

İBN RÜŞD'DE DİN FELSEFE İLİŞKİSİ

Mehmet Sadık SÜRMEİ

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ
2012
Her Hakkı Saklıdır**

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Mehmet Sadık SÜRMEİ

İBN RÜŞD'DE DİN FELSEFE İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ**

ERZURUM – 2012

30/05/2012

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “İbn Rüşd’de Din Felsefe İlişkisi” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin tamamı her yönden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yönden erişime açılabilir.

30/05/2012

Mehmet Sadık SÜRMEİ



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ danışmanlığında, Mehmet Sadık SÜRMEİ tarafından hazırlanan bu çalışma 30/05/2012 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

İmza: 

Jüri Üyesi :Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

İmza: 

Jüri Üyesi :Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

İmza: 

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I- İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE DÜŞÜNCESİNİN GENEL YAPISI	1
II- İBN RÜŞD'ÜN ESERLERİ	6
A-Şerhleri	6
B- Te'lif eserleri	6

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFENİN İSLAM DÜNYASINA GİRİŞİ

1.1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFENİN YER ALMASINA ZEMİN HAZIRLAYAN ETKENLER	7
1.2. İSLAM DÜŞÜNCE DÜNYASINDAKİ FELSEFİ EKOLLER:	10
1.2.1. Tabiiyyun (Naturalistler)	10
1.2.2. Dehriyyun (Materyalistler ya da Maddeciler)	11
1.2.3. İhvanussafa	12
1.2.4. Bâtnilik	14
1.2.5. Meşşaiye	14
1.2.6. İshrakiye	17
1.3. İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI	18

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE DİN VE FELSEFE İLİŞKİSİ

2.1. HAKİKATE GİDEN YOLLAR: DİN-FELSEFE.....	20
2.2.ŞERİATLA FELSEFENİN USÜLÜ ARASINDAKİ UYGUNLUK	26
2.3. GAZZALİ'NİN TEHAFÜTÜNE TEHAFÜT	33
2.4. ŞERİATIN ÜÇ ESASI VE BUNLARA İMAN.....	38
2.5. İBN RÜŞD'ÜN KELAM ELEŞTİRİSİ.....	39

2.6. AYETLERİN TE'VİLİ İÇİN ÂLİMLERLE HALK ARASINDAKİ AYRIM.....	41
2.7.DİN İLİMLERİ İLE DÜNYEVİ İLİMLERİN KISIMLARI	46

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TE'VİL SEBEBİYLE DİNİ AKİDELER ETRAFINDA MEYDANA GELEN ŞÜPHELER VE ŞAŞIRTICI BİD'ATLAR

3.1. ALLAH'IN VARLIĞI	47
3.2.VAHDANİYET	51
3.3. ALLAH'IN SIFATLARI.....	52
3.3.1. Subuti Sıfatlar	52
3.3.2. Selbi ve Tenzihî Sıfatlar	55
3.4. ALLAH'IN FİİLLERİ.....	57
3.4.1. Alemin Yaratılmış Olduğunun İspatı	57
3.4.2. Peygamber Gönderme	61
3.4.3. Kaza ve Kader	65
3.4.4 Cevr ve Adl (Zülüm ve Adalet)	70
3.4.5 Ahiret ve Ahvali.....	74
3.5. AYETLERİN TE'VİLİ (CAİZ OLUP OLMAMA YÖNÜNDEN FELSEFİ KRİTİZE)	76
SONUÇ.....	83
KAYNAKLAR	88
ÖZGEÇMİŞ.....	91

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ
İBN RÜŞD'DE DİN FELSEFE İLİŞKİSİ

Mehmet Sadık SÜRMEİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

2012 – Sayfa: 91+VIII

Jüri: Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ(Danışman)

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

Bu çalışmada genel olarak İslam'da felsefenin var olup olmadığı değil, genel olarak İslam Düşünce Tarihinde felsefenin yeri, din ile felsefe ilişkisi bağlamında ortaya çıkan düşünce akımları, özel olarak da İslam Düşüncesinde dinin felsefeyle olan ilişkisi İbn Rüşd ekseninde ele alınmıştır.

İbni Rüşd'ün *Faslu'l-makal, el-Keşf an minhaci'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)* adlı eserlerinin esas alındığı bu çalışmada, konuyla ilgili diğer çalışmalar da kullanılmıştır.

Gerek düşünce tarihinde gerekse de İslam dünyasında felsefeye yönelik en ciddi eleştirilerden biri, *Tehafüt'ül Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserinde ortaya koyduğu biçimiyle, Gazzali tarafından yapılmış olan eleştiridir. Gazzali'nin felsefeyi – Yunan Felsefesini- ve filozofları –Platon ve Aristoteles'i- hedef aldığı bu eleştirisi, aynı zamanda din ve felsefeye olan bakış açısını yansıtmaya yönünden önemlidir. Bu bakış açısı dinin lehinde, felsefenin aleyhinde olan bir bakış açıdır. Endülüslü düşünür İbn Rüşd, *Tehafüt-et Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* adıyla kaleme aldığı eserinde bu bakış açısına -bazı hassasiyetleri korumak üzere- karşı çıkmıştır.

Bu çalışmada hedeflediğimiz nokta; İbn Rüşd'de vahyin mahsulü olan din ile aklın mahsulü olan felsefenin birbirleriyle olan ilişkisini ortaya koymak olacaktır. Bu nedenle çalışmanın Üçüncü Bölümünde bu ilişkinin somutlaştığı bazı konular, örneğin Allah'ın varlığı, sıfatları ve şeri meseleler üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Peygamber, Filozof, Din, Vahiy, Felsefe, Akıl, Hikmet, Şeriat, Te'vil, Nass (ayet/hadis), Kur'an.

ABSTRACT**MASTER'S THESIS****THE RELATION BETWEEN RELIGION AND PHILOSOPHY IN IBN RUSHD****Mehmet Sadık SÜRMEĪ****Thesis Advisor: Associate Professor Sebahattin ÇEVİKBAŞ****2012 - Page: 91+VIII****Jury: Doç.Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Advisor)****Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM****Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR**

Within the general context of this study, discussion surrounds around not philosophy in Islam or whether there occurs a philosophical aspect in Islam or not-but relationship between Islam/religion and philosophy based on Ibn Rushd's arguments.

This study focuses on the situation of philosophy in intellectual history of Islam considering the place of philosophy in Islam from the Ibn Rushd's point of view based on the religion and philosophy relation as well as the movements of thoughts within this relation. In this study, I have based my arguments on Ibn Rushd's *Decisive Treatise* (Faslu'l-maqal,el-Keşf an minhaci'l edile) (philosophy and religion relationship), and other papers and studies regarding this subject matter.

Not only in intellectual history but also in Islamic world, al-Ghazali made the most severe criticism against philosophy. He put forth his claims in his work called the *Incoherence of the Philosophers* (Tehafüt'ül Felasife). Ghazali's claims that aimed at Greek Philosophy and philosophers such as Plato and Aristotle is also a reflection of the relationship between philosophy and religion. This approach is in favor of religion rather than philosophy. The philosopher of Andalus Ibn Rushd replied against these claims- by adopting a sensible approach- with the *Incoherence of the Incoherence*. (Teheffüt et Tehefüt).

The main concern of this study is to display the convergence of philosophy, the man's reasoning, and the religion, the reasoning of revelation. Since certain subject matters such as the entity of Allah, the names of Allah and religious issues are clarifying this relation, they are mainly discussed in the third section of the study.

Key Words: Allah, Prophet, Philosopher, Religion, Revelation, Reason, Philosophy, Sharia, Tevil Method, Nas(verse), The Qur'an

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	:Bakınız
(S.A.V).	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
Hız.	: Hazreti
s.	: Sayfa
MEB.	: Milli Eğitim Basımevi
c.c.	: Celle-Celaluhu
v.s.	: ve saire
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
v.b.	: ve benzeri
b.	: bin/ibn (Oğlu)
c.	: Cilt
v.d.	: ve devamı
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
Çev.	: Çeviren

ÖNSÖZ

İnsan, sahip olduğu ‘akıl’ yetisi sayesinde yeryüzünün halifesi olarak nitelendirilmiştir. Nerede bir insan varsa orada düşünme ve sorgulama var demektir. İnsanın düşüncesini besleyen iki temel kaynak vardır: akıl/felsefe ve din/vahiy.

Düşünce tarihine bakıldığında din ile felsefe arasındaki münasebet, gerek müsbet gerekse de menfi yönden günümüze kadar tartışılmalıdır. Bu çalışmada; İbn Rüşd’ün *Faslu’l-makal, el-Keşf an minhaci’l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)* adlı eserinde ele alındığı biçimiyle din ile felsefe münasebeti, felsefi zeminde ele alınmıştır. Özellikle İbn Rüşd’ün İslam anlayışı çerçevesinde, akıl ile dini uzlaştırma çabası üzerinde durulmuştur. İbn Rüşd’ün düşünce dünyası bir derya, bu çalışmada ele alınan akıl ile vahiy arasındaki münasebet ise bu deryadan birer damla mahiyetindedir. Bu yüzden bu çalışmada, İbn Rüşd’ün din-felsefe ilişkisi dışında ele aldığı diğer konulara fazla yer verilmemiş, konu ile doğrudan ilişkisi olmayan hususlar yüzeysel olarak ele alınmıştır.

Din ile felsefe münasebeti din ile insan münasebeti gibidir. Nasıl ki dinler akıl sahiplerini muhatap alıyorsa; aynı şekilde din, aklın argümanı olan felsefeden kendisini soyutlayamaz. Düşünce tarihinde felsefeyi yermek bile felsefe ile olur. Felsefeyi en acımasız bir şekilde eleştiren Gazali’nin eleştirileri bile felsefeye katkı olarak görülmelidir. Dolayısıyla akıl ile vahyin birbirlerini dışlamaları ve birbirlerine göre daha sahih bir düşünce olduklarına ilişkin temellendirmelerde bulunmaları da bir çeşit felsefe etkinliği olmaktadır. Din ile felsefenin birlikte hareket etmesi insanı yetkinleştirir. Din ile felsefe birbirinden soyutlanamaz. Çalışmamız bu iki temel yargıyı İbn Rüşd ekseninde ele alan bir çalışmadır.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci Bölüm’de; felsefenin İslam dünyasına girişi ele alınarak İslam düşüncesinde felsefenin girişine zemin hazırlayan etmenler izah edilmiştir. İslam düşünce dünyasında önde gelen felsefi ekoller ele alınarak bu ekollerin taşıdıkları görüşler ve bu görüşlerin savunucuları genel hatlarıyla vurgulanmıştır.

İkinci Bölüm’de; Felsefe-Din İlişkisi ya da akıl ile vahiy arasındaki münasebet İbn Rüşd’ün *Faslu’l-makal*’inde ele aldığı biçimiyle hakikate giden yollar olarak ele alınmıştır. İbn Rüşd; “Şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır?” sorusundan hareketle hemen bütün çalışmalarının temel sorunu olan din felsefe münasebetine ilişkin açıklamalarında

‘felsefe ile dinin birbirlerini tamamladıklarını öne sürmekte, hatta bu iki alanın *sütkardeşliğini* ilan etmektedir.

Felsefesini ontoloji üzerine inşa eden İbn Rüşd’e göre din; insanları, varlıkları akılla tetkik ederek bunlar hakkında bilgi sahibi olmaya davet eder. Felsefenin yaptığı iş ise; dinin ön gördüğü şekilde varlıkları tetkik ederek, bu varlıkların Allah’a nasıl delalet ettiklerini araştırmak olduğundan felsefe ile din birbirleriyle uzlaşmaktadır. İbn Rüşd; bir taraftan kelamın yetersizliğinden bahsederken, öte taraftan felsefe ile dinin temelde nasıl uyduklarını açıklamaya çalışmaktadır. Bu konudaki düşüncelerini kanıtlamak ve bu düşüncelerine delil oluşturmak için felsefe-din münasebetini anlatırken zaman zaman ayetlerin te’vil edilişlerini sunmaktadır. İbn Rüşd’ün felsefi düşüncesinin temelinde Kur’an ayetlerinin te’vili bulunur. Şeriat ve hikmet (felsefe) arasında uygunluk bulunduğu, filozofların yersiz ve acımasız bir şekilde eleştirildiğine değinen İbn Rüşd, hiçbir dinî esasî inkâr etmeden bu dini esaslar karşısında felsefenin durumunu savunur.

Üçüncü Bölüm’de, İbn Rüşd’ün *el-Keşf an minhaci’l –edille* başlıklı risalesinden hareketle dinin felsefe karşısındaki konumu esas alınarak felsefe-din ilişkisi kelamî konular çerçevesinde somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde İbn Rüşd bir yandan şer’î esasların felsefeye muhalif olmadığını göstermeye çalışmış; diğer yandan da din adı altında dine sokulan hurafelerle uğraşmıştır. O, Kur’an ayetlerinin ehliyesiz kişiler tarafından yanlış te’vil edilmesiyle dini meselelerde ortaya çıkan şüpheler, şaşırtıcı bid’atlerden dini temizlemeye çalışmıştır. Akla uygun olmayan kriterlere fazla önem vermeyen İbn Rüşd, dini felsefe ile ilişkilendirmiş ve bu ilişki neticesinde dinin felsefe ile bir bütün olduğunu hissettirmeyi amaçlamıştır. Önceki bölüme göre dini içerik ağır basmakla birlikte, burada felsefe-din münasebeti ana tema olarak ele alınmaktadır. İslam dininin akılcı bir din olduğunu ön planda tutan İbn Rüşd, bu bölümde dini görüşlerin (dine sonradan sokulan hurafelerin) şeriatla tutarsızlığını göstermeye çalışırken Kur’an ayetlerindeki akla dayanan ilkeleri ele almıştır. Daha çok dini kavramların akılla izahının uygun görüldüğü bu bölümde; İbn Rüşd’ün Kur’an ayetlerini delil göstererek Vahdaniyet, Allah’ın sıfatları, Allah’ın fiilleri gibi başlıklar altında sıralanan konulara ilişkin açıklamalarına yer verilmiştir.

Din ve felsefe konusunda elit bir zümreye hak tanıyan İbn Rüşd’ün; Kur’an ayetlerinin te’vil edilme konusuyla bağlantı kurulmuş, hiçbir dini esasî inkâr etmemek

VIII

şartıyla mantık ilkeleri ışığında felsefenin durumunu savunan bir müdafî rolünü üstlenen düşünürün görüşleri, bu yönleriyle gösterilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın Türk-İslam Düşüncesi alanında daha ayrıntılı çalışmalara zemin hazırlaması ve faydalı olması umuduyla, çalışma konumun belirlenmesinde, kaynak temini ve okumalarda her zaman desteğini esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ'a ve Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi çalışanlarına teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Erzurum – 2012

Mehmet Sadık SÜRMEİ

GİRİŞ

I- İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE DÜŞÜNCESİNİN GENEL YAPISI

Ebul-l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd İslam âleminde yetişmiş olan en büyük filozoflardan biridir. Batıda “*Averroes*” unvanı ile bilinmekte olan İbn Rüşd, 520/1126’da dedesinin vefat ettiği yılda Endülüs’ün Kurtuba şehrinde doğmuş, 9 Safer 595/1198’de, Fas’ın merkezi Merakeş’te vefat etmiştir.¹ İbn Rüşd, ilim çevresi geniş bir aileden gelmektedir. Dedesinin dedesi olan Rüşd’ün adından dolayı İbn Rüşd (Rüşd oğlu) diye tanındı. Bilginler yetiştirmiş bir ailenin çocuğudur. Kendisi gibi Kurtuba kadılığı yapmış ve ona adını vermiş olan Ebü'l-Velid Muhammed, Maliki mezhebinin önde gelen bilginlerindendi. Dini ve şer’i ilimleri öğrenmekle yetinmeyen İbn Rüşd, tıp ve felsefe tahsil etti. Ancak akide itibariyle suçlanmamak için felsefe bilgisiyle tanınmaktan kaçındı. İslam düşünce dünyasında gerek akide gerekse de sosyal baskı, düşünürleri felsefeden uzaklaştırmış ya da düşüncelerini açıkça söyleme cesaretinden alıkoymuştur. İbni Rüşd, ilköğreniminden sonra döneminin entelektüel modeline uygun olarak tanınmış hocalardan fıkıh, kelam ve Arap edebiyatı alanlarında dersler aldı; ardından tıp ve felsefe öğrenimi gördü. Dönemin tanınmış filozofu İbn Tufeyl tarafından, aydın bir devlet adamı olan Halife Ebu Yakup Yusuf’a takdim edildi. Aynı yılda ünlü tıp ansiklopedisi “*el-Külliyât*”ı tamamladı. Felsefeye merakı olan halife onu Aristoteles’in eserlerini şerh etmekle görevlendirdi. İbn Rüşd, bir yandan Aristoteles’in temel kitaplarına yazdığı şerhlerle, bir yandan da felsefe-din arasında bir uyumsuzluğun olmadığı, tersine bir bütünlük olduğunu, bu ikisinin bir tek gerçeğin iki ayrı anlatım ve kavrayış biçimi sayılması gerektiğini ortaya koymasıyla tanındı.²

İbn Rüşd, felsefenin temel konusunun varlık olduğunu, felsefenin varolanı, genel bir bütünlük içinde insana verileni verildiği şekliyle incelemeye, açıklamaya çalıştığını savunmaktadır. Bütün varlık türlerinin en tepesinde bulunan -yüce bir varlık olarak- Allah’a, yalnızca var olandan, beş duyu ile algılanıp akıl ilkeleri ile açıklanan varlıklardan yola çıkarak gidebileceğimizi söylemiştir. Felsefenin, varlık kavramı adı

¹ Süleyman Uludağ, “İbn Rüşd, Hayatı-Eserleri-Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri”, İbn Rüşd, *Fasl’ul Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, (içinde “Giriş”), s. 11.

² Uludağ, s.12.

altında toplanan bütün nesnelere konu edinen disiplin olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle düşünce sisteminde felsefe, teolojiden önce gelir. Bununla birlikte, felsefe ve teolojiden her birinin kendine özgü bir fonksiyonu olduğunu söylemiştir.

Mantık ve bilgi kuramında İbn Rüşd, koyu bir Aristoteles takipçisidir. Ona göre mantık, duyulara tikel varlıkların bilgisinden, soyut gerçeklere doğru yükselme aracıdır. İnsanda, yalın duymalardan, muhayyile ürünlerinden derece derece akli gerçeklere doğru yükselmeye bir eğilim ve istek (şevk) vardır. İbn Rüşd'e göre gerçek bilgi tümel olandır. Duyular ve muhayyile hayvanlarda korunma güdüsünün birer mekanizması olup, hayvanlar kendilerini savunmak ve güvenliklerini sağlamak için duyu ve hayallerden yararlanırlar. Bu da onların amacı bakımından yeterlidir. İnsana gelince, o daha üstün bir yeti olan akla sahip olduğu için duymaları ve hayal ettikleri üzerinde düşünme olanağını elde etmiştir. Bu nedenle insan ruhuna “nık (düşünen) nefis” denilmiştir.³

İbn Rüşd, insan bilgisinin tanrısal bilgiyle karıştırılmaması yolunda bir uyarıda bulunur. “Çünkü, der, insan tikel nesnelere duyularla, tümel nesnelereyse akılla algılar. Bu nedenle algılanan şey değıştikçe buna bağılı olarak insanın algıları (dolayısıyla bilgisi) da değışikliğe uğrar ve nesnelere çokluğu algıların da çokluğu anlamına gelir.” der. Oysa Tanrı'nın bilgisi bizimkine benzemez. Çünkü “bizim bilgimiz var olan şeylerin etkisiyle oluşur; Tanrı'nın bilgisiyse var olanların nedeni” olduğundan onlardan etkilenmez, tersine sürekli etkin durumda kalır. Tanrı'nın bilgisi ezeli, bizim bilgimizse sonludur.⁴

Aklın eylemi, tümel kavramları ve özleri idrak etmekten ibarettir. Onun, bilme eylemi üç aşamalıdır: Soyutlama (tecrit), birleştirme (terkip) ve yargıya varma (hüküm). Biz, bir bilgi nesnesini algıladığımızda onu maddeden soyutlarız, sonra onu başka algılarımızla birleştiririz, son olarak da nesne veya olay hakkında doğru veya yanlış bir yargıya varırız; ki bu da hükümdür.

İbn Rüşd, bütün İslam düşünürlerinden daha güçlü ve kararlı olarak, insanların gerçek anlamda var oluşunun, bilimsel düzeylerinin gelişmiş olmasıyla bağlantılı olduğuna inanır. Özellikle, Gazzali'nin *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlıkları)* adlı eserine tenkit olarak yazdığı *Tehifütü't Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*;

³ Inal-İzüddevle, *İbn Rüşd, İslam Ansiklopedisi İslam Alemleri Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügatı*, 2. C, (2. Baskı), MEB Basım Evi, İstanbul 1968, s. 779 v.d

⁴ Inal-İzüddevle, s. 779 v.d.

Gazali'nin, doğa yasalarının zorunluluğunu reddeden görüşüne karşı çıkararak “duyulur nesnelere gözlenen temelli nedenlerin varlığını inkar etmek safsatadır; bunları inkar eden kişi (Gazzali), ya aklında olanı diliyle inkar ediyordur, (Gazali'nin iki yüzlü davrandığını söylemek istiyor) ya da safsatadan başka bir şey olmayan bir kuşkuya kapılmıştır” diyordu.⁵

İbn Rüşd'ün rasyonel açıklamaları Akdeniz'in doğu ucunda yankı bulamadı. Oysa bu düşünceler, daha çok Yahudi çevirmenler aracılığıyla, Akdeniz'in batısında, Pirenelerin ötesinde “*İbn Rüşdçülük*” (Averroisme) adıyla kurumlaşarak akla ve bilime dayalı yeni bir dünyanın kurulmasına öncülük edenlere yoğun bir ışık tutuyordu. Nitekim daha XVIII. yy'da İbn Rüşd'ün 38 kitabından 15'i Arapça'dan Latince'ye çevrilmiş bulunuyordu. Buna karşılık; aynı düşünürün, bir ölçüde Ebü'l-Berekat el Bağdadi (ö. 1164) dışında, bir izleyicisi olmadığı gibi, İbn Teymiyye (ö. 1327) dışında ciddi bir eleştiricisi de yetişmemiştir. Yahudi çevirileri, İbn Rüşd etkisinin Batı'ya taşınmasının ilk aşamasıydı. Yahudilerle Hıristiyanlar arasındaki kültürel yakınlık ve Batı Avrupa'da İbranice'nin yaygın olarak bilinmesi nedeniyle Raymond Martin (ö. 1254), Roger Bacon (ö. 1294) vb. düşünürlerin durumunda görüldüğü gibi, genellikle İbranice yoluyla Arapça felsefi eserlerin Latince'ye çevrilmesi XIII. yy başlarında ileri bir düzeye ulaştı.⁶

İslam dünyasında Farabi ve İbni Sina'nın etkisiyle sözde Aristotelesçi, gerçekteyse büyük ölçüde Yeni Plâtoncu metafizik hâkim olmuştur. Aristoteles'in özgün felsefesine ilk dönen İbn Rüşd oldu. Filozofun metafizik için yazdığı “*Metafizik Özeti*” adlı kısa şerhin başlıca amacı varlık ve onun bilgisine ulaşmaktır. Kendisi de açıkça: “Amacımız, Aristoteles'in Metafizik'inden, onun varlık hakkındaki kuramsal düşüncesini öğrenmektir.” der. Aristoteles gibi İbn Rüşd de metafiziği kısaca “varlık bilgisi” olarak tanımlar. Fizik, tikel nesnelere nedenleriyle uğraşırken metafizik bunların en yüksek nedenlerini araştırır. Ona göre varlık bilgisi (yani metafizik), varlığın nedenlerini ve ilkelerini açığa çıkarmayı amaçlayan bir bilgidir. Böylece doğru bilgi varlığa uygunluk taşıyan bilgidir; bunun için de zihnimize olanın dış dünyada olanla uygunluk taşıması gerekir. Sonuçta “varlık” kavramının iki değişik anlamı ortaya çıkmaktadır: Epistemolojik varlık, Ontolojik varlık. Ontolojik varlık, Epistemolojik

⁵ Inal – İzüddeve, s. 779 v.d.

⁶ Inal – İzüddeve, s. 779 v.d.

varlığın temelidir; yani dış dünyada gerçekliği olmayan veya böyle bir varlıkla herhangi bir ilişkisi bulunmayan hiçbir şeyi zihnimize varlık olarak düşünemeyiz veya böyle düşünülen bir varlık tümüyle kuruntudur, masal yaratığıdır. Çünkü var olmak, gerçek olmak demektir. Akıl dış dünyadaki varlığın bilgisine ulaştınca, bu varlık artık bir kavram veya öz (mahiyet) durumundaki zihinsel bir varlık haline dönüşür. Dış dünyadaki varlıklara töz (cevher) denir. Töz on kategorinin ilkidir; geri kalanları ikinci dereceden tözlerdir. Örneğin ,”Sokrates insandır” tümcesinde “Sokrates” (tikel varlık) cevher olmakta, “insan”dan (tümel varlık) önce gelir. Ancak, ‘insan oluş’ da Sokrates kadar gerçektir. Bununla birlikte Aristoteles gibi İbn Rüşd de tikel tözleri ya da duyulur varlıkları metafiziğin hareket noktası yapmıştır.⁷

İbn Sina gibi kimi filozoflar, her fiziksel varlığın biri türe, öteki de cisme ait olmak üzere iki türlü formu bulunduğunu ileri sürmüşlerse de İbn Rüşd buna katılmaz. Ona göre fiziksel varlıkların yalnızca maddesi ve formu bulunur. Madde, onların duyulur olmalarının; form da akılla kavranır olmalarının nedenidir. İbn Rüşd tümellerin varlığını kabul etmekle yeniçağ felsefesinin nominalizminden uzaklaşır. Ancak ona göre tümellerin (ör. İnsan kavramı) ayrı ve bireysel varlıklardan (ör. Ahmet, Mehmet kavramı) bağımsız birer gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürenler yanılmışlardır. Oysa İbn Rüşd’e göre, özleri kavramak için tümellerin tikellerden bağımsız birer varlık taşıdıklarını düşünmemize gerek yoktur. Tümeller yalnızca zihnimizin soyutlama yoluyla oluşturduğu varlıklardır. Böylece İbn Rüşd, tümel varlıkların ya da ideaların bağımsız gerçekliğini savunan Platon’un realizminden de uzaklaşır ve Aristoteles’in kavramcılığını benimser.⁸

İbn Rüşd, evrenin “ilk madde” (heyula) denilen öğeden yaratıldığını, dolayısıyla yokluktan yaratma diye bir olayın söz konusu olamayacağını savunur. Evren ezeli bir birlik ve bütünlüktür. Yaratma, hareketten başka bir şey değildir; her hareketin bir konusu olduğuna ve hareket ezeli-ebedi olduğuna göre varlık ezeli ve ebedidir.⁹

İbn Rüşd; kalamcı yöntemiyle yazdığı *al-Kaşf’an Manahic al-Adila (Kanıtların Apaçık Yollarının Keşfi)* adlı kitabında Tanrı’nın bilinmesi (Marifetullah) konusunda Eş’arilik, Mutezile, Bâtınilik, Haşviyye (Lafızcılık) ve Tasavvuf biçiminde beş ana

⁷ Inal – İzüddeve, s. 779 v.d.

⁸ Inal – İzüddeve, s. 779 v.d.

⁹ Inal – İzüddeve, s. 779 v.d.

bölüme ayırdığı İslami akımların yöntemlerini incelemeye koyulmuştur. Ancak bunlar arasında güçlü etkisi ve yaygınlığı nedeniyle daha çok Eş'arilik üzerinde durmuştur. O; Allah'ı bilmenin yolunu yalnızca sözlü gelenekte arayan, akıl ve düşünmeye hiç önem vermeyen Haşeviyye'yi, Kur'an'ın insanı akla çağırın, düşünerek Tanrı'ya ulaşmaya yönelten yöntemine aykırı davranmakla suçladı. Ona göre Mutezile ve bir ölçüde Eş'ariler Allah'ı bilmede akla önem vermişlerdir. Ancak yöntemleri Kur'an'ın izlenmesini istediği yönetime uymamaktadır. Çünkü hareket noktaları belirli diyalektik (cedeli) öncüllerden ibarettir. Sözelimi "Evren hâdistir; cisimler bölünmeyen parçalardan (atomlardan) oluşmuştur; atomlar yoktan yaratılmıştır; evrenin yaratıcısı zaman dışıdır" gibi. Ancak bu türlü önermeler herkesin kavrayabileceği, tutarlı, hatta kanıtlanmış yargılar değildir. Filozof, insan ahlaksal çabalarla dış dünyaya ilgilerini en aza indirip, ruhunu ve gönlünü hazır duruma getirirse Tanrı'nın kendi bilgisini bu gönüle ilham edeceği yolundaki tasavvuf görüşünü de gerçekçi ve yeterli bulmaz. Çünkü böyle bir yöntem kuramsal olarak geçerli olsa bile, herkes için mümkün bir yol değildir ve görelidir; üstelik bu görüş, Kur'an'ın insanlar için gerekli gördüğü zihinsel çabayı da hiçe saymaktadır.¹⁰

İbn Rüşd, toplumdaki soyutlanarak yaşanan bir hayatın özellikle bilim ve sanatlar açısından verimli olmayacağını düşünür. Çünkü bu alanda başarı ve verimlilikte, daha önceki birikimlerin büyük katkısı vardır ve yalnız yaşayan kişi bu birikimden yeterince yararlanamaz. Ayrıca her birey, bütün toplumun mutluluğundan payını almalıdır. İbn Rüşd, dine de aynı akılcı görüş açısından bakar ve ona ahlaksal amaçları bakımından değer verir. Buna göre din, bir bilimsel kuram olmayıp hukuksal ve ahlaksal yargılar düzenidir. İbn Rüşd, bu nedenle söz konusu yargılara ilgisiz kalarak dini bir bilgi kuramı ve felsefe sistemi gibi ele alan kelamcılarla sürekli mücadele etmiştir.¹¹

¹⁰ Inal – İzüddeve, s. 779 v.d.

¹¹ Inal – İzüddeve, s. 779 v.d.

II- İBN RÜŞD'ÜN ESERLERİ

İbn Rüşd'ün eserleri biri şerh, diğeri telif, olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

A- Şerhleri

- 1- Başta Aristoteles olmak üzere Eflatun ve İskender Afrodisi gibi eski filozofların eserlerine yazılan şerhler.
- 2- Gazzali gibi fıkıh ve kelamcılarının eserlerine yazılan şerhler: *el-Mustasfa şerhi* gibi.
- 3- İbn Sina, Farabi ve İbn Bacce gibi İslam filozoflarının eserlerine yazılan şerhler: *el Külliyyat, Colligeth* gibi.

B- Te'lif eserleri

- 1- Ret ve tenkit gayesi gütmeyen eserler: *Bidayet'ül müctehid ve nihayet'ül-muktesid* (Mukayeseli İslam hukuku)
- 2- Tenkit ve reddiyeler: *Tehafütu't-tehafut, Minhac, Faslu'l makal, Makale fi'r-red ala Ebu Ali b. Sina.*

İbn Rüşd, Aristoteles'in siyaset hariç bütün eserlerini biri büyük, diğeri orta, üçüncüsü küçük olmak üzere üç şekilde şerh etmiştir.¹²

İbn Rüşd'ün eserlerinden te'lif tarihleri bilinenler şunlardır: *al Kulliyat fil- tıb* (36 yaşında), *al-Şarh al-şagır bi'l cuz'i -yat va'l hayvan* (43 yaşında, İsbiliye'de), *al Şarh al-vasat l'il tabiiya va tahlilat al ahira* (44 yaşında, İsbiliye). *Şarh al-sama va'l alam* (45 yaşında, İsbiliye), *al-Şark al-sağır li'l faşaha va'l şir yol -vasat İi ma'ba'd'tabi'a* (49 yaşında, Kurtuba'da), *al-Şark al vasat li'l ahlak* (51 yaşında). *Ba'z acza min maddat al acram* (53 yaşında, Marrakeş'te), *al -Kaşf' an manahic al-adilla* (54 yaşında), *al-Şarh al-kabir li'l-tabia* (61 yaşında), *Şarh Calinus* (68 yaşında), *al Mantık* (71 yaşında).¹³

¹² Süleyman Uludağ, "İbn Rüşd, Hayatı-Eserleri-Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri", İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, (içinde "Giriş"), s. 44.

¹³ Inal – İzüddeve s. 785.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFENİN İSLAM DÜNYASINA GİRİŞİ

1.1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFENİN YER ALMASINA ZEMİN HAZIRLAYAN ETKENLER

İster ilahi olsun ister beşeri olsun her dinin ortaya çıkmasının birtakım toplumsal ve ahlaki gerekçeleri vardır. Son ilahi din olduğuna inanılan İslam dini; toplumsal bir kargaşa ortamında, insani vasıflarını yitiren insanlığa yeni bir düzen kazandırmak adına ortaya çıkmıştır. Bu çıkış çok sancılı bir süreçten geçmiştir. Felsefenin de, İslam dünyasına girmesi en az dinin doğuşundaki sancılar kadar sancılı olmuştur.

Hicaz bölgesinde doğan İslam dininin, özellikle Hz. Peygamber'in ölümünden sonra farklı kültür ve medeniyetlerle tanışması İslam kültür medeniyetiyle yabancı kültür ve medeniyetlerin etkileşimine yol açmıştır. İlk başlarda bu kültürel etkileşimin önüne geçilmeye çalışıldıysa da başarı sağlanamamış, bu etkileşim kaçınılmaz olmuştur. Öte yandan Hz. Peygamber'in ölümünden sonra özellikle dini konularda ortaya çıkan farklı sorular, çözüm bekleyen problemler ister istemez yerini düşünce ve muhakemeye bırakmıştır.

Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) ölümünden sonra Müslüman toplum İslam inanç esaslarını (akide) anlamaya çalıştı. Bu durum da Müslümanlar arasında akideyi anlama ve açıklama konusunda ayrılıkları ortaya çıkardı. Akidenin açıklaması konusunda yapılan ilk iş, Allah'ın insanla, insanın da Allah'la olan bağının sırrını çözmek oldu. Artık Müslümanlar kendilerine şu soruları sormaya başladılar: Gerçek Müslüman kimdir? İman nedir? En olgun düzeyde iman nasıl olur? Aynı şekilde onlar, insanın sorumluluğunun neleri kapsadığını ve Allah'ın iradesinin her şeyin üstünde olmasının ne demek olduğunu da kendilerine sormaya başladılar. Böylece inanç konusunda birtakım sorunlar ortaya çıktı. Müslümanlar ortaya çıkan bu problemlere çözüm bulmaya çalıştılar. Ancak, belki de günümüze kadar bu sorunlara bütün Müslümanların ittifak ettiği bir çözüm bulunamadı. Müslümanlar, Hz. Peygamber devrinden uzaklaştıkça başka dinler ve kültürlerle mensup insanlarla buluşup karşılaştıkça, bu ilk problemler daha da düğümlendi. Müslümanlar da zamanla bunların üzerine yeni sorunlar ve görüşler ekledi. Sonuçta bu problemlere dalan ve çözüm getirmeye çalışan

Müslüman toplum parçalandı; benimsenen çözüm yollarına göre fırkalara ve partilere bölündü.¹⁴

İslâm mezheplerinde ve bilgelik davasında olanlarda, başkasının bir fikrini alıp onu düzeltmek ya da tamamlamak ve onu geliştirmek tutumları yoktur. Herkes karşısı olduğu kimsenin fikrini tamamen reddeder; yerine kendisi başka bir şey ortaya koymaya çalışır. Böylece üstünlük davası güdülür. Oysa başkasının ortaya koyduğu düşüncesini ve argümanını düzeltse, geliştirse gene de emeği ortaya çıkar, inkâr edilmezdi. Bunun için olmalı ki, İslâm ilim ve düşünce geleneğinde bir süreklilik ve gelişme olmamıştır; ilim ve düşünce adamları hep bir kesimi yıkmaya çalışmışlardır. Bu anlayış karşıt mezhepler ve düşünürler için söz konusudur. Yoksa belirli bir mezhebe bağlı olanlar, mezheplerindeki fikirlere bağlıdırlar; onları çürütmez, tersine yanlış da olsa savunurlar. Böylelikle önceki bilgi ve düşünce yanlış olduğu gibi, yeni olarak ortaya konulan düşünce ve bilgi de yanlış olmuştur. Halbu ki bu anlayış Kur'ân'ın yöntemine kesinlikle uymaz.¹⁵ Kutsal kitabın boşluklarını peygamberin sözleri ve işlemleriyle doldurabilmek gereğinden Hadîs bilimi, kutsal kitabın açık olmayan sözlerini yorumlama gereğinden Tefsir bilimi, yeni koşullara uygun bir hukuk gereğinden Fıkıh bilimi, aykırı anlayışlar arasındaki tartışma gereğinden Kelam bilimi, kutsal kitabın ve peygamber sözlerinin gizli anlamlarını araştırma gereğinden Tasavvuf bilimi doğmuştur. İslam düşüncesinde Kelam, açık felsefenin; Tasavvuf, gizli felsefenin oluşma alanıdır.¹⁶

Felsefenin İslam düşünce tarihine girmesi gelişen toplumsal ve sosyal süreç içerisinde kaçınılmaz olmuştur. Bu doğrultuda yeni kültürlerle tanışma dini konularda ihtiyaç duyulan yeni açıklamalar, felsefi düşüncenin İslam dünyasına girmesini hızlandırmıştır. Aslında İslam dini düşünceye ve meraka ilgi uyandıran bir dindir. Kur'an'ın bir çok ayetinde “düşünmez misiniz?”, “anlamaz mısınız?”, “aklınızı kullanmaz mısınız?” ifadeleri yer almaktadır. Bu noktada İbn Rüşd'ün din ve felsefe uzlaştırma çalışması takdire şayandır.

