

T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FASLU'L MAKAL VE EL-KEŞF İŞİĞİNDA
İBN RÜŞD'DE FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
YARD.DOÇ.DR. ENVER UYSAL

CİHAN ÖZTÜRK

BURSA-1996

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM MEBURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

54254

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ	III
GİRİŞ	1

I.BÖLÜM
FELSEFE-DİN ANLAYIŞI

A. İBN RÜŞD'ÜN FELSEFE ANLAYIŞI.....	10
1. Konusu ve Gayesi Bakımından Felsefe.....	10
2. Kaynağı Açısından Felsefe.....	12
3. Dinin Emiri Açısından Felsefe.....	14
4. Felsefenin Metodu.....	18
B. FELSEFE DİN UYGUNLUĞU.....	21
1. Felsefe-Din Uygunluğunu Sağlamada Te'vilin Yeri	21
2. Felsefe-Din Uygunluğunda İcmanın Yeri	23
3. İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Uygunluğunu Genel Bir Değerlendirmesi.....	24

II.BÖLÜM
İBN RÜŞD'ÜN DİN ANLAYIŞI

I.DİN	27
A. KONUSU VE GAYESİ BAKIMINDAN DİN.....	27
B. DİNDE İSTİDLÂL METODU.....	29
C. DİNİN ÜÇ TEMEL PRENSİBİ	33

II

1. Allah'ın Varlığı	33
a. Allah'a İnanmanın Lüzümü	33
b. Allah'ın Varlığının Delilleri Konusunda Bazı Ekolleri Eleştirisi	34
c. İbn Rüşd'e Göre İsbat-ı Vâcib	37
1. İnyet Delili.....	37
2. İhtira Delili.....	39
d. Allah'ın Sıfatları.....	43
1. Zâfî Sıfatları ve Vahdaniyet	43
2. Allah'ın Subûfî Sıfatları.....	45
e. Allah'ın Fiilleri	47
2. Nübüvvet	49
3. Öldükten Sonra Dirilme.....	56
II. İBN RÜŞD'ÜN GAZALİ'YE CEVABI	62
1. Alemin Kıdemi	62
2. Allah'ın Bilgisi	70
SONUÇ	75
BİBLİYOGRAFYA.....	79

ÖNSÖZ

Felsefe din ilişkisi, felsefe tarihinin en önemli problemlerinden biridir. İlgili alanlarında ve bir ölçüde gayelerindeki yakınlık, felsefe ve din arasında sürekli bir etkileşimi kaçınılmaz kılmıştır. Bu etkileşim, kültür ve medeniyet açısından da hayati bir önem arzeder.

Eski Yunanda filozofların din konusunda ortaya koydukları görüşler, Helenistik dönem filozoflarının dine olan ilgilerini daha da artırmış ve bunun neticesinde felsefe adeta dinî bir renge bürünmüştür. Daha çok, Yunan kültür ve medeniyeti ile Hristiyanlık bakış açısının egemen olduğu felsefî düşünce tarzı, zamanla İslâm filozoflarının ilgi alanına girmiş, bu konuda ortaya atılan fikirler İslâmî perspektiften değerlendirilmeye başlanmıştır. Fakat İslâm filozoflarının bu konudaki görüşleri, sürekli olarak diğer İslâm alimleri tarafından eleştiriye tâbi tutulmuş, bazen de reddedilmiştir. Felsefe tarihinde, Gazalî-İbn Rüşd tartışması bunun en açık örneğidir.

Gazalî'nin filozoflara olan ağır eleştirisine rağmen, felsefe ile dini uzlaştırma gayreti içinde olan İbn Rüşd'ün bu konu ile ilgili olarak yazdığı Faslu'l Makal ve el-Keşf an-Menahici'l Edille isimli iki eseri, onun bu konuya ne kadar kafa yorduğunun bir göstergesidir. O, doğuyu ve batıyı kuşatan sorunların bir çoğunun çözümünü, felsefe ile din arasında sünî olarak meydana getirilen soğukluğun giderilmesinde arar.

Biz de bu soğukluğun giderilmesine küçük de olsa bir katkıda bulunmak istedik. İbn Rüşd'de bu konunun nasıl ele alındığını anlayıp ortaya koymak amacıyla, onda felsefe-din ilişkisini bu iki eser çerçevesinde inceledik.

IV

Tezimiz giriş ve iki bölümden ibarettir. Giriş kısmında, felsefe-din ilişkisi probleminin tarihçesine genel bir bakış; birinci bölümde İbn Rüşd'ün felsefe anlayışı ve felsefe-din uygunluğu, ikinci bölümde ise İbn Rüşd'ün din anlayışı, dinin üç temel prensibi ve İbn Rüşd'ün Gazalî'ye cevabı gibi konular ele alınmıştır. Ancak, haşr problemine "öldükten sonra dirilme" başlığı altında ayrıca yer verildiğinden tekrara yol açmamak için İbn Rüşd'ün Gazalî'ye cevabı kısmında bu konuya tekrar değinilmemiştir.

Çalışmamızda öncelikle İbn Rüşd'ün ne düşündüğünü doğru anlamaya çalıştık. Çünkü bir şey üzerinde yapılacak değerlendirme eğer o şey doğru anlaşılıyorsa önemlidir. Böyle bir hassasiyetle filozofa düşünmediği bir şeyi nisbet etmekten özenle kaçınmaya çalıştık. Konuyu, filozofumuzun biraz önce andığımız iki eseri çerçevesinde inceledik. Halen elimizde bu iki eserin birkaç Türkçe çevirisi bulunmaktadır. Ancak biz çalışmamızda Nevzad AYASBEYO/LU'NUN Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi yayınları arasında çıkan çevirisini kaynak aldık. Ayrıca gerek gördüğümüz yerlerde diğer çevirilere de başvurduk. Zaman zaman İbn Rüşd'ün konuyla ilgili diğer eserlerinden de yararlandık. Ayet meallerinde ise Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan Kur'an-ı Kerim meali esas alınmıştır.

Değerli katkılarıyla yardımlarını esirgemeyen danışman hocam muhterem Yard.Doç.Dr. Enver UYSAL Bey'e de teşekkürü burada bir borç bilir, çalışmamın hayırlara vesile olmasını Cenab-ı Hak'tan niyaz ederim.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Cihan ÖZTÜRK

12.02.1996

GİRİŞ

Problemin Tarihçesine Genel Bir Bakış

İnsanın fikrî faaliyeti sonunda edinilmiş olan ve hakikatler bütünü olduğu ifade edilen felsefe yanında yine kendisini bir hakikatler bütünü olarak arzedən ve dinden ibaret bulunan bir alan daha mevcuttur¹. Bu iki alanın sınırlarını ve muhtevalarını kesin çizgilerle ayırmak oldukça güçtür. Ancak şu kadarı kesindir ki, biri düşünmenin diğeri inanmanın konusudur.

Bir düşünsel etkinlik olarak felsefe, ilkçağlara kadar uzanan tarihî bir seyir takip eder. Özellikle ilk dönemlerinde, mitolojik ve efsanevî söylemlerin alabildiğince ağır bastığı bir mahiyet arz ediyordu. Bu mythoslar yaratıcı kollektif hayal gücünün ürünü idi. Genellikle kuşaktan kuşağa aktarılır ve köklerinin Tanrı'da olduğuna inanılırdı. Bu nedenle de, oldukları gibi kabul edilirdi. İşte felsefî düşüncenin ilk dönemlerinde bu mythosların bir bakıma dinî düşünceyi temsil ettiğini söyleyebiliriz. Felsefeyi onlardan soyutlamak mümkün değildi. Ancak, felsefe sistemleştikten, din de kurumlaştıktan sonra da bu ilişki ve etkileşim devam edegelmiştir. Artık "felsefe-din ilişkisi" derken kastettiğimiz din, bir inanç sistemine sahip olan ve kurumlaşmış dindir.

Felsefenin özü düşünmektir, dinin özü ise inanmak ve Gazzali'nin ifadesiyle "ruhanî bir zevk halini yaşamak"tır². Felsefe yaparken bir fikre sahip oluruz, dini yaşarken onları

¹ Küyel, Mübahat, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, s. 1
² Gazzali, Kitâbü'l-Erbâin, s. 57

duyar ve ibadet ederiz. Gerçi dua ve ibadetin tefekkür yanı olduğu gibi, tefekkürün de dinî bir boyuta sahip olduğu bir başka gerçektir.

Felsefe, kaynağını insan ve onun varlık yapısından alırken, din ilahî vahye dayanmaktadır. ilahî bilgi, melekler vasıtası ile (veya doğrudan) peygamberlere gelmekte ve onlar tarafından da insanlara tebliğ edilmektedir. Felsefenin insan, semavî dinlerin ise ilahî kökenli olmasından hareketle, felsefe ile dini, akıl ile vahyi birbirlerine rakip gibi göstermenin bilimsel bir değeri olmadığı görüşü bu gün bir çok düşünür tarafından bu gün de ifade edilmektedir.

Felesefe-din ilişkisine farklı bir anlam kazandıracak olan, İslâm kültürü ve doğu geleneğinde adından sıkça sözedilen "Hikmet" kavramıdır. "Hikmet, vahyin yol göstericiliğinde, insanoğlunun en meşru kalp ve zihin faaliyetidir. En bariz vasfı, insanı, ilahî vahyin öğrettikleri ve haber verdikleriyle düşünmeye sevk etmesi, varlığın nihai sorunlarını vahyî bir bağlamda ele almayı kaçınılmaz kılmasıdır. Bu, onu felsefî seküler düşünce şekillerinden ayıran en esaslı farktır"³. Hikmetin İslâm düşünce geleneğinde son derece önemli bir yeri vardır.

Bugünkü kültürel ve felsefî telakkilerde sık sık karşımıza çıkan vahy, hikmet ve felsefe gibi kavramlar arasında önemli mahiyet farkı mevcuttur. "Vahiy, doğrudan ilahî nitelikte ve Allah tarafından masum bir peygambere indirilen bilgilerin toplamı iken, Hikmet, vahye dayalı, insanın her tür ve düzeyde ortaya koyduğu zihni faaliyetlerdir. Felsefe ise, hikmetin etkisinden çıkmış şekliyle salt anlamda aklı ve insanî düşünce tarzının adıdır. Yalnızca insanın beşerî akıl, tecrübe ve sezgi gücüne dayanan felsefenin ne hikmetle, ne de vahiyle artık hiç bir ilişkisi ve bağı kalmamıştır"⁴.

³ Bulaç, Ali, İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akl İlişkisi, s. 45

⁴ Age, s. 46

Her ne kadar bazı felsefi ekoller vahiy dışlayıp onları saçma ya da yok saysalar da yine de vahiy ve hikmetin, ilahî öğretilere dayalı düşünce biçiminin, felsefe tarihinde felsefi ve bilimsel düşünceye olan etkisinin olumlu ya da olumsuz yönlerinin belirlenmesi son derece önemli bir konudur. Bu konunun açıklığa kavuşması, felsefe-din ilişkisini aydınlatmada önemli bir rol oynayacaktır.

Felsefe tarihi incelendiğinde, Mehmet Aydın'ın da ifade ettiği gibi, felsefenin din ile ilgilenmesinin genellikle iki şekilde olduğu görülür.

a. Dinî olmayan verilerden veya unsurlardan hareket ederek dinî bir açıklamaya hatta bazen kanıtlamaya çalışan yaklaşım. Sözelimi, bilimsel veri ve sonuçlardan hareket ederek Tanrı'nın varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü isbatlamaya çalışmak bu cümledendir.

b. İkinci olarak doğrudan doğruya din fenomeninden yola çıkarak dinin temel hükümlerini açıklamaya çalışan yaklaşım. Her iki ilginin birlikte sürdürüldüğü durumlara da oldukça sık rastlanır⁵. Dolayısıyla felsefe, tarihî seyrinde din ile şu veya bu şekilde çok yakın bir ilişki içinde olmuştur. Bu bağlamda konumuza ışık tutması açısından üç semavî dine mensup bazı ünlü filozofların felsefe-din ya da akıl-vahiy ilişkisine yaklaşımlarına kısaca yer vermede yarar görüyoruz.

Bir Yahudi filozof olan Philon, ilâhiyatını Platonculuğun ve Yahudiliğin bir karışımı esasına dayandırır. Ayrıca Philon, Musa dinini Platon'la uzlaştırmaya çalışır⁶. Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi zorunlu ya da kendiliğinden bir ilişki olarak görmez. Bu ilişkiyi uzlaşmacı bir yaklaşım tarzıyla ele alan Philon, üslup olarak zaten İskenderiye Yahudileri arasında yaygın olan kutsal metinleri allegorik olarak yorumlama metodunu benimser.

⁵ Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, s. 9-10

⁶ Kadir, C. A., "İskenderiye ve Süryâni Düşüncesi" (çev. Kasım Turhan), İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, c. I, s. 140

"Sünnet, her ne kadar hakkıyla ihtirasların, duyarlılığın ve dine aykırı düşüncelerin kesilip atılmasını simgeliyorsa da bundan dolayı biz yine de emredilen uygulamayı kaldıramayız. Çünkü bu durumda, tapınakta Tanrı'ya toplu olarak ibadeti ve başka binlerce dinî töreni terk etmek zorunda kalırız"⁷ ifadeleri, bir yandan onun sembolizmini dile getirirken, öte yandan da ibadetin gereğini vurgulamaktadır. Philon'un bu dinî yorumları yanında, özellikle Yahudilikle Yeniplatonicluğu uzlaştırmaya çalışması, felsefe-din açısından kayda değer bir gelişmedir.

Hristiyan bir düşünür ve din adamı olarak bilinen Augustinus'a göre ise "felsefe yapmak, hakikati, bedenın gözlerinin vasıtası olmaksızın doğrudan doğruya görmektir. Akıl, ruhun gözüdür. Kendisine doğru gitmemiz gereken ve en yüksek hakikat bilgeliktir. İmdi bilgelik, Tanrı'dan başka bir şey midir? Bilgelige sahip olmak, Tanrı'ya sahip olmaktır. Şu halde hakiki felsefe, hakiki din ile aynı şeydir"⁸.

Felsefe yapmanın bir zorunluluk olduğunu ifade eden Augustinus, Tanrı'nın, insana akli bunun için verdiği görüşünü savunarak şöyle der: "Akıl, Tanrı'yı tanıyabilir. Çünkü Tanrı, onu bize her şeyi bilmek, şu halde Tanrı'yı bilmek için vermiştir"⁹. Bütün düşüncelerini Tanrı ve ruh üzerinde yoğunlaştıran Augustinus, "tam ışığa ancak kutsal kitaptaki açıklama (vahiy) ile ulaşabiliriz. insan doğruyu kendi ruhunda ve kutsal kitapta arayabilir; doğruyu ancak bu iki kaynaktan devşirebilir ve Tanrı'nın ne olduğunu da, özünü de Tanrı örneğine göre yapılmış olan kendi ruhindaki bir örneksime (analogia) ile en iyi kavrayabilir"¹⁰ diyor.

7 Aynı yer

8 Weber, Alfred, Felsefe Tarihi (çev. H. Vehbi Eralp), s. 129

9 Aynı yer

10 Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s. 154

"Akıl-vahiy ilişkisinde bir başka boyut, Skolastik çağın en büyük düşünürü Aquinolu Thomas'dır. Öğretisi bugün de Katolik kilisesinin resmi felsefesidir"¹¹. Thomas, önce dinin doğruları ile aklın doğrularını farklı bilgi kaynaklarından gelmeleri itibariyle ayırır. Onun için "inanma ve bilme alanları bütün bütüne örtüşmezler; birbirlerini ancak kısmen karşılarlar. İncanın öyle sınırları vardır ki, akla aykırı değildirler, ama aklın üstündedirler. Aklın kavrama gücünü aşmaktadırlar"¹². Thomas, metafizik varlıkların mevcudiyetine işaret ederek, bazı kavramların akıl tarafından anlaşılamayacağını, bunun nedeninin de aklın o kavramlara ters düşmesinde değil, aklın üstünde aranması gerektiği düşüncesindedir.

Hakikate ulaşmada aklın gerekli olduğunu ama yeterli olmadığını savunan Thomas, sonsuz mutluluğa insanın ancak Macit Gökberk'in 'açıklama' olarak karşıladığı¹³ fakat bizim keşf, ilham ve Tanrı'nın inayeti olarak ifade edebileceğimiz kavramlarla erişebileceğini düşünür. Tanrı-alem ilişkisi konusunda ortaya koyduğu düşüncelerle öğretisi bu gün dahi Katolik kilisesinin resmi felsefesi olma özelliğini korumaktadır.

Oldukça kompleks metafizik bir sistem kuran, islâm Yeniplatonculuğunun kurucusu kabul edilen Fârâbî ise, özellikle Faal Akıl ve nübüvvet teorisi ile felsefe-din ilişkisine Müslüman bir filozof olarak farklı bir anlam kazandırmıştır.

Fârâbî'ye göre Faal Akıl "asla maddede bulunmayan ve bulunmayacak olan, maddeden ayrı bir suret"tir. Ve bazı yönlerden bir bakıma bilfiil akıl olan müstefad akla benzer. Ancak, tıpkı güneşin gözü görür, renkleri görünür duruma getirdiği gibi akli, kuvve halinden fiil haline geçiren ve bilkuvve suretleri bilfiil duruma çıkaran bu akıldır¹⁴.

11 Age, s. 170

12 Age, s. 171

13 Aynı yer

14 Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi (çev. Kasım Turhan), s. 101

İnsan müstefad akıl seviyesine ulaştınca, onun akılı, Faal Akılla ittisâl eder. Bu takdirde "Aziz ve Celîl olan Allah Teâla ona Faal Akıl vasıtasıyla vahyeder ve böylece şanı yüce ve münezzehten olan Allah'ın Faal Akla vermiş olduğu şeyi (feyz) Faal Akıl, müstefad akıl aracılığıyla insanın münfail (edilgen) aklına verir, sonra mütehayyile gücüne verir. Binâenaleyh Faal Akıldan kişinin münfail aklına gelen ile, o, filozof ve hakîm olur. Ve Faal Akıldan mütehayyile gücüne gelen bilgi ile de şu anda cereyan eden cüzî şeyleri haber veren, olacaklar için de uyarıcı Nebî olur"¹⁵. Böylece peygamber ve filozof, Fârâbî'nin nazarında Faal Akıl ile ilişki kurabilen erdemli iki kişidir. Her ikisi de toplumun nizamını korumayı amaçlar. Bu amaca ulaşmada Faal Akılla ittisalin önemi büyüktür. Peygamberde bu ittisâl, kendisinde müfekkira gücüne ilaveten bulunan mütehayyile gücü aracılığı ile olurken, filozofda, Fârâbî'nin 'müfekkira' dediği düşünme ve taakkul gücü sayesinde ortaya çıkar. Ama her ikisinin de kaynağı birdir. Netice itibariyle peygamberin getirdiği vahiyle filozofun akılla ulaştığı sonuçlar birbiriyle çelişmez. O halde din ve felsefenin kaynağı birdir ve bu, Fârâbî'nin Cebrâil de dediği¹⁶ Faal Akıldır. Varolan tek hakikat, Faal Akıldan çıkan ve coşan (feyz) şeydir. İkisi arasındaki fark, aynı kaynaktan çıkan bir tek hakikatin insanlara ulaştırılma şeklidir.

Burada konumuza ışık tutması açısından İhvanü's Safa'nın felsefe-din ilişkisi hakkındaki görüşlerine kısaca yer vermeden geçemeyeceğim. "İhvan'ın felsefesi" dinî kayıtlardan tamamen arınmış bir felsefe değildir. Onda, tasavvuftaki riyâzete, gönül eğitimine benzer yorucu bir ahlâkî eğitimin varlığı dikkat çekmektedir¹⁷. "Bütün bunlar etraflıca düşünüldüğünde İhvanü's Safa'da bir dinî kayıtlardan kurtuluş hareketi söz

¹⁵ Fârâbî, Ârâü ehli'l-Medîneti'l Fâdila, s. 85, 87

¹⁶ Bkz., Fârâbî, es-Siyâsetü'l Medeniyye (çev. komisyon), s. 4-5

¹⁷ Uysal, Enver, İhvanü's Safa Metafizikinde Tanrı ve Tanrı-Alem İlişkisi (Basılmamış Doktora Tezi), s. 17

konusu değildir. Mürfî ulûhiyete benzer bir hayat sürdürmeye sevk etme, hidayet etme sözkonusudur. "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak" İhvan'ın felsefesinde önemli bir kavramdır. Bu irşad edici felsefe, peygamberlik ve vahiy temeline dayanan felsefe çizgisi üzerindedir. Bu görüşleri Henry Corbin ve S.H. Nasr da paylaşmaktadır¹⁸.

Buraya kadar felsefe-din ilişkisine büyük önem atfetmiş bazı filozofların konumuzla ilgili görüşlerinin bir kısmını ifade temeye çalıştık. Daha önce de işaret edildiği üzere, bu filozoflar hakikate ulaşmada aklın insan hayatında çok önemli bir yer işgal ettiğini, fakat insanın varlık yapısının sınırlı bir mahiyet arzemesi sebebiyle aklın gücünün ancak bir noktaya kadar ulaşabileceğini, bundan sonrası için özellikle metafizik kavramları anlamada vahyî bilgiye ihtiyaç duyulduğunu kabul ederler.

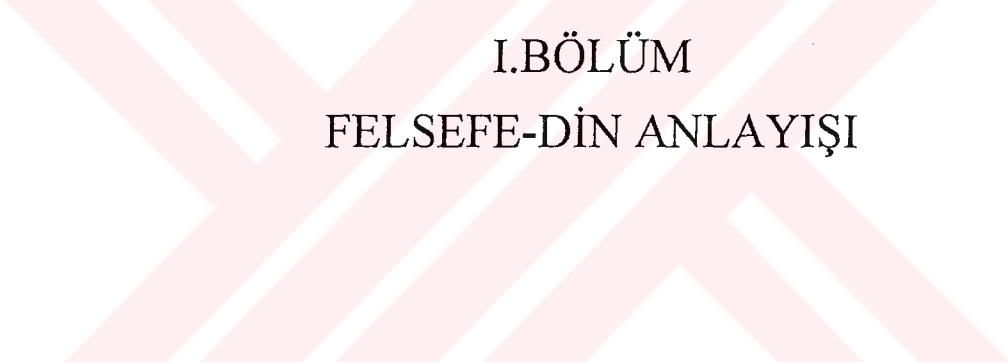
Ancak burada verdiğimiz bir kaç örnekle bütün filozofların benzer düşünceleri paylaştıklarını ifade etmek istemiyoruz. Felsefe tarihinde dini tamamen dışlayan, dini, insan ve toplum yapısının psiko-sosyal zâfiyetlerinden kaynaklanan hayal güçlerine bağlı tasavvurlar yığını olarak nitelendiren filozoflar da vardır. Demokritos ve araştırmayı yalnız olgulara dayandıran, deneyle denetlenemeyen soruları anlamsız sayan ve metafiziği reddeden, pozitif felsefenin kurucusu Auguste Comte gibi.

