizik, Psikoloji, Ahlak ve Politika konularında yoğunlaşan temel tezlerin, ana hatlarıyla İbn Rüşd felsefesinden beslendiği, fakat vardıkları sonuçların ondan çok farklı olduğu anlaşılmaktadır. (Batıyı aydınlatan düşünür İbn Rüşd,, s 154-155)

ve sadece O'nunladır. Bunları, var olan sebepler haline getiren de O'dur. Hatta fail sebepler olarak varlıklarını muhafaza eden O'dur. Sebepleri var eden, var olmakta devam etmelerini sağlayan, tesir suretiyle mefuller meydana getirmelerine, meydana gelen mefullerin varlıklarını sürdürmelerine imkân veren Allah'tır. Şayet sebepler hakkındaki ilahi muhafaza bulunmasaydı, işaret edilmesi kabil olabilen (çok kısa surede ve) zamanda dahi mevcut olmazlardı; yani zaman olarak idrak edilebilen en kısa zaman parçası içinde bir an bile, sebepler var olamazlardı. Bütün eşyanın cevherlerini ihtiva eden Allah'tır. Bu eşya ile birlikte bulunan ve onlara ait olan sebeplere, cari olan âdete göre "eşyanın sebepleri" denilmektedir. Hayvanlarla bitkilerin bünyesindeki kuvvetlerle semavi cisimlerin hareketler nevinden olmak üzere bütün kâinata sirayet etmiş olan kuvvetler olmasaydı, esas itibariyle bunların ne baki olmaları ne de bir an mevcut olmaları mümkün olurdu. Yine bir başka yerde; meni, kadına veya onun "tıms" denilen hayız kanına sadece bir hararet verir, temin ettiği fayda bundan ibarettir. Cenini yaratan ve hayattan ibaret olan ruhu ihsan eden sadece mübarek ve müteâl Allah'tır. Çiftçi için de durum budur. O sadece toprağı sürer, nadas yapar, tohumu mayalayacak bir hale getirir veya ıslah eder, içine tohum atar. Başağa hilkat ihsan eden sadece Müteâl Allah'tır. O halde Allah'tan başka Hâlik yoktur. Çünkü hakikatta mahlûk olanlar cevherlerden (ayan ve ecsâmdan) ibarettir. Hülâsa, fâil ve hâlik meselesinde durum bu şekilde anlaşılacak olursa bu hususta ne akıl yönünden ne de nakil yönünden bir tearüzün ortaya çıkması bahis konusu olamaz. Bunun içindir ki ne yakın ne de uzak bir istiare yoluyla da olsa, "Hâlik" ismine bir mahlûkun iştirak etmemekte olduğunu görmekteyiz. Bunun sebebi Hâlik'in "cevherleri ihtira eden" manasını ifade etmesidir. Bunun için Allah Teala, "Sizi de amellerinizi de yaratan Allah'tır"³⁰ buyurur.³¹ Ayrıca İbn Rüşd, evreni Allah'ın yönettiği bir şehre benzetir. Düzeni sağlam olan bir şehrin reisinin verdiği emirler o şehrin her bölümünde geçerlidir. Böylece İbn Rüşd nezdinde Allah tüm evrene egemen olan ruhi bir güce dönüşür. Evreni o tutar, onun varlığını Allah muhafaza eder. İbn Rüşd. "Evrenin tüm parçalarına egemen olan ruhi bir gücün bulunması şarttır; tıpkı bir tümelin bölümleri arasında birliği sağlayan bir bağın bulunması gibi"³² "Bütün varlıklardan daha mükemmel ve münezzehe bir şekilde mevcudat âleminin tümü ilahi akıldır"³³ der. İşte İbn Rüşd'ün bu açıklamalarıyla da mistik düşüncesini görüyoruz. Bütün bunlar düşünürümüzün çok yönlü ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

³⁰ Saffat, 37/96

³¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Mâkâl*, (çev. Süleyman Uludağ,) Dergah Yay., İstanbul-1985, s.332-337

³² Câbirî, Muhammed Bakır, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi, İstanbul-2000, s.259

³³ Felsefi Mirasımız ve Biz, s.261

E. İbn Rüşd'ün Tasavvufa Bakışı

İbn Rüşd, sufileri şöyle tanımlar: Nazar ve düşünce meselesinde sufilerin yolları teorik değildir. Yani öncüllerden ve kıyaslardan mürekkep değildir. Sûfilere göre gerek Allah ve gerekse onun dışındaki varlıklar hakkındaki bilgi (marifet), şehvani arzu ve engellerden tecrit edilmesi ve kastedilen hedefe fikirle yöneltilmesi halinde nefse (kalpe) ilka olunan bir şeydir. Sûfiler bu düşüncelerinin doğruluğunu kanıtlamak için Kur'an'dan şu ayetleri delil olarak getirirler: "Allah'tan sakınırsanız O sizin mualliminiz olur."³⁴ "Bizim için mücadele edenlere, yollarımızı elbette gösteririz."³⁵, "Eğer Allah'tan sakınır ve onu sayarsanız, hak ile batılı ayırt etmeniz için size bir Furkan verir"³⁶. İbn Rüşd'e göre bu yol kabul edilse bile, bütün insanları kapsamayabilir. Eğer insanlar için kastolunan yol bu olsaydı, nazar ve düşünme yolu batıl olurdu. Oysa Kur'an bizi devamlı nazar, itibar ve istidlale davet etmekte ve insanları bu hususta duyarlı olmaya çağırmaktadır. İbn Rüşd, nazarın sahih olabilmesi için şehvani ve nefsanî arzuların öldürülmesinin şart olduğu görüşüne katılmaktadır. Tıpkı bilgi elde etmede sağlığın şart olduğu gibi. Çünkü nefsanî arzuların öldürülmesi, bu hususta koşul olmakla beraber bizatihi marifet ve bilgi için faydalı ve tesirlidir. Nitekim sıhhat da bizatihi bilgi vermese bile yine de gereklidir. Yoksa sufilerin zannettikleri gibi başlı başına kafi olduğu için bu yola teşvik edilmiş değildir.³⁷

Dikkat edilirse İbn Rüşd, keşfin herkes için geçerli bir yol olmadığını belirtmektedir. Tasavvuf, zaten havass'a ait bir ilim olup tüm insanların bu ilimle ilgilenmesi önerilmemektedir. Günümüzdeki tarikatlerin uygulamalarına bakarak yanlış kanaatlere varmamak gerekir. Çünkü günümüzdeki tarikatler, asıl tasavvufi kriterleri uygulamaktan uzaklaşarak tasavvufu halk düzeyine indirmiş olduklarını görmekteyiz ki bu tasavvufun kan kaybidir. İbn Rüşd zımnen de olsa sufi yolunu kabul ettiğini göstermekle beraber bunun herkesle ilgilendirilemeyeceğini vurgulayarak çok önemli bir tesbitte bulunmaktadır.

Bir kere şunu çok iyi görmemiz gerekir. İslâm'ın umumi telakkisi tasavvuf anlayışına çok uygundur. Yani Mutlak karşısındaki teslimiyeti ifade eder. Hz Muhammed'in birinci şahsiyeti mistik şahsiyettir. Fakat Medeni ayetlerde kanun kurucu ve şari' olan Hz. Muhammed ortaya çıkar. Burada onun teşkilatçı ve yeryüzünü fethetmek isteyen devlet adamının ruhi hali, mistik ruh halinden önce gelir. Zamanla Müslümanlar mal terakümüne girişerek dünyevileştiler. Ve bu hızın durdurulması için zühd hareketi başladı ki İslâm'ın bu zühdi yaşamın temel eylemlerinden birisi de, dünyevi istekleri sınırlamaktı. Mistisizmin en mükemmel derecesi Vahdet-i Vücut'dur. Burada ruhi halet olan

³⁴ Bakara, 2/ 282

³⁵ Ankebut, 29/69

³⁶ Enfal, 6/29

³⁷ Faslu'l-Mâkâl, s.213-214

tasavvuf, ahlaki usul olan tasavvuf, metafizik sistem olarak tasavvuf birbirinden ayrılır. Ancak ahlaki usul olan tasavvuf aynı zamanda ruhi haleti kabul eder. Metafizik sistem olan tasavvuf hem ahlaki usulü, hem ruhi haleti kabul eder. Fakat ahlaki usul olup da metafizik sisteme kadar yükselemeyen tasavvuf şekli vardır. Hülasa aralarında mertebe, şumul ve tazammun farkı mevcuttur.³⁸ İşte bu nedenledir ki dinin bu çehresi ihmal edilmemelidir. İbn Rüşd gibi bir düşünür bunu bilmiyor veya bilmemezlikten geliyor olamaz. O, Tasavvufun ahlaki boyutunun konumunu pek ala biliyordu

İbn Rüşd'ün aşağıdaki yaşam biçimi onun nasıl biri olduğu hakkında bilgiler vermektedir. "İbn Rüşd günde bir öğün yemek yer, uzlete meyleder, halk ile fazla düşüp kalkmaz, sık sık insanlar arasında görünmekten hoşlanmaz, yalnızlığı sever, boş vakitlerini okuyarak değerlendirir, okumaktan ve okudukları üzerinde düşünmekten büyük zevk alırdı. Kendisi sabırlı, tahammüllü ve kerem sahibi idi. Muhaliflerinin bile kusurlarını görmezlikten gelir, rakiplerinin kendi hakkındaki fena muamelelerini affederdi. Cömertti. 'Dostuna ihsanda bulunan bir kimse tabii bir şey yapmış olur, asıl fazilet düşmana ihsanda bulunmak ve iyilik yapmaktır' derdi. Merhametli ve şefkatli idi. İnsanları çok severdi. Tüm insanları diğerinin kardeşi bilirdi. Gayet müsamahalı ve anlayışlı idi. Yahudiler ve Hristiyanlar bile Müslümanlar kadar rahat bir şekilde derslerine girer ve kendisinden faydalanırdı. İlim konusunda din, mezhep ve inanç farkı tanımazdı. Alçak gönüllü idi. Herkesi hoş görürdü. Sade yaşamayı ve sade giyinmeyi severdi. Yoksul ve fakirlere, bela ve musibete duçar olanlara elinden geldiği kadar yardım eder, kadılık yaptığı için verilen ücreti biriktirmez, muhtaçlara harcardı. Mutaassıplardan biri kendisine hakaret ettiği zaman; 'Sabır ve tahammülümü tecrübe edebilmem için iyi bir fırsat verdin, fakat sakın başkalarına böyle davranma, çünkü böyle hakaretlere başkaları tahammül edemez, belki kötü bir cezaya çarparsın' derdi. Dindar, zâhid, ibadetine devamlı ve takva sahibi idi. Fikren hür, ilmen istiklal sahibi ve cesur idi. İnandığı her şeyi çekinmeden ve korkmadan yazardı. Şifahi konuşmalarda ihtiyatı tercih ederdi. Müçtehid idi. İctihad mertebesine ulaşmıştı."³⁹ Bu tespitler de İbn Rüşd'ün ne kadar zâhidane ve sufi bir yaşam içerisine girmiş olduğunu göstermektedir. Böyle bir düşünür Hz. Peygamber'in mistik cephesini göz ardı edemez. İnsan fitreten bu açılıma müsait varlıktır. Ancak İbn Rüşd, sufilerin nefis tezkiyesiyle varmak istedikleri amacı inkâr etmiyor ama herkesi kapsamadığını söylüyor. Felsefe de öyle değil midir? Onunla da herkes değil ama belli birikimi olanlar ilgilenebilir. Bunu tasavvufa da taşıyabiliriz. Çünkü ledünni ilimler de herkesin ilgi odağı olamaz. İbn Rüşd bu yaklaşımı kabul etmektedir. Sûfî gelenek de buna karşı çıkmamaktadır. İbn Rüşd'ün bunun bazıları için geçerli olabileceğini

³⁸ Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul-2000, Ülken yay., s.86-88

³⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Mâkâl* (Felsefe ve Din İlişkisi) trc. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul-1985, s.22-24

söylemesi de onun bu husustaki düşüncelerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Aslında “filozoflar içinde tasavvufa en uzak düşünür İbn Rüşd’dür” demenin de gerçeği tam olarak ortaya koyduğu söylenemez. O, tasavvufu bir yaşam biçimi olarak kabul etmiştir. Böylece İbn Rüşd, yaşanan ve zevk alınan bir durumun anlatılmasını çok da gerek görmemiş olabilir. Nitekim onun yaşamının çok mütevazı ve sünnete uygun olduğunu söylememiz de bunun bir ifadesidir.

F.Sonuç ve Değerlendirme

Tasavvuf gaybî ve ledünni bir bilgi türü olup tecrübî ve insanın kendi ruhuna yönelik bir faaliyet alanıdır. Bu nedenle manevi açılımların sağlanması için seyr ü sulukün gerçekleştirilmesi gereklidir. Bundan gaye; vuslatı gerçekleştirmektir. Buna felsefe dilinde ittisal denmektedir. Ancak ittisal veya vuslatı, ittihâd gibi telakki etmemeye özen gösterilmelidir. Çünkü ittihatta bizatihi beraberlik vardır. Mutasavvıfların da böyle bir iddiaları olmamıştır. Bu bir manevi hal olarak ele alınmalıdır. Yani buna manen birliktelik denebilir ki mutasavvıflar belli metot ve yöntemlerle (seyr ü sülûk) bu haleti yaşayabilirler. İşte bunun sonunda ittisal veya vuslat gerçekleşmiş olur. Bu durum, -özellikle İslâm felsefesinde- fa’al akılla (melek) ittisal olarak nitelendirilmiştir.

Felsefi dilde kullanılan ittisal ise, bilgiye salt akılla ulaşamayacağı için fa’al aklın aydınlatmasıyla insan aklında bilgi formunun ışıklandırılmasını ifade eden bir öğretilerdir. Ancak burada fa’al akılla aynileşme mevzubahis değildir. Bu konuya yukarıda kısaca temas etmiştik. Meseleye İbn Rüşd açısından tekrar bakacak olursak, filozofumuz, fa’al akıl kavramını ve bununla ittisali kabullenmektedir. Ancak bu düşüncesinde mistik bir yöntem kullanmamaktadır. Ona göre ittisal insan aklının epistemolojik bir alanda işleyişidir. Burada insan zihni devamlı etkin olduğu için ona bilgi verilmemekte, o bilgiyi almaktadır. İbn Rüşd’e göre ittisal; heyulanî aklın, fiil halindeki akıl, meleke halindeki akıl ve müstefâd akıl devrelerini geçerek fa’al akıl düzeyine, son yetkinliğine ulaşmasıdır. Yine ona göre ittisal, öğrenme ve nazari incelemeden geçer. Bunun gerçekleşmesi için de kişinin kapasiteli ve temel bilgilere sahip olmasıyla beraber, seviyeli bir öğreticiye ihtiyaç olduğunu da belirtir. Filozofa göre ittisal, ancak akıl yürütme ve teorik çalışmalarla gerçekleşir. Ancak o, işin ahlaki boyutunu da ihmal etmez ve amel-nazar bütünlüğünün insan mutluluğu ve ittisal için gerekli olduğu savunur.

Orta çağın en önemli düşünürlerinden biri olan İbn Rüşd, İslâm Felsefesi’nin de önemli simalarından birisidir. Antik, Helenistik felsefe ve İslâm düşüncesi alanında kendi döneminde oluşmuş bulunan birikimleri kendine özgü yöntemlerle yorumlamış olan İbn Rüşd, Latin Ortaçağ düşüncesini etkileyerek, batı Rönesansına önemli katkıları olmuştur. Onları etkilemiştir. Ancak kendisi de etkilenmiştir. O, Endülüslüdür ve o çevrede rasyonel gelenekle yetişmiştir. Bir düşünürü tanımak onun sadece eserlerini okumakla mümkün olmaz. Aynı zamanda onun yetişmiş olduğu kültür çevresini de iyice etüt etmek gerekir. Bu

bakımdan onu rasyonel felsefe ile beraber buluruz. Ama bu onun tam manasıyla bir rasyonalist olduğunu göstermez. Çünkü kendisi zâhid, müttaki ve İslâmi değerlere bağlı birisidir. Aslında onun Müslümanlarca çok daha iyi anlaşılması için ona batıda veya batı güdümünde yapılan çalışmalar adesesinden bakma yerine kendi eserlerini batılıların yaptığı şerhler ve çalışmalar eşliğinde okumamak gerekir. Bu gün –herhalde- bizim klasik eserlerimiz tercüme edilirken Arapça asıllarının yanında İngilizce ve Fransızca metinler eşliğinde anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu da tercümeleredeki “Batı” etkisini göstermektedir.

Öncelikle belirtmek gerekmektedir ki bir Müslüman düşünür istese de istemese de batılı anlamda rasyonalist olamaz. Çünkü düşünce temeli vahy endekslidir. İşte biz bunu İbn Rüşd'te görmekteyiz. Örneğin İbn Rüşd, İbn Sina ve Farabî geleneğini eleştirmekle beraber bilginin elde edilmesinde fa'al aklı ve onunla ittisali kabul etmek durumunda kalmaktadır. Ancak bunu yaparken manevi açılım yerine kendi felsefi düşüncesini temellendirme adına ittisalle aklı bilgilerin elde edilmesini savunmuştur. Yine kendisi felsefe olarak vahdet-i vücud kavramına karşı olmakla beraber; öyle ifadeler kullanmıştır ki, mistik bir yorumla bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Öte yandan onun, tasavvuftaki riyâzât ve ahlaki arınmayı tamamen inkâr etmeyip bunların bazı insanlar için geçerli olabileceğini ifade etmesi de onun bu hususlarda ihtiyatlı olduğunu göstermektedir. Örneğin onun çağdaşı olan İbn Arapî'yi eleştirmemesi, (itiraf etmese bile) iç dünyasını gösteren ipuçlarıdır. Ancak onun Meşşai ekolün en önemli ve en rasyonalist Müslüman temsilcisi olduğunu unutmamalıyız. O, Tasavvufi yaşam biçimine de saygılı olmuş ancak felsefi düşünce yöntemini seçtiği için tasavvufun ekolleşmesi adına herhangi bir şey söylememiştir. Kanaatimizce tasavvufun subjektif yönü vardır ve genelleştirilemez. Kişinin bilgi ve kabiliyeti ile doğru orantılıdır. Tasavvuf ferdî bir yaşam biçimidir. Bir mutasavvıfın yaşamış olduğu halet-i ruhiye sadece kendisine aittir. Onun “yaşadığı ruh hali” “başkası” için anlaşılır olmayabilir. İbn Rüşd bunun bilincinde biri olarak subjektif bir yapıya sahip olan tasavvufla ilgilenme yerine daha objektif yapıya sahip olan felsefi düşünce ile ilgilenme gereğini duymuştur. Yine ona göre ittisal, akıl yürütme ve nazari bilgilerle elde edilir. Oysa faal akılla ittisalin manevi açılımlar açısından ele alındığında daha bir gerçekçi olunacağı düşüncesindeyiz. İlginçtir hem rasyonel düşünceksiniz hem de fa'al aklın ne olduğu belli olmadığı veya muğlâk olduğu bir güce akıl yürütme ve nazari bilgiyle ittisal edeceksiniz. Bunun sonucunun pratik faydaları tartışılmalıdır. Öte yandan İbn Rüşd'ün mutasavvıflar hakkında özellikle toplumdan uzaklaşmayı ve yaşlılık dönemini beklemeyi gerektiği iddiaları da tartışılabilir. Çünkü toplumdan uzaklaşma bu işin doğasında vardır. Adeta orada aküler dolmalı ki sonra insanlarla beraber olunsun. Yoksa devamlı olarak insanların dışında kalmak tasavvuf geleneğinde yoktur. Bilakis toplum içinde ve

212 / Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

insanlarla beraber olmak, onların temel düşünceleridir. Yine yaşlılık dönemini beklemek de olmaz şartlardan değildir. Ancak bu iş biraz da olgunluk devrelerini ister. Nitekim Peygamberimize de peygamberlik kırk yaşında gelmiştir. Bu nedenle kabiliyet, şahsiyet ve bilgi birikimi olduktan sonra yaşlılığın şart koşulmasının da tartışılmaya değer bir önemi yoktur.

Felsefe Din İlişkisi Bağlamında İbn Rüşd'ün Müjdecisi İbn Meserre

Ibn Meserre as the Pioneer of Ibn Rushd in The Context of Religion Between Philosophy and Religion

Mehmet Necmettin Bardakçı

Giriş

Akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi düşünce tarihi boyunca farklı din ve kültüre mensup birçok düşünür ve filozofun ilgisini çeken bir problem olmuştur. İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde fıkıh geleneğiyle yetişen ve devlet yöneticilerinin desteğini alan muhafazakâr âlimlerin kelam, tasavvuf ve felsefeye mesafeli duruşu, bu disiplinlerle ilgilenmeyi aşağılayıcı tavırları, hatta onları zındıklık ve mülhidlikle suçlamaları bazı filozof ve sufileri kendi disiplinlerinin meşruluğunu savunmaya yöneltmiştir. Filozofların aklın, sufilerin de keşfin vahiyle çelişmediğini ortaya serdikleri risaleleri hem onların bir meşruluk çabası, hem de bu problemi çözme girişimi olarak görülebilir.

İslâm dünyasında II-VI/VIII-XII. yüzyıllar arasında görülen ve Batı düşüncesine kaynaklık eden ilim ve fikir hareketlerinin temelinde Kur'an-ı Kerim'in nazar, tedebbür, tefekkür, taakkul ile düşünüp araştırmayı teşvik eden ayetleri yer alır. Aklı hareket noktası yapan felsefe ile dinin kaynak ve metotları göz önüne alındığında, felsefenin dinin bildirdiği metafizik hakikatleri inkâr etmeye yetkisinin olmadığı görülür. İslâm dininin bilim ve hür düşünceyle çelişkiye düşmemesinde ise, Kur'an'da bakıp düşünülmesi ve ibret alınması sıkça vurgulanan tabiat kanununun/sünnetullahın önemli bir yeri vardır.¹

İslâm kültür coğrafyasında felsefe-din ilişkisi ile ilgili ilk çalışmalar Kaderiye, Cehmiye ve Mutezile mezheplerine mensup âlimler tarafından dile getirilmiş, el-Kindî (ö.252/866), Farabî (ö.339/950), İbn Sina (ö.428/1037), Gazzâlî (ö.505/1111), İbn Tufeyl (ö.581/1186), Şehâbeddin Sühreverdi (maktûl) (ö.587/1191), İbn Rüşd (ö.595/1198), İbn Meymûn (ö./1204) ve İbn Haldun (ö.808/1406) ile devam etmiştir. el-Kindî, İbn Sina, İbn Tufeyl ve Şehâbeddin Sühreverdi (maktûl) din ile felsefenin farklı yollarla aynı neticeye ulaştığını sembolik hikâyelerle vurgularken, Farabî, İbn Meserre, İbn Rüşd, İbn Meymûn ve İbn Haldun felsefî metotla bunu açıklamışlardır.²

¹ Necip Taylan, *İlim Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, İstanbul 1979, ss. 250-253, 282-286.

² Felsefe din ilişkisinin İslâm dünyasında izlediği gelişmeyle ilgili olarak bkz: İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çeviren: Bekir Karlığa, İstanbul 1992, ss. 21-37; İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-Makâl, el-Keşf an-Minhâci'l-Edille*, çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul 1985; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988; Muhammed Kemâl İbrahim Cafer, *Teemmülât fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Kahire 1980, ss. 235-356; İbn Meserre, *Risâletü'l-İtibâr*, çeviren: M. Necmettin Bardakçı, *Araştırmalar, İnsan Bilimleri Araştırmaları*, Yıl:1, Sayı: 1, 1999/1 Isparta, ss.251-261; Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, İstanbul 2000; Murtaza Korlaelçi, 'İbn Rüşd'e Göre Din Felsefe İlişkisi', *Felsefe Dünyası*, sayı 11, Mart 1994, ss. 11-20; Hüseyin

İslâm düşünürlerinden her biri bu problemi farklı yönden ele alarak çözüme ulaştırmaya çalışıp İslâm kültürüne büyük katkılar yapmışlardır. Onların felsefe-din ilişkisiyle ilgili yaptıkları yorumlar ve getirdikleri çözümler İslâm düşüncesinin orijinal yönlerinden birisidir. Bu durum, filozofların geliştirdikleri düşünce birikiminin sosyal ve kültürel çevre yanında meseleyi bir bütün olarak belli bir sistem dâhilinde ele almalarıyla da yakından ilgilidir.

1. İbn Rüşd ve Felsefe Din İlişkisi

Ölümünden sonraki yüzyıl içinde birçok eseri İbranca ve Latinceye çevrilen İbn Rüşd, Batı dünyasının düşünce ufuklarının gelişerek Rönesans'ı gerçekleştirmesine zemin hazırlamıştır. Din ve felsefe alanında birini diğerine feda etmeden her birinin yerini belirleyerek yorumlayan *Faslu'l-Makâl*,³ *ed-Damîme* ve *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*⁴ adlı eserleri, hem İslâm hem de genel düşünce tarihinde seçkin bir yere sahiptir. Bu eserler onun din-felsefe ilişkisine verdiği önem ve köklü bir temele oturtmak için gösterdiği gayretin bir ürünüdür.⁵ Endülüs'te İbn Meserre ile başlayan ve İbn Tufeyl tarafından sembolik bir dille devam ettirilen din-felsefe ilişkisi üzerine eser yazma geleneği İbn Rüşd ile zirveye çıkmıştır.

Endülüs'ün yetiştirdiği bir fakih ve filozof olan İbn Rüşd, Aristoteles (ö. M.Ö. 322) hayranı olduğundan selefinin bütün sözlerini tenkit süzgecinden geçirmeden bir nass gibi algılamıştır. Bu yüzden olsa gerek hakikati araştırırken Aristoteles'in tanrılaştırdığı akla çok büyük önem atfetmiştir. Bilim, din ve felsefeyi birleştirmiş, Kur'an-ı Kerim'i akli bir yoruma tâbi tutup din ile felsefe arasındaki uyumu göstermeye çalışmıştır. Çelişkili gibi görünen bazı konularda vahye bağlı kaldığını ifade etse de, sisteminin mantığı, aşkın sırların varlığını kabul etmekten uzak görünmektedir.⁶

İbn Rüşd din felsefe ilişkisini niçin konu edindiğini ve getirdiği çözümleri şöyle ifade etmektedir:

Doğrusu, bu sözden maksadımız şerî bakış açısı ile felsefeye ve mantık ilimlerine bakmanın şeriata göre mübah mı, yoksa yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır. Emredilmiş ise mendub olarak mı, yoksa vacip olarak mı emredilmiştir.

Biz deriz ki: Şayet felsefenin işi var olanlara bakmaktan ve varlıkların Sâni'a delâleti bakımından, onları değerlendirmekten öte bir şey değilse; şeriat da Sâni'in sanatının ne kadar mükemmel olduğunu anlamak için var olanları

Karaman, 'İbn Meymûn'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din Felsefe İlişkisi', *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI, (2006), sayı:3, ss. 153-174.

³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Çeviren: Bekir Karlığa, İstanbul 1992.

⁴ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille)*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1985.

⁵ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd'de Felsefe Din İlişkisi", (İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, içinde) s. 33.

⁶ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, ss. 31, 44-46; Korlaelçi, *İbn Rüşd'e Göre Din Felsefe İlişkisi*, s.13.

değerlendirmeyi mendub sayıp bu hususta teşvik etmişse, pek tabîi olarak felsefe teriminin delâlet ettiği konunun bilinmesi şeriat açısından ya vacibdir veya mendubdur.

Şeriat; var olanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya devam etmektedir. Nitekim bu, Allah'ın birçok ayetinde görülmektedir.⁷

İbn Rüşd görüşlerini Kur'an-ı Kerim ayetleri ve Hz. Peygamber'in bütün insanlığa bir rahmet olarak gönderilmesiyle ilgi kurarak desteklemeye çalışmaktadır. Çünkü aşağıdaki ayetlerde de görüleceği gibi Allah, varlıkları akıl ile bakıp değerlendirmeyi öğütlemektedir.

Ey basiret sahipleri! İyi düşünüp değerlendirin. (Haşr suresi 59/2).

Onlar ki ayakta dururken, otururken ve uyumak için uzandıklarında Allah'ı anar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde inceden inceye düşünürler. (Ali İmran suresi 3/191.)

Göklerin ve yerin hükümranlığına, Allah'ın yarattığı her şeye bakmadılar mı? (Araf suresi 7/185.)

Develerin nasıl yaratıldığına ve göğün nasıl yükseltildiğine ve dağların nasıl sağlam dikildiğine ve toprağın nasıl yayıldığına bakmıyorlar mı? (Çâşiye suresi 88/17-21.)

İbn Rüşd'ün delil getirdiği bu ayetlerde düşünüp değerlendirme ve ibret alma bağlamında 'i'tibâr', 'basar', 'nazar' ve 'tefekkür' terimleri dikkat çekmektedir. İbn Meserre'nin risâlesinin adı da olan 'i'tibâr' teriminin akıl yürütmeyle yakından ilgisi bulunmaktadır. İbn Rüşd bu konuda akıl yürütmenin zorunluluğunu açıklamaya çalışırken, fakihliğinden de yararlanmakta ve bir fıkıhçının tefakküh=hükümleri derinliğine kavramak, anlayış sahibi olmak teriminden fikhî kıyasları çıkarması gibi, aynı şekilde bir ârifin de var olanları düşünmek kavramından aklî kıyas ve türlerini bilmesi gerektiği sonucunu çıkarır. Bu şekilde bir kıyas yapmanın bidat gerekçesiyle reddedilemeyeceğini, fikhî kıyasın da Asr-ı Saâdetten sonra ortaya çıktığı halde bidat sayılmadığı gibi onun da kabul edilmesi gerektiğini vurgular.⁸

İbn Rüşd, felsefe ile meşgul olan bir kimsenin çeşitli sebepler yüzünden sapıtmasından ötürü felsefenin yasaklanmasını, su içerken suyun boğazına kaçması sebebiyle ölen bir kişiden ötürü susamış bir kimseyi tatlı ve soğuk su içmekten alıkoymakla aynı görür.⁹ İnsanlara kapasitelerine göre hitap etmeyi ve bilgi aktarmayı, halka ve bilginlere açıklanacak konuların farklı olduğunu, bu yüzden ehli olmayanlara aktarılmaması gerektiğini vurgular.¹⁰ Tevil yoluyla elde edilen bilginin herkese açıklanabileceği düşüncesinin fırkaların ortaya çıkmasına

⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çeviren: Bekir Karlığa, ss. 63-64.

⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çeviren: Bekir Karlığa, ss. 65-71; Korlaelçi, *İbn Rüşd'e Göre Din Felsefe İlişkisi*, ss. 14-15.

⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çeviren: Bekir Karlığa, ss. 72-73.

¹⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çeviren: Bekir Karlığa, ss. 104-107.

yol açtığını, Mutezile ile Eşarîlerin farklı sebeplerle bu yolu kullandıklarını ve hata yaptıklarını belirtir.¹¹ Kur'an ayetlerini tevil ile takvâ arasında bağ kurarak, teville sapanların takvâdan uzaklaştıklarını, böyle yapmayan Sahâbe ve Tâbiûn neslinin mükemmel fazilete ve takvâyâ ulaştıklarını ifade eder.¹²

Felsefe ile dinin çelişmediğini vurgulayan İbn Rüşd, görüşünü Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet ve bütün insanlığa gönderilmesiyle de irtibatlandırmaktadır. Bütün insanlığa gönderilmesi sebebiyle onun şeriatı Allah'a çağırın bütün yolları kapsamaktadır. Burhanî düşünce, hakkı bilmeye sevkeden düşünce ve değerlendirmeye çağırın şeriatla ters düşmemektedir. Çünkü hakikat hakikati nakzetmez. Gayesi gerçek bilgiyi ve ameli öğretmek olan şeriatın tasdik yöntemlerinin tümünü içermesi gerekir. Felsefenin din ile çeliştiği ile ilgili görüş ve düşünceler, felsefenin kavranamamış olmasından kaynaklanmaktadır.¹³

İbn Rüşd felsefe-din ilişkisini *Faslu'l-Makâl*'in sonunda şöyle özetlemektedir:

Hikmet şeriatın arkadaşı ve sütkardeşidir. Ona mensup olanlardan gelen eziyet, eziyetlerin en şiddetlisidir. Ayrıca ikisi tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri itibarıyla da iki dost oldukları halde; aralarında düşmanlık, boğuşma ve nefret bulunması bizi fazlasıyla üzmemektedir. Kendilerini ona nispet eden câhil dostların birçoğundan da eziyet gelmiştir. Bunlar orada mevcut olan fırkalarlardır.

Allah hepsini düzeltsin ve hepsini sevgisinde muvaffak kılsın, kalplerini takvâ üzerinde toplansın. Lutfu ve rahmeti ile aralarındaki kin ve nefreti kaldırsın.¹⁴

2. İbn Meserre ve Tasavvuf Felsefesi

III/IX. yüzyılda Doğu İslâm dünyasındaki entelektüel seviye, fikrî ve felsefî farklılıklarla tasavvufî düşüncedeki zenginlikleri yaşarken, Endülüs gayet sade bir İslâmî görüntü¹⁵ ve katı bir taklitçilik anlayışı sergilemekte idi. Endülüs entelektüeli felsefe, kelim ve tasavvuf gibi disiplinlerin oluşturduğu İslâm'ın tefekkür boyutundan uzak olduğundan henüz bu yeni fikirleri kabul etmeye hazır değildi.¹⁶ Bu yüzden Müslüman İspanya, kendi tarihi boyunca bütün İslâm ülkelerinin Ehli Sünnetin Malikî anlayışına en bağlısı olmuştur. İmam Mâlik, Abbasiler döneminde *Muvatta'* adlı eserinin bütün İslâm dünyasında uygulanması teklifini Müslümanların tefekkür dünyasını zayıflatacağı endişesiyle

¹¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çeviren: Bekir Karlığa, ss. 109-111.

¹² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çeviren: Bekir Karlığa, ss. 112-114.

¹³ Korlaelçi, *İbn Rüşd'e Göre Din Felsefe İlişkisi*, ss. 16-17.

¹⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çeviren: Bekir Karlığa, ss. 115-116.

¹⁵ Muhammed Ali Ebu Reyân, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, İskenderiye 1987, s.547.

¹⁶ M. Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of İbn Masarra and his Followers*, İspanyolca'dan İngilizce'ye çeviren: Elmer H. Douglas-Howard W. Yoder, Leiden E. J. Brill, 1978, ss.15 -17; Muhammed Kemal İbrahim Cafer, "Min Müellefât-ı İbn Meserre el-Mefkûde", *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye*, Trablus 1972, c.III, ss.27-64.

kabul etmeyerek farklı görüşlere ve hür düşünceye saygılı olsa da, bağlıları onun mezhebi dışında hiçbir Ehli Sünnet mezhebine sıcak bakmamış, Şia ile Mutezileye hayat hakkı bile tanımamıştır. Endülüs Emevileri, İbn Haldun'un, "Endülüslüler ve Mağripliler genellikle Bedevî idi. Iraklılar gibi medeniyet için sıkıntı ve zorluk çekmemişlerdi. Bu yüzden Hicaz ehline tabi olup Bedevîliği tercih ettiler," sözleri bu tavrın bir tespitidir.¹⁷

Endülüs'te tasavvuf hareketi ve tasavvuf felsefesinin başlaması ve yayılmasında birinci derecede rol oynayan İbn Meserre (tam adı: Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Meserre b. Necih el-Cebelî el-Kurtubî), 269/883'te Kurtuba'da doğdu. İlk dinî bilgileri babası Abdullah'dan aldıktan sonra Endülüs'ün ünlü fakihleri Bakî b. Mahled (ö.276/889), Muhammed b. Vaddah (ö.280/893) ve Muhammed b. Abdüsselam el-Huşenî'nin (ö.286/899) ilim meclislerine katıldı. Bu eğitim ve öğretim döneminden sonra bir taraftan bilgi ve görgüsünü artırmak, diğer taraftan Endülüs'te düşüncelerinden dolayı kendisine uygulanan baskıdan kurtulmak için hac yapmak gayesiyle Doğunun ilim merkezlerine seyahatte bulundu. Bazı öğrencileriyle birlikte önce Kuzey Afrika şehirlerine, oradan da Hicaz'a gitti. Hac vazifesini ifa ettikten sonra gittiği Irak'ta Bağdat ve Basra'daki ilim meclislerine katıldı. Doğuda kaldığı süre içerisinde geniş bir rivayet kültürü, güçlü ve etkili bir hitabet, Arap dilinde akıcı bir üslup kazandı.¹⁸

İbn Meserre, felsefî düşünceye karşı daha müsamahalı olan III. Abdurrahman'ın (300-350/912-961) ilk halifelik yıllarında sağlanan nispi huzur ve istikrardan cesaret alıp Endülüs'e dönerek tasavvufi öğretisini Kurtuba yakınlarındaki zaviyesinde insanlara anlatmaya başladı. Basit bir zühd hayatı ve öğrencilerine tesirli vaazlar yaparak birçok insanı kendisine çekti ve müşahede ve mükâşefeye dayanan tasavvuf kavramlarını şeriat sınırları içinde anlatmaya özen gösterdi. Kendisini dinleyenler üzerinde güçlü bir etki bırakan İbn Meserre, ders verme metotunda, özellikle sıdkın hakikati üzere amellerin düzeltilmesi ve nefis muhasebesi gibi konular açısından Zünnûn Mısırî (ö.245/859) ve Ebu Yakub Nehrecürî (ö.330/941-942) gibi tanınmış sufi mütefekkilere benzer.

İbn Meserre yaşadığı dönemin sufilerinde görüldüğü gibi, siyasetten uzak durmayı tercih etmiş, idarecilerin leh veya aleyhinde her hangi bir görüş belirtmemiştir. Hayatının son yıllarını zaviyesinde sükûnet içinde, talebelerine ders vererek ve kitap yazarak geçirmiştir. Fikirlerinden dolayı tenkit edilip sorgulanmış, kitapları gözlerinin önünde yakılmış olmakla birlikte herhangi bir

¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, (I-II), Daru'l-Fikir ts., c.I, s. 449.

¹⁸ İbn Faradi, *Tarihü'l-Ulemâ-i ve'l-Ruvâti li'l-İlmi bi'l-Endelüs*, 2. baskı, Kahire 1988, c. I, ss. 217, 376-377, c.II, ss. 41-42; İbnü'l-Kiftî, *Tarihü'l-Hukemâ*, Mısır 1326 h., ss.12-13; Palacios, ss. 30-42; R. Arnaldez, "İbn Masarra", *Encyclopedia of Islâm*, Leiden 1971, c. III, s. 868; Lenn E. Goodman, "İbn Masarra", *History of Islamic Philosophy*, Edited By: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London and New York 1996, ss. 277-278; el-Beylî, ss. 174-190; Muhammed Alûzâd, "El-Melâmih'ul-Âmme li Şahsiyyeti İbn Meserre ve Ârâihi", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsaniyye bi Fas*, Câmiatü Sidî Muhammed İbn Abdullah, Fas 1982-1983, 6. sayı, ss. 33-64.

fiilî işkence görmemiştir. Ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Kurtuba'daki dergâhında talebelerinin halkası arasında 4 Şevval 319/19 Ekim 931 Çarşamba günü elli yaşında vefat etmiştir.¹⁹ Onun ismi aynı yıl ölen devlet adamları arasında anılmış ve halk o yıla, " *meşhur insanlar yılı*" ismini vermiştir.²⁰

Tasavvuf sahasında birçok kitap ve risâle yazan İbn Meserre'nin eserlerinden sadece üçünün adı kaynaklarda geçmektedir.²¹ Bunlar; *Kitabu't-Tabsıra* veya *Risaletü'l-İ'tibâr*, *Havâssu'l-Hurûf*²² ve henüz ortaya çıkmayan fakat Mâlikî fıkıhı ile ilgili olduğu belirtilen *Kitabu Tevhîdi'l-Mûkînî*²³ isimli eserleridir.

Endülüs tasavvuf düşüncesini bilgi eksenli olarak sistemleştiren bir mütefekkir ve mutasavvıf olan İbn Meserre, taklitçilik ve teslimiyetçilikten uzak, hür fikirli, tenkitçi, sorgulayıcı ve muhakemeye dayalı bir ilim anlayışına sahiptir. İlmî araştırmalarda zorluk ve sıkıntılara katlanmayı, başkalarının sözünü düşünmeden kabul etmeye tercih etmektedir. Kendisinde Hasan Basrî'nin zühd anlayışının etkisi görülen İbn Meserre, tasavvuf felsefesini eklektik bir metotla Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn Mısırî, Hakîm Tirmizî, Sehl b. Abdullah Tüsterî, Amr b. Osman el-Mekkî, Ebu Yakub Nehrecûrî (ö.330/941-942) ve Cüneyd Bağdâdî'nin düşünceleri çerçevesinde oluşturmuş, birçok sufi ve filozof üzerinde etkiler bırakmıştır. Farabî, Mâturidî (ö.333/944) ve Eşârî (ö.324/935) gibi şöhret sahibi bilginler döneminde yaşayan İbn Meserre ilim çevrelerinde fazla bilinmemektedir.²⁴ Bu durum, Endülüs'te ilk defa felsefe-din ilişkisini ele alması sebebiyle onun konuya bakış açısına ayrı bir önem atfetmektedir. Çünkü kendisinden sonra İbn Tufeyl ve İbn Rüşd bu problemle ilgili düşüncelerini farklı metotlarla açıklarken isim belirtmeden onun düşüncelerine eserlerinde yer vermiş görünmektedir.

İbn Meserre'nin tasavvuf felsefesinin kaynaklarını içerisinde yetiştirdiği çevre olan İslâm düşüncesi ve tasavvufunda aramak gerekir. Empedokles, Plâton ve Aristoteles gibi filozofların temsil ettiği antik Yunan'ın hikmetli bilgilerine ulaşan İbn Meserre, Doğu İslâm dünyasına yaptığı seyahat sırasında Amr b. Osman el-Mekkî (ö.297/910), Ebu Yakub Nehrecûrî ve Ebu Said b. 'Arabî (ö.341/952) gibi sufilerin sohbetine katılarak tasavvufi bilgilerinden

¹⁹ İbn Faradi, c.I, s. 42; İbnü'l-Kıftî, s. 13.

²⁰ Palacios, s. 42.

²¹ Daha önceki bir çalışmamızda *el-Müntekâ min Kelâmi Ehli't-Tükâ* adlı eserin İbn Meserre'ye ait olduğunu ifade etmiştik. (*İbn Meserre'nin Tasavvufî Düşünce Tarihi*ndeki yeri ve *el-Müntekâ min Kelâmi Ehli't-Tükâ Adlı Eseri*, SDÜSBE Doktora Tezi, Isparta 1998). Ancak son zamanlarda elde ettiğimiz yeni bilgiler bu eserin yine Endülüslü bir süfi olan ve XII. Yüzyılda yaşayan Ebu Abdullah Muhammed İbn Hamis'e ait olduğunu göstermektedir.

²² Carl Brockelman, *GAL, Sup*, Leiden E.J.Brill 1937, c.I, ss. 378-379. (Yine bir Şevval/Ekim ayında ölümünün 1110h./1077m. Yıldönümünde İbn Meserre'yi böyle bir sempozyumda konu edinişimiz iyi bir tevafuk oluşturmaktadır.)

²³ İbn Hayyan, *el-Muktebes*, neşr: Mahmûd Ali Mekkî, Kahire 1971, c. V, s. 21.

²⁴ İbn Meserre ve tasavvufî düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz: Mehmet Necmettin Bardakçı, *Ebu Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre'nin Tasavvufî Düşünce Tarihi*ndeki Yeri ve "El-Müntekâ min Kelâmi Ehli't-Tükâ" Adlı Eseri, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Isparta 1998, (*el-Müntekâ-Müttakilerin Yolu*, İstanbul 1999).

faydalanmıştır. Nitekim tasavvufta Nehrecûrî ve Amr b. Osman gibi *sahv* ekolünü benimseyip *sekr* hâlini tasvib etmemesi, ilim-marifet (*şeriat-tarika*) uygunluğunu savunması, onlarla aynı tasavvufî anlayışı paylaştığını göstermektedir. Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö.283/896) ile İslâm tasavvufunda ilk defa felsefe ile meşgul olan Hakîm Tirmizî (ö.320/932) ve *sahv* ekolünün temsilcisi Cüneyd Bağdadî'nin (ö.297/909) düşünceleri de onun tasavvufî anlayışının oluşmasına katkıda bulunmuştur.

III-IV/IX-X. yüzyıllarda Endülüs entelektüeli, Doğu İslâm dünyasının kültür birikimine güvenmekle birlikte, tabiat felsefesi ile karışmış yeni fikirleri kabul etmeye henüz hazır olmadığından, III. Abdurrahman'ın felsefî bilgilere karşı yumuşak tavrı bile İbn Meserre'nin kitaplarının gözleri önünde yakılmasını önleyememiştir. Endülüslü fakihler felsefe, mantık ve astronomi ile meşgul olanların tamamını zındıklıkla itham edip halkı da bu şekilde davranmaya teşvik ve tahrik etmiş, devlet de yeni fikrî oluşumlara set çekmiştir. Bu tür yaklaşımın sebebi, siyasi otoritenin her yeni fikir ve oluşumu, Kuzey Afrika'da bu dönemde güçlü bir siyasi nüfuza sahip olan Batinî ve Karmatîlerin desteklediği bir ayaklanma ve bir fitne hareketi olarak değerlendirmesidir. Bu yüzden İbn Meserre felsefî, kelâmî ve tasavvufî fikirlerinden dolayı, bir kısım insanlar tarafından ilim ve zühdde "imam" olarak kabul edilirken, diğer bir kısmı tarafından Mutezile mezhebi ve kelamcılarının yolunu benimsediği, Endülüs'te bilinen ilimler ve Malikî taklitçiliği ile teslimiyetçilik anlayışından uzaklaştığı için bidatçı ve bozuk itikatlı olarak vasıflandırılmıştır.²⁵

3. İbn Meserre ve Felsefe-Din İlişkisi

İslâm düşünce tarihinde akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisini konu edinen çalışmalarda İbn Meserre'nin adı geçmemektedir. Bu durum, onun kaybolan eserlerinin yakın zamanlara kadar neşredilmeyişinden kaynaklanmış olmalıdır. İbn Meserre'nin bilgi teorisi ve Allah hakkındaki düşünceleri açısından önemli bir yere sahip olan *Risaletü'l-İ'tibâr (Kitâbu't-Tabsıra)*²⁶ adlı eseri, Allah'ın varlığının delilleri konusunu işleyen, akıl ile vahiy arasını birleştiren, felsefe ile din arasında çelişki olmadığını vurgulayan erken dönem çalışmalarından biridir. İbn Meserre felsefî bir eser olan *Risaletü'l-İ'tibâr* da memleketindeki insanların sevgisine mazhar olabilme, kitabın yayılmasını sağlama ve yakılmasını önlemek için "*fakih*" sıfatını kullanmıştır.

III/IX. yüzyılda süratli bir gelişme gösteren İslâm düşüncesinde, çeşitli Tanrı tasavvurları ve Allah-kâinat münasebetleriyle ilgili fikirler görülür. Allah'a

²⁵ İbn Faradî, c.I, ss.41-42, ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis fi Tarihi Ricâli'l-Endelüs*, Madrid 1884, s. 78; Palacios, s. 40-41; İhsan Abbas, *Tarihu'l-Edebi'l-Endelüsî*, Beyrut-Kahire 1985, s. 33; Dominique Urvoay, "Sur Les Débuts De La Pensée Spéculative En Andalus", *Mélanges De l'université Saint-Joseph*, Tome L (vol. II) 1984, Dar El-Machreq Sarl- Beyrouth, s. 707-716.

²⁶ *Risaletü'l-İ'tibâr*, M.K.Cafer'in *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* adlı eserinin ss. 369-379. sayfaları arasında yer almaktadır. *Risaletü'l-İ'tibâr*'ın tarafımızdan yapılan Türkçe çevirisi *Araştırmalar, İnsan Bilimleri Araştırmaları*, Yıl:1, Sayı:1, 1999/1 Isparta, ss.251-261'de yayımlanmıştır.

ulaşma konusunda da farklı metotlar kullanılmaya başlar. Bu metotlardan birincisi Allah'tan cüz'î varlıklara, yaratıklara inmek; ikincisi ise yaratıklardan küllî hakikate, Allah'a yükselmektir. Akıl ve vahiy, felsefe ile din şeklinde formüleleştirilen bu yollardan İslâm filozofları ve kelâmcılar akıl ile istidlâli kullanarak ikinci yolu seçmişler, mutasavvıflar ise genellikle mutlak hakikatten yaratıklara inmeyi tercih etmişlerdir.²⁷ Eklektik düşünce yapısına sahip bir sufi düşünür olan İbn Meserri, bu risâlede Allah'ın varlığı ile ilgili delillerden²⁸ hudûs ve imkân (*kozmozolojik*) delili ile gaye ve nizam (*teleolojik*) delilini isimlerini vermeden kullanmıştır. Bu iki delil felsefe tarihinde ilk defa Plâton ve Aristoteles; İslâm düşüncesinde ise el-Kindî, Farabî, İbn Sina, Gazzâlî ve İbn Rüşd tarafından kullanılmıştır.

Felsefe ve ilâhiyatın en eski ve belki de en güçlü delili olan hudûs ve imkân delili, akıl ve tefekkürü kullanarak âlemden Allah'ın varlığına gitmeye çalışan bir delildir. Kâinatın yaratılmış (hâdis) veya var olmak için başkasına muhtaç olduğunu ispat etmeye çalışır. Sonra da bunun mantıkî bir sonucu olarak her hâdisin bir muhdisi veya her mümkünün bir sebebi bulunduğunu temel öncül olarak kabul eder.²⁹ Hudûs deliline göre her şeyin ilk sebebi olan Allah, müreccih, ilim, irade, kudret vs. gibi sıfatlara sahiptir. İmkân delili ise illiyet ilkesine ve teselsülün imkânsızlığı esasına dayanır.³⁰

Nazarî olarak hudûs ve imkân delilinden daha kolay anlaşılmasına elverişli olan gaye ve nizam delili ise, âlemde varlıklarda görülen düzenin belli gayelere hizmet etmekte olduğu temeline dayanır. Varlıklar kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkânına sahip değildir. Öyleyse âleme bu nizam ve gayeyi veren ilim, kudret, irade ve inayet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Allah'tır.³¹ Bu delil, tabiatın gözlenmesi, tabiattaki olayların kendiliklerinden olmayışı ve bunları üstün bir varlığın yaratıp idare etmesi esası üzerine kurulur. İnsanların dini duygularını tatmin edip dini hayat için son derece önemli olan nimet, ihsan, inayet, hikmet vs. fikirlerini göz önünde bulundurmaya çalışır. Daha ziyade insanın estetik duygusuna hitap eder. İslâmî bir ifadeyle "*cemil olan ve cemâli seven*" bir ulûhiyet anlayışına ulaşmayı gaye edinir.³²

İbn Meserri, *Risâletü'l-İtibâr*'da nazar ve tefekkür metotunu işlemiştir. İnsanı âlem hakkında bir bilgiye götüren bu metota göre, çevrede meydana gelen şeylere nazar edilir; dikkatle araştırılıp incelenir, âlemin yapısı hakkında

²⁷ İbrahim Düzen, *Aziz Neseff'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara 1991, s. 66.

²⁸ Allah'ın varlığı ile ilgili deliller hakkında geniş bilgi için bkz: Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, ss. 14-89; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 476-477.

²⁹ Aydın, ss. 31-34; Topaloğlu, *DİA*, c. II, s. 476.

³⁰ Aydın, ss. 40-42; D. B. Macdonald, "Allah", *İA*, İstanbul 1978, c. I, ss. 370-371.

³¹ Aydın, 48-49; Topaloğlu, *DİA*, c. II, s. 476.

³² Aydın, ss. 49-50; Topaloğlu, *DİA*, c. II, s. 476; Macdonald, *İA*, c. I, ss. 370-371.

tefekkür edilerek Yaratıcı'nın varlığı inancına ulaşılır ve konuya uygun Kur'an ayetleri delil getirilir.³³

Risâleye göre vahiy ve akıl, marifet-i ilâhiye'ye ulaşmak için iki yoldur. Vahyin kaynağı en yüce varlık olan Allah'tır. Vahiy bilgisi Allah'tan başlar ve âlemdeki en küçük parçaya kadar tedrici olarak iner. Akıl ise bunun zıddına olarak yeryüzünden başlar, oradan gök cisimlerine ve en yüce varlığa kadar yükselir. Yaratılan her şey, yani cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlar düşünme konusu ve Allah'ın varlığına delildirler. İnsan, Allah'ın kendisine verdiği akıl vasıtasıyla bu varlıklar hakkında düşünür ve her şeyin bir yaratıcısı, bir idarecisi olduğunu anlar. Allah, her şeyin kuşatıcısı ve tasavvur edilen her şeyden daha büyüktür.

İbn Meserre'ye göre, Allah göklerde ve yerde yarattığı şeylerde kendisine delâlet eden ayetler, Rubûbiyetini ve güzel sıfatlarını anlatan deliller yaratmıştır. Âlem bütünüyle bir kitaptır, harfleri de O'nun kelimidir. Öğüt alacak olanlar, görüşleri ölçüsünde doğru bakış açıları, ders ve ibret almalarının genişliği ile onu okurlar. Yaratılan her şeyin düşünme konusu ve delil olduğunu vurgulamak için şu Kur'an ayetlerine yer verir:

Göklerin ve yerin hükümlerine, Allah'ın yarattığı her şeye bakmadılar mı?" (Araf suresi 7/185)

Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler, Rabbimiz sen bunu boşuna yaratmadın, (derler.)" (Ali İmran suresi 3/191)

İbn Meserre, Allah Teâlâ'nın kitabında tefekkür, tezekkür ve dikkatli bir düşünceyi istediğini ve teşvik ettiğini ifade ederek, kulların faydalanması ve kalplerini diriltmek için duruma göre onu açıkladığını, peygamberleri de insanlara işlerin iç yüzünü bildirmeleri için gönderdiğini belirtmiştir.

Âlemin tümüyle O'nun yaratıkları olduğunu, düşünen ve ibret alanların orada Allah'ın büyük ayetlerinden yüceye ulaşmaya kadar yükseleceklerini, onların akılların süflî makamlarından, peygamberlerin sıfatlarının yüce makamlardan ulaştığı şeye yükselinceye kadar terakkî edeceklerini dile getirmiştir. Tefekkür ettiklerinde basiret sahibi olacaklarını, basiret sahibi olduklarında, peygamberlerin haber verdiği gerçeği "Bir" olarak bulacaklarını ve böylece düşüncenin habere uygun ve onu doğruladığını, haberin de düşünceye muhalefet etmediğini anlayacaklarını belirtmiştir.

Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı her şeyin kendisine delil, Rablığına, azametine, adaletine, rahmetine ve güzel isimlerine şahitler olduğunu, Rabbine tevbe edip O'na yönelerek düşünüp ve tefekkür eden herkesin bunu nefsinde ve bütün âlemlerle birlikte her şeyde göreceğini ifade eder. Ona göre nübüvvetin haberi arş yönünden başlayıp yere inerek gelir. Yerden semaya yükselen düşünce de ona muvafakat eder. Bu ikisinin aralarında fark yoktur. Allah'tan

³³ Aydın, s. 20.

gelen açık bir habere, mutlaka âlemde delâlet eden bir ayet vardır. Kâinata bir habere delâlet eden bir ayet, ister tafsili olsun, ister icmali olsun peygamberliğin bildirdiği ve dikkat çektiği ayettir. Burhan ittifak ettiğinde, anlaşılır eserle vasıflanan haber doğrulandığında, akla zorunlu olarak onu kabul etmesi gerekir. Çünkü bu kuvve, onu çevirmiş ve kuşatmıştır, ondan üstündür.

Şayet doğru yoldan sapar ve O'nun hududundan çıkmayı isterse, tamamen O'nun korumasından çıkar. Onun için gidecek yer, Allah'ın velayetinden uzaklaştığı için sadece süflî ateştir. Ona sağlam tutunur, sebeplerinde yükselirse Muîn (yardımcı) olan Allah'a yaklaşır. Bir adıma karşılık iki adım olarak tecellî edinceye kadar velayetini artırmasını ister. Allah'ın marifetini isteyerek O'nun rahmetine bakan velilerinin korunup gözetildiği Allah'ın himayesinde kalmayı arzu eder.

Değerlendirme ve Sonuç

Görüldüğü gibi İbn Rüşd din ve felsefenin esaslarını koyarak aralarında ihtilaf olmadığını; İbn Meserri ise hür düşünceyle dinin açıkladığı ilahi hakikatlere nasıl ulaşılacağını vurgulamıştır. İslâm dünyasının batı ucundaki Endülüs'ün iki asır arayla yetiştirdiği her iki düşünürün din-felsefe ilişkisine yaklaşım tarzlarıyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz:

1. Din ile felsefe birbiriyle çelişmemektedir. Dinin Kur'an ayetleriyle vazettiği, felsefenin akılla ulaşmaya çalıştığı hakikat aynıdır. Peygamberlerin küllî varlıktan getirdikleri haberler ile filozofların cüz'î varlıklardan semaya yükselen düşünceleri, birbirine uygun olup aralarında fark yoktur. Peygamberler bir din tebliğcisi oldukları için haber kaynakları Allah'a dayanmaktadır. Getirdikleri kitaplar bu bilgilerle doludur. Filozoflar ise büyük bir kitap olan âlemi okuyarak Allah'ın varlığına ulaşır.

2. Akıl sınırlı olduğu için sınırsız olan Allah'ı idrâk edemese de, insan Allah'ın kendisine verdiği akılla çevresine, âleme bakıp düşünerek Allah'ın varlık ve birliğine ulaşabilir. Kâmil bir imana sahip olabilmek için yeryüzündeki ve göklerdeki eşyaya bakıp tefekkür ederek Hakk'a ulaşmak gerekir. Kur'an'ın da belirttiği gibi bu yol, Hz. İbrahim'in (as) de takip ettiği bir metottur.

3. Duyularla elde edilen bilgi ile vahiy bilgisinin yanı sıra, ilhâm ve ihsânı esas alan irfânî bilgi de hakikate ulaşma yollarından biridir. Marifet-i İlâhî de denilen bu bilgi, İslâm tasavvuf düşüncesinde önemli bir yere sahip olup, onun esasını teşkil eder.

4. Kur'an ayetlerinin tevil edilip yorumlanması ve ehli olmayanlara açıklanması, uygun değildir. Herkese bilgi düzeyine göre hitap edilmelidir.

5. Felsefe ile uğraşmayı bid'at saymak, Asr-ı Saâdette olmayan birçok şeyi de bid'at saymayı gerektireceğinden böyle bir yaklaşım tarzı doğru değildir. Bazı filozofların sapıtmalarından hareketle felsefeyi suçlamak, tefekkür ve düşünceyi yasaklamak yersizdir.

6. Din ile felsefenin çeliştiğini söyleyenler, din ve felsefeyi iyi bilmedikleri için böyle yanlış bir düşünceye kapılmıştır. Din ile felsefe farklı metotları kullansa da aynı hakikatin peşindedir.

Sonuç olarak: Hakikatin bir olduğu gerçeğinden hareketle, akla ve tefekküre büyük değer veren her iki düşünürün konuyu işlerken aynı ayetleri delil olarak getirmelerini, '*itibâr, nazar* ve *basar* terimlerine vurgu yapmalarını göz önüne alarak İbn Meserre'nin İbn Rüşd'ün müjdecisi olduğunu ifade edebiliriz.

Ek: İbn Meserre, Risâletü'l-İ'tibâr (Metin)

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Allah'ın salatı efendimiz ve O'nun nebisi olan Muhammed'e olsun. Bu Risâle, Fakih Ebu Abdullah el-Cebelî'nin (Allah ondan razı olsun) *Risâletü'l-İ'tibâr*'ıdır.

Allah'ın selamı ve rahmeti senin üzerine olsun. Ben kendisinden başka Tanrı olmayan Allah'a hamd, nebisine salatü selâm ediyorum. Her işte doğruluk ve samimiyet istiyorum.

Allah sana rahmet ihsan etsin. Sen bazı kitaplarda sadece peygamberlerin en yüceden en aşağıya delâlet eden misallerinin bulunduğunu, ancak âlemin en aşağısından en yücesine kadar düşünmeye delil olabilecek bir şeyler bulamadığını söylüyorsun. Bunlar hakkında bilgiler edinmek istediğini belirtiyorsun.

Bil ki -Allah bizi ve seni başarıya ulaştırın,- bu delillerin ilki şudur: Aziz ve Celil olan Allah kendi nurundan bir nur olan akılları emrini görmeleri, kudretini tanımaları için kullarına vermiştir. Allah'ın, zâtını gördüğü şeyle Allah'ı müşahede ederler. Melekler ve yaratıklarından ilim sahipleri de Allah'ı o akılla tanırlar.

Allah göklerde ve yerde yarattığı şeylerde kendisine delalet eden ayetler, Rubûbiyetini ve güzel sıfatlarını anlatan deliller yarattı. Âlem bütünüyle bir kitaptır, harfleri de O'nun kelimeleridir. Öğüt alacak olanlar, görüşleri ölçüsünde doğru bakış açıları, ders ve ibret almalarının genişliği ile onu okurlar. Onların kalp gözleri, kör ve gafiller için kapalı olan açık, gizli, zâhir ve şaşılacak şeylerde gezer durur. "*Bizim zikrimizden yüz çevirdi ve sadece dünya hayatına döndü.*" O, onun ilminin hedefi, düşüncesinin alanı ve gayesinin son noktasıdır. Düşüncesi, gözlerinin ucu ile baktığı şeyi aşamaz.

Şanı yüce Allah şöyle buyurur: "*Göklerin ve yerin hükümranlığına, Allah'ın yarattığı her şeye bakmadılar mı?*"³⁴ Böylece yaratılan her şeyin düşünme konusu ve delil olduğu ortaya çıkmış oldu.

³⁴ Araf suresi 7/185.

Allah nasihat dinleyen velîleri hakkında: "*Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler, Rabbimiz sen bunu boşuna yaratmadın, (derler.)*"³⁵ buyurur.

Evet, vallahi düşünce onların basiretlerine ulaştı. Nübüvvetin kendileri ile haber verdiği şeyi gökler ve yer onlar için gördü. Şüphesiz Allah bu düzenli, sağlam ve dengeli âlemi boşuna yaratmadı. O, yaratıklarına karşılık olarak verilmiştir. -İkrarları ile birlikte- ateşten kurtulmak isterler ve derler ki: "*Seri tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru.*"³⁶

Allah Teâlâ kitabında tefekkürü, tezekkürü ve dikkatli bir düşünceyi istemiş, tekrar tekrar işleyerek teşvik etmiştir. Kulların faydalanması ve kalplerini diriltmek için duruma göre onu açıklamıştır. Peygamberleri -Allah'ın salat ve bereketi üzerlerine olsun- insanlara işlerin iç yüzünü bildirmeleri için göndermiştir. Peygamberler insanlara mükafat olarak istedikleri yakîne ulaştırmak için zâhirî ayetlerle onlara şahit getirirler ve O'ndan isterler:

"*O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip ayetleri açıklamaktadır.*"³⁷ "*Nihayet (hesap yerine) geldikleri zaman Allah buyurur: Siz benim ayetlerimi, ne olduğunu kavramadan yalan saydınız öyle mi? Değilse yaptığınız neydi.*"³⁸

Peygamberler Allah'ın emrini haber verdiler. Onların azametle bildirdikleri en yücedir. İlk olan, sıfatta da ilktir ve Allah'a güzel sıfatları delalet eder. Yaratma ve inşa etmeye nasıl başladı? Arşa nasıl istiva etti? (Arşı nasıl istila etti?) Melekûtunun kürsüsüne, göklerine ve yerine ilââhîrihi nasıl istiva etti, bunları nasıl yarattı? Bize bunları düşünmeyi emretti. Orada bedevîye yer yüzüyle ilgili şu ayetlerle yol gösterdi:

"*Ey insanlar sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin. Umulur ki böylece korunmuş olursunuz. O Rab ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de bir tavan yaptı. Gökten su indirerek onunla size besin olsun diye çeşitli ürünler çıkardı.*"³⁹

"*Ey insanlar sizi bir tek nefisten yaratan Rabbinizden sakının.*"⁴⁰

"*Şüphesiz Allah, tohumu ve çekirdeği çatlatandır. Ölüden diriye çıkaran, diriden de ölüyü çıkarandır.*"⁴¹

"*Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ayetler vardır. Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?*"⁴²

Âlem tümüyle O'nun yaratıklarıdır. Ayetleri toplanmıştır. Düşünen ve ibret alanlar orada Allah'ın büyük ayetlerinden yüceye ulaşıncaya kadar

³⁵ Ali İmran suresi 3/191.

³⁶ Ali İmran suresi 3/191.

³⁷ Ra'd suresi 13/2.

³⁸ Neml suresi 27/84.

³⁹ Bakara suresi 2/21-22.

⁴⁰ Nisa suresi 4/1.

⁴¹ Enam suresi 6/95.

⁴² Zâriyat suresi 51/20-21.

yükselirler. Terakkî eden, yükselen ancak aşağıdan yukarıya yükselir. Onlar akılların süflî makamlarından, peygamberlerin sıfatlarının yüce makamlardan ulaştığı şeye yükselinceye kadar terakkî ederler. Tefekkür ettiklerinde basiret sahibi olurlar. Basiret sahibi olduklarında, peygamberlerin-selam onların üzerine olsun- haber verdiği gerçeği "Bir" olarak bulurlar. Doğru Allah'ın buyurduğu gibidir. O uygundur ve doğrudur. O'nun hilm sahibi olduğunda ihtilaf yoktur. O, odur.

Onlar düşüncenin habere uygun ve onu doğruladığını, haberin de düşünceye muhalefet etmediğini anlamışlardır. Böylece burhan yardım eder, yakîn tecellî eder. Kalpler imanın hakikatleri ile dolar taşar.

Kitabın delâlet ettiği ve peygamberlerin gösterdiği bu doğru yol ile ebedi sönmeyen nuru elde ederler. Kendisi ile Rabbine yakın olanların yaklaştığı doğru düşüncelere, dünya ve ahirette başkalarının ulaşamadığı makam-ı mahmûda ulaşırlar. Kalp gözleri ile gaybı görürler ve Kitabın ilmîni öğrenirler. Kalpleri onun doğru olduğuna şahitlik eder.

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*Rabbinden sana indirilenin hak olduğunu bilen kimse, kör kimse gibi olur mu? (Fakat bunu) ancak akıl sahipleri anlar. Onlar Allah'ın ahdini yerine getirenler ve verdikleri sözü bozmayanlardır. Onlar Allah'ın gözetilmesini emrettiği şeyleri gözetken, Rablerinden sakınan ve kötü hesaptan korkan kimselerdir.*"⁴³ Sonra sureyi, sözün tamamını şu ayete bağlayarak bitirir: "*Kâfir olanlar: Sen resul olarak gönderilmiş bir kimse değilsin, derler. De ki: Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve yanında Kitab'ın bilgisi olan yeter.*"⁴⁴

Bir insan, haberi düşünce ve ibretle birleştirmeye, duyduğunu dikkatli bir şekilde araştırıp muhakeme edinceye kadar kitabın ilmîni bilemez. Allah bizi ve sizi yakîn derecesinde inananlar ve kesin bilgiye ulaşmaya çalışanlardan eylesin.

Âlemin en aşağısından en yücesine kadar delil getirmenin misallerine gelince; bunun birçok misali ve çok çeşitli yönleri vardır. Ancak bunların tamamı bir kaynaktır. Bir kimsenin şu üç şeyden birini düşünmesi bunlar arasındadır: Hayvan, bitki ve cemâd (cansız varlık). Bitkilere bakar; kuru ve kendisinde hayat olmayan bir dal görür. Su gıdasının bitkinin en aşağısından en yukarisına kadar çeşitli yollara ayrılarak hareket edip dolaştığını ve onu gıdalandırdığını görür. Bitkinin çeşitli kısımları vardır: Dal, kabuk, yaprak, çiçek, meyve ve çekirdek. İnsan bu gıdaya (suya) bakar ve onun yükselme çıktığını müşahede eder. Bunu anlatmaya başlayarak şöyle der: Şüphesiz suyun tabiatı aşağıya doğru hareket etmektir. Bu yükseğe doğru olan hareket suyun bir tabiatı değildir. Burada suyun tabiatını zıddı ile giderecek başka bir şey gerekir. Tabiatında yükseğe

⁴³ Ra'd suresi 13/19-21.

⁴⁴ Ra'd suresi 13/43.

doğru hareket eden, ateşin dışında bir şey yoktur. Neticede suyun bir ateş olduğunu ve kendi hareketinin zıddına yükseldiğini itiraf eder.

Bu gıdanın ağaçtaki taksim edilmesine, akış yollarından sapmasına ve yerleşmesine bakar. Suyun ve ateşin tabiatında taksim olma ve ayrılma diye bir şey olmadığını görür. Bir su, bir toprak ve bir hava olan bu gıdaya bakarak düşünür. Ağaç çeşitli kısımlara ayrılmaktadır; kuru dal, yaş dal, yumuşak yaprak, güzel meyve ve latif çekirdek, kabuk ve bitki, çeşitli renklerde, yumuşaklık ve sertlikte, farklı tat ve kokularda çiçekler. Tümü bir su ile sulanır. Biz yerken bazısını bazısına tercih ederiz. İnsan su ve ateşin ancak hava ve toprakla birlikte bulunduğunu bilir. Bu dört şeyin tabiatında ayrıntıdan (tafsilden) bir şey yoktur. Bu hayret edilecek tabiatın değişmesi ve çeşitli hareketlerinden de bir şey yoktur. O halde kendi tabiatından olan şeyin zıddına olan şeye çevirerek bu zıtların arasını bulan, bu gıdayı bu çeşitli yönlerle gönderen birinin olması gerekir. Muhtelif nevilere ayıran, bir halden bir hale çeviren birinin olması gerekir. Bu tabiatlandırılmış şeyler gibi sınırlı bir tabiatı ve zorunluluğu olmayan bir idarecinin olması gerekir. Çünkü bir tek sıkıştırılmış tabiatı sadece bir parça, bir hareket ve bir renk hayat bulur. Zira onun sıkıştırılmış tabiatı, başka birinin sıkıştırması ile değildir. Fakirlik ve zenginlik ona O'ndan bir delildir.

İnsan suya bakar, kendi sıfatından uzaklaşmıştır. Yere, ateşe ve havaya bakar onlar da uzaklaşmışlardır. Düşünce, onun bu şeyleri düşünmekle haddi aşmasından dolayı, fitratın onu müşahedesinde onun dışındakini zorunlu kılan bu şeyi isteyerek ve kalbinin görüşünü onun maverasına kaçırarak sıkıntıya düşer. Nitekim onun zıtlarını bir araya getiren birinin ve onları tabiatlarının üstüne ve kendilerini kuşatan şeyleri idare eden, ondan daha büyük ve daha yüce birinin olması gerekir. Azimli ve kararlı bir araştırma ile birinci semaya yükselir ve der ki: Belki de bu, şu dört unsurun (tabiatın) son bulunduğu yerdir. Bir de ne görsün! Sema üstünde sema ve sema üstünde sema vardır. Gözler için ortada olan güneş, ay ve yıldızların da içine girdiği, boyun eğdiği felekler ona yol gösterir. Onu düşünüp ibret aldığında onun şekillere, çeşitli yönlerle, muhtelif renklere sahip, parçalara ve sonlara, kendisinde irade olmayan, boyun eğmiş ve bağlanmış hareketlere sahip olduğunu görür. Yerin bitkilerini düşünmeye başladığında zorluklar ve sıkıntılar onların yollarını kesmez. Onun altında olana benzer olsa da ona yakın olma, meşakkatler ve boyun eğme gerekir. Onun üzerinde bir idare edenin ve onu kuşatanın bulunduğunu fitratla şahadet gerekir.

Âlemin en aşağısında araştırma yaptığında bunun üzerindeki delili ister. En aşağıda bu dört şeyden daha şerefli ve daha üstün beşinci bir şey bulur. O da işitme, görme, hareket ve anlayışa sahip olan tasarruf sahibi hayvanî ruhtur. Bu üstün ruhanî nefis, ben diğer şeylerin ve onun dışındaki her şeyin anlayış ve tasarrufta ona tabi olduğunu görüyorum der. Yedinci kat semanın üstündeki bu

âlem bir cisimle kuşatılmıştır, hareketi ile onu taşır. Bu, hayvanî cismin taşıyıp götürmesi, zâhiri ve bâtını ile onu kuşatması gibidir.

Ve der ki, bu bir okyanus feleğidir (kuşatıcı felektir), nefis feleği, nefis âlemidir. Kürsî'nin ve ruhun yerini yedinci semanın üstünde fitrat hissini kuşatmış olarak bulur. Bu yedi semanın onun ağırlığı ile ve cisimlerinin büyüklüğü ile onu taşımaya mümkün değildir. Onun taşıyıcısının, onu kuşatandan daha büyük, ondan daha geniş ve daha üstün olması gerekir. Bu küllî nefis ve büyük kuşatıcı ruhun, bu ölü toprağın şeylerinin altında, kalplerin müşahede alanında olması mümkün değildir.

Aziz ve Celil olan Allah şöyle buyurur: "*İki defa gözünü çevirip bak.*"⁴⁵ Düşünen kişi gözünü çevirir ve bu dört tabii kuvvetin en üstünü ve hayvanda parçalanmış olan nefis-i ruhanîyi görür. Bu bir araya getirilmiş tabiatların gerektirdiği şekilde onu zorunlu kılar. Sayılamayacak derecede parçalara ayrılmış olarak durmaktadır. Nihayette ise ona tecavüz etmeden sınırlandırılmış, boyun eğerek, kulluk ve zillet bağı ile bağlanmış, acizlik nişanı ile damgalanmıştır. Ona haddi aşmayan ve maverasından bir kuvve verir.

İşte afetler. Onları bilmediği bir yerden alır ve kendisinden uzaklaştırılmaz. O uyku, gaflet, üzüntü, bıkkınlık, şaşkınlık ve hüznle beraber yaşar. Küçüklükten büyüklüğe doğru yol alır. Gençlikten ihtiyarlık haline döner. Eksiklik ve fazlalık, azlık ve çokluk, sahip olmaya ve kulluğa delalet eden diğer alâmetler ve nişanlar alır. Bu, küllî nefisten parçalanmış nefse zorunlu olduğu için, bunun bir şeyin aslına, zaruri bir hükme bağlanması gerekir. Bu küllî nefse boyun eğme, zillet, acizlik ve bunların altındaki şeyler gerekir. Gayenin sınırlandırılması ve onun sınırlı gücüne nihayet gerekir ki onu istediği gibi taşısin.

Bu nefsin üzerinde onu idare eden, onu serbest bırakmayan, onun faslı ile beraber onun tasarrufunun ulaşmadığı bir bağ bulunur. Onun tasarrufu için gayeler yapar. Oraya vardığında acizlikle karar kılar. Ziyana (hüsrana) uğramış olarak döner. Onun havâtir ve niyetleri kendi gafleti yönünden gelir. Orada dikkat çeken boyun eğmeyi ve mülkün eserlerini görür. Onun üstünde başkasının olduğunu anlar. Başkasının zelil olması için aşağıda ona delâlet eden bir nişan arar. Bu nefis, kendi zatında akıl için hareket etmeyi ve ona boyun eğmeyi bulur. Akıl sahibi olmadan da, hareket ve hayatı nefiste asıl olarak bulur. O zaman nefis seçme ve idarenin hükmü altına girer. O, hareket ve hayata sahiptir. Nefis ve aklın iki şey olduğunu, hareket ve hayatın nefsin zatından olduğunu bilir. Akıl orada terkip edilmiştir (mürekkeptir) ve onun üstündedir. Akıl nefse hâkim olur ve onu idare eder, hareket ettirir, iradesini onun için kuvvetlendirir. Nefsin seçtiği değil, aklın seçtiği şekilde onu taşır. Zira aklın nefsten daha üstün, daha yüce ve daha şerefli olması gerekir.

⁴⁵ Mülk suresi 67/4.

Fıtrat hissi kendisine uygun olarak küllî nefsi kuşatan bir kuvvettir. O kuvvet, ondan daha yüce, tedbirin üstünlüğü ve oradaki doğruluk yönüyle daha üstündür. Âlemde onun süjesi (taşıyıcı bir nesnesi) vardır. Anlayış (fehmi), ilim, idrak kuvvetleri ve burhanın tümü o kuvvettendir. Derler ki, bu akıl feleğidir, yani akıl âlemidir. Arşın yerini- yüce kaderlerin mekânlarını ve büyük iradeleri - bulur. Büyük arşın Rabbi olan Allah'ın şanı ne yücedir.

Araştırmacı düşünür ve görüşü kuvvetlenir. Bir de ne görsün: Akıl da bu hayvanî nefse uygundur. O da nefis gibi sınırlıdır. Nefsin sınırı ve bağıni tutmaktadır. O şeref ve üstünlüğü ile beraber maverasındaki şeyden aciz olarak nihayette durmaktadır. Nefis ile birlikte büyür, artar, eksilir, temizlenir ve bulanık olur (kirlenir). Nitekim afetler onu tutar, havâtır onun zatından olmaksızın onunla, o bilmeden meydana gelir. Acizliğin, zelil kılmanın ve sahip olmanın tamamı onda mevcuttur, onun delilidir. Onun üzerinde ona bir kader ve bir gaye veren, bir idare eden vardır. Ona hayır ve şerri, bilmediği yerden vesvese ve hastalığı verir. Onun üzerindeki ve altındaki her şeyin bir mâlikinin olması zorunlu ve gereklidir. Çünkü onun altında olan her şey ondan düşüktür.

Burada yüce Mâlik'e bakar: O'nun aşağısındakilerin tamamının ilme uygun bir tanımla, bir bilgiyle tarif edildiği, aklın nefse uygun olduğu, nefsin de onun delillerine ve akla inen ayetlerine uygun olduğu gibi, O da tanımlanabilir mi? Altındakine hücum etmesine rağmen ondan bir şeyi engelleyemez. Onu bir şeye bitişmiş ve yapışmış olarak bulmaz. Çünkü aklın üstünde ona bitişik veya fıtratın hissinde ona uygun bir şey yoktur. Düşüncesi sınırlı bağlardan, yüce Allah'a yükseldiğinde sınırlı arştan ve sınırlı misalden de yükselir. Ona her şeyin üstünde bir kuşatma (bir ilim), her yüceliğin üstünde bir yücelik gerekir. Bununla vehimlerden çıkar. Çünkü vehimler misal getirmek için temsil edilen şeyleri gösteren akıllardır (şeylerin yerine geçen akıllardır). Akıllar ise sınırlıdır. Sınırlının üstünde olana uygun, O'ndan yüksek ve O'nu kuşatan bir şey yoktur. Tanımların O'nu ihtiva etmesi mümkün değildir. Muhtelif sözler O'nu bütün yönleri ile anlatamaz ve Hak'ta ihtilaf yoktur.

Buradan anlaşılan odur ki, Allah Teâlâ'nın benzeri, sonu ve başlangıcı yoktur. O, parçalanmaz ve sonsuzdur. Vahdaniyetine ve azametine hiç bir şey giremez. Yüce Melik ne büyüktür. Kendisine delâlet eden burhanlar hariç cinslerin tümünden yücedir. Yaratıklarında meydana getirdiği deliller, O'nun Rablığına şahitlik eder. Onun varlığı, örnek ve cins olmamakla beraber, akıl duyusunda zorunlu olarak vardır. Basiret ve düşünce, araştırarak âlemde hiç bir şeyin kendi kendine var olmadığını, ancak başkasıyla var olduğunu müşahede eder. Bu başka olan, şayet kendi zatlari ile var olmayan şeyler gibi olsaydı, onun da kendi zati ile olamayacağı açıktır. Her yönden ve her konudan şeyin zorunluluğunun gerekli oluşu, O'nun fiillerindedir ve hiç bir akıl sahibi onun dışında değildir. Rab, Melik, İlk ve bu âlemin yaratıcısıdır. Hiç bir şey O'na benzemez. Yarattığı şeylerde ortağı yoktur. Yarattığı her şey zât ve hâl ile ayrılır.

O, zamanlarda, ilimde ve zuhurda her şeyle beraberdir. Bütün şeyler O'na muhtaçtır. Çünkü yazılıp çizilen her bir nişan, parçasına bağlıdır. En aşağı onun üstündekine nazaran *Hakk'ul-Aksâ* olan en yüceye ulaşıncaya kadar bir makamdır. Onun açıklamasını, araştırmasını ve yazmasını onun dışında bir yol olarak, zatından olmadığını anlar. Onunla altındakilerin O'na muhtaç olduğunu akıllar ile bulur.

İşte o zaman Rabbini ve yaratıcını bulursun. Nefsinle karşı karşıya getirirsin. Basiretinle O'nu görürsün. Kendisine doğru açtığı yoldan O'na yükselerek yakınlık (kurb) sahasını tanırın. Melekûtunun tamamını O'nun kendi bağı ile bağlanmış, çepeçevre kuşatılmış, takdiri ile düzenlenmiş, tedbiri ile idare edilen, sonsuzluğu üzere duran, irade ve dilemesi ile muhtaç olarak sana gösterir. Orada O'nun dışında bir hâkim yoktur. Bir şey için O'nun izni olmadan yürümek yoktur. Bütün yaratıkları var eden, kuşatan, yaratan ve bir olanın şanı ne yücedir. Gökleri ve yeri yok oluncaya kadar tutar, istediğini yapar. O, büyüktür, yücedir.

Bu, düşünme ve delil getirmeye bir misaldir. O, bilgiçlik taslayarak filozof olarak isimlendirilenlerin doğru bir niyet olmaksızın onun etrafında döndükleri ve aradıkları şeydir. Onlar yanıldılar ve ondan uzaklaştılar. Kendisinde nur olmayan batıl şeylerle kibirlendiler. Bunun aslını, işittikleri bir şey olarak gördüler. Veya O'nun izini, Hz. İbrahim'in nübüvvetine bir alâmet olması için gökteki yaratıkları düşünerek, yaratıcısına delil getirmesinde buldular. Onlar doğru bir niyet olmadan bu yolu isterler ve yanırlılar.

Peygamberler geldiler ve dediler ki: Şüphesiz "*Rabbimiz sizi ve sizden öncekileri yaratan*"⁴⁶ Bir'dir, Haktır. O'nun ortağı yoktur. "*O'nun bir benzeri yoktur.*"⁴⁷ O her şeyden daha büyüktür. Her şeyi kuşatmıştır. Hiç bir yer ve bölge O'nu içine alamaz. Gözler O'nu idrak ve ihata edemez. Çünkü O'nun bir sınırı ve bir başlangıcı yoktur. O, her gaye sahibi ve her sonludan önce olan İlk'tir. O'nun dışındaki her şey sonradan yaratılmıştır, sınırlıdır ve bununla anlatılır.

Yarattığı ilk şey, her şeyin kaderi ve kazasını yazdığı arş ve sudur. İradesi onun üzerinde cereyan eder. Âlemde O'nun iradesi ve O'nun izni dışında hiç bir şey yoktur. Arşı şeylerin tümünü kuşatmıştır. Onun üzerinde yücedir, mütekebbirdir. Bunun altında O'nun gökleri ve yeri kuşatan kürsisi vardır. Allah bir külfet ve bağ olmaksızın onları korur.

O, arşın üstünü gerçekten istiva etmiştir. O, yücelik ve kudsiyeti ile beraber her şeye kendilerinden daha yakındır. O, arşının altındaki bu yedi göğü altı günde yaratmıştır. Orada bir kandil, ışık saçan bir ay, feleklerinde tesbih eden yıldızlar var etmiştir. Dengeli ve ölçülü olarak onun için bir takdir üzere

⁴⁶ Bakara suresi 2/21.

⁴⁷ Şûrâ suresi 42/11.

boyun eğdirmişdir. O'ndan hiç bir şey, bir şey olarak öne geçemez. Şüphesiz O, "yerin bitirdiklerinden, insanların kendilerinden ve henüz mahiyetini bilmedikleri şeylerden bütün çiftleri yaratmıştır."⁴⁸

O, göklerinde ve yerinde yarattığı her şeyi kendisine delil, Rablığına, azametine, adaletine, rahmetine ve güzel isimlerine şahitler olarak yaratmıştır. Her kim Rabbine tevbe edip O'na yönelerek düşünür ve tefekkür ederse, bunu nefsinde ve bütün âlemlerle birlikte her şeyde görür. Her şey O'na ve O'nun yanındakine muhtaçtır. O, tam ve kâmilidir. Eğer O olmasaydı, kesinlikle her şey helâk olur, yok olurdu.

Sonra O'nun diğer güzel sıfat ve isimlerinden ondan önce kavuştukları gibi, düşünerek ulaştıkları şeyin nihayetine varırlar, güzel ve muhkem yaparlar, sağlam akıllı olurlar ve güzelce açıklarlar. Ayetlerin tümü O'na şahitlik eder ve O'nunla konuşur. Bunların bazıları bazısına şahitlik eder. O'nun sonu öncesi üzerine, öncesi de sonrası üzerine kendisine delâlet eder. Zahirî bânîna, bânîna da zâhirine yardım eder. Düşünenin fikri, görüşü arttıkça basireti de artar. Basireti ziyadeleştikçe tasdik etmesi, başarısı, yakîni ve basiretin yerleşmesi de ziyadeleşir.

Nübüvvetin haberi arş yönünden başlayıp yere inerek gelir. Yerden semaya yükselen düşünce de ona muvafakat eder. Bu ikisi birbirine eşittir, aralarında fark yoktur.

Allah'tan gelen açık bir habere, mutlaka âlemde delâlet eden bir ayet vardır. Kâinatta bir habere delâlet eden bir ayet, ister tafsili olsun, ister icmali olsun peygamberliğin bildirdiği ve dikkat çektiği ayettir. Burhan ittifak ettiğinde, anlaşılır eserle vasıflanan haber doğrulandığında, akla zorunlu olarak onu kabul etmesi gerekir. Çünkü bu kuvve, onu çevirmiş ve kuşatmıştır, ondan üstündür.

Şayet doğru yoldan saparsa ve O'nun hududundan çıkmayı isterse, tamamen O'nun korumasından çıkar. Onun için gidecek yer, Allah'ın velayetinden uzaklaştığı için sadece süflî ateştir. Ona sağlam tutunur, sebeplerinde yükselirse Muîn (yardımcı) olan Allah'a yaklaşır. Bir adıma karşılık iki adım olarak tecellî edinceye kadar velayetini arttırmasını ister. Allah'ın marifetini isteyerek O'nun rahmetine bakan velilerinin korunup gözetildiği Allah'ın himayesinde kalmayı arzu eder.

"Bu kendilerine verilen doğru bir sözdür,"⁴⁹ vadi ile kefil olunan umdukları şeye nail olurlar. "Gözleri beni görmeye kapalı bulunan,"⁵⁰ gafillere de yoksulluk ve şiddetli bir fakirlik vardır. "İşte bu, Allah'ın lütfudur ki onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir."⁵¹

Allah'a hamd olsun, "Risaletü'l-İtibar" bitti.

O'nun salât ve selâmı, Muhammed'e ve âlinin üzerine olsun.

⁴⁸ Yasin suresi 36/36.

⁴⁹ Ahkâf suresi 46/16.

⁵⁰ Kehf suresi 18/101.

⁵¹ Hadîd suresi 57/21.

Arap Gramerinde Yenilikçilik Ve İbn Rüşd'ün Nahve Getirdiği Yenilik

The Movement of Innovation in Arabic Grammar and Ibn Rushd's Innovation in Grammar

Yusuf Doğan

Giriş

Arap gramerinin esasları tedvinle birlikte belirlenmeye başlamış, grameri ele alan eserler yazılmış ve nahiv ilmi bu gramerin büyük bir bölümünü oluşturmuştur. Nahiv ilmi, ilk çalışmalarla birlikte âlimlerin yoğun bir ilgisi ile karşı karşıya kalmış, bundan dolayı hacimli eserler telif edilmiştir. Genelde bu ilmi kolaylaştırmak, genç nesillere öğretmek gibi amaçlarla yenilik hareketleri başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Bu hareket, *ihya* veya *yenilikçilik (tecdid)* adları ile anılmıştır. Biz de bu sempozyumu fırsat bilerek felsefi görüşleri ile hem doğu hem de batıyı aydınlatan İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) nahve getirdiği yeniliği sunmak istedik. Bu konuyu öncelikli olarak dil çalışmaları ve nahvin doğuşu, peşine Arap gramerinde ilk yenilikçilik hareketleri, Endülüs'te yenilik çalışmaları ve bu çalışmaları etkileyen sebepler üzerinde duracağız. Özellikle Endülüs'ü ele almamızın sebebi, buradaki yenilikçilik hareketlerinin İslâm âleminin diğer yerlerinden daha fazla olmasıdır.

A. İlk Dil Çalışmaları ve Nahvin Doğuşu

Arap grameri ile ilgili ilk çalışmalar, Kur'an'ın doğru anlaşılması ve her türlü bozulmaya karşı koruma amacına yönelik başlamıştır.¹ Bu bağlamda ilk teşebbüs, Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından yapılmıştır. O ilk olarak Kur'an'ın harekelenmesi işlevini yerine getirmiştir. Ancak bu yeterli görülmemiş, böylece bir dil kuralları sistemi kurma zarureti ortaya çıkmıştır. Ali b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/661) ilk nahiv kurallarını oluşturması için Ebu'l-Esved ed-Düelî'ye talimat verdiği,² böylece ilk dil çalışmaları başladığı rivayet edilmiş ve genel olarak bu kuralların olduğu bilim dalına da *nahiv* adı verilmiştir. Fakat Basra ve Kûfe şehirlerinde daha çok gramer malzemesinin toplanması amacıyla yoğun dil ve edebiyat çalışmalarına tanıklık edilmiştir. Bunun sonucunda Basra ve Kûfe şehirlerinin adlarını taşıyan dil ekolleri doğmuştur. Basralıların ileri gelenleri arasında Ebu'l-Esved'in öğrencisi Halîl b. Ahmed (ö. 170/786), Sîbeveyh (ö. 180/796) ve el-Ahfeş (ö. 215/830); Kûfe ekolünde ise er-Ruâsî (ö. 190/805), el-

¹ Çetin, M. Nihad, "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, III, 296; Tüccar, Zülfikar, "Kur'an ve Arap Edebiyatı", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, İSAV, İstanbul 2001, s. 43; el-Hülî, Hâzım Süleymân, "Teyşîru'n-nahv ilâ asri İbn Madâ el-Kurtubî", *Kulliyetu't-terbiye*, sy. 41, <http://www.Arabization.org.ma/downloads/majalla/41/docs/50.doc>.

² Çetin, agmd *DİA*, III, 296; Şerîf, Hasan, "Tebşîtu Kavâidi'l-luğati'l-Arabîyye", *el-Hilâl*, c. 46, s. 1110 <http://www.alfaseeh.net/vb/showthread.php?t=6882>; Durmuş, İsmail, "Nahiv", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 300-301.

Kisâî (ö. 189/805) ve el-Ferrâ (ö. 207/823) gibi nahivciler yer almışlardır.³ Daha sonra bu iki ekol, Bağdat'ta İbn Keysân (ö. 299/911), ez-Zeccâcî (ö. 337/948), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi âlimler tarafından uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Böylece Bağdat ekolü doğmuştur.⁴

Bu çalışmalar ilk planda dilin sistematüğini kurmak şeklinde kendisini göstermiştir. Bu ilk iki ekol yani Basra ve Kûfe, sistemlerini âmil teorisi üzerine kurmuştur. Bu teori, cümlelerdeki öğeleri etkileyen bir âmil olması düşüncesine dayanmıştır.⁵ Nahivciler, kelimelerde meydana gelen değişimlerin bir müsebbibi olması fikrinden hareket etmişler ve bu değişimi sağlayan unsur için "*etken (âmil)*", değişen kelime için "*ma'mûl (etkilenen)*" kavramını kullanmışlardır.⁶ Nahiv ekolleri içerisinde âmil nazariyesini en fazla kullanan ve görüşlerini buna dayandıran Basra, daha sonra da Kûfe ekolü olmuştur.⁷

Âmil nazariyesinde i'râpların sebebinin açıklanmasının zorunluluğuna inanan nahivciler, çok gayret sarfetmişler, bazen yaptıkları karmaşık ve ayrıntılı açıklamalar sebebiyle, nahvi zorlaştırmakla suçlanmışlardır.⁸ Örneğin Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı dikkate alındığında içerisinde tartışılan konular, sadece yeni başlayanlara değil, âlimler için de anlaşılması zor olarak kabul edilmiştir.⁹ Daha sonra gelen Abdülkâhir el-Cürçânî de i'râp ve i'râp alametlerine dayanan nazm teorisini ortaya koymuş¹⁰ ve bu tartışmaları daha da alevlendirmiştir.

Nahivdeki âmil anlayışının felsefe, mantık ve kelim gibi düşünceye dayalı ilimlerden etkilenmesi sonucu geliştiği ileri sürülmüştür.¹¹ Örneğin, Kant gibi felsefeciler, Persler ve Arapların Aristo'dan ödünç aldıkları kurallar sayesinde nazari düşünceye sahip olduklarını ileri sürmüşler;¹² müsteşrik Von Kramer, Arapçada nahiv grameri gibi bir şey olmadığını, Ârâmî ve Fars dili bilenlerin bu ilme ihtiyaç duyulduğunda bu işe koyulduklarını, iddia etmiştir. Bu görüş, birçok Arap dilci ve teorisyen tarafından reddedilmiştir. Ahmed Emin ve Mustafa İbrahim, nahiv ilminin Araplara ait olduğunu belirtmişlerdir.¹³

Yukarıdan beri yapılan tartışmaların amacının nahvi sağlam temellere oturtmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu tartışmalara ilk dönem yazılan eserlerde oldukça fazla yer verilmiştir. Dolayısıyla gramer konularını anlatan kitaplarla dili

³ Çetin, agmd, *DİA*, III, 296-297; Şerif, agm, <http://www.alfaseeh.net/vb/showthread.php?t=6882>.

⁴ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-meârif, Kahire, ts., s. 245-287; Çetin, agmd, *DİA*, III, 297; Şerif, agm, <http://www.alfaseeh.net/vb/showthread.php?t=6882>.

⁵ Çetin, agmd, *DİA*, III, 297.

⁶ Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ'râp Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 44.

⁷ Civelek, *age*, s. 46.

⁸ Civelek, *age*, s. 45.

⁹ Durmuş, "Nahiv", *DİA*, XXXII, 304.

¹⁰ Nazm teorisi hakkında daha geniş bilgi için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "*Abdülkâhir el-Cürçânî*", *DİA*, İstanbul 1988, I, 247; Civelek, *age*, s. 38-39; Kadir Kınar, "*Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Nazm Teorisi*", *SÜİFD*, Sakarya 2006, sy. 13, s. 65-101.

¹¹ el-Câbirî, "*Tecdîdu't-tefkîr fi meşrû müteceddid*", www.aljabriabed.com, 11.06.22003).

¹² Adanalı, A. Hadi, "*Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması*", *İslâmiyât* 7, Ankara 2007, sy.2, s. 61.

¹³ Mukrem, Abdül Sâlim, *el-Halkatu'l-mefkûde fi târihi'n-nahvi'l-Arabî*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1993/1413, s. 13-15.

öğreten kitapların ayrı ayrı telifi düşünülmemiştir. Bu ayrışmanın yapılmamasının büyük bir eksiklik olduğunu belirtebiliriz. Çünkü İbn Haldun'un da dediği gibi, bir dilin gramer kurallarını bilmek o dili bilmek anlamına gelmemektedir.¹⁴ Özellikle günümüz anlamında okuma, anlama, dinleme gibi dil öğretme tekniklerine fazla önem verilmemesi, bu tartışmaları, gramer kurallarının tedvininden günümüze kadar taşımış, nahvi kolaylaştırma çalışmalarına ve yenilikçilik hareketlerine yol açmıştır. Biz de burada nahvi kolaylaştırma çalışmalarından *ilk dönem* ve *Endülüs dönemi*ni ele aldık.

B. Yenilikçilik Hareketleri

1. İlk Dönem

Biraz önce açıkladığımız gibi, nahv ve ekollerinin ortaya çıkışında çok yoğun tartışmalar olmuştur. Deyim yerindeyse, tam anlamıyla bir beyin fırtınası yaşanmıştır. Genelde bu tartışmaların, İslâm medeniyeti ve ilimlerinin altın çağına yakın veya altın çağının yaşandığı dönemde olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda dil tartışmalarının İslâm ilim ve medeniyetinin gelişmesinde önemli bir payı olduğu söylemeliyiz. Ancak bu tartışmaların medeniyete olumlu katkısı ile birlikte zaman zaman orta yol bulunamamış; nahivdeki metodolojik tartışmaları ileri götürenler olmuştur. Sonuçta hacimli ve zor konular ortaya çıkmıştır. Bu üslupla dili özellikle de nahvi öğrenmek isteyen yeni nesillere söz konusu metod ağır gelmiştir. Bundan dolayı bu sistem eleştirilmiştir. Söz konusu eleştiriler, öncelikli olarak bireysel olmuştur.

Bu bireysel eleştiriler arasında ilk dönem dilcilerinden Halef el-Ahmer (ö. 180/796)¹⁵ ve Abbasî dönemi ediplerinden el-Câhiz'inkini (ö. 255/869) sayabiliriz. el-Câhiz bu tarz eğitimi pedagojik yönden eleştirmiş, ilk eğitimini alan öğrencilere çok ağır gelebileceğine; öğrenci ve uzman seviyelerinin göz önünde bulundurulmasına dikkat çekmiştir.¹⁶

Dolayısıyla nahvi kolaylaştırma çalışmaları, hem metodolojik hem de öğretim tekniği yönünden olmuş ve eleştiriler de bu yönden gelmiştir. Bunun üzerine nahvi genç nesillere öğretmek için daha ilk eserler yazılır yazılmaz çalışmalar başlamıştır. Bu çalışmaların ilki, hacimli nahiv kitaplarını ihtisar etme olarak kendisini göstermiştir. Muhtasar eserlerin ilki, el-Halef el-Ahmer'in *el-Mukaddime fi'n-nahv*, Ahfeş'in (ö. 215/830) *el-Evsat fi'n-nahv* vb. eserleri olmuştur. Bunlardan başka Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 209/824), Ebû Ömer Sâlih b. İshak el-Cermî (ö. 225/840), Ahmed b. Yahyâ Sa'leb (ö. 291/904), el-Mufaddal b. Seleme (ö. 390/999) gibi âlimlerin yazdığı muhtasar eserleri de sayabiliriz.¹⁷

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB, İstanbul 1991, III, 206-210.

¹⁵ Belhabîb, Reşîd, "Mecâlâtü'l-bahs fi't-turâsî'n-nahvî ve evleviyâtihâ", <http://www.alfaseeh.net/vb/archive/index.php/t-8959.html>.

¹⁶ Dayf, *Teysîr*, s. 13; "Nahvin Kolaylaştırılması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sy. 3, s. 211; Belhabîb, agm, <http://www.alfaseeh.net/vb/archive/index.php/t-8959.html>.

¹⁷ Bu muhtasar eserler hakkında daha fazla bilgi için bk. Dayf, *Teysîr*, s. 12-17; el-Hülî, Hâzîm Süleymân, "Teysîru'n-nahv ilâ asri İbn Madâ el-Kurtubî", *Kulliyetu't-terbiye*, sy. 41,

Hacimli yazılan nahiv eserlerinin daha sonra içeriğindeki konuların kısaltılması, gerçek manada nahvi kolaylaştırmak olarak görülmemiş, aksine nahvin farklı bir şekilde tekrar sunulması şeklinde kendisini gösteren metodolojik bir çalışma olarak değerlendirilmiştir.¹⁸ Ancak çağdaş dilciler, nahiv konularını kısaltmada bu eserlerden istifade etmişlerdir. Mısır'da Rifâa et-Tahtâvî, nahvi kolaylaştırmak amacıyla yazdığı *et-Tuhfetu'l-mektebiyye fî takrîbi'l-luğati'l-Arapîyye* adlı eserinde İbn Âcurrûm el-Mağripî'nin yazdığı *el-Âcurrûmiyye*'den faydalanmıştır.¹⁹

Nahvi kolaylaştırmanın yolunu açan diğer bir girişim ise, ir'âp sistemine yani bir âmilin etkisi sebebiyle meydana gelmesinden dolayısıyla âmil nazariyesine karşı çıkma şeklinde olmuştur. Kutrub (ö.206/821-822) Arap gramerinin en önemli niteliği durumunda olan i'râb olgusunun medeniyetle uyuşmadığını ve Arapçada cemi müzekker sâlimlerin her durumda yâ ile okunması gerektiğini belirtmiştir.²⁰ O i'râb alametlerinin anlam ile gerekçelendirilerek açıklanmasına karşı çıkararak, bunları sadece konuşmanın akıcılığını sağlamak amacıyla kullanılan işaretler olduğunu belirtmiştir.²¹

Kutrub'tan sonra İbn Cinnî, IV. (X) yüzyılda kıyas geleneğine bağlı olarak sürdürülen, çok defa Basra ve Kûfe dil mektepleri arasındaki rekabete dayalı klasik tarzdaki dil çalışmalarına yeni bir anlayış getirmek istemiştir.²² Ona göre nahivciler, kelimelerin sonlarını lafzî ve manevî âmiller değiştirdiğini ifade etmişler, ancak gerçekte bu hareke değişikliklerini mütetekellimin kendisi yapmıştır.²³ Ancak âmil fikrini reddeden İbn Cinnî, terim olarak yine de kitabının birçok yerinde *âmil* kullanmıştır.²⁴ O da âmili reddederken yerine alternatifini sunmamıştır.

Reşîd Belhabîb'in de belirttiği nahvi kolaylaştırma hareketinin iki şekilde olduğu görülmüştür. Birincisi, hacimli nahiv kitapları yerine özet, kısa özlü eserlerin telifi; ikincisi ise teorik olarak ıslah çalışmalarıdır.²⁵ Biraz önce ihtisar ve ilk teori çalışmaları hakkında kısaca bilgi verdik. Şimdi ise, İbn Hazm (ö.

<http://www.Arabization.org.ma/downloads/majalla/41/docs/50.doc>. Ayrıca ihtisar çalışmaları içerisinde Osmanlı döneminde yıllarca okutulmuş avâmil türü eserlerin çok önemli bir yeri olduğunu da söylememiz gerekir.

¹⁸ el-Hülf, agm, <http://www.Arabization.org.ma/downloads/majalla/41/docs/50.doc>; Şerîf, agm, <http://www.alfaseeh.net/vb/showthread.php?t=6882>.

¹⁹ Dayf, *Teyisîr*, s. 26; Keşşâş, Muhammed, "Menhecu Rifâa et-Tahtâvî fî dav'i kitabihî: *et-Tuhfetu'l-mektebiyye fî takrîbi'l-luğati'l-Arapîyye*", el-Mecelletu'l-Arapîyye li'l-ulûmi'l-insâniyye, 2000, sy. 72, <http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/kashaf/all.asp?id=8>; Şerîf, agm, <http://www.alfaseeh.net/vb/showthread.php?t=6882>.

²⁰ Gündüzöz, Soner, "Klasik Ve Modern Arapçanın Tarihsel Ve Filolojik Sınırları", *Nüşa*, Kış 2003, yıl 3, sayı 8, s. 71.

²¹ Civelek, *age*, s. 30.

²² Yavuz, Mehmet, "İbn Cinnî", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 397-398.

²³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire 1446/1986, I, 110-111. Ayrıca bk. el-Hammûz, Abdulfettâh Ahmed, *et-Te'vilu'n-nahvî fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, Mektebetu'r-rüşd, Riyad 1414/1984, I, 99.

²⁴ İbn Cinnî, *age*, I, 38

²⁵ Belhabîb, agm, <http://www.alfaseeh.net/vb/archive/index.php/t-8959.html>.

456/1064), İbn Tûmert (ö. 524/1130), İbn Madâ (ö. 592/1196), İbn Rüşd gibi âlimlerin Endülüs ekolünün nahve getirdiği yenilik hareketini ele alâlim.

2. Endülüs Dönemi

İbn Cinnî gibi Bağdat ekolü dilcileri, Mısır ve Endülüs'te kendilerinden önceki çalışmaları açıklamaya ve şerh etmeye yönelik çalışmalar yapmışlar; böylece Mısır ve Endülüs ekollerini oluşturmuşlardır.²⁶ Farabî'yi (ö. 339/950) istisna edecek olursak, Endülüs'te nahvin yeniliğine yönelik çalışmalar Endülüs geleneği diyebileceğimiz bir ekol oluşturmuş ve bütün İslâm ilim dünyasına damgasını vurmuştur.

Endülüs'teki nahiv ilmiyle ilgili çalışmalara kısaca göz atacak olursak: Endülüs'e nahiv alanında giren ilk eser el-Kisâî'nin, peşine de Sîbeveyh'in ki oldu. Bundan sonra burada nahivle ilgili telif hareketi başladı.²⁷ Saîd el-Efğânî de bu eserlerin sayısını yedi yüzü aştığını ve İslâm âlemindeki sayının üçte birine tekabül ettiğini belirtmiştir.²⁸ Özellikle de H. V. ve VI. yüzyıllarda nahiv ilmi büyük ilgi görmüş ve diğer ilimlerin ulaşmadığı bir imtiyazlı yere sahip olmuştur.²⁹ Doğudaki dil tartışmaları aynı şekilde Endülüs'e taşınmış ve hacimli eserler telif edilmiş, Arapçayı ilk defa öğrenenlerin anlaması oldukça zorlaşmıştır. Bundan dolayı Endülüs'te nahvi kolaylaştırmaya yönelik ilk çalışmalar, İbn Hazm'la başlamış, İbn Tûmert, İbn Madâ ve İbn Rüşd'le devam etmiştir.

a. İbn Hazm

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, küçük yaşından itibaren babası ile birlikte edebiyatçıların meclislerinde yer almış; kendisini hadis, fıkıh, edebiyat, lügat, mantık ve kelim gibi ilimlerde yetiştirmiştir.³⁰ İbn Hazm Arapçanın yanında Latince, Süryanice ve İbraniceyi çok iyi öğrenmiştir.³¹

İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde nahiv, uygulanabilirlikten ziyade, kelamcı ve usulcülerin tartışmalarından etkilenecek daha çok kural çıkarmaya, kökleşmeye ve fûrû konularına yönelmiş; pratik ile teori birbirine karışmıştır. Bundan dolayı nahiv tartışmaları, kıyas, illet ve âmil teorisi üzerine yoğunlaşmıştır.³² İbn Hazm'ın nahiv teorisi ve diğer görüşlerinde Zâhirî görüşünün büyük oranda etkisi olmuştur.³³

Öyleyse İbn Hazm'ın nahiv ilmiyle ilgili görüşleri ve getirdiği yenilik nedir? O nahvi, "*Kelimelerin hareke ve harflerinin değişmesiyle anlamlarında meydana gelen değişiklikleri bilmek*" olarak tanımlamakta ve önemli bir ilim

²⁶ Çetin, agmd, *DİA*, III, 297.

²⁷ el-Efğânî, Saîd, *Nazarât fi'l-luğâ inde İbn Hazm el-Endelusi*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1389/1969, s. 9-10.

²⁸ el-Efğânî, *age*, s. 11.

²⁹ el-Câbirî, agm, http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n49_01jabri.htm

³⁰ el-Efğânî, *age*, s. 15-16; Demirci, *age*, s. 2-3; Ergüven, *age*, s. 55; Apaydın, H. Yunus, "İbn Hazm", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 40-41.

³¹ el-Efğânî, *age*, s. 25.

³² Demirci, *age*, s. 3; el-Câbirî, M. Abid, "Tecdidu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

³³ İbn Hazm, *el-lhkâm fi usul'l-ahkâm*, Dâru'l-kutub'l-ilmiyye, Beyrut, ts., I, 30-31; el-Efğânî, *age*, s. 20-2; Demirci, *age*, s. 11-15, 21-23

olarak kabul etmektedir. Zira o nahiv ilmini bilmeyen bir kimsenin okuduğu ilimleri anlamasının zor olacağını ifade etmektedir.³⁴ Nahiv ilminde derinleşmeyi gereksiz ve faydasız bulan İbn Hazm, nahiv ilminde illet, kıyas, takdirî ve manevi âmilleri aslı olmayan şeyler olarak kabul etmekte, karmaşık nahiv meselelerini yalan ve uydurmalar olarak nitelemekte, bu nitelikte olan şeylerle uğraşmanın ise gereksiz olduğuna işaret etmekte, ayrıca bunları, elde edilmesi daha önemli ve zorunlu olan şeylere engel olarak da görmektedir.³⁵

İbn Hazm gramer kurallarının temelini Arapların günlük hayatında kullandığı dilin esas alınması gerektiğini belirtmekte, dolayısıyla sema metotunu kabul etmekte,³⁶ ref, nasb, cer ve cezmden oluşan i'rab olgusunu, Araplarda nesilden nesile aktarılan yerleşmiş bir meleke sonucu yapıldığını, bunlarda âmillerin bir etkisi olmadığı düşüncesini taşımaktadır.³⁷ O, açıkça nahivde âmil fikrini reddetmektedir. Ayrıca İbn Madâ'nın teoride kalan ve pratikte yeri olmayan özellikle i'lalle ilgili örnek ve alıştırmalar olarak nitelediği konuyu, İbn Hazm, "*istiskâl*" olarak adlandırmaktadır. O "*Falan kelimenin aslı buydu*", "*Falan hareke filan harfin üzerine ağır geldi sonra o harf bu harfe dönüştü*" gibi faraziyelerin sağlam temellerden yoksun olduğuna inanmakta ve Arapça öğretimine katkısı olmayan varsayımlara dayanan gereksiz konuların atılmasını teklif etmektedir.³⁸

İbn Hazm bu görüşlerini müstakil bir kitap yazarak somutlaştıramamıştır. Ancak görüşleri çok geçmeden yankı bulmuş ve Muvahhitler Devleti gibi siyasi bir irade tarafından hayata geçirilmiştir. İbn Tûmert, İbn Madâ, İbn Rüşd ve diğer çağdaş nahivcilerin ondan etkilendiklerini belirtebiliriz.

b. İbn Tûmert

Endülüs'te İbn Hazm'ın Zahirîlik görüşünün bilimsel temelini ve dinsel içeriğini doğrudan benimseyen ve bunu hareket noktası kabul eden Muhammed İbn Tûmert, onun görüşlerinin sonuna kadar takipçisi olmuş ve Muvahhitler Devleti'nin kurulmasına önyak olmuştur. Onun görüşleri, İbn Hazm'ın görüşlerinin hayata geçirilmesi hareketi olarak kabul edilmiştir.

İbn Tûmert, Müslümanların Zâhirîlik görüşleri etrafında birleştirip yeniden yapılanmalarını hedeflemiştir. Ona göre Müslümanlar, Kur'an ve hadislerin zâhirinden uzaklaşmaları sebebiyle asıl konuları bırakarak ferî konularla

³⁴ İbn Hazm, "Merâtibu'l-'ulûm", *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî*, neşr. İhsan Abbas, el-Muessesetu'l-Arabîyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut, 1983, IV, 66. Ayrıca bk. Ergüven, Şehabettin, *Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., İstanbul 2007, s. 225; el-Efğânî, *age*, s. 10-11.

³⁵ İbn Hazm, *Merâtib*, IV, 66-67; *et-Takrib*, IV, 349. Ayrıca bk. Durmuş, "Nahiv", *DİA*, XXXII, 305; Câbirî, *Arap Aklını Oluşum*, s. 434, "Tecdîdu't-tefkîr fi mesrû müteceddid", www.aljabriabed.com; Ergüven, *age*, s. 225; Şerîf, agm, <http://www.alfaseeh.net/vb/showthread.php?t=6882>.

³⁶ İbn Hazm, "et-Takrib li haddi'l-mantik", *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî*, neşr. İhsan Abbas, el-Muessesetu'l-Arabîyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut 1983, IV, 302. Ayrıca bk. el-Câbirî, agm, http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n49_01jabri.htm; Ergüven, *age*, s. 231.

³⁷ İbn Hazm, *et-Takrib*, IV, 94. Ayrıca bk. Ergüven, *age*, s. 231.

³⁸ İbn Hazm, *et-Takrib*, IV, 302. Ayrıca bk. Ergüven, *age*, s. 229-230.

ilgilenmiş ve bilgi üretiminde yanlış yol takip etmişlerdir. Fıkıh, kelim ve dilde gaibin şahite kıyası esasına dayanan bu sisteme, bu disiplinlerde kıyasa ve onun esaslarından birisi olan illete karşı çıkmıştır.³⁹ Dolayısıyla İbn Tûmert de dil ve nahivde de kıyası reddetmiştir. Dil ve nahiv alanında asıl kaynak sema olarak kabul etmiştir.⁴⁰

İbn Tûmert'in görüşlerinin İbn Hazm'inkinin tekrarından başka bir şey olmadığı görülmektedir.

c. İbn Madâ

Malikî mezhebine göre eğitim alan Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed İbn Madâ,⁴¹ Zahirîlik mezhebinin hâkim olduğu, Kuzey Afrika'da Muvahhitler Devleti'ne davet edilince bu mezhebin görüşlerini benimsemiş ve baş kadılığa kadar yükselmiştir.⁴² İbn Hazm'dan büyük ölçüde etkilenen İbn Madâ, daha da ileri giderek zâhiri ve gizli âmilleri ve bunların dayandığı illet ve kıyasları reddederek sadece hareketlerin varlığını kabul etmiş⁴³ ve eski dilcilerin nahiv meselelerinin izahına temel teşkil eden görüşlerini reddetmiştir.⁴⁴

İbn Madâ görüşlerini *er-Reddu ale'n-nuhât, el-Muşrik fi'n-nahv ve Tenzîhu'l-Kur'ân ammâ lâ yelîku bi'l-beyân* yazdığı üzere üç eserde dile getirmiştir, ancak bunlardan *er-Reddu ale'n-nuhât* dışında diğer eserleri günümüze ulaşmamıştır. Onun bu eserleri yazmaktan amacı, gramer ve tefsir ilimlerine katkıda bulunmak değil, aksine bu ilimlere ait birçok görüş ve nazariyeyi Zahirî mezhebi prensipleri ışığında çürütmek, bir başka deyişle, bu ilimleri Zahirî mezhebine göre yorumlayarak bu mezhebin propagandasını yapmak olduğu belirtilmiştir.⁴⁵

Ona göre Arap gramerciler, nahiv ilmini ortaya koyup geliştirmekle hayırlı bir iş yapmışlar ve bu sayede Arap dilini bozulma ve değişmeye karşı korumuşlardır. Ancak zamanla gereksiz konulara girmişler ve kafaları karıştıran nazariyeler ortaya atmışlardır.⁴⁶ O da, "*Din nasihattir*" hadisinden yola çıkarak gramerde yapılan yanlışlara karşı uyarmayı bir görev saymış ve onları, bu ilim dalındaki fazlalıkları atmaya davet etmiştir.⁴⁷ Onun dil konusundaki asıl gayesinin Şevkî Dayf'ın dediği gibi nahvi kolaylaştırmak ve basitleştirmek olduğu

³⁹ el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 444-445; Toprak, M. Faruk, "Reformist Bir Arap Gramercisi: İbn Mazâ", *Ankara Üniv. DTCFD*, Ankara 1995, c. XXXVII, sayı 1-2, s. 207.

⁴⁰ el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 444-445.

⁴¹ Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Hulusi Kılıç, "İbn Madâ", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 163-146.

⁴² Toprak, M. Faruk, agm, *DTCFD*, c. XXXVII, sayı 1-2, s. 207; el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 444-445.

⁴³ Dayf, age, s. 18-25; el-Hammûz, age, I, 94; Durmuş, "Nahiv", *DİA*, XXXII, 305; el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 453, "Tecdîdu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com; Ergüven, age, s. 236.

⁴⁴ Çetin, agmd, III, 297; el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com

⁴⁵ Toprak, agm, *DTCFD*, c. XXXVII, sayı 1-2, s. 208; Câbirî, agm, http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n49_01jabri.htm; Benşerîfe, agm, *Mecelletu'l-mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 39; Kılıç, agmd, *DİA*, XX, 164; Durmuş, "Nahiv", *DİA*, XXXII, 305.

⁴⁶ İbn Madâ, age, s. 64; Toprak, agm, *DTCFD*, c. XXXVII, sayı 1-2, s. 209.

⁴⁷ İbn Madâ, age, s. 63; Toprak, agm, *DTCFD*, c. XXXVII, sayı 1-2, s. 209.

belirtmiştir.⁴⁸ Bu görüşlerini şöyle açıklamıştır: "*Nahivde gereksiz konuları atmak ve nahivcilerin düştükleri hatalara dikkat çekmektir.*"⁴⁹ Ancak İbn Madâ nahvi kolaylaştırmak amacıyla kendisinden önce yapılmış ihtisar çalışmalarının faydasızlığını da, insanı cennete girdiremediği gibi cehennemden çıkaramadığı şeklinde ifade etmiştir.⁵⁰ Böylece o ihtisar çalışmalarının nahve bir getirisi olmadığını ifade etmek istemiştir.