İslam kültürünün başka kültürlerle karşılaşması sürecinde düşünce ve sosyal yaşamda belirgin değişiklikler olmuştur. Özellikle Yunan felsefesinden yapılan alıntılar İslam dünyasında felsefe ile din arasında uzlaştırma çabalarını doğurmuştur.

¹⁴ Muhammed El-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Fecr Yayınevi, Ankara 1992, s. 41-42.

¹⁵ Hüseyin Atay, *Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması*, Kelam Araştırmaları 1,2, İstanbul 2003. s. 33.

¹⁶ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s. 129.

Müslümanlar; Yunan felsefesinin Arapçaya taşınmasından sonra, artık yabancı felsefi bir kültürle karşı karşıya geldiler. Bu yabancı felsefi kültür, Arap düşüncesinden başka bir düşüncenin ürünüdür.¹⁷ Müslümanların Yunan felsefesini benimsemeleri birtakım nedenlere bağlıdır. İslam düşüncesi hem Kur'an naslarında hem de diğer dini konularda akla önem vermiştir. Zira Kur'an-ı Kerim'in bir çok ayetinde aklın fonksiyonlarına değindiği gibi insanın da bu fonksiyonu sayesinde şerefli varlık olduğunu vurgulanmıştır. Müslümanların Yunan felsefesinin benimsenmesinin nedenleri başında akılcılık gelmektedir. Aristoteles mantığının ve Aristoteles dışındaki Yunan düşünürlerin matematik bilimlerine özen göstermeleri ve bu durumun Müslüman Arap anlayışına etki etmesi ilk neden olarak sayılmaktadır. Aristoteles mantığı ve matematik ilimlerinin yanı sıra, Yunan felsefesinin ilahi ve insani yönden görünüşü, İslam düşüncesine yakınlık göstermesi, Yunan metafiziğinin, yaratıcı tek bir tanrının varlığını tanıma görünüşü ve insan yaşantısının gidişi yönünden- zühd ve mistik şeklinin İslam anlayışına yakın oluşu Yunan Felsefesinin İslam Dünyasına girişini kolaylaştırmıştır.¹⁸ İslam düşünce dünyasında Yunan felsefesinin ilahi yönünün kabul edilmesindeki genel nedenleri bunları sayabiliriz.

Bütün bu gelişmeler; kültürel kaynaşmalar ve kültürel alışverişler, tercüme faaliyetleri İslam felsefesinin özgünlüğünü yok saydırmaz. İslam inanç ve öğretisi 7. yüzyılda Hz. Muhammed'e vahiy ile gelen ilahi ayete dayalıdır. İlk Müslüman kuşakların (sahabe) zamanında geçen olayların anıları, bu gün bile Müslüman bilincinde tüm canlılığıyla yaşanmaktadır. İslam'ın merkezi öğretileri, güçlü ve katı dile getirilmiş bir tek tanrıcılığa dayanır. Peygambere gönderilen ayet sonuncu ayettir; hem inancın hem de ahlakın kurallarını içerir. Başka bir deyişle hem öğreti hem de yasadır.¹⁹ İslam düşünce dünyasına nakil yoluyla giren düşünceler ve kültürel etkileşimler İslam düşünce yapısının özgünlüğünü yok etmemiştir.

¹⁷ El-Behiy, s. 243.

¹⁸ Bkz.El-Behiy, s. 245-246.

¹⁹ Ernest Gellner *Postmodernizm İslam ve Us*, (Çev. Bülent Peker), Ümit Yayıncılık, Ankara 1994, s.20.

1.2. İSLAM DÜŞÜNCE DÜNYASINDAKİ FELSEFİ EKOLLER

1.2.1. Tabiiyyun (Naturalistler)

Tabiiyyun felsefe anlayışı; her şeyi tabiatın içinde gören bir anlayıştır. İslam düşüncesinde, dünyanın yoktan var edildiğini, kendi dışındaki mutlak, iradeli ve yüce bir güç tarafından düzenlenip yönetildiğini savunan ve bu çerçevede içinde, Kur'an ve hadislere dayanan düşünce akımlarına karşı olan, doğayı temele almakla birlikte, madde dünyası dışında ruhun ve Tanrı'nın varlığını kabul eden görüşe verilen ad. Evrenin doğal nesnelere ek olarak, doğal olmayan bir nesne türü de içerdiğini, bu varlığın Tanrı olduğunu, Tanrı'nın hikmetinin yarattığı eşyada tecelli ettiğini belirten, doğayı bilimsel ya da doğal yöntemlerle araştırmayı savunan, bilginin temeline deney ve tüme varımı yerleştiren bu okulun kurucusu ve en önemli temsilcisi El Razi'dir.²⁰ Tabiiyyun felsefe akımı deney ve tümevarım metodunu İslam düşünce dünyasında ilk defa kullanan, bilginin kaynağında duyumları kabul eden bir anlayışa sahiptir.

Natüralist ekol, deney ve tümevarım (istikra) metodunu ilk kullanan ve bilginin duyumlardan ibaret olduğunu savunan İslam dünyasındaki ilk felsefi cereyanıdır. Fakat onlar, maddi dünyanın dışında ruh ve Allah'ı kabul ediyor, Allah'ın hikmetinin, onun yarattığı eşyada tecelli ettiğini söylüyorlardı. Bu ekolün kurucusu İslam felsefe ve ilim tarihinin büyük siması Ebu Bekr Zekeriya Razi 'dir. Batı orta çağında; Rhazes, El-Razes veya Alubator adları ile tanınmıştır. Razi, tıp sahasında bir ansiklopedi olan *Kitab'ul-Mansur* ile yirmi ciltlik *El-Havi*'nin müellifidir. Bunun yanında matematik ve tabii ilimlerde de şöhrete ulaşmıştır. Fizikte ışığın kırılması olayını ilk defa o göstermiş, boşlukta çekimin varlığını ispatlamaya çalışmış, simya ve kimya tetkikleri yapmıştır. Filozof; Yunan, İran ve Hint tesirlerinde kalmış, mantıkta kıyası iyice incelemiş, Aristoteles'e hücum etmiş, onun dedüktif metodunun yerine endüktif metodu savunmuştur. Razi'ye göre Nefs; bedenden önce gelir, cisim nefse tabidir. Bu sebeple, bir hekim beden kadar, ruhu da tedavi etmesini bilmelidir demiştir. Razi, felsefi sistemde beş kozmogonik prensibe dayanmaktadır. Bunlar: Allah(c.c.), boşluk (hala) yani mutlak mekân, müddet (süre) yani mutlak zaman, ruh (nefs) , madde (heyula) dir. Âlemin var olması için bu beş prensip gereklidir. Zira duyumlar madde (heyula) 'ye delalet eder. Çeşitli duyumların birleşmesi mekânı meydana getirir. Maddedeki değişikliğe idrak etmek her zaman mümkündür. Canlı varlıkları idrak etmek, nefsin

²⁰ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s. 815.

varlığını gösterir. Bazı varlıklarda mevcut olan aklın varlığı, her şeyi yaratan üstün bir yaratıcının varlığına delalet eder. Razi bütün inanç ve dinlere karşı büyük bir hoşgörü ile bakar. İslam düşünce tarihinde dinleri birleştirme fikrini ilk defa ileri süren düşünürdür. Din ve peygamberlik hakkındaki temel görüşleri şunlardır: İlahi esrarın bilinmesi ve iyi ile kötünün tanınması için akıl yeterlidir, akıl herkeste eşittir. Halkı irşad etmek için bazı kimselerin üstün kabul edilmelerine gerek yoktur. Peygamberler, Allah hakkındaki haberlerin dışında birbirleriyle çelişme halindedirler. Razi, bütün dinleri tenkid eder. Ancak İslamiyet'in akla dayanması bakımından onun üstün olduğunu söyler. Sisteminde ruhun ölmezliğine inanan Razi, bu görüşüyle Maddecilerden uzaklaşıyor, fakat ruhların bedenden bedene göçünü (tenasüh) kabul ettiği için de kelamcılardan ayrılıyordu.²¹

Bu ekolü eleştiren Gazzali şu görüşlere yer vermektedir: “Bunlar bir zümredir ki en çok tabiat âleminden, hayvanların ve nebatların acaibinden bahsettiler. ‘Hayvanların azasını teşrih’ ilmi ile çok meşgul oldular ve bu ilimde Cenabı Hakk’ın çok hayret verici sanatlarını ve yüksek hikmetlerini gördüler. İşlerin gayelerine vakıf, kadir ve hâkim bir halikin varlığını itirafa mecbur kaldılar. Teşrihi ve menafiül’aza ilminin acaip cihetlerini mütalaa eden her insanda hayvan yapısını, bhusus insan yapısını bina eden Allah’ın tedbirlerindeki kemale dair böyle zaruri bir ilim hâsıl olur. Fakat tabiiler tabiattan çok bahsettikleri için hayvani kuvvetlerin kıvam ve kemal üzere bulunmasında mizacın itidal üzere bulunmasının büyük tesiri olduğuna vakıf oldular. İnsandaki “kuvve-i akile” (hayat ve idrak kuvveti) nin de mizaca tabi olduğunu zannettiler ve mizacın buzulmasıyla o da bozulur ve yok olmuş bir şey tekrar var olamaz, dediler. Bu sebeple bunlar “Nefs ölür, bir daha dönmez.” fikrine sahip oldular ve ahiret yoktur, dediler. Cenneti, cehennemi, kıyameti ve hesabı inkâr ettiler. İbadet için sevap, günah için azap olacağını kabul etmediler. Gemsiz, başıboş kaldılar. Hayvanlar gibi, şehvetlere daldılar. Bunlar da zındıktılar. Çünkü imanın esası Allah’a ve ahirete inanmaktır. Bunlar Allah’a ve sıfatlarına inandırlarsa da ahireti inkâr ettiler.”²² demektedir.

1.2.2. Dehriyyun (Materyalistler ya da Maddeciler)

İslam’da Dehriye görüşüne bağlanmış, yani maddeci bir varlık anlayışı, yalnızca duyularla algılanabilen maddi dünyanın gerçek olduğu görüşü benimsemiş düşünürler

²¹ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, (6. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 138 v.d.

²² Gazzali, *El Munkuzu Min-Ad-Dalal*, (Çev. Hilmi Güngör), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1948, s. 16.

topluluğu.²³ Gerçekten varolanın sadece maddede olduğunu, ruhun ve Tanrı'nın varolmadığını savunan bu okulun en ünlü temsilcisi İbni Ravendi (Öl. 910)' dir. Evrenin yaratılmamış olup, ezeli olduğunu iddia eden bu maddeci görüşe göre maddeden ayrı ve bağımsız bir ruh, evrenden ayrı bilinçli ve irade sahibi bir yaratıcı yoktur. Okul bilgi konusunda ise, amprist bir bakış açısıyla tüm bilgilerin kaynağında duyuların bulunduğunu iddia etmiştir.²⁴ Dehriyyun felsefe akımı, zamanı esas alarak zamanın ve maddenin ebediliğine inandıkları için, dünyada vuku bulan olayların ancak tabiat kanunlarına uyarak meydana geldiğini kabul etmektedirler. Her şey tabiat kanunları ile var oluyorsa o zaman bir yaratıcı da yoktur. Âlem zaman içinde kendiliğinden gelmiş ve böyle devam edecektir. Bu açıdan bakıldığında Dehriyyun felsefe akımı ile maddeci yani materyalist anlayış aynıdır. Dehriyye'nin temeli çok eski çağlara uzanmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla Yunan felsefecilerinden asırlarca önce var olan Dehriyye, bütün varlık alanlarını madde kanunlarıyla açıklamakta, kısaca maddeyi ilk hakikat olarak kabul etmektedirler. Bu manada ilk materyalist (dehr) filozof olarak; Leikkipos, Demokritus, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes ilkel diyalektik materyalizmin kurucusu Herakleitos, antik çağ materyalistlerinden Epiküros, Lakretius sayılabilir. İslam dünyasında ise; Hint felsefesiyle, Sokrates öncesi Yunan felsefecilerinin sapık görüşlerini ileri sürerek ilk birleştiren, bir Yahudi dönmesinin oğlu olan İbn-i Ravendi'dir. Toharistanlı Beşar, Salik bin Abdulkuddüs gibileri de Dehriyye fikrinin savunucularındandır.²⁵ Gazali bu ekol hakkında şu görüşte bulunmuştur: "Felsefeciler; fırkları çok mezhepleri muhtelif olmakla beraber üç kısma ayrılırlar. Dehriler, tabiiiler, ilahiler. Birinci sınıf dehrilerdir. Bunlar en eski felsefecilerden bir taifedir. Kâinatın tedbirli, âlim ve muktedir bir yaratıcısı bulunduğunu inkâr ettiler, âlem ötelere kendiliğinden böylece mevcuttur. Hayvan meniden vücuda gelir. Meni de hayvandan hâsıl olur. Öteden böyledir ve böyle gidecektir; dediler. Bu kısım felsefeciler zındıktırlar."²⁶

1.2.3. İhvanussafa

11. yüzyılda, Zeyd b. Rufi'a tarafından, Müslümanlar arasında doğa bilimlerine dayanan bir felsefe anlayışı oluşturarak, bilimsel bir zihniyetin yaygınlaşmasını

²³ Cevizci, s. 208.

²⁴ Cevizci, s. 208.

²⁵ Dehriyyun, Erişim Tarihi: 13.03.2011, www.filozof.net

²⁶ Gazali, *El Munkuzu Min-Ad-Dalal*, (Çev. Hilmi Güngör), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1948, s. 15.

sağlamak ve böylelikle de dini hoşgörüsüzlük ve bağnazlığı önlemek amacıyla kurulmuş olan, dini, siyasi ve felsefi cemiyete verilen ad.²⁷

İhvan us-Safa Cemiyetinin zahiri amacı dinle felsefeyi uzlaştırmaktır. Gerçekte ise her çareye başvurarak siyasi bir hâkimiyet kurmaktır. Din felsefesi yapmak için akıl ve şeriati uzlaştırmağa çalışmışlardır. Özellikle bütün dinleri felsefeli tek bir din haline getirmeğe önem vermişlerdir. Bu sebeple de Resail'i yazarken her dinin görüşlerinden istifade etmişlerdir. Sık sık Kur'an ayetlerini delil olarak zikretmeleri daha çok İslamiyet'ten mülhem olduklarını açıkça gösteriyor. Esasen onlar, Arap şeriati ile Yunan felsefesi uzlaştırmalıdır, tezini savunmuşlardır.²⁸ Yanlış inançlarla, sapkın inançlarla bozulmuş olduğuna inandıkları şeriati, doğa felsefesi ve bilimsel bir zihniyetle temizleyerek, şeriatin ve bu arada dinin gerçek özünü açığa çıkarmayı amaçlayan bu cemiyetin üyeleri aynı zamanda İslam ansiklopedistleri olarak da bilinir. Zamanlarının bütün bilimleriyle dinlerini ve felsefi görüşlerini 51 risalede toplayan İhvanü's Safa Okulu, kendi sistemlerinde ünlü Aristoteles'in mantığını, Pythagorasçuların matematiğini, Sokrates'in ahlakını ve Farabi'nin din felsefesini bir araya getirdikleri için, seçmeci bir bakış açısını ifade eder. Varlık görüşünde, bir tür sudur ya da türüm anlayışına dayanan İhvanü's Safa, bütün varlıkların tek bir varlıktan, yani Tanrı'dan çıktığını; varlığın her tabakasının, en aşağı derecesine kadar, nurunu O'ndan aldığını, evrenin güzelliğiyle düzeninin varolan her şeyin kaynağı olan Zorunlu Varlık'ın varoluşunun kanıtı olduğunu savunur.²⁹

İhvanü's Safa, takriben 360/970 tarihinde ortaya çıkan ve hür düşünceli gençler tarafından kurulan felsefi bir cemiyettir. Görüşlerini Resaila İhvanü's Safa diye bilinen bir eserde toplamışlardır. Maksatları ilimle hayatı, felsefi görüşlerle dini akideleri uzlaştırmaktı. Onlara göre Hz. Muhammed, çok cahil ve ilkel bir kavme peygamber olarak gönderilmişti. Kur'an'da bu nitelikteki bir topluluğa hitap eden ayetlerin zahiri, hissi ve lafzı manaları esas alınmış değildir. Hakiki ve dini gerçekler nasların ruhunda ve batınında mevcuttur. Gerçek ilim adamları hissi manaların ötesindeki akli manaları idrak ederler, şifreleri çözerler. İhvanü's Safa'ya göre dine; hurafe ve batıl fikirler karıştığı için din akıldan ve felsefeden uzaklaşmıştır. Bu hurafeler ve fasid fikirler

²⁷ Cevizci, s. 450.

²⁸ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972, s.141-143.

²⁹ Cevizci, s. 450.

ayıklanınca, dinle ilim, islamla felsefe arasında bir ayrılığın var olmadığı görülür. İhvanü's Safa, bilgi nazariyesi bahsinde mistik bir yol takip etmiş; feyz, nur, tecelli ve işraktan bahsetmiştir. Naslara sembolik ve ezoterik bir mana veren bu cemiyet tabiat felsefesine de geniş bir yer ayırmıştır.³⁰

1.2.4. Bâtnilik

İslamiyet, her şeyin bir zahiri, birde gizli anlamı olduğunu, Kur'an'ın özünü ve buyruklarla yapılmaması buyurulan şeylerin bütünlüğünü bilip, zahirine gerek olmadığını savunma tavrına verilen ad.³¹ Evrenin ve varlığın başlangıcı olmadığını, evrenin yokluktan çıkamayacağını, maddenin ezeli olduğunu savunan Bâtniler; Peygambere ve İmama aşırı bir inanç besler ve ahreti inkâr edip, ruh göçünü kabul ederler. Dış görünüşün, zahirin, hakikatin yalnızca kabuğu olduğunu dile getiren Bâtniler, dinleri görünüşteki anlamıyla değil de, Bâtni yönüyle anlamak gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu ise, yalnızca dinin temel inançlarını, dogmalarını, tefsir yoluyla değil de, te'vil yoluyla olur. Te'vil'in anahtarı, Bâtnilere göre, sözcüklere yüklenen bir takım gizli anlamdır. Te'vil içinse sözcükleri olduğu gibi değil de, mecazi anlamlarıyla anlamak gerekir. Bâtniler, bu yöntemleriyle, Kur'an'a istedikleri anlamı vermişler, ayetlerin dış anlamları içindeki gizli iç anlamı çıkarmak amacıyla, onları sistemlerine uygun gelecek şekilde te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda, dini bir metnin aşikâr anlamının ötesindeki gizli anlamlarını açığa çıkarma amacıyla yapılan açıklama ve yoruma Bâtni tefsir adı verilmektedir.³²

1.2.5. Meşşaiye

İslam dünyasında Aristotelesçi felsefeye verilen isim. Meşşai (yürüyen) ismi Aristoteles'in yürüyerek derslerini vermesine atfen verilmiştir. Meşşai mektebi şark-İslam dünyasında el-Kindi, Farabi, İbn Sina gibi filozoflarla, Endülüs'te de; İbn Bacce ve İbn Rüşd tarafından temsil edilmiştir. Yalnız, Meşşai Mektebi, sadece Aristoteles'ten değil, Eflatuncu Aristoteles, Aristotelesçi Eflatun şarihlerinden mülhem idiler. Bunlara Yeni Eflatuncu, Manişt ve Gnostik tesirleri de ilave etmek gerekir. Meşşai Mektebi temel meselelerde İslam'a dayanmakla beraber, metod olarak Aristoculuğu seçtiği ve diğerlerinden de faydalandığı için bazı mes'elelerin te'vil ve tefsirinden Ehl-i Sünnet

³⁰ Süleyman Uluğ, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 242-243.

³¹ Cevizci, s. 105.

³² Cevizci, s. 105.

itikadına aykırı görüşler ileri sürmüş, bu yüzden de bilhassa Gazzali'nin şiddetli tenkitlerine maruz kalmıştır.³³ Meşaiyye temel sorunlarda İslama dayanan, metod olarak Aristoculuğu seçen, Eflatun'dan faydalanan ve Yeni Eflatuncu açıklamalara değer veren felsefi bir sitemdir. Meşşai filozoflar Aristoteles gibi akla çok önem vermişler ve araştırma yolunu seçmişlerdir. Kimi batılı düşünürler Müslüman Arapların felsefe yapmağa uygun yaratılıştan olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu iddianın yanlışlığı, Meşşailer incelendiği zaman görülür. Çünkü Meşşailer Yunan felsefesinin taklitçileri değil, bu felsefeye kendilerinden yeni öğeler de katan düşünürlerdir. Bunlar hiçbir zaman Tanrı'yı, Peygamberi ve Ahiret hayatını inkâr etmemişlerdir. Ancak kimi sorunların tevil ve tefsirinde Sünnet Ehli açısından yanılmışlardır. Fakat amaçları dinle felsefeyi uzlaştırmak, İslam fikir hayatını geliştirmek ve her şeyin nedenini araştırmak olmuştur.³⁴ İslam düşüncesi ya da felsefesinde, Aristotelesçiliğe, Aristoteles felsefesine verilen ad. En önemli temsilcileri arasında El Kindi, İbni Sina, Farabi, İbni Rüşd ve İbni Bacce gibi filozofların yer aldığı Meşşailik, temel meselelerde İslam'ın kendisine dayanırken, yöntem olarak Aristoteles mantığını ya da felsefesini almıştır. Platon'dan ve özellikle de Plotinus'tan etkilenmiş, onun sudur ya da türüm öğretisine sistemlerinde çoğunlukla yer vermiş olan Meşşai düşünürler, bütün bu etkilere karşın özgün bir felsefe ortaya çıkarmayı, tutarlı ve sağlam bir akılcı görüş geliştirmeyi başarmış ve batı felsefesini birçok bakımdan etkilemişlerdir.³⁵ İslam düşüncesi tarihinde felsefe veya İslam felsefesi denince ilk akla gelen düşünce akımı Meşşailik'tir. Çağının bütün felsefe meselelerine bünyesinde yer veren Meşşailik, mantık ve matematiğe dayanır. Yani onun esas karakteri akılcı olmasıdır. Hicri üçüncü yüzyılda doğuşundan sonra kısa sürede Sünni telakkiye uygun bir yapıya bürünmüş, böylece İslam düşünce dünyasının hâkim ve yaygın felsefesi olmuştur. Meşşailik veya Meşşai felsefe adıyla şöhret kazanan bu felsefe akımına Osmanlıca'da Aristoteles talisiyyede denmiştir. Meşşailik terimi Grekçe Peripatetisme kelimesinin Arapçada aldığı karşılıktır. Peripatetisme ise Grek filozofu Aristoteles'in Atina'da kurduğu okulun bahçesinde derslerini öğrencileriyle gezinerek yapmasını ifade eder. Meşşailik, İslam dünyasında Aristutalis, Aristatalis veya Aristü ismiyle de tanınan Aristoteles'in, başta mantık ve metafizik olmak üzere psikoloji,

³³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s.312

³⁴ Çubukçu, s.9.

³⁵ Cevizci, s. 105.

astronomi, tabiat, siyaset, ahlak ve diğ er düşüncelerinin İslam dünyasındaki yorumlarını ve tesirlerini ifade eder. Meşşai terimi bu anlamına ilave olarak ayrıca Aristoteles ile Platon felsefelerinin uzlaştırılmasını, Plotinos ve Yeni Platonculuk'un tesirleri de içine alır. Bütün bu özellikleriyle, Meşşailik, asıl felsefi meselelerde İslam'ın esaslarına bağlı kalan, metod yönünden başta Aristoteles'i takip eden ve Platon ile yeni Plâtoncu felsefelere de bünyesinde yer veren bir ekol olarak karşımıza çıkar. Meşşai felsefe, yukarıda anılan filozofların eserlerinin Arapçaya kazandırılmasından sonra IX ile XII yüzyıllar arasında kuruluşunu ve gelişimini tamamlayarak en önemli temsilci filozoflarını yetiştirmiştir. Ebu Yusuf, Yakub b. İshak el-Kindi. Meşşai ekolün ilk filozofu olarak kabul edilir ve kendisine Feylesufü'l-arab ünvanı verilmiştir. Bu ekol, onun öğrencisi Türkistanlı filozof Ahmed el-Serahsi ile devam ettirilir. Ancak İslam felsefesi, Meşşailik ve filozof terimlerinin çağrıştırdığı en büyük sima, yine Türkistanlı bir düşünür olan büyük Türk-İslam filozofu Ebu Nasr el-Farabi'dir. Felsefe, Farabi'yle bütün meseleleri içinde ele alınmış ve tam anlamıyla sistemleştirilmiştir. Bu sebeple de Aristoteles birinci öğretmen kabul edildiği gibi, Farabi ikinci öğretmen unvanıyla şöhret bulmuştur. Meşşailik, Farabi'den sonra daha çok ahlak meseleleriyle uğraşan İbn Miskeveyh ve yine büyük bir Türk filozof olduğu kadar bir bilim adamı olan ve ortaçağın en başta gelen tabibi olarak bilinen İbn Sina ile temsil edilmiştir. Daha sonra bu ekol, Mağrib'de İbn Bacce, İbn Tufeyl ve son olarak büyük temsilci ve Aristoteles'in ortaçağdaki en büyük yorumlayıcısı ve şarihi olan İbn Rüşd ile zirveye ulaşmıştır.. İbn Rüşd'den sonra İslam düşünce hayatındaki felsefe hareketi sönmeye başlamış; dogmatik-skolâstik bir mahiyete bürünerek verimli dönemlerindeki önem ve değerlerini kaybetmiş, kelim ilminin içinde eritilmiş durumda varlığını hissettirmeden devam edip gitmiştir. Ancak, bu felsefenin önemli etkileri ortaçağ Hıristiyan Avrupa'sında görülmüştür.

İslam düşüncesi tarihinde asıl felsefe hareketi Meşşailik olduğu halde, yine felsefi özellikleri bulunan başka düşünce akımları da bulunmaktadır. Bunlardan en önemli iki akım, Şahabeddin Sühreverdi'nin adıyla beraber anıları İşrakilik'le, esas özelliği Meşşailiğe karşı bir tepki olarak ortaya çıkan ve İslam düşünce dünyasında çok yüksek bir değere sahip felsefe tenkitçiliği ile şöhret kazanan ebu Hamid el- Gazzali'nin savunduğu düşünce hareketidir³⁶

³⁶ Taylan, 153. v.d.

1.2.6. İşrakiye

12. yüzyılda yaşamış olan İşlam düşünürü şehabettin Sühreverdi tarafından kurulmuş olan ve temel öğretileri açısından seçmeci bir nitelik arz eden felsefe sistemi. Kaynağı Aristoteles'ten alan, insanı bir akıl varlığı olarak görüp, mantıksal akıl yürütme yoluyla gerçekliğin özüne nüfuz edebileceğini, duyularla gelen malzemenin akıl kurallarına göre biçimlendiği zaman, genel geçerliliği olan bir bilgiye erişilebileceğini savunan Meşşai Okuluna karşı çıkmıştır. İşrakiye, aklın insanı belli bir sınıra kadar götürdüğünü, aklın yalnızca bir ölçü olup, kavrama gücünün sınırlı olduğunu, genel geçerliliği olan doğruların aklın ötesinde kaldığını savunarak, onun yerine sezgiyi geerir. Buna göre, gerçekliğin özüne ulaşmanın, ilahi hakikatleri kavramanın tek yolu sezgidir. Evrende yer alan tüm varlıkların aydınlık ve karanlık gibi iki ayrı nitelik taşıdığını, evrendeki bu ışık ve aydınlığın kaynağının Tanrı olduğunu savunan İşrakiye anlayışına göre, Tanrı nurul envadır, yani nurların nurudur. Varlık ya da varoluş Tanrı'dan, nurların nurundan aşağı doğru gerçekleşen bir türümün sonucu olarak ortaya çıkar. Varlık açısından, zorunlu olan tek varlık, Tanrı'dır; yalnızca O, kendi kendisiyle vardır. Geri kalan her şey Tanrı'ya işaret etmekte olup, O'nu gerektirir. İnsan, söz konusu bu nuru, sezgi yoluyla kavrar.³⁷ İşrakiye felsefesi, Eflatundan gelen, İşkenderiye'de Plotinus tarafından Yeni Eflatunculuk şekline sokulan eski İşan ve Mısır felsefesiyle de yakın ilgisi bulunan bir felsefe akımıdır.

Meşşai felsefe her şeyi akılla hallededeceğine inanırken, İşrakiye insanın mutlak hakikati ve ilahi gerçeği işrak yoluyla ve bir iç aydınlanması şeklinde idrak edeceğine kani idi.³⁸ İşrakiye felsefesinde ışık ve karanlığı iki temel esas olarak alan Zerdüşt dininin çok etkisi vardır.³⁹ İşrakilik'e göre insan, mükāşefe ile derece derece karanlıktan Nur'a doğru yükselir. Allah ise bütün ışıkların birleştiği ışık olup Nurlar Nuru (Nuru'l-Envar) olarak kabul edilir. Tasavvuf ehlinin eğitimine benzer bir yoldan nefsinin yetiştiren bir insan, bütün bu derecelerden geçer ve kendi çabasıyla hakikatlere ulaşır. Her mistik ruh, peygamberler gibi, sözlerin anlaşıldığı ve hakikatlerin görüldüğü Mana Ālemi ile temasa geçer. İşte bu vecd haline işrak adı verilir.⁴⁰

³⁷ Cevizci, s. 478.

³⁸ Uuğ, s. 235 .

³⁹ ubuku, s.116.

⁴⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan ağdaş Düşünceye Doğru İşlam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri* Ülken Yayınları, İstanbul 1983, s. 191.

1.3. İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

İslam vahiyi ile felsefi akıl arası ilişkiler sorununun ilk olarak kelim hareketi içerisinde Mu'tezile adı ile bilinen bir grup düşünür tarafından belirgin çizgilerin konmaya başladığını görüyoruz.⁴¹ Mu'tezile'nin Tanrı'nın tekliği tezlerindeki ana kaygıları, Tanrı ile yarattıkları arasındaki her türlü benzerliği red ederek, O'nun yarattıklarına mutlak aşkınlığını tasdik ve tesis etmektedir.⁴² Mu'tezile akli nakil karşısında üstün görüyordu. Bu akılcılığın zaruri neticesi çok geniş bir fikir hürriyeti olması gerekirken, iktidar sahiplerinin teveccühlerini temin edince, Mu'tezililerin ilk işi herkesi kendi görüşlerini kabule zorlamak oldu. Başka mezheplere yapılan hücumlar ve ondan doğan antipati ile gittikçe zayıflayan Mu'tezile hareketine Melikşah'ın veziri Nizamü'l-Mülk tarafından son verildi.⁴³ Böyle bir anlayıştan hareket eden Mu'tezileye tepki olarak Eş'ari ekolü ortaya çıkmıştır.

Eş'ari ekolü metafizik meselelerin akıldan üstün olduğu kanaatine dayanır ve Ehl-i Sünnet itikadı çerçevesinde kalmış İslami düşüncenin iman felsefesi sayılır. Eş'arilik bir kelam doktrini olmakla beraber fihhi görüşlere de sahiptir.⁴⁴ Eş'aride Kur'an ayetleri için nasıl sorusu sorulmamaktadır. Bu ayetlerin tasdik edilmesinin zorunlu olduğu ileri sürülmüştür. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün temsilcisi olduğu Meşşailik yalnız Aritoteles'ten değil, Platon, Yeni Plâtonculuk, ilkçağ Yunan felsefesinin etkisinde de kalmıştır.

İslam düşünce dünyasında böyle bir ortamda yetişen İbn Rüşd'ün kendisini bu ortamdan soyutlaması düşünülemez. O hem yaşadığı çağın ve toplumun düşünce karakteristiğini ele almış hem de Aristoteles'in felsefe ve düşünce sistemini İslam düşüncesi ile kaynaştırmaya çalışmıştır. Temelde özellikle mantıkta Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olmuştur. Kur'an ayetleri ışığında felsefe (hikmet) ile dini (şeriat) uzlaştırma çabaları kendisinden önceki düşünce ekolleri ile düşünürlerinden etkilenmesine yol açmıştır. O'na göre, Kur'an'da hikmet ve akıl yolunu gösteren birçok ayetler vardır. Yüce Allah hikmet sahiplerini övmüş ve insanları daima düşünmeğe çağırmıştır. İbn Rüşd'ün takip ettiği bu yol akıl ve vahye büyük önem veren Peygamberimiz ve büyük İslam düşünürleri tarafından da tavsiye edilmiştir. Bu

⁴¹ Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınlar, Ankara 1997, s. 248.

⁴² Arslan, s. 250.

⁴³ Bolay, s. 323.

⁴⁴ Bolay, s. 145.

bağlamda İslam felsefesinin amacı da Kur'an'a ve akla dayanarak İslamiyet'in felsefesini ortaya koymak olmuştur.

Ameldeki mezhebi maliki, akaitteki mezhebi Eş'ari olan İbn Rüşd'e göre İslam düşünce dünyasında gerek akide ve gerekse sosyal baskı, düşünürleri felsefeden uzaklaştırmış, ya da düşüncelerini açıkça söyleme cesaretinden alı koymuştur. Bu nedenle ortaya atılan düşüncenin ortaya çıktığı dönemdeki siyasal güçte bu düşüncelerin gelişiminde müspet ya da menfi rollerde bulunmuştur. İbn Rüşd görüşlerini temellendirirken dönemindeki iktidardan güç almış bu durum kendisine serbest hareket etme ve savunduğu düşünceyi açıkça ifade etme fırsatını vermiştir. İbn Rüşd, Kur'an nasslarının yanında akli ilimlere, fene büyük önem vermiş, realitedeki her şeyi Kur'an'a koymanın yersiz olduğunu savunmuştur.

İbn Rüşd, sadece Aristoteles değil, kendisinden önceki Farabi, İbn Sina ve İbn Bacce gibi önde gelen İslam filozoflarını incelemiş ve onlardan da yararlanmış. İbn Rüşd'ün Aristoteles'e olan bağlılığı şu soruya yol açmıştır: Acaba İbn Rüşd sadece bir Aristoteles takipçisi midir? Yoksa kendisine özgün düşünceleri var mıdır? Bu sorular İbn Rüşd'den beri tartışılmalı olan bir konudur.