Sonuç olarak, düşünce tarihinde felsefe ve din bazı konularda farklı görüşler ortaya koysalar da genel olarak felsefe din ile yakın bir ilişki içinde olmuştur. Mamafih, düşünce tarihinde bunların birbirine tamamen karşı olduğu dönemlerin mevcudiyeti de bir realitedir". Her ikisi de farklı yöntemlerle hakikate ulaşmak isterler; insanın varlık yapısı dikkate alındığında akıl olmadan vahyin, vahiy olmadan da aklın tek başına bir anlam ifade etmediği, adeta bir bütünün iki parçası olduğu anlaşılır. Ancak, dinin felsefe, felsefenin de din gibi algılanıp idrak edilişi yanlıştır. Çünkü bu iki ilim bilginin kaynağı

¹⁸ Corbin, Henry, İslâm Felsefesi Tarihi (çev. Hüseyin Hatemi), s. 249, 253

bakımından farklı niteliklere sahiptir. Ayrıca bilginin elde ediliş, amacı ve kullanımındaki yöntemler de birbirinden farklıdır. Netice itibarıyla ne din felsefedir, ne de felsefe dindir. Zaman zaman bazı konuları ortak olsa da bilginin elde edilmesi süreci birbirinden farklıdır. Bir kavram kargaşasına yol açmamak ve felsefe ile dinin selameti açısından felsefi bilgi ile dinî bilgiyi aynileştirmemek gerekir.





I.BÖLÜM
FELSEFE-DİN ANLAYIŞI

A. İBN RÜŞD'ÜN FELSEFE ANLAYIŞI

1. Konusu ve Gayesi Bakımından Felsefe

Felsefe, geniş bir alanı kapsayan, çeşitli dalları, disiplinleri içeren bir yapı arzeder. Başka bir ifadeyle felsefe, tabiat hakkında toplu bir görüşün araştırılması, evrensel bir açıklama denemesidir. Ayrıca bilimlerin özeti ve tamamlayıcısıdır¹⁹. Felsefenin konusu, en genel anlamda gerçeğin araştırılmasıdır. Bu araştırma, ister bilginin gerçekliğini, isterse varlığın gerçekliğini hedef alsın, epistemoloji felsefede her zaman önemini korumuştur. Öte yandan, ontoloji, etik, estetik, mantık, metafizik... de felsefenin başlıca disiplinleridir.

Felsefeyi gerçeğe ulaşmada bir araç olarak görenlerin arasında İbn Rüşd de yer almaktadır. İbn Rüşd'e göre felsefenin konusu varlıktır. O, felsefenin konusunu varlık olarak görmekle birlikte, felsefeyi varlıkla özdeşleştirmez; felsefeyi hakikate giden bir yol ve yöntem olarak kabul eder. Felsefesinde çıkış noktası olarak Aristo gibi maddeden hareket etmiş; duyu dünyasındaki fizikî gerçeklikleri anlamadan, metafizik gerçekliği anlamamanın mümkün olamayacağı kanaatini açıkça dile getirmiştir. Ona göre, "eğer felsefenin yaptığı iş varlıkları tetkik etmek ve varlıkların Sâñ'e (Allah'a) nasıl delalet ettiklerini yani masnuatın varolmaları cihetinden Sâñ'in delili olduğunu araştırmaktan öte bir şey değilse, aşikârdır ki, bu ismin delalet ettiği şey, yani felsefe ve mantığın muhtevası şer'an ya vacib ve farzdır veya menduptur. Yani tavsiye ve teşvik edilen bir husustur"²⁰.

¹⁹ Weber, age, s. 1

²⁰ İbn Rüşd, Faslu'l Mekaal (Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu), s. 1. (İbn Rüşd'ün gerek Faslu'l Makal ve gerekse el-Keşf an Menâhici'l Edille isimli eserlerinden, Nevzad Ayasbeyoğlu ve Süleyman Uludağ tercümelemleri yoluyla istifade ettik. Bu iki eser bundan sonra Fasl ve el-Keşf şeklinde kısaltılarak verilecektir. Buna ilaveten yararlandığımız tercümeleme işaret için Süleyman Uludağ tercümesini gösterirken eserden hemen sonra parantez içinde "Uludağ terc." şeklinde bir açıklamayı uygun bulduk. Ayasbeyoğlu tercümelemlerinde ise böyle bir yola başvurmamak)

Felsefî bakış açısını mantıksal bir form çerçevesinde oturtmaya çalışan İbn Rüşd için yöntem önemlidir ve aklî istidlâlin prensiplere dayanması esastır. Tabîî ki, bu yöntemin bir bütünlük arzemesi gerekir.

İbn Rüşd kendi felsefî anlayışını ortaya koyarken mensup olduğu dinin konusu ve gayesi ile felsefenin konusu ve gayesi arasında benzerlik görerek "şeriat, mevcudâtı akıl vasıtasıyla nazar-ı itibara almayı ve ona ait bilginin yine akıl vasıtasıyla istihsâlini istemektedir"²¹ diyor. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de bu anlayışı teyit eden birçok ayeti-i kerime vardır. Nitekim Allah Teala bir ayet-i kerimede birçok ayeti istidlâl ederek anlamının mümkün olduğunu vurgular: "ey basîret sahipleri, itibar ediniz"²² buyururken, bir başka ayet-i kerimede de "Arzın ve semaların melekûtuna ve Allah'ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?"²³ şeklinde buyurmaktadır.

Bütün bu ve benzeri ayeti-i kerimelerden hareketle İbn Rüşd; varlıkları konu edinmenin ve onlar üzerinde düşünmenin din ve felsefe açısından bir zorunluluk olduğunu, özellikle de "itibar" ile ilgili ayeti esas alarak "bu ayet aklî kıyasın veya hem aklî ve hem şer'î kıyasın birlikte kullanılmasının vacip olduğunu kesin olarak belirtir"²⁴.

Özetle İbn Rüşd'e göre, varlığı kavramanın, gayeye ulaşmanın yolu aklî istidlâli harekete geçirmektir. Bunu başarabilmenin yolu, insanlar arasında din, dil, ırk ve mezhep ayrımı yapmaksızın onların doğrularından istifade etmek, bizden öncekilerin bilgi ve tecrübelerini dikkate alıp, hakikate giden yolda adımları doğru ve daha sık atarak evrensel doğrulara ulaşmaktır. Çünkü bir adamın tek başına bu işi başarabilmesi ve muhtaç bulunduğu hususları ele alması güç yahut imkansızdır. Bundan da anlaşılıyor ki,

21 İbn Rüşd, age, s. 1

22 Haşr, 59/2

23 Araf, 7/184

24 İbn Rüşd, age, s. 1-2

"kudemanın kitaplarındaki maksat ve gaye, şeriatın bizi teşvik eylediği maksad ve gayeden ibaret buldukça bu kitaplara bakmak, şer'an vacib olur"²⁵. Dolayısıyla, bizden öncekilerinin bilgi ve tecrübelerinden istifade ederek varlığı, bilgiyi ve değerleri aklın süzgecinden geçirmek bir zorunluluktur.

2. Kaynağı Açısından Felsefe

İbn Rüşd, insana ve onun varlık yapısına önem veren, özellikle de felsefesinde akli esas alan, ancak bununla da yetinmeyip, akıl ve vahyin birbirine zıt düşmeyeceğinin delillerini açıklamaya çalışan bir filozoftur.

İbn Rüşd, felsefesinde her ne kadar akli istidlâli esas olsa da, sadece bu metod ile hakikate ulaşamayacağını anlamış olmalı ki, felsefi çalışmalarında vahyî bilgiye karşı kayıtsız kalamamıştır.

Felsefenin özünün düşünmek olduğuna inanan İbn Rüşd'e göre, zaten düşünmek ya da akletmek bizzat Kur'an-ı Kerim'in şu ayet-i kerimeleri ile emredilmiştir: "Biz böylece İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteririz"²⁶ ve yine Allah Teâlâ "Bakmazlar mı deveye, nasıl yaratılmıştır?"²⁷ ve nihayet başka bir ayet-i kerimede ise "Onlar, göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler"²⁸ buyrulmuştur. Bu konu hakkında çok sayıda ayet vardır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Rüşd hakikate ulaşmada en etkili yolun "akli istidlâl" olduğunu kabul eder ve şöyle der: "Şer'in mevcudata akıl tarikiyle bakmağı ve onu nazar-i itibare almağı vacip kıldığı şu suretle sabit olunca, bu nazar-i itibare almak

²⁵ Age, 4-6

²⁶ En'am, 6/75

²⁷ Gâşiye, 88/17

²⁸ Ali İmran, 3/191

keyfiyetinin de 'malumdan meçhulü istinbât ve istihrâc etmek -ki, bu da kıyastan ibarettir veyahut kıyas vasıtasıyla olur- ten, başka bir şey olmadığı malum bulununca, mevcudâta 'Kıyas-i aklî' ile nazar eylememiz de artık vacip olur"²⁹.

Düşünmenin insan için bir zorunluluk olduğunu kaydeden İbn Rüşd, düşünmeye ilk adımın mantık kurallarını kullanarak, bilinenden bilinmeyi çıkartmak yoluyla atılabileceğini, vahyi bilginin de aklî bilginin de bunu gerektirdiğini söyler.

Aklî bilginin elde edilmesinde izlenecek yol kıyas ve kıyas türlerini bilmektir. İbn Rüşd de aynı görüşü paylaşır ve şöyle der: "Şer'in davet ve terğib ettiği böyle bir nazarın da kıyasın en mükemmel nevilerini kullanmak suretiyle en tâm bir nazar olduğu aşikardır. İşte bu da 'Burhan' namı verilen kıyastan ibarettir"³⁰. İbn Rüşd'e göre "Kıyas" veya "Bürhânî kıyas" kesin öncüllerden kesin neticeler çıkarmaya imkan veren, en doğru en gerçek ve en sağlam kıyastır³¹. Elbette felsefede aklın ve mantık kurallarının yeri tartışılmaz. Mantıklı düşünme kendisini akıl yürütmede gösterir. Kıyas da bir tür akıl yürütmedir. Aristoteles kıyası; "kıyas bir sözdür ki, bazı şeylerin konulmasıyla bu konulan şeylerden başka bir şey sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar"³² şeklinde tarif ederken aynı düşünce İslam mantıkçılarınca şöyle ifade edilir: "Kıyas, önermelerden mürekkep bir delildir ki, her ne vakit o önermeler teslim olursa, ondan diğer bir önerme lazım gelir"³³.

Kaynağı açısından felsefenin temelinde insan ve onun varlık yapısı ve bu varlık yapısı içinde insanı diğer canlılardan ayıran "Akıl" bulunmaktadır. İbn Rüşd'e göre, akıl ve

²⁹ İbn Rüşd, age, s. 2

³⁰ Age, s. 2

³¹ İbn Rüşd, Fasl (Uludağ terc.), s. 98 2 no'lu dipnot

³² Aristoteles, Organon III. Birinci Analitikler (çev. R. Atademir), s. 5; Öner, Necati, Klasik Mantık, s. 105

³³ Öner, age, s. 105; Gelenbevi, Fenni Mantık (Abdulmafî tercümesi), c. II, s. 176

vahiy bir bütünün iki parçası gibidir. Aklı vahiyden, vahyi de akıldan soyutlayamayız. Hakikate ancak akıl-vahiy uygunluğu ile ulaşılabilir. Zira akıl ile vahyin birbirine zıt düşmesi düşünülemez. Bu da ancak düşünmenin en güvenilir yolu olan akfî istidlâl (Burhan) metoduyla sağlanabilir. "Nazar-i burhanî, şeriatın tebliğine muhalefeti müstelzim bulunmaz. Çünkü, hak hakka karşı zıt düşmez, belki uygun çıkar ve biri diğerini müeyyid bulunur"³⁴.

3. Dinin Emiri Açısından Felsefe

Felsefe ve din, tarih boyunca güçlerini farklı kaynaklardan alsalar da ilgilendikleri alan ve varmak istedikleri hedef itibariyle insan hayatının önemli bir parçasıdır. "Felsefe ve din sahaları ayrı ayrı birtakım önermeler sistemi olmak itibariyle bir iştirak arzederler"³⁵. Dinî ifadelerde de felsefî düşünceye paralel olarak beyan edilmiş bir çok hükümler vardır. Mesela, Allah Teala Kur'an-ı Kerim'de "Doğrusu O iştir ve bilir"³⁶, "O, bilendir, hakîmdir"³⁷, "Arş'ı su üzerinde iken hanginizin daha güzel iş işleyeceğini ortaya koymak için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur"³⁸ gibi ayeti kerimelere karşılık felsefî önermelere misal olmak üzere Mübâhat Küyel, Aristo'nun konuyla ilgili olan şu hükümlerine dikkat çekmektedir; "İlk hareket veren şey bir ve ezeli olmalıdır. Bu bilgi (felsefe), Allah'a en layık bulunan ve ilâhînin bilgisi olarak, en ilâhî olandır. Madem ki ilk sebeplerin bilgisidir ve Allah her şeyin sebebidir. O da zaruri olarak bütün ilimlerin en iyisidir"³⁹.

³⁴ İbn Rüşd, age, s. 9

³⁵ Küyel, age, s. 1

³⁶ Şuarâ, 26/220

³⁷ Tahrim, 66/2

³⁸ Hûd, 11/7

³⁹ Küyel, age, s. 2

Görüldüğü gibi, din de, felsefe de birtakım hükümler içermektedir. Bu iki alan arasındaki en önemli fark, önermelerin elde edilmiş biçiminden kaynaklanmaktadır. Birinin kaynağı ilâhî diğerinin kaynağı ise beşerîdir.

Felsefî anlamda inanma ile düşünme farklı alanları kapsar. İlmi anlamda biz metodolojik olarak sahaları her ne kadar ayırmaya çalışsak da bu sahaları yorumlayacak olan insandır. Ancak insan varlık yapısı itibariyle bir bütündür. Onu bölüp parçalamak suretiyle herhangi bir yönünü ön plana çıkartıp bir başka yönünü görmezden gelmek sağlıklı bir bakış değildir. İnsanda bu iki yönden birinin, diğeri adına feda edilmesi insanı da yanlış algılamak olur.

İbn Rüşd de aynı kaygıları paylaşır ve felsefeyi dinden, dini de felsefeden soyutlamanın doğru bir davranış olmayacağını ifade eder. Bu nedenle onun da yaptığı ilk iş, felsefenin dindeki yerini sorgulamak olur. Ve tezimizin girişinde de ifade edildiği üzere şu soruyu sorar: "Felsefe ile mantık ilimlerindeki nazar, şer'an mübah mı, memnu mu yoksa memur'un bih midir; Son şıkka göre bu memuriyet, mendubiyet mi yahut vücubu mütazammındır? İşte bunu şeriat nokta-i nazarında araştırmaktır"⁴⁰. Bu sorunun cevabını İbn Rüşd yine kendisi verir ve der ki: "Felsefenin işi, mevcudata bakmak ve onu delâleti cihetinden, yani masnu olmak noktai nazarından nazar-i itibare almaktan ibarettir. Çünkü mevcudat, ancak nasıl yapıldığına marifetin taalluku halinde sania delâlet edebilir. Şu halde, mevcudattaki sanata müteallik marifet, ne kadar tam olursa sânia müteallik marifet de o derece tam olur. Şeriat ise, mevcudata nazar-i ibretle bakmayı istihsan etmiş ve bunu terğib eylemiştir. Bu terğibin şeriatte ya (vacib) veya (mendübünileyh) manasına delâlet

⁴⁰ İbn Rüşd, age, s. 1

edebileceği aşikârdır. Diğer taraftan şeriat, mevcudatı, akıl vasıtasıyla nazar-ı itibare almayı ve ona ait bilginin yine akıl vasıtasıyla istihsâlini istemektedir"⁴¹.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere felsefe; önce bizi varolana bakmaya, sonra varolandan varedeni bulmaya yöneltir. Diğer bir ifade ile felsefe, hakikate ulaşmada bir araçtır. Onun için de yöntem olarak din ile ters düşecek bir tarafı yoktur. Çünkü din, varolanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya teşvik etmektedir. Nitekim İbn Rüşd buna delil olarak yine "itibar" ayetini zikreder: "Ey basiret sahipleri ibret alın"⁴². Ona göre bu ayet, akli kıyasın veya hem akli hem şer'î kıyasın birlikte kullanılmasının vacib olduğunu kesin olarak ifade eder. Yine "Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?"⁴³ ayetiyle ilgili olarak da İbn Rüşd "bütün varolanlara (ibret) nazarıyla bakıp değerlendirmeyi teşvik eden bir nasır"⁴⁴ diyor. Dolayısıyla aleme "ibret" nazarıyla bakmak, bizzat dinin bir emridir ve bu bakış filozofumuza göre hem dinî hem de felsefî bir bakıştır.

Varolanı incelemenin ancak akli kıyas ve onun türlerini bilmekle mümkün olabileceğini kaydeden İbn Rüşd, en kuvvetli akli kıyas türünün de "kesin öncüllerden, kesin neticeler çıkarmaya imkan veren 'burhan' adı verilen kıyas olduğunu açıklar"⁴⁵. İbn Rüşd'e göre akli kıyas, sadece felsefe için değil, dinî birtakım meseleleri çözmede de önemli bir araçtır. Buna fikhî kıyası örnek gösteren filozofumuz bu konuda şöyle der: "Fakih, 'Ahkamda tefakuh'a ait bulunan emirden nasıl bütün fikhî mikyaslara ve bunlardan 'kıyas' olanlarla olmayanlara marifetin vücubunu istinbat ediyorsa 'arif'in de 'mevcudata

41 Age, s. 1

42 Haşr, 59/3

43 A'raf, 7/184

44 İbn Rüşd, age, s. 2

45 Age, s. 66

nazar' hakkındaki emirden kıyas-ı akf ile bunun nevilerini bilmenin vücubunu istinbat etmesi kendi üzerine vacib olur, hatta arif bu istinbata daha müstahiktir"⁴⁶.

İslâm tarihinde özellikle de Asrı Saadet döneminde "akf kıyas"ın bulunmadığını iddia eden özellikle Haşeviyye'ye karşı İbn Rüşd yine ayetlerle karşılık verir. Ona göre akıl, Allah'ın insan için en büyük lütfudur. Ancak, akli çok önemli bir yeti olarak kabul edip onu geliştirecek ve verilerini varlığa, bilgiye ve değerlere yansıtacak bir düşünce sistemiğine ihtiyaç vardır. Akli en etkili ve verimli şekilde kullanmanın yolu da "akf istidlâl" metodudur.

İbn Rüşd, akf kıyas ve türlerini araştırırken, dolayısıyla felsefi bir çaba içindeyken işimize yarayacak her türlü bilgiden, kaynağı ne olursa olsun yararlanmamız gerektiğini şu ifadeleriyle dile getirir: "Dince gayr-ı müşârik olanlar (hemdin olmayanlar)dan maksadım da İslam milleti (dini)nden evvel, kudemâdan (eskilerden) bu şeylere nazar etmiş bulunanlardır. Madem ki hal böyledir ve akf mikyaslara nazar için ihtiyaç hissedilen kâffe-i hususat kudemâ tarafından hakıyla tefahhus edilmiş bulunmaktadır. Şu halde onların kitaplarına el atmamız ve ne dediklerine bakmamız münasib olur. Eğer bu hususta söylediklerinin hepsi doğru ise kabul ederiz, içlerinde doğru olmayan da varsa alakadarını iykaz eyleriz"⁴⁷.

İbn Rüşd'ün bu konuda selefi Kindî ile aşağı yukarı aynı düşünceleri paylaştığını ifade etmeliyiz. Nitekim Kindî, Aristo'dan iktibasla şöyle diyordu: "Bize bir doğruyu getirenlerin atalarına da müteşekkir olmamız gerekir. Tıpkı bunlara olduğumuz gibi. Çünkü onlar hem bunların hem de bizim hakikate ulaşmamızın sebebdirler. Nereden gelirse gelsin hakikati benimsememiz gerekir; çünkü hakikati arayan için hakikatin

⁴⁶ Age, s. 3

⁴⁷ Age, s. 4-5

kendisinden daha değerli bir şey yoktur"⁴⁸. Dinî kaynaklar da bu filozofların görüşlerini doğrulamakta, gerçeğin bilgisine ulaşmayı emretmektedir.

Nitekim İslâmın temel kaynaklarına baktığımızda delil açısından Kur'an ve Sünnet'ten sonra icma ve kıyasın yeraldığını görüyoruz. "Kıyas"a önem verme, dinin aynı zamanda aklî istidlâle (dolayısıyla felsefeye).de önem verdiğinin ifadesidir.

4. Felsefenin Metodu

Bir felsefî sistem, apaçık olduğu iddia edilen ve temelini oluşturduğu önerme veya önermelerle, bu önermelerden çıkarılan hükümlerin doğruluğu ölçüsünde anlam ifade eder. Bunun içindir ki, bir sistemde herhangi bir önerme diğeriyle tutarlı olmak,yani çelişme ve karışıklık ihtiva etmemek zorundadır. Bu zorunluluk sistem iddiasının tabii bir sonucudur. Bu sonuca ulaşmak, akletmek ve hükümler arasında bağ kurmakla mümkündür.

Felsefî bir problem, felsefî bir bakışla ele alındığında konunun işlenişi rasyonel, objektif, şümullü ve tutarlı olmalıdır. Bakış açısında bunlardan biri ya da bir kaçının eksik olması halinde doğru bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.

Felsefe ilgilendiği saha itibariyle, konularının esasını metafizik bir alan teşkil ettiğinden, çalışmalarını daha çok soyut kavramlar üzerinde yürütmekte, ilkelerini bu kavramların ilişkileri çerçevesinde belirlemektedir. Bu kavramların kendi yapısal özelliklerinden kaynaklanan bazı belirsizlikler, bu sahada yapılan çalışmaları daha da zora sokmakta, elde edilen sonuçların tartışılmasına yol açmaktadır. Böyle bir ortamda yapılan

⁴⁸ Fahri, Macit, age, s. 64

çalışmaların daha sağlıklı neticeler verebilmesi için uygulanan araştırma teknikleri daha bir önem arz etmektedir.