İbn Madâ'nın görüşleri temelde üç esasa dayanır. *Birincisi*, âmil ve ma'mûl nazariyesini reddetmek;⁵¹ *ikincisi*, harfi cerrin müteallakı⁵² ve *üçüncüsü* ise farazî (varsayım üzerine kurulan) temrinleri dilden atmaktır.⁵³

Daha önce el-Câhiz, İbn Cinnî ve özellikle İbn Hazm da nahivcilere bazı eleştiriler yönelmişlerse de onların eleştirileri İbn Madâ'nınki kadar kapsamlı ve sistematik olarak kabul edilmemiştir.⁵⁴ O, i'râba sert ve mantıkî eleştiriler yöneltmesine karşın, âmilin yerine geçecek bir alternatif sunamadığı belirtilmiştir.⁵⁵ Bu da onun görüşlerinin en zayıf halkasını teşkil etmiştir.

İbn Madâ'nın modern dil anlayışına çok yakın fikirleri, yüzyılların alışkanlığı ve büyük otoritelerin manevî baskısı altında gereken XX. yüzyıla kadar ilgi görmemiş;⁵⁶ bu yüzyılın yarısında İbn Madâ'yı örnek olarak kolay bir metotla Arapça öğretim amaçlayan çalışmalar yapılmıştır.⁵⁷ Onun Arap gramerini mesnetsiz nazariyeler ve gereksiz uzun yorumlardan arındırmak amacıyla yaptığı reform niteliğindeki bu fikirleri XX. asırda kendisini göstermiş ve ilim dünyasında farklı farklı algılanmıştır. Bir kısmı onun görüşlerini tamamen desteklerken, bir kısmı ise tamamen reddetmiş⁵⁸ ve bir kısmı da tarafsız kalmıştır. Onun çağdaşı İbn Rüşd de nahivde yenilikçilik görüşlerinin taraftarı olmuş, ancak ondan farklı bir anlayışla ele almıştır.

d. İbn Rüşd

Endülüs'te İbn Hazm'la başlayan nahivde yenilikçilik hareketi, İbn Rüşd'ü de etkilemiş ve o da bu konuya yönelmiştir.⁵⁹ İbn Madâ ile çağdaş olan İbn Rüşd, kendisini dini ilimler ve felsefede çok iyi yetiştirmiştir.⁶⁰ Muvahhitler Devleti'nde

⁴⁸ Dayf, *Teysîr*, s. 18.

⁴⁹ İbn Madâ, *age*, s. 69.

⁵⁰ İbn Madâ, *age*, s. 66.

⁵¹ İbn Madâ, *age*, s. 69. Ayrıca bk. Dayf, *Teysîr*, s. 18; Demirci, *age*, s. 8-9; Toprak, agm, *DTCFD*, c. XXXVII, sy. 1-2, s. 209; Câbirî, agm, http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n49_01jabri.htm.

⁵² Hammûz, *age*, I, 100-101; Dayf, *Teysîr*, s. 19; Toprak, agm, *DTCFD*, c. XXXVII, sayı 1-2, s. 210.

⁵³ İbn Madâ, *age*, s. 135-136. Ayrıca bk. Dayf, *Teysîr*, s. 24-25; Toprak, agm, *DTCFD*, c. XXXVII, sayı 1-2, s. 211.

⁵⁴ Kılıç, agmd, *DİA*, XX, 164.

⁵⁵ Civelek, *age*, s. 52.

⁵⁶ Çetin, agmd, III, 297.

⁵⁷ Kılıç, agmd, *DİA*, XX, 164.

⁵⁸ el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fî meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

⁵⁹ el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fî meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

⁶⁰ İbn Rüşd kendi döneminde ileri gelen âlimlerden ders almıştır. İlk ilimler tahsilini zamanının en büyük fakihî (hukukçusu) olan babası Ebu Velid Muhammed'den, daha sonra İbn Beşkuval'dan hadis ve usulü fıkıh; Ebû Bekir İbnü'l-Arâbî'nin öğrencisi İbn Hârûn et-Tercâlî ve Belensiyeli (Valencia) Ebû Mervân İbn Cüryâl'dan tıp ve matematik; Ebû Mervân b. Meserre, Ebû Bekir b. Semhûn ve Ebû Cafer b. Abdülaziz gibi hocalardan dersler almıştır. İbn Rüşd önce kelam ve dini hukuk (*fıkıh*) tahsil etmiştir. Fakat bu alanları aşarak edebiyat, şiir ve bütün

başlatılan asıllara dönüş, kıyası ve taklidi terk etme şeklinde başlatılan ilmî hareketi doğrudan onaylamamış, o dönemde hâkim olan Zâhirîlik mezhebinin taraftarı olmamış, objektif bir bilim adamı sorumluluğuyla hareket etmiştir. Bundan dolayı, o yaşadığı asırda İslâm ilimleri ile ilgili problemi görmüş, inanç, hukuk, felsefe, tıp, dil, siyaset vb. ilim ve kültür alanında metodolojiyi yeniden temellendirmeyi amaçlayan değişiklik projesinin mimarı olmuştur.⁶¹

İbn Rüşd iyi bir dil eğitimi almış, yaşadığı asrın meşhur âlimlerinden Ebû Bekir Süleymân İbn Semhûn el-Ensârî'den nahiv öğrenmiştir.⁶² İbn Rüşd, Arapçanın çok büyük bir öneme sahip olduğuna inanmış ve bu durumu şu sözleriyle ifade etmiştir: "*Arapçanın faydası (inkâr edilemeyecek derecede) açık; onunla Allah'ın kitabı, nebinin sünneti anlaşılır; yine teorik ve pratik bütün ilimler onunla öğrenilir.*" Yine İbn Hâtîme'nin naklettiğine göre o: "*Arapça nazarî ve amelî her ilmin anahtarıdır*" sözleriyle Arapçayı diğer ilimleri öğrenmeye alet (vasıta) ilim olarak kabul etmiştir.⁶³ Ayrıca o, müctehidin içtihat yapabilmesi için Allah'ın kitabı ve resulünün sünnetini hatasız şekilde anlayacak ölçüde dil bilmesi gerektiğini de belirtmiştir.⁶⁴ Ancak o, yaşadığı asırda Arapçanın özellikle de nahvi anlama ve öğretme anlayışından kaynaklanan problemlerden dolayı *ed-Darûrî fi'n-nahv* (veya *ed-Darûrî fi Sinaati'n-nahv*)⁶⁵ adlı nahivle ilgili bir eser yazmıştır.⁶⁶

İbn Rüşd *ed-Darûrî fi sinâati'n-nahv*'i h. 552'de otuz iki yaşında iken yazmıştır.⁶⁷ Bu eser, Moritanya'da özel bir kütüphanede bulunmuş ve Mansûr Ali Abdussemî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Bu yazmanın bir fotokopisi de Kahire Yazmalar Kütüphanesi'ne verilmiştir. Bu yazmaya göre, kitabın 75 varak, her sayfada 17 satır, istinsah tarihi ve müstensih kaydı bulunduğu ifade

ilimlere karşı büyük ilgi göstermiştir. Daha geniş bilgi için bk. H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 257-288; Ülken, *age*, s. 153-168; Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, terc. Ali Özen, Risale Yay., İstanbul 1995, s. 274-289.

⁶¹ el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

⁶² İbn Semhûn yaşadığı dönemin nahiv ve edebiyat ilimlerinde bilgisine başvurulmuş alimlerden birisi olmuştur. Onun hakkında daha fazla bilgi için bk. Benşerîfe, *agm*, sy. 92, s. 28-29, [www.arabicacademy.org.eg/admin/PrintingUpload/73/في%20النحو%20حول%20كتاب%20الضروري](http://Arabicacademy.org.eg/admin/PrintingUpload/73/في%20النحو%20حول%20كتاب%20الضروري), 01.07.2008.

⁶³ Benşerîfe, *agm*, *Mecelletu'l-mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 30. O Arapçanın vasıta bir ilim olduğunu şu sözleriyle de ifade etmiştir: "*Arapça kendisinden ziyade başkalarını (diğer ilimleri) öğrenmek için arzu edilen bir ilimdir. İlimler de iki sınıftır: Birincisi, bizzat kendisi öğrenilmesi amaçlanan, ikincisi ise, insanın diğer ilimleri öğrenmeye yol gösteren. Bu ikincisi ile bir taraftan kelimelerin telaffuzu, diğer taraftan da karışıklık olmaması için anlamlar öğrenilerek düzeltilir.*" (bk.) Benşerîfe, *agm*, *Mecelletu'l-mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 31.

⁶⁴ Apaydın, "İbn Rüşd – Fikhi Görüşleri", *DİA*, XX, 291.

⁶⁵ Eserin isminin ikincisi *ed-Darûrî fi Sinaati'n-nahv* olması, daha mantıklı görünüyor. Zira İbn Rüşd'ün üzerinde en fazla etkisi olan felsefecilerden Farabî de sadece bilgi ifade eden *ilim*; pratik faydası ile birlikte bilgi veren ilmi *sanat* (Sinaat) olarak adlandırmış; nahvi de aynı şekilde sanat olarak adlandırmıştır (bk. Farabî, *İhsâu'l-ulûm*, MEB, İstanbul, 1989, s. 141).

⁶⁶ el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com; Benşerîfe, *agm*, *Mecelletu'l-mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 28-29. İbn Rüşd'ün bu eseri yazdığına dair günümüz ilim dünyasında tereddütler oluşmuş, bir kısmı da mantık ilmiyle karıştırdığı düşünceye kapılmış; ancak edebiyat ve belagat sahalarda eser yazması da onun nahiv alanında da yetkin olduğunu ve eser yazabileceğini göstermiştir. Ebû Hayyân'ın İbn Rüşd'ün kitabından şu üç yerde atıfta bulunması da bu kitabın varlığını açıkça ortaya koyar: *Birincisi*, kelam ihbari ve inşai şeklinde taksimatı; *ikincisi* dilcilerin emri hazır ve nehyi hazır sigasını fiil kabul etmelerine itirazı; *üçüncüsü*, fiili muzarinin gelecek ve şimdiki zaman için kullanılması (bk. Benşerîfe, *agm*, *Mecelletu'l-mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 29-33).

⁶⁷ Benşerîfe, *agm*, *Mecelletu'l-mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 27.

edilmiştir. Eserin ilk sayfada "*ed-Darûrî fî Sinaati'n-nahv li'l-Kâdî Ebu'l-Velîd İbn Rüşd*" şeklinde eserin ve müellifin ismi yer aldığı; bundan sonra eseri yazma amacı ve eserin muhtevası ile ilgili mukaddimede tafsilatlı açıklama yaptığı belirtilmiştir.⁶⁸

O, yaşadığı asırda yazılan nahiv kitaplarının anlaşılmasının zor olduğu ve bilimsel bir metodolojiye sahip olmadığı düşüncesindedir. Bundan dolayı Arapçayı en kolay bir şekilde öğrenmeyi isteyen kimsenin öğrenmesinin zorunlu olarak nahiv öğrenmesi gerektiğini ve eserini de bu amaçla kitabını yazdığını ima eder. Aynı zamanda o eserde, ilmin amacı, faydasını, kısımları, öğrenmede takip edilecek metotları, nahiv ilmi öğretilirken diğer ilimler arasındaki önceliği, diğer ilimlere oranla yeri, ne tür ilimlerden sayıldığı, vb. konulara değindiğini de belirtir.⁶⁹

İbn Madâ ile çağdaş olan İbn Rüşd, kitaplarında nahvi kolaylaştırmayı amaçlayan eserler yazmışlardır. Ancak hangisi daha önce yazdığı tam olarak belli değildir. İbn Rüşd'ün projesi, İbn Madâ'ninkinden kıyaslanmayacak kadar farklıdır. el-Câbirî, İbn Rüşd'ün projesini Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ında uyguladığı sisteme benzetir.⁷⁰

İbn Rüşd nahvi yeni bir anlayışla ele almıştır. *Ona göre asıl problem, yazılan nahiv eserlerinin üslubundan ve öğretilme tekniklerinin zorluklarından kaynaklanmıştır. Ona göre, bunun arka planında "et-tarîkatu's-Sinaiyye" şeklinde adlandırdığı nahvin bilimsel metot üzerine temellendirilmemiş olması gelmiştir*⁷¹ ki eserin mukaddimesinde bu amacını belirtmiştir.

O sunduğu projede, bütün dillerin ortak olduğu fikrinden hareketle nahiv ilmini yeniden yapılandırmayı hedefler. Ona göre, önce zihne kelimelerin anlamları yerleşir, daha sonra kelimeler öğrenilir. Bundan dolayı kitabının bölümlerinde olduğu gibi nahvi, *müfredler (kelimeler)* ve *anlamlar* (mürekkepler) *nahvi* olmak üzere mantıklı bir şekilde ikiye ayırır. Kelimeler nahvi anlamlardan önce gelir. Burada Farabî'den etkilendiği açıkça görülür.⁷² Çünkü Farabî'ye göre her milletin dili yedi kısma ayrılır. Bu kısımlardan İbn Rüşd'ün de dikkate aldığı ikisi şöyledir: 1. *Müfred kelimeler ilmi* ve 2. *Mürekkep kelimeler ilmi*.⁷³ Sonuç olarak, Aristo mantığının temelini teşkil eden mantıklı bir sınıflama sistemini nahiv

⁶⁸ Benşerîfe, agm, *Mecelletu'l-mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 33-34.

⁶⁹ Benşerîfe, agm, *Mecelletu'l-mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 33-34.

⁷⁰ el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fî meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com, 11.06.22003.

⁷¹ el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fî meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com, 11.06.22003; Belhabib, agm, <http://www.alfaseeh.net/vb/archive/index.php/t-8959.html>.

⁷² Benşerîfe, agm, *Mecelletu'l-mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 31.

⁷³ Farabî'ye göre bir halkın dili yedi sınıfta incelenir. Bunlardan birisi *Müfred* kelimeler, diğeri ise mürekkep kelimelerdir. 1. *Müfred kelimeler ilmi*: *Kemiyet* ve *keyfiyet* olarak ayrılır. *Kemiyet*, mücerred, mezid, kelime vezinleri, camid, müştak, emir ve nehiy sigaları, ziyadeli fiiller; *keyfiyet*, sahih, mutel gibi kelimelerin aslı yapısı, bunların müzekkerlik ve müenneslik durumları, müfred-tesniye ve cemilikleri, mazi-muzarı ve emir sigaları ve bunların çekimleri, ilal, ibdal konularını içerir. 2. *Mürekkep kelimeler ilmi*: Bu da etraf ve terkiib olmak üzere iki kısma ayrılır. İsimler, fiiller, marifelik, nekralık, tenvin alan-almayanlar, ir'âp etrafı; kelimelerin terkiibi ve tertibi yani cümle müfide ve cümle basite'yi terkiibi oluşturur (bk. Farabî, age, s. 57-63. Ayrıca bk. el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fî meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com, 11.06.22003).

ilminde uygulamak istemiş, nahvi mantık ilmine sokmamaya gayret etmiştir. Fakat bunu ne derece yaptığı ayrı bir çalışma konusudur. Zira İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi'n-nahv*'de nahvi mantığa sokma suçlamalarından kurtulamamıştır. O bu suçlamaları yapanların nahvin ve mantığın metotlarını bilmediklerine yani bu konuda cahilliklerine bağlasa⁷⁴ da aşağıda görüleceği gibi âmil fikrinde de Aristo'dan etkilenmesi, bu suçlamaları ortadan kaldırmada yeterli olmamıştır.

İbn Rüşd, bu projesinde nahiv konularına yeni bir kural eklememiş ve fiillerin tasnifi hariç⁷⁵ konu ilave etmeye gerek olmadığını belirtmiştir. İbn Rüşd'ün nahiv ilminde yenilikle asıl amacı, metodolojik olarak bilimsel düzeye ulaştırmaktır. Bundan dolayı nahvin asıl ve fûru konuları küllî kaideler şeklinde ortaya konmalıdır. Zira ortaya konan bu kurallar, nahiv ilminin taşıyamayacağı kadar fazlalaşmıştır. İbn Madâ gibi İbn Rüşd de nahivcileri bu konuda eleştirmiştir.⁷⁶

İbn Rüşd, Sîbeveyh'in isim, fiil ve harf şeklinde kelimeleri ele alarak işlemlerini eleştirmiştir. Çünkü Arapça bir cümle öğretilirken bu kelimeler ayrı ayrı ele almak isabetli değildir. Çünkü fiil konusunu işlerken ismin konusuna dâhil olan fâil ve mefûl yer almakta; bunlardan bahsetmek zorunluluğu doğmaktadır. Bir şekilde nahiv konuları karışık bir şekilde ele alındığı gibi, sarf ve nahiv konuları da birleştirilerek işlenmektedir. İlk dönem kitapları böyle yazılmaktaydı. Ayrıca nahiv, ir'âp çeşitleri ve bölümleri açısından doğru bir taksimata tabi tutulmamıştır. Ona göre, doğru bir taksimata tabi tutulmayan bir ilimin eksik bir sanat olacağı muhakkaktır. O bunun için "الغرى الصناعي = *Sanatsal bir metot*" önermektedir. Bu metota öncelikli olarak küllî kaideleri öğretmek işe başlanmalı ve bilinenden bilinmeyene giden tedrici bir metot uygulanması gerekir. Çünkü bu ilme ilk defa başlayanların bu küllî kaideleri ezberlemeleri ve öğrenmeleri daha kolay olacaktır. İlk defa başlayanlara tafsilata girerek zordan başlayarak öğretmek, sanatsal ilimleri öğretme tekniklerine uygun olmaz.⁷⁷

İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu metodoloji iki aşamalıdır:⁷⁸

⁷⁴ el-Câbirî, "Tecdidu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com. Aristo'nun mantıkla ilgili eserlerin tercümesiyle birlikte mantık karşıtı hareket başlamıştır. Bu karşıtlığın ilk tezahürlerinden birisi de nahiv alimi Sîrâfî ile Ebû Bişr Mattâ arasında olmuştur. Bu iki alim, nahiv ve mantığın lafız ve mana konusu ile ilgili tartışmışlar; her iki ilim dalının metotları, konuyu ele alışlarını tartışmışlardır. Bu tartışmada Sîrâfî mükemmel bir hitabeti ve susturucu cevapları ile Mattâ'ya karşı galip gelmiştir. Daha geniş bilgi için bk. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 360-364; A. Hadi Adanalı, "Erken Dönemde İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", *İslâmiyât* 7, Ankara 2007, sy. 2, s. 61-73.

⁷⁵ İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü kurallardan birisi de fiillerle ilgilidir. O Arap kelamını *ihbarî* ve *inşai* olarak tasnife tabi tutar. İnşai fiiller, genelde emri hazır ve nehyi hazır gibi sigalandır. Ona göre emri hazır yapılmamış bir emri ifade ettiği için gerçekte fiil olamaz. Ancak bir eylemin yapılmasını istediği için mecazi olarak bir emir fiilidir. Nehyi hazır da bir eylemin yapılmasını yasaklayan yani yapılmış bir eylemi ifade etmediği için fiil kabul edilmemesi gerekir (bk. Benşerîfe, agm, *Mecelletu'l-Mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 32-33).

⁷⁶ Benşerîfe, agm, *Mecelletu'l-Mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 35; el-Câbirî, "Tecdidu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

⁷⁷ Benşerîfe, agm, *Mecelletu'l-Mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 36-37; el-Câbirî, "Tecdidu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

⁷⁸ el-Câbirî, "Tecdidu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com; Belhabîb, Reşîd, "Mecâlâtü'l-bahs fi't-turâsî'n-nahvî ve evleviyâtüha", <http://www.alfaseeh.net/vb/archive/index.php/t-8959.html>.

Birincisi, nahiv kurallarını yani müfred ve mürekkep lafızları bilimsel olarak külli bir kaidede birleştirmek gerekir. Ancak bunu sınırlarını iyi bir şekilde belirleyerek kendinden olanları dışarıda bırakmayacak şekilde yapmak gerekir. İbn Rüşd'e göre külli kaideler çıkarmak imkân dâhilinde olup bunun çıkarılması için tümevarıma, sema'a (işitmeye dayalı olarak derlenen kaynaklar) ve sema'nın olmadığı konularda kıyasa başvurulabilir. Örneğin, fâilin durumu merfû olmak gibi. Öyle ise "Fâil olarak gelen her isim merfûdur" külli kaidesi çıkarılabilir. Bu durumda bunu ref edeni sebebi bulmak gerekir.⁷⁹ Ona göre de ref eden sebep âmildir. Bundan dolayı âmîl nazariyesini reddetmez, ancak Aristo'nun sebep nazariyesine bağlar. Âmilin ref ve nasb ameli için "أكل زيدٌ تمرًا = Zeyd hurma yedi" şeklinde bir olumlu ve "لم يأكل زيدٌ تمرًا = Zeyd hurma yemedi" bir de olumsuz iki örnek üzerinden açıklama yapar. Ona göre olumlu cümlede fâil olarak merfû olan "زيدٌ" in durumu anlaşılırken, olumsuz cümlede yani hurmayı yemediği halde "لم يأكل" fiilinin "زيدٌ" i ref etmesi mantıklı değildir. Ona göre fâil, mübteda, haber gibi merfû ve mefûl gibi mansub kelimeler cümlenin bir parçası yani ögesidir. Onlara bu hareketleri veren genel olarak i'râp, yani cümlenin anlamı oluşturmasıdır. İbn Rüşd bu görüşünü Aristo'nun sebebiyet teorisine dayandırır. Aristo'ya göre sebep madde, şekil (suret), fâil ve gaye olmak üzere dört aşamalıdır. Bunu kürsü ile ağaç nesnelere üzerinde anlatır. Kürsünün maddesi ağaçtır, kürsü onun şeklidir. Onun fâili (yapan) marangozdur. Amaç ise oturaktır. Aynı şekilde "خَرَجَ زَيْدٌ" cümlesinde "زَيْدٌ" kelimesi madde, onun üzerindeki merfû alamet, şekildir. Fâil ise yani ref eden sebep, cümlenin oluşturduğu yapıdır. Bir şekilde ağaçken kürsü haline çeviren marangozun fâilliği gibi cümlenin yapısı, ona ref alametini verir. Gaye ise, mütetekellimin niçin söylediğidir.⁸⁰

İkincisi, nahiv konularının birbirlerine karışmayacak şekilde düzenlenmesidir ki, bu durum bütün dillerde ortaktır. İbn Rüşd, bu konuda Farabî'nin *İhsâu'l-ulûm*'da dil bilimi için belirttiği *bilimsel bir metodu (et-tarîkatu'l-ilmîyye)* veya *mantıkî bir tertibi (et-terfîbu'l-mantıkî)* uygulamıştır. Onun mantıklı tertibi, müfred (basit cümleler) ve mürekkep cümleler üzerine kurulur ki, mantık ilminde de böyledir. Ancak ir'âbın doğru tasnifi olmadan da nahiv kolaylıkla öğretilmez. O sistemi "البيسط من كل شيء قبل المركب = Her şeyin basiti mürekkepten önce gelir" felsefi varsayımından yola çıkarak tümevarım metotunu kullanır.⁸¹ Aşağıda verdiğimiz kitabın içeriği, onun metotunu ortaya koyar.

İbn Rüşd'ün kitabı temelde iki ana bölümden oluşmaktadır:

⁷⁹ el-Câbirî, "Tecdidu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

⁸⁰ el-Câbirî, "Tecdidu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com; Benşerîfe, agm, *Mecelletu'l-mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 36.

⁸¹ el-Câbirî, "Tecdidu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

Birinci cüz: Bu cüz dört babdan oluşmaktadır:⁸²

1. Bab: Müfred lafızların tarifi, sınırları ve özellikleri.
2. Bab: Müfred lafızların zorunlu olarak bilinmesi gereken çeşitleri; isimlerin kısımları ve çeşitleri; fiillerin kısımları.
3. Bab: Mütekellim, muhatap, gaib gibi zamirlerin çeşitleri.
4. Bab: İsmi işaretler
5. İsmi mevsuller

Birinci kısmın klasik anlamda sarf ve nahiv konularının bir karışımından meydana geldiği anlaşılmaktadır.

İkinci cüz: İraba tahsis edilir ve ir'âbla ilgili görüşleri yer alır.⁸³ Murepler iki kısma ayrılır: 1. Müfred kelimeler, 2. Cümleler; olmak üzere ikiye ayrılır; ir'âb kuralları da bu iki kısma göre tekrar iki kısma ayrılır. Müfred kelimelerin ancak cümle içerisinde ir'âbi olur. Bundan dolayı da cümleler *Basit* ve *Mürekkep* olmak üzere ikiye ayrılır. *Basit*, mübteda, haber, fiil ve fâil gibi ihbari cümleler; emir, nehiy, nida, taaccüb inşai cümleler olmak üzere ikiye ayrılır. İhbari cümleler aynı zamanda fiil, harf, isim gibi manevî kayıtla oluşmuş mürekkep; lafzî kayıtla oluşmuş mürekkep olmak üzere iki kısma ayrılır.⁸⁴ İbn Rüşd, klasik mantığın kelimeleri basit ve mürekkep olarak tasnifini ele almış, ancak mürekkep içerisinde bulunan ihbarî ve inşaiyi basit içerisine katmıştır.

Basitle İlgili Cümleler ve Külli Kaideleri:

1. Kayıtsız (cümlelerin başına herhangi bir nakıs fiil gibi fiil ve harf gelmeyen) Basit İhbari Cümlelerin Külli Kaideleri: "İsim ya haber ya da muhberun anh olur." Bu da isim cümlesinde haber; fiil cümlesinde fâil, naibi fâil; bir fiile meful olan isimlerdir.

2. Fiillerle Kayıtlı İhbari Cümle Külli Kaideleri 5 Kısımdır:

- a. "كان" ve kardeşlerinin başına geldiği cümleler ve bunların kuralları
- b. Efali kulûb fiillerinin başına geldiği cümleler
- c. Efali medh ve zem fiillerinin başına geldiği cümleler
- d. "حَيْدًا"nın başına geldiği cümleler
- e. Mukârebe fiillerinin başına geldiği cümleler

İbn Rüşd fiilleri tam, nakıs ve camid ayırımı yapmadan bir başlık altında toplamıştır ki, bu cümlelerin asılları mübteda ve haber yani ona göre haber ve muhberun anh'dır.

2. Harflerle Kayıtlı İhbari Cümle Külli Kaideleri 4 Kısımdır:

- a. "إِن" ve kardeşlerinin başına geldiği cümleler
- b. Leyse'ye benzeyen mâ'nın başına geldiği cümleler

⁸² Benşerîfe, agm, *Mecelletu'l-Mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 35-36; el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

⁸³ Benşerîfe, agm, *Mecelletu'l-Mecmai'l-Arabî*, sy. 92, s. 35-36; el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

⁸⁴ el-Câbirî, "Tecdîdu't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

c. Nefy-i cins olan lâ'nın başına geldiği cümleler

d. Taaccüb mâ'sının başına geldiği cümleler

Bu kısımda edat özelliği olan kelimeler isim cümlelerinin başına gelmiştir.

3. İsimle Kayıtlı İhbari Cümleler

a. Lakap olan isimlerle kayıt

a. İsimlerle kayıt: Muzaf ve muzafun ileyh

b. Sıfat açısından kayıtlanma

c. Cins isim olan sayılar ve onlarla ilgili kurallar

d. Müfred temyizle kayıtlı cümleler

Mürekkep Cümleler.⁸⁵

Lafzî kayıtlı oluşan mürekkep cümleler:

1. Bedel, atfıbyan, tekit, istisna

2. Şart cümleleri, hal, meful ve atf cümleleri

3. İnşâ cümleleri: Emir, nehiy, dua, temenni, teşvik

4. İrap Sayılmayan Eşkal: Hikayenin ir'âbı ve gayri- munsarîf

5. Fiiller: Mebni ve murep⁸⁶

İbn Rüşd ikinci kısım olan i'rapda klasik anlamda tamamen nahiv konularını ele almış ve yeni bir yapılanmaya tabi tutmuştur. Onun i'rapla nahvi kastettiği anlaşılmaktadır.

Bu bölümde İbn Rüşd, isim ve fiil cümlelerini ismi temel alarak tasnif etmekte, bir anlamda isim cümlesi mantığı oluşturmakta; belâğatçıların ismi müsned ve müsnedi ileyh olarak tasnifine benzemektedir. Bu da isimleri, klasik anlayışla dilbilgisi kuralları açısından değil de cümle içerisinde anlam boyutuyla ele aldığını göstermektedir. Ayrıca İbn Rüşd, bu sistemiyle kolaydan zora doğru ismi merkeze aldığı tümevarım sistemini kurmuştur. Zira Chomsky'e göre dil öğretiminde kavranması daha kolay olması sebebiyle isme öncelik verilmesi gerekir.⁸⁷ Onun bu yaklaşımının modern dil kuramına yakın olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün getirdiği bu sistemi, bugünkü modern anlamda yazılmış, hem klasik hem de modern sistemi bir araya getirerek dil öğretmeyi amaçlayan *el-Kavâidü'l-muyessera* adlı üç ciltlik kitapla karşılaştırabilir ve benzerlikler bulabiliriz. Biraz önce de belirtildiği gibi, İbn Rüşd basit cümlelerde ismi merkeze alarak önce isim ve fiil cümlelerine yer verir. *el-Kavâidü'l-muyessera*'da da ilk konular isim cümlesi, fiil cümlesi ve benzer konular yer alır. İbn Rüşd, mürekkep içerisinde şart-cevap, meful çeşitleri, gayri munsarîf gibi nispeten zor konulara yer verir. *el-Kavâidü'l-muyessera*'da da benzer şekilde son kitabın içerisine yani en geç öğretilecek konular içerisinde bulunur. Dolayısıyla modern dil kitaplarının

⁸⁵ el-Câbirî, "Tecdidü't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

⁸⁶ el-Câbirî, "Tecdidü't-tefkîr fi meşrû müteceddid", www.aljabriabed.com.

⁸⁷ <http://www.electronicfiles.net/files/7759/fenlis/EgtBilim10.doc>;
<http://kpssci.wordpress.com/2007/01/07/brunerin-bilissel-gelisim-kurami/>.

ortaya koyduğu zordan kolaya doğru giden tümevarım sistemi, İbn Rüşd tarafından asırlarca önce uygulanmıştır.

Onun nahiv ilmini yeniden tasnifi, modern dil anlayışına göre metinler ve alıştırımlarla desteklenerek yeniden bir kitap olarak hazırlanabilir. Böylece önerdiği sistemin ne kadar tutarlı olduğu ortaya konabilir ve dil öğretiminde yeni bir çağır da açabilir.

Sonuç

Nahiv ilminin tesisi ile birlikte, konularının zorlaştırılmasına paralel olarak söz konusu kolaylaştırma çalışmaları çok geçmeden başlamıştır. Bu çalışmalar, hem metodolojik hem de pedagojik yönden olmuştur. Bu sebeple Arapçanın kurallarının detaylı bir şekilde ele alan bir eserlerin çokluğu bu tartışmaları alevlendirmiştir.

İbn Rüşd, İbn Hazm, İbn Madâ gibi Endülüs ekolünün yenilikçi taraftarı âlimleri, nahvin bu derece zorlaştırıldığını görünce kollarını sıvamışlar ve bu problemi çözmeye yönelmişlerdir. İbn Rüşd dışında diğerleri, sadece eleştirmişler ve somut bir proje ortaya koyamamışlardır. Ancak İbn Rüşd, teklif ettiği bu projede, nahiv konularının tekrar ele almış; tedricî bir metotla nahvi öğretmek amacıyla da külli kaideler şeklinde nahvin ortaya konmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Nahvin konularını mantık ilmi sınıflandırmasına göre ismi merkeze alarak tekrar müfredler (basitler) ve mürekkepler şeklinde yeni bir yapılanma sunmuştur. Ancak âmilleri temel alarak lafzî-manevî; mamûlü esas alarak merfûât, mansûbat, meczûmat ve mecrûrat şeklinde ele almaması sebebiyle gereken ilgiyi görememiştir. Bu eserin yeterli ilgiyi görmemesi, İbn Rüşd'ün aleyhinde yapılan kampanyaların büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Endülüs ekolü âlimlerinin nahiv ilmi ile ilgili görüşleri, çağdaş dinciler tarafından oldukça rağbet görmüş, bir kısım dinciler öneriler hazırlamışlar ve bir kısmı da yazdıkları eserlerde bu görüşlerden oldukça fazla faydalanmışlardır. Dolayısıyla bu ekolün çağdaş döneme önemli bir etkisi de olmuştur.

İbn Rüşd'e Göre İlahî Kelâm'ın Anlaşılmasında Felsefî Yöntemin Rolü

The Function of Philosophical Method to be Understood of Divinely Word According to Ibn Rushd

İbrahim Bor

Başlıkta yer alan "ilâhi kelâm" ve "felsefî yöntem" kavramları konunun mahiyetini açıklamada önemli oranda yol gösterici olsa da bu ikisini bir araya getiren daha özel bazı "anahtar terimler"den hareketle konuyu açıklamaya çalışacağım. Sayıca arttırmak mümkün olsa da burada söz konusu kavramlardan "hakikat", "yorum" ve "burhan"la yetineceğim.

Konuyu açıklamada temel aldığımız son terimden başlarsak, "burhan" İbn Rüşd için felsefî yöntemi ifade eden temel kavramdır. Burhana dayalı bir yöntemin ayırıcı nitelikleri nelerdir? Bu sorunun cevabını vermek için, burhan nedir? Sorusunu kısmen de olsa cevaplamak gerekmektedir. Burhan, kelime anlamıyla açığa çıkarmak, berraklaştırmak, delil getirmek demektir. Terim olarak bir şeyi ispatlamak, bir iddia hakkında delil getirmek anlamlarına gelir. Mantıkta ise "yakiniyattan olan öncüllerle kurulan bir kıyas türüdür."¹

Burhan, mantık kitaplarında tasdikle, yani "iki kavram arasında hüküm vermek"le ilgili beş sanat türünün en önemlisi olarak ele alınır. Bu önemi hem içerik hem de formu itibarıyla kesin ve zorunlu bilginin tek kıstası olmasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki, mantıkta ele alınan "cedel", "hitabet", "şiiir", "mugalâta" ya da "safsata" olarak isimlendirilen diğer sanat türlerinden amaç, hatta tasavvur ve tasdik; yani kavram ve önermeler olarak bütün mantığın nihaî amacı bir anlamda 'burhan'ı ortaya koymak ve burhana dayalı kesin bilgiye ulaşmaktır.² Gazalî'nin yaklaşımıyla bu kesinlik, inancını değiştirecek bir delilin bulunmadığına inanmaktır. Diğer taraftan bu tür önermelere dayalı bilgide kesinlik kadar onun haklı çıkarımı ve geçerliliği noktasında da tam bir kesinliğe erişmiş olmak söz konusudur. Öyle ki Gazalî'ye göre mucize ve peygamberin haberi dahi kişiyi bu kesinliğe erişen inançlarından caydıramaz. Bu tür önermeler sadece zihinsel kesinlik veya tutarlılık göstermezler aynı zamanda tam olarak gerçeğe de tekabül ederler.³

Ancak bizi burada ilgilendiren, burhanın "kesin bilgi"ye ve ikinci anahtar kavramımız olan "hakikat"e ulaştırmada *yöntem olarak oynadığı rol*dür. Burhanla hedeflenen kesin bilgi arayışı felsefe tarihinde sıklıkla rastlanan epistemik bir tutumdur. Sokrat ve Plâton'un doğruluk ve bilgi anlayışlarında

¹ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s.233–234.

² Bkz. Emiroğlu, a.g.e., s. 240; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 194.

³ Gazalî, *Mihaku'n-Nazar: Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 97.

görüldüğü gibi Aristo'da da görülmektedir. Descartes gibi filozoflarda da felsefe yaparken hem başlangıç ilkesi hem de hedeflenen sonuç açısından epistemik değeri olan şey kesinliktir. İnsanın hakikate akılla erişebileceğine dair epistemik tutumu temsil eden bu yaklaşım tam olarak şüpheciliğin karşısında yer almaktadır.⁴ İbn Rüşd için de burhanın yöntem olarak rolü salt bir *anlama faaliyetinin ötesinde* kesin bilgiye ulaşmada yanılıcı olmayan rolüdür. Bu noktada anlamayı aşan boyutuyla İbn Rüşd'ün felsefi yöntem anlayışının merkezi kavramını "anlama"nın oluşturduğu aydınlanma sonrası hermenötik düşünce veya yöntemlerden bazı noktalarda ayrıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu aslında Klasik hermenötiğin işleviyle de ilgilidir. Klasik hermenötikte edebi veya dini metinlerin yorum aracılığıyla kapalı anlamlarının ortaya çıkarılması söz konusudur.⁵ İbn Rüşd'ün felsefi yöntemi hermenötik olarak nitelenirse de benzer bir çabayı yansıtmaktadır.

Bu özellikleri taşıyan bir yöntemin ilahî hitabı anlama ve açıklamada ne tür katkısı olabilir? Bu anlamda İbn Rüşd için felsefi yöntemin hem epistemolojik anlamda hem de dinî meşruiyet anlamında geçerliliğini ve üstünlüğünü, ortaya koymak yapılması gereken ilk iş olacaktır. Ancak baştan itibaren İbn Rüşd'ün çabasının sadece felsefeye ve dolayısıyla felsefi yönetime meşruiyet kazandırmak olmadığını da söyleyelim.

Felsefi yönetime duyulan ihtiyaç dinin doğru anlaşılması ve felsefe dışında herhangi bir yorum çabasının ilâhi kelâmı açıklamadaki başarısızlığıdır. Diğer bir ifadeyle "burhan"ı zorunlu kılan sebep, Kur'ân'ın bazı (müteşâbih) ayetlerinin yorumlanmadan anlaşılama veya yanlış anlaşılma riskidir. Bu anlamda burhan, bir ayetin mecaz olarak yorumlanıp yorumlanmayacağını belirler ve bu müteşâbih (*alegorik*) ifadelerin hakikî/bâtini anlamını ortaya koyar.⁶ Zira yorum, "...sözün delaletini, hakiki delaletinden çıkarıp mecazi delaletine götürmektir."⁷

Bu aşamada *anahtar terimlerden olan "hakikat"* devreye girecektir. Hakikatin birliğini savunan İbn Rüşd'ün bu konuda sloganlaşmış –asında Philo'dan beri var olan geleneksel temsil eden- bir ifadesi vardır: "hakikat hakikatle çatışmaz." Burhanî bakış İbn Rüşd'e göre dini bakışa aykırı değildir. Çünkü "hakikat hakikate ters düşmez. Aksine ona uygun olur ve onun lehinde şahadet eder."⁸ Burada vurgulanan hakikatin birliğidir. Buna bağlı olarak hakikatin tek ve evrensel olduğu, gerçekliğe tekabül ettiği ve bir hakikat iddiası varsa insanların buna erişebilme imkânına sahip olduğu ifadeden çıkarılabilecek

⁴ Michael S. Ruse, "From Destination on to Separation: Analogues of Rationality in Time", s.212.

⁵ Klasik hermenötiğin temel işlevi için bkz. Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneütik*, 37–38

⁶ Krş. Joseph A. Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes and Aquinas", *Medieval Encounters*, s. 21

⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, s. 76.

⁸ *Faslu'l Makâl*, s. 76.

başka sonuçlardır. Hakikat birdir, ancak birden fazla yolla ifade edilmesi mümkündür; aynı hakikat din ve vahiyle ifade edilebileceği gibi, doğal akılla da ortaya konabilir. Diğer yandan ona birden fazla ve farklı yollarla erişmek de mümkündür. Mantıkta beş olarak benimsenen bu yolların İbn Rüşd üç tanesini öne çıkarır. *Burhan*, *cedel* ve *hitabet*. Kanımca üç tanesini vurgu yapmasının başlıca nedeni Kur'ân'ın insanların kavrayış düzeylerini göz önünde bulundurarak bu üç yola riayet etmesine olan kanaatidir. Zira İbn Rüşd yönteminin hem meşruiyet hem de üstünlüğünü sürekli Kur'ân'a referansla ortaya koymaya çalışmaktadır.

Bu noktada ikinci anahtar terimimiz olan *burhanın rolü* ortaya çıkmaktadır. Burhan her şeyden önce hakikate ulaşmak için bir yol ve yöntemdir. Dolayısıyla bu metota uygun olarak elde edilen bilgi hangi dönemde ve kimler tarafından elde edilmiş olursa olsun geçerlidir ve Müslümanların da hakikate ters düşmedikçe almaları aynı zamanda dini bir vecibedir.⁹ Bu özellik, felsefi yöntem olan burhanın araç olmasıyla eşanlamlıdır. Araç olması ise meşruiyeti için yeterli bir gerekçedir. Zira araç olunca kendi başına bir hakikati temsil etmediği gibi yeni bir hakikati var etme gibi bir iddiası da olamaz. Bunu din ile ilişkilendirdiğimizde burhanın tek yetkili kullanıcısı olan filozof, yeni bir din ortaya koymadığı gibi dinin aslına herhangi bir ekleme veya çıkarmada da bulunamaz. Aksine, herhangi bir insan gibi kurtuluşu için dine/vahye tam teslimiyetle bağlı olmak zorundadır.¹⁰ Diğer yandan şeriatın, hakikati ifade biçimi bazı özellikleri açısından felsefi yöntemle teknik düzeyde de örtüşmektedir. Yakın ve kesinlik ifade etmesi, hakikati karmaşık olmayan basit bir yolla dile getirmesi bu niteliklerdendir.¹¹ Bir şeyin daha basit ve açık yolla ifade edilmesinin mümkün olduğu yerde, daha karmaşık, kapalı veya dolaylı yolla ifade edilmesi bilimsel açıklama yöntemine de aykırıdır. Kur'ân'ın, çoğunluğun bilmesi gereken itikatî esasları herkesin anlayabileceği düzeyde ve yeterlikte açıklaması bu teknik özellikleri desteklemektedir. Zira Kur'ân'ın, burhana dayalı yorumu gerektiren anlatımları sınırlı olup, sınırlı sayıda ehliyetli kimselere hitap etmektedir. Diğer yandan İbn Rüşd, yöntemin araçsallığını göz önüne alarak felsefi burhan yönteminin meşruiyet açısından fıkıh usulünden, yani dini metne dayanarak pratik hayata ve ibadete taalluk eden konularda ahkâm çıkarmaktan farklı bir tarafının olmadığına da dikkat çekmektedir.

Burhan yönteminin meşruiyeti ve üstünlüğü ortaya konuktan sonra, sıra yerine getireceği hayati fonksiyona gelecektir. Konuyla ilgili üçüncü anahtar terim olarak ele aldığımız "yorum" burada açıklayıcı rol oynamaktadır. Burhanla şeriatın uyuşmadığı yerde yorum devreye girmektedir. Dinin bildirdiği gerçekler burhana ya uygun veya ona aykırı olacaktır. Bu aşamada burhanın rolü,

⁹ A. g. e., s. 69-70,

¹⁰ Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci'l Edille*, s. 189; krş. Macit Fahri, *İslâm Felsefe Tarihi*, s. 251.

¹¹ *El-Keşf an Minhaci'l-Edille*, s. 213.

gerektirdiği yerde ilâhî hitabın sahih yorumunu yapmak veya onun doğru açıklamasını vermektir. İbn Rüşd, bizzat bunu yapmanın, yani ilâhî kelâmın doğru yorumunu ortaya koymanın kendisine o kadar yüksek düzeyde dini ve ahlakî bir önem atfetmektedir ki, onu ihmal etmeyi yaratılış gayesine ve dine ihanet etmekle eş anlamlı bulmaktadır. Ona göre sahih yorum; “bütün var olanların çekinip kaçındıkları halde insana tevdi edilip de onun yüklendiği bir emanettir.”¹² Öyle ki metnin kendisi (gerek zâhir ve bâtın ayrımı, gerekse zâhiri anlamlar arasında bile bazen çelişkinin varmış gibi görünmesi durumlarında) yanlış anlamaların önüne geçmek için tevili, hakemlik görevine çağırılmaktadır. İbn Rüşd’ün ifadesiyle, “kitap”, uzlaştırıcı bir rol için ilim ehlini teville davet etmektedir.”¹³

İlâhî kelâmıla ilişkilendirdiğimizde, Kur’an’ın yorum gerektiren durumlarda, yani icmanın bulunmaması, bazı ayetlerin kendi içinde çelişkili gibi görünmesi veya akıl ve/veya felsefeyle çatışmış görünmesi gibi üç durumdan birinde; burhan yöntemi, olması gereken/doğru anlamın ortaya çıkmasını sağlayacak yegâne yöntemdir. İbn Rüşd’ün “kelam” tanımı onun “ilahi kelam”ı yorumlamasında da belirleyici olmuştur. O kelamı, konuşanın niyet ve kasıtlarının muhatabın zihninde bir şekilde; yani vasıtalı veya vasıtasız olarak tezahürü şeklinde anlamaktadır. Böyle bir tanımdan şu sonuçlara varılabilir: *kelâmın özsel niteliği anlamdır*. Onun anlaşılmasını sağlayan lafız, daha çok konuşanlar arasında iletişimin sağlanması noktasında araçsal bir role sahiptir. Anlama erişim öncelikli olduğuna göre, gerektiğinde söz konusu anlamın ortaya çıkarılması bazı ek açıklamalara ihtiyaç duyabilir ki yorumun fonksiyonu da burada ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan bu tür bir tanım, kendi başına anlam ve anlamanın kısmen bir yorum sürecine ihtiyaç duyduğunu da göstermektedir. Yani konuşan, dinleyen, alınan mesaj ve mesajın iletildiği vasıtalar, özetle bağlam; konuşanın kastının doğru anlaşılması için yorumsal bir çaba sarf etmeyi gerektirmektedir. Burada asıl olan hala olağan anlamadır.¹⁴ Anlaşılabilirlik olağan olandır. Ancak herkesin bilmesi gerekmeyen bazı hakikatler dilin mecaz, temsil, sembol vb. kullanım imkânları kullanılarak aktarılmaktadır ki bu durumlarda yoruma ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim bunlar da sınırlı durumlardır ve mütekellimin herkesin aynı düzeyde hakikate erişememe gerçekliğini göz önünde bulundurmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd’ün anlama ve yorum anlayışı Schleiermacher’de olduğu gibi anlamanın olağan dışı olup, anlamamanın normal bir süreç olduğu yaklaşımını öngörmez. Aksine olağan olan anlamanın kendisidir.¹⁵ Bu olağan durum mahiyet itibariyle beşeri konuşmadan farklılıklar gösteren ilâhî kelâm için

¹² *Faslu'l Mâkal*, s.110 (Ahzap, 72. ayetle ilişkilendirir.)

¹³ *Faslu'l-Mâkal*, s.78.

¹⁴ Kelâm sıfatıyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. el-Keşf an *Minhaci'l-Edille*, s. 234–239.

¹⁵ Bkz. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, s. 45.

de geçerlidir. Zira öncelikli olan Kur'ân'ın açık, anlaşılır ve genele hitap eden bir dil kullanmasıdır. Bu bağlamda anlamada da öncelikli olan Kur'an'ın zâhirine yönelmektir.¹⁶ "Kendiliğinden tevil açık olması müstesna, onda hiçbir tevil yoluna gitmemelidir." Yorumun gerektiği durumlarda da bunu ancak burhan ehli yapabilir. Bunlar oldukça ciddi sorumluluk yüklenmiş olmaktadır.¹⁷ "Sorumluluk kaygısı" herkese açık olmayan bazı ifadelerin arkasındaki bâtinî anlamlara erişmenin hiç de kolay olmadığını göstermektedir. Bu bir tür risk almaktır ve ancak filozof, burhan yöntemini kullanarak bunun üstesinden gelebilir. Burhan cedel ve hitap yoluyla bilinme imkânı olmayan bâtinî anlamları anlamının tek yoludur.

Bu anlamda yorum, Diltey'deki temel anlama ile üst düzey anlama ayırımını hatırlatırcasına, ikinci ve üst düzey bir anlama faaliyet ve sürecine benzetilebilir. Ancak daha önce değindiğimiz gibi İbn Rüşd'te burhan sadece bir anlama ve açıklama yolu değil, aslında baştan itibaren mantıktan aldığı güçle kesin bilgiye ulaşmanın yegâne ölçütüdür.¹⁸ Bu konuda İbn Rüşd, Gazalî'nin *Faysalu't-Tefrika*'da değindiği beş yola değinerek şu sonuca varır: "Ortada şeriâtın bazı zâhirî hükümleri vardır ki bunların tevili caiz değildir. Eğer bunlar (dini) ilkelerden ise tevili küfürdür. İlkelerin dışında kalan hususlarda ise bu bid'attır. Ayrıca ortada bir de bâtinî vardır ki burhan ehlinin onu tevil etmesi gerekir. Bunların da zâhirine hamledilmeleri küfürdür. Burhan ehli olmayanların ise onları tevil etmesi ve zâhirinin dışına çıkarması kendileri bakımından küfür veya bid'attır. İstiva ayeti (bakara, 28; fussilet, 10) ile nüzul hadisi bu türdendir."¹⁹ Bu noktada üç durum söz konusudur. Eğer burhan, cedel ve hitap yollarının üçüyle de şeriata ait Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi itikatî esaslardan birinin doğruluğu/açıklığı gösterilebiliyorsa, bu zâhiri anlamıyla alınmalıdır. Eğer iddia cedel veya hitabet yollarından biriyle kanıtlanabiliyor ancak burhanî yolla çatışır görünüyorsa, metin hem mecazî hem de lafzi yoruma açık demektir. Böyle bir durumda lâfzî anlam cumhura tahayyülü/hissi bir yolla bir ikna ve tasdik sağlayıp onlar için yeterli olurken filozof, buna karşılık burhan yoluyla hakiki/bâtini anlamı kavramaktadır. Sözelimi, Allah'ın cismaniyeti konusunda halkın ayetleri zâhiriyle kavramasında bir sakınca yoktur. Zira halk ve kelimacılar ancak tahayyülü/hissî yolla hakikati elde edebilirler. Onlar metne ve otoriteye bağlı olmak zorundadırlar. Bunların inançlarının epistemik değeri kesinlik ve hakikati tam kavramaya dayanan bir inanç değildir. Dini inancın içeriğini doğru olarak kavrama ancak burhan yöntemini kullanan filozoflara hasır.²⁰

Batini bir anlamı içeren ifadeler zâhiri anlamıyla alındığında görünürde çelişki söz konusu olacaktır. İşte yorum ve burhan burada iş başındadır. Burhan

¹⁶ A.g.e., s. 113.

¹⁷ A.g.e., s. 114.

¹⁸ *Faslu'l Mâkal*, s.82.

¹⁹ *El-Keşf an Minhaci'l Edille*, s. 193.

²⁰ Krş. Joseph A. Buijs, a.g.m., s. 21-22

vasıtasıyla muhtemel çelişkinin sadece zâhirde olduğu ve gerçekte hakikatin bütün parçalarının bir uyum ve bütünlük arz ettiği gösterilmiş olacaktır. Burada hedeflenen *hakikat*, yapılması gereken işlem *yorum* ve kullanılması gereken vasıta veya yöntem de *burhandır*.

Dini metnin yoruma ihtiyaç duymasında, İbn Rüşd'ün deyim yerindeyse slogan haline getirdiği başlıca nedenlerden biri de insanların kavrama düzeylerinin farklılığıdır. Bu bağlamda yorumun halka açıklanmasının dinî-sosyal sakıncalarından biri de halk arasında kin ve düşmanlık doğuran fırkalaşmanın ortaya çıkmasıdır.²¹ Buna karşın Kur'an, muhataplarının farklı kavrama düzeylerini her zaman gözetlemiştir. Bu muhataplara tüm asırlardaki insanlar dâhildir. Öyle ki, şeriatta, her asırda hakikatini bütün insanların bilmesi gerekmeyen bazı şeylerin varlığını benimseyen bir otorite olagelmıştır. "Sadece ilimde derinleşmiş olan ehl-i teville açıklanacak bazı yorumlar vardır."²²

Yöntemin üstünlüğünü gösterdikten sonra İbn Rüşd, yorumun malzemesine dikkat çekecektir. Metnin tüm ifadeleri yoruma açık mıdır? Hayır. Nassla açıkça ifade edilip zâhiri başka anlamlara hamledilmeyecek olan ifadeler vardır. Diğer bir ifadeyle burhanî yöntemeye dayalı yorumun sınırı itikâdî esasların nassla açıkça ifade edilmiş olmalarıdır. Ancak yorumun yasaklandığı bu durumlarda onun yerini deyim yerindeyse "doğru açıklama" almaktadır.

Tevil konusunda burhan ehli müttefik olsa da ne şekilde tevil edileceği konusunda bir birlik doğal olarak söz konusu olamaz. Bu durumda onların her birinin burhanı bilinç düzeyine göre tevil şekilleri de farklılaşacaktır.²³ Diğer yandan tevil ehlinin söz konusu tevellere halkı davet etmemeleri gerekir. İbn Rüşd'ün kelamcılara ve özellikle Gazalî'ye yönelttiği eleştirilerden bu konuya ne kadar titizlikle vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Ona göre tevillerin sadece burhan ehli arasında yayılması ve sadece burhani eserlerde yer alması gerekir. Bunun aksi ifsattır. Böyle bir sınırlama özellikle dinin temelini oluşturan itikâdî esasları açıklama gibi bir misyonu üstlenmekle tanınan kelâm ehlinin dışarıda bırakılması gibi bir sonucu beraberinde getirmektedir. Bunun başlıca nedeni İbn Rüşd açısından kelâmçıların ehliyesiz olması ve kullandıkları "cedel" yönteminin kesin bilgi vermedeki yetersizliğidir.

Burhan yöntemini, sağlam öncüllerden zorunlu sonuçlara dayanarak, kesin bilgiye ulaştırın özelliği aynı kesinlik ve nitelikleri taşımayan, hitabet, cedel, şiir gibi diğer kavrama/tasdik sanatlarını dışlar mı? Kanımca İbn Rüşd'ün genel yaklaşımı içinde bu şekilde dışlayıcı bir tutum görünmemektedir. Bunun yerine onun her bir anlama sanatının farklı kavrayışa sahip kimseler için kullanılmasını ve kendi sınırları içinde kalmasını önerdiği anlaşılmaktadır.

²¹ *Faslu'l-Makâl*, s. 107-112; el-Keşf an *Minhaci'l-Edille*, s. 196-197, 222.

²² *Faslu'l-Mâkal*, s. 80. (Al-i İmran 7. ayeti buna delil olarak getirir.)

²³ *Faslu'l-Mâkal*, s. 88, 94. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Fehullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 81-82.

Bununla birlikte "cedel"i kullanan kelimelere yönelttiği eleştiriler göz önüne alındığında, cedel yöntemine karşı bir yere kadar daha olumsuz bir tutum içinde olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Hitabet, Aristo'nun şârihi için de sadece bir ikna sanatıdır. Bir argümantasyon yöntemi değil, bilgiyi iletme ve (teşbih, mesel, mecaz vb. dilin çeşitli imkânlarını kullanmakla) yaygınlaştırma yoludur. Cedel, Farabî'de hitabetten sonra insanların bilgiyi elde etme ve birbirlerine iletmede keşfettikleri, hitabetten daha üstün bir yöntemdir ama tabî ki burhanın altındadır. Ancak İbn Rüşd öyle görüyor ki hitabete verdiği payeyi cedele ve onu kullanan kelâmcılara vermemektedir. Zira hitabet yöntemi zâhire tabi olmayı öngörerek halkın hakikati kavrama düzeyine dayanmaktadır. Ancak cedel daha fazlasını talep ettiği halde bunu başaracak yeterliliğe sahip bir yöntem değildir. Bu yetkinliğe sahip tek yöntem burhanî felsefi yoldur. Bununla birlikte mantığın istenen amaçları sadece burhanla vermesi mümkün olmadığı gibi, dinin sosyal, ahlakî hatta siyasi boyutları göz önüne alındığında burhan da başka sanatların özellikle hitabetin yardımına ihtiyaç duymaktadır. Aslında hakikat tek olunca hakikati kavramanın yolları da birbirini dışlamaz. Gereken şey onların misyon ve fonksiyonlarının birbirine karıştırılmamasıdır. Bu anlamda özellikle hitabet, hakikatin halk kitleleri tarafından bilinmesi için vazgeçilmez sanatlardandır. Hakikatin halk kitleleri tarafından tasdik edilip benimsenmesi, dinin sosyo-politik ve hatta etik boyutuyla doğrudan ilişkilidir. Söz gelimi etik açıdan baktığımızda insanların bir kısmının hakikatten mahrum kalmaları dinin hikmetiyle bağdaşmayacağı gibi, ahlakî de olmayacaktır. Bu aynı zamanda filozofun da diğer insanlardan üstün olmadığını –en azından etik anlamda– göstermesi noktasında önemlidir. İnsan olmaları ve hakikate ulaşmaları noktasında insanlar aynı potansiyele sahiptirler; sadece eğitim ve yeteneklerini geliştirmeleri noktalarında birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Elbette söz konusu yöntemler arasında üstünlük dereceleri olduğu gibi onu kullananlar arasında da farklılıklar olacaktır. Ancak bu anlamda insanlar arasında Plâton'un yaptığı altın, gümüş ve bronz gibi ayrımlar İbn Rüşd'ün hakikat anlayışında geçerli değildir.²⁴

İbn Rüşd'e göre hakikat tektir ve buna ulaşmanın birinci yolu da felsefi burhandır. Burhanî kavrayışa aykırı olan dini hükümler mecazî olarak yorumlanmalı çünkü bu iddialar literal olarak alınamaz, aksi halde burada çifte hakikatin işbaşında olduğunu söylemek gerekecektir. Hakikat tektir, kendisiyle çelişmez sadece insanların kavrayış düzeyleri göz önünde bulundurularak, bazen hikmet gereği herkesin anlayacağı bir şekilde açıkça ortaya konmayabilir. İnsanların çoğunluğunun anlayabileceği şekilde, mecaz, sembol veya temsil gibi dilsel anlatım yollarından biri kullanılarak soyut gerçeklikler daha somut bir anlatım yoluyla halk kitlelerinin his ve duygularına hitap edecek şekilde sunulabilir. R. Taylor'un değindiği gibi "Doğruya hitabî (*retoric*) ve cedelî

²⁴ M. Ruse., a.g.m., s. 219-222

(*dialectic*) argumantasyonla da ulaşılabilir; ancak bu kesin olmaz, sadece olasılıklı (*accidental*) olur, çünkü bunlarda doğru sonuçlara uygun olarak kendinde ve uygun nedenlerin elverişli kavrayışı mevcut değildir."²⁵ Hakikatin ortaya çıkarılması, yani içte (*esoterik*) olanın, dışta (*exoterik*) çıkarılması herkesin yapabileceği bir iş değildir. İlimde derinleşmiş olanların işidir. Onlar da ancak filozoflardır.

Sonuç ve Değerlendirme

İbn Rüşd'ün yöntem anlayışı, önemli oranda hatta meşruiyetini dinden almasına yönelik çabalar dışında Aristocu mantık ve bilgi anlayışının özelliklerini taşımaktadır. Burhan yöntemi akılcı bir yöntemdir. Akılcı niteliği onu duygusal/duygusal nitelikler taşıyan bilgi ve sanat yollarından ayırır. Burhan dışındaki diğer iki yöntem yine Aristocu ayırımlarda görüldüğü gibi tahayyülü hissi niteliklere sahip olduklarından, delile dayalı kanıtlama yapısından uzaktır. Bu sanatlar daha çok muhatabı ikna etmek amacına yöneliktir.

Bir açıdan kökleri dışarıdan geldiğinden, İbn Rüşd, öncelikle bu felsefi yöntemi Kur'an testinden geçirme ihtiyacını hissetmektedir. Burhan, İbn Rüşd'ün yorumunda geçerliliğini Kur'an'da nazarî düşüncenin en üst düzey örneğini oluşturmakla kazanırken, yetkinliğini de ancak kelimenin tam anlamıyla filozofun elinde kazanmaktadır. Ancak filozofun yaptığı şey sadece bu yöntemin meşruiyetini ortaya koymak ve felsefeye din içinde bir yer edindirmek değildir. O söz konusu yöntemi aynı zamanda ilâhi hitabın yorum gerektiren kısımlarında en geçerli yol olarak görmektedir. Nitekim İbn Rüşd, *el-Minhacu'l Edille* ve *Faslu'l Makâl* eserlerinde İslâm itikatını, ortaya koymaya çalıştığı bu felsefi yöntemle açıklama çabası sergilemektedir.

Diğer yandan, İbn Rüşd'ün "burhan" anlayışından, tebliğin başlığında yer alan "yöntem" in *katı anlamda* bir yöntem anlayışını tanımlamadığı söylenebilir. Katılıktan kasıt: kuralları ve sınırları belli olan genel geçer bir yöntem anlayışıdır. Beşeri bilimler için bu tür bir yöntem arayışının şekillenme çabası için Diltey'i beklemek gerekecektir.²⁶ İbn Rüşd'ün yöntem anlayışında bunun yerine kurallar önemli oranda filozofun ehliyetine bırakılmış gibidir. Diğer yandan İbn Rüşd'ün takip ettiği geleneğe ait felsefi yöntem, anlama ve yorum sanatı olarak da tanımlanan "hermenötik" açıdan değerlendirildiğinde, ne Dilteyci anlamda bir yöntem bilimi olarak ne de Gadamerci anlamda yöntemi dışlayan ve anlamın tarihselliğinden hareketle yorumu anlamın yerine ikame eden yaklaşımla örtüşmektedir. Bu tür bir ilişkilendirme söz konusu olacaksa, daha çok "klasik hermenötik" gelenek içinde bir yer edinebilir. Bu da hala hermenötiğin, özellikle dini metinlerin anlaşılma ve ifadelerinin açıklanma ve yorumlanmasında bir araç olarak kullanıldığı sınırlı bir yorumlama anlayışıdır. Yapılan yorum daha çok mecaz ve benzetmeler başta olmak üzere

²⁵ Richard C. Taylor, " *Truth Does Not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth* ", s.10.

²⁶ Beşeri bilimler için genel geçer bir yöntemin imkânı ayrıca tartışmaya açıktır. Diltey'in, "hermenötik" i anlamaya dayalı beşeri bilimler için genel geçer bir yöntem olarak ortaya koyma çabaları için bkz. Otto Friedrich Bollnow, "İfade ve Anlama", s.103; krş. Kurt Müller-Vollmer, *The Hermenötik Reader, (introduction)*, s. 23–24.

çeşitli dilsel kapalılıkların yine dilin yardımıyla açıklığa kavuşturulmasını öngören bir yöntem anlayışına dayanmaktadır.²⁷

İbn Rüşd'ün, dinin aslî kaynağı olan ilâhî kelâmın veya Kur'an'ın doğru anlaşılması için ileri sürdüğü yöntemle ilgili ortaya çıkabilecek bazı sorunlara gelince; bunların bir kısmı İbn Rüşd'ün burhan anlayışı çerçevesinde cevaplandırılabilirken, bir kısmı da özellikle hermenötik çalışmaların ışığında daha fazla araştırmalara ihtiyaç duyacaktır. Bunlardan biri İbn Rüşd'ün yöntemi, nazarî akla dayalı olarak, öncüllerden kesin sonuçlara ulaşmayı hedefleyen zorunlu bilgiyi hedeflerken, imanın çoğunlukla iradî bir tasdiki gerektirmesidir.²⁸ Bu tür bir sorunun cevabı bağlamında İbn Rüşd ve onun gibi düşünenlerin akıl ile iman arasında bu derece kesin bir ayırma gitmeyecekleri söylenebilir. İbn Rüşd ve önceki İslâm filozoflarının yaklaşımlarından anlaşılacak dini inanç esaslarının da akılla temellendirilebileceği ve bunların hiçbir şekilde akılla çatışmasının söz konusu olmayacağıdır. Nitekim İslâm kelâm anlayışında da inanç esaslarının tasdikinde fideizmi çağrıştıracak düzeyde akli tamamen devre dışı bırakan bir yaklaşıma iltifat edilmemiştir. İman esaslarının hem makul hem de akılla temellendirilebilir olduğu İslâm düşüncesinde genel kabul görmüştür.

Bu muhtemel soruna paralel olarak, Cabirî'nin²⁹ dikkat çektiği gibi her yöntemin belli bir dünya görüşüyle sıkı ilişkisi göz önüne alındığında, felsefi burhan yöntemi salt akla dayalı bir bilgiyi hedeflemekle, vahye dayalı ve tasavvufi/mistik bilgiyi hedefleyen veya ona dayanan yöntemleri ya dışlayacak veya en azından onlardan önemli oranda bağımsız olacaktır. Yani felsefi olan burhana dayalı bir bakış açısı; bilgiyi akıl, nazar ve duyularla sınırlayan bir dünya görüşünü öngörecektir. Bu da İslâm düşüncesinin teşekkülünde ve devamında önemli rolleri olan yine Cabirî'nin isimlendirmesiyle, irfânî ve beyânî dünya görüşünü en azından metotik düzeyde dışarıda bırakmak anlamına gelecektir. Nitekim İbn Rüşd tasavvufî bilginin sübjektifliğine dikkat çekerek hakikate ulaşmada yetersizliğine de değinmektedir. Oysa İslâm düşüncesine kuşatıcı bir yerden bakıldığında, katı bir akılcılıkla temellendirmenin beraberinde getireceği sorunlar da gözden kaçırılmamalıdır.

Muhtemel sorunlardan bir diğeri de hakikati kavramada farklı düzeyleri bir gerçeklik olarak benimsemekle birlikte, İbn Rüşd'ün bazı hakikatlerin yorumunu sadece filozoflara has kılmasıdır. İbn Rüşd bu gerilimi giderme noktasında özellikle Kur'ân'ın, cumhuriyet itikadı için gerekli noktaları yeterli ve açık bir düzeyde ortaya koyduğunu söylemektedir. Halk hakikatten mahrum değildir. Diğer yandan farklılık sadece anlama şekli ve düzeyleriyle ilgilidir. Buna rağmen, halk kitlelerinin önüne set çekilerek, hakikatin belli düzeylerinin eserler yoluyla bile olsa halka ulaştırılmasının sakıncalı görülmesi en azından eğitim süreci açısından tasvip edilemez. Bunun bir sonucu olarak, hakikatin, en azından anlaşılma şekli ve içeriğinin detayları açısından halkla burhan ehli arasında daima bir uçurum olacaktır.

²⁷ Klasik hermenötik anlayışı için bkz. Gadamer, " *Bir Pratik Felsefe Olarak Hermenötik* ", s. 93-94;

²⁸ İbn Rüşd'e göre imanın epistemolojik değeriyle ilgili bir değerlendirme için bkz. Wolfson, H. A. "The double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and Its Origin in Aistotle and Stoics", s. 218 vd

²⁹ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 484-485.

DEĞERLENDİRME

Emrullah İşler

Öncelikle böyle bir sempozyumu başarıyla gerçekleştiren düzenleme kuruluna teşekkür ederek sözlerime başlamak istiyorum. Burada iki gündür "din-felsefe, vahiy-akıl, hikmet-irfan, hakikat arayışı vb. konularda çeşitli görüşler dinledik. Konuşmacılar İbn Rüşd'ün din ve felsefe hakkında aşağıdaki isabetli görüşlerine sık sık vurgu yaptılar: "*Din ve felsefenin kaynağı tektir. Din ve felsefenin hedefi insanlara hakikati göstermektir. Ne var ki, bu arayışta din, hatabi, burhani ve cedeli yöntemi kullanırken; felsefe, yalnızca burhani söylemi kullanır. Din, ilahi bir lütuftur: Çünkü her insan akılla hakikate ulaşamaz. Tefekkür dini açıdan vaciptir. Din bir hakikattir. Bu nedenle filozofların dini tartışmaması gerekir. Din ve felsefe birbirinin süt kardeşidir.*"

Tasavvuf ve dil felsefesi başlıklı bu oturumda dört tebliğci İbn Rüşd'ün tasavvufi boyutunu, bir tebliğci ise onun nahvi kolaylaştırma konusundaki önerisini ele almıştır. Dolayısıyla oturumumuzun iki boyutu bulunmaktadır: Tasavvuf ve dil felsefesi. Bu nedenle değerlendirmemiz de iki kısımda olacaktır.

Esasen İbn Rüşd ile ilgili yaptığım okumalarda onun tasavvufu ilgisinin olmadığını gördüm. Bu husus İslâm Ansiklopedisi'nde bulunan kapsamlı "İbn Rüşd" maddesinde açıkça görülmektedir. İbn Rüşd denince, akla, onun filozofluk ve fıkıhçılığı gelmektedir. Nitekim bu durum, bu sempozyumun ilk günkü oturumlarında çeşitli defalar dile getirilmiştir. Bu oturumda İbn Rüşd'ün tasavvufi görüşleri başlığıyla tebliğ sunan Süleyman Uludağ hocamız da bu gerçeğin altını, "İbn Rüşd'ün tasavvufu fazla ilgisi bulunmamaktadır" sözüyle çizmiştir. Gerek Süleyman Uludağ Hocamız, gerekse Kadir Özköse, Ömer Faruk Altıparmak ve Mehmet Necmettin Bardakçı satır arası diyebileceğimiz bazı tespitlerle İbn Rüşd'ün tasavvufa yaklaşım ve bakış açısını anlattılar.

Ben burada felsefe ile ilgili bir kaç şey söylemek istiyorum. Öncelikle bazı gerçeklerin altını çizmek gerekmektedir. Müslümanlar, Abbasiler döneminde yani hicrî ikinci asırda Yunan felsefesinden yapılan tercümeyle felsefeyle tanışmışlardır. Bu tanışma yapılan fetihlerin doğal sonucu olarak gerçekleşmiştir. İslâm dünyası felsefeyle tanıştıktan sonra da birkaç asır ilerlemesini sürdürmüştür. Bu süre içerisinde İslâm âleminde, İbn Sina, Farabî, Kindî ve İbn Rüşd gibi bugün bile Batı'da etkisi devam eden evrensel yetkinlikte filozoflar yetişmiştir. Yunan, Roma, Pers ve Mısır kültüründen etkilenen ve aldıklarını İslâm potasında eriterek yeni bir kültür oluşturan ve bununla o günkü şartlarda dünyayı etkileyen Müslümanlar, duraklama döneminin ardından son dört beş asırdır gerilemiş ve bugünkü parçalanmış ve güçsüz haline ulaşmıştır. Böyle durumda olan bir İslâm dünyasının, kuşkusuz, ne kendisine ne de başkalarına faydası olabilir.

Şimdiye kadar yapılan oturumlarda filozoflar ile mutasavvıflar arasındaki sert tartışma ve fikrî çatışmalardan söz edildi. Bu tartışmalara kalamcıları da eklediğimizde Müslümanlar arasındaki fikri bölünmüşlüğü ve ötekini sapıklık, dalalet ve küfür ile itham etmenin acı bedelini, İslâm âlemi duraklama ve gerileme olgusuyla ödemiştir. Diğer taraftan, Müslümanlar felsefeyle tanışmadan önce, İslâm âleminin altın çağını yaşadığını dikkate almamız gerekmektedir. Başka bir deyişle ne Hazreti Peygamber, ne raşid halifeler, ne sahabe ve tabiin, ne de onlardan sonra gelen birkaç nesil felsefe ile tanışmıştı. Buna rağmen Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in sünnetinden aldıkları ilham ile daha önceleri gelişmiş medeni bir ortamın bulunmadığı Arap yarımadasından çıkarak çevresindeki imparatorlukları fethetmiş, böylece dünyanın gidişatını değiştirmişlerdir.

Bu bağlamda, ilk iki asırda İslâm dünyasında bulunmayan ancak hicrî ikinci asırdan sonra birer ekol haline gelen felsefe, kelam ve tasavvuf akımları arasındaki sert tartışmaların gölgesinde, 'Kur'an'ın ruhundan uzaklaştık mı?' sorusunu sormak gerekmektedir. Kanaatimce, sonradan oluşan söz konusu ekollerden habersiz olan ve ilk iki asırda yaşayan Müslümanlar Kur'an'ın evrensel mesajını çok iyi anladılar ve bu anlayışlarının doğal sonucu olarak götürebildikleri her yere İslâm'ın evrensel mesajını ulaştırdılar. Söz konusu ruhun özelliklerinden bazılarını sonraki yüzyıllarda bünyesinde barındıran Müslüman filozoflar, Batı'dan aldıkları felsefeyi başka formatlarda tekrar Batı'ya ihraç etmişler ve batinın Ortaçağ zihniyetinden kurtulmasına ciddi katkı sağlamışlardır. Dolayısıyla, "Felsefe gerekli midir?" sorusuna benim cevabım şartlı, 'evet' olacaktır. Kur'an'ın ruhunu ve özünü, başka bir deyişle hayata ve kâinata bakış felsefesini anlamadan, günümüzde olduğu gibi sadece felsefî bilgiye sahip olmak, Müslümanlardan beklenen, çağa tanıklık etme ve medeniyeti şekillendirme misyonunu yerine getirmede yeterli olmayacaktır.

Yusuf Doğan, nahivde yenilikçilik (teccid) konusunda ileri sürülen görüşleri ve bu bağlamda İbn Rüşd'ün önerisini anlattı. Yaklaşık otuz yıldır Arapça öğrenmek ve öğretmekle meşgul olan birisi olarak, nahivde yenilikçilik başka bir deyişle nahvin kolaylaştırılması meselesinde hangi görüş ileri sürülürse sürülsün, Arap toplumlarının mevcut dilsel yapısı devam ettiği sürece bu alanda bir mesafe katetmenin mümkün olamayacağını düşünüyorum. Beni bu düşünceye sevkeden iki neden bulunmaktadır. Bunlardan ilki Arapçada var olan i'rab olgusu; ikincisi de Arap alfabesinde kısa ünlülerin, ünsüzler gibi harfle sembolize edilmemesi gerçeğidir.

Arapçadaki i'rab olgusu, zamanla bozulan Arapçayı konuşan Arapları iki dilli yapmıştır. İstisnasız bütün Arap dünyasında iki dillilik olgusu yaygındır. İki dillilikten kastımız, evde ve sokakta konuşulan dil ile okullarda öğretilen (kullanılan değil) yazı dilidir. Başka bir deyişle yazı dili Arapçası, genelde yazılı dökümanlarda muhafaza edilmekte, yazı dilinin öğretildiği okullar ve

üniversitelerde bile sözlü anlatımda kullanılmamaktadır. Diğer yandan alfabe de eskilerin hareke olarak adlandırdıkları kısa ünlülerin müstakil bir harfle sembolize edilmemesi, okumada çeşitli yanlışlara yol açmaktadır. Doğal olarak bu durum fasih dilin öğrenilme ve kullanılmasındaki güçlüğü artırmaktadır.

Meseleyi sadece nahivden kaynaklanan zorluğa indirgemek ve bu zorluğun üstesinden gelmek için nahvin şu veya bu şekilde kolaylaştırılması gerektiğini söylemek, sorunun çözümüne katkı sağlamayacaktır. Kanaatimizce sorunun çözümünde öncelikle ve ivedilikle atılması gereken ilk adım, fasih dili yaşayan dil haline dönüştürmek olmalıdır. Fasih dili yaşayan bir dil haline dönüştürmek ise onu kullanmakla mümkün olur. Bunu sağlamak için öncelikle kültürlü insanların bu dili kullanmaları, ayrıca, söz konusu dilin kullanımını özendirmeleri gerekmektedir. Bu da görsel ve yazılı medya araçlarında, ayrıca okullarda fasih dilin kullanımını yaygınlaştırmakla mümkün olur. Arap dünyasında böyle bir uygulamanın başlaması, kuşkusuz, fasih dilin öğrenim ve kullanımında karşılaşılan pek çok engelin zamanla kalkmasına yol açacaktır.

X. BÖLÜM / PART X

İSLAM HUKUKU VE FELSEFESİ

ISLAMIC JURISPRUDENCE AND PHILOSOPHY

Editör: Gökhan Sebati IŞKIN

Felsefî-Etik Açından İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi

Founding the Juridical Thought of Ibn Rushd from the Viewpoint of Philosophy and Ethics

Muharrem Kılıç

Giriş

İbn Rüşd (öl. 595/1198), bilimler tasnifi açısından hukuk/fıkıh ve ahlaki, ameli ilimler kapsamında değerlendirmiş ve bunları 'davranış bilimleri' olarak belirlemiştir. Bunlardan ahlak, 'insanın iç dünyasına dönük davranışları normlaştıran bir disiplin' iken hukuk, 'insanın dış dünyasına yönelik davranışlarını düzenleyen bir ilimdir'. İnsanları 'amelî erdemlere' ulaştırmayı amaçlayan hukuk ile insanın iç dünyasına hitap eden ahlak ilmi arasında bir gaye birliği söz konusudur. Hukukun ahlaki gayesini tespit etmeyi amaçlayan İbn Rüşd, hukuk düşüncesini etik bir temele dayandırmaya çalışmış ve hukuk normlarının temel gayesinin 'insani erdemler' olduğunu vurgulamıştır.

Bu teorik çerçevede öncelikle hukukun/fıkıhın mahiyeti ve meşruiyet sorununa dair bir sorgulamayı İbn Rüşd'ün tevarüs ettiği felsefi gelenek düzleminden ortaya koymaya çalışacağız. Entelektüel ve kültürel anlamda Doğu-Batı ilişkisini, bir ikilem ya da dikotomiye değil, bir harmoni ve özgün bir sistematığe dönüştüren İbn Rüşd düşüncesini, çift yönlü bir referans çerçevesinde okumaya çalışacağız. Zira söz konusu felsefi geleneğin hukuk kavramı çerçevesinde problematize ettiği alanların, doğal hukuk kuramları bağlamında sistematik bir düşünüş biçimine dönüştürülmesi, konunun her iki geleneğe (fıkıh teorisi ve doğal hukuk teorisi) atırlarla ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim doğal hukuk kavramı, antik çağdan bu yana siyaset, hukuk ve ahlak felsefesi gibi disiplinlerdeki yasaların ahlaki ve toplumsal temellerine ilişkin öğretileri belirtmek amacıyla kullanılmıştır.¹ Böylece hukuka dair felsefi düşünüşün doğal hukuk felsefesi² olarak tezahür ettiği antik felsefi geleneğin iz sürümüne eklenemeyen bir İbn Rüşd okumasının sağlıklı bir bakış açısı sunmayacağı kanısındayız. Bu yüzden, onun fıkıh düşüncesini, doğal hukuk

¹ Bkz., Douglas Sturm, "Natural Law", *The Encyclopedia of Religion*, (edit. Mircea Eliada), New York, 1987, X, 319. Robert P. George, "Natural Law Ethics", *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, s. 460-461.

² Doğal hukuk düşüncesinin antik felsefi kökeninin, tarihsel açıdan Eflatun'a kadar geri götürülmesi mümkündür. Zira o, küllî felsefi ilgisi çerçevesinde inceleme konusu yapmış olduğu kavramların en iyi formunu, idealini araştırmaktadır. Bu bağlamda Eflatun açısından devlet ve hukuk için en iyi nasıl olmalıdır sorusu esastır. Ancak hukuk felsefesi literatürlerinde daha sistematik biçimde doğal hukuk düşüncesinin ilk antik kuramcısı olarak Cicero ismi zikredilmektedir. Bkz., Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Ankara, 1996. Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara, 1992. Öktem, N.; Türkbağ, A. U., *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul, 1999.

felsefesinin temel sorunsallarını oluşturan hukukun mahiyeti ve hukuk-ahlak ilişkisi bağlamında konu edineceğiz.

Bu doğrultuda İbn Rüşd'ün sistemci bir filozof olarak küllî entelektüel ilgisi ve gaye ekseninde din ile felsefe arasında kurguladığı bütünsellik fikri, bu spesifik konuda referans çerçevemizi her iki geleneğe (felsefe ve fıkıh) temas eder biçimde belirlemeyi gerekli kılmaktadır. Bir taraftan onun fıkıh düşüncesini formüle eden baş yapıtı (*Bidâyetü'l-Müctehid*), öte yandan siyaset ve hukuk düşüncesini antik felsefi geleneğe eklemleyen, Eflatun'un *Devlet (Republic)*'ini³ ihtisar ettiği *ez-Zarûrî fî's-Siyâse* adlı eseri, bu iki gelenek arasında kurguladığı diyalektiğin referansları olarak bu sunumda yer bulacaktır.

Hukukun/Fıkıhın Mahiyeti

Felsefi anlamda hukuk kavramını tanımlama, mahiyet ve gayesini sorgulamaya yönelik düşünce etkinliği tarihsel açıdan antik kökene sahip bir olgudur. Zira genel anlamda varlığa ve varlığa dair bilgi alanlarına ilişkin küllî bir düşünce etkinliği olarak felsefenin, hukukun mahiyeti meselesini felsefi bir problematiğe dönüştürmesi doğaldır. Antikiteden itibaren son iki yüz yıla gelinceye kadar Batı hukuk düşüncesinin ve felsefesinin doğal hukuk geleneği ile eş bir tarihselliğe sahip olduğunu görmekteyiz. Tarihi sürekliliği içerisinde farklılaşan temayülleri/akımları ile birlikte doğal hukuk geleneği, hukukun mahiyetine dair sorgulamayı felsefi bir perspektiften yürütegelmıştır. Bu filozofik perspektifin hukuka dair felsefi düşüncüsü, amelî/pratik felsefenin kapsamına dâhil ettiğini görmekteyiz.

Antik Yunan felsefe geleneğinin büyük yorumcusu İbn Rüşd'ün sistemik-filozofik geleneğin öngördüğü bir perspektivizm ile varlık ve bilgi tasavvuruna dair tüm alanlarda bir zihni çaba ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Ancak tevarüs ettiği antik felsefi gelenekten ayrık olarak İbn Rüşd, varoluşsalılık, meşruiyet, mahiyet ve gaye gibi temel problematikler açısından felsefeden hukuka doğru giden bir anlamlandırma/temellendirme fikrini değil, hukuktan (din/fıkıh) felsefeye doğru yönelen bir anlamlandırma sürecini benimsemiştir. Öyle ki, *Faslu'l-Makâl*'de hukuki bir çerçevede felsefenin meşruiyet zeminini kurmuştur.

Özellikle felsefeye dinî meşruiyet kazandırma amacıyla kaleme aldığı *el-Fasl* ve *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille* adlı eserleri, hukuk felsefesini temellendirdiği felsefi-teolojik yapıtlar olarak nitelendirilebilir. *el-Fasl* adlı eserinde İbn Rüşd, din ile felsefenin uyum içinde olduğunu göstermek amacıyla bir felsefe savunması ortaya koymaktadır.⁴ Bu savunma/temellendirme hukuki/şer'î bir çerçevede şöylece ifadelendirilmiştir;

³ İlk kez bir devlet kuramı (ideal devlet) ortaya koyan filozof olarak Eflatun, 'un bu eseri, bilinen ilk siyaset felsefesi kitabıdır. Ayrıca bu eser, ütopya geleneğinin de başlangıcını oluşturur.

⁴ Bkz., Ehvânî, "İbn Rüşd", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 167.

"Bu sözden amacımız; şer'î bakış açısı ile felsefeye ve mantık ilimlerine bakmanın dini açıdan mubah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır..."⁵

Felsefe etkinliğinin hangi hukuksal kategoriye yerleştirilmesi gerektiği sorusuna cevap arayan İbn Rüşd, hukukun temel metinsel kaynaklarından düşüncesini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yüzden Hourani bu çalışmanın aynı zamanda bir hukuk eseri olarak da nitelendirilebileceğini ifade etmiştir. O yüzden teorisyen bir hukukçu ve uygulayıcı bir yargıç konumu ile kaleme aldığı *el-Fasl* felsefe hakkında hukuki bir risâle niteliğindedir.⁶

Felsefe yapmanın dini bir emir ya da en azından bir tavsiye olduğunu öne süren İbn Rüşd'e göre din, var olanları (*mevcûdât*) akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya davet etmektedir.⁷ Dinin gayesi, insanı doğru/gerçek bilgi ve doğru davranışa/eyleme ulaştırmak ya da bunları öğretmektir.⁸

Bunlardan doğru/gerçek bilgi, Tanrı'yı ve diğer varlıkları oldukları şekilde bilmektir. Doğru davranış/amel ise, mutluluğa götüren eylemleri işlemek, mutsuzluğa yol açan eylemlerden ise kaçınmaktır. Bu fiilleri bilmek, amelî bilgi olarak adlandırılmakta olup, iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, bedeni fiiller olup, bu tür bilgiye hukuk adı verilir. İkincisi ise, nefsâni eylemler/davranışlardır ki, sabır gibi ahlak ve dinin emrettiği veya sakındırdığı erdemlerden oluşmaktadır.⁹

Öte yandan felsefenin işlevi ise, varlığı derinlemesine incelemek ve varlıkların Tanrı'ya delâlet etme biçimini araştırmak ve yorumlamaktır.¹⁰ Bir anlamda din ve felsefe, aralarında çelişki bulunmayan bir hakikatin iki ayrı yorum biçimidir. İnsanı teorik ve pratik yönüyle bir yetkinlik düzeyine ulaştırmayı amaç edinen din ile insanın teorik açıdan yetkinliğini amaçlayan felsefe arasında bir "*gaye birliği*" söz konusudur.¹¹

İbn Rüşd din ile felsefe arasında kurmaya çalıştığı ilişkiyi şu metaforik ifadesiyle ortaya koymuştur; "*Felsefe dinin arkadaşı ve sût kardeşidir. Bu ikisi doğaları açısından kardeş, cevher ve özleri açısından da dostturlar.*"¹² Bu yönüyle tek bir kaynaktan (hakikat) beslenen din ile felsefe arasındaki uyum ilişkisini İbn Rüşd, "*hakikat hakikate ters düşmez, tersine ona uygun olur*" sözüyle¹³ kesin bir biçimde belirlemiştir.

⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fi mâ Beyne'l-Hikmeti ve Ş-Şerîati mine'l-İttisâl*, (yay. ve çev. Bekir Karlığa), (Arapça aslı ile birlikte), İstanbul 1992, s. 63.

⁶ Hourani, George, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londra 1976, s. 19.

⁷ Bkz., İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 64.

⁸ Bkz., İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 101.

⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 100.

¹⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 64.

¹¹ Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 206.

¹² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 115.

¹³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 75.

Felsefe ile din ve özeldir fıkıh/hukuk arasında kurmuş olduğu temellendirme ilişkisindeki antik felsefi gelenekten ayrık perspektifi, İslâm medeniyetinin fıkıh/hukuk tasavvuruna dair genel paradigmasını yansıtmaktadır. Şöyle ki, Müslüman toplumun tarihsel varlığını kuran varoluşsal bir konuma haiz olan fıkıhın, anlamı/mahiyeti ve meşruiyetinin bir sorgulama konusu oluşturmadığını öncelikle ifade edebiliriz. Vahyî bildirimde içkin bulunan normların (nasların) temel kaynaklarını oluşturduğu fıkıhın, teorik çerçevesini inşa eden fıkıh usulü aracılığıyla belirlenen ontolojik ve aksiyolojik çerçevesi, temel bir öncül olarak benimsenmiştir.

Fıkıhın oluşum evresinden itibaren geçirmiş olduğu gelişim süreçlerinde hukuk/fıkıh düşüncesi akıl-nakil kutuplaşması merkezindeki sarkaçta gidip gelen eğilim ve ekolleşmeler şeklinde tebarüz etmiştir. Farklılaşan eğilimlerin varlığına rağmen fıkıhın dair temel paradigmatik tutumun meşruiyet ve mahiyet sorgulamasını içermeyen bir konsensüse dayalı olduğunu ifade edebiliriz. Bu saptama, İbn Rüşd'ün hukuku eksene alarak felsefenin meşruiyetini kurma çabasını anlamlı hale getirmektedir. Her ne kadar İbn Rüşd'ün bu sorgulamayı din-felsefe diyalektiği olarak kurduğu öne sürülebilirse de burada *şeriat* terimini kullanmış olduğunu görmekteyiz. Bu terim genel anlamda din kavramına karşılık olarak kullanılmanın yanı sıra, dini bildirimde dayalı ameli hükümleri de ifade etmektedir. Buna bağlı olarak da fıkıhın/hukukun dine eklenilen bir bütün ya da onun düzenleyici alanlarından birisini oluşturduğu ifade edilebilir.

Bu noktada İbn Rüşd'ün hukuk düşüncesinin, doğal hukukçu antik felsefi geleneğin öngördüğü teorik çerçevede sürdürülebilir bir çizgide olduğu ifade edilebilir. Zira mukayeseli bir değerlendirmede pozitif hukukun kendisine göre tanzim edilme gerekliliği olan, değişmez, evrensel ve *etiko-jüridik* ilkelerden oluşan 'olması gereken hukuk' tasarımının, doğrudan hukukun yaratıcı kaynağını oluşturan vahyî bilginin bir değer alanı ürettiği İslâm hukuku için de varlığını öne sürebiliriz.

Her ne kadar aşağıda değinileceği üzere, İslâm hukukunun düzenleme çerçevesi ve bu çerçevenin dayandığı etik temel, Müslüman düşünürlerin doğal hukuk anlayışına olan ilgisini kestiği öne sürülse de, ana perspektif düzeyinde bir eşleştirmenin olanağı söz konusudur. Özünde İslâm hukukunun etiko-jüridik karakteristiği, doğal hukuk tasarımının öngördüğü kategorik düzeyde 'olan hukuk' (*de lege lata*) ve 'olması gereken hukuk' (*de lege ferenda*) ayrımını kısmen anlamsız kıldığı öne sürülebilir. Ancak, olan ve olması gereken hukuk arasında bir köprü kurmayı amaçlayan doğal hukuksal anlayışın metodolojik düzlemdeki tezahürünü oluşturduğu ifade edilebilecek olan istihsan¹⁴ bu noktada bir açılım sağlamaktadır.

¹⁴ Bkz., Bardakoğlu, Ali, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü", *EÜİFD*, sy. 3, s. 128.

Doğal hukuk tasarımına göre hukuk, değerler sisteminin bir parçasıdır ve olan ile olması gereken (değerler alanı) arasında bir bağ/köprü kurma işlevini üstlenir. Değer ile hukuk arasında bir birleşme ve kesişmeyi ifade eder. Değerlerin normatif bir biçimde ifadelendirilmesi olan doğal hukuk, mutlak ve soyut değerlerin normatif bir dile dönüştürülmesini amaçlayan¹⁵ ve olması gerekeni (adaleti) temsil eden deontolojik bir düzendir.

Hukuk-Ahlak İlişkisi

Genel hukuk düşüncesi tarihine doğal hukukçu felsefi eğilim açısından bakıldığında hukuk ile ahlak arasında ontolojik-zorunlu bir ilişkinin varlığının temel bir öncül olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Ancak bu ilişkinin, pozitivistik hukuk geleneği ile birlikte sistematik bir reddedişe konu olduğunu ifade edebiliriz. Bu hukuk geleneği, hukuka yönelik düşünüşün felsefi metafizik bağlamından koparılması ve buna bağlı olarak hukuk ile ahlak arasında kurgulanan ilişkinin ortadan kaldırılmasını öngörmüştür.

İslâm düşünce geleneğinde varlık ve bilgi tasavvuru açısından hukukun ahlaktan ayrı olarak değerlendirilmediğini görmekteyiz. Nitekim İslâm hukuku, beşeri fiillerin etik-hukuki statüsüne ilişkin olan hükümleri (*ahkâm*) içermektedir. İnsan davranışlarının beş türden etik-hukuki niteliği, vâcib, mendub, müstehab, mekruh veya haram olarak belirlenmiştir. Ancak Sünni çevrenin, bu beş kategoriye rasyonel temel kurma girişiminde bulunan Mutezile'yi reddedişi, doğal hukuk düşüncesine ilgiyi kestiği ifade edilmiştir.¹⁶ Ancak yukarıda da belirtildiği üzere, doğal hukuk algısının öngördüğü çerçeveye uygun bir metodolojik tasarımın İslâm hukuk düşüncesi açısından da varlığını öne sürebiliriz.

Hukuk kavramını etik bir temelde inşâ etmeye çalışan İbn Rüşd, hukuki düzenlemelerin temel gayesini, 'beşerî erdemler' (*fedâil nefsâniyye*) olarak belirlemektedir.¹⁷ Bu amaç ekseninde hukukun yanısıra yine amelî/pratik ilimler kapsamında tasnif ettiği siyaseti de temel ahlaki bir zeminde (etik merkezli hukuk ve siyaset tasavvuru) kurmayı amaçlamaktadır. İbn Rüşd, siyaset felsefesi dolayımında kurguladığı bu perspektifini, Eflatun'un *Devlet (Republic)*'ini ihtisar ettiği *ez-Zarûrî fi's-Siyâse* adlı yapıtında ortaya koymaktadır. Bu eser, İbn Rüşd'ün üstadı Aristo'nun siyaset kuramının yanı sıra kendi özgün siyasi düşüncesini de yansıtmaktadır.

Beşerî erdemler ile toplum sağlığı arasında doğrudan bir ilişkinin varlığını vurgulayan İbn Rüşd'e göre, ruhsal ve fiziksel anlamda toplumsal sağlığın yerinde olmamasının en önemli göstergesi, kent halkının yargıç ve hekimlere olan gereksinimleridir. Ona göre bu gereksinim, o kent halkının

¹⁵ Keyman, Selahattin, "Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili", s. 32-33, *AÜHFD*, c. 47, sy. 1-4, 1998.

¹⁶ Weiss, Bernard, "İslâm Hukuk Biliminde Zahirlik ve Nesnellik", (çev. Muharrem Kılıç), s. 63.

¹⁷ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, (thk. Mâcid el-Hamevi), Beyrut 1995, IV, 1794.

(toplumsal yapının) kötülüğünü (*sû-i hâf*) ve onların görüşlerinin bozukluğunu (*fesâd-ü ârâ*) göstermek için yeterli bir kanıttır. Öte taraftan toplumsal sağlığı yerinde olan erdemli kentin temel özelliklerinden birisi, o kentin/toplumun bu iki sanata yani hukuk ve tabâbet ilmine ihtiyaç duymamalarıdır.¹⁸ İdealize edilen toplumsal yapının ahlaki ve beşerî erdemler üzerinde inşası, böylece bu iki mesleğin âriziliğini ve dolaylı bir biçimde de gerekliliğini ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd kurgulamış olduğu erdemli toplumda hukuk uygulayıcısı olarak yargıcın varlık nedeni ve işlevine dair bir saptamada bulunur. Buna göre ahlaki düzlemde erdemli toplum idealinin realizasyonu için toplumsal sağlığın korunmasının amaçlandığını şu ifadeleri ile vurgulamaktadır;

"Bu kentteki yargıca gelince; tabiatları kötü olan ve sağlığa kavuşmaları için, yani nefsinin ıslah edilmesi için (*islâhu'n-nefs*) hiçbir ilaç kâr etmeyen kimselerin durumunu incelemek için yargıcın varlığına ihtiyaç duyulur ve bu konularda yargıç karar verir. Haklarında karar verdiği kişiler arasında tedip edilmeye yatkın olanlar varsa onları tedip eder ya da eğitir."¹⁹

Erdemli toplum ideali doğrultusunda hukuk ile ahlak arasında bir temellendirme ilişkisi kuran İbn Rüşd, erdem ahlakına dayalı bir yargılama kuramı öngörmektedir. Buna göre hukuk uygulayıcısının (yargıç) sahip olması gereken temel nitelikleri belirleme yoluna gider. Bu meyanda da temel nitelik olarak, erdemlilik ilkesini belirler. Erdemlilik/ahlakilik ilkesi ile hukukun temel amacı olan 'adalet idesi' arasında İbn Rüşd doğrudan bir bağ kurmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede İbn Rüşd ahlak ile adalet idesinin somutlaşması ya da hukuk evreninde tebeddün etmesi arasında kurmuş olduğu korelasyonu şu deyimsele ifadesi ile ortaya koymaktadır:

"Ahlaken kötü olan bir yargıç, adil bir yargıç olamaz. Zira ahlaken kötü olan kişi ne erdem bilir ve ne de erdemlin cevherini."²⁰

Böylece etik bir temelde hukuk düşüncesini kurgulayan İbn Rüşd'ün temel kavramsal dayanaklarından ilki olan 'adalet idesi/erdemli' ortaya çıkmaktadır. Bu erdem, toplumsal esenliğin (*selâmet*), dirlik ve düzenliliğin ve devamlılığın (*bekâ*) anahtarı konumundadır. Adalet, bireysel ve toplumsal yaşamda hakkaniyet²¹ ve eşitlik²² ilkelerini yaşama geçirme idealini içeren bir ahlaki erdemdir. Ona göre adalet erdemi, *bilgelik*, *yiğitlik* ve *ölçülülükten/dengellikten (iffet)* oluşan diğer üç erdemli toplumda var

¹⁸ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî's-Siyâse*, (çev. Ahmed Şehlân), Beyrut 1998, s. 99.

¹⁹ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî's-Siyâse*, s. 101.

²⁰ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî's-Siyâse*, s. 101.

²¹ Hakkaniyet ilkesi, ilk çağda sofistlerden başlayarak doğal hukukun üzerinde durduğu bir kavram olup, pozitif hukuk uygulamasındaki katılık ve aşırılıkların giderilmesi ya da esnetilmesini ifade etmektedir. Doğal hukuk sistemi içerisinde merkezi bir kavram olarak yer almaktadır. Bkz., Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara, 1996, s. 450.

²² Eşitlik ilkesi; adaletin tecellisi ya da temini noktasında temel unsurlardan birisi olarak kabul edilir. Bu iki kavram yer yer özdeş anlam çerçevesinde de kullanılmaktadır. Bu konuda bkz., Çobanoğlu Rahmi, *Hukukta Gaye Problemi*, İstanbul 1964, s. 57. Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul 1984, s. 134. Çeçen, Anıl, *Adalet Kavramı*, İstanbul 1981, s. 49.

olmasına ya da gerçeklik bulmasına imkân tanıyacaktır.²³ 'Adalet erdemi', üretilen davranış biçimleri ve hükümlerde doğruluk ve hakkaniyet idelerinin varlık sebebi olmanın yanı sıra, bu üç erdemi de kapsayan küllî bir erdem olarak tasarlanmaktadır.²⁴

İbn Rüşd'e göre bunlardan ölçülülük erdemi, yalnızca hukuk uygulaması ya da yargılaması özelinde değil, daha genel düzlemde yaşamın tüm alanlarında dengeli bir davranış biçimi geliştirmeyi ifade etmektedir. İbn Rüşd bu temel erdem, bütünüyle toplumsal ahlakın bir unsuru (kent halkının ahlakı) olması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁵

Endülüs Mâlikî hukuk geleneği literatüründe sistematik açıdan büyük bir öneme sahip olan ve Sünnî fıkıh külliyatına fıkıh usulünün metotik uygulanmasının en seçkin örneğini oluşturan *Bidâyetü'l-Müctehid* de²⁶ İbn Rüşd, diğer üç temel erdem, varlık koşulu olan adalet erdemi ve hakkaniyet ilkesi merkezinde bir hukuk tasavvuru ortaya koymaktadır. Ona göre, hukuki düzenlemeler, adalet ve hakkaniyet ilkelerine uygun davranarak haksızlık ve zulüm etmekten uzak durmakla ilgilidir. İbn Rüşd'e göre bu düzenlemeler tümüyle, özünde mal ve can emniyetini amaçlayan hükümlerdir. Nitekim ceza hukuku alanındaki düzenlemeler de bu alana girmektedirler. Zira bu düzenlemeler bütünüyle toplumda bireylerin güven içinde yaşamalarını sağlamak için konulmuş hükümlerdir.²⁷

Bu filozofik temellendirme, hukuk teorisinde maslahat düşüncesine bağlı olarak fıkıhın temel amaçlarını/değerlerini (*makâsîd*) ya da aksiyomatik ilkelerini hiyerarşik bir biçimde belirleme düşüncesinin kavramsallaştırılmasına derinlikli bir boyut katmıştır. Bu kavramsallaştırma sürecinde İbn Rüşd öncesi, Cüveynî (öl. 478/1085) ve onun talebesi olan Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi öncü isimler bulunmaktadır. *Makâsîd* kuramının kavramsallaştırılması sürecinde İbn Rüşd'ün katkısı konusunda farklı yaklaşımlar ileri sürülmekle birlikte²⁸ onun yapmış olduğu katkının, hemşehrisi ve halefi olan Şâtibî'ye (öl. 1388)²⁹ ve onun sistematize ettiği makâsîd kuramına öncülük ettiği ifade edilebilir.

Bu konuda öncü isimlerden birisi olan Gazzâlî, insanlığın genel maslahatı ilkesi ekseninde hukukun korumayı amaçladığı temel ilkeleri "zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât" olarak hiyerarşik bir biçimde üçlü sınıflamaya tabi tutmuştur. Bunlardan zarûriyyât, en üst düzeydeki yararları,

²³ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî's-Siyâse*, s. 120.

²⁴ Adalet erdemine ilişkin bu kuşatıcı küllî kavramsal çerçevenin Kur'ân ve sünnetten mülhem olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim vahyî bilginin bu iki kaynağında adalet kavramı, "düzen, denge, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bkz., İnfitâr 7-8 ayetinde adalet kavramı, insanın fizyolojik ve fizyonomik yapısındaki uyum, ahenk ve estetik anlamlarında kullanılmıştır.

²⁵ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî's-Siyâse*, s. 118-119.

²⁶ Bkz., Uryov, *İbn Rüşd (Averroes)*, s. 66. Brunschvig, "Averroes Juriste", s. 175-176.

²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, IV, 1794.

²⁸ Bu konudaki görüşler için bkz., Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2005, s. 240.

²⁹ Bkz., Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 8-17.

yani toplumun varlığı, dirlik ve düzenliği için vazgeçilmez temel hak ve değerleri ifade etmektedir. Hukukun genel gayeleri (*makâsîd-ı hamse, külliyyât-ı hams, zarûriyyât-ı hamse*) olarak beliren bu kategori altında yaşam (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve dinin korunması yer almaktadır.³⁰ Hukukun tümel ilkelerine dair bu üçlü sınıflamayı İbn Rüşd *ez-Zarûrî fi's-Siyâse* adlı eserinde, insanın sosyal/medeni bir varlık olması açısından bireysel ve toplumsal düzeydeki ihtiyaçlarının kategorik tasnifi olarak sunmaktadır.³¹

Hukukun genel gayeleri (zarûriyyât kategorisi), hukukun temel etik-aksiyomatik ilkelerini oluşturmaktadır. Bu ilkelerin alanının bazı hukuk teorisyenlerince farklı formülasyonlarla genişletildiği görülmektedir. İbn Rüşd bu etik-aksiyomatik alana, hukukun temel idesi olan 'adalet erdemini' dâhil etmiştir. Pozitif düzenlemelerin ardında yer alan değişmez ilkeler olarak etik-hukuksal değerler alanı, hukuka meşruiyet zemini inşa etmektedir. Bu meşruiyet zeminini kuran temel kavram ise 'adalet' idesidir.³² Bunun yanı sıra makâsîd kuramı çerçevesinde İbn Rüşd, 'erdemli bir toplum oluşturma gayesini/değerini' de zarûriyyât kategorisine eklemiştir.³³

Böylece İbn Rüşd'ün hukuk düşüncesinin etik temellendirimi, gaye (*makâsîd*) kuramına dayalı özgün bir yapıya bürünmüştür. Bu yönüyle onun *makâsîd* düşüncesi selef ve haleflerinin algılamalarından ayrılmaktadır. Bu noktayı izah sadedinde Ubeydî, İbn Rüşd'ün, olgunun ıslahı düşüncesinden değil, olguyu yaratan/özne olan insanın ıslahı düşüncesinden hareket ettiğini ifade eder. İbn Rüşd'e göre din ve hukuk, insanların ahlaki erdemler aracılığıyla ıslah edilmesi için var olan iki kurumdur.³⁴ İbn Rüşd, hukuki düzenlemelerin/hükümlerin temel gayelerini (*makâsîd*) yorumlayarak tümel ilkelere/erdemlere ulaşmaya çalışır. Bu ilkeler hukuki düzenlemeler açısından bir değerler alanı yaratır ve bu da hukukun etik temellerini oluşturur.

Bu düşünceden hareketle İbn Rüşd, fıkıh bilginine bu erdemleri (gayeleri) ortaya çıkarma konusunda bir sorumluluk yükler. Zira iyi bir fıkıh bilginin ichtihadı etkinliği, vahyedilen yasanın emrinin ne olduğunu keşfetmekle sona ermez. Fıkıh bilgini bunun ötesine geçerek, ilgili yasanın niçin bu emri ihtiva ettiğini ve neden ona uyulması için tavsiyeye şayan olduğunu sorgulamak durumundadır. Çünkü ona göre vahyi bildirimdeki her bir emrin/hükümün düalist bir doğası söz konusudur. Bunlardan ilki, Allah'ın bu emrine itaati gerektiren kullukla ilgili (*ibâdî*) tabiatıdır. Diğeri ise, her bir şer'î hükümün

³⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Kum h. 1368, I, 286-287. Amidî bu kategorik alanın (zarûriyyât) beş temel gaye, ilke/değer ile sınırlı olduğu görüşünü savunmuştur. Bkz., Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut tsz., IV, 394.

³¹ Bkz., İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 74-75.

³² Bkz., Kılıç, Muharrem, "Etik-Hukuksal Değerlerin Nesnellüğünün/Evrenselliğinin Temellendirilmesi Bağlamında İnsan Hakları Eğitimi", Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu, 26-28 Kasım 2004 İstanbul.

³³ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, IV, 1794. Erdemli bir toplum oluşturma ilkesini İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de öngörmektedir. Bkz., Cüveynî, *el-Giyâsî*, (nşr. Abdülazim ed-Dîb), Katar 1401, s. 181.

³⁴ Ubeydî, Hammâdî, *İbn Rüşd ve Ulûmu's-Şer'iyyeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1991, s. 104.

toplumun iyiliğini/yararını içeren maslahata dayalı doğasıdır (*maslahâ*). Bu yaklaşımını İbn Rüşd, abdest ibadetini örnekleyerek şöylece ortaya koymaktadır. Abdestin ibadete ilişkin olan doğası ya da *ibâdî* yönü, Allah'ın huzuruna çıkmadan önce nefsin arınması ya da temizlenmesidir. Bu ibadetin –abdest-insanların yararına olan doğası ya da *maslahî* yönü ise, temizlenmesi gereken pisliğin hastalıklar için büyük bir etken olması yönüyle, insanların sağlığını korumaktır.³⁵

Abdest ibadetine ilişkin olarak ele aldığı ayakların yıkanması ya da meshedilmesi konusundaki tartışmayı ele alan İbn Rüşd, genel yaklaşımın tersine nassin ayakların meshedilmesine cevaz verdiğini öne sürmektedir. Ancak İbn Rüşd, ayakların yıkanmasının gerekliliği hükmüne varmak için yukarıda değindiğimiz dini emirlerin *ibâdî* ve *maslahî* yönlerine ya da düalistik karakteristiğine dikkat çekmektedir. Bu yaklaşıma binaen o, ibadetlerin makul maslahatlara dayalı olduğunu vurgulamaktadır. *Maslahî* boyutu göz önüne alarak İbn Rüşd, bu konuya ilişkin olarak şu ifadelere yer vermektedir:

“Ayaklar için yıkamak meshetmekten daha uygundur. Baş için ise meshetmek yıkamaktan daha uygundur. Zira ayakların kiri çoğunlukla yıkamakla giderilebilirken, başın kiri meshetmekle giderilebilir. İbadetler konusunda gelen emirler, ruhun arınması gibi bir takım manevi yararlar içermenin yanı sıra, bedenın temizlenmesi gibi bazı maddi yararlar da içerebilir.”³⁶

İbn Rüşd sıradan bir fıkıh bilgininin *ibâdî* yönü anlayacağı ve buna göre hüküm vereceğini, öte taraftan iyi bir fıkıh bilgininin ise, bu emrin *maslahî* yönünü de araştırarak ona göre hükmüne bu maslahattan bir şeyler katmaya çalışacağını ifade etmektedir.³⁷ Bir bütün olarak bu yaklaşımın dini emirlerde benimsenebileceğini öne süren İbn Rüşd, yukarıda da değinildiği üzere, iyi bir yargıcın *Bidâye'*de konu edilen bütün dini emirlerin tümüyle tek bir amaca matuf olduğunu daima aklında tutması gerektiğini öne sürmektedir.³⁸

Grek felsefesinin siyaset ve hukuk biliminin temel kavramlarına ilişkin yaklaşımlarını bilen İbn Rüşd, hukuk ile ahlak arasında bir köprü kurmaya çalışmış ve hukuk kurallarını kişiyi geliştirme amacı güden bir ahlaka irca etmeye çaba göstermiştir. Doğal hukuk tasarımına uygun biçimde hukuk ile ahlak arasında bir köprü kurmayı amaçlayan İbn Rüşd, *Bidâye'*nin sonunda bunu açık bir biçimde formüle ederek, fıkıhın bireysel veya bireyler arası ahlak bağlamında analiz edilebilirliğini ortaya koymuştur. Yukarıda değinmiş olduğumuz dört temel erdem olan, 'adalet (*adl*), ölçülülük (*iffet*), cesaret ve cömertlik (*seha*)'

³⁵ Bkz., İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 26.

³⁶ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 39.

³⁷ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 165.

³⁸ Griffel, "İbn Rüşd ve Gazalî İlişisine Yeni Bir Yaklaşım", s. 90-91.

hukuk düzeninin temelini oluşturmuştur. İbadetler de bu değerlerin yerleşmesinin ya da güçlenmesinin aracı olarak algılanmıştır.³⁹

İbn Rüşd şer'î hükümlerin, hâkimlerin hakkında hüküm verdikleri ve vermedikleri konular olmak üzere iki kısma ayrıldığını ve *Bidâye'*de ele aldığı meselelerin çoğunun birinci kısma girdiğini ifade eder. İkinci kısma giren hükümler ise, yapılması teşvik edilen (*mendûb ileyh*) fiiller olup, başkasının selamını almak ve aksıran kişiye hayır dua etmek gibi ahlaki davranışları içerir.⁴⁰

İbn Rüşd *es-Sünenü'l-Meşrûatü'l-Ameliyye'*nin, insani erdemler veya ahlaki üstünlüğü (*fedâil nefsâniyye*) ifade ettiğini belirtir. Bu erdemlerden (ahlaki değerler) bazılarını şöyle sırlamaktadır; kendisine saygı gösterilmesi gereken kimseye saygı gösterip, iyiliklerine karşı şükretmeyle ilgilidir ki, ibadetler de bu kısma girmektedir. Bu erdemlerden bir kısmı da, ölçülülük (*iffet*) olarak adlandırılan erdemle ilgili olup, bunlar yeme-içme adabı ve evlilik ilişkileri (*menâkih*) konusunda vârid olan emirler (*sünen*) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁴¹

Toplumsal hayatın devamı için gerekli olan erdemlerden birisi de, toplumda bireylerin birbirlerini sevmeleri ve birbirlerine maddi ve manevi anlamda yardımcı ve destek olmalarıdır. Bireylerin birbirlerine manevi anlamda destek olmaları ise, '*iyiliği emir ve kötülükten alıkoymayla*' gerçekleşir.⁴²

Adalet, hakkaniyet ve ölçülülük gibi erdemleri esas alan hukuk tasarımına uygun biçimde İbn Rüşd fıkıhı, salt maddi yaptırıma dayalı formel hukuk kuralları olarak düşünmemektedir. Ona göre fıkıh, ahlak ve insanlığın ortak tecrübesiyle ilişkilidir. Böylece o, beşerî tecrübe birikiminin ürünü olan temel insani değerler ve ahlak ile hukukun uyumunu *Bidâye'*de⁴³ ve *ez-Zarûfî fî's-Siyâse'*sinde ortaya koymaya çalışmıştır.

Sonuç olarak, bu anlayış doğrultusunda İbn Rüşd'ün döneminin fıkıh bilginlerine eleştiriler yönelttiğini görmekteyiz. Bu eleştirel tutum onun etik temelli hukuk tasavvuruna da uygun düşmektedir. Ona göre fıkıh bilginleri ilgili oldukları alanın etik boyutlarını unutmuşlardır.⁴⁴

³⁹ Bkz., Brunschvig, "Averroes Juriste", s. 197-198. Apaydın, H. Yunus, "İbn Rüşd" md. *DİA*, XX, 290.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1794.

⁴¹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1794.

⁴² İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1794.

⁴³ Apaydın, "İbn Rüşd" md. *DİA*, XX, 289-290.

⁴⁴ Bkz., İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, III, 1284. Fierro, Maribel, "The Legal Policies of The Almohad Caliphs...", *Journal of Islamic Studies*, 10:3 (1999), s. 243. Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 210-211.

Mukayeseli İslâm Hukukunda İbn Rüşd'ün Yeri

The Place of Ibn Rushd in Comparative Islamic Law

Abdullah Kahraman

Mukayeseli Hukuk Kavramı

Mukayeseli hukuk, muhtelif hukuk sistemlerinde aynı ictimâî meselelerin haline yarayan hukuk müesseselerinin yaşayan hükümleri arasındaki benzerlik ve farkları gösteren karşılıklı irtibat ve münasebetleri (objektif izafet rabitasını) muayyen usul ile bulma ilmidir¹.

Bir başka tanıma göre mukayeseli hukuk (comparative law), ulusal veya uluslar arası çeşitli hukuk sistemleri arasında, bu sistemlerin anlam ve üslupları yönünden ilişki kurulmasını ya da sözkonusu sistemlerinin karşılaştırma yapmaya elverişli olan hukukî hüküm, kavram ya da kurumları arasında benzerlik veya farklılık bakımından ilişki kurulmasını konu alan bir hukuk disiplini. Bu disiplinin temel amacı; çeşitli hukuklar arasında gözlenen ayrılıkların ne derece köklü veya yüzeysel olduğunu ortaya koymak, bu ayrılıkların nedenleri ve türedikleri sistemlerin genel yapılarıyla olan ilişkilerini tespit etmek ve görev üstlendikleri özel şartlar dikkate alınarak, incelenen özel hukuk kurallarının başarı ya da başarısızlıkları hakkında bir değer ölçüsü meydana getirebilmektir².

Tarihi Eski Yunan'a kadar dayanan bu disiplinle ilgili sistematik çalışmalar XVI. yüzyıldan itibaren başlamış, XIX. yüzyıldan beri de mukayeseli hukuk bağımsız bir hukuk disiplini haline gelmiştir.

İslâm Hukukuna Mukayeseli Hukuk Deme İmkânı Var mı?

Mukayeseli hukukun mahiyeti ve gayesi düşünüldüğünde İslâm hukuk tarihinde ortaya çıkan "hilaf" ilminin bu hukuk branşına yakın olduğu söylenebilir. Nitekim son dönemde bazı müellifler hilaf ilmi ile mukayeseli hukuk ilmi arasında ilişki kurmaya çalışmış ve hatta bunların aynı anlama geldiğini ifade etmişlerdir. Bunun yanında hilaf ilminin mukayeseli hukuktan çok "mukayeseli mezhepler hukuku" ile daha fazla örtüştüğünü söyleyenler de olmuştur³.

Mukayeseli hukuk adıyla anılan hukuk disiplini ile hilaf ilmi arasında bazı benzerlikler bulunduğu kesin olsa da bu iki disiplini, aralarındaki esaslı

¹ *Türk Hukuk Lügati*, 246.

² Koca, Ferhat, "Önsöz" (Debûsî'nin Mukayeseli İslâm Hukukunun Temellendirilmesi adlı tercümesine yazdığı Önsöz), Ankara 2002, 7; a.mlf., "Giriş" (Debûsî'nin Mukayeseli İslâm Hukukunun Temellendirilmesi adlı tercümesine yazdığı Giriş), 23.

³ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1976, I, 324; *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, Kuveyt 1983, I, 51; Koca, 21.

farklılıklar dolayısıyla aynı düzlemde görme imkânı yoktur. Zira mukayeseli hukuk ilmi değişik ülke hukuk sistem ve normlarını ele alıp mukayese ederken, hilaf ilmi mukayeselerinde İslâm hukuku dışına taşmamaktadır. Mukayeseli hukuk değerlendirmelerinde ilmî tarafsızlık esas olduğu halde özellikle cedel yöntemiyle yazılan hilaf kitaplarında ilmî tarafsızlık bir yana, mezhep müdafaası egemendir⁴.

Bu görüşler birlikte değerlendirildiğinde şunu söylemek mümkündür: İslâm hukuk tarihinde farklı hukuk mezheplerine ait hukuki görüş, kavram veya kurumlarının farklılık veya benzerliklerinin incelendiği hilaf ilmi, en azından İslâm hukukunun kendi içinde karşılaştırmalı hukuk veya "mukayeseli İslâm hukuku" adıyla anılabilir⁵.

Mukayeseli İslâm Hukuku Kavramı

Hukuk doktrinleri genel olarak hukukçuların icthatlarından meydana gelir. Hukukçular zaman zaman aynı konuda farklı görüşler serdediler. Hukukçuların farklı görüşlerini birbiriyle karşılaştırmak mukayeseli hukuk ilminin konusudur ve mukayeseli hukuk bu karşılaştırmadan doğmuştur. Aslında mukayeseli hukuk tabiri daha çok farklı hukuk sistemlerinin aynı konudaki hükümlerini karşılaştırmayı ifade eder. Fakat aynı amaçlı karşılaştırma İslâm hukukunun kendi içinde de yapılmıştır. Bu karşılaştırma önceleri daha çok farklı müctehitlerin icthatları arasında yapılırken, mezhepler teşekkül ettikten sonra mezhepler arasında yapılmaya başlanmıştır. Yine ilk dönemlerde böyle bir tabir olmasa da "hilaf" veya "ihtilafu'l-fukahâ" terimi büyük ölçüde bu mukayese işlemini ifade etmekteydi. Klasik dönem İslâm hukukçuları mukayeselerini İslâm âlim ve Müctehidlerinin görüşleri arasında yaptıklarından bu karşılaştırmalar daha çok "mukayeseli mezhepler hukuku" veya kısaca "mukayeseli İslâm hukuku" tabiriyle ifade edilebilir. İbn Rüşd'ün de bu disiplinde önemli bir yeri bulunmaktadır.

