

FELSEFEDEN KELAMA YÖNTEM VE İÇERİK ELEŞTİRİSİNDE İBN RÜŞD'ÜN KELAM KARŞITLIĞI

Ahmet ERKOL*

Özet

İslam düşünce tarihini etkileyen önemli simalardan birisi de hiç şüphesiz İbn Rüşd'tür. İbn Rüşd'ü önemli kılan onun çok yönlü bir şahsiyet olmasındandır. O, fakih, tabib, filozof kişiliği ile tebarüz etmiştir. İbn Rüşd'ün kelama karşı verdiği mücadele, onun belki de en ayırıcı vasfıdır. Kelam ile felsefe arasındaki mücadelede yazdığı eserlerle kelama karşı felsefeyi savunmuştur. Bu makalede, İbn Rüşd'ün gerek yöntem ve gerekse içeriğe dair kelam eleştirilerine özetle yer verilmiştir.

Anahtar Sözcükler

İbn Rüşd, Kelam, hudus delili, ilahi sıfatlar

Averroes's Process of Thought Against Kalamical Approaches

Evidently, Averroes one important philosopher who influence the history of Islamic thought. Making Averroes important is his multiple personatity as a scholar. He was well-known as a judicature, medicine, and philosopher. It could be said that he differiented with his views against klasical theology (Kalam) on some aspects. And it is clear that on historical struggle between those fields he defend philosopy against kalam trough his famous works. In this paper Averroes's critics on Kalam will be discussed briefly, with both methodological and contentional sided.

Key words :

Averroes, Kalam (Islamic Theology) cosmological argument, divine attributies.

GİRİŞ

İslam düşünce tarihinin belli dönemlere kadar muazzam bir trendle gelişme gösterdiği ve bilimsel alanda da çağının çok ötesinde icatlarla bu gelişmeği sürdürdüğüne tarih tanıklık etmektedir. Hicri beşinci, hatta yedinci asra kadar bilimsel alanda gösterilen bu gelişmenin neden inkitaya uğradığının üstünde önemle durulmalıdır.

Kur'an'ın ifadesiyle "Her gurup/toplum kendi yanındakiyle sevinir." (30 Rum 32) dolayısıyla her bir gurup, mezhep, okul/ekol ve düşünce topluluğu hakikatin kendilerine ait olduğu iddiasını dillendirmişlerdir. Bu çerçevede belirlenen görüş şu şekilde özetlenmiştir: "Görüşümüz, hata ihtimali olan bir doğrudur; başkalarının görüşü ise, doğruya ihtimali olan bir yanlıştır."¹ Ötekine ait düşüncelerin öncelikli olarak yanlışlanması, adeta Müslüman kültürünün genel bir karakteri olarak biçimlenmiştir. Müslüman kültürü içerisinde sıklıkla kullanılagelen "bid'at", "zındık" "ehlu'l-bid'a" v.b. kavramlar bu yaklaşımın bir tezahürüdür. Söz konusu durumun en bariz örneğini belki de Gazali ve İbn Rüşd, Kelam ve felsefe arasında geliştirilen tartışmalardır. Gazali'ye kadar zorluklar yaşamışsa da gelişme gösteren felsefe, Gazali'nin filozofları belli noktalarda tekfir etmesinin ardından, felsefi düşünce ciddi bir inkırazı yaşamış ve Doğu İslam dünyasında yaşam alanı daraldığından, Batı İslam dünyasında/Endülüs'te varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Endülüs'teki bu felsefi çabanın zirve noktasını da İbn Rüşd teşkil etmektedir.

Gazali'nin şahsında, kelamdan felsefeye yapılan eleştiriler, Müslüman kültüründe neredeyse hakikatin birer ifadesi olarak telakki edilmiş ve buna karşın İbn Rüşd tarafından felsefeden kelama yapılan tenkitlerse çok ön plana çıkartılmamıştır. Tarihin değişik

¹ Muhammed Ebu Zehra, el Mezahibu'l-İslamiyye, s. 25.

dönemlerinde bu çerçevede yapılan çalışmaların neredeyse tamamına yakını, İmam Gazali'yi desteklemeye dönük birer çalışma olarak gerçekleştirilmiştir. Oysa tarafsız bir tutum takınılmadan felsefeden kelama yapılan tenkitler, bilimsel kıstaslarla değerlendirilebilseydi, kelamın ilim olarak kendisini geliştirmesinin önü açılmış olurdu. Bu çalışmamızda çok sınırlı da olsa yukarıda dile getirilen hususların yeniden dikkatlere sunulması amacıyla İbn Rüşd'ün gerek yöntem ve gerekse içerik olarak kelam ilmine yönelttiği eleştirilere yer verilecek ve bu eleştirilerden hareketle kelam ilmine ne gibi katkıların sunulabileceği değerlendirilecektir.

I- İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığının Arka Planı

İbn Rüşd'ün kelama karşı takındığı olumsuz tavrın sağlıklı anlaşılması için onun düşüncesinin biçimlendiği ortamın siyasal, sosyal ve kültürel yapısının iyi bilinmesi gerekmektedir. Zira her bir düşünürün kendi dönemini etkilediği kadar yaşadığı dönemin düşüncelerinden de etkilendiği bilinen bir husustur. Bu açıdan biz İbn Rüşd'ün yaşadığı bu günkü İspanya toprakları üzerinde kurulmuş olan Endülüs Emevi devletinin, genel siyasal ve düşünsel yapısına dair bazı değinilerde bulunmaya çalışacağız. Bizim burada üzerinde duracağımız husus İspanya'nın tarih ve sosyal yapısının tahkiyesinden ziyade o dönemin siyasal ve sosyal yapısının oluşumunda İbn Rüşd öncesi ve sonrasında nasıl bir ideolojik ve kültürel politikanın egemen kılınmaya çalışıldığı çerçevesinde olacaktır. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün kelam karşıtlığının iyi anlaşılması için her şeyden önce İbn Rüşd'ü siyasi bir kişilik olarak okumaya çalışacağız. Zira bana göre İbn Rüşd'ün kelam karşıtlığı salt bir düşünce muhalefeti değildir. Aksine onun kelama karşı yürüttüğü mücadele önemli oranda siyasi bir projenin devamı mahiyetindedir.

Emevilerle Abbasiler arasında sürdürülen siyasi mücadelenin sonucunda yaklaşık yüz yıllık bir iktidarın ardından Abbasiler tarafından Emevilerin egemenliklerine son verilmesi ile birlikte Doğu İslam dünyasında tamamen egemenliklerini kaybeden Emevi oğulları, kendilerine yeni bir egemenlik alanı yaratmak amacıyla önce Kuzey Afrika'ya, oradan da Batı İslam Dünyası diye nitelendirebileceğimiz İspanya'ya yönelmiş ve orada Endülüs İslam devleti adıyla yeni bir devlet oluşturmuşlardır. Başlangıçta emirlikler halinde iktidarlarını sürdüren Endülüs İslam Devleti Abbasilerin zayıflaması ve buna karşın Endülüs Emevi Devletinin güçlenmesiyle birlikte 929 senesinde III. Abdurrahman (300-350/916-961) kendisini halife olarak ilan etmiş ve adına hutbe okutmuştur.²

Abbasoğulları ile Emevioğulları arasındaki mücadelenin İslam öncesi Mekke'nin siyasetine egemen olma noktasında mevcut olduğu ve İslam sonrasında da bunun devam ettiği bilinen bir husustur. Bu nedenle Müslümanların devlet haline gelmeleri ve geniş bir coğrafyaya yayılmalarının ardından bu mücadele güçlenerek sürdürülmüştür. İspanya'ya geçmek suretiyle kendilerine yeni bir egemenlik alanı yaratan Emeviler, siyasal, sosyal ve kültürel alanda Abbasilere karşı mücadelelerini yürütebilme adına her alanda farklı bir politika ve siyaset izleme gayretine girmişlerdir. Endülüs'te yürütülen bu mücadele özetle birkaç başlık altında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1-Endülüs'te Maliki Mezhebinin Etkinliği

Endülüs'te kurulan Emevi Devleti, bir yandan Abbasiler'in, diğer taraftan Mısır'da kurulan Fatımi devletinin tehdidi altındaydı.³ Bu nedenle Endülüs Emevi devletinin takip

*-Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.