İşte İbn Rüşd bu önemin farkına vararak, varlığa yaklaşmanın esasını bilinenden bilinmeyeni çıkartmak, bulmak ya da başka bir ifadeyle eserden müessire gitmenin teşkil etmesi gerektiği görüşündedir. O, fizik alemdeki varlıkları ve bu varlıklar arasındaki ilişkiyi kavramadan, metafizik alemdeki varlıkları anlamamanın mümkün olmadığına dikkat çekerek "mevcudattaki sanata müteallik marifet, ne kadar tam olursa sânia müteallik marifet de o derece tam olur"⁴⁹ diyor.

İbn Rüşd'e göre bunu başarabilmenin yolu varlığa felsefi düşünce tarzıyla yaklaşmaktır. Bu düşünce tarzı ancak akıl üzerine kurulabilir. Akıl da objektif, tutarlı ve şümulü olmak zorundadır. Akıl, ancak bu kavramlar dahilinde bir değer ifade edebilir. Aksi halde çelişkilerin, tutarsızlığın kaynağı haline gelir.

İbn Rüşd konuya biraz daha açıklık getirerek bu kavramı felsefi metodun esası olarak kabul eder. Ona göre varlığı anlamamanın ve idrak etmenin en geçerli metodu "aklî kıyas" ve onun türlerini bilmektir. Biz, varlığı ancak aklî kıyas ve onun türlerini bilmekle kavrayabiliriz. Nitekim din de "itibar" ayetiyle bunu emretmiştir. Kur'an'da geçen bu kavramın, düşünce eyleminin mantıkî terimlere çevrilmesinden ibaret olan bu metodun aklî kıyas olduğu kanaatindedir. Mevcudâta "kıyas-ı aklî ile nazar eylememiz artık vacib olur"⁵⁰ dedikten sonra aklî kıyasın türlerine dikkat çeken İbn Rüşd, bu konuda şunları söyler: "İstidlâl denilen bu tür akıl yürütme yolunun en mükemmel şekli 'Burhan'dır. Madem ki şeriat, Cenab-ı Hakk'a ve mevcudâta müteallik bilginin burhâne müstenid bulunmasına bizi tergîbeylemiştir. Şu halde (Allah)ı ve sair mevcudâtı burhanla bilmek

⁴⁹ İbn Rüşd, age, s. 1

⁵⁰ Age, s. 2

isteyen kimsenin evvela bu işe hazırlanması, burhanların nevilerini ve şartlarını, 'kıyas-ı burhânî'nin 'kıyas-ı cedelî', 'kıyas-ı hatabî' ve 'kıyas-ı muğalatî'ye ne suretle muhalif olduğunu bilmesi daha muvafık ve hatta zaruri bir keyfiyet olur"⁵¹.

Bu kıyas türlerinin ne anlama geldiğini Süleyman Uludağ şu şekilde açıklar:

a. Burhanî Kıyas: Kesin öncüllerden kesin neticeler çıkarmaya imkan veren en doğru, en gerçek ve en sağlam kıyastır.

b. Cedelî Kıyas: Öncülleri kesin olmayan yani zannî olan kıyastır.

c. Hatabî Kıyas: aklî ve mantıkî öncüllere değil, hissî öncüllere dayanılarak yapılan bir kıyas nevidir.

d. Muğalatî Kıyas: Kıyasın şekli doğru olduğu halde ve ilk bakışta doğru görünmesine rağmen makbul olmayan öncüllerle teşkil edilen bir kıyastır. Muğalata ve safsata denilen şey de budur⁵².

Süleyman Uludağ aynı eserin ilgili dipnotunda genellikle İslâm filozoflarının özellikle İbn Rüşd'ün, filozoflardan ehli burhan, kelamcılardan ehli cedel olarak bahsetmekle birlikte mutasavvıfları kıyas ve nazar ehli olarak bile görmediğini⁵³ ifade eder.

Kısacası her ilimde olduğu gibi felsefenin de kendine has bir metodu vardır. Bu metod, akıl ve mantık esasları dahilinde belirlenmiş prensiplerden oluşmaktadır. İbn Rüşd'e göre bu prensipler dahilinde belirlenen (ve bilinenden bilinmeyeni çıkartmak anlamına gelen) aklî kıyas, dince de üzerimize vaciptir. Aklî kıyasın en önemli ve en kesin

⁵¹ Age, s. 2-3

⁵² Age (Uludağ terc.), s. 98 2 no'lu dipnot

⁵³ Age, s. 99 2 no'lu dipnot

hüküm içeren türü "Burhan"dır. Biz, varlığın özüne ve Allah'ın bilgisine gücümüz nisbetinde ancak "Burhan" vasıtasıyla ulaşabiliriz.

B. FELSEFE DİN UYGUNLUĞU

İbn Rüşd, iki özelliğiyle tanınır. Birincisi "Şârih-i Azam" oluşu ikincisi ise din ile felsefeyi uzlaştırma gayretidir. İbn Rüşd'ün bu ikinci özelliği birincisi kadar önemlidir. Bu konuda Faslul Makal ve el-Keşf an-Menahicil Edille isimli iki eser yazmıştır. Büyük yankılar uyandıran bu iki eser, felsefe ile ilgilenmeyen Müslümanlara, hatta Yahudi ve Hristiyanlara bile faydalı olmuştur. İbn Rüşd bu konuda görüş beyan edenlerin ilki değildir. Ondan önce aklı esas alıp dinin tevil ve tefsirinde akla itimat eden Mutezile de din ile felsefeyi telif etmenin göyretleri içindeydi. İslâm felsefesi tarihinde "ilk Arap filozofu" diye bilinen Kindî de bu mesele üzerinde durmuş ve "Dinî bilgilerin doğruluğu aklî kıstaslarla bilindir"⁵⁴ demiştir. Keza, "Şarkta Fârâbî ve İbn Sînâ, Mağribte İbn Bâcce ve İbn Tufeyl gibi büyük İslâm filozofları da aynı mesele üzerinde durmuşlar ve dikkate değer neticelere ulaşmışlardır"⁵⁵.

1. Felsefe-Din Uygunluğunu Sağlamada Te'vilin Yeri

İslâm düşüncesinde felsefe-din ilişkisinde te'vile büyük önem veren filozoflar vardır. Bunlar, zahir itibarıyla felsefî nazariyelere uygun düşmeyen dinî bir metin gördükleri zaman derhal onu aklî ölçüler içerisinde te'vil eder, te'ville ortaya çıkan mananın, metnin

⁵⁴ Age, s. 27

⁵⁵ Aynı yer

zâhiri manasına uygun olup olmadığına aldırmaazlardı. Bu kanaatte olanların başında İbn Rüşd gelmektedir. O şöyle der: "Burhanla ulaşılan ve elde edilen bir neticeye, şeriatın zâhiri ve görünüşü muhalif düşerse, bu neviden olan zâhiri (hükümler ve meseleler) Arapça'daki te'vil kaidelerine göre yapılacak bir te'vili ve yorumlama tarzını kabul eder"⁵⁶.

İbn Rüşd'e göre te'vil şer'i delillerle de sabittir. Macit Fahri de te'vili mümkün kılacak anlayışın bizzat Kur'an tarafından iki şekilde desteklendiği görüşündedir. "Birincisi bizzat Kur'an'ın⁵⁷ yaptığı ve Taberî'den itibaren müfessirlerin kabuledgeldikleri müteşabih ve muhkem ayetler arasındaki fark, ikincisi sünnî İslâm'da doktrini tayin etme hakkına sahip bir öğreti otoritesinin mevcut olmayışı. Birinci hususun icab ettirdiği şey, bazı ayetlerin zâhirî manasında alınamayacağını kabul etmektir. İkinci hususun gerektirdiği şey ise, doktrinel ihtilafları halletme hakkına sahip bir otoriteye duyulan ihtiyaç idi"⁵⁸.

Kendisine bu doktrinel otoritenin verilmesi gereken heyeti tayin etme hususunda İbn Rüşd parlak zekasını kullanır. Yine Kur'an ona bu tayin için bir ipucu verir. "Sana kitab'ı indiren O'dur. Onda kitabın temeli olan kesin anlamlı ayetler vardır, diğerleri de çeşitli anlamlıdırlar. Kalplerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların çeşitli anlamı olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındadır, derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünürler"⁵⁹.

İbn Rüşd'e göre ilimde derinleşenler (râsihûn) tabiri "birşeye delalet eder ve yalnız bir tefsiri vardır; o da filozoflardır. İnsan idrakindeki farklılığa dikkat çeken filozofumuz, sözü edilen ayetlerin kavranıp tasdikinde üç isbat şeklini görür. Bunlardan burhanî

⁵⁶ İbn Rüşd, age, s. 10

⁵⁷ Ali İmran, 3/5

⁵⁸ Fahri, age, s. 219

⁵⁹ Al-i İmran, 7

metodun filozoflara, cedeli metodun kelimcılara ve hatabi metodun kendisinde te'vil gücü olmayan halkın metodu olduğunu söyler⁶⁰.

Te'vil yapılırken şer'i bilgi ve amelleri zedeleyecek, dünya ve ahiret saadetini engelleyecek tutum ve davranışlardan kaçınılması gerekmektedir. Bunun için de, bu hususta yapılması gereken en önemli şey, her kim olursa olsun açık anlamlar ihtiva eden ve doğru iman gerektirdiği "sahih te'villeri" formüle etmeye kimsenin kalkışmaması gerektiği hususudur. Çünkü diyor İbn Rüşd "sahih te'vil, bütün varolanların çekinip kaçındıkları halde insana yüklenip de onun yüklenmeyi kabul ettiği bir emanettir"⁶¹. Allah Teala'nın "Doğrusu Biz, sorumluluğu göklere, yeryüzüne ve dağlara sunmuşuzdur da onlar, yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir. Pek zalim ve çok cahil olan insan ise onu yüklenmiştir"⁶². Filozofumuza göre bu ayet az önce söylenen konuya işaret etmektedir.

Macit Fahri te'vil yapılması gerekenle yapılmaması gereken yer arasındaki sınırı İbn Rüşd tarafından tam bir açıklıkla belirtilmediğini ifade eder. Bununla birlikte onun ifadelerinden te'vili gerektiren üç halin olduğunu çıkarmak doğru olur. 1-Şer'i yahut itikadi manaları üzerinde icma vaki olmayan bazı ayetlerde, 2-Birbirleriyle tearuz eder gibi görünen ayetlerde ve 3-Felsefenin yahut tabii aklın ilkeleriyle tearuz eden ayetlerde⁶³.

2. Felsefe-Din Uygunluğunda İcmanın Yeri

İslâm hukukunun dört kaynağından biri olan "icmâ"ya da dikkat çeken İbn Rüşd, icmânın sınırlarını belirlememiş ve dinî öğretiyi yokluğunda susuturucu bir delil olmadığını

⁶⁰ İbn Rüşd, age, s. 24-25

⁶¹ Age, s. 27

⁶² Ahzâb, 33/72

⁶³ Fahri, age, s. 220

söylemiştir⁶⁴. Ona göre, icmâ yoluyla oluşmuş bir şeye burhanın aykırı olması doğru değildir. Ama zan ifade eden bir yolla meydana gelmişse, o zaman burhana göre hareket edilir. İcmânın amelî konularda olabileceğini; alemin kıdemi, Allah'ın cüziyyatı bilip bilemeyeceği ve bedenlerin haşri gibi nazari meselelerin çözümünde ise icmânın değil burhan metodunun kullanılması gerektiği kanaatindedir. Bundan dolayıdır ki Gazalî filozofları tekfir etme konusunda yanılmıştır. İbn Rüşd'e göre "Ebu Hamid'in bu husustaki (Allah'ın cüziyyatı bilemeyeceği ve bedenlerin haşri meselesi) sözünden zahir surette anlaşılın, o meselede o iki filozofu suret-i katiyyede tekfir değildir. Çünkü 'Tefrika' kitabında icmâi tecavüz dolayısıyla tekfirde bir ihtimal bulunduğunu tasrih etmektedir"⁶⁵. Buna ilave olarak "Gazalî, Ebu Mealî ve diğer ilim önderleri icmâi te'vil yoluyla bozanların küfürle suçlanamayacaklarını söylemişlerdir. Bunun asıl anlamı icmânın aktüel, toplumsal ve hukukî (amelî) alanlarda geçerli olmasına karşılık, teorik (hikmet ve felsefe) alanlarında yakinî (kesin) bir yol kullanılarak gerçekleşmekten uzak oluşudur"⁶⁶.

3. İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Uygunluğunu Genel Bir Değerlendirmesi

"Felsefî bilgiler akılla savunulur. Tanrı, doğru bilgi ve gerçeğe ulaşmak için araştırmayı emretmektedir"⁶⁷ diyen İbn Rüşd, Tehafütü't Tehafüt isimli eserinin son kısmında şeriatla hikmetin dostluğuna, İslâmî felsefenin kardeş olduğuna temas eder. Yine ona göre "hikmet, şeriatın arkadaşıdır, adeta aynı memeden süt emmiş (öz) kardeşidir"⁶⁸. Müslümanlar topluluğu olarak kesinlikle biliriz ki, delil ve burhana dayanan

⁶⁴ Age, s. 221

⁶⁵ İbn Rüşd, age, s. 13

⁶⁶ Bulaç, age, s. 233

⁶⁷ İbn Rüşd, age, s. 1-2

⁶⁸ Age, s. 2

bir düşünce tarzı (hakiki felsefe) şeriatın getirdiği (hükümlere ve tebliğe)ne aykırı düşecek bir netice meydana getirmez. Çünkü, hak hakka zıt olmaz. Bilakis hak olan bir şey, hak olan diğer bir şeye uygun olur, ona (ve doğruluğuna delillik ve) şahitlik eder⁶⁹. İbn Rüşd'e göre din, gerçekleri tüm halkın kolaylıkla anlayacağı biçimde telkin etmiştir. Dinin gerek inanç ilkelerinin te'vilini kavrama gücüne yalnızca felsefe sahiptir. Bu gücü elinde bulundurmamak seçkin bilginlere özgüdür. Halk, dinin sadece zahiri manasına vakıftır. Felsefe, insan doğasının son amacıdır. Ancak bu amaca çok az insan ulaşabilir. Vahiy, felsefeyi tamamlar. Felsefi tartışmalardan halkın uzak durması gerekir. Çünkü halkın idrak seviyesi bu tartışmaları kaldıramaz, aksi halde inancın zaafa düşmesi söz konusu olabilir. Ancak kanaatimize göre felsefe-din uygunluğu konusunda ifrat ve tefritten kaçınılmalıdır. Bazıları dini eksik, diğer bazıları felsefeyi kusurlu görmüşler, daha başkaları da felsefe ile dini uzlaştırmaya, bağdaştırmaya hatta aynileştirmeye kadar götürmüşlerdir. Bu tutum ve davranışlar dine de felsefeye de bir şey kazandırmamış, bilakis ikisine de zarar vermiştir. Felsefe felsefe olarak ele alınmalı ve müstakil olarak incelenmeli, din de kendi ilkeleri içinde değerlendirilmeli ve mahiyetine uygun biçimde tetkik edilmeli ve her iki ilmin doğrularından istifade edilmelidir.

⁶⁹ Age, s. 9



II.BÖLÜM
İBN RÜŞD'ÜN DİN ANLAYIŞI

I.DİN

A.KONUSU VE GAYESİ BAKIMINDAN DİN

Din, Allah Teala tarafından vaz olunmuş bir kanundur. İnsanlara mutluluk yollarını gösterir. İnsanı ve toplumu bu yola sevkedecek prensipler, ilâhi kitaplar vasıtasıyla bildirilmiştir. Bu kitaplara inanmak ve gereğini yerine getirmek her akl-ı selim sahibi insanın en temel görevidir. Bu görevin yerine getirilmesi halinde insan şerefli bir varlık olma özelliğini kazanır, aksi halde bu şerefini kaybeder, bedbaht bir hayata mahkum olur.

Her ilâhi dinin kutsal bir kitabı vardır. İslâm dininin kutsal kitabı da Kur'an-ı Kerim'dir. Dinle ilgili tüm bilgiler ve çıkartılan hükümler bu yüce kitabın ilgili ayetlerine uygun olmak zorundadır. İslâm dininin konusu ve gayesi yine bu yüce kitabın muhtevasında aranmalıdır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığı ve birliği, melekler, peygamberler, insanlar, cinler, yeryüzü, gökyüzü ve burada bulunan diğer varlıklar hakkında genel bilgiler verilmektedir. Bir başka ifadeyle bu bilgiler, Tanrı, insan ve kainata ilişkin bilgilerden ibarettir. Bu bilgilerin ağırlık merkezi yüce Allah'ın uluhiyeti ve insanların ubudiyet şuuru içinde o yüce varlığa karşı görevlerini yerine getirmeleridir. Ancak insanın kendi varlık yapısından kaynaklanan birtakım nefsani zaafı ile kendi dışındaki bazı engeller, kimi zaman bazı insanları O yüce varlığı inkara sürükleyebilmekte, kimi zaman da bazı insanları inanmakla birlikte inancın gereğini yerine getirmemekle karşı karşıya bırakmaktadır.

İbn Rüşd'e göre insanların bu yanlışlıklara düşmelerinin sebebi Allah'ın kendilerine lutfettiği "akl"ı iyi kullanamamalarındandır. Daha önce de ifade edildiği üzere Kur'an bir çok ayetinde düşünmeyi, "akletmeyi" emrettiği halde insanlar bunun gereğini yerine

getirememişlerdir. Yapılan yanlışlıklar sonucu dinin konu ve gayesinden saptırılması insanlar arasında fitne ve fesadın yayılmasına yol açmıştır. Ona göre bunu önlemenin en önemli aşaması dinin de emrettiği şekilde ehli burhanın varolana aklî istidlâl metoduyla yaklaşmasıdır. Ancak bu metodla bu varlıkların Sâni (Allah)a nasıl delalet ettikleri anlaşılabilir. Binaenaleyh dinin de esas mevzuunun ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği ortaya çıkar ve gerçek maksat hasıl olur.

İbn Rüşd'e göre İslâm dini üç temel üzerine bina edilir. Bunlar, ilahiyat, nübüvvet ve semi'yyattır. Onun ifadesiyle "Allah (tebareke ve tealaya)a, peygamberliğe taalluk eden hususâtı (nübüvvatı), ahiretteki saadet ve bedbahtiyi (şekaayı) ikrar etmek"⁷⁰ gibi hususlar dinin esasını teşkil ederler. Bu eseslar hakkında ileride ayrıca bilgi verilecektir. İnsanların algı ve idraklerindeki farklılıktan dolayı üç şer'i aslın tasdikinin üç delile istinat ettiğini ifade eden filozofumuz, bunların hatabî, cedelî ve burhanî olduğunu söyler⁷¹.

Esas itibariyle din, insanları, yaratana tazim etmeye, yaratılanlara sevgi, şefkat ve merhamet göstermeye davet eder. Bu davete icabet, ancak yaratana sevmekle, O'nun emirlerini yerine getirmek, nehiyelerinden kaçınmakla mümkündür. İbn Rüşd'e göre ise bu sevginin başı "itibar" ayetinde işaret edildiği üzere aleme ibret nazarı ile bakmak, yaratılmışlara hürmet etmektir. Bu ilkedен hareket eden düşünürümüz bu durumda dinin şu iki amacının bilinmesinin zorunluluğuna dikkat çeker: "Doğru bilgiyi öğretme ve doğru edimleri öğretme". Doğru bilgi, Tanrı ve diğer varlıkları oldukları gibi bilmek; doğru edim de mutluluğa götüren eylemleri yapmak, mutsuzluğa götüren eylemlerden kaçınmaktır⁷².

⁷⁰ Age, s. 18

⁷¹ Aynı yer.

⁷² İzmirli, İsmail.Hakkı,İslâm'da Felsefe Akımlara (Hazırlayan, Ahmet Özalp), s. 323

Dinin gayesinin ruhu islah etmek olduğunu ifade eden İbn Rüşd, bu konuyu şöyle bir benzetmeyle anlatır: "Tabib, bedeninin sıhhatini mevcut olduğu takdirde muhafazaya ve yokluğu halinde istirdad etmeye çalışan kimsedir. Şâri de aynı şeyi nefsin (ruhun) sıhhati hakkında yapmak isteyendir. Bu ikinci sıhhat ise (takvâ) namı verilen manevi sıhhaten ibaret bulunur⁷³. Bu ise ancak Allah'a ibadet ve takva ile kazanılabilir. Nitekim ayeti kerimelerde "sizden öncekilerin üzerine farz kılındığı gibi sizin üzerinize de oruç farz kılındı, takva üzerine durursunuz diye"⁷⁴ ve bir diğer ayette "bu hayvanların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşacaktır. Allah'a ulaşacak olan ancak sizin, O'nun için yaptığınız gösterişten uzak amel ve ibadettir"⁷⁵ buyrulduğu üzere yapılan her işin ihlasla yani Allah için yapılması gerektiği hususuna işaret edilmiştir.

Doğru bilgi ve doğru edim din için ne kadar önemli bir gaye ise felsefe için de son derece önemli bir gayedir. Bu sebeptendir ki, konu ve gaye bütünlüğü açısından felsefe ile din arasında yakın bir ilişki vardır. İkisinin de nihai gayesi, doğru bilgiye ulaşmak ve doğru davranışı gerçekleştirmek suretiyle "hakikate"i bulmaktır.

B. DİNDE İSTİDLÂL METODU

Lügatte takdir, müsâvat, ölçmek anlamına gelen istidlâl, ıstılahta "iki bilinen şeyden birinin nasla sabit olan hükmünü aralarındaki müştereklikten dolayı, diğerinde de ictihad ile izhar etmektir"⁷⁶.

Bir başka tanıma göre istidlâl, "verilmiş bir ya da daha çok önermeden sonuç çıkarma edimi, doğruluğu doğrudan doğruya bilinmeyen bir önermenin, doğru olarak

⁷³ İbn Rüşd, age, s. 27

⁷⁴ Bakara, 2/183

⁷⁵ Hacc, 22/37

⁷⁶ Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, s. 57

kabul edilmiş başka önermelerle bağlantısına dayanarak doğruluğunu çıkarma işlemidir"⁷⁷. Geçmişte bazı filozofların istidlâl yerine kıyas kelimesini de kullandıkları olmuştur. Bunlardan biri de Aristoteles'tir. Aristo'ya göre ise, kıyas bir sözdür ki kendisine bazı şeylerin konulmasıyla bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar⁷⁸. İslâm mantıkçıları tarafından da aynı görüş paylaşılır ve şu şekilde ifade edilir: "Kıyas, önermelerden mürekkep bir delildir ki, her ne vakit o önermeler teslim olunursa ondan bizzat diğer bir önerme lazım gelir"⁷⁹.