Mukayeseli İslâm Hukukunun Tarihine Kısa Bakış

Mukayeseli hukukun İslâm hukuk tarihindeki izdüşümlerini "hilaf" veya "ihtilafu'l-fukahâ" adıyla yazılan kitaplarda görmekteyiz. Hicrî ilk üç asır boyunca gösterdiği gelişmeler sonucunda müstakil bir ilim haline gelen İslâm hukuku (fıkıh), toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek boyutta hükümleri bünyesinde toplamış ve hukuk ekollerinin (mezhep) de sahibi olmuştur. Bu ekollere mensup hukukçular (fakîh), dinî-hukukî (şer'î) hükümlerin kaynakları (delil), bu kaynakların hiyerarşik yapısı ve değeri, kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemleri, çıkarılan hükümlerin zamana dayanıklılığı, esnek olup olmadığı gibi konularda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Böylece klasik İslâm hukuku tarihinde mukayeseli hukukun ilk verilerini, fakihlerin hukukî

⁴ Bk. Özen, Şükrü, "Hilaf" md., DİA, XVII, 536.

⁵ Koca, 25.

meselelere ilişkin ihtilafları oluşturmuştur. Bu ihtilaflar hicrî I. ve II. asırda hususî bir ilim dalı içerisinde ele alınmayıp şifahî olarak ilim meclislerinde dolaşmış ancak belli bir zamandan sonra özellikle de hicrî V. Asırdan itibaren derlenerek "hilâf" veya "ihtilâfu'l-fukahâ" adıyla yazılan müstakil kitapların konusunu teşkil etmişlerdir. Ebû Yusuf (182/798)'un *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâi, İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ*, İbn Cerîr et-Taberî (310/923)'nin *İhtilâfu'l-fukahâ* ve Ebû Câfer et-Tahâvî (321/933)'nin *İhtilâfu'l-ulemâ* adlı eseri bu türün ilk örnekleri arasında sayılabilir.

İslâm hukuk tarihinde ortaya çıkan hilaf kitapları, farklı hukuk ekol ve doktrinlerinin hukukî kavram, hüküm, yöntem vb. farklılık ve benzerliklerini bazen cedel tarzında bazen mukayese mantığıyla inceleme ve tartışma konusu yapmışlardır. Böylece "hilaf" ve "hilâfiyât" disiplini ortaya çıkmıştır. Aynı hukuk sistemi içerisinde oluşması ve mukayesesini bu hukukun farklı ekolleri içerisinde kalarak yapması sebebiyle bu disipline, "mukâyeseli İslâm hukuku" adını verme imkânı bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Nitekim son dönemlerde "hilaf ilmi" ile "mukâyeseli hukuk" arasında ilişki kurulmaya çalışıldığı ve hatta adı geçen bu iki ilmin aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. İslâm hukukçuları "*el-Fikhu'l-mukâran*" (mukâyeseli fıkıh) tabirini geliştirmiş, bunun yanında hilaf ilmini, "mezhepler arası mukâyeseli hukuk" (mukâranatü'l-mezâhib) olarak takdim edenler de olmuştur. Bu adla yazılan kitaplarla ilm-i hilaf kitapları arasında konu ve üslup bakımından fazla bir fark bulunmamaktadır. Ancak "*el-Fikhu'l-mukâran*" terimi, hilaf tabirine göre, modern hukuktaki mukâyeseli hukuk tabiri ile daha fazla örtüşmektedir⁶.

Kaynakların verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre İbn Rüşd'ten önce mukâyeseli İslâm hukuku diyebileceğimiz "hilaf" ilmi konusunda zengin bir edebiyat meydana getirilmiştir. İbn Rüşd'ün "*Bidâyetü'l-Müctehid*" adlı eseri bu türün, kendine mahsus özellikler taşıyan iyi ve olgun bir türüdür. Şüphesiz bu konuda İbn Rüşd'ten sonra da pek çok eser kaleme alınmıştır⁷.

İbn Rüşd ve Mukâyeseli İslâm Hukuku

Fıkıh kültürüne sahip entelektüel birikim sahibi bir aileye mensup olan İbn Rüşd, İslâm dünyasında ve batıda fıkıhçı kimliğinden ziyade felsefeci yönüyle tanınmaktadır. Onun bu imajının oluşmasında felsefî eserlerinin özellikle de Aristo'nun eserlerini şerh etmesinin önemli rolü vardır. Fakat aynı zamanda o, İslâm hukukuna da vâkıf bir âlimdir. Ailesinin geleneğini sürdürerek o, hem meşhur bir felsefeci hem de hukukçu olmayı başarabilmiştir. "Endülüs'ün filozofu ve fakihî" ünvanıyla anılması bu başarısının ifadesidir. Felsefeye dair vermiş olduğu eserler onun fıkıhçılığını biraz gölgede bırakmıştır.

⁶ Bk. Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstihâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, İstanbul 1976, I, 324; Özen, Şükrü, "Hilâf" md., DİA, XVII, 536; Koca, "Giriş" (Debûsî'nin Mukâyeseli İslam Hukukununun Temellendirilmesi adlı tercümesine yazdığı Giriş), 21-22.

⁷ Kısa bir literatür listesi için bk., Koca, 40-47.

Ancak İslâm hukukuna vakıf olanlar onun fıkhındaki müstesna yerinin farkındadırlar. Çünkü filozof İbn Rüşd, fıkıhla da uygulamanın içine girecek kadar yakından ilgilenmiş, dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerinden olan İşbiliye ve Kurtuba gibi şehirlerde kadılık yapmıştır. Bu durum onun teorik fıkıhçılığına ilaveten pratik hukuk hayatına da önemli katkılar sağlamıştır. Uygulamanın içinden gelmesi şüphesiz hukukçuluğuna müsbet anlamda tesir etmiş, bu durum onun görüş, değerlendirme ve fetvalarına yansımıştır.

İbn Rüşd güçlü bir hukukçu olmasına rağmen halefleri tarafından hak ettiği ilgiyi görememiştir. Zira mezhep içinde bile onun görüş ve fetvalarına karşı bir ilgisizliğin, belki de tereddüdün hâsıl olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durumun görünen sebepleri arasında, mukayeselerinde özgün bir üslup benimseyip mensubu bulunduğu Malikî mezhebi lehine taassup göstermemesi ve felsefeyle olan sıkı ilişkisi gösterilebilir. Her ne kadar din-felsefe ilişkisinde, uzlaştırmacı davranmış ve felsefi birikimini dinin lehine kullanmaya çalışmışsa da, yine de Gazalî'nin tenkit ettiği felsefeye taraftar ve felsefecilerin safında görülmüştür.

Aslında İbn Rüşd bir mezhebin sınırları içerisine sığmayacak kadar çaplı bir İslâm hukukçusudur. Hukukî konulardaki yaklaşımları dikkate alındığında onun düşüncesinde mezhebin, dinî olmaktan ziyade sosyolojik bir zaruret olduğu söylenebilir. Bu sebeple o, mutaassıp Malikî bir muhitte yaşamasına rağmen başka görüşleri de tercih edebilmektedir. Klasik bir mezhep taraftarı tanımına tam olarak uygun düşmese bile, yine de o Malikî olarak bilinir. Büyük ölçüde bu durum, bölgesel zarurettten, kadılık görevinde bulunmasından ve halkın genel temayülünü önemsemesinden kaynaklanmaktadır.

Bunun en önemli delili bize kadar intikal eden ve mütalaa şansına sahip olduğumuz mukayeseli İslâm hukukunun özgün bir ürünü olan *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesit* adlı mükemmel eseridir.

Özellikle bu eserindeki üslubu ve farklı görüşler arasında yapmış olduğu isabetli mukayeseler, onun fıkha, fıkıh usulüne, fıkıh mantığına ve ihtilafu'l-hadis ilmine hâkimiyetinin boyutları hakkında önemli ipuçları vermektedir. Fıkıhî görüşlerini felsefeci kimliğinin verdiği rahatlıkla ortaya koyması ve mutaassıp bir mezhep mensubu yaklaşımı sergilememesi, fetvaları konusunda gizli bir tereddüt uyandırmış ve halefleri tarafından fıkıhçılığının ön plana çıkarılmamasına sebebiyet verdiği bir gerçektir⁸. Fakat yine de bu durum onun fıkıhçılığına asla halel getirmez. Çünkü o, mezkûr eseriyile özgün bir duruş sergilemiş ve mukayeseli İslâm hukuku alanında sıradan bir eser değil de bu türün en mükemmel örneklerinden birini ortaya koymaya muvaffak olmuştur. Hatta bu eseri ile sadece hilaf türünde bir kitap yazmanın ötesinde hedefleri bulunduğunu düşünenler olmuştur. Merak edip bu hedefin izini süren

⁸ Bk. Apaydın, Yunus, "İbn Rüşd" md., DİA,

bazı araştırmacılar bu eseriyle onun mezhepleri birleştirme (*takrîbu'l-mezâhib*) amacı güttüğünü ve Müslüman toplumu evrensel tek bir hukuk sistemi altında kontrol edebilecek bir usul çalışması ortaya koymaya çaba gösterdiğini bile düşünmüşlerdir. Şüphesiz onları bu düşünceye sevk eden İbn Rüşd'ün kimliği ve eserindeki yöntemidir⁹.

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesit* adlı eserini mukayeseli İslâm hukukunun farklı ve mükemmel bir örneği kılan hususların başında onun bu eserinde farazî fıkıh meselelerini tartışmak yerine, sosyal gerçekliği bulunan meseleleri ele almış olması ve fakihlerin hareket noktalarını ve görüşlerini takdim ederken olabildiği kadar mezhebi lehine taassup göstermeyip objektif davranmasıdır. Bunun en önemli göstergesi zaman zaman kendi mezhebinin görüşlerinin zayıf, diğer mezheplerin görüşlerinin de isabetli olduğunun açıkça ve açık yüreklilikle ifade edebilmesidir¹⁰. Onun sosyal gerçekliği olan meseleleri tercihinde, kadılık yapmış olması dolayısıyla pratik hukuk hayatının içinde olmasının önemli rolü olduğu düşünülebilir. İbn Rüşd'ten önce yazılan mukayeseli İslâm hukuku (*ihtilafu'l-fukaha*) eserleri genellikle mensubu buldukları mezhebi savunmak ve onun delillerinin daha güçlü ve görüşlerinin daha tutarlı olduğunu ortaya koyma amacına yöneliktir. İbn Rüşd'ün eseri de mukayeseli İslâm hukuku türünde yazılmış olmakla birlikte objektif bir yaklaşım içermektedir. Bunun en önemli sebebi, İbn Rüşd'ün mezhebi değil de doğruyu yani mensubiyeti değil de isabeti, medlulü değil de delili ve Şâriin maksatlarını önemsemesi olmalıdır.

Kendi dönemi ve yaşadığı Endülüs bölgesi dikkate alındığında İbn Rüşd'ün hukuk alanındaki mukâyeseciliği o döneme göre orijinal ve farklı unsurlar taşımaktadır. Çünkü o, Malikî mezhebine taassup derecesinde bağlı olunan bir ortamda bütün mezheplere olduğu gibi, kendi mezhebinin görüşlerine de dışarıdan, objektif bir mantık ve soğukkanlı bir tavırla bakabilmiştir. Onun yaklaşımları dikkate alındığında aslında onu klasik anlamda bir mezhep müntesibi saymak tam olarak isabetli olmaz. Onun Malikî olması veya prensip olarak Malikî mezhebini takip etmesi büyük ölçüde yaşadığı bölgenin mezhebî özelliği ile ilgilidir. Çünkü onun, Malikî mezhebi doktrinini oluşturan görüşleri de diğer mezhepler gibi, pozitif İslâm hukukuna aday görüşlerden birisi olarak kabul ettiği ve söz konusu mezhebe bundan daha fazla bir önem ve üstünlük atfetmediği anlaşılmaktadır. Nitekim onun mukayesesi başka mezhep müntesipleri gibi, mezhep yarıştırmak ve kendi mezhebini başkalarından üstün göstermek gibi bir duygusallıktan uzaktır. Mukayeseli İslâm hukukuna dair yazdığı eserindeki yaklaşımlar bunun sayısız örnekleriyle doludur. Birçok meselede kendi mezhep imamı Malik'i tenkit

⁹ Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2005, 176.

¹⁰ Örnek olarak bk. *Bidâyetü'l-Müctehid*, Kum 1378 (el-Mecmeu'l-âli li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslamiyye nesri), I, 91, 108, 122, 135, 185, 216.

etmesi, muhalif mezheplerin görüşlerini tercih etmesi, zaman zaman meseleyi tercihsiz bırakması ve fukahanın "taabbudî" olarak kabul ettiği bazı meselelerin "talilî" olduğunu ortaya koyması onun objektif ve özgün yaklaşımlarından bazılarıdır. Bu sebeple onun hukuk düşüncesinde belli bir mezhebe bağlanmanın dinî olmaktan çok psikolojik ve sosyolojik bir zarûret olduğu anlaşılmaktadır.

Farklı mezhep görüşlerini mukayese ederken İbn Rüşd, mensubu bulunduğu mezhebi savunma ve üstün gösterme gayesi taşımadığı gibi, onun yaklaşımının mezhepleri yakınlaştırma amacına yönelik olduğu da tam olarak söylenemez. Onun bu mukayesedeki esas maksadının Şâriin maksatlarını ve ilahî-tabîî hukuku tespit gayreti olduğu düşünülebilir.

Mukayeselerinin ana eksenine delili yerleştiren İbn Rüşd, bu yaklaşıma sahip mukayeseli hukukçuların önderi sayılır. Onun bu alandaki başarısını takdir eden bazı araştırmacılar, gerek ondan önce gerekse sonra onun bakış açısına sahip bir hukukçu bulunmadığını öne sürerler. Bunun en açık göstergelerinden biri, onun delilini zayıf bulduğu cumhurun görüşüne, delili güçlü olan azınlığın görüşünü tercih etmesidir.

İbn Rüşd'ün zaman zaman kendi mezhebi olan Malikiliğin görüşlerini tercih etmekle birlikte, objektif yaklaşım sergileyebilmesinde onun mukayese yelpazesini oldukça geniş tutmasının da önemli bir rolü olduğu söylenebilir. Çünkü o, mukayeselerinde sadece meşhur dört Sünni mezhep çerçevesinde kalmamış, Evzai, Sufyan-ı Sevri, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Leys b. Sa'd, Ebû Sevr, İbn Şübrüme, İshak b. Rahuye, Taberî ve Zahiri mezhebi gibi yaşamayan mezhep görüşlerine de yer vermiştir. Hatta bazı Şii müellifler zikrettiği Zahiri mezhebinin bazı görüşlerini dikkate alarak aslında onun mukayesesinin Şia-İmamiyyeyi de kapsadığını dile getirmişlerdir¹¹. Zahirilerin, Malikiler gibi, Şia ile de tarihin belli bir döneminde aynı muhiti paylaştıkları düşünülürse bu görüşe isabet payı verilebilir.

İbn Rüşd'ün mukayeseli İslâm hukukundaki yöntemi ve bu alana katkılarını kısaca şu maddeler altında toplayabiliriz:

1. Her konuyla ilgili olarak temel meseleleri ele alıp teferruata girmemesi. Ona göre bu meseleler, hakkında şer'î delil bulunan mantuk veya mantuka yakın, sahabe devrinden taklit dönemine kadar, hakkında ittifak bulunan veya en çok ihtilaf edilen meselelerdir. Eserinde yer yer bu ilkesini tekrar eder. O fıkihta hem problem çözme, hem kolaylık hem de pratiklikten yanadır.

2. Bilimsel verilerden yararlanması. Bazı fikhî meselelerde tıp ve astronomi başta olmak üzere konuyla ilgisi bulunan bilim dallarından

¹¹ Bk. M. Ali es-Seyyid Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*, "İbn Rüşd el-Fakîhu'l-Mâlikî ve'l-fikhu'l-mukâran" (Bidayetü'l-müctehid'in el-Mecmeu'l-âli li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslamiyye neşrinin başında), 21; er-Rağrûğî, Emin Abdulfahiz Ebû Bekr, *İttifâkâtü İbn Rüşd el-Hafîd min hilâli kitâbihi bidayeti'l-müctehid*, Libya 2001, 33.

yararlanmayı ihmal etmemiştir. Mesela, hâmile kadının aynı zamanda adet görüp görmemesi meselesinde Hipokrat ve Galen'in görüşünden yararlandığı görülmektedir¹². Yine o suda boğulan, kalp sektesine maruz kalan ve damar tıkanıklığı hastalığına müptela olanların ölüm alametleri göstermeleri durumunda hemen gömülmeyle bir müddet bekleyip uzmanların görüşüne başvurup öldükleri kesinleştikten sonra gömülme tavsiye eder¹³. Hilalin tespiti konusunda da astronomiden yararlanmak gerektiğini söyler.

3. Meselelerin delil ve gerekçelerini zikretmesi. İbn Rüşd hacmi nispeten kısa olan bu eserinde görüşleri mukayese ederken tarafların delillerine yer vermek durumunda kalmıştır. Delilleri zikrederken, kitap, sünnet ve kıyas sırasını takip eder. Bir konuyla ilgili sahih nakil bulunmuyorsa onu açıkça ifade eder. Bu durumda ihtilafın yapılan kıyasa dayalı yorumlardan kaynaklandığını söyler ve değerlendirmelerini buna göre yapar. Bazen bir tercihte bulunurken kimi zaman da tamamen ictihata dayalı meselelerde tercihin zor olduğunu söyler ve tercihten kaçınır. Meselenin ayet ve hadis gibi naklî delillere dayandığı durumlarda varsa ittifakı belirtir. Şayet mesele delile rağmen ihtilafı ise ihtilafın nereden kaynaklandığını tespitte çalışır. Onun tespitlerine göre hakkında naklî delil bulunan meselelerde ihtilaf ya dilbilgisi kurallarına ya kelimelerin sözlük, terim, hakikat veya mecaz açısından değerlendirilmelerine veya konuyla ilgili hadislerin sıhhat ve yorum farkına dayanmaktadır.

4. İhtilafın sebeplerini açıklaması. Bir önceki maddede de ifade edildiği üzere o, ihtilafın sebeplerini derli toplu olarak muhakkak belirtir.

5. Hadisten kaynaklanan ihtilaflarda teâruz-tercih ve ihtilafu'l-hadis ilminden yararlanması. İbn Rüşd'ün aynı konuyla ilgili fakat teâruz halinde bulunan hadisleri değerlendirip uzlaştırma yoluna gitmesi esnasındaki yöntemi onun fıkıh, fıkıh usulü yanında hadis ve hadis usulüne de vukufiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir.

6. Taabbudî olarak kabul edilen bazı meselelerin talif olduğunu göstermesi. Mesela köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması ile ilgili hadisi hadisin neden yedi sayısını önerdiğini değerlendiren fukahâ genel olarak bu sayının taabbudî olduğu kanaatine varmıştır. İbn Rüşd ise bunun akılla kavranabilir bir illet taşıdığını bunun da köpeğin kaba bulaştırma ihtimali bulunan mikrop olduğunu söylemiştir¹⁴. Necasetin su ile temizlenmesine taabbudî bir anlam yükleyen fukahaya katılmayan İbn Rüşd bunun tamamen suyun temizleyici özelliğine dayandığını ve taabbudî değil talif olduğunu savunur ve şu güzel tespiti yapar: "Fakihler illetin tayin ve tespitinden âciz

¹² İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 150.

¹³ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 489.

¹⁴ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 108.

kaldıkları zaman o hükmün manası akılla kavranılamayan taabbudî bir hüküm olduğuna karar verirler"¹⁵.

7. Taklide karşı çıkıp içtihadı savunması. Onun ele aldığımız bu eserinde isminden içeriğine kadar en dikkat çeken hususlardan biri, taklide karşı ve ictihatdan yana olan tavrıdır.

8. İnsanların tecrübe alanlarına dâhil olan konularda ihtilafı bulunan nasstan ziyade tecrübenin esas alınmasını önermesi. Mesela o, hayzın asgari ve azami süresinin belirlenmesi meselesinde fukahanın ihtilaflarının mesnetsiz olduğunu bu konunun tecrübeyle bilinebileceğini söylemektedir¹⁶.

9. İctihadî meselelerde kesin bir tercih yapmanın zorluğuna işaret etmesi. Köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması meselesi bunun örneklerinden biridir¹⁷.

10. Hata edebileceğini kabul eder ve bu hatayı buluna düzeltme hakkı verir¹⁸.

11. Fıkıh usulü kaidelerine yer verir. Bir anlamda *Bidayetü'l-Müctehid* adlı eserinde "Tahrîcü'l-furû' ale'l-usul" ilmini tatbik eder.

¹⁵ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 109.

¹⁶ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 146.

¹⁷ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 108.

¹⁸ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 217.

İbn Rüşd'ün Mezhep Görüşlerini Tespitteki İisabet Durumu

Ibn Rushd's Discussions on Islamic Sects

Orhan Çeker

Havva Usta, Yasemin Nar, Zübeyde Sayman

İbn Rüşd'ün (v.595) Bidâyetü'l-Müctehid adlı eseri, mezhepleri mukayeseli olarak ele alan hilâf eserlerindedir. Çalışmalarımız esnasında, İbn Rüşd'ün farklı mezheplerden görüş nakledeırken hata etmiş olabileceği kanaati uyandı. Öteden beri bu görüşlerin tesbitini arzu ediyorduk. Sonuçta, danışman olarak dört ayrı yüksek lisans teziyle bu tespit çalışmasını yaptırmayı düşündük. Ebû Hanife, Şafîi ve Zâhirîlere ait görüşlerin tespiti çalışması bitmiş bulunmaktadır. Bunlardan Ebû Hanife'ye ait görüşlerin tesbitini Havva Usta yapmıştır. Eserde yapmış olduğu inceleme neticesinde 974 görüş tesbit ederek bunları Hanefî kaynaklardan tahkik neticesinde 93 görüşün hatalı olarak nakledildiği bilgisine ulaşmıştır. Şafîi'ye ait görüşlerin tahkikini Yasemin Nar çalıştı. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Şafîi'ye dair 1068 görüşü incelemiş olup, 22 tane görüşün hatalı olarak nakledildiğini tespit etmiştir. Zâhirîlere ait görüşleri Zübeyde Sayman tahkik etti. İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'sı çerçevesinde yaptığı çalışmada Zahirî mezhebine ait ve "Ulema ittifak etmiştir." şeklinde nakledilen toplam 552 görüşten 43'ünün hatalı olarak nakledildiğini gördük. Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin tesbiti çalışması ise halen devam etmektedir.

Buna göre İbn Rüşd, Ebû Hanife'nin görüşlerini nakledeırken %9,5; Şafîi'nin görüşlerini nakledeırken %2; Zahirîlerin görüşlerini nakledeırken de %7,8 oranında isabet edememiştir. Böylece bu çalışmalarda toplam 2594 görüş tahkik edilmiş olup, 158 hatalı görüşün olduğu görülmüştür. Yüzde olarak ifade edecek olursak %6 oranında hata yapılmıştır diyebiliriz.

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'inde Ebû Hanife'ye Ait Görüşlerin Tahkiki

Giriş

Eserde yapmış olduğumuz inceleme neticesinde 974 görüş tesbit ederek bunları Hanefî kaynaklardan tahkik neticesinde 93 görüşün hatalı olarak nakledildiğini bilgisine ulaştık.

Çalışmamızda mümkün mertebe ulaşılabilen en eski kaynakları göz önünde bulundurduk. Ebû Hanife'ye ait olan görüşleri bilhassa kendi adıyla zikredilen rivayetler arasından tahkik etmeye çalıştık. Ancak görüşlerin tamamını Ebû Hanife adıyla tesbit etmek mümkün olmamıştır. Tesbitler hususunda faydalanmış olduğumuz eserlerin Ebû Hanife'ye ait görüşleri merkeze alıyor olmalarından hareketle Ebû Hanife'nin itirazı olmadığı ve görüşün başka bir zata ait olduğuna delil bulunmadığında, Ebû Hanife'nin görüşü olarak tesbit edip

Bidâyetü'l-Müctehid de nakledilen görüşlerle karşılaştırdık. Ayrıca eserde Kufe ve Irak ehli şeklindeki rivayetlerden bazılarını Ebû Hanife'nin kastediliyor olması ihtimaliyle incelemiş bulunuyoruz. Eserdeki görüşler isabetli nakledilen ve hatalı nakledilen görüşler olarak incelenmiş olup, burada sadece hatalı nakledilen görüşleri vermekle yetiniyoruz. Çünkü Hanefi kaynaklardan tesbitle hatalı nakledilen görüşlere ilişkin açıklamalar büyük bir yekün tutmaktadır. Açıklamalar için ilgili teze ya da bu teze ilişkin olarak hazırlanmış olan, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 10. sayısına başvurulabilir.

Hatalı Olarak Nakledildiği Tesbit Edilen Görüşler

1. **İbn Rüşd:** "Ebû Hanife iki kulağı meshetmenin farzietini ve bu şekilde baş ve kulakların bir su ile meshedilmesi gerektiğini benimser."¹

2. **İbn Rüşd:** " Ebû Hanife nifasta bir sınırın olduğunu en azının 25 ve en fazlasının 40 gün olduğunu benimser."²

3. **İbn Rüşd:** "Ebû Hanife'ye göre mükim olan kimseye su bulamasa bile teyemmüm etmek caiz değildir."³

4. **İbn Rüşd:** "Ebû Hanife' ye göre en iyi okuyan kişi imam olur. Ashab-ı kiram devrinde, şimdiki gibi olmayıp Kur'ân'ı kim iyi okuyorsa fıkhı da o iyi bilirdi de denilmiştir."⁴

5. **İbn Rüşd:** "(İmamın uyarılması hususunda) Kûfe uleması bundan menetmiştir."⁵

6. **İbn Rüşd:** "Ebû Hanife: "İmam, cemaat iki kişi olduklarında arasında durur." demiştir."⁶

7. **İbn Rüşd:** "Ebû Hanife: " Korkuda olsa kibleye karşı durmadan namaz kılmak caiz değildir ve savaşırken namaz kılınmaz" demiştir."⁷

8. **İbn Rüşd:** "Ebû Hanife: "Sehiv secdesi farzdır fakat sıhhat şartıdır." demiştir."⁸

9. **İbn Rüşd:** "Vitir namazının vucûbunu benimseyen Hanefiler, farz namazların hayvan sırtında kılınmadığı hususunda cumhurla beraber oldukları için, Peygamber (s.a.s)'in vitir namazını hayvan sırtında kıldığına dair hadisi kıyas yoluyla reddetmişlerdir. Hâlbuki kıyas yolu ile sabit olan hadisleri reddetmek zayıf bir şeydir."⁹

¹ İbn Rüşd el-Hafid, Ebû'l-Velid Muhammed (ö.595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid*, Beyrut 1424/2004, I, 38.

² İbn Rüşd, age., I, 74.

³ İbn Rüşd, age., I, 87.

⁴ İbn Rüşd, age., I, 162.

⁵ İbn Rüşd, age., I, 165.

⁶ İbn Rüşd, age., I, 166.

⁷ İbn Rüşd, age., I, 194.

⁸ İbn Rüşd, age., I, 206.

⁹ İbn Rüşd, age., I, 219.

10. İbn Rüşd: "(Nafileler)Ebû Hanife: "Kişi muhayyerdır aralarında selâm ile fâsıla vermeksizin ister ikişer, ister üçer, isterse dörder veyahut altışar ya da sekizer rekât olarak kılabilir." demiştir."¹⁰

11. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre secde ayetleri on iki tanedir."¹¹

12. İbn Rüşd: "(Ölü yıkamada sayı) Ebû Hanife' ye göre ne eksik ne fazla ölü üç kere yıkanır. Ebû Hanife İbn Şirin' in tatbikatına uymuştur, İbn Şirin ölüleri iki defa gül hıtmi ile üçüncü defa kâfurla karışık su ile yıkadı. Ayrıca Ebû Hanife' ye göre gerçek tek sayı ancak üçtür"¹²

13. İbn Rüşd: "Ebû Hanife yıkanan ölüye abdest aldırılmayacağı görüşündedir."¹³

14. İbn Rüşd: "Ebû Hanife' ye göre tekbirleri kaçırın, kazâ ederken aradaki zikirleride okur."¹⁴

15. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre annesi rahminde canlanan çocuk için canlı doğmasa bile namaz kılınabilir ki bunlar dört aylık ceninlerdir."¹⁵

16. İbn Rüşd: "Ölup de orucunu kaza edememiş olan için; Ebû Hanife: "Yakınları yerine oruç tutar bu da olmazsa fidye verir." demiştir."¹⁶

17. İbn Rüşd: "Ebû Hanife, orucunu bilerek bozan ve orucunu bozduktan sonra oruç tutmamayı mübah kılan, kadının aybaşı haline girmesi, hastalanma, adamın yolculuğa çıkması gibi hallerde kişiye keffaret lazım gelmeyeceğini benimser."¹⁷

18. İbn Rüşd: "Ebû Hanife itikâfın azı için belirli bir süre olmadığını benimser."¹⁸

19. İbn Rüşd: "Cumhur öşür ekinin hakkıdır derken Ebû Hanife "Tarla vucubun kaynağı olduğu için tarlanın hakkıdır." demiştir."¹⁹

20. İbn Rüşd: "Zekât mevzuu malın satılması halinde, Ebû Hanife: "Satın alan bu satışı kabul edip etmemekte serbesttir." demiştir."²⁰

21. İbn Rüşd: "Ebû Hanife: "Zekât memuru sınıflarda ihtilaf ederse istediğini almakta muhayyerdır." demiştir."²¹

22. İbn Rüşd: "Ebû Hanife: "Analar nisab olmadıkça kuzularla nisab tamamlanmaz." demiştir."²²

¹⁰ İbn Rüşd, age., I, 222.

¹¹ İbn Rüşd, age., I, 238.

¹² İbn Rüşd, age., I, 245.

¹³ İbn Rüşd, age., I, 245.

¹⁴ İbn Rüşd, age., I, 252.

¹⁵ İbn Rüşd, age., I, 256.

¹⁶ İbn Rüşd, age., I, 275.

¹⁷ İbn Rüşd, age., I, 283.

¹⁸ İbn Rüşd, age., I, 292.

¹⁹ İbn Rüşd, age., I, 300.

²⁰ İbn Rüşd, age., I, 302.

²¹ İbn Rüşd, age., I, 314.

²² İbn Rüşd, age., I, 314.

23. İbn Rüşd: "Ebû Hanife: "Hububâtın çeşitleri çoktur ve her birinin ayrı isimleri vardır. Bunun için birbirlerine tamamlanamazlar. Buğday, arpa ve çavdar da aynı çeşitler olup birbirleri ile tamamlanamazlar."²³

24. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre mal sahibinin ekin ve meyvelerden hasattan önce yediği nisapta hesap edilir."²⁴

25. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre yavruların havli ancak anaların nisab olmasına bağlıdır."²⁵

26. İbn Rüşd: "Ebû Hanife Müellefe-i kulup hakkında "hakkı bugünde vardır" demiştir."²⁶

27. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre 'ibn-i sebil' hayırlı bir iş için yola çıkıp yolda kalandır."²⁷

28. İbn Rüşd: "Cumhur sadakayı fitrın farz olduğunu, Irak ehlisünnet olduğunu benimser."²⁸

29. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre kişi başkasını kendi yerine hacca gönderse bile kendisinin hacca gitmeye gücü yetmiyorsa o mükellef değildir."²⁹

30. İbn Rüşd: "Ebû Hanife: "Mescid-i Haram civarında oturan kimseler temettü yapamazlar." demiştir."³⁰

31. İbn Rüşd: "Ebû Hanife: "Namaza başlarken nasıl iftitah tekbiri almak gerekiyorsa, hacca başlarken de telbiye etmek gerekir." Ebû Hanife'ye göre telbiye yerine aynı manayı ifade eden başka sözler de kâfidir. Tıpkı Allah'ı tazim manasına gelen başka lafzın da tekbir yerine geçmesi gibi."³¹

32. İbn Rüşd: "Umrede telbiyenin kesilme zamanında ihtilaf edilmiş, Ebû Hanife, hareme girildiği zaman kesileceğini benimsemiştir."³²

33. İbn Rüşd: "Ebû Hanife tavaf esnasında hicrin dışından geçmeyi sünnet görmüştür."³³

34. İbn Rüşd: "Kufe Uleması say için sünnettir yetiştirilemediği taktirde kurban gerekir demiştir."³⁴

35. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre ihramlı evcil köpeği öldürmek av sayılmadığından karşılığında bir bedel ödemez, fakat azgın köpek av hükmünde olacağı için öldürülmez"³⁵.

²³ İbn Rüşd, age., I, 317.

²⁴ İbn Rüşd, age., I, 319.

²⁵ İbn Rüşd, age., I, 325.

²⁶ İbn Rüşd, age., I, 326.

²⁷ İbn Rüşd, age., I, 328.

²⁸ İbn Rüşd, age., I, 330.

²⁹ İbn Rüşd, age., I, 336.

³⁰ İbn Rüşd, age., I, 349.

³¹ İbn Rüşd, age., I, 353.

³² İbn Rüşd, age., I, 355.

³³ İbn Rüşd, age., I, 358.

³⁴ İbn Rüşd, age., I, 360.

³⁵ İbn Rüşd, age., I, 378.

36. İbn Rüşd: "Ebû Hanife ihramlı için: "Tırnakların hepsi kesilmedikçe bir şey lâzım gelmez." demiştir."³⁶

37. İbn Rüşd: "Ebû Hanife: "Kurban ile sadaka Mekke' den başka bir yerde verilemezler, fakat oruç her yerde tutulabilir." demiştir."³⁷

38. İbn Rüşd: "Ebû Hanife: "Orucun ilk üç günü bitmeden kişi hedy'i bulursa, hedy vacip olur, fakat orucun son yedi günü esnasında bulursa bir tesiri yoktur." demiştir."³⁸

39. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre umreden saçını tıraş etmeden çıkılmaz, bundan önce cima eden kimsenin umresi bozulur."³⁹

40. İbn Rüşd: "Tavafin üç şavtında remel yapmayı terk edene kurban gerekir denmiştir. Ebû Hanife bunun vucûbunu benimsemiştir."⁴⁰

41. İbn Rüşd: "Güneş batmadan Arafattan ayrılan için Ebû Hanife: "Dönse de dönmese de ona kurban lazım gelir." demiştir."⁴¹

42. İbn Rüşd: "Ebû Hanife nafil kurbanların bayramdan önce kesilmesini caiz görmüştür."⁴²

43. İbn Rüşd: "Ebû Hanife doğuştan kulaksız olan hayvanın kurban olmasını caiz görmüştür."⁴³

44. İbn Rüşd: "Ebû Hanife kişinin hem kendi adına ve hem de hane halkı için bir kurban kesmesine caiz demekle beraber mekruh görmüştür. Ebû Hanife kurbanı hedy'e kıyas etmiştir."⁴⁴

45. İbn Rüşd: "Nahr ve zebh; her iki kesimde kerahatsız caizdir, Ebû Hanife de bunu benimser."⁴⁵

46. İbn Rüşd: "Canlı olarak yetişilen ve öldürücü bir yara almadığı görülen avı kesmenin şart olduğunda ittifak eden İmam Ebû Hanife ile İmam Mâlik'in bu durumda olup da köpeğin pençesinden kurtarıldıktan sonra daha onu kesmeye fırsat bulamadan avcının elinde ölen avın etini yemenin caiz olup olmadığına ihtilaf etmişlerdir. İmam Ebû Hanife: "Caiz değildir, çünkü bu adam ava canlı yetiştiği halde onu kesmediği için kusurludur." demiştir."⁴⁶

47. İbn Rüşd: "İhramlının öldürdüğünü ihramda olmayan yiyebilir mi diye ihtilaf edilmiş; Ebû Hanife ihramda olmayanlar için helal olduğunu benimsemiştir."⁴⁷

³⁶ İbn Rüşd, age., I, 381.

³⁷ İbn Rüşd, age., I, 381.

³⁸ İbn Rüşd, age., I, 383.

³⁹ İbn Rüşd, age., I, 385.

⁴⁰ İbn Rüşd, age., I, 388.

⁴¹ İbn Rüşd, age., I, 388, 389.

⁴² İbn Rüşd, age., I, 392.

⁴³ İbn Rüşd, age., I, 445.

⁴⁴ İbn Rüşd, age., I, 446.

⁴⁵ İbn Rüşd, age., I, 456.

⁴⁶ İbn Rüşd, age., I, 470.

⁴⁷ İbn Rüşd, age., I, 473.

48. İbn Rüşd: "Ebû Hanife: "Kızın üzerinde velayet hakkına sahip olan baba, yakın akraba ve bunlar dışındakiler onu evlendirebilirler. Ancak kız baliğ olunca muhayyerdir." demiştir."⁴⁸

49. İbn Rüşd: "Yetim erkek çocuk için Ebû Hanife: "Bütün velileri onu evlendirebilir ancak çocuk baliğ olduktan sonra muhayyerdir." demiştir."⁴⁹

50. İbn Rüşd: "Ulemanın çoğu köleden veli olmaz derken Ebû Hanife bunu caiz görmüştür."⁵⁰

51. İbn Rüşd: "Ebû Hanife kölenin de veli olabileceğini ve rüşd'ün velayet için şart olmadığını benimser."⁵¹

52. İbn Rüşd: "Ebû Hanife zenginliğin (mal) kefaletten olduğunu benimsemez."⁵²

53. İbn Rüşd: "Mehirsiz nikâh kıyılan kadın mehir isterse; bu kadına kocası mehir-i misil biçmek zorundadır ancak bundan sonra kadın boşanırsa Ebû Hanife'ye göre ona birşey düşmez çünkü onun nikâhı mehirsiz olarak kıyılmıştır."⁵³

54. İbn Rüşd: "Ulema kızını herhangi biriyle evlendirirken kızın mehri ile birlikte kendisine bir hediye verilmesini şart koşan babanın bu akdi hakkına ihtilaf etmişlerdir. İmam Ebû Hanife: "Akid sahih olduğu için koşulan şartta lazım gelir." demişlerdir."⁵⁴

55. İbn Rüşd: "Ulema mehir-i misil ile hükmedildiği yerlerde misliyetle muteber olan vasıfların neler olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanife baba tarafından akrabalığı şart görmemiş ve bütün kadın akrabaları mehir-i misilde kadının emsali görmüştür."⁵⁵

56. İbn Rüşd: "Emzirmede şahitlik hususunda, bir kadının şahitliğini yeterli görenlerden kimisi, kadının daha önce süt emme olayını söylemiş olmasını ve bunun halk arasında yayılmış olmasını şart koşmuşlardır. Ebû Hanife de bu görüştedir."⁵⁶

57. İbn Rüşd: "Hür olan erkeğin cariye ile evlenmesi hususunda Ebû Hanife'ye göre hür bir kadınla evlenmeye gücü yetmiyorsa ve bekâr kaldığı takdirde zinadan korkuyorsa evlenebilir, yoksa evlenemez."⁵⁷

58. İbn Rüşd: "Hulu'un talak mı fesih mi olduğunda ihtilaf edilmiş Ebû Hanife talak ile fesihin aynı şey olduklarını benimsemiştir"⁵⁸

⁴⁸ İbn Rüşd, age., II, 9.

⁴⁹ İbn Rüşd, age., II, 10.

⁵⁰ İbn Rüşd, age., II, 14.

⁵¹ İbn Rüşd, age., II, 14.

⁵² İbn Rüşd, age., II, 18.

⁵³ İbn Rüşd, age., II, 26.

⁵⁴ İbn Rüşd, age., II, 28.

⁵⁵ İbn Rüşd, age., II, 29.

⁵⁶ İbn Rüşd, age., II, 38.

⁵⁷ İbn Rüşd, age., II, 41.

⁵⁸ İbn Rüşd, age., II, 67.

59. İbn Rüşd: "Üç talak ile boşanan kadını kocasına helal kılan cima için Ebû Hanife: "Cima fasid bir nikâh ile ve caiz olmadığı bir vakitte dahi olsa kadını kocasına helal kılar." demiştir. Ayrıca Ebû Hanife'ye göre delinin, zımmi olan kocanın, buluğa yaklaşan çocuğun hatta ferce girecek kadar tenasül aleti kalmış kimsenin bile cimai kâfidir."⁵⁹

60. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre hayız yaşında olan kadın hiç adet görmemiş ise hayızdan ümüt kestiği yaşa kadar bekler, ardından üç ay daha bekler ve iddeti biter."⁶⁰

61. İbn Rüşd: "Karısını zihar eden kimse keffaret vermeden îlâda edebilir mi diye ihtilaf edilmiş; Ebû Hanife: "Zihar keffaretini vermiş olsun olmasın her iki hüküm bir arada toplanmaz, ilanın hükmü ziharın hükmü ile birleşmez." demiştir."⁶¹

62. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre zihar keffareti olarak oruç tutan kişi oruç esnasında karısı ile temasta bulunursa orucunu yeni baştan tutması gerekir, ancak unutarak ya da yanılarak yaparsa bir şey lazım gelmez."⁶²

63. İbn Rüşd: "Ebû Hanife yiyecek maddelerinin götürü(cuzafen) usulü ile satılmalarını caiz görmemiştir."⁶³

64. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre meyvaların ilk çıkan kısmını teslim almak henüz çıkmayan kısmını da almanın yerine geçer."⁶⁴

65. İbn Rüşd: "Kuşak kuşak oluşan meyvaları satmanın cevazında ihtilaf edilmiş, Kufe fukahası kuşaklardan birinin diğer kuşağında dâhil olması şartı ile satışını caiz görmemiştir."⁶⁵

66. İbn Rüşd: "Ebû Hanife, dere veya göldeki balığın satışını caiz görmüştür."⁶⁶

67. İbn Rüşd: "Kölenin malı köle satılırken de azatlanırken de efendisine aittir. Efendisi ile kitabet akdi yapan köle de halis köle hükmündedir. Kufe fukahası bu görüştedir."⁶⁷

68. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre kölenin malı para olduğu zaman, köle malı ile birlikte para ile satın alınamaz, çünkü köle ile malı birbirinden ayrı şeyler olduğu için, parayı para ile miktarı eşit olmadığı halinde değiştirmek kabilinden olur demiştir."⁶⁸

⁵⁹ İbn Rüşd, age., II, 84.

⁶⁰ İbn Rüşd, age., II, 88.

⁶¹ İbn Rüşd, age., II, 106.

⁶² İbn Rüşd, age., II, 107.

⁶³ İbn Rüşd, age., II, 141.

⁶⁴ İbn Rüşd, age., II, 151.

⁶⁵ İbn Rüşd, age., II, 151.

⁶⁶ İbn Rüşd, age., II, 151.

⁶⁷ İbn Rüşd, age., II, 180.

⁶⁸ İbn Rüşd, age., II, 181.

69. İbn Rüşd: "Alıcı ile satıcı satış bedelinde ihtilafa düştüklerinde, Ebû Hanife'ye göre satılan mal duruyorsa, yemin ederler ve satış bozulur, mal durmuyorsa söz yemin ettiği takdirde alıcının sözüdür."⁶⁹

70. İbn Rüşd: "Ebû Hanife, yumurtada, ette, hayvanın kelle ve paçasında selemi caiz görmemiştir."⁷⁰

71. İbn Rüşd: "Bir hayvanı, bir evi veya bunun gibi bir şeyi kiraladıktan sonra, daha yüksek bir fiyata kira ile başkasına devretmenin caiz olup olmadığı hususunda, Ebû Hanife hem teslim alınmayan malın satışı hem de uhdeye geçmeyen şeyin kazancı kabilinden olur diye bunu caiz görmemiştir. Zira kirada olan bir şeyin kirada olduğu zaman uğradığı ziyan sahibine aittir."⁷¹

72. İbn Rüşd: "Ebû Hanife 'ciale'yi (götürü usulü iş verme) caiz görmemiştir."⁷²

73. İbn Rüşd: "Sermayeyi işletenin kirad malı yanında âlim satım yapmak üzere birinden borç alması halinde ihtilaf edilmiş, Ebû Hanife bunun caiz olduğunu ve sermaye sahibi ile kendisinin kârda aralarındaki anlaşmaya göre ortak olduklarını benimsemiştir."⁷³

74. İbn Rüşd: "Parçalara ayrılması halinde menfaati azalan şeyin taksiminde ihtilaf edilmiş, İmam Malik: "Parçalara bölünmesi halinde her birine bir ayak boyu kadar hisse düşmesi gibi tamamen menfaatsiz bir durum oluşsa bile, hisse sahiplerinden biri istediği takdirde taksim edilir." demiştir. Ebû Hanife'de bunu benimsemiştir."⁷⁴

75. İbn Rüşd: "Erkek kadın farketmeksizin kişinin hazır bulunduğu ortamda, yapabileceği işlerde vekil tutması Ebû Hanife'ye göre caiz değildir. Ancak kadın dışarı çıkması sakıncalı ise vekil tutabilir."⁷⁵

76. İbn Rüşd: "Vekil bir şeyi satın alırken müvekkili için satın aldığını söylediği zaman, o şeyin mülkiyeti Ebû Hanife'ye göre önce vekile, vekilden de müvekkile geçer."⁷⁶

77. İbn Rüşd: "Muda vediayi sahibinden başkasına teslim etmek isterse Ebû Hanife'ye göre, vedia sahibinin emriyle başkasına verdiğini söylediği zaman sözü yeminle beraber kabul edilir."⁷⁷

78. İbn Rüşd: "Hz. Ali, dede ile kardeşlerle beraber pay sahipleri bulunsun bulunmasın dede için terekenin tamamının altıda biri ile, terkeyi

⁶⁹ İbn Rüşd, age., II, 182.

⁷⁰ İbn Rüşd, age., II, 193.

⁷¹ İbn Rüşd, age., II, 218.

⁷² İbn Rüşd, age., II, 224.

⁷³ İbn Rüşd, age., II, 229.

⁷⁴ İbn Rüşd, age., II, 252.

⁷⁵ İbn Rüşd, age., II, 287.

⁷⁶ İbn Rüşd, age., II, 289.

⁷⁷ İbn Rüşd, age., II, 296, 297.

kardeşlerle paylaşmaktan hangisi daha karlı ise onu yapardı. Ebû Hanife'de bu görüştedir."⁷⁸

79. İbn Rüşd: "Mürted olan kimsenin ölümü halinde Müslüman olan yakınları Ebû Hanife'ye göre ondan miras alırlar."⁷⁹

80. İbn Rüşd: "Ulema, bazı çocuklarla beraber İslâm ülkesine göç eden, sonrada çocukların kendilerine ait olduğunu söyleyenlerle, çocuklarının birbirlerine varis olup olamayacağına ihtilaf etmişlerdir. Kufe uleması: "Eğer kendiliklerinden İslâm ülkesine gelmiş ve herhangi bir kimsenin velayeti altında değilseler, soyları hakkındaki sözleri kabul olunur. Fakat esir olarak getirip köleleştirilirse, davaları şahitsiz kabul olunmaz." demişlerdir."⁸⁰

81. İbn Rüşd: "Lian yapılan kadının çocuğunun mirasında ihtilaf edilmiş, Ebû Hanife, bu çocuktan kalan mirasın üçtebirinin annesine, gerisinin hazineye kalacağını benimsemiştir. Ancak ona göre, annesinden başka, ana bir kardeşleri bulunsa veya annesi herhangi birinin azatlısı olursa o zaman ana bir kardeşlerine de üçte bir kalır veya terekenin geri kalanı annesini azatlayanlara geçmiş olur ve ayrıca zevi'l-erham da hazineden önce gelir."⁸¹

82. İbn Rüşd: "Bir akitle birden çok köle ile kitabet akdi yapılıncı, Ebû Hanife'ye göre köleler efendi şart koşmadıkça birbirlerinin kefilî olmazlar ve her biri hissesine düşeni ödediği takdirde azatlanır."⁸²

83. İbn Rüşd: "Kitabet akdi Ebû Hanife'ye göre her iki taraftan da lazım bir akittir sebepsiz yere iki tarafta feshedemezler. Ayrıca kölenin malı bulunduğu halde, efendisi akdi feshedemez."⁸³

84. İbn Rüşd: "Kitabet akdi yapılan köle iflas etse alacaklıları rakabesine müdahale edebilir mi diye ihtilaf edilmiş, Ebû Hanife müdahale edemeyeceklerini benimsemiştir."⁸⁴

85. İbn Rüşd: "Kufe uleması, bir gözü kör olan kimse, başka iki gözü sağlam olan bir kimsenin bir gözünü çıkarırsa, iki gözü sağlam olan kısas istemez ise, ancak üzerinde anlaşacakları şey diyebilir olur."⁸⁵

86. İbn Rüşd: "Cariyenin bebeği düşürüldüğünde Ebû Hanife'ye göre eğer kız ise annenin kıymetinin ondabiri, erkek ise sağ iken ki kıymetinin onda biri lazım gelir."⁸⁶

87. İbn Rüşd: "Bir yerde bağlı olan hayvanın öldürdüğü adamın diyetinde ihtilaf edilmiş, Ebû Hanife: "Onu nerede bağlamış olursa olsun,

⁷⁸ İbn Rüşd, age., II, 333.

⁷⁹ İbn Rüşd, age., II, 337.

⁸⁰ İbn Rüşd, age., II, 338.

⁸¹ İbn Rüşd, age., II, 339.

⁸² İbn Rüşd, age., II, 359.

⁸³ İbn Rüşd, age., II, 362.

⁸⁴ İbn Rüşd, age., II, 368.

⁸⁵ İbn Rüşd, age., II, 389.

⁸⁶ İbn Rüşd, age., II, 397.

sorumludur çünkü sahibi ona binerken birini ezmiş olsaydı binmesi helal olduğu halde diyetini ödemek zorundaydı."⁸⁷

88. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre işitme duyusu zedelenmese bile, kulak kepçeleri dipten kesildiği zaman diyet lazım gelir."⁸⁸

89. İbn Rüşd: "Tek gözlü birinin, gözleri sağlam olan birinin gözünü kasten çıkarması halinde, Kufe fukahası kısas alınmasını, şayet vazgeçilirse muayyen bir diyetin olmadığını benimsemiştir. Ebû Hanife'nin dayanağı kasten işlenen cinayetler için muayyen bir diyetin belirtilmemiş olmasıdır."⁸⁹

90. İbn Rüşd: "Kiralanmış olan cariye ile cinsel ilişkide bulunan kimseye Ebû Hanife'ye göre ceza lazım gelmez."⁹⁰

91. İbn Rüşd: "Irak fukahasına göre hırsızın sağ elinden sonra sol ayağı kesilir, üçüncü kez hırsızlık yaptığında ise Ebû Hanife'ye göre artık kesmek yoktur, çaldığı şeyin kıymeti ödettirilir."⁹¹

92. İbn Rüşd: "Ebû Hanife'ye göre ayette *يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم* (Maide 5/106) şart koşulmadığı için yolculukta vasiyet edilirken Müslüman olmayan kimsede şahit olabilir."⁹²

93. İbn Rüşd: "Kişinin düşmanı aleyhine şahitliği Ebû Hanife'ye göre geçerlidir."⁹³

⁸⁷ İbn Rüşd, age., II, 398, 399.

⁸⁸ İbn Rüşd, age., II, 402.

⁸⁹ İbn Rüşd, age., II, 404.

⁹⁰ İbn Rüşd, age., II, 414.

⁹¹ İbn Rüşd, age., II, 432.

⁹² İbn Rüşd, age., II, 443.

⁹³ İbn Rüşd, age., II, 443.

İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki (İslâm Hukuku'ndaki) Tevili

Ibn Rushd's Interpretation of Islamic Law

Mehmet Nuri Güler

Giriş

Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, Hicrî 520, Milâdî 1126 yılında doğmuş ve Hicrî 595, Milâdî 1198 yılında ölmüştür. Yargıç (kâdî) bir aileden gelmektedir. *Kurtuba* (Kordoba)'da, dedesi kâdîdır, sonra babası kâdîdır. Kendisi de, 564 h./ 1168 m. yılında ilk olarak *İşbiliyye* kâdılığına atanmış; sonra 566 h./ 1170-1171 m. yılında Kurtuba Kâdiyu'l-kudât'ı olmuştur.¹ Yani o, bu geçmişle "*kadî oğlu kadî*" biridir.

Her ne kadar, vahiy ile aklın veya din ile felsefenin, insan unsurunun araya girmesiyle ortaya çıkan uyuşmazlığını, Felsefe'de kullandığı tevil yöntemi ile gidermesi üzerine, Dünya'da, İslâm âleminde akli öne çıkararak bir filozof olarak şöhret bulmuşsa da, gerçekte, İbn Rüşd, önce fakîh, sonra filozof'tur ve diğerleridir.² Bu yargıya kaynaklardaki şu kayıtlardan varmak mümkündür:

- Eserlerine başlarken şöyle denilmektedir: " قال الفقيه " Buna göre, İbn Rüşd için ilk unvan "*Fakîh*"tir³.

- İbn Rüşd'ün, **ed-Darûrî fî Usulî'l-Fıkıh** adlı el-Gazalî'nin **Mustasfâ**'sına ait "**el-Muhtasar**"ının telif tarihine bakıldığında, Hicrî 552 yılı olduğu görülür. Bu tarihin, bu *Muhtasar*'ın İbn Rüşd'ün ilk kitaplarından biri olduğunu, hatta ilk kitabı olduğunu gösterdiği söylenmekte ve buradan da şu sonuç çıkarılmaktadır: İbn Rüşd, *Filozof* olmadan önce, yaklaşık 32 yaşlarında *Usulcu* olarak başlamıştır.⁴ Felsefe'ye ise, 43 yaşında Hicrî 564-565 yılında *Endülüs*'ün Muvahhid Sultanlar'ından *Ebû Ya'kûb Yûsuf* (558-580 h./1163-1184 m.)'un, ondan *Aristo*'nun eserlerinin şerhlerini yapmasını istemesi üzerine başlamıştır.⁵

- İbn Rüşd'ün, Hicrî 575 (Miladî 1179) yılında telif ettiği belirlenen⁶ **Faslu'l-Makâl Fîmâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîa' Mine'l-İttisâl**, bir diğer adla **Vucûbu'n-Nazarî'l-'Aklî ve Hudûdu't-Tevîl**'indeki amacının, Felsefe'nin şer'îliği

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 2007, s. 123-124.

² Cemalü'd-Din el-'Ulvi ('Alevî), "*Takdîm*", ed-Darûrî fî Usulî'l-Fıkıh, ev Muhtasaru'l-Mustasfâ li-Eb'l-Velîd Muhammed b. Rüşd el-Hafîd, Beyrût 1994, s. 18-19, 20-21; Hasan el-Karvâşî, *el-Mantûk bih ve'l-Meskût 'anh fî Fıkhi İbn Rüşd el-Hafîd*, ed-Dâru't-Tûnisîyye, Tarih Yok, s. 145.

³ Örnek olarak bakınız: Ebû'l-Velîd b. Rüşd (ö. 595 h./1198 m.), *Faslu'l-Makâl Fîmâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîa' Mine'l-İttisâl*, et-Tab'atu's-Sâniyye, Dirâse ve Tahkîk: Muhammed 'Amâra, Beyrût 1981, s. 21; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Endulusî, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille, et-Tab'atu'l-'Ulâ*, Takdîm ve Ta'lîk: Ahmed Şemsuddin, Beyrût 2002, s. 23.

⁴ el-'Ulvi, "*Takdîm*", s. 18-19.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1983, s. 153-154.

⁶ Ebû'l-Velîd b. Rüşd (ö. 595 h./1198 m.), *Faslu'l-Makâl Fîmâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîa' Mine'l-İttisâl Ev Vucûbu'n-Nazarî'l-'Aklî ve Hudûdu't-Tevîl* (ed-Din ve'l-Mucteme'), Medhal ve Mukaddime Tahliyye: Muhammed 'Âbidü'l-Câbirî, et-Tab'atu'r-Râbi'e, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, Beyrût 2007, s. 125.

konusundaki fetvayı eleştirmek ve kesinleştirmek olduğu, yani Fıkh'a göre Felsefe'yi değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim eserine şöyle başlamaktadır: "*Şüphesiz bu Makâleden amac, şer'î görüşün yönünü araştırmamızdır. Şer'îat'ta, felsefe ve mantık ilimleri hakkında görüş mubah mıdır? Yoksa haram mıdır? Yoksa emredilmiş midir? Emredilmişse, bu emir nedb yönünde midir? Veya vucûb yönünde midir?*"⁷

- İbn Rüşd, Aristo'nun şârihi bir fakîh olarak, felsefî kabulleri fikhî görüşleri doğrultusunda değerlendirmiştir. Özellikle fıkıh ve fukahâ'ya atıflar yaparak yaklaşımını desteklemeye çalışmıştır. Bunu, şu yaklaşımları göstermektedir:

"*Nasıl ki fakîh, ahkâmda fikhî öğrenmekle, [ayetteki] emirden, çeşitleri ile fikhî kıyasları ve kıyas olanla olmayanın bilgisinin vucûbluğunu çıkarıyorsa, onun gibi ârifin de, varlıklara bakışla, [aynı] emirden, akîl kıyasın ve çeşitlerinin bilgisinin vâcib olduğunu çıkarması gerekir. Daha da ötesi ona, bunda onu yapması daha gerekli olur. Fakîhin fikhî kıyasın bilgisinin vucûbluğunu çıkardığı Yüce Allah'ın emri şu ayettedir. فاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْإِبْصَارِ : Ey akıl sâhibleri! 'İtibâr' edin (ibret alın)⁸; ârif billah'ın bundan (bu emirden) akli kıyasın bilgisinin vucûbluğunu çıkarması ona daha gerekli olur."*⁹

- İbn Rüşd, yine fıkıhtaki geçerliliği esas alarak "*akîl kıyas*" hakkında bir kimsenin şu sözü söyleyemeyeceğini ileri sürmektedir: "*İlk dönemde olmaması dolayısıyla akîl kıyas konusunda, söz sâhibi şu sözü söyleyemez: 'Akîl kıyas görüş çeşidi, bid'attır.' Çünkü, fikhî kıyas görüşü ve çeşitleri de ilk dönemden sonra çıkarılmış bir şeydir. O, bid'at görülmemiştir. Akîl kıyas görüşünü de böyle kabul etmemiz gerekir."*¹⁰

- Felsefe'de yaptığı tevillerde ortaya koyduğu tevil yöntemi, Fıkh'taki tevil yöntemine dayanmaktadır. Bunu şöyle dile getirmektedir: "*Fakîh, şer'î hükümlerin çoğunda bunu (tevil) yapıyorsa, burhan ilmi sâhibinin (filozofun) onu (tevil) yapması daha gerekli olur."*¹¹

- Yine âlimlerin tevillerinin değerini fıkıh, onun usulü'ne ait terimlerle aktarmaktadır. Şöyle söylemektedir: "*Allah'ın ulamâ'ya hâs kıldığı tevillerde, bir 'anlam genişletme icmâ'ı' karar bulmaz..."*¹²

Bununla beraber, akli öne çıkararak bir filozof şöhreti ile, İbn Rüşd'ün felsefe'de kullandığı **tevil yöntemi** de, İslâm âleminde akli öne çıkararak bir yöntem olarak gözde olup, araştırmacılar tarafından Makâle¹³, kitap¹⁴, yüksek

⁷ Ebû'l-Velîd b. Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 22.

⁸ 59 el-Haşr 2.

⁹ Ebû'l-Velîd b. Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 24-25.

¹⁰ Ebû'l-Velîd b. Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 25.

¹¹ Ebû'l-Velîd b. Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 32-33.

¹² Ebû'l-Velîd b. Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 38.

¹³ El-Habîbu'l-Fikhî, "*Havle Mavkifi'bnî Rüşd min 'İlmi'l-Kelâm ve't-Te'vîl'*", Havalıyyatu'l-Câmi'ati't-Tunisiyye, 1980, s. 7-29; 'İsâm Ğusn 'Abdûd, "*el-Ahlâku'd-Diniyye ve Mes'eletu't-Te'vîl' İnde İbn Rüşd'*", Mecelletu

lisans¹⁵ ve doktora¹⁶ tezi düzeylerinde birçok çalışmalarda araştırma konusu yapılarak işlenirken, felsefe'deki tevil'e esas teşkil eden İbn Rüşd'ün bu **fıkıh'taki tevili** hep ihmal edilmiştir.

Öyle ki bu ihmal, "*Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu*" düzenleyicilerinin önerdiği "*Muhtemel Konu Başlıkları*" altında da görülür. Burada da, İbn Rüşd'ün diğer düşünsel etkinliklerini yöneten fakih oluşumunu ortaya koyma önerisi yoktur.

İşte söz konusu eksikliği gidermek için bu tebliğ, "*İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki (İslâm Hukuku'ndaki) Tevil*" ni problem edinmiştir.

Tebliğin amacı, İbn Rüşd'ün fıkıh'taki (İslâm Hukuku'ndaki) tevilinin, zamanındaki siyasî anlayışın düşünme ve bilimi desteklediği bir ortamda, mezhep imamlarına yönelme yerine, Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya yönelip herhangi bir mezhebi savunma veya eleştirme gayesi gütmeyen, yeterli donanıma sahip olanlara "*ictihâd melekesi*" kazandırmak isterken, "*şer'at'in mantûk*" kısmında *zâhirlerinin bâtın anlamlarının açıklanmasını ve zâhirlerin birbirleriyle çatışmasının uzlaştırılmasını* Arap dilinin ve aklın işleyiş kurallarına dayanarak yapmak olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Kısaca tebliğin amacı, İbn Rüşd'ün fıkıhtaki (İslâm Hukuku'ndaki) tevilinin, "*şer'at'in mantûk*"unun zâhirlerinin bâtın anlamlarını ve birbirleriyle çatışmasını, dilin ve aklın kurallarına göre çözümlenmek olduğunu göstermektir.

Tebliğin önemi, şu imkânları sağlamasında ortaya çıkmaktadır: İbn Rüşd'ün eserlerindeki teville ait bilgileri, fıkıh'taki tevili ile ilgili olarak bütünleştirmiş halde bulundurması. Bu bütünleşmiş bilgi ile İbn Rüşd'ün fıkıhtaki tevili konusunda yargıda bulunmaya götürebilmesi. Fıkıh'taki tevilin içeriğinin tam olarak ayırdedilebilmesi ile felsefedeki tevilinin esasına açıklık getirebilmesi ve böylece İbn Rüşd'ün fakih oluşumunun diğer düşünsel etkinliklerini yönettiği öndemesi gibi öndeme girişimleri gerçekleştirebilmesi.

Tebliğin konusunun çözümlenmesi, İbn Rüşd'ün 552 h./1157 m. yılındaki telifi **ed-Darûrî fî Usulî'l-Fıkh**, diğer adıyla **Muhtasarü'l-Mustasfâ'sı**; 575 h./1179 m. yılında önceki telifi **Faslu'l-Makâl Fîmâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şer'â' Mine'l-İttisâl**, başka bir adla **Vucûbu'n-Nazari'l-'Aklî ve Hudûdu't-Tevîl**'i ile aynı yılda sonraki telifi **el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille'si**¹⁷ ve 564-584

Câmi'ati Dimaşk, el-'Aded (2+1) 2004, s. 121-161; Hüseyin Atay, "*Gazalî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması*", Kalam Araştırmaları, 1: 2 (2003), s. 3-48.

¹⁴ Ahmed 'Abdu'l-Muheymin, *Eşkâliyyetu't-Te'vil Beyne Kullin Mine'l-Gazalî ve'bni Rüşd*, el-İskenderiyye 2001.

¹⁵ Atilla Arkan, *İbn Rüşd'de Te'vil*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Yakup Büyükkaragöz, İbn Rüşd ve Gazalî'nin Te'vil Anlayışı, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2001 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Hasan Ocak, İbn Rüşd Felsefesinde Te'vil Meselesi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

¹⁶ Zeynep Gemuhluoğlu, *Gazalî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005 (Basılmamış Doktora Tezi).

¹⁷ İbn Rüşd'ün el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille'yi Faslu'l-Makâl Fîmâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şer'â' Mine'l-İttisâl'dan sonra yazdığı el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille'nin Mukaddime'sindeki şu başlangıç cümlesinden anlaşılmaktadır: "*Bundan önce onu diğerlerinden ayırdığımız sözde hikmetin şer'at*

h./ 1168-1188 m. yılları arasındaki telifi **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**'inden¹⁸ derlenen bilgilerle gerçekleştirilmektedir.

Sunumda, önce **İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki Tevil Yöntemi**, sonra da **Tevil Uygulamaları** anlatılacaktır. Tebliğ, araştırmamada varılan yargıların **Sonuç**'ta sıralanmasıyla tamamlanacaktır.

Şimdi, *İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki Tevil Yöntemi* ile anlatımına başlıyorum:

I. İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki Tevil Yöntemi

Bu kısımda, İbn Rüşd'ün fıkıhtaki tevil yöntemi, İbn Rüşd'ün fikrî gelişim kronolojisinin birer ürünü olan eserlerine sırasıyla başvurularak belirlenmeye çalışılacaktır. Bu bakımdan önce, onda tevil düşüncesini oluşturan **ed-Darûrî fî Usulî'l-Fıkh**'a, sonra bu tevil anlayışını geliştirdiği **Faslu'l-Makâl** ile **el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille**'ye ve ensonunda da tevil anlayışını tamamladığı **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**'ine başvurulacaktır.

A. Muhtasaru'l-Mustasfâ'da Tevil

İbn Rüşd'te tevil düşüncesini oluşturması nedeniyle, *İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki Tevil* anlayışını belirlemek için, önce **Muhtasaru'l-Mustasfâ**'sına başvurulması gerekmektedir:

Burada, İbn Rüşd, Usul'de "*mütekellim yolu*"nu benimsediğini açıklamaktadır.¹⁹ Bilindiği gibi, mütekellim yolunun özelliği, usul kurallarının, delillerin ve burhanların üzerine kurulmuş olmasıdır. Bu metota göre yazan usulcüler, belirli bir mezhep lehinde taassup göstermeksizin ve ulaşılan usul kuralının mezhep imamlarından nakledilmiş fikhî çözümlere uygun olup olmadığına bakmaksızın, delillerin desteklediği kuralı kabul etmiş, delillere ters düşen kuralı reddetmişlerdir. Böylece onların (mütekellimûnun) usulü, furû'u'l-fıkh'a hâkim bir usul ve istinbat yolu olmuştur.²⁰

Endülüs'te yegane mezhep *Mâlikî Mezhebî*yken, İbn Rüşd'ün dedesi *İbn Rüşd*, Mâlikî Mezhebî'nin büyük bir fakîhi sayılırken ve İbn Rüşd de, **Muvatta'**ı ezberleyen biriyken, onun Usul'de "*mütekellim yolu*"nu benimsemesinde, her halde, *Muvahhidun Devleti*'nin fikrî yönelişinin etkisi bulunmaktadır. Çünkü, kaynaklardan aktarıldığına göre, bu devletin imâmı

uygun olduğunu ve Şer'at'ın hikmeti emrettiğini açıkladığımız zaman, orada Şer'at'ın iki kısım olduğunu söyledik..." (İbn Rüşd, el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille, s. 25). El-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille'nin sonunda da, eserin 575 yılında tamamlandığı yazılmaktadır (İbn Rüşd, el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille, s. 128).

¹⁸ İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid'i İşbiliyye ve Kurtuba'da kâdılık görevi sıralarında yazdığı, Bidâyetü'l-Müctehid'in Hacc Kitâbı'nın sonundaki şu cümlelerinden anlaşılabilir: "*Bu bahsi 584 yılında... bitirdim. Bu bahis, yaklaşık 20 yıl önce yapıp bitirmiş olduğum Kitabu'l-Müctehid'in bir bölümüdür.*" (İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid, Cilt I, Beşinci Baskı, Mısır 1981, s. 380.)

¹⁹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Rüşd el-Hafîd, *ed-Darûrî fî Usulî'l-Fıkh*, ev Muhtasaru'l-Mustasfâ, Beyrût 1994, s. 37 (Bundan böyle, "İbn Rüşd, ed-Darûrî" şeklinde geçecektir.). Karşılaştırınız: Bidâyetü'l-Müctehid'in özelliği, "*Haneî metoduyla yazılmış usulü fıkıh kitaplarını anımsatmaktadır.*" (Çetingöz, İbn Rüşd'ün Hukuki Yönü ve Bidâyetü'l-Müctehid Adlı Eseri, s. 84.)

²⁰ Mütekellim metodu açıklamasına örnek olarak bakınız: Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Usulü'l-Fıkh), Tercüme: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990, s. 30.

Muhammed b. Tumert (ö. 524 h./1130 m.), yayınladığı risâlelerinde, kanun koyma ve hüküm çıkarmada mezhep imamlarına yönelme yerine, Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya yönelmeye çağırılmaktadır; ayrıca, Muvahhid Sultanları da, düşünce ve ilmi gelişmeye büyük önem vermektedirler; hatta taassubu yıkmak için bir ara Mâlikî Mezhebi kitaplarını bile yakmışlardır.²¹

İbn Rüşd, mütekelim yolunu kabul edince, Usul'de kendisi için zorunlu olan bilgileri elde etmek için, mütekelim metot ile yazılmış en iyi usul kitabı olarak *el-Ğazalî* (ö. 505 h./1111 m.)'nin ***el-Mustasfâ*** sını görmüş ve onu ihtisar etmiştir.²² Bu Muhtasar'ında Üçüncü Kısım, *Hiz. Peygamber'i Anlama*'yı içermektedir.²³

Burada, İbn Rüşd, Hiz. Peygamber'i Anlamayı *Fıkıh Usulü*'ne mahsus saymaktadır. Hiz. Peygamber'i anlamının da, ya *lafız* ya da *karîne*²⁴ ile gerçekleşeceğini belirtmektedir. Lafızın ise, anlama delâletini iki kısma ayırmaktadır. Bu bakımdan lafız, ya, *sîğası* ile, yani biçimi ile; ya da, *kavramı ve mantığı* (akla uygunluğu) ile hükme delâlet eder.²⁵

Sîğa (*Biçim*) bakımından lafızlar da, İbn Rüşd'ün kabulüne göre, *Nass*, *Mucmel* ve *Zâhir* olmaktadır.²⁶ Bunların açıklamaları da şöyledir:

Lafızlar, ister *isim*, ister *harf*, ister *fiil*, ister *tek* ve isterse *birleşik* olsunlar, onlardan, ***her yerde daima tek anlam*** anlaşılıyorsa, sîğa (biçim) bakımından "***nass***" olarak adlandırılır.²⁷

Onlardan ***birden çok anlam anlaşılıyor ve bu anlamlara beraberce delâlet ediyorlarsa***; ancak, onlardan biri, bir delîl veya karîne ile anlaşılıyorsa, bu lafızlar sîğa bakımında "***mucmel***" olarak adlandırılır.²⁸

Yine, lafızlardan bir kısmı vardır ki, biz önce onları bir şey için söyleriz. Bu delâletinde çok fazla tanınırlar. Sonra, bu ilk anlamına benzemesi dolayısıyla bazen bir başka şey için *isti'ar* edilirler (borç alınırlar, yani onu muvakketen kullanırlar), veya onların bazıları bazı yerlerine *tebdîl* edilirler (değiştirilirler). Bundan dolayı onların, müste'ar ya da mubeddel (değiştirilmiş) anlamı bir karine ile anlaşılır. Eğer bu lafızlar, ***bir karine olmaksızın ilk kullanıldıkları anlamda anlaşılıyorlarsa***, sîğa bakımından bunlara da, "***zâhir***" denilir.²⁹

²¹ Emrullah Çetingöz, *İbn Rüşd'ün Hukuki Yönü ve Bidayetü'l-Müctehid Adlı Eseri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1996, s. 3-5 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

²² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 37.

²³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 101.

²⁴ İbn Rüşd, "*karîne*"nin, *Hiz. Peygamber'in fiili ile, belli bir hüküm üzerindeki ikrârı olduğunu* belirtmektedir (İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 101.).

²⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 101.

²⁶ El-Ğazalî'nin lafızı biçim (sîğa) bakımından ayırımı da böyledir: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazalî, *el-Mustasfâ min 'İlimi'l-Usûl, el-Cuz'u'l-Evvel*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, Tarih Yok, s. 345. Bakınız: İmam Gazalî, el-Mustasfa, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 2. Cild, Kayseri 1994, s. 15.

²⁷ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 101-102.

²⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 101.

²⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 101-102.

²⁹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 102.

İşte, *bu zâhir lafızlar, karineler ile isti'ar edildikleri ve tebdîl edildikleri anlama taşınırlarsa, yani isti'ar edildikleri ve tebdîl edildikleri anlamlar karineler ile gösterilirse*, buna "tevil" denilir. Karineler ile isti'ar ve tebdîl edilen anlamlarına tevil edilen lafızlara da sîğa bakımından "*müevvel*" denilir.³⁰

Örfî isimler, bu müevvel lafızlar içine girer. Bu isimler, şeylere ad olarak kullanılır; sonra Şer'îat'ta, ilk anlamlarına benzemeleri veya ilgi yönlerinden biri ile onlarla ilgili olmaları nedeniyle diğer şeylere taşınıp ad olarak kullanılırlar. Bu örfî isimler şer'îatta geldiğinde, şer'î anlamda zâhir, sözlük anlamda muste'ar olurlar. Dolayısıyla, sözlük anlamlarına taşınmaz; ancak "tevil" ile taşınırlar.³¹ *Salât* ve *zekât* örneğinde olduğu gibi.

Yine lafız ve sözlerden, *sîğaları ile değil, anlamları ile anlaşılabilirler* da vardır. Bu, eksiklik, çıkarılma veya ekleme yolu ile değiştirilme nedeniyledir. Bu şekilde de, tebdîl ve isti'ar olmuşlardır. Bu lafızlara da, "*mecâz*" denilir. Bu bakımdan, nass, mucmel ve zâhir, sîğa bakımından değil, ancak karine bakımından mecaz olabilirler. Buna göre, Usul'de adlandırılan "nass" ile iki sınıf anlatılmış olur. Biri, sîğa bakımından, yani karinesiz anlam bakımından "nass"; diğeri, mecaz bakımından, yani karineli anlam bakımından "nass". Bu ayırım, "zâhir" ve "mucmel" için de geçerlidir.³²

Tevil'in anlaşılması için, zâhir lafızlara tekrar dönecek olunursa, İbn Rüşd'ün, **Muhtasaru'l-Mustafâ**'da, zâhir lafızları iki kısma ayırarak ayrıntılı bir biçimde şöyle açıkladığı görülmektedir³³:

Zâhir lafızın birinci kısmı, bir şey üzerinde ilk durumda konuşulmuş lafızlardır. Sonra, o şeyden başkası için aralarında benzeşme, veya ilgi yönlerinden bir yöne ilgisi olması nedeniyle bu lafızlar isti'ar edilirler (ödünc alınır). Aralarındaki benzeşme nedeniyle isti'ar edilenlerin adlandırılması, '*Yatağa yuva*' adının verilmesine benzer. Bir yönü ile ilgili olma nedeniyle isti'ar edilenlere gelince onların adlanmaları da, '*Bitkiye çiy (neda)*' adının verilmesi gibidir. Çünkü, bu ilgi '*çiy*' dolayısıyla olur, '*çiy*', '*bitki*' varsa var olur. Kinâye de bu sınıfa girer. Kinâye için, '*Son dönülen yer*'in '*Çukur*'la ve '*Nikâh*'in '*Zorlama*' ile anlatılması örnek verilebilir.

Zâhir lafızların ikinci kısmı ise; mübeddel lafızlardır. Burada mübeddel lafızlarla, küllînin cüz'î yerine ve cüz'înin de küllî yerine getirilmesi anlatılmaktadır. Gerçekleşmesine göre, değiştirme müsta'ar lafızların tümünde görülür. Sonra, bu sayılan kısımlara bölünür; ancak, tebdil adını, yani küllî ve cüz'îyi, gerçekte, her bir mübeddil müsta'ar ve her bir müsta'ar da mübeddil olsa da, bu sınıfa ait kılınır.

³⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 102.

³¹ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 102.

³² İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 102-103.

³³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 107-109.

Bu iki sınıf, şerî'atta oldukları gibi geldiklerinde, onların dışına delâlet eden delil gösterilene kadar, bu iki sınıf zâhiri üzerine anlamlandırılır. Delil ise, o ikisini müsta'ar anlamı üzerine anlamlandırır. İşte bu müsta'ar anlamı üzerine adlandırmaya "tevil" denilir. Bu lafızların bu anlamlarda zâhir olması, dilin kurallarından zorunlu olarak anlaşılır. Bu lafızların şerî'at delil olması da, sahâbenin zâhirleriyle alınması üzerindeki icmâsı ile bilinir. Şüphesiz şerî'at, bunda örfî bir anlam ile işlemde bulunamaz. Nitekim, zâhirleri ile almakla sonuçlanmasa, ibâdetlerin çoğu bâtil olacaktır. Çünkü, nasslar çok daraltılmış olur. Sonuç olarak, âhâd haberlerle amel etmeye götüren zorunluluk, işte burada lafızların zâhirleriyle amel etmede de ortaya çıkar.

Bu zâhir lafızların, zâhir (açık) olmalarında da dereceleri vardır. Lafız daha açık oldukça, tevilinde daha kuvvetli bir delile ihtiyaç duyulur. Ters olarak da, ne zaman lafız açıklığı az olur, en kolay delil ile teviline gidilir. Bu konuda, ilki birinci derecede, ikincisi orta derecede ve üçüncüsü de sonuncu derecede üç örnek verelim:

Musta'ar isimlerden ilk derecede olanına Allah'ın şu ayetindeki anlamlandırma örnektir: "Ey insanoğulları! Ayıp yerlerinizi örtecek giyimlikle sizi süsleyecek elbiseler gönderdik..."³⁴ Bu ayette "libas (giyimlik)"ı, "matar (yağmur)" olarak anlamlandırılmıştır. Böyle bir tevil delili gerektirir. Çünkü libas (giyimlik), insanı örtmede çok açıktır.

İkinci adlandırmaya da şu örnektir: "Andolsun ki peygamberlerimizi belgelerle gönderdik, -insanların doğru hareket etmeleri için- onlara (peygamberlere) kitap ve ölçü indirdik..."³⁵. Burada mîzân (ölçü), adl (doğruluk) olarak anlamlandırılmıştır.

Üçüncüye ise şu örnektir: "Ey İnananlar! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar, cünupken yolcu olan müstesnâ, gusledene kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta veya yolculukta iseniz, yâhut biriniz ayak yolundan gelmişseniz veya kadınlara yaklaşmışsanız ve bu durumlarda su bulamamışsanız tertemiz bir toprağa teyemmüm edin..."³⁶ ayetindeki "veya kadınlara yaklaşmışsanız" daki "yaklaşma"yı, bazı fakîhler, "lems (el ile dokunup duyma)" olarak anlamlandırmıştır. Bazısı da, "cimâ (çiftleşme)" olarak adlandırmıştır. Bunda, zâhir "el ile dokunup duyma (lems)" olsa da, onunla "cimâ (çiftleşme)" söylenmiş olması yakın bir ihtimâl taşıyabilir. Zirâ bu, arab adetindedir; ancak, Allah cimâ'yı daraltarak lems anlamında kinâye olarak anlamlandırmıştır.

Sonuç olarak, lafızlarda açık olma dereceleri, ancak kullanılmalarının çokluk ve azlığına göredir. Eğer, kendisine isti'ar edilmiş anlamda kullanmak ilk anlamında onu kullanmaya eşit oluyorsa, lafız ilk ile ikinci anlamı arasında

³⁴ 7 el-A'râf 26.

³⁵ 57 el-Hadid 25.

³⁶ 4 en-Nisâ' 43.

müşterek (ortak) ve **mücmel** (kapalı) kalır. Her ne kadar ikinci anlamda çok kullanım azalır, ilk anlamda daha **zâhir** (açık) olur. Bazen zâhirde tevilî, zâhirin kendisi açıklar. Bazen de, açıklamaya ihtiyaç duyulur. Belki bu, çoğunluğa ait bir *zann* olur. Belki de, *kat'î* (kesin) olur. Bunlardan kat'î delîl ile açıklamaya şu ayet örnektir: "*Rahmân arşında istivâ etmiştir (uzanmıştır).*"³⁷. Burada, kat'î delîl ile, "*istivâ*"nın "*temekkun* (mekânlanma, yerleşme yer tutma)" olmadığı bilinmiştir.

Bütün bu anlatılanlardan, *Muhtasaru'l-Mustasfa* ile İbn Rüşd'te oluşan tevil anlayışının, "*sözün anlamını, gerçek anlamından, deyim anlamına; ya da sözün anlamını o sözü kullanmadan ilgili ve bağlantılı olduğu bir başka söze ('ad'a), Arapça'nın mecazdaki usulüne uygun olarak, aktarmak*", ya da İbn Rüşd'ün kelimeleriyle, "**zâhir lafızları, karineler ile isti'ar edildikleri ve tebdîl edildikleri anlamlara taşımak**" olduğunu söylemek mümkündür.

B. Faslu'l-Makâl da Tevil

Muhtasaru'l-Mustasfa dan İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki tevil anlayışı ile ilgili açıklamalarını bu şekilde sıraladıktan sonra, şimdi de İbn Rüşd'ün **Faslu'l-Makâl**'inde tevil anlayışındaki gelişmelerini belirlemeye çalışalım:

Faslu'l-Makâl'inde İbn Rüşd tevil'i şöyle tanımlamaya girişmektedir: "**Tevil**, sözün anlamını, gösterilen şey anlamından, şeyin benzeriyle, veya sebebi, veya kendisine katılanı, veya yakını, veya da bunlardan başka mecazi anlatım sınırında sayılan şeylerle adlandırıldığı mecaz anlamına, Arap Dili'nin kurallarını bozmadan taşımaktır."³⁸ Ya da kısaca, "**Tevil**, lafzın delâletini, hakiki delâletten, mecaz delâlete çıkarmaktır."³⁹

İbn Rüşd, tevil yapmanın nedenini, **el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille**'de açıkladığı⁴⁰ gibi, **Faslu'l-Makâl**'de de şöyle açıklamaktadır: "*Eğer Şerî'at gerçekse ve gerçeği öğrenmeye götüren bakışa çağırıyorsa, biz müslümanlar, burhanî bakışın Şerî'at'ın getirdiğine ters olmadığını kesin olarak bilmekteyiz. Ayrıca, gerçek, gerçeğe zit olamaz; bilakis birbirlerine uygun ve tanık olurlar. Eğer bu böyleyse, burhanî görüş, herhangi bir varlığın bilgisine herhangi bir yönde yönelişe götürür. Bu varlık da, ya Şerî'at'ın sükût ettiği, ya da bildirdiğinin dışında olamaz. Eğer, Şerî'at bu varlık hakkında sükût etmişse, orada bir karşı karşıya gelme yoktur. O varlık, hükümleri sükût etmiş derecesindedir. Şerî'at kıyas ile fakîh bu hükümleri istinbât eder. Eğer, Şerî'at onu nutketmişse (söze dökmüşse), sözün zâhiri, burhanın sonucuna, ya uygun*

³⁷ 20 Tâ-Hâ 5.

³⁸ Ebû Velîd b. Rüşd (ö. 595 h./1198 m.), *Faslu'l-Makâl fîmâ Beyne'l-Hikme ve's-Şerî'a mine'l-İttisâl*, Dirâse ve Tahkîk: Muhammed 'Amâra, et-Taba'atu's-Sâniyye, Beyrût 1981, s. 32.

³⁹ Aynı yer. Bakınız: İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* s. 32.

⁴⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, s. 70-76.

*olmak, ya da ters olmaktan başka olamaz. Eğer, uygun olursa, orada konuşulmaz. Ters olursa, işte burada sözün zâhirini tevil etmek gerekir."*⁴¹

Bu bakımdan, **Faslu'l-Makâl** de İbn Rüşd'e göre tevil yapmadaki amaç, "ma'kûl ve menkûlü birleştirmek"⁴² olmaktadır. Çünkü o, burhanın her sonucuna, Şerî'at'ın zâhirinin ters düşmesini ve bu zâhirin de, Arapların tevil kuralına göre tevil kabul etmesini kesin saymaktadır. Daha ötesi İbn Rüşd, "Şerî'at'ta, her mantûk ve zâhiri burhanın sonucuna her ters düşen, parçalarının tamamı tek tek düşünülüp yorumlandığında (i'tibar edildiğinde), şerî'atın lafızları içinde, zâhiriyle bu teville tanık olanların bulunduğu ve o yüzden, Müslümanların, şerî'atın lafızlarının hepsini zâhirlerine yüklemenin, tevil ile de, hepsini zâhirleri dışına çıkartmanın gerekmediği üzerinde icmâ ettiklerini ve bu lafızların müevvel olanı ile müevvel olmayanı üzerinde ihtilâf ettiklerini" söylemektedir.⁴³

İbn Rüşd, **Faslu'l-Makâl** de, tasdik konusunda şöyle demektedir: Seçme teklîfin şartı olduğu zaman, tasdik eden, kendisine arız olan şüphe dolayısıyla hata ile karşı karşıyadır. Bu hata, delâlet yolları çeşitlerinin hepsinin onları bilmeye götürdüğü şeyler konusundaki hatadır... Bu şeyler, Allah'ı, Peygamber'i ve Ahiret saadeti ile meşakketini ikrardır. Bu üç asıl, üç delâlet çeşidinde vardır. İnsanlardan hiç biri bunlar yolu ile tasdik etmeyi gerçekleştirmede onun bilgisinin teklifinden arınmış değildir. Bu delâlet çeşitleri, hatâbî, cedelî ve burhanî delâlettir. O şeyler, şerî'atın asıllarından bir asıl olduklarında onlara ait örnekleri bilerek inkâr eden, kâfirdir, kalpiyle değil lisaniyle ve bu asılların delîlini bilmeyi talep etmeden ğâfil olmakla muhâliftir. Çünkü o, burhan ehlinden ise, kendisi için onları burhan ile tasdiğe bir yol kılınmıştır. Cedel ehlinden ise, cedel ve öğüt ehlinden ise öğütle... Onlar için uygun görülmüş imânın üç yolundan herhangi biriyle imân etmeleri istenmektedir.⁴⁴

Bu şeylerden, gizli olmaları nedeniyle ancak burhan ile bilinenlere gelince, Allah o şeylerde bir çıkış yolu bulamayan kullarına burhanı bağışlamıştır. İster kulların yaratılışları, ister âdet ve isterse öğrenme yollarının yokluğu dolayısıyla, onlara şeylerin örnek ve benzerlerini misal vermektedir. Bu misallerle onları tasdiğe çağırmaktadır. Bu misallerle tasdiğin gerçekleşmesi, cedelî ve hatâbî olan bütün delillerin iştirâki ile mümkündür.⁴⁵ İşte bu, Şerî'at'ın zâhir ve bâtına ayrılma nedenidir. Zâhir, bu anlamlar için verilmiş bu örneklerdir. Bâtin ise, ancak burhan ehline açık olan anlamlardır.⁴⁶

Görüldüğü gibi, İbn Rüşd, tevil yapmanın nedenini, "insan" unsuru ile "metin" unsuru olarak açıklamaktadır. Ona göre, insan öğesinin neden olduğu

⁴¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 31-32.

⁴² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 33.

⁴³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 33.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 44-46.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 46.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 46.

tevillerde, insanlar nassları (metinleri) anlama konusunda farklı algılama düzeylerine sahip olduğundan, onlara göre, Şer'îat zâhir ve bâtin üzere gelmiştir. Tevil ile, *nassın anlamı kişilerin anlama düzeylerine uygun hale getirilmektedir*. Metin (nass) nedenli tevilde ise, İbn Rüşd'e göre, tevil yapılacak nassların bilinmesi lazımdır. Şer'i'ât'te her ayet, her lafız teville uygun değildir. Zâhir anlamı dışında ele alınamayacak ayetler vardır. Muhkem ayetler bunlara bir örnektir. Bu gibi ayetler zâhirleri üzerine bırakılıp yorumlanmaması gerekir. Bu durumda, zâhirlerin birbirleriyle çatışması ile karşılaşılır. Tevil ile, bunlar uzlaştırılır. Bu açıklamalar, **Faslu'l-Makâl**'da İbn Rüşd'ün anlatımıyla şöyledir: "*Şer'i'at'ta, zâhir ve bâtinin gelme nedeni, insanların tasdikde bakış ve mizaç farklılığıdır. Zâhirlerin birbirlerine çatışır gelmesinin nedeni ise, ilimde râsihlerin iki zâhir arasını birleştiren teville dikkatlerini çekmektir. Yüce Allah'ın şu sözlerindeki işaret, bu anlama gelir*"⁴⁷: Birinci sözü, "*Size, muhkem ayetlerin var olduğu kitabı indiren O'dur...*"⁴⁸; ikinci sözü de, "*İlimde râsih olanlar*"⁴⁹dır.

Yine İbn Rüşd, fakîhin tevilde elinde "*zannî kıyas*" aracı bulunurken, ârifin (filozofun) elinde de, tevil için "*yakînî kıyas*"ın var olduğunu bildirmektedir.⁵⁰

İbn Rüşd, Müslümanların, Şer'i'at'ta zâhirleri ve tevilleri üzere icmâ ve ihtilâf ettiği şeyler olduğunu belirterek, zâhiri üzerinde icmâ edileni tevil etmenin veya tevilî üzerinde icmâ edilenin zâhirine gitmenin caiz olup olmadığını sormuştur.⁵¹ Bu soruya da şu cevabı vermiştir: "*Eğer icmâ, yakînî bir bilgi ile sâbit olmuşsa, sahîh olmaz. Eğer icmâ zannî ise sahîh olabilir*"⁵² Peki bu icmâyı boş sayan kimsenin durumu nedir? sorusuna da, şöyle cevap vermiştir: "*el-Gazalî, el-Cuveynî (ö. 478 h./ 1085 m.) ve diğer görüş sahibi imâmlar, bu şeylerin benzerindeki tevilde icmâyı boş sayan kimsenin küfrünün kesinleşmeyeceğini söylemişlerdir*"⁵³

Bütün bunlar, tebliğ konusu ile ilgili bir sonuca bağlanmak istenirse şunlar sıralanabilir: *Tevil, lafzın delâletini, hakiki delâletten, mecaz delâlete çıkarmaktır*. Felsefe'de tevil yapmanın nedeni, *Şer'i'at'ın mantûkunun zâhiri ile burhanın*⁵⁴ *sonucunun ters düşmesidir*. Şer'i'at'ta ise, insanların tasdik konularında tevil nedeni, *bakış ve mizaç farklılığı dolayısıyla, Şer'i'at'ın mantûkunun zâhir ve bâtına ayrılması* olup, insanların ilim ve âmel konularında tevil nedeni de, *Şer'i'at'ın mantûkunun zâhirlerinin birbirlerine çatışması*

⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 33-34.

⁴⁸ 3 Âl-i 'İmrân 7.

⁴⁹ 3 Âl-i 'İmrân 7.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 33.

⁵¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 34.

⁵² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 34.

⁵³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 34-35.

⁵⁴ Burhân da, bâtındır. Çünkü Felsefe, var olanlara (zâhire) nazar ve onlara itibar etmektir. İtibâr da, ma'lûmdan (zâhirden) meçhûlu (bâtını) ortaya çıkarmaktır. Bu çıkarma, kıyas ile olur. İşte bu zâhirden bâtinin kıyasla çıkarılmasına "burhân" denilir. (İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 22-23.)

olmaktadır. Tevil, ancak *ilimde râsih olanlarca* yapılır. İlimde râsih olanlar, felsefede burhan ehli olan *ârifler* olurken, fıkhıta ise, *müçtehid fakihler*dir. Ârifler, "*burhanî kıyas*" ile, iki zâhir arasını, yani Şerî'at'ın mantûk zâhiri ile burhanın sonucu ortaya çıkan zâhiri birleştirirler. Müçtehid fakihler de, "*zannî kıyas*" ile, Şerî'at'ın mantûkunun zâhiri ile bâtınını, ya da çatışan iki zâhirini birleştirirler. Buna göre, tevilin birleştirmeyi gerçekleştiren yegane dayanağı "*benzetme*" ile "*ilgi ve bağlantı*" olmaktadır.

C. *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* de Tevil

İbn Rüşd'ün tevil anlayışının, *Faslu'l-Makâl* da tevilin nedeni, amaç ve aracının onda belirgin olması ile geliştiğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi İbn Rüşd'ün gelişimin son aşaması ürünü sayılabilecek eseri olan *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*'ine, fıkhıtaki tevil anlayışının gelişiminin son aşamasını belirlemek için başvuralım:

İbn Rüşd, zamanında siyasî anlayışın düşünme ve bilimi desteklediği bir ortamda, Usul'de, "mütakellim yöntemi"ni benimserken, bunun sonucu olarak Furû'da da, herhangi bir mezhebi savunma veya eleştirme amacı gütmeyen, yeterli donanıma sahip olanlara "ictihâd melekesi" kazandırmayı amaçlayan *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*'i yazdığında, sadece "şer'îat'ın mantûk" kısmını işlemiş, "şer'îatın meskutun anı" kısmını işlememiştir, yani şeriatın sustuğu meselelere yer vermemiştir; ancak, nadiren bunlara, bağımsız müçtehid fakih'e örnek oluştursun diye değinmiştir.⁵⁵

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*'da, müçtehid fakihlerin, Şerî'at'ın mantûkunun zâhiri ile bâtınını, ya da çatışan iki zâhirini tevil ile birleştirirken kullandığı araç olarak belirttiği "*zannî kıyas*"ı, *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*'de, zâhirden bâtını elde etme yolu olarak da bildirmektedir. Bu kıyas aracının gerekliliğini ise, insanlar arasındaki olayların sonsuz, nasslar ile Hz. Peygamber'in fiil ve ikrarlarının sonlu olması; sonluyla da sonsuzu karşılamının imkânsız bulunması ile açıklamaktadır.⁵⁶

Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid'de, İbn Rüşd'e göre, tevilin nedeni olarak şunları sıralamak mümkündür: İslâm Hukuku'nda tevil, lafızların umum, husus, müsterek ve mürekkep nitelenmesinden, i'rabından, hakikat, mecaz ve istiareye hamledilmesinden, mutlak ve mukayyed olarak kullanılmasından, ve bu lafız çeşitlerinin de birbiriyle çatışmasından, Hz. Peygamber'in kavlinin, fiilinin, ikrarının birbirleri içinde çatışmasından, kıyasların kendi içinde birbiriyle çatışmasından ve Hz. Peygamber'in kavlinin, fiilinin, ikrarının da kıyasla çatışmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁷

⁵⁵ Ebû Velîd b. Rüşd, *Bidayetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Cilt I, Beşinci Baskı, Mısır 1981, s. 121, 146, 194, Cilt II, s.155, 195 (Bundan böyle, "İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müçtehid" şeklinde geçecektir.).

⁵⁶ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müçtehid*, c. I, s. 1-7.

⁵⁷ Aynı yerler: İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müçtehid*, c. I, s. 1-7.

İslâm Hukuku'nda tevil yapabilmek için İbn Rüşd, yine **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**'de, ahkâm nassının dili olan Arapça'nın çok iyi bilinmesi gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca, Arapça'daki dilbilgisi kuralları, kelimelerin köken bilimleri, sarf ve nahiv bilgisi, kelimelerin umûm ve husûsa delâletleri, kelimenin ayette siyak ve sibaki, ayetlerin nüzul sebepleri, ayetler ile ilgili hadisler ve konuya ait âlimlerin açıklamaları da bilinmesi gerekli konular arasındadır.

İşte bu bilgilerle, ahkâm ayetleri ve hadîslere yönelerek, orada bulunan kapalılıklar, açık ya da kapalı ip uçlarına dayanılıp tevil edilebilmektedir.

Böylece, İbn Rüşd'ün tevil anlayışı, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid** te, tevil ile ilgili olarak sıraladığım bu bilgilerin de tevil kapsamına alınması ile genişleyerek artık son halini alıp tamamlanmış olmaktadır.

İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki Tevil Yöntemi ile ilgili bütün belirlemelerimi bu şekilde sunduktan sonra, şimdi, İbn Rüşd'ün fıkıh'taki tevil uygulamalarını anlatmaya geçebilirim:

II. İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki Tevil Uygulamaları

İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki tevil anlayışının uygulamalarını, yine **Bidâyetü'l-Müctehid**indeki, bazen mezheplerin görüşüne katıldığını belirttiği görüşlerinden, bazen de kendisine ait olarak yaptığı anlaşılan açıklamalarından elde etmek mümkündür. Bu toplamalar sonunda, İbn Rüşd'ün fıkıhtaki tevil uygulaması için şu örnekler verilebilir:

İbn Rüşd, nassı akıl ile tevil edip, bu tevilde nass gerçekliğe uygun düşüyorsa, onu delil olarak almakta, yoksa kullanmamaktadır. Buna şu tevil örnektir: İşlenmesi günah olan bir şeyi nezreden kişinin durumu meselesinde İbn Rüşd şöyle demektedir: *Mâlikîler* bu meselede daima şu hadis ile ihticac edegelmişlerdir: " *Adamın biri güneşte ayakta durmuştu. Hz. Peygamber onu bu durumda görünce nedenini sordu. Kimse ile konuşmamayı, gölgelenmemeyi, oturmamayı ve oruç tutmayı nezretmiş, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: Söyleyin ona konuşsun ve otursun fakat orucunu tamamlasın, buyurdu.*" Bu hadîste, Mâlikîler, Hz. Peygamber bu adama sevap ve taat olanı tamamlamasını günah olanı ise yapmamasını emretmiştir, derler. Hâlbuki konuşmamanın günah olduğu bilinen bir şey değildir. Kaldı ki, Kur'ân'da Hz. Meryem tarafından nezredildiği bildirilmiştir. Güneş altında ayakta durmak da, eğer nefse eziyet vermek için değilse günah olmaması gerekir. Şayet günah olduğu iddia edilirse herhangi bir nassa dayanılarak değil, kıyas yolu ile iddia edilmiş olur. Şu halde esas olan onun da günah olmamasıdır.⁵⁸ Bu değerlendirmesiyle İbn Rüşd, **Muvatta'da geçen bir hadis⁵⁹ ile ihticac etmeyi, muhakemesine dayanarak zayıf bulmaktadır.**

⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I, s. 423.

⁵⁹ Aynı hadis el-Buhârî'nin es-Sahîh'inde de geçmektedir. Bakınız: el-Buhârî, *el-Eymâan*, 83/31, No. 6704.

İbn Rüşd'e göre, fıkhıta "abdest ayeti" olarak bilinen 5'inci el-Mâ'ide süresi, 6. ayette geçen "أَوْ لَمَسْتُمُ" lafzının tevili şöyledir: O, "أَوْ لَمَسْتُمُ" anlamı üzerinde ihtilâf edildiğini, Mâlik (ö. 179 h./ 795 m.) ve Şafii' (ö. 204 h./ 819 m.) "dokunma" anlamı verirken, Ebû Hanife (ö. 150 h./ 767 m.)'nin "cimâ" anlamı verdiğini naklettikten sonra, lafzın her iki anlamda da anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Bu şekilde lafız iki anlamda anlaşılacağından, anlamında bir kapalılık söz konusu olmaktadır. Bunun için İbn Rüşd, Kur'ân'da, "el-mess" ve "el-mubaşera" kelimelerinin "cimâ" anlamında kullanıldığından hareketle, "el-lems" kelimesini mecaz anlamına hamlederek, "dokunma" değil "cimâ" anlamında tevil etmiştir.⁶⁰

İbn Rüşd, "Ey İnananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, başlarınızı meshedip, topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın..."⁶¹ ayetinde "ayaklar"ın mesh mi ğasl mi yapılacağını belirlemede şöyle bir tevilde bulunmuştur: Ayette "ayaklar" anlamındaki "ارجلکم" kelimesinin, hem mansûb (ارجلکم), hem de mecrûr (ارجلکم) şeklinde okunduğunu belirttiikten sonra, Hz. Peygamber'in abdest alırken topuklarını yıkamayan bir topluluğa, "Cehennemde yanacak ökçelere yazık!"⁶² şeklindeki hitabının, ehli sünnetce, ayakları yıkamanın farz olduğuna delil gösterildiğini söyler. Oysa, İbn Rüşd'e göre bu hadis, ayakların meshini yasaklamamakta, sadece meshetme işleminin tam olarak yerine getirilmesini emretmektedir. İbn Rüşd, ayet ve hadîslerden, ayakları meshetmenin caiz olmadığını dair bir hüküm çıkarılmayacağını; fakat, "anlam ve amaca uygun olarak" tevilin "ayakları yıkamak, başı ise meshetmek" olduğunu belirtir; çünkü, başın kirinin meshetmekle giderilebileceğini, oysa ayakların kirinin genelde yıkama yoluyla giderilebileceğini, sadece meshin, ayak temizliği için yeterli olmayacağını savunur.⁶³

İbn Rüşd'ün, içerisine necaset düşen suların hükmü hakkındaki tevili de şöyledir: Bu konuda, İbn Rüşd, içerisine necaset düşen suların hükmü hakkında nakledilen hadisleri ve bu hadisler üzerine belirtilen görüşleri verdikten sonra, kendisine göre, kerahati, "kişinin tiksinti duyması ve bu suyu pis görmesi" şeklinde belirleyerek, Ebu Hureyre'den nakledilen "Sizden biri uykusundan uyanınca, elini abdest suyu kabına sokmadan önce yıkasın." ve "Sizden biri sakın durgun suya küçük abdest bozup, sonra o suda yıkanmasın." hadîslerini "kerahete" tevil etmiştir. Ebû Said'den rivayet edilen "Hiçbir şey suyu necis yapmaz." hadîsi ile Enes b. Mâlik'in, Hz. Peygamber'in mescide bevleden bedevinin, bevlettiği yere bir kova su dökülmesini emrettiği hadîsini de

⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. I, s. 38.

⁶¹ 5 el-Mâ'ide 6.

⁶² El-Buhârî, *el-Vudû'*, 27; Muslim, *et-Tahâre*, 25, 28; el-Muvatta, *et-Tahâre*, 5.

⁶³ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. I, s. 15-16.

"caizliğe" **tevil etmiştir**. Bu tevilleri sonucu İbn Rüşd'e göre, *kişinin içmekten tiksindiği bir suyu, kullanmaktan sakınması gerekmektedir*.⁶⁴

İbn Rüşd, hayvanların bevl ve dışkısının hükmü hakkında da tevilde bulunmuştur: O bu konuda, âlimlerin "*İnsan ve tüm hayvanların bevl ve dışkısı pistir.*", veya "*Yalnız insanınki pistir, diğerlerinki temizdir.*", veya da "*bevl ve dışkının hükmü ait olduğu varlığın hükmüne bağlıdır.*" biçiminde görüşleri sürdüklerini nakletmiştir. İbn Rüşd, bu görüşlerin hepsinin ihtimal dâhilinde olduğunu belirterek, **kendisi, "hayvan dışkılarında fazla kokup tiksinti verenler ile böyle olmayanların, hele kokusu güzel olanların bir olamayacağı" şeklinde tevil yapmıştır**. Bu tevil için şu delilleri sıralamıştır: "*Amber denilen maddenin temiz olduğunda âlimler ittifak etmişlerdir. Amber'in bir deniz hayvanının dışkısı olduğu söylenmektedir. Aynı şekilde, misk de, bir hayvan kan artığı olduğu bildirilmekte ve temiz olduğu belirtilmektedir.*"⁶⁵

İbn Rüşd, damar tıkanıklığı, kalp sektesi gibi hastalıklardan ölenlerin bekletilmelerinin, **hemen gömülmemelerinin müstehab olduğunu tevil etmiştir**. Bu tevilinde, *suda boğularak ölen kişilerin ölmemiş olma ihtimallerinden dolayı gömülmemelerinde acele edilmeyip bir müddet bekletilmelerinin müstehab oluşuna kıyas yapmıştır*. **Bu kıyasın sonucunu da, tabiblerin "kalp sektesinden ölenler üç gün bekletilmelidir" şeklindeki sözleri ile te'vid etmiştir**.⁶⁶

İbn Rüşd, borçluya zekâtın vacip olup olmadığı konusunda, Hz. Peygamber'in "*Zekât Müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilen bir sadakadır.*" hadîsini, **borçluyu, "görünüşte malı bulunsa bile gerçekte zengin olmayan" olarak tanımlayıp, borçluya zekâtın vacip olmayacağı hükmünde tevil etmiştir**.⁶⁷

Zekât nisabında, altın ve gümüşün birbirinin nisabını tamamlayıp tamamlayamayacağı meselesinde ise yaptığı tevil ile, Şafii, Ebû Sevr ve Dâvud ez-Zâhirî'nin tevillerine katıldığı görülür: İbn Rüşd, altın ve gümüşün birbirini zekât nisabında tamamlayıp tamamlayamayacağına, Ebû Hanife ve İmâm Mâlik'in, bu iki unsurun birbirinin nisaplarını tamamlayacakları tevillerinin bulunduğunu, ancak bu teviller karşısında, Şafii, Ebû Sevr ve Dâvud ez-Zahirî'nin tamamlamayacakları tevillerinin de olduğunu nakletmiştir. **Bu konuda İbn Rüşd, gerek cinsleri gerekse isimleri farklı iki şeyin, müşterek bir vasfa sahip olsalar bile, ayrı hükümlere tabi olmaları gerektiği ve bu nedenle, nisapların farklı iki unsurdan tek bir nisap oluşturma şeklinde belirtilemeyeceği görüşü ile, "tamamlamayacakları" tevilini yapmıştır**.⁶⁸ Bu tevil ile, o da, Şafii, Ebû Sevr ve Dâvud ez-Zâhirî'nin tevillerine katılmıştır.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. I, s. 26.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. I, s. 80-81.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. I, s. 226.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. I, s. 246.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. I, s. 257-258.

İbn Rüşd, Şâri'in bir mala zekât düşmesi için üzerinden bir yılın geçmesindeki, yani "**hav'** şartının konmasındaki maksadı da şöyle tevil etmiştir: " Söz konusu malın ihtiyaçtan fazla olup olmadığının ortaya çıkmasını garantiye almaktır. Çünkü, bir malın yıl boyunca sahibinin elinde artıp eksilmeden olduğu gibi durması, sahibinin ona ihtiyacı olmadığını gösterir. Zaten zekât da, ihtiyaçtan fazla mallara düşmektedir."⁶⁹

Görüldüğü gibi, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* den İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki bu tevil uygulamaları örneklerinde; o, *nassın lafzından iki anlam anlaşıldığında, bu lafzı mecaz anlamına hamlederek*, ayetin hitabından elde edilen *çok anlamlılıkta, "hitabın anlam ve amacına uygun olan anlamını" esas alarak*, aynı *nassların çatışmalarında, kendisine göre, nassların ya konusunu, ya da yargısını yeniden tanımlayarak*, ve *nass ile gerçekliğin çatışmasında* da, nassın gerçekliğe uyması halinde, onu delil sayarak, uygun olmaması halinde ise, *nassı akıla başvurarak* tevil etmektedir. Bunlar da, İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki tevilini, *Arap Dili ve Akıl kuralları*na göre gerçekleştirdiğini kanıtlamaktadır.

Bu şekilde, İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki Tevil Uygulamalarını sıraladıktan sonra, araştırmamda vardığım yargıları açıklamaya girişebilirim:

Sonuç

İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki (İslâm Hukuku'ndaki) Tevili konulu tebliğimde son değerlendirmelerimi şöyle sıralayabilirim:

İbn Rüşd'ün fıkhıdaki (İslâm Hukuku'ndaki) tevili, zamanındaki siyasî anlayışın düşünmeyi ve bilimi desteklediği bir ortamda, mezhep imamlarına yönelme yerine, Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya yönelmede, "**şer'at'in mantûk**" kısmındaki zâhirlerin çatışmasını birleştirmeyi ve zâhirlerin bâtın anlamlarını açıklamayı, dinin, dilin ve aklın kurallarına göre gerçekleştiren bir yöntem olmaktadır.

İbn Rüşd, zamanındaki *Muvahhidun Devleti*'nin mezhep taassubunu yıkma ve bağımsız düşünceyi oluşturma fikri için, en uygun yol olarak bulduğu mütekelim yolunu benimseyince, tevil düşüncesi de, bu metot ile yazılmış en iyi usul kitabı olarak gördüğü *el-Gazalî*'nin **el-Mustasfâ**'sını ihtisar ettiği sırada şekillenmiştir.

İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî fî Usulî'l-Fıkıh* adlı *el-Gazalî*'nin **el-Mustasfâ**'sına ait "**el-Muhtasar**"ının İbn Rüşd'ün ilk kitabı olması, İbn Rüşd'ün, filozof olmadan önce, usulcü olduğunu bildirdiği gibi, bu bize Ebû'l-Velîd b. Rüşd'ün, Ebû Hâmid el-Gazalî ile ilişkisinin başlangıcını da vermektedir. İbn Rüşd **el-Muhtasar**'ında, el-Gazalî'nin **el-Mustasfâ**'sını, ondaki görüşleri tenkit etmekle birlikte, orada, el-Gazalî'yi usulde taklit etmiştir.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. I, s. 272.

Muhtasaru'l-Mustasfa ile İbn Rüşd'te tevil anlayışı, "zâhir lafızları, karineler ile isti'ar edildikleri ve tebdil edildikleri anlamlara taşımak" olarak biçimlenirken, tevilinin yegane dayanağı da, "benzetme" ile "ilgi ve bağlantı" olmuştur.

İbn Rüşd'ün **Faslu'l-Makâl**'inde ise bu tevil anlayışı, "sözün anlamını, gösterilen şey anlamından, şeyin benzeri, veya sebebiyle, veya kendisine katılanı, veya yakını, veya da bunlardan başka mecazi anlatım sınıfında sayılan şeylerle adlandırıldığı mecaz anlamına, Arap Dili'nin kurallarını bozmadan taşımak" biçiminde içerik olarak gelişmiştir.

Bu gelişiminde, İbn Rüşd, Şerî'at'ın mantûkunun zâhirinin ya birbirleriyle, ya da burhanın sonucuna ters düşerken bunları uzlaştırmak ve insanların tasdikde bakış ve mizaç farklılığı dolayısıyla, Şerî'at'ın mantûkunun zâhir ve bâtına ayrılmasında bâtın anlamı açıklamak için, burhan ehlinde ârifin ve fıkıh ehlinde müctehidin Şerî'at'ta tevili kullanabileceğini bildirmiştir.

İbn Rüşd'te tevilinin, iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan biri, "insan" ve diğeri "metin" dir. İnsan ögesinin neden olduğu tevillerde, insanlar nassları (metinleri) anlama konusunda farklı algılama düzeylerine sahip olduğundan, tevil ile nassın anlamı kişilerin anlama düzeylerine uygun hale getirilmektedir. Metin (nass) nedenli tevillerde ise, ya lafızların şumûller veya kullanımlarından, ya lafızların i'rabı, ya da bu lafız çeşitlerinin birbiri veya kıyasla çatışmasından kaynaklandığından, tevil ile ister lafızların bâtın anlamları açıklanarak, isterse lafızların uzlaştırılmaları sağlanarak metin anlaşılır hale getirilmektedir.

İbn Rüşd'ün tevil anlayışının, onun gelişimin son aşaması ürünü sayılabilecek olan **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**inde, lafızların umum, husus, müsterek ve mürekkep nitelenmesinden, lafızların i'rabından, lafızların hakikat, mecaz ve istiareye hamledilmesinden, lafızların mutlak ve mukayyed olarak kullanılmasından ve bu lafız çeşitlerinin de birbiriyle çatışmasından, Hz. Peygamber'in kavlinin, fiilinin, ikrarının birbirleri içinde çatışmasından, kıyasların kendi içinde birbiriyle çatışmasından ve Hz. Peygamber'in kavlinin, fiilinin, ikrarının da kıyasla çatışmasından tevilin kaynaklandığı bildirilip; tevil yapabilmek için ahkâm nassının, yani nassın kelimelerinin ayette siyak ile sibakının, nass ayetlerinin nüzul sebeplerinin, nass ayetleri ile ilgili hadîslerin, nassa ait âlimlerin açıklamalarının çok iyi bilinmesi, ayrıca ahkâm nassının dili olan Arapça'ya da güç yetirilmesi gerektiği belirtilerek tamamlanmıştır. Bu bilgiler ile, ahkâm ayetlerine ve hadîslere yönelerek, açık ya da kapalı ip uçlarına dayanılıp orada bulunan kapalılık ve çelişkiler tevil yoluyla giderilmektedir.

İbn Rüşd'ün tamamlanmış bu tevil anlayışında tevil iki işlev görmektedir: Vahiy, görünmeyen âlemi bizim sözcüklerimizle uyuşacak şekilde bize anlatabilmek için mecazları kullanmıştır. Mecaz, sıradan yollarla söylenemeyecek bir şeyi dolaylı yollar ve bazı benzetmelerle söyleme yoludur. Böylece, söylediğinde söylenmeyi de söylemek, bildirdiğinde bilinmeyi de

bildirmek, yani mecazi dil vahiy metinlerin en önemli ifade tarzı olmuştur. Bu nedenle, Şerî nass, tek bir anlama indirgenememektedir. Zâhir (dış) ve bâtin (iç) anlamlara sahip bulunmaktadır. Zâhir anlam lâfız anlamı, bâtin anlam da lafzın mecaz anlamıdır. Bu ikisinin birleşiminden de, nassın (metnin) anlam ortaya çıkmaktadır. İşte tevil ile lafız anlam aşılıp, bâtin anlama, yani lafzın mecaz anlamına girilmeye çalışılmaktadır. Bu şekilde tevilde, bâtin anlamı açıklanırken, Şerî nassların zâhir lafızlarının birbirine zıt ve çelişik görünüşleri de, aynı konudan bahsedip etmediklerine göre belirlenerek uzlaştırılmaktadır. Böylece tevil, nasslardan mümkün olan en iyi manayı çıkarmak için nassların zâhirlerinin bâtin anlamlarını açıklama işi ile değişik nassları birbiriyle çeliştiği durumlarda onları tutarlılığa kavuşturmak için nassları uzlaştırma işini, dinin, aklın ve dilin kuralları dışına çıkarmadan gerçekleştirmektedir.

İşte bu tamamlanmış tevil anlayışı, İbn Rüşd'ün fıkhıdaki (İslâm Hukuku'nda) tevil yolu olmaktadır. Fıkıh'taki bu tevil yöntemi, el-Ğazalî menşeli olup, İbn Rüşd'ün *Şerî'at'ın mantûkunun zâhirinin bâtin anlamını açıklama ve zâhirlerin birbirleriyle çatışmasını uzlaştırmada* Arap dili ve akıl kuralları ile dinî bilgilere dayanan, ancak merkezde aklın bulunduğu, bir çeşit anlam genişletme yoludur. Bu şekilde, İbn Rüşd'ün *fıkhıdaki tevili*, ahkâm ayetlerinin anlamını kavramayı içeren ve bu bakımdan onların uygulamasını olanaklı kılan bir akıl işlemi olmaktadır. Böylece tevil ile, Şerî'atın mantûku güncelleşmektedir.

İbn Rüşd'ün fıkhıdaki tevil anlayışına ait bu belirlemeleri, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*'indeki uygulamalarında, İbn Rüşd'ün, nassın lafzından iki anlam anlaşıldığında, o "lafzı mecaz anlamına" hamlederek; ayetin hitabından elde edilen çok anlamlılıkta, "hitabın anlam ve amacına uygun olan anlamını" esas alarak; aynı nassların çatışmalarında, kendisine göre, nassların ya konusu, ya da yargısını "yeniden tanımlayarak"; ve nass ile gerçekliğin çatışmasında da, "nassın gerçekliğe uyması halinde, onu delil sayarak", uygun olmaması halinde ise, nassı "akla başvururak" tevil etmesi de doğrulamaktadır.

İbn Rüşd'ün fıkhıdaki bu tevil uygulamalarında, tevilleri, kendi bakış açısıyla ilgili olup, sosyal çevresi, inanç ve bilgi seviyesi gibi etkenlerin tesiri altında bulunmaktadır. Bu yüzden İbn Rüşd, *tevillerden biri üzerinde bir anlam genişletmesi icmâ'nın gerçekleşmesinin mümkün olmayacağını* bildirmektedir.

İbn Rüşd, Fıkıh'taki bu tevil yöntemini, Felsefe'ye de uyarlayıp, din ve akıl çatışmasını "burhan (dedüksiyon)" ile kesin akli bilgiye dayandırarak çözümleyen Felsefe'deki orijinal tevil yöntemini elde etmiştir. Felsefe'deki bu tevil yöntemi, Dünya'da ve İslâm âleminde akli öne çıkaran bir yöntem olarak gözde olurken, kendisi de Dünya'da ve İslâm âleminde akli öne çıkaran bir filozof olarak şöhret bulmuştur.

İbn Rüşd'ün, fıkhıdaki tevil yöntemini felsefeye uyarlamasına ait bu belirlemeler şu iki ön-demeye imkân verir: Biri; fıkıh ve fıkıh usulünün İbn Rüşd'te varlıklarını, onun felsefi gidişatının uğradığı değişik aşamalarda hep devam ettirdiğidir. Diğeri ise; *el-Muhtasar*'a başlamasından itibaren *Tehafutu'l-Tahafut* ten sonraya kadar el-Ğazalî'nin de, İbn Rüşd'ün ayrılmaz uyarıcısı olarak kaldığıdır.