² Bkz. İbn Said el-Endelusi, el-Mağrib fi Hula'l-Muğrib, Thk. Şevki Dayf, Daru'u-Maarf, Kahire, 1955, I, 8; Abdurrahman Ali el-Hacci, tarihu'l-Endelusi, maa'l-Fethi'l-İslami hatta Sukuti Gırnata, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 1994, s. 131.

³ Abdurrahman Ali el-Hacci, Tarihu'l-Endelus, s. 300, Ahmed Emin, Zuhru'l-İslam, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, III, 5.

edeceği ideoloji, bu iki devlet yapısından farklı olmalıydı. Bilindiği gibi ilk Müslümanlar bu coğrafyaya geldiklerinde selef düşüncesini buraya taşımışlardır. Bu düşünce Doğuda Emevi devletinin uyguladığı düşüncenin aynısıydı. Bu da Sünni ideolojinin Eş'ari biçiminin önceki haliydi. Endülüs Emevilerinin, bu tutucu Sünni ideolojiyi esas aldıkları dikkate alındığında, onların da Doğu Emevi Devleti geleneğinin bir devamı olduğu neticesi çıkarılabilir.⁴

Bilindiği gibi Endülüs İslamlaştıktan sonra, başlangıçta Şam'ı takip etmiştir.⁵ III. Abdurrahman dönemine kadar Endülüs siyasi anlamda Emevilerin etkisi altında olduğu için doğal olarak kültürel anlamda da Şam'ı takip etmiştir.⁶ Mezheplerin kurumsal bir yapı arz etmesinin ardından da Maliki mezhebini kabul etmiş ve her alanda Malikiliğin etkin olunması için mücadeleler verilmiştir.⁷ Endülüs'te Maliki mezhebini kabul edilmiş olması, rastgele yapılan bir tercih değildir. Aksine Maliki mezhebi bilinçli olarak seçilmiştir. İslam'ın İspanya'ya gelişi ile birlikte burada sefeli düşüncenin etkin kılındığı ifade edilmişti. Bu nedenle kıyastan ziyade hadise ağırlık veren Maliki düşüncesi için hazır bir altyapı mevcuttu. Bunun yanı sıra Ahmed Emin'e göre buradaki Müslüman halka en uygun düşünce biçimi Maliki mezhebi idi.⁸ Hasan İbrahim Hasan'a göre de; "Maliki mezhebi, Medine alimlerini İslamiyetin sembolleri, dostluk ve sevgi elçileri olarak gören, sahra hayatına alışmış Murabitların basit ve sadeliğiyle uyum teşkil etmekteydi."⁹

Endülüs'te Maliki mezhebini devlet resmî düşüncesi olarak belirlenmiş olmasının bizce en önemli nedeni; Doğu İslam Dünyasında kurulan Abbasi ve Mısır'da kurulan Fatımilerin sahip oldukları ideolojiden kaynaklanmaktadır. Çünkü Abbasi Devletinde Hanefi ve Şafii, belli bazı dönemlerde de Hanbeli mezhebi egemen olmuştur. Fatimi Devleti ise kendine özgü Şii fıkıhına sahipti. Bu durumda Doğuda resmî iktidar tarafından kullanılmayan mezhep olarak Maliki mezhebi kalmıştır. Bu nedendir ki Endülüs Emevileri için siyasi açıdan resmî olabilecek en uygun mezhep Malikiliktir. Malikiliğin siyasi açıdan uygun oluşunun gerçek anlamı şuydu: Endülüslü idareciler bu mezhebi kullanarak gerek Abbasiler ve gerekse Fatımiler tarafından kullanılan mezheplerin etkinliklerini daraltabileceklerine inandılar. Bu nedenle Endülüslü Maliki fıkıhçılar çok tutucu davranmışlar, hem fıkıh mezheplerine karşı, hem de kelami ekollerden Eş'ari, Mu'tezile ve Şia düşünceleriyle sonuna kadar mücadele etmişlerdir. Bununla birlikte, Abbasi ve Fatımilerin ideolojik yapılanmalarına katkıda bulunan her türlü dinsel ve düşünsel akımlarla mücadele etmişlerdir.¹⁰ Maliki mezhebi Endülüs'te yedi asırdan fazla egemen olmuş ve bu süre zarfında yüzlerce fakih yetişmiştir. Endülüs Maliki fakihlerinin en belirgin özellikleri İmam Maliki'nin Muvatta isimli eserini ezberlemeleriydi.¹¹ Bu nedenle Endülüs, kuruluşundan itibaren sıkı bir şekilde hadis ve rivayet taraftarı olmuştur. İslam'ın erken dönemde yayıldığı coğrafyaların her birisi kadim kültürlerle kaynaklık etmiş, pek çok farklı din ve kültürleri barındırmış bir coğrafya olduğundan, buna paralel olarak İslam'ın gelişi sonrasında da bu coğrafyalarda İslam'ın farklı düşünce ve mezhepleri buralarda varlığını sürdürmüştür. Buna karşın, yukarıda açılan

⁴ Muhammed Abid Cabiri, Arap Aklının Oluşumu, Çev. İbrahim Akababa, İz yay. İst. 1997, s. 424.

⁵ Montgomery Watt, İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü. basımevi, Ankara, 1968, s.120.

⁶ Ahmed Muhtar el-Ubadi, fi't-Tarihi'l-Abbasi ve'l-Endelusi, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, s. 317.

⁷ İbn Said el-Endelusi, el-Muğrib, I. 164; Ahmed Muhtar el-Ubadi, a.g.e, s. 325.

⁸ Ahmed Emin, Zuhru'l-İslam, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, III, 29.

⁹ Hasan İbrahim Hasan, VI, 137-138.

¹⁰ Ahmed Muhtar el-Ubadi, fi't-tarihi'l-Abbasi ve'l-Endelusi, s.326.

¹¹ Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi, TDV. Yay. Ankara, 1997, s. 28.

nedenlerle Batı İslam dünyası daha homojen bir düşünce atmosferine sahipti. Doğu İslam dünyasında pek çok mezhep varlık gösterirken, Endülüs'te neredeyse sadece maliki mezhebi var olmuştur.