Özellikle Aristoteles'in metafizik, özgürlük ve etik hakkındaki görüşlerinin İslam anlayışına yakın ya da paralel olduğuna kanaat getiren İbn Rüşd, bu görüşleri İslam düşüncesi çerçevesinde yorumlamaya çalışmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE DİN VE FELSEFE İLİŞKİSİ

İslam dininin esaslarını felsefe ile uzlaştırmaya çalışan İbn Rüşd'e göre din ile felsefe esasta bir birini destekleyen hakikatin birer halkalarıdır. Bu iki hakikat bir birini destekleyen ve bir birini tamamlayan unsurlardır. Görünürde din ile felsefe arasında görülen zıtlığın nedeninin temelinde yanlış te'villerin yattığını vurgulayan İbn Rüşd'e göre din ile felsefe hakikate giden birer yoldur.

2.1. HAKİKATE GİDEN YOLLAR: DİN-FELSEFE

Din; insan varlığının yaşam ve tecrübelerinin üç temel boyutuyla ilgili sorulara, belirli özellikleri olan bir Tanrı kavramıyla yanıt getirmeye çalışan inanç sistemi. Doğaüstü bir tanrısal güç ya da varlıkla ilgili inançların, bu varlığa yönelik manevi eğilimlerin ve Tanrı'ya yapılan ibadetin oluşturduğu bütün. Din, her şeyi yaratan ve kontrol eden ilahi ve aşkın bir gerçekliğe inanarak ibadet etmekten ve insanların kendilerine yönelecekleri ve davranışlarını düzenleyecekleri idealler oluşturma girişiminden meydana gelir.⁴⁵

Akıl sahibi olan her insan varlığı gereği, kendini ve yaşamını anlamlandırmak için bir dine gereksinim duymuştur. Gereksimin duyduğu bu inanç türlü şekilde realitedeki yerini almaktadır. Birincisi taklit (atalar dini ya da alışkanlıklar), ikincisi tahkik olan inançtır. Felsefe ve felsefi düşünceler dini yaşayışı taklitten kurtarıp, tahkike ulaştırmada büyük öneme sahiptir.

İbn Rüşd'e göre din; tüm insanlığa hitap ederek, insanların hakikati anlayacağı tarzda sunulan bu hakikati toplumun bütününe anlatmayı hedefleyen tanrıdan gelen bilgiye ve vahye dayanan rasyonel bir disiplindir. O'na göre din bilimsel kuram olmayıp hukuksal ve ahlaksal yargılar düzenidir. Bu tanımlama din ile felsefeyi aynı etkinliğe sevk etmektedir. İslam düşüncesinde din felsefe münasebeti, Gazali ve İbn Rüşd'ün tartışmasıyla zirveye ulaşmıştır.

İbn Rüşd'ün felsefi görüşü bir halının motifi gibidir. Bir örüntü olarak peşpeşe gelmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün din felsefe münasebeti hakkındaki görüşleri, iç

⁴⁵ Cevizci, s.240.

içe girmiş bir zincirin halkaları gibidir. İbn Rüşd, Aristoteles’i takip ederek rasyonalist ve realist bir felsefi kanaate ulaşmıştır. İslam düşüncesindeki çelişki ve hayal ürünü olan beyanatları eleştirirken, (İbn Rüşd bu eleştirileri özellikle Felsefe-Din İlişkileri kitabının son bölümü olan *el-Keşf an minhaci’l-edile* risalesinde ele almaktadır) bu noktada kelamcılarla muttasavüfların görüşlerine hayal ve vehim ürünü olarak bakmıştır. İbn Rüşd, felsefenin, merak ve hayrete olan akışından hareketle bu konuyla ilgili merak ve hayret içeren ya da insanları bu yöne sevk eden ayetlere ağırlık vermektedir. Birçok ayette geçen “düşünmüyorlar mı?”, “akıl edemiyorlar mı?” ifadeleri felsefi sorgulamanın da başlangıcı olmaktadır. Dolayısıyla burada taklitten çok tahkik ön plana çıkmaktadır.

İbn Rüşd, işin tahkik boyutundan tutunarak felsefe din arasındaki uyuşmayı bu düşünceyle ontolojik çıkışla sağlamaya çalışmaktadır. “Arzın ve semaların melekûtuna ve Allah’ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?” (Arz ve semalardaki hükümler ve idare şeklini görmüyorlar ve bunun üzerine düşünmüyorlar mı? (A’raf 7/184). Bu ayet, bütün varlık üzerinde düşünmeye teşvik açık ve kesin dini bir hüküm getirmiştir.⁴⁶ İbn Rüşd, gerçek dini inançlarla ilim ve felsefenin vardığı sonuçlar arasında çatışma olamayacağını ısrarla belirtmiş hatta bir açıklamasında felsefeyi Kur’an-ı Kerim’in dostu ve *sütkardeşi* olarak nitelemiştir.⁴⁷

İbn Rüşd’e göre felsefe, varlıkları, varlığa getiricileri açısından nazar etmemiz demektir. Bu yüzden felsefe Tanrı tarafından emredilmiştir. İbn Rüşd’ün din ve felsefe arasını birleştiriciliği, dini sorunlarla Yunan felsefesi sorunlarını birleştirmekten çok, aklın karakteri ile dinin karakteri arasındaki bir birleşmedir. Ya da dinin amaçladığı şey ile felsefenin amaçladığı şey arasında olan bir birleşmedir. Yani bu ikisinin amacını uzlaştırmaktır.⁴⁸ İbn Rüşd bu uzlaştırmayı Aristoteles’in mantık kuramıyla temellendirmeye ve bütünleştirmeye çalışmaktadır. O’na göre mantık, duyulur tikel varlıkların bilgisinden soyut gerçeklere doğru yükselme aracıdır. İnsanlarda bulunan merak ve hayret duygusunun sevindirici olduğunu belirten İbn Rüşd’e göre bu duygu sayesinde akıl gerçeği kavrayıp doğru yol almaktadır. İnsandaki sujenin “nefs” denilen ruh olduğunu ifade eden İbn Rüşd, bilgi edinmenin yolu olarak duyular ve akıl yolunu

⁴⁶ İbn Rüşd, *Fasl’ul - Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 76.

⁴⁷ Burhan Ulutan, *İslam Medeniyet ve Akılcı Felsefe*, Baha Matbaası, İstanbul 1974, s. 207

⁴⁸ El-Behiy, s. 260.

görmektedir. Hayvanlar ile insanların bilgi edinme şeklini bir birinden ayıran İbn Rüşd'e göre hayvanlar bilgiyi duyu ve muhayyile yoluyla, insan ise akılla edinir. Duyularla tikel bilgiye, akılla da tümel bilgilere ulaşılır. Burada gerçek bilgi tümel olandır. Eşref-i mahlûkat (en şerefli varlık) olan insan daha üstün bir yeti olan akla sahip olduğu için duyuları ve hayal ettikleri üzerinde düşünme olanağını elde etmiştir. Bu nedenle insan ruhuna "düşünen nefis" denilmiştir. Bilgi ne sadece duyulara ne de sadece akla dayanır. Bilgi duyu verilerinin akıl yoluyla işlenmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır.

İslam düşünce tarihinde İbn Rüşd'le olgunluğa erişen din ile felsefe hakikatinin birliği, inanç ve aklın birbirini desteklemesi ve birbirinin tamamlayıcısı olması önemli bir gelişmedir. Din ile felsefe arasındaki uyuşmayı hedefleyen İbn Rüşd bu işe girerken sorgulama ile başlamaktadır. Acaba şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır?⁴⁹ Bu soruyu İbn Rüşd dini nasslar ve şeriat çerçevesinde temellendirerek cevaplamaktadır. Felsefe din münasebetini ontolojik temele dayandıran İbn Rüşd, işin püf noktasını sanat ne kadar iyi bilirse sanatçı o derece bilinir düşüncesine dayandırmaktadır. Şeriat varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir.⁵⁰ Bu görüşü İbn Rüşd Kur'an'ın ayetleri ile temellendirmektedir. "Ey basiret sahipleri itibar ediniz." (Haşr 59/2) bu ayet akli kıyası veya akli ve şer'i kıyasın ikisini birlikte kullanmanın farz olduğu konusunda bir nassır, kesin bir dini hükümdür.⁵¹ İbn Rüşd, insan bilgisinin tanrısal bilgiyle karıştırılmaması gerektiğini de vurgulamaktadır. O'na göre bunun nedeni insan tikel nesnelere duyularla, tümel nesnelere ise akılla algılar. Bu nedenle algılanan şey değiştikçe buna bağlı olarak insanın algıları bilgisi de değişikliğe uğrar ve nesnelere çokluğu algılarında çokluğu anlamına gelir. Oysa Tanrı'nın bilgisi bizimkine benzemez. Çünkü bizim bilgimiz fiziki âlemde olan şeylerin etkisiyle oluşur, Tanrı'nın bilgisiyse var olanların nedeni olduğundan fiziki âlemden etkilenmesi söz konusu olamaz, tersine sürekli etkin durumda kalır. Burada Tanrı'nın bilgisinin ezeli bizim bilgimizinse sonlu olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın bilgisi ne duyulara dayanır ne de akla. Bilgimizin nedeni olan var olanlar, O'nun nedeniyledir.

⁴⁹İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 75.

⁵⁰İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 76.

⁵¹İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 76.

İbn Rüşd'e göre bir şeyi bilmek demek, onun nedenlerini bilmek demektir. İbn Rüşd burada aslında üstadı Aristoteles'i izlemiştir. O Aristoteles'in bilimin ilk ilkeler ve nedenler olarak kabul ettiği maddi neden, formel neden, etkin neden ve erek neden olarak dört nedeni aynen kabul etmektedir. Mesela ekmeğin maddi illeti hamurdur. Zira onun malzemesi ve ham maddesi hamurdur. Suri (formel) illet, fırıncının ekmeğe verdiği şekil ve biçimdir. Fail illet ekmek ustasıdır. Gai illet ise ekmeğin gıda olarak kullanılmasıdır.⁵² Bunlardan en önemlisi, bir şeyin yokluktan varlığa gelmesini sağlayan; yani şekilsiz maddeye form vererek erek nedeni gerçekleştiren etkin nedendir. Maddi, formel ve erek neden, etkin nedene bağımlıdır, ama etkin neden bağımsızdır. Her şeyin nedeni olan etkin neden (ilk fail) ile duyulur dünyada görülen ve güçleri sınırlı olan nedenler (failler) arasında ad ortaklığı dışında hiçbir benzerlik yoktur. İlk Akıl adını da alan İlk fail (Tanrı), özü bakımından saf eylemdir, nedendir ve etkin bir bilgidir. Dolayısıyla O'nun bilgisi insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz. İlk fail, nedenler zincirinin sonunda yer alır. Felsefenin amacı onun bilgisine ulaşmaya çalışmaktır. Asıl bilginin, iradenin sahibi odur. Onun bilgisi mükemmeldir ve bu bilginin tezahürü olan her şeyi bilir, bunun karşısında bizim bilgimiz eksiktir. İlk bilgimiz, duyulur dünyadan edindiğimiz bilgilerdir. İnsan duyulur dünyayı (bilinenleri), duyuları aracılığıyla derece derece bilir. Bilgi ile bilinen arasında, bilinenin maddede bulunması, bilgininse maddede bulunmaması dışında hiçbir farklılık yoktur. İnsanın bilgisi varolana ilişkindir. Bu bilgi, varolana uygun olduğunda doğru bilgi adını alır.

Bilgi her ne kadar ruhun dışındaki bir şeye ilişkinse ve doğruluğu bu şeye uygunluğu sayesinde ortaya çıkıyorsa da, sonuçta o ruhun bir ürünüdür. Çünkü bütün yargıları kendilerine ayırabileceğimiz iki tür olan "evetleme" ve "değilleme" ruhun yerine getirdiği işlevlerdir, ruhta ortaya çıkarlar. Bundan dolayı bilginin nasıl ortaya konduğunu açıklayabilmek için hem bu ürün ortaya çıkana kadar ruhun içinde geçen süreçleri hem de bu süreçler sonunda ortaya çıkan ürünün gerçekliğe karşılık geldiğinin güvencesinin nasıl sağlandığını anlatmak gerekmektedir. İbn Rüşd bilgiyi ortaya çıkaran ruhtaki işlemleri Aristoteles'in Ruh Üzerine yazdığı yorumda anlatır. Burada ruhun beş yetisinden söz edilir: Algı, imgelem, maddi akıl, etkin akıl, spekülatif akıl.⁵³

⁵² İbn Rüşd, *Fasl'ul - Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s:98

⁵³ Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:18, Aralık 2008,s. 163-172.

Bilgi edinmede önce duyular, sonra akıl rol oynar. Duyular her insanda farklı güce sahiptir. Örneğin sağlıklı kişilerdeki görme yetisi, hastalıklı olanların görme yetisinden, gençlerin görme yetisi de yaşlıların görme yetisinden daha güçlüdür. Tam bu noktada İbn Rüşd, Aristoteles'in şu sözlerine yer verir; "Eğer yaşlı bir kimse gencin sahip olduğu bir göze sahip olsaydı, gencin görmesi gibi görürdü." İnsanlar arasındaki duyu güçlerinin bu şekildeki farklılığı yanında duyu yanılmaları da söz konusudur. Bu yanımlardan dolayı suyun içine daldırılmış düz bir çubuk, kırılmış gibi görünür, sıcak bir sudan çıkan el, ılık bir suya sokulduğunda, su olduğundan daha soğuk hissedilir ve "yerküreden yaklaşık olarak yüz yetmiş kez daha büyük olan güneş, göze bir ayak büyüklüğünde görünür" Ayrıca duyularla algılanan suretler görecelidir. Örneğin, renk kendi özü nedeniyle cisimde vardır. Rengin, görmenin bir nedeni olması, başka bir şeye bağlı olmasından ileri gelir, görme ancak bir ilişki içinde bir varlığa sahiptir.⁵⁴

Duyular bilgimizin ilk kaynağıdır, çünkü onlar sayesinde biçimleri cisimlerden soyutlarız. İbn Rüşd'e göre duyulur nesnelere varlık bakımından dereceleri vardır. Üst derecedeki nesneye ait bilgi, bir alt derecedekinden daha soyuttur. Örneğin, rengin varlık bakımından birbirinden üstün birtakım derecelerinin bulunduğu görülür. En düşük derece cisimdeki varlıktır. Rengin bundan daha üstün varlığı ise gözde bulunan varlıktır; çünkü varlık, kendi özünü kavrayan rengin varlığıdır. İlk maddedeki varlığı, cansız bir varlık olduğundan kendi özünü kavrayamaz. Rengin imgelemde de bir varlığı bulunmaktadır ve bu varlık, onun görme gücündeki varlığından daha üstündür. Yine, onun anımsama yetisinde imgelemde olduğundan daha üstün bir varlığı vardır. Son olarak akılda bütün varolanlardan daha üstün bir varlığı vardır. Bu anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, sadece duyular aracılığıyla doğru bilgi edinme söz konusu olamaz. Yukarıda belirtildiği gibi duyular, bilgi edinmede ilk basamağı oluşturur, bunlar üzerine ortak duyu (*el-hissu'l-müşterek*), imgelem (*el-kuvvetü'l-mütehayyile*) ve anımsama (hafıza) iç duyuları işlemeye başlar. Bu yetilerden gelen malzemeleri akıl işler, bu nedenle akıl, iç ve dış duyu yetilerinin üzerindedir.⁵⁵

İç duyulardan ilki olan ortak duyu, beş duyunun sağladığı veriler hakkında hüküm verir ve beş duyunun algıladığı nesnenin tüm niteliklerini bir arada değerlendirerek nesnenin dış dünyadaki konumuna uygun olarak zihinde bir imge oluşmasını sağlar. Dış duyulardan elde edilen izlenimler, iç algı yetisiyle daha soyut bir hal alır. Örneğin,

⁵⁴ Bayar Bravo, s. 163-172.

⁵⁵ Bayar Bravo, s. 163-172.

gözün algıladığı renk, ortak duyunun algıladığı renkten farklıdır. Aristoteles de bu nedenle “ortak duyu sayesinde görülen beyaz nesnenin, sadece beyaz bir nesne olmayıp onun aynı zamanda belli bir kişi ya da çalgıcı olduğuna karar verilebilir.” der.⁵⁶

İbn Rüşd’e göre imgelemin nesnelere, maddeye bağımlı olan kavramlardır. İmgelem gücü duyuların tek tek algıladığı suretleri dış dünyada bulunması mümkün olmayan bir biçimde bir araya getirebilir. Örneğin, kanatlı bir at düşünebilir. Ona göre imgelemin bilgisiyle yetinmek sıradan insanlar için söz konusudur.⁵⁷

Hayvanlarda da imgelem gücü vardır. Bu güç sayesinde hayvanlar örneğin kurdun koyuna göre düşman olduğuna, koyunun ise dost olduğuna hükmedebilirler. Dolayısıyla hayvanlar için onların anlamaları duyu ve imgeleriyle sınırlıdır denilebilir. Buna karşın insan bunlardan başka akla da sahiptir. Anımsama yetisi, imgelerin depolandığı yerdir ve beynin arka tarafında bulunur.⁵⁸

İbn Rüşd görüşlerini şu ifadelerle sürdürmektedir; “Varlıklar üzerinden düşünmek, sanattan sanatçıyı daha iyi kavramak, akıl etmek şeriatın farz kıldığını birtakım naslarla ortaya koyan İbn Rüşd, bunları bilebilmenin yolu olarak akıl yürütmeyi öne atmaktadır. Hatta bu konuda bilinenden bilinmeyene gitme metodunu ele alacak ki buda kıyasla mümkün olmaktadır. Kıyas malumdan yani bilinenden, meçhulü yani bilinmeyeni ortaya koymaya yaramaktadır. Akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmemiz farzdır.”⁵⁹ Ona göre aklın eylemi, tümel kavramları ve özleri idrak etmekten ibarettir. Aklın bilme eylemi soyutlama, birleştirme ve yargıya varma üzere üç aşamadan oluşmaktadır. Biz bir bilgi nesnesini algıladığımızda onu maddeden soyutlarız; sonra onu başka algılarımızla birleştiririz; son olarak ta nesne veya olay hakkında doğru veya yanlış bir yargıya varırız.

⁵⁶ Bayar Bravo, s. 163-172.

⁵⁷ Bayar Bravo, s. 163-172.

⁵⁸ Bayar Bravo, s. 163-172.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşf an minhaci’l-edil*, s. 77.

2.2. ŞERİATLA FELSEFENİN USÛLÜ ARASINDAKİ UYGUNLUK

İbn Rüşd'e göre felsefenin, şeriat bakımından kabul edilebilir bir etkinlik olmaktan öte zorunlu (vacib) olan bir etkinliktir. Felsefe şeriatın tebliğine aykırı hiçbir unsur içermez. İkisi de haktır. Hak hakka aykırı düşmez, tersine ona uygun düşer ve onu teyit eder. İbn Rüşd şöyle der: "Bundan açıkça anlaşılmalıdır ki, öncekilerin kitaplarını gözden geçirmek şer'an vaciptir; çünkü onların kitaplarındaki amaç, dinin bizi yönelttiği amacın aynıdır. Bu kitapları okumaya ehil olan birini okumaktan alı koyan bir insan iki işi birleştirmiş olur: Birincisi fitrat zekâsı, ikincisi şer'i adalettir. O bu ikisini yani ilmi ve ahlaki fazileti birbiriyle birleştirmiştir. Neticede bu kişi insanları, dinin Allah'ı bilmeye çağırdığı kapıdan çevirmiştir; bu kapı, onu gerçek anlamda bilmeye götüren bakış kapısıdır. Bu ise, bilgisizliğin sonucudur ve Allah'tan uzaklaşmaktır." Yine o şunları söyler: "Ruh, bu şeriatın kötilediği bozguncu istekler ve yanıltıcı inançlardan olup, üzüntü ve acı vermeye yöneliktir. Bundan da önce, kendini felsefeci sayan birinin ruha sunduğu şey daha kötüdür ve üzüntü vericidir. Çünkü dostun, güvenilir birinin verdiği üzüntü ve eziyet, düşmanın verdiği üzüntüden ve eziyetten daha şiddetlidir. Burada şunu söylemek istiyorum: Hikmet, şeriatın arkadaşı ve sütkız kardeşidir. Hikmet ehli birinin kötülüğü hikmet ve din-arasında düşmanlık ve kötülükten meydana gelen eziyetten daha şiddetlidir. Hikmet ve şeriat karakteri bakımından aynı tabanlıdır, özleri ve amaçları yönünden birbirinin dostudur ve bir birine severler.⁶⁰ Bütün felsefe anlayışında olduğu gibi ilimler nazariyesinde de rasyonalist bir çizgide olan İbn Rüşd, hakikate giden yolda şeriatle felsefeyi sütkardeş olarak görmekte ve mantığa önem vermektedir. İbn Rüşd için akıl, kanıtlanmış felsefi bilgi, iman da dini gerçeklerin kabulü ile birleşmekte veya aynı şey olmaktadır. İbn Rüşd'e göre, her ne kadar din ile felsefenin amaçları ve anlayış metotları aynı değilse de, doğru inançları açısından din, felsefenin sahası içinde bulunmaktadır.

Din felsefe arasındaki uyuşmayı temellendirmeye çalışırken sık sık şeriatı ön plana alan İbn Rüşd, kıyasın en mükemmel düşünce biçimi olduğunu belirterek bu yolla "burhan"a ulaşılacağını düşünmektedir. O'na göre şeriat Allah Teâlâ'yı ve diğer varlıkları burhan ile bilmeyi ve tanımayı teşvik etmiştir. Allah Teâlâ'yı ve diğer varlıkları burhan ile bilmek isteyen kimseler için en iyi hareket tarzı veya zaruri

⁶⁰ El-Behiy, s. 260-261.

davranış şekli, önceden, burhanın nevilerini, şeriatlarını ve burhani bir kıyasın, cedeli, hatabi ve mugalati bir kıyastan ne ile ayırt edildiğini öğrenmektir.⁶¹

Şeriatın emirleri varlığı araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Bu noktada araştırma yapmak için, düşünmek için akli kullanmak için kıyas ve diğer düşünme metotların zorunlu bilinmesi gerekmektedir. Varlıklar üzerinde düşünme dini bir gereklilikse kıyası bilmekte farz olma hükmündedir. İslam dininin yapısında vücut bulan İslam fıkhı ve İslam hukuku dört delil (*edille'i erbaa*) olarak binen dört ana kaynaktan beslenir: Kur'an, Sünnet, İcmaa, Kıyas. İbn Rüşd bütün bu unsurları ele almakla beraber kıyasa özel bir önem vermiştir. Çünkü felsefesinin temelinde akıl yürütme vardır.

İbn Rüşd'e göre insanın yaşama süresi düşünüldüğünde bir insanın ömründe bütün ilimleri tek başına ortaya koyması imkânsızdır. Bu şekilde düşünüldüğünde ilim adına hiçbir yol katledilemez. Bunun için İslam'dan önceki düşünürlerin ilimlerinden faydalanmak gerekmektedir. İbn Rüşd bu durumu "şu halde yürüdüğümüz yolda, bizden öncekilerin bu konuda söylediklerinden faydalanmamız ve yardımlarına başvurmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır. "Başka" ve "öncekiler" dediğimiz kimselerle aynı dinde olmamızla olmamamız eşittir. Zira tezkiyenin (yani kesilen hayvanın temiz olmasının) sıhhatini sağlayan (ve bıçak adı verilen) aletin, bizimle aynı dinde bulunan kimseler tarafından yapılması ile başka dinde bulunan kimseler tarafından yapılmış olması arasında fark yoktur."⁶² şeklinde değerlendirmektedir. İbn Rüşd; eskiler bir diğer ifadeyle öncekilerden kast ettiği şey İslamiyet'ten önceki mevcut düşünce sistemidir ve önceki filozoflardır, bunlarında başında Yunan filozoflarından Aristoteles, Platon ve diğerleri gelmektedir.

Akıl-inanç arasındaki münasebeti rasyonalist bir temle dayandırarak izah eden İbn Rüşd'e göre; bu konuda (akli kıyaslar konusunda) ihtiyaç duyulan her türlü düşünce eskiler tarafından mükemmel bir şekilde bulunmuş ve işlenmiştir. Düşünen insanlara düşen görev önceki filozofların eserlerini iyi incelemek bu eserlerde bulunan doğruları almak yanlışlara da dikkati çekmektir. İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü bu düşünce özgünlükten yoksun olan bir düşüncedir. Yunan felsefesinde olduğu gibi felsefesi ontolojik temele dayanan İbn Rüşd'e göre, sanatkârı bilmenin yolu sanatı bilmekten geçer. Sanatı bilmenin yolu da burhan ve akli kıyas yolunu kullanmaktan geçer.

⁶¹ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 77.

⁶² İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 81.

O'na göre bütün ilimleri elde etmek hiç kimse için mümkün değildir; bilim süreklilik göstermezse ilerleyemez. Bu gün fizik ve diğer ilimlerde gelinen nokta birkaç yılın birikimi değildir. Bu yüzden bir ilimin varlığı o ilmi araştıran kişinin varlığına bağlı değildir. Bu bir bayraktır birileri taşır diğerlerine devreder. İbn Rüşd ilimlerin bu özelliğini ele alırken batı kültüründen etkilenmesinin meşruluğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Rüşd, vahyi hariç tutarak süre gelen diğer bütün ilimlerin birikerek ilerlediğini kaydetmektedir. Bizden önce gelip geçmiş olan eski kavimlerin ve milletlerin, varlıklar üzerindeki düşüncelerini ve burhanın şartlarının gerektirdiğine göre mevcudat üzerinde yapmış oldukları itibarları, yani kıyas ve istidlalleri göz önünde bulundurarak, onların bu konuda söylemiş ve eserlerinde yazmış oldukları sözleri tetkik etmemiz üzerimize vaciptir.⁶³

İbn Rüşd'e göre felsefe ve Allah Teâlâ'yı tanımak; eski filozofların eserlerini mütalaa etmek dini bir gerekliliktir. O'na göre şu hususa dikkat etmek gerekmektedir: "Bu eserler inceleme ve açıklama yetkinliğinde olmak için ya doğuştan zeki olunmalıdır ya da şeriatın istediği adalete, dürüstlüğe ve ahlaka sahip olunmalıdır. Bu özelliklere sahip olup bu kapıyı aralamak isteyenlere destek olunmalıdır yoksa hakka giden yol tıkanmış olur."

Şeriatla felsefenin usulü arasındaki uygunluk; felsefe ile şeriat arasındaki uygunluğa dikkat çeken İbn Rüşd, felsefi konuları inceleyenler arasında sapıklığa ve yanlış düşüncelerin olduğunu belirterek bu kişiler delaletle düştüler, diye felsefi konuların incelenmesinin terk edilmesini gerektirmez. Yolunu şaşırarak, sapıklığa düşenler ya yeterince zeki değildirler, ya eserleri doğru anlamak için rehberleri yoklardır, ya da bu iki özellik birden onlarda mevcuttur. Doktorun verdiği ilacı yanlış kullanan bir hasta iyileşemeyeceği gibi bu durumda ilacı ve doktoru sorumlu tutması da abestir. Bu yüzden felsefi düşünceleri, hakikatleri, onu yanlış yorumlayanlar yüzünde yabana atmak absürddür. Daha açıkçası biz diyoruz ki: Felsefe okumaları ve bu konuda araştırmalara dalmaları sebebiyle sapık hale geldikleri zannolunan birtakım aşağılık insan grupları, vardır diye felsefe okuma ehliyetine ve selahiyetine sahip olan şahısları, hikmete dair yazılan eserler tetkik etmekten men edenin misali, (uzun süre susuz kaldıkları için) kendilerine verilen su boğazlarına durdu da, böylece bir çok kimse öldü gerekçesiyle, susuzluktan ölene kadar susuz bir kimseyi tatlı ve soğuk su içmekten men eden

⁶³İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 83.

kimsenin hali gibidir. Şüphe yok ki, suyun boğazda durması sebebiyle vukua gelen ölüm arızidir, susuzluktan ölmek ise zati ve zaruri bir husustur.⁶⁴

İnsanların tabiatı tasdik etmede bir birinden üstün ve farklı olduğuna inanan İbn Rüşd, bu farklılığı burhanla tasdik, cedeli sözlerle tasdik ve hatabi sözlerle tasdik şeklinde ayırır. Bunun nedeni olarak ta şerait tarafından bu üç yolla insanların davet edilmiştir. Biz Müslümanlar topluluğu olarak, kesinlikle biliriz ki, delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı (hakiki felsefe) şeraitin getirdiğine (hükümlere ve tebliği) aykırı düşecek bir netice meydana getirmez. Çünkü (şariat da haktır hikmet dediğimiz felsefe de haktır ve) hak hakka zıt olmaz. Bilakis hak olan bir şey, hak olan diğer bir şeye uygun olur, ona (ve doğruluğuna delillik ve) şahitlik eder.⁶⁵

Varlıkları izah ederken şeriatta yer almayan ya da farklı yani beklenenin dışında uygunluk, beklenenin dışında bir yaklaşım söz konusu ise burada fıkhi kıyaslar ve tev'iller devreye girmelidir. Burada şunu belirtmekte yarar vardır: Pozitif bilimlerdeki her yeniliği ve gelişmeyi Kur'an naslarına dayandırmak, Kur'an buna yer vermişti gibi beyanlarda bulunmak yanlıştır. Çünkü bu gün bilimsel geçerliliği olan bir gelişmenin zaman içerisinde geçerliliği kaybolursa bu sefer dayandırılan nasların durumu da tehlikeye girecektir. Bu yüzden Kur'an ayetlerinin tev'iller çok hassas yapılmalıdır.

Akıl ve Nakil arasındaki uygunluk hususunda İbn Rüşd, şu açıklamalarda bulunmaktadır: "Bir fıkıh âlimi, şer'i hükümlerin pek çoğunda bunu (ve bu manada tev'vil) yaptığına göre, elinde burhan ve delil bulunan bir şahsın (ve hâkimin) aynı şeyi yapması çok daha münasip olur. Şüphe yok ki, fakihin elinde olan sadece zanni bir kıyastır. Hâlbuki arifin (ve hâkimin) elinde yakini ve kat'i kıyas vardır. Biz kesinlikle şuna inanıyoruz: Burhanla ulaşılan ve elde edilen bir neticeye, şeriatın zahiri ve görünüşü muhalif düşerse, bu neviden olan zahiri (hükümler ve meseleler), Arapça'daki tev'vil kaidelerine göre yapılacak bir tev'vili ve yorumlama tarzını kabul eder. Bu önermede, yani temel hükümde hiçbir Müslüman şüphe etmez, herhangi bir mümin bu konuda şekke düşmez. Bu manayı kavramak için çaba harcayan, bu yolda tecrübeler yapan ve ma'kul ile menkulü (akla uygun olanla nassa uygun olanı) te'lif etmek gayesiyle bu maksada yönelen bir kimsenin bu husustaki yakini ve kesin bilgisi artar da artar.⁶⁶ Şeriatın lafızlarının tamamını zahiri manada anlamak zaruri değildir. Aynı

⁶⁴ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 85.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 87.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 88.

şekilde nasların hepsinin te'vil sureti ile zahiri manalarının dışına çıkarmak da olmaz. Ayet ve hadislerin tümünü zahiri manada anlamak mümkün olmadığı gibi hepsini te'vil ederek zahiri mananın dışına çıkarmak da imkân dâhilinde değildir.⁶⁷

İbn Rüşd şeriatı akli melekelerle oturturken bu sahada ilk değildir. Ondan önce akli kıstas kabul eden şeriatın yorumlamasında akla itimat eden mutezile vardır. Mu'tezile, tanrını adilliği konusunda tezleri Kur'an ayetlerine dayandırarak savunmuşlardır. Tanrı adildir, haksızlık yapmaz, insanlar kendi kendilerine haksızlık ederler, tanrı adil olduğuna göre insanlar da özgürdür. Eğer insan özgür olmaza bu dünyada yaptığı eylemlerden ötürü öbür dünyada hesaba çekilmezdi. Mutezileye göre tanrı akıl ve hikmet sahibi bir varlıktır. Bu akıl sahibi olma vasfı Kur'an'da da geçmektedir. Dolayısıyla evrenin yaratılışında ve insanın meydana getirilmesinde bir amaç ve hikmet vardır. Evrende işleyen kanun ve düzen Tanrının bilgili iradesinin bir ürünüdür.

Mutezileye göre iman, sadece dille ikrar, kalple tasdikten ibaret olamaz. Fiil imanın bir parçasıdır. Müminin, öbür dünyada kendisine vaat edilmiş olan mükâfata erişmesi, cezadan kaçması için, imanın fiilleriyle göstermesi gerekir.⁶⁸ Mutezileler İslam dogmatigi üzerinde akla dayanan muhakemelere girişmişler ve bu konuda eleştiri almışlardır.

Mutezileye tepki olarak Eşari ortaya çıkmıştır. Eşari her şeyden önce ve derinde Mu'tezile'nin bütün tezlerinde yönettiği görülen "Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğu, dolayısıyla her türlü tanrısal-metafizik hakikatin insan akliyle açıklamasının yapılabileceği" an fikrine bir tepkidir.⁶⁹ Eşari insan özgürlüğü konusunda "insan özgürdür" diyen mutezile ile "insanın fiillerinde özgür ve yaratıcı olmadığını" belirten Cebriye arasında orta yolu tercih etmektedir. Eşarinin görüşü, Mutezile ile Cebriye görüşü arasında uzlaştırmacı bir karakter taşımaktadır.

Eşari insanların fiillerin yaratılması kudretini Tanrı'ya vermekte, insanın ise bu fiillerini "kesb" ettiğinden söz etmektedir. Mutezileye karşı olarak, insanın elinden fiillerini yaratma gücünü almakta onu Tanrı'ya yerleştirmekte "cabriya" ye karşı olarak ta insanın fiillerini ve onların sonuçlarını kazanmakta belli bir payı olduğunu ileri

⁶⁷ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 89.

⁶⁸ Arslan, s. 253.

⁶⁹ Arslan, s. 264-265.

sürmektedir.⁷⁰ İslam teolojik düşüncesi tarihinde bir birine karşıt görüşler arasında bir yerde yer almak, onları uzlaştırmak, bağdaştırmak gibi bir amaç peşinde koşan Eşari'de Tanrının hakkı tanrıya, insanın hakkı insana verilir; ancak burada Tanrı daha büyük bir pay sahibidir. Tanrı her konuda mutlaktır.

Eşarinin akılcılığı sınır tanımayan bir akılcılık değildir. Tam tersine sınır tanıyan bir akılcılıktır. Bu akılcılık, Tanrının bazı işlerinin akılla açıklamaları verilebilir bir karakterde olduğunu kabul eder. Bununla birlikte akli Vahy'in bütünü temel dini hakikatler söz konusu olduğunda Mu'tezile gibi mutlak bir ölçüt olarak almaktan kaçınır. Bundan dolayı zorunlu olduğunu gördüğü yerlerde, aklın temel sorusu olan "nasıl" sorusunu sormaktan vazgeçerek, iman etmesini ve Vahy'in önünde eğilmesini ister.⁷¹

Vahyi felsefenin sütkardeşi olarak gören İbn Rüşd'e göre; din felsefeyi dışarıda bırakan değil, aksine içine alan bir kurumdur. Her peygamberi aynı zamanda bir filozof olarak gören İbn Rüşd, felsefe ile İslam vahyinin bir ve aynı gerçeğin ayrı düzenlerden doğru bilgileri alarak birbirleri ile birebir, bir tekabül ve örtüşme içinde olduklarını savunur. Meşşai felsefesinin esasları ile İslami akidelerin esas itibariyle yekdiğerine muvafık ve mutabık olduğunu müdafaa eden İbn Rüşd'e göre din umumi, felsefe hususi bir yoldur, bu nitelikleriyle yekdiğerini tamamlarlar.⁷²

Şeraitin yolu felsefi usule uygundur diyen İbn Rüşd, felsefe yolunda hata edenlerin, sapanların ve azanların sorumluluğu kendilerine aittir. Bunlar felsefeyi bağlamaz. Fıkıhçıların amel bakımından hatalı olmaları fikhen batıl olmasını gerektirmediği gibi, bazı filozofların yanlış yolda olmaları da felsefenin esas itibariyle yanlış olduğunu göstermez. Felsefe akıl, mantık ve delille hak ve hakikati bulmak ve haber vermektir.⁷³ Mutezile ve Eşarilerin yaptıkları te'villerin mahiyetlerinden bahseden İbn Rüşd, felsefe adına hareket eden bazı kimselerin te'vil yolunda şeriata soktukları fasid fikirlerde ve batıl itikatlardan son derece elem ve keder duyduğunu ifade ettikten sonra; "Felsefe ile şariat arkadaş ve öz kardeşlerdir. Yaratılışları, varoluşları ve özleri itibariyle birbirini severler. Birbirini seven bu iki kardeşin arasına fitne ve fesad sokarak

⁷⁰ Arslan, s. 272.