Bidâyetü'l-Müctehid'de Ceza Hukuku İlkeleri

The Principles of the Penal Code in Bidâyah al-Mujtahid

Sabri Erturhan

I- Genel Bilgiler

Çalışmada İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (hafid, 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (thk. Mâcid el-Hamevî), Dâru İbn Hazm, I-IV, Beyrut, 1416/1995 tarihli nüsha esas alınmıştır. Bu nüshada ukûbatla ilgili hususlar IV. Ciltte 1647-1766 sayfalar arasında yer almaktadır¹.

A-Temel Özellikleri

İncelememiz sonucu *Bidâyetü'l-Müctehid* bir takım temel özellikler taşıdığı tespit edilmiştir². Bu temel özelliklerini sıralamak gerekirse eser a) İbn Rüşd'ün hukuk düşüncesini ortaya koyduğu başyapıtıdır³. b) Bir Mukayeseli İslâm Hukuku/hilâfiyât örneğidir⁴. c) Bir fikhî mesele etrafındaki görüşlerin akfî ve naklî gerekçeleri büyük oranda verilmiştir. d) Muhtasar⁵ olmakla birlikte çok özet şeklinde bir eser olmayıp orta hacimli bir eserdir. e) Dil ve kullanılan üslup sıkıcı ve ağır olmayıp sade ve akıcıdır. f) Orijinal bir kaynak olup bir başka metnin şerhi ve haşiyesi değildir. g) Mezhep taassubu yoktur. Müellif meseleleri tarafsız bir yaklaşımla objektif bir tarzda ele almıştır. Bu tarafsızlığın sonucu olarak kendi mezhebinin görüşüne karşı yeri geldikçe eleştiriler yöneltmekten çekinmemiştir⁶.

B- Yazılma Gerekçesi

Müellif eserin yazılma gerekçesini fukaha arasında ittifak ve ihtilaf edilen meseleleri delilleriyle ortaya koyma, delillerden kaynaklanan ihtilaf inceliklerini ortaya koyma ki bu incelikler hakkında şer'î bir hüküm bulunmayan

¹ Geniş bilgi için bkz. Yunus Apaydın, "İbn Rüşd", *DİA*, XX/288-292; Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 153-246.

² İbn Rüşd'ün Bidâye'deki sistematigi ve kaynakları hakkında ayrıca bkz. Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 177-193; Yunus Apaydın, "İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı", *İbn Rüşd Kongresi*, Kayseri, 1993, s. 147-161; Hammâdi Ubeydî, *İbn Rüşd ve Ulûmü's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, 1991.

³ Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 171.

⁴ Bkz. Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 171. Mezheplerin fikhî mantığı ve tekniklerini ana hatlarıyla koyması bakımından dikkati çeken eser, fikhî sistematigine göre yazılmış olmakla birlikte İbn Rüşd, bunun bir fûrû' kitabı değil usul kitabı olduğunu, fikhî ayrıntılarını değil fûrûun usulle ilişkisini ve fikhî ihtilafların usulî temellerini göstermeyi amaçladığını vurgular... Hatta eserinin başında kısa da olsa temel usul kurallarını, tanım ve ayırımlarını vermesi bir bakıma eserin geri kalan kısmının bu usulün açılımı ve örneklendirilmesi amacıyla kaleme alındığı izlenimi vermektedir. Bundan dolayı eserin, fakihlerin görüş ayrılığını konu edinen hilâfiyât literatürünün sıradan bir örneği olarak tanıtılması doğru değildir. Yunus Apaydın, "İbn Rüşd", *DİA*, XX/288-289.

⁵ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, (hafid, 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (thk. Mâcid el-Hamevî), Dâru İbn Hazm, I-IV, Beyrut, 1416/1995, IV, 1756. Ayrıca bkz. s. 1729, 1736.

⁶ Bkz. Apaydın, "İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı", *İbn Rüşd Kongresi*, s. 150.

meselelerde Müctehidin karşılaşılabileceği problemlere yardımcı olmak amacıyla usul ve kavâid yerine geçecektir. Daha da ötesi bu telif, konuların benliğime iyice yerleşmesini sağlayacak bir müzakere niteliği taşıyacaktır. ...⁷

C-Konuları Ele Almadaki Metodu

Müellif fıkıh meselelerini ele alırken önce meseleyi ayrıntılı bir biçimde ortaya koyarak daha sonra temel üç metota yer vermektedir⁸:

a) Meselenin hukukî dayanağının tespiti. Bunun için müellif hiyerarşik bir yol izleyerek önce Kur'ân, sonra Sünnet ve daha sonra da icmâya yer verir⁹.

b) Fer'î meselelerin usul kurallarına dayandırılması veya bu meselelerin mesnedi olan usul prensiplerinin verilmesi¹⁰.

c) Tercih ve İctihad¹¹

D-Ukubâtta Sistematiği

Müellif ceza konularını sistematize ederken tamamen özgün bir yöntem izlemiştir. Ceza hukuku konuları klasik fıkıh müdevvenâtında genellikle hadd, kısas ve ta'zîr başlıkları altında ele alınmasına rağmen İbn Rüşd konuların tamamını "Kitâbü'l-cinâyât" adıyla bir bölümde incelemiştir. Bu ana başlığı beş tâlî başlığa ayırmıştır. Bu tasnife göre konular şu sıraya göre işlenmiştir.

A-Hayat ve Vücut Bütünlüğüne Yönelik Cinayetler: Adam Öldürme Müessir Fiiller

Bu ana başlık altında ele alınan diğer konular arasında diyet ve kasâme konuları da bulunmaktadır.

B-Namusa Yönelik Suçlar: Zina ve Sifâh

C-Mala Yönelik Suçlar: 1-Hırsızlık, 2-Hirâbe

Bağy suçunu ise "fi hukmi'l-muhâribîn ale't-tevil" adıyla "fasl" alt başlığı altında incelemiştir¹²

D-İffet ve Namusa İftira Suçları

E-Sarhoşluk Suçları

F-İrtidat Suçu (Bölümün girişinde bu başlığa yer vermemiş olmakla birlikte konuların akışı içerisinde bu konuyu da ele almıştır). Büyücünün cezaî durumuna da bu başlık altında bir iki cümleyle yer vermiştir¹³

⁷ فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكير من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتبنيه على نكت الخلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع، وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقاً قريباً، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد.

⁸ Bkz. Ubeydî, *İbn Rüşd ve Ulûmü's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, s. 64-86; Apaydın, "İbn Rüşd", *DİA*, XX/288-290.

⁹ Ubeydî, *İbn Rüşd ve Ulûmü's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, s. 64-67.

¹⁰ Ubeydî, *İbn Rüşd ve Ulûmü's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 67-72.

¹¹ Ubeydî, *İbn Rüşd ve Ulûmü's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, s. 72-86.

¹² İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Muctehid*, IV/1763-1764.

¹³ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Muctehid*, IV/1765.

II-Ceza Hukuku İlkeleri

Tebliğin omurgasını oluşturan bu başlık altında müellifin ukûbât konusundaki tercih, tenkit ve özgün görüşleri ortaya konmaya çalışılacak, bahse konu hususlarda temel aldığı delil, ilke ve esaslara yer verilecektir.

A-Kıyas Gerektiren Suçlar

İlke olarak kıyas cezaları adam öldürme ve müessir fiiller karşılığı infaz edilir. Bu fiillerin farklı şekillerde tezâhürü farklı yaklaşım ve ictihatları gerektirmiştir. Tabiatıyla İbn Rüşd de bazı konularda farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Şimdi bu yaklaşımları yakından görelim:

1-Adam Öldürme

a) İştirak Hali

Bir adam öldürme fiilinin kasıtlı ile taksirli veya cezaî sorumluluğu bulunan (mükellef) failer ile cezaî sorumluluğu bulunmayan (gayr-i mükellef) failer tarafından birlikte gerçekleştirilmesi halinde hangi cezanın uygulanacağı konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanife (Hanefî hukukçuları), şu gerekçelerle failerin tamamından kıyasın düşeceğine hükmetmiştir: Öldürme fiili ayrı statüdeki şeriklerin ortaklığıyla meydana gelmiştir. Bir başka ifadeyle kıyası gerektiren ve gerektirmeyen fiiller aynı mahal üzerinde biri birine karışmıştır. Fiilin failerden bir kısmına isnat edilmesi mümkün değildir. Çünkü katlin kimin fiiliyle gerçekleştiği belli değildir. Failerden bir kısmında isnat yeteneğinin bulunmaması meseleyi şüpheli hale getirir. "Şüpheli durumlarda hadlerin düşürülmesi" gerekir¹⁴. Kısaca bazı failerin farklı statüde olmaları yani cezaî ehliyeti hâiz olmamaları diğer failerin cezalandırılma durumlarını etkiler. Netice itibariyle failerin tamamından kıyas düşer ve ceza diyete dönüşür. Bu husus Hanefî mezhebinde "kendilerine kıyas gereken şahıslarla gerekmeyen şahısların cinayeti ortaklaşa gerçekleştirmeleri halinde failerden hiçbirine kıyas uygulanmaz, diyet ödemeleri gerekir" şeklinde formüle edilmiştir¹⁵.

Şafîî ve Mâlikî fukahâsı ise¹⁶ kasıtlı ve cezaî ehliyeti hâiz failere kıyas uygulanacağı diğer failerin ise diyetle yükümlü tutulacaklarına hükmetmişlerdir. Bu hukukçuların dayanakları da maslahat ilkesidir. Bu yaklaşıma göre masum insanların kan ve canlarının korunmasında titizlik gösterilmesi gerekir. Böyle bir

¹⁴ Bkz. Tirmizî, Hudûd, 2; İbn Mâce, Hudûd, 5; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII/413.

¹⁵ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1651. Geniş bilgi için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, (370/981), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-fikr, I-III, Beyrut, 1414/1993, I, 205; Şemsüleimme Muhammed Ahmed b. Ebû Sehl Serahsî, (483/1091), *el-Mebsût*, Dâru'l-fikr, I-XXX, Beyrut, 1989, XXVI, 93-94; Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî (587/1191), *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-VII, Beyrut, ty, VII, 235-236; Ebu'l-Fadl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd Mevsilî (683/1284), *el-ihiyâr li ta'lîl-i-Muhtâr* (thk. Züheyr Osman el-Caid), Dâru'l-Erkâm, I-V, Beyrut, ty, V, 486.

¹⁶ Müellif, Hanbelî fukahâsının görüşünü vermemiştir. Muhakkik de Ahmed b. Hanbel'in de aynı görüşü taşıdığını söylemiştir. Ama bu yetersizdir. Çünkü mezhepte tercih edilen görüşe göre cezaî ehliyeti olan failerden de kıyas düşer. Bkz. Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme (620/1223), *el-Muğnî*, Dâru'l-fikr, I-XII, Mekke, 1412/1992, IX, 376.

cinayette bir fail katli münferiden gerçekleştirmiştir. Öyleyse her fail statüsüne göre cezalandırılmalıdır. Maslahat, masum kanların dökülmesinin engellenmesi için sert davranmayı (tağlîz) gerekli kılmaktadır. Ama İbn Rüşd, kendi mezhebi de dâhil Hanefîler dışında kalan mezheplerin bu gerekçelerini “kıyasta zayıflık” olarak niteleyerek isabetli görmemiştir¹⁷.

b) Öldürme Çeşitleri

Bu bağlamda Hanefî ve Şafiîler’in öldürme çeşitlerine getirdikleri tanımları kaydeden müellif İmam Şafiî’nin tanımlarını güzel bulmaktadır¹⁸.

İmam Şafiî öldürme çeşitlerini şöyle tanımlamaktadır:

Şibhü’l-amd: Vurmada kasıtlı öldürmede hatalı/taksirli olan yani darbeye ölüm kastedilmediği halde bu darbeden ölümün ortaya çıkmasıdır. Hataen katl: hem niyet hem de sonucun taksirli olması; kasten katl ise hem niyetin hem de katlin kasıtlı olmasıdır¹⁹.

c) Erkeğin Kadın Karşılığında Kısas Edilmesi

İbnü’l-Münzir’e atıfla erkeğin kadın karşılığında kısasen idam edileceğine dair icmâi, akabinde bir erkeğin kadın karşılığında kısas edilmesi halinde kadının yakınları tarafından kısas edilen erkek tarafına yarım diyet ödemelerini gerekli gören Hz. Ali ve Osmân b. el-Bettî’ye ait görüşü nakleden İbn Rüşd ayrıca Bâcî’nin *Müntekâ*’sında²⁰ ve Hattâbî’nin *Meâlimü’s-Sünen*’inde²¹ yer alan Hasan Basrî’nin erkeğin kadına mukâbil kısas edilemeyeceğine dair görüşüne²² dikkat çekerek şu görüşlere yer verir: Hasan Basrî’ye ait bu görüş şazz olmakla birlikte delili-ki o delil kadının kadına mukâbil kısasını öngören Bakara, 2/178. ayetidir- kuvvetlidir. Hasan Basrî’nin temel aldığı bu ayetin mefhûmu muhalifi kısas konusunda genel hüküm bildiren “Can

¹⁷ İbn Rüşd, *Bidayetü’l-Müctehid*, IV, 1651-1652. Krş. Muhammed b. İdris eş-Şafiî (204/820), *el-Ümm* (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut, 1413/1993, VI, 59; Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fıyrûzâbâdî (476/1083), *el-Mühezzeb fi fikhi’l-İmam eş-Şafiî’i*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, I-III, Beyrut, 1995, III, 174; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Huraşî, (1101/1689), *Şerhu Muhtasari Siydf Halil*, Dâru’l-fikr, I-VIII, Bulak, 1319, VIII, 11; Muhammed b. Ahmed Uleys (1299/1882), *Minehu’l-Celf Şerhu Muhtasari Siydf Halil*, Dâru’l-fikr, I-IX, Beyrut, 1409/1989, IX, 29.

¹⁸ İbn Rüşd, *Bidaye*, IV, 1653. Krş. Şafiî, *el-Ümm*, VII/539.

¹⁹ شبيه العمد ما كان عمدا في الضرب خطأ في القتل (أي: ما كان ضربا لم يقصد به القتل فتولد عنه القتل)، و الخطأ ما كان خطأ فيهما جميعا، والعمد ما كان شبيه العمد ما كان عمدا في الضرب خطأ في القتل، و الخطأ ما كان خطأ فيهما جميعا، وهو حسن. Hanefîler’e göre Kasten Katil; Masum bir şahsın öldürmeye özgü kılıç, bıçak, mızrak, tabanca vb. kesici ve delici aletlerle katledilmesidir. Kastın Aşılması Suretiyle Katil (Şibhü’l-amd) Öldürme ve yaralamaya özgü olmayan bir aletle öldürmektir. Bunlar genellikle delici, kesici ve parçalayıcı olmayan sopa, taş, el ve başka aletlerle vurarak öldürmedir. Katlin bu çeşidi, katle özgü olmayan aletlerle ikâ edilmesi hasebiyle hataya, failin kastı nedeniyle de, amden katle benzemektedir. Çoğu kez öldürücü olan büyük taş ve büyük sopa kullanılması sonucu meydana gelen ölümler, Ebû Hanife’ye göre şibhü’l-amd iken İmameyn böyle bir durumu amden katil saymaktadırlar (Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 233 vd; Ebu’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr Merğmânî, (593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidayeti’l-mübtedî*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, I-IV, yy, ty, IV, 158-160; Fahrüddin Osman b. Ali Zeylî (743/1343), *Tebyñü’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak, 1315, VI, 97-102; Muhammed b. Feramuz Molla Hüsrev, (885/1481), *Dürer şerhu Çurer*, Muhammed Es’ad Matbaası, İstanbul, 1299, I, 410-413).

²⁰ Bkz. Ebu’l-Velid Süleyman b. Halef Bâcî, (474/1081), *el-Müntekâ Şerhu’l-Muvattai’l-İmâm Mâlik*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, I-VII, Beyrut, 1332, VII, 121.

²¹ Bkz. Süleyman Hamed b. Muhammed Hattâbî (388/998), *Meâlimü’s-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (nşr. Abdüsselâm Abdü’ş-Şâfi Muhammed), Dâru’l-Kütübî’l-ilmiyye, I-IV, Beyrut, 1411/1991, IV, 14.

²² Bu görüş için ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylü’l-Evtâr*, VII/23; Kal’acî, *Mevsûatü’l-Haseni’l-Basrî*, I/285-286.

karşılığında canın kisasını farz kıldık”²³ mealindeki ayetin genel ifadesine muârizdir. Şu kadar var ki bu ayetteki (Mâide, 5/45) hüküm, Şer'u men kablênâ kapsamına girmektedir. Şer'u men kablênâ (Bizden önceki ümmetlerin hukuku)'nın bizim için de delil olup olmadığı hususu ihtilafıdır. Dolayısıyla Hasan Basrî'nin gerekçesi kuvvetlidir. İbn Rüşd, bu konudaki sözlerini “Erkeğin kadın karşılığında kisas edilmesi konusunda temel alınması gereken dayanak genel maslahattır”²⁴ ifadesiyle tamamlamaktadır. Bu ifadeye göre genel maslahat erkeğin kisasını gerektiriyorsa kisas edilmeli gerektirmiyorsa edilmemelidir.

d) Kisas-Af Hakkı²⁵

İbn Rüşd, maktûl yakınlarının katili diyet alma karşılığında affetmelerinin kendilerine münhasır bir hak mı yoksa kâtilin rızasıyla birlikte kullanılabilir bir hak mı olduğu konusundaki yaklaşımları serdederek tartışmaya açar. Buna göre İmam Mâlik, meşhur görüşünde kâtilin diyet vermeye razı olmaması halinde kisas hakkına sahip kişilerin ya sadece kisası veya diyetsiz affetme seçeneklerinden birini tercih edebileceklerini ileri sürmektedir (yani başka seçenekleri yoktur)²⁶. Ebû Hanife de bu düşüncededir²⁷. İmam Şafî²⁸ ve Ahmed b. Hanbel ise velinin, böyle bir durumda kâtil razı olsun olmasın, kisas veya diyetten birini talep etme hakkı bulunduğunu ileri sürmektedirler²⁹.

İmâm Mâlik'in meşhur görüşünün dayanağını *Allah'ın kitabı (hükümü) kisası emretmektedir.*³⁰ hadisi; cumhûrun dayanağını ise *maktûl yakınlarının*

²³ Mâide, 5/45 وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس

²⁴ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1658.

²⁵ فاتفقوا على أن لولي الدم أحد شئتين: الفصاص، أو العفو إما على الدية وإما على غير الدية. واختلوا هل الانتقال من الفصاص إلى العفو على أخذ الدية هو حق واجب لولي الدم دون أن يكون في ذلك خيار للمقتص منه، أم لا تثبت الدية إلا بتراضى الفريقين، أعني الولي والقاتل، وأنه إذا لم يرد المقتص منه أن يؤدي الدية لم يكن لولي الدم إلا الفصاص مطلقاً أو العفو، فقال مالك: لا يجب للولي إلا أن يقتص أو يعفو عن غير دية إلا أن يرضى بإعطاء الدية للقاتل، وهي رواية ابن القاسم عنه، وبه قال أبو حنيفة والثوري والأوزاعي وجماعة؛ وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وداود وأكثر فقهاء المدينة من أصحاب مالك وغيره: ولي الدم بالخيار إن شاء اقتص وإن شاء أخذ الدية، رضي القاتل أو لم يرض، وروى ذلك أشهب عن مالك، إلا أن المشهور عنه هي الرواية الأولى. فعمدة مالك في الرواية المشهورة حديث أنس ابن مالك في قصة سن الربيع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "كتاب الله الفصاص" فعلم بدليل الخطاب أنه ليس له إلا الفصاص. وعمدة الفريق الثاني حديث أبي هريرة الثابت "من قتل له قاتل فهو بخير النظرين بين أن يأخذ الدية وبين أن يعفو" هما حديثان (İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1660).

والجمع بينهما يمكن إذا رفع دليل الخطاب من ذلك، فإن كان الجمع واجباً وممكناً فالمصير إلى الحديث الثاني واجب؛ والجمهور على أن الجمع واجب إذا أمكن وأنه أولى من الترجيح، وأيضاً فإن الله عز وجل يقول {ولا تقتلوا أنفسكم} وإذا عرض على المكلف فداء نفسه بمال فواجب عليه أن يقبضه، أصله إذا وجد الطعام في مخصصة بقيمة مثله وعنده ما يشتره، أعني أنه يقضى عليه بشرائه فكيف بشرائه نفسه؟ ويلزم على هذه الرواية إذا كان للمقتول أولياء صغار وكبار أن يؤخر القتل إلى أن يكبر الصغار فيكون لهم الخيار، ولا سيما إذا كان الصغار يجيبون الكبار مثل البنين مع الإخوة. وقال القاضى: وقد كانت وقعت هذه المسألة بقرطبة حياة جدي رحمه الله، فأفتى أهل زمانه بالرواية المشهورة، وهو أن لا ينتظر الصغير، فأفتى هو رحمه الله بانتظاره على الناس، (İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1661).

²⁶ Bkz. Bâcî, *el-Müntekâ*, VII, 123; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*, s. 296; Düsûkî; (1230/1815), *Hâşiye*, IV/240. Kisastan af konusunda ayrıca bkz. Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VI/275-277; Ali b. Zeyd, *el-Afv ani'l-ukûbe*, s. 288-292; Udeh (1954), *et-Teşrî'u'l-Cinâi'l-İslâmî*, I/775-776.

²⁷ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 61-62; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VII, 241, 247; Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâik*, VI, 98-99; Aynî (855/1451), *el-Binâye*, XII/88; Kâdîzâde, *Tekmilâtü Fethi'l-Kadîr*, X/207-209; Bilmen, *Istîlâhât*, III/60-61.

²⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, XII/95-96; Remlî, *Nihayetü'l-Muhtâc*, VII/309-310.

²⁹ İbn Kudâme, (620/1223), *el-Muğnî* (eş-Şerhu'l-kebir'le birlikte), IX, 464-466, 475-476; İbn Kudâme el-Makdisî, (682/1283), *eş-Şerhu'l-kebir alâ Metni'l-Muknî* (Muğnî ile birlikte), IX/414-417; Merdâvî (885), *el-İnsâf*, X/4-5; Ruhaybânî (1243/1827), *Metâlibu Üli'n-Nühâ*, VI/58.

³⁰ Buhârî, Tefsîr, 23; İbn Mâce, Diyât, 16; Nesâî, Kasâme, 18.

*faili affetme veya diyetini alma arasında tercihleri bulunduğunu*³¹. ifade eden Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadis teşkil etmektedir. İmâm Mâlik'in esas aldığı hadisin mefhûm-ı muhalifinden velinin kısastan başka seçeneği bulunmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu hadis sahih olmakla beraber hükme delaleti zayıftır. Cumhuriyetin temel aldığı hadisin delaleti ise açıktır ve velinin muhayyerliği konusunda nass'tır³². Mefhûm-ı muhalefet kalktığında bu iki hadisin arasını cemetmek mümkün olur. O zaman da ikinci hadisle yani cumhuriyetin temel aldığı hadisle amel etmek vacip olur. Bu görüşlerini teyit bağlamında İbn Rüşd ayrıca "kendinizi öldürmeyiniz"³³ mealindeki ayeti de delil getirir. Buna göre cânî razı olmasa dahi kısas yerine ondan diyet alınabilecektir. Fail de bu bedeli vermekle yükümlüdür. Şiddetli bir açlığa maruz kalan şahıs, cebinde parası bulunması durumunda nasıl ki kendisini helak olmaktan kurtarmak için bu parayı ödeyip yiyecek maddesini almak zorundaysa, idamdan kurtulması için de aynı şekilde diyetini ödemek durumundadır³⁴. Cumhuriyetin temel aldığı bu rivayetten hareketle İbn Rüşd şöyle bir çıkarım yapmaktadır: Maktûlün yakınları yetişkin ve çocuklardan oluşuyorsa kısastan çocuklar büyüüp cezaî ehliyetlerini kazanıncaya kadar ertelenmesi gerekir. Böylece bu çocuklara ileride tercih hakkı doğacaktır. Özellikle de maktûlün küçük çocuklarının, onun büyük kardeşlerini hacbedeceği durumlarda bu geciktirmenin önemi daha da ortaya çıkmaktadır³⁵.

İbn Rüşd bu konuyu dedesinin başından geçen bir olayı aktararak bitirmektedir. Müellif şöyle demektedir:

Kâdî diyor ki; Dedemin sağlığında Kurtuba'da böyle bir olay vâki olmuş, dönemin müftüsü çocuğun büyümesinin beklenmeyeceğini ifade eden meşhur görüşle fetva vermiş; dedem de kıyası esas alarak çocuğun büyümesinin beklenmesi yönünde fetvâ vermiştir. Fakat taklidin aşırı egemen olması hasebiyle o dönemin güç sahibi kimseler dedemin bu görüşüne karşı çok çirkin bir saldırıya geçmişler bu baskı ve tenkit sonucu dedem nihayet bu mezhebin (çocukların bülûğa ermelerine kadar kısastan ertelenmemesi) ictihatını destekleyen bir risâle/Makâle yazmak zorunda kalmıştır. Bu fetvâ insanların elinde mevcuttur³⁶.

e) Kısastan Affedilen Kâtil

Kasten adam öldüren kâtilin maktûl yakınları tarafından affedilip kısas edilmekten kurtulması durumunda kamu otoritesinin faile uygun bir ta'zîr cezası

³¹ Tirmizî, Diyât, 13; İbn Mâce, Diyât, 3; Dârimî, Diyât, 1; Ahmed b. Hanbel, IV/31.

³² İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1660.

³³ Nisâ, 4/29.

³⁴ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1660.

³⁵ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1661. Bu konuda Hanefî ve Malikîler çocukların büyümesini gerekli görmezler. İmam Şafîî ve Ahmed b. Hanbel (Hanbelî mezhebimdeki hâkim görüş) ile Ebû Hanîfe'nin öğrencileri İmam Muhammed ve Ebû Yusuf küçük vârislerin de büyümelerinin beklenmesine hükmetmişlerdir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XII/103-104; Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 243; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/459-460; Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâi*, II/146-147.

³⁶ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1661.

tertipleme hakkının bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır³⁷. İbn Rüşd'ün nakline göre, İmâm Mâlik (179/795) ve Leys (175/788) bunu gerekli görmektedir³⁸. Buna göre siyasî otorite aftan yararlanan bir kâtile yüz celde ve bir yıllık hapis cezası verecektir. Medineli fakihler de bu görüştedir. Hz. Ömer'den de bu yönde bir görüş bulunmaktadır. İmam Şafîi³⁹, Ahmed b. Hanbel, İshâk ve Ebû Sevr'e göre ise devlet böyle bir ceza uygulamak zorunda değildir⁴⁰. (Ebû Hanife'yi zikretmemiş)⁴¹ Şu kadar var ki fail tehlikeli (şer) haliyle ün yapmışsa yönetim ona uygun bir ceza verir⁴². Bu görüşleri verdikten sonra İbn Rüşd, kendi mezhebi Mâlikîlerin de içinde bulunduğu faile devletin uygun bir ta'zîr cezası uygulamasının gerekli olduğu görüşünü kabul etmez. Kabul etmemesinin iki gerekçesi vardır. Birincisi bu fakihler zayıf bir esere dayanmışlardır (İbn Rüşd bu eseri zikretmemektedir). Diğeri ise bu kabil cezaların tertibi tevkîfidir yani nasslar tarafından belirlenir. Oysaki bu hususta bağlayıcı sabit bir nass bulunmamaktadır. Bu itibarla böyle bir cezanın gerekli olmadığını söyleyen fakihlerin görüşleri zâhirdir (Şer'in zâhirdir)⁴³.

2-Müessir Fiiller

Müessir fiiller çerçevesinde İbn Rüşd aşağıdaki meseleleri değerlendirmeye tâbi tutmuştur.

a-Hürle Köle Arasında Kısas

Müessir fiillerde Hanefî⁴⁴, Şafîi⁴⁵, Mâlikî⁴⁶ ve Hanbelî⁴⁷ ekolüne mensup fakihlerin köle olan mağdura karşılık hür faile kısas uygulanamayacağı görüşünde oldukları görülmektedir⁴⁸. Konu etrafındaki farklı görüşleri serdeden İbn Rüşd, burada görüş sahipleri ve gerekçeleri hakkında bilgi vermeyip düz bir anlatım kullanır. Sadece bu konuda İmâm Mâlik'ten iki farklı görüş bulunduğunu vermekle yetinir. Akabinde de doğru olanın can karşılığında olduğu gibi müessir fiillerde de köle karşılığı hüre kısasın uygulanması olduğu görüşünü belirtir⁴⁹. Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd'ün cumhûrun görüşüne aykırı bir yaklaşım ortaya koyduğu dikkat çekmektedir. Müellif'in bu yaklaşımı "*Kölesini*

³⁷ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1664. Ayrıca bkz. Udeh, *et-Teşrü'l-Cinâi*, II/183-184; Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zîr fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 163-164.

³⁸ Bkz. Bağdâdî (422/1031), *el-Meûne*, III/1350; Bâcî, *el-Müntekâ*, VII, 124; İbn Cüzey, (741/1340), *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*, s. 296; Düsûkî, *Hâşiye*, IV/286.

³⁹ Krş. Mâverdî, *el-Hâvî*, XII/95-99; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, V/287-294.

⁴⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX/468; Behûti, *Keşşâfü'l-Kinâ*, V/542-547.

⁴¹ Bkz. Zeyleî, *Tebyînu'l-Hakâik*, VI, 98. ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 247-248.

⁴² İbn Rüşd, *Bidayet*, IV, 1664. Ayrıca bkz. Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, VI/297; Behnesî, *el-Ukûbe*, s. 138-139.

⁴³ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1664.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 131; Zeyleî, *Tebyînu'l-Hakâik*, VI, 112.

⁴⁵ Mâverdî, (450/1058), *el-Hâvî'l-Kebîr*, XII/26.

⁴⁶ Bağdâdî (422/1031), *el-Meûne*, III/1302-1303; Düsûkî, *Hâşiye*, IV/237.

⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 411; İbn Kudâme el-Makdisî, (682/1283), *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mukni'* (Muğni ile birlikte), IX/427.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Dağcı, *Müessir Fiiller*, s. 101-103; Udeh, *et-Teşrü'l-Cinâi*, II/214.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1668.

cumhûra göre ise hareket, aksırma, nefes alıp verme gibi adeten hayat emâresi sayılan şeylerin tamamı canlılık emareleridir. İbn Rüşd de cumhûrun görüşünün azhar (en açık) görüş olduğunu kabul etmektedir⁵⁸.

c) Ğurre Ödenmesi Gerekli Cenînin Geçirmesi Gerekli Süre

Kadının düşürdüğü cenînin karşılığı ğurre ödenebilmesi için ceninin anne karnında geçirmesi gerekli olan süre veya alacağı şekil/hilkat hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. İmâm Mâlik düşürülen nesnenin çocuk olduğu kanaati hâsıl olmuş ise ister kan pıhtısı isterse et parçası olsun bu düşük karşılığı ğurre ödeneceği düşüncesindedir⁵⁹. Şafîî ise ceninin uzuvları belirlenmediği sürece ğurre verilmeyeceğine hükmetmiştir⁶⁰. Bu görüşlere mukâbil İbn Rüşd, ğurre tazmininde cenine ruhun üflenmesi aşamasının (çocuğa hayat verildiğinin bilinmesi aşamasının) esas alınmasının en isabetli yol olduğunu belirtmektedir⁶¹.

d) Görme Fonksiyonunu Ölçme Yöntemi

İbn Rüşd, bir darbe veya müessir fiil sonucu görme fonksiyonu zayıflayan şahsa ödenecek diyet/erş miktarını belirleme konusunda Hz. Ali'nin izlediği yöntemi çok beğenir ve bu yöntemi en güzel yöntem olarak niteler. Bu yöntem şöyledir: Hz. Ali bir gözünden darbe alan kişiye sağlam gözünün bir bezle bağlanmasını emretmiş daha sonra bir başka kişinin eline bir yumurta vererek yürümesini, gözünden darbe alan şahsa da bu yumurtayı durduğu yerden o yumurtayı göremeyinceye kadar izlemesini istemiştir. Mağdur artık yumurtayı göremez hale gelince göremediği ilk noktayı Hz. Ali bir çizgi çekerek kayıt altına almıştır. Sonra mağdurun sağlam gözünün sargısının açılıp darbe alan gözünün bağlanmasını emretmiş aynı şekilde aynı yumurtayı adama vermiş mağdur bu adamın götürdüğü yumurtayı kendisinin durduğu yerden tâ ki göremez oluncaya kadar izlemiş, Hz. Ali buranın ilk noktasına da ikinci bir çizgi çekmiştir. Daha sonra her iki çizgi arasındaki mesafeyi ve sağlam gözün en nihaî görme noktasını esas alarak bu mesafenin diyetini yani darbe alan gözün kaybedilen fonksiyonunun diyetini belirlemiştir. Sonuçtan iyice emin olmak için bu uygulama farklı yerlerde birkaç kez daha yapılmıştır⁶².

İki gözün görme fonksiyonunun tamamen yok edilmesinin karşılığının tam diyet olduğunu hatırlatmalıyız⁶³.

⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII/198-204.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1685.

⁵⁹ Düsûkî, *Hâşiye*, IV/268, II/268-270.

⁶⁰ Mâverdi, (450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr*, XII/385-387.

⁶¹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1685. أعني أن يكون تجب فيه الغرة إذا علم أن الحياة قد كانت وجدت فيه

⁶² İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1697. Ayrıca bkz. İbn Kudâme (620/1223), *el-Muğnî*, IX, 588-589.

⁶³ Bkz. Dağcı, *Müessir Fiiller*, s. 226.

e) Kadın Organlarının Diyetlerini Belirlemede Sahabe Kavli'nin Esas Alınması

Kadının organlarının diyeti konusunda mutlak yarı sistemi ve tam diyetin üçte birine kadar eşitlik sistemi şeklinde temel iki yaklaşım bulunmaktadır⁶⁴. Konuya ilişkin görüşleri nakleden İbn Rüşd, bu konuda önce aralarında Medine fukahasının cumhuru ile İmâm Mâlik'in⁶⁵ de bulunduğu tam diyetin 1/3 üne ulaşıncaya kadar kadın-erkek organları arasında diyetin eşitliğini kabul edip daha sonra 1/2 oranına göre ödeneceğini kabul eden fukahânın görüşlerini ve dayandıkları rivayeti⁶⁶ verir. (Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir. Ama onun ismini zikretmemiştir)⁶⁷. Akabinde *mûdihaya* kadar eşitlik sistemini, *mûdihadan* sonra ise yarı sistemi benimseyen görüşe yer verir⁶⁸. Daha sonra da Hanefî⁶⁹, Şafilî⁷⁰ ve Hz. Ali'nin benimsediği⁷¹ mutlak yarı sistem görüşüne yer verir. Bu son görüş sahibi fakihlerin gerekçeleri şöyledir: Aksi yönde sabit bir nass olmadığı sürece esas olan kadın diyetinin erkeğin diyetinin yarısı oluşudur (Bu kural organlar ve yaralar için de geçerlidir). Bu konunun mutlaka nassa dayanması gerekir. Çünkü diyetlerde kıyas cari değildir.

Bu farklı görüşleri naklettikten sonra İbn Rüşd şunları söylemektedir: Bazı bilginler bu konuda sahabe kavlini kıyasa/yerleşik kurala öncelemişler, böyle bir durumda sahabe kavliyle ameli vacip görmüşlerdir. Çünkü bu bilginlere göre sahabe şayet kıyasa aykırı hareket etmiş ise bu muhalefeti mutlaka tevqîfidir yani bildiği bir nassa dayanmaktadır. Fakat İbn Rüşd bu iddiaların zayıf olduğunu söyleyerek sahabiinin kıyası terk etmiş olmasının muhtemel nedenlerini şöyle sıralar: a) Ya kıyası kabul etmez; bu konuda yerleşik bir kural olduğu görüşünde değildir, b) Veya bu kıyasa muâzır bildiği başka bir kıyas nedeniyle bu kıyası terk etmiş olabilir. c) Veyahut da konuya ilişkin bir başka sahabinin görüşünü taklit etmiş olabilir⁷². Kanaatimize göre İbn Rüşd, bu görüşüyle aralarında İmâm Mâlik'in de bulunduğu ve sünnet olduğu ifade edilen, esasında Zeyd b. Sâbit'in uygulaması/sünneti olan sahabe kavlini kastetmektedir. İbn Rüşd, böyle bir yaklaşımın yani sahabe kavlinin tevkîfi olabileceği yaklaşımının isabetsizliğini anlatmaya çalışmaktadır. Nitekim bazı kaynaklarda bu sünnetin Zeyd b. Sâbit'in uygulaması veya bir sahabenin *eseri*

⁶⁴ Bkz. Dağcı, *Müessir Fiiller*, s. 178-179.

⁶⁵ Bağdâdî (422/1031), *el-Meûne*, III/1336; İbn Cüzey, (741/1340), *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, s. 301; Düsûkî, *Hâşiyeye*, IV/280.

⁶⁶ وحدثني يحيى عن مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه قال سألت سعيد بن المسيب كم في إصبع المرأة فقال عشر من الإبل فقلت كم في إصبعين قال عشرون من الإبل فقلت كم في ثلاث فقال ثلاثون من الإبل فقلت كم في أربع قال عشرون من الإبل فقلت حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها فقال سعيد أعرابي أنت فقلت بل عالم مثبت أو جاهل متعلم فقال سعيد هي السنة يا ابن أخي إلهي hadis için bkz. Muvatta', Ukûl, 11; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VII/81.

⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/533-535.

⁶⁸ İbn Mes'ûd da bu görüştedir. Bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX/397; Bâcî (474/1081), *el-Müntekâ*, VII, 77-79.

⁶⁹ Serahşî, *el-Mebsût*, XXVI, 79.

⁷⁰ Mâverdî, (450/1058), *el-Hâvî'l-Kebîr*, XII/289 vd.

⁷¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX/397; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VII/82-83.

⁷² İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1702.

olduğundan bahsedilmektedir⁷³ Bu yaklaşımıyla sanki o, mutlak yarı sisteminin isabetli olduğunu îmâ etmektedir⁷⁴.

Kadının organlarına karşılık verilmesi gereken diyet miktarına ilişkin rivayetleri ayrıntılı olarak veren İbn Abdilberr son tahlilde şöyle demektedir: İslâm bilginleri (öldürülen) kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğu konusunda icma etmişlerdir. Mutlak anlamda itaati gerektiren (Hz. Peygamber'e ait) bir sünnet sabit olmadığı sürece kıyas, organlarda da kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olmasını gerektirir⁷⁵. İbn Abdilberr'in bu yaklaşımı 1/3' e kadar diyetlerin eşitliğini sonra da yarısını savunan görüşün Hz. Peygamber'e ait sağlam bir hadise dayanmadığını ifade etmektedir.

4-İspat

a) Kasâmeye⁷⁶ Başvurma Şartları

İbn Rüşd, kasâmenin mahiyetine ve bu konudaki yaklaşımlara geniş yer verir⁷⁷. Bu çerçevede yer verdiği görüşlerden biri de Hz. Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, Zührî, bazı tabiûn uleması⁷⁸ ve İbn Hazm'a/Zâhirîler'e ait görüşdür.⁷⁹ Bu görüş sahiplerine göre bir mahallede salt bir maktûlün bulunması kasâmeye

⁷³ Krş. Bâcî, *el-Müntekâ*, VII/78, 81; Zeyleî, *Tebyînu'l-Hakâik*, VI, 128; Bâbertî (786/1384), *el-İnâye*, X/277-278; Kâdzîzâde (988/1580), *Netâicü'l-Efkâr*, X/277-278.

⁷⁴ Bu noktada Ebû Bekr el-Asammî (201/816) ve İbn Uleyye (193/809)'ye ait şazz kabul edilen ve sahabenin icmâna aykırı bulunan diyetle kadın-erkek eşitliğini savunan bir görüş mevcuttur. Bu yaklaşımın gerekçesi Kur'ân ayetinin hükmünün umumî olduğu; kadın-erkek ayırımı yapmadığı yine Hz. Peygamber'in de kadın-erkek ayırımına gitmeksizin tam diyeti yüz deve olarak belirlediği, bu konudaki diğer rivayetlerin âhâd olduğu şeklindedir. Çağdaş İslâm hukukçularından M. Ebû Zehra da bu görüşü tercih etmektedir. M. Ebû Zehra bu bağlamda insan organlarını mal gibi telakkî etme yerine insanlık vastıyla değerlendirilmesi bu nedenle cinsin değişmesiyle miktarın da değişmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ebû Zehra ayrıca sükûtî icmân bazı bilginler tarafından kabul edilmediği ve kadının erkeğin diyetinin yarısı şeklinde olduğunu bildiren rivayetlerin âhâd olduğunu da belirtir (Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 506-507; Dağcı, *Müessir Filler*, s. 181).

⁷⁵ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, XXV/63.

⁷⁶ Kasâme, fıkıh terminolojisinde faili meçhul bir öldürme olayında olayın aydınlatılması amacıyla tekrar tekrar edilen yeminler demektir. Bu yemin ya maktul yakınlarının, üzerinde öldürme emareleri (levs) bulunan sanık aleyhine veya sanığın kendinin masum olduğuna dair yemin etmesi şekliyle gerçekleşir. Hanefîler'e göre ise bu yeminin maktulün bulunduğu mahalle sakinlerinden elli erkek tarafından ayrı ayrı yapılması gereklidir. Bu kişilerin sayısı elliye ulaşmadığı takdirde, mevcut kişilere yemin sayısı elliye ulaşınca kadar tekrar ettirilir. Yemini yapacak kişiler maktul yakını tarafından seçilerek belirlenir. Bu yeminden sonra kâtil tespit edilemediği takdirde maktulün diyeti o mahalle veya köy vb. sakinleri üzerine eşit oranda taksim edilir. Kasâme'nin gerçekleşebilmesi için maktulün mevcut olması, maktulün insan olması, öldürme olayının, bir şahsın mülkiyetinde bulunan bir mahalde veya bir mahalle veya köy gibi bir yerleşim merkezinde veyahut da kimsenin mülkünde olmayıp bir beldeye ses işitilecek derecede yakın boş bir mahalde ikâ edilmiş olması, maktul yakınlarının dava açmış olmaları gibi şartlar aranmaktadır. Hanefîler dışında kalan cumhûra göre bu yemini maktul yakınları, itham edilen sanık aleyhine yaparlar. Ayrıca bazı fakihlere göre çocuk ve kadınlar kasâmeye dahil edilmeliler. Geniş bilgi için bkz. Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 247 vd; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 286 vd; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1705 vd; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I/457-462; Bâbertî, *el-İnâye*, V, 372 vd; Kâdzîzâde, *Netâicü'l-Efkâr*, X, 372 vd; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, V, 392 vd; Behûtî, *Keşşâfü'l-Kinâ'*, VI, 66 vd; Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, IV, 293 vd; Düsüki, *Hâşiye*, IV, 293 vd; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, IV, 557; Udeh, *et-Teşriü'l-Cinâi*, II, 321 vd; Bilmen, *Istilâhât*, III, 156-186; Behnesî, *el-Ukûbe*, s. 166; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletühü*, VI, 393 vd; Zeydân, *Nizâmü'l-Kadâ*, s. 225-226; Nebhân, *Mebâhis fi't-Teşrii'l-Cinâi'l-İslâmî*, s. 192-199; Bardakoğlu, "Kasâme", *DİA*, XXIV/528-530; Hammâsî, *el-Fikhu'l-Cinâi'l-İslâmî*, s. 384-390; Şafak, *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, s. 118-126.

⁷⁷ Bk. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1707-1713.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1712.

⁷⁹ İbn Hazm (456/1064), *el-Muhallâ*, XI, 301, 314-315; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1712; Bilmen, *Istilahat*, III, 182.

başvurulması için yeterli şüphe (levs). Ayrıca diğer şart ve emâelerin bulunmasına gerek yoktur. İbn Rüşd, bu fukahânın görüşlerinin hem zayıf hem de yerleşik fıkıh prensiplerine/usule ve nasslara aykırı olduğunu söylemektedir (واما القول "بأن نفس الدعوى شبهة" فضعیف). Bu iddiasını Hz. Peygamber'in "her davacının davasına göre hüküm verilmiş olsaydı o takdirde bir topluluk başka bir topluluğun canını ve malını dava ederdi (yani hak iddia ederdi). Bu nedenle davalıya yemin ettirilmesi gerekir"⁸⁰ mealindeki hadisi ile temellendirmeye çalışır. Aynı şekilde Mâlikîler'in, mağdurun ölmeden önce "beni falan kişi öldürdü/yaraladı şeklindeki ifadesinin" kasâmede emârenin, yemini davalıdan davacıya nakledeceği yönündeki iddialarını ve bu cümleden olarak İsrail oğullarının ineği hikâyesiyle istidlâl etmelerini de zayıf olarak görerek şu şekilde eleştirmektedir: Mezkûr olayda davanın şahitsiz tasdik edilmesi⁸¹ olağan dışı/mucizevî bir olaya bağlanmaktadır⁸². Oysaki mucizevî bir olayın hukukî bir olaya mesnet gösterilmesi veya hukukî bir meselenin mucizevî bir olayla temellendirilmeye çalışılması isabetli değildir.

b) Yöntem Yanlılığına Dikkat Çekme

İbn Rüşd, kasâme meselesini işlerken bir yöntem yanlılığına da dikkat çeker. O yöntem yanlılığı, ispat hukuku kapsamında yer alması gereken bir konuya suç ve cezalarla ilgili bölümde yer verilmiş olmasıdır. Müellif bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: Kasâme, cinayetlerin ispatı konusu içerisinde yer alır. Bu da esasen yargılama ile ilgili esasların yer aldığı "Kitâbu'l-akdiye" nin bir parçasıdır. Şu kadar var ki biz de selefimizin adetine uyarak meseleyi bu bölümde ele aldık. Selefimiz, şer'î meselelerde özel bir konuyla bağlantılı yargılama usul ve esaslarını da aynı konu içerisinde ele almayı daha uygun görmüşlerdir. Ama birden çok değişik konularla ilintili olan ispata veya yargılamaya dair hükümleri ise "*Muhâkeme/Yargılama*" kitabında işlemişlerdir. Bazen de İmâm Mâlik'in Muvatta'ında olduğu gibi (her iki yerle de bağlantılı olması hasebiyle) hem ilgili özel konu içerisinde hem de *Muhâkeme* bölümlerinde işlemişlerdir⁸³.

Müellif, bu ifadeleriyle bahse konu tasnifin isabetli olmadığını ortaya koymakla birlikte yine de farklı bir tasnife gitmemiş ve kendisi de bu geleneğe uymuştur.

B-Hadd Gerektiren Suçlar

Bu başlık altında İbn Rüşd'ün hadd kapsamına giren ceza konularındaki tespit, tercih, tenkit ve özgün fikirlerini kapsayan tespit edebildiğimiz değerlendirmelerine yer verilecektir.

⁸⁰ Müslim, Akdiye, 1.

⁸¹ Bakara, 2/73.

⁸² İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1712. Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî (422/1031), *el-Meûne*, III/1347-1348; (Kurtubî de İbn Rüşd gibi düşünür) Kurtubî, (671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I/457-462.

⁸³ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1713.

1-Zina

a) Recm Cezası: İbn Rüşd, evli-hür bir Müslümanın (muhsan) zina cezasının recm olduğunu, bu konuda İslâm bilginleri arasında görüş birliği bulunduğunu belirtir. Akabinde recm cezasına sadece hevâsına uyan bir gurubun (fûrkatün min ehli'l-ehvâ) karşı çıktığını bunlara göre bütün zaniler bakımından tek cezanın celde olduğu görüşünü kaydeder⁸⁴. Burada İbn Rüşd'ün recmi kabul etmeyen Hâricîler ve bir kısım Mutezile bilginlerini *ehl-i hevâ* şeklinde tavsif etmesi -ki diğer klasik fıkıh müdevvenâtında da aynı tür ifadeler yer almaktadır-kendisinin de klasik dönem ulemâsına mutabakat ettiğini, onların üslubunu kullanmada sakınca görmediğini ve bu mezhep bilginlerini ehl-i hevâ/arzularıyla hareket eden kimseler olarak telakkî ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

b) Kinâî Lafızlarla Kazf

Kinâî/ta'rîz⁸⁵ ifade eden lafızlarla yapılan zina iftiralarında hadd gerekip gerekmeyeceği konusu ihtilâflıdır⁸⁶. İmâm Şafî⁸⁷, Ebû Hanife⁸⁸, Sevrî, İbn Ebî Leylâ bu durumda hadd uygulanamayacağına ama buna mukabil ta'zîr uygulanacağına hükmetmişlerdir. Sahabeden bu görüşün temsilcisi İbn Mes'ûd'dur⁸⁹. Ahmed b. Hanbel'e göre ise ki İbn Rüşd ismini zikretmiyor, iki farklı görüş bulunmaktadır⁹⁰. İmâm Mâlik⁹¹ ise hadd-i kazfin uygulanmasını gerekli görmekteler. Böyle bir durum Hz. Ömer zamanında meydana gelmiş, sahabe ne yapılacağı konusunda ihtilaf etmiş, Hz. Ömer ise haddin uygulanmasının gerektiği⁹² yönünde görüş beyan etmiştir⁹³.

İmâm Mâlik'e göre her ne kadar vaz' edildiği mananın gayrında istimâl edilmiş olsa bile bazı durumlarda kinâî bir lafız örf-adet ve çok kullanma sonucu sarih nass (açık lafız) yerine geçebilir. Bu nedenle kinâî bir lafızla zina iftirasında bulunan kişiye hadd uygulanır. Cumhûra göre ise müsteâr bir lafız her iki anlama da muhtemeldir. Bu ihtimal şüphe doğurur. Durumun şüpheli hale gelmesi durumunda haddin düşürülmesi ise yerleşik bir kuraldır. İbn Rüşd ise

⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1718.

⁸⁵ Kinâye: kastedilen mana karîne olmaksızın kapalı kalan ifadelerdir. Msl. kocanın, hanımına "seni ailene hibe ettim" gibi. Ta'rîz ise, bir şeye vad'ı hakikî veya mecâzî yönden değil de mefhûm yönünden delâlet eden lafızdır. "Ben hırsız değilim" ifadesinde olduğu gibi. Bu ifade muhatabın hırsız olmasını gerektirmez. Şâkiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 190-192.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1732. Ayrıca bkz. Udeh, *et-Tesrî'u'l-Cinâî*, II/465-467; "Kazf", *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye*, XXXIII/101.

⁸⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 347.

⁸⁸ Kâsânî, *Bedâî*, VII, 43-44; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 114.

⁸⁹ Bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII/423; Kal'acî, *Mevsûatü Fikhi Abdillâh b. Mes'ûd*, s. 142.

⁹⁰ Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 213; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfî*, IV/98-99; İbn Müflih, *el-Mübdi'*, IX/93-94; Merdâvî, *el-İnsâf*, X/211-217.

⁹¹ Bkz. Bağdâdî (422/1031), *el-Meûne*, III/1407; Bâcî, *el-Müntekâ*, VII, 150; İbn Cüzey, (741/1340), *el-Kavânîmü'l-Fikhiyye*, s. 306.

⁹² Bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII/421; Kal'acî, *Mevsûatü Fikhi Ömer*, s. 708.

⁹³ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1732.

her iki görüşü te'lîf ederek şöyle demektedir: Gerçek şu ki, bazı yerlerde kinâf lafızlar sarîh lafız gibi açık olabilirler. Bazı yerlerde de fazla kullanılmamaları nedeniyle zayıf kalabilirler, bu nedenle de hakîkî anlam yerine geçemezler⁹⁴, demektedir. Bu ifadeleriyle İbn Rüşd, lafzın yaygın olarak hangi anlamda kullanıldığının esas alınarak hareket edilmesini ve diğer karinelere bakılmasının gerektiğini ihsâs ettirmektedir.

c) Hadd-i Kazfın Hak Taksimine Göre Yeri

Hadd-i kazfın kul/şahsî hakkı mı Allah/kamu hakkı mı olduğu konusu tartışmalıdır. Farklı kabullere göre af, dava açma, davanın tevârüs etmesi vb. gibi haddin hükmü de değişecektir⁹⁵. İbn Rüşd, fazla detaya girmeden, gerekçelere yer vermeden azhar (en açık) olanın hadd-i kazfın kul hakkı kapsamında olduğunu kabul eden cumhurun görüşü olduğunu söylemektedir⁹⁶.

d) Eşkiyaya Verilen "Nefy" Cezası

Hirâbe suçunda sadece yol güvenliğini ihlal eden, onlara korku salan ama fiili bir müdahalede bulunmayan faillere "nefy" cezası öngörülmüştür. İslâm hukukçuları sözlük anlamı sürgün demek olan bu kavrama farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu cümleden olarak Hanefî fakihlerine göre yolcuları korkutmanın cezası hapis ve ta'zîr cezasıdır. Hapsedilme durumu suçlunun tövbe etmesine kadar devam eder. Bu kişilerin Şafîî ve Hanbelî hukukçulara göre cezası ise sürgündür⁹⁷.

Hirâbe suçunun cezası olarak öngörülen "nefy" kavramına Hanefî, Şafîî ve Mâlikîlerin görüşlerini gerekçesiz, düz bir anlatımla veren İbn Rüşd, (Hanbelî mezhebinin görüşünü belirtmemiş)⁹⁸ kendi kanaatini şöyle açıklamaktadır: Açık olan odur ki nefy, faillerin/eşkiyânın kendi yurtlarından sürgün edilmeleridir. Nitekim ayette "Eğer onlara 'kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın' diye emretmiş olsaydık, içlerinden pek azı müstesna bunu yapmazdı..."⁹⁹ ayetinde yöre halkının kendilerini öldürmeleri ile yurtlarından çıkmaları aynı mesâbede bir tutulmuştur. Ayrıca sürgün darb ve katl gibi mu'tâd cezalar arasında yer almaktadır. Nefy konusunda bunun dışında başka görüşlerin ileri sürülmesi-bu

⁹⁴ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1732.

⁹⁵ Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâî*, II/485-487.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1735.

⁹⁷ "Nefy" kavramına getirilen yorumlar hakkında bkz. Cessâs, (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/573; Mâverdî, (450/1058), *el-Hâvi'l-kebir*, XIII/355-356; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 366; İbnü'l-Arabî, (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/99; İbn Kudâme, (620/1223), *el-Muğni*, X, 307-308; İbn Kudâme el-Makdisî, (682/1283), *eş-Şerhu'l-kebir alâ metni'l-Mukni'* (Muğni ile birlikte), X/308-309; İbn Cüzey, (741/1340), *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s. 311; Bâbertî, *el-İnâye*, V/423; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V/423; Uleyş, *Minehu'l-cellîl*, IX, 343-344.

⁹⁸ Mezheplerin nefy hakkındaki görüşleri için bkz. Cessâs, (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/573; Mâverdî, (450/1058), *el-Hâvi'l-kebir*, XIII/355-356; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 135-136; İbnü'l-Arabî, (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/99; İbn Kudâme, (620/1223), *el-Muğni*, X, 307-308; İbn Kudâme el-Makdisî, (682/1283), *eş-Şerhu'l-kebir alâ Metni'l-Mukni'* (Muğni ile birlikte), X/308-309; İbn Cüzey, (741/1340), *el-Kavâninü'l-Fikhiyye*, s. 311.

⁹⁹ Nisâ, 4/66.

konudaki görüşleri eleştiriyor-ne örfen ne de âdeten (uygulamada) bilinen (marûf/yaygın) bir husustur¹⁰⁰.

Sâhirin idamı konusunda da İbn Rüşd, bu konuda asıl olanın, fâilin sihir faaliyeti ile birlikte sihrin haramlığını da inkâr etmesi gerektiği görüşündedir. Yani ona göre salt sihir faaliyeti idam nedeni değildir¹⁰¹.

III-Eksik Yönleri

Yukarıda sayılan orijinal ve kaliteli yönleri yanında *Bidâyetü'l-Müctehid*'de bazı eksik ve hatalı yönlerinin bulunduğunu da belirtmeliyiz. Kendi konumuz sınırları özelinde tespit edilen eksiklik ve hatalar şöyledir:

A-Bazı Fikhî Konulara Yer Vermemesi

Eserde aşağıda zikredilecek bazı ceza konularına yer verilmemiştir.

1-Ta'zîr Cezalarına Yer Verilmemesi

Bu cümleden olarak hadd, kısas ve ta'zîr şeklinde üçlü bir ayırma tâbi tutulan cezalarda ta'zîr konusu müstakil başlık altında hiç yer verilmemiştir. Oysaki ta'zîr cezaları tanım, nitelik, nicelik vb. yönlerden tamamen müstakil bir ceza çeşididir. Bunun tespiti suçun niteliği, suçlunun hali ve diğer şartlara göre hâkimin takdirine bırakılmış olmakla birlikte bu ceza türünün hukukî dayanağı naslar ve uygulamalardır¹⁰². Dolayısıyla eserde bu cezalara müstakil olarak yer verilmemesi kanaatimizce önemli bir eksikliklerdir.

2-Bazı Suç Çeşitlerine Yer Verilmemesi

a) Bütün fıkıh eserlerinde zina suçu kapsamında ele alınan bazı ağır, çarpık ve sapık fiillerle bunların cezalarına yer verilmemiştir¹⁰³. Müellifin bu fiilleri suç kapsamında mütalaa etmemesi düşünülemez. Muhtemelen eserin muhtasar olması yazarın böyle bir hazfe sürüklenmiş olabilir. Nitekim kendisi de zina kitabının sonunda 'bu bahis hakkında bu kadar bilgi kâfidir, demektedir¹⁰⁴.

Hangi sâik ile olursa olsun böyle bir eserde bu fiillere yer verilmemesi bariz olarak göze çarpmakta ve bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir.

b) İrtidatla ilgili bölümde irtidatı doğuran nedenlere yer vermemiş, konunun önemine karşın meseleyi diğer konulara oranla çok daha kısa yer

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1761.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1765.

¹⁰² Nisâ, 4/34, 59, 83; Ahmed b. Hanbel, II/239; İbnü'l-Münzir, *Kitâbu'l-İcmâ*, s. 135; Udeh, *et-Teşrû'l-Cinâi*, I/126; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 179; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1374-1380. Geniş bilgi için bkz. Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zîr fi's-Serâti'l-İslâmiyye*, s. 52-67.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1729.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1729. Bu noktada İbn Rüşd'ün içindeki arzusunun nakletmenin isabetli olacağını düşünüyoruz. Müellif, "Kazf" konusunun sonunda şu temennisini dile getirir: Allah ömür verirse (ömrüm vefa ederse) Mâlik b. Enes'in mezhebinin fûrûna dair bilimsel bir tarzda sistemize edilen (tertîben Sinaiyen) bir kitap telif edeceğiz. Çünkü bu mezhep bu adada yani Endülüs adasında kendisiyle amel edilen mezheptir. (Bu eser) okuyucuyu Mâlikî mezhebinde müctehid yapacak derecede (çaplı) bir eser olacaktır. Çünkü burada/bu muhtasar eserde yanımda bulunan bütün rivayetleri tadâd edecek, sıralayacak olursam ömür biter ama bu rivayetler/görüşlerin arz edilmesi bitmez (İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1729).

vermiştir Ayrıca sihir konusunu müstakil bir alt başlık altında değil de “mürted” başlığı altında iki satırda ele almıştır¹⁰⁵.

3-Mezhepleri Nakletmede

Bidâyetü'l-Müctehid mukayeseli bir İslâm hukuku eseri olması hasebiyle doğal olarak eserde farklı mezhep görüş ve gerekçelerine yer verilmiştir. Genelde mukayese dört Sünnî mezhep ekseninde yapılmıştır. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün yer yer çok farklı mezhep görüşlerine sahabe ve tabiûnun Müctehidlerinin icthatlarına yer verdiği görülmektedir. Ama kimi konularda bu dört mezhep görüşlerini düzenli olarak verirken birçok yerde bu mezheplerin birinin veya ikisinin görüşüne hiç yer vermemektedir. Cezalar bölümünde olduğu gibi kitabın tamamında bu husus açıkça göze çarpmaktadır. O halde İbn Rüşd'ün bu tavrı ya yeteri kadar bu mezhep kaynaklarına inmediği, elinin altında bulunan kaynaklarla iktifa ettiği veya bu mezhep görüşlerine fazla değer vermediği şeklinde algılanabilir. Hangi sebeple olursa olsun böyle bir mukayeseli fıkıh kitabında bazı mezhep görüşlerine azımsanmayacak derecede yer verilmemesi veya “bir grup dedi ki” şeklinde ifadelerle geçiştirilmesi bir eksiklik¹⁰⁶.

4-Cezaların Hikmet-i Teşriyyesine Yer Vermemesi

Yunus Apaydın'ın gayet yerinde tespiti ile İbn Rüşd aynı zamanda bir hukuk filozofudur. O felsefeyle hukuku asgari noktalarda birleştiren bir hukuk filozofudur¹⁰⁷. Ama böyle bir filozofun dilinden, onun penceresinden İslâmî cezaların hikmet-i teşriine yer verilmemesi kanaatimizce önemli bir eksiklik. Çağlara damgasını vuran bir filozofun cezalara felsefe perspektifinden bakışı, böyle bir açılımı yapması kendinden bilgin ve müellifler için de bir vizyon oluşturacaktı.

B-Hatalı Bilgi Vermesi

Eserde yanlış ve hatalı bilgilere rastlamak da mümkündür. Çalışmamız özelinde şu örnekleri sıralayabiliriz.

1-Ceza Davalarında Kadınların Şahitliği

Klasik dönem fakihleri ceza davalarında kadının şahitliğinin geçerli olmayacağına hükmetmişlerdir. Buna karşın Zâhirîler bir erkeğe mukabil iki kadın olması koşuluyla kadınların da ceza davalarında şahitliklerinin geçerli olduğuna hükmetmiştir. İbn Rüşd Zâhirîler'in bu görüşünü “kadınların erkeklerle birlikte şahitlik etmeleri koşuluyla” şeklinde aktarmıştır. Oysaki Zâhirî kaynakları bunun aksini söylemektedir. Yani kadınların ceza davalarına şahadet edebilmeleri için şahitler arasında erkeklerin de bulunması zorunlu değildir.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1764.

¹⁰⁶ Msl. bkz. İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1650, 1651.

¹⁰⁷ Apaydın, “İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı”, *İbn Rüşd Kongresi*, s. 155-157.

Diğer taraftan İbn Rüşd'ün bu konuda bir görüş beyan etmemesi, bir tercihte bulunmaması da dikkat çekmektedir. Ayrıca bu konuda farklı mezheplerin gerekçelerine yeteri kadar yer vermemiş olması da dikkat çekmektedir¹⁰⁸.

2-Tevbenin Hadd-i Kazfi Düşürmeye Etkisi

Tevbenin hirâbe cezasını düşüreceği ayetle sabittir¹⁰⁹. İslâm hukukçuları tevbenin diğer hadd cezalarını da düşürüp düşürmeyeceğini tartışmışlardır¹¹⁰. İbn Rüşd, hadd-i kazfi ele alırken 'tevbenin hadd-i kazfi düşürmeyeceği konusunda âlimlerin ittifak ettiklerinden' bahsetmektedir¹¹¹. Oysaki Şa'bî (103/721)¹¹² ile Hanbelî¹¹³ mezhebinde mevcut bir görüşe göre tevbe/faal nedâmet, kazf cezasını düşürür. Bu nakliyle İbn Rüşd ya çoğunluğun görüşünü icmâ kabul etmekte veya meseleyi test etmeden aynen alıntı yapmaktadır.

Aynı şekilde "kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı kadar olduğu konusunda ittifak ettiler"¹¹⁴ ibaresi için de aynı şeyler söylenebilir. Çünkü Ebû Bekr el-Asamm (201/816) ve İbn Uleyye (193/809) bu icmâa muhalefet etmiştir¹¹⁵.

3-Hadislerde

Bidâyetü'l-Müctehid'de rastlanan hatalardan biri de referans gösterilen hadislerle alakalıdır. Müellif bazen hadislerin kaynağını yanlış zikretmekte¹¹⁶, bazen ravi zincirinde hatalar yapmakta¹¹⁷ bazen de hadis hakkında yanlış

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, IV, 1777. Kadının ceza davalarında şahitliği konusundaki eleştirel yaklaşımlar için bkz. Nihat Dalgın "Kadın Ve Erkeğin Şahitliği İle İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme", *Dinbilimleri Dergisi*, Ocak/Şubat/Mart 2005, V/1, s. 7-38. Aynı Makâle için bkz. <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt5/say11/Makale/dalgin.pdf>

¹⁰⁹ Bkz. Mâide, 5/34.

¹¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Nihat Dalgın, *İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, Eser Ofset Matbaası, Trabzon, 1996.

¹¹¹ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1735.

¹¹² Bağavî (516/1122), *Meâlimü's-sünne (Tefsîru'l-Bağavî)*, VI/11; (وَيُزِيلُ عَنْهُ الشَّهَادَةَ إِذَا تَابَ) Kurtubî, (671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XII/179; Kâsimî (1914), *Mehâsinü't-te'vîl*, XII/4450; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 10/19.

¹¹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/310. Nihat Dalgın Muğnî'ye atıfta bulunarak (*el-Muğnî*, X/310) hadd-i kazfin tevbeyle düşmesinin, tevbenin mutlak manada hadleri düşüreceğini kabul eden Hanbelîler'in bu kabullerinin muktezası olduğunu belirtmektedir (Dalgın, *İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, s. 110. Esasında tevbenin haddi düşürüp düşürmeyeceği konusunda Hanbelî mezhebinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Ama hakim ve mezhepte kabul gören görüş düşüreceği yönündeki görüşdür. Fakat tevbenin müessir olacağı hadler Allah hakkı kapsamına giren hadlerdir (Merdâvî, *el-İnsâf*, X/300-303; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfi*, IV/70; İbn Müflih, *el-Mübdî*, IX/152-153). Hadd-i kazf bu mezhepte genelde kul hakkı kapsamında görülmektedir (Bkz. Merdâvî, *el-İnsâf*, X/200-201; İbn Müflih, *el-Mübdî*, IX/84; Ruhaybânî, *Metâlib*, VI/195). Bu nedenle bu mezhepte hakim olan görüşe göre hadd-i kazf tevbeyle düşmez (İbn Müflih, *el-Mübdî*, IX/97; Ruhaybânî, *Metâlib*, VI/207). Bununla birlikte zina, içki ve hırsızlık hadleri gibi hadd-i kazfin de tevbeyle düşüleceğine dair görüşler de mevcuttur (Merdâvî, *el-İnsâf*, X/302). İbn Kayyim de hirâbede tevbe cezasını düşürmede müessir olunca diğer hadlerde evleviyetle müessir olacağını ifade etmekte ve Ahmed b. Hanbelî'nin görüşlerinde bu yönündeki görüşünün daha doğru olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, II/84-85.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1701.

¹¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/532; Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, VII/83; Ebû Ceyb, *Kitâbü'l-İcmâ'*, I/406-407; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, 506-507.

¹¹⁶ Taksirli adam öldürme bağlamında delil gösterilen hadis Buhârî'de geçmediği halde Buhârî'de geçtiğini söylüyor. İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1675.

¹¹⁷ Hadis ravilerinin ismini yanlış zikrediyor (Amr b. Hazm yerine Amr b. Şuayb'ın ismini veriyor) İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1700. Yine Ebû Leylâ yerine İbn Ebî Leylâ'nın ismini zikrediyor İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1708.

değerlendirmeler yapmaktadır¹¹⁸. Bu bizim konumuzun dışında olduğu için sadece durumu zikretmekle yetiniyoruz.

Bidâyetü'l-Müctehid'de rastlanan bu tür eksiklik ve hatalar bazı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Nitekim Yate, bu metnin ya hızlı bir şekilde kaleme alındığı ya da bize ulaşan bu versiyonun, onun derslerinin öğrencisi tarafından kaleme alınan hali olduğu varsayımlarına ulaşmaktadır¹¹⁹. Eserin telifinin üzerinden yirmi yılı aşkın bir süre geçtikten sonra müellifin "hac" bölümünü kaleme alarak ilave ettiği¹²⁰ dikkate alındığında bu kabil eksiklik ve hataların hoş görülüp görülmeyeceği ilim dünyasının takdirindedir.

IV-Değerlendirme Ve Sonuç

Bidâyetü'l-Müctehid adlı eser İbn Rüşd'ün fıkha dair telif ettiği başyapıtıdır. Eser, bir mukayeseli İslâm Hukuku (hilafiyât) örneği görünümündedir. Müellif, eserde "mezheplerin fıkıh mantığı ve tekniklerini ana hatlarıyla ortaya koymaktadır."¹²¹ Eser, bir metnin şerhi veya haşiyesi olmayıp tamamen orijinal olup orta hacimli oluşu ve kullanılan dilin sadeliği ile dikkat çekmektedir. Eserde mezhep taassubuna yer verilmemiş, tamamen tarafsız bir yaklaşım sergilenmiş, yeri geldikçe gerekli tercih ve tenkitler yapılmış, daha da önemlisi fıkıh konuları gerekçeli işlenmiştir.

Bu tebliğ *Bidâyetü'l-Müctehid*'deki ceza hukuku hükümleri ile sınırlandırılmış, böylece müellifin bu konudaki yaklaşımları daha yakından görülmeye çalışılmıştır.

Müellif, ceza konularını "*Kitâbü'l-cinâyât*" ana başlığı altında ele almış, önce kısas gerektiren suçlara sonra hadd gerektiren suçlara yer vermiştir. Konuları klasik fıkıh müdevvenâtındaki gibi hadd, kısas ve ta'zîr şeklinde genel bir tasnife tâbi tutmamıştır.

İbn Rüşd, eserinde "ehl-i Sünnet fıkıh geleneğine" son derece bağlı kalmış, konuları da bu anlayış çerçevesinde kalarak işlemiş, bununla birlikte meseleleri işlerken bu dört mezhep karşısında olabildiğince tarafsız kalmaya özen göstermiş, bağlı bulunduğu mezhep taassubuyla hareket etmemiştir. Çok fazla olmamakla birlikte zaman zaman kendi tercih, tenkit ve özgün görüşlerini de gayet vecîz bir şekilde dile getirmiştir. Bu cümleden olarak örneğin bir adam öldürme fiilinin kasıtlı-taksirli, mükellef-gayr-i mükellef (çocuk-akıl hastası) veya hür-köle gibi şerikler tarafından birlikte îkâ halinde failerin hiçbirine kısas uygulanamayacağına hükmeden Hanefî görüşünü tercih etmiş; bir erkeğin

¹¹⁸ Şihbül'amd konusundaki hadisi Ebû Dâvûd gibi muhaddisler tahrîc etmiş olmalarına rağmen bu dahi hadisi *muzdarip* kabul ediyor. Bu konuda İbn Abdilberr'i referans gösteriyor. İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, 1653. yine bir yerde mevsûl hadisi mürsel olarak gösteriyor. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, IV, 1702.

¹¹⁹ Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 180.

¹²⁰ وكان الفراغ منه يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى الذي هو عام أربعة وثمانين وخمسمائة، وهو جزء من كتاب المجتهد الذي وضعته منذ أزيد من عشرين عاما أو نحوها، والحمد لله رب العالمين. كان رضي الله عنه عزم حين تأليف الكتاب ألا يثبت كتاب الحج، ثم بدا له بعد فأنبته. *Bidâye*, II, 731. Krş. Apaydın, "*İbn Rüşd*", *DİA*, XX/288.

¹²¹ Apaydın, "İbn Rüşd", *DİA*, XX/288.

kadın mukâbilinde kısasen idam edilemeyeceğini öne süren bir yaklaşımın gerekçesini -şaz olmakla birlikte- kuvvetli bulmuş; maktul yakınları tarafından kısastan affedilen şahsa devletin uygun bir ta'zîr cezası tertip edebileceği yönündeki görüşe, bu cezaların mutlaka nassla belirlenmesi gerektiği iddiasıyla karşı çıkmış; kısas hakkına sahip olanlar arasında çocukların bulunması halinde bu çocukların bülûğuna kadar kısasın infazının ertelenmesini tercih etmiş; aksi görüşlere karşın hirâbe suçu karşılığı öngörülen sürgün cezasının darb ve katl gibi müstakil bir ceza olduğunu savunmuştur.

İbn Rüşd'ün ceza hukuku özelinde inceleme konusu yaptığımız bölümde bir takım eksiklik ve hatalara da rastlanmıştır. Bir defa ta'zîr gerektiren suçlara müstakil başlık altında hiç yer vermemiştir. Mezheplere atıflarda bulunurken yer yer bazı mezhepleri zikretmemiş, çoğu kez de "diğerleri" ifadesiyle geçiştirmiştir. Zina ile bağlantılı bazı fiillere yer vermemesi, cezaların hikmet-i teşriine hiç dokunmaması; Zâhirîler'in ceza davalarında kadının şahitliği meselesinde olduğu gibi az da olsa fikhî bilgi hataları yapması, hadislerin bazen kaynağını, bazen ravilerini yanlış vermesi, bazen bir hadisin sıhhat derecesini tespitte hata etmesi bu eksiklik ve hatalar cümlesindedir. Bu hususların yine de İbn Rüşd'ün fakihiğine veya *Bidâyetü'l-Müctehid*'in itibarına hanel getirecek cinsten şeyler olmadığını düşünüyoruz. Bununla birlikte yapılan bu tür hatalar göz önünde bulundurularak Saffet Köse'nin de isabetle belirttiği gibi bir konu hakkındaki mezhep görüşünün ilgili mezheplere özgü kaynaklardan verilmesi benzer hatalara düşülmemesi ve yapılan hataların devamının engellenmesi bakımından önem arz etmektedir¹²².

Sonuç olarak diyebiliriz ki, *Bidâyetü'l-Müctehid*' özgün, sade, anlaşılır, orta hacimli, pratik, mukayeseli bir İslâm hukuku eseridir. Eser bir fıkıh kültürü ve nosyonu kazandıracak niteliktedir. Özellikle mütâlâa ve akademik düzeyde ders kitabı olmaya elverişli bir kaynaktır.

Bununla birlikte farklı mezheplerin görüşü için bu esere atıf yapılırken bu atıfları ilgili mezhep kaynaklarınca desteklenmesi daha isabetli olacaktır. Aynı şekilde hadislerin de muteber hadis kaynaklarından test edilmesi gerekir.

¹²² Bkz. Köse, "Bir Mezhebe Mensup Olan Alimlerin Eserlerinde Diğer Mezhep Görüşleri", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, s. 340-363.

Klasik Hukukçuların 'Cihad' ve 'Savaş'a Dair Görüşlerine İbn Rüşd'ün Getirdiği Eleştiri ve Açılımlar

Ibn Rushd's Critique and Analysis of the Notions "Jihad" and "Peace" as Delineated by Classical Lawyers

İsrafil Balcı

Giriş

İbn Rüşd İslâm Felsefesi'nin seçkin isimlerinden birisidir. Kendi dönemine kadarki bilimsel gelişmelere olan hâkimiyeti, mevcut konuları ele almadaki akılcılığı ve getirdiği yeni açılımlar onun özgün olan yanlarındandır. O, felsefeci kimliğinin yanı sıra aynı zamanda fakih ve hekimliğiyle de tanınır. Ancak felsefeci kimliği onun fakihlik yönünü sürekli ikinci planda bırakmıştır. Oysa fıkıhla ilgili konularda oldukça özgün yorumlar getirebilmiştir.

Onun, mezhepler arası mukayeseli klasik İslâm hukuku kaynakları arasında sayılabilecek *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserindeki *cihat* ve *savaşa* dair kimi görüşleri dikkat çekicidir. Bu eserde o, Müctehidlerin görüşlerine yer verdikten sonra, ihtilaf ettikleri konuları dile getirir ve kimi zaman açmazlarını eleştirir. Söz konusu eserinde fakihlerin görüşlerine yer verirken aslında onlardan çok farklı görüş beyan etmez. Ancak bazen her görüşün tutarlı ve tutarsız yanlarını ortaya koyduktan sonra, kendi özgün düşüncesini de dolaylı olarak zikretmiş olur. Bu konudaki açıklamalarına bakıldığında onun, daha çok akılcı ve mantiki bir yöntem benimsediği söylenebilir. Örneğin kendisi Maliki mezhebini benimsemekle birlikte tutarlı davranır ve eksik bulunduğu noktalarda gerekli eleştirisini dile getirir.

Bu araştırma onun *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserinin *Kitâbu'l-Cihad* bölümündeki *cihat* ve *savaşa* dair görüşlerini, bu görüşler çerçevesinde klasik hukukçulara¹ getirdiği eleştirileri ve kendi çözüm önerilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Konu oldukça geniş olmakla birlikte, bizim referansımız öncelikli olarak söz konusu eserdeki bölüm olduğundan, mesele bu kitapta yer verilen bilgiler ölçüsünde irdelenecektir. Buradaki amacımız İbn Rüşd'ü savaş ya da silahlı cihat yanlısı/karşıtı olarak görmek/göstermek değil, sadece onun açıklamaları ışığında konuya nasıl yaklaştığını ortaya koymaktır. Ancak konunun anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından savaş ve barışa dair Kur'an'ın genel

¹ İbn Rüşd, eserinin araştırmamıza konu olan bölümünde klasik hukukçulardan kimleri kast ettiğini tek tek dile getirmez ve çoğunlukla 'ulema' tanımlamasını kullanır. Ancak görüşlerini açıklarken başta İmâm Şafî, Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik olmak üzere Evzâi, Süfyan es-Sevrî, İbn Mâcişûn, Sahnun, Leys b. Sa'd gibi alimlerin isimlerini zikreder ve onların görüşlerine göre kendi düşüncelerini dile getirir. Bazen de Cumhur'un görüşlerine atıfta bulunur. Dolayısıyla bizim 'klasik hukukçulardan' kastımız İbn Rüşd'ün eserinde zikrettikleriyle sınırlıdır ve bu tebliğ onların görüşlerine yer verildiği ölçüde ele alınıp incelenmiştir.

prensip ve ilkelerinin ana sınırları, konuyu ilgilendiren boyutuyla ele alınacaktır. Böylece savaş ve silahlı cihada dair fakihlerin görüşlerinin dayandığı temel ve bu bağlamda İbn Rüşd'ün konuya bakış açısı ortaya konacaktır.

Savaş ve Cihada Dair Genel Çerçeve

İnsanoğlunun varlığından beri savaş, insanlık tarihinin bir gerçeğidir ve bu gerçek hiç değişmemiştir.² Her şeyden önce savaş, bir devlet, din veya millet için kaçınılmaz bir olgu ve ilahi bir kanundur.³ Esasen bu gerçek Hz. Adem'in iki oğlu arasındaki mücadelenin anlatımında görüldüğü gibi Kur'ân'la da doğrulanır.⁴ Hz. Adem'in Cennetten kovulmasına işaret edilirken '*Birbirinize düşman olarak inin, yeryüzünde bir süreye kadar kalıp geçinmeniz gerekmektedir (7. A'râf, 24)*' ilahi buyruğu, savaşın insanoğlunun ayrılmaz parçası olduğuna işaret eder.

İbn Haldun, zikredilen bu gerçekliğe işaret ederek insanlık tarihi boyunca savaşların var olduğuna vurgu yapar ve şu değerlendirmede bulunur: 'Bilinmelidir ki, Allah insanoğlunu yarattığından beri, insanlar arasında savaşlar ve her türlü çatışmalar olagelmıştır.' O, savaş olgusunu insanların birbirlerinden öç alma duygusuyla açıklar ve savaş, insanoğlunun varlığının doğal bir süreci olarak görür. Ona göre intikam nedeni, ya hükümdarlar ile milletlerin kıskanma ve rekabet duygusudur, ya da Allah ve onun dini için hiddetlenme ve bir krallık kurma nedenidir. Sonuncusu aynı zamanda cihattır.⁵

Tarih boyunca savaşlar dinî, siyasi, iktisadî veya İbn Haldun'un işaret ettiği gibi öç alma duygusu gibi çok değişik nedenlerle ortaya çıkmıştır. Ancak dinî karakterli savaşların daha uzun süreli veya daha kanlı neticelerle sona erdiği söylenebilir. Mezhepler arası savaşlar veya bütünüyle dinî karakterli olmamakla birlikte Haçlı Seferleri, ya da Endülüs'teki soykırımı buna örnek gösterilebilir.

İslâm'ın erken dönemiyle birlikte Müslümanlar da savaş gerçeğiyle yüz yüze gelmişlerdir. Henüz risaletin başlamasıyla birlikte Hz. Peygamber ve ona inanan Müslümanlar müşriklerin amansız düşmanlıklarıyla karşılaştılar. Müşriklerin mücadelesi beklenen neticeyi vermeyince, düşmanlığın boyutu zulüm, işkence, boykot ve hatta korumasız insanların öldürülmelerine kadar vardı.⁶ Düşmanlığı başlatan taraf Müslümanlar olmamakla birlikte Kur'ân onlara önce sabrı öğütlemiştir (68. Kalem, 48; 70. Meâric, 5; 73. Müzemmil, 10). Mekke'de Müslümanlara reva görülen zulüm ve işkence dayanılmaz boyutlara ulaştıncaya Hz. Peygamber korumasız Müslümanları Habeşistan'a gönderdi. Bir

² Bkn. Muhammad Nazeer Ka-Ka Khel, "Jihâd and the Projection and Spread of Islam", *Hamdard Islamicus*, (Vol: VII, No: 4, Winter 1984), 37; ayrıca bkn. John Keegan, *Savaş Sanatı Tarihi*, çev., Füsün Doruker, Sabah Kitapları, İstanbul 1995, 97.

³ Ahmet Önkal, *Rasûlullah'ın İslâm'a Da'vet Metodu*, Hayra Hizmet Vakfı Yay., Konya 1981, 99.

⁴ 5. Mâide, 27-31.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev., Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, (Birinci Baskı), İstanbul 1982, I, 684, 685.

⁶ Muhammed İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981-1401, 254-55; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi Tarîh*, nşr. J. Tonrberg, Beyrut 1965-66, II, 75-76.

süre sonra da kendisi ve ashabı Medine'ye hicret ettiler.⁷ Ancak müşriklerin düşmanlığı, Müslümanların Mekke'yi terk etmeleriyle sınırlı kalmadı. Medine dönemiyle birlikte düşmanlığın boyutu daha sistemli ve örgütlü bir mahiyet kazandı. Neticede Kur'an Müslümanlara müşriklerin saldırılarına karşı kendilerini savunma hakkı tanıdı.

Hz. Peygamber ve ashabı müşriklerin şiddetli düşmanlık ve saldırılarına maruz kalmakla birlikte, risaletin başlangıcında Kur'an, onlara ve Müslüman olmayanlara karşı herhangi bir çatışmacı üslup kullanmaz. Hatta karşı çıkanlara güzel sözlerle (16. Nahl, 125; 29. Ankebut, 46) mukabelede bulunulmasını öğütler. Ayrıca kötülüğe iyilikle karşılık vermelerini (13. Ra'd, 22; 41. Fussilet, 34), savaştan el çekmelerini (4. Nisâ, 77) ve tebliğ sorumluluğunu dayatma olmadan yürütmelerini ister (88. Ğâşiye, 21, 22; 42. Şûra, 48). Özellikle *ehl-i kitaba* karşı Kur'an daha samimi tavır takınır ve Mekki olan Nahl ile Enbiyâ sûrelerinde onlar referans gösterilir. "...Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun"⁸ ayetindeki 'zikir ehlinden' kastın *ehli kitap* olduğu belirtilir.⁹ Yine Mekki olan Yûnus suresinde Kur'an, Müslümanlara, "*Benim yaptığım bana, sizin yaptığınız size*" (10. Yûnus, 40) anlayışıyla hareket etmelerini öğütler.¹⁰ İşaret edilen ayetlerin üslup ve muhtevalarında herhangi bir savaş söylemi yer almaz. Dahası Mekke döneminde *cihat* kavramının geçtiği ayetlerin hiçbirisinde *cihadın* silahlı mücadele formuna işaret edilmez.¹¹ Bu Kur'anî yaklaşım Medine döneminin ilk yıllarına kadar devam eder. Ancak düşmanlığın boyutu fiili saldırıya ve İslâm toplumunu yok etmeye yönelik bir mahiyete dönüşünce, meşru müdafaa hakkı tanıyan ve savaşmaya izin veren ayetler nazil olmuştur.¹² Ancak Müslümanlara kendilerini savunma hakkı verilirken aynı zamanda bu hak belli kurullarla sınırlandırılmış ve Müslümanların haddi aşmamaları özenle hatırlatılmıştır.

Kur'an'ın özellikle *ehl-i kitaba* karşı samimi yaklaşımı Medine döneminin başlangıcına kadar devam eder. Hatta burada yaşayan Yahudiler, Hz. Peygamber ile ortak hedefleri amaçlayan anlaşma yapmışlardır.¹³ Ancak bir süre sonra onlar verdikleri söze sadık kalmayıp Hz. Peygamber ve İslâm toplumuna karşı amansız düşmanlık besleyen müşriklerle işbirliğine giriştiler ve Müslümanları arkadan vurmaya çalıştılar. Bu süreçten sonra inen ayetlerin üslup ve muhtevalarına bakıldığında, başlangıçta *ehl-i kitaba* yönelik samimi ya da nötr yaklaşımın yerini daha sert bir üslup alır ve neticede Kur'an içlerinde samimi kişiler olabileceğini dile getirmekle birlikte onların geçmişte de kendi

⁷ Adnan Demircan, *Nebevî Direniş Hicret*, Beyan Yay., İstanbul 2000, 51-76.

⁸ 16. Nahl, 43; 21. Enbiyâ, 7.

⁹ Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, "*Kur'an Verilerine Göre Ötekinin Konumu*," İslâm ve Öteki, ed. C. Sadık Yaran, Kaknüs, İstanbul 2001, 178.

¹⁰ Ayrıca bkn. 109. Kâfirün, 6.

¹¹ Bkn. İsrâfil Balcı, *İlk İslâm Fetihleri ve Savaş-Barış İlişkisi*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun 2008, 30-32.

¹² 22. Hac, 39; 2. Bakara, 193, 216.

¹³ İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebî (sav)*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Mısır 1963/1383, II, 348.

peygamberlerine verdikleri sözlerini tutmadıklarını hatırlatarak onları şiddetle eleştirir.¹⁴

Yaşanan bu süreçle birlikte artık savaş kaçınılmaz bir hal almış ve İslâm toplumunu yok etmeye yeltenen düşmana karşı mukavemet göstermeleri için Kur'an savaşı bir yükümlülük olarak saymıştır. Ne var ki, bu tarihi süreç veya konjonktürel şartlar çerçevesinde inen ayetlerin hükümleri daha sonraki dönemlerde bir kısım ulema veya hukukçular tarafından adeta Kur'an'ın nihai hükmü gibi algılanmış ve yapılan yorumlar daha çok savaş merkezli ve ötekini dışlayıcı bir içerikte sunulmuştur. Bir başka ifadeyle Kur'an'da hoşgörü ve toleransla ilgili ayetler ve dinin barışçı söylemi aynı etkinlikte vurgulanmamıştır. Dikkat edilirse ahkâm ayetlerini yorumlayan müfessirler özellikle cihatla ilgili ayetleri ele alırken ötekini dışlamayan veya hoşgörüyü esas alan ayetlerin, sonradan inen ayetlerle neshedildiğini söyleyerek klasik nesh doktrini sığınmışlardır. Örneğin Tevbe Suresi'nin beşinci ayetindeki her türlü saldırı ve savaşmanın yasak olduğu "*hürmetli aylar sona erince müşrikleri nerede yakalarsanız öldürün*" mealindeki ayeti ele alan bazı müfessirler bizce aşırı yorumlara gitmişler ve haram ayların çıkmasından sonra savaşmak bir yana, antlaşma bile yapılamayacağını ileri sürmüşlerdir.¹⁵ Hatta bu ayetin o döneme kadar inen bütün hoşgörü ayetlerini neshettiğine dair görüşler serdedilmiştir.¹⁶ Daha çok cihat ve savaşı mutlak çözüm olarak gören ve bu çerçevede kısmen Kur'an'ın özünden sapan yorumlar giderek yoğunluk kazanmış ve bu anlayış giderek İslâm'ın nihai söylemi gibi takdim edilmiştir.

Hız. Peygamber'den sonraki dönemlerde devam eden mücadelelerle birlikte, *cihat* ve savaş hakkındaki ayetlerin yorumları klasik müfessirler veya fakihler tarafından zaman zaman hoşgörü ve tolerans sınırlarını aşan ve Kur'an'ın genel muhtevasına doğrudan uymayan yorumlara dönüşmüştür. Örneğin bir kısım müellifler Müslüman olmayanlarla ilişkilerin temelinde savaşın hâkim olduğunu, ancak Müslümanların yararına bir durum ortaya çıktığı zaman barış yapılabileceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁷ Hatta yılda en az bir kez cihada çıkmanın gerekli olduğunu dile getirenler olmuştur.¹⁸ Ancak Kur'an'da aynı zamanda barışı önceleyen ve öteki ile ilişkilerde hoşgörü ve toleransı esas alan

¹⁴ Geniş bilgi için bkn. Okuyan- Öztürk, 178-181.

¹⁵ Taberî, *Cami'u'l-Beyan 'An Te'vili' Ayi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, X, 78-79; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, Beyrut 1996, II, 40; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Dâru'l-Mushaf, Beyrut, t.y., II, 254-56; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul 1984, II, 336.

¹⁶ Okuyan-Öztürk, 190; ayrıca bkn. Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut, t.y., II, 40-41; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Suvâr, Beyrut 1995, II, 269; Kurtubî, *Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1386-87/1966-67, VIII, 47.

¹⁷ Bkn. İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid ve Nihayetu'l-Muktesed*, nşr. A. M. Abdulhâlim-A. Huseyn Muhammed, Kahire, t.y., I, 418-19; (çev. II, 255-56).

¹⁸ Şeybânî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer'i'l-Kebîr*, (şerh: Serahsî) nşr. Salâhuddin Muneccid-Aziz Ahmed, Kahire 1971, I, 138; eş-Şafî'î, *el-Umm*, (2. baskı), Beyrut 1973/1393, IV, 160, 161-62, 188; Serahsî, *Kitâbu'l-Mesut*, Dâru'l-Ma'rife, (2. baskı), Beyrut, t.y., X, 2-4; İbn Kudâme, *el-Muğni' eş-Şerhu'l-Kebîr*, Beyrut 1972/1392, X, 364, 368-69.

ayetler de bulunmaktadır. Klasik hukukçu veya müfessirler bu tür ayetleri daha çok, nesh doktriniyle izaha çalışmışlardır. Öteki ile ilişkilerde daha çok savaşı önceleyen ve cihadın silahlı mücadele formunu ön plana çıkaran yorumlara karşı modern araştırmacılar tarafından birtakım eleştiriler getirildiği gibi, aynı zamanda klasik âlimler tarafından da eleştiriler getirilmiştir. Bunlardan birisi de, İbn Rüşd'dür. O, nesh doktrinine sığınan klasik ulemanın içine düştüğü çelişkilere değinirken bir bakıma onların açmazlarını da ortaya koymuştur. Örneğin Şafii'nin "bir kişinin öldürülmesi için küfrünün yeterli olması" şeklindeki görüşünü konu ile ilintilendirerek eleştirir.¹⁹

Hukukçuların Görüşleri ve İbn Rüşd'ün Değerlendirmeleri

İbn Rüşd *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserinin *Kitâbu'l-Cihad* bölümünde birtakım fakihlerin *cihat* ve *savaşa* dair görüşlerine yer verir. O, eserinin ilgili bölümünde fakihlerin konuyla alakalı görüşlerine yer verirken işaret ettiği görüşün lehinde ve aleyhinde olanların delillerini ortaya koyar ve bazen onların görüşlerine katılır, bazen eleştirir, bazen de nötr bir tutum takınır. Eleştirdiği konular hakkında direkt olarak 'bizim kanaatimiz budur' gibi bir açıklamada bulunmaz. Ancak çeşitli deliller ortaya koyarak bir bakıma üstü kapalı olarak konuyla ilgili kendi düşüncesini izhar etmiş olur. Dolayısıyla bizim burada yaptığımız şey ismini zikrettiği fakihlerin görüşlerinin ardından ileri sürdüğü delillerden hareketle onun konuyla ilgili düşüncelerini ortaya koymaktan ibarettir. Örneğin İbn Rüş, cihat hakkındaki düşüncelerini dile getirirken bazı âlimlerin cihadı *farz-ı ayn* olarak yorumladıklarını söyler ve '*Hoşunuza gitmese de savaş size yazıldı*' (2. Bakara, 216) ayetini delil olarak kullandıklarını dile getirir. O, cihadın *farz-ı ayn* olmayıp *farz-ı kifaye* olduğu konusunda ekseri âlimlerin müttelik olduğunu söyledikten sonra, *farz-ı kifaye* olduğunun delili olarak '*Bütün mü'minlerin savaşa çıkmaları gerekmez*' (9. Tevbe, 122) ve '*Mü'minlerden özürsüz olarak yerlerinde oturanlarla, mal ve canlarıyla Allah yolunda savaşanlar birbirlerine eşit değillerdir...*' (4. Nisa, 95) ayetlerini gösterir. Bu ayetlerden sonra her iki görüşü savunanların dayanak noktalarını dile getirir. Ardından bir bakıma kendi görüşünü de ortaya koyan örneğe geçerek Hz. Peygamber'in, herhangi bir savaşa çıktığı zaman arkasında belli bir zümreyi bıraktığını hatırlatır.²⁰ Onun verdiği bu örneğe bakılırsa, her ne kadar kendisi direkt olarak söylemese de, cihadın *farz-ı ayn* olmadığı kanaatinde olduğunu ortaya koymuş olur.

Onun değerlendirmelerine göre âlimler bütün müşriklerle savaş yapılabileceği konusunda mütteliklidir. Bu görüşün dayanak noktası '*Fitne ortadan kalkıp, yalnız Allah'ın dini kalıncaya kadar onlarla savaşın.*' (2. Bakara,

¹⁹ Ahmed Ebû Süleyman, nesh doktrininin yanlış yorumlandığına dikkat çekerek bu yanlışlığın halâ sürdürüldüğünü belirtmiş ve bunun daha ziyade hukukçuların psikolojik etkilenmelerinden kaynaklandığını dile getirmiştir. Bkn. Ahmed Ebû Süleyman, *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul 1985, 57-58.

²⁰ İbn Rüşd, I, 411, (ç. II, 246).

193) ayetidir. İbn Rüşd, bu ayetin literal anlamına dayalı olarak ulemanın böyle bir görüş birliğinde olduğuna dikkat çekmiş ve bu görüşün nihai bir yorum anlamına gelmeyeceğine işaret etmiştir. O, görüşünü desteklemek amacıyla Habeşlilerin Hristiyan olduklarını hatırlatarak Hz. Peygamber'in onlar için söylediği, "Şayet onlar sizinle savaşmazlarsa siz de onlarla savaşmayın" sözlerini dile getirmiş ve bir anlamda zımnen Gayr-i Müslimlerle savaşmanın zorunlu olmadığı kanaatini ortaya koymuştur.²¹

İbn Rüşd, Gayr-i Müslimlerle anlaşma yapılıp yapılmayacağı konusunda klasik ulemanın görüş ayrılığında olduğunu ifade ederek şunları söyler: Bir kısmı şayet imam (devlet başkanı) böyle bir anlaşma yapmada Müslümanların yararına bir durum görürse hiçbir sebep olmasa ve düşman tarafından teklif gelmese bile anlaşma yapmanın caiz olduğunu, bir kısmı da düşman istilası gibi bir tehlike zuhur ettiği zaman anlaşmayı caiz görür. Evzâ ise, bir zaruret hâsıl olduğu zaman düşmana bir şeyler vermek suretiyle de anlaşma yapmanın caiz olduğu kanaatindedir. İmam Şafiî, şayet kâfirler sayı ve savaş gücü bakımından Müslümanlardan üstün değillerse, bu durumda onların zulmüne uğrama tehlikesi kalmayacağı için Müslümanların kâfirlere fidyeye vermelerinin gerekmediğini söyler. Kısaca ulemanın görüşlerini şöyle dile getirir:

Şayet imam (devlet başkanı) Müslümanların yararına bir maslahat görürse yabancılarla antlaşma yapabilir. İmam Malik, Şafiî ve Ebû Hanife bu kanaattedirler. Ancak Şafiî, antlaşma süresini Hz. Peygamber'in müşriklerle yaptığı on yıllık Hudeybiye Antlaşması'nın süresi ile sınırlandırmıştır. Bir zaruret olmadığı zaman antlaşmanın caiz olup olmayacağı hakkındaki ihtilafın sebebi *'hürmetli aylar çıkınca onları nerede bulursanız öldürün'*²² ayetinin yorumundan kaynaklanmıştır. Bu ayetin yorumu *'Allah'a ve ahiret gününe inanmayanlarla savaşın'*²³ ve *'eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de barışa yanaş'*²⁴ ayetlerinin mealıyla çelişmektedir. Bu ayetlerin Müslüman olana kadar veya cizye ödeyene kadar kâfirlerle savaşmayı emreden ayet ile nesh edildiğini ileri sürenler, 'bir zaruret bulunmazsa barış antlaşması caiz değildir' görüşünü savunmuşlardır. Bu ayeti söz konusu ayetin bir istisnası olduğunu söyleyenler ise, 'eğer imam barışta yarar görürse, zaruret olmasa bile barış yapabilir' görüşünü savunmuşlar ve bunu Hudeybiye'de Hz. Peygamber'in zaruret bulunmadan müşriklerle yaptığı antlaşma ile temellendirmeye çalışmışlardır. İmam Şafiî ise kâfirlerle, İslâm'ı kabul edene kadar veya cizye ödemeye razı olana kadar savaşmanın esas olduğunu belirtmiştir...²⁵

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd bir zaruret olmadığı zaman Gayr-i Müslimlerle anlaşma yapılıp yapılmayacağı konusunda

²¹ İbn Rüşd, I, 412 (ç. II, 246-47).

²² 9. Tevbe, 5.

²³ 9. Tevbe, 29.

²⁴ 8. Enfâl, 61.

²⁵ İbn Rüşd, I, 419; (ç. II, 256).

âlimler arasında görüş ayrılığının bulunduğunu dile getirmiştir. Ona göre *'Hürmetli aylar çıkınca müşrikleri nerede bulursanız öldürün'* (9. Tevbe, 5) ayetini esas alarak anlaşma yapılamaz görüşünde olanlar, *'Şayet onlar barışa yanaşırlarsa sen de yaş ve Allah'a güven'* (8. Enfâl, 61) ayetinin mealiyle çelişkiye düşmüşlerdir. Bu açıklamalara göre dolaylı da olsa, İbn Rüşd'ün Gayr-i Müslimlerle barış yapılabileceği kanaatinde olduğu söylenebilir. Ayrıca o, bir zorunluluk olmadığı zaman kâfirlerle anlaşma yapılıp yapılmayacağına dair ulema arasındaki görüş ayrılığının şu ayetlerden kaynaklandığını belirtir: *'Hürmetli aylar çıkınca müşrikleri nerede bulursanız öldürün'* (9. Tevbe, 5) ve *'Kitap verilenlerden Allah'a, ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Peygamberinin haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın'* (9. Tevbe, 29) ve *'Şayet onlar barışa yanaşırlarsa sen de yaş ve Allah'a güven'* (8. Enfâl, 61).

Diğer ulemaya göre daha katı bir tutum takınan Şafî ise, Müslüman olana veya cizye verene kadar kâfirlerle savaşılması gerektiğini dile getirmiştir. Ancak çelişkiye düştüğü için bu esasın sadece Hudeybiye'de istisna tutulduğunu da zikretmek zorunda kalmıştır. Bütün bunların yanında ona göre barış süresi Hudeybiye'deki gibi on yıldan uzun süreli olamaz.²⁶

Zaruret hâsıl olduğu zaman kâfirlerle anlaşma yapmanın caiz olduğunu savunanlar, Hendek savaşı sırasında Arap kabilelerinin Müslümanlar aleyhine oluşturdukları ittifakı bozmak için Hz. Peygamber'in Medine hurmalarının yarısını Gatafan kabilesine teklif etme düşüncesini örnek gösterirler. İbn Rüşd, bu örneği vererek kendisi de zarurete bağlı olarak anlaşma yapılabileceği kanaatinde olduğunu beyan etmiş olur. Ancak o da, diğer ulema gibi on yıllık süreden sonra ne olacağı konusunda herhangi bir çözüm önerisinde bulunmaz.

İbn Rüşd ulemanın konu ile ilgili farklı görüşlerine yer verip açmazlarını ortaya koyarken zaman zaman kendisi de çelişkiye düşer. Örneğin bir taraftan bir kişinin kâfir olmasının, onun öldürülmesine gerekçe olamayacağını savunurken, bir taraftan da bütün Müslümanların kâfirlerle ya Müslüman olmaları ya da cizye ödemeleri şartıyla savaşma konusunda müttefik olduğunu söyler. Bu yaklaşımını Tevbe suresinin 29. ayetine dayandırır.²⁷

Klasik fukaha ahkâm ayetlerini yorumlarken daha çok sonradan inen ayetlerin hükümlerini esas almış ve bunlar üzerine cihat doktrinini oturtmuş izlenimi verir. Yapılan cihat yorumu ise büyük oranda kılıçla mücadeleyi esas alan bir zemine oturur. Ancak hoşgörü ve toleransı esas alan ayetlerle karşı karşıya kaldığı zaman ise klasik nesh doktrinine sığınır. Örneğin Tevbe suresindeki beşinci ayetin esas alınmasıyla cihat kavramı üzerinde zorunlu bir anlam daraltmasına gidilmiştir. Bu anlayış doğrultusunda yapılan yorumlarda

²⁶ İbn Rüşd, I, 419.

²⁷ İbn Rüşd, I, 420.

cihat sadece silahlı mücadele olarak değerlendirilmiştir.²⁸ Hatta cihad, sürekli görev gibi algılanmış ve bu yolla Müslümanların Gayr-i Müslimlere ulaşabileceği vasıta olarak telakki edilmiştir.²⁹ Nitekim bu görüşün en hararetli savunucularından olan İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) zimmîlerin durumunu tartıştığı eserinde bu konuyu sürekli canlı tutmaktadır.³⁰ Hâlbuki Mekke döneminde inen ayetlerin mesajına bakıldığında cihad, 'inanmayanları dine döndürme çabası' olarak tarif edilmiş, ancak bu kavramın silahlı mücadeleyi ima eden yönüne işaret edilmemiştir. Nitekim Furkân suresinde inanmayanlara kolaylıkla boyun eğilmemesi önerilirken, onlara karşı Müslümanların Kur'ân ile cihat etmeleri tavsiye edilmiştir.³¹ Dikkat edilecek olursa burada silahlı mücadeleden söz edilmemiştir. Dolayısıyla cihadın silahlı ve silahsız cihat olarak iki şekilde yorumlanabileceğini unutmamak gerekir.

İbn Rüşd savaşlarda ahlaki kurallara riayet ve ilkeli davranma konusunda âlimlerin görüş birliğinde olduğunu ifade ederek, kadınların, çocukların ve yaşlıların öldürülmesinin yasaklandığını dile getirmiştir. Ayrıca konu ile ilgili Hz. Peygamber'in öldürülmüş bir kadın hakkında söylediği 'Bu öldürülmemeli idi'³² sözlerini hatırlatmıştır. Bununla birlikte o, ulema arasında din adamlarının veya kendisini kiliseye adanmış kişilerin öldürülüp öldürülemeyeceği konusunda ihtilaf bulunduğunu dile getirmiştir. Ardından ihtilaf konusu olan hususlarda Hz. Peygamber'in başka sözlerine yer vererek meseleye açıklık getirmiştir. Örneğin âlimler arasında tartışma konusu olan kilise adamlarının öldürülmesi konusunda Hz. Peygamber'in 'Kilise adamlarını öldürmeyin'³³ ve 'İhtiyarları, çocukları, kadınları öldürmeyin ve aşırıya gitmeyin'³⁴ sözlerini hatırlatarak mevcut ihtilafı çözmeye çalışmıştır.

Yine o, Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in konu ile ilgili komutanlara yaptığı tavsiyelere yer vererek savaşlarda, kadınların, çocukların, yaşlıların, din adamlarının ve çiftçilerin öldürülemeyeceğini dile getirmiştir.³⁵ O, özellikle din adamları sınıfına dokunulmaması gerektiğini, Hz. Peygamber'in şu sözlerine dayandırmıştır: 'Kendilerini hangi dinden sayıyorlarsa onları o dinde serbest bırakın.'³⁶ Ayrıca Hz. Ebu Bekir'in de Resulullah'ın bu tavsiyesine uygun şekilde hareket ettiğini hatırlatmıştır.³⁷

²⁸ İbn Rüşd, I, 419-20; ayrıca bkn. Zerkeşi, II, 40-41; Beğavî, II, 269; Kurtubî, VIII, 47.

²⁹ Bkn. İftikhar H. Malik, "Islamic Discourse on Jihad, War and Violence," *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, (Vol. XXI, No. 4, Summer 1998), 54-65.

³⁰ İbn Kayyim'in eserini şerh eden Subhi Salih müellifin bu tür görüşlerine katılmadığını esere yazdığı 'sunuş' bölümünde açıkça ifade etmektedir. Bkn. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, I, 8-9.

³¹ 25. Furkan, 52.

³² Ebû Dâvûd, Cihad, 9/121, no: 2669.

³³ İbn Ebî Şeybe, 12/386, no: 14078; Beyhakî, 9/90

³⁴ Ebû Dâvûd, Cihad, 9/90, no: 2614.

³⁵ İbn Rüşd, I, 415-16; (ç. II, 250-51).

³⁶ Mâlik, Cihad, 21/3, no: 10.

³⁷ İbn Rüşd, I, 412.

Çiftçilerin öldürülemeyeceği görüşünde olanların dayanakları için Zeyd b. Vehb'in şu sözlerine yer verir: Hz. Ömer'den bize mektup geldi. Mektupta 'aşırıya gitmeyin, kimseye zulmetmeyin, çocukları öldürmeyin, ekip biçmekle uğraşanlar hakkında da Allah'tan korkun' deniliyordu. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in bir hadisinde de kadınların, yaşlıların çocukların ve işçilerin öldürülmemesinin emredildiğini hatırlatmıştır.³⁸ Bu ihtilafın sebebinin öldürmeyi gerektiren nedenler hususunda görüş ayrılığından kaynaklandığını dile getirir.

Ona göre âlimler arasında esirlerin öldürülüp öldürülmemesi konusunda ihtilaf ortaya çıkmıştır ve bu ihtilafın sebeplerinden birisi, '*Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın, aşırı gitmeyin. Allah aşırı gidenleri sevmez*' (2. Bakara, 190) ve '*Hürmetli aylar çıkınca müşrikleri nerede yakalarsanız öldürün...*' ayetlerinin yorumundan kaynaklanmaktadır. Ardından şu açıklamalarda bulunur: 'Önce, Müslümanlara savaş açanlara karşı savaşma izni verildiği için ikinci ayetin birincisini neshettiğini söyleyenler, ikinci ayeti umumi manada bırakmışlardır. Birinci ayetin mensuh olmayıp muhkem olduğunu söyleyeler ise, yukarıda adı geçen zümreleri ikinci ayetin umumundan istisna etmişlerdir.'

Bu açıklamadan sonra o, İmam Şafii'nin öldürmenin sebebi olarak küfrü görmesini ve bu bağlamda bütün kâfirlerin öldürülmesine cevaz veren görüşüne yer verir ve şu eleştirilerde bulunur:

'Küfür öldürmeyi gerektirir' diyenler müşriklerden hiçbir kimseyi istisna etmemişlerdir. Küfür öldürmeyi gerektirseydi —kadınlar da kâfir oldukları halde— onları öldürmek yasaklanmazdı. Kâfirleri öldürmekten maksat onların savaşma gücünü kırmaktır; yoksa her kâfiri inancından dolayı öldürmek gerekmez. Nitekim kadınlar da kâfir olduklarına göre 'onların öldürülmesi yasaklanmıştır' diyenler, kadınları, yaşlıları, çocukları, savaşa girmeyenleri ve çiftçileri bunun dışında tutmuşlardır.³⁹

İbn Rüşd savaşlarda göz oymak, kulak kesmek ve burun kesmek gibi eylemlerin yasak edildiği konusunda âlimlerin müttelik olduklarını söylerken kendisi de bu kanaatte olduğunu izhar eder. Ancak yakarak öldürmek konusunda ihtilafın olduğuna işaret eder. Ona göre silahla öldürmenin cevazında âlimler mütteliktir, ancak ateşle yakma konusunda ihtilaf vardır. Kimisi ateşte yakma eylemini Hz. Ömer'e dayanarak mekruh sayarken Süfyan es-Sevrî ise caiz görmüştür. Bir kısmı ise şayet bu eylemi ilk önce düşman yaparsa misliyle mukabelede bulunmanın caiz olduğu görüşündedir.

İbn Rüşd önce ihtilafın sebebinin '*Müşrikleri nerede yakalarsanız öldürün*' (9. Tevbe, 5) ayetine dayandırır ve ayette herhangi bir nesneyle öldürmenin istisna edilmediğini söyler. Ancak hemen akabinde Hz.

³⁸ Bir hadis kaydında savaş sırasında Hz. Peygamber bir kadın cesedini görünce 'Bu öldürülmemeliydi' demiştir. Hadisi nakleden Rabah b. Rebia ayrıca Hz. Peygamber'in bir şahsı Halid b. Velid'e göndererek Halid'e yetiş, çocuk, işçi ve kadınları öldürmesin' talimatını göndermiştir. Ebû Dâvûd, Cihad, 9/121, no: 2670.

³⁹ İbn Rüşd, I, 415-16, (çev. II, 252).

Peygamber'in bir adam hakkındaki sözlerine yer verir. Bu hadis metninde şu ifadeler yer almaktadır: 'Onu yakalarsanız, öldürün, ateşle yakmayın; çünkü ateşi yaratan Allah'tan başka, hiç kimse bir başkasına ateşle azap veremez.'⁴⁰ Dolayısıyla İbn Rüşd bu hadise vurgu yaparak yakmayla cezalandırmaya karşı olduğunu da ortaya koymuş olur.

İbn Rüşd savaş şartlarından söz ederken herhangi bir kâfir topluluğa savaş ilan etmeden önce onların haberdar edilmesinin şart olduğu konusunda ulemanın müttelik olduğunu ve bu görüşün 'Biz *elçi göndermedikçe hiçbir topluluğa azap etmeyiz*' (17. İsrâ, 15) ayetine dayandığını söyler. Ardından savaş öncesinde haber vermenin şart veya müstehap olup olmadığı hususunda iki farklı görüşün bulunduğunu hatırlatır. Şart olduğunu savunanların görüşlerine yer vererek herhangi bir yere askeri birlik göndereceği zaman Hz. Peygamber'in, komutanlarına önceden haber vermesi için uyarıda bulunmasını delil aldıklarını, şart olmadığını söyleyenlerin ise, bizzat Allah Resulü'nün, hedef seçilen kabileye yakın bir yere pusu kurarak günün aydınlanmasına doğru baskın yapmış olmasını delil gösterdiklerini dile getirir.⁴¹ Ancak bu görüşler üzerine herhangi bir kanaat belirtmeyerek nötr bir tavır takınır ve her iki görüşü de benimsediğini kabul etmiş olur.

Sonuç olarak İbn Rüşd, ulemanın Kureyş kabilesinden olan *ehli kitap* ve Arap Hristiyanlar hariç diğer gayri Müslimlerin İslâm otoritesini tanımamalarını savaş sebebi saydıklarını söyler. Bir başka ifadeyle onların mutlaka İslâm'a inandırılmaları gerektiğini, ancak İslâm otoritesini kabul etmelerinin şart olduğunu, bunun somut tezahürünün ise cizye ödemeyi kabul etmeleriyle ortaya çıktığını dile getirir. Dolayısıyla cizye ödeme şartıyla İslâm otoritesini tanıyan gayri Müslimlerin kendi dinlerinde kalabileceklerini kabul eder. Hatta *ehli kitap* dışındaki Mecusî veya diğer inanç sahipleri için de çözüm önerisinde bulunur ve Hz. Peygamber'in bir hadisine dayanarak onlara *ehli kitap* muamelesinin yapılması gerektiğini söyler. Bu görüşüyle o, kitap ehli dışındakilerin de İslâm otoritesini kabul etmeleri koşuluyla, mutlaka İslâm inancını kabule zorlanamayacaklarını, savunur.⁴² Böylece o, *ehli kitap* ile nihai anlamda barış yapabilmenin yolunun onların İslâm otoritesinin kabul etmeleriyle mümkün olduğunu dile getirir. Ancak otoriteyi kabul etmeyip Müslümanlarla dostane ilişkiler geliştirmek isteyen *ehli kitabın* durumuyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz.

⁴⁰ Ebu Dâvûd, Cihad, 9/122, no: 2673. Yakarak öldürmeyle ilgili kaynaklarda birtakım rivayetler vardır. Bazı hadis kayıtlarında ve özellikle Hz. Ebû Bekir dönemindeki mürtedlerin bir kısmının yakılarak öldürüldüğüne dair rivayetler bulunmaktadır. Kur'an'ın muhtevası ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla çelişen bu cezalandırma biçiminin olup olmadığına dair geniş bilgi için bkn. İsrail Balcı, 'Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne Dair Rivayetlerin Tahlili', *Dinbilimleri; Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 4 (Ekim-Kasım-Aralık 2006), <http://www.dinbilimleri.com>

⁴¹ İbn Rüşd, I, 417, (ç. II, 253-54).

⁴² İbn Rüşd, I, 419-20.

DEĞERLENDİRME

H. Yunus Apaydın

Öncelikle, İslâm düşünce tarihi açısından son derece önemli bir sima olan İbn Rüşd hakkında sempozyum düzenlenmesi fikrini ortaya atanlardan başlamak üzere, bütün aşamalarda emeği bulunan herkesi tebrik etmek, onlara teşekkür etmek isterim. Sempozyumun amaç ve içerik itibarıyla başarılı olduğunu söyleyebilirim. Çok değerli tebliğler dinledik, yararlandık. Genç arkadaşların performansı ayrıca övgüye değer. Bu toplantı aynı zamanda, ülkemizdeki bilimsel seviyenin hangi noktaya ulaştığının da bir göstergesi. Organizasyonda eleştirilebilecek belki tek husus, farklı dilleri konuşan bilim adamlarının iştirak ettiği uluslar arası bir toplantıda ortak bir dilin oluşturulamamış ve bunların birbirlerini dinleyip anlama imkânının hazırlanamamış olmasıdır.

Ben değerlendirmemi, iki gün boyunca konuşulanlara katkı mahiyetinde, birkaç hususa değinmek suretiyle yapmak istiyorum.

Değinmek istediğim birinci nokta, Sayın Oliver Leamen'ın, ilk gün sunduğu tebliğ ve tebliğ üzerine sorulan bir soruya verdiği cevapta, *İbn Rüşd'ün seküler bir düşünür olduğu* iddiasıdır. Sayın Leamen bu iddiayı çok net ve kesin bir şekilde dile getirmiştir. Bu iddianın gerekçesi sorulduğunda ise, "Çünkü İbn Rüşd, dine fazla önem vermezdi" mealinde bir cevap vermiştir.

Ben bu iddia ve sunulan gerekçeyi, İbn Rüşd'ün mensup olduğu geleneğin bazı temel kabulleri açısından sorgulamaya çalışacağım.

Her din ve inanış kendi sübjektif hakikatine sahiptir ve her biri kendinin doğru olduğu iddiasındadır. Bu bakımdan bir din ve inanıştan veya bir felsefi kanaatten kalkarak diğerlerini yargılamak, onların yanlışlığını ispatlamak mümkün olmaz. Bu nedenle, her bir din ve inanışı aşan, onları önceleyen ve herkesçe kabul gören genel bir kritere, adil bir başlangıç noktasına ihtiyaç vardır.

İşte inanan inanmayan, farklı inanç ve kanaatlere sahip olan herkes için bir başlangıç noktası teşkil edecek bu objektif kriter "akıl"dır.

Aklın, genel olarak İslâm düşüncesinde, özel olarak kelim ilminde önemsenme öncelenme ve bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi bundandır. Bilgi kaynağı olarak değerlendirilen sağlam duyular (havass-ı selime) ve sadık haber de, yaklaşık olarak aynı objektifliğe sahiptir.

Tanrının varlığı, birliği gibi konularda olduğu gibi, bir peygamberlik iddiasının doğruluğunun isbatı noktasında da akıl bir "üst kriter" rolü oynar. Ayrıntılara girmiyorum.

Aklın bu şekilde öncelenmesi, onun, "iktisabi" olan, tercih ve kabule dayalı olan "din"le karşılaştırılmasını gerektirmeyeceği gibi, Tanrının varlığı ve

peygamberlik ve kitapların isbatı konusunda akla başvurulması ve dinin birçok esasının akılla temellendirilmesi, dinin önemsenmediği anlamına gelmez, dolayısıyla da akli bu şekilde önemseyen ve önceleyen düşünürlerin "seküler" olarak nitelendirilmesi isabetli olmaz.