İstidlâl metodu hem din alimleri hem de filozoflar tarafından kullanılmıştır. Özellikle İslâm alimleri bu metodun kullanılmasını meşru kabul ederek şu ayeti kerimeyi delil getirmişlerdir, "Ey inananlar! Allah'a itaat edin, peygamberlere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin. Eğer bir şeyde çekişerseniz -Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız- onun hallini Allah'a ve peygambere bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibarıyla en güzeldir"⁸⁰. Diğer bir ayeti kerimede ise "Ey akıl sahipleri ibret alın (kıyas yapın)"⁸¹. Bu iki ayeti kerimede görüldüğü üzere Allah Teala "sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin" buyurarak itaat edilmesi gerekenler arasında Allah ve rasülünden sonra inanmış akıl sahiplerinden kendisinde istidlâl edebilme yeterliliği olanların akfî kıyas yoluyla verecekleri hükümlere itaat edilmesinin gerekliliğine işaret olunmuştur. Akfî istidlâlin meşruluğuna delalet eden bir hadis-i şerif de hadis kaynaklarında şöyle nakledilir: "Nebi (sav) Muaz b. Cebel'i Yemen'e kadı olarak gönderirken ona ne ile hükmedeceğini sordu. O, önce kitap

⁷⁷ Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 45

⁷⁸ Aristoteles, Organon III. Birinci Analitikler, s. 5

⁷⁹ Gelenbevî, age, s. 176

⁸⁰ Nisâ, 4/59

⁸¹ Haşr, 59/2

(Kur'an) ile sonra sünnet ile ve daha sonra re'y ve ictihad ile hükmedeceğini söyledi. Peygamber (sav) de bu cevaptan büyük bir memnuniyet duydu"⁸².

İbn Rüşd'e göre kıyas nasıl ki kitap ve sünnetle sabit dinin üçüncü temel kaynağı ise, aynı yöntemin felsefede de kullanılmasının ne sakıncası olabilir? Nitekim filozofumuz bu soruya "şer'an kıyas-ı fikhî tarikiyle nazar nasıl vacib ise kıyas-ı akfî ve envaina göre nazarın da vacib olduğu tekerrür edince, bizden evvel gelenlerden hiç kimse kıyas-ı akfî hakkında tefahhusatta bulunmamışsa buna başlamanın bizim üzerimize vacib olacağı aşikardır"⁸³ şeklinde cevap vermek suretiyle mantığı fıkıh usûlüne, fıkhıdaki kıyas ve ictihadı felsefedeki nazar ve istidlâle benzetmektedir.

İnsanların yaratılışlarının ve anlayış düzeylerinin farklı oluşu Kur'an'ın da, onların seviyelerine göre farklı metodlar uygulamasına neden olmuştur. Kur'an'ın bazen hisse, bazen akla, bazen de duyguya hitap ettiğine şahit oluyoruz. Bu farklılıklar sebebiyledir ki, Kur'an, manası açık muhkem ayetler ile manasını herkesin kavramayacağı müteşabih ayetler ihtiva etmektedir. Hissi temsillerle anlatılan ve manası açık olan muhkem ayetlerin te'vilinden kaçınılması gerektiğini; müteşabih ayetlerin ise ancak ilimde râsih olanlar tarafından anlaşılabilceği görüşünde olan İbn Rüşd bu konuda şöyle der: "Ya fitratları, ya adetleri, yahut da esbab-ı teallümden mahrum bulunmaları yüzünden burhan yolu kendilerine açık olmayanlar için lutf-i ilâhi, bu gibi eşyanın emsal ve eşbahı hakkında darb-ı meseller iradetmek ve kendilerini -herkes için müşterek olan deliller yani cedelfî ve hatabî deliller tarikiyle tasdik vaki olabildiği taktirde- o mesellerle tasdiğe davet eylemek şeklinde tecelli etmiştir. İşte şeriatın (zâhir) ve (bâtın)a münkasim olmasına sebep de

⁸² Tirmizî, Ahkam/3; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 230

⁸³ İbn Rüşd, age, s. 4

budur. Çünkü (zâhir), işte o manalar için darb olunan meseller, (bâtın) da ancak burhan erbabına münceli olabilen yine o manalardır"⁸⁴.

İbn Rüşd her ayeti kerimenin te'vilinin yapılmasının mümkün olmadığı kanaatinde. O, ayetleri "zâhir" ve "bâtın" olarak ikiye ayırır ve şöyle der: "İşte şeriatın bir (zâhir) ciheti vardır ki te'vili caiz olmaz. Bu gibi yerlerde te'vile girişmek, mesele mebdelere (prensiplere) tealluk ediyorsa küfürdür; mebdelerden sonra gelen hususata müteallik bulunuyorsa bidattır"⁸⁵. Filozofumuza göre te'vil, ehli tarafından ve yeri geldiğinde, usûlüne ve amacına uygun olarak yapılmalıdır.

Dinde istidlâl metodunun bir türü de icmâdır. İcmâ, bir asırda yaşayan İslâm alimlerinin bir emr-i dinî üzerinde ittifak etmeleridir⁸⁶. İbn Rüşd icmânın yakîn tarikiyle olması halinde geçerli olabileceğini dile getirerek şöyle der: "Bir şeyde icmâ (yakîn) tarikiyle vaki olmuşsa burhanın onun hilafında müessir olması doğru değildir. Yok, zan tarikiyle vuku bulmuşsa burhana göre hareket doğru olabilir. İşte bunun içindir ki, Ebu Hâmid, Ebu'l Meâlî ve sair eimme-i nazar bu gibi hususlarda icmâ te'vil tarikiyle bozanların sureti katiyyede küfrüne hüküm olunamayacağına kaildirler"⁸⁷. Düşünürümüz ayrıca icmânın daha çok amelî konular için sözkonusu olabileceğini, nazarî konularda icmânın yakînî yollarla gerçekleşmesinin mümkün olmadığı görüşündedir. "Fihakika herhangi bir mesele hakkında herhangi bir asırda icmânın takarruruna imkan hasıl olabilmek için o asrın bizce tamamıyla hasr ve zabt altına alınması, o asırda bulunan bütün alimlerin şahısları ve adetleriyle bizce malum bulunması, herbirinin mevzu-u bahis mesele hakkında zihabın "tevatür" tarikiyle bize nakledilmiş olması lazımdır"⁸⁸ diyen İbn Rüşd,

84 Age, s. 19

85 Aynı yer

86 Age, s. 11, dipnot 20

87 Age, s. 11

88 Aynı yer

icmânın meydana gelebilmesi şartlarının ne kadar güç koşullara bağlı olduğunu dile getirmekle birlikte esas olanın icmâ değil akli kıyas olduğu kanaatindedir.

Kısacası, yüzyıllar önce insanlığa inzal buyrulan yüce dinin anlaşılması ve onun hayata geçirilmesi ilmî bir disiplini gerektirmektedir. İnsanlar için aslanan kitap ve sünnet olmakla birlikte bunların anlaşılması, değişen ve gelişen hayat şartlarına adaptasyonu insanlık için bir zaruret teşkil etmektedir. İnsanların yaratılışlarındaki farklılıklar, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel şartlar bu ilâhi mesajın tasdikini de farklılaştırmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Ey Muhammed; Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır, onlarla en güzel şekilde tartış"⁸⁹ buyrulduğu üzere insanların idrak seviyelerine göre, dinin hatabî, cedelî ve burhânî metodlardan biriyle tasdikinin mümkün olduğu kabul edilmektedir. Bu metodlardan en güçlüsü, ayetlerin muhkem ve müteşabihlerini bilen, kendinde te'vil edebilme yeteneği bulunan ehl-i burhanın akli istidlâl metodudur.

C. DİNİN ÜÇ TEMEL PRENSİBİ

1. Allah'ın Varlığı

Her ilim bazı temel esaslar üzerine kurulur. İbn Rüşd'e göre İslâm dininin de üç temel esası: Allah'ın varlığı (ilâhiyat), nübüvvet ve mead (ölüm ötesi hayat)dır. Şimdi İbn Rüşd'ün bu üç esas hakkındaki görüşlerini inceleyelim:

a. Allah'a İnanmanın Lüzümü

Kendini bilmek ve nihaî mutluluğa ulaşmak nasıl insan için ulaşılması gereken bir hedef ise, varolan herşeyin bir yaratıcısı ve düzenleyicisi olduğuna inanmak da bir

⁸⁹ Nahl, 16/125

zorunluluktur. Dinde, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, bülüğa ermiş, akıl sahibi her insan üzerine farzdır. İlahî mesajın ulaşmadığı ya da, kesintiye uğradığı dönemlerde bu mesajdan habersiz dağ başında yaşayan insanların bile bu alemdeki düzeni düşünerek bir yaratıcıya iman etmeleri gerekmektedir. Çünkü insan fitraten de düzeni sağlayan ve devam ettiren bir yaratıcıya inanma eğilimindedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim bu konuyu şöyle dile getirir. "Göklerin ve yerin yaratıcısı olan Allah'ın varlığında şüphe mi vardır"⁹⁰. Allah'ın varlığı ve birliği konularında Kur'an-ı Kerim'in taşıdığı üslup ve kullandığı dil bu hususların, selim yaratılışı bozulmamış insanlar tarafından tabii olarak bilinip benimseneceği esasına dayanır⁹¹.

b. Allah'ın Varlığının Delilleri Konusunda Bazı Ekolleri Eleştirisi

İnsanlık tarihi bize gösteriyor ki, en ilkel devirlerden beri, her çağda yaşayan insanlarda bir Tanrı inancı ve ibadet düşüncesi, dolayısıyla bir din anlayışı vardır. İnsan öteden beri, üstün bir kudrete inanmış ve O'na tapınmıştır. Zamanla mağaralarda, taş kovuklarında tamamen ilkel bir şekilde yaşamış olanların da bu ihtiyacı duydukları bize kadar gelen eserlerden, mağaralara çizdikleri resimlerden anlaşılmaktadır. İlkel insanın inancı ile aydın ve olgun insanın inancı arasındaki fark, inanılan kutsal varlığa yüklenen özelliklerdedir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, her dinin inanç esasları ve ibadet anlayışları birbirinden farklıdır. Bazı esas ve teferruatta birbirlerinden farklı görüşler zikretseler de pek tabii olarak en fazla benzerlik üç ilahî din arasında bulunmaktadır. Bunlarda, özellikle Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda, üç din arasındaki farklı görüşler bir yana, her dinin kendi içinde bile farklı anlayışlar bulunmaktadır. Bu anlayış sahiplerinden

⁹⁰ İbrahim, 14/10

⁹¹ Topaloğlu, Bekir, Allah maddesi, T.D.V. İslâm Ansk., c. 2, s. 473

biri de İbn Rüşd'dür. Onun bu konudaki düşüncelerini derli toplu olarak işlediği eseri "el-Keşf an Menâhici'l-edille"dir. İbn Rüşd bu eserinde Allah'ın varlığı ve birliği konusunda delil ileri sürenleri dört sınıfa ayırmıştır:

- 1.Haşeviyye
- 2.Eş'arîler
- 3.Sûfiler
- 4.Mu'tezile

1.Haşeviyye: İbn Rüşd "haşeviyye" sözü ile mücessimeyi, müşebbiheyi, bilhassa bazı aşırı Hanbelîleri ve Zahirîleri kastedmektedir. Bu zümreyi nakil ve nassdan başka birşey tanımayan, akla değer vermeyen bir grup olarak nitelemektedir. Çünkü onlar, Allah'ı bilmenin tek yolunun akıl değil, sem'i olduğunu iddia ederler. İbn Rüşd bunların dalalette olduğunu ifade etmekte ve onları Kur'an'ın maksadını anlamamakla suçlamaktadır⁹².

2.Eş'arîler: Allah'ın varlığının sadece akılla kabul ve tasdik edilebileceği görüşündedirler. Ancak İbn Rüşd, bu yolun Allah'ın insanları davet ettiği dinî bir yol olmadığını söyler. Çünkü "onların metodları 'alem hâdistir' ilkesine dayanmaktadır. Alemin hâdis oluşu ise cisimlerin bölünmeyen parçalardan mürekkebe olduğunu, bölünmeyen parçaların sonradan yaratılmış olduğunu, onun hudûsu ile cisimlerin muhdes olduğunu kabul etme esasına dayanmaktadır"⁹³ diyor. Bu ise dinî değil, aklî bir yöntemdir.

İbn Rüşd adı geçen eserinde; kelamcıların bölünmeyen parça dedikleri atomun açıklanmasındaki yolun, halkın büyük çoğunluğu bir tarafa cedel sanatında mahir olanlar tarafından bile çok zor anlaşılacağı kanaatindedir. Ayrıca filozofumuza göre kelamcıların "alem hâdistir" derken ortaya koydukları delilin öncülü de yanlıştır. O zaman onlara şu

⁹² İbn Rüşd, el-Keşf, s. 37

⁹³ Age, s. 38

soruları yöneltmek kaçınılmaz olur: Madem ki alem kadim değil hâdistir ne zaman hâdis olmuştur? Niçin daha evvel veya sonra hâdis olmamıştır da şu veya bu zamanda hâdis olmuştur?

İbn Rüşd'e göre, kelamcılar bu delilleriyle tam bir çıkmazdadır. Bundan dolayıdır ki filozofların sorularına tatmin edici cevaplar verememişlerdir. Hatta kelamcıların ileri sürdükleri deliller, bu alanda uzmanlaşmış kişiler tarafından dahi anlaşılır olmaktan uzaktır. Bu konu ile ilgili görüşlere "Alemin Kıdemi" başlığı altında daha geniş olarak yer verilecektir.

3. Sûfiler: Bunların, Allah'ın varlığını isbat konusundaki delilleri öncül ve kıyaslardan ibaret değildir. Onlara göre, Allah ve O'nun dışındaki varlıklar hakkındaki bilgi; kendini nefsâni arzu ve isteklerden tecrîd etmiş nefse, Allah tarafından ilka olunur. İbn Rüşd, sûfilere göre Allah'ı bilmenin yolunu incelerken sûfilerin iddiasını şu şekilde dile getirir: Gerek Allah, gerekse O'nun dışındaki varlıklar hakkındaki bilgi (marifet), nefsâni arzuların tecrid edilmesi ve kastedilen hedefe yöneltilmesi halinde nefse ve kalbe ilka olunan bir şeydir⁹⁴. Sûfiler bu düşüncelerinin doğru olduğunu göstermek için Kur'an-ı Kerim'den bazı ayetleri delil olarak getiriyorlar: "Allah'tan sakının, Allah size öğretiyor. Allah her şeyi bilir"⁹⁵, "Ancak bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette yollarımıza eriştireceğiz"⁹⁶, "Ey İnananlar! Allah'tan sakınırsanız, O size iyiyi kötüden ayırtedecek bir anlayış verir, kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar"⁹⁷.

İbn Rüşd, sûfilerin bu görüşlerini değerlendirirken şöyle der: "Varlığını kabul etsek bile bu, bütün insanlara şâmil olabilecek bir yol değildir. Eğer insanlar için maksud olan

⁹⁴ Age, s. 51

⁹⁵ Bakara, 2/282

⁹⁶ Ankebût, 29/69

⁹⁷ Enfâl, 8/29

yol, o yol olsaydı nazar tarîki batıl olur ve bunun insanlarda varlığı abes düşerdi. Halbuki Kur'an, baştan başa nazara ve itibara davetten, nazar yolları hakkında efkârı iykazdan ibarettir"⁹⁸. Ona göre bu konuda esas olan "nazar, düşünme, itibar ve istidlâl" yoludur. Ancak nazarın sihatli olmasının şartlarından birinin, belki en önemlisinin, nazar ehlinin "nefsâni arzularını kontrol altına alması" olduğunu İbn Rüşd de kabu eder. Çünkü bunun gereği az önce de ifade edildiği gibi ayetlerle de sabittir.

4. Mu'tezile: İbn Rüşd, Mu'tizilî düşünce hakkında bir bilgi birikimine sahip olmadığı için bu ekolü eleştiri dışı tutar ve şöyle der: "Mu'tezileye gelince, bu yarımada yani Endülüs'te, bu konuda Mu'tezilenin tutmuş olduğu yol hususunda bilgi sahibi olmamızı temin edecek eserlerden bir şey bize ulaşmadı. Bunların tutmuş oldukları yollar, Eş'arîlerin tutmuş oldukları yolların cinsine benzemektedir"⁹⁹.

c. İbn Rüşd'e Göre İsbat-ı Vâcib

İbn Rüşd, Allah'ın varlığıyla ilgili görüş belirten bu ekolleri eleştirdikten sonra isbat-ı vâciple ilgili özellikle iki delil üzerinde durur. Allah'ın varlığı ancak bu yollarla sağlıklı ve gerektiği şekilde kanıtlanabilir. Aynı zamanda bunlar Kur'an-ı Kerim'in de üzerine dikkat çektiği yollardır. Bu iki delil inayet ve ihtira delilidir.

1. İnayet Delili

Tabiatta fevkalade hassas bir nizamın hakim olduğu, bunun kendiliğinden değil, yüce vasıflara sahip bir varlığın yaratması ve devam ettirmesiyle mümkün olabileceği esasına dayanan bu delil, eski çağlardan itibaren günümüze kadar düşünürlerin dikkatini

⁹⁸ İbn Rüşd, age, s. 52

⁹⁹ Age, s. 52-53

çekmiştir. Kur'an-ı Kerim'de çokça kullanılan ve İbn Rüşd tarafından da büyük bir şevkle savunulan bu delil, maddî varlıktaki menfaate ve ondan beklenen gayeye uygunluğun da bir tezahürüdür.

İnayet, bir hususa ihtimam göstermek, bir mesele üzerinde ehemmiyetle durmak, bir işle önemle ilgilenmek manasına gelmektedir. "İnayet delili, insana verilen önemi ve her şeyin bu önemin ifadesi olarak yaratıldığını esas alan delildir"¹⁰⁰. İbn Rüşd bu delili iki esas üzerine kurmuştur:

Birinci esas: Kainatta mevcut olan her şey insanın varlığına uygundur. İnsan hakkındaki inayete ve bütün mevcudatın bu inayet namına yaratılmasına vukuf yoludur. Yani insan ve kainat birbiriyle ahenkli iki varlıktır.

İkinci esas: Bu uygunluk onu irade eden fâil yönünden de zaruridir. Bu uyum, irade sahibi bir fâilin mevcudiyetinin zaruri neticesidir. Çünkü bu uygunluğun ve ahengin tesâdüfî olması imkansızdır¹⁰¹.

İbn Rüşd, eserinde bu esaslar dahilinde bu alemdeki düzenin insan için uygunluğunu da ele alır. Buna göre, geceyle gündüzün, güneşle ayın, dört mevsimin, içinde yaşadığı mekanın insanın ihtiyaçlarına uygunluğu dikkate alınca bu hususta yakîn hasıl olur. Bundan başka, hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıkların bir çoğu, yağmurlar, nehirler, denizler gibi bir çok hâdisât-ı cüziyye hülâsa toprak, su, ateş, hava, insanın ihtiyaçlarına uygunluk hususunda birer misal teşkil ederler¹⁰². Bütün bu varlıkların yaratılışı ve bunlardaki ahengin, ne kendi kendine ne de tesadüfen meydana gelmesi düşünülemez.

¹⁰⁰ Age, (Uludağ terc.), s. 216

¹⁰¹ Age, s. 53

¹⁰² Age, (Uludağ terc.), s. 217-218

Bütün bir alemi yaratan, ona düzen veren ve her şeyin yerli yerince hareketini sağlayan yüce bir varlığa inanmak, fitratı bozulmamış, akl-ı selim sahibi her insanın en temel görevidir.

Ayrıca İbn Rüşd, Kur'an-ı Kerim'de bu delile işaret eden bazı ayetlere de dikkat çeker: "Biz, yeryüzünü bir beşik, dağları da onun için birer direk kılmadık mı"¹⁰³, "Gökte burçlar vareden, orada ışık saçan güneş ve ayı yaratan Allah, yücelerin yücesidir"¹⁰⁴, "İnsan yediği yemeğe dikkatle baksın"¹⁰⁵.

2. İhtira Delili

Evren ve içindeki varlıklara dikkatle bakıldığında bütün varlıkların mükemmel bir düzen üzere hareket ettikleri görülebilir. Yeryüzünde ve gökyüzünde bulunan bütün canlı ve cansız varlıklar ve içinde buldukları düzen selim bir akılla incelendiğinde iki temel prensibin varlığı görülecektir. Bunlardan biri, "alem yaratılmıştır", diğeri ise, "yaratılmış her şeyin bir yaratıcısı vardır".

En basit bir varlıktan en karmaşık bir varlığa kadar her şey bir düzen içerisindedir. İçerden ya da dışardan bir etki olmadan hiçbir varlığın ve ondaki düzenin ne kendi kendine ne de tesadüfen meydana gelmesi düşünülebilir mi? Tabiattaki varlıklar ve doğa yasaları incelendiğinde, en basit bir varlığın dahi meydana gelmesi belirli sebepler dahilinde gerçekleşir. Alemde hiçbir varlık sebepsiz değildir. Nitekim Aristo da bu gerçeği farkederek bir şeyin sebeplerini bilmeden o şeyin anlaşılmasının mümkün olmadığı kanaatindedir. Bu sebepler, maddî, formel, fâil ve gâi sebeplerdir. Bu dört sebep varlığa doğrudan etki eden faktörlerdir. Bu faktörlerden en önemlisi fâil sebeptir ki, bu olmadan

103 Neb'e, 78/6

104 Furkan, 25/61

105 Abese, 80/28

hiçbir varlık ne harekete geçebilir ne de suret kazanabilir. Yine Aristo'ya göre, maddeye dışardan etki etmeyen etkin ve şuurlu bir güç olmadan maddenin harekete geçmesi mümkün değildir. O halde madde ne kendi kendine ne de kör bir tesadüfün eseri olarak mevcuttur. İşte İbn Rüşd de bu anlayıştan hareketle "her mevcudun bir fâili muhteri vardır"¹⁰⁶ diyerek, her şeyin ilahî bir takdir edicisinin olduğuna işaret etmiştir. Canlı ve cansız tüm varlıklara dikkatle bakıldığında; bu varlıklar maddesiyle, suretiyle ve gayesiyle üzerinde yaratılmışlığın izlerini taşır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Öylese insan neden yaratıldığına bir baksın. O, erkek ve kadının beli ile göğüsleri arasından atılagelen bir sudan yaratılmıştır"¹⁰⁷. Yine bir başka ayette ise "Bu insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"¹⁰⁸ buyrulmaktadır. Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere hiç birşey ne kendi kendine ne de kör bir tesadüfün eseri olarak meydana gelmektedir. İbn Rüşd'e göre alem, etkin, şuurlu, sonsuz ilim, irade, kudret sahibi, fâil ilahî bir varlığın takdiriyle vücuda getirilmiştir. Keza bunun en iyi örneği de Kur'an-ı Kerim'de insanın, devenin, yerin ve göğün nasıl yaratıldığına dikkat çekerek verilmektedir.