⁷¹ Arslan, s. 276.

⁷² Uluğ, s. 228 .

⁷³ Uluğ, s. 229.

yekdiğerine düşman haline getirenler her ikisine de kötülük yapmış olurlar” demektedir.⁷⁴

İbn Rüşd’de felsefe ile din birbirine düşman olmaları şöyle dursun, birbirini tamamlayan iki sütkardeştir. Vahiy için felsefeyi gerekli hatta zorunlu gören İbn Rüşd’e göre vahyin özünü en iyi anlatabilecek olan yalnızca filozoflardır. Vahyin tamamen akli yani felsefi bir yapıda olduğunu, dolayısıyla onun içeriğine felsefe aracılığıyla erişilebileceğini savunacaktır.⁷⁵ Ona göre felsefi ilahiyat sadece mümkün değil aynı zamanda zorunludur. Filozoflar dinin teorik ve pratik otoritesini kuvvetlendirmek için katkıda bulunurlar.

⁷⁴ Uluğ, s. 230 .

⁷⁵ Arslan, s. 364.

2.3. GAZZALİ'NİN TEHAFÜTÜNE TEHAFÜT

Gazzali'nin felsefeye olan bakış açısının değerlendirildiği *Filozofların Tutarsızlığı* (*tehafüt-el felasife*) adlı eserine karşılık, İbn Rüşd yaklaşık bir yüzyıl sonra cevap niteliğini taşıyan “*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*” (*Tehafüt-et tehafüt*) adlı eseri yazarak yayınlamıştır.

Gazali, *Tehafüt-El Felasife* adlı eserinin yazılış amacının; filozofların tehafütlerini (tutarsızlıklarını) göstermek, görüşlerinin çelişkiliğini, şaşırma ve aldatmacalarının belirtmek olduğunu zikretmiştir. O, bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır; “Bu budalaların üzerinde ahmaklığın bu denli derin olduğunu görünce; eski filozofları reddetmek, onların inançlarını tutarsızlıklarını, ilahiyatla ilgili hususlarda sözlerinin çelişmesini açıklamak ve mezheplerinin gizliliklerini ve kötülüklerini ortaya çıkarmak için bu kitabı yazmaya koyuldum.”⁷⁶ Kitabının yazmasındaki maksadı filozofların çelişkilerini ortaya koymak, onlara karşı hüsnü zan besleyen ve onların çelişkiden uzak olduklarını sananları uyarmak olduğunu ifade eden Gazzali hakikati; gerçeği bilmek, bildirmek, kendisinin de bir hakikat arayıcısı olduğunu belirtmektedir.

Gazzali, küfür inancını güzel gören, haktan ayrılıp batıla saplanan, bir taklitten diğer bir taklide geçme saçmalığını gösteren filozofların asıl amacını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre filozofların düştükleri delaletle bakıldığında avamdan budalalar bile bu düşüklüğün rezaletinden uzaktırlar. Alışkanlıkları bozmak ve doğru yola iletmek, alışkanlığı olmayanı eğitmekten daha zordur. Bu durumu Gazzali “körlük selamete şaşkı bakmaktan daha yakındır” sözü ile özetlemektedir.

Gazali *Tehafüt El-Felasife* kitabının mukaddimesinde; filozofların kendi aralarında tutarsız olduklarını ve ihtilafa düştüklerini belirtmektedir. Filozofların verdikleri hükümlerin zan ve tahminlere dayandığını ve hatta yaptıkları tercümelerin bile eksik ve yanlış yapıldığını (bu tercüme edilen eserlerin başında Yunan filozoflarının eserleri özellikle Aristoteles'in eserleri başta gelmektedir), bunun yanında filozoflarla diğer fırkalar arasındaki ihtilafın üç kısım olduğunu ifade etmektedir. Bu ihtilaflardan birincisi, Âlemin sani'ine cevher adını vermeleridir; oysa Allah bu cevher diye nitelendirilen şeyden münezzeh ve yücedir. İkinci ihtilaf, dini esaslarla çatışma konusudur. Dini esasları bırakmak ve bu dini esaslar dışında dinini açıklamak zararlı

⁷⁶ Ebu Hamid Muhammed İbn Muhammed el-Ğazzali Gazali, *Tehafüt El-Felasife*, (Çev. Bekir Karlığa) Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s.2.

olduğuna inanan Gazali, bu durumu Şu Şekilde zetlemektedir. “Şeriat, (Şeriat) yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı; Şeriat (Şeriat yoluyla) darbe vurmak isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim akıllı dıŐman cahil dosttan daha hayırlıdır denilmiştir.”⁷⁷ Üçüncü ihtilaf ise, o konuda tartıŐmanın dini kaidelerden bir kaideyi ilgilendirdiği husustur. Bu, âlemin hadis olması, sani’in sıfatları, bedenlerin haŐrının açıklanması konularında söz söylemek gibidir. Onlar bütün bunları inkâr etmişlerdir.⁷⁸ İlahi ilimleri anlamak için mantığı öne almanın öncelikli olmasını gerektiğini belirten filozoflar bu görüşlerinden de Gazzali’den eleştiri almışlardır. Gazzali’ye göre ilahi ilimleri anlamak için nazari ilimlerin zorunluluğu yoktur.

Filozofların görüşlerinin çeliŐik olduğunu göstermek için kaleme aldığı bu eserde Gazali, filozofları daha çok metafiziğe ilişkin görüşlerinin dini ilkelerle örtüŐmediđi gerekçesiyle eleştirmiştir. Ona göre eleŐtirisinin amacı da hakikati bilebilmek ve anlatabilmektir. Gazali bunu yaparken, metafizik önermelerin bilgi değerini analiz ederek bunların ispat açısından dinin önermelerinden daha güçlü olmadığını, felsefi anlayıŐın gereklerini dikkate alarak ileri sürmüştür. Gazzali’nin bu tutumu, belki de tahafütünü felsefi olmaya taşıyan önemli bir ayrıntıdır.⁷⁹ Filozofları yirmi meselede eleştirmektedir. Birinci mesele; filozofları âlemin ezeli oluşu konusundaki görüşlerinin iptaline dairdir. İkinci mesele; Filozofların âlemin ebedi oluşu konusundaki mezheplerinin iptaline dairdir. Üçüncü mesele; filozofların “Allah, âlemin sani’dir ve alem Allah’ın sun’u (yapısı) dur” sözlerindeki aldatmanın beyanına dairdir. Dördüncü mes’ele; Filozofların sani’i isbattan aciz bırakılmalarına dairdir. Beşinci mes’ele; Filozofların iki tanrının varlığının müstahil oluşu konusunda delil getirmekten aciz bırakılmalarına dairdir. Altıncı mes’ele; filozofların sıfatların reddi konusundaki mezheplerinin iptaline dairdir. Yedinci mes’ele; filozofların “Evvelin zatı cins ve fasıl diye bölümlenmez” sözlerinin iptaline dairdir. Sekizinci mes’ele; Filozofların “Evvel mahiyetsiz ve basit bir varlıktır.” sözlerinin iptaline dairdir. Dokuzuncu mes’ele; filozofların, Evvelin, cisim olmadığını açıklamaktan aciz bırakılmalarına dairdir. Onuncu mes’ele; Filozoflara dehr ve san’inin reddini söylemenin lazım olduğunun açıklanmasına dairdir. On birinci mes’ele; Filozofların “Evvel gayrini bilmez.”

⁷⁷ Gazzali, *Tehafüt El – Felasife*, s.8.

⁷⁸ Gazzali, *Tehafüt El – Felasife*, s.9.

⁷⁹ İbrahim Hakkı Aydın, *Tehafüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, Erzurum 2006, s. 66.

sözlerinde aciz bırakılmalarına dairdir. On ikinci mes'ele; filozofları “Evvel zatını bilmez.” sözlerinin iptaline dairdir. On üçüncü mes'ele; Filozofları “Evvel cüz'ileri bilmez.” sözlerinin iptaline dairdir. On dördüncü mes'ele; Filozofların “gök, irade ile hareket eden bir canlıdır.” sözlerine dairdir. On beşinci mes'ele; Filozofları, göğü hareket ettiren maksat konusunda zikrettiklerinin iptaline dairdir. On altıncı mes'ele; Filozofların göklerin ruhlarının bütün cüz'ileri bildiği hususundaki sözlerinin iptaline dairdir. On yedinci mes'ele; Filozofların, adetlerin yırtılmasının müstahil olduğu konusundaki sözlerinin iptaline dairdir. On sekizinci mes'ele; filozofların “insan nefsi kendiliğinden kaim bir cevherdir, cisim ve araz değildir.” sözlerine dairdir. On dokuzuncu mes'ele; filozofların beşer ruhlarının yok olmasının müstahil olduğu konusundaki sözlerinin iptaline dairdir. Yirminci mes'ele; filozofların, cesetlerin haşrini, cennet ve cehennemde cismani zevkler ve acılar duymayı inkâr etmelerinin iptaline dairdir.⁸⁰

Özellikle Gazzali'nin *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserini yazmasındaki amacı, felsefeye zarar vermek, felsefi hareketin önünü kesmek gibi bir düşüncesi olmadığını ifade etmeliyiz. Onun filozoflara karşı getirmiş olduğu eleştiriler, gerek art niyetli kişiler, gerekse konuya vakıf olamayanların yaklaşımı ile filozofların düşüncelerine değil de doğrudan felsefeye yapıldığı sanısı oluşmuştur. Bunun sonucunda da felsefenin yabancı, bid'at, dine ve pratik hayata katkısı olmayan, faydasız hatta zararlı, insanı dini olumsuzluklara sevk eden bir eylem ürünü olduğu düşüncesi taraftar bulmuştur. Bunun bir sonucu olarak da İslam medeniyetini daha çok tefsir, hadis gibi yoğun bir şekilde nakle dayalı ilimlerle, ziraat, ticaret, tıp gibi yararı doğrudan fark edilen pratik ilimler yönlendirip şekillendirmiştir. Bu durum entelektüel anlayışların gelişimini bir hayli yavaşlatmıştır. Bazı çevrelerin bu durumu felsefeye vurulan bir darbe olarak değerlendirmiş olmaları da ayrı bir gerekçedir. Bu değerlendirme belli oranda başarılı olmuş, İslam dünyasında özellikle on ikinci yüzyıldan sonra felsefeye tereddütle yaklaşılmasına yol açmıştır. Hatta felsefenin zaman zaman dışlandığı da bir vakıa olmuştur.⁸¹

Katı söylemler ve dinsel argümanlarla felsefeyi mahkum etmeye çalışan dini kesin kurullarla felsefeye egemen kılan Gazzali'nin karşısında XII. yüzyılda felsefe ve felsefi

⁸⁰ Gazzali, *Tehafüt El – Felasife*, s. 15-16.

⁸¹ İbrahim Hakkı Aydın, s. 70.

bilimleri, “*Tehafüt et-Tehafüt*” adlı yapıtıyla savunmaya eğilen İbn Rüşd Felsefesinin başında sonuna kadar egemen olan görüş din ve felsefenin birbirinden ayrılmaz hakikat unsurları olduğu görüşüdür. Gazalinin filozoflara getirdiği eleştirileri soru cevap mahiyetinde açıklayan İbn Rüşd Gazzali’nin âlemin kıdemi ve ezeliyeti, Allah’ın cüzziyatı bilmez demeleri ve cesetlerin haşri ile ahiret halleri konusundaki nasları tevil etmeleri hususlarını tekfir ettiğini beyan etmektedir. İbn Rüşd, bu konuda Gazalinin tekfiri kesin olmayıp ihtimal halinde olduğunu beyan ettiğini dile getirmektedir. Ayrıca İbn Rüşd, tevili âlimin bir vasfı olarak gerekli kılmaktadır. Halk için Kur’an ayetlerinin sadece inanç boyutu olduğunu oysa âlim için burhan cihetinde araştırma olduğunu belirtmektedir. Delillerin zorunlu olarak var olduğunu belirten İbn Rüşd âlimin imanının burhana ve delile dayalı olduğunu belirterek bu durumun hâsıl olması için tevilin şart olduğunu belirtmektedir. O, *Tehafüt et-Tehafüt* adlı eserinde de bu olguları ön planda tutmuştur. İlk olarak Gazzali’nin filozoflara yönelttiği âlemin öncesizliği hakkındaki görüşlerini ele alan İbn Rüşd, âlem ile Allah arasında zaman bakımında bir önceliğin bulunmadığını ve âlemin hadis olmayıp kadim olduğu iddia etmektedir. İbn Rüşd âlemin ezeli oluşunu zihinsel olarak ortaya koymaktadır. O’na göre eğer fail neden fiili sonradan gerçekleştirirse bu ondan bir eksiklik, zira bu durum bir öğretmenin öğretmenlik yapmazken öğretmenlik yapmaya başlaması gibi bir durum olur. Eğer âlemin hadis olduğunu iddia edersek, eğer tanrı bir fiil yapmaya sonradan karar vermişse bu fiili yaptıktan sonra bu isteği son bulur, bu da tanrı için bir eksiklik.” Failin fiili işlediği anda, sonradan var edilen esere nazaran durumu, fiilin henüz bulunmadığı andaki durumunun aynı olduğunu kabul etmek mümkün değildir. O halde yeni bir durumun ya da daha önce bulunmayan bir ilişkinin varlığı zorunludur. Bunun ise ya fa’ilde, ya eserde, ya da her ikisinde birden bulunması zorunludur. Bu durumda eğer biz her yeni bir durum için bir fa’ilin bulunmasını kesinlikle zorunlu görürsek, ya bu yeni durumun fa’ile gereksinim duyması zorunlu olur ki, bu durumda sözü edilen fa’il ilk fail olmadığı gibi, onun kendiliğinde fiilini meydana getirme gücü de bulunmayıp bir başkasına gereksinme duyar; ya da fiilin koşulu olan durumun fa’ili, fiilin fa’ili ile aynı olur ki bu durumda da var sayılan bu fiil ilk olarak ondan çıkmış olmayıp eserin koşulu olan bu durumla ilgili fa’ilin fiili onun, eseri ortaya çıkaran fiilinden önce gelir. Görüldüğü gibi, bu fa’illerde bir var ediciye gereksinme duymayan bazı sonradan olma durumların varlığı mümkün görülmedikçe, bu zorunlu olarak ortaya

çıkan bir sonuçtur.”⁸² İbn Rüşd’e göre âlemin varlığını zaman içinde olmayıp zamanla beraberdir. Alem zaman olmaksızın Allah (c.c) tarafından yaratılmıştır. Zamanın zaman içerisinde bir başlangıcı olmadığını zamanda âlem gibi kadimdir. Eğer zamanın bir başlangıcı bulunsaydı, o başlangıçtan önce de bir zamanın bulunması gerekirdi. Çünkü bir şeye başlangıç tayin etmek, ancak zaman içerisinde olur. Zamanın zaman içerisinde kesintisiz olup bir başlangıcının bulunmadığını belirten İbn Rüşd bu görüşünü; “O Allah ki, yeri ve semaları altı günde yarattı ve arşı su üstünde idi.”(Hüd: 11/7) Ayeti ile desteklemektedir. İbn Rüşd’ün, *Tehafüt et-Tehafüt* adlı eserinin kaleme alınış amacı, Gazzali’nin ortaya koyduğu felsefe-din arasındaki uçurumu kapatmaya çalışmaktadır. O bunu yaparken akli ön plana almaktadır. Hatta ona göre Gazali hem aklın bilgi için yetersiz olduğunu söylüyor hem de mantığa başvuruyor bu açık bir çelişkidir.

İbn Rüşd’e göre “Allah sadece cüz’ileri bilir.” fikrini Gazzali’nin felasifeye mal etmesi doğru değildir. Hele bu yüzden onları tekfir etmesi hiç doğru değildir.⁸³ Bütün bunlara ilaveten: “Meşşai filozofları derler ki: Mukaddes ve müteal olan Allah esas itibarıyla cüziyatı bilmez.” sözünü söylerken ve bunu onlara nispet ederken Gazzali hataya düşmüştür. Gazzali’nin iddiasının tam tersine Meşşai filozofları şöyle der: “Yüce Allah, cüziyatı bilir; fakat onun cüziyatı bilmesi bizim cüziyatı bilmemiz cinsinden değildir. Bunun sebebi de şudur: Bizim cüziyat hakkındaki bilgimiz, eşyanın ma’lulu ve neticesidir. Onun için de bilgimiz, bilinen şeyin hudusu ile hadistir, onun değişmesi ile de değişir. Hak Subhanehu ve Teala Hazretleri’nin varlık hakkındaki bilgisi bunun tam tersidir. Zira Allah’ın ilmi, mevcut denilen malumun illeti ve sebebidir.” Bu duruma göre iki ilimden birini diğerine benzetenler, yekdiğerine zıt olan şeylerin zatlarnı ve özelliklerini bir saymış olurlar. Bu ise bilgisizlikteki derecenin son merhalesidir.⁸⁴

⁸² İbn Rüşd, *Tehafüt et – Tehafüt*, (Çev.Kemal Işık – Mehmet Dağ) Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s.19-20.

⁸³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, (5. Baskı), İstanbul 1996, s. 142.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Fasl’ul Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 95.

2.4. ŞERİATIN ÜÇ ESASI VE BUNLARA İMAN

İbn Rüşd, burada küfür ve iman arasındaki çizgiyi ortaya koymaktadır. Bu üç esas Allah'ın varlığını, peygamberlik müessesini, ahiret gününe iman olarak ele almaktadır. Bu hususlara üçüncü bölümde geniş yer ayrılacağından burada fazla üstünde durulmayacaktır. Bunlardan birine şüphe ile bakmak ya da kabul etmemek direk küfürdür. Her insan bunu bilmekle mükelleftir. Peygamber Aleyhisselam: “La ilahe illallah deyip, bana iman edinceye kadar insanlarla savaş yapmakla emr olundum.” buyurmuşlardır. Bununla “imanları, inanmanın üç yolundan hangi yoluna rastlarsa rastlasın fark etmez.” manasını kasd etmişlerdir.⁸⁵

İbn Rüşd'e göre burhan ehli olanlar nasları tevil etmeleri farzdır. Eğer bundan kaçınırlarsa bu küfür olur. İbn Rüşd, halk seviyesi ile kabiliyetli istidatlı ehliyetli, zeki ilim ve fikir adamlarını birbirinden ayırtmaktadır. İlim ve fikir adamlarının açıktan ve doğrudan anladıkları müşkil meselelerin halka misal ve mesellerle anlatıldığında kani olduğu için İbn Rüşd ehli temsil denilen filozoflar grubuna dâhil bulunmaktadır.

İlim ehlinde olmayanlara gelince, o gibiler için lüzumlu ve zaruri olan, ahiretle ilgili zahiri nasları zahiri manaya almak ve bu manada anlamaktır. Küfür sonucuna sevk ettiği için o gibiler hakkında bu nevi nasların te'vili küfürdür. Bunun içindir ki, bir kimse, farz olan sınıftan ise te'vil yapmak onun hakkında küfürdür, görüşüne sahip bulunuyoruz. Çünkü onların te'vil yapmaları küfür sonucunu doğurur. Te'vil yapma ehliyetine sahip olanlardan biri, böyle birine te'vil ifşa ederse, o şahsı küfre davet etmiş olur. Küfre davet edende kâfir olur. Anlatılan sebeplerden dolayı sadece burhan kitaplarında te'vilin yer alması icab eder. Zira te'vil burhan kitaplarında (yani felsefi ve ilmi eserlerde) yer alırsa, ehliyetli olanlardan başkasının eli ona ulaşmaz. Şayet te'vil, burhan kitaplarının dışında da yer alırsa, Gazzali'nin yaptığı gibi şairane, hatabi ve cedeli tasvirler kullanılarak te'vil anlatılırsa, bu hem şeriata hem de hikmete (ve felsefeye) karşı işlenmiş bir hata olur. Bu işi yapan zat, bu hareketiyle hayır kasd etmiş olsa bile hal budur. Çünkü bu hareketiyle ilim ehlinin çoğaltmayı gaye edinmiş ama bu tutumu ile değil, fesat ehlini çoğaltmıştır. Bunu vesile yapanlardan bazıları hikmeti (ve felsefeyi) kötülemişler, bazıları bilakis şeriati kusurlu görmüşler, diğer bazıları ise her

⁸⁵ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 104.

ikisini cem ve telif etmek istemişlerdir. Gazzali'nin yazdığı eserlerde güttüğü maksatlardan birinin bu olması kuvvetle muhtemeldir.⁸⁶

2.5. İBN RÜŞD'ÜN KELAM ELEŞTİRİSİ

İbn Rüşd, kelamcılarının el-burhan olarak nitelendirdikleri deliller, Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve peygamberliğin doğruluğuyla ilgili iddialarda yetersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre kelamcılar kendi felsefi bakış açılarını güçlendirmek yerine, imanı koruma adı altında felsefeye saldırıyor bu saldırı onlara hiçbir şey kazandırmadığı gibi bindikleri dalı kendi elleriyle kesiyor. Çünkü O, diyalektik (cedel) ile burhanın arasını kesin olarak ayırmaktaydı. Ona göre, burhani önermeler, daima doğru ve kesin sonuç verirken diyalektik önermelerin yanlış olma ihtimali vardı. Ayrıca diyalektik önermeler, genellikle, doğru oldukları için değil, meşhur olmalarından dolayı kullanılmaktaydı. Bu yüzden O, daha çok cedel sanatını kullanan kelamcılarının ortaya koydukları istidlallerde; çoğu kez, kendisinin burhani kıyas adını verdiği, zorunlu sonuçlar doğuran zorunlu önermelere dayanmadıklarını düşünüyordu. Örneğin; O, kelamcılarının hudûs delilinde kullandıkları önermelerin bütünüyle geçersiz olduğunu iddia etmekteydi. Bu itibarla İbn Rüşd, kendi açısından aklın nasıl doğru bir biçimde kullanılabilceğini; dolayısıyla da kelamcılarının bu yöntemlerin neresinde durduklarını göstermeye çalıştı. Bu çabaları sonucunda, cedelci kelamcılarının, imanın basit esaslarını anlatmak için son derece karmaşık kanıtlar kullanmak suretiyle halkın kafasını karıştırdıkları kanaatine vardı⁸⁷. Kelam âlimleri, âlemden evvel zamanın bulunmadığını kabul ederler veya bunu kabul etmeleri lazım gelmektedir. Çünkü onlara göre zaman cisim ve harekete olan yakınlığı (mukarin) olan şeydir. Yine kelam âlimleri ile Meşşailer gelecek zamanın sonsuz olduğunu aynı şekilde varlığın istikbale doğru sonsuzca devam edeceğini ittifakla ifade ederler. İhtilaf sadece geçmiş zamanda ve varlığın mazide kalan kısmı ile ilgilidir. Kelam âlimleri zamanın geriye doğru sonsuzca gitmediği görüşündedirler.⁸⁸

⁸⁶ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 110.

⁸⁷ Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", *Cunhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları*, 6(2), 2008, s. 70.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 98.

Zahir itibariyle, âlemden evvel bir varlığın bulunduğu delalet eden bazı ayetlerin te'viline bakıldığı ve şeriatın zahiri incelendiği zaman görülür ki, âlemin icadından haber vermek üzere nazil olan ayetler, âlemin suret itibariyle hakikaten muhdes, fakat bizatihi varlığın ve zamanın her iki taraftan da sürekli, yani kesintisiz olduğunu ifade eder. Bu ayetler şunlardır: “O Allah ki yeri ve semaları altı günde yarattı ve Arş’ı su üstünde idi” (Hud 11/7). Bu ayetin zahiri, bu varlıktan evvel bir varlığın mevcut olduğunu gerektirir ki o da Arş ve su’dur. Aynı şekilde bu, zamandan önce bir zamanın var olduğunu icab ettirir. Bu “zaman” sözü ile (Arş denilen) felekin hareketinin sayısı olan ve bu varlığın sureti ile beraber bulunan zamanı kastetmekteyim. “Arz ve semalar başka bir arza tebdil edildiği gün...” (İbrahim 14/48). Bu ayetin zahiri, bu varlıktan sonra ikinci bir varlığın mevcut olduğunu gerektirmektedir. “Sonra semaya istiva etti, o dumandı” (Fussilet 41/11). Bu ayetin zahiri, semaların bir şeyden yaratıldığını (saf yokluktan yaratılmadığını) icab ettirir.⁸⁹

Bu ayet ve delileri ileri süren İbn Rüşd, âlemin yoktan yaratılmadığını ileri sürmektedir. Âlemin başka bir şeyden yaratıldığı dolayısıyla yoktan yaratma değil de bir oluş süreci söz konusudur. Âlem yok olmaz yok olma deyimi sadece şekil değiştirmekten başka bir şey değildir. İbn Rüşd burada epistemolojik olarak Aristoteles’in madde form ilişkisine kaymaktadır. Maddeyi form alma, biçim kazanabilme kapasitesi; değişen, form bakımından değişmekte olan bir şeyde söz konusu olan kalıcı ve sürekli öge olarak, formu ise, değişmekte olan şeylerde ortaya çıkan yenilik, biriciklik olarak tanımlayan, maddenin belirsiz ve bilinemez olduğunu ve form tarafından belirlenip, form sayesinde bilindiğini söyleyen Aristoteles’e göre, madde ve form ayrımı doğada varolan her şeye uygulanmak durumunda olan bir ayrımdır.⁹⁰

İbn Rüşd’ün, âlemin kıdemi ve ezeliyeti konusunda ileri sürdüğü ayetler ve deliller dikkat çekicidir. Ona göre dünya ve âlemin yoktan değil de, diğer bir şeyden yaratıldığı ve yok olmayacağı bazı ayetlerden, bu âlemden evvel başka şeylerin bulunduğu âlemin o maddeden yaratıldığı, buna karşı adem-i mahzdan (hiçten-yoktan) yaratılmaya dair kesin olarak hiçbir şeyin bulunmadığı, âlemin fenası ve yok olması deyiminin, âlemin şu andaki suretini ve biçimini yitirerek başka bir şekle girmesi manasına geldiği, kelimenin tam manasıyla mutlak bir fenanın hiçbir ayetin zahirinde

⁸⁹ İbn Rüşd, *Fasl’ul Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 100-101.

⁹⁰ Cevizci, s. 562.

çıkmayacağı, aynı şekilde bu ayetlerden hiç birinin, bu alemde evvel mutlak adem (yokluk) diye bir şeyin varlığına delil teşkil etmediği anlaşılmaktadır.⁹¹

Şeriatla, hata iki nevidir. Birincisi; hatanın vaki olduğu konuda nazar ehli olan düşünürlerin mazur görüldüğü hata. Mahir ve ehliyetli bir tabibin tıp sanatında hata etmesi, selahiyetli ve mahir bir hâkimin hükümde yanılması maruz görülen bir hatadır. Bu hususlarda, bu işlerin ehli olmayanların hataları maruz görülmez. İkincisi; hiçbir kimsenin maruz görülmediği, daha açıkçası şeraitin prensiplerinde vaki olan hatadır. Bu hata küfürdür, şeraitin esasları ve ilkeleri dışında vaki olan bu nevi hatalar ise bid'attır.⁹² İbn Rüşd burada hatayı maruz göstermesinin temelinde kendisine ve kendisi gibi dini rasyonel temele dayandıran düşünürlerle fikir söyleme serbestliğini hedeflemektedir. Hata yapma korkusuyla ya da yanlış anlaşılma fobisinden düşünürlerle yol açmaktadır. İslam düşüncesinde toplumun geleneğine aykırı görüş beyan edenler sürekli aşırılıkla suçlanmışlar ve cezalandırılmışlardır. Bu durum dinde tahkik anlayışını geciktirmiştir bu durum halen günümüzde de söz konusudur.

İbn Rüşd, te'vil hakkını ilimde rasih olanlara hasretmiştir. Bu derecedeki âlimle yaptıkları te'villerde isabet ederlerse iki, hata ederlerse bir ecir ve sevap alırlar. İlimde rasih olmayanların hiçbir şekilde te'vil yapmaya hakları yetkileri yoktur. Nitekim cahil ve ehliyeti olmayan bir tabibi de hekimlikten kesin olarak menetmektedir. İlimde rasih olmayanlar, nasları te'vil eder ve yorumlarsa, büyük bir vebalin altına girer ve kafir olurlar. İbn Rüşd'ün, fihri ve hukuki düşünce tarzından felsefi ve hikemi düşünce sistemine geçmek için sarf ettiği çaba ve tabiplerle âlimler arasında kurmaya çalıştığı münasebet ilgiye ve övgüye değerlidir. Zira burada İslam düşüncesine geniş ve derin bir muhteva kazandırma gayretini ve bunun ustaca başarıldığını görmemek kabil değildir. Bu görüşleriyle İbn Rüşd'ün İslam düşüncesine geniş bir hürriyet ve serbesti getirdiği muhakkaktır.⁹³

2.6. AYETLERİN TE'VİLİ İÇİN ÂLİMLERLE HALK ARASINDAKİ AYRIM

Dini hakikatlerin anlaşılmasında ve anlatılmasında İbn Rüşd de insanları genel olarak avam ve havas diye iki gruba ayırmaktadır. O, insanların bazısının retorik dilinden daha iyi anlayacağını, bazısının da diyalektik üslubuyla meseleleri daha iyi

⁹¹ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 101.

⁹² İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 103.

⁹³ İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 103.

kavrayacağını söyler. Dinimiz İslâm'ın retorik, diyalektik ve inandırıcı dilini de insanlara kullanmayı tavsiye ettiğini belirten İbn Rüşd, inatçı ve inkârcıların haricinde, bunları kullanmaktan hiç kimsenin muaf tutulamayacağını belirtir. İşte bu gayeyle peygamberin getirdiği dinin mesajları, bütün bunları kapsamaktadır. Zaten Kur'an'ın ,Onları Rabbi'nin yoluna, hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlara en güzel bir şekilde anlat ayeti de bunu bize açıkça anlatmaktadır. Eğer bu üç yolla da (retorik, diyalektik, inandırıcı dil) Allah'ı kavrayamayacak düzeyde idrak seviyesi zayıf insanlar varsa, İbn Rüşd bunların sadece Allah'a iman etmekle sorumlu tutulabileceğini belirtmektedir. İbn Rüşd burhan metodunun filozofların, cedelin kelimcülerin ve hitap metodunun da sıradan insanlar denilen avamın metodu olduğunu ifade eder. Ona göre halk (avam) tahayyül ehli olup, görüneni algılanabilenle karşılaştırarak anlayabilir. İbn Rüşd, hitabi sözlerin sıradan insanlara, dini anlatım metodu olmasına rağmen, daha fazlasına güç yetiremeyen cumhura ve halk kesimine, sadece farz olan nass'ları zâhiri manalarıyla anlamalarının yeterli olacağını belirtir. Avamın kavrayamayacağı şeyleri onlar için yazmak caiz değildir. İbn Rüşd, meselenin önemine dikkat çekmek için, sıradan insanlara te'vili caiz görenlerin insanları ifsad (aralarında fesat çıkacağı) edeceğini ve halkı şeriattan geri çevirenin, saptırmanın da kâfir olacağını ifade etmiştir.

İbn Rüşd, Aristoteles'i takip ederek rasyonalist ve realist bir felsefe anlayışını getirmiştir. Onun bu rasyonalist ve realist tutumu din ile felsefeyi akıl ekseninde birleştirmeye ve hiçbir dini nas ve vahyin akla aykırı olmadığını açıkça beyan etmektedir. O bu konuda ayetlerin te'vilinin nasıl ele alınması gerektiği konusunda dualist bir tutum sergilemektedir. Ona göre bir manayı temsil ile anlatma ve örnek getirme çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Halk teorik ve mücerret (soyut) kavramları kavramaya ve anlamaya muktedir değildir. Dolayısıyla ayetler tevil edilirken halk için ayrı bir te'vil ulema için ayrı bir te'vil gerekmektedir. Halkı ve âlimleri aynı kefeye koyarsanız bu açıkça dine ihanettir. İbn Rüşd, bu konuyu şöyle örneklemektedir: Halka ilacın faydasını ve kullanılma şeklini anlatacağı yerde bunu bırakıp ilacın nasıl yapıldığını öğretmeye kalkışan kişinin hali ne ise, bir ayetin âlim ve halk için aynı şekilde te'vil edilmesinin de hali budur. O bu konuda Kelamcülerin tutmuş oldukları yolun dinin kendisine ve akla aykırı olduğunu iddia etmektedir.

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 kabiliyeti ve kapasitesi ölçüsünde anlayabileceğini anlaması gerektiğini ifade eder. İşte onun kelâmcılarla ayrıştığı asıl konu budur. Ona göre kelamcılar, avam/halk ve havas/entelektüel ayrımı yapmadan herkesin aynı şekilde inanmasını istemekteydi. Hatta onlar, daha da ileri giderek kendileri gibi inanmayan ve düşünmeyenleri, küfürle ya da en hafifinden bidatçilikle itham etmekteydiler. İbn Rüşd'e göre, herkesin aynı şekilde düşünmesi ne mümkün ne de Kur'an'ın ruhuna 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 seviyedeki hitabete dayalı delil/hatabe ehli oldukları görülecektir. Kur'an'da da her üç grubun anlayabileceği türden söylemlere ve delillere rastlamak mümkündür. O halde, ona göre izlenmesi gereken yöntem, herkesi aynı şeye inanmaya ya da onları aynı şeyi düşünmeye zorlayacak istidlaller yerine, herkesin anlayabileceği ve kabul edebileceği istidlalleri kullanmaktır. Çünkü ona göre, herhangi bir kimsenin, inanç gibi hassas bir konuda, anlayamayacağı türden bir istidlali anlamaya zorlandığında, kabul yerine inkârı seçmesi daha muhtemeldir. Ancak bu bağlamda, İbn Rüşd açısından şu husus sürekli hatırdâ tutulmalıdır: Avam için anlayış ve inancın sınırı, nasların zahiri; havas için ise Kur'an'ın ortaya koyduğu açık ve kesin ilkelerdir. Çünkü ona göre, burhan da bu açık ve kesin ilkeleri desteklemekte ya da ispat etmektedir. Onun bu perspektifi, kendisini kelâmcıların tahammül edemeyeceği bir noktaya götürmüştür. Mesela, Ona göre retorik/hatâbe söylemlerle ikna olabilen birisinin, nassın zahirine 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 siyahi bir cariye'nin bu anlayışını mümkün görece kadar engin bir hoş görü noktasına taşımıştır. Bununla birlikte o, burhan ehlerinden olan birisinin, bu cariye gibi inanmasının da mümkün ve doğru olmadığı kanaatindedir.⁹⁴

İbn Rüşd, Minhac'ta te'vil bakımından nasları ikiye ayırıyor. Birincisi: Nassın ifade ve lafzında tasrih edilen mana, bizatihi o ifade de ve lafızda mevcut olan manadır. Bu nevi nasları te'vil etmek şüphesiz hatadır. İkinci guruba giren naslar dört nevidir:

⁹⁴ Özdemir, s. 87.

İlki, misal ile tasrih olunan mana çok zor anlaşılır ve misalin mümesselden başka olduğu çok güç bilinir. Yani ifadenin temsil olduğu da bu temsil ile neyin kasd edildiği de kolay kolay anlaşılmaz. Bu kısım, ilimden rasih ve derin olanlardan başkasına te'vil edilmez.

İkincisi birincisinin tersidir. Yani naslardaki ifadenin misal olduğu da, neyin misali olduğu da aşikâr olarak herkes tarafından bilinir. Bundan maksat ve matlub tevil olduğundan onu tasrih etmek şarttır. Yani mutlaka te'vil edilmelidir.

Üçüncüsü; ifadenin bir şeyin misali olduğu kolaylıkla bilinir ama neyin misali olduğu zor bilinir. Bu nevi nasların da havas ve ulemadan başkası tarafından te'vil edilmemeleri icab eder.