Genel anlamda İmam malik(ö.179/795)'in kelama karşı takındığı olumsuz tavır dikkate alındığında, Endülüs'te İmam Malik'e bağlı olanların da kelam ve akli ilimlere karşı benzer bir tutum takınabileceklerini düşünmek zor değildir. Bu noktada İmam Malik'in kelam ve kelamcılarla ilgili sahip olduğu değerlendirmeyi hatırlamakta yarar vardır: Süfyan b. Uyeyne'den yapılan bir aktarıma göre; "Adamın biri İmam Malik'e Allah'ın arşa istivasını sordu, İmam malik uzun bir süre düşündü, bu arada alnından ter akıyordu- İbn Uyeyne, İmam Malik'in bu sözden alındığı kadar hiçbir şeye alındığını görmediğini söyler- İmam Malik sonra başını kaldırdı ve soruya şöyle cevap verdi: İstiva malum, keyfiyeti meçhul, buna iman etmek farz, bundan soru sormak ise bidattir. Daha sonra bu soruyu soran adamın dışarı çıkarılmasını istedi."¹²

İmam Malik, kelama karşı oldukça sert bir tavır içerisindedir. O, kelamla uğraşmayı en kötü uğraş olarak kabul etmekteydi.¹³ Bunun bir neticesi olarak da Endülüs'te etkin olan Malikilik düşüncesi nedeniyle Endülüs'te başlangıcından itibaren kelama karşı olumsuz bir tavır takınılmıştır. Endülüs'te özellikle fakihler belirleyici rol oynamışlardır. Bunun en belirgin örneği; Endülüs'te hükümrân olan Muvahhid Emirlerinin meclisinde fakihlerin kelam ilmi ile uğraşmanın kötü olduğuna dair almış oldukları karardır. Aldıkları bu karara göre; kelam ilmi dinde bir bid'attir. Bu nedenle kelam ilmine dair en ufak bir uğraşı içine girenlerden uzaklaşmak ve onları terk etmek gerekmektedir. Bu doğrultuda alınan bu sert karar, ülkenin her tarafına gönderilmiş ve bunun gereğinin yapılması istenmiştir. Bu kararın bir neticesi olarak, İmam Gazali'nin eserleri Endülüs'e ulaştığında dönemin Emiri yakılmaları talimatını vermiştir. Ayrıca bu eserler kimin yanında bulunursa canından olacağı, malına el konulacağı da bildirilmiştir.¹⁴ İmam Gazali'nin eserlerinin yakılması kararının altında pek çok neden sıralanabilirse de kanaatimizce bu durum iki nedenden kaynaklanmış olabilir. Birincisi; bu kitapların fıkhi metodu ve ahkam bakımından Şafii mezhebi usulüne göre yazılmış olması, ikincisi ise özü itibarıyla Maliki fakihlerinin mezheplerine bir zararın gelmesinden korktukları kelami düşünce metodunu takibeden tasavvufi bir tarzda yazılmış olmasıdır.¹⁵

Endülüs'te fıkıh ilmi en çok rağbet edilen bir ilim iken, kelam ilmi adeta yasaklanmış ya da kendisine en az iltifat edilen bir ilim olmuştur. Bunun temel nedeni, İmam Malik'in fıkhi görüşlerinin yanında itikadi konulardaki görüşlerinin de ülkeye egemen olmasıdır. Bilindiği gibi imam Malik ve onun taraftarlarına göre kelam ilmi ile uğraşanlar ister Mu'tezile, ister Eş'ariler ya da diğer fırkalar olsun bid'at ve heva ehlidirler. Bu nedenle de şahitlikleri kabul edilmez ve bunları ilim ehlinde de saymamak gerekir.¹⁶ Bu yaklaşım nedeniyledir ki Endülüs'te kelam ilmi fazla gelişme alanı bulamamıştır. Buna karşın Doğu İslam Dünyasında İslam öncesi dönemde kadim medeniyet ve kültür merkezleri olduğu için kelam ilmi bu coğrafyada daha büyük bir yaygınlık göstermiştir.

2. İbn Rüşd Öncesi Endülüs'te Kelam Eleştirilerine Dair

a) İbn Hazm

¹² Bağdadi, el-Fark beyne'l-Firak, Thk. İbrahim Ramadan, Daru'l-Marife, Beyrut, 1994, s. 126.

¹³ İbn Abdilberr, Camiu Beyani'l-İlim, Thk. Muhammed Abdulkahir Ahmed Ata, Muessesetu kutubi's- Sekafıyye, Beyrut, 1997, s.44.

¹⁴ Ahmed Emin Zuhru'l-İslam, III, 38; Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, III, 859.

¹⁵ Hasan İbrahim Hasani İslam Tarihi, VI, 138.

¹⁶ İbn Abdileberr, Camiu Beyani'l-İlm, II, 320.

Bilindiği gibi İbn Hazm(ö.456/1064), Zahirilik mezhebinin müessisi ve onu sistematize eden kişidir. Endülüs'te farklı idari görevler deruhte eden İbn Hazm, Zahirilik düşüncesinin etkinliği için ciddi mücadeleler vermiştir. İbn Hazm gerek el-İhkam ve gerekse el-Fasl'da düşüncelerini belirlerken, bütün dini ahkâmın, Kur'an'la ve Resulün diliyle açıklandığını, hakikatin sadece bu iki kaynakta aranması gerektiğini, bu iki kaynağın dışında kalanların dinden olmadığı, aksi bir görüşün batıl sayıldığı şeklinde ifade edilebilecek bir düşünceyi esas almıştır.

Bu düşüncesinden hareketle İbn Hazm eserlerinde Eş'ari düşünürlerle şiddetle saldırmıştır.¹⁷ Özellikle ilahi sıfatlar konusunda yaptıkları değerlendirmelerin sübjektif birer değerlendirme olduğu düşüncesinden hareketle, kendi zahiri prensibi gereği bunun nassı tahrif anlamına geldiğini varsaymış, bu nedenle İbn Rüşd'ün Endülüs'te kelamcılara yönelttiği sistematik eleştiri öncesinde, İbn Hazm kelamcıları eleştirmiştir. Ona göre kelamcılar, Kur'an ve sünnetin yanı sıra mantık ve felsefe de bilmedikleri için itikadi esasları kanıtlama ve savunmada yetersiz kalmışlardır. Ayrıca duyular ötesini duyulur alemiyle mukayeseye dayanan bir akıl yürütme tarzını benimsedikleri için yöntem açısından da hatalı davrandıklarını, oysa İslam dininin kesin kanıtlara başvurularak doğrulanması ve savunulması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁸

İbn Hazm başta nedensellik konusu olmak üzere değişik konularda Eş'ari kelamcıları eleştirmiştir. Bununla birlikte kelamcıların tabiat ilimlerine dair herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarını ve dolayısıyla bu alanla ilgili yazılan kitapları bilmeden tenkide tabi tuttuklarını söyleyerek onları eleştirmiştir.¹⁹