Evrenin yaratılmışlık tezine karşı çıkan evrimci bir görüş vardır ki, bu anlayışa göre madde her şeyin temelidir ve bir tesadüf eseri kendi içinde sağladığı mekanizm ile hareket etmektedir. Bu anlayışa göre, dışardan bir gücün etkisi söz konusu değildir. İbn Rüşd bu görüşü kesinlikle reddederek, her şeyin yaratıcı bir varlığın etkisiyle meydana geldiği görüşünü savunmaktadır. Ayrıca, yaratıcıyı inkar eden ya da şirk koşan kimselere Kur'an'ın çok güzel cevaplar verdiğini ifade ederek şu ayete işaret eder, "Sizlerin Allah'ı bırakıp taptıklarınız bir araya gelseler bir sinek bile yaratamayacaklardır. Sinek onlardan

¹⁰⁶ İbn Rüşd, age, s. 54

¹⁰⁷ Târik, 86/5-6

¹⁰⁸ Gâşiye, 87/17-20

bir şey kapsa onu kurtaramazlar, istiyen de istemeyen de aciz"¹⁰⁹. Bununla birlikte İbn Rüşd, semadaki düzene dikkat çekerek, semavî cisimlerin Allah tarafından yaratıldığını ve bütün canlı ve cansız varlıkların hizmetine sunulduğunu ifade ederek şöyle der, "semavatın da asla fütur getirmeyen hareketlerinden buradakilerinin inayet ile memur olduğunu ve bize 'musahhar' bulunduğunu anlıyoruz. Me'mur ve musahhar olan şey ise bizzarure kendinin gayri bir mevcut tarafından ihtira edilmiş olur"¹¹⁰. Yine filozofumuza göre, yaratılmış her şey bir yaratıcıya muhtaçtır. Bu, hem aklın hem naklin gereğidir.

Yaratılmış her bir varlığın bir sebepler zinciri içerisinde varolduğu bu gün hem bilimsel hem de felsefî anlamda bilinen bir gerçektir. Maddenin kendi yapısal ve işlevsel özelliklerinden kaynaklanan değişim ve gelişim süreci, iç ve dış sebeplerin etkisiyle birbiri ardınca ve düzenli bir şekilde meydana gelmektedir. Zaman ve mekan şartlarına bağlı olarak da gelişen bu süreç, madde ve ona etki eden faktörlerin mahiyetinin bilinmesiyle idrak edilebilir.

Bugün fizik alemde bilimsel metodlarla ve geliştirilen teknolojik araçlarla maddenin ne olduğu ve ne gibi özelliklere sahip bulunduğu ve diğer bir madde ya da maddelerle ilişkisinin ne ölçüde gerçekleştiği kısmen de olsa bilinebilmektedir. Burada maddeyi yaratılmışlıkla tavsif etmek ya da etmemek bilimin konusu değildir. Bu, evreni ve varlığı bir bütün olarak anlamaya çalışan felsefenin konusudur. Felsefe için evrenin ve maddenin bugünkü durumu önemli olmakla birlikte çok daha önemli olan ilk sebebin ve ilk maddenin bilinmesidir. İbn rüşd de bu amaca ulaşmak gayesiyle "varolandan var edeni bulmak" anlayışı içinde, fizik varlıktan metafizik varlığa yönelmektedir.

¹⁰⁹ Hacc, 22/73

¹¹⁰ İbn Rüşd, age, s. 54

İbn Rüşd yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir: "Her mevcudun bir fâili muhteri vardır. Muhteriâtın miktarı hakkında bu cinsten bir çok deliller bulunmaktadır. İşte bunun içindir ki marifetullahı hakıyla sahip olmak Allah'ı en doğru bir bilgiyle bilmek isteyen kimseye bütün mevcudattaki hakiki ihtiraa vakıf olabilmek için eşyanın cevherini bilmek vacip olur. Çünkü her şeyin hakikatini bilmeyen ihtirân hakikatini de bilemez"¹¹¹.

İbn Rüşd'e göre yaratıcıyı bilmek için yaratılmışı bilmek gerekir. Burada da filozofumuz, Aristo gibi felsefi nazariyesinin hareket noktasını maddeye dayandırır. Ancak İbn Rüşd'ün bu konuda Aristo'yu taklit ettiği düşünülse de bu metodu yer yer Kur'an-ı Kerim'e de dayandırdığı görülür. Daha önce de belirtildiği üzere gerek "itibar" ayeti ve gerekse diğer bazı ayetler bu metodu doğrulamaktadır. Yaratılmış varlıklara bakmanın farklı metodlarla gerçekleştirilebileceğini ifade eden düşünürümüz, bunun en gerçekçi olanının aklî istidlâl metodu olduğu görüşündedir. Nitekim Kur'an'da "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin ki, O'na karşı gelmekten korunmuş olabilesiniz. O, yeryüzünü size bir döşek ve göğü de bir bina kıldı. Gökten su indirip onunla size rızık olmak üzere ürünler meydana getirdi; artık Allah'a bile bile eş koşmayın"¹¹² buyrulmaktadır. Bu ayette Allah'u Teâlâ insanı, alemi ve alemdeki düzenin sağlayıcısının bizatihi kendisi olduğuna inanmaya davet etmektedir. Ancak buradaki inanç, körükörüne bir saplantı olmayıp aklî istidlâlin bir gereği olan inançtır.

İbn Rüşd, kendisinde akli selim olan herkesin bu kainat ve şaşmaz düzenin sahibinin yalnızca Allah olduğu gerçeğini kabul etmesi gerekir. Bu kabule vesile olması muhtemel ve aklî istidlâl metoduna dayanan inayet ve ihtira delilleri, hem havasın hem de avamın anlayabileceği delillerdir.

¹¹¹ İbn Rüşd, age, s. 4

¹¹² Bakara, 2/21-22

d. Allah'ın Sıfatları

1.Zâtî Sıfatları ve Vahdaniyet

Sıfat, bir adla anlatılan kavramı nitelik, nicelik, yer, sıra gibi durumlar bakımından belirtmeye ya da belirtilmesini istemeye yarayan bir sözcüktür¹¹³. Allah'ın sıfatları denildiğinde, O'nun zâtı hakkında vacip olan kemal sıfatlarıyla, caiz sıfatları kastedilir. Bu sıfatlara inanmak, zâtını noksan sıfatlardan tenzih etmek gerekir. Çünkü Allah, şânına lâyık olan bütün kemal sıfatlarıyla muttasıftır. O, ancak zâtına ve sübûtuna mahsus sıfatları ile bilinebilir. Allah, zihnî bir varlıktan ibaret olmayıp, "Hak" isminden de anlaşılacağı gibi zihnin dışında fiilleri de olan bir varlıktır.

İbn Rüşd'e göre zâtî sıfatlar, Allah'ın zâtıyla birlikte olan, O'ndan ayrı kabul edilmeyen sıfatlardır. Bunlara "selbî sıfatlar" da denir. Bunlar, Allah'ın yüceliğine, kemaline aykırı olan sıfatları O'ndan kaldırdığı ve bütün noksan sıfatlardan O'nu tenzih ettiği için bu adı almıştır. Bu sıfatlar altı tane olup vücud, kıdem, bekâ, vahdaniyet, muhâlefetün li'l havâdis ve kıyam binefsihi'dir. Filozofumuzun bu sıfatlar hakkındaki görüşleri kelamcılarının görüşlerinden önemli bir farklılık arzetmez. Bunun için bu sıfatları tek tek ele almak yerine onun el-Keşf isimli eserinde ayrı bir bölüm tahsis ettiği "vahdaniyet" sıfatı üzerinde durulacaktır.

Vahdaniyet, Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet eden bir sıfattır ki, bu, kelime-i tevhidde ifadesini bulan "Lâ ilâhe illallah" gerçeğidir. İbn Rüşd bu veciz ifadeyi nefy ve icab yönünden ele alır ve der ki: "Zira bu nefy, kelime-i tevhidin tazammun ettiği "ıycab"a munzam bir manadır. İycab ise bundan evvelki bahiste isbat edilmişti. Şimdi burada

¹¹³ Komisyon, Türkçe Sözlük, s. 705

matlub olan nefyin sübütudur"¹¹⁴. Diğer bir ifade ile İbn Rüşd'e göre, "Lâ ilâhe" sözü nefyi gerektirir. Bu nefyle birden fazla ilahın varlığı kesin bir dille reddedilir. "İllallah" ifadesi ise, icaba taalluk eder ki, bu da Allah'tan başka ilah olmadığının açık ve kesin bir ifadesidir. Kainatı yaratan ve yöneten birden fazla ilah olsaydı, farklı yönde istek ve iradeleri olunca, birisinin dediği gerçekleşir, diğeri aciz kalırdı. Aciz kalan ise ilah olamaz. İlahlar arasındaki bu tezatlar kainatın düzenini bozardı. Aynı kanaati paylaşan İbn Rüşd, birden fazla ilahın olmasının aklen mümkün olmadığı görüşüne bir de şer'i delil getirerek şu ayete dikkat çeker: "Eğer yerle gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulurdu"¹¹⁵.

İbn Rüşd'e göre, bu ayetin delâlet ettiği keyfiyet, fitratlarda tabîi bir surette gizli bulunmaktadır. O, bu durumu bir memlekette iki hükümdarın bulunması halinde doğacak kargaşa ile açıklar. "Kendiliğinden âşikar bir keyfeyettir ki, bir memlekette iki hükümdar bulunsa ve her biri, diğerrinin işiyle meşgul olsa bunların tedbiriyle bir "medine"nin idare olunması mümkün olmaz. Çünkü, bir neviden olan iki fâilden bir fiil sâdır olmaz. Şu halde bunların ikisi birden işleyince o medine işlerinin fesada uğraması, alt üst olması lazım gelir. Meğer ki, biri işleyip o biri âtil kalsın. Bu da ulûhiyet sıfatına münâfi bir haldir. Bir neviden iki iş bir mahal üzerinde ictima ederse bizzarure o mahal fesada uğrar"¹¹⁶.

"Her ilah kendi yarattığını idare etmeye kalkıştırdı..."¹¹⁷ mealindeki ayeti de bu konuda gündeme getiren İbn Rüşd, birden fazla ilahın kabul edilmesi halinde Allah'ın fiillerinin tahakkukunda bir kaosun meydana geleceğine dikkat çekerek şöyle der: "Bu, efali muhtelif bir çok ilahiler kabul edenlere karşı reddi mutazammındır. Zira, biri öbürüne

114 İbn Rüşd, age, s. 58

115 Enbiya, 21/22

116 İbn Rüşd, age, s.59

117 Mü'minûn, 23/91

itaat etmeyen, efali muhtelif olan ilahlardan "bir" mevcut sâdir olmaz. Alem ise "bir" olduğundan türlü türlü işler yapan birtakım ilahlardan vücud bulmaması iyceder"¹¹⁸.

İbn Rüşd'ün, Allah'ın vahdaniyeti konusunda dikkat çektiği bir diğer ayet ise, "Ey Muhammed! De ki; eğer dedikleri gibi Allah'la beraber tanrılar bulunsaydı o takdirde hepsi arşın sahibiyle savaşmaya bir yol ararlardı"¹¹⁹ mealindeki ayettir ki, filozofumuz bunu şu şekilde açıklar: "Arz ve semalarda mevcut Allah'tan başka, alemi yaratmaya kadir ilahlar bulunsa, bunların aleme nisbeti de yaratıcının ona nisbeti derecesinde olsa bu ilahların Allah'la beraber arş üzerinde bulunması lazım gelirdi. Bu takdirde de bir tek nisbetle bir tek yere mensup, yekdiğerinin dengi iki mevcut varolurdu. Halbuki, birbirine benzeyenler bir mahalde bir nisbet dahilinde mensup olmazlar. Zira nisbet ittihad edince mensupta müttehid olur. Yani iki mümasil şey nisbet itibariyle aynı mahalde ictima edemezler. Nitekim bunlar, mahal işgal edebilecek mahiyette iseler aynı mahalde de bulunamazlar"¹²⁰.

Netice itibariyle, alemde bir düzenin oluşu ve bozulmadan devam edişi, bir tek ilahın eseridir. İlahta birlik, evrende birliği, uyum ve düzeni getirmiştir. Allah'ın ortağı bulunsa bu düzen bozulurdu. Dolayısıyla, O'nun varlığına ve birliğine inanmak hem aklın hem de vahyin gereğidir.

2. Allah'ın Subûfî Sıfatları

Subûfî sıfatlar, zâfî olmayıp, zatiyla birlikte bulunan sıfatlardır. Cenab-ı Hak bunların zıtlarıyla da nitelendirilemez. Subûfî sıfatlar, zâfî olmamakla birlikte, zattan ayrı

118 İbn Rüşd, age, 59

119 İsrâ, 17/42

120 İbn Rüşd, age, s. 59

da düşünülemezler. Zatin aynı kabul edilse, sıfatları inkara giden bir yol açılır; gayrı kabul edilse Allah'ın zatında kesret, çokluk söz konusu olur. Bu yüzden "subûti sıfatlar, Allah'ın zatının ne aynıdır ne gayrıdır" denilmiştir¹²¹.

İbn Rüşd'e göre, Allah Teâlâ'nın başlıca yedi subûti sıfatı vardır. Bunlar; ilim, hayat, kudret, irade, sem, basar ve kelim'dir. O, bu sıfatlar hakkında genel olarak kelamcılarla aynı görüşü paylaşmakla birlikte, bu sıfatların açıklanması konusunda onlardan ayrılır. Kelamcıların açıklama biçimlerini halk için uygun bulmaz¹²². Bu konuda çok hassas olunması gerektiğini kaydeden İbn Rüşd, Allah'ın zatına ve subûtuna ait sıfatları halkın anlamasının güç olduğuna işaret eder. Halkın çoğunluğu meseleleri somut ve sembollere dayalı anlatım biçimiyle kavrayabilir. Oysa ki, Allah'ın sıfatları konusu soyuttur; herkesin anlayabileceği bir mesele değildir.

Yaratılmış varlıklar yapısal özellikleri gereği herhangi bir fiili gerçekleştirmek için bir diğer şeye muhtaç olurken, zorunlu varlık olan Allah hiç bir işte, bir diğer varlığa muhtaç değildir. Ayette de belirtildiği gibi, "Bir şeyi dilediği zaman O'nun buyruğu sadece, o şeye 'ol' demektir; hemen olur"¹²³.

İbn Rüşd'ün, ilim, hayat, kudret, irade, sem, basar ve kelim gibi Allah'ın subûti sıfatları konusunda ileri sürdüğü görüşler, kelamcıların görüşleri ile benzerlik arzettiği için bu sıfatları burada tek tek ele almayı gerekli görmüyoruz.

¹²¹ es-Sabunî, Mâturidiyye Akaidi (çev. Bekir Topaloğlu), s. 73-77

¹²² İzmirli, age, s., 313

¹²³ Yasin, 36/82

Allah'ın Selbî ve Tenzihî Sıfatları

İbn Rüşd, selbî sıfatları açıklarken meseleyi üç esas dahilinde ele alır. Birincisi; yüce yaratıcının varlığı, ikincisi O'nun şerikinin olmadığı hususunda tutmuş olduğu yol ve üçüncüsü O'nun sıfatlarının bilinmesi hususunda tutmuş olduğu yol¹²⁴.

Burada esas olan yüce yaratıcının eksik sıfatlardan tenzih edilmesidir ki din, bu konuda gerekli ve yeterli açıklamayı yapmıştır. Tenzih ve takdisten ibaret olan bu tür bilgi de Yüce Kitab'ın bir çok ayetinde ortaya konmuştur¹²⁵. Bu hususta dikkat çekici olanlar; "O'nun benzeri hiç birşey yoktur"¹²⁶, "Hiç yaratan yaratmayana benzer mi?"¹²⁷.

Bu ayetlerden de anlaşılacağı gibi yaratıcı, yaratılmış varlığa özgü birtakım sıfatlarla nitelendirilemez. Aksi halde yaratan, yaratılan gibi olur ki, bu durum ezelfî ve ebedî olan ilâhi varlığın ulûhiyetiyle bağdaşmaz. Çünkü, insanda mevcut olan mesela ölüm, uyku, unutma ve hata gibi kusur ve noksanlık ifade eden halleri, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilmeyen zorunlu bir varlığa isnad etmeye ne aklî ne de şer'î deliller müsade etmektedir.

e. Allah'ın Fiilleri

Sonsuz ilim, irade ve kudret sahibi olan Allah'ın kendine mahsus fiilleri vardır. İbn Rüşd'e göre, bu fiiller esas itibariyle beştir. Bunlar; yaratma, peygamber gönderme, takdir, adalet ve yeniden diriltmedir ki, bunlar, Allah'ın alemle olan ilişkilerini yansıtır.

¹²⁴ İbn Rüşd, age, s. 71

¹²⁵ Aynı yer, s. 71

¹²⁶ Şûra, 42/11

¹²⁷ Nahl, 16/17

Yaratma, peygamber gönderme ve yeniden diriltme konularını biraz erteleyerek şimdi İbn Rüşd'ün, Allah'ın takdir ve adalet fiillerinden ne anladığına kısaca değinelim.

İbn Rüşd, el-Keşf isimli eserinde takdir (kaza ve kader) probleminin dinin en güç konularından biri olduğunu ifade etmiştir. Bunun en önemli sebebi Kur'an'da geçen bazı ayetlerin birden çok manaya gelmesidir. Bu ayetlerin bir kısmı insanın "kendi işleri üzerinde bir iktisabı olduğuna ve onun, işlerini yaparken cebir altında bulunmadığına" delalet eder¹²⁸. Aşağıdaki ayetler bu hususa delalet ederler, "Yahut yaptıklarına karşılık onları ortadan kaldırır, bir çoğunu da bağışlar"¹²⁹, "Kötülük işleyenlere kötülük kadar ceza verilir"¹³⁰, "... kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir"¹³¹.

Diğer bazı ayetlerde ise bütün işlerin zarurî ve bir kader ile mesbuk olduğu işaret edilir ki, bu ayetlerden bazıları da şunlardır: "Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır"¹³², "O'nun katında her şey bir ölçüye göredir"¹³³, "Yeryüzünde ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce o, kitapta bulunmasın. Doğrusu bu, Allah'a kolaydır"¹³⁴.

Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere küllî irade ile cüz'î irade arasındaki ilişkinin mahiyetini kesin olarak tesbit etmek mümkün değildir. Ancak, kader konusunda İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu görüşün özeti şudur: İnsan ne kaderciliğe mahkum ne de özgür iradesinin mutlak sahibidir. O hem Allah tarafından hem de kulun iradesi tarafından belirlenir. Bu determinizm, belli sebeplerle belli fiilleri işlemesinden ötürüdür. Sebepler iç

128 İbn Rüşd, age, s. 94

129 Şûra, 42/34

130 Yunus, 10/27

131 Bakara, 2/286

132 Kamer, 54/49

133 Rad, 13/8

134 Hadid, 57/22

ve dış olabilir. Bizim fiillerimize hem irademiz hem de ona tekabül eden dış olaylar eşlik eder. İnsan iradesi, Allah'ın küllî iradesine göre belirli bir düzen ve ahenge tabi dış dürtüler tarafından belirlenir. Fiillerimizi yalnızca dışımızdaki sebepler belirlemez. Allah ise bütün bu sebepleri ve onların sonuçlarını bilmektedir¹³⁵.

Allah'ın adalet fiiline gelince, İbn Rüşd bu konuda özetle şunları söylüyor: Allah âdildir. Kur'an'da zikredildiği üzere insana zulmetmez. İnsan fitratı her ne kadar iyiye meyyalse de mutlak olarak iyi değildir. Onda iyiye ve kötüye meyil aynıdır. Kötü iyinin meydana gelebilmesi için arızî olarak yaratılmıştır. Her ne kadar bu durum zararlı görünüyorsa da bu, bizim bilgimizin sınırlılığından ve olayların hakikatini tam anlamıyla kavrayamadığımızdan, bize öyle gelmektedir¹³⁶.

2. Nübüvvet

İslâm dininin iman esaslarından biri de peygamberlere iman etmektir. Peygamberler, Allah ile kulları arasında elçilerdir. Allah, insanlar arasında seçtiği şahsiyetleri bu iş için görevlendirmiş, kullarına kendi buyruk ve yasaklarını bu kişiler aracılığıyla bildirmiştir. Bu durumda, peygamberlere iman demek, insanlara doğru yolu göstermek için Allah tarafından, kulları arasında seçilen kimselerin gönderildiğine ve bu kimselerin Allah'tan getirmiş oldukları bütün şeylerin gerçek ve doğru olduğuna inanmak, peygamberler hakkında vacip, caiz ve imkansız olan şeyleri bilip öylece tasdik etmektir.

Peygamberlik Allah vergisidir. Yani kesbî değil, vehbîdir. Nitekim bir ayet de "Bu, Allah'ın dilediğine verdiği lütufdur"¹³⁷ buyrulmaktadır. Peygamberler, Allah'tan aldıkları

¹³⁵ İbn Rüşd, age, s. 122-133

¹³⁶ Age, s. 133-139

¹³⁷ Cuma, 62/4

mesajı insanlara tebliğ etmekle memur, güvenilir, günahlardan korunmuş, fazilet timsali şahsiyetlerdir. Peygamberler kendilerine gelen vahiy çerçevesinde inanç, ibadet, ahlâk ve muamelâta toplumların önderi ve insanlığın yol göstericileridir. Allah'tan aldıkları emir üzere hareket ederler. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Peygamberimiz Hz. Muhammed için "O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak bildiren bir vahiy iledir. Ona çetin kuvvetlere sahip ve güçlü Cebrail öğretmiştir"¹³⁸ buyrulmaktadır. Yani dinde bilginin kaynağı Allah'tır. Bu sebeptendir ki, peygamberler sadece Allah'ın kulu ve elçisidir. Onlar, Allah'tan aldıkları emri eksiksiz bir biçimde yerine getirmekle görevlidirler.

Genel olarak bütün ilâhi dinlerin peygamberlere ve peygamberliğe bakış tarzı, Cebrail vasıtasıyla peygamberlere tebliğ edilen ilâhi kitaplar çerçevesinde şekillenmektedir. Ancak konu felsefî açıdan değerlendirildiğinde; peygamber hangi özelliklere sahiptir ve biz bunları nasıl bilebiliriz?... gibi sorular akla gelmektedir. İbn Rüşd de konuya bu hassasiyet içerisinde ve daha çok akfî bir bakışla yaklaşmaktadır. Düşünürümüz konuyu iki şekilde ele alır: Birincisi; peygamberliğin isbatı, ikincisi ise; peygamberlik iddiasında bulunan zatın davasında haklı olup olmadığıdır¹³⁹.