Son olarak; ifadenin ve ibarenin misal olduğu zor bilinir, ama böyle bir ibarenin misal olduğu bir kere kabul edilince, onun neyin misali olduğu kolaylıkla bilinir. İşte bu nevi ibareler, üzerinde durulması, düşünülmesi ve tafsilat verilmesi gereken ifadelerdir. İbn Rüşd'e göre garip ve acaip bir takım itikatların ortaya çıkmasına bu nevi ifadelerin te'vil edilmesi yol açmıştır. Sufilere ve bu yolu tutan ulemaya arız olan hal budur.⁹⁵ Ayetlerin te'vili konusunda da Gazali ile ihtilafa düşen İbn Rüşd, Gazali'nin ayetlerin nasıl te'vil edileceğini belirtmesine karşılık olarak ayetlerin niçin te'vil edilmemesi gerektiğini anlatmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd esas itibariyle hiçbir dini esası inkâr etmiyor. O dini esasları mantığın ışığında felsefe ile olan uygunluğunu ispatlamaya çalışan bir avukat gibidir. Kuran ayetlerine açıklık getirme onları yorumlama konusunda âlimleri uyarıyor. Çünkü yapılan te'viller halkı küfre götürebilir. İbn Rüşd, “ Halkın imanını kelamcının imanından çok daha sağlamdır” diyen Gazali ile bu konuda birleşiyor. İbn Rüşd bu konuda ayetlerin te'viline sınır getirmektedir. Te'vil bakımından nasları üçe (Asla te'vil edilemez, mutlaka tevil edilmelidir, te'vil edilip edilmemeleri tartışma konusu olan ayetler) ayıran İbn Rüşd'e göre burhan ehli olmayanların te'vilde yaptıkları hata mazur görülemez ama te'vil ehli olanların te'vildeki hataları maruz görülebilir. Burhan ehli olanların, yapmış oldukları te'villeri burhan kitaplarında saklı tutmaları ve halka açmamaları gerekir.

İbn Rüşd, “Şeriata mezheplerden zarar geldiği gibi, ehliyetsiz felsefecilerden de zarar gelmiştir. Aslında dost olan felsefe ile dinin arasını fesatçılar açmışlardır” diyor ve

⁹⁵ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 31.

ilk zamanlarda te'vil yapılmadığı için fazilet ve takva halinin yaygın olduğunu, te'vil yapılmaya başlanınca imanın zayıfladığını, ihtilafların çoğaldığını belirtmek suretiyle önemli bir hususa dikkat çekiyor.⁹⁶ İlim edinme konusunda sınıflamaya giden İbn Rüşd'e göre sadece ilim ve fikir insanların üzerinde düşünüp bilebileceği ve kavraya bileceği konuların her kes tarafından yorumlanması ve fikir yürütülmesinin sakıncalı olduğunu belirtmektedir. İbni Rüşd'ün bu savını şu olayla destekleyebiliriz. Görünüşte şeriatla bağdaşmayan fikirlerden dolayı sıkıntı çeken Muhiddin-i Arabî'nin Şam'da söylediği “sizin taptığınız ilah benim ayaklarımın altındadır” sözü onun idamla yargılanmasına neden oldu. Koyu bir Arabi hayranı olan Osmanlı İmparatorluğu Padişahı Yavuz Sultan Selim Mısır seferi dönüşünde Arabî'nin idamla yargılanmasına neden olan sözü söylediği yeri kazdırdı. Neticede küpler dolusu altın ve ziynet eşyası bulundu. Sözün hikmeti buydu. Bu nedenle söylenen bir şeyin doğru yorumlanması hayati bir öneme sahiptir.

İbn Rüşd, ilmi, nazari ve mücerred meseleleri sadece kabiliyetli, zeki ve dürüst insanların bilmeleri gerektiğini istemekle, bu vasıfları taşımayanların özellikle halkın bu konularla meşgul olmalarını son derece sakıncalı bulmaktadır. Onun için metafizik sahaya giren en yüksek ilim olan ilm-i alanın her kes tarafından kavranılamayacağından bu bilgilerin burhan kitaplarında bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Ehlinde olmayan ilimden gelen zararı felsefe açısından da değerlendiren İbni Rüşd'e göre felsefeden gelen zararı da, felsefe öğrenen kişilerin bazen ahlaklı olmayışı, dürüst davranmayışı felsefeyi metotlu bir şekilde öğrenmeyişi bağlamaktadır. Ona göre insanların en üstünü, zekisi ve dürüstü olan hâkimleri, varlıkların en üstünü hakkında bilgi sahibi olmaktan mahrum etmek anlamına gelen felsefenin kökten ve toptan yasaklanması büyük bir zulüm ve haksızlıktan başka bir şey değildir. İbn Rüşd'ün ayetlerdeki tevili hususunu kısacası “yarım doktor candan, yarım imam imandan eder” sözü ile özetleyebiliriz. İbn Rüşd bilgi edinmeyi ya da bu konuda ilim öğrenmeyi sınıflandırdığı gibi aynı zamanda insanları da âlim ve avam şeklinde sınıflandırmış oluyor. İbn Rüşd te'vil konusundaki görüşlerini şu şekilde sürdürmektedir; fasid te'viller bir yana, sahih te'villerin bile cumhur ile halk için te'lif edilen eserlere yazılmaması vacib olur. Sahih te'vil diğer bütün varlıkların yüklenmekten kaçındıkları ve korktukları, fakat insanın sırtlandığı bir emanettir. Bununla: “Biz emaneti yere,

⁹⁶ İbn Rüşd, *Fasl'ul- Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 53.

göklere ve dağlara arz ettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar ve korktular ama insan onu sırtlandı...” (Ahzab 33/72) mealindeki ayeti kastediyorum. Te’vilden ve te’vilin herkese açıkça söylenmesi gerektiğinin zannedilmesinden İslam fırkaları ve mezhepleri doğmuş, hatta bunlar yekdiğerini tekfir etmiş, bir birini bid’ate nispet etmiş, bil hassa fasid te’villerde bu durum kendini göstermiştir.⁹⁷

2.7. DİN İLİMLERİ İLE DÜNYEVİ İLİMLERİN KISIMLARI

Din ilimleri ile dünyevi ilimleri kısımlara ayıran İbn Rüşd bu konuda da din ile felsefe münasebetini kurarak sujenin objeye uygunluğu hususunda hak olan amel ile hak olan ilimden bahsetmektedir. O bu konuda şu görüşe yer vermektedir; bilmek gerekir ki şeriatın maksadı, hak olan ilmi ve yine hak olan ameli talim etmek(bilginin de insan fiilinin de doğru olan şeklini bellemek)ten ibarettir. Hak olan bilgi Ulu ve Yüce Allah ile diğer varlıkları, nasıl iseler öyle bilmek, özellikle şeriatı mahiyetine uygun şekilde öğrenmek, ahiretteki saadete şekaveti, bahtiyarlıkla bedbahtlığın ne olduğunu tanımaktır. Hak olan amel ise, saadete ermeyi sağlayacak fiillere bel bağlamak ve bedbahtlık sonucunu doğuracak olan davranış şekillerinden uzaklaşmaktır. Fiil ve davranışları bu şekilde tanımaya ve bellemeye ameli ilim adı verilmektedir. Ona göre, şeriatın maksadı hak olan ilmi ve hak olan ameli öğrenmektir. Kelam hakkında bilgi sahibi olanların, mantıkta açıklandığı gibi öğrenmek, biri tasavvur diğeri tasdik olmak üzere iki nevidir. Halk için mevcut olan tasdik yolları da üçtür: Burhan yolu, cedel yolu hatabe yolu. Tasdik yolları (başka bir bakımdan) iki nevidir. Bu yollardan bazısı tasdik edilmesi yönünden halkın çoğunluğuna mahsus olan umumi yollardır. Bunlar hatabi ve cedeli yollardır. Şeriatın ilk maksadı ise, havassa (ve şekçin aydınlara) uyarıda bulunmayı ihmal etmemekle beraber halk çoğunluğuna önem vermektir. Gazali ye eleştiriler yöneltten İbn Rüşd’e göre kavrayamayacakları şeyleri umum için yazmak doğru olmayacağı gibi, halka te’vili mubah gören onları ifsad etmiş olur. Bu doğrultuda İbn Rüşd şeriatla insanları, te’vil ehli olmayan, cedeli te’vil ehliyetine sahip olanlar ve kesin te’vil ehliyetine sahip olanlar olmak üzere üç kısma ayırır. Felsefe bilgisini üçüncü gruba layık gören İbn Rüşd bu üçüncü gruba burhan ehli olan gruptur der.⁹⁸ Din ilimleri ile dünyevi ilimleri akıl ilkeleri çerçevesinde değerlendiren İbn Rüşd’e göre ilim maluma tabidir.

⁹⁷ İbn Rüşd, *Fasl’ul- Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 120.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 114-115.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TE'VİL SEBEBİYLE DİNİ AKİDELER ETRAFINDA MEYDANA GELEN ŞÜPHELER VE ŞAŞIRTICI BİD'ATLAR

İbn Rüşd felsefe/hikmet ile din/vahiy ilişkisini ele alırken felsefenin dine muhalif olmadığını temellendirmek için *Fasl'ül Makal*, şer'i esasların felsefeye muhalif olmadığını göstermek içinde *el-Keşf an minhaci'l-edile* risalelerini kaleme almıştır. Bu iki risaleyi *Felsefe Din İlişkileri (Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile)* adı altında bir eserde birleştirmiştir.

İbn Rüşd bir yandan felsefe ile din münasebetini temellendirmekle uğraşırken diğer yandanda din adı altında dine sokulan hurafeler, sapkın görüşlerle uğraşmıştır. O, Kur'an ayetlerinin ehliyetli kişiler tarafından yanlış te'vil edilmesi sonucu dini meselelerde meydana gelen şüpheler, şaşırtıcı bid'atlardan dini temizlemeye çalışmıştır. Akla uygun olmayan kriterlere fazla ehemmiyet vermeyen İbn Rüşd bir yandan felsefeyi dinle ilişkilendirirken diğer yandan da dini felsefe ile ilişkilendirmektedir.

3.1. ALLAH'IN VARLIĞI

İslam dünyasında hudus ve imkân delillerine yöneltmiş eleştirilerin başında İbn Rüşd'ünkiler gelir. Bu ünlü filozofa göre, iman etmek için akli deliller elbette şart değildir. Eğer böyle bir şey söz konusu olsaydı insanların büyük bir kısmı, "güç yetinmeyen bir yükümlülük" ile karşı karşıya kalmış olurlardı. Fakat akli delillerin vaz geçilmez olmaması, Allah'ın varlığı, ahret hayatı v.s. gibi konularda aklın hiçbir rol oynamadığı anlamına gelmez. Bu konuda aklın hiçbir işe yaramadığını öne sürenler, İbn Rüşd diyor, teemmül, tefekkür, tedebbür ve tezekkür etmeyi emreden Kur'anın tutumuna muhalefet etmiş sayılır.⁹⁹

İbn Rüşd, Allah'ın varlığını ispat etmeden önce kendinden evvel gelen taifelerin delillerini eleştirmiştir. İnceleme konusu yaptığı bu taifeler Haşeviyye, Eşariyye, Mu'tezile ve Sufiye'dir. Haşeviyye, Allah'ın varlığını tanımak için sırf nakle dayanmıştır. Bu konuda akli ihmal etmiştir. Oysaki bizzat Kur'an- ı Kerim, insanları Allah'ın varlığına inanmaları için düşünmeğe çağırmıştır. Başka bir deyimle akli kullanmanın gerekli olduğunu belirtmiştir. Bu konuda bazı ayetler vermek de mümkündür: "Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz" (Bakara, 2/21), "Gökleri yaratan

⁹⁹ Aydın, s. 53.

Allah' ın varlığında şüphe var mı"(İbrahim, 14/10), "Onlara göklerin ve yerin yaratılışı hakkında sorarsan elbette Allah derler"(Zuhruf, 43/9). Görülüyor ki bütün bu ayetler dikkatleri yaratma sorunu üzerine çekmiştir. Eş'ariler ise Allah' ın varlığında hem akla, hem de nakle dayanmışlardır. Mutezile'ye gelince; İbn Rüşd, bunlar hakkında Allah'ın varlığının ispatına dair kendisine kitaplar ulaşmadığını, bu konuda mutezililerin de Eş'ariler gibi düşünceleri gerektiğini kaydediyor. Bilindiği üzere Mu'tezile bu konuda Eş'arilerden daha çok akla önem vermiştir. Sufilerin yolu ise yukarda sözü geçen taifelerden çok farklıdır. Sufiler Allah' ın varlığına inanmanın, bir sezgi, bir kalp veya bir ahlak sorunu olduğunu kaydediyorlar. Onlara göre kalbi bütün kötülüklerden arıtmak ve takvanın yolunu tutmak, insanı Allah'a ve imana götürür. İbn Rüşd, Allah'ın varlığını ispatlayan kendi görüşünü ise başlıca iki delille açıklamaktadır. Bunlar da inayet ve ihtira delilleridir: İneyet delili: Bu delil de iki esasta toplanabilir. Birincisi, Arzımızda bulunan bütün varlıklar, insanın varlığına uygundur. İkincisi, bu uygunluk bir amaç ve irade sahibi fâil yani Allah tarafından yapılmıştır. Bu sonuç zorunlu olarak çıkmaktadır. Çünkü böyle bir uygunluğun tesadüfen çıkması mümkün değildir. Varlıkların insanın varlığına uygun olmasını şöyle açıklayabiliriz: 4 mevsimin düzenli bir surette birbirinin izinden gelmesi, güneş ve ayın durumu, gece ile gündüzün vaki oluşu insana uygundur. Bunların hepsi, insan tabiatının ihtiyaçlarına göre yapılmıştır. Hayvanlar, nebatlar, akarsular, denizler ve cansız varlıklarda insanın istifadesine uygun bir durumda yapılmıştır. Ateş, su, hava ve toprağın insan tabiatına uygun olması bir yaratıcının varlığını göstermektedir. İşte böylece anlaşılıyor ki inayet delili Allah' ın varlığını anlamak için vazgeçilmez bir esastır ". İhtira delili: Bu delil de iki bölümde incelenebilir. Birincisi, bütün hayvanların, nebatların, cansızların ve âlemin var oluşu, Allah' ın da var olduğuna delildir. Bunu bütün insanların yaratılışlarından da çıkarabiliriz. Bütün varlıklar ihtira olunmuştur. Yüce Allah Kur'an-ı kerimde "Sizin Allah'ı bırakıp taptığınız putları bir araya toplansalar bile, gerçekten bir sinek bile yapamazlar" (Hac, 22/73) diye buyurmuştur. Tabiatıta bir takım oluşlar, kıpırdanışlar ve gelişmeler oluyor. Bunları icat ve ihsan eden mucit ve muhsin bir varlık vardır. Bu da Yüce Allah'tır. İkinci husus, her ihtira edilmiş şeyin bir muhteri'i vardır. Başka bir deyimle her yapılan veya icat edilen şeyin bir yapıcısı veya mucidi bulunur. Kâinat da vardır. O halde onun da bir mucidi yani muhteri'i vardır. Bu muhteride Yüce Allah'tır. Allah'ın varlığını doğru bir bilgiyle bilmek isteyen kimse, varlıkların gerçekliğini

bilmeğe çalışmalıdır. Çünkü bir şeyin gerçekliğini bilmeyen, muhteri'inide bilmez. Nitekim bir ayette Cenabı Hak şöyle buyurulmuştur; "Onlar Allah' ın yer ve göklerdeki büyük saltanatına, Allah' ın yarattığı herhangi bir şeye, belki ecellerinin yaklaşmış olduğuna bakmazlar mı" (A'raf,7/185) İbn Rüşd, yukarda açıkladığımız delillerini doğrulayan diğer bazı âyetlere de dayanmıştır. Ona göre bu ayetlerin bazıları inayet, bazıları da ihtira delilini doğrulamaktadır. Her iki delile uygun ayetlerde vardır. Şimdi bu gibi ayetlerden örnekler verelim: İnayet deliline uygun bazı ayetler : “Biz yeri bir beşik, dağları birer kazık yapmadık mı? Sizi çift çift yarattık. Uykunuzu dinlenme yaptık. Geceyi örtü kıldık” (Nebe, 78/6-7-8-9-10), “Gökte burçlar yaratan, onların içinde bir güneş (çerağ) ve ışıklı bir at yapan Allah' ın şanı yücedir” (Furkan, 25/61) “İnsan yediği taama (ibretle) baksın”(Abese,80/24) İhtira delilini gösteren ayetler: “İnsan neden yaratıldığına baksın. O atılıp dökülen bir çeşit sudan yaratılmıştır” (Tarık, 86/5-6), “Onlar hala devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı” (Gaşiye,88/17), “Şüphesiz ki ben bir muvahhid olarak yüzümü gökleri ve yeri yaratmış bulunan Allah'a yönelttim. Ben müşriklerden değilim” (Enam, 6/79) İnayet ve ihtira delillerinin ikisine de uygun olan ayetler: “Ey insanlar, sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz. Umulur ki takva sahibi olursunuz. Rabbiniz yeryüzünü sizin için bir döşek ve göğü bir bina yaptı. Gökten su indirip onunla size rızık olarak meyveler çıkardı . Kendiniz bunları bildiğiniz halde Allah'a eşler tanımayınız” (Bakara, 2/21-22) “Onlar (o sağlam akıl sahipleri) öyle insanlardır ki ayakta iken, otururken, yanları üstüne yatarken hep Allah' ı hatırlayıp anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında inceden inceye düşünürler; ey Rabbimiz sen bunları boşuna yaratmadın. Sen pak ve münezzehsin” (Ali İmran, 3/191) görülüyor ki İbn Rüşd, Allah' ın varlığını ispatlamak için akli ve düşünceyi kullanmakla beraber, kendi delillerini naslara dayatmayı da ihmal etmemiştir. Verdiği delilleri Kur'an' ın âyetleriyle de açıklamağa çalışmıştır.

İbn Rüşd, tevhit görüşü üzerinde de durmuştur Allah' ın bir olduğunu ve benzerinin bulunmadığını doğrulamıştır. İbn Rüşd, Allah' ın ilim, hayat, kudret, irade, sem', basar ve kelam sıfatlarının onun zatında kadim olduğunu söylemiştir. Ancak bunlara delalet eden lafızlar mahlûktur. İbn Rüşd, âlemin yaratılışı konusunda Mütakellimi'nden ayrılmıştır. Âlemin öncesiz olarak Allah'tan hudüs ettiğini ileri sürmüştür. Böylece de âlemin kıdemini ileri süren Aristoteles'in etkisinde kalmıştır. Bu iddiasını hareket, zaman ve imkân delilleriyle ispatlamağa çabalamıştır. İbn Rüşd'e göre

Kur'an'da Allah' ın âlemi yarattığına delil gösterilen ayetler, gerçekte O'nun yaratıkları üzerindeki inayet ve hikmetini göstermek için indirilmiştir. İnsanların çoğu örneksiz bir şeyi anlamadıkları için Yüce Allah, yaratmadan söz eden ayetler yollamıştır. Kur'an'da bulunan “Onun arşı su üzerinde idi ve Rabbiniz olan Allah yer ve gökleri 6 günde yarattı” (Hud,11/7) mealindeki ayetleri kültürsüz halk için tevil etmemek gerekir. İbn Rüşd'e göre kelamcılar bunu açıklamakla hata etmişlerdir. Allah' ın iradesi kadim olduğuna göre, yaratma da kadimdir. Kadimden yok olacak bir şey çıkmaz. O halde alem de kadimdir. Allah' ın ilmi de kadimdir. Bizim ilmimiz eşyanın değişmesiyle beraber değişir. Fakat Yüce Allah' ın ilmi böyle değildir. Onun ilmi değişmelerden ve eşyadan öncedir. Hatta onların sebebidir. Onun ilmi eşya ile beraber değişmez. Allah' ın ilminde değişiklik olmaz. Görülüyor ki İbn Rüşd'ün âlemin hud'usu konusundaki görüşü mütekelliminden farklıdır. Bu konuda Gazzali'den de ayrılmıştır. Bununla beraber İbn Rüşd, Allah' ın âlemin varlığının sebebi olduğunu doğrulamıştır. Bu konuda verdiği delilleri kendinden önce gelenlerden ayrımlı bir tutumla anlatışı dikkati çekicidir. Şu kadar var ki onun âlemin kıdemi konusundaki görüşüne katılmağa imkân yoktur. İbn Rüşd, bir yandan Allah' ın varlığından ve yaratmasından söz ederken, diğer yandan da âlemin kadim olduğunu söylemiştir. Böylece de çelişmeye düşer gibi görünmektedir. Bu çelişmeden kurtulmak için de tevil yolunu tutmuştur. Kur'an'da yaratmadan söz eden ayetlerin, kültürsüz kimselere Allah' ın varlığını göstermek için indirildiğini söylemiştir. Allah' ın sıfatlarının, özellikle ilminin ve iradesinin kadim olmasından hareket ederek de âlemin kıdeminin ileri sürmüştür. Onun bu yolu takip, Yunan filozoflarının ve özellikle Aristoteles'in etkisinde kalmasından ileri gelmiştir. İslam İlahiyatı, Allah'ın âlemi hür iradesiyle yarattığını ve bunu yapmağa kadir olduğunu şüpheyi yer vermeyecek biçimde açıklamıştır. İbn Rüşd'ün âlemin kıdemi düşüncesine karşı olmakla beraber, onun Allah' ın zat itibariyle her şeyden önce var olduğunu doğrulamasını da takdirle anarız. Filozofumuzun Allah' ın varlığını kendine özgü delillerle kaleme alışı da İslamiyet açısından lehinde kaydedeceğimiz hususlardandır. Görülüyor ki ister kelamcı, ister sufi, isterse de meşşai olsun büyük İslam düşünürleri Allah' ın varlığında uyuşmuşlardır.¹⁰⁰ Görüldüğü üzere Allah'ın varlığının ispatı ile Allah'ın gücü ve kuvvetinin ispatı için, sürekli Kur'an ayetleri delil olarak sunulmuş ve burada dikkate alınan ayetler ise daha çok varlıkla ilgili, âlemdeki düzenle ilgili,

¹⁰⁰ Bkz:İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allahın Varlığının Delilleri*, A. Ü. Basım Evi, Ankara 1967, s.24-28.

Allah'ın insanlara şefkatli ve merhametli olduğu ile ilgili ve ayrıca düzen ve varlığın insanların yaşamları ve hayatlarını idame ettirebilmeleri için ideal düzeyde dizayn edilmesiyle ilgili olan ayetlerdir.

İbn Rüşd Allah'ın varlığı konusunda değişik te'villerin olduğunu, bazı ayetlerin yanlış te'vil edildiğinden bu konudaki gerçeğe aykırı olan bazı görüşlerin sonradan çıktığını belirtmiştir. İbn Rüşd, düşüncesinde şu hususlara yer vermektedir: “Te'villere dayanan itikatlar iyice düşünülür ve şer'i maksadı dikkatli bir şekilde göz önünde bulundurulursa, büyük bir kısmının sonradan ortaya atılan bir takım sözlerden, uydurulan te'vil ve yorumlardan ibaret olduğu ortaya çıkar. Ben bunlardan, imanın tam olması için mevcudiyeti şart olan şer'deki farz akideler hükmünde bulunan hususlardan bahsedecek, sahih olmayan te'vil yolundan gidilerek dini akidelerden bir akide ve şer'in bir esası haline getirilmiş olan hususlara bir yana bırakarak, bütün bu hususlarda Şari'in (s.a) maksadını araştıracağım.”¹⁰¹ İbn Rüşd, ayetlerin yetkin kişiler dışında hissi ve psikolojik tutum çerçevesinde te'vil edilmesinin dine verdiği zararı açıklarken şu Hadis-i Şerif'e yer vermektedir: “Ümmetim yetmiş iki fırkaya bölünecek, bunlardan biri müstesna, diğerlerinin tümü ateşte olacaktır.” buyurmuşlardır. Müstesna olan bu bir fırka, şeraitin zahirine göre bir yol tutan ve halka açıkça malum olmayacak şekilde te'vil etmeyen fırkadır.¹⁰²

3.2. VAHDANİYET

Bir dine bağlanmak ve bir ilaha inanmak ihtiyacı beşerin fitratındandır. Fıtratı bozulmamış olan insan, daima, kendi içinde, bir tek ilaha yönelme arzu ve ihtiyacını duyar ve bu bir tek ilahın varlığını kuvvetle hisseder. Onun için ilahi bir dinin ve itikadın asıl hedefi, bir ilaha ihtiyaç duygusunu ortaya çıkarmak değil, insanın bu konudaki düşüncesini tashih etmek ve Allah'ı ona gerçek anlamda dosdoğru tanımaktır. İşte bu esastan hareketle Kur'an, Allah'ın varlığından daha çok, O'nun mutlak anlamda “Tevhid” inden, birleşmesinden bahseder. Çünkü insanların ulûhiyet konusunda en çok yanlış oldukları husus Allah'ın birliği meselesidir.¹⁰³

İbn Rüşd'e göre vahdaniyet, O'ndan başka bir ilah bulunmadığını bilmektir. Bu nefiy, yani ondan başka ilahları reddetme keyfiyeti, “lailahe illahu” (O'ndan başka ilah yoktur) cümlesinin ihtiva ettiği icaba (yani Allah vardır, şeklindeki müsbet hükme)

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 143.

¹⁰² İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 201.

¹⁰³ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 21.

ilave olunan bir manadır.¹⁰⁴ İbn Rüşd, vahdaniyet hususundaki bu tanımını şu ayetlerle temellendirmektedir: “Göklerde ve yerde, Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı (buralardaki nizam) bozulurdu.” (Enbiya: 21/22), “Allah çocuk edinmemiştir, Kendisi ile birlikte başka bir ilahta mevcut değildir, öyle olsaydı, her ilah kendi yarattığını idare etmeye kalkışır, netice olarak da ilahlardan biri öbürüne üstün gelirdi. Allah, onların kendisine verdikleri vasıflardan pek çok münezzehtir.” Mü’minun, 23/92), “De ki, söylemiş olduğunuz gibi O’nunla birlikte bir takım ilahlar mevcut olsaydı, Arşı sahibi olan Allah’a karşı bir yol bulmaya (ve onun işlerine müdahale etmeye) kalkışırlardı.” (İsra, 17/42) İslam düşüncesinde Allah’ın varlığıyla ilgili Eşarilerin ve kelamcılarının getirdikleri delillerin zayıf olduğunu belirtien İbni Rüşd vahdaniyet hususundaki görüşlerini şu ifadelerle sürdürmektedir. “Bari Teâlâ’nın varlığını kabul ve ikrar, O’ndan başkasından uluhuyeti red ve inkâr hususuna şeriatın davette esas aldığı yol, Kelime’i Tevhid’in, yani “Lailahe illallah” cümlesinin ihtiva ettiği iki manadır. Şu halde bu şekilde düşünen ve Kelime’i Tevhidin ihtiva ettiği iki manayı, isbatı ve nefyi, yani kabul ve imkan vasfetmiş olduğumuz yoldan tasdik eden bir kimse, akidesi İslami akidesi olan hakiki bir müslümandır. Diğer taraftan akidesi bu delillere dayanmayan bir kimse, kelime’i tevhidi tasdik etse bile sadece isim iştiraki suretiyle hakiki Müslüman ile beraber Müslüman sayılır.¹⁰⁵

3.3. ALLAH’IN SIFATLARI

Allah’ın sıfatları subuti sıfatlar ve zati sıfatlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İbn Rüşd, Allah’ın sıfatlarını ele alırken şeriat ve akıl birlikteliğinden hareket ederek bu düşüncesini Kur’an ayetleri ile temellendirerek oluşturmaktadır ve Allah’tan bahseden ayetlerden hareket etmektedir.

3.3.1. Subuti Sıfatlar

İbn Rüşd, subuti sıfatları; ilim, hayat, kudret, irade, sem’, basar, kelim şeklinde sıralarken bir de Maturidilere göre olan tekvin sıfatını bu sıfatlara eklemektedir. Ancak tekvin sıfatından pek söz etmemektedir. Çünkü bazı ulemalara göre tekvin sıfatındaki özellikler (yoktan yaratma) ayrı bir sıfat özelliği taşımamaktadır. Kudret sıfatı bu sıfatın yerini doldurmaktadır. O bütün sıfatları değerlendirirken, her sıfata, Kur’an ayetlerini atfederek izah etmeye çalışmaktadır. Bu sıfatları izah ederken bütün felsefi

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 169.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 174.

düşüncesinde olduğu gibi yine din felsefe ya da vahiy akıl ilişkisinden hareket etmektedir.

İlim sıfatında Allah'ın bilgisi konusuna değinen İbn Rüşd; şu ayeti örnek olarak vermektedir: “Yaratan bilmez mi hiç? O latif ve her şeyden haberdardır.” (Mülk, 67/14) Bu sıfatın kadim ve ezeli bir sıfat olduğunu ifade eden İbn Rüşd'e göre âlemi tanzim ve ihdas edenin ilim sahibi olması zaruridir. İlim sıfatı hususunda şu ayeti “Hiç bir yaprak düşmez ki Allah onu bilmiş olmasın, ne yerin karanlıklarındaki bir tane, ne yaş ne de kuru bir şey yoktur Kitab-ı Mubinde, yani onun ilminde bulunmuş olmasın”. (Enam, 6/59) Delil olarak sunan İbn Rüşd, bu ilim sıfatı hususunda şu ifadeleri kullanmaktadır: “Allah bir şeyi olmadan evvel, o şey olacaktır, diyebilir, olan bir şeyi de oldu diyebilir, mahvolan bir şeyi mahvolduğu vakitte mahv ve telef oldu, diyebilir. Şer'i esasların icab ettirdiği husus bundan ibarettir.”¹⁰⁶

Bütün sıfatlar bir birleri ile bağlantı olduğundan, ilim sıfatından, hayat sıfatının varlığı kendisini bulmaktadır; çünkü ilim sahibi olmanın şartlarından birisi de hayat sahibi olmaktır.

Allah'ın her şeyi dilediği gibi tayin ve tespit etmesi demek olan irade sıfatı konusunda İbn Rüşd, bu konuda düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir: “Allah'ın irade sıfatı ile muttasıf olduğu aşikardır; çünkü alim olan failden bir şeyin meydana gelmesi için, o failin o şeyi irade etmiş olması şarttır. Aynı şekilde kadir olması (kudret) da şartlardan bir diğeridir.”¹⁰⁷ İbn Rüşd bu konuda şu ayeti örnek olarak vermektedir: “Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözümüz; sadece “ol” dememizden ibarettir. O da hemen oluverir.” (Nahl, 16/40) İbn Rüşd'e göre uygun olan “Allah bir şeyin olmasını, o şey vaki olacağı zaman irade eder, henüz vaki gelmediği için de onu irade etmez” denilmesidir.

Bütün sıfatlarda olduğu gibi kudret sıfatı da Allah'ın büyüklüğünü gösteren bir sıfattır. Kuvvet, güç, takattır. Canlının irade ile bir şeyi yapmaya ve yapmamaya muktedir olduğunu gösteren bir özelliktir. Allah'ın subuti sıfatlarından birisi de Allah'ın her şeyde etki ve tasarrufa kadir olmasıdır. Kudret bu manaya göre gücü yetmek demektir. Yaratıklarla ilgili olduğu zaman tesir eden ezeli bir sıfattır. Evren ve evrenin kapsadığı bütün canlı ve cansız varlıklar ilahi kudretin eseridir. Allah, sonsuz kudretiyle bütün varlıkları yoktan var etmiştir. İlahi kudret evrenin her tarafını kuşatmıştır. İlahi

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 176.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 177.

kudreti hiçbir şey aciz bırakamaz, hiç bir şey onu engelleyemez. Allah'ın kudreti sınırsızdır. Beşerin kudreti ise sınırlıdır. Bütün beşeriyet bir araya gelse Allah'ın en basit yaratıklarından biri olan bir sineği yaratmaya kudreti yetmez. Fertlerin ve toplumların hayatlarının var olmalarını devam ettiren ve etkileyen, yönlendiren yegâne etki, ilahi kudrettir.

Kelam sıfatı; sözlükte ‘maddî ve manevî açıdan etkilemek, yaralamak’ anlamındaki kelm kökünden mastar ismi olan kelam ‘konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama’ manasına gelir. ‘Konuşma melekesinden yoksun bulunmaya aykırı durum, zihinde bulunan anlamın dille ifade edilmesi’ diye tanımlanan kelâm örfte ağızdan çıkan anlaşılır sese verilen addır. Dini bir terim olarak da ‘Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı’ diye tanımlanabilir.¹⁰⁸ İbn Rüşd, kelam sıfatı hususunda; ihtiraa dair olan kudret sıfatı ve ilim sıfatının kendisi ile kaim olması yönünden Allah’ın kelam sıfatı sabit olur. Çünkü kalem haddizatında mütekellimin (yani konuşan ve söz söyleyen şahsın) kendisinde mevcut olan ilme muhatabını delalet etmesini sağlayan bir iş yapmasından veyahut da; muhatabı, kendisinde mevcut olan ilme vakıf olacak bir hale getirmesinden başka bir şey değildir.¹⁰⁹ Kur’an-ı Kerim’in Allah’ın kelamı olduğunu ifade eden İbn Rüşd’e göre kelam sıfatı kendisini Allah’ın kelamı olan Kur’an’da, peygamberlere gelen vahiyde göstermektedir.

Sem ve Basar sıfatı, (işitme ve görme sıfatı), Allah'ın her şey'i işitip, her işi görmesi demektir. Sem ve Basar sıfatları da Allah'ın ezeli ve ebedi kemal sıfatlarındandır. Allah'ın işitip görmesine; uzaklık - yakınlık, gizlilik - açıklık, karanlık - aydınlık gibi mefhumlar bir engel teşkil edemezler. O; içimizdeki fısıltıları, kalpten ve gönülden yaptığımız duaları işitir. Hikmetine uygun şekilde karşılık verir. İbn Rüşd’e göre şeriat bu iki sıfatın Allah’a aidiyetini şu cihetten kabul etmiştir: Sem’ ve Basar, varlıklar âleminde mevcut olup akıl tarafından idrak olunmayan ‘idrak edilebilir’ manaları mahsustur.¹¹⁰ Zira Kur’an’ı Kerim’de Allah şöyle buyurmaktadır: ‘Biz, ona şahdamarından daha yakınız.’ (Kaf, 50/16)

¹⁰⁸Yusuf Şevki Yavuz, *Dini, Felsefi ve Güncel Konular Üzerine*, Erişim:12.11.2011, <http://yusufsevkiyavuz.com>

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 177.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 180.

3.3.2. Selbi ve Tenzihî Sıfatlar

İslam dünyasında cereyan eden bütün mezhep ve düşünce akımlarında Allah'ın sıfatları konusu yer almıştır. Allah'ın varlığı, birliği, kâinatın yaratıcısı olması, büyüklüğü ve kudretini ifade eden sıfatlar İslam düşünce dünyasındaki yeri ve önemi çok büyüktür. Bu sıfatları bütün Müslümanlar kulluk duyguları ve teslimiyet şuuru içinde kabul etmişlerdir. Ancak bu sıfatların zaman içinde yorumlanması, sıfatların Allah'la olan ilişkisinin tespit edilmesi konusunda İslam tarihi boyunca değişik fikir hareketleri süre gelmiş ve gelmeye de devam edecektir.