Çok özetle İbn Hazm'ın kelim ilmi hakkındaki düşüncelerine burada yer vermemizin nedeni, başlangıcından itibaren Endülüs'te bir projenin yürütüldüğünü göstermek amacındadır. İbn Rüşd'ten önce Endülüs'te İbn Hazm, Kur'an ve Hadiste olmadığı iddiasıyla kelamcıların Allah'a izafe ettikleri lafızları bütünüyle reddetmiştir. Hakkında nas olmayan lafızlarla dini konularda görüş bildirmeyi kabul etmemiştir. Mesela "sıfat" lafzı Kur'an'da ve hadiste geçmediği halde kelamcıların sıfat kavramını Allah hakkında kullanmalarının doğru olmadığını belirtmektedir.²⁰

b)İbn Tumert

Endülüs'te en dikkat çekici şahsiyetlerden biri de Muvahhidi devletin kurucusu olan İbn Tumert(ö.524/1130)'tir. İbn Tumert, gerek fıkıh ve gerekse kelam alanında farklı yaklaşımlar sergilemiş ve "kelamda "kıyasu'l-ğâib ala'ş-şahid" yöntemi kullanıldığı için kelamı eleştirmiştir. Ona göre gaibin şahide kıyas edilmesi zorunlu olarak kişiyi teşbihe götürmektedir. Allah her türlü kayıt ve özellikten hali olan kadim ve ezelidir. O sınırsız ve kayıtsız olarak mutlak varlığa sahiptir. Bu nedenle Allah'ın şehadet alemine kıyas edilmesi doğru değildir. Zira kıyasın yapılabilmesi için ya doğrudan ya da dolaylı olarak ortak yönlerin bulunması gerekmektedir. Oysa yaratana yaratılan arasında tam bir zıddiyet söz konusudur. Durum böyle olunca gaibin şahide kıyasının da batıl olduğunu ifade etmektedir.²¹ Dolayısıyla İbn Rüşd öncesinde Endülüs'te, özellikle kelamda kullanılan kıyasu'l-ğâib ala'ş-şahid yöntemine İbn Tumert'in yönelttiği eleştiri Endülüs'te kelam karşıtlığının bir başka örneğini teşkil etmesi açısından önemlidir.

İbn Rüşd öncesinde kelam ilmini eleştiren sadece İbn Hazm ve İbn Tumert değildir. Fakih yönleriyle şöhret bulmuş bu ilim adamlarının yanı sıra Endülüs'te felsefenin yerleşmesi

¹⁷ İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahva ve'n-Nihal, Daru Sadır, Beyrut, III, 6-9.

¹⁸ İbn Hazm, el-Fasl, II, 117-121.

¹⁹ İbn Hazm, el-Fasl, I, 181.

²⁰ İbn Hazm, a.g.e, II, 128.

²¹ Muhammed b. Tumert Eazzu ma Yutlab, thk, Eazzu ma Yutlab, thk. Ammar Talibi, el-Muessesetu'l-Vataniyye, Cezayir, 1985, s. 161.

ve gelişmesinde önemli katkılar sunan, İbn Bacce(ö.533/1138) ve İbn Tufeyl(öç581/1185) gibi önemli simalar da kelamın gerek yöntem ve gerekse içeriğine dair eleştirilerde bulunmuşlardır. Makalenin sınırlılığı dolayısıyla sadece birkaç ismin zikredilmesiyle yetinilmiştir. Bunların zikredilmesindeki amaç, konunun başında da ifade edildiği gibi, Endülüs'ün kuruluşundan itibaren sistemli bir projenin hayata geçirilmeye çalışıldığı ve bu tutumun önemli oranda siyasi bir ayağının olduğunun belirlenmesi idi. Bu nedenle İbn Rüşd öncesi Endülüs'ün genel durumunun bilinmesi son derece önemlidir. Özetle bu vurgulamaların ardından şimdi de İbn Rüşd'ün önce yöntem, sonra da içerik olarak kelama yönelttiği eleştirilere değinilecektir.

II. İBN RÜŞD'ÜN KELAM ELEŞTİRİSİ

1.Yönteme Dair Eleştiriler

Yukarıda ifade edildiği gibi Endülüs'te İbn Rüşd öncesinde kelam ilmine belli bazı eleştiriler yöneltilmişti. Ancak İbn Rüşd detaylı olarak bu konuyu işlediği iki müstakil eser te'lif etmiştir. İbn Rüşd, gerek Faslu'l-Makal ve gerekse el-Keşf an Menahici'l-Edille isimli eserlerinde ağırlıklı olarak yöntem üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde Tehafütü't-Tehafüt de Gazali'nin kullandığı yöntemin yanlışlığını ispat amacıyla kaleme almıştır. İbn Rüşd, bu eserlerini kaleme alırken, felsefe ile din arasında kurulması gereken irtibatı temellendirmeyi amaçlamıştır. Bu prensip de, temelde şu şekilde ifade edilmiştir: Doğru doğruya zıt olamaz. Başka bir ifadeyle iki doğru birbiriyle çelişmez, aksine tamamlar ve onu doğrular.

İbn Rüşd, Faslu'l-Makal isimli eserini, çağının te'vili yasaklayan anlayışını eleştirmek amacıyla yazmıştır. Burada yaptığı eleştiri, burhana dayanmadan kelamcıların yaptığı te'vildir. Bunun yanı sıra ayrıca yukarıda ifade edildiği gibi, İbn Rüşd, kelamcıları tenkit ederken, te'vil yaptıkları için değil, tersine te'vili halka indirdikleri için onları eleştirmiştir. Bunların yanı sıra, bu dönemde nassçılar te'vili bid'at, sapıklık ve hatta küfür olarak niteliyorlardı. el-Keşf an menahici'l-Edille'de sayfalar dolusu eleştiri mevcuttur. Burada kelamcıların, özellikle de Eş'arilerin düşüncelerini eleştirmektedir. Tehfutu't-Tehafüt'te ise, Doğu felsefesine, özellikle İbn Sina felsefesine ve Gazali'nin İbn Sina'ya yönelttiği tenkitlere ayrıntılı bir itiraz mevcuttur.

İbn Rüşd, Gazali'ye yönelttiği eleştirilerde, Gazali'nin felsefeyi asıllarından değil, İbn Sina yoluyla öğrendiğini, dolayısıyla Gazali'nin felsefi eleştirisinin doğrudan felsefenin asıllarına değil, İbn Sina felsefesine yöneltilmiş olduğunu vurgulamaktadır. İbn Rüşd'e göre, İbn Sina da, ne felsefenin asıllarına, ne de onun takdiminde riayet edilmesi gereken burhani yönteme bağlı kalmamış ve kelamcılar gibi gaibin şahide kıyası yöntemini kullanarak, onların felsefeyi karalamalarına kapı açmıştır.²²

İbn Rüşd'ün en çok üzerinde durduğu husus gayb âlemi ile şehadet âlemi arasında kurulan kıyastır. Ona göre, gayb âlemi ile şehadet âlemini köklü bir şekilde birbirinden ayırmak gerekir. Bu ayırımın esası da şudur: Gayb âlemi ile şehadet âleminin her birisinin kendisine has bir doğası mevcuttur. Bu nedenle her bir alan, kendi içerisinde ele alınıp değerlendirilmelidir. Din ve felsefenin, hiçbir probleminde gaibin şahide kıyası doğru değildir. Bundan dolayıdır ki İbn Rüşd, dini meselelerinin felsefeye, felsefe konularının da dine sokulması sonucunda ortaya çıkan yanlışlıklara dikkat çekmiştir. Çünkü böyle bir yaklaşım, iki taraftan birinin mutlaka kurban edilmesini zorunlu kılmaktadır. Ya dinin asılları ve temel prensipleri feda edilecek yahut felsefenin asılları ve temel ilkeleri çiğnenecektir. Çünkü her birisinin kendine özgü prensip ve temelleri mevcuttur. Dinin temel problem ve

²² Muhammed Abid Cabiri, *Arap aklının Oluşumu*, s. 456.

konularını, felsefeye ait konular aracılığıyla anlamaya çalışmak veya tartışmaya açmak doğru değildir. Aynı şekilde, felsefenin yargılarını dini meseleler aracılığıyla tartışmak da doğru değildir. Bunun için dini problemlerin din dahilinde okunması gerektiğini, felsefi problemlerin de felsefenin sınırları içinde okunup yorumlanması gerektiğini ısrarla savunmuştur.