İbn Rüşd, her iki konuyu da akfî ve şer'î delillerle kanıtlamaya çalışıyor. Maddeciler dışında kalan filozoflar, insanları doğru bilgiye, güzel davranışlara yönelten, kendilerine birtakım yasalar vahyolunan şahsiyetlerin bulunduğu birleşmişlerdir. Allah tarafından konulan bu yasalar, peygamberler aracılığı ile insanlığa tebliğ edilir. Nübüvvet kavramı, peygamberlerin varlığını akla göre mümkün gören İbn Rüşd; bunu doktor-hasta ilişkisiyle izah etmeye çalışarak şöyle der: "İnsanı hastalıktan koruma ve kurtarmanın tıbbi ait işlerden olduğu ve bu işi yapanın doktor olduğu nasıl kendiliğinden biliniyorsa,

¹³⁸ Necm, 53/3-4-5

¹³⁹ İbn Rüşd, age, s. 108

peygamberlerin işlerinin de vahiyle yasalar koyma olduğu, bu işi yapanın da peygamberlerden biri olduğu kendiliğinden bilinmiş olur"¹⁴⁰. Yani nebi ve resüller iddialarını nübüvvet ve risaletten getirecekleri delillerle isbat edince deliller geçerlilik kazanır. Filozofumuzun da işaret ettiği gibi, doktor hastasını iyileştirmekle doktorluğunu isbat ederken, peygamber de tebliğine memur olduğu insanların önce ruh dünyalarına seslenir. Bu seslenişin amacı, duyu ve düşünce yoluyla ruhu kirleten olumsuzlukları gidermek, ruhu olgunlaştırmaktır.

İbn Rüşd, peygamberleri diğer insanlardan farklı kılan birtakı vasıfların başında mucizeyi görür. Mucize, diğer insanların göstermekte aciz kaldığı, ancak peygamberlere mahsus olan olağanüstü hallerdir. Ona göre, peygamberliğin sübûtu, iki öncül üzerine kurulur: Birincisi; peygamberlik iddia eden kimsenin elinde mucize zuhur etmiştir. İkincisi ise, her kimin elinde mucize zuhur ederse o peygamberdir¹⁴¹.

Birinci öncülün histen alındığını ifade eden İbn Rüşd, devamla şöyle der, "fakat bunu söyleyebilmek için de evvela mahlûkâtın (insanların) elinden ne sâniin acîb bir sanatıyla, ne de herhangi bir hassa ile meydana gelemeyeceği muhakkak olan birtakım işler çıktığını ve bunların tahayyülât kabilinden şeyler olmadığını teslim etmiş olmamız lazımdır"¹⁴². Ancak bunun mucize olup olmadığına kimler nasıl karar verecektir? Bu sorunun cevabı İbn Rüşd'de açık değildir.

"Her kimin elinde mucize zuhur ederse, o, peygamberdir" şeklindeki ikinci öncüle gelince; İbn Rüşd'e göre, "bu sözün doğruluğu, mucizenin, mucise olması istilzam edecek bir suretle mevcudiyeti açısından değerlendirilir. Bu hükmün doğru olabilmesi için

¹⁴⁰ İbn Rüşd, age, s. 112

¹⁴¹ Age, s. 109-110

¹⁴² Age, s. 116

mübteda ve haberin ayrı ayrı doğru olması şarttır. Bu şartın sağlanabilmesi için de; Mucize nedir? Elinde mucize zuhur eden biri var mıdır? Peygamber kimdir? Peygamber olduğunu iddia eden kimdir? gibi hususların tek tek bilinmesi ve kabul edilmesi icab eder"¹⁴³. Mucizenin ne olduğu konusundaki hükmün semden ve nakilden alınması mümkün değildir. Çünkü bu esastan önce sem ve nakil sabit olmuş değildir.

Burada peygamberlik iddiasında bulunan şahsın elinde bir mucizenin zuhur etmesine ve bu mucizenin ne tür bir mucize olması gerektiğine dikkat çeken İbn Rüşd "mucize özünde mümkün olmakla birlikte insan için imkansız olan şeylerde gerçekleşir. Yoksa aklen mümkün olmayan şeylerde olmaz. Aklen imkansız olan şeyleri peygamberler için mümkün kılmaya kesinlikle gerek yoktur"¹⁴⁴ görüşündedir. Mucize, Allah'ın peygamberlere, insanlara dini tebliğ etmek üzere verdiği ilâhi bir lütüfdür. Ona göre mucize hissî ve akfî olmak üzere ikiye ayrılır:

a. Hissî Mucize

"Peygamberlik iddia eden kimsenin elinde mucize zuhur etmiştir" öncülünü ele alan İbn Rüşd, bu öncülün hisse dayandığı görüşündedir. Hissî mucize, her insanın yapmakta aciz kaldığı olağanüstü hallerdir ki, bunlar duyu bilgisi ile algılanabilir niteliktedir. Onun içindir ki İbn Rüşd, bu mucize türü için "insanların elinden ne sâniin acip bir sanatıyla ne de herhangi bir hassa ile meydana gelemeyeceği muhakkak olan birtakım işler çıktığını ve bunların tahayyülât kabilinden olmadığını teslim etmiş olmamız lazımdır"¹⁴⁵ demektedir.

Ancak İbn Rüşd'e göre, Berranî diye de isimlendirilen mucizenin tanımı net olmadığı gibi, sınırlarında da belirsizlik sözkonusudur. Tarihte ve günümüzde kimi zaman

¹⁴³ İbn Rüşd, age, s. 110

¹⁴⁴ İzmirli, age, s. 315

¹⁴⁵ İbn Rüşd, age, s. 116

ve kimi yerde bazı kişiler tarafından akıllara durgunluk veren haller gerçekleşmektedir ki, bu hallere de mucize adını vermek mümkün müdür? Mesela, büyü ya da sihir diye bilinen haller de sözü edilen etkinlikler arasına girmektedir. Hissî mucizenin tanımı gereği şimdi bunu yapan kişiler de kalkıp peygamber olduklarını iddia ederlerse bunlara ne denecektir?

Bu sorular dikkate alındığında anlaşılmaktadır ki, bu tür olağanüstü haller sadece peygamberlere mahsus olmayıp bazı insanların da zaman zaman bir benzerini yapabileceği hallerdir. "Hissî mucizeler ikna ve inandırıcılık yönünden halk için yeterli iseler de, yapısı ve muhtevası itibarıyla kesinlik ifade etmezler. Zira hissî mucizeler bazen peygamber olmayandan da sadır olabilir. Tıpkı sihirbaz ve veliden zuhur eden olağanüstü hallerde olduğu gibi"¹⁴⁶. Bu nedenle peygamberleri, sihirbaz ve velilerden ayırt etmede bir sıkıntı söz konusu olabilir. Bundan dolayıdır ki İbn Rüşd, hissî mucizeyi inkarcıların hidayetine vesile olmak ve inananların iman ve ihlaslarını ziyadeleştirmek amacıyla Allah'ın peygamberlerine lutfettiği olağanüstü fakat gelip geçici haller olarak değerlendirmektedir. Yine İbn Rüşd'e göre, hissî mucizeler inandırıcılık ve diğer bazı yönlerden halk için yeterli iseler de yukarıda sözü edilen nedenlerden dolayı karışıklıklar görüldüğünden kesinlik taşımazlar. Bu nedenle ehl-i burhan için yeterli değildir.

Aklî Mucize

Kalıcı ve sürekli olarak insan belleğinde yer eden ve onu düşünce yoluyla iknaya çalışan mucize, aklî mucizedir. Bu, öncekilerin tersine peygamberlerin peygamberliğini isbatta kullandıkları en uygun mucize türüdür. "Doğru bilgi, istikamet üzere olmak gayba ilişkin haber verme gibi olaylar bu mucizenin tanımı içine girerler. Bilginlerin ve

¹⁴⁶ Age, s. 112-114

filozofların da değerlendirdikleri mucize budur. Ehlî, ilmî ya da manevî diye de isimlendirilen bu mucize hem halk hem de seçkinler için geçerlidir"¹⁴⁷.

Bu mucizenin en iyi örneğinin Kur'an olduğunu ifade eden İbn Rüşd'e göre, kitabın ümmî bir peygambere vahiy yoluyla gelmesi, üzerinde durulması gereken bir konudur. Ümmî bir insanın, Kur'an'da ifade edildiği üzere yerde ve gökte bulunan bazı varlıklar ve olaylara ilişkin bilgiler vermesi aklen mümkün değildir. Bir benzerini, hatta en kısa surenin bir benzerini dahi meydana getirmekte insanların aciz kaldığı bu ilâhi kitabın, gaybten haber veriyor olması, manasındaki düşünce derinliği, ifade ve üslûbundaki icaz ve insicam, onun ilmî, aklî ve manevî bir mucize olmasının en büyük delilidir.

Nitekim Kur'an'da da belirtildiği gibi, "De ki, insanlar ve cinler birbirine yardımcı olarak bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler and olsun ki yine de benzerini ortaya koyamazlar"¹⁴⁸. Bir başka ayette de "Senin için onu uydurdu diyorlar öyle mi? De ki, öyleyse onun surelerine benzer uydurma on sure meydana getirin. İddianızda samimi iseniz Allah'tan başka çağırabileceklerinizi de çağırın"¹⁴⁹ buyrulur. İşte bu Kur'an mucizesi de Allah'ın Hz. Muhammed (sav)e bir lütfüdür. Dolayısıyla bu ilâhi kelam onun peygamberliğini isbatta en büyük delildir.

Peygamberin Amacı

İbn Rüşd'e göre, doğru bilgi, insan için nasıl bir zorunluluk ise, idrak seviyesi birbirinden farklı insanlara doğru bilgiyi öğretecek örnek şahsiyetlerin olması da bir zorunluluktur. Dini literatürde bu ilâhi bilgiyi insanlara iletmekle görevli kimseye peygamber denir. Peygamberler için bilgi, amaç değil, araçtır. Bu amaca ulaşmanın yolu

¹⁴⁷ İzmirli, age, s. 315-316

¹⁴⁸ İsrâ, 17/18

¹⁴⁹ Hud, 11/13

disipline edilmiş eğitim ve öğretim faaliyetleriyle ilim ve irfan sahibi insanların biraraya gelerek bilgi ve ahlâk toplumu oluşturmalarıdır. İctimâî hayatta toplumu bu düzeye ulaştıracak insanları aynı gaye etrafında birleştirecek örnek şahsiyetlerin bulunması gerekir. Bu şahsiyetlerin başında, bu ilâhî mesajların ilk muhatabı ve mübelliği peygamberler bulunmaktadır. Peygamberler, tebliğlerinde sadece dillerini değil, düşünce ve gönüllerini de kullanmışlardır. Ayrıca onlar, Allah'ın kendilerine bahsettiği risaletlerine mebni olarak idrak ve ahlâk sahibi örnek şahsiyetler olmanın da gereğini yerine getirmekle görevlidirler. Burada amaç, inançlı, güzel ahlâklı ve iyi insanlar yetiştirmektir. Nitekim Hz. Peygamberimiz bir hadisinde "ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"¹⁵⁰ buyurmuştur.

Peygamberlerin temsil ettiği din ve dince kutsal sayılan değerler olmasaydı acaba bugün insanlık nerede ve hangi evrensel değerlerde birleşecekti? Her şey akla bırakılacak olsaydı bugünkü hak dinlerin yerinde belki de mitolojiler yer alacak ve dünya bugünkü uygarlık düzeyine ulaşamayacaktı. Dolayısıyla peygamberler insanlık tarihinde toplumları kötülüklerden uzaklaştırmak ve iyiliklere sevk etmek noktasında insanlığı değiştiren en büyük inkilâpçılardır.

Netice itibariyle, İbn Rüşd'e göre, peygamberlerin peygamberliğini isbatta esas sadece hissî mucizeler değil, kendilerine vahyedilen ilâhî kitabın ışığında ilim, salih amel, güzel ahlâk ve adalet üzere yaşamak, Allah'ın kendilerine lutfettiği aklî özellikteki mucizelerle bazı inkarcıların hidayetine vesile olmak ve inananların iman ve ihlaslarını artırmaktır.

¹⁵⁰ İmam Malik, Muvatta, Hüsnü'l-Hulk, 1

3. Öldükten Sonra Dirilme

Ölüm ötesi dirilmeyle başlayacak olan hayata ahiret hayatı denir. Bu hayatın varlığına olan inanç, ilkel kavimler dahil, tanrının varlığını kabul eden hemen hemen bütün din ve sistemlerde mevcuttur.

Ahiret gününe iman, İslâmın iman esaslarından olup, genellikle Kur'an'da Allah'a imanla yan yana zikredilmiştir. Bu konuda Kur'an'da pek çok ayet vardır. Bunlardan bir kaç şöyledir: "asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır"¹⁵¹, "Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkar ederse şüphesiz derin bir sapıklığa düşmüştür"¹⁵².

Burada tartışma konusu olan, ahiret hayatının varlığı değil, bu hayatın keyfiyeti ve dirilmenin ruh ile mi, yoksa hem beden hem de ruh ile mi olacağıdır. Kur'an, öldükten sonra dirilişi inkar edenlere karşı, yeniden dirilmenin aklen mümkün bir şey olduğunu ve muhakkak gerçekleşeceğini haber vermektedir.

İbn Rüşd de, el-Keşf'de bu konudaki görüşlerini dile getirirken öldükten sonra dirilmenin mümkün olduğuna dair ayetleri iki sınıfta mütala eder:

a) Yeniden dirilmeyi ilk yaratmaya kıyaslayan, birinci yaratılışı ikinci yaratılışa istidlâl eden ayetler: Nitekim ayette "O kendi yaratılışını unutarak bize bir misal getirdi. Bu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş dedi. De ki, onları ilk defa yaratan diriltecek. O, her yaratmayı hakkıyla bilendir"¹⁵³ buyrulmuştur.

b) Az olanın varlığının çok olanın varlığına kıyası: Bu kıyası ifade eden ayette "Gökleri ve yeri yaratan kendilerinin benzerini yaratmaya kadir olamaz mı? Elbette olur.

¹⁵¹ Bakara, 2/177

¹⁵² Nisâ, 4/136

¹⁵³ Yasin, 36/78

Çünkü O, yaratan ve bilendir"¹⁵⁴ buyrulmaktadır. Bütün bir aleml yaratıp ona çekli düzen veren Allah'a, insanı öldükten sonra tekrar diriltmesi imkansız olmasa gerektir.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Allah, Kur'an'da insanlara mükemmel bir kıyas örneği göstererek, öldükten sonra dirilmenin hem şer'î hem de akli delillerle sabit olduğunu beyan etmiştir.

"Meâd şeriatlerce varlığı muttefekunaleyh olan ve alimler tarafından hakkında burhan ikame edilmiş bulunan hususuttandır"¹⁵⁵ diyen İbn Rüşd'ün ölüm ötesi hayattan şüphesi yoktur. Ona göre, dinler ölüm ötesi hayatın sıfatı ve keyfiyeti meselesinde ihtilaf etmişlerdir. İhtilafın en önemli sebebi, tamamen gaibe ilişkin bir konunun, duyusal form çerçevesinde algılanıp şahide kıyaslanmasıdır. Nasıl olur da hakkında hissî ve tecrübî hiç bir bilginin olmadığı bir sahada kesin hükümler verilebilir. O halde, bu konuda yapılması gereken en önemli şey, bazı akli değerlendirmeleri dikkate almakla birlikte asıl olan vahyî bilginin esas alınmasıdır. İbn Rüşd, her iki bilgi türünden hareketle bu konuda yapılan değerlendirmeleri dikkate alarak şu üç temel görüşe işaret eder:

1) Ahiretteki varlık, nimet ve lezzet itibariyle aynen bu alemdeki varlıktan ibaret olacaktır. Aralarındaki fark, ahiretteki varlık daimi olduğu halde, buradaki kesintilidir. İşte iki alem arasındaki bu benzerliğe binaen diriliş hem beden hem de ruh ile olacaktır.

2) Varlık birbirinin zıddıdır, bu fırka iki gruba ayrılmıştır:

a. Hissî şeylerle anlatılan varlık sadece ruhanidir. Temsilî olarak anlatılmasındaki amaç meseleyi açık ve seçik olarak ortaya koymaktan ibarettir.

¹⁵⁴ Yasin, 36/81

¹⁵⁵ İbn Rüşd, age, s. 139

b. Diğer gruba göre, o alemdeki varlıklar cismanidir. Ancak o alemde mevcut olan cismaniyet, bu alemdeki cismaniyete muhaliftir. Çünkü buradaki cisimler çürür, eskir; oradakiler ise daimî ve bakîdir.

3) Ruhun başka bir bedene avdet etmesi aynen eski bedene avdeti halinde ortaya çıkacak olan imkansızlığı gerektirmez. Bu görüş sahiplerine göre, maddi varlıklar birbirleriyle sürekli etkileşim halindedir. Mademki maddi varlıklar etrafında bir etkileşim ve karışım söz konusudur, o halde ölüm ötesi hayatta ruhun bir başka bedene avdet etmesi de gayet tabibîdir¹⁵⁶.

Ölüm ötesi dirilişin keyfiyeti konusunda verilen bu özet bilgiler dikkate alındığında, bu konuda filozoflar arasında ittifakın olmadığı görülmektedir. Tasnif edilen bu görüşler içerisinde İbn Rüşd'ün tasvip ettiği görüş, dirilişin sadece ruhânî olacağı şeklindedir. O, ruhun ölümsüzlüğüne ve dirilişin ruhânî olacağına olan inancını dile getirmekte ve şu ayeti buna delil göstermektedir, "Allah, öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır. Ölmelerini hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir"¹⁵⁷. Bu ayet, nefslerin hem ölüm, hem uyku halinde Allah'ın hükmü altında tutulacağını haber vermektedir.

İbn Rüşd, konuya daha çok felsefî açıdan yaklaşmakta, dini metinlerin bu konuya ilişkin açıklamalarını te'vil etmektedir. O, ruhun ebediliği ve ölüm ötesi hayatın keyfiyeti konularını bireysel nefsin sonsuzluğu, maddi akıl ve faal akılla ittisal gibi kavramlarla açıklamaya çalışırken meseleye bir de ahlâkî duyarlılıkla yaklaşır. Bu yaklaşım tarzı aynı zamanda insanın yaratılış gayesiyle ölüm ötesi hayatın bütünleşmesine ortam

¹⁵⁶ İbn Rüşd, age (Uludağ terc.), s. 355-357

¹⁵⁷ Zümer, 39/42

hazırlamaktadır. Ahiret yurdu, dünya hayatında bir sorumluluk dahilinde yürütülmesi emredilen nazarı ve amelî faaliyetlerin hesabının da mükafaat ve ceza ile devam edecektir.

Yine İbn Rüşd'e göre, "bütün dinler, ruhların ölüm ötesi hayatta ya saadet yahut bedbaht bir hal üzere bulunacakları noktasında ittifak etmektedir. Ancak, bu halleri, temsil ve bunların varlığını idrak etmesi hususunda ihtilaf vardır"¹⁵⁸. Ona göre, ahiret ahalisine ilişkin temsili anlatımlar vardır. Ve bu anlatım tarzında da sembolik bir üslup kullanılmasının sebebi halkın inancını kuvvetlendirmektir.

Halk için bu yöntemin geçerli olduğuna işaret eden düşünürümüze göre, esas olan, ruhânî diriliştir. O, bu görüşünü savunurken çok net değildir. Bu tutumu nedeniyle zaman zaman eleştirilir. Filozofumuz, bireysel nefsin sonsuzluğu, maddî akıl, Faal Akıl'la ittisal gibi kavramlarla düşüncelerini ifade etmeye çalışır. Bu dünyada ve ölüm ötesi hayatta gerçek mutluluğa ulaşmayla ilgili farklı görüşler mevcuttur.

Şimdi de Gazalî'nin, meşşâî filozofları, cismani haşr konusunda tekfirine kısaca değinelim:

Gazalî'ye göre, "filozoflar, cesetlerin dirilmesi, ruhların bedene dönmesi, cennet ve cehennem varlığı gibi öte dünyaya ait hakikatleri halkın anlaması için yapılmış birer semboldür diyerek reddettiler"¹⁵⁹. Gazalî'ye göre, filozoflar, meadi, haşri, ruhun saadet ve şekavetini "külliyyat bakî, cüziyyat fanidir" esasına göre izah ediyorlar. Yani ferdi olan cüzî nefis yok oluyor, sadece küllî olan nefis bakî kalıyor. İnsan ölünce bedeni dağılır, madde alemine döner, nefis ise küllî nefse birleşir. Ancak bu anlayışla ahiretteki ferdi mesuliyet nasıl açıklanır? Bu görüşlerin dolaylı yoldan ahiret inkar anlamı taşıdığını ifade eden Gazalî, filozofların, dirilmenin hem beden, hem de ruh ile olacağını açık bir dille ifade

¹⁵⁸ İbn Rüşd, age, s. 144

¹⁵⁹ Küyel, age, s. 107

eden Şu ayeti de reddettikleri g6r6Őundedir, "Doğrusu ayetlerimizi inkar edenleri ateŐe sokacağız, derilerinin her yanıŐında azabı tatmaları için onları başka derilerle deđiŐtireceđiz. Allah g6l6d6r, hâkimdir"¹⁶⁰.

Gazalî, dirilmenin hem ruh hem de beden ile olacağına ilişkin g6r6Őlerini bu ayetle desteklerken, İbn R6Őd, Gazalî'nin, filozofları haşri inkar etmeleri sebebiyle k6f6rle itham etmesinin yanlış anlamadan kaynaklandığını ifade eder. Buna ilave olarak eskilerin, b6yle bir Şeyi iddia etmediklerini ve cesetlerin haŐrine, b6t6n semavî dinlerin mensupları gibi filozofların da son derece saygı g6sterdiklerini belirtir.