Ben Sayın O. Leamen'in, muhtemelen, tasvir etmeye çalıştığım bu hiyerarşiye dayanarak İbn Rüşd'ü seküler olarak nitelendirdiği tahminiyle bu değerlendirmeyi yapıyorum. Bunun dışında, ortada İbn Rüşd'ün, dini önemsemediği izlenimini verebilecek bir veri olabileceğini düşünmüyorum. Çünkü; Bildiğim kadarıyla İbn Rüşd'ün bu iddiayı destekleyecek bir ifadesi yoktur. Gerek fıkıh gerekse fıkıh usulüne dair eserlerinde, "dine önem vermediğini" ima edecek bir ifadeye rastlanmadığı gibi fıkıh eseri olan *Bidâyetü'l-Müctehid*'i tam da nass (ayet, hadis) merkezli olarak yazmıştır. Dinle felsefe buluşmasına dair yazdığı *Faslu'l-Makâl*'de ve *el-Keşf an Menahici'l-Edille*'de bu yönde bir ifade veya imasına rastlamadım. İkincisi, içinde bulunduğu dini ve düşünsel gelenek, genel yapısı itibarıyla, buna elverişli değildir. Üçüncüsü, kendisi de şahsi olarak gerek kadılık yaparken, gerekse şer'i bir hükme ulaşmaya çalışırken, kendinden öncekiler tarafından oluşturulmuş usule uygun hareket etmiştir. Dine önem vermeyen birinin, seküler birinin hiç olmazsa geleneksel usulün ve fıkıhın bir konusunda bunu gösterecek bir ima ve işarette bulunması beklenir. Sayın Leamen, İbn Rüşd'ün kendi ifade ve imalarından hareketle bunu ispatlayamıyorsa, söyleyebileceği tek şey, tutunabileceği tek gerekçe "Onun içinde yaşadığı ortam sebebiyle sekülerliğini açıkça dile getirmekten çekindiği" olacaktır ki böyle bir gerekçenin, son derece ağır bir iddiayı taşımaktan aciz kalacağı açıktır.

Değirmek istediğim ikinci husus, İbn Rüşd'ün başta ilahiyatçılar olmak üzere günümüz bilim adamlarına/aydınlarına lisan-ı hal ile verdiği küçük mesaj.

İbn Rüşd, Aristonun en büyük şarihi olarak tanınan bir filozof olmasına rağmen, İslâm toplumunda yaşadığı için bu toplumun inanç ve dini pratikleri konusundan kulaktan dolma bilgilerle yetinmemiş, bu konuları temel kitaplarından hareketle tahsil etmiş ve o alanda son derece sistematik eserler kaleme almıştır. İbn Rüşd'ün bu tutumundan genel olarak bilim adamlarına, özeldense sosyal bilimcilere yönelik şöyle bir mesaj çıkarılabilir. İbn Rüşd lisan-ı hal ile diyor ki: Ey aydınlar, düşünürler, sosyal bilimciler, ilahiyatçılar, ilgi ve uzmanlık alanınız ne olursa olsun, içinde yaşadığınız toplumun dinsel geçmişine, inançlarına, pratiklerine bigane kalmayın, onlardan bihaber olmayın. En azından benim fıkıh ve fıkıh usulüne dair yazdığım eserler ölçüsünde bu kültüre muttali olun.

İbn Rüşd'ün bir mesajı da hadisçilere. Oturumlardan birinde bir değerli arkadaşımız, İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserinde hadisleri kullanım tarzı üzerinde değerli bilgiler verdikten sonra, birçok hadisi hiç eleştirmeden kullandığını, bu meyanda zayıf, belki asılsız hadislerle yer verdiğini belirterek İbn

Rüşd'ü eleştirdi. İbn Rüşd'ün mesajı, o arkadaşımızdan bağımsız olarak, bu eleştirinin dayandığı zihniyete ilişkin olacak. Öncelikle söyleyelim ki, İbn Rüşd, *Bidaye* adlı eserini kendi kabul ettiği hadislerden hareketle kendine mahsus bir mezhep oluşturmak iddiasıyla kaleme almış değildir. O –mantûk çerçevesinde oluşmuş- mevcut fıkhi görüşlerin dayandırıldığı ayet ve hadisleri, bunların kullanıldığı fıkhi mantık ve tekniğine de işaret ederek, bu görüşlerin altına yerleştiriyor. Dolayısıyla, mesela, Şafii mezhebinde bir şer'i hükme ulaşmakta kullanılmış bir hadisi, o görüşün mesnedi olarak zikrediyor diye İbn Rüşd'ü eleştirmek haksızlık olur. Böyle bir eleştirinin muhatabı, olsa olsa o hadisi kullanan mezhep olur. Belki, İbn Rüşd'e o hadisi kullandığı için falan mezhebi eleştirmiyor diye bir eleştiri yöneltilebilir. Bu eleştiri de kitabın yazılış amacı hatırlanınca yersiz olur. İbn Rüşd'ün amacı mezheplerin görüşlerinin dayandığı fıkhi mantık ve tekniğini ortaya koymaktan ibaret. Zaman zaman bir görüşü, diğerlerinden daha uygun bulduğuna dair ifadeleri olsa da, mezhepleri karşılaştırmak ve hangisinin daha üstün olduğunu göstermek gibi bir amacı yoktur. Hatta diyebilirim ki İbn Rüşd fıkhi mezheplerinin sistematığı içerisinde bir şekilde kullanılmış hadislerin sıhhatiyle uğraşmayı gereksiz buluyor. Mesajı netleştirecek olursak, İbn Rüşd der ki, bir sistem binası içerisinde bir şekilde yer bulmuş hadislerle uğraşarak asırlardır yaşayan yapılardan kerpiç sökmeye çalışmayın, o yapılar o hadislerle oluşturuldu. Yapabiliyorsanız, bu yapıları yıkmadan önce, sahih saydığınız hadislerle yeni bir "yapı" (sistem) inşa edin. Bu benim şahsi izlenimim ve aynı zamanda görüşüm.

Değineceğim son nokta basit bir öneri olacak. İbn Rüşd'ün "*e/-Fasl fima Beyne's-Şeriatı ve'l-Hikmeti mine'l-İttisal*" adlı eserinin başlığının bu sempozyum boyunca çok değişik şekillerde Türkçeye çevrildiğini müşahade ettim. Din-felsefe ilişkisi, Din-felsefe münasebeti, Din-felsefe barışması, Din-felsefe uzlaşması, Din-felsefe uyumu, Din-felsefe armonisi.....

Bunlar ittisal kelimesinin kökü olan vuslat kelimesini yeterli ölçüde karşılamadığı gibi, İbn Rüşd'ün ikisi hakkındaki tasavvurunu da tam yansıtmıyor. Barışma, uzlaşma ve bu içerikteki diğer tabirler, öncesinde bir çatışma, küsme, kavga işaret ediyor. Hâlbuki İbn Rüşd, bir çatışmayı aslen kabul etmiyor. İlişki, münasebet gibi kavramlar ise, İbn Rüşd'ün şeriat ve felsefeyi, dost, süt kardeş olarak nitelendirmesi hatırlanınca biraz resmi ve nötr kalıyor. Ben, İbn Rüşd'ün şeriat ve felsefeyi, dost, süt kardeş olarak nitelendirmesinin de yardımıyla, "Din-felsefe kavuşması" veya "Din-felsefe buluşması" olarak çevrilmesinin daha uygun olacağını düşünüyorum.

XI. BÖLÜM / PART XI

İRDE ÖZGÜRLÜĞÜ VE METODOLOJİK ELEŞTİRİ/

FREEDOM OF WILL AND METHODOLOGICAL CRITICISM

Editör: Sami ŞAHİN

İbn Rüşd'e Göre İrade Özgürlüğü

Freewill According to Ibn Rushd

Ramazan Altıntaş

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan en önemli tartışma konularından ilkinin kaza ve kader sorunu oluşturur. Bu sorunun temelinde, insan iradesinde hür müdür yoksa mecbur mudur? sorusu vardır.¹ Soruna ahlaki açıdan yaklaşanlar “*insan, eylemlerinde hürdür*” anlayışını savunurlar. Bu anlayışa göre insan iradesinde özgür olup, arzu ettiğini yapabildiği, bu sebeple de yaptığı işlerden sorumlu olduğu, bu sorumluluğun irade özgürlüğüne bağlı olarak gerçekleştiği sonucuna varılır. Onlara göre, eğer insan irade hürriyetine sahip olmasaydı; sevap ve cezanın, günah ve sevabın, cennet ve cehennem bir anlamı kalmazdı.²

Kelam tarihinde insan iradesiyle ilgili tartışmanın bir diğer tarafında da soruna salt kaderci bir perspektiften bakanlar yer alır. Bunların gerekçesi ise, Allah olmuş ve olacak olan her şeyi bilmektedir. Allah bir şeyi biliyorsa, o ezelden belirlenmiş, demektir. O halde insan ancak Allah'ın bilgisi dâhilinde iş yapmaya mecburdur. Bu da onu eylemde bulunmada kudretinin yokluğuna götürür.³

Görüldüğü gibi, insanın özgürlük arayışı sorunu üzerine yapılan tartışmalar, Allah'ın fiilleriyle insanın fiilleri arasındaki sınırı belirlemenin güçlüğüne dayanır. Nitekim İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan *kelâm okulları* arasındaki anlaşmazlıkların kilitlenmesinde *irade* ve *eylem özgürlüğü* sorununa farklı yaklaşımlar büyük rol oynamıştır. Her bir kelam okulu kendi görüşünü desteklemek adına dini metinlere başvurmuştur. Bu kelami akımlar arasında; insana ait ihtiyarî fiilleri tamamen reddeden, kaderci anlayışın öncüsü *Cebriyye*⁴; keyfî idareye son vermek, toplumda sosyal adaleti sağlamak, bireyde teşebbüs ruhunu canlı tutmak⁵ adına insanın fiillerini Allah'ın âdil sıfatıyla temellendirip “*insan kendi fiilinin yaratıcısıdır*” diyen *Mutezile*⁶; gayret insandan, yaratmak Allah'tan diyen *Mâtürîdilik*, ayrıca, insanın sadece isteyebileceğini, ancak bunu yerine getirmenin Allah'ın hakkı olduğunu dile getiren *Eşarîlik*, yer almıştır.⁷

¹ Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Beyrut, 1992, s.75

² Âtîf el-İrâkî, *en-Nez'atü'l-Aklyyye*, Kahire, 1993, s. 251.

³ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslam*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Ankara, 1976, s. 404-405.

⁴ Bkz. Gazalî, Ebû Hâmid, *el-Erbaîn fî Usûli'd-Din*, Beyrut, 1998, s.11.

⁵ Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990, s.94.

⁶ Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1965, s.390.

⁷ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, (el-Mesâilü'l-Hilâfiyye Beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye içinde), Beyrut, 2003, s. 177-78.

İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi, gerçekten kaza ve kader meselesi, kelami meselelerin en zor anlaşılabilirlerinden birisidir. Bu hususta Kur'an ve Sünnete dayalı nakli deliller iyice incelendiği zaman bir yandan insanın eylemlerinde özgür olduğu diğer yandan eylemlerinde zorunlu olduğu gibi birbirine aykırı iki durumun ortaya çıktığı görülür. Bu alanla ilgili getirilen aklı deliller de naslardaki müşkülâtтан hâli değildir. İbn Rüşd'e göre Kur'an'da bulunan birçok ayetin genel ifadesi, herşeyin kader ile olduğuna ve insanın fiillerinde cebir altında bulunduğu; diğer birçok ayet ise, insanın kendi fiilini kendi kesb ve iradesi ile yaptığına ve fiilleri hususunda mecburiyet altında olmadığına delâlet eder. Sözelimi:

"Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık."⁸

"Onun katında her şey ölçü ileler."⁹

"Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır"¹⁰ gibi ayetler kadere delâlet ederken:

"Yahut yaptıkları yüzünden onları helâk eder. Birçoğunu da affeder (kurtarır)."¹¹

"Bu, dünyada iken kendi ellerinizle yapmış olduğunuzun karşılığıdır. Yoksa Allah kullarına zulmetmez."¹²

"Kötülük yapanlara gelince, kötülüğün cezası misli ileler. Onları zillet kaplayacaktır. Onları Allah'a karşı koruyacak hiç kimse yoktur. Onların yüzleri sanki karanlık geceden bir parçaya bürünmüştür. İşte onlar da cehennem ehlidir. Onlar orada ebedî kalacaklardır."¹³

"Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağış."¹⁴

"Semûd'a gelince onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler. Böylece yapmakta oldukları kötülükler yüzünden alçaltıcı azabın yıldırımını onları çarptı"¹⁵ gibi ayetler de insanda irade özgürlüğünün varlığına işaret eder.¹⁶ İşte bütün bunlardan dolayı Müslümanlar bu konuda iki ana görüş (Mutezile-Mâtürîdiyye/ Cebriye-cebr-i mutavassıt olan Eşârîye) çevresinde toplanmışlardır. Bunlardan her biri insanın özgür olup

⁸ el-Kamer 54/49.

⁹ er-Ra'd 13/8.

¹⁰ el-Hadîd 57/22.

¹¹ eş-Şura 42/34.

¹² Âl-i İmran 3/182.

¹³ Yunus 10/27.

¹⁴ el-Bakara 2/182.

¹⁵ Fussilet 41/17.

¹⁶ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985, s., s. 323.

olmadığı noktasında kendi görüşünü desteklemek için çeşitli akfî ve nakfî deliller getirmişlerdir.¹⁷

İbn Rüşd, İslâm düşünce tarihinde kaza ve kader konusundaki görüş ayrılığının derinleşmesinde nakli deliller arasındaki tearuz kadar, akfî deliller arasındaki çelişkinin de varlığına dikkat çekmiştir. Kabul edelim ki diyor İbn Rüşd, insan, fiilini bizzat kendisi yaratmış ve meydana getirmiş olsun. Eğer diyor böyle kabul edersek, o zaman ortada Yüce Allah'ın meşiet, irade ve ihtiyarı üzere cereyan etmeyen bir takım fiillerin bulunması gerekir. Bu durum insanı Allah'tan başka bir yaratıcının varolmasına götürür. Hâlbuki Yüce Allah'tan başka yaratıcının bulunmadığı hususunda Müslümanlar icma ve ittifak etmişlerdir.¹⁸ Buradan anlıyoruz ki İbn Rüşd, "*insan eylemlerinin yaratıcısıdır*" diyen Mutezile'yi eleştirir.

Diğer taraftan İbn Rüşd, "*insanın müstakil bir kudreti yoktur, insan rüzgârın önündeki bir yaprak gibidir*" anlayışını içeren '*cebr*' düşüncesini de ahlaki açıdan doğru bulmaz. Bu konuda varsayalım ki diyor İbn Rüşd, insan kendi fiillerini kendisi iktisap etmemiş olsun. Bu takdirde insanın kendi fiilleri hususunda cebir altında bulunması gerekir. Hâlbuki cebir ile ihtiyar arasında bir orta nokta da yoktur. Şayet insan fiillerini istemeyerek ve mecburen yapmakta ise, o halde *tekliflerin de güç yetirilemez cinsinden olması gerekir*. İnsan güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulunca da, cansız bir madde ile insanın sorumluluğu arasında bir fark kalmamış olur. Çünkü cansız bir maddede istitaat/güç yoksa aynı şekilde, güç yetiremeyeceği hususlarda insanın da istitaatı mevcut değildir. Bundan dolayı diyor İbn Rüşd, haklı olarak kelam bilginlerinin çoğunluğu, akıl gibi veya akılla eşit düzeyde mükellefiyetin şartlarından birinin de istitaat olduğu kanaat ve sonucuna varmışlardır.¹⁹ Bu görüşüyle İbn Rüşd, "*insanda müstakil iradenin varlığını*" inkâr eden cebriyeci anlayışı açıkça eleştirir. Şayet insanın özgür bir şekilde iktisabı yani, eylem özgürlüğü yoksa kötülöklere karşı tedbirli olmanın bir anlamı olamayacağı gibi; iyi ve yararlı olanı elde etme ve temin hususunda da tedbir almanın ve hazırlık yapmanın bir anlamı olamaz. Bütün bunlar da insanın düşündüklerinin dışında kalan ve gerçekleşmesi imkânsız olan şeylerdir.²⁰ İnsan bu tür akıl dışı işlerle uğraşmamalıdır.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel farklılık; akıl ve anlama yetisine sahip olmasıdır. İnsan akıl, irade ve davranışlarını seçme özgürlüğüne sahip bir varlıktır. Çünkü sorumlu tutulma; zihinsel, düşünsel ve fiziksel yeterliliği beraberinde gerektirir. Bütün bu yeterliliklerden sonra, ancak insan özgür bir şekilde eylemde bulunabilir ve yapıp-ettiklerinden de sorumlu olur.

¹⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, s. 324–25.

¹⁸ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, s. 325–26.

¹⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 326; el-İrâkî, *en-Nez'atü'l-Aklyyye*, s. 254.

²⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s. 327.

Buraya kadar anlatılanlardan anladığımız kadarıyla İbn Rüşd, kelami akımların kaza ve kader anlayışlarını tenkite tabi tutmuştur. Herkesçe bilinmektedir ki tenkitin olduğu yerde, yenilenme ve gelişme vardır. Eğer bir düşünce ya da medeniyet kendi içinde bir içkriteğe tabi tutuluyorsa, o düşünce ve medeniyetin güçlü bir şekilde yeniden inkişaf ve dirilişi mümkündür. Acaba İbn Rüşd'ün kendisi kaza ve kader konusunu nasıl çözümlene yoluna gitmiş, dini ve akli deliller arasındaki çelişik durumu ortadan kaldırmada nasıl bir yöntem önermiştir?

Bir defa İbn Rüşd kaza ve kader konusunun varlığını kabul ederek yola çıkıyor. O'nun felsefesine göre din ve akıl bir başka ifade ile dini ve akli delil, aynı anneden süt emen ikiz kardeşe benzer.²¹ İbn Rüşd din ve akla iki ayrı aksiyomatik yapı olarak bakmıştır. O doğruyu, her ikisinin kendi sınırları içinde bulmak gerektiğine inanıyordu. Burada kastedilen doğru ise, temel ilke ve önermelerin doğruluğu değil, akıl yürütüşün doğruluğudur. Çünkü temel prensip ve önermeler, felsefede olduğu gibi dinde de daha önce konulmuş şeylerdir. Hiçbir kanıt ve burhan olmaksızın evvelâ onların kabul edilmesi gerekir. O halde filozof dini problem ve konuları münakaşa etmek istiyorsa, ilkin, dinin temel ilkelerini; eğer din bilgini felsefenin sorunlarını tartışmak istiyorsa – hangi felsefe olursa olsun- öncelikle o felsefeyi perçinleyen temel prensipleri kabul etmelidir.²² Zira felsefenin kendine özgü ilkeleri olduğu gibi, dinin de kendine özgü ilkeleri vardır; bu ilkeler birbirlerinin içerisine müdahil kılınırsa, sorunlar daha da çözümsüz ve karmaşık hale gelebilir.

İbn Rüşd'e göre dinin amacı; dini ve akli deliller arasındaki çelişik durumdan kaynaklanan iki itikatî anlayışı birbirinden ayırmak değil; her iki anlayışın arasını hak olan ortalama bir noktada buluşturmadır. Allah insanı bir takım yetilerle yaratmıştır. İnsan birbirine aykırı olan şeyleri anlama ve arasını bulmayı bu manevi yetilerle fark eder. Ancak insanın farkındalık bilincini kazanması, Allah'ın dış sebepler ve dışarıdaki ortamdan bizim emrimize verdiği sebeplerin uyuşması ve boyun eğmesi olmadan, ona engel olan hususlar ortadan kalkmadan tamamlanmadığından, bize nispet edilen fiiller ancak her iki hususla birlikte sağlanabilir. Durum bu olunca bize nispet edilen eylemlerin gerçekleşmesi; bizzat kendi irademiz ve dışarıdan olan eylemlerin irademizle uyumu ile gerçekleşmekte ve tamamlanmaktadır. O halde *Allah'ın kaderi* tabir edilen şey, dışarıdan olan eylemlerin irademizle uyumundan ibarettir.²³

İbn Rüşd'e göre, Allah'ın insanın emrine vermiş olduğu dış sebepler, sadece herhangi bir eylemi tamamlamak ya da onların gerçekleşmesini engelleyici olmakla kalmaz, birbirine aykırı iki şeyden birini seçmemize de sebep olur. Çünkü *irade*, herhangi bir şeyi tahayyül, tasavvur ve tasdik etmenin

²¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 164.

²² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (çev. Said Aykut), İstanbul, 2000, s. 276.

²³ İbn Rüşd, a.g.e., s. 328.

sonucu bizde meydana gelen bir *şevk* ve bir arzudur. İşte bu tasdik bizim seçimimiz/ihtiyarımız ve isteğimizle değildir. Aksine dış etkenlerden bize arız olan bir şeydir.²⁴ Nitekim İbn Rüşd bu durumu şu örnekle anlatır. Dışarıdan, iştahımızı çeken ve arzu ettiğimiz bir şey görünse, ihtiyarımız ve isteğimiz olmaksızın zorunlu olarak biz onu arzu ederiz ve (içimizden uyanan doğal bir meyil ile) ona doğru hareket ederiz. Tıpkı bunun gibi, kendisinden kaçtığımız bir şey bize dışarıdan ulaşırsa, zorunlu olarak hoşnutsuzluk duyar ve ondan kaçırız. Bu böyle olduğuna göre, demek ki, irademiz dışarıdan belli şeylerle kayıtlı ve bağlıdır. Şu ayetle bu hususa işaret edilmiştir: “*Önünden ve ardından insanoğlunu takip edenler vardır. Allah’ın emri ile onu muhafaza ederler.*”²⁵ Bu ayetten anlaşıldığına göre iç tesirlerle dış âmiller insan iradesini birlikte yönlendirmektedir.²⁶ İnsanın irade özgürlüğüyle ilgili olarak İbn Rüşd, açıkça determinizm ve psikolojik zorunluluk fikrini savunmaktadır. Ona göre kader denilen şey, işte bu determinizmdir. Onun, kelimcilerden ayrıldığı temel nokta, *insanın iradesini daima dış sebeplerle kayıtlandırma düşüncesidir.*

İbn Rüşd, insanın eylemlerini gerçekleştirmesinde katı determinist bir yaklaşım sergileyenlere karşı şu soruyu sorar: Madem ki insan, iradesini kendi belirlemektedir, öyleyse o, her isteğini yerine getirebilir mi? Bir başka deyişle insan, her belirleyip seçtiği şeyi eylemsel planda gerçekleştirebilir mi? ²⁷ Bu ve benzeri soruları İbn Rüşd *sebeplilik düşüncesine* irca ederek cevaplandırma yoluna gider.

İbn Rüşd'e göre dış sebepler, belli bir nizam ve mükemmel bir düzene göre meydana gelmekte, yaratıcının takdirine bağlı olan bu düzen hiç bozulmamaktadır. İrademiz ve eylemlerimizin meydana gelmesi de dıştaki sebeplerle uyum sağlandığı zaman var olmaktadır. Bu durum, eylemlerimizin de belirli bir düzene göre meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır. Bunun böyle olmasını gerektiren şey, eylemlerimizin, dış sebeplerin zorunlu bir neticesi olarak meydana gelmesidir. Zira sınırlandırılmış ve belirlenmiş sebeplerin sonucu olan her şey, zorunlu olarak sınırlandırılmış ve belirlenmiş olur. İbn Rüşd'e göre bu bağlantı, sadece eylemlerimizle dış sebepler arasında görülmez, aynı şekilde Allah'ın bedenimizde yarattığı sebeplerle eylemlerimiz arasında da görülür. İşte dış ve iç (psikolojik) sebeplerde mevcut olan belirlenmiş ve değişmeyen nizam, Allah'ın kulları için yazmış olduğu kaza ve kader olup bu da *levh-i mahfûz* denilen şeyden ibarettir. Bu sebeplerin var olmalarının illeti, Allah'ın bu sebepleri bilmesi ve bunun lüzumlu kıldığı neticedir. Onun için bu sebepleri bilgi ile ihata eden sadece Allah'tır. O'ndan başkası bunun bilgisini ihata edemez. ²⁸

²⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s. 328.

²⁵ er-Ra'd 13/11.

²⁶ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, s. 328–329.

²⁷ Kamil Cihan, “İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Felsefe Dünyası*, (Temmuz 1999–1), Sayı: 29, s. 70.

²⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s. 330.

İbn Rüşd'ün metafiziğinde eylem özgürlüğü sınırsız değildir. O, dış sebeplerle sınırlıdır. İnsan, dış sebeplerle uyumu sağladığı oranda eylemlerinde özgürdür. Bu anlayış insanı, dış dünyayı ve onun tabi olduğu yasa ve düzeni tanımaya yöneltir. Dışarısını, ondaki yasa ve düzeni bilen insan, eylem özgürlüğünün sınırlarını da o ölçüde tanır, bilir ve genişletir.²⁹ O halde iç irade ile dış âlem arasında bir bağlantı vardır.

İbn Rüşd kaza ve kader sorununu, iç ve dış sebeplerle izah eder. Acaba dış faktörlerden maksat nedir? İbn Rüşd'e göre, bu âlemde meydana gelen bazı olaylara (deprem, sel baskınları, bolluk, kıtlık vb.) dışarıdan etki eden güneş ve ay gibi bazı göksel cisimlerin dairesel hareketleri sebep olmaktadır. İbn Rüşd bu görüşünü delillendirmek adına, bazı göksel varlıkların hareketine bağlı olarak yaratıcının meydana getirdiği nizam ve düzen sayesinde bizim varlığımız ve bu gezegende bulunan diğer varlıklar korunmaktadır, şeklinde açıklayarak, yer ve göksel cisimler arasında uyumlu bir alış-veriş sayesinde göksel cisimlerin, yeryüzünde meydana gelen olaylara tesir ettiğinden söz eder.³⁰ Gerçekten İbn Rüşd'ün sözünü ettiği göksel cisimlerin meydana getirdiği dairesel hareketlerin dünyanın kaderinde etkili olduğu varsayımı, kanıtlanabilir mi? Ayın hareketlerinin denizlerde med ve cezir olaylarına, güneşin hareketlerinin iklimlere tesir ettiğinin dışında, örneğin depremler gibi bir takım olaylar göksel cisimlerin hareketleriyle mi meydana gelmektedir? Henüz bu konu bilimsel olarak kanıtlanmamıştır. Ama şurası bir gerçektir ki, "*kader*" kelimesinin ifade ettiği lafzî anlam dikkate alınır, âlemde her şey ilahi yasa çerçevesinde işlemektedir. Bu yasayı mutlak anlamda cebir dairesinde görmek ne kadar yanlışsa, mutlak anlamda Allah'tan bağımsız görmek de o kadar yanlıştır. Bu düşüncemizi kanıtlamada vereceğimiz şu misal, sanırım daha açıklayıcı olacaktır. İbn Rüşd'e göre meni (sperm), kadına veya onun '*tıms*' denilen hayız kanına sadece bir hararet verir, sağladığı yarar, bundan ibarettir. Canlının yaratılışını ve hayattan ibaret olan rûhunu ihsan eden ise, Allah'tır. O'nun izni olmak şartıyla, sebeplerin neticeleri üzerinde tesirleri vardır. Çünkü ilim, eşyayı sebepleriyle bilmekten ibarettir.³¹ Sebepleri ortadan kaldırmak farkında olmadan ilmi de ortadan kaldırmak anlamına gelir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse İbn Rüşd'e göre, insanın özgürlük ve cebir altında olduğunu ifade eden dini metinlerin umumî lafızlarını tahsis etmek suretiyle aralarındaki teâruz/çelişki giderilebilir. Ayrıca, kaza ve kader sorunu, sebeplilik çerçevesinde kalmak şartıyla, insana tesir eden iç ve dış amillerin müşterek muvafakati sayesinde çözülebilir. Bu bağlamda gerek dış gerekse iç dünyadaki sabit yasa, hiçbir şekilde bozulmaz. Her ne kadar insan irade özgürlüğüne sahipse de bu özgürlüğü, asla dış sebeplerden bağımsız değildir. İnsan ancak eylemlerini, dış dünya ile uyum sağladığı ölçüde gerçekleştirebilir.

²⁹ Cihan, a.g.m., s. 71.

³⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s. 334.

³¹ Krş. İbn Rüşd, a.g.e., s. 336-337.

İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi

Averroes's Methodological Interrogation About Muslim Theologians

Metin Özdemir

Konunun Kapsamı ve Amacı

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

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

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

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

İbn Rüşd'e Göre Hakikati Anlamada Kelamcılarının Konumu

İbn Rüşd'ün kelamcılara yönelttiği eleştirilerin temelinde, diyalektik (*cedel*) önermelere² ilişkin Aristo çizgisini³ izleyen anlayışının yattığı anlaşılmaktadır. Ona göre kesin ve doğru bilginin kaynağı burhanı⁴ önermelerden oluşan kıyastır.⁵ Çünkü diyalektik önermeler zan ifade etmektedir.⁶ Onun açısından⁷, kelamcılar da çoğunlukla zan ifade eden diyalektik önermeleri kullanmaktadırlar.⁸

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dinî Anlatımda Yöntemsel Farklılıkların Gerekliliği

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kelamcılara Yönelik Metodolojik Eleştirilerin Temelleri

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

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

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

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

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

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

Her hâdisin bir yaratıcısı vardır.

O halde âlemin de bir yaratıcısı vardır ki Allah teâlâdır.

(Bkz., Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı* (İsbât-ı Vâcib), Ankara 1987, 69-70). Hudûs delilinin klasik kelim literatüründeki geniş bir izahı için bkz., el-Âmidî, *Ğayetü'l-Merâm Fi İlmi'l-Kelâm*, tahkik: Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1391, 256 vd.; Fahreddin Razi, *Kelâm'a Giriş*, 147-149.

¹⁹ Bkz., el-Gazalî, *el-İktisâd*, 26.

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

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

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

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

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

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

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

²² İbn Rüşd, *el-Keşf*, 104–105.

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

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

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

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

²³ Bkz. İbn Rüşd, a.g.e. 111.

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

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

²⁶ Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 91-92.

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

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

Değerlendirme

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

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

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

²⁸ Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 93-94.

²⁹ Bkz. a.g.e. 95-98.

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

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

Diğer taraftan, inanç konularını, bir dil ve anlayış sorununa indirgemek, yine Kur'an'ın bütünü açısından bakıldığında kabul edilebilecek bir durum olarak gözükmemektedir. İstivâ ayeti gibi müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında kelâmcıların çoğunun izlediği yöntem, onların muhkem ayetlerin ışığında anlaşılmasıdır. Bu bağlamda nasların zâhirine bağlı kalmayı ilke edinen kelâmcılar bile, söz konusu ayetlerin içeriklerine, Allah'ı yaratıklara benzetme endişesinden dolayı keyfiyetsiz olarak inanmayı tercih etmişlerdir³¹. Dolayısıyla bu durumda, İbn Rüşd'ün örnek olarak sunduğu siyahî cariyenin anlayışına ilişkin haberlerin, Kur'an'ın muhkem ayetleri ışığında kritik edilmelerinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, siyahî cariyeye konumunda bulunan insanların, bizzat Kur'an'ın işaretleriyle³² ya müteşâbih ayetlerin içeriklerine herhangi bir görüş ve kanaat belirtmeksizin iman etmeleri, ya da ilimde

³⁰ Bkz. Sebe, 34/28.

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

³² Bkz. Âl-i İmran, 3/7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁹ Hucurât, 49/11.

⁴⁰ Kible ehlinin tekfir edilemeyeceğine dair kelami prensip için bkz., El-Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tahkik: Hellmut Ritter, Beyrut tarihsiz, I, 293; Ebu'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Şuayb el-Arnaut), Beyrut, 1993, 426, 432, 462; İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsu'l-Cehmiyye*, tahkik: Muhammed b. Abdîrahmân b. Kâsım, el-Mekke el-Mükerrreme 1392 h., II, 17; Muhammed b. Abdürrahman el-Hamîs, *el-Fikhu'l-Ebsa*, el-İmârâtü'l-Arabîyye 1419 h., 76-77.

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

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

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

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

⁴³ Yâsîn, 36/11.

İbn Rüşd'ün Mucize Anlayışı

Ibn Rushd's Perception of Miracle

Halil İbrahim Bulut

Giriş

Allah ile insanlar arasında elçilik vazifesi yapan peygamberlerin, insanlar tarafından kabul edilebilmesi için öncelikle doğruluk ve güvenilirliklerini kanıtlamaları gerekir. Vahiy ve nübüvvetin duyularla algılanamayan gaybî bir husus oluşu, gerçek peygamber ile sahtekârları ayırt etmeyi sağlayan bir kriterin ortaya konulmasını zorunlu kılmıştır. Bu doğrultuda İslâm âlimlerinin büyük bir kısmı –Ehl-i sünnet, Mutezile ve İslâm filozoflarının ekseriyeti-, peygamberin tanınip bilinmesi, emir ve yasakların geçerlilik kazanması ve insanların dinen sorumlu tutulabilmesi için mucizenin gerekli olduğunu temel bir prensip olarak kabul etmişler; şekil, şart ve özellikleri hususunda görüş beyan etmişlerdir.

Dinî esasları akılla uzlaştırma gayreti içinde olan İslâm filozofları, kendi sistemleri içinde peygamberlik müessesesini ele alıp izah etmeye çalışırlar. Onların nübüvvet teorileri detaya ilişkin bir takım farklılıklar taşısa da genelde aynı metotla ortaya konmuş birbirine benzeyen öğretiler şeklindedir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün (ö.595/1198) mucizeler konusundaki yaklaşımı, genel de İslâm bilginleri özelde de İslâm filozofları arasında önemli farklılıklar taşımakta ve dolayısıyla dikkat çekmektedir.

Bu bildiride, kendi sistemi içinde nübüvveti ayrı bir yer veren İbn Rüşd'ün genel olarak nübüvvetin ispatı, daha özel anlamda da Hz. Muhammed'in peygamberliğinin kanıtlanmasında mucizeyle alakalı görüşlerine yer verilecektir. Ancak İbn Rüşd'ün nübüvvet ve mucize anlayışına geçmeden önce İslâmî gelenekte mucize kavramının nasıl anlaşıldığını kısaca izah etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

A- İslâmî Gelenekte Mucize Kavramı

Bir terim olarak mucize, nübüvvet iddiasında bulunan zâtın, sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere, peygamberliğini ilan ettiği sırada, beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana koyduğu aklî, hissî veya haberî delillere denilmektedir.¹ Akaid ve Kelâm kitaplarında mucizelerde bulunması gerekli olan bazı özellikler sıralanmıştır. Buna göre bir hadisenin mucize olarak kabul edilebilmesi için; ilâhî bir fiil olması, olağanüstü bir tarzda zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehdidiyle birlikte meydana gelmesi, peygamberin iddiasına uygun ve iddiadan hemen sonra zuhur etmesi

¹ Matürüdi, Kitâbü't-Tevhîd, s.189; *Bâkılânî, el-Beyân anî'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Keramât*, s.8-11; Neseî, Ebû'l-Muîn, Tebsiratü'l-edille, I, 469, 473.

gibi şartlar zikredilmiştir.² Genel olarak İslâm bilginleri Hz. Peygamberin en önemli mucizesi olarak Kur'an-ı Kerim'i göstermekle birlikte inşikak-ı kamer, yiyecek ve içeceklerin çoğaltılması vb. bir takım görsel mucizeleri de onun nübüvvetinin ispatı konusunda delil olarak ileri sürmüşlerdir.

İslâm âlimleri, inkârcıları ikna etmek üzere peygamberler tarafından ortaya konulan mucizeleri konusu ve gayesine göre tasniflere tabi tutmuşlardır.³ İslâmî gelenekte mucizeler, konusuna göre hissî, aklî ve haberî olmak üzere üç kısımda ele alınmıştır.

Hissî mucizeler, tabiat kanunlarının normal akışının dışında meydana gelen ve insanların duyularına hitap eden mucizelerdir⁴. Bunlara *kevnî mucizeler* de denir. Bu tür mucizeler, Allah'ın tabiata her an müdahale edebileceğini gösteren ilâhî fiiller olup inanmayı tercih edenlerin imanını, inanmak istemeyenlerin de inkârını kuvvetlendirirler. Hissî mucizeler, peygamberin yaşadığı dönemdeki insanlara hitap eden zaman ve mekânla sınırlı nadir olaylardır⁵. Sonraki nesillerin bunları tasdik etmesi, ancak haber yoluyla mümkündür. Doğru bir haber kanalıyla mucizelerden ve onları gösteren peygamberlerin varlığından haberdar olanların da bunları onaylaması insanlığın ortak kabulüyle oluşan ve gerçeğe ulaşmanın kaçınılmaz bir kaynağını teşkil eden bilgi anlayışının bir gereğidir. Kur'an'da bildirildiğine göre bu tür mucizeler pek çok defa vuku bulmuştur. Hz. Sâlih'in dişi devesi, Hz. Mûsâ'nın değneğinin yılanı dönüşmesi, elinin beyaz bir ışık saçması, Hz. İsrâ'nın çamurdan yaptığı kuşları canlandırması, ölüleri diriltmesi, anadan doğma körlerle alacalı hastaları iyileştirmesi gibi hârikalar Kur'an'da zikredilen hissî hidayet mucizeleridir.

Haberî mucizeler ise, peygamberlerin falcılık, kâhinlik ve benzeri herhangi bir yönteme başvurmadan doğrudan doğruya Allah'tan veya melek aracılığıyla aldıkları vahiylerle dayanarak verdikleri haberlerden oluşur. Peygamberlerin isyankar toplumların başlarına felaket geleceğini önceden bildirip, helâk mucizelerinin vukuundan önce kavimlerini uyarmaları bu türdendir. Hem Kur'an hem de hadis rivayetlerinde bu nevi haberlerin örneklerini görmek mümkündür.

Aklî mucizeler ise insanların akıl ve idraklerine hitap eden, onları düşünme ve gerçekleri kavramaya sevk eden ve bu şekilde peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan en güçlü delillerdir. Kelâm kaynaklarında, hissî mucizenin dışındaki bütün delil ve alâmetlere genel olarak aklî mucize denilir. Bunlara aynı zamanda *mânevî mucizeler* adı da verilir. Günümüzde ise *bilgi*

² Bâkîllânî, el-Beyân, s.45; Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, XV, 199 vd.; a.mlf., Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, s.569; Cüveynî, el-İrşâd, s.308 vd.; Şehristânî, Nihayetü'l-İkdâm, s.417-418; Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkif, III, 342 vd.; Bulut, H.İbrahim, Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber, s.43-55.

³ bk.Neseî, s. I, 487- 492; Râgıb el-İsfahânî, el-İ'tikâdât, s.128-129; Sâbûnî, el-Bidâye fî Usulî'd-Din, s. 47- 51; Tûsî, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât, s.177; Hatib, el-İ'câz fî'd-Dirâsâti's-Sâbikîn, Kahire 1974, s. 87.

⁴ Râgıb el-İsfahânî, s. 128-129.

⁵ Câhiz, Hücecü'n-Nübüvve, III, 278; Râgıb el-İsfahânî, s.131-132.

mucizesi olarak isimlendirilirler⁶. Bunar, peygamberlerin gerek kâinât hakkında gerekse fert ve toplumu ilgilendiren hemen hemen bütün konularda getirdikleri bilgilerle insanlığa dünya ve ahiret mutluluğuna ermenin yollarını -onlardan hiçbir karşılık beklemezsiniz- göstermeleridir⁷. Diğer taraftan peygamberlerin fert ve toplum hâyâtıyla alakalı konularda getirdikleri bilgiler insanlık için vazgeçilmez bir mahiyet arz eder. Bütün bu âfâkî ve enfûsî delilleri düşünüp akıl yürüten kimseler için peygamberlerin doğruluklarını anlamada başka delillere ihtiyaç yoktur.

B- İbn Rüşd'ün Nübüvvet ve Mucize Anlayışı

İbn Rüşd, klasik kelâm eserlerinde ortaya konulduğu tarzda sistematik bir şekilde nübüvvet ve mucize konusu üzerinde durmaz. Mucizenin terim olarak hangi anlamlara geldiğini, niçin böyle bir terime ihtiyaç hissedildiğini, şartları ve özelliklerinin neler olması gerektiği gibi hususları sistematik bir şekilde irdelemez. Bununla birlikte o, *el-Keşf 'an minhâci'l-edille* adlı eserinde Allah'ın fiilleri kısmında "Peygamber Gönderme" konusuna yer verirken nübüvvet müessesesine ve dolayısıyla mucize konularına girmiştir.⁸ Ayrıca Gazalî'yi eleştirdiği *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserinde de "Tabiat Bilimleri" bölümünün "Birinci Tartışma" kısmında nedensellik meselesini ele almış, bu bağlamda mucize konusuna değinmiştir.⁹

İbn Rüşd'ün nübüvvet ve mucize anlayışını belli başlıklar altında vermenin konunun daha rahat anlaşılması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu itibarla konu, önce nübüvvet müessesesi ve gerekliliği açısından ele alınacak, bilahare mucizenin önemi, mahiyeti ve delâleti meselesi, son olarak da Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an mucizesi konularına yer verilecektir.

1- Peygamberlik Müessesesi ve Gerekliliği

Dinî esasları akılla uzlaştırma gayreti içinde olan İslâm filozofları, kendi sistemleri içinde peygamberlik müessesesini ele alıp izah etmeye çalışırlar. İslâm felsefe tarihinde nübüvvetle akli uzlaştırmaya çalışan ilk temsilci olarak kabul edilen¹⁰ Kindî'ye (ö.252/866) göre peygamberler, insan gücünü aşan ilâhî konumdaki bilgilerin taşıyıcılarıdır¹¹. Allah, onların kalplerini temizleyip aydınlatmış ve beşeri çabayla elde edilen bilgidan çok üstün olan vahiy bilgisi için hazırlamıştır¹². Farabî (ö.339/950) ise, erdemli toplumun (*el-Medinetü'l-*

⁶ Yavuz, *İslam'da İnanç Esasları*, s.176-180; ayrıca bk. Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, XI, 155.

⁷ Yavuz, s. 176-180.

⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, s. 302-323.

⁹ Bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 283-305.

¹⁰ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, s.161-164.

¹¹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.61-63.

¹² Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s.160.

fâzıla) nübüvvet özelliğine sahip olan reisinin¹³ ister düşünce yoluyla isterse muhayyile vasıtasıyla olsun, faal akılla bağlantı kurduğunu, bu surette gaybî bilgiler aldığını ve nur âlemini idrak ettiğini, aynı zamanda madde âlemine uygun olan bu kudsi güç sayesinde kendi cisimlerine olduğu kadar varlık âlemindeki diğer cisimlere de tesir edip mucize gösterebileceğini söyler¹⁴. İbn Sina (ö.428/1037), genel çizgileri itibarıyla Farabî'yi takip etmiş, nübüvvet meselelerinde ise daha ziyade naslara bağlı kalmaya itina göstermiştir. O, nübüvveti psikolojik ve sosyolojik açılardan ispat etmeye çalışmış ve böylece peygamberlere olan ihtiyacı dile getirmiştir. Bu bağlamda o, sosyal ve siyasî ihtiyaçların giderilebilmesi için peygamberlerin kanun ve şeriatla gönderilmelerini zorunlu kabul eder ve bu kanunların doğru ve tartışılmaz olduklarının bilinebilmesi için peygamberin mucizelerle desteklenmesini gerekli görür¹⁵.

İbn Rüşd ise insanlar arasında bir peygamberler zümresinin olduğunu, bu bilginin nesilden nesle tevatürle bizlere kadar ulaştığını belirtir. Ona göre insanlık tarihi peygamber diye isimlendirilen bir seçkinler zümresinin varlığını teyit etmektedir ve tevatürle gelen bu bilgiden hiç kimse kuşku duymamalıdır¹⁶. Filozof, Allah Talanın peygamber göndermesinin iki boyutu olduğunu belirtir. Bunların ilki, nübüvvet müessesesinin varlığının ve gerekliliğinin ispatı, diğeri de Hz. Muhammed'in bu müesseseye mensubiyetinin ispatıdır¹⁷. Buna göre mucize konusunun tartışılabilmesi için öncelikle nübüvvet müessesesinin varlığının kabul edilmesi gerekir. Her ne kadar semavi dinlerin mensupları arasında peygamberlik kurumunun varlığı hususunda ortak bir kanaat var ise de Brahmanlar gibi bir kısım dinlere mensup olanlar, insanın kendisi için lüzumlu olan her şeyi akıyla kavrayacak güce sahip olduğunu ileri sürerek peygamberlere ihtiyaç olmadığını iddia etmişlerdir. Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte peygamberlik kurumuna ihtiyaç olmadığını iddia eden bu kimselere karşı peygamberlik kurumunun varlığını ve gerekliliğini ispat etmek lazım gelir. Burada filozof, kelâmcıların nübüvveti ispat sadedinde; "Allah, mürid, mütekelim ve kullarının malikidir. İrade sahibi, kullarını görüp gözetin ve kelâm sıfatına sahip olan bir zatın elçiler göndermesi insanlar nezdinde mümkün bir durumdur. Maddî âlemde mümkün olan bu durum, gaipte de

¹³ Farabî, Eflatun'dan etkilenerek kaleme aldığı "*Ârâu ehli'l-medineti'l-fâdila*" adlı eserinde erdemli toplumun reisinde bulunması gereken vasıfları sayarken; onun sağlam bir bünyeye, kuvvetli bir hâfızaya, üstün bir zeka ve kavrama yeteneğine sahip olmasını, aynı zamanda âlim, âdil, doğru sözlü, güvenilir, kanaatkâr, bedenî ve şehvî arzularından uzak olmasını dile getirir. Farabî, bütün bu vasıfları saydıktan sonra bunlara ek olarak erdemli şehrin reisinde "nübüvvet" özelliğinin bulunmasını da şart koşar. (Farabî, *Medinetü'l-Fâdila*, 84-89; krş. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, 62; Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefesi*, 143-146)

¹⁴ Farabî. s. 87.

¹⁵ İbn Sina, eş-Şifâ, *el-İlâhiyyât*, II, 441-443; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, 338-339; a.mlf., *İsbâtü'n-Nübüvvât*, 46-47; ayrıca bk. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, 45-52.

¹⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 316

¹⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 302.

Allah için söz konusudur.”¹⁸ Şeklinde akıl yürüttüklerini belirtir. O, kelâmcıların bu örneğinden hareketle peygamberlik müessesini ispatta takip ettikleri “gaibin şahite kıyas edilmesi” metotunu halk kitleleri için uygun, faydalı ve hatta olması gereken bir yöntem olarak değerlendirir. Çünkü “Ben hükümdarın size gönderdiği bir elçiyim” diyen bir kimsenin üzerinde hükümdara ait bir takım belgelerin bulunması halinde onun elçilik iddiası nasıl doğrulanmış olursa, aynı şekilde Allah’ın elçisi olan bir peygamberin de mucize göstermesi onun peygamber olduğunu doğrulayan bir delildir¹⁹. Bununla birlikte o, hissî mucizelerin delâleti konusunda önemli itirazlarda bulunur.

2-Mucizenin Önemi ve Mahiyeti

Genel olarak peygamberlik kurumunun varlığı kabul edildikten sonra karşımıza çıkan en önemli problem kimlerin bu kuruma mensup oldukları ya da bu kuruma mensup olanların nasıl bilineceği meselesidir. Bu soruyu şöyle de sorabiliriz: Peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin gerçek peygamber olduğunun delili nedir? Ya da peygamberlerin doğruluklarını nasıl bilebiliriz? Burada gerçek nebi ile sahtekârları birbirinden ayırt edebilmemize yarayan bir ölçünün olması zorunludur. Ancak böyle bir kıstas ile gerçek nebiyi yalnızca sahtekârlardan ayırt edebiliriz.

İbn Rüşd, peygamberliğin sabit olmasını şu iki öncüle dayandırmaktadır: a) Peygamberlik iddia eden kişinin elinde mucize zuhur etmiştir. b) Elinde mucize zuhur eden herkes peygamberdir. Bu iki öncülün neticesi olarak mucize gösteren kişi peygamberdir²⁰. Filozof, bu iki öncülü ele alır ve bunların değerlendirmesini yapar: “Mucize gösteren kişi peygamberdir” şeklindeki bir ifadenin kabul edilebilmesi için öncelikle peygamberler zümresinin var olduğunu ve mucizenin peygamberlerin doğruluğuna delil olduğunu kabul edenler nazarında geçerlidir. Semâvî dinlerde peygamberlerin Allah elçisi olduğu ve hepsinin aynı kaynaktan beslendiği kabul edildiğinden, sonraki peygamberler öncekileri tasdik konumunda olmuşlardır. Ancak önceki peygamberlerin tâbileri, sonra gelen peygamberi kabul etme hususunda bazı itirazlar ileri sürmüş ve ona karşı mücadele etmişlerdir.

Genel olarak İslâm filozofları, umumî hayrın gerçekleşebilmesi için peygamber göndermenin Allah’a vacip olduğunu söyledikleri gibi, peygamberin doğruluğunun bilinmesi ve kabul görmesi için de mucize ile teyit edilmesinin gerekliliğini ileri sürerler. Onlar, akîlî, hayâlî ve maddeye tesir edebilme kudreti şeklinde nebilere bir takım güçler atfeder ve maddeye tesir edecek güç sayesinde mucizelerin meydana geleceğini belirtirler²¹. Böylece filozoflar, mucizeyi nebinin şahsından kaynaklanan bir özellik olarak kabul ederken onun

¹⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 303.

¹⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 303-304.

²⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 304; Ayrıca bk. Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirileri*, s. 259.

²¹ Farâbî, s. 87; İbn Sina, *en-Necât*, s. 339; krş. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 115.; Taylan, s. 143-144, 216.

peygamberden ayrı düşünülemediğini de ifade etmiş olmaktadır²². Hâlbuki İbn Rüşd, mucizenin kaynağı konusunda kendisinden önceki İslâm filozoflarından farklı düşünmektedir. Ona göre mucize peygamberin ortaya koyduğu ya da onun zati özelliklerinden kaynaklanan bir durum değildir. O, mucizenin gerçek failinin Allah olduğunu açık bir şekilde ifade eder. Aşağıda da izah edileceği üzere onun bu yaklaşımı mucizeye yüklediği içerikten kaynaklanmaktadır. Zira o, peygamberlerin asıl vazifelerinin vahiy almak ve bunun neticesinde kanunlar ve şeraitler vaz etmek olduğunu belirtir. Bu yaklaşımıyla o, Kindî, Farabî, İbn Sina gibi İslâm filozoflarından ayrılır ve daha ziyade kelâmcıların görüşüne yaklaşır. Nitekim Mübahat Türker, İbn Rüşd'ün bir filozof olmasına rağmen mucize meselesini bir teolog gibi neticelendirdiğini söyleyerek bu hususa dikkat çeker²³.

Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus, filozofun mucizeleri (harikaları) sadece erdem ve fazilet sahibi kimselere tahsis etmesi ve faziletli olduğu halde peygamber olduğunu iddia eden ve böylece kendinden harikalar zuhur eden herkesin gerçek peygamber olduğunu söylemesidir. Bu özelliğe sahip bir kimse yalancılık ve sahtekârlık yapacak olursa esasen faziletli değildir, onun için elinden harikalar zuhur etmeyecektir²⁴. Burada o, mucize ile sihir ve benzerleri arasında ayırım yaparak mucizelerin gerçek harikalar olduklarını, sihir, büyü ve benzeri hadiselerin ise, belli kurallar çerçevesinde gerçekleştiğini, işin özünü bilmeyen bir takım cahillerin bu nevi hadiseleri mucize gibi telakki ettiklerini izaha çalışır.

İbn Rüşd, mucize meselesini tartışırken uzun uzadıya nedensellik konusunu ele alır²⁵. Gazalî'nin *Tehafütü*'nü bu açıdan değerlendirir ve duyularımızla algıladığımız nesnelere bir takım özelliklerini ve etkinliklerinin varlığını inkâr etmenin safsata olduğunu belirtir. Ona göre böylesi bir iddiayı ileri süren bir kimsenin aklına itibar edilmez. Zira nesnelere özelliklerini ve etkinliklerini inkâr eden bir kimsenin, her failin bir faili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir. Oysaki çevremizde vuku bulan hadiselerin mutlaka sebepleri/failleri bulunmaktadır. Bunlarının bir kısmını rahatlıkla anlayabilirken diğerlerini de istidlal ile anlayabilmekteyiz²⁶. Varlıkların niteliklerinin inkâr edilemeyeceğini belirten filozof, aynı zamanda mucizelerin de imkân dâhilinde

²² Sünnî kelâmcılar ise, filozofların bu anlayışını eleştirerek Allah'ın elçi olarak seçtiği kimselerde bir takım özelliklerin bulunmasının şart koşulamayacağını, aksi takdirde Allah'ın kudret ve iradesinin sınırlandırılmış olacağını söylerler. Bu bakımdan peygamberlerin madde üzerinde bazı tasarruflarda bulunma kabiliyetine sahip olmaları şart koşulamaz. Zaten onların böyle bir melekeye sahip olduğunu iddia etmek mucizelerini zan altında bırakır. Çünkü hiçbir peygamber nübüvvet öncesi mucizeyle ilgili bir işle meşgul olmamıştır. Aksi takdirde mucizenin peygamberin gayret ve kabiliyetiyle ortaya çıktığını söylemek mümkün olurdu. Hâlbuki mucize, ilâhî bir fiildir ve sadece Allah'ın dilemesiyle zuhur eder. (bk. Âl-i İmrân 3/49; el-En'âm 6/8, 58; el-A'râf 7/136-137; Yûnus 10/13; eş-Şu'arâ 26/204. Ayrıca bk. Şa'rânî, *el-Yevâkit*, 160; Cürçânî, III, 347.)

²³ Bk. Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s.358.

²⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 310

²⁵ İbn Rüşd, *Tehafüt*, 289-303.

²⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt*, 290-91.

olduğunu söyler. Hatta Kur'an'da açık bir şekilde ifade edilen mucizeler üzerinde münakaşa yapılmasını bile hoş görmez. Ona göre şeriatın kesin ilkelerinin tartışmaya açılması doğru değildir²⁷.

İbn Rüşd, peygamberlerin doğruluklarını ispat edebilmeleri için mucize göstermeleri gerektiği hususunu kabul etmekle birlikte imam ile mucize arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını, hatta akıl ve izan sahibi kimselerin mucizelere ihtiyaç hissetmeden iman ettiklerini açıklar. Böylece o hissî mucizelerin imanın oluşumunda fazlaca bir rollerinin olmadığını anlatmak ister²⁸.

3-Mucizelerin Kısımları

İbn Rüşd, peygamberlere atfedilen mucizeleri "Berrânî" ve "Münasip/Ehlî" şeklinde ikiye ayırır²⁹. Berrânî mucize ile o, peygamberlerden zuhur eden hissî, görsel ya da kevnî mucizeleri kasteder. Ona göre berrânî mucize, peygambere peygamber isminin verilmesine esas olan sığata münasip düşmez. Bu nevi mucizeler vasıtasıyla vaki olan tasdik sadece halka has bir yol özelliği taşır ve avamı ikna için uygundur. Öte taraftan filozofun münasip/ehlî mucize ile peygamberlik görevine ve mahiyetine uygun tarzda zuhur eden ilmî, amelî, maneî, ahlakî, aklî ve haberî mucizeleri kastettiği anlaşılır. Bu nevi mucize ile tasdik, halk ile ulema arasında müşterek olan bir yoldur. Filozof, konuyu, Hz. Peygamberin nübüvvetini ispatta kullandığı mucizeye getirerek bunun münasip/ehlî mucize olduğunu söyler. O, Hz. Muhammed'in doğruluğunu berrânî mucizeyle değil sadece ehlî ve münasip mucizeyle ispata çalıştığına dikkat çekerek bu hususun şeriatın incelenmesi neticesinde rahatlıkla anlaşılacağını belirtir³⁰.

İbn Rüşd, berrânî mucizelerin halkı ikna etmede daha etkili olduğunu bildirmekle birlikte ilim sahibi seçkin zümrelerin peygamberin doğruluğunun bilinmesinde münasip ya da ehlî mucizelere itimat ettiklerini de belirtir. Ona göre bu yöntem, peygamberlere peygamber isminin verilmesine sebep olan asıl unsurdur. Filozofumuza göre, görülmeyen şeyleri bilmek yani gayptan haber vermek, gerçeğe uygun olan hukuk ve kanunlar vazetmek ve yapılan işlerde bütün insanların mutluluğunu kazandırmayı amaçlamak gibi fiiller peygamberliğin özünü doğrudan alakalı olan şeylerdir³¹. Bu sebeple İbn Rüşd, berrânî mucizelere karşı eleştiriler yöneltir. Ona göre berrânî mucizeler doğrudan peygamberliğin delili olamazlar. Çünkü akıl, peygamberlikle berrânî mucizeler arasındaki ilişkiyi idrak edemez. Bu sebeple, tedavinin tababete ait bir fiil olması gibi, mucizenin de peygamberlik vasfına ve sıfatına ait bir fiil olması

²⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 294

²⁸ Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, s. 154-155.

²⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 321.

³⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 322.

³¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 287.

lazım gelir³². Böylece o, berrânî mucizelerle peygamberlik vasfı arasında doğrudan bir ilişkinin olmadığı kanaatinde. Ona göre peygamberlerden zaman zaman zuhur eden bu nevi harikulade olaylar, ancak münasip mucizenin zuhurundan sonra bir anlam ifade eder. Yoksa söz konusu mucizeler, tek başına nübüvveti ispat etmeye ve insanlar arasındaki elit tabakayı ikna etmede yeterli değildir. Dahası o, geçmiş enbiyanın mucizeleriyle Kur'an mucizesini mukayese eder ve buradan hareketle berrânî/hissî mucizelerin nübüvvetin ispatında kesin deliller olmadıklarını; sırf bu tür harikulâde olaylara bakarak bir kimseye peygamber denilemeyeceğini açıklar. O, "Bir insan peygamberliğini ilan ettiğinde onun hedefi ahlakın ıslahı olmalıdır. Ondan delil istendiğinde, parmaklarından su akıtır, ayı böler veya asâyı yılanı çevirir. Fakat bunlar, ahlak ve mâneviyâtı ıslaha matuf peygamberlik davasıyla alakalı şeyler değildir"³³ diyerek bu duruma dikkat çeker. Böylece filozof, peygamberliğin ispatı konusunda asıl önemli olanın münasip/manevî/aklî mucize olduğunu belirtir.

İbn Rüşd'ün mucizeleri berrânî ve münasip şeklinde ikili tasnif etmesinin önemli olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte o, mucizeleri konu ve şekil açısından tasnif etmiş olmasına rağmen gayesi açısından bir tasnife tabi tutmamıştır. Bize göre bu durum izaha muhtaçtır. Zira peygamberlerden zuhur ettiği ifade edilen pek çok harikulade olayın amacı, insanları hidayete ulaştırmak değil, inkârda ısrar eden kâfirlerin cezalandırılması şeklindedir. Ayrıca filozof, berrânî mucize ile kastettiği harikulade hadiseleri kendi aralarında tasnif etmemiş; peygamberden zuhur eden bütün harikulade hadiseleri tek bir isimle ifade etmiştir. Hâlbuki mucizenin en önemli şartı tehatti özelliğidir. Peygamberlerden ve özellikle Hz. Peygamberden tehatti özelliği olmadan pek çok olağanüstü olayın zuhur ettiği bilinmektedir. Genel olarak kelâmcılar, tehatti vasfı olmadan peygamberlerden zuhur eden bu hadiseleri mucize diye isimlendirmezler. Çünkü bir olayın harikulade bir tarzda zuhur etmiş olması onun mucize sayılabilmesi için yeterli değildir. Ayrıca sıradan pek çok hadise, peygamberin tehattisinden sonra mucizelik vasfını kazandığı da bilinmektedir.

4- Mucizenin Delâleti Meselesi

Filozof, peygamberlik kurumunun varlığı ve mucizelerin de nübüvveti delil olduğu kabul edildikten sonra elinde mucize zuhur eden bir şahsın peygamber olduğunun nereden ve nasıl bilineceği hususunda bunun din veya akıl vasıtasıyla bilinebileceğini, ancak din henüz sabit olmadığından sem'an bilinmesinin mümkün olmadığını, akıl ise daha önceden peygamberlikleri kabul edilmiş kimselerde bu çeşit harikaları defalarca idrak etmiş olsa ve bunların peygamberlerden başka kimselerce gösterildiğini bilse bile böyle bir hüküm

³² *el-Keşf*, 309.

³³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 119; Ayrıca bk. Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, II, 246.

veremeyeceğini söyler³⁴. Burada o, ortaya konulan mucizenin hem peygamberliğin bizzat kendisine hem de peygambere delil olması durumunda mucizenin delâletinin daha kolay anlaşılacağını belirtir.

İbn Rüşd, kelâmcıların nübüvvetin varlığını ve mucizelerin buna delil teşkil etmesi meselesini “kıyasu'l-ğâib ale'ş-şâhit” yöntemiyle açıklamaya çalıştıklarını söylemektedir³⁵. Gerçekten de kelâmcılar hem peygamberlik müessesinin varlığını hem de mucizenin delâletini “gaibin şahite kıyası” (duyular ötesini hissedilebilir âleme kıyaslama) yoluyla izah etmişlerdir³⁶. Onlara göre Allah'ın bir kimseyi sözlü olarak tasdik etmesi insanların algılamaları açısından imkânsızdır. Bu sebeple peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin insanlar nezdinde kabul edilmesi için Allah tarafından sözlü olarak tasdik edilmesi söz konusu olamaz. Sözlü tasdik olmaksızın bir kimsenin nasıl tasdik edilebileceği hususu ise tartışmalıdır. Kelâmcıların genel kanaati bunun fiilî tasdikle olacağı şeklindedir. Hatta bazıları, fiilî tasdik muhatabı iknâ etmede ve maksadın anlaşılmasında sözlü tasdikten daha etkili olduğunu savunur. Örneğin Kâdî Abdülcebâr, sözlü tasdikte bir takım mecaz ve istiarelerin olabileceğini, bu durumun maksadın tam olarak anlaşılmasına engel teşkil edebileceğini belirtir ve fiilî tasdik daha üstün olduğunu kabul eder³⁷. Abdülkâhir el-Bağdâdî ise, fiilî tasdik sözlü tasdikten daha açık ve töhmetten daha uzak olduğunu söylerken³⁸ Neseffî de benzer bir açıklamada bulunarak sözlü tasdikte bazı şüphelerin bulunabileceğini, bu itibarla fiilî tasdik daha üstün olduğunu söyler³⁹. Kelâmcılar, Allah'ın gerçek elçisini tasdik etmesini izah edebilmek için hükümdar-elçi örneğini verirler ve genellikle şu misali zikrederler⁴⁰:

Hükümdarlardan birinin sarayında, bütün ülke halkı tarafından şöhreti bilinen bir ağaç vardır ve hükümdarın dışında hiç kimsenin bu ağacı hareket ettiremediği de bilinmektedir. Bu şartlar altında bir kimse halkın huzuruna çıkarak, kendisinin hükümdar tarafından gönderilen elçi olduğunu iddia eder ve hükümdarın insanlara bazı emirler gönderdiğini söylerse, halk ilk anda onun yalancı olduğuna hükmeder. Bu elçi, doğru sözlü olduğuna kanıtlamak için, hükümdarın duyabileceği şekilde yüksek sesle “Ey hükümdar! Sen beni halkına gönderdin ve onlara şu hususları tebliğ etmemi emrettin. Eğer ben, senin tarafından onlara gönderilen elçiysem ve bu iddiamda doğruysam sarayındaki şu ağacı hareket ettir ki, doğru olduğum ortaya çıksın” şeklinde bağırr. Bunun üzerine ağaç, halkın gözleri önünde hemen hareket ederse, bu durum iddia

³⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 307; krş. Âmidî, s.329-330.

³⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 302-303

³⁶ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 27-29.

³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 161.

³⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 178-179.

³⁹ Neseffî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, 470.

⁴⁰ Bunlardan bazıları için bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 329; Gazalî, *el-İktisâd*, 123-125; Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdam*, 421-422; Fahreddin er-Râzî, *Nübüvvât*, 131; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 16; a.mlf., *Şerhu'l-Akâ'id*, 167; İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 205; Âmidî, *Gayetü'l-Merâm*, 327-328; Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 361.

sahibinin hükümdar tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu ortaya koyar⁴¹. Kelâmcılar, hükümdarın âdetinin hilafına davranmasının “Sen benim elçimsin, sözlerinde haklısın” demesi yerine geçeceğini söylemişler ve böylece mucizenin sözlü tasdik yerine geçen fiilî bir tasdik olduğunu kabul etmişlerdir⁴².

Ne var ki, peygamberin doğruluğuna delil olarak kullanılan “gaibin şahite kıyası” (duyular ötesi âlemin algılanabilir âlemine kıyası) metodu⁴³, bazı yönlerden tenkit edilmiştir. Bu tenkitlerin en önemlisi filozof İbn Rüşd’ten gelmiştir. Allah’ın bir kimseyi sözlü olarak tasdik etmesinin insanlar açısından mümkün olmadığını kabul eden filozof, hükümdar veya yetkili biri adına elçi olduğunu iddia eden kişinin tasdik edilmesinin, ancak meydana gelen alâmetlerin hükümdara ait alâmetler olduğunun bilinmesinden sonra doğru kabul edileceğini söyler. Bu durum, hükümdarın halkına “Bana ait alâmetlerden kimde görürseniz, onun benim elçim olduğunu anlayabilirsiniz” demesiyle veya hükümdarın alâmetlerine bakarak bunların sadece elçilerin üzerinde görülebileceğinin bilinmesiyle anlaşılır⁴⁴. İbn Rüşd’e göre söz konusu delillerin sadece peygamberlerden zuhur edebileceği hususunda da kesin bir delil yoktur. Nitekim kelâmcılar, isimleri değişik olmakla birlikte bir takım harikulade olayların sâhir, veli ve benzeri kimselerden de zuhur edebileceğini kabul ederler. Ona göre kelâmcılar bu görüşleriyle ikileme düşmüşlerdir. Çünkü o, kelâmcıların “Peygamberlik iddiasıyla birlikte harikulade bir delil gösterebilmek sadece gerçek peygamberlere aittir” şeklindeki görüşlerini delilden yoksun bir iddia olarak değerlendirir. Ona göre kendisinden normal şartlarda harikalar zuhur edebilen bir kimsenin yalancı ve asılsız bir davada bulunduğu takdirde artık elinde harikalar zuhur etmemesi durumu ne akılla ne de şeraitle izah edilebilir⁴⁵.

İbn Rüşd’ün berrânî/hissî mucizelerin delaleti hususunda ortaya koyduğu bu itiraz, nübüvvet müessesesini inkâr edenlere göre hissî mucizenin delil olamayacağı düşüncesine dayanmaktadır. O, daha çok mucizenin kesin bir akılî delil olmadığını vurgulamaya çalışır. Çünkü delil ile peygamberlik iddiası arasında mantık yönünden bir bağlantı bulunmalıdır. Hâlbuki hissî mucizelerle peygamberlik arasında böyle bir ilişki mevcut değildir⁴⁶. İbn Rüşd’ün bu eleştirisi, her ne kadar kelimcilerin hükümdar-elçi örneğine yönelik bir tenkit

⁴¹ Neseî, I, 470-471.

⁴² Mucizenin sözlü tasdik yerine geçtiğini belirten âlimlerden bazıları için bk.: Bağdâdî, s.178-179; Cüveynî, el-*İrşâd*, 325; Neseî, I, 470; Şehristânî, s.421-422; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 15-19; Âmidî, s. 327-328.

⁴³ Kelâmcıların, “gaibin şahide kıyası” yöntemiyle mucizenin nübüvvetle delâletini anlatmaya çalışmalarının asıl hedefi, hükümdar-elçi örneğiyle Allah ile peygamber arasındaki ilişkinin bu şekilde olduğu veya şuhûdî âlemle gaybî âlem arasında kıyasta bulunarak kesin bir sonuca varmak değildir (Cürcânî, III, 349). Kelâmcılar, bu misalin konuyu açıklamak ve anlaşılır kılmak amacıyla verildiğini söyler (Cüveynî, el-'Akîdetü'n-nizâmîyye, 68; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 16). Çünkü şartlarına uygun olarak zuhur eden mucizenin nebinin doğruluğuna delâleti açıktır. Bu bakımdan burada istidlâl yapılmaz ancak örnek verilir, derler (İcî, III, 341; Âmidî, s.329).

⁴⁴ İbn Rüşd, el-*Keşf*, 306.

⁴⁵ İbn Rüşd, el-*Keşf*, 310.

⁴⁶ İbn Rüşd, el-*Keşf*, 309 vd.

içeriyorsa da genel anlamda hissî mucizenin peygamberin doğruluğuna delâleti konusunda bir itiraz ve eleştiri içermemektedir.

5. Hz. Muhammed ve Kur'an Mucizesi

Yukarda belirtildiği üzere İbn Rüşd, mucizelerin faili olarak bizzat peygamberin zatını ya da şahsını görmez. Ona göre mucizelerin gerçek faili Allah'tır. Bu yaklaşımıyla o, genel anlamda İslâm filozoflarının görüşlerinden ayrılmış, kelâmcıların görüşüne yaklaşmıştır. Daha doğru ifade ile o, nübüvvet ve mucize konusunda Kur'an'î verileri dikkate almıştır, denilebilir. Filozofumuz, mucizeleri özelliklerine göre ikiye ayırmış; berrânî ve münasip diye isimlendirmiştir. Burada her iki tür mucizenin Hz. Peygamberden zuhur edip etmediği sorusunu ona yöneltebiliriz. İbn Rüşd, Hz. Muhammed'in peygamberliği meselesini izah ederken Allah elçisinden zaman zaman bazı harikulade durumların görüldüğünü belirtmekle birlikte bunların hiç birini kendi peygamberliğinin doğruluğuna bir delil olarak ileri sürmediğini, söz konusu olaylarla peygamberliği arasında ilişki kurmadığını açıklar. Ayrıca o, söz konusu hadiselerin bir meydan okuma yani tehdidi özelliğiyle birlikte meydana gelmediğini de söyler. Ona göre Hz. Peygamberden zuhur ettiği bildirilen olağanüstü hadiseler kendi tabii seyri içerisinde cereyan eden hadiselerdir⁴⁷. Filozof, bu yaklaşımını desteklemek üzere, Mekkeli müşriklerin yanı sıra Yahudi ve Hristiyanların Hz. Peygamberden hissî mucize talep etmelerine verilen ilahî cevapları örnek olarak gösterir:

"Dediler ki: "Yerden bize bir göze fıskırtmadıkça sana inanmayız!" Yahut senin hurmalardan ve üzümlerden oluşan bir bahçen olmalı, aralarından ırmaklar fıskırtmalısın! Yahut zannettiğin gibi üzerimize gökten parçalar düşürmelisin yahut Allâh'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin (onlar senin doğru söylediğine şahitlik etmelidirler)! Yahut altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın. Ama sen üzerimize, okuyacağımız bir Kitap indirmediğin senin sadece göğe çıkmana da inanmayız! De ki: "Rabbimin şâni yücedir. (Böyle şeyleri yapmak benim işim değildir). Ben, sadece elçi ol(arak gönderil)en bir insan değil miyim?" (İsra 17/ 90-93)

Bizi ayetler (mucizeler) göndermekten alıkoyan şey, evvelkilerin, (onları) yalanlamış olmasıdır. Semûd (kavmin)e açık bir mucize olarak dışı deveyi verdik, o zulmetmelerine sebep oldu (deveyi boğazlayarak kedilerine yazık etmiş oldular). Biz mucizeleri, yalnız korkutmak için göndeririz. (İsra 17/ 59)

İbn Rüşd, Hz. Peygamberin halkı davet ettiği sırada kendi doğruluğunu ispatlamak üzere her hangi bir harikulade olaya dayanmadığını söyler. Kur'an'da da çeşitli vesilelerle açıklanan mucize taleplerine, bizzat ilahi kelâma işaret ederek inanmak isteyenler için Allah kelâmının yeterli olacağını açıklar.

⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 310-311.

İnanmamakta ısrar eden kâfirlere ise Kur'an ile meydan okuyarak onun bir benzerini getiremeyeceklerini iddia eder⁴⁸. Bu bağlamda müellifimiz, Kur'an'ın bütün insanlığa meydan okuduğunu açıklayan ayetlerden örnekler verir:

De ki: "Andolsun eğer insan(lar) ve cin(ler) bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine arka ol(up yardım et)seler yine onun benzerini getiremezler. (İsra 17/ 88)

Yoksa "O'nu uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Öyleyse siz de onun benzeri on uydurulmuş sûre getirin; eğer doğru iseniz Allah'tan başka, çağırabildiklerinizi de (yardıma) çağırın (da bunu yapın)!" Eğer size cevap veremedilerse bilin ki (o) Allâh'ın bilgisiyle indirilmiştir ve O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl, artık Müslüman oldunuz mu? (Hud 11/13-14)

Burada İbn Rüşd, berrânî mucizelerle münasib mucizeler arasındaki farka işaret etmekte, münasib mucizenin üstünlüğünü açıklamaktadır. Ona göre mucizelerin en açık olanı, yılanın asaya dönüşmesi gibi geçmişte vuku bulan ve bizlerin ancak haber yoluyla bilgi sahibi olduğumuz fevkalade hadiseler değil; bizlerin şu anda bile alıp test edebileceğimiz ve mucize oluşunu araştırarak anlayabileceğimiz Allah'ın yüce kitabıdır. Kur'an'ın mucize oluşu, bugün olduğu gibi kıyamete kadar bütün insanların algıları ve araştırmaları sayesinde anlaşılacaktır⁴⁹. Öte taraftan filozofun berrânî mucizelere karşı olumsuz bir tutumu da yoktur. O, peygamberlerden zuhur ettiği Kur'an'da bildirilen harikulade olayların varlığını sırf Kur'an bildirdiği için kabul etmek gerektiğini belirtir. Ancak bu nevi mucizelerin, insanlar var oldukça ta kıyamete kadar var olacak olan; insanların akıllarına, gönüllerine ve duyularına hitap eden Kur'an mucizesi kadar etkili ve yetkili olmayacağını da bildirir. Ona göre Kur'an mucizesi sırf bu özelliği sebebiyle öteki mucizelerden çok daha üstündür⁵⁰.

İbn Rüşd, Hz. Peygamberin en büyük mucizesi olarak Kur'an-ı Kerim'i göstermektedir. Ona göre Kur'an'ın peygamberin doğruluğuna delil olması iki esasa dayanmaktadır.

1-Peygamberler adı verilen bir zümrenin varlıkları malumdur. İnsanlardan bir sınıf olan bu zümre, beşeri bir öğrenme ile değil, Allah'tan gelen vahiyle halka şeriat ve kanunlar vaz ederler. Bu durum, bütün insanların üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. İbn Rüşd, bu görüşünü Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle destekler⁵¹.

2- Allah'tan aldığı vahiyle şeriat ve kanunlar vaz etme fiili kendisinde mevcut olan herkes peygamberdir. İbn Rüşd, peygamberliğin asıl fiilinin bu anlamda kanun vaz etmek olduğunu izah ederken tabip ile tababet arasındaki ilişkiyi örnek gösterir. Buna göre insanları tedavi eden kimselere doktor denildiği

⁴⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.311.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.287.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.287.

⁵¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.314.

gibi, Allah'tan aldığı vahiyle kanunlar vaz eden ve insanların huzur ve mutluluğunu amaçlayan kimseye de peygamber denilir. Hz. Muhammed'ten bu nevi fiillerin vaki olduğunda şüphe yoktur. Çünkü o, Aziz Kitap'tan da malum olduğu üzere Allah'tan gelen vahiyle insanlar için kanun ve şartlar vaz etmiştir. Buna örnek olarak İbn Rüşd,

"Ey insanlar, size Rabbinizden delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik. Alah'a inanıp O'na yapışanları (Allâh), kendinden bir rahmetin ve lutfun içine sokacak ve onları kendisine varan doğru bir yola iletacaktır." (Nisa 4/ 174-75)

"Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene inanırlar. O namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve âhiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz!" (Nisa 4/ 171)

"Ey İnsanlar, Elçi size, Rabbinizden gerçeği getirdi. Kendi yararınıza olarak (ona) inanın. Eğer inkâr ederseniz, bilin ki göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." (Nisa 170) manalarına gelen ayetleri nakletmiştir⁵².

Böylece İbn Rüşd, bir kimsenin peygamber olup olmadığının yegâne ölçüsünün, o kişinin insanları teorik (ilmi) ve pratik (ameli) açıdan tatmin edecek, yani fert ve toplum hayatına katkılar sağlayacak, onları bilgili, inanç ve ahlak yönünden doyuracak nitelikte bir din ve sistem getirmek olduğunu düşünmektedir.⁵³ Filozof, peygamberliğin özünün ilahi vahyin tebliğ edilmesi, insanlara ilmî ve amelî yönden örnek olunması, onların dünya hayatında mutlu ve huzurlu olmalarını temin için kurallar koyması olduğunu açıklar. Bunun ilim ve amelde ortaya çıkan asıl mucize olduğunu belirtir. Yoksa denizin ikiye yarılması, asanın yılanı dönüşmesi gibi harikulade fiillerle peygamberlik arasında doğrudan bir ilişki kurulması doğru değildir. Şayet bu nevi mucizeler, tek başlarına değil de, ilim, amel ve ahlakî ön plana çıkaran Kur'an mucizesiyle birlikte bulunurlarsa bu takdirde bir anlam ifade edebilirler⁵⁴.

Öte yandan İbn Rüşd, Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamber olduğunu belirterek, onun mesajının da evrensel olduğunu, önceki şartlar gibi belli bir kavimle sınırlı kalmadığını ve kıyamete kadar devam edecek bir sistem getirdiğini açıklamaya çalışır. Hz. Peygamberin diğer peygamberlere üstün oluşunu yine getirdiği vahyin özelliğiyle izah eder. Çünkü Hz. Muhammed, peygamberlik ismini, Kur'an gibi bir vahyi getirmekle hak etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber,

"Hiçbir peygamber yoktur ki kendisine insanların inandıkları mucizelerden birisi verilmemiş olsun. Bana da verilmiş olan sadece vahiyden ibarettir. Ümit ederim ki, kıyamet günü, mensupları en çok olan Nebi ben

⁵² İbn Rüşd, *el-Keşf*, 314

⁵³ Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 254.

⁵⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 315

olacağım"⁵⁵ buyurarak Kur'an mucizesine dikkat çeker.⁵⁶ Ona göre Kur'an'ın Hz. Muhammed'in nübüvvetine delil oluşu, yılan haline gelen asanın Hz. Musa'nın nübüvvetine, ölüyü diriltmenin, abraşı ve âmâları tedavi etmenin Hz. İsa'nın peygamberliğine delil olması nevinden değildir. Çünkü bu hususlar, her ne kadar peygamber olanlardan başkasından zuhur etmeyen fiillerden olup halkı inandırıcı ve ikna edici fiillerden iseler de, tek başlarına kaldıkları vakit kesin deliller değildir. Bu gibi fiiller, nebiye nebi isminin verilmesine sebep teşkil eden sıfatın fiillerinden bir fiil değildir.⁵⁷ İbn Rüşd bu durumu şöyle bir misalle açıklamaya çalışır: "İki şahıs tabip olduklarını iddia etseler, birisi "Benim tabip olduğumun delili su üzerinde yürümemdir" derken, diğeri "Benim tabip olduğumun delili hastaları iyileştirmemdir" dese, sonra ilki su üzerinde yürüse, ikincisi de hastaları iyileştirse, bu durumda hastaları tedavi eden zatta tıp bilgisinin olduğu burhan ile bilinirken, su üzerinde yürüyen kişide de tıp bilgisinin olduğu ikna yöntemiyle tasdik edilir. Bu durum karşısında normal insanlar şöyle düşünürler: Su üzerinde yürüyebilmek normal şartlar altında insanın başarabileceği bir şey değildir. Bunu yapabilen bir kimsenin tedavi işini de yapabilmesi çok daha kolaydır." Böylece filozof, peygamberliğin özünden olmayan "berrânî" mucizelerle, peygamberin peygamber olmasını sağlayan ve nübüvvetin özünü teşkil eden vahiy alma sıfatı arasındaki farkı da ortaya koymuş olmaktadır⁵⁸.

Hz. Muhammed'in yegâne mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu belirten İbn Rüşd, Kur'an'ın mucizeliğini de şöyle izah eder⁵⁹:

a-Kur'an'ın ihtiva ettiği teorik ve pratik bilgilerin öğrenimle değil ancak ve ancak vahiyle elde edilebilecek türden bilgiler olması.

b-Kur'an'ın gabya ait bir takım haberler veren ayetler ihtiva etmesi.

c-Üslup, ifade, fesahat ve belagat açısından düşünme-taşıma ortaya konulan nazımlardan çok daha üstün ve farklı oluşu. Filozofa göre bu özellikleri sebebiyle Kur'an bir mucizedir.

Değerlendirme

İslâm düşüncesi tarihinde hissî mucizelerin delâleti hususunda en önemli tenkit İbn Rüşd'ten gelmiştir. O, peygamberliğin ispatı konusunda söz konusu mucizelerin tek başlarına yeterli bir delil olarak kabul edilemeyeceğini, çünkü delil ile dava arasında mantık yönünden bir münâsebet bulunması gerektiğini, hâlbuki hissî (berrânî) mucize ile peygamberlik arasında böyle bir münâsebet olmadığını söyleyerek kelâmçıların hissî/görsel mucizeye gereğinden

⁵⁵ Buhârî, "İ'tisam", 1; "Fedâilü'l-Kur'an", 1; Müslim, "İmân", 239.

⁵⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.320.

⁵⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.312.

⁵⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.321.

⁵⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.311, 316; ayrıca bk. Sanoğlu, s. 255; Bayraktar, s. 154-155.

fazla önem vermelerini tenkit etmiştir. Onun bu konudaki görüşlerini şöylece özetleyebiliriz:

I- İslâm filozofları gibi İbn Rüşd de insanlık tarihinde kendilerine peygamberler denilen seçkin bir zümrenin var olduğunu ve bu konudaki haberlerin tevatürle bizlere kadar ulaştığını kabul eder. Bununla birlikte o, mucizelerin peygamberlik kurumunun varlığını kabul eden kimseler için bir anlam ifade ettiğini açıklar.

II- Mucizenin tanımını, temel özelliklerini sistematik bir şekilde ortaya koymamakla birlikte onları berrânî ve münasip/ehlî şeklinde ikiye ayırır. Berrânî mucizelerle peygamberlerden zuhur eden olağan üstü hadiseleri kasteder. Ona göre münasip ya da ehlî mucizeler ise peygambere peygamberlik ismini kazandıran asıl delillerdir.

III- Filozof, mucizenin mahiyeti ve peygamberle ilişkisi konusunda diğer İslâm filozoflarından ayrı düşünür. Kindî, Farabî ve İbn Sina gibi kendisinden önceki İslâm filozofları, mucizeleri peygamberin kendi fiilleri olarak değerlendirmişlerdir. Hâlbuki İbn Rüşd, Kur'anî anlayışa bağlı kalarak, mucizelerin ilahî fiiller olduklarını ve sadece Allah'ın dilemesiyle meydana geleceğini açıklar. O, bu görüşüyle filozoflardan ziyade kelâmcılara yaklaşmıştır.

IV- Hz. Peygamberden zaman zaman berrânî mucizeler zuhur etmişse de bunlar tek başlarına bir anlam ifade etmezler. Bu nevi mucizeler, münasip mucizelerin zuhurundan sonra anlam kazanırlar.

V- Hz. Peygamber, berrânî mucizelere dayanarak kendi nübüvvetini ispata kalkışmamıştır. Allah elçisinin yegâne mucizesi ilahî kelâm olan Kur'an-ı Kerim'dir.

موقف ابن رشد من التنزيه والتشبيه والتجسيم دراسة نقدية

İbn Rüşd'ün Tenzih, Teşbih Ve Tecsim Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım

Ibn Rushd's Approach to the Concepts of Tanzih, Tasbih and Tacsim

Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله الطاهرين المظهورين، وصحابته السيرة المكرمين، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فهذا بحثٌ حول علم من أعلام الفلسفة الإسلامية، وجبل من جبال الفقه الإسلامي، هو العلامة الفقيه، الدِّرَاقَةُ النَّظَّارُ، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رُشد القرطبي، (المولود سنة 520، والمتوفى سنة 595، رحمه الله تعالى)، المعروف بابن رُشد الحفيد، تمييزاً له عن جدّه أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي (المولود سنة 405، والمتوفى سنة 520، رحمه الله تعالى)، أحد فقهاء المالكية وقضاةهم، وقد اشتركا جميعاً في الاسم، واسم الأب، والكنية، والنسبة إلى الجد الأعلى (رشد)، والبلد، والاشتغال بفقهِ الإمام مالك رضي الله عنه، وتولي القضاء، وانفراد الحفيد بالاشتغال بالطب والفلسفة والأدب أيضاً، فضلاً عن كثرة المؤلفات وتنوعها.

وقد تعرّضتُ في بحثي هذا لبيان موقف ابن رشد في مسألة من أهم مسائل العقيدة، أو علم الكلام، وهي مسألة تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهاة خلقه، وعن مماثلتهم، ومن المعلوم لكل باحث في هذا العلم ما عليه هذه المسألة من الأهمية، وما اتبني على الاختلاف فيها من نشأة فِرَقٍ ومذاهبٍ وآراء.

وهذا البحث — كما هو ظاهر من عنوانه — لا يهدفُ لعرّض موقف ابن رشد في هذه المسألة وبيان رأيه واختياره فيها فحسب، بل يهدفُ — زيادةً على ذلك — لنقد ابن رشد فيما يرى الباحث أن ابن رشد قد جانب فيه الصواب، وحاد فيه عن الجادة.

وقد أخذتُ على نفسي في هذا البحث أن أُبينَ موقفَ ابن رشد من كلامه، وحاولتُ — ما استطعتُ — أن أفهم كلامه بتجرّد وموضوعية وإنصاف، من غير أن أحملّه ما لا يحتمل، كما حاولتُ أيضاً أن أتقدّه فيما أرى أنه مُخطئٌ فيه نقداً علمياً من غير تهجم أو تجريح أو ما شابه، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وله الفضلُ في ذلك والسببُ، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي، والحمد لله ربّ العالمين.

تمهيد: في بيان معنى التنزيه والتشبيه والتجسيم:

* أما التنزيه:

فمصدرٌ فعله «نَزَرَهُ»، وجذرُه «نَزَرَهُ»، وهو — كما يقول ابنُ فارس — «كلمةٌ تدلُّ على بُعْدٍ في مكانٍ وغيره»، ومنه قولهم: «رجلٌ نَزَرَهُ الخُلُقُ: بعيدٌ عن المطامع الدنيئة،... وخرجنا نَسَنَزَرَهُ: إذا تباعدوا عن الماء والريف، ومكان نَزَرِيَّةٍ: خلاءٌ ليس به أحد»⁽¹⁾. وقال الفيروزآبادي: «التنزه: التباعد،... ومكان نَزَرَةٍ ونَزَرِيَّةٍ، وأرضٌ نَزَرَةٌ وتُكْسَرُ الزاي، ونزهيَّةٌ: بعيدةٌ عن الريف»⁽²⁾.

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 5: 417 — 418، مادة (نزه).

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص1619، مادة (نزه).

فهذا الفعل دالٌّ في أصلِ وَضَعَهُ على البُعدِ في الحسِّيَّاتِ، ثم إنهم استعملوه في البُعدِ في المعاني، كالصفات والأخلاق والعاتات، قال الفيروزآبادي: «نَسَرُ هَ — كَكَرْمُ، وَضَرَبَ — نَزَاهَةٌ وَنَزَاهِيَّةٌ وَالرَّجُلُ: تَبَاعَدَ عَنْ كُلِّ مَكْرُوهٍ، فَهُوَ نَسْرِيَةٌ...، وَرَجُلٌ نَسَرَهُ السَّخْلُقُ، وَتُكْسِرُ الرَّايُّ — أَي: نَسَرَهُ السَّخْلُقُ — وَنَزَهُ النَّفْسُ: عَفِيفٌ مُتَكَرِّمٌ»⁽³⁾.
أما الفعل «نَسَرَهُ» فالتضعيفُ فيه دالٌّ على التعدية، أي: وَصَفَ غَيْرَهُ بِالنَّزَاهَةِ، أَي: البُعدِ عن كلِّ مكروه، أو خُلُقٍ ذميم، أو صفة قبيحة، أو ما شابه.

أما التزيه في الاصطلاح: فقد عرَّفَ الجرجاني «التقديس» بأنه: «تزيه الحق عن كلِّ ما لا يليقُ بجنابه، وعن النقائص الكونية مُطلقاً، وعن جميع ما يُعدُّ كمالاً بالنسبة إلى غيره من الموجودات، مُجرَّدةً كانت أو غير مُجرَّدة»، ثم عرَّفَهُ بأنه «تبعيدُ الربِّ عما لا يليقُ بالألوهية»⁽⁴⁾، وهذا التعريفُ مُنطبقٌ على التزيه، لأنه عرَّفَ التقديس في أول كلامه بأنه تزيه الحق ... إلخ. واعلم أنه لم يرد هذا الفعلُ (تزه)، ولا شيءٌ من مشتقاته في القرآن، ولكن ورد ما يدلُّ على معناه، ومن ذلك: — التسيح، كقوله تعالى: (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه)، أي: تزه عن ذلك.
— التعالي، كقوله تعالى: (سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً)، أي: تقدَّس وتزه عن قولهم، ومثله قوله تعالى: (إله مع الله تعالى الله عما يُشركون).

— التقديس: كقوله تعالى: (ونحن نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ)، وقوله: (هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس)، قال الإمام الرازي: «معنى هذا الاسم: كونه تعالى مُترهاً عن النقائص والعيوب»⁽⁵⁾، وقال الإمام الغزالي: «القدُّوسُ: هو السُّمْرَةُ عن كلِّ وَصْفٍ يُدركه حِسٌّ، أو يتصوَّره خيال، أو يسيقُ إليه وَهْمٌ، أو يَخْتلجُ به ضمير، أو يقضي به تفكير»⁽⁶⁾.
* وأما التشبيه:

فقد قال الجرجاني: «هو في اللغة: الدلالةُ على مشاركة أمرٍ لآخر في معنى، فالأمرُ الأوَّلُ: هو السُّمْرَةُ، والثاني: هو السُّمْرَةُ به، وذلك المعنى: هو وَجْهُ التشبيه»⁽⁷⁾، ثم عرَّفَ التشبيه عند علماء البيان من فروع علم البلاغة، وليس بمحل بحثنا، إنما الذي يهتُمُّ هنا هو التشبيهُ عند علماء الكلام، أو العقائد، أو التوحيد، والتشبيه عندهم: هو وَصَفَ اللهُ تعالى بصفة على وجه السُّمْرَاةِ بينه وبين الموجودات في معناها⁽⁸⁾، واحْتِزَرَ بقوله: «في معناها» عن السُّمْرَاةِ في الاسم، فإنه لا بدَّ منها، ولأنه لا يلزم من وَصَفَ اللهُ بصفةٍ اتَّصَفَ غَيْرُهُ من الموجودات بصفةٍ هي مثلها في الاسم: التشبيه.
* وأما التحسيم:

فهو وَصَفُ الذاتِ الإلهيةِ العليَّةِ بأنَّها جسم، والجسمُ عندهم: هو «جَوْهَرٌ قَابِلٌ لِلأبعادِ الثلاثةِ — يعني: الطول والعرض والارتفاع —، وقيل: هو السُّمْرُكِيُّ السُّمُوْلُفُّ من جواهر»، قاله الجرجاني في «التعريفات»⁽⁹⁾.

المبحث الأول

التزيه عند ابن رشد

(3) المرجع السابق، ص 1619، مادة (تزه).

(4) الجرجاني، التعريفات، ص 65.

(5) الرازي، شرح أسماء الله الحسنى، ص 195.

(6) الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، ص 68.

(7) الجرجاني، التعريفات، ص 58.

(8) أفدتُ هذا من قول الجرجاني في «شرح السموالق» في معرض حديثه عن الإسماعيلية، قال: «من مذهبهم: أن الله لا موجود ولا معلوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في جميع الصفات، وذلك لأن الإبتات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات، وهو تشبيه، والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات، وهو تعطيل، بل هو واجب هذه الصفات ورب المتضادات».

(9) الجرجاني، التعريفات، ص 76.

المطلب الأول: تصوّر ابن رشد لمنهج القرآن الكريم في تقرير تزيه الله عن النقائص:

أفرد ابنُ رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» فصلاً في معرفة التزيه، وأبانَ في أوله عن غايته منه، وهو أنه أراد أن يُعرّف «الطرق التي سلكها — الشرعُ — بالناس في تزيه الخالق سبحانه عن النقائص، ومقدار ما صرّح به من ذلك، والسبب الذي من قبَلِه اقتصر بهم على ذلك المقدار»⁽¹⁰⁾.

فالكلامُ عند ابن رشد في هذا الفصل في ثلاثة أمور:

أولها: الطرق التي سلكها الشرعُ بالناس في تزيه الخالق سبحانه عن النقائص.

وثانيها: المقدار الذي صرّح به الشرعُ من التزيه، أي أن الشرع — في تصوّر ابن رشد — لم يُصرّح بتزيه الله سبحانه وتعالى عن جميع النقائص، وإنما صرّح بتزيهه سبحانه عن بعضها، فابنُ رشد يريدُ أن يُبيّنَ هذا الذي قد صرّح به الشرع من التزيه: ما مقداره؟

وثالثها: السببُ في الاقتصار على هذا المقدار دون الزيادة عليه أو النقصان منه.

وعن هذه الأمور الثلاثة عبّرتُ بقولي: «تصوّر ابن رشد لمنهج القرآن الكريم في تقرير تزيه الله عن النقائص»، فمنهجُ القرآن في تقرير التزيه يشمل: طرقاً إثباته، ومقداراً ما صرّح به، والسببُ في التصريح بهذا المقدار دون غيره.

أما الطرق التي سلكها الشرعُ في إثبات التزيه:

فيرى ابنُ رشد أن الشرعُ قد أثبت التزيه لله سبحانه وتعالى وقرّره نصاً وتصريحاً لا إشارة وتلميحاً، وفي هذا يقول ابنُ رشد: «أما معرفة هذا الجنس الذي هو التزيه والتقديس، فقد صرّح به أيضاً في غير ما آية من الكتاب العزيز، وأبيّنها في ذلك وأتمّها قوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير). وقوله: (أفمن يخلق كمن لا يخلق) هي برهانُ قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، وذلك أنه من السمغوز في فسطرّ الجميع أن الخالق يجبُ أن يكون: إما على غير صفة الذي لا يخلقُ شيئاً، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلقُ شيئاً، وإلا كان مَنْ يخلقُ ليس بخالق، فإذا أُضيفَ إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفاتُ المخلوق: إما مُنتفية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق»⁽¹¹⁾.

ثم شرح ابنُ رشد ما أراده بقوله: «على غير الجهة»، وسيأتي بيانُ ذلك وتفصيلُ الكلام عليه في المطلب الثاني إن شاء الله تعالى.

فالتزيه عند ابن رشد إذن أصلٌ من أصول العقائد ثابتٌ بكتاب الله عز وجل، وبرهانِ العقل، وكأنه مما يُسمّيه ابنُ رشد «أصلاً» أو «مبدأً من مبادئ الشرع».

ويرى ابنُ رشد أن هذا الأصل من أصول العقائد، أو هذا المبدأ من مبادئ الشرع، قد صرّحت به عدّة آيات من كتاب الله تعالى، وذكر ما يراه أنه أبيّنها في ذلك وأتمّها، وهو قوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، وما ذكره حسنٌ، فإن هذه الآية هي الأصل في التزيه.

وتمّة آياتٍ أخرى تُصرّحُ بهذا المعنى الذي صرّحت به هذه الآية، كقوله تعالى: (قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد).

ويرى ابنُ رشد أيضاً أن هذا الأصل أو هذا المبدأ قد قام عليه الدليلُ البرهاني، وهو ما ذكره من معانٍ مستفادة من قوله تعالى: (أفمن يخلق كمن لا يخلق).

⁽¹⁰⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 58.

⁽¹¹⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 58.

وكانَ ابنُ رَشَدٍ يُريدُ أن يقولَ إنه بتصريحِ الشرعِ بالتزويه والتقدیس مع قيامِ الدليلِ البرهانيِ عليه، يثبتُ أصلاً من أصولِ العقيدة، ومبدأً من مبادئِ الشرعِ.

و«مبادئِ الشرعِ» عند ابنِ رَشَدٍ: أصولُ أثبتها الشرعُ، وقامِ الدليلُ البرهانيِ عليها، بحيثُ يجِبُ على جميعِ الناسِ اعتقادُها، ويكفُرُ منكرُها، ولا يُعذَرُ واحدٌ من الناسِ في الجهلِ بها، ولا يجوزُ تأويلُها، وتأويلُها كُفْرٌ أو بدعةٌ على أقلِّ تقديرِ.

وقد أشار ابنُ رَشَدٍ إلى ذلك في عدَّةِ مواضعٍ من كتبه، وأطال في تقريره في كتابه «فصل السَّمَقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، وأنقلُ هنا بعضَ ما قاله فيه، فمن ذلك قوله: «الخطأُ في الشرعِ على ضربين: إما خطأً يُعذَرُ فيه مَنْ هو من أهلِ النَّظَرِ في ذلك الشيءِ الذي وقع فيه الخطأُ، كما يُعذَرُ الطَّبيبُ الماهرُ إذا أخطأَ في صناعةِ الطبِّ، والحاكِمُ الماهرُ إذا أخطأَ في الحكمِ، ولا يُعذَرُ فيه مَنْ ليس من أهلِ ذلك الشأنِ، وإما خطأً ليس يُعذَرُ فيه أحدٌ من الناسِ، بل إن وقع في مبادئِ الشريعةِ فهو كُفْرٌ، وإن وقع فيما بعد المبادئِ فهو بدعةٌ.

وهذا الخطأُ هو الخطأُ الذي يكون في الأشياءِ التي تُفْضي جميعُ أصنافِ طرقِ الدلائلِ إلى معرفتها، فتكونُ معرفةُ ذلك الشيءِ بهذه الجهةِ مُمكنةً للجميعِ، وهذا هو مثلُ الإقرارِ باللهِ تبارك وتعالى، وبالنبوءاتِ، وبالسعادةِ الأخرويةِ، والشقاءِ الأخرويِ.

وذلك أن هذه الأصولَ الثلاثةَ تُؤدِّي إليها أصنافُ الدلائلِ الثلاثةِ التي لا يعرى أحدٌ من الناسِ عن وقوعِ التصديقِ له من قبَلِها بالذي كُلفَ معرفته، أعني: الدلائلَ الخطائيةَ والجدليةَ والبرهانيةَ، فالجأحُدُ لأمثالِ هذه الأشياءِ إذا كانت أصلاً من أصولِ الشرعِ: كافرٌ مُعانَدٌ بلسانه دون قلبه، أو بَعَثَته عن التعرُّضِ إلى معرفةِ دليلها...».

ثم قال: «وأما الأشياءُ التي لحفائها لا تُعَلِّمُ الا بالبرهانِ، فقد تَلَطَّفَ اللهُ فيها لعباده الذين لا سبيلَ لهم إلى البرهانِ — إما من قبَلِ فِطْرَتِهِمْ، وإما من قبَلِ عَادَتِهِمْ، وإما من قبَلِ عَدَمِهِمْ أسبابِ التعلُّمِ — بأن ضَرَبَ لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديقِ بتلك الأمثالِ، إذ كانت تلك الأمثالُ يمكنُ أن يقعِ التصديقُ بها بالأدلةِ المشتركةِ للجميعِ، أعني: الجدليةَ والخطائيةَ، وهذا هو السببُ في أن انقسمَ الشرعُ إلى ظاهرٍ وباطنٍ، فإنَّ الظاهرَ: هو تلك الأمثالُ المضروريةُ لتلك المعاني، والباطنَ: هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهلِ البرهانِ»⁽¹²⁾.

ثم قال: «وإذا اتفقَ — كما قلنا — أن نعلمَ الشيءَ بنفسه بالطرقِ الثلاثِ، لم نَحْتَجَّ أن نضربَ له أمثالاً، وكان على ظاهره لا يَسْتَطَرِّقُ إليه تأويلٌ، وهذا النحوُ من الظاهرِ: إن كان في الأصولِ فالسُّمُوتُ له كافرٌ، مثلُ مَنْ يعتقدُ أنه لا سعادةَ أخرويةَ ها هنا، ولا شقاءَ، وأنه إنما قُصِدَ بهذا القولِ أن يَسَلَّمَ الناسُ بعضهم من بعضٍ في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلةٌ، وأنه لا غايةَ للإنسانِ إلا وجودُه المحسوسُ فقط.

وإذا تقررَ هذا، فقد ظهر لك من قولنا أن ها هنا ظاهراً من الشرعِ لا يجوزُ تأويلُه، فإن كان تأويلُه في المبادئِ فهو كُفْرٌ، وإن كان فيما بعد المبادئِ فهو بدعة»⁽¹³⁾.

ولكن لا بدَّ من التنبيهِ هنا على أن كونَ مبادئِ الشرعِ أصولاً ثابتةً، يجِبُ اعتقادُها، ويكفُرُ منكرُها، ولا يجوزُ تأويلُها: لا يمنعُ — عند ابنِ رَشَدٍ — من الاختلافِ في تفريعاتها وتفصيلاتها وكيفيةاتها، فهذا السمعادُ قد جعله ابنُ رَشَدٍ أحدَ مبادئِ الشرعِ في قوله: «مثل الإقرارِ باللهِ تبارك وتعالى، وبالنبوءاتِ، وبالسعادةِ الأخرويةِ، والشقاءِ الأخرويِ»، وصَرَّحَ بِكُفْرٍ «مَنْ يعتقدُ أنه لا سعادةَ أخرويةَ ولا شقاءَ»، ثم إنه قرَّرَ أن الاختلافَ فيه — بعد إثباتِ أصله — أمرٌ محتملٌ، فقال: «هذه المسألةُ — يعني: مسألة السمعادِ —: الأمرُ فيها بين أنها من الصَّنَفِ المُختَلَفِ فيه، وذلك أنَّا نرى

(12) ابن رَشَدٍ، فصل السَّمَقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 108 — 109.

(13) ابن رَشَدٍ، فصل السَّمَقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 111.

قوماً يَنْسُبُونَ أنفسهم إلى البرهان يقولون: إنَّ الواجبَ حَمْلُهَا على ظاهرها، إذ كان ليس ها هنا بُرْهانٌ يُؤَدِّي إلى استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعرية، وقومٌ آخرون أيضاً ممن يتعاطى البرهان يتأولونها، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً، وفي هذا الصنفِ أبو حامد معدودٌ وكثيرٌ من المُتصوِّفة⁽¹⁴⁾، ومنهم مَنْ يجمعُ فيها التأويلين، كما يفعلُ ذلك أبو حامد في بعض كتبه.

ويُشبهُ أن يكون السُّخْطِيُّ في هذه المسألة من العلماء معذوراً، والمُصِيبُ مشكوراً أو مأجوراً، وذلك إذا اعتسَفَ بالوجود، وتأوَّلَ فيها تحوُّاً من أنحاء التأويل، أعني: في صفة السَّعَادِ، لا في وجوده، إذا كان التأويل لا يُؤَدِّي إلى نفي الوجود، وإنما كان حَجْدُ الوجود في هذه كفرةً؛ لأنه في أصل من أصول الشريعة، وهو مما يقع التصديقُ به بالطرق الثلاث المُشْتَرَكَة للأحمر والأسود.

وأما مَنْ كان من غير أهل العلم: فالواجبُ عليه حَمْلُهَا على ظاهرها، وتأويلها في حَقِّه كفرةً، لأنه يُؤَدِّي إلى الكفر، ولذلك ما نرى⁽¹⁵⁾: أن مَنْ كان من الناس فَرَضَهُ الإيمانُ بالظاهر فالتأويلُ في حَقِّه كفرةً، لأنه يُؤَدِّي إلى الكفر، فَمَنْ أُنشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر.

ولهذا يجبُ أن لا تثبتَ التأويلاتُ إلا في كتب البراهين، لأنَّها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا مَنْ هو من أهل البرهان⁽¹⁶⁾.

فتحصَّل من هذا أن ابن رشد يرى أن إنكار أصل من أصول الدين، أو مبدأ من مبادئ الشريعة: كفرةً، وكذا تأويله، بخلاف إنكار بعض صفاته، أو بعض تفرعاته، أو تأويلها، فإنه أمرٌ مُحْتَمَلٌ إذا لم يُؤَدِّ هذا الإنكار، أو هذا التأويل، إلى نفي الأصل نفسه، أو حَجْدُ المبدأ عيِّنه.

وبناءً عليه، فإنَّ ابن رشد لا يرى بأساً من الاختلاف في بعض تفرعات التزيه وتفصيلاته، بعد الاتفاق على إثباته أصلاً من أصول العقائد، ومبدأ من مبادئ الشريعة، ومن هنا قسَّم ابن رشد صفاتِ النقص التي يتزَّه عنها اللهُ سبحانه وتعالى إلى قسمين: صفاتِ نقص ظاهرة، وصفاتِ نقص غير ظاهرة، فالأولى منقبةٌ عنده عن الله سبحانه وتعالى ضرورةً، ولذا صرَّح الشَّرْعُ بنفيها، والثانية منقبةٌ عنده عن الله سبحانه وتعالى عند العلماء الراسخين فقط، ولذا لم يُصَرِّح الشَّرْعُ بنفيها، قال ابن رشد في توضيح هذا المعنى: «ما صرَّح الشَّرْعُ به من نفي صفاتِ المخلوق عنه، فما كان ظاهراً من أمره أنه من صفاتِ النقايس: فمنها الموتُ، كما قال تبارك وتعالى: (وتوكل على الحي الذي لا يموت)، ومنها النومُ وما دونه مما يقتضي الغفلة والسُّهُوَّ عن الإدراكاتِ والحفظِ للموجودات، وذلك مُصَرَّحٌ به في قوله تعالى: (لا تأخذهُ سنة ولا نوم)، ومنها النسيانُ والخطأ، كما قال تعالى: (علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى)، والوقوفُ على انتفاء هذه النقايس هو قريبٌ من العلم الضروري، وذلك أن ما كان قريباً من هذه⁽¹⁷⁾، من العلم الضروري، فهو الذي صرَّح الشَّرْعُ بنفيها عنه سبحانه.

وأما ما كان بعيداً من المعارف الأولى الضرورية، فإنه نَبَّه عليه بأن عرَّفَ أنه من علم الأقل من الناس، كما قال تعالى في غير آية من الكتاب: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون)، مثل قوله تعالى: (لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون)، ومثل قوله تعالى: (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر

⁽¹⁴⁾ في عدِّ أبي حامد الغزالي وكثير من المتصوفة فيمن يرى هذا نظراً وتفصيلاً ليس محلُّ بحثه والكلام فيه.

⁽¹⁵⁾ أي: الذي نراه ونتفقه.

⁽¹⁶⁾ ابن رشد، فصل السَّمْعَالِ في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 112 — 113.

⁽¹⁷⁾ أي: من هذه النقايس.

(18) «الناس لا يعلمون» .

ففي هذا النص يُصَرِّحُ ابنُ رشد بأن صفات النقص التي من شأنه سبحانه وتعالى أن يكون مُتَرَاهًا عنها على قسمين: صفات نقص ظاهرة، وصفات نقص غير ظاهرة. يعني بالظهور وعدم الظهور: ظهورَ النقص فيها وعدمَ ظهوره، ومَرَدُّ ذلك إلى العلم الحاصل للناس بما تتضمنه من النقص:

— فما كان من الصفات يُعَلِّمُ أَنَّ في الوَصْفِ بها نسبة نقص إلى الموصوف ضرورة، أي: من غير ترتيب مُقَدِّمات، فهو من صفات النقص الظاهرة.

— وما كان من الصفات يُعَلِّمُ أَنَّ في الوَصْفِ بها نسبة نقص إلى الموصوف نَسْطَرًا، لا ضرورة، أي: لا يُعَلِّمُ ذلك إلا بترتيب مُقَدِّمات، فهو من صفات النقص غير الظاهرة.

والأولى: يعلمها الناسُ جميعاً، لأنهما من العلم الضروري، فوجب على الجميع أن يعتقدوا تزيه الخالق سبحانه وتعالى عنها، فصَرَّحَ الشرعُ بنفيها.

أما الثانية فلا يعلمها إلا العلماء، لأنهما من العلم النَّظْرِيَّ، ولا يُحَصِّلُهُ إلا أهلُ النَّظَرِ، فلم يجب على الجميع أن يعتقدوا تزيه الخالق سبحانه وتعالى عنها، وإنما وَجِبَ ذلك على مَنْ كان من أهل النَّظَرِ، ولذا لم يُصَرِّحَ الشرعُ بنفيها⁽¹⁹⁾.

قلت: تقسيمه النقائص إلى ظاهرة وغير ظاهرة: صحيحٌ لا يُنْكَرُ، فليست النقائص كلها في مرتبة واحدة من حيث إدراكها نقائص، ولكن الإشكالُ في كلام ابن رشد: هو فيما بناه على هذا التقسيم من التفرقة بين الناس في وجوب اعتقاد تزيه الله سبحانه وتعالى عنها، فهذا ما أحالفه فيه، وأراه قد أخطأ فيه، وبيان ذلك فيما يلي:

أولاً: أنه قَرَّرَ في كلامه أَنَّ الشرعَ إنما نفى ما كان صفةً نقص ظاهرة، وهذا ليس بصحيح، فإن الناظر في نصوص الشرع يرى أنه نفى عن الله سبحانه وتعالى صفات نقص ظاهرة، وصفات نقص غير ظاهرة.

أما الظاهرة فلا خلافَ بيننا وبينه في نفيها في النصوص الشرعية، وقد ضرب عليها أمثلة.

وأما غير الظاهرة فأكتفي بمثال واحد منها هنا، فأقول: قد نفى الشرعُ عن الله سبحانه وتعالى اتخاذ الولد، كما في قوله تعالى: (وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السماوات والأرض كل له قانتون)، واتخاذ الولد صفةً نقص، ولكنها غيرُ ظاهرة — حسب تقسيم ابن رشد — ، أعني: أنه لا يُعَلِّمُ أَنَّ في وَصْفِ الله تعالى بها نسبة نقص إليه سبحانه وتعالى إلا علماً نظرياً، أي: بترتيب مُقَدِّمات، ومع ذلك فقد نَسَزَ الباري سبحانه وتعالى نفسه عنها، وصَرَّحَ بذلك في نص الكتاب العزيز.

ثانياً: أنه ذكر أن ما كان من صفات النقص غير الظاهرة، فإن الشرعَ قد تَبَّهَ على أنه من علم الأقل من الناس، يُريدُ بذلك أن يصل إلى أنه لا يجبُ على جميع الناس أن يعتقدوا تزيه الخالق عنها — وإن كان مُتَرَاهًا عنها في نفس الأمر — ، لأنه لا يحصل الاستدلالُ على نفيها في حق الله، وبطلان نسبتها إليه إلا لهؤلاء القلة من الناس.

وهذه مغالطة، فإن كونَ الدليل الذي دلَّ على تزيه الله تعالى عن النقائص غير الظاهرة نظرياً لا يُدرُكُهُ إلا العلماء، يعني أنه لا يجبُ على غير العلماء الاستدلالُ بهذا الدليل على هذا الاعتقاد، لكنه لا يعني أبداً أن ما دلَّ عليه هذا الدليل من التزيه لا يجبُ اعتقاده إلا على العلماء، بل يجبُ اعتقادُ ذلك على العلماء والعوام على حدٍّ سواء، ثم يُفَرِّقُ بينهم في

(18) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 59 — 60.

(19) كل ما ذكرته هنا من توضيح ما يراه ابن رشد في تقسيم صفات النقص إلى قسمين قد ذكره في كلامه السالف، سوى ما ذكرته أخيراً من أنه يرى أن صفات النقص غير الظاهرة لا يجب على جميع الناس أن يعتقدوا تزيه الخالق عنها، فقد ألتصق إليه في كلامه السابق تلميحاً، وقد صرَّح به في مواضع أخرى من كتبه، وسيأتي نقل شيء من كلامه في ذلك خلال البحث.

الاستدلال، فَيُطَلَّبُ من عامة الناس فيه وفي أمثاله دليل إجمالي، بينما يُطَلَّبُ من أهل السُّنْطَرِ فيه دليلٌ نَظَرِيٌّ تفصيليٌّ، ولذلك أقول: إنه يجبُ على العوام — يارشاد أهل العلم والسُّنْطَرِ لهم — أن يعتقدوا تزيه الله تعالى عن هذه النقائص، وإن كانت غير ظاهرة، ويُسْتَدَلُّ لهم على ذلك بدليل إجمالي كقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، فيعتقدون التزيه بالدليل، وإنما اشتربنا دليلاً — ولو إجمالياً — من أجل أن يخرجوا من التقليد، فإنه لا يجوزُ في باب العقائد، كما هو مُقَرَّرٌ في محلّه.

ثالثاً: ساق ابنُ رشدُ قوله تعالى: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) في مَعْرِضِ الاعتذار عن عامة الناس في عدم اعتقادهم التزيه عن النقائص غير الظاهرة، مع أن الناظر في الآيات التي خُتِمَتْ بقوله تعالى: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون)، وقوله: (ولكن أكثرهم لا يعلمون)، يرى أنها جاءت في سياق الذم، لا الاعتذار، أي: أن الله سبحانه وتعالى لم يعذر أولئك الذين وصفهم بأنهم لا يعلمون، ذلك أنه قد ورد قوله تعالى: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) في 11 موضعاً من القرآن الكريم، وورد قوله: (ولكن أكثرهم لا يعلمون) في 9 مواضع منه، وورد قوله: (بل أكثرهم لا يعلمون) في 5 مواضع منه.

أما قوله: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) فقد ورد في: أن علم الساعة عند الله وحده، وأن الأمر كله بيد الله، وأن العبادة لا تكون إلا لله، وأن النفع والضرب بيد الله وحده، وأن البعث حق، وأن الله لا يُخْلِفُ وعده، وأن التوحيد هو الدين القيم، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم رسولٌ من الله إلى الناس كافة، وأن الرزق بيد الله، وأن خلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس⁽²⁰⁾، وأن حَسَمَ الناس يوم القيامة حق⁽²¹⁾.

وأما قوله: (ولكن أكثرهم لا يعلمون) فقد ورد في: أن الله قادر على أن يُزِلَّ آية، وأن ما يُصِيبُ الناسَ كله من الله، وأن ولاية بيت الله الحرام إنما هي للمتقين دون المشركين، وأن وعد الله حق، وأن أمنَّ الناس وأرزاقهم بيد الله وحده، وأن في التَّعَمُّ ابتلاءً من الله تعالى للناس، وأن السماوات والأرض خُلِقتا بالحق، وأن للذين ظلموا عذاباً دون عذاب الآخرة⁽²²⁾.

وأما قوله: (بل أكثرهم لا يعلمون) فقد ورد في: أن الحمد لا ينبغي أن يكون إلا لله، وأن لله عزَّ وجلَّ حكمةً فيما يُزَلُّ من الآيات وفيما ينسخ ويُبدل، وأنه ليس مع الله إله، وأن التوحيد واجبٌ على الناس بإقرارهم بدليله⁽²³⁾.

وأنت ترى أن هذه الأمور كلها هي من الواجبات، ولم يكن وَصْفُ الله تعالى لأكثر الناس بأنهم لا يعلمونها عذراً لهم في عدم إيجابها عليهم، ثم إن السُّرَادَ من الضمير في قوله: «أكثرهم»، في هذه الآيات جميعاً — بصيغتها الثلاث — : إما الكافرين، فيكونُ التقديرُ: أكثر الكافرين، وإما الناسُ عامة، فيكونُ التقديرُ: أكثر الناس، وأراد بـ«أكثر الناس»: الكافرين. وبهذا يظهرُ أنه لا وجه لاستدلال ابن رشد بهذه الآيات على عدم وجوب اعتقاد تزيه الله عن النقائص غير الظاهرة في حق عامة الناس، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: موقف ابن رشد من تزيه الخالق عن مشاهة الخلق ومماثلتهم:

من أهم مسائل التزيه التي يبحثها علماء العقائد والكلام: مسألة تزيه الخالق عن مماثلة الخلق، وتزيه الخالق عن مشاهة الخلق. والمراد بالمماثلة في هذه المباحث: الاتحادُ في الحقيقة، أو كونُ الشئيين بحيثُ يسدُّ أحدهما مسدَّ الآخر، وقيل: المساواة من جميع الوجوه⁽²⁴⁾، فإن كان بين الشئيين اشتراكٌ في بعض الأوصاف مع التباين في الحقيقة، فمشاهةٌ وليس مماثلةً، وكذا إن كان بينهما اشتراكٌ في بعض الأوصاف ولم يسدَّ أحدهما مسدَّ الآخر على القولين الأول والثاني، وعلى الثالث: إن تباينا في وَصْفٍ أو

⁽²⁰⁾ والغاية هنا: ذمهم في إنكارهم بَعَثَ الناس بعد موته.

(21) انظر الآيات: الأعراف: 187، ويوسف: 21 و40 و68، والنحل: 38، والروم: 6 و30، وسبأ: 28 و36، وغافر: 57، والجن: 26، على الترتيب.