Allah'ın sübutî sıfatları; Allah'ın ne olduğunu, hangi niteliklere sahip olduğunu, neler yaptığını ifade etmelerine karşılık selbi / tenzihî sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını ve neler yapmadığını, hangi niteliklere sahip olmadığını ifade eder. Allah'ın selbi sıfatlarından bir kısmını şöyle özetleyebiliriz: Allah'ın anası, babası, eşi, çocuğu ve benzeri yoktur. O, hiçbir şeye muhtaç değildir. İhlâs sûresi, Allah'ın bu niteliklerini bize bildirmektedir. Allah hiç bir şeye benzemez. "Onun benzeri hiçbir şey yoktur?" (Şûrâ, 42/11) anlamındaki ayet Allah'ın bu vasfını ifade etmektedir. Mülkünde, ilah ve mabut oluşunda ortağı yoktur. "Onun hiçbir ortağı yoktur?"(En'âm, 6/163), "Ondan başka hiçbir ilah yoktur O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır" (Tevbe, 9/31), anlamındaki ayetler Allah'ın bu niteliğini beyan etmektedir. Uykusu ve uyuklaması yoktur. "O'nu ne uyuklama tutabilir ne de uyku" (Bakara, 2/253) anlamındaki ayet ile "Allah uyumaz ve uyumaya da ihtiyacı yoktur" (Müslim, îman, 293) anlamındaki hadis Allah'ın bu sıfatını bildirmektedir. Beslenmeye ihtiyacı yoktur. Bu husus Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: "O (yaratıkları) besleyendir ve (kendisi) beslenmeye ihtiyacı olmayandır" (En'âm, 6/14). Gafil değildir. Kur'ân'da 12 âyette yüce Allah'ın, insanların yaptıklarından gafil olmadığı bildirilmektedir: "...Allah, yaptıklarınızdan gafil değildir" (Bakara, 2/74, 85) Zalim değildir. Kur'an'da 43 âyet-i kerîme'de Allah'ın dünyada da ahirette de insanlara, toplumlara ve âlemlere zulmetmediği bildirilmektedir: "Allah, kullarına asla zulmedici değildir" (Âl-i İmrân, 3/182), Korunmaya ve yardıma muhtaç değildir. Bu husus Kur'an'da şöyle bildirilmektedir: "O her şeyi koruyup kollayan fakat kendisi korunmayandır. (Müminûn, 23/88) Ölümlü değildir." Bu husus Kur'an'da şöyle bildirilmektedir: "Yeryüzünde bulunan her canlı ölecektir. Ancak azamet ve ikram sahibi Allah'ın zatı baki kalacaktır." (Rahmân, 55/26-27) "Allah'ın zatından başka her şey helâk olacaktır"(Kasas, 28/88) Gökleri ve yeri koruyup gözetmek ona zor gelmez.

Bu sıfat, Kur'an'da şöyle bildirilmektedir: "Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na güç gelmez." (Bakara, 2/255) Yaptığından dolayı sorgulanamaz. "O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar" (Enbiyâ, 21/23) anlamındaki ayet Allah'ın bu niteliğini beyan etmektedir. Hükümünü kimse bozamaz. "Allah hükmeder. O'nun hükümünü bozacak hiçbir kimse yoktur." (Ra'd, 13/41) Kimse onu aciz bırakamaz. Bu husus Kur'an'da ısrarla belirtilmektedir: "Ne göklerde ne de yerde Allah'ı aciz bırakacak hiçbir şey yoktur?" (Fâtır, 35/44) Kendisine hiç bir şey gizli kalmaz. "Şüphesiz göklerde ve yerde hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz" (Âl-i İmrân, 3/5) Sözü değişmez, va'dinden ve ahdinden dönmez, "Allah verdiği sözden asla dönmez" (Bakara, 2/80) "Şüphesiz Allah va'dinden dönmez." (Âl-i İmrân, 3/9)¹¹¹

İbn Rüşd de, Allah'ın sıfatları konusunu ele alırken rasyonalist bir temelde bu konuyu değerlendirerek bütün düşüncesinde olduğu gibi burada da din ile felsefeyi akıl ilkelerinde birleştirerek konuya açıklık getirmektedir. Ona göre şeriat, Halık ile mahlûk arasındaki benzerliği reddetmiştir. Yani yaratan yaratılan gibi olamaz. İbn Rüşd benzerliğin olmamasını şeriat bakımından iki nedene bağlamaktadır. Birincisi; mahlûktaki sıfatların birçoğunun Halık'ta olmaması, ikincisi; mahlûktaki sıfatların aklen sonsuz olan en mükemmel, en üstün şekillerinin Halık'ta mevcut olmasıdır. Örneğin Allah'ın hay ve diri olması, sem' ve basar sıfatları, mahlûkatınkinden çok çok farklıdır. Unutma ve eksilme mahlûkat için söz konusudur. Cismaniyet, cihet, rü'yet sıfatlarını Allah'a atfeden İbn Rüşd'e göre bu sıfatların var olması ve bu sıfatların Allah'a atfedilmesi halkı şeriata ve dine bağlamaktadır. Ona göre müteşabbih ayetler yani manasının sadece Allah tarafından bilinen ayetler te'vil edilmemelidir. Bunun yanında kelimelerin Allah'ın varlığı hususunda (cisim mi, değimli vb.) aşırı mücerred kavramlar kullanmaları halka çok soyut geldiğini iddia eden İbn Rüşd bu konuda şu açıklamaları yapmaktadır: "Şeraitin durumundan ve tutumundan açıkça anlaşıldığına göre cismaniyet (yani Allah'ın cisim ve maddi varlık olup olmaması) sükûtle geçirilen hususlardandır. Şeriatla cismaniyetin reddedilmesinden çok ispatı ve var kabul edilmesi tasrih edilmiştir. Çünkü şeriat, aziz kitabın birçok yerinde Allah'ın yüzü ve iki eli bulunduğunu sarahaten ifade etmiştir."¹¹² İbn Rüşd, bu tür sıfatları Allah'a atfetmesinin şu konuda önemli olduğuna dikkat çekmektedir: "Halk nazarında varlık, hissi ve hayali bir şeydir. Mahsus ve mütehayyel, yani hissi ve hayali olmayan ise yokluktur. Halka,

¹¹¹ *Sübuti Sıfatlar*, Erişim: 18.11.2011, www.diyaret.gov.tr

¹¹² İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 187.

‘Ortada bir de cisim olmayan varlık mevcuttur.’ denilince, bu varlığı his ve hayal edemezler. Kendilerindeki his ve hayal ortadan kalkınca da, onlara göre bu varlık, yokluk mukabilinden olur.¹¹³ İbn Rüşd’ün gayesi ulemadan çok halkı dine bağlamaktır. O bu yüzden gerek ayetlerin te’vili olsun gerekse Allah’ın sıfatları olsun, halka hangi cihet yön veriyorsa onu ön plana çıkarmaktadır. Sürekli akılla dini bir arada çağrıştırmaya çalışmak, öte yandan panteist bir anlayış sergilemek İbn Rüşd’ün sadece bir düşünürden yani filozof olması yönünden ziyade bilgin bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd, soyut felsefeci değil; aynı zamanda matematikçi, tabiat bilgini, hekim, psikolog idiler.¹¹⁴

Tenzihi sıfatlar konusunda Allah’ı çok mücerred bir şekilde nitelendirilmenin halka ağır geleceğini ifade eden İbn Rüşd burada Gazzali’yi de eleştirmektedir. Çünkü Gazzali bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: “Allah Teâlâ, haddi zatında, cevher değildir. Araz değildir. Onun hiçbir cisme hulul etmesi düşünülemez. Hiçbir nesneye benzemez. Ve hiçbir nesne ona benzemez. Şekli, keyfiyet ve kemiyeti yoktur. Allah Teala, akla ve hayale gelen her türlü keyfiyet ve kemiyetten pak ve münezzehtir. Zira bütün bunlar yaratıkların sıfatlarıdır. Allah Teâlâ ise yaratıkların vasfını taşımaz. Akla ve hayale gelen her şey onun yaratığıdır. O cisim değildir. Hiçbir cisimle alakası yoktur. Bir mekan üzerinde değildir.¹¹⁵” Görüldüğü gibi Gazzali Allah’ın varlığı konusunda son derece soyut açıklamalarda bulunmaktadır. İbn Rüşd’e göre bu tür soyut ifadeler ve açıklamalar halkı bocalamaya sürüklemektedir.

3.4. ALLAHIN FİİLLERİ

İbn Rüşd Allah’ın fiilleri olarak; âlemin yaratılmış olduğunun ispatı, peygamber gönderme, kaza ve kader, tecvir ve ta’dil yani zulüm ve adalet ve son olarak ta ahiret esası olmak üzere beş esastan söz etmektedir.

3.4.1. Alemin Yaratılmış Olduğunun İspatı

O, el- Keşf an Minhaci’l Edile eserinin beşinci bölümünde bu konuya şöyle değinmektedir: “Bilmek gerekir ki, şeriatın, âlem hakkında bilgi edinilmesinin istemesinden maksat şudur; âlem, mübarek ve müteal Allah’ın masnuu ve eseridir. O’nun tarafından ihtira olunmuştur. Tesadüfen ve kendi kendine mevcut olmuş değildir.

¹¹³ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 189.

¹¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, s.117.

¹¹⁵ İmam Gazali, *Kimya-yı Saadet*, (Çev. Ali Arslan), Cilt:1, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, İstanbul 2004, s. 124.

Bu esasın takrir ve tespitinde şeriatın halkı sevk etmiş olduğu yol, aynı konuda Eş'ariler tarafından tutulan yol değildir. Evvelce de izah ettiğimiz gibi bu hususta Eş'ariler tarafından takip edilen yollar, ulemaya has olan yakini ve kat'i yollardan olmadığı gibi herkes için müşterek olan umumi yollardan da değildir. Şeriatın yolları basittir. 'Basit' sözü ile neticeleri bizatihi açık ve seçik olarak bilinen öncüllere yakın bulunan az sayıdaki mukaddimleri kastediyorum. Fenni ve teknik esaslara dayanan uzun ve merkepek mikyaslardan meydana gelen beyanlar (ve mantıki kıyaslar) şeriat tarafından halka talim ve tebliğ vasıtası olarak kullanılmamıştır.¹¹⁶ İbn Rüşd'e göre halka eğitim ve tebliğ konusunda şeriatın tutmuş olduğu yol esas olan yoldur. O'na göre bu yollar inayet delili olduğu yoldur. Allah'ın varlığı ve birliğine delalet eden ayetleri kelamcı ve filozoflarca kullanılan deliller açısından tahlil edecek olursak, bunlar arasında kozmolojik delillerden "hudus" ve "imkân"a ait olanlara, teolojik delil serisinden "gaye" ve "nizam"a; "ihtira" ve "inayet" zemin teşkil edenler de mevcuttur. Bir başka ifadeyle belki bu delilleri kelamcı ve filozofların kullandığı şekil ile doğrudan doğruya değilse bile, onların delillerinin alt yapısını teşkil edecek şekilde Kur'an ayetlerini bulmak mümkündür. İbn Rüşd, doğrudan Kur'an'da yer almadığı gerekçesiyle kelamcılarının sıkça kullandığı hudus delili ile filozofların sıkça kullandığı imkan delilini eleştirmiş; onun yerine Allah'ı bilmenin şer'i, Kur'ani iki yolunun olduğunu belirtmiştir. Bunlar ona göre, "inayet" ve "ihtira" yollarıdır. Yine İbn Rüşd, İslam kelamcılarını, Allah'ın varlığını ispat için kullandıkları deliller ve dine soktukları bazı aşırılıklar, anlaşmazlıklar nedeniyle de eleştirmiştir. Çünkü ona göre bu kelami ve felsefi deliller, herkesin kolay bir biçimde anlayabileceği Kur'ani delilleri geri plana itmiştir. Bütün bunlara rağmen, insanın hiçbir zaman akıl yolundan vazgeçmemesi gerekmektedir; çünkü Kur'an teemmül, tefekkür, tedebbür ve ve tezekkür etmeyi emretmektedir.¹¹⁷

Âlemin yaratılışının ispatında İbn Rüşd, duyu verilerine, âlemdeki düzen ve mevcudatın gayesine bakarak çıkarımda bulunmaktadır. Ona göre insan hissi ve maddi bir şeye bakınca baktığı şeyin bir forma sahip olduğu, bir nitelik ve niceliğin o şeyde mevcut olduğu, belli bir menfaati ve gayeyi hedeflediği durumu rahatlıkla görebilmektedir. Hatta ve hatta bu şeyin mevcut durumunda başka bir şekilde ve

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 213-214.

¹¹⁷ Hüsameddin Erdem, *Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'ani Temelleri*, s. 155, Erişim.18.11.2011 <http://dergiler.ankara.edu.tr>

özellikte bulunması durumunda ondan bir fayda sağlanamayacağı husularını idrak etmek mümkündür. Yani kısaca var olan her şeyin gerektiği özelliklerde ve gerektiği düzende olduğu apaçık ortada olduğundan dolayı kesin bir biçimde şu sonuca varabiliriz: Bütün mevcudatın yaratılışının belli bir formda, bir düzende ve belli bir amaca uygun olarak inşa eden bir sani ve sanatkârı mevcuttur.

İbn Rüşd bu konuda şu açıklamalarda bulunmaktadır: “İnsan âlemde mevcut olan ve dört mevsimin, gecenin, gündüzün, yağmurun, suların, rüzgârın, arzda muhtelif mamur yerler olmasının; insan varlığının, var olan sair bitki ve canlıların mevcut oluşunun sebebi olan güneşe, aya ve diğer yıldızlara bakınca aynı şekilde arzın insanlara ve sair kara hayvanlarının meskeni olmaya uygun bir halde bulunuşuna dikkat edince ve yine suların sularda yaşayan canlılara, havanın uçan canlılara muvafık geldiğini göz önüne getirince, bu hilkat ve bünyeden bir şeyin bozulması halinde, buradaki bütün mahlukatın varlığına hâlel geleceğini nazar-ı itibara alınca, kesinlikle bilir ki, insan, hayvan ve bitkiler için âlemin bütün parçaları ve kısımlarında mevcut olan bu uygunluk tesadüfi değildir. Daha açıkçası o, onun böyle olmasını kaseden bir kasıttan ve irade eden bir mürindendir, o da aziz ve celil olan Allah’tır. Ve yine kesin surette bilir ki, âlem masnudur, çünkü bir saniyeden vücuda gelmemiş olsaydı, belki tesadüfen mevcut olsaydı, onda bu uygunluğun mevcut olması mümkün olmazdı, diye kati olarak hükmeder.¹¹⁸” İbn Rüşd bu açıklamalardan sonra şu sonucu çıkarmaktadır: Alemin bir bütün olarak insan varlığını ve diğer canlıların varlıklarını idame edebilmek için uygun bir şekilde dizayn edilmesi ve âlemdaki her şey bir tek gayeye hedeflendiği için bu düzen ve hiyerarşi bir sanatçının eseridir, o da Allah’tır.” İbn Rüşd bu sonuca varmasında inayet delilini ön planda tutarak inayet delilinin delillerin en şerefli olduğunu iddia etmektedir.

Âlemin yaratılış meselesinde Kur’an ayetlerine de başvuran İbn Rüşd, Kuran ayetlerinin semaların sayıları, şekilleri, durumları ve hareketleri itibariyle arza ve çevresinde bulunan şeylere uygun olduğuna işaret ettiğini ve bu konuya dikkat çektiğini belirtmektedir. O, bu konuda şu görüşlere yer vermektedir: “Burada öyle bir ahenk mevcuttur ki, semadaki cisimlerinin tümünün birlikte durması bir yana bir tanesinin bir lahza durması bile arzda bulunan şeylerin düzeninin bozulmasına kâfi gelir.¹¹⁹” Âlemin yaratılış meselesi hususunda Eş’arilik ve Kelamcı görüşlerini eleştiren İbn Rüşd’e göre

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşfan minhaci’l-edile*, s. 214.

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşfan minhaci’l-edile*, s. 218 .

İslam'da ortada dolaşan bütün bu şüphe ve tereddütleri, Allah'ın izin verdiği bir şekilde şeriatıta yaptıkları tasrihleri ile kelamcılar dökmüşlerdir. Çünkü şeriatıta, kusurdan münezze olan Allah'ın hadis ya da kadim bir iradeyle mürid olduğuna dair hiçbir şey yoktur. Bu durumda kelamcılar, bu konularda ne şeriatın zahirine tabi olarak, saadet ve kurtuluşu zahire tabi olmak suretiyle bulanlardan olabilmüşler, ne de yakın ehli olanların mertebesine ererek, saadeti ilm-i yakinde bulunan zümreye dâhil olabilmüşlerdir. Çünkü onlar ne ulemadandırlar nede tasdik ehli olan halktan. Sadece ve sadece kalplerinde sapma meyli ve gönüllerinde hastalık bulunan bir zümreden olabilmüşlerdir. Çünkü hariçteki nutk ve dil ile söylemiş oldukları şeyler, batındaki nutk ve lisanla söyledikleri şeylere muhaliftir, (dilleri ile söyledikleri sözlerin doğruluğuna kapleri şahadet etmemektedir). Bunun sebebi ise asabiyet ve muhabbettir. (Mezhep tassubu, meşrep sevgisi ve bağlılığıdır). Kelamcıların söylemiş oldukları bu nevi sözlere alışmak, makul şeylerden büsbütün sıyrılıp uzaklaşmaya da sebep olmaktadır. Nitekim Eş'ari mezhebinde mahir olan ve küçük yaştan beri bu mezhep üzerine yaptığı temrin ve idmanlarla yetişen kimselere bu halin arız olduğu görülür. Şüphesiz ki bu gibi şahıslar, itiyad ve yetişme tarzı perdesiyle perdelenmiş olduklarından (tabii, akli ve dini) hakikatleri göremezler.¹²⁰ İbn Rüşd burada taklit ve tahkik meselelerine üstü kapalı olarak değinmektedir. İnançta hakik olmazsa inanç sağlam temeller üzerine oturmayacaktır. Günümüzde İslam ülkelerine baktığımızda birçok ülkede mezhep kavgaları, dini çekişmeler ve dinin afyonlaştırıldığını görüyoruz. Bunun nedeni İbn Rüşd'ün belirttiği gibi sözlerin kalpten yansımamasıdır. Bununda nedeni tahkikten uzaklaşmış bir toplumun taklitle bir mezhebe ya da bir bireye bağlı olmasıdır. Buradan üstünlüğün takvadan değil, bağlı bulunulan mezhebin nüfuzunda bulma sonucu çıkmaktadır. Ali Şeraiti'nin bu hususta söylemiş olduğu "Beşerin tarihini okuduğunuzda görürsünüz ki 'Beşer Budalılıkları Tarihi', 'Beşer Bilinci Tarihinden' daha zengin ve daha ilgi çekicidir. Bu her zaman böyle olmuştur ve bugün de böyledir. Allah'ın halifesi olmayan 'beşer' maymunun halifesi olur." Çağımız insanının büyük trajedisi buradadır. Bir ölçüde insan gereksinimlerinin birçoğunu ona sağlayan ideolojiler (tüm öğretiler) bile, insana nisbi bilinç ve uyanıklık verebilmekte, beşer toplumuna gelişme ve

¹²⁰ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 228.

güçlenme yolunu açarken insanın özünü unutturmaktadır. Bu büyük çapta bir trajik sorundur”¹²¹

3.4.2. Peygamber Gönderme

Peygamber sözcüğü Türkçe'ye Farsça'dan gelmiştir. Peygamber, Arapça resul sözcüğünün Farsça karşılığıdır. Kökeni olan peyam, haber anlamına gelmektedir. Dolayısıyla peygamber, "haberci" anlamını taşır. "Resul" ise "Elçi" demektir. Benzer bir anlama gelen Arapça'daki "Nebi" sözcüğü, yine haber demek olan "nebe" kökeninden türemiş "haberci" anlamında bir sözcüktür ve Türkçede de kullanılır. Ayrıca Türkçe yalvaç sözcüğü de peygamber anlamına gelir.

Kur'an'da, Kitab-ı Mukaddes'te ve diğer Yahudi dini metinlerinde bahsi geçen ve İslam'a göre peygamber kabul edilen dini şahısların büyük kısmı Yahudilik tarafından peygamber kabul edilmez, din büyüğü olarak anılır. İsa ve Muhammed Yahudiliğe göre peygamber değildirler.

Yahudilik gibi Hıristiyanlık'ta da Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'teki şahısların çoğu sadece din büyüğü olarak anılır. Hıristiyanlığa göre Muhammed peygamber değildir. Hıristiyanlığa göre İsa mesih'tir ve Tanrı'yı oluşturan, baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesindeki 'oğul'dur. Katolik mezhebine göre ise İsa'dan sonraki en önemli dini kişi İsa'nın annesi Meryem'dir

İslam'da peygamberler Allah'ın dünyadaki elçisi kabul edilir. Kur'an'da bahsi geçen İslam'a göre peygamber kabul edilen kişilikler 124.000'dir. Kur'an'da 25 peygamberin ismi geçer. Kur'an'da geçen peygamberler kronolojik sıra ile şöyledir: Âdem, İdris, Nuh, Hud, Salih, İbrahim, Lut, İsmail, İshak, Yakub, Yusuf, Eyüp, Şuayb, Musa, Harun, Zul-Kifl, Davud, Süleyman, İlyas, Elyesa, Yunus, Zekeriya, Yahya, İsa ve Muhammed. İslam peygamberlerinin büyük bir kısmı Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta peygamber kabul edilmez, sadece din büyüğü olarak anılırlar. İsa, Yahudilik tarafından, Muhammed her iki din tarafından da peygamber kabul edilmez. Muhammed, İslam'a göre Hatemül Enbiya (son peygamber) kabul edilir. İslam'da peygamberlere geldiğine inanılan 4 büyük kitap vardır: Zebur, Tevrat, İncil, Kur'an. Hıristiyanlığın kutsal kitabı Kitapı Mukaddes, Tevrat ile İncil'lerin dördünü kapsar. Yahudilik ve Hıristiyanlığa göre Zebur (Mezmurlar), Davud veya Süleyman tarafından yazılmış şiirlerdir. Kur'an'da birçok peygamberin dünyaya gönderilmiş olduğu belirtilir: “Muhammed, ancak bir

¹²¹ Ali Şeraiti, *İnsanın Dört Zindanı* (Çev. Hüseyin Hatemi) İşaret Yayınları, İstanbul 1997, s.17-28.

peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir.” (Al-i İmran 3/144), “Buna rağmen daha önceki toplumlara da nice peygamberler göndermiştik” (Zuhuf , 6/43)

Diğer dinlerde peygamberler; Hinduizm ve Budizm'in bilgeleri Krişna ve Buda, İran'da doğmuş Zend Avesta'nın peygamberi Zerdüş'tin de peygamberlerden olduklarına dair iddialar mevcuttur.¹²²

Peygamberler insanlara yol gösterici olarak gönderilmiştir. İnsanların böyle yol göstericilere ihtiyacı vardır. Çünkü insanlar kendi akılları ile Allah'ın varlığını anlayabilirlerse de O'nun yüksek sıfatlarını kavrayamazlar. Allah'a nasıl ibadet edileceğini, ahiret hayatını ve burada kimlere mükâfat verileceğini, kimlerin ceza göreceğini, dünya ve ahiret mutluluğunun nasıl kazanılacağını bilemezler. İşte bu gerçekleri insanlara öğretmek, dünya ve ahirette mutlu olmanın yollarını göstermek için Yüce Allah peygamberlerini görevlendirmiştir. Peygamberler, her türlü ahlak güzelliğine sahip örnek insanlardır. Onlarda bulunması gereken bazı özellikler şunlardır: Peygamberler son derece doğru insanlardır, asla yalan söylemezler. Onlar her hususta güvenilir kimselerdir, emanete asla hıyanet etmezler; peygamberler akıllı, uyanık ve yüksek zekâ sahibidirler; onlar gizli ve açık hiçbir günah işlemezler; Allah'tan aldıkları dini tebliği değiştirmeden insanlara bildirmişlerdir; peygamberler en doğru bir şekilde insanlara Allah'ı tanıtmışlar, inanç esaslarını, ibadet şekillerini öğretmişlerdir. Dili hükümleri ve güzel ahlak ilkelerini açıklamışlar, kendileri de söylediklerini yaparak insanlara örnek olmuşlardır.¹²³

İbn Rüşd, peygamber gönderme hususunu, peygamberlerin varlığının ispatı ile Hz. Muhammed'inde peygamberlerden birisi olduğu ve davasında dürüst olduğu konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Peygamberlerin var oldukları hususunda Kelamcılar ve Eş'ari'lerin getirdikleri kıyas ve ispat çalışmalarını eleştiren İbn Rüşd, peygamberlik alametlerinin sadece mucizede görmenin doğuracağı aksaklıkları belirtirken şu açıklamaları yapmaktadır: “Şüphesiz ki bu (Kelamcıların peygamberlik alameti olarak ortaya koydukları mucize) peygamberlere has alametlerden ya şeriatla veya akılla idrak edilir. Şeriatla idrak edilmesi imkânsızdır; çünkü şeriat henüz sabit olmuş değildir. Akıl da bu alametin peygamberlere mahsus bir alamet olduğuna hükmetme imkanına sahip değildir, meğer ki peygamberlikleri kabul ve tanınmış bir çok kimselerde bu alametlerin

¹²² *Diğer Dinlerde Peygamberler*, Erişim: 26.09.2011, <http://tr.wikipedia.org>

¹²³ *Peygamberlerin Görevleri*, Erişim:18.09.2011, www.diyaret.gov.tr

varlığını defalarca görmüş ve idrak etmiş olsun. Ve yine bu alametler onlardan başkasında zuhur etmemiş bulunsun.”¹²⁴ Peygamberlik alametlerinde mucizeden çok erdem ve fazilet üzerinde duran İbn Rüşd, sadece mucizenin ele alındığı durumda bu hareketi yapanın peygamber olduğuna inanmanın akli ve şeri yolunun olmadığını savunmaktadır. Ona göre bir kimsenin peygamber olduğuna sadece akli ve ilmi harikalar delalet eder. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Mucize ve harika şeyler peygamberliğin delili olamaz. Çünkü akıl peygamberlikle mucize arasındaki irtibatı idrak edemez. Meğer ki tedavinin, tıbbı ait fiillerden bir fiil olarak kabul edilmesi gibi mucizenin de peygamberliğe ait fiillerden bir fiil olduğu teslim edilmiş oldum. Şüphe yoktur ki, bir kimseden tedavi fiili zuhur ederse bu tıbbın mevcudiyetine ve o zatın tabip olduğuna delil olur. Söz konusu istidlalde bulunan zaaftan biri işte budur.”¹²⁵ İbn Rüşd’e göre peygamberliğin ıspatı ile ilgili getirilen deliller dâhili olmalıdır, harici olduğunda ıspatta kıymeti yoktur. Bu yüzden mucizeler harici delillerdir. Peygamberliğin ıspatı için dâhili deliller, yani peygamberlikte bulunması gereken sıfatlar (fazilet, erdem, doğruluk, yol göstericilik vb.) bakmak lazımdır. İbn Rüşd peygamberleri birer kanun söylemcisi, hukuk ve ahlak otoritesi olarak kabul etmekte, bu hususta imkân nispetinde makul ve gerçekçi olmaya çalışmaktadır. Ona göre nübüvvet ve risaletle ilgili esas fiil mucize değil; amel, ahlak, hak ve hukuktur.

Son peygamber olan Hz. Muhammed’in peygamberliğinin doğruluğunu iki esasa dayandıran ve bu iki esasın Kur’an’ı Kerim’de olduğuna inanan İbn Rüşd’e göre bütün peygamberler gibi Hz. Muhammed de bir beşerdir. Tüm peygamberlerde olduğu gibi Hz. Muhammed de kendisine gelen vahye dayanarak halka şeriatlar ve kanunlar vaaz etmiştir. İnsanın eksik kalan tarafını ilahi emirler doğrultusunda düzeltmek; onları güzel ahlak, erdem ve mutluluğa ulaştırmak; bozuk akide ve çirkin işlerden men etmek için çaba harcamıştır. Hz. Muhammed’in peygamberliğine en büyük delil olarak Kur’an’ı Kerim’i gösteren İbn Rüşd, delil olarak şu kuran ayetlerine yer vermektedir: “De ki, ben peygamberlerin ilki değilim” (Ahkaf, 46/9), “Ey insanlar! Peygamber vasıtasıyla size Rabb’inizden burhan gelmiştir. Bir de size apaçık bir nur Kur’an indirdik”. (Nisa, 4/173), “Ey insanlar! Peygamber size Rabb’inizden hak olanı getirmiştir. O halde hakkınızda hayırlı olan bu şeye iman edin”. (Nisa, 4/170), “Lakin onlardan ilimde rasih ve derinleşmiş olanlarla müminler sana ve senden önce indirilene iman ederler.” (Nisa,

¹²⁴ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 229-230.

¹²⁵ İbn Rüşd, *Fasl’ul -Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 233.

4/161), “De ki, Ey İnsanlar! Ben sizin hepinize gönderilmiş olan Allah’ın elçisiyim”. (A’raf, 7/158).

Peygamberliğin meziyetlerini ilim, irfan, ahlak, erdem gibi vasıflarda bulan İbn Rüşd şu açıklamalara yer vermektedir: “Kur’an’ın, Hz. Muhammed (a.s.)’in nübüvvetine delil oluşu, yılan haline gelen asa’nın Musa (a.s.)’ nübüvvetine, ölüyü diriltmenin, abraş hastalığına tutulanlarla anadan doğma körleri tedavi etmenin İsa’nın peygamberliğine delil olması nevinden değildir. Çünkü bu hususlar da her ne kadar peygamber olanlardan başkasından zuhur etmeyen fiillerden olup halkı inandırıcı ve ikna edici nitelikte iseler de, tek başlarına kaldıkları vakit kat’i delil değildir. Çünkü bu gibi fiiller, nebiye nebi isminin verilmesine sebep teşkil eden sıfatın fillerinden bir fiil değildir. Kur’an’a gelince, bu sıfata delil oluşu, aynen tedavinin tababete delil oluşu gibidir.”¹²⁶ İbn Rüşd, mucizenin, peygamberin peygamber olmasını sağlayacak bir sıfat olarak görmemektedir. Peygamber kitap ve mesajla, sadece, “İnsan, sen kimsin?” diye hatırlatmaya gelir. Peygamberler sadece hatırlatırlar. İnsan için bu yeterlidir.¹²⁷

Harikalar sergilemenin, mucizeler göstermenin peygamberliğin ispatı ya da delili olmadığını iddia eden İbn Rüşd, bu iddiasını şöyle sürdürmektedir: “Ne zaman ‘Peygamber vardır ve harikulade fiiller sadece onlardan zuhur eder.’ kaidesi vaaz olunabilirse, o zaman mucize ve harikalar, peygamberi tasdik için bir delil olur. Bununla berrani (harici, hissi ve kevnî) mucizeyi kastediyorum. Berrani mucize, peygambere, peygamber isminin verilmesine esas olan sıfata münasip düşmez. Berrani mucize vasıtasıyla vaki olan tasdik sadece halka haz bir yol gibi görünüyor. Münasip (ilmi, ameli, manevi, ahlaki ve hukuki) mucize ile tasdik ise halk ile ulema arasında müşterek olan bir yoldur. Çünkü berrani mucizeye yönelttiğimiz itirazları ve onun hakkında bahis konusu ettiğimiz şüphe tereddütleri halk sezemez, bunun farkına varamaz. Onun için bu mucize onların haline uygundur. Şeriat iyice incelendiği zaman görülür ki; o, berrani mucizeye değil, sadece ehli ve münasip mucizeye (ameli ve ahlaki harikalara) itimat etmiştir. Bu mucize vahyin ve nübüvvetin haricinde değil, dâhilindedir.”¹²⁸

¹²⁶ İbn Rüşd, *Fasl’ul- Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 243.

¹²⁷ Ali Şeriatî, *İslam Bilim I-II*, (Çev. Faruk Alptekin) Bilge Adam Yayınları, Van 2006, s. 594.

¹²⁸ İbn Rüşd, *Fasl’ul Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 244 .

3.4.3. Kaza ve Kader

Kaza ve kader meselesi, sadece İslamiyet'in var oluşundan bu yana insanların zihnini yoran bir mesele değildir. Bilakis bu konu İslamiyet'in varlığından önce de, sonra da bütün ilim ve fikir ehlinin zihinlerini meşgul eden, son derece önemli, bir o kadar da girift bir konu olmaya devam etmiştir. Kaza ve kader konusu açıldıkça, derine inildikçe birbirinin içine girmiş bir konu olarak karşımıza çıkmakta olmuş, bu yüzden İslam âlimleri arasında büyük tartışmalara ve fikir ayrılıklarına yol açmıştır. Kader sözlükte "ölçü, miktar, bir şeyi belirli ölçüye göre yapmak ve belirlemek" anlamlarına gelir. Terim olarak "Yüce Allah'ın, ezelden ebede kadar olacak bütün şeylerin zaman ve yerini, özellik ve niteliklerini, ezelf ilmiyle bilip sınırlaması ve takdir etmesi" demektir. Allah'ın ilim ve irade sıfatlarıyla ilgili bir kavram olan kader; evreni, evrendeki tüm varlık ve olayları belli bir nizam ve ölçüye göre düzenleyen ilâhî kanunu ifade eder.¹²⁹

Sözlükte "emir, hüküm, bitirme ve yaratma" anlamlarına gelen kazâ, Cenâb-ı Hakk'ın ezelde irade ettiği ve takdir buyurduğu şeylerin zamanı gelince, her birisini ezelf ilim, irade ve takdirine uygun biçimde meydana getirmesi ve yaratmasıdır. Kazâ Allah'ın tekvîn sıfatı ile ilgili bir kavramdır.¹³⁰

Kader, bütün olayların önceden ve değişmeyecek biçimde düzenlediğine inanılan doğüstü güç, ezeli takdir. Yazgı veya mukadderat olarak da anılır. Kader kavramı birçok farklı din ve felsefi akımda önemli bir yer tutar. İslam dininde kader, ezelden ebede kadar hayır ve şer (iyi ve kötü) meydana gelecek bütün hadiselerin (olaylar) Allah katında malum olmasıdır. Bazı İslami fırkalarca dininde kadere inanmak imanın şartlarındandır, amentünün bir parçasıdır. Buna göre İslam anlayışındaki kadere inanmayan kişi İslam'dan çıkmış olur. Musevilik dininde kader inancı diğer dinlere göre bir parça değişiklik gösterir. Museviliğe göre bir insanın kaderi, tüm hayatı boyunca baştan yazılmaz ve bir yıl önceki hâl ve hareketlerine göre yıllık olarak yazılır. Bir yıl boyunca iyi ve hayırlı işler işleyen kişilerin kaderi bir yıl sonrası için iyi yazılır. Bir Musevi, Musevi Yılbaşısı olan Roşaşana ile Yom Kipur arasındaki 10 gün boyunca bir vicdan muhasebesi yapar ki buna İbranice "teşuva" adı verilir. Teşuva İbranicede geriye dönme anlamına gelir. On gün boyunca, o yıl içinde yapılan tüm hatalı davranışlar gözden geçirilir, insanlara karşı yapılan haksızlıklar için Tanrı'dan af dilemek yetmez, o insanlardan da özür dilemek ve helalleşmek gerekir. Tanrı'ya karşı işlenen suçlar içinse

¹²⁹ *Kaza ve Kadere İman*, Erişim:20.10.2011, www.kuransitesi.com

¹³⁰ *Kaza ve Kadere İman*, Erişim:20.10.2011, www.kuransitesi.com

tövbe edilir. 9. günün akşamı güneş batmadan bir saat önce Yom Kipur orucuna başlanır. 26 saat aralıksız sürecek olan oruç boyunca çeşitli tövbe duaları edilir. 26. saatin sonunda, orucun bittiğini belirten Şofar (boru) çaldığında, Tanrı'nın gelecek için insanların yeni kaderlerini yazdığına inanılır. Kader, yanlış bilinen ve bilindiği şekliyle de insan hayatını belirleyen kavramların başında gelmektedir. Kader ilahî takdir anlamında kullanılsa da aslında bu, kaza kavramının karşılığıdır. Kader; önceden bilmek manasında, insanın ancak sınırlı bir alanda kazanabileceği ve buradaki kullanımıyla bir zamanüstü niteliğe sahip Tanrı niteliğidir. Kader; olacakları bilmek, kaza ise takdir etmektir. İnsan; şartlarla çevrili ve şartlarla beraber günlük hayatını yaşarken ve geleceğini de yönlendirme gayreti içindeyken, kaza kavramı, insan hayatındaki önemi, inansın ya da inanmasın, hayatı biçimlendiren, tartışmasız bir noktadadır. Bu kavram öyle bir şeydir ki, yok denilirse olduğu ve var denilirse, yokluğu dile gelir. Bu kavram kendisini ne tam serbestlikte ne tam bağlılıkta gösterir. "Şu olay kaderdir" dediğimizde, alttan alta öyle olmadığını da hissedebiliriz. Hayatın hem insana hem de yaratıcısına açık bir oluşumlar dünyası olduğu ve yer yer kiminde ilahî izlerin, kiminde de kendi ayak izlerimizin bulunduğu kabul edilirse, hem beşeri sorumluluk-sorumsuzluk dengesi sağlanabilir hem de iki aşırı ucun sorumsuzluğundan kurtulunabilir.¹³¹

İbn Rüşd'e göre kader ve kaza konusu, şer'i konuların en güç anlaşılardanındır. Çünkü kendi içinde bir biriyle karşıt olma hali vardır. Bu karşıtlık hem Kur'an'da hem de hadislerde belirgin bir şekilde mevcuttur.