Filozoflar, beden dağıldığı halde ruh bakîdir, sonra gelir bu dađılmıŐ bedeni toplar anlayışının muhal olduğunu belirterek gerekçesini Ő6yle ifade ederler: Bedenin her zerresi bir başka Şeye d6n6p dađılmıŐtır. Allah bu zerrelere toplamaya kâdirdir dense bile, v6cudunda aza noksanı olan veya hastalık y6z6nden zayıflamıŐ bulunan kimselerin o halleriyle d6nmeleri icab edecektir. Bu ise cennetliklerin arasında çok çirkin bir durum yaratır. Eğer, bazı insanların veya kıtlık zamanında diğer insanların da insan eti yediği d6Ő6n6l6rse durum daha da g6leŐecektir. Bunlardan kimin c6z6 kime iade edilecektir¹⁶¹. Bu ve benzeri d6Ő6nceler "ahiretteki haşr cismani değildir" tezini g6lendirirken, İbn R6Őd bu tartışmaya Şu misalle devam eder: "Kabul edelim ki, bir insan 6ld6, bedeni toprak haline geldi. Bu toprak deđiŐti ve bitki oldu. Bu bitki de diğer bir insanın gıdası oldu. Adem'in yediği bu bitki meni oldu ve bundan da başka bir insan doğdu. İŞte bu bedenin aynıyla iade edilmesi halinde deđiŐik varlıklara ait maddelerin bir araya gelmesinin imkansızlığı budur"¹⁶².

¹⁶⁰ Nisâ, 4/56

¹⁶¹ İbn R6Őd, age, s. 145

¹⁶² Aynı yer, s. 145

Bu misalde de görüldüğü gibi İbn Rüşd'ün, ahirete olan inancı tamdır. Fakat onun itiraz ettiği husus, ölüm ötesi hayatta dirilmenin, halkın inandığı gibi ruhun bedene avdet etmesi şeklinde olacaktır. İsmail Hakkı İzmirli'ye göre İbn Rüşd, bu konuda bilimsel bir tartışmaya girmiyor. Bu inancın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini değil, niteliğini tartışıyor¹⁶³.

Gazalî, Tehafat'ünde, filozofların diriliş sadece ruhânîdir şeklindeki yorumlarına karşılık şöyle der: "Burada söz konusu olan beden niteliği veya ne olacağı önemli değildir; bu, ilk beden maddesinden olabileceği gibi bir başka şeyin maddesinden de olabilir. Çünkü burada bedenden çok beden aracılığıyla arzu eden nefis önemlidir"¹⁶⁴. Burada mutlak olarak bedenin varlığı ya da yokluğu söz konusu değildir. Burada esas olan, bedene hayat veren nefistir. Onun, ahiret aleminde de ne şekilde bulunacağını dünya şartlarından değerlendirmek, gaibin şâhide nisbet edilmesi anlamı taşımaktadır. Bu sebeple ahiret ahvalini salt aklî mülâhazalar ışığında değerlendirmenin objektif esaslara uygunluğu ihtiyatla karşılanmalıdır.

Tamamen ahirete taalluk eden bu meselede yapılan yorumların mevcut dünya hayatının tabiat yasalarıyla izah edilmeye çalışılması ne derece kesin bir hüküm ifade edebilir? "Bir şeyi dilediği zaman, O'nun buyruğu sadece o şeye ol demektir, hemen olur"¹⁶⁵ ayetinden de anlaşılacağı üzere sonsuz ilim, irade ve kudret sıfatlarına sahip Allah'ın yaratıcılığından ve adaletinden şüphe mi edilmektedir ki, öldükten sonra çürüyen veya bir başka şeye dönüşen bedenlerin tekrar diriltilmesi ya da ruhun aynı bedene avdet etmesi imkansız görülmektedir. Her ne kadar Kur'an yer yer ahiret hayatından bahsetse de, bizim bu hayatı tam olarak algılamamız ve idrak etmemiz, mevcut dünya şartları ve

¹⁶³ İzmirli, age, s. 335

¹⁶⁴ Age, s. 335

¹⁶⁵ Yasin, 36/82

varlık yapımız gereği mümkün değildir. Çünkü bu, şahidin gaibe kıyası demektir. Ancak burada mutlak anlamda inanılması gereken bir şey vardır ki, o da, Allah'ın dilerse, ilk yaratma kudretine sahip olduğu ve ölmüş varlıklara hayat verdiği gibi ruhları da bedenlere avdet ettirir ve cismani dirilişi mümkün kılar. Aksini iddia etmek, Allah'ın ulûhiyetine gölge düşürür ki, bu durum, İslâmın inanç esaslarıyla bağdaşmaz.

II. İBN RÜŞD'ÜN GAZALİ'YE CEVABI

1. *Alemin Kıdemi*

Alem, kelime olarak "alamet ve nişan koymak" manasındaki "alm" veya "bilmek" anlamındaki "ilm" kökünden türetilmiş olup, yaratıcısının varlığına alamet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir. Terim olarak alem, duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti düşünülebilen, Allah'ın dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade etmektedir.

Kıdem ise, başı sonu olmayan sürekliliktir. Alemin kıdemi denildiğinde de başı sonu olmayan yani ezeli ve ebedî bir anlayış ortaya çıkar ki, bu anlayış, felsefe tarihinin en zor ve en fazla tartışılan problemlerinden biridir.

Alemin kıdemi konusu, İslâm Felsefesinin de en önemli problemleri arasında yer alır. İbn Rüşd'ün bu konu hakkındaki görüşlerine geçmeden önce kelamcıların "alem hadistir" görüşüne kısaca yer verelim.

Kelamcılar alemin hudûsu konusundaki görüşlerini şu önerme ile dile getirirler:

"Alem hadistir,

Her hâdisin bir muhdisi vardır.

Alemin muhdisi de Allah Teâlâ'dır.

Kelamcılara göre alem, cevherlerden, cisimlerden ve arazlardan meydana gelmiştir. Cevherlerin veya cisimlerin araz olmaksızın varolması düşünülemez. Cevherler arazlardan hâli değildir. Arazlar ve sıfatlar daima yenilenmekte ve değişikliğe uğramaktadır. Yenilenen ve değişmeye uğrayan şeyin ezeli olması mümkün değildir. Bu durumda, cevher, cisim ve arazlardan teşekkül eden ve kendisinde hâdis şeyler cereyan etmekte olan (havadise mahal olan) alemin de hâdis olması zaruridir¹⁶⁶.

Alem hâdis olduğuna yani varlığının bir başlangıcı bulunduğuna göre, onun var olması da, olmaması da birbirine eşittir. Varlığı ile yokluğu birbirine eşit olan bu varlığın belirli bir zamana tahsis edilmesi onun bir tahsis ediciye yani bir muhdise muhtaç olduğunu gösterir. Sebep-sonuç ilişkisi içerisinde her hâdisin bir muhdisi vardır. İşte bu muhdis, sonsuz ilim, irade ve kudret sahibi, ezeli ve ebedi bir varlık olan Allah'ın bizâtihi kendisidir. Hâdisi meydana getiren muhdisin bir başka hâdis varlık olması düşünülemez. Çünkü bu durumda, müessirlerin (sebepler ve illetlerin) sonsuza kadar devam edip gitmesi gerekir ki, akla göre böyle bir şey mümkün değildir¹⁶⁷.

Kelamcıların, alemin hudûsu konusundaki görüşlerine bu şekilde değindikten sonra, İbn Rüşd'ün bu konudaki eleştirisine geçebiliriz. Filozofumuz, kelamcıların "alem hâdistir" hükmüne şu üç temel öncülden hareketle ulaştıkları görüşündedir: 1. Cevherler arazlardan hâli değildir, 2. Arazlar hâdistir, 3. Hâdislerden ayrılmayan, yani hâli olmayan şey de hâdistir¹⁶⁸. İbn Rüşd ilk mukaddimeyi eleştirir ve dikkatleri daha çok cevher kavramı üzerinde yoğunlaştırarak şöyle der: "Eğer, Eş'arîler 'cevherler' ile bizâtihi kaim olan cisimleri kastediyorlarsa, hareket noktaları doğrudur. Fakat onlarla 'cevheri ferd'leri kastediyorlarsa, bu onları çıkmaza götürür. Çünkü bu sonuncular apaçık bilinen şeyler

¹⁶⁶ Topaloğlu, Bekir, Allah'ın Varlığı, s. 82

¹⁶⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, age, s. 82-93

¹⁶⁸ İbn Rüşd, age, s. 40

değildir"¹⁶⁹. Bu konuda bir çok farklı görüşün olduğu bilinmektedir. Zira, İbn Rüşd'e göre, cevher kavramının ne olduğunu ancak ehli burhan bilebilir. Oysa ki, Eş'arîlerin bunu isbat hususunda kullandıkları deliller ise ekseriyetle hitâbidir. Dolayısıyla bu sorun Eş'arîlerin üstesinden gelemeyeceği bir meseledir.

Yine İbn Rüşd'e göre, "bütün arazlar hâdistir" ifadesi de ilk bakışta görüldüğü kadar sarih değildir. Mesela, semavî cisimlerde durumun böyle olduğunu nereden ve nasıl biliyoruz? Acaba müşahademize konu olan şeylere bakıp da müşahadelerimizin dışında kalan şeyler hakkında hüküm vermek mümkün müdür? Zira ne kendinin ne de arazlarının hudûsu bizce mahsus değildir¹⁷⁰.

Üçüncü öncüle göre "havadisten hâli bulunmayan şey de hâdis olur". Farzedelim ki diyor İbn Rüşd, alem hâdistir ve hudûsu için bir muhdise muhtaçtır. Bu muhdis, muhdes midir, ezeli midir? Eğer muhdes ise onun da bir muhdise muhtaç olması gerekir ve bu iş ilâ nihaye sürüp gider. Dolayısıyla bu imkansızdır. Eğer o, ezeli ise bu durumda onun olup biten şeylerle ilgili olan fiilin de ezeli olması gerekir. Bu, bizi o şeylerin de ezeli olduğu düşüncesine götürmez mi? Öte yandan, hudûsu sağlayan fiil hâdis ise bu takdirde, hâdisi kâdimden çıkarmış oluruz. Çünkü diyor İbn Rüşd, meful, fâilin fiiliyle irtibatlı olmak zorundadır. Yani fiili fâilden soyutlamak mümkün değildir. Oysa Eş'arîler bu görüşü kabul etmezler¹⁷¹.

Daha sonra İbn Rüşd, hudus delilinin son basamağında, hâdisten muhdise geçişte son derece önemli olan "irade" kavramını ele alır. Ona göre, "hâdis fiil, kâdim bir iradeden gelir" demekle problem halledilmiş olmaz. Ayrıca hâdis bir iradenin, kâdim bir mevcutta

¹⁶⁹ İbn Rüşd, age, s. 40

¹⁷⁰ Age, s. 42-43

¹⁷¹ Age, s. 44

kıyamının müstahil bulunduğunu isbat edecek kat'î bir burhan da yoktur¹⁷². Burada İbn Rüşd'e göre, üç alternatif söz konusudur. Ya hem irade, hem de fiil hâdistir; ya fiil hâdis, irade kâdimdir; yahut her ikisi de kâdimdir. Eğer hâdis bir şeyin kâdim bir iradeden meydana geldiği konusunda Eş'arîler ile aynı görüş paylaşılacak olursa üstesinden gelinemeyecek bir güçlük ortaya çıkar. Kelamcılar ve filozofların bu konudaki en belirgin görüş farklılıkları bu noktada düğümlenmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere "alem hâdistir" anlayışının karşısında yer alan İbn Rüşd'e göre, kelamcıların delillerinde daha çok hatabî metodu kullandıkları için onların bu delille "cevher" kavramını anlamaları mümkün değildir. Bu kavram, ancak burhan ehli olanlar tarafından anlaşılabilir. Semavî cisimlerin mahiyetini bilmeden bütün arazların hâdis olduğunu söylemek doğru değildir. Ayrıca her hâdisin bir muhdise ihtiyacı olduğu anlayışından hareketle muhdisin bir başka muhdisi zorunlu kılacağından, bunun ilâ nihaye sürüp gitmesi anlamsızdır.

Ayrıca İbn Rüşd'ün dikkat çektiği bir başka nokta da, fiili fâilden ayırmanın imkansızlığı meselesidir ki, bütün bu sebepler dikkate alındığında alemin hudusunun akla uygun olmadığı görülür.

İbn Rüşd'ün, kelamcıların "alem hâdistir" şeklindeki görüşlerine getirdiği eleştirilerden sonra şimdi de alemin ezeliği konusundaki görüşlerine yer verelim.

İbn Rüşd'e göre, alemin ezeliği problemi felsefe tarihinde en çok tartışılan konulardan biridir. Bu konu sadece felsefeyi ilgilendirmekle kalmayıp, dini ve bilmi de ilgilendirmektedir.

¹⁷² Age, s. 51

Konunun geçmişe tekabül etmesi meselenin tarihsel boyutunu ön plana çıkarmaktadır. Tarih bu konudaki hükmünü verirken, varlığın yapısı gereği sadece değersel olmayı değil, olgusal olmayı da dikkate almak zorundadır. Çünkü, alem maddi boyutuyla ve olanca ihtişamıyla karşımızda durmaktadır. Fizik dünyanın değişen yaşam koşullarında bu günden yarına uzanacak çizgisine bir anlam vermeye çalışan bilim, maddenin geçmişe dönük yüzü hakkında ilkeleri gereği pek net bir şey söyleyememektedir. Ancak bu güne kadar felsefe ve dinin, kökü mazide olan bu mesele hakkında söylenmiş pek çok sözü vardır. Ne var ki bu sözler, ya bir varsayım ya da bir inançtan kaynaklanmaktadır. Tam ve kesin bir anlam ifade etmemektedir. Bunun sebebi, ezeliyet probleminin geçmişe ait olmasıyla izah edilebilir¹⁷³. Alemde sürekli bir hareketin ve değişimin olduğu gözönüne alınacak olursa, ilk maddeye ve onun zaman ve mekan boyutuna ulaşmanın zorluğu ortadadır.

Problem ne kadar zor olursa olsun, akıl zor olanı başarma tutkusundan tarih boyunca pek bir şey kaybetmemiştir. Alemin ezeliyeti problemi incelenirken, alemin mevcut durumu gözönüne alınır. İlk madde ve ilk sebebe ulaşılacaksa bunun bir başlangıç noktasının olması gerekir. Bu noktanın belirlenmesinde gerek insandan ve gerekse diğer varlıklardan kaynaklanan güçlükler vardır. Kim nerede ve ne zaman bu güçlükleri aşma konusunda bir çaba harcayacaksa, ilk hareket noktası mevcut varlıklar, yaşadığı doğal çevre ve kültürü dikkate almak zorundadır. Mevcut varlıklar ve aralarındaki ilişkiler dikkatle izlendiğinde dikkatimizi çeken şey, evrendeki düzendir. Felsefe ve bilim tarihi incelendiğinde iki temel kuramın varlığı görülecektir.

¹⁷³ Age (Uludağ terc.), s. 128

1) Özgür, kişisel, kendini belirleyen nitelikler taşıyan, evreni yönetme konusunda inayet sahibi, nedenler nedeni (musebib el-esbab), başka bir deyişle doğal güçlerin nedeni olan bir Tanrı.

2) Öncesi bulunmayan bir madde, bu maddenin evrimiyle evrenin oluşması, belirsiz bir nedenler nedeni (illet el-ilel) yani doğanın zorunlu yasaları¹⁷⁴.

Bu iki kuramdan da anlaşılacağı üzere yeryüzünde ve gökyüzünde bulunan her şey bir düzen içerisinde. Bu düzen, nedensellik prensibi ile ifade edilen bir düzendir. O halde, yukarıda da ifade edildiği üzere karşımıza iki temel varlık türü çıkmaktadır. Bunlardan biri; her şeyi belirleyen, ona düzen veren, alemi yöneten, nedenler nedeni, varlığı kendi zatının gereği olan ve her şeyin kendisine muhtaç olduğu Vacibu'l Vücut yani Allah Teâlâ, diğer tarafta sebebe ve düzene konu olan alem ve onun temelini teşkil eden mümkün varlık olan maddedir.

Alemin ezeliği problemi başlı başına kendi içinde bir sorun olmaktan çok, tanrı-alem ilişkisinin önemli bir boyutunu da teşkil etmektedir. Onun içindir ki, İsmail Hakkı İzmirli'ye göre, din bilginleri yukarıda ifade edilen birince kuramın tarifinde yer alırken, İslâm Meşşâileri ise ikinci kuramı benimsemişlerdir¹⁷⁵.

Kelamcılara göre, tek ezeli varlık bizâtihi Allah'ın kendisidir. Alem ise, Allah tarafından sonradan ve yoktan yaratılmıştır. İbn Rüşd, Allah'ın ezeli bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte, alemin yoktan yaratıldığı görüşünde kelamcılardan ayrılır.

Konuya determinist bir anlayışla yaklaşan İbn Rüşd, maddenin adem-i mahzdan yani mutlak yokluktan yaratıldığı görüşünü akıl ile izah etmekte güçlük çekmektedir. Alemin yokluktan değil, bir ilk maddeden, Aristo'nun deyimiyle heyula-ı ulâdan meydana

¹⁷⁴ İzmirli, age, s. 302

¹⁷⁵ Age, s. 301

geldiği görüşündedir. Düşünürümüz bu konuyu sadece aklî mülâhazalar ışığında ele almaz. Ayrıca bazı ayetlere de dikkat çeker ve zahir itibariyle alemden evvel bir varlığın bulunduğu delalet eden ayetleri te'vil eder. İbn Rüşd'ün bu konuda dikkat çektiği ve te'vil ettiği ayetler şunlardır:

"Arş'ı su üzerinde iken, hanginizin daha güzel iş işleyeceğini ortaya koymak için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur"¹⁷⁶. Bu ayetin zahiri bu varlıktan evvel bir varlığın mevcut olduğunu gerektirir ki, o da Arş ve sudur. Aynı şekilde bu zamandan önce bir zamanın var olduğunu icab ettirir. İbn Rüşd burada zaman kavramına dikkat çeker ve der ki, "bu zaman sözü ile (Arş denilen) feleğin hareketinin sayısı olan ve bu varlığın sureti ile beraber bulunan zamanı kasdetmekteyim"¹⁷⁷.

Bir başka ayette de "Yerin başka bir yerle, göğün de başka bir gökle değiştirildiği gün..."¹⁷⁸. Bu ayetin zahiri, bu varlıktan sonra ikinci bir varlığın olduğunu gerektirmektedir. Yine bir başka ayette "sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi"¹⁷⁹. Bu ayiteni zahiri ise, semaların bir şeyden yaratıldığını yani saf yokluktan yaratılmadığını icab ettirir¹⁸⁰. Ayrıca, "Kur'an, Adem'in topraktan, cinin ve şeytanın ateşten, Müslim tarafından rivayet edilen bir hadiste de meleklerin nurdan yaratıldığı ifade edilmiştir. Naslarda bu varlıkların başka bir varlıktan yaratıldığı anlatılmış, fakat 'adem-i mahz' ve mutlak yokluktan var edildiğine işaret dahi edilmemiştir"¹⁸¹.

İbn Rüşd'e göre, tüm bu ayetlerin zahirinden de anlaşılacağı gibi, alem mutlak yokluktan meydana gelmemiştir. Alem mutlak yokluktan meydana gelmemişse, neden

176 Hüd, 11/7
 177 İbn Rüşd, Fasl (Uludağ terc.), s. 130
 178 İbrahim, 14/48
 179 Fussilet, 41/11
 180 İbn Rüşd, age (Uludağ terc.), s. 131
 181 Age (Uludağ terc.), s. 132, 22 nolu dipnot.

meydana gelmiştir? Bu meydana gelişin zaman ve mekan boyutu nedir? Bu oluş süreci kendi kendine mi, tesadüfen mi, yoksa dışarıdan bir varlığın etkisiyle midir? Bu etkinin mahiyeti nedir?

Felsefe tarihi boyunca bu ve buna benzer sorular hep varolagelmıştır. İbn Rüşd bu noktada bütün dikkatleri ilk maddeye çeker ve adeta felsefî nazariyesinin esasını bu ilk madde oluşturur. İbn Rüşd'e göre, ilk madde ezeli, mutlak olumsuzluk özelliğine sahip, her türlü niteliği kabul etmeye ve birbirine karşıt durumları almaya yeteneklidir. Madde oluşmamıştır, bozulmayı da kabul etmez¹⁸². Düşünürümüzün ilk madde hakkındaki bu görüşleri Aristo'nun bu konu hakkındaki görüşleriyle büyük benzerlikler arz etmektedir. Burada İbn Rüşd'ün Aristo'dan etkilendiği söylenebilir. Ancak ilk maddenin ezeli olduğu kabul edilmekle birlikte, bu maddenin kendi kendine mi, tesadüfen mi yoksa dışarıdan bir varlığın etkisiyle mi olduğu konusunda açık ve kesin bir görüş belirtilmemektedir. Nitekim İsmail Hakkı İzmirli'ye göre de İbn Rüşd, "ilk maddeyi bir varsayım olarak ele almakta ve kesin bir kanıt getirememektedir"¹⁸³.

Alemin oluş süreci hakkında da bilgi veren İbn Rüşd, evrenin öncesiz maddeden, ilk heyuladan kaynaklandığı görüşündedir. Oluş iki karşıt nazariyeye dayanmaktadır. Bu nazariyelerden biri, doğal gelişme ve evrim kuramı, diğeri de yaratılış (hilkât) kuramıdır. İbn Rüşd'ün de içinde bulunduğu Meşşâi Filozoflar ilk kuramı benimsemekte olup, onlara göre varlık, var oluş ancak evrenin birbirinden çıkıp doğmasından oluşur. Rasyonalist ve determinist anlayışın bir sonucu olan bu görüşe göre, fâilin görevi yalnızca birini diğerinden çıkarıp ayırmaktır. Fâil, yalnızca muharrik-i evveldir; yani ilk hareket ettirici konumundadır. Alem gibi hareket ve oluş da ezeldir. İbn Rüşd'e göre, madde ve suret

¹⁸² İbn Rüşd, Tehafüt et-Tehafüt (çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), s. 211 ve devamı. Bu eser bundan sonra Tehâfüt olarak zikredilecektir.

¹⁸³ İzmirli, age, s. 302

sadece zihinde birbirinden ayrılır; hariçte daima beraber bulunurlar. Form ve suret latif ruhlar gibi maddeye sirayet etmez, baştan beri maddede bulunur. En aşağısı heyulani form, en yükseği Allah'ın formudur. Allah, alemi yoktan yaratan değil, heyulaya şekil veren vahibu's suverdir¹⁸⁴.

2. Allah'ın Bilgisi

Gazalî'nin alemin kıdemi meselesinden sonra filozofları tekfir ettiği bir diğer konu da, Allah'ın cüziyatı bilip bilmediği meselesidir. Tanrı-alem ilişkisinin önemli bir boyutunu teşkil eden bu konu, tamamıyla metafizik bir sorundur. Esas itibariyle kelamcılar da, Meşşâiler de Allah'ın her şeyi bildiği ve ilminde bir değişme olmadığı hususunda ittifak etmişler, sadece bu hususun keyfiyeti meselesinde ihtilaf etmişlerdir.