(22) انظر الآيات: الأعراف: 37، والأعراف: 131، والأنفال: 34، ويونس: 55، القصص: 13 و57، والزمر: 49، والدخان: 39، والطور: 47، على الترتيب.

(23) انظر الآيات: النحل: 75، والزمر: 29، والنحل: 101، والنمل: 61، ولقمان: 25، على الترتيب.

(24) انظر هذه الأقوال في معنى المماثلة والكلام عليها والترجيح بينها في «شرح العقائد السلفية» للفتاوى ص 67.

أكثر فمشاهدة وليس مماثلةً.

وتفترق هذه الأقوال فيما بينها فيما لو اختلفا في وُصف واحد أو أكثر مع الاتحاد في الحقيقة، أو مع كون أحدهما يَسُدُّ مَسَدَ الآخر: فمماثلة على الأول والثاني، وهو الراجح، ومُشاهدة على الثالث، وهو المرجوح.

وفي هذا المطلب سأبَيِّنُ موقفَ ابن رشد من هاتين المسألتين:

قال ابنُ رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» — بعد أن ذكر قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، وقوله: (أفمن يخلق كمن لا يخلق) —: «من السمغوز في فِطْرِ الجميع أن الخالق يجب أن يكون: إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً، وإلا كان مَنْ يخلقُ ليس بخالق، فإذا أُضيفَ إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفاتُ المخلوق: إما مُنتفيةً عن الخالق، وإما موجودةً في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق. وإنما قلنا: «على غير الجهة» لأن من الصفات التي في الخالق صفاتٌ استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ها هنا، وهو الإنسان، مثل: إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك، وهذا هو معنى قوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»⁽²⁵⁾.

وإذا تَقَرَّرَ أن الشرع قد صرَّح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرَّح بالبرهان المُوجب لذلك، وكان نفي المماثلة يُفهمُ منه شيئان:

أحدهما: أن يَعْدَمَ الخالق كثيراً من صفات المخلوق، والثاني: أن توجد فيه صفاتٌ للمخلوق على جهة أتم وأفضَّلَ بما لا يتناهى في العقل»⁽²⁶⁾.

ففي هذا النَّص يُقَرَّرُ ابنُ رشد تزيه الله سبحانه وتعالى عن مشاهدة خلقه، وعن مماثلته لهم.

* أما تزيهه سبحانه وتعالى عن مشاهدة الخلق:

فقد ذكر أنه:

«يجب أن يكون الخالق: إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً».

«ويجب أن تكون صفاتُ المخلوق: إما مُنتفيةً عن الخالق، وإما موجودةً في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق».

فتحصَّل من هذا أن الصفات على ثلاثة أقسام:

1 — قسمٌ يُوصَفُ به الخالق، ولا يُوصَفُ به المخلوق، وهو ما عَبَّرَ عنه بقوله: «أن يكون الخالق على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً»، ومن أمثلته: القَدَمُ والبقاء والقيامُ بالنفس والاستغناء عن الغير من الصفات السَلْبِيَّة، والإحياء والإماتة والخلق والإيجاد والإعدام من صفات الأفعال، وهذا القسم لا تُتصوَّرُ فيه المشاهدة أصلاً.

2 — قسمٌ يُوصَفُ به المخلوق، ولا يُوصَفُ به الخالق، وهو ما عَبَّرَ عنه بقوله: «أن تكون صفاتُ المخلوق مُنتفيةً عن الخالق»، ومن أمثلته: الحدوث، والفناء، والاحتياجُ إلى الغير، والتمكُّنُ في مكان، والوجودُ في زمان... الخ، وهذا القسم لا تُتصوَّرُ فيه المُشاهدةُ أيضاً.

3 — قسمٌ يُوصَفُ به الخالق والمخلوقُ جميعاً، وهذا القسمُ ربما تُسَوِّهُمُ فيه المُشاهدة، لكنَّ ابنَ رشد

⁽²⁵⁾ الحديث أخرجه البخاري (6227)، ومسلم (2612) و(2841) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وما ذكره ابنُ رشد في تفسيره هو أحد الأقوال فيه، وثمة أقوال أخرى تُنظر في شروح البخاري ومسلم.

⁽²⁶⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص58.

يُصَرِّحُ بِأَنَّ وَصْفَ الخَالِقِ بِصِفَةٍ مِنْ هَذَا الْقِسْمِ لَا بَدَأَ أَنْ يَكُونَ «عَلَى غَيْرِ الْجِهَةِ الَّتِي هِيَ عَلَيْهَا فِي السَّمْحِ»، يُرِيدُ بِذَلِكَ أَنْ مَعْنَى الصِّفَةِ فِي حَقِّ الخَالِقِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى هُوَ غَيْرُ مَعْنَاهَا فِي حَقِّ السَّمْحِ، وَإِنْ كَانَا مُتَّفَقِينَ جَمِيعًا فِي الاتِّصَافِ بِهَا مِنْ حَيْثُ اللَّفْظِ.

وقد صرَّحَ ابنُ رِشْدٍ بِهَذَا المَعْنَى فِي غَيْرِ مَا مَوْضِعٍ مِنْ كِتَابِهِ «تَهَافُتِ التَّهَافَاتِ»:

فَمِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا فُهِمَ مَعْنَى الصِّفَاتِ السَّمْحِ فِي الشَّاهِدِ وَفِي الغَائِبِ، ظَهَرَ أَنَّهُمَا بِاشْتِرَاكِ الِاسْمِ اشْتِرَاكًا لَا يَصِحُّ مَعَهُ النَّقْلَةُ مِنَ الشَّاهِدِ إِلَى الغَائِبِ، وَذَلِكَ أَنَّ الحَيَاةَ الرَّائِدَةَ عَلَى العَقْلِ فِي الْإِنْسَانِ، لَيْسَتْ تَنْتَلِقُ عَلَى شَيْءٍ إِلَّا عَلَى القُوَّةِ المُحَرَّكَةِ فِي السَّمْحِ عَنِ الْإِرَادَةِ، وَعَنِ الْإِدْرَاكِ الحَاصِلِ فِي الحَوَاسِّ، وَالحَوَاسُّ مُتَنَعَّةٌ عَلَى الْبَارِي سَبْحَانَهُ، وَأَبْعَدُ مِنْ ذَلِكَ الحَرَكَةُ فِي السَّمْحِ. وَأَمَّا المُتَكَلِّمُونَ فَيُفْهَمُ يَضَعُونَ حَيَاةً لِلْبَارِي سَبْحَانَهُ مِنْ غَيْرِ حَاسَّةٍ، وَيَنْفُونَ عَنْهُ الحَرَكَةَ بِإِطْلَاقٍ، فَمَا أَنْ يُبْتَوَى لِلْبَارِي تَعَالَى مَعْنَى الحَيَاةِ السَّمْحِ لِلْحَيَوَانَ، الَّتِي هِيَ شَرْطٌ فِي وَجُودِ العِلْمِ فِي الْإِنْسَانِ، وَإِنَّمَا أَنْ يُجْعَلُوا هِيَ نَفْسُ الْإِدْرَاكِ، كَمَا تَقُولُ الفَلَسَفَةُ: إِنَّ الْإِدْرَاكِ وَالعِلْمَ فِي الْأَوَّلِ هُمَا نَفْسُ الحَيَاةِ»⁽²⁷⁾، فَفِي هَذَا النِّصِّ يُصَرِّحُ ابْنُ رِشْدٍ بِأَنَّ الْإِشْتِرَاكَ بَيْنَ الخَالِقِ وَالسَّمْحِ فِي صِفَةٍ مَا، إِنَّمَا هُوَ اشْتِرَاكِ فِي الِاسْمِ دُونَ المَعْنَى.

وقال أيضاً: «إِذَا وَحَبَّ أَنْ يَتَعَلَّقَ عِلْمُهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى — بِهَذِهِ السَّمْحِ، فَمَا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهَا عَلَى نَحْوِ تَعَلُّقِ عِلْمِنَا بِهَا، وَإِنَّمَا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهَا عَلَى وَجْهِ أَشْرَفٍ مِنْ جِهَةٍ تَعَلَّقَ عِلْمِنَا بِهَا، وَتَعَلَّقَ عِلْمُهُ بِهَا عَلَى نَحْوِ تَعَلُّقِ عِلْمِنَا بِهَا مُسْتَحِيلٌ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ تَعَلُّقُ عِلْمِهِ بِهَا عَلَى نَحْوِ أَشْرَفٍ، وَوَجُودُ أَمَّا لَهَا مِنَ الوجودِ الَّذِي تَعَلَّقَ عِلْمُنَا بِهِ...»⁽²⁸⁾.

وقال أيضاً: «لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ العِلْمُ القَدِيمُ عَلَى صُورَةِ العِلْمِ الحَادِثِ، وَمَنْ اعتَقَدَ هَذَا فَقَدْ جَعَلَ الْإِلَهَ إِنْسَانًا أَرْزَلِيًّا، وَالْإِنْسَانَ لَهَا كَائِنًا فَاسِدًا»⁽²⁹⁾.

والأمثلة على هذا القسم كثيرة، بل أكثر الصفات التي يُوصَفُ بها الباري جلَّ وعلا هي من هذا القسم، أعني: أنه يُوصَفُ بها السَّمْحِ أيضاً، ولكن الاشتراك بينهما في الاسم فقط، مع التباين في المعنى.

ومنه وَصَفَهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِالوجودِ، وَالحَيَاةِ، وَالعِلْمِ، وَالقُدْرَةِ، وَالإِرَادَةِ، وَالسَّمْعِ، وَالبَصْرِ، وَالكَلَامِ، فَإِنَّ السَّمْحِ يُوصَفُ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ أيضاً، وَلَكِنْ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَكُونَ الصِّفَةُ الَّتِي هِيَ لِلسَّمْحِ شَبِيهَةً بِالصِّفَةِ الَّتِي هِيَ لِلخَالِقِ.

وكلامُ ابنِ رِشْدٍ فِي هَذَا الْبَابِ سَدِيدٌ، وَهُوَ مُوَافِقٌ لاعتقاد أهل السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ وَالمَاتَرِيذِيَّةِ، وَكَتَفِي هُنَا بِنَقْلِ كَلَامِ وَاحِدٍ مِنْ أُمَّةِ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي هَذَا الْبَابِ لِبَيَانِ التَّوَافُقِ بَيْنَهُمَا، قَالَ الْإِمَامُ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: «لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى سَبِيلَانِ: أَحَدُهُمَا قَاصِرٌ، وَالأُخْرَى مُسَدِّدَةٌ.

أما القاصر: فهو ذِكْرُ الأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ، وَطَرِيقُهُ التَّشْبِيهُ بِمَا عَرَفْنَا مِنْ أَنْفُسِنَا، فَإِنَّمَا عَرَفْنَا أَنْفُسَنَا قَادِرِينَ عَالِمِينَ أَحْيَاءَ مُتَكَلِّمِينَ، ثُمَّ سَمِعْنَا ذَلِكَ فِي أَوْصَافِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، أَوْ عَرَفْنَا بِالذَّلِيلِ، فَهَمَّنَاهُ فَهَمًّا قَاصِرًا، كَفَهْمِ العَيْنِ لِدَلَّةِ الوَقَاعِ بِمَا يُوصَفُ لَهُ مِنْ لِدَّةِ السُّكْرِ، بَلْ حَيَاتِنَا وَقَدْرَتِنَا وَعِلْمُنَا أَبْعَدُ مِنْ حَيَاةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَقَدْرَتِهِ وَعِلْمِهِ، مِنْ حَلَاوَةِ السُّكْرِ مِنْ لِدَّةِ الوَقَاعِ، بَلْ لَا مَنَاسِبَةَ بَيْنَ البَعِيدِينَ.

⁽²⁷⁾ ابن رِشْدٍ، تَهَافُتِ التَّهَافَاتِ، ص 430.

وفات ابن رِشْدٍ أَنْ يَقُولَ: وَإِنَّمَا أَنْ يُبْتَوَى لِلْبَارِي حَيَاةً مُبَابَةً لِمَعْنَى الَّذِي يُوصَفُ بِهِ الحَيَوَانَ وَالْإِنْسَانَ، وَمُغَايِرَةً فِي مَفْهُومِهَا أَيْضًا لِلعِلْمِ وَالإِدْرَاكِ. وَهَذَا مَا فَعَلَهُ السَّمْحِ مِنَ السَّمْعِ وَالْأَشَاعِرَةِ وَالمَاتَرِيذِيَّةِ، عَلَى خِلَافِ بَيْنِ السَّمْعِ مِنَ جِهَةِ، وَالْأَشَاعِرَةِ وَالمَاتَرِيذِيَّةِ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى فِي إِثْبَاتِ كَوْنِهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى حَيًّا بِنَاهُ أَوْ حَيًّا بِمِثَالِهِ.

⁽²⁸⁾ ابن رِشْدٍ، تَهَافُتِ التَّهَافَاتِ ص 457. ثُمَّ شَرَحَ ابْنُ رِشْدٍ مَا يَرَاهُ مِنْ أَنَّ لِلْمَوْجُودِ: وَجُودَ أَحْسَنَ، وَوَجُودَ أَشْرَفَ، وَالوجودِ الأَشْرَفُ هُوَ عِلْمُ الوجودِ الأَحْسَنِ، قَالَ: «وَهَذَا هُوَ مَعْنَى قَوْلِ القَدَمَاءِ: إِنَّ الْبَارِيَّ سَبْحَانَهُ هُوَ السَّمْحِ كَلِمًا، وَهُوَ السَّمْعُ بِهَا، وَالفَاعِلُ لَهَا، وَهَذَا قَالَ رُؤَسَاءُ الصُّوفِيَّةِ: لَا هُوَ إِلَّا هُوَ»، ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّ «هَذَا كَلِمَةً مِنْ عِلْمِ الرَّاغِبِينَ فِي العِلْمِ، وَلَا يَجِبُ أَنْ يُكْتَبَ هَذَا، وَلَا أَنْ يُكَلَّفَ النَّاسُ اعتقادَ هَذَا». وَلَكِنْ هَذَا الْكَلَامُ لَهُ عِدَّةُ عَامِلِينَ، وَيُمْكِنُ فَهْمُهُ عَلَى وَجْهِ صَحِيحٍ، كَمَا يُمَكِّنُ فَهْمَهُ عَلَى وَجْهِ فَاسِدٍ، إِذْ تَرْتَأَنُ أَنْ لَا أَتَقَلَّبُ فِي صِلْبِ البَحْثِ، وَكَتَفِيْتُ بِالْإِشَارَةِ إِلَيْهِ فِي الحَاشِيَةِ.

⁽²⁹⁾ ابن رِشْدٍ، تَهَافُتِ التَّهَافَاتِ، ص 461.

وفائدة تعريف الله عزَّ وجلَّ بهذه الأوصاف أيضاً: إسهامٌ وتشبيهٌ ومشاركةٌ في الاسم، لكن يُقَطَّع التشبيه بأن يُقال: ليس كمثلته شيء، فهو حيٌّ لا كالأحياء، وقادرٌ لا كالقادرين، كما نقول: الوقاعُ لذيذٌ كالسكرِ، ولكن تلك اللذة لا تُشبهه هذه البسطة، ولكن تُشاركها في الاسم...».

ثم قال: «وأما السبيلُ الثاني المسدودُ: فهو أن ينتظر العبدُ أن تُحصَلَ له الصفاتُ الربوبية كلها، حتى يصيرَ رباً، كما ينتظرُ الصبيُّ أن يبلغَ، فيُدركَ تلك اللذة، وهذا السبيلُ مسدودٌ مُمتنعٌ؛ إذ يستحيلُ أن تُحصَلَ تلك الحقيقةُ لغير الله تعالى. وهذا هو سبيلُ المعرفة المُحقَّقة لا غير، وهو مسدودٌ قطعاً إلا على الله تعالى.

فإذن، يستحيلُ أن يعرفَ الله تعالى بالحقيقة غيرُ الله، بل أقول: يستحيلُ أن يعرفَ النبيُّ غيرُ النبي، وأما مَنْ لا تُبوَّة له فلا يعرفُ من التُّبوَّة إلا اسمها، وأما خاصيةٌ موجودةٌ لإنسانٍ بما يُفارقُ مَنْ ليس نبياً، ولكن لا يعرفُ ماهيةً تلك الخاصية إلا بالتشبيه بصفات نفسه. بل أزيدُ وأقول: لا يعرفُ أحدٌ حقيقة الموت، وحقيقة الجنة والنار، إلا بعد الموت ودخول الجنة أو النار...»⁽³⁰⁾.

* وأما تزيهه سبحانه وتعالى عن مماثلة الخلق:

فقد ذكر ابنُ رشد فيما تقدَّم من كلامه في أول هذا المطلب «أن الشَّرْعَ قد صرَّحَ بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرَّحَ بالبرهان السُّوجِبَ لذلك، وكان نفيُ المماثلة يُفهمُ منه شيان: أحدهما: أن يعدَمَ الخالقُ كثيراً من صفات المخلوق، والثاني: أن توجدَ فيه صفاتٌ للمخلوق على جهة أتمِّ وأفضلَ بما لا يتناهى في العقل»⁽³¹⁾.

وكلامُ ابنِ رشد هذا صحيحٌ في نفسه، لكنه موافقٌ تماماً لِما تقدَّم منه في نفي المُشاهمة، وتزيه الله سبحانه وتعالى عنها:

فهنا قال: إن «نفي المماثلة يُفهمُ منه: أن يعدَمَ الخالقُ كثيراً من صفات المخلوقين»، وهو موافقٌ لِما قاله قبلُ من «أن الخالقُ يجبُ أن يكون على غير صفة الذي لا يخلقُ شيئاً»، فكونُ الخالقِ على غير صفة الذي لا يخلقُ شيئاً، يعني: أن يعدَمَ كثيراً من صفات المخلوق، وأن يتَّصِفَ بصفاتٍ لا يتَّصِفُ بها المخلوق⁽³²⁾.

وقال هنا أيضاً إن «نفي المماثلة يُفهمُ منه: أن توجدَ فيه صفاتٌ للمخلوق على جهة أتمِّ وأفضلَ بما لا يتناهى في العقل»، وهو موافقٌ لِما قاله قبلُ من «أن الخالقُ يجبُ أن يكون على صفةٍ غير شبيهة بصفة الذي لا يخلقُ شيئاً»، وتقدَّم شرحُه وتفصيلُه قريباً⁽³³⁾.

وخلاصة القول أن ابنَ رشد أصاب في نفي المُشاهمة والمماثلة، لكنه لم يُوفِّق في التمييز بين نفي المماثلة ونفي المُشاهمة، فخلطَ الأمرين، وكأنه لم يهتمَّ للتفريق بينهما، ولم يُعَن به.

والذي أقرُّه في التمييز بينهما باختصار:

إنَّ جميعَ ما تقدَّم من الاختلاف بين الخالق والمخلوق في الصفات هو من باب نفي المُشاهمة، فالله عزَّ وجلَّ لا يُشبهُ خلقه لأنه: موصوفٌ بصفاتٍ لا يُوصَفُ بها المخلوق، والمخلوقُ موصوفٌ بصفاتٍ لا يُوصَفُ بها الخالق، وما اشتركا في الاتصاف به، فالاشتراكُ بينهما في الاسم دون المعنى.

وأما نفي المماثلة: فالمماثلةُ — كما يقول الإمام الغزالي — إنما هي «المُشاركةُ في النوع والماهية»، ثم

⁽³⁰⁾ الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص 52 — 53.

⁽³¹⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 58.

⁽³²⁾ وهما القسم الأول والثاني من الصفات حسب التقسيم الذي تقدم قريباً.

⁽³³⁾ وهو القسم الثالث من الصفات حسب التقسيم الذي تقدم قريباً.

قال الغزالي: «والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته، الذي عنه يُوجد كل ما في الإمكان وجوده، على أحسن وجوه النظام والكمال، وهذه الخاصية لا يُتصور فيها مشاركة البتة، والمائلة بما لا تحصل، فكون العبد رحيماً صورياً شكوراً لا يُوجب المائلة، ككونه سمعياً بصيراً عالماً قادراً حياً فاعلاً، بل أقول: الخاصية الإلهية ليست إلا لله تعالى، ولا يعرفها إلا الله، ولا يُتصور أن يعرفها إلا هو، أو مَنْ هو مثله، وإذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره»⁽³⁴⁾.

قلت: وبهذا التفريق يظهر السبب في وجود التشبيه في اعتقاد بعض الفرق والمذاهب، دون التمثيل، فإن أحداً من المسلمين لم يعتقد مشاركة واحد من الخلق لله سبحانه وتعالى في ماهيته وحقيقته، وعلى هذا يتبين لك أن التمثيل شرك، أما التشبيه فبدعة وضلال.

المبحث الثاني

موقف ابن رشد من التجسيم

المطلب الأول: موقف ابن رشد من وصف الله بالجسمية

من جهة اللفظ، ووصفه بما من جهة المعنى:

تَقَرَّرَ في المبحث السابق أن ابن رشد ينفي المائلة والمشاهدة بين الخالق والمخلوق، وهذا يدل — في بادئ الأمر — على أن ابن رشد يُزهِدُ الله سبحانه وتعالى عن الجسمية، فإن في وصفه سبحانه بالجسمية منافاةً لتزيهه عن التمثيل والتشبيه.

لكننا في المقابل نجد كلاماً لابن رشد يُوهِمُ إيهاماً شديداً أنه يصف الله تعالى بالجسمية، وهذا وإن كان يتعارض مع موقفه السالف من التشبيه والتمثيل، فإنه يُتصورُ الجمعُ بين هذين الاعتقادين، بأن يعتقد أن الله عزَّ وجلَّ جسماً لا كالأجسام، ففي هذا الاعتقاد إثبات الجسمية مع التزيه — ظاهراً — عن التشبيه والتمثيل.

ولا بُدَّ هنا من عرض كلام ابن رشد في هذه المسألة — أعني: وصف الله سبحانه وتعالى بالجسمية — وبيان حقيقة ما يراه ابن رشد فيها.

قال ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة»: «فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية؟ هل هي من الصفات التي صرَّحَ الشَّرعُ بنفيها عن الخالق سبحانه، أم هي من المسكوت عنها؟

فقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها، وذلك أن الشَّرعَ قد صرَّحَ بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز، وهذه الآيات قد تُوهِمُ أن الجسمية هي له من الصفات التي فضَّلَ فيها الخالق المخلوق، كما فضَّلَه في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مُشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا أنها في الخالق أتمُّ وجوداً، ولهذا صار كثيرٌ من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسمٌ لا يُشبهه سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثيرٌ ممن تبعهم.

والواجب عندي في هذه الصفة: أن يُجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يُصرَّحُ فيها بنفي ولا إثبات، ويُجاب مَنْ سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، ويُنتهى عن ذلك السؤال، وذلك لثلاثة معانٍ⁽³⁵⁾، أي: لثلاثة أسباب، وسيأتي نقلها والتعليق عليها لاحقاً.

ففي هذا النَّصِّ تكلم ابن رشد على نسبة الجسمية إلى الله عزَّ وجلَّ من جهتين: من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى.

* أما من جهة اللفظ:

فقد صرَّحَ بأنها «من الصفات المسكوت عنها في الشرع»، أي: التي لم يرد في نصوص الشرع ما يُثبتها أو

⁽³⁴⁾ الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص 49.

⁽³⁵⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 60 — 61.

بنفيها، ولهذا اختار في آخر كلامه أن «الواجب في هذه الصفة: أن يُحصرى فيها على منهاج الشرع، فلا يُصَرَّحُ فيها بنفي ولا إثبات، ويُجابُ مَنْ سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير)».

قلت: الكلامُ عليه من وجود:

الأول: أما كونها صفةً مسكوتاً عنها في الشرع:

فإن أراد أنه لم يرد في الشرع التصريحُ بإثباتها، ولا التصريحُ بنفيها، فهذا صحيح.

أما إن أراد أنه لم يرد في الشرع ما يدلُّ على ترجيح إثباتها على نفيها، أو ترجيح نفيها على إثباتها، فليس بصحيح، بل في نصوص الشرع وقواعده ما يدلُّ على ترجيح أحد الطرفين فيها.

وابنُ رشد نفسه يرى ذلك، لأنه قال إنها «إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقربُ منها إلى نفيها»، فهو يرى — إذن — أن في نصوص الشرع ما يدلُّ على ترجيح أحد الطرفين، وسيأتي الكلامُ على أيِّ طرف هو المُرَّحَّجُ في ذلك لاحقاً.

الثاني: ما بناه ابنُ رشد على عدم تصريح الشرع بإثبات الجسمية أو نفيها، من أنه لا ينبغي أن يُصَرَّحَ فيها بنفي ولا إثبات، مسلكتُ غيرُ سديد، وهو مبنيٌّ على ما سلف من ابن رشد من تقسيم النقائص إلى: نقائص ظاهرة، ونقائص غير ظاهرة. فالظاهرة — عنده — قد صرَّح الشرعُ بنفيها، فوجَّه على الناس جميعاً نفيها، وغيرُ الظاهرة لم يُصَرَّح الشرعُ بنفيها، لأنه لا يُدرِك دليلُ نفيها إلا الخواصُّ، فلم يجب نفيها إلا على الخواصِّ، وقد ناقشته في ذلك فيما تقدَّم، وبيَّنتُ أن مثلَ هذه النقائص يجبُ على العوامِ نفيها أيضاً عن الله سبحانه، كما يجبُ ذلك على الخواصِّ، ولكن لا يجبُ على العوامِ الاستدلالُ على هذا النفي بدليلٍ نظريٍّ تفصيليٍّ، وإنما يكفيهم التمسُّكُ بدليلٍ إجماليٍّ كقوله تعالى: (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير)، بخلافِ العلماءِ (الخواص)، فإنه يجبُ عليهم أن يستدلوا على نفيها بدليلٍ نظريٍّ تفصيليٍّ.

وهذا المسلكُ الذي سلكه ابنُ رشد هنا من كون الصفة التي لم يُصَرَّح الشرعُ بإثباتها أو نفيها، لا يُصَرَّحُ فيها بنفي ولا إثبات: مسلكتُ غيرُ مرضيٍّ عند الجماهير من أهل السنة، وإن تابعه عليه بعضهم⁽³⁶⁾.

فالجماهيرُ من العلماءِ على نفي كلِّ صفةٍ فيها نسبةٌ نقص إلى الله عزَّ وجلَّ، وإن لم يرد التصريحُ بنفيها في نصوص الشرع، لأن الشرع — في نظِّرهم — يُنَبِّه على قواعد كلية، تتضمنُ فروعاً كثيرةً، ومن الأمثلة على ذلك: نسبةُ الحدِّ إلى الله عزَّ وجلَّ، فالحدُّ نفسه لم يُصَرَّح الشرعُ بنفيه ولا إثباته، ولكن في وصفِ الله به نسبةٌ نقص إليه سبحانه، ولذلك كان منفيّاً عند أهل السنة⁽³⁷⁾، وإن لم يكن مُصَرَّحاً بنفيه في نصوص الشرع.

ولذلك لمَّا ترجم الحافظُ الذهبيُّ للإمام ابن حِبَّان البُسَنيِّ — رحمهما الله تعالى — في «ميزان الاعتدال»، ونقل عن أبي إسماعيل الهروي أنه «سأل يحيى بن عَمَّار عن أبي حاتم ابن حبان، فقال: رأيتُه، ونحن أخرجناه من سجستانَ، كان له علمٌ كثيرٌ، ولم يكن له كبيرُ دين، قَدِمَ علينا، فأُنكر الحدَّ لله، فأخرجناه». قال الذهبيُّ: «إنكارُه الحدَّ وإثباتكم للحدِّ: نوعٌ من فضولِ الكلام، والسكوتُ عن الطرفين أولى، إذ لم يأت نصُّ بنفي ذلك ولا إثباته، والله تعالى ليس كمثل شيء، فمن أثبتَه قال له خصمُه: جعلتُ لله حداً برأيك، ولا نصَّ معك بالحد، والحدودُ مخلوقٌ، تعالى الله عن ذلك. وقال هو لنا في: ساويتُ ربَّك بالشيء المعدوم، إذ المعدومُ لا حدَّ له، فمن نَزَرَ الله وسكت، سلِّم وتابع السِّلْفَ»⁽³⁸⁾.

لمَّا قال الذهبيُّ هذا الكلام، تعقَّبَه الحافظُ ابنُ حجر رحمه الله تعالى في «لسان الميزان» فقال: «قوله:» قال له

⁽³⁶⁾ كاتِبُ نِسْبَةِ فِي «مِيزَانِ الْاِعْتِدَالِ» 5 : 295 ، 298 — 299 ، و«بَيَانِ تَلْيِيسِ الْجَهْمِيَّةِ» 1 : 9 ، وَغَيْرِهَا.

⁽³⁷⁾ نَقَلَ الْاِمَامُ أَبُو مَنْصُورِ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْبَغْدَادِي فِي كِتَابِهِ «الْفَرْقُ بَيْنَ الْفِرْقِ» ص 332 اِجْمَاعُ اَهْلِ السَّنَةِ عَلَى نَفْيِ الْحَدِّ عَنِ اللّٰهِ تَعَالَى، فَقَالَ فِي الْفَصْلِ الَّذِي عَقَدَهُ «فِي بَيَانِ الْاَصْوَالِ الَّتِي اِجْتَمَعَتْ عَلَيْهَا اَهْلُ السَّنَةِ»: «وَقَالُوا — اَيُّ: اَهْلِ السَّنَةِ فِيمَا اتَّفَقُوا وَاجْتَمَعُوا عَلَيْهِ — بَنَى النِّهَايَةَ وَالْحَدَّ عَنِ صَانِعِ الْعَالَمِ، عَلَى خِلَافِ قَوْلِ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ الرَّافِعِيِّ فِي دَعْوَاهُ اَنْ مَعْبُودٌ سَبْعَةَ اَشْيَاءَ بَشَرٍ نَفْسِهِ، وَخِلَافِ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ مِنَ الْكِرَامِيَّةِ اَنَّهُ ذُو نَهْيَةٍ مِنَ الْجَهَةِ الَّتِي يُلَاقِي مِنْهَا الْعَرْشَ، وَلَا نَهْيَةَ لَهُ مِنْ حَسِّ جِهَاتٍ سِوَاهَا».

⁽³⁸⁾ الْاِذْهَبِي، مِيزَانِ الْاِعْتِدَالِ فِي ضَعْفِ الرِّجَالِ، 3 : 507.

النافي: ساويت رَبِّكَ بالشيء المعلوم، إذ المعلوم لا حَدَّ له» نازل، فإنَّ لا نُسَلِّمُ أَنَّ القَوْلَ بَعْدَ الحَدِّ يُفْضِي إلى مساواته بالمعلوم بعد تَحَقُّق وجوده»⁽³⁹⁾.

وقد قَعَّدَ الإمامُ أبو بكر ابنُ العربي المعافري رحمه الله تعالى قاعدةً في هذا الباب، أعني: ما يَجِبُ إثباتُه لله، وما يَجِبُ نفيُه عنه سبحانه وتعالى، فقال: «الأحاديثُ الصحيحةُ في هذا الباب على ثلاث مراتب:

المرتبةُ الأولى: ما ورد من الألفاظ كمالاً محضاً، ليس للآفات والنقائص فيه حظٌّ، فهذا يَجِبُ اعتقادهُ.
الثانية: ما ورد وهو نقصٌ محضٌ، فهذا ليس لله فيه نصيبٌ، فلا يُضَافُ إليه إلا وهو محجوبٌ عنها في المعنى ضرورةً، كقوله: «عبدى مرضتُ فلم تُعَدِّني»⁽⁴⁰⁾.

الثالثة: ما يكون كمالاً، ولكنه يُوهَمُ تشبيهاً.
فأما الذي ورد كمالاً محضاً: كالوحدانية، والعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والإحاطة، والتقدير، والتدبير، وعدم المثل والنظير، فلا كلام فيه ولا توقُّف.

وأما الذي ورد بالآفات المَحْضَةُ والنقائص كقوله: (من ذا الذي يُعْرِضُ اللهَ قرصاً حسناً)، وقوله: «جعتُ فلم تُطعمني، وعطشتُ»، فقد علم المحفوظون والمفوطون، والعالمُ والجاهلُ: أن ذلك كنايةٌ، وأنه واسطةٌ عَمَّنْ تتعلق به هذه النقائص، ولكنه أضافها إلى نفسه الكريمة المُقَدَّسة تكريماً لوليِّه وتشريفاً، واستلطافاً للقلوب وتلييناً.

وهذا — أيها العاقلون — تنبيهٌ لكم على ما ورد من الألفاظ المُحتمَّلة، فإنه ذكر الألفاظ الكاملة المعاني السالمة، فوجِبَتْ له، والمعاني الدنيئة، فَسَوَّرَهُ عنها قطعاً، فإذا جعلت الألفاظ المُحتمَّلة التي تكون للكمال بوجه، وللنقصان بوجه، وَحَبَّ على كلِّ مؤمنٍ حَصِيفٌ أن يجعله كنايةً عن المعاني التي تجوزُ عليه، وينفي عنه ما لا يجوزُ عليه»، ثم ذكر أمثلة هذا القسم من اليد والساعد والكفِّ والأصبع، وَبَيَّنَّ المعنى الذي يَجِبُ نفيُه من معانيها، والمعنى الذي ينبغي إثباتُه منها»⁽⁴¹⁾.

فهذا كلامٌ لابن العربي سديدٌ، وقد آثرتُ نَقْلَهُ بطوله لنفاسته، ومحلُّ الشاهد منه أنه قرَّرَ فيه أنه ليس مدارُ الإثبات والنفي في الصفات على ورود الصفة في نصٍّ شرعيٍّ أو عدم ورودها، ولكنَّ مدارَ ذلك على التَّظَرُّرِ في المعنى الذي يَتَضَمَّنُهُ هذا اللفظ، فإن كان كمالاً جاز إثباته، وإن كان نقصاً وَحَبَّ نفيُه، وإذا احتمل الأمرين، جاز إثبات ما فيه من كمال، وَوَحَبَّ نفي ما فيه من نقص.

نعم... يُشْتَرَطُ في الإثبات بعد ذلك شرطٌ زائدٌ على هذا، وهو الإذنُّ من الشارع بوصفِ الله تعالى به، وهو ورودُ النص به.

وأنت ترى أن ابن العربي قد أفادَ بأنَّ اللفظَ الواردَ في نصِّ الشرع إذا كان معناه نقصاً: يَجِبُ نفيُه، ولا يجوزُ إثباتُه لله عزَّ وجلَّ، ثم يُطلَبُ تأويلُه، فكيفَ بلفظ لم يرد في نصِّ الشرع، وكان معناه نقصاً أيضاً؟! فهذا نفيُه أولى من الأول.

وهذا البيان يَتَقَرَّرُ أن الجسمية منفية عن الله عزَّ وجلَّ من حيث اللفظ.

* وأما من حيث المعنى:

فقد قال ابنُ رشد — فيما تقدَّم نقلُه عنه في أول هذا المطلب —: إنَّ الجسميَّة «إلى التصريح بإثباتها في

⁽³⁹⁾ ابن حجر، لسان الميزان، 7: 47 (6619).

⁽⁴⁰⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه» (2569) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

⁽⁴¹⁾ ابن العربي، العواصم من القواصم، ص228.

الشرع أقربُ منها إلى نفيها، وذلك أن الشَّرْعَ قد صرَّحَ بالوجه واليدين في غير ما آيةٍ من الكتاب العزيز، وهذه الآياتُ قد تُوهِمُ أنَّ الجسميَّةَ هي له من الصفات التي فَضَّلَ فيها الخالقُ المخلوقَ، كما فَضَّلَهُ في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مُشْتَرَكَةٌ بين الخالق والمخلوق، إلا أنهما في الخالق أتمُّ وجوداً، ولهذا صار كثيرٌ من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسمٌ لا يُشْبِهُ سائر الأجسام، وعلى هذا الخنابلةُ وكثيرٌ ممن تبعهم»⁽⁴²⁾.

قلت: هذا الكلامُ يُوهِمُ قارئه — بادي الرأي — أن ابنَ رشد يقول بالتحسيم، أو يميلُ إلى التحسيم على أقلِّ تقدير، ولكن لا بدَّ قبل الجزم بنسبة هذا الاعتقاد إلى ابن رشد من النظر في كلامه في غير هذا الموضوع، للوقوف على الصورة الكاملة لاعتقاد ابن رشد في هذا الباب، وسأفصِّل ذلك بعد قليل.

أما قولُ ابن رشد هنا إنَّ الجسميَّةَ «إلى التصريح بإبناها في الشرع أقربُ منها إلى نفيها» فليس بصحيح، فإنَّ القرآنَ الكريمَ قد نزل بلغة العرب الفصحاء، وما فيه من الظواهر المُوهِّمة لإثبات الجسميَّة مفهومٌ عندهم بدهاءةً بأنه ليس على حقيقته، وإنما هو على سبيل المجاز، ولكونه مفهومًا عندهم لم يُؤثِّر عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تفسيرها، بخلاف ما لو كانت محلَّ نظرٍ عندهم وإيهام، لكانوا سألوا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن تفسيرها، أو لكان هو صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابتدأهم بتفسيرها.

وإذا تَقَرَّرَ أنَّ هذه الظواهر كانت مفهومةً عندهم على وجهها، من غير أن يَسَوِّهُمُوا منها تجسيمًا، وكان هناك آياتٌ أخرى مُحْكَمَةٌ في تزيه الله عزَّ وجلَّ عن الشبيه والمثيل والنظير، إذا تَقَرَّرَ هذا لم يصحَّ القولُ أبدًا بأنَّها «إلى التصريح بإبناها في الشرع أقربُ منها إلى نفيها».

وأما قوله: إنه قد «صار كثيرٌ من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسمٌ لا يُشْبِهُ سائر الأجسام، وعلى هذا الخنابلةُ وكثيرٌ ممن تبعهم» ففيه نَظَرٌ، فإنَّ المُجَسِّمَةَ لم يكونوا كثيرين من أهل الإسلام في عصر من العصور، أو قرن من القرون، وإنما هم قلةٌ على مدى التاريخ، وإذا نظرتَ في كتاب «السُّلَيْمِ وَالتَّحْلِ» للإمام الشهرستاني رحمه الله تعالى تراه جعل أهل الإسلام ستة فرق رئيسة، وهي: المعتزلة، والجزيرية، والصفائية، والخوارج، والمرجئة، والشيعة. وليس في عقائد المعتزلة ولا الجزيرية تجسيمٌ أبدًا، لأنهم معدودون من المُتَعَالِينَ في التزيه، حتى وقعوا في التعطيل، ولذا أُطْلِقَ عليهم أُنَمُّ من نفاة الصفات.

وكذا الخوارجُ لا تجسيم في عقائدهم، لأنَّ اختلافهم مع سائر الفرق في مسائل الإيمان والكفر، وهم في غير ذلك: إما موافقون للمعتزلة، أو للأشاعرة، وكلنا الفرقين لا تقول بالتجسيم.

وأما المُرْجِئَةُ فقد قَسَمَهُمُ الشَّهْرَسْتَانِي إلى أربعة أصناف: «مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجزيرية، والمرجئة الخالصة»⁽⁴³⁾، والأصناف الثلاثة الأُولُ لا تجسيم في عقائدهم كما هو ظاهر، فلم يبق إلا المُرْجِئَةُ الخالصة، وقد عدَّهم الشهرستاني وجعلهم ستَّ فرق، ذكر التجسيم في واحدة منها، وهي: العبيدية.

ثم الشيعة، وهم يجتمعون في مسائل كالإمامة، والعصمة... إلخ، ويختلفون في مسائل عَقَدِيَّةٍ أخرى، منها صفاتُ الله، ولذا قال الشهرستاني: «بعضهم يميلُ في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة، وبعضهم إلى التشبيه»⁽⁴⁴⁾.

أما الصِّفَاتِيَّةُ: فهم الذين يُبَيِّنُونَ الصفات معانٍ زائدةً على الذاتِ خِلافًا للمعتزلة، وقد جعلهم الشهرستاني ثلاثَ فرق: الأشاعرة، والمُشْبِهُة، والكَرَامِيَّة. والمُشْبِهُة والكَرَامِيَّةُ يعتقدون التجسيم، بخلاف الأشاعرة، فإنهم مُرْهَةٌ.

⁽⁴²⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 60.

⁽⁴³⁾ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، 1: 139.

⁽⁴⁴⁾ انظر: المرجع السابق، 1: 147.

فأنت ترى أن القائلين بالتجسيم من المسلمين قِلَّةٌ بالنسبة إلى المُزَهَّه، فمُحَسِّمَةُ المُرَجَّه، ومُحَسِّمَةُ الشيعة لا يكادون يُدَكِّرون، فلم يبقَ إلا المُشَبِّهَةُ والكَرَامِيَّة، ولا يُنكَرُ وجودهم، لكنهم قِلَّةٌ إذا ما قورنوا بالمعتزلة من جهة، وأهل السُّنَّة من الأشاعرة والماتريدية من جهة أخرى. فلذلك أرى أن قولَ ابن رشد: إنه قد «صار كثيرٌ من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسمٌ لا يُشبهه سائر الأقسام» هَوِيلٌ في غير محلِّه.

ثم قوله: «وعلى هذا الخنابلة وكثيرٌ ممن تبعهم» غيرُ صحيح بإطلاقه، فالخنابلة فريقان في العقائد: منهم المُشَبِّهَةُ والمُحَسِّمَةُ، ومنهم المُزَهَّه، وإمامهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه بريء من التشبيه والتجسيم، قال الشهرستاني: «أما أحمد بن حنبل، وداود بن علي الأصفهاني، وجماعة من أئمة السلف: فجزوا على منهاج السلف المُتَقَدِّمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وسلوكوا طريق السَّلَامَةِ، فقالوا: نُؤْمِنُ بِمَا وَرَدَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، وَلَا نَتَعَرَّضُ لِلتَّوِيلِ، بَعْدَ أَنْ نَعْلَمَ قَطْعًا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُشَبِّهُ شَيْئًا مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ، وَأَنَّ كُلَّ مَا تَسَمَّيْنَا فِي الْوَهْمِ، فَإِنَّ خَالِقَهُ وَمُقَدِّرَهُ، وَكَانُوا يَحْتَرِزُونَ عَنِ التَّشْبِيهِ إِلَى غَايَةِ أَنْ قَالُوا: مَنْ حَرَكَ يَدَهُ عِنْدَ قِرَاءَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: (حَلَقْتَ بِيَدِي)، أَوْ أَشَارَ بِأَصْبَعِهِ عِنْدَ رَوَايَتِهِ: «لَقَبَ السُّؤْمِنُ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ»⁽⁴⁵⁾، وَحَبَّ قَطَعَ يَدِهِ، وَقَلَعَ إِصْبَعِيهِ»⁽⁴⁶⁾.

وقال الإمام أبو الفرج ابن الجوزي الحنبلي رحمه الله تعالى: «رأيتُ من أصحابنا مَنْ تكلَّم في الأصول بما لا يصلحُ، وانتدبَ للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد، وصاحبه القاضي (يعني: أبا يعلى الفراء)، وابنُ الزاغوني، فصنَّفوا كتاباً شانوا به المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحِسِّ... ثم يُرضونَ العوامَ بقولهم: لا كما يُعقلُ.

وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات...، ثم يَسْتَحَرِّجُونَ من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون: نحن أهل السُّنَّة، وكلامهم صريحٌ في التشبيه، وقد تبعهم خلقٌ من العوام».

ثم قال ابن الجوزي مُبَيَّنًا أَنَّ قَوْلَ هَؤُلَاءِ لَيْسَ هُوَ مَذْهَبُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ: «فقد نصحتُ التابع والسمتوع، وقلتُ لهم: يا أصحابنا أتم أصحاب نُقُلٍ، وإمامكم أحمد بن حنبل يقولُ — وهو تحت السَّيَاطِ —: «كيف أقول ما لم يُقَلَّ؟!»، فإياكم أن يتدعوا في مذهبه ما ليس منه، ثم قلتم في الأحاديث: نُحْمَلُ عَلَى ظَاهِرِهَا...، فلو أنكم قلتم: نقرأ الأحاديثَ ونسكتُ، ما أنكر عليكم أحدٌ، إنما حملكم إياها على الظاهر قبيحٌ، فلا تُدْخِلُوا في مذهب هذا الرجل ما ليس منه، ولقد كسبتم هذا المذهبَ شَيْنًا عَظِيمًا حَتَّى صَارَ لَا يُقَالُ: حنبلي إلا مُحَسِّمٌ»⁽⁴⁷⁾.

وإذا انتهينا من النظر في كلام ابن رشد، وبيان صوابه من خطئه، فلا بُدَّ من بيان موقف ابن رشد من التجسيم، فإن كلامه المُتَقَدِّمُ يُوهِمُ إِسْهَامًا شَدِيدًا أَنَّهُ يَعْتَقِدُ التَّجْسِيمَ، ولكن الناظر في سائر كلام ابن رشد — سواء في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» الذي ورد فيه النصُّ المُتَقَدِّمُ، أو في كتبه الأخرى — قد يظهر له أمرٌ آخر، وبيان ذلك:

أَنَّ ابْنَ رِشْدٍ قَدْ صَرَّحَ فِي كِتَابِهِ «تَهَافُتِ التَّهَافَاتُ» بِنَفْيِ الْجَسْمِيَّةِ عَنِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَقَالَ: «إِذَا حَقَّقْتَ طَرِيقَةَ وَاجِبِ الْوُجُودِ عِنْدِي عَلَى مَا أَصِفُهُ لَكَ كَانَتْ حَقًّا، وَلَكِنْ فِيهَا إِجْمَالٌ يَحْتَاجُ إِلَى تَفْصِيلٍ، وَهُوَ أَنْ يَتَقَدَّمَ الْعِلْمُ بِأَصْنَافِ الْمُمَكِّنَاتِ الْوُجُودِ فِي الْجَوْهَرِ، وَالْعِلْمُ بِأَصْنَافِ الْوَاجِبَةِ الْوُجُودِ فِي الْجَوْهَرِ، وَهَذِهِ الطَّرِيقَةُ هِيَ أَنْ نَقُولَ: إِنْ الْمُمَكِّنُ الْوُجُودِ فِي

⁽⁴⁵⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه» (2654) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه بلفظ: «إنَّ قَلْبَ بَنِي آدَمَ كَلَّمَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبِ وَاحِدٍ يُبْصِرُهُ حَيْثُ يَشَاءُ».

⁽⁴⁶⁾ الشهرستاني، الملل والنحل، 1: 104.

⁽⁴⁷⁾ ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التزيه، ص 97 — 102.

الجوهر الجسماني يجب أن يَتَقَدَّمَه واجبُ الوجود في الجوهر الجسماني، وواجبُ الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدّمه واجبُ الوجود بإطلاق، وهو الذي لا قُوَّةَ فيه أصلاً، لا في الجوهر ولا في غير ذلك من أنواع الحركات، وما هو هكذا فليس بجسم.

مثال ذلك: أن الحرمَ السَّمَاوِيَّ قد ظهر من أمره أنه واجبُ الوجود في الجوهر الجسماني، وإلا لزم أن يكون هنالك جسمٌ أقدمُ منه، وظهر من أمره أنه مُمكنُ الوجود في الحركة التي في المكان، فَوَجَبَ أن يكون المُحرِّكُ له واجبُ الوجود في الجوهر⁽⁴⁸⁾، وألا يكون فيه قُوَّةٌ أصلاً، لا على حركة ولا على غيرها، فلا يُوصَفُ بحركة ولا سكون، ولا بغير ذلك من أنواع التغيُّرات⁽⁴⁹⁾، وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلاً، ولا قُوَّةً في جسم، وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبةُ الوجود في الجوهر: إما بالكلِّية كالحال في الأسطقسات الأربع، وإما بالشَّخص كالحال في الأجرام السَّمَاوِيَّة⁽⁵⁰⁾.

وهذا التصريح من ابن رشد في نفي الجسمية عن الله سبحانه مقابل لكلامه المُتقدِّم المُوهِّم اعتقاده الجسميَّة، وليس هذا بتناقضٍ من ابن رشد، بل التوفيق بين كلاميه مُتَيَسَّرٌ، ذلك أن ابن رشد يرى أن في الشَّرْعِ ظاهراً وباطناً، وفي توضيح ذلك يُبيِّنُ ابنُ رشد أن الشَّرْعَ قد جاء لإثبات أمور جَلِيَّة يُسميها ابنُ رشد «أصول الاعتقاد» أو «مبادئ الشرع» — وقد سلف بيئتها فيما تقدَّم — وجاء أيضاً لإثبات أمور خَفِيَّة لا تُعَلِّمُ إلا بالبرهان، ثم يُوضِّحُ أن الله سبحانه وتعالى «قد تَلَطَّفَ فيها لعباده، الذين لا سبيلَ لهم إلى البرهان — إما من قِبَلِ فِطْرِهِمْ، وإما من قِبَلِ عَادَتِهِمْ، وإما من قِبَلِ عَدَمِهِمْ أسبابَ التعلُّم — بأن ضَرَبَ لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يُمكنُ أن يقع التصديقُ بها بالأدلة المُشْتَرَكَة للجميع، أعني: الجدلية والحظائية».

قال: «وهذا هو السببُ في أن انقَسَمَ الشَّرْعُ إلى ظاهر وباطن، فإنَّ الظاهر: هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن: هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»⁽⁵¹⁾.

قلت: وعلى هذا فإنَّ الوجهَ واليدَ والعينَ والقَدَمَ وما أشبهها مما ورد في الكتاب والسنة: هو من الظاهر عند ابن رشد، لأنها أمثالٌ مضروبةٌ لمعانٍ وراءها.

والسؤال الآن: ما هو موقفُ ابن رشد مما يُسميه بالظاهر: هل يجبُ — أو: يجوز — اعتقاده؟ أم لا يجوز، وإنما يجبُ اعتقادُ الباطن فقط؟

قال ابنُ رشد: «إنَّها ظاهراً من الشرع لا يجوزُ تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ: فهو كثر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة»، يعني بهذا القسم: الأمور الجلية.

قال: «وها هنا أيضاً ظاهرٌ يجبُ على أهل البرهان تأويله، وحَمَلُهُمْ إياه على ظاهره كُفْرٌ، وتأويلُ غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كُفْرٌ في حَقِّهِمْ أو بدعة، ومن هذا الصَّنْفِ آيةُ الاستواء، وحديثُ التزول، ولذلك قال عليه السَّلَامُ في السوداء إذ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ اللَّهَ فِي السَّمَاءِ: «أَعْتَقْتُهَا، فَإِنَّمَا مُؤْمِنَةٌ»⁽⁵²⁾، إذ كانت ليست من أهل البرهان.

والسببُ في ذلك: أنَّ الصَّنْفَ من الناس الذين لا يقعُ لهم التصديقُ إلا من قِبَلِ الشَّخْصِ — أعني أنهم لا

(48) كذا في الأصل، والصواب أن يقول: واجب الوجود لا في الجوهر، أو أن يقول: واجب الوجود بإطلاق، وإلا فلا تستقيم العبارة مع كلامه السابق.

(49) ويُضَرِّحُ ابنُ رشد بهذا السمعين في موضع آخر من «مخافت النيهات»، فيقول في (ص481) منه: «اللَّهُ ليس بساكن ولا مُتحرِّك».

(50) ابن رشد، مخافت النيهات ص427. مع عدم موافقتي ابنُ رشد في وُصَفِ بعض أجزاء العالم بأنها أزلية، لكن السمراد هنا توضيح ما يراه ابنُ رشد من أن الله سبحانه وتعالى لا يُوصَفُ بالجسمية.

(51) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص109 — 110.

(52) أخرجه مسلم في «صحيحه» (537) من حديث معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه، وفي الحديث كلام طويل من حيث صحة هذا اللفظ، ومن حيث معناه — إن صحَّ — ، وانظر كلام الإمام الكوثري رحمه الله تعالى فيه في تعليقاته على «الأسماء والصفات» للحافظ البيهقي.

يُصَدِّقُونَ بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه — يَعْسُرُ وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء مُتَسَخَّصِلٍ، ويدخل أيضاً على مَنْ لا يفهم من هذه النسبة إلا المكان — وهم الذين شَدَّوا على رُتْبَةِ الصَّنْفِ الأول قليلاً في النظر⁽⁵³⁾ — : اعتقادُ الجسمية. ولذلك كان الجوابُ لهؤلاء في أمثال هذه أمَّا من المشابهات، وأنَّ الوقْفَ في قوله تعالى: (وما يعلمُ تأويله إلا الله)، وأهلُ البرهان مع أنهم مُجمِعُونَ في هذا الصَّنْفِ أنه من السُّمُوءِ، فقد يَختلفون في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كلِّ واحد من معرفة البرهان.

وها هنا صِنْفٌ ثالثٌ من الشرع مُتَرَدِّدٌ بين هذين الصَّنْفَيْنِ يَقَعُ فيه شكٌّ، فيُلحِقُهُ قومٌ من يتعاطى السُّنْطَرَ بالظاهر الذي لا يجوزُ تأويله، ويُلحِقُهُ آخرون بالباطن الذي لا يجوزُ حَمْلُهُ على الظاهر للعلماء، وذلك لِعَوَاصِةِ هذا الصَّنْفِ واشتباهِه، والمخطئُ في هذا معذورٌ، أعني: من العلماء»⁽⁵⁴⁾.

ثم مثل على هذا القسم بالاختلاف في صفات السمعاد وأحواله — بعد الاتفاق على إثبات أصل وجوده — ، ثم قال: «ويُشْبِهُ أن يكون المخطئُ في هذه المسألة من العلماء معذوراً، والمُصِيبُ مشكوراً أو مأجوراً، وذلك إذا اعترف بالوجود وتَأَوَّلَ فيها نحواً من أنحاء التأويل، أعني: في صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التأويلُ لا يُؤدِّي إلى نفي الوجود، وإنما كان حَحدُ الوجود في هذه كُفْراً؛ لأنه في أصل من أصول الشريعة، وهو مما يَقَعُ التصديقُ به بالطرق الثلاث السُّمُوتَرَكَةَ للأحمر والأسود. وأما مَنْ كان من غير أهل العلم: فالواجبُ عليه حملها على ظاهرها، وتأويلها في حَقِّه كُفْرٌ؛ لأنه يُؤدِّي إلى الكفر، ولذلك ما نرى⁽⁵⁵⁾ : أن مَنْ كان من الناس فَرَضَهُ الإيمانُ بالظاهر، فالتأويلُ في حَقِّه كُفْرٌ، لأنه يُؤدِّي إلى الكفر، فَمَنْ أفسأه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافرٌ، ولهذا يحسبُ أن لا تُثَبِّتَ التأويلاتُ إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا مَنْ هو من أهل البرهان، فأما إذا أُثَبِّتَتْ في غير كتب البرهان واستعملَ فيها الطرقُ الشعرية والسخطابية أو السجدية، كما يَصْنَعُهُ أبو حامد — يعني الإمام الغزالي — ، فخطأً على الشرع وعلى الحكمة، وإن كان الرجلُ إنما قَصَدَ خيراً، وذلك أنه رام أن يُكْتَسَرَ أهلُ العلم بذلك، ولكن كَثُرَ بذلك أهلُ الفساد، بدون كثرة أهل العلم»⁽⁵⁶⁾.

قلت: هذا هو موقفُ ابن رشد الصريح في هذه المسألة، فإنه يرى أن الظاهر الذي ورد مثلاً مضرورياً لإثبات معانٍ خَفِيَّةٍ وراءه: يحسبُ على أهل البرهان تأويله، ويُصَرِّحُ ابنُ رشد بأنَّ «حَمْلَهُمْ إياه على ظاهره كُفْرٌ»، في الوقت الذي لا يجوزُ — عنده — لغير أهل البرهان تأويله، لأنَّ «إخراجَه عن ظاهره كُفْرٌ في حَقِّهم أو بدعة»، ويمثِّلُ ابنُ رشد لذلك بآية الاستواء، وحديث التزول، وكلاهما مما يُوهِمُ الجسمية، أو: مما يلزم منه التجسيم إن حُمِلَ على ظاهره، ومثلهما: إضافة الوجه، واليد، والعين، والقدم، والحركة، إلى الله سبحانه.

وإذا تَقَرَّرَ هذا، وعلمنا موقفُ ابن رشد من هذا الظاهر، فإنه لا يَصْعُبُ علينا حينها فَهْمُ كلامه الأول الذي كان مُوهِمًا اعتقاده الجسمية، لأنَّ قوله فيه: إنَّ الجسميَّةَ «إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقربُ منها إلى نفيها، وذلك أن الشَّرْعَ قد صرَّحَ بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز، وهذه الآياتُ قد تُوهِمُ أن الجسمية هي له من الصفات التي فَضَّلَ فيها الخالقُ المخلوقَ، كما فَضَّلَهُ في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مُشْتَرَكَةٌ بين الخالق والمخلوق،

⁽⁵³⁾ أي: ارتفعوا عن الصنف الأول في النظر.

⁽⁵⁴⁾ ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 111 — 112.

⁽⁵⁵⁾ أي: الذي نرى ونعتقد.

⁽⁵⁶⁾ ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 113.

إلا أنها في الخالق أتم وجوداً»⁽⁵⁷⁾، قوله هذا ينبغي أن يفهم حسب ما يراه هو أيضاً في مسألة الظاهر والباطن. ويزيد ابن رشد موقفه في الظاهر والباطن بياناً فيقول: «كلُّ ما يَسْتَطَرِّقُ له من هذه تأويل لا يُدْرِكُ إلا بالبرهان، ففَرَضُ الخواصِّ فيه: هو ذلك التأويل، وفَرَضُ الجمهور: هو حَمْلُها على ظاهرها في الوجهين جميعاً، أعني: في التصور والتصديق، إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك».

ويُصَرِّحُ بعد هذا بأسطر بأنَّ «الجمهور الذين لا يقدرّون على أكثر من الأقاويل الخطائية» يعني: عامة الناس، أنَّ «فَرَضَهُم إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلاً».

ثم يقول ابن رشد: «الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

— صنف: ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطايون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحدٌ

سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

— وصنف: هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.

— وصنف: هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني: صناعة الحكمة⁽⁵⁸⁾.

وهذا التأويل ليس ينبغي أن يُصَرِّحَ به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور، ومتى صُرِّحَ بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها — وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المُشْتَرَكَة — أفضى ذلك بالمُصَرِّح له والمُصَرِّح إلى الكفر؛ والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المُؤَوَّل، فإذا بطلَ الظاهر عند مَنْ هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المُؤَوَّلُ عنده، أده ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة، فالتأويلات ليس ينبغي أن يُصَرِّحَ بها للجمهور، ولا أن تثبت في الكتب الخطائية أو الجدلية، أعني: الكتب التي الأقاويل الموضوععة فيها من هذين الصنفين، كما صنع ذلك أبو حامد»، يعني: الإمام الغزالي.

ثم قال: «وأما المُصَرِّحُ بهذه التأويلات لغير أهلها فكافراً لمكان دُعائه الناس إلى الكفر، وهو ضدُّ دعوى

الشارع، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة»⁽⁵⁹⁾.

قلت: تقسيم ابن رشد ما جاء في الشرع إلى ظاهر وباطن، وما بناه على هذا التقسيم بعد ذلك من التفریق بين الناس فيما يجب عليهم اعتقاده: محلُّ إشكال، وفيه نَسْطَرٌ طويل، ولست ممن يُوافقه عليه، ولا أعني بذلك أنه ليس في نصوص الشرع ما ورد بلفظ يدلُّ بظاهره على معنى، والمُرَادُ منه معنى آخر غير ما دلَّ عليه الظاهر، فإن ذلك موجودٌ لا يُنكَرُ، وليس هو بقليل أيضاً، وهو داخلٌ تحت باب الحقيقة والمجاز، ولكني أقول: إنه لا ينبغي أن تُفَرَّقَ بين الناس — عامةً وخاصَّةً، علماءً وجماهير — فيما يجب اعتقاده.

فإذا كان المُرادُ من اللفظ السمعني الظاهر منه: فالواجب على الناس كافة اعتقادُ هذا الظاهر.

وإذا كان المُرادُ منه معنى آخر، ليس هو ظاهر معناه، لاستحالة نسبة هذا الظاهر إلى الله سبحانه: فالواجبُ على

الناس كافة اعتقادُ نفي نسبة هذا الظاهر إليه سبحانه وتعالى، ثم ليس عليهم أن يُعَيَّنوا جميعاً المعنى المراد بعد صَرَفِهِ عن ظاهره، بل إما أن يُفَوِّضُوا علمه إلى الله تعالى، أو أن يُعَيَّنَهُ بعضُ العلماء اجتهاداً، ويُقلِّدَهُ عامة الناس فيه، فإنه أمرٌ مَظنونٌ يصحُّ فيه التقليدُ.

⁽⁵⁷⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 60.

⁽⁵⁸⁾ يُفهم هذا التقسيم بأن يُعلم أن القياس — عند السناطقة — إن كانت مقدماته يقينية فهو برهان وحجّة، وإن كانت مشهورة عموداً عند قوم خطائي، وإن كانت إزاعات على خصم فهو جدلي، وإن كانت كاذبة ظاهرة الكذب فهو سُطْطائي، وإن كانت مُحَيَّلة فهو شعري. قاله الإمام الغزالي في «معارج القلس» ص — .

⁽⁵⁹⁾ ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 118 — 120.

وابنُ رُشدٍ يمنعُ هذا، ويُشدِّدُ على مَنْ يُعْشِي التَّأْوِيلَ بينَ النَّاسِ، ويمنعُ من إخراجِ النَّاسِ عن اعتقادِ الظَّوَاهِرِ، ويرى أن في ذلك حَسْمَ النَّاسِ على الكُفْرِ، ظناً منه أن العامي إذا عَلَّمَ التَّأْوِيلَ خرجَ عن اعتقادِ الظَّاهِرِ، ولم يعتقدِ الباطنَ، وليس ذلك بصحيحٍ، وأضربُ مثلاً واحداً على ذلك، وهو حديثُ التَّزْوَلِ، وقد مثَّلَ به ابنُ رُشدٍ — فيما سلفَ — على الظَّاهِرِ الذي يجبُ على أهلِ البرهانِ تأويله، لأنَّ حملَه على ظاهره في حقِّهم كُفْرٌ، ولا يجوزُ ذلكَ لغيرهم، لأنَّ إخراجَه عن ظاهره كُفْرٌ في حقِّهم أو بدعة.

وحديثُ التَّزْوَلِ — وهو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَزُلُّ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فيقول: هل من مستغفرٍ فأغفرَ له، هل من سائلٍ فأعطيَه، هل من داعٍ فأجيبَه»⁽⁶⁰⁾ — فيه على ظاهره نسبةُ الحركةِ إلى اللهِ عزَّ وجلَّ، لأنَّ التَّزْوَلِ انتقلَ من علوِّ إلى سُفْلٍ، وقد ثبتَ تزيُّههُ سبحانه عن الحركةِ والانتقالِ بالأدلةِ العقليةِ البرهانيةِ، فثبتَ أن الحديثَ مصروفٌ عن ظاهره قطعاً.

ثم إنَّ عقولَ عامةِ النَّاسِ (الجماهير) لا تتفهَّمُ هذه الأدلةَ التي ثبتَ بها تزيُّه اللهُ عزَّ وجلَّ عن الحركةِ، ووجَّهَ بها صَرَفُ الحديثِ عن ظاهره، فهل يجبُ أن يُقالَ لهم: إن الحديثَ ليس على ظاهره؟ يرى ابنُ رُشدٍ أنه لا يجبُ ذلكَ، بل لا يجوزُ، لأنهم لا بدُّ أن يفهموا الأدلةَ المذكورةَ حتى يُدرِكوا المعنى المُرادَ من الحديثِ، وهي مما يعلو على أفهامهم، فعليهم إذن أن لا يعتقدوا غيرَ ظاهره. بينما أرى ما يراه أكثرُ علماءِ العقائدِ وأهلِ الكلامِ من أنه لا يجوزُ لهم أن يعتقدوا هذا الظاهرَ، لأنه مستحيلٌ على اللهِ سبحانه، ثم الواجبُ على العلماءِ حتى لا يعتقدوا العوامَ هذا الظاهرَ:

1 — أن لا يُحَدِّثُوا العوامَ بهذه الأحاديثِ، ولذلك كان الإمامُ مالكُ بنُ أنسٍ رضي اللهُ عنه يكرهُ روايةَ أحاديثِ الصُّفَاتِ لعامةِ النَّاسِ.

2 — ما علموه من ذلك — سواءً مما ورد في الكتابِ، أو في السنة — يُصَرِّفُ عن ظاهره في أذهانهم بأدلةٍ إجماليةٍ لا تلو على أفهامهم، ولو كانت خطابيةً، وتُجَنَّبُ تلكَ الأدلةَ البرهانيةَ التي لا يفهمها إلا أهلُ البرهانِ.

3 — تُرَسِّخُ في أذهانِ العوامِ عقيدةَ التزيُّهِ بدوامِ التنبيهِ على الآياتِ الجامعةِ في هذا البابِ، كقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، وقوله: (أفمن يخلق كمن لا يخلق)، وقوله: (ولم يكن له كفواً أحد)، بحيث إذا عارضها مُعارضٌ جزموا بأنه ليس على ظاهره، وإن كانت استحالته هذا الظاهرَ غيرَ معلومةٍ عندهم بالأدلةِ العقليةِ التفصيليةِ، قال الإمامُ الحجَّةُ محمدُ زاهد الكوثريُّ رحمه اللهُ تعالى: «تزيُّه اللهُ جلَّ شأنه عن سِمَاتِ الحُدُوثِ، وعن حلولِ الحوادثِ فيه، مما ثبت في دينِ الإسلامِ بالضرورة، وعلى هذه العقيدةِ جرت الأمةُ من فجرِ الإسلامِ إلى اليومِ»، ثم ساق الآياتِ السِّمَكوريةَ آنفاً، ثم قال: «إلى غير ذلك من آياتِ التسييحِ والتعاليِ الدالةِ على تزيُّهِ اللهِ جلَّ جلاله عن مُشابهةِ المخلوقاتِ في ذاته وصفاته وأفعاله، حتى أصبحت هذه العقيدةُ راسخةً كلَّ الراسوخِ في نفوسِ العامةِ والخاصةِ على حدِّ سواءٍ، بل العامةُ تجدهم أكثرَ تَهَيُّباً من الخوضِ في ذاتِ اللهِ وصفاته من بعضِ مَنْ يُصَفُّ في صَفِّ الخاصَّةِ»⁽⁶¹⁾.

ففي هذا المثالِ — أعني: حديثَ التَّزْوَلِ — يُصَرِّفُ هذا الحديثَ عن ظاهره في أذهانِ النَّاسِ بأنَّ اللهُ لا يُشْبِهُه خلقه لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، ومن مشابتهِ لخلقهِ أن يكونَ متحركاً مثلهم من مكانٍ إلى مكانٍ، وبأن في اعتقادِ نزوله سبحانه إلى السماءِ الدنيا حقيقةً: حلولُ اللهِ عزَّ وجلَّ في بعضِ مخلوقاته، وفيه انتفاعُ الخالقِ بالمخلوقِ، وما أشبه ذلكَ، وهذه أدلةٌ وإن لم تكن برهانيةً، إلا أنها خطابيةٌ تؤدي السَّمْلُوبِ في حقِّ العوامِ.

⁽⁶⁰⁾ أخرجه البخاري (1145) و(7494)، ومسلم (758) من حديث أبي هريرة رضي اللهُ عنه.
⁽⁶¹⁾ الكوثري، المقالات، ص 260.

ولتفهيمهم المعنى السُّرَاد من الحديث تُضْرَبُ لهم الأمثالُ من لغة العرب، كقولهم: نزلتُ عند أمر فلان، إذا أجبته طلبه ولبيته، فزولُه سبحانه وتعالى مثالٌ مضربٌ للتعبير عن فتحه بابَ الإجابة.

وبهذا يتبينُ أنَّ اعتقادَ العالمِ والعالميِّ واحدٌ، وإنما يفترقان في كون العالمِ حازمٌ باعتقاده عن علم، أعني: عن دليلٍ تفصيلي، بخلافِ العاميِّ فإنه حازمٌ باعتقاده عن دليلٍ إجمالي، ويصحُّ اعتقاده أيضاً عن تقليد، وإن كان عاصياً مُقَصِّراً بترك النظر، على الصحيح المُختار في المسألة.

وهذا ما ذكره الإمام المُجتهدُ سلطانُ العلماء عزُّ الدين ابنُ عبد السلام رحمه الله تعالى، حيثُ ذكر في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» حقوقَ الله عزَّ وجلَّ على عباده، فذكر ثلاثة عشر حقاً، أولها: «معرفةُ ذاته سبحانه وتعالى وما يجبُ لها من الأزلية، والأبدية، والأحدية، وانتفاء الجوهرية، والعرضية، والجسمية، والاستغناء عن السُّوجبِ والسُّوجدِ»، ثم ذكر حقوقاً أخرى كعرفة حياته وعلمه وإرادته وقدرته ... إلخ، ثم ذكر الحقَّ الرابعَ عشر، قال: «اعتقادُ جميع ما ذكرناه في حقِّ العامة، وهو قائمٌ مقام العلم في حقِّ الخاصة، لِمَا في تَعَرُّفِ ذلك من السَّمَنَّةِ الظاهرة للعامة، فإنَّ اللهَ كَلَّفَ الخاصَّةَ أن يعرفوه بالأزلية، والأبدية، والتفردُ بالإلحسية، وأنه حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، مُريدٌ، سميعٌ، بصيرٌ، مُتَكَلِّمٌ، صادقٌ في أخباره، وكَلَّفَ العامَّةَ أن يعتقدوا ذلك لُغُسْرَ وقوفهم على أدلة معرفته، فاجتري منهم باعتقاد ذلك».

فانظر كيف جعل الاعتقادَ واحداً في حقِّ الخاصة والعامة، وإنما فَرَّقَ بينهم في كون الاعتقاد عن دليل أو عن غير

دليل.

ثم قال: «وأما كونه عالماً بعلم، قادراً بقُدرة، فإنه مما يلتبس، وقد اختلف الناسُ فيه لالتباسه، وكذلك القولُ في قَدَمِ كلامه، وفي أنَّ ما وَصَفَ به نفسه من الوجه واليدين والعينين: صفاتٌ معنويةٌ قائمة بذاته، أو هي مُتَأَوَّلَةٌ بما يرجعُ إلى الصفات، فَيُعَسَّرُ بالوجه عن الذات، وباليدين عن القدرة، وبالعينين عن العلم»⁽⁶²⁾.

وهذه أمور ليست من ضرورات العقائد، والاختلافُ فيها لا يُفسدُ أصلاً من الأصول، فلذلك اِحْتَمَلِ الاختلافُ فيها، وقُبِلَ من العامة أن لا يجرموا فيها بأحد القولين، بعد إثبات أصلها، وتأمل كيف ذكر قولين في اليد والوجه والعين، ليس منهما اعتقادٌ ظاهرها، لأن اعتقادَ الظاهر يُفسدُ أصلاً من الأصول، وهو التنزيه، أما الاختلافُ فيها: هل هي صفاتٌ قائمةٌ بالذات، كما يعتقدُه بعضُ السلف، أو هي مُؤَوَّلَةٌ، فاختلافُ لا يُفسدُ أصلَ التنزيه، فتأمل الفرقَ بين هذا الكلام وكلام ابن رشد. ثم ما ذكره ابنُ عبد السلام بعد ذلك من تهوين القول بالجهة: فإنَّ السُّرَادَ منه إغذار العامي في هذا الاعتقاد، لأنَّ الأصلَ في اعتقاد الجهة أنه كفرٌ، لأنه يلزم منه كفرٌ، لكن لِمَا كان العامي لا يفهمُ هذه السُّلُزِمَةَ، فإنه لا يُكْفَرُ إن اعتقدها⁽⁶³⁾.

وفرقُ بين إغذار العاميِّ في اعتقاد ظاهر غير مُراد — كما يقول ابنُ عبد السلام — ، وبين القول بأنَّ الواجب على العامي أن يعتقد الظاهر، ولا يجوز له أن يُؤَوَّلَه — كما يقول ابنُ رشد — .

المطلب الثاني: نقض ابن رشد لدليل السُّمُكَلِّمِينَ في نفي الجسمية عن الله تعالى:

يُورِدُ ابنُ رشد إشكالاً على الدليل الذي يعتمدُه السُّمُكَلِّمُونَ في نفي الجسمية عن الله تعالى، ويرى أنه ليس دليلاً برهانياً، ثم يُورِدُ عدَّةَ أمورٍ يلزم منها — في نَظَرِهِ — أن لا يُصَرِّحَ بنفي الجسمية عن الله للجماهير.

أما كلامُه في دليل السُّمُكَلِّمِينَ في نفي الجسمية عن الله جلَّ شأنه، فقد قال: «قالوا: إن الدليل على أنه ليس بجسم: أنه قد تبيَّنَ أنَّ كلَّ جسمٍ مُحدَث، وإذا سُئِلوا عن الطريق التي منها يُوقَفُ على أنَّ كلَّ جسمٍ مُحدَث، سلكوا في ذلك الطريق التي

⁽⁶²⁾ «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام.

⁽⁶³⁾ وكذا لا يُكْفَرُ من اعتقاد الجهة إن صرَّح بنفي ما يلزم عنها من الكفر.

سلكناها من حدوث الأعراض، وأن ما لا يتعزى عن الحوادث حادث، وقد تبين لك — من قولنا — أن هذه الطريق ليست برهانية»⁽⁶⁴⁾.

قلت: دليل المُتَكَلِّمِينَ من أهل السنة الأشاعرة والماتريدية على حدوث الجسم مُرْتَبِّ كالتالي:

«الجسم لا يخلو من الأعراض، والأعراضُ حادثَةٌ، فالجسمُ لا يخلو من الحوادث، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»⁽⁶⁵⁾.

— أما كونُ الجسم لا يخلو عن الأعراض: فابنُ رشد يُسلِّمُ بما ولا يُنكرُها، فإنه قال: «أما المُقَدِّمَةُ الأولى — وهي القائلة بأن الجواهر لا تتعزى من الأعراض — فإن عتوا بما الأجسام المُشارَ إليها القائمة بذاتها، فهي مقدمةٌ صحيحة»⁽⁶⁶⁾.

— وأما حدوثُ الأعراض: فيقولُ ابنُ رشد إنها «مُقَدِّمَةٌ مشكوكٌ فيها»، ويستدلُّ على ذلك بأننا إنما شاهدنا بعض الأعراض، وهي مُحدثةٌ، ولا يلزمُ من ذلك أن تكون سائرُ الأعراض مُحدثةً، ويُضيفُ «أن الزمان من الأعراض، ويعسُرُ تصوُّرُ حدوثه، وذلك أن كلَّ حادثٍ فيجبُ أن يتقدَّمه العَدَمُ بالزمان، فإنَّ تَقَدُّمَ عَدَمِ الشيء على الشيء لا يُتصوَّرُ إلا من قِبَلِ الزمان»⁽⁶⁷⁾.

— وأما كونُ كلِّ ما لا يخلو عن الحوادث حادثاً: فابنُ رشد يُشكِّكُ في صحته أيضاً، فيقول: «ليس يلزمُ عنه حدوثُ السَّحَلِّ، أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يُمكنُ أن يُتصوَّرَ السَّحَلُّ الواحدُ — أعني: الجسم — تتعاقبُ عليه أعراضٌ غيرُ متناهية، إما مُتضادَّة، وإما غيرُ مُتضادَّة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثيرٌ من القدماء في العالم أنه يتكوَّن واحدٌ بعد آخر»⁽⁶⁸⁾.

قلت: أما تشكيكه في حدوث الأعراض فليس بصحيح، والأدلة على حدوث الأعراض كثيرة، من أبرزها: أن «الأعراض مُمتنعة البقاء، وكلُّ مُمتنع البقاء فهو حادثٌ مسبوقٌ بعَدَمِ نفسه، فكلُّ واحد من الأعراض حادثٌ مسبوقٌ بعَدَمِ نفسه. وعند ذلك: إما أن تكون مُتعلِّقة في وجودها إلى غير النهاية، أو هي مُنتهية إلى عَرَضٍ ليس وراءه عَرَضٌ آخر. الأول: مُحالٌ؛ لامتناع حوادث لا أوَّلَ لها»⁽⁶⁹⁾، فلم يبقَ إلا القسم الثاني، وهو أن تكون حُملتها مُتناهيةً ومسبقوةً بالعَدَمِ، فتكون حادثَةً»⁽⁷⁰⁾.

وما ذكره ابنُ رشد من عُسْرِ تصوُّرِ حدوثِ الزمان غير سديد أيضاً، لأنه مبنيٌّ على أن الحادث: هو ما سبقَ بالعَدَمِ، أو: ما كان معدوماً، ثم صار موجوداً. وتفسير الحادث بهذا قد قال به بعضُ العلماء، ولكن أورد الأمدِيُّ عليه إشكالات، واختار في آخر الأمر أن «الحادث: هو السُّمُوجُودُ الذي ليس بأزلي»⁽⁷¹⁾، وعلى هذا التفسير لا يعسُرُ تصوُّرُ حدوثِ الزمان، بمعنى أنه ليس بأزلي، لا بمعنى: أنه تقدَّمه زمانٌ كان فيه معدوماً.

على أن قول ابنِ رشد: «إنَّ تَقَدُّمَ عَدَمِ الشيء على الشيء لا يُتصوَّرُ إلا من قِبَلِ الزمان» ليس بصحيح، فقد

⁽⁶⁴⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 61.

⁽⁶⁵⁾ انظر هذا الدليل في «الانقصاد في الاعتقاد» للغزالي ص 20 وما بعدها، و«الإشارة في أصول الكلام» للرازي ص 72، وغيرهما من كتب العقائد عند الأشاعرة.

⁽⁶⁶⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 31.

⁽⁶⁷⁾ المرجع السابق، ص 33.

⁽⁶⁸⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 34 — 35.

⁽⁶⁹⁾ سياقي الكلام على هذه المسألة قريباً.

⁽⁷⁰⁾ الأمدِيُّ، أفكار الأتكار، 2 : 539 باختصار يسير.

⁽⁷¹⁾ المرجع السابق، 2 : 508.

ذكروا «أن أقسام التقدّم خمسة، وهي: التقدّم بالعليّة، والطّبع، والشّرف، والرّتبة، والزمان»، وقد أبطل الأمدئي أن يكون تقدّم العدم على الوجود بالعليّة، أو بالشّرف، أو بالرتبة، ويبيّن أنه يلزم من القول بتقدّم العدم على الوجود بالزمان: «أن يكون زمان العدم السابق أزلياً، ضرورة كون العدم أزلياً، ويلزم من قديم الزمان قديم الحركة، إذ هو من عوارضها، ومن قديم الحركة قديم الجسم، إذ هي من عوارضه، وذلك يجرّ إلى قديم العالم».

فلم يبقَ إلا أن يكون تقدّم العدم على الوجود بالطّبع، وقد قال الأمدئي: «تفسير حدوث العالم بتقدّم العدم عليه بالطّبع مُستلّم، فإن العالم مُمكن الوجود بذاته، ومُمكن الوجود بذاته لا يكون مُستحقاً للوجود من ذاته، بل من غيره، بخلاف العدم⁽⁷²⁾، وما يكون مُستحقاً بالذات، يكون أقدم بالطّبع مما هو مُستحقّ بالغير»⁽⁷³⁾.

وأما قولهم: إن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فلأن الحادث ما له أول، أو: ما ليس بأزلي، فمما لا يخلو عن الحوادث: لا يخلو عما له أول، فلا بدّ أن يكون له أول، أو: لا يخلو عما ليس بأزلي، فلا بدّ أن يكون ليس بأزلي⁽⁷⁴⁾، وبعبارة أخرى: «لأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزلى: لزم ثبوت الحادث في الأزلى، وهو مُحال»⁽⁷⁵⁾.

ولا يتمّ نقض ذلك إلا بتصور تعاقب أعراض غير متناهية في جهة الماضي، فعندها لا يلزم من حدوثها حدوث ما لا يخلو عنها، وهذا ما جوّزه ابن رشد بقوله: «يُمكن أن يُتصوّر المَحَلُّ الواحد — أعني: الجسم — تتعاقب عليه أعراض غير متناهية»، وهو مصير منه إلى القول بحدوث لا أول لها، بمعنى: أنه ما من حادث إلا وقبلة حادث، وقد أطل أهل العلم الكلام في إبطال هذا القول في المُطولات، فلتنظر، بل قد ألفت في إبطاله مؤلفات خاصّة⁽⁷⁶⁾.

ومن أهم أدلتهم في إبطال وجود حوادث لا أول: مقابلة آحاد الحوادث الماضية من اليوم مع آحاد الحوادث الماضية من الأمس، فيُقابل كل واحد من إحدى الجملتين بما يقع في درجته من جملة الأخرى، فإما أن يتقابل جميع آحاد الزائد بآحاد الناقص، وذلك مُحال، وإما أن تُقصرَ آحاد إحدى الجملتين — وهي الحوادث الماضية من الأمس — عن الأخرى — وهي الحوادث الماضية من اليوم، فيكون الناقص مُتناهياً، ويكون الزائد عليه بمحادث واحد، أو بحدوث يوم واحد، مُتناهياً أيضاً⁽⁷⁷⁾.

ويدلّ على إبطاله أيضاً: أنه لا نزاع في حدوث كل واحد من الأعراض، وإنما النزاع في حدوث جُملة الأعراض، أي: أن ما من عرض إلا وقبلة عرض، وما من حركة إلا وقبلة حركة، وهكذا، والجواب عنه: «أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن جزئي، فلا يُتصوّر قديم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات»⁽⁷⁸⁾.

ثم يتمّ ابن رشد إشكاله على المُتكلّمين بأن يلزمهم من أقوالهم أنهم يعتقدون التجسيم من حيث لا يشعرون، فيقول: «إن ما يضعه هؤلاء القوم — يعني الأشاعرة — من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات، يُوجِبُ بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه»⁽⁷⁹⁾.

وقد وصّح ابن رشد كلامه هذا قبل ذلك فقال: «الأشعرية يقولون: إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي زائدة على الذات، فيقولون: إنه عالم يعلم زائد على ذاته، وحيّ بجملة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد، ويلزمهم على هذا أن يكون

(72) أي: ممكّن الوجود مُستحقّ للعدم من ذاته، أما الوجود فإمّا يستحقّه من غيره.

(73) الأمدئي، أبحاث الأفكار، 2: 506.

(74) المرجع السابق، 2: 540.

(75) التفازاني، شرح العقائد النسفية، ص 50.

(76) انظر من ذلك: «رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» للإمام الإجمي.

(77) انظر تفصيل هذا الدليل في «الإشارة في أصول الكلام» للرازي ص 75 — 76.

(78) التفازاني، شرح العقائد النسفية، ص 51.

(79) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 61.

الخالقُ جسمًا، لأنه يكون هنالك صفةً وموصوفًا، وحاملٌ ومحمولٌ، وهذه هي حالُ الجسم، وذلك أنَّ الذاتَ لا بدَّ أن يقولوا: إنها قائمةٌ بذاتها، والصفات قائمةٌ بها»⁽⁸⁰⁾.

وقال في «تَهافتِ التهافتِ»: «إن كان مبدأ الموجودات ذاتًا، ذاتَ حياةٍ وعلمٍ وقدرةٍ وإرادةٍ، وكانت هذه الصفاتُ زائدةً على الذاتِ، وتلك الذاتُ غيرَ جسمانيةٍ...، وما كان بهذه الصفة فهو ضرورةً مُركَّبٌ من ذاتٍ وصفاتٍ، وكلُّ مُركَّبٍ فهو ضرورةً يحتاجُ إلى مُركَّبٍ، إذ ليس يُمكنُ أن يوجد شيءٌ مُركَّبٌ من ذاته...، وبالجملة فكما أنَّ لكلِّ مفعولٍ فاعلاً، كذلك لكلِّ مُركَّبٍ مُركَّباً فاعلاً، لأن التركيبَ شرطٌ في وجود المُركَّبِ، ولا يُمكنُ أن يكون الشيءُ هو علتهُ في شرطٍ وجوده، لأنه كان يلزمُ أن يكون الشيءُ علتهُ لنفسه.

ولذلك كانت السعتريةُ في وَضْعِهِم هذه الصفاتِ في المبدأ الأولِ راجعةً إلى الذاتِ، لا زائدةً عليها، على نحو ما يوجدُ عليه كثيرٌ من الصفاتِ الذاتية لكثيرٍ من الموجودات، مثل: كون الشيء موجوداً وواحداً وأزلياً وغير ذلك، أقربُ إلى الحقِّ من الأشعرية»⁽⁸¹⁾.

قلت: ليس هذا محلُّ بسطِ الأدلة على أنَّ صفات المعاني، كالحياة والقدرة والإرادة والعلم، زائدةٌ على الذاتِ، ولكن الذي لا بدَّ منه هنا هو حلُّ هذا الإشكال الذي أورده ابنُ رشد على قول الأشاعرة: إن هذه الصفات زائدة على الذاتِ، وإلزامه لهم القولُ بالتحسيم بناءً عليه.

ومرّدُ هذا الإشكال إلى الخلطِ في فهمِ «الزيادة»، والذي يُريده الأشاعرةُ بقولهم: إنَّ هذه الصفات زائدةٌ على الذاتِ: أنَّ لكلِّ صفةٍ مفهوماً غيرَ مفهوم الذاتِ⁽⁸²⁾.

ثم إن قولَ ابنِ رشد: إنه يلزم من القول بزيادة الصفات على الذات كونه سبحانه وتعالى مُركَّباً من ذاتٍ وصفاتٍ، والتركيبُ صفةُ الأجسام: غيرُ صحيح، ذلك أننا نسلّمُ أنه يلزمنا أن يكون مُركَّباً من ذاتٍ وصفاتٍ، لو قلنا: إنَّ الصفات غيرُ الذاتِ، ولكن من المعلوم أن أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية يرون أنَّ صفاتِ الله عز وجل لا هي هو، ولا هي غيره، فينفون أن تكون صفاته تعالى عينَ ذاته، وأن تكون صفاته تعالى غيرَ ذاته. وبناءً عليه فإنه لا يلزم من القول بأن الصفات زائدة على الذاتِ، أن يكون الموصوفُ بهذه الصفات الزائدة على ذاته مُركَّباً من ذاتٍ وصفاتٍ.

* وأما الأمور التي أوردها ابنُ رشد، والتي يلزم منها — في نَظَرِهِ — أن لا يُصَرِّحَ بنفي الجسمية لعامة الناس، أو ما يُسميهم بـ«الجمهور»، فهي:

أولاً: «أن الجمهور يرون أنَّ الموجود هو المُتخيَّلُ والمحمسوسُ، وأنَّ ما ليس بمُتخيَّلٍ ولا محسوسٍ فهو عَدَمٌ، فإذا قيل لهم: إنَّها هنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيُّلُ، فصار عندهم من قبيل المعلوم، ولاسيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل»⁽⁸³⁾.

ثانياً: «أنه إذا صُرِّحَ بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوكٌ كثيرةٌ مما يُقالُ في المعاد وغير ذلك، فمنها: ما يعرضُ من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة...»، وذكر أن السعترية لَمَّا نفت الجسمية دعاها هذا الاعتقاد إلى نفي الرؤية، وأن الأشاعرة نفت الجسمية، وأثبتت الرؤية، وأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين، فعبَّسَر ذلك عليهم، ولجؤوا في هذا الجمع إلى أقوال سُفُسطائِيَّة»⁽⁸⁴⁾.

ثالثاً: أنه إذا صُرِّحَ بنفي الجسمية وَحَبَّ التصريحُ بنفي الحركة، فإذا صُرِّحَ بنفي هذا عَسَرَ تَصَوُّرُ ما جاء في صفة الحشر من أن الباري سبحانه يطلُّعُ على أهل الحشر وأنه الذي يتولى حسابهم، كما قال تعالى: (وجاء ربك والملك صفاً

⁽⁸⁰⁾ المرجع السابق، ص 55.

⁽⁸¹⁾ ابن رشد، تهافت التهافت، ص 279.

⁽⁸²⁾ انظر هذه المسألة في «الاقتصاد في الاعتقاد» للفرالي ص 84 وما بعدها، وغيره من كتب العقائد.

⁽⁸³⁾ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 61.

⁽⁸⁴⁾ المرجع السابق، ص 61.

(85) صفاً...»

ثم قال: «فيجبُ ألا يُصْرَحَ للجمهور بما يؤولُ عندهم إلى إيصال هذه الظواهر، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حُمِلت على ظاهرها، وأما إذا أُوتت فإنما يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين: إما أن يُسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة، فتتمزقُ الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها.

وإما أن يُقال في هذه كلها إنها من الممتشاهات، وهذا كله إيصالٌ للشريعة ومحوها من النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة»⁽⁸⁶⁾.

رابعاً: «لو كان انتفاء هذه الصفة مما يقفُ عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليلُ صلى الله عليه وسلم في مُحاجة الكافر حين قال له: (ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت)، لأنه كان يكتفي بأن يقول له: أنت جسم والله ليس بجسم، لأن كلَّ جسم مُحدث، كما تقول الأشعرية، وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند مُحاجته لفرعون في دعواه الإلهية، وكذلك كان يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدَّعيه من الربوبية، من أنه جسم، والله ليس بجسم، بل قال عليه السلام: «إن ربحكم ليس بأعور»، فكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة، التي ينتفي عند كل أحد وجودها — ببديهة العقل — في الباري سبحانه»⁽⁸⁷⁾.

قلت: أما الأول: فالجمهور وإن كانوا لا يتخيّلون إلا موجوداً محسوساً، فإنه بإمكانهم أن يتعلّقوا بوجود غير محسوس، وإن لم يتخيّلوه، فقولُ ابن رشد: «فإذا قيل لهم: إن ها هنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيّل، فصار عندهم من قبيل المعدم» ليس بسديد، بل أقول: إذا قيل لهم: إن ها هنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيّل، ولزم أن يحلَّ محلَّه التعلُّق، والتعلُّق هو المطلوب في مثل هذه المباحث، وليس تعقُّل موجود ليس بمتخيّل ولا محسوس. مُحال عليهم، فإنهم يتعلّقون الروح من غير أن يتخيّلوها أو يحسّوها.

وأما الثاني: فلو سلّمنا أن نفي التجسيم يلزم منه نفي الرؤية، أو التشكيك في إمكانية الرؤية على أقل تقدير، فإنه لا يُعدّل عن نفي التجسيم من أجل هذا، فإن التنزيه أصل من أصول العقائد، وإثبات الرؤية فرع من فرووعها، ولا يُسرّك الأصل للفرع، على أن لا تُسلّم أن نفي التجسيم يلزم منه نفي الرؤية، أو التشكيك في إمكانية الرؤية، وللإشاعة الماتريديّة في الجمع بينهما مسالك سديدة، وطرق مفيدة، على خلاف قول ابن رشد بأنها أقوال سُفسطائية، وليس هذا محلُّ بسط الكلام في ذلك.

وأما الثالث: فيقال فيه ما قيل في الذي قبله من أنه لا يُسرّك الأصل للفرع، كيف والأمر هنا أشدُّ، فالرؤية ثابتة جائزة على الله تعالى، بخلاف الحركة فإنها مستحيلة منفية عن الله سبحانه، ولا تُسلّم أن العوامَّ يجب عليهم اعتقاد هذه الظواهر، وأن تأثيرها في النفوس إنما هو في بقائها على ظاهرها وعدم تأويلها، وقد سلّفت مناقشة هذه المسألة فيما تقدّم.

وأما الرابع: فليس بدليل، لأن إبراهيم الخليل عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، قد عدل عن صفات كثيرة مما يقفُ الجمهور على انتفائها، فكان بإمكانه أن يقول: أنت مولود، والله ليس بمولود. أنت تنام، والله لا ينام. أنت تتعب، والله لا يتعب. أنت تموت، والله لا يموت... وما شابه ذلك، وكلها من النقائص الظاهرة عند ابن رشد التي يقفُ الناسُ كلُّهم على انتفائها في حق الله، ومع ذلك عدل إبراهيم عنها، لا لعدم إرادة التصريح بنفيها، بل لإمكان أن يُنزع النمرود فيها، فعدل الخليل عنها وذكر ما لا يُمكنه أن يُنزع فيه أبداً فقال له: (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب). وكذا يُقال فيما ذكر من أمر موسى وفرعون، وأمر الدجال، والله تعالى أعلم.

هذا آخر ما تيسر تحريره في هذا المقام، وكان الفراغ من تحريره صباح يوم الأحد السادس من شوال من سنة 1429 من هجرة خير الأنام، سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، والحمد لله في البداء والختام.

(85) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 62.

(86) المرجع السابق، ص 62 — 63.

(87) المرجع السابق، ص 63.

İbn Rüşd'ün Tenzih, Teşbih ve Tecsim Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım

Ibn Rushd's Approach to the Concepts of Tanzih, Tasbih and Tacsim

Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî

Özet Çeviri: Metin Özdemir

Kelam ilminin en önemli konularından biri de Allah Teâlâ'nın kullarına teşbihten/benzetilmekten tenzih edilmesidir. Ben bu tebliğimde sadece İbn Rüşd'ün söz konusu çerçevedeki yaklaşımını vermeyi hedeflemedim. Bilakis amacım, bu bilgiyi arz etmek yanında, onun doğru tespitleri ile çizgi dışı yaklaşımlarını da sizlere sunmaktır. Gücüm nispetince onun sözlerini tarafsız ve bilimsel bir bakış açısıyla anlamaya, insaf ölçüleri içerisinde de yanlışlarını eleştirmeye çalışacağım.

Konumuzun daha net olarak açıklığa kavuşabilmesi için temel kavramlarımız olan tenzih, teşbih ve tecsimi kısaca açıklamamız yararlı olacaktır: Tenzih, terim olarak Allah'ı yüceliğine yakışmayan her şeyden, bütün ontolojik anlamdaki eksikliklerden ve ister soyut ister başka türlü olsun, O'nun dışındaki bütün varlıklara nispetle bir üstünlük ve yücelik olarak görülen şeylerin tümünden mutlak surette münezzehtir. Teşbih: Allah'ı kendisiyle diğer varlıklar arasında anlamsal olarak ortak olan bir nitelikle nitelendirmektir. Bu tanımda anlamsallığın vurgulanmasına dikkat edilmelidir. Çünkü isimlerde benzerlik olabilir. Ama hiçbir zaman onların anlamsal içerikleri bakımından müşterek oldukları düşünülemez. Tecsim ise, Yüce olan ilahî zâtı cisim olarak nitelendirmektir. Bu tanımda cisimle kastedilen şey, uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret olan üç boyutlu cevherdir. Diğer bir tanıma göre cisim, cevherlerden oluşan bileşik/mürekkep bir varlıktır.

El-Keşf an Menâhici'l-Edille adlı eserinde tenzih konusuna dair bir bölüm açan İbn Rüşd, tenzih konusunu Kur'an bağlamında üç farklı açıdan değerlendirir. Birincisi, dinin Allah'ı bütün eksikliklerden tenzih ederken insanlara önerdiği yöntem, ikincisi, tenzihte dikkate alınması gereken kriterler, üçüncüsü de bu kriterlerin niçin artırılıp eksiltilemeyeceğine dair açıklamalar...

İbn Rüşd'e göre Kur'an Allah'ı teşbih ve tecsimden tenzih konusunda son derece açık bir dil kullanır. Çünkü bu konu telmih ve işaretlere bırakılmayacak kadar ciddi ve önemlidir. Bu bakımdan herkesin Kur'an'ın konuya ilişkin ileri sürdüğü açık prensiplere dayanması gerekir. Bu prensiplerin en önemlilerinden birisi de Allah'ın kendisi dışındaki hiçbir varlığa benzemediğidir. Bu prensip en açık şekliyle şu ayetlerde kendisini gösterir: "Onun benzeri ve dengi hiçbir şey yoktur." "Hiç yaratan yaratmayan gibi olur mu?" Tabii bunlara İhlâs Suresinde zikredilen temel ilkeleri de ilave etmek gerekir. Bunlar burhanî/kesin kanıtlardır. Zira herkes, mahlûkun sıfatlarını

taşıyan bir varlığın Hâlik/yaratıcı olamayacağını fitrî olarak bilir. Bu nedenle İbn Rüşd, yaratılanın Yaratan gibi olamayacağı prensibinden şu açık sonucu çıkarır: "Yaratılanların sıfatları Yaratan'da ya hiç yoktur ya da O'nda, mahlûklarda bulunanlardan tamamen farklı bir anlamda bulunur."

Kısacası, İbn Rüşd'e göre teşbih ve tecsimden tenzih konusunda, dinin tespit ettiği bu temel prensiplere dayanılması gerekir. Çünkü burhanî/kesin delil bu prensiplerden hareketle oluşturulur. Dolayısıyla bütün insanların onlara inanması gerekir. İnanmayanlar ise küfre düşerler. Bu bakımdan hiç kimse onları bilmeme konusunda mazur görülemez. Ayrıca bunların tevili/yorumlanması da caiz değildir. Hatta onların yorumlanması küfür, ya da en azından bidattir.

İbn Rüşd'e göre dinde iki türlü hatadan söz edilebilir. O bunları *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde, felsefe ve din arasındaki ilişkiyi tartışırken kısaca şöyle dile getirir: Birincisi düşünürlerin düşüncelerinde görülen hatalardır. Bunlar mahir bir doktorun tıp sanatında yaptığı hatalardan mazur görülmesi gibi mazur görülürler. Fakat bu meslekten olmayan birisi aynı hatayı işlerse onda mazur görülemez. Diğeri ise asla mazur görülemeyecek olan hatalardır. Eğer bu tür hatalar dinin temel ilkelerinde söz konusu olursa küfür, onların dışındaki konularda gerçekleşirse bidat olur. Bu itibarla İbn Rüşd'e göre burhan ehlinde olmayan, yani kesin delilleri anlama ve kullanma yetisine sahip olmayan insanların onlarla uğraşması küfre ya da en azından bidate sürüklenme tehlikesi bulunduğu son derece yanlıştır.

İbn Rüşd'ün açıklamalarına bakıldığında dinin asılları veya ilkelerinden birinin inkâr ve tevil edilmesini İslâm dışına çıkmak olarak nitelediğini görmekteyiz. Ancak kişi bazı sıfatları veya furûât kapsamındaki bazı hususları inkâr veya tevil ettiğinde İslâm dışına çıkmaz. Çünkü bunlar muhtemel hususlardır, yeter ki asıllardan birini inkâr etmeye götürmesin. Dolayısıyla kişi tenzih hususunu temelde kabul ettikten sonra bunun alt kısımları içinde kalan hususlarda farklı düşüncelere sahip olabilir.

İbn Rüşd'e göre insanlar delilleri anlama ve kullanma bakımından üç gruba ayrılırlar. Hitabî/ikna etmeyi amaçlayan retorik söylemlere, cedelî/zan ifade eden önermelerden kurulu kıyaslara dayalı delil ve burhanî/kesin bilgi veren önermelere dayalı delillere dayananlar. İbn Rüşd, insanlardan çoğu fitratları gereği ya da yetişme tarzları ve öğrenim imkânları gibi harici faktörlerden dolayı burhanî delillere yatkın değildirler. O kelimacıları bu üç grup içerisinde ikinci sıraya, yani cedel ehli arasına yerleştirir. Bu yüzden onların kullandıkları bazı delilleri çok sıkı bir şekilde tenkit eder. Aşağıda bunlardan yalnızca birisi özet olarak sunulmaktadır.

İbn Rüşd, kelimacıların Allah'ın cisimle nitelendirilmesini red sadedinde onların kullandıkları delilleri eleştirirken özet olarak şunları söyler:

Ehl-i Sünnet'in Eşarî ve Maturudî kanadına mensup olan kelimacılar, Allah'ın cisim olmadığına delil getirirken, "her cisim muhdestir" önermesinden

hareket ederler. Onlar bu fikre arazların hâdis/sonradan olmasını temel gerekçe olarak gösterirler. Çünkü cisimler arazlardan ayrı düşünülemez. Arazlar ise hâdistirler. Buradan çıkacak temel sonuç ise, "hâdislerden/sonralı nesnelere arınması mümkün olmayan her şeyin hâdis olduğudur." İbn Rüşd'e göre bu yöntem burhanî değildir.

İbn Rüşd, bu çıkarımda, cismin arazlardan ayrı düşünülmemeyeceği fikrini kabul eder. Ancak o, cevherlerin arazlardan ayrı düşünülmemeyeceği fikrinin aynı açıklıkla kabul edilemeyeceğini düşünür. Zira ona göre, kelamcılar eğer bununla kendi başlarına bulunan, dolayısıyla kendilerine işaret edilebilen cisimleri kastediyorlarsa bu doğru bir önermedir. Fakat İbn Rüşd, "arazların hadis oldukları" önermesinin şüpheli olduğu kanaatindedir. Nitekim ona göre bazı arazların hadis olması bütün arazların hadis olmasını gerektirmez. O buna zaman kavramını örnek olarak gösterir. Ona göre zamanın hüdûsunu/sonralığını tasavvur etmek zordur. Çünkü her hâdisin yokluk/adem ile öncelenmesi gerekir. Yokluğun bir şeyi öncelemesi ise ancak zaman kavramıyla mümkündür. Sonuç olarak İbn Rüşd, kelamcılarının delillerini, tenkite açık olduklarından dolayı burhan sınıfına koymaz.

Burada yöntem açısından İbn Rüşd'ü bazı konularda haklı bulmak mümkün olsa da onun kelamcılara yönelttiği eleştirilerin eleştiriye açık olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin onun zaman kavramıyla ilgili söyledikleri doğru değildir. Zira onun zamanla ilgili iddiası, hâdisin/sonralının yoklukla öncelenen ya da yok iken sonradan var olan şey olduğu tezine dayanır. Fakat Amidî gibi bazı bilginler bu teze karşı çıkarlar. Amidî hâdisi "ezelî olmayan mevcut" olarak tanımlar. Bu yoruma göre zamanı hâdis/sonralı olarak tasavvur etmek hiç de güç değildir. Onun ezeli olmayışı, o yokluk halindeyken kendisini başka bir zamanın öncelediği anlamına gelemeyeceğinden rahatlıkla hâdisin ezeli olmayan bir mevcut olduğu söylenebilir. Bu anlamda zaman da hâdis bir nesne olarak kabul edilebilir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, İbn Rüşd, dinin temel ilkelerinde burhana dayanılması gerektiği ve konumuz bağlamında Kur'an'ın bize burhani delillere esas teşkil eden prensipler sunduğu şeklindeki tezinde haklıdır. Ancak onun, kelamcılarını bütünüyle cedel ehli arasında görerek yaptığı eleştirilerin tümünde aynı ölçüde haklı ve insafli bir yaklaşım içerisinde olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü kelamcılar da sonuçta onun kullandığı Kur'anî prensiplere bağlı kalarak teorik bir zemin oluşturmaya çalışmaktadırlar. Bu zemin onun kullandığı temel Kur'anî prensiplerle açıkça çatışmadığı sürece onları İbn Rüşd'ün yaptığı gibi bütünüyle mahkûm etmek doğru olmaz.

XII. BÖLÜM / PART XII

MANTIK SİSTEMİ VE TIP /

THE SYSTEM OF LOGICS AND PHYSICS

Editör: Galip YAVUZ

Bağdat'tan Endülüs'e Mantık Geleneği ve İbn Rüşd

The Logical Tradition From Baghdad to Andalus and Ibn Rushd

Ahmet Kayacık

İslâm Dünyasında düşüncenin gelişiminin tarihi seyri incelendiğinde, onun farklı merkezlerde yer edindiğine şahit oluruz. Kaçınılmaz bir şekilde Mantık ilmi de bu gelişime tabi olmuştur.

Mantık ilminin İslâm dünyasına girişi İskenderiye okuluna kadar gider. İslâmiyet'ten sonra ilk fetih dalgalarının devam ettiği sırada, İskenderiye Okulu, akli ilimlerin İslâm âlemine nakledilmesi konusunda büyük rol oynamıştır. (Keklik, 1969: 37) İskenderiye Okulu'nda, iki türlü öğretim tarzı vardı: Resmî dersler ve bir tür mezuniyet semineri. Dersler, esasen yorumla ilgiliydi; bu yüzden onlar, yorum yapmak zorunda idiler ve gerçekte mevcut olan Aristoteles şerhlerinin birçoğu, işte bu derslerin ürünüdür. Metinlerin yorumlanması ve bu sistemin Bağdat Okulu'na ulaşımında Süryani okulların/akademilerin payı inkâr edilemez. Hristiyan kökenli kimseler, özellikle tercümeler yoluyla, Yunan kültür ve biliminin Bağdat'a ve İslâm dünyasına geçişinde önemli roller oynamışlardır. Süryani akademilerindeki eğitim programlarına denk olan ve Bağdat Okulu'nda uygulanan şerh yöntemi de, muhtemelen İskenderiye Okulu'nda izlenen bir yöntem idi. Öğretim amaçlı olan bu şerhlerde üçlü bir yapı vardı: Kısa şerhler veya özetler, orta şerhler ve büyük şerhler. (Rescher, 1964: 36).

İslâm dünyasında mantık ilminin gelişim noktalarından biri de, mantık ile tıp arasındaki bağıdır. Pratisyenlerin eğitiminde, mantık uzun süre merkezî bir rol oynamıştır; bu sebeple bu olay, 9–11. yüzyıllardaki dönemde, mantığın gelişimi için temel bir neden olarak görülmüştür. (Rescher, 19). Tıp ile mantık arasındaki bu bağlantı, Galen'e aittir. (İ.F.Hüseyin, 1991: 42).

Buradaki faaliyetler, canlılığını kaybedince, mevcut olan ilmi faaliyetler başka yerlere taşınmaya başlamıştır. (İslâmiyet'in ortaya çıkışından sonra) öğretim İskenderiye'den Antakya'ya geçti. (Meyerhof, 1980: 61-62). Antakya Okulu, Ömer b. Abdülaziz (717-720) devrinde Antakya'ya göç etmiş olan (Kumeyr, 1992: 130), İskenderiye Okulu'nun bir devamıdır. Antakya Okulu'nun faaliyetleri ilgili olarak söylenebilecek şey, bu yeni okulda Süryanice'ye tercüme işine yönelme olduğudur. (Meyerhof, 69) Antakya Okulu daha sonra Harran'a taşındı. Okulun buradan Bağdat'a nakli ise, Mu'tadit (892-901) zamanında olmuştur. (Meyerhof, 71)

Bağdat Okulu'na gelince; bu okulun faaliyetleri genelde miladi 10. yüzyıl olarak gösterilirse de, buradaki çalışmaları tam bir kesinlik ve keskinlik içerisine sığdıramayız. İslâm dünyasındaki tercüme hareketi Bağdat Okulu'na

kadar ulaşmıştır. Hatta bu dönemdeki (h.4./m.10.y.y.) çalışmalar, tercümenin üçüncü sahası olarak görülür ve burada eski tercümelerin tekrar gözden geçirilerek edisyonlarının yapıldığı belirtilir. (Peters, 1968:60). Bunlar, Aristoteles hakkındaki bir çalışma için, Huneyn öncesi dönemden versiyonlar ve onun okulundan seçilmiş olan belli bir müfredat ortaya koydular. Mevcut olan en iyi Yunanca şerhleri kullanarak, Aristoteles felsefesinin öğretimi konusunda düzenli bir gelenek kurdular." (Walzer, 1962: 7)

Bağdat Okulu, bir mantık, bir felsefe okulu olmakla beraber, aynı zamanda bir tıp okulu idi. Tıbbî eğitim için Bimaristanlarda hocalık yapan kimseler, doktor olmalarının yanında, bazıları filozoftur. İslâm düşüncesinde mantığa en yüksek düzeyde ilginin olduğu yer Bağdat Okulu'dur. Bu döneme, neredeyse tamamen mantıksal çalışmalar hâkim olmuş ve durum sadece mantıksal çalışmaların tekeliyle bilinir hale gelmiştir. Mantık ilmi, o dönemde araştırmacılar için özel bir ilgiye sahipti ve mantık öğrenimi/bilgisi, kültürlü olmanın özelliklerinden biri idi. (Rescher, 14). Bu da Aristoteles'in Organon'u etrafında yapılan orijinal çalışmaların ortaya konmasıyla kendisini göstermiştir.

Bu okulun mensuplarının ilgisi, temel olarak mantık üzerine olmakla beraber, özelden Aristo'nun mantık kitaplarının şerh edilmesidir. Bağdat Okulu, bütününde mantıkçılar okulu olarak adlandırılır. (Rescher, 157). Çünkü onun temel katkıları, özellikle mantık alanında görülmüştür. Huneyn b. İshak okuluyla başlamış olan Yunan mantık eserlerinin, Arapçaya tercüme zincirinin tamamlanması sağlanmış ve bazen de Aristo'nun konularını aşan daha geniş çalışmalar yapılmıştır. (Rescher, 1963:105). Bağdat Okulu, aynı zamanda, mantığın sadece tıbbî, dinî veya ilmî çalışmalar için yardımcı öğretim olmaktan çok, pozitif inceleme ve araştırmalar için bir alan olarak yeniden canlanmasını sağlamıştır. (Rescher, 46).

Miladi 10. asır boyunca Bağdat Okulu, mantıksal çalışmalardaki merkezî özelliğini korumuştur. Ancak bu durum, mantıkla ilgili çalışmaların, Bağdat dışındaki diğer büyük kültür merkezlerinde yayılmaya başlayınca değişmiş; (Rescher, 39) bunun sonucu olarak, İslâm âleminin diğer bölgelerinde çok sayıda mantıkçı mevcut olmuştur. 920 yılı civarında, Bağdat dışında hiçbir Arap mantıkçı yer almazken; bir asır sonra 1020'de, önceki tek merkezin dışındaki diğer merkezlerde birçok mantıkçı bulunur hale gelmişti. Bu nedenle, 10. yüzyıl Arap mantığının en önemli olayı, Bağdat Okulu'nun ortaya çıkışı/yükselişi ve gerileyişidir. (Rescher, 46).

Bağdat okulunun çökmesinden sonraki dönemde mantıkla ilgili çalışmalarda, mantık artık Aristo'nun eserlerini incelememiş; mantık kitapları da Aristo şerhleri olmayıp, eğitim amaçlı el kitapları olarak kendisini göstermiştir. (Rescher, 53).

Ebu Bişr Matta (870–940), Farabî (870–950) ve İbn Adî (893–974) bu okulun öne çıkan temsilcileridir. İbn Matta, mütercim, şarih ve öğretici yönleriyle öne çıkar. Ayrıca onun mantık savunuculuğu da unutulmamalıdır.

Farabî'nin, Muallim-i Sâni olarak anılmasının bir tesadüf sonucu olmadığı; onun yapmış olduğu anlama, özümleme, inceleme, değerlendirme, eleştirme, yeniden ele alma, analiz etme ve tanımlama gibi hakikatleri söyleyenlerine veya ortaya çıkarana bakmadan ele alan işlerin bunda etkili olduğu vurgulanır. (Hanefi, 1994, 67). Farabî, mantıkla ilgili olan *Organon*'un bütününe şerhler yazmıştır; bunda da İskenderiyelilerin yolunu takip ederek, Süryani ve sonraki Arap şarihlerinin tipik tarzı olan üçlü şekli uygulamıştır (kısa şerh, orta şerh ve büyük şerh). (Rescher, 122). Farabî'nin mantık alanındaki çalışmaları büyük bir yekün teşkil eder.

Farabî'yi bu okulun diğer temsilcilerinden ayıran diğer bir özelliği de, diğerlerinin aksine olarak tercüme ile uğraşmaması; buna karşın 100'ü aşkın eserinde, Arap-İslâm dünyası için Aristo'nun eserleri ve felsefesinden büyük bir kısmını anlaşılır bir biçimde sunmasıdır. Böylelikle o, Huneyn b. İshak'ın tercüme ve özet eserler yoluyla Galen'i ortaçağdaki tabiplerin efendisi yaptığı gibi; felsefe alanında da Aristo'nun nihai hâkimiyetini sağlamış oluyordu. (Meyerhof, 79). Farabî'nin mantık alanındaki eserlerinin önemli bir bölümünü, Aristo şerhleri oluşturur. O, şerh türünde eser verdiği için, ilk anda ona bir şârih diyebiliriz. Farabî, Aristo'yu şerh etmekle beraber, basit anlamda bir şârih değildir; o aynı zamanda bir müelliftir. (Hanefi, 68) Farabî'nin ortaya koymuş olduğu eserlerde, şerh ve telif durumu eşit haldedir. Öyleyse o yalnızca şarih değil, bir o kadar da müelliftir. Bu açıdan, onun Muallim-i Sâni unvanı, Aristo'nun şarihi olduğu anlamına gelmez. (Hanefi, 73).

Bağdat Okulu'nun önemli üyelerinden biri de, Yahya b. Adî'dir. (893/4 -974). Tercüme, şerh ve telif birçok eseri olan İbn Adî, özellikle o dönemdeki çeşitli tartışmaları ele aldığı telif eserleri ile dikkat çekmiştir. (Bkz. Kayacık, 92-96). Farabî'nin Bağdat'tan ve dolayısıyla okulun reisliğinden ayrılmasından sonra, okulun yöneticiliği İbn Adî'ye geçmiştir. İbn Adî Okulu diye de anılan bundan sonraki ilmi çalışmalar, Bağdat'taki çalışmaların son dönemini oluşturur. İbn Adî'nin buradaki önemi, daha sonraki okul mensuplarına bu gelenek veya çalışmaların devamını sağlamada bir köprü olmasında ortaya çıkar. O bir mütercim olarak bir kısmını kendisi doğrudan tercüme ederken, bazen de eski tercüme gözetilerek felsefi-mantıki (tıbbi-mantıki) kültürün yayılmasına yardımcı olmuş ve böylelikle de Aristo incelemelerine yeni bir güç, hız vermiştir. (Rescher, 134).

Bağdat Okulu'nun temsilcileri yapmış oldukları çalışmalarda belirli bir yöntem takip etmişlerdir. Bağdat Okulu mantıkçıları, tercüme alanında tek bir metne bağlı tercümeyle devam etme zorunluluğunu hissetmişler; bu sebeple de, bunu mümkün kılacak değişmez bir kurala ulaşmak istemişlerdir. Bunun için, tek

bir kitabın tercümesini tekrar tekrar gözden geçiriyorlar, eski tercümeleri düzeltiyorlar ve eski tercümelemlerle el yazmaları karşılaştırarak ikisi arasındaki farkları ortaya koyuyorlardı. (Abdülaziz, 76). Bu okulun üyelerinin –özellikle Farabî ve Hasan b. Suvar- tenkitçi yönelimi sayesinde, farklı diller derinlemesine ve dikkatli bir şekilde karşılaştırılıp tenkite tabi tutuluyor ve orijinal sonuçlara ulaşılmaya çalışılıyordu. (Abdülaziz, 78). Yöntemle ilgili olarak Bağdat Okulu mensuplarının, mantık konularını incelerken, telif, şerh ve tefsir yolunu benimsedikleri; bunun yanında hataların düzeltilmesi; tercüme, eksikliğin tamamlanması ve sınıflandırmaya da gittikleri ifade edilir. Ayrıca, onların genişletme ve ek yapma yöntemini kullandıkları da belirtilir. (Abdülaziz, 79) Yöntem konusunda Farabî'ye atfen, onun metinlerle ilgili olarak, cem' ve genelleme yaptığı, onları düzene koyduğu, derlediği, tahlil ve terkiib ettiği, bölümlere ayırdığı, konuya odaklanmak için kollara ayırıp tasnif ettiği; hatta bazı eserlerinde, onun sanki kısımlara ve bölümlere ayırmadan başka hedefi olmadığı belirtilir. (Abdülaziz,78) Çeşitli konularda eserler ortaya koyan bu okulun mensupları, yeni araştırmacıların da kullandığı mantıkla ilgili birçok terimin oluşturulmasında büyük pay sahibi olmuşlardır.

Bağdat Okulu'ndaki eğitimle ilgili yöntem gelince; buradaki Aristo üzerine olan çalışmalarda "üçlü tarz" denilen şerhlerin önemli bir yeri vardır. Zira bu şerhler, nihai şeklini bu okulda almıştır. (Rescher, 1985: 85). Buradaki öğretim amaçlı şerhler, tek bir metin için kısa şerhler veya özetler, orta şerhler ve büyük şerhler şeklinde olup, bunlardan her birinin ayırt edici bir özelliği vardır. (Rescher, 36). Mantıkla ilgili bu üçlü şerhler, muhtemelen Süryani akademilerindeki eğitim programına denk gelmektedir. Bu programda ilk dönem için özet, ikinci dönem için orta şerh ve üçüncü dönem için de büyük şerh yer almaktaydı. Bu eğitim, yeni kaynakların sürekli alınmasıyla ilerletilememiş; ancak önceden bilinen kaynaklarda tekrar tekrar derinleşmeyle yürütülmüştür. (Rescher, 36)

Bu okulun katkılarından bahsederseniz, ilk önce metne ait çalışmalardaki başarı ile karşılaşırız. Ana bölümünü Süryani şerhleri ve açıklamalı tercümelerden oluşan Bağdat Okulu'ndaki Yunanca mantık metinlerine ait çalışmalar, mantık öğrencilerine Aristo metinlerine karşı bir aşinalık vermiştir. Yine mantık konusundaki uzman kimselerin, özellikle Farabî'nin şerhleri, Bağdat Okulu'nda mantığın teknik kabiliyetinin başardığı seviyenin en yüksekini temsil eder. Burada Aristo mantığının sadece metne ait bir gelenek olarak değil, aksine bir bilimsel disiplin olarak baştan sona tam ve şümullü bir şekilde anlaşılması vardır. Burhanî çıkarım teorisi olan *İkinci Analitikler*'in ilk defa bu okulun mensuplarından biri tarafından Arapçaya tercüme edilmesi de önemli bir gelişmedir. Ayrıca bu dönemin bir başka özelliği de, Bağdat'taki tıbbi-felsefi (mantıki) bilginlerin küçük bir kısmına ait olmaktan çıkıp, tıbbi ve felsefi çalışmalar konusunda geniş bir teşebbüsün bütünleyici parçasını oluşturur

olmakla, mantığın statüsündeki değişikliktir. Bu dönemde Yunanca mantık sadece Arapçalaştırılmamış, aynı zamanda İslâmleştirilmiştir. (Bkz. Rescher, 44-46).