İbn Rüşd, kelama eleştirilerde bulunurken önemli oranda Kur'an'a dayanmakta, Kur'an'dan çokça ayetler zikretmektedir. Sonrasında da görüleceği gibi, kelamı eleştirirken bir filozoftan ziyade bir fakih gibi davranmaktadır. Hiç şüphesiz Endülüs'te İbn Rüşd'ün kadu'l-kudat olarak önemli bir resmi görevi deruhte etmiş olması, onun böyle bir tutum takınmasında etkili olmuştur. Hatta denilebilir ki İbn Rüşd, kelamı eleştirirken filozof gömleğini çıkarmış, fakih gömleğini giyinmiştir. Bu nedenle dinde kıyasın kullanımının caiz olup olmadığını sorgulamakla konuyu değerlendirmeye başlamıştır.

İbn Rüşd'e göre din, var olanları ya akıl yoluyla veya hem akıl hem nakil yoluyla düşünüp değerlendirmeyi (nazar ve itibâr) istemektedir. Bu ise mantıkta söz konusu olan kıyas veya kıyas vasıtasıyla elde edilen bilgilerden başka bir şey değildir. Dinin öngördüğü düşünüp değerlendirme, mantıkta burhan adı verilen yöntemdir. Buna göre dinin mantıkta söz konusu edilen burhanı teşvik ettiğini söylemek, dinin amacının dışına çıkmak anlamına gelmez. Bu demektir ki din, insanların Allah'ı ve bütün var olanları burhana dayanarak bilmesini emretmektedir. Dolayısıyla Allah'ı ve bütün var olanları bilmek için önce kıyasın bilinmesi, ardından burhanın türlerinin ve şartlarının öğrenilmesi gerekir. Böyle bir istidlalin ise dine aykırı olduğu söylenemez. Çünkü bir fakih, nasıl Kur'an-ı Kerim'de yer alan "tefakkuh" kelimesinden fikhî kıyası anlıyorsa arif kişi de, "itibâr" kelimesinden aklî kıyası anlayabilir. Hatta o arif kişi buna daha çok layıktır. Zira fıkıhçı, Kur'an'da zikredilen "ey basiret sahipleri ibret alınınız" ayetinden fikhî kıyasın hükmünü çıkarıyorsa, arif kişinin bundan aklî kıyası bilmek gerektiği hükmünü çıkarması çok daha evladır.²³

Başlangıçtan beri felsefeden kelama yöneltilen en ciddi eleştiri, kelamın kullandığı "kıyasu'l-Ğaib ala'ş-Şahid" yöntemi merkezlidir. Zira diğer bilim alanlarında kıyasın kullanılması bir zorunluluk iken kelamda bu yöntemin kullanılması kendi içerisinde ciddi sorunları barındırdığını söyleyen İbn Rüşd, gaibin şahide kıyası ya bir tikelin tikele kıyası, yahut bir tümelin tikele kıyası gibidir. Ki bunların ikisi de eksik istikradır. Oysa bir istikranın araştırmada bilimsel bir yöntem olarak kullanılabilmesi için, araştırmacının onu sağlam temellere dayandırması gerekir. Bu çerçevede değerlendirmede bulunan nahivciler tümevarımsal akıl yürütmeyi "Arap'ın dili hiç değişmeyen yeknesak bir kural üzere kuruludur; dile hafif ve kolay gelen söyleyiş esastır." Aynı şekilde usulu fıkıhçılar da "Din'i hükümlerde esas olan maslahatın celbi ve mazarratın def'idir" prensibine dayanmışlardır. Nahivciler ve usulu fıkıhçıların dayandıkları prensiplerinden dolayı, önemli oranda ihtilaflardan kurtulmuşlarsa da, kelamcılarının dayandıkları "kıyasu'l ğaib al-ş-şahid" prensibi nedeniyle sonu gelmez tartışmalara dalmışlardır.

Kelamcılarının esas aldıkları "kıyasu'l ğaib al-ş-şahid" yönteminin tek bir ilkeye dayandırılmayışı, gaibe kıyastan doğması muhtemel şeyleri içinde barındıran bir şahide yönelmelerine yol açmıştır. Bu konuda "evrenin sonradanlığı" konusu örnek olarak verilebilir. Eş'arilere göre evren cisimlerden ibarettir. Cisimler bölünmeyen cevherler ile kendi başına var olamayan arazlardan oluşur. Bu arazlar, ancak bir cevherle var olurlar. Bu yüzden de hâdistirler. Eş'arilere göre buraya kadar ki kısım şahittir. Onlara göre bir hâdisi ayakta tutan şey de hâdistir. Bu durum düşüncenin vardığı genel bir yargıdır. Bunun devamı olarak şöyle bir neticeye ulaşmaktadırlar; cevherler hâdistir, dolayısıyla cisimler de hâdistir ve âlemin tamamı da hâdistir. Burada gaip olan külli evren hakkında bir neticeye ulaşılmaktadır. Oysa burada varılan netice zaten önceden ellerinde mevcuttu. Dolayısıyla

²³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 30.

kelamcılar, sonuç itibariyle kanıtlanan bir durum üzerine delillerini ikame etme yerine, önceden esas aldıkları bir delil üzerinden sonuç çıkarmaya çalışmaktadırlar. Burada evrenin sonradan oluşu hükmü dini bir nistan çıkarılmıştır. Bu nas esas alınarak kanıtlama yoluna gidilmiştir.

İbn Hazm, beyanı özellikle fıkıh alanında yeniden yapılandırmak için bir proje getirmiş, nassın zâhirine sarılmayı ve neticelerin burhani olabilmesi için tümevarım ve tündengelim metotlarıyla dinin değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. İbn Rüşd, bu doğrultuda beyanın akide alanında yeniden yapılandırılması için bir proje sunmaktadır. İbn Hazm, fıkıh mezhep mensuplarının yöntemlerini eleştirmekle işe başladığı gibi, İbn Rüşd de akaid alanındaki mezhep mensuplarının metotlarını eleştirmekle işe başlamıştır.

İbn Rüşd'ün fıkhi söylemine baktığımızda İbn Hazm'ın projesini yeniden hayata geçirdiğini, ama aynı zamanda onu aştığını görürüz. İbn Rüşd, İbn Hazm'ın söylemini bir kalkış noktası olarak benimsemiş, ancak kapsam ve içerik açısından onu aşmıştır. İbn Rüşd, stratejisini dört farklı noktada oluşturmuştur:

1. Aristo'nun ifadelerindeki kapalılığı, kastındaki muğlaklığı gidermek ve onu herkesin anlayabileceği bir seviyeye indirmek gayesiyle onun eserlerini şerh etmek. Bunu hedefleyen İbn Rüşd, uzun, orta ve kısa olmak üzere pek çok eser telif etmiştir.

2. Gazali'ye, Tehafüt't-Tehafut ile cevap verirken, aynı zamanda İbn Sina'ya da cevap vermeyi amaçlamıştır. İbn Rüşd'e göre İbn Sina, Aristo'nun düşüncelerini gereği gibi aktaramamış, bu nedenle de pek çok yanlışla düşmüştür.