Konuya önce Gazalî cephesinden bakarsak onun, Allah'ın ilmi konusunda İbn Rüşd ve diğer filozoflardan farklı düşündüğünü görürüz. Allah'ın ilminin, cüziyatı da kuşattığını ifade eden Gazalî, filozofların bu görüşe muhalefet ettiklerini belirterek şöyle der: "Allah'ın cüzileri bilmediği iddiası etrafıca gözden geçirilmelidir. Çünkü bu iddianın şeriat aleyhine taşınmış olduğu mananın açığa vurulması gerekir"¹⁸⁵. Filozofların, "Allah, fert olan insanı değil, fakat küllî insanı bilir" demelerinin şeriatı kökünden söküp atmak anlamına geldiğini söyleyen Gazalî şöyle devam eder: "Zira bu şartlar altında Allah'ın hangi kulunun günahkâr, hangisinin nebi olduğunu bilmemesi icab eder. Çünkü Allah, küllhi olarak kulluğu ve nebiliği bilmektedir"¹⁸⁶. Yine Gazalî, Allah'ın her şeyi kuşatan bilgisi konusunda çok kesin bir üslûp kullanır ve "Allah, karanlık bir gecede, yalnız bir

¹⁸⁴ İbn Rüşd, Tehafüt, s. 211 vd.

¹⁸⁵ Küyel, age, s.202

¹⁸⁶ Age, s. 202

kaya üzerinde, siyah bir karıncanın yürüyüşünden bile haberdardır. Ve O, havada uçan toz zerresinin hareketini farkeder"¹⁸⁷ der. Filozofların, Allah'ın ilmini sadece külliyata hasretmeleri Gazalî'nin ulûhiyet anlayışıyla bağdaşmaz. Hatta böyle bir bakış, bizi çok daha büyük yanlışlıklara sürükleyeceği endişesiyle Gazalî, filozofları çok sert bir üslûpla eleştirmiş, bu konuda onları küfürle itham etmiştir.

İbn Rüşd, Gazalî'nin, Meşşâi Filozoflara "Allah cüz'î şeyleri bilmez" sözünü isnad etmekle büyük bir yanlışlığa düştüğünü söyler. Ona göre, filozoflar böyle bir şey söylememişlerdir. Belki Allah'ın, cüziyatı, bizim cüziyat hakkındaki bilgimiz cinsinden olmayan bir ilimle bildiğini öne sürmüşlerdir. İbn Rüşd, Gazalî'ye bu konuda bir çok yönden karşı çıkar. Bu karşı çıkışın en temel noktası da Allah'ın ilmi ile insanın ilmi arasındaki farkın ayırt edilememesidir. Zira, "Allah'ın eşya hakkındaki ilmi, bizim eşya hakkındaki bilgimizden farklıdır. Eşyanın varlığı, bizim eşya hakkında bilgi sahibi olmamızın illeti ve sebebidir. Halbuki, Allah'ın eşya hakkındaki ilmi, eşyanın vücut sahasına gelmesinin illeti ve sebebidir"¹⁸⁸.

Şayet eşyanın varlık alanına çıkması, kâdim ve ezeli olan ilimde, bir farklılık meydana getirirse, o zaman Allah'ın ilmi, bizim ilmimize benzemiş olur. Halbuki, bizim ilmimiz eşyanın varoluşunun illeti değil, sadece malulü ve sonucudur. Şu halde İbn Rüşd'e göre, şüphe ve tereddüt iki ilmin birbirine benzetilmesiyle ilgilidir. Yani Allah'ın ilmi, insanın ilmine benzetilmektedir. Bu, gâibin şahide, görünmeyenin görünene kıyası gibidir. Bu ise sağlıklı bir benzetme değildir.

Allah'ın ilminin neye taalluk ettiği konusunda yapılan tartışmaların temelinde yanlış kıyas ve anlayış farklılıkları yatmaktadır. İbn Rüşd Tehafüt'ünde şöyle der: "Bu karışıklık,

¹⁸⁷ Gazalî, İhyâu Ulûmi'd Din (çev. Ahmet Serdaroğlu), c. 1, s. 278

¹⁸⁸ İbn Rüşd, Fasl, s. 14

Yüce Yaraticının bilgisini, insanın bilgisine benzetmekten ve bu iki bilgiden birini öteki ile karşılaştırmaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, nesnelere duyularla ve genel (tümel) varlıkları ise akıl ile kavrar. Kavramanın nedeni ise kavranan şeyin kendisidir. Dolayısıyla kavranan şeylerin değişmesiyle kavramanın değişmesi ve onların çoğalmasıyla da kavramanın çoğalması konusunda kuşku yoktur¹⁸⁹. İbn Rüşd'e göre, eşyanın yokluktan varlık sahnesine çıkması ve eşyanın kevn ve fesad kanunlarına tâbi olması varlığın bizzat kendisinde değişimi gerektireceği gibi, varlığı yaratan ve bilen Allah'ın ilminde de değişimi gerektirecektir. Bilinen şey değişince, bilgi; bilgi değişince de bilen kesinlikle değişir. Oysa Allah'da bir değişimin olması imkansızdır¹⁹⁰.

Bu durum, Allah'ın zatında zâitliğe yol açacağından bu değişim süreci, değişmeyen ve en mükemmel olduğuna inanılan varlığın yüceliğine gölge düşürecek. Bu düşünceden yola çıkan İbn Rüşd, şu soruyu sorar: Var olmadan evvel bir şey hakkındaki ilim, varlık alanına çıktıktan sonra o şey hakkındaki ilmin ve bilginin nasıl aynısı ve tıpkısı olmaktadır?¹⁹¹. İbn Rüşd, sorduğu bu soruya Gazalî'nin önceden şu şekilde cevap verdiğini nakleder.

Güneş tutulmasındaki izafet değişimleri, bilen zatta değişme meydana getirmez. Bir insan mekandaki yerini değiştirdiği ve sağdan sola geçtiği zaman değişen şey o insandır. Yoksa ona dair olan bilgi değişmemektedir. Onları bilmek tegayyür gerektirmez. Mesela, yarın Zeyd'in geleceği hakkında bir bilgimiz bulunsa ve ertesi gün olsa bu aynı bilgi ile onun şimdi geleceği bilinebilirdi¹⁹².

189 İbn Rüşd, Tehafüt, s. 253

190 Age, s. 249

191 İbn Rüşd, el-Keşf, s. 168

192 İbn Rüşd, Tehafüt, s. 249, 250, 251

Eğer "muhtelif şeyleri bilmek, ilimde farklılık gerektirir" fikrinde ısrar edilirse, o takdirde Allah'ın küllîleri bildiği de iddia edilemez. Zira küllîler de birbirinden farklı şeylerdir. Böyle bir görüşün doğru olduğunu ifade eden İbn Rüşd, bu düşünceyi şöyle değerlendirir:

"Bu görüş safsataya dayanmaktadır. Çünkü bireyleri bilmek bir duyumlama ya da hayallemedir. Oysa tümelleri bilmek, akılla kavramaktır. Bireylerin ya da onların durumlarının yenilenmesi, kavramanın değişmesi ve çoğalması olmak üzere, iki şeyi gerektirir. Türleri ve cinsleri bilmek ise herhangi bir değişikliği gerektirmez. Çünkü onları bilmek değişmezdir. Onlar kendilerini kuşatan bilgide bir olurlar. Tümellik ve tikellik ancak çokluk anlamında birleşir"¹⁹³ diyen İbn Rüşd'e göre, cüziyat ile külliyyatı birbirine karıştırmamak gerekir. Cüziyat duyumlama ve hayalle bilinebilir ve tikeldir. Onun için de her an kendinde bir değişim söz konusudur. Ancak külliyyat böyle değildir.

İbn Rüşd bu konuda "kosmosun yönetimini bir ülkenin yönetimine benzetmektedir. Burada bütün ülkenin işleri ayrı ayrı görülüyor. Ama tümü bir noktada toplanıyor. Tanrının evrendeki konumu bir ülkedeki yöneticinin konumu gibidir. Yöneten, güçlerin düzeninin çıkış yeridir. Dairenin merkez noktasıdır. Bu güçlerin her birine doğrudan müdahale etmez"¹⁹⁴. Ülke yöneticisinin her şeye doğrudan müdahale etmediği gibi Tanrının da her şeye müdahale etmediğini ifade eden İbn Rüşd, Tanrı-alem ilişkisini de bu değerlendirme üzerine kurar. Gazalî'ye göre, filozofların bu şekilde düşünmelerinin sebebi, konuya akılcı-determinist dünya görüşü yaklaşımlarıdır. Bu yaklaşım tarzıyla Allah'ın ilim, irade ve kudretinin neye ve nasıl taalluk edeceği konusu ile insanın yüce varlık hakkında ki bilgisinin keyfiyetini tayin ve tasdik etmek acaba ne derece mümkün

¹⁹³ İbn Rüşd, Tehafüt, s. 253

¹⁹⁴ İzmirli, age, s. 208

olacaktır? Determinist ve sudûrcu dünya görüşünü benimseyen filozofların anlayışına göre, mesela, Allah benim ibadet etmemi, din değiştirmemin (ihtida etmemin) bir sonucu olduğunu bilebilir, fakat O, şimdi benim ne tür bir şekilde ibadette bulunduğumu bilemez.

Allah benim duamdan bîhaberse ve ben içinde bulunduğu hale, ezelf olarak mahkum edilmişsem beni şöyle demekten kim alıkoyabilir? Allah'ın bana ne faydası var? Filozofların sudûrcu metafiziğinde kök salmış, bu tepeden tırnağa nedensel olarak tayin edilmiş kainat anlayışı, Allah'ın bilgisinin mutlaklığına ters düşer. Bu determinist anlayış, alemleri özerk bir sisteme sahip kılar ki, bu sistem topyekün eşyayı kuşattığı gibi amansız bir nedenselliği zorunlu kılıyorsa Kur'an'da açıkça bahsedilen, âsânın yılanı dönüşmesi, ateşin yakmaması, ölünün dirilmesi, ayın ikiye bölünmesi gibi mucizelerin hiç bir suretle izah edilmesi mümkün olmaz.

Netice itibariyle, Meşşâiler sadece "Allah, cüziyatı bizim bildiğimiz biçimde bilmez" demezler; aksine, "O, külliyyatı da bu şekilde bilmez" derler. Çünkü bizce malum olan, külliyyatta mevcudun tabiatı itibariyle malüldür. Dolayısıyla, yaratıcının ilmi, yaratanın ilmiyle kıyaslanamaz. İbn Rüşd'e göre, bu sebeplerden dolayı, Allah'ın ilmi "külli" veya "cüz'î" diye nitelenmekten münezzehtir. Şu halde bu meselede Meşşâi Filozoflarını tekfir etmek anlamsızdır¹⁹⁵. Bir başka ifadeyle İbn Rüşd, Allah'ın ilminin, neye ne şekilde taalluk ettiği hususunda Gazalî ve kelamcılardan farklı düşünür. Ona göre, Allah şunu veya bunu bilmez. Çünkü Allah bunların hepsinden münezzehtir. Alemleri tamamen ihâta eder. Aslında filozofların, Allah'ın ilmi konusundaki görüşlerinin Gazalî tarafından yanlış anlaşıldığı söylenebilir. Çünkü İbn Rüşd'e göre, Allah'ın fertleri ve cüz'îleri bilmesi insanların bilgisine benzemez. Bizim bilgimiz bir etki sonucudur. Allah'ın ilmi ise, etkilerden doğmaz bilfiildir.

¹⁹⁵ İbn Rüşd, el-Keşf, s. 14-15

SONUÇ

İbn Rüşd, Faslı'l Makal ve el-Keşf an Menâhici'l Edille isimli eserlerinde felsefe-din ilişkisini konu edinmiştir. Konuya felsefenin dindeki yerini sorgulayarak başlayan İbn Rüşd, felsefe ve felsefî düşünce tarzını varlığı araştırmada bir vasıta olarak görür. Ona göre, felsefe, aklın kendi ilkeleri doğrultusunda varlığa yönelmesi ve eşyayı maddeden soyutlayarak hakikate ulaşma göyretidir. Madem ki, bu felsefe, bizi varlığı araştırmaya, hakikate ulaşmaya sevk ediyor, bunun dinde de bir sakıncası yoktur.

Kendisi de bir İslâm hukukçusu olan İbn Rüşd, öncelikle felsefenin dindeki yerini araştırır. Ve özellikle de "itibar" ayetini delil göstererek, dinin de insana düşünmeyi emrettiğini ifade eder. Bu bağlamda o, felsefe ve dini, konu ve gaye bütünlüğü içinde görür. Zira felsefenin konusu varlık, amacı hakikate ulaşmaksa; dinin konusu da var olana nazar etmek ve amacı hakikate ulaşmaktır. Bu nedenle filozofumuza göre, nereden ve nasıl gelirse gelsin, hakikat, din, dil, ırk ve mezhep ayrımı gözetmeksizin alınmalıdır.

Felsefe de din de iki ayrı alandır, aynı hakikatin yansımalarıdır. Ancak birinde düşünce, diğesinde inanç esastır. İnsanın, yaratılışı gereği düşünceyi inançtan, inancı da düşünceye soyutlaması mümkün değildir. Felsefe ve din, her ne kadar farklı kaynaklardan beslenseler ve farklı yöntemler kullansalar da, her ikisi de konu ve gaye bütünlüğü içindedir. Gayeleri hakikate ulaşmaktır. Felsefenin dine, dinin de felsefeye ters düşmesi düşünülemez. Eksik ya da yanlış fikirler varsa, kusur fikir sahiplerinde veya yöntemlerinde aranmalıdır.

İbn Rüşd, felsefeyi, bir başka deyişle dini incelerken üç problem ön plana çıkar: Bunlar, Allah'ın varlığı, nübüvvet ve öldükten sonra dirilmedir.

Filozofumuza göre, Allah ancak sıfatları ile bilinebilir. Bu sıfatlar zâfî ve subûfî olmak üzere ikiye ayrılır. Tenzih ve takdis ifade eder. İbn Rüşd, Allah'ın vahdaniyet sıfatı üzerinde özellikle durur. Çünkü, ona göre, bu alemdeki düzen, O'nun vahdaniyetinin en açık delilidir.

İbn Rüşd, Allah'ın varlığı konusunda iki delil üzerinde ağırlıkla dūrür. Bunlar: İnyet ve ihtirâ delilleridir.

İnyet deliline göre, kainatta mevcut olan her şey, insan içindir ve onun varlığına uygun yaratılmıştır. Bu uygunluk, irade sahibi bir fâilin mevcudiyetinin zaruri bir neticesidir. Çünkü, bu uygunluğun ve ahengin tesadüfi olması imkansızdır.

İhtirâ deliline gelince, bütün varlıklar ve bu varlıklar arasındaki uygunluk bu delilin en önemli dayanağıdır. Bu varlıklar ihtirâ olunmuştur. Yani yaratılmıştır. Madem ki bunlar yaratılmıştır, o halde, yaratılmış her varlığın mutlak bir yaratıcısı da vardır. O da, Allah'tır.

Felsefe-din ilişkisinde İbn Rüşd'ün üzerinde durduğu bir başka konu nübüvvettir. İbn Rüşd'e göre, maddeciler dışında kalan bütün filozoflar, halkı bilgiye, güzel davranışlara yönelten, bozuk inanışları, kötü işleri yasaklayan, örnek şahsiyetlerin bulunması gerektiği konusunda birleşmişlerdir. Dolayısıyla peygamberlik, her dönem için zorunlu bir müessesedir. Bu şahsiyetlerin peygamberliği, Allah'ın kendilerine bahsettiği mucizelerden anlaşılır. Peygamber olan şahıs mucize göstermelidir. Mucize ise, diğer insanların göstermekte aciz kaldığı olağanüstü hallerdir. Bunlar, hissî ve aklî olmak üzere ikiye ayrılır. Ona göre, en büyük mucize, son peygamber Hz. Muhammed (sav)e inzal olunan Kur'an-ı Kerim'dir. Bu aklî mucizenin yanında, onun ahlâkî değerlerle hemhal olması, Hz. Muhammed (sav)'in peygamberliğine delalet eden bir diğer husustur. Onun

elinden sâdır olan hissî mucizeler. aklî mucizeler kadar ikna edici olmamakla birlikte, gösterildiğinde avamı ikna edici niteliktedir.

Ahirete kesin olarak inanmakla birlikte İbn Rüşd'ün üzerinde durduğu konu, haşrin cismânî mi yoksa ruhânî mi olacağı problemidir. İbn Rüşd'ün bu konudaki kanaati, dirilişin ruhânî olacağı istikametindedir. Ancak dinî metinlerdeki, dirilişin hem ruh hem de bedenle olacağı yolundaki açıklamalar halkın anlayabilmesi için sembolik olarak ifade edilmiştir. Halk, ahiretteki lezzet ve elemi ancak bu sembolik anlatımlarla kavrayabilir. ancak bu, onların varlığını inkar anlamına gelmez. Dolayısıyla böyle gaybî bir konuda filozofların küfürle itham edilmesi, onlara söylemedikleri bir şeyi nisbet etme anlamını da içereceğinden İbn Rüşd felsefesi ışığında filozofların hak etmedikleri bir itham olarak değerlendirilebilir.

alemin kıdemine inanan İbn Rüşd, kelamcıların alemin hudûsunu, cevher ve araz kavramlarıyla temellendirme çabasını da eleştirmektedir. Çünkü ona göre, cevherle neyin kastedildiği anlaşılmamaktadır. Ehl-i burhanın dahi anlamakta güçlük çektiği bu delili avamın anlaması mümkün değildir.

İbn Rüşd'e göre, alem mutlak yokluktan yaratmayla değil, oluş ile meydana gelmiştir. Oluş da hareketle başlar. Alem gibi hareket ve oluş da ezelîdir. Yoktan yaratma konusunda Kur'an'da bir delilin olmadığını ifade eden İbn Rüşd, bilakis "arşı su üstünde idi", "o dumandı" gibi ayetlerin zahir itibarıyla bir ilk maddenin varlığına işaret ettiği kanaatindedir. Kelamcılar, İbn Rüşd'ün, ilk maddenin kaynağı ve mahiyeti hakkındaki açıklamalarını yeterli bulmazlar.

Yaratma konusunda İbn Rüşd, şunu açık olarak vurgular: Allah, alemi yoktan yaratan değil, maddeye ilk hareketi veren muharrik-i evvel ve yine maddeye suret veren vahibu's suverdir. Bu anlayışla İbn Rüşd'ün Aristoculuğu kendini göstermektedir.

Yine İbn Rüşd'e göre, alemin ezeliği ya da hudûsu, iman esasları dışında bir konu olduğundan, küfrü gerektirecek bir mesele değildir. Kaldı ki, bu konuda görüş beyan eden tarafların ileri sürdükleri fikirler birbirinden tamamen uzaklaşmış ve kopmuş değildir.

Kelamcılar da, Meşşâiler de, Allah'ın her şeyi bildiği ve ilminde bir değişme olmadığına ittifak etmelerine rağmen, bunun keyfiyeti konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. İbn Rüşd, "Allah, cüziyatı bizim bildiğimiz şekilde bilmez" görüşündedir. Çünkü, Allah'ın eşya hakkındaki bilgisi, bizim bilgimizden değişiktir. Eşyanın varlığı, bizim eşya hakkında bilgi sahibi olmamızın illeti ve sebebidir. Halbuki Allah'ın eşya hakkındaki ilmi, eşyanın varlık alanına gelmesinin illeti ve sebebidir. Bu sebeplerden dolayı bizim ilmimiz, Allah'ın ilmine benzetilemez. Çünkü biri hâlık diğeri mahluktur. Şu halde Allah'ın ilmi "külli" ve "cüzî" diye nitelenmekten de münezzehtir. Bunun içindir ki, bu meselede filozofların tekfir edilmesi İbn Rüşd'e göre ağır bir suçlamadır.

BİBLİYÖ/RAFYA

Kur'an-ı Kerim

Adivar, Adnan, Bilim ve Din, İstanbul 1980

Ahmed b. Hanbel, Müsned,

Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1988

Aristoteles, Metafizik (çev. Ahmet Arslan), İzmir 1985

Aristoteles, Organon III. Birinci Analitikler (çev. R. Atademir), Milli Eğitim Basımevi,
İstanbul 1989

Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988

Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir 1992

Bulaç, Ali, İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi, İstanbul 1994

Corbin, Henry, İslâm Felsefesi Tarihi (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1994

Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1992

Fârâbî, Ârâü ehlî'l-Medîneti'l Fâdila, Maarif Basımevi, İstanbul 1956

Fârâbî, el-Cem (Çev. Mahmut Kaya), (Felsefe Arkivi İçerisinde), İstanbul 1984

Fârâbî, es-Siyâsetü'l Medeniyye (çev. komisyon), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul
1980

Gazzâlî, Kitâbü'l-Erbaîn, Kahire 1925

Gazzâlî, İhyâü Ulûmi'd Din, (Çev. ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul 1997

- Gelenbevi, Fenni Mantık (Abdulmafi tercümesi), İstanbul 1297
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990
- Hökelekli, Hayati, Din Psikolojisi, T.D.V. Yayınları, Ankara 1993
- İbn Rüşd, Fasl-ul Mekaal (Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955
- İbn Rüşd, Faslul Makal (Hzr. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1985
- İbn Rüşd, Tehâfüt et-Tehâfüt, (Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986
- İhvan es-Safa, Resâil I-V, Beyrut ts.
- İmam Malik, Muvatta,
- İzmirli, İsmail.Hakkı,İslâmda Felsefe Akımlara (Hazırlayan, Ahmet Özalp), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995
- Kadir, C. A., "İskenderiye ve Süryâni Düşüncesi" (çev. Kasım Turhan), İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, İstanbul 1990
- Keklik, Nihat, Felsefe, İstanbul 1978
- Kindi, Resâilü'l-Kindi el-Felsefiyye (ÇEv. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1984
- Küyel, Mübahat, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara 1956
- Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992
- Öner, Necati, Klasik Mantık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986
- Randall, J. H.-Buchler, J., Felsefeye Giriş (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1989

Şerif, M.M., İslâm Düşüncesi Tarihi, (Türkçe baskının editörü Mustafa Armağan),
İstanbul 1990

Tirmizî, Sünen, Kahire 1938

Topaloğlu, Bekir, Allah'ın Varlığı,

Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ankara 1993

Uysal, Enver, İhvanü's Safa Metafiziğinde Tanrı ve Tanrı-Alem İlişkisi (Basılmamış
Doktora Tezi), Bursa 1990

Weber, Alfred, Felsefe Tarihi (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1993

Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili (Sadeleştiren. Komisyon), Zaman Gazetesi Yay.

1994