Bağdat Okulu'nun göstermiş olduğu bu başarılı çalışmalar, oradaki bu faaliyeti sürdüren kişilerin vefat ya da orayı terklerine bağlı olarak zayıflamış ve bu çalışmalar İslâm dünyasının Batı ucu olan Endülüs'e taşınmıştır.

Miladi 12. asır Mantık tarihinde İbn Rüşd çağı olarak görülür. Endülüs bu yüzyılda yetişen mantıkçıların yarısına katkı yapmakla bu alanda önemli bir role sahip olmuştur. Bağdat Okulu'nun tıbbi-mantiki geleneği ve diğer özelliklerinin İslâm dünyasının batı ucuna taşınması ise Muhammed b. Abdun'a (y.930-y.995) nisbet edilir. Bağdat okulunun bir üyesi olan İbn Abdun'un asıl önemi kendi okulunun geleneğini Müslüman İspanya'ya taşımasında yatar; böylelikle bu geleneğin etkisi İbn Rüşd dönemine kadar devam etmiştir. Tabib ve mantıkçı olan İbn Abdun el-Cebeli Bağdat'a gitmiş, Ebu Süleyman Sicistani'den mantık okumuş, 13 yıl doğuda eğitim gördükten sonra 360 H. yılında Endülüs'e dönmüştür. İbn Abdun'un tıbbi ve mantığı iyi bildiği ve kendi döneminin bazı ilmi şahsiyetlerine üstatlık yaptığı ifade edilir. (Cabiñ, 2003:187)

Ancak, Bağdat Okulu'nun yöntemiyle birlikte Endülüs'teki mantık çalışmalarına yön veren çalışmalar İbn Bacce'ye aittir. İbn Bacce'nin mantık alanındaki temel katkısı, Bağdat okulunun 10.yüzyıldaki önemli metinlerine dayanarak -özellikle Farabî'nin metinlerine- Endülüste Aristo çalışmalarını yeniden canlandırmasında görülür. O, yapmış olduğu bu işle İbn Rüşd'ün yolunu hazırlamış oluyordu.

Eskiye ya da "asıllara" dönüş kavramı, Endülüs'te Arap kültürü ve düşünce metodolojinde başlatılan, Kurtuba filozofu İbn Rüşd ile zirveye ulaşan bir devrimdir. (Cabiñ, 287). Bu devrimin temel sloganı "taklidi terk etmek ve asıllara dönmek" cümlesidir. Bu yüzden Mağrip'te gelişen felsefe ekolü, asılları "yeniden okumak" yoluyla orijinaliteyi bulmayı hedeflemiştir. Asıllar derken özellikle Aristo felsefesinin yeniden okunması kastedilmektedir. (Cabiñ, 232). Dolayısıyla Meşşailerin omurgasını teşkil eden İbn Sinacı yorumlar aşılacaktır. İbn Bacce, daha sonra İbn Rüşd'ün tamamlayacağı bir işin başlatıcısı olmuştur. Bununla, Aristo'nun Aristo vasıtasıyla şerh edilmesini kastedilir. (Cabiñ, 193)

İbn Bacce'nin mantık alanında yaptığı katkı, Farabî'nin Aristo'nun *Organon'*una yazmış olduğu şerhlerde görülür. İbn Bacce'nin yapmış olduğu bu yorumlar *Teâlîku İbn Bacce ala mantıki'l-Farabî* adıyla Macid Fahri tarafından yayınlanmıştır. (Daru'l-Maşrık, 1994). Dört bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Farabî'nin *İsaguci* ve *el-Fusuli'l-Hamse* kitaplarına olan talikler yer alırken; ikinci kısımda *Kategoriler* ve *Kategoriler* kitabından istifade etme üzerine talikler yer alır. Üçüncü kısımda *İbare Kitabı* üzerine talikler ve dördüncüde ise *Kıyas ve Burhan* üzerine talikler yer alır. Taliklerde takip edilen yöntemle ilgili bir şeyler söylemek gerekirse; örneğin ilk bölümde, önce metin

alınır, sonra onun açıklamasına/tefsiri ve anlamının kolaylaştırılmasına geçilir; o metin ve Farabî'nin diğer metinleri arasındaki bağ kurulmaya çalışılır, ancak her zaman bu yöneme uyulmaz. Müellif, Farabî'nin risalelerinden açıklamaya değer bulduğu/açıklanmayı gerektiren kısımların başından veya sonundan alıntılar yapar ve geri kalan kısmını almaz. (M. Fahri, 1994, 10).

Bazı yazarlar İbn Bacce için, "Sanki Ebu Nasr Farabî'den sonra onun çalıştığı ilimler hususunda İbn Bacce gibisi gelmemiştir denilebileceğini" söyler. (Cabirî, 2003, 188) İbn Bacce'nin eserlerinde, Aristo'yu şerh eden ve ikinci öğretmen olma vasfını kazanan Farabî görülür. (Cabirî, 191) İbn Bacce'nin orijinalitesi, İbn Rüşd'ü harekete geçiren ve şerhe iten gerçekten asil bir felsefi üründe göze çarpıyor. İbn Bacce ile İbn Rüşd arasındaki bağlantı, İbn Zühr (y.1100–1162) aracılığıyla kurulur. Bu üçü arasındaki ilişki hoca-talebe ve arkadaş ilişkisidir. (Rescher, 1964: 56)

İbn Rüşd'ün şerh işine başlaması, Halife Ebu Yakub'un görevlendirmesiyle olmuştur. Çünkü halife, Aristo'nun eserlerinin Arapçaya tercümelemedeki kötü ve muğlak ifadelerden son derece rahatsızdır. Akli ilimler sahasında "temellere dönüş" özel bir anlam kazanıyor. Çünkü burada temellere dönüş, felsefedeki asıllara, bizzat Aristo'nun eserine dönmek, Farabî ve İbn Sina'nın yorumları diyebileceğimiz furuun ihmali ve anlaşılmasına çağrıda bulunmak anlamına geliyordu. Zaten halife Ebu Yusuf Yakup b. Abdülmümin el-Muvahhidi'nin İbn Rüşd'e verdiği resmi görevin aslı da budur. O kapalı ve anlaşılmaz ifadelerle Arapçaya tercüme edilmiş Aristo'nun eserlerini şerh etme görevini üstlenecekti... daha doğrusu bu eserlerin yeniden okunmasını sağlayacaktı... (Cabirî, 2003, 259) İbn Rüşd'ün doğrudan hedefi Aristo felsefesini yeniden kurmak, onu esas hüviyetine döndürmekti. (...) İbn Rüşd'ün hakiki Aristo'ya ulaşmada kullandığı şey Gazalî'ye getirdiği reddiyeler esnasında İbn Sina felsefesine yaptığı eleştiriler idi. (Cabirî, 341)

İbn Rüşd'ün mantıkla ve özellikle Aristo'nun mantık eserlerine yazdığı şerhlerin bazılarından bahsetmek gerekirse bunları şöylece sıralayabiliriz:

1. Telhisu Kitabi'l-Makulat
2. Telhisu Kitabi'l-İbare
3. Telhisu Kitabi'l-Kıyas
4. Telhisu Kitabi'l-Cedel
5. Telhisu Kitabi'l-Burhan
6. Telhisu Kitabi's-Safsata
7. Telhisu Kitabi'l-Hatabe
8. Telhisu Kitabi'ş-Şi'r
9. Tefsiru Kitabi'l-Burhan
10. Telhisu Medhali Furfiryus. (Daha fazlası için bkz. H. Sarıoğlu, 2003, 38-39; Rescher, 1964, 54 vd.)

İbn Rüşd'ün mantıkla ilgili eserlerinden bazıları neşredilirken, bazıları üzerine de çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Yukarıda geçen kaynaklarda bunlar verilmiştir. Ancak *Telhisu Mantıku Aristo* adıyla Gérard Jéhami tarafından neşredilen (Beyrut, 1992) 7 ciltlik eser onun kısa şerh tarzındaki eserlerini bir araya getirir.

Aristo çalışmalarında katı bir tutuma sahip olan İbn Rüşd, Aristo mantığına yapılan ekleri atarak hocasının kavramlarına dönmeye çalışmıştır. Mantığın anlaşılması için çalışmalarını yürüten İbn Rüşd şerh geleneğinde de zirve yaparak, Aristo'nun eserlerinin her biri için üçlü – küçük (telhis), orta ve büyük (tefsir)- şerhler yazmıştır. Küçük şerh yada telhislerle, İbn Rüşd, bir ölçüye kadar kendi felsefesini ortaya koymanın dışında, ayrıca tamamı itibarıyla tarihi bir değer taşırlar. (M.M. Şerif, 1990, 166). Ayrıca bunların Aristotelesçi öğretilerin, daha çok Yunanca şerh geleneğindeki şarihlerin açıklamalarındaki tartışmalara dayanarak yapılmış son derece güzel izahları içerdikleri belirtilir. Orta şerhler daha ziyade aristotelesçi metnin daha açık ve basit bir dille yeniden ifadesi şeklinde bir yapıya sahiptirler. (...) Uzun şerhler ise, Aristoteles'in metninin tamamını içermekte olup bu metinler peşlerinden ayrıntılı şerhlerin geldiği bölümlere ayrılmıştır. Uzun şerhlerin genellikle İbn Rüşd'ün en olgun görüşlerini içerdiği kabul edilir. (Ed. Adamson and Taylor, 2008, 200)

İbn Rüşd Aristo mantığını şerh ederken çeşitli üsluplar kullanmıştır. İbn Rüşd, mantığın telhis metnine, İbn Sina'nın *Şifa*'da yaptığı gibi *İsagoci* ile başlamamış, bilakis doğrudan *Kategoriler* kitabından başlayarak *Organon*'un taksiminde asli unsurlara bağlı kalmıştır. (Gérard Jéhami, 1992, 1/65). *Kategoriler* kitabını üç ana bölüme ayırır ve her bir bölüm farklı alt bölümleri içerir. İbare, ya da önermeler kısmı beş bölüm halinde incelenirken; *Kıyas* kitabı iki Makâleden oluşur: Birincisi kıyasla ilgili teorik konuları içerirken, ikincisi kıyaslarla ilgili bazı konuları tartışır. *Burhan* kitabında iki Makâle içerisinde içerik verilir. *Cedel* kitabını sekiz Makâleye ayırır ve bunları Aristo'da olduğu gibi arz eder. *Muğalata* kitabında ise, bir amaçtan başka bir amaca geçerek kitabın meramını belirtmekle yetinir. (G.Jéhami, 1/30-33). Aristo'nun *Organon*'undaki kitapları için olan bu bölümlenmelerden anlaşılan, İbn Rüşd'ün bu konudan konuların mantıki taksimine tabi olduğudur. Ancak, bu tabi olmanın yanı sıra İbn Rüşd, *Kategoriler*, *İbare* ve *Cedel*'de olduğu gibi, ayrı olarak girişler ve başlangıç kısımları koyar. Sonra konunun özüne geçer ve onu bütün özellikleri ve incelikleri ile sunar. O bir konuyu mantıkçıların tarzı üzere ana ve alt başlıklara ayırır, tümelden tikele, genelden özele, eğer kitabın amacı bunu gerektiriyorsa teoriden pratiğe geçer. Ancak Aristo'nun kitabının bu şekildeki taksimi, İbn Rüşd'ün mantık konularını, bölümlerinin arasında bağlantısız ve manaların bütünü arasında irtibat sağlayan bir ilişki olmaksızın ayrı bir tarzda aldığı anlamına gelmez. İbn Rüşd'ün eserlerindeki ve terimler ve isimler listesine bakıldığında, konuların açıklanmasında Aristo'nun kitaplarının anlamlarından yardım aldığını görürüz. (G. Jéhami, 1/34).

İbn Rüşd'ün bölümlerin ayrılması ve mantık metnlerinin şerhindeki üslubu, Metafizik'in tefsirindeki üslubundan farklıdır. Büyük şerhlerin tefsirinde

Aristo metnine harfiyen tabi olurken, (...) burada kendisine farklı bir üslup edindiği görülür. Burada hepsini alma (istiab), terki ve yeteri miktarda mezc vardır. İbn Rüşd bazen "kâle" (dedi) veya "kâle Aristo" kelimesini metnin başında belirtmekle yetinir; sonra açıklamasını ardından belirtirken, Aristo'nun sözü ile İbn Rüşd'ün şerhi arasında belirlilik olmaz. Ancak asli olarak Aristo metninden bir belirti olduğu zaman bu fark edilir. Eğer metinde tarih boyunca Aristo'ya mantık metninde şarihler tarafından her hangi bir ek varsa bunlar, genel olarak (Mütekellimler, Müfessirler gibi), lakap olarak (Meşşailer) veya doğrudan isim zikredilerek (İskender, Theopastus ve Ebu Nasr gibi) belirtilir. (G. Jéhami, 1/37)

İbn Rüşd, mantıkla ilgili metinlerin açıklanmasında Müslüman mantıkçıların "Mebahisu'l-İstidlal" dedikleri analiz yöntemlerini kullanmıştır ki, bu Aristo mantığının izlerini araştırmak için derecelendirdiği analitik temellere dayanır. İbn Rüşd'ün bu amaçla kullandığı yöntemler şunlardır: 1- Sebr ve Taksim, 2- Mukabele ve Hazf (Karşılaştırma ve Atma), 3- Muhavere ve Cedel (Diyalog ve Tartışma). (G. Jéhami, 1/38-42)

İbn Rüşd bir şarih olarak kendinden önceki Aristo şarihlerinin mantık şerhlerini inceler ve onlarla ilgili görüşlerini de belirtir. Yunan şarihlerinden Theophrastus, Galen, İskender, Themistius, Arap şarihlerden de Farabî ve İbn Sina'nın görüşlerini değerlendirir. Örneğin: Kıyas'ın dördüncü şekliyle ilgili olarak Galen'e itiraz ederken; (G. Jéhami, 1/72) Kıyas ve diğer konularla ilgili olarak İskender'e karşı hayranlığını gizlemeyerek onun çok değerli bir adam olduğunu söyler (G. Jéhami, 1/74); Themistius'un Kıyas ve cedel'deki bazı nazariyelerini sunar.(G. Jéhami, 1/76). İbn Rüşd ve burada belirtilen şarihlerle ilgili olarak söylenebilecek şey şudur: Eğer şarihlerin tefsir ve talikleri İbn Rüşd tarafından bilinmeseydi, bize telhis dışında az bir şey verebilirdi. (...) İbn Rüşd Aristo mantığını telhisinde bazen şarih ve bazen de nâkid (tenkit edici) olurken, yeni bir görüşün veya özel bir nazariyenin sunucusu olmamıştır. Ayrıca İbn Teymiyye gibi bazı fıkıhçıların yaptığı gibi, Aristo mantığının temellerini ortadan kaldırmayı da denememiştir. (G. Jéhami, 1/85)

İbn Rüşd Aristo mantığını şerh ederken çeşitli yönelimleri dikkate almıştır. Bu yönelimler: Dilsel yönelimden, formel ve arkaplana ait yönelime, vaz'i yönelim ve eklektik yönelime doğrudur. Dille ilgili karşılaşılan zorluklardan en bariz olanı, iki dildeki (Yunanca ve Arapça) cümle kurulumu arasındaki farklar ve dilin bazen ihtiyaç duyduğu felsefi lafızlar ve ibarelerin Arapça'da uygun karşılığının bulunmamasıdır. Bu da uygun kelimelerle meselelerin boyutlarını belirlememeye götürmüş, bundan dolayı da bazen anlamları tercüme yerine onları şerh etme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda bazı konuların tartışma ve değerlendirmesi yapılmıştır. Bunlar, "varlık" ifade eden (vücudî) kelime ve bağ konusu. İsim cümlesindeki bağ problemi ki, Arapça dışındaki dillerde açık bir şekilde bulunurken, Arapça'da ibarenin kipinden anlaşılır. Veya açık olarak ifade edildiğinde tek bir kelime ile değil de, bazen "huve" ve bazen de "mevcûd" ve "kâne" ile belirtilmiştir. (G. Jéhami, 1/91).

Diğer konular ise, "külli" ve "cüz'i" kavramı ve "elif lam" dır. (G. Jéhami, I/95-98)

Formel yönün İbn Rüşd'teki kısımlarına gelince; çeşitli açılardan incelediği konularda yapılanları şöyle özetleyebiliriz: Şarih İbn Rüşd, Muallim-i Evvel'in mantığının verilerini aşmaya kalkışmamış, bilakis görüşler ve fikirler arasında karşılaştırma ve açıklama ile yetinmiştir ve bu da bazen geleneksel ve özel kiplerle/siğalarla olmuştur. (G. Jéhami, I/108)

Mantığın yapısı veya neliği konusuna gelince; İbn Rüşd'e göre, diğer Arap/Müslüman mantıkçılarındaki olduğu gibi, cedelin bir sanat olduğu gibi, o da bir sanattır. İbn Rüşd, mantığı, onun bölümleri, konuları, kanunları ve delillerini sadece düşünce bazında ele almamış, bilakis onun amaçlarını pratikteki faydalarını belirterek ele almıştır. Örneğin kıyas konusunu ondan elde edilecek faydayla bağlantılı incelemiştir. (G. Jéhami, I/114).

İbn Rüşd şerhlerinde görülen diğer bir özellik de eklektisizmdir. Onun şerhlerinde içlemsel ve kaplamsal yönelimler olduğu gibi, hem nazari hem de pratik meyiller görülür. Buna uzlaşımçı veya mezc yöntemi de diyebiliriz. O Aristocu ve Aristocu olmayan çeşitli görüşleri bize yansıtmıştır. Aristo mantığının yalnızca bir yönüne yoğunlaşmayı, tersine onun bütün yönleriyle ele almıştır. Kendisinden önceki Yunan şarihlerin görüşünü almış; Arap şarihlerin görüşlerinin çoğunu tenkit etmesine rağmen, onların ifade, nazariye ve araştırma yöntemlerinden etkilenmiştir. İbn Rüşd mezc işinde bu kadarıyla yetinmemiş, tersine Muallim-i Evvel'in görüşlerine bazen "garib" usuller ve prensipler de dâhil etmiştir. Onun bu eklektik yönelime sahip olmasının sebebi Muallimin fikirlerine vefadır. Böylelikle onun ismi Batı dünyasında Aristo'nun ismiyle birlikte anılmıştır. İbn Rüşd *Organon*'un şerh edilmesini kendisine görev bilmiştir. (G. Jéhami, I/116-118).

Şarih İbn Rüşd, diğer İslâm dönürleri gibi, Aristo'yu çok iyi anlamış ve anlaşılır bir şekilde şerh etmiştir. Bunun yanında onu basitleştirerek batıya nakletmiş, metinlerinin okunmasını kolaylaştırmış, hatta bazı mantık araştırmacıları bizzat Aristo metnine dönmeksizin telhisi okumuşlardır. Ayrıca Muallim'in görüşleriyle ilgili olarak kabul veya red yönünde onları savunabilecek güç İbn Rüşd'te vardı. Böylelikle İbn Rüşd ve benzeri şarihler Aristo mantığını kaybolmaktan/zayi olmaktan korumuş; hatta onlar bazen onu çirkinlikten kurtarmış, eksikliklerini düzeltmiş, kapalılıklarını gidermiş ve sonra onu daha sonrakilere nakletmişlerdir. (G. Jéhami, I/121)

Şüphesiz olarak İbn Rüşd, 12. yüzyıldaki Arap Mantığının veya gerçekte onun bütün tarihi boyunca yükselen simasıdır. Onun çalışmasının niteliği önemlidir, ancak onların karakteri oldukça tipik olmayıp, tersine tarih alanında ayırt edilir bir yapıdadır. İbn Rüşd 1150 civarında Aristoteles'in mantık eserlerine şerhler yazmaya başladığında, Doğu İslâm dünyasında fiili olarak bir asırdan fazla süredir tek edilmiş olan bir faaliyet ile meşgul oluyordu. (1043'de İbn Tayyib'in ölümüyle ve ona eş zamanlı olarak onun köklerinin olduğu bölgelerde Bağdat Okulu'nun son bulması.) İbn Rüşd, İbn Bacce'nin yeniden canlandığı bir gelenekte duruyordu (bildiğimiz gibi, Farabî'nin mantık

eserleriyle ilgili çalışmaya çok önem veren) ve kendisini –bizzat yaptığı gibi- Aristoteles üzerine şarih olarak Farabî'nin bir halefi olarak görüyordu. İbn Sina döneminden beri –Bağdat Okulu'nun bütün taraftarlarına korku veren şey- bu tür mantık yazımının dar bir çevrede uygulanması, tatbiki idi. Aristotelesçi şerh büyük bir oranda bu alandan çıkarılmış ve el kitapları veya “müstakil” risale ile yer değiştirmiştir. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün tepkici ve kesin gayretleriyle, işlerin bu durumu devam etmiş, aynı zamanda Batı İslâm dünyasının mantıksal geleneği ilgi konusu olmaya devam etmiştir. İspanya'ya gelince, orada felsefi çalışmalar saldırgan (düşmanca) ortam arasında kendisine yeni askerler (üyeler) bulmaya muktedir olmada uzun süre başarılı olmuş, (fiilen her Müslüman-İspanyol filozof sürgüne gitmiştir) ki, o günlerde mantıksal çalışmalar nerdeyse sona gelmiştir. (Rescher, 1964, 56-57)

İbn Rüşd'ün yaşadığı 12. Yüzyılda mantık ilminin kazanımları ya da mevcut hallerini şöyle özetleyebiliriz:

1- Aristoteles'in mantıkla ilgili eserleri ve onları anlama konusunda devam eden bir önem.

2- Mantıksal doktrini yeniden düzenleme gayretinin devamı ve Aristoteles mantığının eski ve yeni temel şarihleri arasındaki tartışma konusu olan noktaların çözümlenmesi.

3- Kavramsal problemler etrafında dönen bir disiplin olarak mantığın statüsünün takdir edilmesi.

İbn Rüşd yaşadığı dönemde mantık ilmine ya da yabancı ilimlere olan “karşı tutum”la ilgili çözüm yolları üreterek, mantığa karşı saldırıları önleme yolunda çalışmalar yaparak toplumun bu ilme bakışını değiştirme ve hatta kabul edilmesi yönünde ilerlemeler kaydetmiştir.

Kaynaklar

- F.E. Peters, *Aristotle and The Arabs*, London, 1968.
- Hasan Hanefi, *İslâmi Araştırmalar*, (çev. İ. Aydın, Ali Durusoy), İstanbul: 1994
- Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul, 2003.
- İbn Rüşd, *Telhisu Mantıku Aristo*, (Thk. Dr. Gérard Jéhami), I, Beyrut, 1192.
- İkram Fehmi Hüseyin, *Et-Taklidu't-Tıbbî ve'l-Mantıkî fi Medreseti'l- İskenderiyye ve Eseruhu fi Tatavvuri'l-Mantıkî'l-Arapî*, Kahire, 1991.
- İsmail Abdülaziz, *Medresetü Bağdad ve Eseruhu fi Tatavvuri'l-Mantıkî'l-Arapî*, Kahire: 1989, (Doktora tezi).
- Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, İst., 2004.
- M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), 3. bsk, İstanbul, 2001.
- M. Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, (Çev. A. Said Aykut), İstanbul, 2003.
- M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (Türkçe Ed. Mustafa Armağan), c.2, İstanbul: 1990.
- Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul: 2000.
- Max Meyerhof, *Mine'l-İskenderiyye ila Bağdâd*, (Çev. A. Bedevî), et-Turasî'l-Yunanî fi Hadaretî'l-İslâmiyye içerisinde, 4. bsk., Beyrut, 1980.
- Nicholas Rescher, *Studies in The History of Arapic Logic*, (Çev. İ. Abdülaziz), Kahire, 1992.
- Nicholas Rescher, *The Development of Arapic Logic*, Pittsburgh, 1964.
- Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, c.1, İstanbul, 1969
- Richard Walzer, *Greek into Arapic*, Oxford, 1962.
- Yuhanna Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, (Çev. Fahrettin Olguner), 2. bsk., İstanbul: 1992.

İbn Rüşd'ün Mantık Sisteminde Kıyas

Analogy in Ibn Rushd's Approach to Logic

Hüseyin Çaldak

Biz bu bildirimizde öncelikle İbn Rüşd'ün felsefi sistemini kurarken takip ettiği metodu, onu diğer şarihlerden farklı kılan temel özelliklerini dolayısıyla metodolojisini tespit etmeye çalışacağız. Kurduğu sistem içinde mantığın konumunu, özellikle kıyasın rolünü ortaya koymaya çalışacağız.

İslâm dünyasında yetişmiş en büyük filozoflardan biri olan İbn Rüşd, batı dünyasında "Averroes" ismiyle anılmakta ve Aristoteles'in Ortaçağdaki en büyük yorumcusu olarak kabul edilmektedir. Bu kabul edilme yersiz değildir, çünkü Batı âleminde asırlarca düşünce ve kültür çevrelerinde etkili olan felsefi akımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İbn Rüşd birçok Arap ve Yunanlı bilgin için şerhler yaptı ve "şarih" lakabıyla anıldı. Ancak sadece Aristoteles'in şarihi olarak nam saldı. Çünkü o, asıl "büyük şarih" ünvanını Aristo'dan dolayı aldı. Zira İbn Rüşd, felsefe tarihinin büyük sistem filozofu kabul edilen Aristoteles'in düşüncelerini ve kurduğu sistemini yeniden inşa etmesi ve bu sistemin günümüzdeki formunu kazanmasında büyük ölçüde katkıları olan bir filozoftur.

Batı dünyası bu sebeplerden dolayı İbn Rüşd'ü Aristo şarihi diye tanıdı ve o şekilde sevdi. Hatta onu, Aristoteles ve fikirlerini benimsemesinden dolayı Aristo'yu sevdikleri kadar sevdi ve benimsediler. Onlara göre İbn Rüşd bu sevgi ve benimsenmeyi hak ediyordu; çünkü Aristo bile sistemini kurarken, İbn Rüşd'ün bu sistemi devam ettirme esnasında karşılaştığı zorluklarla karşılaşmamıştı. Aristo felsefesinin bazı noktalarının İslâm Dini akideleriyle çakışmasında dolayı İbn Rüşd daha çok engellerle karşılaşmıştır.

Bütün bunlara rağmen İbn Rüşd'ün, Aristo için şerhlerinin kıymeti nereden gelmektedir?

Hâlbuki İbn Rüşd, Yunanca ve Grekçe bilmiyordu ve metinlerin aslını anlamaya da muktedir değildi. Dolayısıyla bu noksanlığını kendinden önce hicrî üçüncü asırda, Huneyn bin İshak, İshak bin Huneyn, Yahya bin Adiy, Ebu Bîşr Matta gibi ediblerle, Farabî ve İbn Sina tarafından yapılmış olan Arapça tercümelerden yararlanarak telafi etmiştir.¹

İbn Rüşd tercümelerden en derin meseleleri ele alarak Aristoteles'in zor anlaşılan sistematiğini farklı şekillerde şerh etmiş, onun düşüncelerini kendi ifadeleriyle, kendine özgü seçici yaklaşımlarla yeni bir sistem kuracak şekilde

¹ Yuhanna Kaymir, *Felasifetu'l-Arab*; İbn Rüşd, Beyrut 1989, s. 22

anlaşılır kılmıştır. Bunun için bazen anlaşılmadan yapılan tercümeleri de kendisi, taze bir bakış açısıyla ortaya koymuştur. Hatta bazı metinler Arapçaya tercüme edilmeden önce daha anlaşılır idi. Her şeye rağmen İbn Rüşd tercüme arasındaki farklılıkları karşılaştırarak esas anlamlara muttali olmuş ve Aristo'nun hemen bütün telifatını şerh etmeyi başarmıştır. Böylece en anlaşılmayan meseleleri izah etmiş, yeni bir bakış açısının kapılarını aralamayı sağlamıştır. Ve Muallim-i Evvel'in fikri yapısıyla Arap fikrini birbirine daha çok yaklaştırmıştır. Bunu yaparken, yeni lafızlar kullanarak farklı bir literatür oluşturmuş, ince anlam nüanslarını belirtmiş, Eflatun fikrini de şerhlerine dâhil etmiştir. Bütün bunlardan dolayı İbn Rüşd gerçek manada bir "Aristo Şarihi" olmayı hak etmektedir.²

İbn Rüşd'ün "büyük şarih" olarak bilip tanınmasının en önemli sebeplerinden biri bizce onun Aristo'yu sadece şerh etmesi değil, Aristo'nun anlaşılmasını sağladığı gibi onun yer yer eksikliklerini de tamamlamış olmasıdır. Buna rağmen, 'Aristo'nun hayranı denecek kadar ona bağlıdır' şeklindeki ithamlardan kurtulmuş değildir. Aristo hakkındaki şu sözleri, onun, bu ithamı hak ettiğini gösterir niteliktedir:

"Bu eserin (tabiiyyat) müellifi Aristo'dur. Yunanlıların en akıllısıdır ve hikmeti en iyi kavrayandır. Mantık, fizik ve metafiziğin hem kurucusu hem de tamamlayıcısıdır. Kurucusu dedim; çünkü ondan evvel, bu ilimlere dair ortaya konulan kitapların hepsi onun eserinin yanında anılmaya bile değemez. Tamamlayıcısı dedim; çünkü ondan sonra yaşayan feylosofların cümlesi o zamandan bugüne kadar, yani binbeşyüz yıldan beri onun meydana koyduklarına bir şey ekleyemedikleri gibi onda yanlışlık da bulamamışlardır. Bir insanda bu kadar ilmin toplanması şüphesiz hayret verecek bir haldir. Ona beşer değil, ilahî bir melek denilse yeridir. İşte bunun için eskiler onu, ilâhî Aristoteles diye anarlardı."³

İbn Rüşd, Aristo'ya bu kadar aşırı hatta hayranlık derecesinde bağlı olmasına rağmen İslâm filozofları arasında onu en iyi anlayan filozoftur. Katı bir Aristocu ve takipçisi olduğu söylendiği halde, İslâm dini akidesinden hiçbir meselesini de kurduğu sisteme feda etmemiştir denilebilir. Ve bu İbn Rüşd'ün, bu konuda Farabî ve İbn Sina'dan ayrılan en büyük farklardan biridir diyebiliriz.

İbn Rüşd'ün yaptığı şerhlerin özelliklerine de kısaca değindikten sonra, onun mantık sistemi ve o sistemde kıyasın konumuna geçmek istiyoruz.

Onun üç tür şerh yazdığı zikredilir: Büyük (tefsir), orta (telhis) ve küçük (câmi) şerhler.

Büyük şerhler Kur'an tefsiri model alınarak, Aristoteles metinlerinin lafzen yorumlanması şeklinde kaleme alınmıştır. Metinlerin önce orijinali verilir, sonra bağlamına göre cümle ve paragraflar halinde şerhedilir. Büyük şerhler

² Kaymir, a.g.e., s. 22

³ Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*: Kitabı Felsefeti'l-Kadi-l-Fazil Ahmed b. Rüşdi'l-Endelusi: Faslu'l-Makâl, el-Keşfu an Menahici'l-Edille, Ankara 1955

dönemi İbn Rüşd'ün düşünce serüveninde, son dönemi oluşturur ve şerhlerin son şeklinin tam olarak somutlaştığı bir türdür.

Arapçada özet anlamına gelen ve telhis adı verilen orta şerhler Aristoteles metinlerini doğrudan dikkate almamakla birlikte metnin anlam ve içeriklerinin anlatıldığı şerhlerdir. Aslında Aristoteles'e ait olan bu eserlere yazdığı şerhlerden hareketle İbn Rüşd'ün kendi felsefesini ortaya koyduğu söylenebilir.⁴

Cevami denen küçük şerhler ise İbn Rüşd'ün, Aristotelesçiliğini ilk olarak ortaya koyduğu eserlerdir. İbn Rüşd bu tarz kaleme aldığı şerhlerde doğrudan ve bütünüyle Aristoteles metinlerinin yorumlarını yapmaktan ziyade, kendi üslubuyla metnin özetlemesini yapmaktadır. İbn Rüşd bu şerhlerde aynı zamanda Aristoteles'in diğer şarihlerinin yorumlarını da dikkate alarak kendi ifadeleriyle ortaya koymuştur. Bu demektir ki İbn Rüşd'ten önce yaşamış olan Helenistik yorumcu ve Müslüman filozofların yorumları da dikkate alınarak tıpkı metinler gibi seçmecî bir şekilde bu şerhlere dâhil edilmiştir.⁵ İşte bu, İbn Rüşd'ün diğer şarihlerden ayrılan en büyük farkıdır ve kendi sisteminin temelini oluşturur.

Burada İbn Rüşd'ün eserlerine, özellikle mantık hakkında yazdığı ve şerh ettiği eserlere değinmekte fayda görüyoruz. İbn Rüşd'ün eserlerini genel olarak, felsefî, tıbbî ve dinî eserler olmak üzere üç ana grupta toplamak mümkündür. Felsefî içerikli eserleri ise mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç ana bölümde toplarız.

Mantıkla ilgili eserleri şunlardır:

ed-Darûrî fi'l-Mantık. Telhisu Kitabu İsagûcî olarak da bilinen bu eserin orta şerhi de Telhisu Medhalu Forfuryus adıyla günümüze kadar ulaşmıştır.

1. Telhisu Kitabu'l-Makûlât. Bu eser Organon'un Kategoriler telhisinden ibarettir.
2. Telhisu Kitabu'l-İbâre. (Peri Hermanias)
3. Telhisu Kitabu'l-Kıyas. et-Tahlilatu'l-Ula diye de bilinen eser Birinci Analitikler'in şerhidir.
4. Telhisu Kitabu'l-Burhan. İkinci Analitikler'in şerhi olan bu eser et-Tahlilatu's-Saniye olarak da bilinir.
5. Telhisu Kitabu'l-Cedel. Topikas diye de bilinir.
6. Telhisu Kitabu'l-Safsata. (Sophistica)
7. Telhisu Kitabu'l-Hitabe. Roterika olarak da bilinmektedir.
8. Telhisu Kitabu'l-Şi'r. (Poetika)⁶

⁴ M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1990, C, 2, s. 166; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, (trc. Muhittin Macit), İstanbul 2004, s. II

⁵ İbn Rüşd, a.g.e., aynı yer

⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâf; Felsefe-Din İlişkisi*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1999, s. 15

Görüldüğü gibi İbn Rüşd de mantık konularını diğer İslâm mantıkçıları gibi incelemiş ve adeta bu geleneği devam ettirmiştir. Bilindiği gibi, Aristoteles mantığına dayalı olmakla birlikte, daha tanımından başlayarak, onun konularını tertip edip, formel ve ontolojik karakteri üzerine yapılan tartışmalar sonucunda; "tanım", "modal önermeler", "kıyas" ve "beş sanat" hakkında ortaya konulan farklı mülâhazalarla, genel mantık tarihi içerisinde önemli bir ekol oluşturan Farabî ve İbn Sina mantığı, yalnız felsefecilerin uğraştığı bir alan olarak kalmamış, dinî ilimlere ait metodolojilerde de önemli rol oynamıştır.⁷

İlk dönem eserlerde gördüğümüz mantık konularının dokuz kitap veya dokuz bölüm halinde ele alınıp incelenmesine rağmen, daha sonraki dönemlerde bu konular, pedagojik amaç güdülerek "tasavvurat" ve "tasdikât" şeklinde farklı bir tasnife tabi tutulmuştur.

Genel olarak, "sözlerin araştırılması" ve "delalet", mantığın diğer konularına adeta bir giriş gibi düşünülmüş, mantık kitaplarının başına konulmuştur. "Tasavvurat'ın ilkeleri" olarak "beş tümel", maksadı (amacı) olarak da "tanım" ve hemen ardından Kıyas veya Burhan gelmektedir. "Kıyas teorisi"ni adeta bütünleyen "beş sanat", en sona bırakılmakta ve böylece klasik mantığın dokuz bölümü farklı bir tertiple tamamlanmaktadır.⁸

Böylece İslâm mantıkçıları, Aristotelesçi geleneğin üç bölümde incelediği mantığın konularını, "tasavvurat" ve "tasdikât" diye iki bölüm halinde incelemiştir. Kavramlar bölümünü karşılayan "tasavvurat" kısmından sonra, "hüküm" ve "önerme"ler bölümü ile çoğunlukla kıyasla dile getirilen akıl yürütme teorisini karşılayan "tasdikât" kısmı yer alır.⁹

İbn Rüşd'e göre Mantık ilmi, herhangi bir ilmi öğrenmek isteyen için evvela onunla başlaması gereken en önemli şeylerdendir. Bu konudaki çeşitli ihtilaflara da değinen İbn Rüşd bu konuda şöyle der: "Mütekaddimin, öğrenme işine, mantık sanatıyla mı yoksa tealim ilimleriyle mi başlanması konusunda ihtilafa düştüler. Onlardan bazılarının göre Mantık ilmi, akli kuvvetlendirmek ve onu hatadan korumak içindir. Bu yönüyle fizik ve metafizik ilimleri gibi zor ilimlerde zaruri olarak mantık ilmine ihtiyaç vardır. Tealim ilimlerinde ise Mantık'a ihtiyaç yoktur çünkü madde ile irtibatları çok azdır. Şayet dedikleri gibi bu doğruysa, metodoloji ilimlerinin tahsilinde Mantık ilmine ihtiyaç zorunlu değildir. Öncelikle o ilmi tahsil eder daha sonra mantığı öğrenir."¹⁰

İbn Rüşd, Aristo'nun mantık külliyyatına şerhler yazdığı gibi bu alanda müstakil eserler de kaleme almıştır. Aynen diğer şerhlerde yaptığı gibi mantık şerhlerinde de diğer şarihler ve Müslüman filozofların fikirlerinden de yararlanarak ortaya koyduğu eserlerinde oldukça diğer şerhlerde olduğu gibi

⁷ Abdulkuddüs Bingöl, "Türklerde Mantık", *Türk Düşünce Tarihi*, (Haz: H. Gazi Topdemir. Ankara 2001, s. 83.

⁸ Bingöl, a.g.e., s. 84.

⁹ M.Naci Bolay, *İbn-i Sina Mantığında Önermeler* (Aristoteles ve Farabî, İbn-i Hazm ve Gazalî ile Karşılaştırmalı), MEB yay. İstanbul, 1994, s.11

¹⁰ Gerard, Ghamy. *Mevsûatu Mustalahâtu İbn Rüşd el-Feylosof*, Beyrut 2000, C.V, s. 747.

değişik bir metot geliştirmiştir. O da Farabî gibi dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi bahsetmiş, dilin ulusal, düşüncenin ise evrensel olduğunu belirtmiştir. Gramer yapısından da bahsederek lafız ile onun delalet ettiği mana arasındaki karışıklığı önlemek için tanım ve lafızlardan ziyade semboller kullanmanın daha isabetli olacağını söylemiştir.¹¹

Mantık konuları içinde en çok yer verdiği konu ise kıyastır. Zira kıyas, fıkıhçıların, kelamcılarının ve filozofların sıkça başvurduğu ve kullandığı bir yöntemdir. Ancak delil getirmede önemli bir araç olan kıyas, form bakımından bir sonuç verse de akıl yürütme yöntemi olarak çok güçlü bir konuma sahip değildir.

İbn Rüşd'e göre asıl hakikate ulaştırıcı "Formu ile maddesi örtüşen kıyas" anlamına gelen burhandır ve tamamıyla illiyet prensibine ilişkin bilgiler verir. Cedel ise "öncülleri meşhurattan oluşan kıyas" demektir ve daha az güvenilen bilgi sağlar. Çünkü her burhan bir kıyastır ancak her kıyas burhan değildir.¹²

Kıyasın tanımını verirken Aristoteles'in yaptığı tanımın aynısını verir: "Kıyas öyle bir sözdür ki bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey zorunlu olarak çıkar".¹³

İbn Rüşd sisteminde akıl her zaman ön plandadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve seçkin bir değere sahip kılan ondaki akıldır. *Tehafüt* adlı eserinde şöyle demektedir: "İnsan varlığıyla değil, varlığıyla birlikte bulunan akıl cihetiyle insandır. Bu yönüyle varlıklar içerisinde en üstün değere sahiptir. Varlıklar arasında bulunan düzeni düşünmek ancak aklın görevidir."¹⁴ Sistemini kurarken de temele yine aklî kıyası dolayısıyla aklın bu işlevini koyarak işe başlar. Çünkü en çok ilgilendiği mesele yukarıda da belirttiğimiz gibi, kıyas meselesi olmuştur. Bu nedenle ona göre burhan kıyastır fakat her kıyas burhan değildir. Asıl hakikate ise burhanla ulaşılır.

İbn Rüşd, en mühim meselelerinden biri olan Din-Felsefe uzlaşımını da mantık biliminin gerekliliğini ispatlayarak, daha özelde ise aklî kıyas ile çözmeye çalışmaktadır. Zira *Faslu'l-Makâl*'de hiçbir dinî ilke ve esasını inkâr etmeden bu dinî esaslar karşısında felsefenin durumunu savunmaktadır. Bu meyanda fıkhî metotlarla mantık arasında benzerlik ve ilişki kurarak, bunların dinî açıdan bidat olmakla birlikte dince emredildikleri sonucuna varmaktadır. Ayrıca başka milletlerden yararlanılacağı gibi antik Yunan filozoflarının düşünce ve eserlerinden yararlanmanın önemli olduğunu ve bunda bir beis olmadığını belirtir.¹⁵

¹¹ İbn Rüşd, *Telhisu Mantıku Aristo*, Kitabü'l-Kıyas, (thk. Gerard Ghamy), Beyrut 1992, s. 269

¹² İbn Rüşd, *Telhisu Kitabü'l-Cedel*, s. 509

¹³ İbn Rüşd, *Telhisu Kitabü'l-Kıyas*, s. 139

¹⁴ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, (nşr. S. Dünya), Kahire 1980

¹⁵ M. Abid el-Cabiri, *İbn Rüşd Sîretun ve Fikr*, Beyrut 2001, s. 269

İbn Rüşd evvela *Faslu'l-Makâl*'in giriş kısmında şeriatın felsefeyi farz kılıp kılmadığı sorusuna cevap aramakla problemi ortaya koyar. Felsefe ve mantıkla uğraşmak mübah mı, haram mı, yoksa emredilmiş mi; emredilmiş ise mendup mu, vacip mi?¹⁶

Ona göre eğer felsefenin yaptığı iş, varlıkları tetkik etmek ve varlıkların Allah'a nasıl delalet ettiklerini araştırmak ise felsefenin muhtevası şer'an tavsiye ve teşvik edilen bir husus olmasıdır. Hz. İbrahim'in mücadelesi de bunun somutlaşmış halini ortaya koyar. İnsanın kıyas yaparak Allah'ın sanatı hakkında bildikleri ne kadar mükemmel olursa o kadar Allah'ı iyi tanır. Bunun için kıyas yapmak önemlidir. Kıyasın sonradan çıkan bir bilgiye ulaşma yolu olduğu sonucuna varılır ve bidat olduğu düşünülemez. Zira fıkihtaki malumatlar da sonradan tespit edilmiş olup kimse bunların bidat olduğunu iddia etmiyorsa felsefede kıyasın da batıl olduğunu söyleyemez. Bununla birlikte zaruridir. Bilgiye ulaşmak için insanlığın sahip olduğu bilgi birikiminden faydalanmak gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre felsefe ve din arasında bir çatışmanın varlığından söz edilemez. Şeriat düşünmeye ve araştırmaya çağırır. Bu düşünme ise normal halk kitlesinin sahip olduğu bir zihin düzeyi ile yapılacak bir düşünme şekli değildir. Bunun için felsefi anlamda tartışmaların zihin karışıklıklarına sebep olabilecek ortam ve eserlere taşınmamalıdır.

Gazalî'den sonra birçok İslâm filozofu gibi İbn Rüşd de mantık ilminin gerekliliğini savunmuştur. İbn Rüşd, hikmet (felsefe) şeriatın arkadaşı ve sütkardeşidir,¹⁷ demekle bu konudaki hükmünü vermektedir.

Halis bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd,¹⁸ felsefe ve mantığın, İslâmî ilimlerle aynı olduğu görüşündedir. O, hakikatin iki aslî ve yanılmaz kaynağı olarak felsefe ile dinî, akıl ile vahyin denkliliğini zımnen kabul etmektedir.¹⁹

İbn Rüşd, dinî kıyas gibi mantıkî kıyasa da uymanın zorunlu olduğunu söyler. (Ey basiret sahipleri ibret alın. Haşr, 3) ayetinin, mantıkî kıyasın veya hem mantıkî hem dinî kıyasın birlikte kullanılmasının kesin olarak gerekli kıldığını belirtir. Ayrıca, diğer bir ayet-i kerime'de "Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?" (A'raf, 184) buyrulmaktadır. Görüldüğü gibi bu ayet, bütün varolanlara ibret nazarıyla bakıp değerlendirmeyi teşvik etmektedir. Başka bir ayet-i kerime'de, "Bakmazlar mı deveye nasıl yaratılmıştır? Gök nasıl yükseltilmiştir?" (Gaşiyeye, 17) buyrulurken, öbür ayet-i kerime'de de, "Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler" (Al-i İmran 191) denilmektedir. İbn Rüşd'e göre Allah, yukarıda geçen ayetler gibi

¹⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 63

¹⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 115

¹⁸ Nihat Keklik, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara, 1996, s. 95

¹⁹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 2004, s. 317

birçok ayetlerde, varolanları akıl ile değerlendirmeyi, onlara akıl vasıtasıyla bakmayı zorunlu kılmaktadır. Ve şöyle demektedir:

“Din’in var olanlara akıl (vasıtası)la bakmayı ve değerlendirmeyi vacip kıldığı ve değerlendirmenin de; bilinenden bilinmeyi çıkarmaktan öte bir şey olmadığı kesinleştiğine göre –ki bu, ya bir kıyastır veya bir kıyas ile yapılır- bizim de var olanlara mantıkî kıyasla bakmamız zorunludur.”²⁰

İbn Rüşd dindeki tebliğin bile kıyasın en mükemmel şekli olan burhanla yapıldığını savunur. “Din’in da’vet ve teşvik ettiği bu bakış tarzı; kıyas türlerinin en mükemmeli ile (yapılan) en mükemmel bakış tarzı olduğu açıktır ki bu “burhan” adı verilendir.”²¹

Din, Allah’ı ve onun diğer yarattıklarını burhan ile bilmeyi teşvik ettiğine göre bu konuda burhanla hakikate ulaşmak isteyen, öncelikle burhan türlerini ve şartlarını, burhana dayalı kıyasın cedele dayalı kıyas, hitabete dayalı kıyas ve muğalataya dayalı kıyastan ne ile ayırt edildiğini bilmesi çok iyidir, hatta zorunludur da. Bu ise öncelikle mutlak kıyasın ne olduğu, kaç türlü olduğunu, kıyası meydana getiren öncülleri ve bunların çeşitlerini bilmekten geçer.²²

Ayrıca fıkıhçı, Allah Teala’nın “Ey basiret sahipleri ibret alın.” (Haşr, 3) buyruğundan fikhî kıyasın gerekliliği hükmünü çıkardığına göre; Allah’ı bilen (arif) kişinin, bundan mantıkî kıyası bilmek gerektiği hükmünü çıkarması çok daha öncelikli ve çok daha uygun olduğunu söyler.²³

İbn Rüşd, felsefenin, din tarafından emredildiğini veya en azından tavsiye edildiğini söyler. Çünkü felsefenin görevi, varlıklar üzerinde düşünüp, Allah’ı bilmeye götürecektir şekilde onları değerlendirmektir. Bu düşünme tarzı da, kesinliğe götüren mantıkî metottur.²⁴

Felsefe ve onun âleti durumundaki mantığın din açısından yararlı ve gerekli bir ilim olduğunu ortaya koyan İbn Rüşd, böylesine önemli ilimlerin ihmal edilmeyeceğini “...bizden önce gelenlerden hiç kimse akfî (mantıkî) kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa bizim bunu hemen yapmamızın bir zorunluluk olduğu apaçıktır”²⁵ şeklinde dile getirmektedir.

İbn Rüşd’ün, mantık biliminin dine göre sakıncalı değil bilakis gerekli olduğu fikrine paralellik gösteren bir diğer filozof Gazalî’dir. Mantık, Gazalî’nin ortaya koyduğu fikirler sayesinde “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” kabulüne kadar itibar görmüştür.

Gazalî, mantığa karşı çıkanlarla mücadele ederken Aristoteles’in mantığını kullanır; çünkü ona göre düşüncenin kanunlarını mantık ortaya

²⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s.64

²¹ İbn Rüşd, a.g.e., s.66

²² İbn Rüşd, a.g.e., s. 66

²³ İbn Rüşd, a.g.e., s.67

²⁴ M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1990, C, 2, s. 168

²⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s. 67

koymuştur ve bunları inkâr etmek imkânsızdır. Bunlar, matematiğin önermelerine benzerler. Gazalî de delillerini çelişmezlik prensibine dayandırır ve Allah'ın fiillerinin de bu prensiple uyum halinde olduğunu ifade eder.²⁶

Aynı zamanda kelimcilerin tenkitlerine cevap verirken mantığı şu şekilde anlatır: "Bunlarda, dine ne menfi ve ne de müspet şekilde taalluk eden bir şey yoktur. Bilakis bu ilim, delillerin, kıyasların, burhanla ilgili öncül şartlarının ve şekil özelliklerinin, doğru tanımların şartlarını ve tertip edilmiş yollarını inceler. İlim ya tasavvur –ki buna giden yol tanımdır- yahut tasdiktir – buna giden yol da- burhandır."²⁷

Mantığın din açısından reddedilmesinin tutarsızlığını izah ederken şu örneği verir: "Meselâ onlara göre (Mantıkçılar), 'her a, b ise, bazı b'nin a olması lazımdır' sözlerine bakılabilir. Yani her insanın canlı olduğu sabit olursa, canlıların bazılarının insan olması lazım gelir. Bunu şöyle ifade ederler: 'tümel olumlunun düz döndürmesi, tikel olumludur'. Bu sözlerden hangisi dinin mühim meseleleriyle ilgilidir ki reddedilsin ve inkâr olunsun?"²⁸

Gazalî, mantığın önemini birçok eserinde olduğu gibi, *Mi'yarü'l-İlm* adlı eserinde de şöyle belirtmektedir: Şiire göre ölçü, metne göre dilbilgisi ne ise; akli delillere göre mantık da odur. Zira şiirin ölçüsüz olanı ölçülü olanından ancak şiir vezinleri ile, metnin doğru olanı hatalı olanından dilbilgisi yoluyla ayrıldığı gibi, akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından ancak bu mantık ölçüleri ile ayrılır.²⁹

Böylece Gazalî, Aristoteles'in formel mantığına İslâm aleminde meşruiyet kazandırmış, kendi döneminden başlayarak yakın zamanlara kadar medreselerde okunmasını sağlamıştır. Öyle ki onun gayretiyle mantık, İslâm ilimlerinin sanki ayrılmaz parçası haline gelmiştir.³⁰

İbn Rüşd görüş ve düşüncelerinden faydalanılan kişilerin farklı dine mensup olduklarının hiçbir önem taşımadığını söylemektedir. Çünkü ortada mantıkî kıyasın gerçekleştirmesini sağlayacak uygun bir metot, bilgi ve tecrübe mevcudsa onu kimin geliştirdiği de önemli değildir. Çünkü kendisinden bilgi alınacak kimsenin, Müslüman olup olmaması değil, alınacak bilginin gerekli ve faydalı olması önemlidir. Zira ilimde bağnazlığa yer yoktur, ilmî zihniyet objektifliği gerektirir.

Şariat açısından fikhî kıyaslar üzerinde düşünmek gerekli olduğu gibi, akli kıyas türleri üzerinde düşünmek de gereklidir. Konunun mükemmel olarak bilinmesi için önceki nesillerin bu hususta yaptığı çalışmaların incelenmesi gerekir. Zira herhangi bir kimsenin bu konuda kendiliğinden, muhtaç olduğu her şeyi üstlenmesi zor ve imkânsızdır. Bu bakımdan bizden önce gelen, bu

²⁶ T.J.de Boer., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), İstanbul 2001, s. 191

²⁷ Gazalî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (Çev. A. Suphi Furat), İstanbul 1978, s. 53

²⁸ Gazalî, a.g.e., 53

²⁹ Gazalî, *Mi'yarü'l-İlm*, (Neşr: Süleyman Dünya), Kahire, 1961, s. 59-60

³⁰ Süleyman Uludağ, "Bir Düşünür Olarak Gazalî", *İslâmî Araştırmalar*, Gazalî Özel Sayısı, 2000, s. 251

konuda ilmi olan, kim olursa olsun onun ilminden faydalanmamızın üzerimize vacip olduğu apaçıktır. Bu konuda otorite olanların bizim dindaşımız olup olmaması bir anlam taşımaz. Zira kurban kesmeye elverişli bir alet bulunursa, bununla kurban kesmenin sahih olması için, bu aletin bizimle aynı dine mensup bir kimse tarafından yapılmış olmasına önem verilmez. Yeter ki bu aletle kesmek için gerekli şartlar bulunsun.³¹

Felsefe ve mantık, dinin gerekli görerek teşvik ettiği ilimler olduğuna göre, çeşitli gerekçelerle insanları bu ilimlerden uzaklaştırmaya çalışanların ne kadar yanlış bir tavır sergiledikleri de ortadadır. Konunun önemine değinen İbn Rüşd bunu şöyle değerlendirir: "Hiç kimse, Asr-ı saadette bulunmadığını ve daha sonra ortaya çıkmış (bidat) olduğunu ileri sürerek, dinin felsefeyi ve akli kıyası yasaklamış olduğunu iddia edemez. Çünkü bu yaklaşım, başka ilimlerin de aynı gerekçeyle İslâm dinine aykırı sayılmasını gerektirir. Kaldı ki hiç kimse, önceleri kullanılmadığı halde zaman içinde ortaya çıkan fikhî kıyas ve türlerini "bidat" sayarak karşı çıkmamaktadır. Bunun gibi akli (mantikî) kıyas ve türlerinin de kabul edilmesi gerekmektedir."³²

İbn Rüşd'e göre, felsefeyle iştiğal etmelerinden dolayı bazı insanların sapıttıklarını bunun için bazıları tarafından yasaklanmasını da şöyle reddeder: Bir toplumun su içerken, suyun boğazında kalıp ölmesi nedeniyle susamış bir kimseyi tatlı ve soğuk suyu içmekten alıkoyan kimsenin hali gibidir. Çünkü su içerken suyun boğazda kalmasından dolayı ölmek arızî bir haldir, susuzluktan ölmek ise zatî ve zarurî bir haldir.³³

O'na göre felsefeye karşı bu şekilde tavır alan insanlar ancak şu özelliklere sahip olanlardır: Fıtratında eksilik olanlar, konuyu değerlendirme gücüne sahip olmayanlar, arzuları kedilerine baskın gelenler, o konuyu öğrenecek bir rehberle sahip olmayanlar. Zira bütün insanlar aynı şekilde anlama gücüne sahip değildir, farklı tabiata sahiptirler. Çünkü insanlar ya burhan (delil), ya cedel ya da hatabe ile hakikati tasdik eder.³⁴ Burhan ile tasdik eden insanlar *filozoflar*, cedel ile tasdik edenler *kelamcılar* ve hatabe ile tasdik edenler *Selefiyye* ve halktır.

Özetle İbn Rüşd'e göre Felsefe (hikmet) ile şeriat aynı memeden süt emen iki kardeş gibidir. Tabiatları gereği dost, cevher ve yaratışları itibarıyla biri diğerini sevmektedir. Buna rağmen bazıları aralarına kin ve düşmanlık sokmuştur. Cahil dost olarak nitelendirdiği mezhepler kendilerini şeriata nispet etmelerine rağmen böyle bir yanlışlık yapmışlardır.³⁵

Mademki bu şeriat haklı ve hakkı bilmeye sevkeder düşünce ve değerlendirmeye davet etmektedir, öyle ise biz Müslümanlar biliriz ki burhanî

³¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 69

³² İbn Rüşd, a.g.e., s. 67

³³ İbn Rüşd, a.g.e., s. 73

³⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s. 72,74

³⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s.116

düşünce bizi şeriatın getirmiş olduğuna aykırı neticelere götürmez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez.

Sonuç olarak;

1- Kurduğu sistemle hem batıyı hem de doğuyu etkileyen İbn Rüşd, sadece Aristo'un şarihi değil, onun tamamıyla anlaşılma ve tanınmasına vesile olan, yer yer eksikliklerini tamamlayıp boşluklarını dolduran bir filozoftur. Aristo'yu şerh ederken, aynı zamanda Aristonun diğer şarihlerinin de fikirlerini mezcederek yeni bir üslupla ortaya koyması en belirgin özelliklerindedir.

2- Din ile felsefenin buluşması konusunda İbn Rüşd, gayet açık ve net bir şekilde bu ikisinin birbiriyle probleminin olmadığını ifade eder. Ona göre önemli olan felsefe ve vahyin birbirinden bağımsız olarak anlaşılması ve aralarında bağlantı kurulmasıdır. Bunun için de öncelikle her ikisinin yerlerini kendi bütünlükleri içinde belirlemek ve ikisinin ortak yönlerini bulmak gerekir. İki arasında yapılan kıyas neticesinde din ve felsefenin argümanlarının birbiriyle bire bir örtüşmesinin beklenmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü İbn Rüşd'e göre her ikisinin kendine özgü ilkeleri vardır ve doğal olarak bunlar birbirinden farklıdır. Bu prensiplerin birbirine karıştırılıp, birinin diğerine feda edilmesi vahim sonuçlar doğurur. Onun için de her biri kendi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Vahiy ile felsefe arasındaki çelişki gibi görünen bilgilerin - felsefî bilgilerin burhanî olması şartıyla- ortaya çıkmasında yapılması gereken tek şey dinî bilgilerin tevil edilmesidir.

3- İbn Rüşd Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olduğu ve bundan dolayı tenkit edildiği halde kurduğu felsefî sistemi için İslâm akaidinin esaslarından taviz vermemiştir. Bu da onun diğer bazı İslâm filozoflarından ayrılan farklardan biridir.

4- Gazalî'in *Tehafütü*'ne karşı *Tehafüt* eserini kaleme aldığı halde, mantığın gerekliliği konusunda onunla paralel fikirler serdetmiş ve aynı dinî argümanlarla savunmuştur. Yani İbn Rüşd de Gazalî gibi akılcılığı ön planda tuttuğu halde dinin esaslarını gözeterak itidalli bir yol takip etmiştir.

5- Bize göre en önemli husus olarak şunu söyleyebiliriz: İbn Rüşd'ün hem Batı hem de Doğu âlemini etkilemesi, onun din ile felsefeyi ustaca telif ederek, birbiriyle barıştırmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Rüşd'e Göre Akf Kıyasın Temellendirilmesi ve Tasdik Yolları

Settling the Grounds of Rational Analogy and the Ways in Which it is Validated in Averroes

İbrahim Çapak

Giriş

Biz bu bildirimizde İbn Rüşd'ün kıyas özellikle de kıyasın temellendirilmesi hakkındaki görüşlerine yer vermek istiyoruz. Ayrıca İbn Rüşd'ün kıyasın zorunluluğu hakkındaki görüşlerine değinerek, konu ile ilgili Gazalî'nin görüşleri ile karşılaştırmalar yapıp, İbn Rüşd'un tasdik yolları dediği ve Kur'an'da geçtiğini ifade ettiği, burhan, cedel ve hitabete kısaca değinmeye çalışacağız.

Kıyas

İbn Rüşd, kıyasın Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de yaptığı tanımının aynısını vererek açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre "Kıyas, bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin [birden fazla şeyin] konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece [bizzat] bu veriler dolayısıyla gerekli olarak (zorunlu olarak) çıkar."¹ İbn Rüşd, bu tanımları verdikten sonra verilerin öncül, çıkan şeyin sonuç olduğunu birden fazla şeyin konulmasından da bir öncül ile kıyasın yapılamayacağını kastedildiğini ifade etmektedir.² İbn Rüşd, "gerekli ya da zorunlu olarak" ifadesinin de kıyasın bazılarının zorunlu olarak sonuç verdiğini bazılarının ise zorunlu olarak sonuç vermediğini göstermek için kullanıldığını ifade eder. Zorunlu olarak sonuç vermeyen kıyasları da tümevarım (istikra), analogi (misal) ve bazen olumlu bazen de olumsuz sonuç veren kıyas şeklinde sıralar.³

İbn Rüşd'e göre kıyas en az iki öncülden oluşur. Tam kıyas (kamil) ve eksik kıyas (kamil olmayan) olmak üzere ikiye ayrılır.⁴ Ona göre sonucun gerekliliğinin apaçık olması için öncüllerde konulmuş olanın dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan kıyasa tam kıyas; kendileri, gerçekten, konulan terimlerden gerekli olarak çıkan, ama öncüllerde açıkça zikredilmemiş olan bir veya birçok şeylere muhtaç olan kıyasa eksik kıyas denir.⁵

İbn Rüşd, Aristoteles'te olduğu gibi bir kıyasın hangi durumlarda doğru sonuç verebileceği üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur. Buna bağlı olarak kıyas

¹ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler* (Çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul 1996, s. 5. Bkz. İbn Rüşd, *Telhisü Mantikü Aristo, Kitabu'l-Kıyas*, Beyrut 1992, s. 139.

² Aristoteles, *age.*, s. 5. Bkz. İbn Rüşd, *Telhisü Mantikü Aristo, Kitabu'l-Kıyas*, s. 139.

³ İbn Rüşd, *age.*, s. 139-140.

⁴ İbn Rüşd, *age.*, s. 140.

⁵ Aristoteles, *age.*, s. 5; İbn Rüşd, *age.*, s. 140.

şekillerini ortaya koyar. Kıyas şekillerinin altında yer aldığı *yüklemli kıyas*, ne sonuç ne de çelişğinin açıkça öncüllerde yer almadığı kıyastır. Bu tür kıyaslarda orta terim⁶ iki öncülü birbirine bağlar. Orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olursa *birinci şekil*, orta terim her iki öncülde de yüklem olursa *ikinci şekil*, orta terim her iki öncülde de konu olursa *üçüncü şekil* oluşur. Orta terimin büyük önermede yüklem, küçük önermede konu olması *dördüncü şekil* olur. Fakat İbn Rüşd'e göre bu şekil ile doğrudan sonuç elde etme imkânı olmadığı için tabii olmadığı gibi burhani de değildir.⁷

İbn Rüşd, kıyas konusunu incelerken orta terim üzerinde önemle durmaktadır. Çünkü orta terim kıyasın en önemli unsurudur. Orta terim olmadan kıyası kurmak mümkün değildir. Biraz önce de ifade edildiği gibi İbn Rüşd'e göre orta terim bir kıyasta dört farklı şekilde bulunabilir. Her iki öncülde konu; her iki öncülde yüklem; büyük önermede konu, küçük önermede yüklem ya da bunun tersi olabilir. İbn Rüşd'ün orta terim için söylediklerine bakıldığında Aristoteles gibi kıyasın üç değil, dört şeklini kabul ettiği görülür. Ancak İbn Rüşd, yüklemli kıyasın tabii (temel) olarak üç şeklinin olduğunu, dördüncü şeklin Galen tarafından ortaya konduğunu ve tabii olmadığını ifade eder. İbn Rüşd'ün dördüncü şekli tabii görmemesinin temel nedeni insanların konuşmalarında bu şeklin doğrudan kullanımına rastlanmamasıdır.⁸

İbn Rüşd, kıyasın birinci, ikinci ve üçüncü şekillerinin tabii olduğu üzerinde önemle durarak, bunların tabiiliğini gösteren örnekler vermektedir; her üç kıyas şekli ile ilgili verilen örnekler insanların bu şekilleri tabii olarak konuşmalarında kullandıklarını göstermektedir. Zaten İbn Rüşd'ün bu şekillerin tabiiliği ile ilgili en önemli delili bunların insanların konuşmalarında tabii olarak yer almasıdır. Dördüncü şeklin tabii olmadığını ileri süren İbn Rüşd, bu şekil ile ilgili verdiği örneklerin hiç kimse tarafından tabii olarak algılanmadığı üzerinde durmaktadır.⁹ Aristoteles ve kendisinden önceki mantıkçılardan farklı olarak kıyasın dördüncü şekli üzerinde duran İbn Rüşd, bazı kaynaklarda yer alan Kur'an'dan bu şekle örnekler olmadığı için değil,¹⁰ bu şekil, tabii olmadığı yani insanlar onu günlük dilde kullanmadıkları için kabul etmemektedir.

İbn Rüşd, Aristoteles'e atıfta bulunarak yetkin yani mükemmel olan kıyas şeklinin kıyasın birinci şekli olduğunu ifade eder.¹¹ Aristoteles'e göre yetkin/mükemmel olmayan bütün kıyaslar, kıyasın birinci şekli ile mükemmelleştirilir. Çünkü birinci şeklin dışındaki bütün kıyaslar ya doğrudan

⁶ Orta terim için bkz. Nazım Hasırcı, "Kıyasta Orta Terim", *Felsefe Dünyası*, 2007/1, Sayı, 45, s. 142 vd.

⁷ Bkz. İbn Rüşd, *age.*, s. 233-234, İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 166.

⁸ İbn Rüşd, *Telhisü Mantkü Aristo, Kitabı Analutika*, s. 152

⁹ İbn Rüşd, *Telhisü Mantkü Aristo, Kitabı Analutika*, s. 171-173. Bkz. Ali Durusoy, "İbn Rüşd Felsefesinde Mantık Biliminin Yeri", Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800. Yılında Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu, İstanbul 1998, s. 4.

¹⁰ Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 167.

¹¹ Bkz. İbn Rüşd, *Telhisü Mantkü Aristo, Kitabı Analutika*, s. 173.

doğruya ispatla ya da irca yoluyla sonuç verirler. Her iki halde de elde edilen sonuç birinci şekilden olur.¹²

İbn Rüşd'e göre kıyas, icma'dan daha fazla bir öneme sahiptir. Çünkü ona göre icma, belli dönemdeki nitelikli bütün âlimlerin aynı fikri paylaşımları neticesinde gerçekleşir, bu ise mümkün değildir.¹³ Ayrıca İbn Rüşd'e göre kıyas, burhandan daha geneldir. Çünkü her burhan kıyastır, fakat her kıyas burhan değildir.¹⁴

Akli Kıyasın Temellendirilmesi/Kıyasın Zorunluluğu

İbn Rüşd, akli kıyasın zorunluluğunu ortaya koymadan önce dinin mantık ve felsefeye olan bakışını ele almaktadır. *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde İbn Rüşd, dini bakış açısı ile felsefe ve mantık ilimlerine bakmanın (nazar) mübah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu; eğer emredilmişse mendub olarak mı, yoksa vacib olarak mı emredildiğini inceleme konusu yapmaktadır.¹⁵

İbn Rüşd'e göre var olanlar, onun sanatını bilmek suretiyle var ediciye delalet eder. Yaratıcının sanatı ne kadar mükemmel şekilde bilinirse, yaratıcıyı da bilmek o kadar mükemmel olur. Ona göre din var olanları değerlendirmeyi mendub saymış ve bunu teşvik etmiştir. Felsefenin görevi var olanlara bakmaktan ve varlıkların yaratıcıya delaleti bakımından onları değerlendirmekten başka bir şey değildir. Bu nedenle felsefe dolayısıyla mantık dini açıdan ya vacip ya da menduptur.

İbn Rüşd'e göre din, var olanları akıl ile değerlendirme ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya teşvik eder. Bu duruma, işaret eden birçok ayetin varlığına dikkat çeken İbn Rüşd'e göre "Ey basiret sahipleri ibret alın"¹⁶ ayeti, akli kıyasın veya hem akli, hem şer'î kıyasın birlikte kullanılmasının zorunlu (vacip) olduğunu göstermektedir. Yine ona göre "Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?"¹⁷ ayeti bütün var olanlara ibret nazarıyla bakıp değerlendirmeyi teşvik eden bir ayettir.¹⁸ Bakıp değerlendirmenin en iyi şekli de akli kıyasla yapılır.

İbn Rüşd, Allah'ın, kendisini bu bilgi ile temayüz ettirip şereflendirdiği kişilerden birisinin de İbrahim (as) olduğunu ifade eder. Bununla ilgili olarak "Biz, böylece İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteririz."¹⁹ ayetine yer vermektedir. Ayrıca İbn Rüşd, konuyla ilgili olarak "Bakmazla mı deveye; nasıl

¹² Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, s. 23. Kıyasın ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerinin birinci şekle ircası ile ilgili bkz. Tahir Yaren, *Kıyası Yapısı*, Ankara 2003, s. 39 vd.

¹³ Muharrem Kılıç, *age.*, s. 237; *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (edt. M. M. Şerif) "İbn Rüşd" Ahmed Fuad el-Ehvani (Çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1997, s. 304.

¹⁴ İbn Rüşd, *Telhisü Mantikü Aristo, Kitabı Analitika*, Beyrut 1992, s. 151. Ali Durusoy, agm., s. 4.

¹⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Çev. Bekir Karlığa) İstanbul 1992, s. 63; *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 303.

¹⁶ Haşr, 3

¹⁷ A'raf, 184.

¹⁸ İbn Rüşd, *age.*, s. 64.

¹⁹ En'am, 75

yaratılmıştır? Göğe nasıl yükseltilmiştir?"²⁰, "Onlar, göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler."²¹ ayetlerine yer verir. O, bu ayetlerin insanları Allah'ı ve yaratıklarını düşünmeye davet ettiğini zikrederek, bunlar gibi birçok ayetin akli kıyasın zorunluluğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre bu tür ayetler yaratıcıyı ve yaratıklarını düşünmeye davet etmektedir. Düşünce de kendi kendine değil akli kıyasla gerçekleşen bir şeydir. İbn Rüşd, zikredilen ayetlere dayanarak dinin var olanlara akıl vasıtasıyla bakmayı ve değerlendirmeyi zorunlu kıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu bakma ve değerlendirme sadece kıyas ile olabilir. Kıyası, kısaca "bilinenden bilinmeyi çıkarmaktır" şeklinde tanımlayan İbn Rüşd, bizim var olanlara aklî kıyasla bakmamızın zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.²²

İbn Rüşd'ün burada ifade ettiği görüşlerin benzerini Gazalî'de de görmekteyiz. Gazalî burhan olarak isimlendirdiği kıyasın Kur'an kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. Gazalî, kıyas şekillerini Kur'an'dan öğrendiğini şu sözlerle zikreder: "Ben bu ölçüleri Kur'an'dan öğrendim. Sonra onlarla bütün ilahi bilgileri hatta kıyamet günü diriliş ahvalini, kabir azabını, ehli fücurun maruz kalacağı azabı, taat ehlinin göreceği mükâfatı o ölçülerle ölçtüm. Bunların hepsini Kur'an'a ve hadislere uygun buldum ve kesin olarak inandım ki Muhammed (a.s) sadıktır ve Kur'an haklıdır."²³

Gazalî'ye göre Hz. İsa ve Hz. Muhammed'den önce yaşamış bazı bilginler de kıyas şekillerini kullanmışlardır. Bu bilginler ise söz konusu ölçüleri İbrahim ve Musa (a.s)'ın suhurlarından öğrenmişlerdir.²⁴ Buna göre Gazalî, kıyas şekillerini Kur'an'dan çıkardığını ifade etmekle beraber, bunların Kur'an nazil olmadan önce de peygamberler yoluyla bazı toplumlar tarafından farklı isimlerle kullanıldıklarına dikkat çekmektedir.

Gazalî'ye göre, doğru ile yanlış ortaya çıkaran ölçülerin en doğrusu ve en adili olan Kıstasul-Müstakim, Allah'ın Kur'an'da zikrettiği ve Cebrail aracılığıyla peygamberlerine öğrettiği beş ölçüdür.²⁵ Gazalî'nin *Kıstasul-Mustakim* adlı eserinde, Kur'an ölçüleri olarak da isimlendirdiği²⁶ ve *Miyaru'l-İlm* adlı eserinde de kıyas çeşitleri ve şekilleri²⁷ dediği bu ölçüler Mizan-ı Teadül²⁸, Mizan-ı Telazüm²⁹ ve Mizan-ı Teanüd³⁰dur.³¹ Yani Aristoteles

²⁰ Çaşkiye, 17

²¹ Al-i İmran, 191

²² İbn Rüşd, *age.*, s. 65, 69; *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 303.

²³ Gazalî, *Kıstasul-Mustakim*, Mısır 1900, s. 82-83.

²⁴ Gazalî, *age.*, s. 59.

²⁵ Gazalî, *age.*, s. 20.

²⁶ Bk. Gazalî, *age.*, s. 26.

²⁷ Bk. Gazalî, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, s.131,134.

²⁸ Mizan-ı Teadül (İktirani Kıyas): Buna Adalet-Müsavât Ölçüsü de denir. Gazalî, mizan-ı teadülü klasik mantıktaki iktirani kıyasın karşılığı, mizan-ı teadülün üç şeklini de iktirani kıyasın üç şeklinin karşılığı olarak ele almaktadır.

Şöyle ki, mizan-ı teadülün üç şekli olan;

a- Mizan-ı Ekber; İktirani kıyasın birinci şekli

b- Mizan-ı Evsat; İktirani kıyasın ikinci şekli

mantığında gördüğümüz, İbn Rüşd'ün de kabul ettiği yüklemli kıyas ve üç şekli, bitişik şartlı ve ayırık şartlı kıyaslardır. Gazalî, bu ölçülerin Allah tarafından konduğu, Cebrail (a.s) tarafından öğretildiği, Hz. İbrahim, Hz. Muhammed ve diğer peygamberler tarafından da uygulandığını ifade etmektedir.³² Bu ölçülerin Kıstas-ı Müstakim olduğunu ispatlamak için de mizan kelimesinin geçtiği Hadid 25. ve Rahman 1-8. ayetlerini örnek göstermektedir.³³ Gazalî'ye göre Hadid suresinin 25. ayetinde zikredilen "kitap" avam, "mizan" havas (seçkinler), "demir" ise fitne yapmak ve teviline kaçmak için kitabın müteşabih ayetlerine uyanlar içindir.³⁴ Yani kitap ile avam, mizan ile havas, demir ile de düşüncesizler yola gelir.³⁵ Buna göre kıyas şekilleri ile ilgilenmesi gerekenler havastan olmalıdır.

İbn Rüşd, akli bir temellendirme ile *Bidâye*'nin girişinde kıyasın gerekliliğini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "İnsanlar arasında ortaya çıkan olayların sonsuz olmasına karşın Peygamberimizin söz ve fiillerinin sınırlı olması ve sonsuz sayıda olan olayların sınırlı sayıda olanla karşılamanın imkânsızlığından ötürü akli delil, kıyasın sabit olduğunu kanıtlamaktadır."³⁶ İbn Rüşd'e göre dine inanıp onun var olanlara bakma konusundaki emrine uyan kişinin; akli kıyası bilmesi zorunludur. Bir fıkıhçının hükümleri derinliğine anlamak emrinden çeşitli türleriyle fıkhi kıyasları³⁷ ve bunlardan kıyasi olanlarla kıyasi olmayanları bilip ayırt etmesi gerektiği sonucunu çıkarması gibi; arif kişinin de var olanlara bakma emrinden; akli kıyas ve kıyasın türlerini bilmek gerektiği sonucunu çıkarması gerekir. Hatta arif kişi, buna daha çok layıktır. Çünkü fıkıhçı, Allah'ın "Ey basiret sahipleri ibret alın"³⁸ emrinden fıkhi kıyasın gerektiği hükmünü çıkardığına göre; Allah'ı bilen (ârif) kişinin bundan akli kıyası bilmek gerektiği hükmünü çıkarması çok daha uygundur.

c- Mizan-ı Asgar; İktirani kıyasın üçüncü şeklinin karşılığıdır. Bkz. Gazalî, *Kıstasü'l-Mustakim*, Mısır, 1900, s. 26; Refik Acem, *el-Mantık İnde'l-Gazalî*, Beyrut 1989, s. 159-160.

²⁹ Mizan-ı Telazüm: Bu isimlendirme klasik mantıkta bitişik şartlı kıyasa karşılık gelmektedir. Bu kıyas şeklinin öncüllerinden biri bitişik şartlı diğeri ise yüklemli önermeden oluşur.

³⁰ Mizan-ı Teanüd: Gazalî, bu ifadeyi ayırık şartlı kıyaslar için kullanmaktadır. Bu kıyas, büyük öncülü ayırık şartlı önermeden oluşan kıyastır

³¹ Gazalî, *Kıstasü'l-Mustakim*, s. 26; Refik Acem, *el-Mantık İnde'l-Gazalî*, s. 159-160.

³² Gazalî, *Kıstasü'l-Mustakim*, s. 26.

³³ Söz konusu ayetlerin anlamları şöyledir: "Andolsun, biz peygamberlerimizi apaçık olan ayetlerle gönderdik ve insanlar adaleti ayakta tutsunlar diye, onlarla birlikte kitabı ve mizanı da indirdik. Bir de kendisinde çetin bir sertlik ve insanlar için çeşitli yararlar bulunan demiri indirdik." (Hadid, 25). "Rahman olan Allah, Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı öğretti. Güneş ve ay belli bir hesaba tabidir. Bitki ve ağaç O'na secde etmektedirler. Gök ise, onu da yükseltti ve mizanı koydu. Sakın mizanda haksızlık ve taşkınlık yapmayın." (Rahman 1-8)

³⁴ Gazalî, *Kıstasü'l-Mustakim*, s. 95.

³⁵ Gazalî, *age.*, s. 86.

³⁶ Bkz. İbn Rüşd, (*Bidayetü'l-Müctehid*, 1, 16. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 124-132), Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2005, s. 230'dan naklen.

³⁷ İbn Rüşd şer'i ya da fıkhi kıyası şöyle tanımlamaktadır: "Aralarında benzerlik (şebah) veya birleştirici bir sebep (illet) bulunduğundan ötürü, herhangi bir şeye verilen bir hükmün, hükmü bildirmeyen bir diğer şeye taşınmasıdır." Bkz. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, 1, 18; Muharrem Kılıç, *age.*, s. 231.

³⁸ Haşr, 3.

İbn Rüşd, akli kıyası (mantığı) asrısaaadette kullanılmadığı için reddedenlerin gerekçelerinin yerinde olmadığını ifade eder. Ona göre hiç kimse akli kıyasın, asrısaaadette bulunmadığı için bid'at olduğunu söyleyemez. Nitekim fıkhi kıyas ve türleri ilk asırdan sonra ortaya çıkartılmış olduğu halde bid'at olarak görülmemektedir. Akli kıyası aynı şekilde kabul etmemiz gerekir.³⁹

İbn Rüşd, bilgi kaynağı vahiy olan bir konuda o şeyin varlığını belirleme ya da geçersiz kılmada aklın hiçbir rolünün olamayacağını öne süren kıyas karşıtlarının öne sürdükleri argümanları da eleştiri konusu yapmaktadır.⁴⁰ Ona göre bizden önce hiç kimse akli kıyas ve türlerini araştırmamışsa bizim onu öncelikle araştırmaya başlamamız zorunludur. Akli kıyasın mükemmel olarak bilinmesi için sonra gelenlerin önce geçenlerden yardım beklemesi gerektiği açık bir gerçektir. Çünkü bir kimsenin fıkhi kıyas türlerini bilmek için muhtaç olduğu her şeyi bulup çıkarmasının zor olması gibi, akli kıyas konusunda kendiliğinden ve ilk baştan muhtaç olduğu her şeyi üstlenmesi de zor ve imkânsızdır.⁴¹ İbn Rüşd'ün akli kıyas ve diğer birçok konunun sadece belli dönem veya belli insanlar eksenli bilinip mükemmelleşmesinin mümkün olmadığı görüşünde olduğunu görüyoruz. Ona göre akli kıyas belli bir dönemde yaşayan insanların ortaya atıp mükemmelleştirebileceği bir şey değildir. Akli kıyasın mükemmel bir şekilde kullanılabilmesi için önceki milletlerin ortaya koydukları bilgilerden de istifade etmek gerekir. İbn Rüşd, böylece aslında akli kıyası yani mantığın İslâm dünyasında kullanılması gerektiğini, akli kıyasın hiçbir gerekçe ile reddedilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Bu konuda İbn Rüşd şu ifadelerle yer vermektedir: "Şayet bizden başkaları onu araştırmışsa yürüdüğümüz yolda, bizden önce geçenlerin bu konuda söylediklerinden yardım istememiz gerektiğinin üzerimize vacip olduğu apaçıktır. Bu başkalarının, dinde bizimle ortak olmasıyla olmaması farksızdır."⁴² İbn Rüşd, buna kurban kesmek için gerekli olan bıçak örneğini vermektedir. Ona göre bir alet olan bıçakla kurban kesmenin sahih olması için; bu aletin bizimle aynı dini paylaşan ve paylaşmayan kimseye ait olup olmadığına değil, bıçağın keskin olup olmadığına bakılır. Böylece İbn Rüşd, akli kıyas veya mantığın duhuli olduğunu yani Müslümanlar tarafından oluşturulmadığını ileri sürerek mantığa karşı çıkanların gerekçesini geçersiz kılmaktadır.⁴³

İbn Rüşd'e göre akli kıyasa dayalı düşünceyi gerçekleştirmek, var olanları teker teker sıra ile araştırmak ve sonra gelenin önce gelenden bu konuda yardım istemesiyle mümkündür. İbn Rüşd, bu konuda geometri ve astronomiyi örnek vermektedir. Ona göre biz bir an geometri ve astronomi ile ilgili günümüze kadar gelen bilgileri yok sayarsak ve insanların en zekisi bile olsa

³⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, age., s. 67.

⁴⁰ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 130-13; Muharrem Kılıç, age., s. 236.

⁴¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, age., s. 68.

⁴² İbn Rüşd, age., s. 68.

⁴³ İbn Rüşd, age., s. 69.

bir kişi de kendi kendine gök cisimlerinin şeklini, cirimlerinin miktarlarını ve birbirleriyle olan uzaklıklarını kavramak isterse; bu, onun için mümkün olmaz. Hatta ona "güneş yeryüzünden yüz eli veya yüz altmış kat büyüktür" dense o, bu sözü, söyleyenin deliliğinin belirtisi olarak görür. Hâlbuki bu husus burhan ve astronomi ilmi ile şüphe edilemeyecek şekilde ortaya konabilir.⁴⁴

İbn Rüşd'e göre fıkıh usulü ve fıkıhın kendisini göz önünde bulundurduğumuzda bunların birden değil, uzun bir zaman süreci diliminde tamamlandıklarını görürüz. Eğer bugün bir insan, yalnız başına İslâm medeniyetinin büyük bir kısmındaki mezheplerin mensuplarının aralarında cereyan eden tartışma ve ihtilafı meselelerle ilgili ortaya koydukları bütün delillere vakıf olmak isterse, o kimse gülünmeyi hak eder. Sadece ilmi san'atlarda değil, ameli san'atlarda da durum böyledir. Çünkü bir kişinin tek başına ortaya çıkarabileceği bir san'at yoktur. Buna göre bizden önce geçmiş olan ümmetlerden birinde burhan şartlarının ya da akli kıyasın gerektirdiği tarzda var olanlarla ilgili bir akıl yürütme ve değerlendirmeye rastlarsak, bu konuda onların söyledikleri ve kitaplarında yer verdikleri şeye bakıp değerlendirmemiz zorunludur.⁴⁵

İbn Rüşd'e göre, akli kıyası fıtratındaki eksiklikten veya konuya bakışını (ve değerlendirme usulünü) kötü düzenlemiş olmasından, arzularının kendine baskın gelmiş olmasından, kendisinin o konuyu anlamasını sağlayacak bir öğretici bulamamış olmasından ya da bu nedenlerin hepsinin birlikte olmasından, hakikatten sapmış olmalarından dolayı insanları mantık ve felsefeden alıkoymak gerekmez. Böyle bir kişinin sapmasına sebep olan şey zati değil, arızî bir durumdan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle zati (kendiliğinden) ve tabiatı bakımından yararlı olan şeyin, arazi olarak mevcut olan bir zarardan dolayı terk edilmesi doğru değildir.⁴⁶ Akli kıyas zorunlu olduğuna göre kurallarına uyularak akıl yürütüldüğünde yanlış bir sonuca varılması mümkün değildir. Diğer bir ifade ile mutlak kıyasın şekil ve kurallarını bilerek bir kıyas yapan kişinin yanlış sonuç elde etmesi mümkün değildir. Ancak akli kıyası ve şartlarını bilmeden yanlış bir sonuca varıldığında akli kıyasın reddedilmesi gerekmez. Çünkü burada yanlış sonucun elde edilmesi akli kıyasın kendisinden değil, bu kıyasın kurallarına göre hareket etmemekten kaynaklanmaktadır.

İbn Rüşd'e göre, arızî nedenlerden dolayı yanlış bir sonuca varmak sadece felsefe ya da akli kıyasta değil, diğer alanlarda da söz konusu olabilir. Örneğin, fıkıh ile ilgilenen birçok fıkıhçının takvasının azaldığı ve dünyaya daldığı söylenebilir. Fakat bu durum fıkıhın kendisinden değil, takvası azalan ve dünyaya dalan kişilerden kaynaklanmaktadır.⁴⁷

⁴⁴ İbn Rüşd, *age.*, s. 70.

⁴⁵ İbn Rüşd, *age.*, s. 69, 71.

⁴⁶ İbn Rüşd, *age.*, s. 72-73.

⁴⁷ İbn Rüşd, *age.*, s. 74.

Tasdik Yolları

İbn Rüşd'e göre insanlar, tasdik konusunda farklı tabiatlara sahiptirler. Kimisi burhan, kimisi cedel, kimisi de hitabi ifadelerle bir şeyi tasdik eder. Çünkü bütün insanların kabiliyeti aynı değildir.⁴⁸ Ona göre din, insanları burhan, cedel ve hitabi ifadelerle tasdike davet ettiğinden dolayı insanların bunlarla tasdiki yaygınlaşmıştır. "İnsanların bazılarının burhani, bazılarının cedeli bazılarının da hitabi yolla inanmaları, onların yaratılış ve algılamalarının farklılığından kaynaklanmaktadır" diyen İbn Rüşd konu ile ilgili "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel olanla tartış."⁴⁹ ayetini örnek vererek hangi yolla olursa olsun davet şekline dikkat çekmektedir. Ancak İbn Rüşd, burhan ile delil ortaya koymanın çok önemli olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre burhani akıl yürütme metodu, dinin getirmiş olduğu ilkelere aykırı sonuçlara götüremez.

İbn Rüşd'e göre dinin da'vet ve teşvik ettiği bakış tarzı; kıyas türlerinin en mükemmeli ile yapılan ve en mükemmel bakış tarzını ortaya koyan burhandır. Din, Allah'ı ve onun diğer varlıklarını burhan ile bilmeyi teşvik ettiğine göre; Allah'ı ve diğer var olanları burhan ile bilmek isteyen kimsenin; öncelikle burhan türlerini⁵⁰ ve şartlarını, burhana dayalı kıyasın; cedel, hitabet ve mugalâtaya dayalı kıyastan ne ile ayırt edildiğini bilmesi zorunlu bir durumdur. Bu ise öncelikle, mutlak kıyasın ne olduğunu, kaç türü bulunduğunu, kıyası meydana getiren öncülleri ve bunların çeşitlerini bilmeden mümkün olmaz.⁵¹

İbn Rüşd'e göre burhana dayalı akıl yürütmenin ortaya koyduğu sonuç hakkında din tarafından ya bir şey söylenmiş ya da söylenmemiştir. Eğer herhangi bir şey söylenmemiş ise herhangi bir sorun yok. Fakat burhanın ortaya koyduğu sonuç hakkında din bir şey söylemiş ise burhanın ortaya koyduğu ya dine aykırı ya da uygun olur. Burhanın ortaya koyduğu sonuç dinin ortaya koyduğuna uygun ise yine sorun yok. Eğer burhanın ortaya koyduğu dinin ortaya koyduğundan farklı ise burada onun tevili⁵² araştırılır. İbn Rüşd'e göre fıkıhçı şer'î hükümlerin birçoğunda tevil yaptığına göre, burhani bilgiye sahip olan kişinin teville başvurması daha uygundur. Çünkü fıkıhçı sadece zanni kıyas

⁴⁸ İbn Rüşd, *age.*, s. 74.

⁴⁹ Nahl, 125

⁵⁰ Burhan'ın burhan-ı limmi ve burhan-ı inni olmak üzere iki çeşidi vardır. Burhan-ı limmi, bir şeyi illetleri ile ispat eden kıyastır. Diğer bir ifade ile müessirden esere, illetten ma'lûle yani sebepten sonuca akıl yürütme yolu ile düzenlenen burhandır. Burhan-ı inni, bir şeyi eseri ile ispat eden kıyastır. Yani eserden müessire, sonuçtan sebebe akıl yürütme yolu ile düzenlenen kıyastır. Farabî, *Kitabu'l-Burhan, Farabî'nin Şera'itu'l Yakiri*'i için de (nşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara 1990, s.70-71; Gazalî, *Mi'yarü'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1961, s. 243; İ. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 212.

⁵¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 66.

⁵² Te'vilin anlamı; bir şeyi – benzeri veya sebebi veya sonucu veya birlikte olduğu, ya da mecazi söz türlerinin tanımında sayılan diğer şeylerden bir başkasıyla isimlendirme gibi Arap dilinde adet olan geleneği ihlal etmeksizin - , sözün delaletini, hakiki delaletinden çıkarıp mecazi delaletine götürmektir. İbn Rüşd, *age.*, s. 96

ile bir hüküm elde ederken, burhani bilgiye sahip olan kişi yakini kıyas ile hüküm elde eder.⁵³

İbn Rüşd'e göre dinin amacı, sadece gerçek bilgi ve gerçek ameli öğretmektir.⁵⁴ Öğretmek de mantığın temel iki alanı olan tasavvur ve tasdikten ibarettir.⁵⁵ Tasdik yolları da temelde, yukarıda da ifade edildiği gibi kıyasın kendilerinden oluştuğu burhani,⁵⁶ cedeli⁵⁷ ve hitabi⁵⁸ bilgilerden oluşmaktadır. Tasavvur ise ya bir şeyin bizzat kendisi veya örneği ile tasavvur olmak üzere ikiye ayrılır. İnsanların çoğu tabiatları itibariyle burhan ve cedele dayalı akıl yürütmeleri kabul edecek durumda değildirler. Burhana dayalı akıl yürütmeyi öğrenmek zor olduğu için onun ehil olanlara öğretilmesi uzun zaman gerektirir. İbn Rüşd'e göre dinin amacı gerçek bilgi ve gerçek ameli herkese öğretmek olduğu için, tasdik ve tasavvur yöntemlerinin bütün yönlerini içermesi gerekir.

İnsanların çoğu hitabi ve cedeli tasdik yöntemlerini kullanır. Hitabi tasdik yöntemi, cedeli tasdik yönteminden daha geneldir. Burhan insanların çok azının başvurabileceği bir tasdik yöntemidir. Dinin asıl amacı havassın uyarılmasını gözden uzak tutmaksızın çoğunluğa önem vermek olduğu için hitabet ve cedele dayalı tasdik yöntemleri göz ardı edilemez.⁵⁹ İbn Rüşd'e göre zikredilen üç tasdik yolu da Ku'ran'da geçmektedir. Bu üç yola mensup olanlar sırasıyla filozoflar, kelimciler ve avamdır (cumhur). Filozoflar burhan, kelimciler cedel ehlidir. Avam ise meseleleri sadece örneklerle ve hayali düşünce şekliyle kavrayabilen hitabet ehlidir.⁶⁰

İbn Rüşd'e göre hitabet ehli olanlar, insanların çoğunluğunu oluşturur ve hiçbir şekilde teville başvuramazlar. Cedel ehli olanlar, ya sadece tabiatları ya da hem tabiatları hem adetleri itibariyle cedelcidiler. Bu sınıfa dâhil olan insanlar teville başvurabilirler.⁶¹ Burhan ehli olanlar, kesin (yakini) tevil ehli olanlardır. Bunlar, hem tabiatları itibariyle, hem de hikmet san'atı bakımından burhan ehlidirler. Burhan ehli olanların yaptıkları tevilin, avam bir yana, cedel ehli olanlara bile açıklanması doğru değildir.⁶²

⁵³ İbn Rüşd, *age.*, s. 76.

⁵⁴ İbn Rüşd, *age.*, s. 100.

⁵⁵ Bkz. Hacı Kaya, *İbn Rüşd'de Metodoloji* (Basılmamış Y. Lisan Tezi) İstanbul 2007 s. 69-70.

⁵⁶ Kesinlik ifade eden yani yanlışlığı söz konusu olmayan öncüllerden oluşan kıyasa burhani kıyas denir. Burhani kıyasta, evveliyat, mahsusat, tecrübiyat, mütevatirat ve fitriyattan olan bilgiler kullanılır. Bkz. Gazalî, *Makadidu'l Felasife*, (thk. Süleyman Dünya) Mısır 1961, s. 110. İbn Rüşd, *Makâlat fi İlmi Mantık ve İlimut-Tabii*, Mağrib, s. 211-212. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri* (haz. Süleyman Uludağ) İstanbul 1985, s. 98'deki dip not. Burhan sureti ve maddesi örtüşen bir kıyastır. Burhanda kıyas kurallarına uyulur ve öncüller deneyeyle doğrulanır. Bkz. İbn Rüşd, *Telhisu'l-Burhan* (Nşr. A. Bedevi), Kuveyt 1984, s. 422. Ali Durusoy, agm, s. 4.

⁵⁷ Cedel, öncülleri meşhurattan (meşhur bilgilerden) oluşan kıyastır. İbn Rüşd, tecrübeye dayalı olan öncüllerden oluşan kıyasa da cedeli kıyas demektir. Bkz. İbn Rüşd, *Telhisü Mantikü Aristo, Kitabu Abalîtika'l Evvel ev Kitabu'l Kıyas*, (thk. Cırar Cehami), Beyrut 1992, s. 509-510; Gazalî, *Mi'yarü'l- İlm*, s. 184. İbrahim Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 242. Ali Durusoy, agm., s. 5.

⁵⁸ Hitabet, meşhurat, zanniyat ve makbulattan oluşan öncüllerin kullanıldığı kıyas çeşididir. Bkz. Gazalî, *Makadidu'l Felasife*, s. 111-112. Ali Durusoy, agm., s. 5.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s., 102. Bkz. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 304.

⁶⁰ *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 304.

⁶¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.,104. Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral) İstanbul 2005, s. 159.

⁶² İbn Rüşd, *age.*, s., 105.

Sonuç

İbn Rüşd, kıyası tam ve eksik olarak ikiye ayırmaktadır. Tam kıyas hiçbir şekilde yanlış sonuç vermeyen, eksik kıyas ise yanlış sonuç verebilen kıyastır. İbn Rüşd yüklemli kıyasın üç değil, dört şeklini kabul eder. Ancak ona göre dördüncü şekil insanların konuşmalarında tabii olarak kullanılmadığı için kullanışsızdır. Diğer mantıkçılarda olduğu gibi İbn Rüşd'ün mükemmel gördüğü kıyas şekli I. şekildir. Çünkü I. Şekil hem tümel olumlu ve tümel olumsuz, hem de tikel olumlu ve tikel olumsuz sonuç veren tek şekildir. İbn Rüşd'e göre akli kıyas zorunludur ve hakikate götüren en doğru akıl yürütme şeklidir. İbn Rüşd, akli kıyasın zorunluluğunu Gazalî'de olduğu gibi bir takım ayet ve akıl yürütmelerden hareketle ortaya koymaktadır. Ona göre, akli kıyas her şeyi bilme özellikle de yaratıcıyı bilme konusunda zorunludur. Çünkü yaratıcı, yaratıkları ile bilinir yaratılanları görüp akli kıyası kullanarak onu tasdik ederiz. Herkesin akli kıyası kullanma durumu olmayabilir çünkü insanların yaratılışları birbirlerinden farklıdır. Kimi burhan, kimi cedel, kimi de hitabet ile bir şeyi tasdik eder. Tasdiklerin en güvenilirini burhan ile yapılandır. İbn Rüşd, kıyası, burhandan daha genel olarak görür. Çünkü kıyas olup burhan olmayan akıl yürütme şekilleri vardır. Dolayısı ile bütün kıyaslar, yakini sonuçlara götürmeyebilir.

Kısaca kıyasın şekillerine bakmak konu açısından faydalı olacaktır.

Kıyasın birinci şekli

Eğer orta terim, küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olursa kıyasın birinci şekli olur. Örneğin

Her C, B'dir.

Her B, A'dır

O halde her C, A'dır.

İlk iki öncül kabul edildikten sonra üçüncü önerme yani sonuç tabii olarak kabul edilir. İbn Rüşd'e göre Aristoteles, bu düzeni birinci şekil olarak isimlendirir.⁶³ Kıyasın öncüllerinin ya her ikisi tümel, ya her ikisi tikel veya belirsiz ya da biri belirsiz diğeri tikel olur. Önemelerin, içerisinde buldukları nitelik ve niceliğe göre modları oluşur. Aristoteles'te olduğu gibi İbn Rüşd'e göre de kıyasın birinci şeklinin dört modu vardır.⁶⁴ Kıyasın birinci şekli dört ayrı şekilde yani tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olarak sonuç verdiği için İbn Rüşd dâhil bütün mantıkçılar tarafından mükemmel kıyas şekli olarak kabul edilir.⁶⁵

Kıyasın ikinci şekli

Orta terimin her iki öncülde de yüklem olarak bulunmasına kıyasın ikinci şekli denir. İbn Rüşd, kıyasın bu şekilde yüklem ya her iki öncülde de

⁶³ İbn Rüşd, *age.*, 152, Aristoteles için bk. *Organon III, Birinci Analitikler* s. 13-14. Gazalî, kıyasın birinci şeklini *Kıyas'ta* adalet-müsavat ölçüsünün (iktirani kıyas) büyük ölçüsü (mizan-ı ekber) olarak isimlendirmekte bütün örneklerini Kur'an'dan seçerek kıyasın bu şekline uygulamaktadır. Ona göre bu ölçü, Hz. İbrahim'in ölçüsüdür ve Hz. İbrahim bu şekli Nemrut'a karşı kullanmıştır. Biz de bu kıyasın bu şeklini Kur'an vasıtasıyla ondan öğreniyoruz. Bkz. Gazalî, *Kıyas'ı Mustakim*, Mısır, 1900 s. 31.

⁶⁴ Kıyasın birinci şeklinin modları için bk. İbn Rüşd, *age.*, 153-155.

⁶⁵ İbn Rüşd, *age.*, s. 158; Aristoteles, *age.*, s. 13.

olumlu veya olumsuz veya öncüllerden birinde olumlu diğerinde olumsuz ya da belirsiz olarak bulunabileceğini ifade etmektedir.⁶⁶ Bu şekle şu örnek verilebilir:

Her C, B'dir.

Hiçbir A, B değildir.

O halde hiçbir A, C değildir.

Kıyasın bu şekli, birinci şekilde olduğu gibi dört farklı şekilde sonuç vermediği için mükemmel şekil olarak kabul edilmez. İbn Rüşd, kıyas şekillerini incelerken bu kıyas şekillerinin diğer bir ifade ile modlarının nasıl sonuç verebilecekleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır.⁶⁷

Kıyasın Üçüncü Şekli

Orta terimin her iki öncülde de konu olarak bulunmasına kıyasın üçüncü şekli denir. Bu şekil de birinci ve ikinci şekil gibi tabiidir yani konuşmalarda tabii olarak kullanılır. Kıyasın bu şekli de mükemmel değildir. Çünkü birinci şekilde olduğu gibi dört farklı şekilde sonuç vermiyor. Fakat şartlarına uyulduğunda doğru sonuç verir. Bu şeklin beş modu vardır.⁶⁸ Kıyasın bu şekli, küçük önermesi olumlu ve tikel olduğu zaman doğru sonuç verir.⁶⁹ Kıyasın bu şekline şu örnek verilebilir.

Her B, C'dir.

Her B, A'dır.

O halde bazı A'lar C'dir

İki olumsuz, iki tikel ve iki belirsiz öncülden sonuç çıkmaz. Eğer belirsiz öncül, tikel öncül kuvvetinde ise bir belirsiz ve bir tikel öncülden de sonuç çıkmaz. Buna göre kıyas öncüllerinden biri tümel olumsuz, diğeri olumlu olursa kıyas daima sonuç verir. Bu durum küçük önermesi tümel, büyük önermesi tikel olan şekil için de geçerlidir. Küçük önermesi olumsuz olan üçüncü şekilde durum şöyledir.

Hiçbir C, B değildir.

Her B, A'dır. Bu iki önerme döndürülür ve şu şekle dönüşür:

Bazı A'lar B'dir.

Hiçbir B, C değildir.

O halde bazı A'lar C değildir.⁷⁰

Birinci şekil dört halde yani tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz (A, E, I, O) olarak sonuç verirken, ikinci şekil, tümel olumsuz ve tikel olumsuz (E,O), üçüncü şekil tikel olumlu ve tikel olumsuz, dördüncü şekil ise (2. modu olan A E E hariç) tikel olumlu ve tikel olumsuz (I, O) olarak sonuç vermektedir.⁷¹

Hulfi kıyas üzerinde kısaca duran, hulfi kıyasın şartlı ve yüklemli yani kıyasın üç şeklinden birinden oluştuğunu ifade eden⁷² İbn Rüşd, şartlı kıyasları

⁶⁶ İbn Rüşd, *age.*, s. 159

⁶⁷ Bkz. İbn Rüşd, *Telhisü Mantikü Aristo, Kitabu Analitika*, s. 160-162.

⁶⁸ İbn Rüşd, *age.*, s. 165.

⁶⁹ İbn Rüşd, *age.*, s. 170.

⁷⁰ İbn Rüşd, *age.*, s. 171

⁷¹ bk. İbn Rüşd, *age.*, s. 173, Gazalî, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 147; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 166.

⁷² İbn Rüşd, *age.*, s. 234.

daha ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Ona göre şartlı kıyas yüklemli kıyastan müstağni olamaz. Şartlı kıyas istisnalsal ve ayrık şartlı olmak üzere iki kısma ayrılır:

İstisnalsal kıyas (bitişik şartlı kıyas). İki farklı önermenin şart edatıyla birleştirilmesinden oluşan kıyastır. Örneğin,

Eğer Güneş doğarsa aydınlık olur.

Bu önermenin ilk kısmı mukaddem, ikinci kısmı ise tali olarak isimlendirilir. Bu kıyas iki sınıf (mod)dur. Birinci modu, mukaddemin aynısının istisna edilmesiyle talinin aynısını sonuç vermesidir. Örneğin,

Eğer Güneş doğarsa aydınlık olur.

Fakat Güneş doğmuştur.

O halde gündüz olmuştur.

İkinci modu, talinin onaylanmamasıyla (istisna edilmesi) mukaddemin karşıtını sonuç verir.

Eğer Güneş doğarsa gündüz olur.

Fakat gündüz mevcut değildir

O halde güneş doğmuş değildir.

İbn Rüşd, bitişik şartlı kıyasın sadece sonuç veren modları üzerinde durmaktadır. Sonuç vermeyen mukaddemi onaylamama ve taliyi onaylama üzerinde durmamaktadır.⁷³

Arık Şartlı Kıyas

Büyük öncülü ayrık şartlı önermeden oluşan kıyaslara ayrık şartlı kıyas denir. Bu tür kıyaslarda yer alan birinci öncülün mukaddem ve talisi aynı anda gerçekleşmez yani birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir. Bu kıyaslarda "veya", "ya... ya da..." gibi eklemeler kullanılır. Örneğin,

Şimdi ya gecedir ya da gündüzdür.

Ayrık şartlı kıyas dört sınıf (darb)dır. Mukaddemin aynısı istisna edilirse talinin karşıtını (mukabili) sonuç verir. Tali aynıyla istisna edilirse mukaddemin mukabilini sonuç verir. Mukaddemin mukabili istisna edilirse taliyi sonuç verir. Talinin mukabili istisna edilirse mukaddemi sonuç verir. Şöyle ki,

Şimdi ya gecedir ya da gündüzdür.

Fakat gece değildir.

O halde gündüzdür.

Gündüz değildir.

O halde gecedir.

Gecedir.

O halde gündüz değildir.

Gündüzdür.

O halde gece değildir.⁷⁴

⁷³ İbn Rüşd, *Telhisü Mantikü Aristo, Kitabu Analutika*, s. 234-235; bk. İbrahim Emiroğlu, *age.*, s. 169-170

⁷⁴ İbn Rüşd, *Telhisü Mantikü Aristo, Kitabu Analutika*, s. 235.

İslâm Tıp Tarihinde İbn Rüşd

The Place of Ibn Rushd in Islamic Physics

Ali Bakkal

“İbn Sina, er-Râzî ve İbn Rüşd’ün eserleri, Hipokrat ve Galen’inkilerle aynı değerde kabul olunmuşlar; onlarsız tedaviye cür’et eden doktorun genel tıp düzenini bozduğu rahatça söylenecek kadar fazla itibar kazanmışlardır.”

Agrippa von Nettesheim

Giriş

İslâm’ın doğuşu sırasında 10-12 bin nüfuslu Mekke’de okuma-yazma bilenlerin sayısı sadece 15-20 kişi civarındaydı. O günün toplumu “okuma yazma bilmeyen” anlamında “cahil” olduğu gibi, Kur’an ve Sünnete anlamı itibariyle de câhildi.¹ Bu cahil topluma inen ilk vahiy “Oku” diye başlıyor ve üçüncü ayette bu emir ikinci kez tekrarlanıyordu.

Okunmak ve gereğince amel edilmek üzere ilk muhatapları olan Arap toplumuna 23 yıl zarfında peyderpey 600 sayfalık bir Kitap gönderilmişti. Bu Kitab’ı okuyabilmek için okuyup yazmasını bilmek gerekiyordu. Okuma-yazma oranını yükseltmek için Hz. Peygamber her fırsatı değerlendirdi. Bu münasebetle Bedir savaşında esir olup da okuma-yazma bilenler, fidye olarak 10 Müslümana okuma-yazma öğreteceklerdi. Ashab-ı Suffe de bir mektep gibi çalışıyordu. Neticede, yarım asır içinde, okuma-yazmayı bilmeyen bir toplumdan binlerce okur-yazar yetişti.

Sonra Hz. Peygamber, “Hikmetli söz (ilim) müminin yitiğidir; onu nerede bulursa, onu hemen almaya en çok hak sahibi olan odur”² buyurmuştu. Bu hadis gereğince Müslümanlar nerede faydalı bir bilgi bulmuşlarsa, onu almayı Hz. Peygamber’in bir Sünnet’inin bir gereği olarak düşündüler. Fetihler yoluyla Müslümanlar daha önce hiç karşılaşmadıkları bilgilerle karşılaştılar. Felsefi bir mahiyet arzeden bilgileri alma konusunda önceleri biraz bocalamış olsalar bile tıp, astronomi ve kimya gibi ilimleri konusunda pek bocalamadılar, bunlara hemen sahip çıktılar. Böylece Müslümanlar “gerek aklî ilimlere, gerek naklî ilimlere dair beşer aklının ürünlerinin ve buluşlarının büyük bir kısmını kendi dillerine çevirdiklerinden Keldânîler, Finikeliler, eski Mısırlılar, İranlılar, Yunanlılar ve Hindlilerin vârisi ve halefi olmuşlardı.”³ Ancak bu bilgiler başkaları tarafından üretilmiş olduğu için, önce bunları test etmeleri gerekiyordu. Bu test

¹ Kur’an ve Sünnet’te cehalet genel olarak “hafîm (yumuşak huylu) olma”nın zıddı bir anlam taşır, yani kaba-saba ve anlayışsız olma mânasına gelir. Buna göre cehalet bir nevi bilgisizliğin insan üzerindeki pratik bir yansımasıdır.

² Tirmizî, *İlim*, 19, H. No: 2688.

³ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, cev. Zeki Megâmiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976, III, 3.

çerçevesinde eski ilimlerin birçok yanlığını buldular ve bu ilimlerin çoğunu yeniden inşa ettiler. Bu ilimler tercüme döneminde “dâhilî ilim” olarak nitelendirilirken, sonradan bunları tamamen özümstediler ve İslâmîleştirdiler. Artık Farabî'nin (ö.339/950) felsefesi Aristo'nun felsefesi, Birûnî'nin (ö.453/1061) ve İbnü'ş-Şâtır (ö.777/1375)'in astronomisi Batlamyus (Ptoleme) (m.s.150)'un astronomisi, Hipokrat (m.ö.377) ve Galenus (m.s.2. yüzyıl)'nin tıbbı, Râzî (ö.925)'nin ve İbn Sina (ö.428/1037)'nin tıbbı değildi. Müslümanlar bu ilimleri emekleme döneminde iken aldılar, kendi ruhlarını katarak onları büyüttüler, tam onlarla bir atılım yapacaklardı ki, Avrupalılar bu ilimlere sahip çıktı; nasıl olduysa oldu, Müslümanlar kendilerinin büyüttükleri “hikmet”e sonradan pek sahip olamadılar.

İşte bu tebliğimizde Müslümanların bir zaman sahip olup da sonra kaybettikleri hikmetlerden biri olan tıbbın İslâm tarihinde doğuşundan, gelişmesi, Endülüs'teki durumu ve Endülüs'ün yetiştirdiği büyük İslâm filozof ve bilgini İbn Rüşd'ün hekimlik yönünden bahsedeceğiz.

A. İslâm Tarihinde Tıp İlminin Doğuşu ve Gelişmesi

1. Hz. Peygamber Döneminde Tıp

İslâm tarihinde tıp, Hz. Peygamber döneminden itibaren rağbet gören ve gelişme kaydeden bir bilim dalı olmuştur. Bunun en önemli sebebi Hz. Peygamber'in, hastalandığı zaman o günün şartlarına göre tedavi olması, insanları tedavi olmaya teşvik etmesi,⁴ hatta ibadetlerle sağlık arasında müsbet bir ilişki bulunduğunu beyan etmesidir. Müslümanlar tedavi olmayı bir nevi Sünnet telâkki ettiklerinden, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sağlıklı ilgili hadisleri toplamayı ihmal etmemişlerdir. Sıhhat derecesi en yüksek olan hadisleri toplayan Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde tıpla ilgili hadisler müstakil bir bölüm (kitap) olarak yer aldığı gibi, daha sonra bu tür rivayetler *Tıbbü'n-Nebevî* adı altında müstakil kitaplar içinde toplanmıştır.⁵

Ayrıca Kur'an'da Hz. Eyyûb'un üzerine döküldüğü su ile hastalığından kurtulup iyileşmesi⁶ Müslümanların bazı usullerle tedaviye karşı ilgi duymasını sağlamıştır. Öyle ki İslâmiyet'in doğuşundan itibaren bütün Müslümanların genel kanaatine göre, ölümden başka her derdin bir çaresi vardır.

Hz. Peygamber'in doktorlarla olan münasebeti her zaman müsbet olmuş ve bu durum bazı doktorların Müslüman olmalarına sebebiyet vermiştir.

⁴ Bedeviler bir defasında “Ey Allah'ın Resûlü! Hastalandığımız zaman tedavi yollarını aramasak, bu günah mıdır?” diye sorduklarında, Hz. Peygamber (sav) onlara şöyle dedi:

“Ey Allah'ın kulları! Tedavi (yollarını) arayın. Zira Allah Teâlâ koyduğu her hastalığa şifa da koymuştur. Bundan sadece ihtiyarlık hariçtir. (Onun tedavisi yoktur).” buyurdular. (Hadisin isnadı sahih olup, bir kısmı Ebû Davûd ve Tirmizî tarafından rivayet edilmiştir). İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte*, Akçağ Yayınları, XVII, 453.

⁵ Bu kitapların en meşhuru İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Tıbbü'Nebevî*'sidir. Diğer eserler için bk. Ahmet Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi, (Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar)*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul 2004, s. 83-84.

⁶ Sa'd, 38/42.

Hız. Peygamber döneminde doktor unvanıyla anılan ilk kişi VI. yüzyılın ortalarında Tâif'te doğan Hâris b. Kelede'dir.⁷ Nadr b. Hâris b. Kelede, Damâd İbn Sa'lebe el-Ezdî, Rufâa b. Ebî Rimse et-Teymî, Şemerdil b. Kubâb el-Kâ'bî ve İbn Huzeym Hz. Peygamber döneminde yaşayan diğer doktorlardır. Bunların yanında Şifâ binti Abdullah el-Kureyşîye ve Rufeyde el-Ensâriyye tedavi işleriyle uğraşan hanım doktorlardan sayılabilirler.⁸

2. Emevîler Döneminde Tıp

Muâviye'nin torunu Halid b. Yezîd, kardeşi Muâviye b. Yezîd'in vefatından sonra halife olmayı beklerken, hilafet makamına Mervân b. el-Hakem'in geçmesi üzerine halifelikten ümidi kesildi ve kendisini ilme verdi. Hadîs ilminin yanı sıra kimya, tıp ve astronomi bilimleriyle de uğraşmaya başladı. Hatta bazıları onu tıp hakkındaki bilgisi sebebiyle tabip sayarlar.

Cahiliye döneminde tecrübeye dayanan bir tıp bilgisi vardı. Ancak bu bilgiler kitaplaştırılmamıştı. Hâlid b. Yezîd'in tıpla ilgili asıl faaliyeti, dinî açıdan Yahudi olan Süryanî asıllı Mâserceveh (Mâsercûye) adlı kişiye Ahron b. A'yün'ün tıba dair *el-Künnaş fi't-tıbb* adlı eserini Arapça'ya tercüme ettirmesi olmuştur. Böylece Müslümanlar bu kitap vasıtasıyla ilk kez Hind tıbbı ile tanışmış oluyorlardı. Ömer b. Abdülaziz halifeliği sırasında Şam'daki kütüphanelerde bu kitabı görmüş; Halifeye yakın bazı kişiler bu kitabın kütüphaneden alınıp Müslümanların istifadesine sunulmasını istemişlerdi. O da kısa bir süre içinde bu kitabı Müslümanların istifadesine sundu.⁹

O zamanlar halifelerin hizmetinde bulunan doktorlar kendileri, oğulları ve talebeleri için bir veya birkaç kitap yazmayı âdet edinmişlerdi. Bu kitaplar genellikle *Künnaş (Havî)* şeklinde yazılırdı. Nitekim Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'un doktoru Tezâyuk (ö.90/709), oğlu için bir *Künnaş* yazmış bulunuyordu.¹⁰

Ayrıca Ömer b. Abdülaziz halifeliği sırasında daha önce tanıdığı Antakyalı bir doktoru alıp Harran'a getirtti ve ona Harran'da bir **Tıp Okulu** kurdurdu.¹¹

O dönemde İran ve Irak'ta yaşayan doktorların çoğu, 350 yılında Sasanî hükümdarı II. Şâpûr tarafından kurulan Cündişâpûr Tıp Okulu'nda tahsil görmüşlerdi. Hz. Peygamber'in doğduğu sıralarda bu okul en parlak dönemini yaşıyordu. Hâris b. Kelede de tahsilini burada yapan doktorlardandır.¹² Bunun dışında dağılan İskenderiye Okulu'nun bazı hekimlerinin İslâm dünyasının muhtelif şehirlerine gittikleri ve burada bir ölçüde etkili oldukları söylenebilir. Ayrıca çok güçlü olmasa bile Harran ve Urfa'da da bir tıp geleneğinin olduğu

⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2000, s. 215.

⁸ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s.78-80.

⁹ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 276.

¹⁰ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 284.

¹¹ F. Fehervari, "Harran", *Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), s. 228.

¹² Arslan Terzioğlu, "Bimarhane", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 164.

bilinmektedir. Ancak İslâm tıbbının gelişmesinde en çok Cündişâpûr Tıp Okulu'nun rolü olmuştur.