3. Gazali'ye ve genel olarak Eş'arilere eleştiriler yöneltmiştir. Gazali'nin, filozofları küfürle itham etmesine, Tehafüt'te cevaplar vermiş, bununla birlikte ikinci olarak onların filozofları küfürle niteleyip, felsefe ve mantıkla uğraşmayı haram saymalarına karşılık, cevabi olarak Faslu'l-Makal adlı eserini telif etmiş ve mantık ve felsefe okumanın şer'i bir vecibe olduğunu söylemiştir.

4. Zâhirle amel etme metodolojisini teorik olarak ortaya koymuş, kelamcılarının ve tasavvufçularının metotlarını geçersiz kılmak istemiştir. Bu amaçla da İbn Rüşd, el-Keşf an Menahici'l-Edille isimli eserini yazmıştır.²⁴

İbn Rüşd, kelamcılarını eleştirdiği kadar İbn Sina'yı da eleştirmektedir. İbn Rüşd, İbn Sina, Gazali ve Doğudaki diğer kelamcılarını aynı kefeye koymaktadır. Onların tamamını da burhani yöntemi kullanmamakla suçlamaktadır. Ona göre, yukarıda sayılan bu kesimlerin hepsi, istidlal için felsefi konularda yakın mertebesine eriştirmeyecek bir yöntemle dayanmışlardır. O zaman şu ifade edilebilir; İbn Rüşd, Doğu teorik düşüncesini tek bir yöntemin topladığı tek bir düşünce olarak görüyordu ve burhana dayalı olmadığı için bu yöntemi reddediyordu.

Yöntem noktasında İbn Rüşd'ün kelamcılara yönelttiği diğer bir ciddi eleştiri de kelamcılarının te'vili kullanmış olmaları ve yapılan bu te'vilin de halka indirilmiş olmasıdır. Ona göre halkın te'vil ile karşı karşıya getirilmesi, onların anlayamayacakları metinlerle yüz yüze gelmeleri ve bunun sonucunda da sapıtmalarına ve hatta küfre düşmelerine neden olabilir. İbn Rüşd daha da ileri bir söylemle te'vil nedeniyle başkasının küfrüne neden olan küfre düşer demektedir.

İbn Rüşd'ün son derece katı davrandığı bir yaklaşımı vardır ki o da avamın te'vilden uzak durması gerektiği hususudur. Hatta bu konudaki katılığı neredeyse bir filozof tavrıyla bağdaştırılamayacak derecede serttir. Zira genel kabule göre filozoflar, düşünce konusunda olabildiğince geniş davranmışlar, özellikle de tekfir konusunda son derece hassas olmuşlar ve mümkün olduğu kadarıyla da bu kavramı kullanmaktan uzak durmuşlardır. Bütün bu gerçeklere rağmen İbn Rüşd, te'vile ehil olmayan kişilerin, te'vil yapımları durumunda küfre düşeceklerini söylemekte ve bunu izah sadedinde ahiret konusunu açıklarken şunları

²⁴ Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 453-454.

söylemektedir: “İlim ehli olmayanlara gelince onun bu nassı zâhirine hamletmesi vaciptir. Onun için bu konunun te’vili küfürdür. Çünkü bu te’vil onu küfre götürür. Bunun için bizim kanaatimize göre; zâhire iman etmesi kendisine farz olan halktan birinin te’vile yeltenmesi onun bakımından küfürdür. Çünkü küfre vesile olur. Te’vil ehlienden birisi te’vili ona açıklayacak olursa onu küfre davet etmiş olur ki, küfre davet eden de kafirdir. Bunun için te’villerin yalnızca burhan kitaplarında kaydedilmesi gerekir. Zira bu te’viller burhan kitaplarında bulunursa, onu sadece burhan ehli olan kimseler elde ederler. Ama bu te’viller burhan kitaplarından başka yerde kaydedilirse ve o hususta Ebu Hamid Gazali’nin yaptığı gibi şiir, hitabet veya cedel metodu kullanılacak olursa; bu, hem dine, hem de hikmete karşı işlenmiş bir hata olur. İsterse adam yalnızca hayır maksadı gütmüş olsun. Zira o kimse yaptığı ile o konuyu bilenleri çoğaltmak istemiş, ama bununla o konuyu bilenlerin çoğalması şöyle dursun fesad ehlini çoğaltmıştır. Bu sayede bir grup hikmeti kusurlu görme, bir grup dini kusurlu görme ve bir grup da bu ikisinin arasını birleştirme yolunu tutmuştur. Öyle görünüyor ki Ebu Hamid Gazali’nin kitaplarında güttüğü maksatlarından birisi de bu idi.”²⁵

Gazali’nin filozofları tekfir etmesi İbn Rüşd’ü çok kızdırmış olmalı ki yukarıda alıntılıdığımız metinde görüldüğü gibi son derece katı ifadeler kullanmıştır. Tekfire karşı çıkarken bir başka şekilde düşüncelerden dolayı diğerini tekfir etmesi kendi içinde bir çelişkiyi barındırmıştır. Belki avamın nezdinde te’vilin yapılmasına yol açılmasının doğru olamayacağı ifade edilebilir, ancak bunu tekfir ile ifade etmek bir filozof tavrıyla bağdaşmamanın da ötesinde bilimsel bir yaklaşıma da aykırıdır. Bu durum, Müslüman kültüründe karşıt cevaplar oluştururken ne kadar tarafsız bir tavır takınıldığının açık bir göstergesidir.

İbn Rüşd’ün daha sonra kendisi ile alakalı ortaya atılacak çifte gerçeklik düşüncesine sahip olduğu iddiası, onun bu tavrından kaynaklanmaktadır. Çok kesin çizgilerle avam ile havas arasında bir ayırım koymakta ve bunların hiçbir şekilde bir araya gelemeyeceği kanısını uyandırmaktadır. Avamın düşünce itibarıyla çok geri olduğu, kavrayış noktasında zayıf bulunduğu, dolayısıyla kavramaktan aciz kimi hususların önüne çıkarılması durumunda bunun kendisini dinden çıkarabileceği endişesini taşımaktadır.

Muhtemeldir ki İbn Rüşd’ün yaşadığı coğrafyada toplumun kimi kesimleri düşünce ve kültür konusunda yetersiz bir durumda bulunmuşlardır. Bedevilerin hayata karşı katıllıkları dikkate alındığında bu durum belki bir nebze anlaşılabilir, ancak te’vili halka açan kişinin, onların küfürlerine sebebiyet verdiği için onun da küfre düştüğünü söylemek, irdelenmesi gereken bir durumdur. Ayrıca “velev ki bu kişi iyi niyetli bile olsa” diye ifade etmiş olması, İbn Rüşd’ün, kelamcılara karşı nefret derecesine varan duygularının dışı vurumu olarak değerlendirme imkanını da tanımaktadır. Elbette biz İbn Rüşd’ü böyle tanımlamak istemiyoruz, fakat bu konuda takındığı sert tutumu nitelendirebilecek, daha yumuşak bir ifadeyi bulmakta da güçlük çektiğimizi ifade etmek istiyoruz.