İbn Rüşd, kader ve kaza konusunda Kur'an ve hadislerde olan karşıt olmayı şu şekilde ifade etmektedir; Kur'an'da karşılaşılan birçok ayetin umumi ifadesi, her şeyin kader ile olduğuna ve insanın fiillerinde cebir altında olduğuna delalet eder. Diğer bir çok ayet, insanın, kendi fiilini kendi kesb ve iradesi ile yaptığına ve fiilleri hususunda mecburiyet altında olmadığına delalet eder.¹³²

İbn Rüşd'e göre, bütün işlerin zaruri olduğuna ve her şeyin önceden tespit edilen bir kadere göre cereyan ettiğine delil teşkil eden ayetler şunlardır: "Şüphe yok ki, biz her şeyi bir kaderle yarattık".(Kamer, 54/49), "Onun her şey bir miktar iledir." (Ra'd, 13/8), "Arza ve canlarınıza isabet eden bir musibet yoktur ki, Biz onu yaratmadan evvel bir kitapta ve yazıda tespit etmiş olmayalım. Bu, Allah'a kolay gelen bir iştir." (Hadid,

¹³¹ *Kader*, Erişim: 20.10.2011, <http://tr.wikipedia.org>

¹³² İbn Rüşd, *Fasl'ul- Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 244.

57/22)¹³³ Yine İbn Rüşd'e göre insanın fiillerinde yetkin olduğu, insanın bir iktisabı bulunduğu ve işlerin haddizatında zaruri değil, mümkün olduğuna delil teşkil eden ayetler “Yahut yaptıklarına ve kazandıklarına karşılık olmak üzere onları mahveder, birçoklarını da affeder.” (Şura, 42/349), “İşte bu azap elinizle ettiğinizin karşılığıdır, yoksa Allah kullarına zulmedecek değildir.” (Ali İmran, 3/182), “O kimseler ki, günah kazandılar”. (Yunus, 10/27), “İnsanın kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülükte aleyhinedir.” (Bakara, 2/286), “Semuda gelince, biz onlara hidayet ettik, doğru olanı gösterdik de onlar yine de körlüğü ve dalaleti hidayete tercih ettiler.” (Fusilet, 41/17).¹³⁴ Hatta nice kereler belli bir ayette bile bu hususla alakalı bir tearuzun aşikâr olduğu görülür. Misal: “Başkalarının başına iki katını getirdiğiniz bir musibet kendi başınıza gelince, ‘Bu nereden?’ dediniz. De ki, o kendi tarafınızdandır.” (Ali İmran, 3/165) buyurulduktan sonra, peşinden aynı konuda, “İki topluluğun karşılaştığı günde başınıza gelen hal Allah’ın izni (ve takdiri) iledir.” (Ali İmran, 3/166)denilmiştir. (İlk ayet belli bir hadisenin insan eliyle meydana geldiğini ifade ederken hemen ardından gelen ikinci ayet, aynı hadisenin Allah’ın izni ve kaderi ile vaki olduğunu belirtmektedir.) Şu ayette böyledir: “Sana iyilik namına ne dokunursa o Allah’tandır, kötülük adına ne dokunursa o da kendindedir.” (Nisa, 4/77), “De ki her şey Allah katındandır.” (Ali İmran, 4/176) ayeti de böyledir.¹³⁵ Bu ayetlerin yanında İbn Rüşd'e göre kader ve kaza hususunda hadislerde de karşıt olma hali vardır. Bu konuda İbn Rüşd, şu hadise yer vermektedir: “Her fitrat (dini olan İslam) üzere dünyaya gelir, sonra anne ve babası o çocuğu Yahudi veya Hıristiyan yaparlar”, “Bunlar Cennet için yaratıldılar ve Cennetlik olanların amelini işlerler (Cennete layık şekilde hareket ederler), şunlarda cehennem için yaratıldılar ve Cehennemliklerin amelini yaparlar.”¹³⁶ İbn Rüşd'e göre bu iki hadis karşılaştırıldığında birinci hadiste insanın çevre şartları ve ortamına göre amele yönlendirilirken, ikinci hadise bakıldığında insan açısından tamamen bir edilgenlik söz konusudur. İnsanın kader ve kaza konusunda hem etken görünmesi hem de edilgen görülmesi hususları nedeniyle Müslümanlar arasında ihtilaflar oluşmuş, fırkalar meydana gelmiştir. Bu konu beraberinde insanın özgürlük problemini de getirmektedir.

¹³³ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 245.

¹³⁴ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 245.

¹³⁵ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 245.

¹³⁶ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 245.

İbn Rüşd'e göre insan eylemlerinde sürekli dış etkenlere bağlıdır. O bu konuda şu görüşü ileri sürmektedir: “Hariçten, iştahımızı çeken ve arzu ettiğimiz bir şey bize görünse, ihtiyacımız ve isteğimiz olmaksızın zaruri olarak biz onu arzu ederiz ve (içimizde duyulan bir meyil sebebiyle) ona doğru hareket ederiz. Tıpkı bunun gibi, kendisinden kaçtığımız bir şey bize hariçten arız olsa, zaruri olarak hoşnutsuzluk duyar, çekinir ve ondan kaçırız. Bu böyle olduğuna göre demektir ki, irademiz hariçteki belli şeylerle mahfuz ve onlara merbuttur.¹³⁷ İbn Rüşd, burada sebep sonuç ilişkisine bağlı olarak cereyan eden olaylara ve duyulan ihtiyaç durumuna ve psikolojik duruma göre insanların eylemlerde bulunduğunu belirtmekle beraber özgürlük anlayışını da ortaya koymaktadır.

İnsan fiillerini harici sebeplere ve bedende yaratılan dâhili sebeplere bağlı olduğunu ifade eden İbn Rüşd, Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle insan hürriyetini akıl uzlaştırırken şu açıklamalarda bulunmaktadır. “Mademki, hariçteki sebepler belli bir nizam ve mükemmel bir tertip üzerinde cereyan etmekte ve yaratıcısının takdirine tabi olarak o nizamı hiç ihlal etmemektedir ve yine mademki, irademiz ve fillerimiz, esas itibariyle hariçteki sebeplere muvafık olmadıkça vücuda gelmemektedir, o halde fiillerimizin de belli bir nizama göre cereyan etmesi, yani belli vakitlerde ve belli miktarlarda vücuda gelmesi icap etmektedir. Bunun böyle olmasını icap ettiren şey, fiillerimizin, bahis konusu harici sebeplerin bir neticesi olarak meydana gelmesidir. Zira mahdud, mukadder ve muayyen sebeplerin sonucu olan her şey zaruri olarak mahdud, mukadder ve muayyen olur. Bu irtibat, sadece fillerimizle harici sebepler arasında görülmez, aynı zamanda, Allah Teâlâ'nın bedenimizin dâhilinde yarattığı sebeplerle fillerimiz arasında da böyle bir irtibat mevcuttur. Harici ve dâhili (fiziki ve psikolojik amillerde ve) sebeplerde mevcut olan muayyen ve sabit nizam, yani bozulmayan ve aksamayan nizam, Allah'ın kulları için yazmış olduğu kaza ve kader olup bu da “Levh-i mahfuz” denilen şeyden ibarettir.”¹³⁸ İbn Rüşd'e göre, fizyolojik, psikolojik ve tecrübe dünyamızda her şeyin bir sebebi vardır. Dolayısıyla, bu ilkedен hareketle gerek sebep kavramı gerekse nedensellik ilkesi arasındaki ilişkinin işleyişi bilinmelidir. Böyle bir çaba Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle insanın sınırlı hürriyeti arasını uzlaştırmayı kolaylaştıracaktır. Ona göre Allah, insana birbirine zıt bir takım işleri idare edecek ve yapabilecek bazı “kuvvet”ler vermiştir. Ancak bu kuvvetlerin verilmiş olması onun her

¹³⁷İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 249.

¹³⁸İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 249-250.

istediğini yapabileceği anlamına gelmez. İnsanın fiilini icra edebilmesi için nasıl uyuşacağını bilmediği, ama birbiriyle uyuşabilir (bilakeyf) bazı “dâhili sebepler”in bir plan dâhilinde cereyan etmesini sağlayan psikolojik güçler vardır. Bununla birlikte, bir de onu dışarıdan kuşatan, fizik benliğinin işleyişini sağlayan harici sebepler bulunmaktadır. Yine o, insanın ruhsal yeteneklerinin, devamlı akıl tarafından yönetildiğini ve onun dış dünyaya ait sebeplerin tesiriyle de değişebileceğini ortaya koyar. İnsanın fiillerinin gerçekleşmesi sözü edilen dâhili ve harici sebeplerin bir birleriyle bağdaşmasını veya onların uyuşmasını engelleyen sebeplerin ortadan kalkmasına bağlıdır. Bütün bunlar, bize nispet edilen fiillerin, her iki sebebin bir araya gelmesiyle gerçekleştiğini göstermektedir. İnsanda bu sebeplerin bir araya gelmesi de ancak Allah’ın takdiriyle mümkündür. Başka bir ifadeyle bize nispet edilen fiillerimiz, sadece Allah’ın yaratmış olduğu harici sebepler ile fiillerimiz arasındaki ilişki sonucunda meydana gelmez, bilakis bu sebepler ile Allah’ın insanın kendi içinde sınırlı bir nizama göre yarattığı sebeplerin örtüşüp bağdaşmasıyla gerçekleşir.¹³⁹ Hakiki manada gaybın sadece Allah tarafından bilinebileceğini belirten İbn Rüşd’e göre kaza ve kader kâinatta, dünyada sosyal hayatta, insan bedeninde ve ruhunda mevcut olan ve değişmeyen nizam ve ahenkten ibarettir. Varlıklarda görülen düzen ve nizamın iki unsurdan oluştuğunu, bunlardan ilkinin varlıklarda mündemiç olan nizam ki bu Allah tarafından terkip edilmiş, diğeri ise dışarıdan kuşatan sebepler olduğunu ifade eden İbni Rüşd’e göre ontolojik boyutta tüm canlılar ve varlıklar var olması gerektiği şekilde tasarlanmış ve meydana getirilmiştir. Mevcut düzenin dışında bir dizayn olsaydı o zaman her şey daha değişik ve karışık olurdu. İbn Rüşd, buradan mükemmellik anlayışına varır ki o da şudur: Var olan her şey en mükemmel şekilde dizayn edilmiş ve tasarlanmıştır. O bu görüşlerini ortaya koyarken sık sık evrendeki düzeni, varlık âlemi, gece ve gündüzün peş peşe gelişi ve bundaki hikmeti ile ilgili ayetleri örnek vermektedir.

Hadis varlıkları cevher ve a’yan ile araz şeklinde ikiye ayıran İbn Rüşd’e göre, cevher ve a’yan, sadece ve sadece Allah tarafından ihtira olunur. A’yan ve cisimlerle birlikte bulunan sebeplerin ise, bunların cevherlerinde değil sadece arazlarında tesirleri görülür. O bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bilmek icap eder ki, Allah’ın izniyle olmak şartıyla, sebeplerini neticeleri üzerinde tesirli olduklarını inkâr eden, hikmeti de,

¹³⁹ Abdulgaffar Aslan, “İbn Rüşd’e Göre İnsan Hürriyeti”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt/15, sayı 4, 2002, s. 491.

ilmi de iptal etmiş olur. Çünkü ilim, eşyayı sebepleriyle bilmekten ibaret olduğu gibi hikmet de (hissi olmayan) gaip sebepler hakkındaki bilgiden başka bir şey değildir.” Sebeplerin tümünden ret ve inkâr edilmesi görüşünde olmak, cidden insan tabiatına aykırı olan bir görüştür. Şahide ve maddi âlemde, sebeplerin reddi görüşünde olan bir kimse için gaip ve manevi hususlarda fail bir sebep bulunduğunun ispat etmenin yolu yoktur. Zira bu konuda gaip hakkında hüküm vermek, sadece şahit hakkında verilen hüküm sayesinde mümkün olabilmektedir. Maddi âlemdeki sebepler reddedilince artık bu kişiler Allah Teâlâ hakkında bile marifet ve bilgi sahibi olamazlar. Çünkü bu düşüncede olanların, “Her fiilin bir faili, her müessirin bir eseri vardır”, temel fikrini kabul etmemeleri lazım gelir.¹⁴⁰ Allah’ı, âlemi, insanı bir bütünlük ve ahenk içerisinde gören İbn Rüşd, burada da akılla şeriatı bir bütünlük içerisinde, birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak görmektedir.

3.4.4. Cevr ve Adl (Zülüm ve Adalet)

Adaletin karşıtı olan zulüm kavramı, Kur’an-ı Kerim’de geçen en önemli kavramlarından biridir. Türevleri ile beraber âlimlere göre 300’den fazla yerde geçer. Kuran da zulüm küfür, şirk, kötülük, baskı, işkence, haksızlık anlamlarında kullanılmıştır. Filoloji bilginleri ve müfessirlerin büyük bölümü Kur’an terminolojindeki anlamını şöyle vermektedirler: (Adaletin: Kur’an’daki karşıtı gibi) Bir şeyi ait olduğu yerin dışında bir yere koymak. Denkliği bozmak. Karanlık meydana getirmektir. Yaradılış düzenini bozan, kâinattaki dengeyi bozan, hakkı yok eden kayırma yapmaktır. Kur’an insanların yaptığı adaletsizlikten ve zulmünden şikâyetçi olan melekleri konuştururken melekler insanın adaletsizliğinin iki vasfından şikâyetçi oluyorlar. Birincisi bozgunculuk ve kötülük, ikincisi bilgisizliktir. Birincisi; “Hani Rabbin, Meleklerle: 'Muhakkak ben, yeryüzünde bir halife var edeceğim' demişti. Onlar da: “Biz seni şükürle yüceltir ve (sürekli) takdis ederken, orada bozgunculuk çıkaracak ve kan dökecek birini mi var edeceksin?’ dediler. (Bakara, 1/30) Birinci şikâyetleri bozgunculuk yapmalarıdır bu bozgunculukların, sebebini ise yine Kur’an cevap veriyor: “O gerçekten çok zalim ve çok cahildir(bilgisizdir)”. (Ahzap, 33/72). Kur’an’ın açık bir şekilde gösterdiği gibi dünyadaki bütün zulümler insanın ürünüdür. Zulüm eksiklikte ve fazlalıkta da olur. Örneğin bir kişinin kendi milletine, kendi toplumuna olan aşırı muhabbeti karşı tarafa olan nefreti de “şeyleri ait oldukları yerlerin dışına koymak

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *Fasl’ul- Makal el-Keşf an minhaci’l-edile*, s. 256.

zamanla adaletsizlikle yapılmış bir tercihe dönüşür". İlahi kudretin herkese bu derecede hakkını vermesi, bizlere de uyulması gereken bir dizi esasları hatırlatmaktadır. Adeta Kudret-i İlahi bize şöyle seslenmektedir: 'Ey İnsan! Ben her şeyi yerli yerinde yaratmışım. Benim yanımda, hiç kimsenin hakkı zayi olmamaktadır. Sen de benim bu düsturuma uy! Ve adaletli davran, kimsenin hakkını yeme, kimsenin hakkını kimseye feda etme! Benim yanımda, bir kulunun hakkı ile bütün kullarımın hakkı birdir! Nasıl ki benim yanımda, birinin yaratılması ile hepsinin yaratılması arasında fark yoktur. Öyle ise, birinin yaşatılması ile hepsinin yaşatılması arasında fark yoktur. Birinin öldürülmesi ile, hepsinin öldürülmesi arasında da fark yoktur. Birinin hakkı ile bütünün hakkı arasında da fark yoktur. Birinin hakkını yiyen, hepsinin hakkını yemiştir. Benim kullarımın hepsi için bile olsa, birisini hepsine feda etmeyiniz! Bütün bir milletin hakkı için, bir kişiyi haksızlığa uğratmayın, adaletle zulümün bir arada olamayacağı kabul etmemizle beraber, adaletsizliğin zulüm olduğunun kanısı bizde hâsıl olması lazımdır. "Adalet" insanın tarih boyunca ısrarla aradığı bütün kutsal kitapların da özellikle vurguladığı, insanların birbiriyle olan ilişkilerinde uyulması ön görülen ahlaki değerleri ifade eden külli bir kavramdır. Kuran'ın dört esastan biri olan bu kavram Kur'an-ı Kerim'de türevleriyle beraber 30'dan fazla yerde geçer. "Adl" kelimesinin kökünden gelen adalet Arap dilinde eşlik, denge demektir. Kuran-ı Kerim terminolojisinde zulmün karşıtı olarak her şeyi dengede tutmak, her şeyi yerli yerine koymaktır. Zulmün karşıtı olarak adalet; Hak, kanun, kuvvet, bilgi gibi unsurları da kendi içinde barındıran kapsamlı bir kavramdır. Bireysel ve toplumsal münasebetlerimizi dengeleyen, insan-ı kâmil olmamızı sağlayan manevi bir sıfat olan adaletin karşıtı olan zulüm kavramının Kuran'da özelliğine bakmamız adaletin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur. Çünkü adalet adl, "Doğru olmak, doğru davranmak, adaletle hükmetmek, eşitlemek vb." manalara gelen bir mastardır. Ayrıca, "Doğruluk, hakkaniyet ve adalet" anlamlarıyla isim olarak kullanıldığı gibi, "çok adil" anlamında sıfat olarak da kullanılır.¹⁴¹

Cevr ve adl (zulüm ve adalet) konusunda Eş'arileri eleştiren İbn Rüşd'e göre bu meselelerde Eş'ariler akla ve şeriata yabancı görüş belirtmişlerdir. Eş'arilerin bu konuda şeraitin yapmadığı bir açıklama, hatta şeriata karşıt görüş belirttiklerini ifade eden İbn Rüşd'e göre adaletin hayır olduğunun malum olduğu gibi, zulmün de şer olduğu kendiliğinden bilinen ap açık bir şeydir. İbn Rüşd, adalet kavramını farklı bir açıdan ele

¹⁴¹ *Adalet ve zulüm kavramları*, Erişim:26.09.2011, <http://mizgevlili.blogcu.com>

almıştır. Ona göre, insanda adaleti besleyen faziletlerin zıt yönünde ciddi eğilimler vardır. Düşünürlerin ‘hayır-şer’, ‘husün-kubüh’ gibi başlıklarla işledikleri problemi, “ta’dil ve tecvîr” yani adalet ve zulüm adıyla incelemiştir. Bir şeyin iyilik ve kötülüğünün dinden mi yoksa akıl tarafından mı belirlendiği hususunda iki boyutunun olduğunu düşünmüştür. İbn Rüşd’e göre, ayetler incelendiğinde Allah’ın bütün fiillerinin adaletle nitelendirildiği görülür. Allah, bazı insanların kötülüğe yönelmelerine sebep olan şeyleri aslında kötülüğe sebep olmaktan daha çok iyiliğe sebep teşkil ettikleri için yaratmıştır. İbn Rüşd bunu “mutlak adalet” olarak tanımlar. Adalet ve zulüm konusunda birbirleriyle çelişiyormuş gibi görünen ayetlerin varlığının hikmeti, durumun her seviyeden insana anlatılmasına imkân sağlaması içindir. Tam bir inanca sahip olan insanlar, Allah’ın mutlak adil oluşunun yanında iyi ve kötü olan her şeyin de O’nun tarafından yaratıldığını bilmelidirler. Bu bir imtihan meselesidir. Allah, hayır gibi şerri de hayır için yaratmıştır. Şerrin yaratılması adaletin gereği ve tabii sonucudur. Hayatta her şey zıddıyla birlikte dir. Bu iki boyut karşılaştırıldığında, olumsuzun var edilmemesine göre var edilmesinin İlahi hikmete ve mutlak adalete daha uygun düştüğü görülür. İbn Rüşd, İlahi adaletin insanlarda görülen adalet gibi algılanmaması gerektiğini önemle belirtir. Yoksa ilahi adalet kavranamaz. Allah’ın adaleti insanlar gibi kemale ermek için bir araç değil, Allah’ın sahip olduğu mutlak yetkinliğin tezahürüdür. İbn Rüşd, zulüm ve adaleti birbirine zıt iki kavram olarak ele almıştır. Burhan kitaplarını insanların en değerli sınıfına bütünüyle yasaklamanın zulüm, bu konuda adaletin ise; bilmeye yetenekli olanların özüne uygun olarak öğrenmelerini sağlamak olduğunu söylemiştir.¹⁴² Zulüm ve adalet konusunda da rasyonel bir tutum sergileyen İbni Rüşd, bu konuya açıklık getirirken yapılan yanlışlıkları ortaya koyarak bu konularla ilgili ayetleri hikmet bakımından ele alarak Allah’ın adil olduğunu Kur’an ayetlerine dayandırarak ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd’e göre; Allah dalalet sebeplerini, ekseriya onlardan dalaletten fazla hidayet vücuda geldiği için yaratmıştır. Çünkü varlıklar içinde öyleleri var ki, kendilerine hiçbir şekilde idlale vesile olmayan hidayet sebepleri verilmiştir. Meleklerin hali böyledir. Bazı varlıklara ise, sadece çok az sayıdaki kimseler için nadir hallere arızı olarak idlale vesile olabilecek hidayet sebepleri verilmiştir. Zira bu azınlığın terki ve teşekkül tarzları icabı bundan başka türlü olmaya durumları elverişli değildir. İnsanın

¹⁴² Ayşe Ekinci, “İbni Haldun’da Adalet Anlayışı”, Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi 2008, s.24.

hali de böyledir. Allah, hayrın zâtı için hayrı yaratmıştır. Şerri de hayır için, yani şerle birlikte bulunan hayır için yaratmıştır. Şu halde Allah'ın şerri yaratmış olması, onun adaletinin eseridir. Bunun misali ateştir. Ateş, sadece mevcudatın kıvamı olmak üzere yaratılmıştır, şayet ateş olmasaydı, onun sayesinde var olan şeylerin mevcut olması sıhhatli olmazdı. Fakat bazı şeyleri ifsat etme özelliği, arızı surette ateşin tabiatından meydana çıkmaktadır. Lakin ateşte arızı surette (zati olarak değil) ortaya çıkan ve şerden ibaret olan fesat ile yine ondan meydana gelen ve hayır olan varlık mukayese edilecek olursa, ateşinin var oluşunun yok oluşundan daha iyi olduğu anlaşılır. Şu halde ateş şer değil hayırdır.¹⁴³ Buradan su sonuca varılmaktadır: Allah her şeyi en güzel şekilde adil ve şefkat unsuru çerçevesinde yaratmıştır. Ancak şer olan şeyler bu yaratılanların amaç dışına çıkmasıdır. Örneğin bıçağı ele alalım: Bıçak doktorun elinde neşter, katilin elinde silahtır. Bıçağın neşter olma özelliği silah olma özelliğinden ağır bastığı için bıçak gereklidir. Yani yaratma hususunda yaratılan bir şeyin karı zararından çok olduğu için burada şer değil adalet ön plandadır. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'in bir çok ayetinde Allah'ın şefkat ve merhametinden söz edilmektedir.

İbn Rüşd, bu konuda da ayetlerin te'viline değinmektedir ve ısrarla Kur'an ayetlerinin kendi içinde de farklı te'villeri olduğu için halk tarafından farklı yorumlandığında bunun insanı küfre bile götürdüğünü söylemiştir. İbn Rüşd, bu konudaki görüşünü şu şekilde sürdürmektedir: "Halk, mümkün olanla imkânsız olanı yekdiğerinden ayırt edemez. Allah Teâlâ, imkânsız olana da kadirdir, diye vâf olunamaz." Bu duruma göre, bizatihi imkânsız olduğu halde halk nazarında, yani onların zanlarına göre mümkün görülen bir şey hakkında, "Allah bu şeye kadirdir, diye tavsif olunamaz", denilse, bu sözden Zat-ı Sübhani hakkında eksik ve aciz olma manasını tahayyül ederler, çünkü mümkün olana kadir olmayan acizdir. Halk nazarında bütün varlıkların şerden uzak olarak mevcut olmaları mümkün olduğu için, "Dileseydik, herkese kendi hidayetini verirdik, fakat Cehennemi tamamen cin ve insanlarla dolduracağıma dair sözüm hak ve sabit olmuştur." (Secde, 32/13) buyrulmuştur. Halk bundan bir mana, ulema ise diğeri bir mana anlar. Bundan şunu çıkarırız: Zat-ı Sübhani üzerine, varlıklarıyla birlikte şer bulunan mahlûkatı yaratmak vacip değildir. O halde "Dileseydik, her kese hidayetini verirdik" ayeti dileseydik öyle mahlûkat yaratırdık ki,

¹⁴³ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 261.

onun varlığı ile beraber şer bulunmazdı, hatta varlıkları saf hayırdan ibaret olan mahlûkat yarattık da herkese hidayeti vermiş olurdu”, manasını kazanır.¹⁴⁴

3.4.5. Ahiret ve Ahvali

İslam düşüncesinde öldükten sonra dirilme konusunda bir ittifak söz konusudur. Ancak nasıl dirileceği, neyin dirileceği, ahiret hayatının ruhani mi, cismani mi ya da hem ruhani hem cismani mi olacağı şeklinde görüş ayrılıkları söz konusudur. İbn Rüşd'e göre de öldükten sonra dirilme hususunda şeriaten ittifak etmiştir. Kendisinin de buna inandığı konusunda şüphe yoktur. Ancak öldükten sonra dirilme yani haşrin sıfatı ve keyfiyetinde ihtilaf vardır. Bu ihtilaf şu hususları içermektedir: Haşir ruhani midir, yani sadece ruh için midir? Yoksa hem ruhani hem cismani midir, yani hem ruh için hem de bedenler için midir?

“Her nefis ölümü tadacaktır” (Al-i İmran, 3/185) ayetinden hareketle ölümün hak olduğu ve öldükten sonra dirilmenin de hak olduğu, hususunda ihtilaf yoktur. Hatta İbn Rüşd, bu konuda şu açıklamaları yapmaktadır: “İnsan için biri dünyevi, diğeri uhrevi (biri yakın, öbürü uzak) iki saadetin mevcut olduğu konusunda herkes müttefiktir. Herkese göre bu ittifak, yine herkesçe kabul edilen bir takım esaslara dayanmaktadır.¹⁴⁵ İbn Rüşd bu esasların insanın varlıkların birçoğundan şerefli olduğunu, var olan her şeyin abes olarak yaratılmadığını ve kendisinden beklenen bir fiil için yaratılmış olduğunu ve Yaratanı tanıma bakımından ibadetlerin gerekli olduğunu belirtmiştir.

İnsanın eşrefi mahlûkat, yani mahlûkların en şerefli olarak görüldüğü bir din anlayışında ondan beklenen davranışlar da bu değerde olmalıdır. İbn Rüşd'e göre insan, kendisinden beklenen ve istenen bir takım fiiller için yaratılmıştır. Ayrıca bu fiillerin ona mahsus olması da gerekmektedir. Çünkü görüyoruz ki, bütün mevcudat tek tek ele alındığı zaman, sadece kendisinde bulunan ve diğerlerinde bulunmayan, yani kendilerine has fiiller için yaratılmıştır. Bu böyle olduğuna göre, kendisine has fiiller itibariyle insanın gayesinin, diğer canlılardan ayrı olması lazım gelir. İşte bu fiiller nefs-i natıkanın (düşünen varlık bakımından insanın) fiilleridir. Nefs-i natıka da iki cüz ve iki parçadır. Ameli cüz, ilmi cüzdür. Onun için insandan ilk olarak beklenmesi gereken şey bu iki kuvvet itibariyle yani ameli ve nazari fazilet bakımından kemal üzere bulunmaktır. Aynı sebepten dolayı bu iki fazileti nefs-i natıkaya ve ruha kazandıran

¹⁴⁴İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 263.

¹⁴⁵İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 264.

fiillerin hayır ve hasenat olması lazım geldiği gibi onu bu iki faziletten mahrum eden fiillerin de şer ve kötülükler olması gerekir. Bu fiillerin çoğu vahy ile tespit edildiğinden, şeriatlar bu tespit işini yapmış, ayrıca bu filleri tarif etmiş, onlara teşvikte bulunmuş, bu sebeple faziletli filleri emr, rezilet olan filleri ise menetmiş, ilim ve amel itibariyle herkes için lüzumlu olan saadet miktarını, yani (hak ve ulema için) müşterek saadeti tarif etmiş, böylece bilgi itibariyle herkese mutlaka lazım olan nazari hususları bildirmiştir. Herkes için zaruri olan hususlar da, mübarek ve muteal Allah'ı tanımak, melekleri bilmek, şerefli varlıklar ve saadet hakkında (yeteri kader ve basitçe) ilim sahibi olmaktır.¹⁴⁶ İbn Rüşd, burada insanı yüceltirken onun maddi değil manevi yani ameli ve takva unsurlarını ön plana almıştır. Çünkü insan, Kur'an-ı Kerim'de şu vasıflarla anılmaktadır: “Yemin olsun ki, Biz Âdemoğullarını (kendilerine bir çok özellik vererek) değerli kıldık. Onları karada ve denizde araçlara yükledik. Onları hoş, güzel nimetlerle besledik. Onları, yarattıklarımızdan birçoğuna üstün kıldık.” (İsra, 17/70) her nimetin bir külfeti vardır önermesinden hareketle şunu rahatlıkla iddia edebiliriz; insanın üstün varlık olarak yaratılması, akıl sahibi olması karşısında sorumluluklarını layıkıyla yerine getirmelidir.

Ruhların baki olduğu hususunda hiç kimsenin tereddüdü bulunmadığını ifade eden İbn Rüşd'e göre ruhlar, ölümden sonra cismani ve maddi arzularından soyunup uzaklaşma haline girerler. Bedeni ruhun aleti olarak gören İbn Rüşd'e göre haşır ruhanidir. Çünkü ona göre bedenin haşır olması akla sığmamaktadır. Buna rağmen o bu konuda her insanın istediği itikada inanmanın makul olduğu görüşündedir. O bu konuda şunları ifade etmektedir: “Bu meselede hak olan şudur: Ahiretin esasını ve aslını kökten iptal etme neticesine götürmemek şartıyla her insana farz olan, düşüncesinin ve kanaatinin ulaştığı yere itikat etmektir. Aslı tümünden iptal etmek de, tekrar var olmayı tümünden inkâr etmekten ibarettir. Şüphe yok ki, bu tarz bir itikat, sahibinin kâfir sayılmasını icap ettirir. Çünkü beşer için böyle bir halin mevcudiyeti hakkındaki bilgi, insana şeriatlar ve akıl yoluyla malum olmuştur. Bütün bu söylenenler ruhun baki oluşu esasına dayanır.”¹⁴⁷ Ahiret ahvali konusunda haşrin hem cismani hem de ruhani olacağını yani başlangıçtaki yaratma gibi olduğunu ifade eden Gazzali' de İbn Rüşd gibi ayetleri delil olarak göstermektedir. O bu konuda şu ifadeye yer vermektedir: “Haşr ve neşr'in manası ölümden sonra iade olunmak ve dirilmek demektir. Dirilmek, tıpkı başlangıçtaki

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile* s. 265.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşfan minhaci'l-edile*, s. 270.

yaratmak gibi Allah'ın kudretine dâhildir."¹⁴⁸ Ahiret hayatı hakkında İslam düşüncesinde değişik itikatlar vardır ancak İbn Rüşd'e göre en makul delil olan görüş ahiret varlığının ruhani oluşunu ileri süren görüştür. Günümüzde yaygın olan görüş Gazzali'nin görüşüne paralel olan (haşrin cismani yani beden ve ruh bütünlüğü içerisinde olacağı) görüştür. Her Müslüman ölümden sonra dirilmenin hak olduğunu kabul etmektedir ve etmek zorundadır. Eğer kabul etmezse tam manasıyla Müslüman olmuş olamaz. Çünkü ölümden sonra dirilme imanın şartlarından bir tanesidir.

3.5. AYETLERİN TE'VİLİ (CAİZ OLUP OLMAMA YÖNÜNDE FELSEFİ KRİTİZE)

Arapça kökenli bir kelime olan Te'vil, bir söz veya hareketi görünen manası dışında yorumlama,¹⁴⁹ anlamında kullanılmaktadır. Te'vil; geri dönme anlamındaki "evl" kökünden gelir. Bu kavram sözlükte; açıklamak ve beyan etmek; ıstılahta, çok anlamlı kelime ve cümlelerdeki anlamlardan birini tercih etmek demektir. Tefsir ilminde te'vil, ayetlerdeki olası anlamlardan birini, ayetin bağlamı ve Kur'an bütünlüğü dikkate alınarak tercih etmek anlamında kullanılır. İlk önceleri tefsir kelimesi kullanılmış, Kur'an'ı savunma döneminden itibaren de te'vil kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Zamanla bu iki kelime birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Mesela Kur'an yorumcusu Taberi (ö. 310) te'vili, tefsîr anlamında kullanmıştır. İmam Matüridi, tefsir ile te'vilin farklı anlamlarda olduğunu söylemiştir. Ona göre tefsir; peygamberin ve ashabının yorumu, te'vil ise İslam alimlerinin yorumudur. Tefsir ile te'vil arasında farklar vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Tefsirde kesinlik, te'vilde ise ihtimaller vardır. Tefsir te'vilden daha geneldir. Tefsir, lafızlarda, te'vil ise manalarda olur. Tefsir rivayetle, te'vil ise dirayetle ilgilidir. Tefsir, lafzın konulduğu manayı hakiki veya mecazi olarak beyan etmektir. Te'vil ise iç anlamını, lafızdan murat edilen gerçeği açıklamaktır. Mesela inne Rabbeke le bi'l-mirsâd (Rabbin gözetleme yerindedir) (Fecr, 89/14) ayetindeki; "mirsad", gözetlemek anlamındaki rasd kökünden gelir, mif'al formunda mekan isimdir, "gözetleme yapılan yer" demektir şeklinde yapılan açıklama tefsirdir. Allah'ın gözetleme yerinde olduğunun bildirilmesinden maksat; "Allah'ın insanların bütün yaptıklarını görmesi, bilmesi ve onları denetlemesi, böylece, Allah'ın emir ve yasaklarına uyması konusunda gevşeklik ve gafletten uyarmasıdır" şeklindeki

¹⁴⁸ İmam Gazali, *İhya-i Ulum'id-Din*, (Çev. Ali Arslan) Cilt 1, Merve Yayın Pazarlama, İstanbul 1992, s. 351-352.