Dört Halife ve Emevîler döneminde İslâm dünyasında Ebü'l-Feth el-Müstefî, İbn Azâl, Ebü'l-Hakem ed-Dımaşkî, Hakem ed-Dımaşkî, İsâ b. Hakem ed-Dımaşkî, Mâserceveyh el-Basrî, Tezâyuk, Abdümelik b. Ebcir gibi erkek doktorların yanı sıra Zeyneb et-Tabîbe isimli bir hanım doktordan bahsedilir.¹³

3. Abbasiler Döneminde Tıp

Âbbâsîler döneminde tıptaki gelişmeler daha çok Buhtîşû ailesiyle başlamıştır. Mansûr (136-158) zamanında Cündişâpûr Tıp Okulu'nun başhekimliği Curcis b. Cibrâil b. Buhtîşû'nun saraya davet edilmesi, Buhtîşû ailesinin Bağdat'ta sürekli olarak kalmasını sağlamıştır. Curcis'ten sonra bu aileden yetişen Buhtîşû b. Curcis, Cibrâil b. Buhtîşû, Yahyâ b. Buhtîşû, Buhtîşû b. Cibrâil, Cibrâil b. Ubeydullah b. Buhtîşû, Ubeydullah b. Cibrâil sarayda ve Bağdat hastanelerinde hekimlik ve başhekimlik görevlerinde bulunmuşlardır. Bu doktorlar 15 dolayında tıpla ilgili eser kaleme almıştır.¹⁴

Buhtîşû ailesinin yanı sıra Yuhannâ (Yahyâ) b. Mâseveyh (ö.243/857), Sabur b. Selh el-Kevsec (Kûsec) (ö.255/868), Filozof el-Kindî (ö.256/870), Huneyn b. İshâk (ö.264/877), İshâk b. Huneyn (ö.298/910), Sâbit b. Kurre (ö.288/901), Sinan b. Sâbit (ö.331/943), Sâbit b. Sinan (ö.363/974) gibi Beytühikme mensubu mütercimler de tıp sahasında özgün eserler vermek suretiyle tıbbî hizmet ettiler.¹⁵

VIII. ve IX. yüzyıllarda yetişen Müslüman doktorların en önemlisi Merv doğumlu Ali b. Rebbân et-Taberî'dir (ö.247/861). Bu zat, 850 yılında 360 bölümden meydana gelen *Firdevsü'l-Hikme* adında bir tıp kitabı yazmıştır. Bu kitapta sadece hastalıkların teşhis ve tabiatlarının incelenmesini değil, aynı zamanda çeşitli tedavi usullerini de göstermiştir. Bu eser, tıp ve eczacılık dalında önemli bir eserdir. O'nun bu eseri dışında tıpla ilgili daha 12 eseri vardır.¹⁶

Harran'da doğup yetişen, daha çok matematik ve astronomide ileri bir seviyede bulunan Sâbit b. Kurre (835-902) aynı zamanda bir doktordur. Hârûnürreşid kendisini saray doktoru olarak görevlendirmişti. Tercüme faaliyetlerine de yoğun bir şekilde katılmıştır. Sâbit, tıp tarihinde kızıl ve kızamık hastalıklarını ilk keşfeden ve onlara çareler arayan bir doktordur. Tıpla ilgili *Kitâbü'z-Zâhîra fî ilmi't-tıbb* adlı eseri Latinceye de çevrilmiştir.¹⁷

¹³ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 85-88.

¹⁴ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 99-104; Mahmut Kaya, "Buhtîşû", *DİA*,VI, 378; Hasan Doğruyol, "Curcis b. Cibrâil", *DİA*,VI, 378; M. Kaya, "Buhtîşû' b. Curcis", *DİA*,VI, 378; H. Doğruyol, "Cibrâil b. Buhtîşû", *DİA*,VI, 379; Ali Haydar Bayat, Buhtîşû' b. Cibrâil", *DİA*,VI, 379; H. Doğruyol, "Cibrâil b. Ubeydullah", *DİA*,VI, 379-80; H. Doğruyol, "Ubeydullah b. Cibrâil", *DİA*,VI, 380.

¹⁵ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 105-138.

¹⁶ Bakrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 215, 263; Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 141-146.

¹⁷ Bakrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 224, 263. Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 124-128.

İslâm tıbbı, Taberî'nin önde gelen talebelerinden olan Zekeriyâ er-Râzî (865-925) ile büyük gelişme göstermiştir. Bilgisinin genişliği ve derinliği sebebiyle Rey'de kurulan hastaneye reis yapılmıştı. Daha sonra Bağdat'a gelmiş ve Bağdat Hastanesinde çalışmıştır. Tıp konusunda birçok eser veren er-Râzî'nin en önemli eseri, Doğu'da ve Batı'da derin izler bırakan *Kitâbü'l-Hâvî*'sidir. İslâm dünyasında Râzî, İbn Sina'dan sonra "İkinci Tabip" olarak kabul edilmiştir. Latinler onu Rhazes diye adlandırmışlardır.¹⁸

Râzî'den sonra X. yüzyılda yaşayan en ünlü hekim, Lâtinlerin Haly Abbas olarak bildikleri Ali İbnü'l-Abbas el-Mecûsî'dir (ö. 982 veya 995). Ahvaz doğumlu olan bu zâtın *Kâmilü's-Sina'a* veya *Kitâbü'l-Mâlikî* adını taşıyan kitabı değerli bir eser olup pek meşhurdur. el-Mecûsî bu eserini Büveyhî sultanı Adududdevle için yazmıştır. Eser, birkaç sefer Latinceye ve Fransızcaya tercüme edilmiştir. Tıpta, Râzî ve İbn Sina düzeyinde şöhret bulan bu hekimin tıpla ilgili altı eseri bulunmaktadır.¹⁹

X. yüzyılda Endülüs'te İbn Cülcül, Tunus'ta ise *Zâdü'l-Müsâfir* isimli eserin sahibi İbnü'l-Cezzâr dönemin meşhur doktorlarından.²⁰

Şüphesiz bütün zamanların en ünlü tabibi, Yahudilerin Aven Sina, Latinlerin Avicenne dedikleri İbn Sina'dır. İbn Sina 980 yılında Buhara yakınlarındaki Afşana'da doğdu, 1037 yılında Hemedan'da vefat etti. Bilimin her sahasında önemli eserler vermiş olmakla birlikte, daha çok felsefe ve tıpta dünya çapında şöhret sahibi oldu. *el-Kanûn fi't-tıbb*, İbn Sina'yı ölümsüzleştiren eseridir. Bu eserin tesiri Doğu ve Batı'da yüzyıllarca devam etmiştir. İbn Sina'nın *el-Kânûn*'dan başka tıpla ilgili 41 eseri vardır.²¹



(Galen, İbn Sina ve Hippokrates meslektaşlar olarak *el-Kânûn'un* Latince tercümesinin başlık sayfasında, Pavia baskısında 1515.) Bu resim, o dönemde Batılıların İbn Sina'ya ne derece önem verdiklerinin en açık ifadesidir.

¹⁸ Bakrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 215, 266.

¹⁹ Bakrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 215, 246; Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 185-195.

²⁰ Bakrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 215.

²¹ Bakrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 216, 257; Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 197-226.

Tıbbın yükseliş döneminde bu isimlerin dışında Ebû Hanife ed-Dineverî (ö.282/895) *Kitâbü'n-Nebât* isimli eseriyle, Kusta b. Luka el-Bealbekî (ö.300/912) 21, Ebû Bekr Rabî' b. Ahmed 3, Ali b. İsâ el-Kehhâl (ö.430/1039) 4, İbn Butlân el-Muhtâr (ö.458/1066) 12, Saîd b. Hibetullah el-Bağdâdî (ö. 495/1101) 5, Emînüddeve İbnü't-Tilmîz (ö.560/1165) 11, Yahya b. İsa b. Ali b. Cezle (629/1231) 10, toplam 169 eser sahibi olan Abdullatif el-Bağdâdî (ö.629/1231) 53, Mühezzebüddîh Abdürrahim b. Ali ed-Dahvar (ö.628/1230) 9, Reşîduddin es-Sûrî (ö.639/1241), Bedruddin el-Bealbekî (ö. (ö.675/1276) 5, İbnü'n-Nefis 675/1276) 27 ve İbn Ebî Useybia (ö.668/1270) 3 eseriyle İslâm tıbbını geliştirdiler ve yükselttiler.²² Öyle anlaşılıyor ki Abbasîler döneminin sonuna kadar İslâm dünyasında tıpla ilgili 1000 dolayında eser yazılmış bulunuyordu.

4. Doktorların Sayısı

Hârûnürreşid döneminden itibaren İslâm dünyasında doktorların sayısı gittikçe artmaya başladı. M. 931 yılında bir hastanın ameliyat esnasında ölmesi ve durumun Halife'ye şikâyet edilmesi üzerine Halife, o zaman Reîsü'l-Etibbâ (Başhekim) olan Sinan b. Sâbit'e bir hey'et kurup çevrede kimin tabipliğe elverişli olup olmadığını tespit edilmesini, doktorluk yapabilecek kişilere sertifika verilmesini ve bundan böyle sertifika sahibi olmayan kişilere doktorluk yaptırılmamasını emretti. O sene tıp heyeti, Bağdat'ta 860 kişiye doktorluk sertifikası vermiştir.²³ Sarayda ve hastanelerde çalışan doktorlar bu sayıya dâhil değildir.

Üçüncü hicrî asrın ortalarında yalnız Hristiyan doktorlardan olmak üzere Halife Mütevekkil'in hizmetinde 56 doktor çalışıyordu. Benî Hamdân'dan Emîr Seyfûddeve yemeğe oturduğu zaman kendisi ile beraber 24 doktor bulunurdu.²⁴

Büveyhî emîri Bağdat'ta Bîmâristân-ı Adudî'yi kurduğu zaman açılışında 24 hekim görevlendirmiş, daha sonra bunların sayısı arttırılmıştı.²⁵ Adududdeve, Adudî Hastanesi'ni kurmadan önce kurucu hekim olarak Ebû Bekr er-Râzî'yi 100'ü aşkın bir doktorlar grubu içinden seçmişti.²⁶

668/1270 yılında vefat eden İbn Ebî Useybia *Uyûnü'l-Enbâ'* adlı eserinde 400'den fazla hekimin hayatından bahsetmektedir. Hayatları kitaplara geçen bu doktorların şöhretli kişiler olduğunu kabul etmek gerekir.

²² Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 147-271.

²³ İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, (el-Mektebetü's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî 2.11.), I, 210; Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, 2. Baskı, çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, s. 157; C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 370-371; Will Dudant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, trz., s. 106.

²⁴ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 371.

²⁵ Terzioğlu, "Bîmâristan", *DİA*, VI, 165.

²⁶ Terzioğlu, "Bîmâristan", *DİA*, VI, 165.

5. Hastaneler

İslâm tarihinde yaralıları tedavi maksadıyla hazırlanan ilk sağlık merkezi, Hendek savaşında Eslem kabilesinden Rufeyde el-Ensâriyye adındaki kadına ait çadırıdır. Sa'd b. Muâz başta olmak üzere savaşta yaralanan gaziler burada ilk tedavilerini görmüşlerdir.²⁷ Bu çadır ilk seyyar hastane sayılabilir.

İslâm'da bina olarak kurulan ilk hastane ise Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik tarafından 88/707 yılında kurulan ve daha çok cüzzamlıların tedavi edildiği hastanedir. Bu hastanede çalışan hekimlerin maaşları devlet tarafından ödendiği gibi, hastaların ihtiyaçları için de hazineden tahsisat ayrılmıştı.²⁸ Bu dönemde bir de Ömer b. Abdülaziz'in Harran'da kurduğu Tıp Okulu vardı.

Emevîler döneminde kurulmaya başlayan hastanelerin ilk parlak devri Abbasiler zamanına rastlar.²⁹ Abbasiler döneminde hastaneleri ilk kuran zat Hârûnürreşîd'tir.³⁰ Onun zamanında (170-193) Bağdat'ta birkaç hastane bulunuyordu.³¹ H. 304 yılında Sinan b. Sâbit'e "Reîsü'l-Etîbbâ" unvanı verildiği zaman Bağdat'ta 5 hastane bulunuyordu. Kendisi görevde kaldığı süre içinde bunlara 3 hastane daha ilave edilmiştir. Tıpla ilgili bilgiler önceleri burada veriliyordu. Medreseleşme sürecine girilince bazı medreselerde tıp bölümleri açılmaya başlandı, daha sonraları ise müstakil tıp medreseleri kuruldu.

Hârûnürreşîd devrinde Bağdat, meşhur hastaneleriyle her yönden örnek olabilecek üstün bir seviyede bulunuyordu.³² Sâbit b. Kurra'nın oğlu Sinan b. Sâbit, torunu Sâbit b. Sinan gibi doktorlar, köylere kadar uzanan seyyar sağlık istasyonlarının yanında umumî hastanelerden başka hapisane hastaneleri dahi vücuda getirmişlerdi. Vezir İbn Fûrât, memurlarının ücretsiz muayene ve tedavileri için 923 yılında Bağdat'ta bir poliklinik tesis etti.³³

Hastanelerde çalışan doktor sayısı da fazlaydı. Adudî Hastanesi 368/988 yılında kurulduğunda operatör, göz doktoru ve kan alıcı olarak 24 doktor tayin edilmişti.³⁴ Bu hastanede eğitim gören öğrenciler doktora tezi mahiyetinde bir risâle hazırlarlardı.³⁵

Hastaneler için devlet, yüklü ödenekler ayırmıştı. Meselâ Bağdat'ın Sûk-ı Yahyâ Mahallesi'nde H. 306 senesinde kurulan Mâristân-ı Seyyide için ayda 600 dinar harcandığı gibi, Halife Muktedir'in Bağdat kapılarından Bâbü'ş-Şâm

²⁷ Terzioğlu, "Bimâristan", *DİA*, VI, s. 163.

²⁸ R.A. Kern, "Mescid", *İ.A.*, VIII, 60; C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 381.

²⁹ Terzioğlu, "Bimâristan", *DİA*, VI, 163.

³⁰ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 382.

³¹ Sigrid Hunke, *İslâm Güneşi*, s. 151.

³² S. Hunke, *İslâm Güneşi*, s. 153.

³³ S. Hunke, *İslâm Güneşi*, s. 153.

³⁴ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 384.

³⁵ Terzioğlu, "Bimâristan", *DİA*, VI, 168.

cihetinde inşa ettirdiği kendi adını taşıyan hastane için de aylık 600 dinar (2.550 gr. altın) ödenek ayırmıştı.³⁶

Mısır'da kurulan ilk hastane ise İbn Tolûn'un camiye inşa etmeden önce 259 veya 261 yılında yoksullar için kurduğu hastanedir. İbn Tolûn bu hastane için 60.000³⁷ dinar harcamıştı. Bu hastanede sadece halktan hasta ve mecnun olanlar tedavi olabiliyordu. Askerler ve kölemenlerin burada tedavi olmaları yasaklanmıştı.³⁸ Sonradan camiın arka kısmına bir de eczâne yerleştirilmiştir.³⁹ Makrizî bu hastaneden başka H. 232-247 yıllarında kurulan el-Meğâfir, H. 346 yılında kurulan Mâristân-ı Kâfûr, H. 682 yılında kurulan H. el-Mansûrî, 821 yılında kurulan el-Müeyyedî hastanelerinden bahseder. Bunlardan başka Salahaddin-i Eyyûbî, Mısır ve Kahire'de iki ayrı hastane kurmuştur.⁴⁰

Hicrî dördüncü asrın başlarında Mekke ve Medine'de de birer hastane inşa olunmuştur.⁴¹

1184 yılı civarında Şam'a giden İbn Cübeyr, barada iki hastaneye rastladığını söyler. Bunlardan biri Bîmâristan en-Nûrî adıyla anılıyordu.⁴² Bîmâristan en-Nûrî, Selçuklular döneminde 1154 yılında Nureddin Zengî tarafından kurulmuştur.⁴³

Hicrî dördüncü asırda vezirler Bağdat geleneğine uyarak Rey, Nisabur ve diğer şehirlerde hastane açma yoluna gitmişlerdir.⁴⁴ İbn Cübeyr'in bildirdiğine göre bu dönemde Nusaybin'de 1, Harran'da 2, Halep'te 1, Hama'da 1 hastane bulunmaktaydı.⁴⁵ Milâdî X. asrın sonlarında İslâm coğrafyasının bütün şehirlerde en az birer hastane bulunduğu anlaşılmaktadır.

İslâm ülkelerinde kurulan hastanelerde ırk, din ve mezhep ayırımı yapılmaz, her hastanın tedavisi için azamî gayret gösterilirdi. Hastanelerde her hastalık için ayrı bir salon vardı. Doktor, yanında yardımcılarını olduğu halde hastaları dolaşarak her hasta için gerekli ilacı yazardı. Hastanede iyileşenlere yol verilir, vefat edenler kefenlenerek defnedilirdi. Hastanelerde tıp ve eczacılığa dair dersler verilir ve her iki sanat uygulamalı olarak icra edilirdi.⁴⁶

Selçuklular zamanında sabit hastanelerin yanı sıra seyyar hastanelerin de kurulduğunu görüyoruz. Melikşah'ın torunu Sultan Mahmud, ordusu için böyle bir seyyar hastane kurmuştu. Asker nereye gitse bu hastane de 40 deve üzerine yükletilerek ordu ile beraber götürülürdü.⁴⁷

³⁶ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 384.

³⁷ 1 dinar 4.25 gr.dir. 60.000 dinar, 255 kg. altın eder.

³⁸ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 383.

³⁹ Kern, "Mescid", *İ.A.*, VIII, 60.

⁴⁰ Kern, "Mescid", *İ.A.*, VIII, 60.

⁴¹ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 383.

⁴² Kern, "Mescid", *İ.A.*, VIII, 60.

⁴³ Terzioğlu, "Bîmâristan", *DİA*, VI, 169.

⁴⁴ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 384.

⁴⁵ Kern, "Mescid", *İ.A.*, VIII, 60.

⁴⁶ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 385.

⁴⁷ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 385.

XVII. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı İmparatorluğunda da her yerde hastanelere büyük önem verilirdi. Avusturya İmparatoru II. Rudolf'un elçilik heyetiyle birlikte 1587'de İstanbul'a gelen eczacı Reinhold Lubenau'nun hatıralarında belirttiğine göre, o zamanki İstanbul'da 110 hastane bulunmaktaydı. Bu hastanelerin çoğu 150, büyük olanları ise 300 hasta alabilmekte, bazıları din ayırımı yapmadan her türlü inaniştaki hastaları, bazıları da sadece kadınları kabul etmekteydi.⁴⁸

C. Tıp Öğrencilerinin Ders Programı

Şelçuklular döneminde (XI-XIV. yüzyıllar) tıp öğrencilerine yıllara göre şu program uygulanıyordu:

1. yıl:

Huneyn b. İshâk, *el-Mesâil fi't-tıbb*, *Medhal fi't-tıbb*.

Hipokrat, *Aforizmalar (Fusulü Bukrâh)*, *Mâü ş-şa 'ır*.

Nişaburlu Nîlî'nin bu üç esere yazdığı şerhler.

2. yıl:

Râzî, *Kitâbü't-Tıbbi'l-Mansûrî*.

Galenos, *Summeria Alexandrinorum* (Galen'in ün altı Makâlesi), *Teşrîh-i Büzürk*.

Sâbit b. Kurre, *Zahîre*.

Ebû Bekir Evcînî, *Hidâye*.

Ahmed Ferec, *Kifâye (yahut Ehliye)*.

Seyyid İsmail b. Hasan el-Cürcânî, *Zahîre-i Harizmşâhî*.

Sehlî Mesîhî, *Sad bâb*.

3. ve daha sonraki yıllar:

Râzî, *Kitâbü'l-Hâvî*.

Ali b. Abbas el-Mecûsî, *el-Kitâbü'l-Melikî*.

İbn Sina, *el-Kânûn fi't-tıbb*.

XII-XVI. yüzyıllarda Ortaçağ'da Salerno, Montpelliler ve Paris gibi Avrupa'nın önemli şehirlerindeki tıp fakültelerinde şu kitaplar okutulurdu:

1. yıl:

Huneyn b. İshak, (Johannitus), *Isagoge in artem parvam Galeni*.

Hipokrat, *Aphorismen, Prognostikon, De regimine acutorum*.

2. yıl:

Râzî (Rhazes), *Liber de medicina admansorem*.

Galenos, *Summeria Alexandrinorum, De malica complexionis, De ingenio complexionis, De ingenio sanitatis, De simplici medicina, De morbo et accidenti, De crisi et criticis diebus*.

3. ve daha sonraki yıllar:

Râzî, *Liber Continens*.

⁴⁸ Terzioğlu, "Bimâristan", *DİA*, VI, 174.

Ali b. Abbas el-Mecûsî (Haly Abbas); *Liber regius*.

İbnü'l-Cezzâr, *Viaticum*.

İbn Sina (Avicenne),⁴⁹ *Canon medicine*.

Bu program açıkça göstermektedir ki, Selçuklular döneminde hastane ve tıp medreselerinde takip edilen program Avrupa tıp fakültelerini oldukça etkilemiştir.⁵⁰

İslâm ülkesinin çeşitli bölgelerinde hânedanlar değişse de müesseseler devamlılıklarını sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla Endülüs'te tıp öğrencilerine uygulanan tıp programının da, bu programa yakın olduğunu düşünüyoruz.

D. Ortaçağda Hristiyan ve Müslüman Doktorların Tedavi Usulleri

İslâm'ın doğuşuyla birlikte tıp ilminde büyük bir gelişme olduğu halde Hristiyanlar arasında bunun tersi olmuştu. Ortaçağ, Müslümanlar için bir ışık çağı olduğu halde Hristiyanlar için karanlık bir çağıdır. Hristiyanlık açısından Ortaçağ tıbbi iki devreye ayrılır: Karanlık çağ olarak bilinen Manastır tıbbi, Skolastik tıp.

Hristiyanlığın ilk devirlerinde tıp ilmi pek gelişemedi. Çünkü tıp alanında ruhî kavramlar üzerine çalışmalar yapıldı. VI. yüzyılda Papa Gregory'nin yazılarında bile bu durum anlatılmaktadır. Hristiyanlıkta hastalık, ya insanın günahları için cezalandırma veya bir büyü'nün sonucu olarak kabul edilirdi. Tedavi metotları arasında dua, tövbe etme, vâizlerin yardımı gibi usuller vardı. Bu şartlar altında her iyileşme, bir mucize olarak kabul edilirdi. Karanlık çağ olarak bilinen Manastır tıp anlayışı 1130'a kadar devam etti. Bu tarihte Clemont Konsili, din adamlarının tıp pratiği yapmalarını yasakladı ve böylece Skolastik tıp dönemi başladı.⁵¹ Bu dönemde tıp din adamlarının tekelden kurtuldu ve İslâm dünyasından yapılan tercümelemlerle bilimsel tıba geçildi.

Ortaçağ'da Hristiyan dünyasındaki tedavi usullerini iyi anlamak için iki olaydan bahsedebiliriz:

Olay 1.

Şeyzer emîrinin yeğeni Üsâme b. Münkız (1065-1188), "Frenklerin Hârikulâde Tababeti" gibi istihzâ bir başlık altında şu olayı anlatıyor:

"Sâbit, on gün sonra amcamın önünde yeniden duruyordu. Lübnan'daki Frenk yaralılarının tedavilerini bitirip böylece geri döndüğünü sanmıştık.

Kendi milletlerinin tabâbetine güvenleri bulunmayan Haçlı hükümdarları, Filistin'de buldukları sırada, sivilce, kolik ve ishallerini tercîhen bizim doktorlara tedavî ettiriyorlardı. Böyle hareketinde haklıydılar. Amcam Şeyzer emîri, Mumaytra kalesindeki Frenk komşusuna lütufta bulunmuş, ısrarı karşısında hasta dostlarına değişik kürler uygulamak üzere kabiliyetli tabip Sâbit'imizi, birkaç gün için

⁴⁹ XVII. yüzyılda Vallodolid'de Özel Avicenna Kürsüsü kurulmuştur.

⁵⁰ Terzioğlu, "Bimâristan", *DİA*, VI, 170.

⁵¹ Ayşegül Demirhan, *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa Üniversitesi Yayınları, Bursa 1982, s. 47-47.

komşusunun tarafına göndermişti. Sâbit, işte bu anda Frenk Garnizonu'ndan dönmüş bulunuyordu.

"Hastaları bu kadar çabuk nasıl tedavi ettiğini" kendisinden hayretle sorduk.

Doktor (Sâbit) sorumuzu şöyle cevaplandırdı:

-Bana bacağında çıban bulunan bir şövalye ile sıtmadan fazlaca zayıflamış bir kadın getirdiler. Şövalyenin ayağına yakı sardım. Çıban patladı; tehlikesiz bir seyir takip etmeye başladı. Kadını diyete tabi tuttum. Vücut durumunu nebâtî gıdalar vermek suretiyle iyileştirdim. Bu sırada oraya gelen bir Frenk doktoru, hastalara dönerek beni gösterip: "Bu sizi tedavi etmeyi bilmiyor" dedi. Şövalyeye, tek ayakla yaşamayı mı, yoksa ölmeyi mi tercih edeceğini sordu. Şövalye "tek ayakla" şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine Fransız doktoru, kendisine kuvvetli bir şövalye ile keskin bir balta getirilmesini istedi. Şövalye elinde balta ile görüldü. Henüz orada ayrılmamıştım. Doktor, hastanın bacağına, odun yarmaya mahsus bir kütüğün üzerine koydu. Bir balta darbesiyle bacağı kesmesini, şövalyeye emretti. Şövalye, gözlerimin önünde hastanın bacağına bir balta darbesi indirdi. Ancak, bu birinci darbe ile bacak ayrılmadı. Şövalye ikinci defa tekrar vurdu. Bacağının ilikleri dışarıya fırlayan felâketzede, hemen öldü. Doktor, onu tâkiben kadını muayene etti: "Bu kadının başında âşik bulunduğu bir şeytan var. Saçlarını kesin!" dedi. Kadının saçları kesildi. Tekrar hemşehrilerinin yemeğinden sarımsak ile hardalı yedi. Böylece ateşi yükseldi. Doktor: "Kafasına şeytan girmiştir" diyerek bu sözlerle birlikte usturayı yakalayıp başının derisini haça benzer şekilde kesti. Kafatasını örten kısım tamamen açılıncaya kadar derisini ortadan çekip sıyırıp ve kafatasını sadece tuz ile ovdu. Kadın aynı anda öldü. Yapılacak bir hizmetin bulunup bulunmadığını oradakilere sordum. "Hayır" diye cevap verdiler. Böylece o zamana kadar benim için meçhul bulunan onların bu harikulâde tababetini öğrenmiş olarak oradan ayrıldım."⁵²

Sigrid Hunke, bu olayı şöyle değerlendiriyor:

"Bu, sanılacağı üzere bir düşman propagandası değildir. Burada, Hristiyanları hor görme veya tesadüfî bir hâdiseden faydalanılarak, Arap düşmanlarından birini küçük düşürme arzusu gibi bir durum da yoktur. Bunların doğruluğunu, henüz yüz yıl sonra Rochlitz ve Goiz'in sınır kontları şişman ve astımlı II. Dedo'nun sür'atli ve elemli ölümü münasebetiyle de bir tarihten öğreniyoruz. Şişmanlığı yüzünden seyahat güçlükleriyle İtalya'nın sıcağından korkmasına rağmen, kendisine eş bulmak için Kayzer VI. Heinrich'in, Apulya'ya kadar yapacağı seyahatte, onun refiki olarak yanında bulunmayı göze almıştı. Onu muayene eden doktor, hemen ve yalnız zavallı küçük kontun karnını yarmış,

⁵² S. Hunke, *İslâm Güneşi*, s.139-140.

Filistin'deki Frenk doktoruna benzer şekilde, gayr-i münasip radikal bir metotla müz'ic yağı çekip almıştı."⁵³

Olay 2:

"Şam hükümdarı Muînüddin ile birlikte Taberiye Gölü kıyılarında yaptıkları atlı gezinti sırasında Wilhelm von Büren şu olayı anlatıyor:

Memleketimizde kuvvetli bir şövalye vardı. Ölüm derecesinde hastaydı. Şövalyeyi görmesi için bizimle birlikte gelmek üzere, en güzîde râhiplerimizden birine baş vurduk. Biz râhibin sadece hastayı takdis için ellerini onun başına koyacağını sanıyorduk.

Râhip hastayı görünce balmumu istedi. Kendisine bir miktar balmumu temin ettik. Râhip, balmumunu yumuşattı ve bir nevi tıkaç yaparak hastanın burun deliklerinden birini onunla tıkadı. Şövalye kısa bir zaman sonra öldü. Rahibe, ölümün vukuunu bildirmek istediğinde, bizi görünce:

- "Herhalde şövalye ölmüştür?" dedik.

- "Evet, o fazlaca ıstırap çekecekti. Ölmesi, böylece huzura kavuşması için burnunu tıkadım" dedi.⁵⁴

Sigrid Hunke'nin bu olayla ilgili değerlendirmesi şöyledir:

"Kilisenin manevî ilaçları yerine diğer ilaçları kullanmak, tamamen pratik doktorlukla meşgul olmak, el ile tutulan âletlerle operasyon yapmak, ruhban sınıfının haysiyetine dokunucu idi: "İnhonestum magistrum in medicina manu operari." Bir tıp üstadının el ile icrây-ı faaliyette bulunmasını haysiyet ve şerefe dokunucu sayan bu görüş, tıp tahsili yapan çok ve pek çok nesiller boyunca itibar gördü. Kan alma utanç verici bir şeydi. Kısacası kilise, tatbîkî cerrâhîyi kilise mensuplarına tamamen yasaklamıştı. Kilise, cerrahların kanlı ve 'haysiyet kırıcı' san'atı olarak vasıflandırdığı cerrâhîyi, hor görülen pratisyenlerin az veya çok mâhir ve tecrübeli ellerine bırakıyordu. Bu pratisyenler, umumiyetle babadan oğula intikal eden bir san'at şeklinde cerrahlık yapan ailelerin arasından çıkıyordu. Bunlar, halkın nazarında, şeklen doktor sayılmaktaydılar. Zira Hristiyan anlayışına göre, eğer onlar bir şeyler yapabilmeye fiilen muvaffak olabiliyorlarsa bu, onların kudret ve maharetlerinin değil, Tanrı'nın böyle olmasını arzu ve irade buyurmasının bir neticesiydi. Kilise, diğer kiliseye mensup bulunmayan doktorlar kadar, bu nevî pratisyen cerrahlara da itimad etmiyordu. Kiliseye göre, onlar hastalığı tahfif edecekleri yerde, arttırmakta, üstelik bu fena hareketi elleriyle yapmaktaydılar. Doktorların, tehlikeli keskin bıçaklar ve sivri iğnelerle icrây-ı tabâbette bulduklarını söyleyen Frenklerin Başpiskoposu Geregor von Tours (540-594), onları şu sözleriyle hor görüyordu:

"-Doktorlar âletlerle neye muktedir olabilirler ki? Izdırabı azaltma yerine çoğaltma, ancak onların işi icabıdır. Gözü, keskin neşterlerle keserlerken, tekrar

⁵³ S. Hunke, *İslâm Güneşi*, s.141.

⁵⁴ S. Hunke, *İslâm Güneşi*, s.142.

görmeyi sağlayacakları yerde, her defasında hastanın gözleri önüne ölüm ızdırabını getirmekte, görmeyi tamamen yok etmektedirler. Buna mukabil bizim sevgili "azîmimizin" sadece bir tane çelik âleti vardır. Bu, onun yegâne ilacı, biricik kudretidir." ⁵⁵

İslâm Hastanesinden Bir Hasta Mektubu

X asırda Müslüman doktorların tedavi usulleri ve hastane koşullarını en iyi şu hasta mektubu göstermektedir:

"Sevgili babacığım!.. Para göndermene ihtiyacım bulunup bulunmadığını soruyorsun. Taburcu edilince bana bir kat yeni elbise, ilk devre zarfında hemen çalışmak mecburiyetinde kalmamam için de beş altın verecekler. Böylece süründen hayvan satmaya ihtiyaç yoktur. Beni henüz burada iken görmek istiyorsan, hemen gelmelisin! Ben ameliyat salonunun yanındaki ortopedi pavyonunda bulunuyorum. Eğer büyük kapıdan gelersen, güneydeki dış holden geç. Burası düşmemden sonra beni getirdikleri polikliniktedir. Orada, her hasta evvela doktor ve talebeler tarafından muayene edilir. Mutlaka hastane tedavisine ihtiyacı bulunan, bitişik hastane eczanesinde hazırlatabileceği reçetesini orada alır. Muayeneden sonra orada kayıt edildim ve başhekiye sevk olundum. Bir hastabakıcı beni erkekler pavyonuna taşıdı. Banyoda yıkadıktan sonra bana hastanenin temiz elbisesini giydirdi. Solda başhekim talebelere ders verdiği büyük konferans salonu ile kütüphaneyi arkada bırakırsın. Koridorun solundaki yol kadınlar pavyonuna çıkar. Böylece sağ tarafı takipen dâhiliye ve cerrâhî kliniklerini geçmelisin. Bir odadan şarkı ve müzik duyarsan, içine bak! Belki ben o sırada nekâhet devresinde bulunanların gündüzün kitaplar okuyup müzik dinlemek suretiyle vakit geçirdikleri o odadayımdır.

Bugün sabah vizitesini asistan ve hastabakıcılarıyla birlikte yaptığı sırada başhekim beni muayene etti ve pavyon doktoruna, anlamadığım bazı şeyleri yazdırdı.

Daha sonra doktor yarın yataktan kalkacağı ve beni hemen taburcu edeceklerini açıkladı. Hâlbuki ben buradan ayrılmak istemiyordum. Burada her şey aydınlık ve temizdir. Yataklar yumuşaktır. Çarşaf beyaz şam patiskalarından, yorganlar kuş tüyünden olup, kadife gibi zariftirler. Her odada akarsular vardır. Soğuk gecelerin başlamasıyla odalar ısıtılır. Her gün midenin kaldırabildiği kadar tavuk ve koyun kızartması verilir.

Komşu, zarif piliç göğüslerinden birkaç gün daha tadabilmek için, tam bir hafta boyunca sanki daha fazla hasta imiş gibi tavırlar takınmıştı. Lakin başhekim şüphelendi ve sıhhatinin delili olarak, bir gün bütün ekmele tavuğu yemesine müsaadeden sonra, onu evine gönderdi. Böylece benim de önüme, son kızartılmış tavuğum gelecek."

Sigrid Hunke'nin mektupla ilgili kısa değerlendirmesi şöyledir:

⁵⁵ S. Hunke, *İslâm Güneşi*, s.143-144.

"Mektupta belirtilen hususlara, bizim gurur duyduğumuz XX. asırda inanmayabiliriz. Gerçekte bu mektup, bin yıl önce Himalaya Pireneler arasındaki her büyük Arap şehrinde, zarurî tesisler halinde mevcut bulunan hastanelerden birini tasvir etmektedir."⁵⁶

E. Endülüs'te Tıp

Müslümanlar Endülüs'e yerleştiklerinde, tıp alanında ciddi sayılabilecek bir birikimin sahibi değillerdi. M.VIII ve IX. ilk yarısı boyunca, bu alanda daha ziyade gayr-i Müslimler söz sahibi oldular. Mesela II. Abdurrahman döneminde hekimlik yapmış olan Cevad en-Nasrânî ve Halid b. Yezîd en-Nasrânî, isimlerinden de anlaşılacağı üzere Hristiyan idiler. Yalnız, öyle anlaşılıyor ki, gayr-i müslim hekimler, tıbbın kendilerinden önce yaşamış iki otorite ismi olan Hipokrat ve Galen'i bile iyi tanımıyorlardı, dolayısıyla tıbbi bilgileri çok köklü değildi. Bu sebeple onların Endülüs tıbbına katkıları son derece sınırlı oldu.

Endülüs tıbbını besleyen asıl kaynak, diğer alanlarda olduğu gibi, yine Doğu idi. Doğu'da, bu alanda VIII ve özellikle de IX. yüzyılda önemli adımlar atılmıştı. Tercüme faaliyetleri neticesinde artık Hipokrat, Galen ve Dioscorides'in eserleri ve görüşleri biliniyordu. Aynı dönemde Yuhanna b. Mâsaveyh, Huneyn b. İshâk ve Arapların Galen'i olarak ün yapan er-Râzî gibi büyük hekimler yetişmişti. Endülüslü hekimler, öncelikle Doğu'daki işte bu gelişmeleri takip ederek yetiştiler. Bilâhare Endülüs tıbbının gelişimi esas itibarıyla bu şekilde oldu.

IX. yüzyılda isimlerini duyurmuş Hamdeyn b. Ebân, Ahmed b. İyyâs, Abdülmelik Habîb ve Yunus el-Harrânî gibi Müslüman hekimlerin varlığı bilinmekle beraber, Endülüs'te tıp alanında asıl ciddi adımlar, X. yüzyılda atılmıştır.⁵⁷

IX. ve X. yüzyıllarda Harranlı hekimlerin Endülüs tıbbına büyük katkıları olmuştur. Endülüs'e ilk gelen Harranlı tabip, Emîr Muhammed b. Abdurrahman (238-273/875-886) devrinde hayatta olduğu bilinen Yunus b. Ahmed, Endülüs'te kendisinin yaptığı ve *el-Mugîsü'l-kebir* (her derde deva bir ilaç) adını verdiği bir ilaçla meşhur oldu. Ahmed ve Ömer adındaki oğullarını da doktor olarak yetiştirdi. Ahmed ve Ömer kardeşler, tıpla ilgili bilgileri babalarından öğrendikten sonra Bağdat'a giderek burada İbn Vasîf el-Harrânî ile Sâbit b. Sinan el-Harrânî gibi dönemin en yüksek doktorlarından ders aldılar. II. Hakem'in (961-976) halifeliği zamanında 351/962 yılında Endülüs'e döndüler. Büyük bir göz doktoru olan İbn Vasîf el-Harrânî de onlarla birlikte Endülüs'e geldi. II. Hakem Ahmed ve Ömer (351/962 sonrası) kardeşleri saray tabipleri arasına aldı. Ahmed, II. Hakem'in ölümünden sonra da saraydaki görevine devam etti. Hattâ Halife Hişam (976-1009) onu, asıl görevine ilaveten önce polis şefi, sonra şehremini

⁵⁶ S. Hunke, *İslâm Güneşi*, s.149-150.

⁵⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları –İlim ve Kültür Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 66-67.

(belediye başkanı) olarak görevlendirdi. Tabîp Ahmed'in ayrıca fakirlerin barındığı ve tedavi edildiği bir dispanserden sorumlu olduğu kaydedilmiştir. 350/961 yılından başlayarak uzun süre Bağdat Bîmâristânı'nda göz hekimliği yapmış olan Ahmed b. Vasîf (ö.365/975), Endülüs'e gittikten sonra da burada iyi bir göz doktoru olarak tanındı ve burada vefat etti. Ancak saray doktoru olarak çalışıp çalışmadığı bilinmemektedir.⁵⁸

X. yüzyılda temayüz eden doktorlardan biri de aynı zamanda bir şâir olan Saîd b. Abdirabbih'tir (ö. 339/951). Said yüksek ateşi tedavi eden bir ilâç geliştirmişti.

Doğu'ya seyahat edip bir süre Kahire ve Basra'da kalan ve Kahire'de kaldığı esnada bir hastanenin yöneticiliğini de üstlenen Muhammed b. Abdûn, daha sonra Endülüs'e dönmüş ve burada saray doktoru olmuştur. O ayrıca, kırıklar konusunda bir eser kaleme almıştır.

İbn Abdurrahman b. Şüheyd, Galen, Aristo ve diğer Yunan filozoflarının görüşlerinden haberdar olması yanında, kendine has tedavi metotlarıyla şöhret kazanmış bir hekimdi. Ayrıca eczacılık alanında da söz sahibi idi. Onun eczacılık alanında kaleme aldığı eseri, Dioscórides ve Galen'inkilerden daha geniş ve daha üstün kabul edilmekteydi.

X. yüzyılın en büyük hekimi hiç tartışmasız, Ebû'l-Kasım Halef b. Abbas ez-Zehrâvî (ö.403/1013)'dir. Onun kaleme aldığı ansiklopedik mahiyetteki *et-Tasrîf li-men 'âceze 'ani't-ta'rîf* adlı eser, tıp tarihi açısından çok önemlidir. Eserin son bölümü, cerrahî ile alakalı olup, yaraların dağlanması, idrar torbası üzerine çakıl taşı basıp sıkıştırma, canlı hayvanlar üzerinde deney mahiyetinde ameliyatlara gerçekleştirme, kadavra teşrihi, yani cesed üzerinde inceleme ve araştırma yapma gibi yeni fikirleri ihtiva etmektedir.

Aynı dönemde Endülüs'te yaşayan gayr-i müslimler arasında da başarılı hekimler çıkmıştır. Aynı zamanda bir haham olan Hasday b. Şaprût, III. Abdurrahman'ın saray hekimlerindendi. Onun, Dioscórides'in *Materia Medica* isimli muhteşem eserinin Arapçaya çevrilmesinde çok büyük katkıları olmuştur.

XII ve XII. yüzyıllarda, hekimliği âdeti aile mesleği haline getiren Benû Zühr ailesi, bünyesinden çıkardığı Muhammed, Abdülmelik, Ebû'l-A'lâ ve Ebû Mervân gibi isimlerle Endülüs tıbbının gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Bunlardan Ebû Mervân İbn Zühr (ö.557/1162), tıp ve eczacılık alanlarında Endülüs'te olduğu kadar Kuzey Afrika'da da otorite kabul edilmekteydi. O, mide kanserini tarif eden ilk Müslüman hekimdir. Ayrıca tıbbî bilgiler kılavuzu mahiyetinde *Kitâbü'l-İktisâd fi Islâhı'l-Enfüsi ve'l-Ecsâd*, koruyucu hekimlikle alakalı olarak da *Kitâbü't-Teysîr fi'l-Müdâvât ve't-Tedbîr* adlı eserleri telif etmiştir.

XII. yüzyılda İslâm felsefesinin gözde isimleri olan İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd, aynı zamanda iyi birer hekim idiler.

⁵⁸ Bakkal, Ali, *Harran Okulu, Şanlıurfa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları*, 2008, s. 89, 94-96.

XIII. yüzyılın meşhur ismi İbnü'l-Baytâr (ö.645/1248), Ortaçağ boyunca İslâm dünyasında yetişen botanikçiler arasında en ön sırayı işgal eden birkaç büyük bilgiden biridir. Onun eczacılığı ilgilendiren *el-Câmi'u li-Müfredâti'l-Edviye ve'l-Ağzije* isimli eseri önemle zikre değerdir. O, bu eserinde ilaçlar, gıdalar ve bunları hazırlama tekniklerinden söz etmektedir. Keza, kendisinden öncekilerin içine düştükleri yanılgılara ve bunların doğru alternatiflerine de işaret etmektedir.

Endülüs tıbbının kayda değer son temsilcileri Nasrîler döneminde yetişen Muhammed eş-Şekûrî, İbn Hâtîme, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb ve Muhammed er-Rakûtî olmuştur. Bu dönemde tıbbı yapılan en önemli katkı, vebanın bulaşıcı olduğunun ispatlanmasıdır. İbnü'l-Hatîb, dinî açıdan bunun mümkün olmadığı şeklindeki eleştirileri ikna edici bir dille cevaplamasını başarmıştır.⁵⁹

Hastaneler:

İslâmî dönemde Endülüs'te yüzlerce hastanenin kurulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Makkarî'nin belirttiğine göre sadece Kurtuba'da (Cordoba) 50 bîmâristân (hastane) vardı.⁶⁰ İsmail Râci el-Fârukî, miladî 950 yılında Kurtuba nüfusunun 600 bin olduğunu, bu dönemde şehirde 92.700 dükkân ve ticari kuruluş, 600 cami ve mescid, 300 hamam, 70 kütüphane, biri büyük medrese olmak üzere 81 medrese bulunduğunu ve büyük medresede 20 bin öğrencinin yüksek tahsil gördüğünü kaydeder.⁶¹

Müslümanların Endülüs'te kurduğu hastanelerden bazıları cüzzamlıları tecrit için şehirlerin dışında tesis edilmişti. Meselâ Kurtuba yakınlarındaki Vâdilkebîr'de (Guadalquivir) sol kenarındaki Münyetü Aceb Sarayı'nın yakınında böyle bir tesisin kurulduğu bilinmektedir.

Müslümanlar İspanya'da bu kadar çok sayıda hastane kurmuş olmakla birlikte bu hastaneler hiçbir iz bırakmadan yok olmuşlardır. Sadece Nasrî Sultanı V. Muhammed'in 1375 yılında Gırnata'ta inşa ettirdiği bir bîmâristân İspanyollar tarafından darphane olarak kullanılmaya devam etmiştir. Bu bina da 1844'te ortadan kaldırılmış, ancak Fransız mimarı Gailhabaud rölövelerini yapmıştır. Bu yaptığı rölöveden, bîmâristânın bir iç avlu etrafında sütunlu galerilerle çevrili iki katlı bir yapı olduğu ve kedisinden 100 yıl önce 1274'te Tokat'ta Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından yaptırılan ve halen Gökmedrese adıyla ayakta duran Selçuklu hastanesine (bugün müze) çok benzediği anlaşılmaktadır. Bugün Granada Müzesi'nde bulunan bir kitabesinde burada her türlü hastalığın tedavi edildiği yazılmaktadır.⁶²

⁵⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, s. 68-70.

⁶⁰ Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968, II, 97; S. Hunke, *Avrupa Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s.151.

⁶¹ el-Fârukî, İsmail Râci - Luis Lâmia, *İslâm Kültür Atlası*, 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 347.

⁶² Terzioğlu, "Bîmâristân", *DİA*, VI, 166.

F. Bir Tabîb Olarak İbn Rüşd

1. Adı

Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî el-Endelûsî'dir (520-595/1126-1198).

2. Eğitimi

İbn Rüşd, kendisi gibi babası ve dedesi de Kurtuba'da kadılık yapmış ilme düşkünlüğüyle bilinen seçkin bir ailenin çocuğu olarak Kurtuba'da (Cordoba) doğdu (520/1126).

Temel dini bilgileri babasından alan İbn Rüşd, Hâfız Muhammed b. Rızk'tan fıkıh dersleri, Ebü'l-Kâsım İbn Beşkûvâl'den hadis ve usul-i fıkıh okudu. Endülüs'te âdet olduğu üzere İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ını ezberlemek ve İbn Ebû 'Âfiye, Ebû Mervân b. Meserre, Ebû Bekir b. Semhûn, Ebû Ca'fer b. Abdülaziz, Mâzeralı Ebû Abdullah gibi diğer hocalardan ders almak suretiyle dini ilimleri tamamladı. Daha sonra felsefeye merak salıp Ebû Bekr Muhammed b. Yahya b. Bacce'den ders aldı ve Aristo'nun eserlerini sürekli okumak suretiyle felsefî bilgisini geliştirmişti.

Tıp ve matematik bilgilerini, Kadı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin öğrencilerinden Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî ile Belensiyeli (Valencia) Ebû Mervân İbn Cüryûl'dan öğrendi. Ayrıca İbn Zühr'ün derslerine de katılıp ondan da ders almıştı. Meşhur filozof, hekim ve astronom İbn Tufeyl de hocaları arasındadır. İbn Rüşd, 564/1169 yılında bizzat İbn Tufeyl tarafından Sultan Ebû Ya'kûb Yûsuf İbn Abdülmü'min'e takdim edildi. Velihtlığı döneminde hayatının büyük bir kısmını Endülüs'te geçiren Ebû Ya'kûb Yûsuf buradaki zengin kültür muhitinden etkilenmiş, ardından İbn Tufeyl'in sohbetlerine katılarak bilim ve felsefeye merak sarmış, bu amaçla felsefe ve tıpla ilgili eserleri kütüphanesinde toplamıştı. İlme ve felsefeye olan ilgisi onu Aristo'nun eserlerini incelemeye sevketmiş, fakat filozofun üslûbunu anlamakta zorlandığı için İbn Tufeyl'den, açıklamalar yapmasını istemişti. O sıralarda altmış sekiz yaşlarında olan İbn Tufeyl bu külfetli işi yapamayacağını, ancak bunu gerçekleştirecek birinin bulunduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ü halifeye takdim eder.⁶³ Felsefenin temel meseleleri üzerine halifenin sorduğu sorulara uygun cevaplar vermesi üzerine büyük takdir gören İbn Rüşd çeşitli armağanlarla ödüllendirilir. Bu olaydan sonra 565/1169 yılında İşbiliye kadılığına tayin edilen İbn Rüşd, hükümdarın isteği doğrultusunda Aristo'nun eserlerini şerhetmeye başladı.⁶⁴

Ebü Ya'kûb Yûsuf, 1182 yılında İbn Tufeyl'in yerine özel doktoru olmak üzere yeniden kendisini Merakeş'e davet etti. 580/1184 yılında halife vefat edince yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr da İbn Rüşd'e saygıda kusur etmez ve sarayında özel hekim olarak çalışmasını rica eder. Ancak

⁶³ Bu olay için bk. Ahmet Gürkan, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, Nur Yayınları, Ankara ty., s. 240.

⁶⁴ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 257.

hükümdar Kastilya (Castilla) Kralı VIII. Alfonso ile savaşmak üzere Endülüs'e gelip Kurtuba'da konakladığı sıralarda, tarihen tam olarak tesbit edilemeyen bir sebepten dolayı -kaynaklarda farklı sebeplerden bahsedilmektedir- İbn Rüşd'ü Kurtuba'ya 73 km. mesafede eski bir Yahudi yerleşim yeri olan Elîsâne'de (Ellisâne, Lucena) mecbur ikamete tâbi tutar. İbn Ebû Useybia tarafından kaydedilen, İbn Rüşd ile birlikte Elîsâne'ye sürülenlerin de felsefe ile uğraştıklarından dolayı sürgün edildiklerine dair anekdota dayanarak başta Ernest Renan olmak üzere⁶⁵ pek çok Batılı araştırmacının ısrarla vurguladığı gibi bu sürgün olayının felsefeye karşı Endülüs'te ortaya çıkan bir antipatiden kaynakladığı iddiası⁶⁶ tutarlı görünmemektedir. Nitekim Léon Gauthier de halifenin İbn Rüşd'ü cezalandırmak için değil, Hristiyanlarla yapılan savaştan dolayı söz konusu kararı almış olabileceğini bildirmektedir. Aksi takdirde Ebû Ca'fer ez-Zehbî, Bicâye (Bougie) Kadısı Ebû Abdullah Muhammed İbrâhîm, Ebü'r-Rebî' el-Keffî ve Ebü'l-Abbas el-Karâbi gibi fakihlerin İbn Rüşd ile birlikte sürgün edilmesinin izahı güçleşir.⁶⁷

İşbiliye halkının ısrarlı talepleri üzerine bu mecbûrî ikamet kararı çok geçmeden kaldırıldı. İbn Rüşd'e eski itibarını iade eden Halife Ebû Yusuf el-Mansûr onu Merakeş'e davet etti. Halifenin daveti üzerine tekrar Merakeş'e giden İbn Rüşd, kısa süre sonra 9 Safer 595'de (11 Aralık 1198) burada vefat etti. Cenazesi önce Merakeş'te gömüldü, üç ay sonra da memleketi olan Kurtuba'ya taşınarak İbn Abbas Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedildi.

İbn Rüşd'ün sonradan kadılık yapan pek çok öğrencisinin yanı sıra hekimlik yapan öğrencileri de olmuştur. Nitekim orun öğrencilerinden Tilimsân (Cezayir) yakınlarındaki Nedrûme'de (Nedroma) doğmuş olan Ebû Abdullah Muhammed b. Sahnûn ile Kurtubalı Ebû Ca'fer Ahmed Sâbık'ın Muvahhidler sarayında tabip olarak çalıştıkları ve bazı tıbbî eserler kaleme aldıkları anlaşılmaktadır. İbnü'l-Enbâr da onun öğrencileri arasında Ebû Muhammed b. Havtullah, Sehl b. Mâlik, Ebü'r-Rebî' b. Sâlim, Ebû Bekir b. Cevher ve Ebü'l-Kâsım İbnü't-Taylesân gibi şahsiyetleri zikreder.⁶⁸

2. Batlıların Gözünde İbn Rüşd

Aristo'nun felsefî doktrinine sadık kalarak eserlerini şerhettiğinden İslâm âleminde "şârih", Latin dünyasında "commentator" unvanıyla tanınmış, Batı'da İbn Rüşd adının tahrif edilmiş şekliyle Averroes olarak anılmıştır. İbn Rüşd'ün ismi Endülüs'teki Yahudiler tarafından Aben Roşd diye telaffuz edilmiş, isim İspanyollarca Aven Roşd şekline dönüştürülmüş, bu da Latince'deki bazı telaffuz

⁶⁵ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 258 (Averroés, s. 29-36'dan naklen).

⁶⁶ Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Temel Eser, ty., yy., s. 252.

⁶⁷ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 258.

⁶⁸ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 258.

özelliklerinin tesiriyle Averroes veya Latince çekim kurallarına uydurularak Averroes olarak söylenmiştir.⁶⁹

"İbn Rüşd'ü Latinlere tanıtmaya şerefi muhtemel olarak Michel Scot'a aittir. Gök ve âlem hakkındaki tefsirler ile ruh hakkındaki eserinin 1320'de neşredilmiş olmasını Roger Bacon, o devrin en büyük hadisesi olarak kabul eder.

XIII. asrın ortalarında İbn Rüşd'ün bütün eserleri Latince'ye çevrilmiş bulunuyordu. Dünyada çok az kitap İbn Rüşd'ün kitapları kadar heyecan yaratmış ve onun kadar medihlere mevzu teşkil etmiştir. Buna karşılık hemen hiçbir fikir adamının eserleri İbn Rüşd'ünkü kadar hücumu uğramamış, değiştirilmemiş, yalanlanmağa çalışılmamıştır. Fakat o, çok kere Aristocuydu. Renan bu mevzu ile alakalı olarak ilaveten şöyle diyor: "İbn Rüşd'ün Aristo'dan ayrılmamış olması gibi, bazı kısımlarındaki tefsirlerinde o (M. Scot) da İbn Rüşd'ten ayrılmamıştır. Böylece İbn Rüşd, Yahudiler katında Aristo'nun yerini tutmuş oluyordu. Tefsir edilen, hülasa edilen, okutulmak üzere içinden parçalar alınan, onun eserleridir. Levi Ben Gerson ile aynı asırda yaşayan Narbonneli Moiz (Messer, Vidal) Narbonne'de Levi'nin birkaç fersah ötedeki Perpignan'da yaptıklarının aynısını yapıyordu."

İbn Rüşd'ün Hristiyan âlemindeki şöhreti, Yahudiler katındakilerden daha aşağı değildi. Renan diyor ki: Saint Thomas, İbn Rüşd doktrininin o zamana kadar misline tesadüf olunmamış en ciddi düşmanı ve buna rağmen, üstadın bir numaralı öğrencisiydi. Albert, her şeyini İbn Rüşd'e borçludur. Filozof olarak Saint Thomas da her şeyini İbn Rüşd'ten almıştır.

Saint Thomas'ın ilâhiyatında İbn Rüşd'ün tesirleri hakkında derin incelemeler yapmış olan R. P. Asin Palacoiz, İbn Rüşd'ü, Latin İbn Rüşdçülerle aynı tasnife bağlı tutmuyor. İbn Rüşd'ün eserlerinden aldığı birçok kısımları, Saint Thomas'ın yazılarıyla karşılaştırıyor. Bu karşılaştırma, iki filozofun, sade fikirlerindeki benzerliği değil, hatta ifade tarzlarındaki benzerliği de ortaya koymakta ve Müslüman filozofun, Katolik ilâhiyatının en büyük fikir adamı üzerinde ne kadar kat'î ve ne derin bir tesir icra ettiğini meydana çıkarmaktadır.

XIII. asırda Paris Üniversitesi ve Fransisken Mektebi İbn Rüşd felsefesinin ilk ocağıydı. Aleksandr de Hales'in Arap filozofunun fikirlerini yayan ilk skolâstik mütefekkir olarak kabul edilmesi yerinde olur.

XIV. ve XV. asırlar İbn Rüşd'ün tesirlerinin en yüksek seviyeye ulaştığı asırlardır. Kendisi, bütün skolâstik'in en büyük üstadı olarak kabul olunuyordu. Otoritesi münakaşa edilmeden kabul ediliyordu. Yaptığı tesirler, Aristo'nun eserleri yerine ders kitabı olarak okutuluyordu.

1473 yılında, XI. Louis, felsefe ilmini nizamlara bağladığı zaman yalnız Aristo doktrini ile İbn Rüşd tefsirinin öğretilmesini emretmişti.

⁶⁹ Karlğa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 257.

Fronçois I. tarafından College de Franc'a davet olunan Vicomercato 1542'den 1567'ye kadar orada İbn Rüşd'ün doktrinini okumuştur. Fakat Arap Aristoculuğunun hakiki kalesi Padou Üniversitesi'di. İbn Rüşd, buranın rakipsiz üstadıydı. Bu durum, XVIII. yüzyılın ortalarına kadar devam etti. Bologne Ferare ve Venedik Üniversiteleri Paduva'nın fikrî hareketlerini takip ettiler.

İbn Rüşd'ün tesirlerinden gocunan kilise, İbn Rüşdçülüğe karşı şiddetli bir cephe aldı. Meşhur kilise filozofu Sen Thomas, bir taht üzerine oturmuş ve ayaklarının ucunda İbn Rüşd'ün timsali yere serilmiş bir manzara içinde Hristiyan âlemiyle konuşuyor.

Ramond Lulle, 1311'de İbn Rüşd'çülere karşı, Viyana Ruhanî Meclisi'nden bu İslâmî cereyanı kesmek için yeni bir askerî emirname çıkarılmasını ve İbn Rüşd'ün (eserlerinin) mahkûm edilmesini istedi.

İbn Rüşd'ün bu cereyanı sayesinde Hristiyan orta zaman felsefesi Ortodoks bir Aristoculuk manasında, otoriteye boyun eğen bir karakter kazandı ve İbn Rüşd'ün bu istikamette yaydığı tesir Sen Thomas'ın İbn Rüşd ve taraftarlarına yani Averroistlere karşı açtığı mücadeleye rağmen yine çok mühim oldu.

Burada asıl hayret edilmesi gereken husus, bir taraftan fikirlerinden istifadeler sağlanan bir filozofa karşı, sırf Müslüman olduğu için, diğer taraftan şiddetli hücumlara geçilmiş olmasıdır. Mamafih bu hareket, Hristiyan Ortaçağ taassubunun belli başlı karakteristiklerinden yalnız birisi olarak kabul edilmelidir.⁷⁰

Tabii ilimler sahasında Orta Çağ'ın beş büyüğü, Fransız **Vincent de Beauvais** (ö.1264), Müslümanları hıristiyanlığa celp ve davet için şarka kadar giden İspanyalı **Raimundus Lullus** (1232-1316), İspanyol **Villaneuvalı Arnold** (1235-1311), Albertus Magnus ismiyle anılan Ballstadlı Alman **Kont Albert** (1193-1292) ve Paris Üniversitesi'nden Arap büyüklerinin eserlerini yayımlayan Albertus Magnus'un rakibi, **Roger Bacon** (1214-1292) tamamen Arapların omuzlarına,⁷¹ özellikle İbn Rüşd'e dayanıyorlardı.

Will Durand'ın ifadesiyle "Felsefedeki başarısının büyüklüğü yüzünden tıp alanındaki çalışmaları hemen hemen unutulmuştur. Hâlbuki İbn Rüşd aynı zamanda, çağının en büyük hekimlerindendi. *Kitâbü'l-Külliyeye fi't-Tıb* adlı eseri Latinceye çevrilmiş ve Hristiyan üniversitelerinde okutulmuştur. İbn Rüşd Aristo'nun en büyük tefsircisi sayılır. Yakın çağlara kadar Avrupalılar Aristo'yu, onun tefsirleri sayesinde anlayabildiler."⁷² "Roger Bacon, İbn Rüşd'ü Aristo ve İbn-i Sina ile bir tutar."⁷³

⁷⁰ Gürkan, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, s.241-244.

⁷¹ S. Hunke, *Avrupa'nın üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 241.

⁷² W. Durant, *İslâm Medeniyeti*, s. 252.

⁷³ W. Durant, *İslâm Medeniyeti*, s. 253.

"İslâm ilmi, eski Yunan matematiğini, fizik, kimya, astronomi ve tıbbını muhafaza etti, geliştirdiği ve bunu zenginleştirilmiş olarak Avrupa'ya iletti. İslâm tıbbı yarım bin yıl boyunca dünyaya hükmetti, Müslüman felsefesi, Aristo felsefesini muhafaza ederek ve değiştirerek Avrupa'ya hediye etti. İbn-i Sina ve İbn Rüşd, skolastik Avrupa için Doğu'nun ışığıydılar, onlar Aristo ve Eflâtun'la eşit tutuluyorlardı."⁷⁴

3. Tıp Bilimine Katkıları

Reçeteleri değerliydi:

İbn Tufeyl gibi devrin önce gelen hekimleriyle birlikte çalışan ve Murâbitlar sarayında özel hekim olarak görev yapan İbn Rüşd aynı zamanda döneminin önde gelen hekimlerindendi. İbnü'l-Enbâr'ın bildirdiğine göre Endülüs'te onun dinî fetvaları kadar tıbbî reçetelerine de değer verilirdi.⁷⁵

Geçmiş tıp bilgilerinin eskidiğini açıkladı:

İbn Rüşd, her tabibin kendi dönemine ait tıbbî izahlar yaptığını ve kendi dönemine gelinceye kadar sahip olunan bilgileri kullandığını ifade etmektedir. Zira zamanla tıp alanında meydana gelen gelişmeler daha önceki dönemlerde sahip olunan bilgilerin artık eskidiğini göstermektedir. Bugün de sahip olduğumuz bilgiler muhtemelen bizden sonra eskiyecek ve belki bizden sonra gelecek tabiplerin elde edeceği bilgiler, bizim kullandığımız tedavi yöntemlerini kullanılmaz hale getirecektir. Nitekim o, Galenos'a değer vermekle birlikte görüşlerinin eskidiğini ve verdiği bilgilere fazla güvenmemek gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁶

Geçmiş tabipleri eleştirdi:

Aristo'yu daha az olmak üzere onun Helenistik dönem yorumcularını, eserlerini şerhettiği Câlînûs, Farabî ve İbn Sina gibi İslâm filozoflarını eleştirir; özellikle bir hekim olarak çok itibar ettiği Câlînûs'un anatomiyle ilgili görüşlerinin daha sonra gelen tabiplerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olduğunu, kendisinin ise bu konuda birtakım kuşkuları bulunduğunu belirtir.⁷⁷

Tıbbi yedi ana bölüme ayırdı:

Tıp alanında telif, tercüme ve şerh olarak yirmi üç kitap kaleme alan İbn Rüşd'ün bu eserlerinden on sekizi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan en önemlisi *el-Külliyât fi't-tıbb*'dir. O, bu eserinde tıbbın genel konularını incelemiş, özel konular hakkında ayrı bir eser yazmayı planlamışsa da vakit bulamadığı için bu hususu Ebû Mervân İbn Zühr'ün *Kitâbü't-Teysîl*'ine havale etmiştir. Anatomi, fizyoloji, patoloji, semiyoloji, terapi, hijyen ve tedavi konularının ele alındığı

⁷⁴ W. Durant, *İslâm Medeniyeti*, s. 260.

⁷⁵ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267.

⁷⁶ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267.

⁷⁷ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267; Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 118.

yedi ana bölümden oluşan *el-Külliyât*'ın tıp sanatı için bir giriş, bu sanatı uygulayanlar için bir el kitabı olarak yazıldığı bildirilmektedir.⁷⁸

Koruyucu hekimliğe önem verdi:

Ona göre tıbbın amacı hastalıkları iyileştirmek değil, yapılması gerekeni vaktinde yapmaktır. Dolayısıyla tıp, doğru ilkelerden hareketle insan bedeninin korunması ve hastalıkların ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir sanattır.⁷⁹

Kitaplarını yeni bir yöntemle yazdı:

Francisco Rodrigo Molero, *el-Külliyât*'ın Rönesans döneminde yazılmış tıp kitaplarının özelliğini taşıdığını, bu bakımdan Câlî'nin eserlerinden çok Andreas Vésalius'un eserlerine benzediğini söylemektedir. Ona göre İbn Rüşd, *el-Külliyât*'ta eskiden beri tıp otoritelerinin koyduğu kuralları tekrarlamaktan ziyade yeni bir yöntem geliştirmeyi denemiştir. İbn Rüşd'e göre her tabip kendi zamanındaki bilgileri uygular; hâlbuki eskilerin birtakım görüşleri bugün değişmiş ve geçerliliğini yitirmiş olabilir. Öyleyse, "Biz ancak bugün için bildiklerimizi söyleyebiliriz, kesin olarak bilemediğimiz birçok şeyi ise gelecekte bilmemiz mümkündür".⁸⁰

Bazı hastalıkların hastada muafiyet oluşturduğunu keşfetti:

İbn Rüşd, çiçek gibi enfeksiyonel oldukları kesin olan bazı hastalıkların vücutta daimî bir muafiyet bıraktığını ortaya koydu. Onun bu tespitinden iki yüz sene sonra, hâlâ Kayzer I. Maximilien bir kararnamesinde, çiçek epidemisinin ilahî bir te'dîb vasıtası olduğunu, bu ilahî cezanın hatırdan çıkarılmaması gerektiğini, bunu red ve inkâr edenin, Allah'a küfür eden bir insan sıfatıyla teşhir direğine bağlanacağını umuma açıklıyordu.⁸¹

Kalbin fonksiyonları hakkında yeni bilgiler ortaya koydu:

İbn Rüşd, gerek *el-Külliyât*'ta, gerekse diğer eserlerinde insanın tabîî, biyolojik güçleri üzerinde durur. Kan dolaşımı konusunda kalbin fonksiyonlarıyla ilgili olarak verdiği bilgiler İbnü'n-Nefis'e zemin hazırladığı gibi, Harvey ve Servetius gibi kendisinden sonra gelen birçok Avrupalı tabibin öncüsü olmuştur.⁸²

Gözün retina tabakası hakkında orijinal bilgiler verdi:

XX. yüzyılın başında İspanyol araştırmacı Vincenz Fukala, İbn Rüşd'ün Felix Platter (1536-1614) ve Johannes Kepler'den (1571-1630) çok önce, Câlî'nin tan beri kabul edilen gözün ışığa duyarlı bölümünün göz bebeği olduğu fikrini reddederek bunun ağ tabakası (retina) olduğunu tesbit ettiğini bildirmiş ve bu tesbitin modern oftalmolojinin oluşumunda önemli yer tuttuğunu belirtmiştir. Ona göre görme işini gözün ışığa duyarlı tabakası olan retina tabakası yapmaktadır. Böylece İbn Rüşd, İbnü'l-Heysem'in doğru olan görme

⁷⁸ İsmail Râcî el-Fârukî – Luis Lâmia el-Fârukî, *İslâm Kültür Atlası*, 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 358.

⁷⁹ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267; Özdemir, *Endülüs Müslümanları, İlim ve Kültür Tarihi*, s.69.

⁸⁰ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267.

⁸¹ S. Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 188-189.

⁸² Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267.

teorisini tamamlamış olmaktadır. Bu konuda Batılı bilim adamlarının kendisinden etkilenmemiş olacağını düşünmek mümkün değildir. Çünkü onlar İbn Rüşd'ün eserlerini *Colliget* adıyla çoktan Latinceye çevirmiş bulunuyorlardı. Bu eser Batı'da çok okunan eserler arasında yer alıyordu.

Tıbbın deney ve gözlemlerle geliştirilmesi gerektiği üzerinde durdu:

Tıpta tecrübenin önemine temas eden İbn Rüşd daha çok tıbbın teorik yönüyle ilgilendiğini, ancak zaman zaman kendisi ve yakın akrabalarının tedavisiyle uğraştığını, bu konuda gözlemler ve deneyler yaptığını kaydetmektedir. Burada doktorların konsültasyon yapmalarının faydalı olacağını bildirmektedir ki bu yöntemin modern tıbbın gelişmesinde önemli bir merhale olduğu kabul edilir.

Fizik tedaviyi keşfetti:

İbn Rüşd aynı zamanda fizikî egzersizlerin sağlığın korunmasındaki rolünü ilk keşfeden ve değerlendiren kişidir.⁸³ *el-Külliyât fi't-Tıbb* adlı eserinin altıncı bölümünde spor yapma ve masaj yaptırmanın öneminden bahsetmiş, cinsel temastan sonra yapılması gereken bazı hareketlerden bahsetmiştir.⁸⁴

Çeşitli panzehirler keşfetti:

Özellikle "eczacılık alanındaki yazıları ve panzehirler ile ilgili araştırmaları onun tıp alanındaki şöhretini sağlamıştır" denilirse mübalağa yapmış sayılmayız.⁸⁵

İnsanın psikolojik yapısı üzerinde durdu:

İbn Rüşd, tıbbî araştırmalarında insanın biyolojik yapısı üzerinde durduğu gibi, psikolojik yapısı üzerinde de durmuştur.⁸⁶

Tıp ile teoloji arasında paralellik kurdu:

İbn Rüşd'ün, organların görevlerini yerine getirmesi ve irâdî hareketleri sağlaması konusunda *el-Külliyât*'ta yaptığı açıklamalar, Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullandığı inayet delilindeki açıklamalarıyla örtüşmekte ve bu durum onun tıbbî ile teolojisi arasındaki paralelliğinin güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Ona göre tıp ile din asla çelişmediği gibi, aralarında çatışma olması da mümkün değildir.⁸⁷

Fakihlerle tabipler dayanışma içinde olmalıdır:

İbn Rüşd hem kadı, hem de bir hekim olduğu için daima fıkıhla tıp arasında bağını kurmaya çalışır. Ona göre eğer bazı haram şeylerin tıpta kullanılmasına lüzum görülürse hekimle fakihin istişare etmesi gerekir. Hekim, alkol ve domuz eti gibi dinen haram olan şeylerin tedavi için kullanılması

⁸³ İsmail Râcî el-Fârukî – Luis Lâmia el-Fârukî, *İslâm Kültür Atlası*, s. 358.

⁸⁴ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267.

⁸⁵ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267.

⁸⁶ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267.

⁸⁷ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267.

durumunda ne kadarının helal sayılabileceğini fakihe danışmalı, fakih de zaruret miktarının tayinini tabibe bırakmalıdır.⁸⁸

Astroloji ve büyüye dayalı bir tedavi usulü olamaz:

Dinle tıbbın birbiriyle çelişir yanının bulunmadığını savunan İbn Rüşd tıbbî konularda bilim dışı yollara başvurulmasına, gök cisimlerinin dünya ve insan bedeni üzerinde etkili olduğunu öne süren ve buna göre tedavi usulleri öneren astrolojiye, fala, büyüye ve her türden olağanüstü şifa arama yöntemlerine karşı çıkar, İslâm dininde bu gibi yaklaşımların kabul edilmediğini ifade eder.⁸⁹

4. Tıbbı Dair Eserleri

İbn Rüşd'ün din ilimleri, mantık, tabiat bilimleri (fizik), metafizik, psikoloji, zooloji, astronomi, tıp, politika ve ahlâk gibi pek çok dalda eser kaleme aldığı gibi bilhassa Aristo'nun kitaplarına yapmış olduğu kısa (compendium), orta (medium) ve büyük (magnum) ölçüde şerhleriyle Ortaçağ'ın en büyük yorumcusu unvanını kazanmıştır. İbn Rüşd'ün hayatından bahseden klasik kaynaklarda eserlerinin listesi mevcudsa de en geniş ve tam liste sadece üç eserde yer almakta, sonraki kaynaklar genellikle bu listeleri tekrarlamaktadır. Bunlardan Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün eserlerinin listeleriyle birlikte İbn Rüşd'ün bazı tıbbî eserlerinin yazmalarının da yer aldığı bir mecmua içerisinde günümüze ulaşan *Bernâmecü'l-fakîh İbn Rüşd* başlıklı listede yetmiş sekiz eserin adı kaydedilmektedir. Escorial Library'de Derenbourg kataloğunda kayıtlı bulunan bu mecmuada yer alan metin Renan ve Anawati tarafından neşredilmiştir. *Bernâmecü'l-fakîh İbn Rüşd*'teki eserlerin hemen hemen tamamı, bazı küçük değişikliklerle İbn Abdülmelik'in *ez-Zeyl ve't-tekmile* adlı kitabında mevcuttur. İbn Ebû Usaybia'nın listesinde ise kırk yedi kitap vardır.⁹⁰

a. Telif Eserleri:

1. el-Külliyât fi't-tıbb.

İbn Rüşd'ün tıpla ilgili en önemli eseridir. Eser, anatomi, fizyoloji, patoloji, semiyoloji, terapi, fizik-tedavi ve hijyen ile tedavi şeklinde yedi ayrı bölümden oluşur. Onun bu eseri iki kez telif ettiği bilinmektedir. Birinci telifi 558 ilâ 565 (1162-1170) yılları arasında yaptığı, ikinci telifini de 583/1187 yılında, bir başka görüşe göre de 591/1195 yılında bitirdiği ifade edilmektedir.

Birinci Bölüm: Anatomi ile ilgilidir. Bu bölümde İbn Rüşd, genel olarak kemikler ve yapısını, damarlar, adaleler, kafatası, göz, burun, kulak, dil, ağız ve boğaz, akciğerler, dalak, safra kesesi, böbrekler, mesane, rahim, memeler, testisler ve penisin anatomisi hakkında bilgiler vermektedir.

⁸⁸ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267.

⁸⁹ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 267.

⁹⁰ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 272.

İkinci Bölüm: Fizyoloji ile ilgilidir. Bu bölümde İbn Rüşd, organların faydaları hakkında genel bilgiler aktarırken basit organlardan kol ve bacakların faydalarını, sindirim sistemi organlarının, tenasül uzuvlarının ve duyu organlarının faydalarını, işitme ve koklamanın nimet ve faydalarını, akciğerin ve buna bağlı nefes alıp verme ile ilgili organların faydalarını ayrıntılı şekilde anlatmaktadır.

Üçüncü Bölüm: Patoloji ile ilgilidir. Bu bölümde İbn Rüşd, genel hastalıklar hakkında bilgi verir ve patolojik bulgulardan bahseder. Ateşli hastalıklardan, mide, bağırsaklar, karaciğer, kalp, penis ve rahim gibi tenasül organlarında görülen hastalıklar hakkında bilgi verir. Ayrıca bu bölümde öksürük, aksırık ve sebepleri ile beş duyu organlarında ortaya çıkan hastalıklardan söz eder.

Dördüncü Bölüm: Semiyoloji ile ilgilidir. Bu bölümde İbn Rüşd, hastalıkların belirtilerinden bahseder. Burada kalp, akciğer ve karaciğer, midede görülen hastalık türleri, kanamalar, balgamlar, nabız, idrar, gaitada görülen hastalık belirtileri, vücutta görülen şişmeler ve sebepleri hangi hastalıkların belirtileri oldukları, vücudun herhangi bir organında hissedilen ağrıların türleri ve nedenleri kaleme alınmıştır.

Beşinci Bölüm: Terapati ile ilgilidir. Burada İbn Rüşd, ilaçlar ve gıda maddelerinin tedavide nasıl kullanıldıklarını anlatır. Damar sertliğini gideren ilaçlar, ağrı kesiciler, ülser vb. yaralarda kullanılan ilaçlar, idrardan mütevellit yanmalar, ay hali ve kadın hastalıklarının tedavi yöntemleri, zehirlenmelerde kullanılanlar, gıda maddelerinden et türleri, beyin, sular, meyve ve meşrubatlar, baklagiller, süt ürünleri ve bunlarla nasıl beslenilmesi gerektiği hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Altıncı Bölüm: Fizik-tedavi ve hijyenle ilgilidir. Burada İbn Rüşd, genel sağlığı koruma (hıfzu's-sıhha) ile ilgili kurallardan bahseder. Spor yapmak, masaj yaptırmak, uyku ve zamanlarının sağlığı korumadaki fonksiyonları, cinsel temastan sonra yapılması gereken hareketler, yaşlıların beslenme yöntemleri, nebîz vb. meşrubatların alınma usulleri gibi konularda bilgiler vermektedir.

Yedinci bölüm: Tedavi ile ilgilidir. Bu bölümü İbn Rüşd, hastalıklardan kurtulma ve şifa bulma konularına tahsis etmiştir. Ateşli hastalıklar ve bunlardan kurtulma yöntemlerini ele almaktadır.⁹¹

el-Külliyât Batı dünyasında "külliyyât" kelimesinden muharref olarak *Colliget* veya daha uzun olarak *Colligetor Generaliti es* adıyla tanınır.

Telifinden yaklaşık altmış yıl sonra Yahudi asıllı Padoalı Bonacusa tarafından Latinceye çevrilmiş; bu çeviri 1482'de Venedik'te, 1552'de Strasbourg'ta neşredilmiştir. Jacob Mantino, bunun bir bölümünü İbranice çevirisinden Latinceye tercüme etmiş, Juan Reigno tarafından tercüme edilen

⁹¹ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s.346-347.

bazı bölümler de 1552'de Venedik'te basılmıştır. *el-Külliyât* üç defa İbranîce çevrilmişse de henüz neşredilmediğinden Arapça'dan mı yoksa Latince'den mi çevrildiği bilinmemektedir. Ancak eserin beşinci bölümü J. Mantinus tarafından İbranîceden Latinceye tercüme edildiği bilinmektedir.

Eserin İspanya/Granada'da General Franco Enstitüsü Kütüphanesi'ndeki nüshası tıpkı basımla ilim dünyasına kazandırılmış; ayrıca Hindistan'da (Leknew 1984) Tebârek Kerîm et-Tekmîlî tarafından yeniden yayımlanmıştır. Eserin bir bölümü Alman ilim adamı Ch. Bürgel tarafından *Averroescontra Galenum* adıyla 1967 yılında Göttingen'de neşredilmiştir.

Eserin birçok kütüphanede değişik özelliklerde yazma nüshaları mevcuttur. Yapılan edisyon kritiklerde kullanılan yazmaların en önemlileri arasında Gırnata (Gıranada) nüshası, en eski nüsha kabul edilmektedir. 583/1187 yılında istinsah edildiği bilinen bu nüshaya dayanarak neşirler yapılmıştır. Diğer bir önemli nüshası da Leningrad Kütüphanesi no: 124'de kayıtlı nüshadır. 21 Safer 669/9 Ekim 1270 istinsah tarihini taşıyan bu nüshanın 160 varaklık bir nüsha olduğu bilinmektedir. Bir diğer nüsha da Madrid Millî Kütüphanesi'ndeki nüsha olup no: 5013'te kayıtlı 141 varaklık bir yazmadır. Bu nüsha da eski olup 663/1265 yılında istinsah edildiği üzerindeki kayıttan anlaşılmaktadır. Bir başka nüsha Topkapı Sarayı III. Ahmet Kitaplığı'nda bulunan nüsha olup no: 2030'da kayıtlıdır. Her biri 21 satırlık 232 varaktan ibaret bir nüshadır. 926/1520 yılında istinsah tarihini taşır.

2. *Makâle fi esnâfi'l-mizâcât*. Eserin günümüze ulaşmış olan aslı Escorial Library, nr. 884'te kayıtlıdır. Bu nüshanın 59-63. varakları arasında yer alan kısmı Concepcion Vazquez de Benito tarafından *Commentaria Averrois in Galenum* içinde yayımlanmıştır (Madrid 1984, s. 237-245).

3. *Kitâb fi Hıfzı's-sıhha*. Genel sağlığı koruma ile ilgili bir çalışmadır. Eser, adı bilinmeyen bir mütercim tarafından *De santiate conservandia* adıyla Latinceye çevrilmiştir. Escorial Library, nr. 884'te kayıtlı olan mecmuada bir varak (77-78) tutan kısım *Commentaria Averrois in Galenum* içinde neşredilmiştir. Eserin *el-Külliyât* da aynı adı taşıyan bölüm olduğu zannedilmişse de, karşılaştırıldığında bunun farklı ve müstakil bir eser olduğu görülmektedir.

4. *Makâle fi zamâni'n-nevbe*. Arapça aslı Escorial Library nr. 884'te kayıtlı olan ve bir varak tutan (vr. 64-65) eser *Commentaria Averrois in Galenum* içinde basılmıştır. Muhtemelen bu varak, İbn Ebû Usaybia'nın *Makâle fi nevâibi'l-humma* adıyla zikrettiği risaledir.

5. *Makâle fi't-tiryâk*. Panzehirlerle ilgili bir çalışma olup, XVI. yüzyılda Andreas Alpagus tarafından *Tractatus de Theriaca* adıyla Latinceye çevrilmiştir. Ayrıca eserin kimin tarafından gerçekleştirildiği bilinmeyen İbranîce tercümesi de vardır. Eserin bir nüshası Escorial Library, nr. 884'te kayıtlı olan (vr.65-76) *Commentaria Averrois in Galenum* içinde 249-270 sayfeleri arasında Madrid'de 1984 yılında yayımlanmıştır.

6. *el-Kavl fî âlâti't-teneffüs*. Cristoph Bürgel tarafından yanlışlıkla *el-Külliyât*'in bir bölümü sanılarak *Averroes contra Galenum* başlığı altına 1968'de Göttingen'de neşredilmiştir.

7. *Makâle fî hummeyâti'l-'ufûn*. Bir nüshası Escorial Library, nr. 884'te kayıtlıdır.

8. *el-Hummiyât*. Ateşli hastalıklarla ilgili bir çalışması olup 589 yılı Muharrem (11 Şubat) ayında bitirdiği bir yazmasının ferağ kaydından anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda İbn Rüşd'ün tıpla ilgili olarak beş eserinin daha adı zikredilmektedir.

b. Şerhleri:

1. *Şerhu Urzûceti İbn Sina*. İbn Sina'nın 1326 beyitten meydana gelen *el-Urzûce fî't-tıbb*'inin şerhi olan eserin pek çok nüshası mevcuttur. Fas Karaviyyûn Üniversitesi (Câmi'atü'l-Karaviyyîn) Kütüphanesi'nde nr. 340'ta kayıtlı bulunan nüshasının sonunda yer alan kayıttan anlaşıldığına göre, İbn Rüşd bu eseri 575/1180 yılında Muvahhitler Devleti'nin veliahtlarından Ebü'r-Rebî'in isteği üzerine kaleme alıp tamamlamıştır. İlk defa Gerard de Cremona tarafından Arapça'dan Latinceye çevrildiği sanılan eser *Canticum principis Abi Alis İbn Sinae, vulgati dieti Avicennae, de medicina seu breve perspicuum et conciennem digestum Instutionum medicarum compendim* başlığı altında basılmıştır (Basel 1556). 1484'de Venedik'te yayımlanan *Commentarius in Canticum İbn Sinae* başlıklı tercümenin mütercimi ise belirlenememiştir. Armengaud de Blaise tarafından İbranîceden yapılan Latince çeviri, *Avicenna Canticum cum Commentario Averrois* adıyla 1520-1522 yılları arasında Venedik'te Octave Scot'un vârisleri tarafından İbn Sina'nın *el-Kânûn fî't-Tıbb*'i ile birlikte basılmış, eser ayrıca Andreas Alpagus'un yaptığı açıklamalarla birlikte Cominum de Tridino tarafından 1562'de Venedik'te yayımlanmıştır. Eserin İbranîce çevirisi günümüze ulamamıştır.

Şerhu Urzûceti İbn Sina, tıpkı basımla 1978 yılında Cezayir'de akdedilen İbn Rüşd Sempozyumu'nda takdim edilen bir bildiri ile ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur.

2. *Kelâm fî'htisâri'l-'ilel ve'l-a'râz li-Câlinûs*. Escorial nüshasının (nr.884) 42-58. varakları arasında yer alan altıncı bölümü *Commentaria Averrois in Galenum* içinde neşredilmiş (Madrid 1984), ayrıca adı bilinmeyen bir mütercim tarafından Latinceye çevrilerek *De Causis libellus* başlığı altında yayımlanmıştır (Venedik 1560).

3. *Telhisu üstukussâti Câlinûs*. Escorial Library'de bulunan metin (nr.881, vr.2-21) *Commentaria Averrois in Galenum* içinde neşredilmiştir (Madrid 1984). *De Elementis* adıyla bilinen Latince çevirisi hakkında bilgi yoktur.

4. *Telhisu Kitâbi'l-Mizâc li-Câlinûs*. Yukarıda sözü edilen Escorial'deki mecmuada (nr.881, vr.22-69) günümüze ulaşmış ve *Commentaria Averrois in Galenum* içinde neşredilmiştir (Madrid 1984). *De Temperamentis* adıyla bilinen Latince tercümesi Augustinus Nifus tarafından 1505'te şerhedilerek basılmıştır.

5. *Telhisu Kitâbi'l-Kuva't-tabi'iyye li-Câlinûs*. Aynı mecmuanın 70-131. varakları arasında günümüze ulaşan ve *Commentaria Averrois in Galenum* içinde neşredilen eser, adı bilinmeyen bir mütercim tarafından *De facultatibus naturalibus* adıyla Latince'ye çevrilmiştir.

6. *Telhisu Kitâbi'l-Humeyyât (Telhis fi'l-Hummâ li-Câlinûs)*. Arapça aslı Escorial Library'deki (nr.884) mecmuanın arasında günümüze ulaşmış olup *Commentaria Averrois in Galenum* içinde neşredilmiştir (Madrid 1984). Eser, adı bilinmeyen bir kişi tarafından *De differentiis febrium* adıyla Latinceye çevrilmiştir.

7. *Cümle mine'l-Edviyeti'l-müfrede*. Câlinûs'un *el-Edviyeti'l-müfrede* adıyla Arapçaya tercüme edilen kitabının özeti olup İbranî harfleriyle yazılmış bir nüshası Vatikan Kütüphanesi'nde mevcuttur (Hebrew, nr. 357). İbn Ebû Usaybia başta olmak üzere kaynaklar İbn Rüşd'ün tıpla ilgili dört eserini daha zikretmektedir.⁹²

Sonuç

İslâm tarihinde tıp, dinî ilimlerle eş zamanlı olarak gelişme kaydetmiş, birkaç asır içinde Razî ve İbn Sina gibi kitapları Avrupa Tıp fakültelerinde birkaç asır ders kitabı olarak okutulan büyük tıp bilginleri yetişmiştir.

Müslümanlar Endülüs'e Doğu'dan gitmişlerdi. Gittiklerinde orada bilim adına kayda değer bir şey bulamadılar. Oraya gidenler sadece askerler değildi. Askerlerle birlikte bilim adamları da Endülüs'e gitti. Fetihden sonra büyük bir imar ve kültür faaliyeti başlatıldı. Bu iş için yeterli eleman olmayınca gözler yine Doğu'ya çevrildi. Doğulu bilginler, özellikle Harranlı Müslüman hekimler Endülüs'ün imdadına yetişti ve orada tıbbın yerleşmesinde büyük hizmet gördüler.

İbn Rüşd, Endülüs'ün olgunlaşma döneminde yetişmiş bir fakih, filozof ve hekimdi. Reçeteleri de fetvaları kadar muteberdi. Anatomi, fizyoloji, patoloji, semiyoloji, terapati, fizik-tedavi, hijyen ve tedavi şekilleri konularında pek çok yeni görüşler ortaya koydu. Din ile tıp arasında sıkı bir ilişki olduğunu söyledi. Bununla birlikte büyü ve astroloji yoluyla tedavinin mümkün olmadığını özel olarak vurgulama ihtiyacı duydu. Hastalıklarda psikolojik durum ve fizik-tedavinin önemine dikkat çekti. Pek çok konuda geçmişte yaşamış büyük hekimleri tenkit etti ve tıbbın tecrübe yoluyla daima gelişen bir bilim olduğu hususu üzerinde durdu. Zehirlenmelere karşı bazı panzehirlerin yanı sıra, görmeyi gözün retine tabakasının sağlamış olması gibi hususları ilk olarak o keşfetti.

Kitapları başta Latince olmak üzere birçok Batı diline tercüme edildi. Bu eserler Batı'da tıbbın gelişmesinde büyük rol oynamıştır.

İbn Rüşd, sadece felsefe konusunda değil, tıp konusunda da Batı'ya rehberlik yapan bir bilim adamıdır.

⁹² Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 279.

İbn Rüşd'ün Tıbbî Çalışmaları ve Nöroloji Bilimine Katkısı

Averroes's Medical Works and his Contribution to Neuroscience

Deniz Belen & Hayrunnisa Belen

The physicians that emanated from the Cordova center of Islam showed a modification in classic Islamic Medicine, owing to their intimate contact with the Christian West, and the medical and philosophical literature issued by the Christians and Jews of Moslem Spain is based more on the practical realities and attach less importance to dialectic vanities (2, 3, 4). As a physician Averroës was an apparent example of this trend.

Besides writing some 38 philosophical works, Averroës' works spanned a wide field of knowledge which included a commentary on Galen's writings, and books in connection with astronomy, music, poetry and rhetoric (1). Despite his main achievements in Islamic jurisprudence and Aristotelian philosophy, Averroës took a special interest in medicine. His medical works demonstrate the same lucidity, conciseness, and formidable powers of systematization and organization as are so characteristic of all his writings. Long before his philosophical works the first book he wrote was *Kitab al-Kulliyat* ("Book of Generalities"), a comprehensive encyclopedic study over medicine (1153-1169). At the same time he requested his close friend Avenzoar to write a book on the "particularities", so that their works together should form a complete treatise on the art of medicine. *Kulliyat* deals with anatomy, diagnosis, diseases, dietetics, pathology, physiology, symptomatology, nourishment, malaria medica, hygiene and therapeutics (5). The book contains 200 folios. The volumes were translated in 1225 A.D. in Padua into Latin under the title "*Colliget*" by Bonacosa and first edition was printed in Venice in 1482, followed by many other editions (2). Two Hebrew versions of *al-Kulliyat* are known, one by an unidentified translator, another by Solomon ben Abraham ben David. It was translated into Hebrew prose by Moses ben Tibbon in 1260; a translation into Hebrew verse was completed at Beziers (France) in 1261 by Solomon ben Ayyub ben Joseph of Granada (2). The work was reprinted several times and surpassed all other medical works in the Middle Ages (1, 2).

In the introductory section of *Colliget* Averroës underlines that medicine is an art of performance and because of that statement many scholars may challenge some contents of this work (5). According to him, medicine is a well disciplined branch of knowledge and therefore medical practice should only be performed when it is certainly indicated and the physician must be competent in her/his field (5). For that reason, physicians must exercise anatomy adequately and must know the essential tools used in the medical

practice. Averroës considers that the physicians' *main* philosophy must focus on preventive measurements and elimination should be all the effort when any disease occurs (5). Although with this work he introduced novel concepts, Averroës' medical comprehension was essentially based on the doctrine of the four humors which had its origin in antiquity. The medical concept of Averroës, as it happens with other medieval physicians, comes from the Galen's theories and the relation between symptom to disease and the distinction between symptom and disease remained problematic during his period.

Above all, understanding of anatomy greatly attracted Averroës' interest. He reiterated the importance of knowledge of anatomy in the different sections of *Colliget*, and discussed the topic of human dissection and autopsy (2). So far the relevant documents have revealed Averroës did not perform human anatomical dissection. However, he was aware of it being carried out by some of his contemporaries, such as Avenzoar, and appears to have supported the practice. Averroës states that the "practice of dissection strengthens the faith" due to his view of the human body as "the remarkable handiwork of God in his creation" (2).

According to several modern authors, Averroës was the first to recognize that the retina and not the lens is the sensory part of the eye, although, in the 9th century the Arap astronomer and physician Ali Ibn Isa has been credited as one of the first scientists to have understood the importance of the nervous sensibility of the retina (7, 8). Averroës suggested that the principal organ of sight might be the anterior capsule of the crystalline humor, the *aranaea* or arachnoid membrane, rather than the crystalline humor (the lens) itself (8). He defended this possibility on the grounds that the *aranaea* is of the highest transparency and lucidity, and as Galen had indicated, these are the properties that must be possessed by the sensitive organ (8). Averroës stated that the retina receives the light "*from the humors of the eye, just as the humors receive the light from the air*". As a result of Averroës' influence, whether sensitivity resides in the crystalline humor or the *aranaea* was much discussed in the sixteenth century (9).

Some scholars have asserted that Averroës did not actually discover retinal function, rather, in *Colliget* he located photo-receptivity at the lens, and the retina was described as having only a nutritive function (5). On the other hand, Averroës dealt with the eyes and vision not only in his main medical work, the *Colliget*, but also in at least one of his philosophical writings: in his *Epitome of Parva Naturalia*, which contains a short commentary on Aristotle's book *On Sense and Sensible Objects* (9). As Koelbing showed it clearly, in this text Averroës developed an insight into the working of the eye which really was a departure from traditional medical teaching (9). In contrast to the vast majority of the ancient thinkers, Aristotle, the great naturalist, rejected and

refuted the assumption that *'in seeing the eyes are emitting something'* (e.g., fire, light, or atoms) (9, 12). In vision, as in every kind of sensation, he stated, the sense organ is only receiving impressions from the outside. The visible object induces a kind of movement which is transmitted to the eye by a transparent, illuminated medium. To some extent Aristotle's theory was adopted by Galen. As he had an excellent knowledge of ocular anatomy, Galen had no doubts about the particular part of the eye that was best suited to receive the sensory impressions: this was the crystalline lens, situated immediately behind the pupil, and especially its anterior capsule. This delicate sheath which envelops the lens externally is the tunica *aranaea* of medieval and early modern authors. The images of external things are depicted in it as in a mirror, but their impression causes alterations in the underlying lens substance, which in their turn are perceived by the retina and transmitted by it through the optic nerve to the brain (9, 12, 13). Averroës made it clear again that vision is accomplished without any emission from the eye. In his commentary to Aristotle's *On Sense and Sensible Objects*, Averroës states: "*the innermost of the coats of the eye must necessarily receive the light from the humors of the eye, just as the humors receive the light from the air*" (9). In commenting on Aristotle's mentioned work, Averroës introduced a really new concept of ocular function: the forms of visible objects are transmitted from the air to the transparent media of the eye and pass through these as far as they can; in other words, until they reach retina. The question whether perception actually takes place in the brain or in the eye or somewhere between was still open when Kepler, in 1604, wrote *Ad Vitellionem paralipomena* (9). Averroës explained the structure of the eye, in *Colliget*, he described vision according to his own and better understanding in *Epitome of Parva Naturalia*. Averroës' theory of vision was not completely forgotten by later generations. When Vesalius described the retina in his *Fabrica*, he rather casually remarked that 'this tunic'-or whatever it may be called-is held by many to be the principal instrument of vision. This statement is quite unique in the medical literature of the time before 1583 (9).

The physicians of this period were well acquainted with apoplexy (stroke) and paralysis, partly from ancient medical texts and partly from their own observations (6). However, their definitions or management strategies of these diseases were not novel. On the other hand, Rhazes, Haly Abbas, Avicenna, Averroës and Maimonides provided elaborated clinical descriptions of stroke. Until Averroës' time, stroke had been considered according to Galen's doctrine which dictated conceptualization of neurological disease: theory of stroke was centered on the idea of a blocked transmission of blood and spirit between hearth and periphery (6). Galen did not mention the role of the brain in stroke. Averroës started his attack on the Galenic system with a

simple bedside observation. How could respiration, which was thought to be effected by the animal spirit, he may have asked himself, be preserved in paralyzed apoplectic patients, if the transmission of the animal spirit from the brain to the thoracic muscles were completely interrupted? Obviously, at this point Galen's physiological teaching showed a striking gap which was only to be closed by returning to Aristotelian ideas. Logically, Averroës postulated that motion in general and respiration in particular were controlled by two principle organs, the heart and the brain, the former being more important in this respect than the latter (6). This point of view inevitably led to a different concept of all diseases associated with impairment of movement (and also of sensation and mental functions). No longer were the brain and nerves seen as the exclusive "seats" of those disorders. Now the heart and the arteries again came into play as possible locations of the basic pathology. In the case apoplexy, however, the heart itself as the site of pathological changes was ruled out by Averroës, since an "event" in the cardiac ventricles would immediately be fatal. But the arteries were regarded as one of the key locations by Averroës. A disease affecting the whole body, like stroke, he wrote, "*would occur because of an obstruction of the paths of the spirit which passes from the heart to the brain, and these [paths] are the arteries*"; Folio 58 (5). But Averroës insisted also, in Galenic way, on the role of the brain in the production of the disease. Hence, he could sum up his explanations by saying "*that this disease (i.e. apoplexy) can originate in these two locations*", referring to the arteries and the cerebral ventricles. He thus harmoniously linked the Hippocratic-Galenic tradition of interpreting cerebral disorders with the Aristotelian explanation of heart and brain function. Moreover, the idea of the vessels as one of the fundamental factors in the pathogenesis of stroke was reborn- more than 1500 years after Diocles and almost five centuries before the discovery of the circulation of the blood in 1628 (6).

Averroës' another contribution to neuroscience was related to movement disorders. He suggested the existence of Parkinson's disease, and described the signs and symptoms of the disease (7, 15). Despite preceding medical works did not include such an illness and lacked describing similar symptoms Averroës spared a short part for the first time in his book. In the Folio 55 of *Colliget* he analyzed the disease under the chapter of tremor although he did not give a special name (5). To him, the disease manifests by tremor particularly in the extremities and also in organs whose movements are controlled by voluntary muscles. Averroës asserts that it is a complex movement and its magnitude differs from time to time. It occurs usually by counter forces (i.e., extension and flexion) generated by higher centers; by struggling to overcome each other the typical movement takes place. Alternatively, one commanding center may itself put a resistance to its movement and the tremor occurs. In any case the treatment is not easy. To

Averroës, the disease occurs as a result of damage to the nervous system [which, he supposes, may happen by cold temperament or wet substance] (5).

Furthermore, Averroës identified the issues of sexual dysfunction and erectile dysfunction, and was among the first to prescribe medication for the treatment of these problems (1, 5). He used several methods of therapy for this issue, including the single drug method where a tested drug is prescribed, and a "combination method of either a drug or food." Most of these drugs were oral medication, though a few patients were also treated through topical or transurethral means (1, 5).

Averroës dealt also with mind-body problem in various works. Averroës' doctrine of the mind points towards unity (non-dualism). In explaining how material intellect is introduced into the body, Averroës makes an important distinction between the passive intellect (power of imagination) and the material intellect (10, 11). According to him material intellect resides in the body (11). The relation of the active intellect to material intellect is like the relation of the light to the transparent medium, and the relation of the material forms to the same (the material intellect) is like the relation of color to the transparent. The so called passive intellect is nothing else but the power of imagination, a disposition of the body to be affected by the active intellect (11). Since the life of the mind in human beings is partly passive, partly active, Averroës in his investigations gives a very careful analysis of the relationship or conjunction of the mind and body (11).

References:

1. Al Dayela A, al-Zuhair N: Single drug therapy in the treatment of male sexual/erectile dysfunction in Islamic medicine. **Urology** (Suppl 1) 68: 253-254, 2006.
2. Al-Sharrah YA: The Arap tradition of medical education and its relationship with the European tradition. **Prospects** 33(4): 413-426, 2003.
3. Eastwood BS: Averroës' view of the retina-a reappraisal. **J Hist Med Allied Sci** 24: 77-82, 1969.
4. Grunert P, Charalampaki P, Ayyad A: Concept and treatment of hydrocephalus in the Greco-Roman and early Arapic medicine. **Minim Invas Neurosurg** 50: 253-264, 2007.
5. Ibn Rushd: Kulliyat (Colliget) [in Arapic], 1581. From Manisa Handwritten Works Library, Turkey. Catalog no: 1765.
6. Karenberg A, Hort I: Medieval descriptions and doctrines of Stroke: preliminary analysis of select sources. Part II: between Galenism and Aristotelism-Islamic theories of apoplexy (800-1200). **J Hist Neurosci** 7(3): 174-185, 1998.
7. Koelbing HM: Averroës' concepts of ocular function-another view. **J Hist Med All Sci** 27(2): 207-213, 1972.
8. Lindberg DC: Studies in the History of Medieval Optics. **Isis** 76 (2): 268-270, 1985.
9. Lindberg, David C: Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler, University of Chicago Press, 1981 p 238.
10. Martin-Araguz A, Bustamante-Martinez C, Fernandez-Armayao AV, Moreno-Martinez JM: Neuroscience in al-Andalus and its influence on medieval scholastic medicine. **Revista de Neurologia** 34(9): 872-892, 2002.
11. Mora G: Mind-body concepts in the middle ages: part II. The Moslem influence, the great theological systems, and cultural attitudes toward the mentally ill in the late middle ages. **J Hist Behav Sci** 16(1): 58-72, 1980.

DEĞERLENDİRME

Müjgan Üçer

Ortaçağ Avrupası'na Endülüs'ten doğan güneş İbn Rüşd batı düşüncesini derinden etkileyen büyük bir âlim, filozof ve aynı zamanda ünlü bir hekimdir. Felsefedeki üstün başarısı sebebiyle, hekimliği ve tıp alanındaki çalışmaları unutulmuştur. Batı'da İbn Rüşd'ün tıbbî eserleri üzerinde araştırma yapılmışsa da ülkemizde bu konuda çalışma yoktur. Bu sempozyumda bulunan iki tebliğ ile bir başlangıç yapılmıştır.

Prof. Dr. Ali Bakkal, "İslâm Tıp Tarihinde İbn Rüşd" başlıklı tebliğinde, filozof hekim İbn Rüşd'ün içinde yetiştiği alan ile İbn Rüşd'ün hekimliği ve tıbbî eserleri hakkında bilgi vermiş bulunuyor. Tebliğinde önce tıbbın İslâm tarihindeki gelişimi üzerinde duran Prof. Dr. Ali Bakkal, Hz. Peygamber döneminde tıbbın rağbet edilen bir bilim dalı olduğunu, peygamberin hadisleri ile daha sonra bu konudaki rivayetlerin Tıbbu'n-Nebevî adı altında müstakil kitaplar içinde toplandığını belirtiyor ki günümüzde dahi bu konuda çalışmalar yapılmaktadır. Emevî ve Abbasîler dönemindeki tıp üzerinde duran Prof. Dr. A. Bakkal, İslâm dünyasında eski tıbbî eserlerin 9. yy.dan itibaren Arapçaya tercüme edildiğini, başta Râzi, İbn Sina gibi Doğu ve Batı'da derin izler bırakan ünlü hekimler olmak üzere Müslümanların tıbbı dair kitap telif ettiklerini kaydederek Abbasî dönemi sona ermeden meşhur İslâm kütüphanelerindeki kitap sayısının 4.932.000 cilt olarak belirtiyor. İslâm tıp tarihinde ilk kurulan maristan, hastane ve bunları takip eden tıp medreseleri üzerinde duran Prof. Dr. A. Bakkal, medrese-hastane münasebetini değerlendiriyor.

Tıp biliminin geçmişine baktığımız zaman tıbbî bilgi ve uygulamaların, Akdeniz çevresi ve Yakın Doğu'da, beş bin yıldır aynı coğrafyada bir medeniyetten diğerine devredilerek ve geliştirilerek günümüzdeki bilimsel tıbbî meydana getirilmiş olduğunu görüyoruz. Mezopotamya, Mısır, Yunan, Roma, İslâm tıbbi, Rönesans ve sonrası Avrupa'nın geliştirmiş olduğu tıbbı Hind ve Çin kültürlerinin de küçük katkıları olmuştur. Tıp sanat yönü ağır basan geniş ve kompleks bir bilim, bilimleşmiş sanat ve teknik bir disiplindir, yani fendir. Geçmişte felsefe, içinde tıbbın da bulunduğu bütün ilimleri içeren araştırma alanı idi. Tıp hikmete dair bir ilim kabul edilmiş ve insan bedeninin hikmetli yaradılışı ile, insan ruhunun hikmete yönelik algılamaları ve düşünce boyutlarını zorlayan bilgisi hakîmlerin de ilgi alanı olmuştur. Eski hakîmlerin hem beden hem de ruhun tabibi oldukları, çeşitli bilgilere dayanan düşünce üretmeleri de bu sebeptir. Filozofların büyük bir kısmı tıp sanatıyla ilgilenmiş, eser yazmış ve hasta tedavi etmişlerdir. Devrin filozoflarının bir kısmı hekim, hekimlerin bir kısmı da filozof idiler. Bilgeliliği/hikmeti seven anlamında hakîm yumuşatılarak hekim şeklinde kullanılmaya devam etmesi bu sebeptir.

İslâmî dönemde Orta Asya'da ilk hastane, Karahanlı Böri Tigin Tamgaç Buğra Karahan'ın [1052-1060] Semerkand'daki evlerinden birini dâru'l-merzâ (hastane) olarak tahsis etmesiyle kurulmuştur. Dâru'l-merzâ dönemin diğer mimarî eserlerinde olduğu gibi tipik dört eyvanlı Orta Asya evi tarzında idi. (1) İslâm dünyasında hastane karşılığında Dârüşşifa, Dâru'l-merzâ, Dâru's-sıhha (Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'un 1217 yılında Sivas'ta yaptırdığı sağlık yurdunun inşa kitabesinde Dârüssıhha kelimesi yer alır), Dâru't-tıb, Dâru'l-âfiye, Şifâiyye, Şifâhane, Bîmarhane, Tımarhane, Mâristan gibi adlarla anılan sağlık kurumları Ortaçağ İslâm medeniyetinde hasta tedavisi ile tıp eğitiminin yapıldığı kuruluşlardı. İslâm dünyasında servet sahibi hayırsever devlet adamları ve sultan hanımların yaptırdığı ve çalışması için zengin gelir kaynaklarının vakfedildiği bu kuruluşlar tıp eğitiminin de yapıldığı yerlerdi.

Batıda, Ortaçağ'ın başlarında hastalarla manastırlarda papazlar ilgileniyorlardı. Manastır tıbbi denilen bu devirde papazlar tedaviden ziyade hastanın son günlerini huzurlu geçirmesi için ayrılmış odalarda onlara bakmaya çalışıyorlardı. Avrupa hastaneyi, Endülüs ve Sicilya yolu ile haclı seferleri sırasında tanımış, XIII, yüzyıldan itibaren de benzerlerini kurmaya başlamışlardı. En gelişmiş uygulama olarak medrese, hastane ve tıp medresesinin aynı mekânda birleştirilerek külliye geleneği oluşmuştu ki Osmanlılar döneminde zirveye ulaşan bu sistemde okul, hamam, çeşme, cami, imaret, tabhâne vb. gibi bölümler yer alıyordu. Daha önce Selçuklu geleneğine uyularak genel olarak darüşşifa olarak anılan sağlık kuruluşu adını 1805 tarihinden itibaren de hastâhane kelimesini bırakmıştı. Hastahâne adının geçtiği ilk vakfiye ise Sultan Abdülmecid'in annesinin yaptırmış olduğu sağlık kuruluşu; Bezm-i Âlem Gurebâ-i Müslimîn Hastahânesi'nin 1843 tarihli vakfiyesidir. (2)

Prof. Dr. A. Bakkal, tebliğinin, "**Bir tabib olarak İbn Rüşd**" başlıklı bölümünde; İbn Rüşd'ün tıpla ilgili telif eserlerini tanıtan ve tıbbî eserleri şerh eden çalışmaları hakkında bilgiler veriyor ve İbn Rüşd'ün en önemli tıbbî telif eseri *el-külliyât fi't-tıp*' in bölümleri ve konuları üzerinde duruyor. Hekim İbn Rüşd'ün tıba katkıları konusunda; "reçetelerinin değerli olduğunu, geçmiş tıp bilgilerinin eskidiğini belirttiğini, geçmiş tabipleri eleştirerek, özellikle de Galenos'un anatomi konusundaki görüşlerinden kuşku duyduğunu, tıbbın asıl amacının insanı hastalıklardan korumak, ikinci amacının ise hastalığı tedavi etmek olduğunu, kitaplarını yeni bir yöntemle yazdığını, bazı hastalıklarda muafiyet kazanıldığını, kan dolaşımı ve kalbin fonksiyonları hakkında yeni bilgiler ortaya koyduğunu, gözün retina (ağ) tabakası hakkında orijinal bilgiler verdiğini, tıbbın deney ve gözlemlerle geliştirilmesi gerektiğini, fizik tedaviyi, çeşitli panzehirleri, insanın psikolojik yapısı üzerinde durduğunu, fakihlerle tabiplerin dayanışma içinde olmalarının gerektiğini, astroloji, büyü ve fal ile tedavi usulünün olmayacağını" gibi çok önemli hususları kaydediyor.

Günümüzde modern tıbbın prensibi insanları önce hastalıktan korumaktır. Tedavi etmek ikinci sıradadır. Çünkü bu daha zor, masraflı ve zaman alır. İbn Rüşd'ün, günümüzde "koruyucu hekimlik" adını verdiğimiz hususu XII. yüzyılda ifade etmesi, onun bu tesbitiyle ne kadar büyük bir hekim olduğuna delildir. İbn Rüşd'ün eserleri, risaleleri birinci kaynaktan, uzmanlarca derinlemesine incelenmelidir. Felsefe, bilim ve tıp tarihi uzmanlarının müşterek çalışması İbn Rüşd'ün bilimler ve tıp tarihindeki haklı yerini ortaya koyacaktır. Tıp tarihi kitaplarımızda İbn Rüşd'ün hekimliğine pek yer verilmiyor. Tebliğinin, "*Bir tabib olarak İbn Rüşd*" başlıklı bölümünde Prof. Dr. Ali Bakkal bu konuda başlangıç yapmıştır. Prof. Dr. Ali Bakkal'ı tebrik ediyor ve bu araştırmasının "Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları" dergisinde yayınlamasını da temenni ediyoruz.

Deniz Belen ve Fahrünnisa Bolay mazeretleri dolayısıyla bu sekiyonda sunumlarını yapamadılar. "**Rafael'in Ünlü Eseri *Atina Okulunda İbn Rüşd: Önde Gelen Bir Hekim-Filozof ve Batı Düşüncesine, Tıbbına ve Özellikle de Sinir Bilimlerine Olan Katkısı***" başlıklı bildirimlerinin özetini görmüş bulunuyoruz. Özetinde "İbn Rüşd'ün gözün ağ tabakasının görüntüyü algılayıcı rolü, dejeneratif bir beyin rahatsızlığı olan Parkinson hastalığının belirti ve bulgularının açıklanması ve inmenin kalp-damar kökenli bir hastalık olduğu gibi sinir bilimleri konularında yeni görüşler ortaya koyduğu" belirtilmektedir. Tıp tarihi bakımından orijinal bir çalışma olan bu metnin de sempozyum kitabında yer alacağını ümit ve temenni ediyoruz.

Dipnotlar

(1)- Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, İzmir, 2003, s. 224.

(2)- Müjgân Üçer, Daru'ş-Şifadan/Şifa Yurdundan Hastahaneye (Hastaneye), *1. Edirne Tıp Tarihi Günleri Bildirileri*, 3-4 Ekim 2001, s. 365.

SEMPOZYUM TERTİP HEYETİ

Ahmet Gökbel, M. Kazım Arıcan, İsmail Çalışkan, Bayram Ali Çetinkaya, Selim Eren, Gökhan Sebati Işkın, Ali Osman Kurt, Üzeyir Ok, Talip Özdeş, Sami Şahin, Galip Yavuz, Ebubekir Sıddık Yücel

KATILIMCILAR LİSTESİ / LIST OF PARTICIPANTS

Adam, Baki, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara

Adıgüzel, Nuri, Yrd. Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Adnan Arslan, Doç. Dr.
İSAM, İstanbul

Akkanat, Hasan, Dr.
Çukurova Üniversitesi, Adana

Alpyağıl, Recep, Yrd. Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi, İstanbul

Altıntaş, Hayrani, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara

Altıntaş, Ramazan, Prof. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Altıparmak, Ömer Faruk, Yrd. Doç. Dr.
Harran Üniversitesi, Şanlıurfa

Apaydın, Yunus, Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi, Kayseri

Arıcan, Kazım, Yrd. Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Aruç, Numan, Doç. Dr.
Makedonian Academy of Sciences and Arts, Makedonya

Aydın, İbrahim Hakkı, Prof. Dr.
Atatürk Üniversitesi, Erzurum

Aydın, Mehmet Zeki, Prof. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Aydoğdu, Hüseyin, Arş. Gör.
Atatürk Üniversitesi, Erzurum

Azimli, Mehmet, Doç. Dr.
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır

Bakkal, Ali, Prof. Dr.
Harran Üniversitesi, Şanlıurfa

Bal, Ali Asker, Arş. Gör.
Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir

Balcı, İsrail, Yrd. Doç. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi,
Samsun

Bardakçı, Mehmet Necmettin, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi,
Isparta

Baş, Eyüp, Doç. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara

Bayrakdar, Mehmet, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara

el-Bekri, Hamza
Ürdün Üniversitesi, Amman/Ürdün

Belen, Deniz, Dr.
Dışkapı Yıldırım Beyazıt Eğitim ve
Araştırma Hastanesi, Ankara

Bolay, Süleyman Hayri, Prof. Dr.
Gazi Üniversitesi, Ankara

İbrahim Bor
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Diyarbakir

Bozkurt, Ömer, Doktora Öğrencisi
Ankara Üniversitesi, Ankara

Bulut, Halil İbrahim, Doç. Dr.
Sakarya Üniversitesi, Sakarya

Canatan, Kadir, Yrd. Doç. Dr.
Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir

Çağrı, Mustafa, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi, İstanbul

Çaldak, Hüseyin, Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Çalışkan, İsmail, Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Çapak, İbrahim, Doç. Dr.
Sakarya Üniversitesi, Sakarya

Çeker, Orhan, Prof. Dr.
Selçuk Üniversitesi, Konya

Çetinkaya, Bayram Ali, Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Çınar, Aliye, Yrd. Doç. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Bursa

Çüçen, Kadir, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Bursa

Doğan, Yusuf, Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Dönmez, Süleyman, Yrd. Doç. Dr.
Çukurova Üniversitesi, Adana

Durusoy, Ali, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi, İstanbul

Erdem, Hüsameddin, Prof. Dr.
Selçuk Üniversitesi, Konya

Eren, Selim, Yrd. Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Erdoğan, İsmail, Doç. Dr.
Selçuk Üniversitesi, Konya

Erturhan, Sabri, Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Gökalp, Nurten, Prof. Dr.
Gazi Üniversitesi, Ankara

Görgün, Tahsin
İSAM, İstanbul

Göze, Fahrettin, Prof. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Güler, İlhami, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara

Güler, Mehmet Nuri, Yrd. Doç. Dr.
Harran Üniversitesi, Şanlıurfa

Güllüce, Veysel, Prof. Dr.
Atatürk Üniversitesi, Erzurum

Gündüz, Şinasi, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi, İstanbul

Hanefi, Hasan, Prof. Dr.
Kahire Üniversitesi, Kahire, Egypt /
Mısır

Işkın, Gökhan Sebati, Yrd. Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

**İskenderoğlu, Muammer, Yrd. Doç.
Dr.**
Sakarya Üniversitesi, Sakarya

İşler, Emrullah, Prof. Dr.
Gazi Üniversitesi, Ankara

Kahraman, Abdullah, Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Kaya, Mahmut, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi, İstanbul

Kayacık, Ahmet, Doç. Dr.
Erciyes Üniversitesi, Kayseri

Kılıç, Muharrem, Doç. Dr.
Sakarya Üniversitesi, Sakarya

Kılıç, Recep, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara

Kılıç, Sadık, Prof. Dr.
Atatürk Üniversitesi, Erzurum

Kılıç, Ünal, Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Kırbaçoğlu, Hayri, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara

Koç, Turan, Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi, Kayseri

Korkut, Şenol, Dr.
Diyaret İşleri Başkanlığı, Ankara

Korlaelçi, Murtaza, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara

Köz, İsmail, Doç. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara

Kurt, Ali Osman, Yrd. Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Leaman, Oliver, Prof. Dr.
University of Kentucky, USA / ABD

Lorca, Andrés Martínez, Prof. Dr.
Universidad Nacional de Educacion
a Distancia, Madrid, Spain

Nutku, Uluğ Prof. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Ok, Üzeyir, Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Okumuş, Mesut
Hitit Üniversitesi, Çorum

Özcan, Zeki, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Bursa

Özdemir, Mehmet, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Ankara

Özdemir, Metin, Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Özdeş, Talip, Prof. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

**Özgenç, Semahat, Doktora
Öğrencisi**
İstanbul Üniversitesi, İstanbul

Özköse, Kadir, Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Polat, Fethi Ahmet, Doç. Dr.
Selçuk Üniversitesi, Konya

Sarıkavak, Kazım, Prof. Dr.
Gazi Üniversitesi, Ankara

Sarıoğlu, Hüseyin, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi, İstanbul

Sözen, Kemal, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi,
Isparta

eş-Şafii, Hasan Abdullatif, Prof. Dr.
Arap Dil Kurumu, Kahire, Mısır /
Egypt

Şahin, Sami, Yrd. Doç. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Taş, İsmail, Doç. Dr.
Selçuk Üniversitesi, Konya

Tatarlı, İbrahim, Prof. Dr.
Sofya İslâm Enstitüsü, Bulgaristan

Tekin, Mustafa, Yrd. Doç. Dr.
On Sekiz Mart Üniversitesi,
Çanakkale

Toksöz, Hatice, Doktora Öğrencisi
Marmara Üniversitesi, İstanbul

Tortuk, Bilgehan Bengü, Arş. Gör.
Süleyman Demirel Üniversitesi,
Isparta

Türer, Celal, Doç. Dr.
Erciyes Üniversitesi, Kayseri

Uğrasız, Bülent, Yrd. Doç. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir

Uludağ, Süleyman Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Bursa

Urhan, Veli, Doç. Dr.
Gazi Üniversitesi, Ankara

Uyanık, Mevlüt, Doç. Dr.
Hitit Üniversitesi, Çorum

Üçer, Müjgan

Eczacı-Yazar, Sivas

Yaldır, Hülya, Yrd. Doç. Dr.

Pamukkale Üniversitesi, Denizli,
0533 367 23 39

Yaren, Tahir, Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi, Ankara

Yavuz, Galip, Doç. Dr.

Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Yücel, Ebubekir Sıddık

Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Yıldırım, Ahmet, Doç. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi,
Isparta

Yıldırım, Enbiya, Prof. Dr.

Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas

Yılmaz, Ali, Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi, Ankara