İbn Rüşd, Gazali’ye karşı son derece sert ifadeler kullanmakta ve onu yermekten geri durmamaktadır. Filozofları tekfir etmiş olmasının verdiği kızgınlıkla Gazali hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Gazali mezheplerden herhangi birisini benimsememiştir. Eserlerinde takip ettiği yöntem bunun kanıtıdır. O, Eş’arilerle Eş’ari, sufilerle sufi, felsefecilerle filozoftur. Hatta o; ‘Yemenli’ye rastlarsam bir gün Yemenliyim. Maad’lıya rastlarsam da Adnan’a mensubum.’ Mısrasında denildiği gibidir.”²⁶ Gazali’yi, sabit bir düşüncesi olmayan, tutarsız, duruma göre fikir değiştiren, kimin yanında yer alıyorsa ondan görünmeye çalışan bir kişilik olarak nitelendirmesi, onun Gazali’ye olan kızgınlığının bir neticesidir. Kanaatimizce İbn Rüşd, burada sahip olduğu ilmi birikim ve filozof kişiliğini bir tarafa bırakmış, kızgınlığına yenik düşmüş ve ilmi bir değerlendirme yerine duygusal bir

²⁵ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal*, s. 48.

²⁶ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal*, s. 48.

davranış sergilemiştir. Dolayısıyla da bu noktada haksız bir tutumun içindedir. zira yanlışa yanlışa cevap vermek doğruya ulaştırmaz, tersine başka bir yanlışı doğurur. Gazali'nin İslam filozoflarını tekfir etmesi, İbn Rüşd'ün de Gazali'yi tekfir etmesini gerektirmemelidir.

Doğu İslam dünyasında Gazali'nin öncülüğünde felsefeye karşı başlatılan savaş, anlaşılan Batı İslam dünyasında İbn Rüşd tarafından büyük bir infialle karşılanmıştır. Bir filozof için kitapların yasaklanmasını yöneticilere söylemesi pek alışık olmayan bir durumdur. Doğu İslam dünyasında medreseler başta olmak üzere, felsefenin, toplumun bütün katmanlarında yasaklanmasını sağlayan Gazali'ye karşı, İbn Rüşd de Endülüs'te Gazali'nin kitaplarının yasaklanması talebini yöneticilere iletmıştır. "Müslümanların imamlarına düşen görev, Gazali'nin bu ilimleri ihtiva eden kitaplarını, yalnızca ilim ehli olanlara tahsis edip diğerlerine yasaklamasıdır. Aynı şekilde burhan kitaplarının da ehil olmayanlara yasaklanması gerekmektedir. Kaldı ki burhan kitaplarında insanlara gelen zarar çok daha hafiftir. Zira burhan kitaplarına bakıp okuyanlar çoğunlukla üstün fitrat sahipleridir. Bu sınıfa sadece ameli fazilet yoksunluğundan, düzensiz olarak okumaktan ve bilgiyi bir öğreticiden almamaktan zarar gelir. Ama burhan kitaplarının, bütünüyle okunmalarının yasaklanması; dinin kendisine çağırıldığı şeyin yasaklanması olur. Bu yasaklama da toplumun en mümtaz kişilerine zulüm ve haksızlık demektir."²⁷

Bir filozoftan görmeye pek de alışık olmadığımız bu tavır, onun Endülüs'te kadılık yapıyor olmasına bağlanılabilir. Zira burada sergilediği tutum, bir filozoftan ziyade bir fakih tavrıdır. Düşünülmesi muhtemel bir başka şey ise halkın Gazali'nin eserlerini okumak suretiyle onlardan etkilenebilecekleri endişesidir. Muhtemeldir ki bu korku dolayısıyla İbn Rüşd bir bütün olarak Endülüs'te Gazali'nin eserlerinin yasaklanmasını istemiş, Doğu İslam dünyasında Gazali'nin yarattığı muazzam etkinin, Batı İslam dünyasına da sıçramasından korkmuş olabilir. Bir başka husus da siyasidir. Giriş kısmında değinmeye çalıştığımız gibi, Endülüs, kendine has bir düşünce ve inanç biçimiyle, Doğu İslam dünyasından oldukça farklı bir düşünce evrenini etkin kılmaya çalışıyordu. Dolayısıyla siyasi alanda kendisine rakip olarak gördüğü bu evrenin düşüncelerini de uzaklaştırmak istiyordu. Zira kültürel etkinlik beraberinde siyasi etkinliği de getirmektedir. Böylesi bir yaklaşımın, bu endişeden kaynaklanmış olması da mümkündür.

İbn Rüşd'e göre halk çoğunluğu bir tarafa, cedel ehli olanlara bile te'vilin açılmaması gerekmektedir. Bu te'villerden herhangi birisi ehil olmayanlara açılacak olursa, onlar ortak bilgilerden yoksun oldukları için bu açıklama hem açıklayanları, hem de kendilerine açıklananları küfre götürür. Bunun sebebi şudur: Bu te'vilden maksat, zâhirin iptal edilip te'vil edilen anlamın ispat edilmesidir. Zâhir ehli olan birisinin yanında bu zâhir olan anlam iptal edilir de yapılan te'vil de kendisine kabul ettirilmezse bu onu küfre götürür. Bu nedenle Gazali'nin yaptığı şekilde te'vilin halka açıklanmaması ve içinde te'villerin yapıldığı kitapların da halka verilmemesi gerekir. Ebu Hamid bunu yapmakla halkın anlamayacağı bilgilerle karşılaşmasına ve bu nedenle de şaşırıp inkara düşmelerine neden olmuştur.²⁸ İbn Rüşd'e göre bu tür te'villerin halka açıklanmaması gerekirdi. Halkın anlamakta güçlük çektiği kimi zâhir ayetler hakkında söylenmesi gereken şey; bunların müteşabih oldukları ve müteşabih olanı da Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğidir. Buna Kur'an'da: "Sana ruhtan soruyorlar, de ki: Ruh rabbimin emrindedir. Size bilgiden pek azı verilmiştir"²⁹ ayetini örnek olarak vermekte ve avama söylenmesi gereken şey; bu tür ayetlerin yorumunun Allah'a ait olduğudur.

Bu noktadan hareketle İbn Rüşd, Doğu filozof ve kelamcılarına ağır tenkitlerde bulunmakta, onların, genel olarak halkın yetenek ve kapasitelerini dikkate almadan felsefeyi

²⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 49.

²⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 52.

²⁹ 15, İsrâ, 85.

yaydıklarını ve dolayısıyla cumhurun düşünüş biçimini, inancını karmakarışık bir hale getirdiklerini söylemektedir. Bunun bir neticesi olarak, insanların iki fırkaya bölündüğünü zikretmektedir: “Bir grup, filozofları ve hikmeti kötüledi, bir diğer grup da tamamen felsefenin önünü açmak için dini te’vile yöneldi. Bu tutumların ikisi de hatalıdır. Aksine dininin zâhirinin aynen kabul edilmesi gerekir. Cumhura da, dinle hikmetin cemedilebileceği serahatle bildirilmemelidir. Bunu serahatle bildirmek, hikmetin neticelerinin halka açıkça bildirilmesi anlamına gelir. Oysa halk felsefe ve burhana dair yeterli bir birikime sahip değildir. Bu nedenle hikmeti ehil olmayana açıklamak, ya dinin yahut da hikmetin iptalini gerektirir.”³⁰

Buraya kadar ağırlıklı olarak İbn Rüşd’ün kelama yönelttiği yöntem eleştirisine yer verildi. Görüldüğü gibi, İbn Rüşd, ağırlıklı olarak kelamcıların te’vili halka indirmelerini ve ilahiyata dair yaptığı değerlendirmelerde kıyasa başvurmalarını eleştirmiştir. Görünen alemle gayb alemi arasında kıyasın yapılmasının temel yanlışlığına dikkat çeken İbn Rüşd, mutlak anlamda birbirinden farklı iki ayrı evrenin kıyasının doğru olmadığını ve bu noktada kelamcıların kullandıkları kıyasu’l-ğâib ala’ş-şahid yönteminin halkı saptırmaktan başka bir işe yaramadığını belirtmiş ve buna sebep olan kelamcılarının da sapıttıklarını ifade etmiştir. Genel hatlarıyla İbn Rüşd’ün yöntem eleştirisini bu şeklide ifade ettikten sonra, şimdi de kelamın içeriği ile ilgili eleştirilerine geçebiliriz.