¹⁴⁹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Beyan Yayınları, İstanbul 1989, s. 1090.

izah ise te'vildir. Tefsir, "saibe" ve "bahir" (Maide, 5/103) kelimeleri gibi garib lafızları izah etmede veya Kur'an'ı veciz cümlelerini şerhetmede veya "nesie küfürde artmadır" (Tevbe, 9/37) ayetinde olduğu gibi mahiyeti ancak tanımla bilinebilen cümleleri İzah etmede olur. Fıkıh usulü ilminde te'vil, lafzı zahir anlamından çıkarıp bir delile dayanarak ona zahir olmayan bir mana vermektir. Bir lafzı te'vil edebilmek için o lafzın zahir ve nas olması gerekir. Müfesser ve muhkem bir lafızda te'vil olmaz. Te'vil, lafzın olası anlamlarından biri olmalı ve bu konuda şer'i bir delil bulunmalıdır. Lafızda bulunmayan bir anlamı o lafza yüklemek te'vil değildir.¹⁵⁰ Açıklamak, beyan etmek, bir sözü veya davranışı görünür anlamından başka bir mana ile açıklamak... Bir ayetin muhtemel manalarından biri ile açıklanması... Bazı tefsir usûlü âlimlerine göre tefsir ve te'vil kelimelerinin anlamının aynı olduğu kabul edilmekte ise de tefsir tevilden daha kapsamlıdır. Tefsir çoğunlukla lafızların açıklanmasında; te'vil ise anlamlarda kullanılır. Te'vil kelimesi ıstılahta değişik anlamlarda kullanılmıştır:

Birincisi; sözün kendisine irca edildiği gerçek; Allah Teâlâ'nın Cennetten haber verdiği yemek, içmek, giyinmek, nikâh vb. şeylerde olan te'vil gibi. Bahsedilen bu şeylerin Cennette buldukları bir gerçektir. Ancak isimleri telaffuz edilen bu şeylerin gerçek anlamlarının zihinlerde tasavvur edilmesi mümkün değildir. Bu, Kur'an lüğatindeki te'vildir. Nitekim Allah Teâlâ Yusuf (a.s)'tan bahseden ayet-i kerimede onun şöyle dediğini haber vermiştir: "Babacığım! Daha önceki rüyamın te'vili (tabiri) budur. Rabb'im bunu gerçekleştirdi" (Yusuf, 12/100). Yani bu, Rabb'im bana göstermiş olduğu rüyanın hakikatidir. Yusuf rüyasında on bir yıldız, güneş ve ayın kendisine secde ettiğini görmüştü. Bunlar on bir kardeşi, babası ve annesini ifade ediyordu. Yine Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Onlar (o kâfirler) onun tevilinden (Allah'ın vaad ve vaadinden) başkasını mı bekliyorlar? Onun te'vili (haber verdiği akıbetin doğruluğu meydana) çıktığı gün daha önce o kitabı unutanlar şöyle diyeceklerdir: "Rabb'imizin peygamberleri bize gerçeği getirmişti." (el-A'raf, 7/53). Bir ayet-i kerîmede de şöyle denilmektedir: "Eğer Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız aranızda herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düştüğünüz zaman onun hükmünü Allah'a ve Resul'üne havale edin. Bu netice olarak daha güzel ve hayırlıdır (te'vilin en güzelidir)" (en-Nisa, 4/59). Yukarıdaki ayetlerde misal olarak verilen te'vilin hakikatini Allah'tan başka kimse bilemez. İlahî sıfatlar da böyledir. Onları tek bilen Allah'tır. Bu sıfatların keyfiyeti

¹⁵⁰ Mumsema İslam Arşivi *Te'vil ne demektir?* Erişim: 01/10/2011, www.mumsema.com/tefsir

bilinmemektedir. Mâlik ve diğer selef âlimleri şöyle demişlerdir: "İstiva bilinmektedir. Ancak keyfiyeti mechuldür" (Ebû Nuaym, Hilye, VI, 325; Beyhakî, el-Esma ve's-Sıfat, 408). Arş üzerine istiva malumdur. Manası bilinmekte olup tefsir edilir ve başka dillere çevrilebilir. Bu, Allah Teâlâ'nın arş'ı üzerine yükselmesi, istiva etmesidir. Arapların konuşmalarında bu kelimedenden anladıkları şey budur. İstivanın keyfiyetine, oluş şekline gelince bu, tev'ili olup Allah'tan başkası tarafından bilinmemektedir. Kıyamet saati vb. bunun gibidir. Bu te'vil çeşidi Allah Teâlâ'nın bilgisi dâhilindedir. Burada bize yönelik olan hitabı anlarız ve yine bizim varid olan kelimeden anlamamız kastedilene de bilebiliriz. Nitekim Allah Teâlâ bir ayet-i kerîmede şöyle buyurmaktadır: "Onlar Kur'an'ı hiç düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinde kilitler mi var?" (Muhammed, 47/24). Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerîm'in bir bölümünün değil, tamamı üzerinde düşünmeyi emretmektedir. Ve yine bu konuda şöyle buyurulmaktadır: "Bunların (müteşabih ayetlerin) açıklanmasını (te'vilini) sadece Allah bilir. İlimde ileri gitmiş olanlar (râsihûn) ise; Biz bunlara iman ettik, hepsi Rabbimizin katındandır" derler" (Âl-i İmrân, 3/7). Cumhuriyet kıraatına göre, ayetin ilk cümlesi, Allah lafzıyla bitmektedir. Yani Allah lafzından sonra tam bir duruş vardır. Sonra gelen "İlimde ileri gitmiş olanlar (râsihûn) ise; Biz bunlara iman ettik. Hepsi Rabb'imiz katındandır." derler. Kısmı ise devam eden yeni bir cümledir. İbn Mes'ud (r.a) şöyle demiştir: "Bunun (müteşabihin) te'vilini sadece Allah bilir. İlimde ileri gitmiş olanlar da; "Biz buna iman ettik derler." (bk. Taberî, Tefsir, Mısır 1968, 111, 182 vd.)

Sözün tefsir edilmesi; yani zahirine uysun-uymasın açıklanıp izah edilmesi, şerhedilmesi. Müfessirlerin oğunluğunun ve diğer âlimlerin "te'vile" yükledikleri ıstılahî anlam budur. Bu tür te'vili, ilimde ileri gitmiş olanlar (râsihûn) bilirler. Nitekim ayette şöyle denilmektedir: "Bunların te'vilini sadece Allah ve ilimde ileri gitmiş olanlar (râsihûn) bilirler". Bu İbn Abbas (r.a)'ın kıraatı olup "verrâsihûn"daki vav atıf vavı olarak kabul edilmiştir. Yani ayetteki "verrâsihûn" kavli Allah (c.c) lafzına atfedilmiştir. Buna göre, "verrâsihûn" diye devam eden bölüm ayrı bir cümle olmayıp devam niteliğindedir. İbn Abbas (r.a) şöyle demiştir: "Ben onların te'vilini bilenlerdenim". Resulullah (s.a.s), ona te'vili öğretmesi için Allah Teâlâ'ya duada bulunarak şöyle demiştir: "Allahım! Onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret" (İbn Hanbel, 1, 266, 314; Hâkim, el-Müstedrek, 111, 534). İnsanlardan bazıları, yukarıda belirtilen cumhurun kıraatını esas alarak ayette geçen te'vilin manasının, tefsiri ifade ettiği görüşünü ileri

sürmüşlerdir. Bundan, Kur'an-ı Kerîm'in manasını hiç kimsenin bilemeyeceği sonucu çıkar ki, âlimler bunu reddetmişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ ayetlerin ilk muhatabı olan Araplara onların konuşup anladıkları kendi dilleriyle hitap etmiştir. Ayrıca Müslümanlar, ayetlerine bir bölümünün değil, tamamının üzerinde düşünüp anlamaya çalışmakla emrolunmuşlardır: "Onlar Kur'an'ı hiç düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinde kilitler mi var?" (Muhammed, 47/24). Mücahid şöyle demiştir: "Kur'ânı Kerîm'i Fatiha'dan sonuna kadar İbn Abbas (r.a)'a okudum; her ayetin sonunda duruyor ve o ayet hakkında soru soruyordum". İmam Gazzalî de, "Allah Teâlâ'nın, insanın bilgisinin ulaşamayacağı bir üslûbla kullarına hitab etmesi, onların helak olmaları sonucunu doğurur. İlim sahibi arkadaşlarımız ve diğer âlimler, Allah Teâlâ'nın anlaşılmayan bir dille konuşmasının muhal olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir" Gazzalî'den naklen İmam Nevevî, Şerhu Müslim, XVI, 18) demiştir. Suyutî'nin nakletti gibi İbnu'l-Hâcib de aynı şeyleri söylemektedir (el-İtkan, II, 4).

Şer'î bir delile dayanarak lafzın, bir anlamının bırakılarak başka bir anlamının tercih edilmesidir. Te'vil, müteahhirûn fakih, kelamcı, muhaddis ve mutasavvıfların örfünde çoğunlukla bu anlamda kullanılır. Ki, fıkıh usûlu ve ihtilanı meselelerin çözümünde kavram olarak bu kelime kullanılmaktadır. Onlardan biri diğere; "Bu hadis şu mana ile açıklanmıştır" veya "Mana itibariyle şuna hamledilmiştir" dediği zaman diğeri, "Bu te'vilin bir çeşididir ve te'vil bir delile dayanmalıdır" karşılığını verir. "Allah'ın eli"nin kudreti, "sevgisi (muhabbetullah)"nin, kul için sevap dilemesi, "gazab"ının, cezalandırmayı murad etmesi şeklinde te'vil edilmesi gibi. İbnü'l-İzz el-Hanefî şöyle demektedir: "Rıza'nın (Allah'ın razı olması) mükâfatlandırma, gazabın da intikam almayı dilemek olduğu söylenemez. Çünkü bu, sıfatın nefyedilmesi sonucunu doğurur" (Aliyyu'l-Karî, Şerhu Fıkhî'l-Ekber, 61). Sözün ondan anlaşılacak açık ve gerçek anlamından başka bir anlam ile yorumlanması ve kelâmın hakiki anlamına ters düşen mecaz ile açıklanmasının şartları: İlk olarak, bir lafzın mecazî manada kullanılmış olması gerekir. Çünkü kitap, sünnet ve selevin lisanı Arapçadır. Bu kaynaklarda sarf edilen sözlerden Arap diline muhalif bir şeyin kastedilmiş olması caiz değildir. Bu bütün diller için geçerlidir. İkinci husus, bir lafzın gerçek anlamını bırakıp mecazını almak için bir delile dayanılması gerekmektedir. Üçüncü şart, bir delile dayanılarak mecazî anlama itibar edilebilir. Ancak, Kur'anî veya imanî bir delil, lafzın zahirî gerçek anlamının kastedilmiş olduğuna delalet ederse, onun terk edilmesinden kaçınır. Bu delil

kesin bir nas ise, ona ters düşen anlamlara iltifat edilmez. Eğer lafız açıksa onun tercih edilmesi kaçınılmazdır. Son olarak, Resulullah (s.a.s) bir söz söylediği ve bu söylediğinin hakiki zahir anlamından başka bir şeyi kastettiği zaman, bunu ümmetine açıklamış olması zaruridir. Bilhassa itikadî konularda bu böyledir. Zira Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerîm'i bir nûr, hidayet rehberi ve insanlara bilmediklerini açıklayan bir yol gösterici kılmıştır. Ve yine resullerini, kendilerine indirilenleri açıklayıcılar, ihtilafa düştükleri şeylerde onunla hükmediciler olarak göndermiştir ki böylece insanların resûllerin gönderilişinden sonra Allah'a karşı ellerinde kendilerini sapıklıklarından dolayı savunacakları bir delilleri kalmasın (Muhtasar Min Fetevâ 'yı İbn Teymiye, VI, 360-361). Te'vilde bu şartlara uyulmadığı için ümmetin önüne büyük fesat kapıları açıldı ve bu kapılardan, felsefe, zındıklık ve mühlidlikler musallat oldu. Bu akımlar, insanların dinlerini, inançlarını, amellerini ve devletlerini fesada uğrattı. Bütün bunların sebebi, te'vil perdesi altında meydana gelmiştir.¹⁵¹

Hazreti Muhammed'in ölümünden sonra İslam düşüncesinde ortaya çıkan ve yeni karşılaşılan problemlere çözüm üretmek, kafalarda oluşan soru işaretlerini gidermek ve bunun gibi süre gelen konuları aydınlığa kavuşturmak için zaman zaman Kur'an ayetlerinin te'vil edilmesi yani yorumlanması yoluna gidilmiştir. Elbette bu yol güçlüklerle dolu, meşşakatli, sorumluluğu fazla olan bir yoldur. İşte bu yolda yürürken hangi adımları atmalı, hangilerini atmamalı, atılan adımların getirisi nedir, bu adımların İslam dini ile olan bağlantısı nasıl olmalıdır gibi soruları peşinde getirmiştir.

İbn Rüşd, Kur'an ayetlerinin te'vilini ele alırken yine şeriat akıl ilişkisinden hareket etmektedir. Ona göre şeriatte mevcut olan manalar beş çeşittir. Bir kısım ayetler vardır ki bunların te'vil edilmeleri söz konusu olamaz. İbni Rüşd te'vili söz konusu olamayan bu ayetlere bölümü olmayan birinci kısım ayetleri olarak ayırtmaktadır. İkinci gruba aldığı ayetleri yani te'vil edilebilecek ayetleri ise dört bölüme ayırtmaktadır. İbni Rüşd, ikinci grup yani te'vil edilebilecek ayetler için, bu da şeriatte tasrih olunan mananın aslında, mevcut mana olmayıp buna bedel olmak üzere temsil cihetinden başka bir mananın alınmasından ibarettir.¹⁵² İbn Rüşd'e göre te'vil edilen ayetler dört bölüme ayrılır.

Birinci bölüm; mananın kendisi değil misali verilmiştir ve bu misalden o manayı çıkarmak karmaşık ve dolambaçlı kıyaslarla, uzun zaman içinde ve diğer ilimlerle

¹⁵¹ *Te'vil Nedir?* Erişim:26.09.2011, www.forumalev.net/islami_sozluk

¹⁵² İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 272.

bağlantı kurularak çıkarılabilir. Bu tür ayetleri çok zeki ve kabiliyetli kişiler ancak bilebilir.

İkinci bölüm; mana ve misalin kolay bir ilimle bilinmesidir, yani tasrih edilen şeyin misali olduğunu ve niçin misal teşkil ettiğini de kolayca bilmektir.

Üçüncü bölüm; tasrih edilen şeyin, başka bir şeyin misali olduğunu kolayca, niçin misal olduğunu zorlanarak bilmektir.

Dördüncü bölüm; misal olduğunu göçlülükle, niçin misal olduğunu kolaylıkla bilmektir.¹⁵³

İbn Rüşd, te'vilin yapılmaması gerektiğini düşünür ve bundan dolayı Gazzali'yi eleştirir. Ona göre Gazzali, te'vili burhan kitaplarının dışına taşırılmış ve bundan dolayı da fesat ehlinin çoğalmasına sebep olmuştur. Ona göre ayetlerin te'vili herkes tarafından değil de burhan ehli tarafından yapılmalıdır. Her ayetin te'vilinin yapılmasının yanlış olduğunu söyleyen İbn Rüşd, bunun yanında her te'vilin cumhura yapılmasının da yanlış olduğunu ifade etmektedir. Bu düşüncesini daha da ileriye götürerek ona göre te'vil edilmemesi gereken ayetleri te'vil eden ve bu te'villeri ehli olmayanlara açıklayanlar halkı küfre davet etme durumunda buldukları için kâfirdirler.

Ona göre, kalamcılar ve cedelciler yüzünden şeriata arız olan en şiddetli şey, zahiri manası üzerine olmadığını zannettikleri birçok nasları te'vil ederek “Esas itibariyle kast olunan bu te'vili manadır, Hal Teâlâ'nın, bu manayı ‘müteşabih’ surette tebliğ etmesinin yegâne sebebi, kullarını ibtila ve imtihan etmektir” demeleridir. Biz, Allah hakkından bu zandan yine Allah'a sığınırız. Hatta şunu da söyleriz: Aziz kitap, vuzuh ve beyan, yani açık ve seçik olma bakımından bir mucize olarak nazil olmuştur. Bu takdirde, müteşabih olmayan bir nass hakkında, “bu müteşabihtir”, diyen sonrada bu müteşabihi kendi zannına göre te'vil ederek, bütün halka hitaben, “bu te'vile itakat etmek size farzdır”, diyen bir kimse şeraitin maksadından ne kadar uzak kalmıştır!¹⁵⁴ Te'vil konusunda oldukça hassas davranan İbn Rüşd'e göre te'vilde kaş yapayım derken göz çıkarmamak gerekir. Nasıl ki bir derde şifa olan bir ilaç üretildikten sonra ehlinin eline düşmediğinde, ve bu ilacın yapısıyla oynandığında şifadan çok hastalık veriyorsa ve bu ilaç elden ele dolaşırken herkes kendi kafasına göre bir şeyler eksiltip, bir şeyler

¹⁵³ Bkz. İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 272-273.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, *Fasl'ul -Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, s. 199.

kattığında, ilaç mahiyetini kaybediyorsa., te'vilde de aynı şey söz konusudur. Ona göre, psikolojisine ve beklentisine göre ayetlerin te'vilini yapmak küfürdür.

SONUÇ

Din ile düşünce inanç bakımından ilk insan olarak yaratılan Hz. Âdem'den beri vardır. Ancak bu iki kavram zaman içerisinde değişik versiyonlara girmiş, farklı anlayışlarla karşılaşmıştır. Hiçbir din ve hiçbir düşünce, huzur ortamında vuku bulmamıştır. İster ilahi din olsun isterse de beşeri din olsun, dinler tarihine bakıldığında bütün dinler toplumsal sapkınlık sonucu ortaya çıkmıştır. Toplumsal yozlaşma, düzensizlik, insani değerlerden uzaklaşma insanın insanlığı unuttuğu durumda din ile müdahale olmuştur. Bunun gibi insansal bir etkinlik olan düşünce de sancılı ortamlarda oluşmuştur. En güçlü ve en büyük düşünceler en cefalı ortamlarda en sabırlı şekilde olgunlaşarak ortaya çıkmıştır.

Son din olan İslam dininin esaslarına bakıldığı zaman; geliş amacının insanlığa bir yön verme, insanın “eşref-i mahlûkat” olduğunu insana hatırlatma ve toplumsal düzeni sağlama adına gelmiş olduğu görülmektedir. Din, insanı iki boyutla ele almaktadır: Birincisi inanç boyutuyla, diğeri akıl boyutuyudur. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken hassas bir nokta vardır: O da; insana özgü olan akli boyutun inanç boyutunun üzerinde görülmesidir. Yani inanç aklın egemenliğindedir. Çünkü son din olan İslam dininin sorumluluğu akıl sahiplerine yüklemesi bunun en açık örneğidir. Hazreti Muhammed (S.A.V) bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “Akı olmayanın dini de yoktur.” Yine bu konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'deki şu ayetleri örnek olarak verebiliriz: “Allah'ın gökten yağmur indirip, onu yerde pınarlarda akıttığını, sonra onunla çeşitli renklerde ekinler yetiştirdiğini, sonra ekinlerin kuruyup sapsarı olduğunu, sonra onları çerçöpe çevirdiğini görmez misin? Bütün bunlarda akıl sahipleri için kesinlikle ibret vardır.” (Zümer, 39/21), “Allah katında yeryüzünde yaşayanların en kötüsü, Hakk'ı akıllarına koymayan sağır ve dilsizlerdir.”(Enfal, 8/22), “İnsanlara iyilik emreder de kendinizi unutur musunuz? Hâlbuki kitap okuyorsunuz, artık akıl etmez misiniz.”(Bakara, 2/449), “Biz, onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik. Belki akıl erdirirsiniz.”(Yusuf, 12/2), “And olsun ki size, içinde şan ve şerefimiz bulunan bir kitap indirdik. Hala akıllanmayacak mısınız?”(Enbiya, 21/10), “Böyle iken o, sizden birçok nesli yoldan çıkardı. O zaman, sizin aklınız yok muydu?”(Yasin, 36/62) Buradan da anlaşılıyor ki akıl, Yüce Yaratıcı tarafından insanlara verilen kutsal bir varlıktır. Vahiy dini olan İslam, vahiyi anlama açısından akıllı ön planda tutması vahiy-akıl ilişkisini doğal olarak ortaya koymaktadır. Bu nedenle İslam akılcı bir dindir.

İslam düşünce tarihinde özellikle Hz. Peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan ihtilaflar, ön planda tutulan kişisel ihtiraslar ve tutumlar akıl ile dini karşı karşıya getiren birbirini nefiy eden (inkâr eden) iki ayrı unsur olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Bu durum İslam dünyasında düşünsel olarak düşüncenin gelişimini engellemiştir. Butün bu tutumlara rağmen din/vahiy, düşünce/felsefe ilişkisi önüne set çekilememiştir. Akıl sahibi olan insan kendi sınırlarını aklı sayesinde aşabilmiştir. Bu kendini aşma olayı ise sorgulamakla mümkündür. Soru sormak düşüncenin dindarlığıdır, hükmü çerçevesinde sürekli soru sormuş ve bu etkinlik sonucunda taklitten kurtulup tahkile ulaşmıştır. Felsefe-din münasebeti konusunda İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu düşünce hala günümüzde tazeliğini korumaktadır. O, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile* (Din – Felsefe İlişkisi) adlı eserini felsefe-din arasındaki uyumun varlığına ayırmış ve bunu ispatlamaya çalışmıştır. İbn Rüşd'ün Din – Felsefe İlişkisi (*Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*) adlı eseri iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümdeki (Faslul-makâl') risalede felsefenin din karşısındaki konumu; ikinci bölümdeki (*el-Keşf an minhaci'l-edile*) risalede dinin felsefe karşısındaki konumunu açıklamaya çalışmıştır.

İbn Rüşd, İslam düşünce tarihinde din ile felsefe münasebetini en iyi şekilde kurmayı başaran bir düşünürdür. O hiçbir dini esası inkâr etmemek şartıyla akıl ve mantık çerçevesinde felsefenin din ile münasebetinin savunuculuğunu yapmıştır. Özellikle şer'i hükümleri hikmet adını verdiği felsefe ile örtüştürmesinin yanında akıl ile vahiy arasında kurduğu bağ kolay kolay çözülebilecek bir bağ değildir. Özellikle bilimlerin ve ilimlerin birikerek ilerlediğini bunun aksini düşündüğümüzde hiç kimsenin ömrünün bilimsel bir gelişmeyi tamamlayacak kadar uzun olamayacağını belirtmesi hususu, din ile felsefe münasebetinde evrensel temellere dayalı bir bakış açısı kazandırmıştır. İbn Rüşd, ayrıca İslâm dünyasında sıkça tartışılan, bizden (müslüman) olmayanların kurup geliştirdikleri bilim ve düşüncenin Müslümanlar tarafından alınıp alınmayacağı konusunu aydınlığa kavuşturmak ister. İbn Rüşd'e göre de bilgide devamlılık esastır; sonra gelenler öncekilerin bilgisinden faydalanırlar. İnsanlığın ortak malı olan ilmi birikimden faydalanıp onu geliştirmek tabii ve tarihi bir zarurettir. Müslüman olmayanların geliştirdikleri bilimlere eklektik bir tavırla yaklaşan İbn Rüşd, eski düşünürlerin görüşlerinden faydalanmanın İslâm açısından vacip olduğu sonucuna varır. Sadece kendi kabuğu içinde kalan bir düşüncenin kısır alacağı nedeniyle, hangi kültürden olursa olsun, var olan fikirlerin tartılıp biçilerek gerekli olanların süzgeçten

geçirilerek insanlığa kazandırılmasının önemli olduğunu ifade etmiştir. İbn Rüşd, bu konuda özellikle Yunan filozoflarından Aristoteles'in düşüncelerine büyük önem vermiş ve Aristoteles'in takipçiliğini yapmış ve bu düşünceleri İslam düşünce dünyasına kazandırmıştır. İbn Rüşd bir yandan din-felsefe münasebetini kurarken bir yandan da İslam düşünce dünyasında felsefeye karşı oluşturulan ön yargılarla mücadele etmiştir. Ünlü bir fakih olan İbn Rüşd'e göre; felsefe okuduğu için yolunu şaşırmanın bulunması, felsefenin yasaklanması için gerekçe teşkil etmez. Nitekim fıkıh okuyup da doğru yoldan sapan pek çok insan bulunduğu halde kimse insanları fıkıh okumaktan alıkoymaya çalışmamaktadır. Bu konuda özellikle Gazzali'nin Tehafüt el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserine karşılık Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adlı eseri kaleme alarak felsefeye ve filozoflara yapılan yersiz ve acımasız eleştirilere karşı koymuştur.

Kur'an nasları yanında akli ilimlere, fenne ve bilime önem veren İbn Rüşd, Aristoteles'i takip ederek rasyonalist ve realist bir felsefi düşünceye varmıştır. Kur'an ayetlerinin tevil edilmesi hususunda ulema (elit, âlim, bilge zümresi) ile halk arasında ayırım gözetilen İbn Rüşd, Kur'an ayetlerinin herkes tarafından ve herkese te'vil edilmesinin tehlikelerini ele alarak, yanlış te'villerin insanı dinden çıkarmaya kadar götürebileceğini ifade etmiştir. Şeriattaki görüşlerinin önemli kısmını dini nasların te'vili hususuna ayıran İbn Rüşd, te'vil hakkındaki bütün görüşleri dini metinlerin yani Kur'an'ın doğru dürüst anlaşılması üzerine yapılan fikir hareketliliğinin bir neticesi olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Kaynağı Kur'an ayetleri olarak alan İbn Rüşd'e göre kaynaktan uzaklaşan Müslümanlar zamanla fırka ya da mezheplerin saptırıcı yönlendirmelerine maruz kalmış ve dini metinleri doğru şekilde te'vil etme kabiliyetlerini yitirmişlerdir. O bu konu ile ilgili şu hadisi şerifi örnek vermektedir: "Ümmetim yetmiş iki fırkaya bölünecek, bunlardan biri müstesna, diğerlerinin tümü ateşte olacaktır." İbn Rüşd müstesna olan bu fırkayı, şeraitin zahirine göre bir yol tutan ve halka açıkça malum olmayacak şekilde şeraiti te'vil etmeyen fırkadır. İbn Rüşd'e göre halkı ve burhan ehlini aynı anda hakikate ulaştıracak yollar yalnızca Kur'an'da vardır. Halka düşen onu kendi anlama düzeyinde algılaması, burhan ehline düşense lafızları te'villeri ile birlikte bilmeleri yalnız bunu halka (cumhura) açmamalarıdır. İbn Rüşd ulemanın tevil konusunda cesur davranması gerektiğini söylediği gibi, cahillerin bu konuya girmelerine de şiddetle karşı çıkar; çünkü ulemanın çabası hayırlı bir neticeyi

tevlid edebilir (doğura bilir); ancak cahillerin bu konudaki çabaları çok büyük problemlere yol açar. Mesela, maharetli bir tabip, tıpta mütehasşıs olduğu bir alanda pekâlâ hata yapar ve bu hata mazur da görülür; ancak bu konuda ehil olmayanların hataları asla mazur görülemez.

Şer'i hükümler ve Kur'an ayetlerinin ışığında felsefenin durumunu savunan İbn Rüşd, felsefe-din münasebetini sükardeş olarak ifade etmiştir. Ona göre dini esaslar ile şeriat çerçevesinde bakıldığında felsefe farzdır. Şeraitin de felsefenin de hak olduğu bir durumda çelişkiden bahsedilemez. Çünkü hak Hakk'a zıt olmaz. Felsefenin amacının, varlık üzerinde esaslı araştırmalarda bulunarak var olan her şeyi Allah'ın varlığına ve birliğine delaleti bakımından değerlendiren İbn Rüşd'e göre şeriat varlığı araştırıp incelemeyi teşvik ettiği için felsefenin şer'i bakımdan vacip sayılması gerekir. Buna göre şeriat insanları, var olanları ya akıl yoluyla veya hem akli hem de şer'i yolla değerlendirmeye davet etmektedir. Böylece Faslü'l-makal'de felsefenin İslam dini karşısındaki durumu sağlam temeller üzerine oturtulduktan sonra insanların dini ve felsefeyi anlama kapasitelerinin farklılığı üzerinde durulur. İnsanlar, anlayış ve yetenek bakımından herhangi bir fikri ancak delillendirildiği Faslü'l-makal'de akıl-vahiy, din-bilim, şeriat-hikmet ilişkisi konularında oldukça tutarlı görüşler ileri sürülmüş, filozofun bu görüşleri İslâm dünyasından çok Ortaçağ Avrupa'sında yeni yorum ve anlayışlara zemin hazırlamıştır.

Dinin felsefe karşısındaki konumunu da din/vahiy ile felsefe/hikmet esasları çerçevesinde mülahaza eden İbn Rüşd bu konudaki görüşlerini Din – Felsefe İlişkisi (*Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*) eserinin ikinci bölümünü oluşturan el-Keşf an minhaci'l-edile risalesinde ele almaktadır.

İbni Rüşd dinin felsefe karşısındaki konumunu ele alırken dindeki teorik ve pratik uygulamaların felsefeye ışık tuttuğu, bu uygulamaların hikmete nasıl ulaştırdığını ve din ile felsefe(hikmet)'nin birbirlerini nasıl tamamladığını ele almaktadır. Dindeki nasların ve pratikteki (hadis) fiillerin akılla çelişmediği hususunu ortaya koymaktadır. Bu konuyu şer'i meseleler çerçevesinde ele alan İbn Rüşd, Allah'ın fiilleri olarak; âlemin yaratılmış olduğunun ispatı, peygamber gönderme, kaza ve kader, tecvir ve ta'dil yani zulüm ve adalet ve son olarak da ahiret esası olmak üzere beş esastan söz etmektedir. Özellikle bu esasları İslam düşünce anlayışı çerçevesinde ele almıştır. Eş'ari ve Kelamcı ekol gibi ekollerin dini esasları ele alırken akıldan yoksun bakış açılarının dini

esaslara verdiği zararı ayetler ve felsefe ile din uyumu çerçevesinde temellendirmeye çalışan İbn Rüşd, imanın esaslarını akıl ekseninde birleştirerek sağlam bir zemine oturtmaya çalışmıştır. O, İslam düşünce dünyasında mevcut ekoller ve ulemalar tarafından ele alınan bazı konuların akli melekelerden yoksun olduğundan dolayı insanların dini kendi psikolojik durumuna göre yorumlamasına yol açtığını, bu durumda dine din dışı bir takım unsurların dâhil edildiğine yol açtığını belirtmiştir.

İbn Rüşd'e göre din; insanları, varlıkları akılla tetkik ederek bunlar hakkında bilgi sahibi olmaya davet eder. Felsefenin yaptığı iş ve dinin ön gördüğü şekilde varlıkları tetkik ederek bu varlıkların Allah'a nasıl delalet ettiklerini araştırmak olduğuna göre felsefe ile din bir birleriyle uzlaşmaktadırlar. Felsefe ahlak (ehtik) ve siyaset ile insanlara toplum içinde erdemli olmayı öğretirken aynı şekilde dinde prensipleri ve ibadetleri vasıtasıyla da insanları bir cemaat (topluluk) içinde hayâsızlık ve kötülüklerden uzak tutarak onların erdemli olmalarını sağlar. Var olan âlemin mükemmel bir şekilde dizayn edilmesi, varlıkların bir yaratıcıya tecelli etmesi, yaratıcının dinsel ve düşünsel açıdan nitelikleri İbn Rüşd anlayışında öne çıkmaktadır. Ona göre Allah'ı tanımak, imanın esaslarına inanmak şeriatın esaslarından olup bu konularda inkâr, kişiyi küfre götürür. İnsan bu konularda burhan, hitabe ya da cedel yollarından biriyle hakikati elde edebilir. Hatta vahiy ve peygamberlerin olmadığı bir durum farz edilse insan yine kendi akıyla hakikate, Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabilirdi.

Günümüzde dini yaşayışa baktığımızda dinde yeri olmayan birçok hurafenin halk arasında din olarak benimsendiği ve bu hurafelere bağlılığın devam ettiği görölmektedir. Bu hurafeleri ya da akıldan yoksun uygulamaları sorgulandığı için halk arasında felsefeye olan bakış açısı olumsuz yönde etkilenmiştir. Bu durum İbn Rüşd'ün yaklaşık bin beş yüz yıl önce yaşadığı ortamın hala var olduğunu göstermektedir. İbn Rüşd bugün yaşamış olsaydı aynı mücadelesine daha fazla mesai harcayarak devam ederdi.

KAYNAKLAR

- Arslan, Ahmet, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Aslan, Abdulgaffar, "İbn Rüşd'e Göre İnsan Hürriyeti", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15(4), 2002.
- Atay, Hüseyin, *Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması Kelam Araştırmalar* 1,2, İstanbul 2003.
- Aydın, İbrahim Hakkı, "Tehafüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:26, Erzurum 2006.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, (5. Baskı), İstanbul 1996.
- Bayar Bravo, Işıl, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:18 Aralık 2008.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü Paradigma*, İstanbul 1999
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Felsefesinde Allahın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara 1967.
- Doğan, Mehmet Büyük, *Türkçe Sözlük*, Beyan Yayınları, İstanbul 1989
- Ekinci, Ayşe, *İbni Haldun'da Adalet Anlayışı*, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008.
- El-Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, (Çev. Sabri Hizmetli) Fecr Yayınevi, Ankara 1992.
- Erdem, Hüsameddin, *Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'ani temelleri-*
Erişim:18.11.2011, <http://dergiler.ankara.edu.tr>
- Gazali, *El Munkızu Min-Ad-Dalal*, (Çev. Hilmi Güngör), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1948.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed İbn Muhammed el-Ğazzali, *Tehafüt El – Felasife* (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Gazali, İmam, *İhya-i Ulum'id-Din*, (Çev. Ali Arslan), Cilt:1, Merve Yayın Pazarlama, İstanbul 1992.

- Gazali, İmam, *Kimya-yı Saadet*, (Çev. Ali Arslan) Cilt:1, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, İstanbul 2004.
- Gellner, Ernest, *Postmodernizm İslam ve Us*, (Çev. Bülent Peker), Ümit Yayıncılık, Ankara 1994.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitap Evi, İstanbul 1995
- Adalet ve zulüm Kavramları*, Erişim tarihi:26.09.2011, [http://mizgevlili.blogcu.com/Diğer Dinlerde Peygmaberler, Kader](http://mizgevlili.blogcu.com/Diğer_Dinlerde_Peygmaberler_Kader) Erişim: 26.09.2011, [ttp://tr.wikipedia.org](http://tr.wikipedia.org),
- Inal – İzüddevele, *İslam Ansiklopedisi İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve biyografya Lügatı 5/2 cilt 2.* (2. Baskı), MEB Basımevi, İstanbul 1968.
- İbn Rüşd, *Fasl'ul Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, (Çev:Süleyman Uludağ) Dergah Yayınları, İstanbul 2004.
- İbn Rüşd, *Tehafüt et – Tehafüt*, (Çev. Kemal Işık – Mehmet Dağ), Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.
- Özdemir, Metin, *İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları Dergisi, 6(2) 2008.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995
- Şeriati, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, (Çev.Hüseyin Hatemi), İşaret Yayınları, İstanbul 1997.
- Şeriati, Ali, *İslam Bilim I-II*, (Çev. Faruk Alptekin), Bilge Adam Yayınları, Van 2006.
- Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, (6. Baskı), İstanbul 2010.
- Uluğ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979
- Ulutan, Burhan, *İslam Medeniyet ve Akılcı Felsefe*, Baha Matbaası, İstanbul 1974.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yayınları, İstanbul 1983.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *Dini, Felsefi ve Güncel Konular Üzerine*, Erişim tarihi: 12.11.2011, <http://yusufsevkiyavuz.com>
- Sübuti Sıfatlar, Peygamberlerin Görevleri* Erişim: 18.11.2011, w.diyanet.gov.tr,
- Dehriyyun*, Erişim tarihi: 13.03.2011, www.filozof.net

Te'vil nedir? Erişim Tarihi: 26.09.2011, [www.forumalev.net/islami sözlük](http://www.forumalev.net/islami_sözlük), *Kaza ve Kadere İman*, Erişim Tarihi: 20.10.2011, www.kuransitesi.com,
Te'vil ne demektir? Erişim Tarihi: 01.10.2011, www.mumsema.com/tefsir,

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Mehmet Sadık SÜRMEĒİ
Doğum Yeri ve Tarihi	Karayazı – 23.04.1981
Öğrenim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	Milli Eğitim Bakanlığı Erzurum İli Karayazı İlçesi Şehit Onbaşı Ahmet Şükrü Karataş Yatılı İlköğretim Bölge Okulu 1999 - 2005
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	1-Milli Eğitim Bakanlığı Erzurum İli Karayazı İlçesi Şehit Onbaşı Ahmet Şükrü Karataş Yatılı İlköğretim Bölge Okulu 2- Milli Eğitim Bakanlığı Erzurum İli Karayazı İlçesi Halk Eğitimi Merkezi Müdürlüğü 3- Milli Eğitim Bakanlığı Erzurum İli Karayazı İlçesi İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü
İletişim	
E – Posta Adresi	gazzali06@gmail.com
Tarih	30.05.2012