III. KELAMIN İÇERİĞİNE DAİR ELEŞTİRİLERİ

kelamcılarının kullandıkları cedel yönteminin, hakka ve doğruya ulaştırmayacağını, hakkın ancak felsefede kullanılan burhan yöntemiyle elde edildiğini söyleyen İbn Rüşd, burhan seviyesine çıkamadıkları halde kelamcılarının, özellikle de Gazali’nin filozofları eleştirmesinin bilimsel bir değerinin olmadığını, bu tarz tenkitlerin tamamen indi ve bilimsel kriterlerden uzak olduğunu belirtmektedir.

İbn Rüşd, Yöntem noktasında, kelim ilminin gerçeği bulmaktan aciz olduğunu kanıtlama sadedinde uzun uzun açıklamaların ardından, kelamda işlenen konulardan; başta Allah’ın varlığı ve O’nun sıfatları, nübüvvet bahsi, kaza ve kader ve kötülük problemi gibi konuların, kelamcılar tarafından nasıl açıklandığına değinir, ardından da kendisi bu konuların felsefi açıdan nasıl olması gerektiğini izah eder. Şimdi bu çerçevede İbn Rüşd’ün kelamcılarını eleştirisini ve kendisinin görüşlerini değerlendirebiliriz.

1.İsbat-ı Vacip (Hudus Delili)

İbn Rüşd, Doğu İslam dünyasında etkin olan Eş’ariyye, Mu’tezile, Batıniye ve haşeviyye mezheplerini andıktan sonra esas olarak eleştirinin odağına Eş’arileri yerleştirir. Bunun nedeni üzerinde pek çok şey söyleme imkanı mevcuttur, ama esas olarak kanaatimizce Eş’ari kelamcılarının başta Gazali olmak üzere felsefeye karşı takındıkları olumsuz tavır temel etken olmuş olabilir.

Eş’ariler’in, Allah’ın varlığının akılla bilinebileceğini söyledikleri halde takip ettikleri yöntemin, dinin çağıracağı yöntem olmadığını söylemekle ilk tenkidini, yöntemin yanlışlığı üzerine kurgular. İbn Rüşd, Eş’arilerin, Allah’ın varlığının delili olarak ileri sürdükleri “hudûs delili”nin İlahi varlığı kanıtlamada yeterli bir delil olmadığını söylemektedir.³¹ Eş’arilere göre âlemin hâdis oluşu, cisimlerin atomlardan müteşekkil olduğuna

³⁰ İbn Rüşd, *Menahicu’l-Edille*, s. 100.

³¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 47.

dayanmaktadır. Zira atomlar muhdestir. Atomları oluşturan parçacıkların muhdes olması, zorunlu olarak atomlardan oluşan eşyanın, yani tüm varlığın da muhdes olmasını gerektirir.³²

Durumu bu şekilde ifade ettikten sonra İbn Rüşd, Eş'arilerin, atom nazariyesinden hareketle ileri sürdükleri muhdes delilini, bırakın halkın eğitimsiz kısmının anlaması, cedel ehli olan kelamcılarının bile anlamakta güçlük çektiği bir delil şeklindedir demektedir. Bununla birlikte hudus delili, burhani olmadığı gibi, Allah'ın varlığını kanıtlamada yakîne ulaştırıcak kesin bir bilgiye de dayanmamaktadır.³³

İbn Rüşd, yakîne dayalı olmadığına gerekçelerini şu sözlerle açıklar: “Onların dedikleri gibi âlemi muhdes farz etsek, onun için mutlaka bir muhdis fâil lazım gelir. Ancak böyle bir muhdisin varlığını kanıtlamaya, kelim ilminin önüne geçemeyeceği ve şundan dolayı ortadan kaldıramayacağı bir şüphe arız olmaktadır kelam ilminin bu sorunun altından kalkması imkansızdır. “Biz bu muhdisi ne ezeli, ne de muhdes farz edemeyiz. Çünkü muhdes telakki edersek, başka bir muhdis ihtiyacı göstermiş olur ve bu silisile sonsuza dek devam edip gider. Bu ise imkansızdır. Ezeli telakki edersek, meful ve mahluk şeylerle ilgili fiilin de ezeli olması icab eder. Bu durumda da mefulatın ve mahlukatın ezeli olması lazım gelir. Halbuki hâdis bir şeyin varlığının, hâdis bir fiille alakalı olması icab eder. Ancak Eş'ariler, kadîm olanla birlikte, hâdis bir fiilin meydana geleceğini kabul ederlerse, o zaman iş değişir. Çünkü meful, fâilin fiilinin taalluk etmesi şarttır. Halbuki Eş'ariler bunu kabul etmezler. Zira hâdis şeylerle bulunan şeylerin de hâdis olması Eş'ariliğin esaslarından biridir.³⁴ Ayrıca fâil bazen iş yapıyor, bazen de iş yapmıyorsa, o taktirde fâilin iki halden daha iyi olanı tercih etmesini sağlayan bir illetin ve sebebin bulunması gerekir. Böylece o illet hakkında da bu soru gibi bir soru sorulur, illetin illeti için de sorulur ve bu durum sonsuza dek sürüp gider.”³⁵

Hudus delili etrafında yürütülen en ciddi tartışma zaman kavramı etrafında cereyan etmektedir. Varlık ve zaman arasındaki irtibat konusunda kelamcılarının nassın zâhirine de uymadıklarını, aksine bu ayetlerin te'viline yeltendiklerini söyleyen İbn Rüşd, dinde Allah'ın salt yokluk (adem) ile birlikte var olduğunu gösteren bir nassın bulunmadığını ifade etmektedir. Bu konuda, delil olmak üzere kelamcılarının, ebediyen herhangi bir nass bulamayacaklarını ifade eden İbn Rüşd, kesin bir nass olmadığı halde icmanın varlığından nasıl söz edilebildiğini ve delalet bakımından zann ifade eden bir ayetten dolayı bir kişinin

³² Eş'arilerin bu delile dair açıklamaları için Bkz. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni, *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, Thk. Mahmud ez-Zubeydi, Daru'n-Nefais, Beyrut, 2003, s. 129-133; Şehristani, *Nihayetu'l-Akdam fi İlmi'l-Kelam*, Thk. Alfred Ceyum, Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, s. 5-6; Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Tabsiretu'l-Edille*, Thk. Klaud Salame, Dımaşk, 1990, I. 61-68 Kad-ı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996, s. 93-119.

³³ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 47.

³⁴ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt* isimli eserinin başında alemin öncesizliği konusundaki görüşlere genişçe yer ayırmakta ve burada Gazali ile birlikte Eş'ari kelamcılarına yönelik eleştirilerini sıralamaktadır. İbn Rüşd, öncelikle mümkün kavramı üzerinde izahatlar yapmaktadır. Mümkün sözcüğünün ortaklaşa olarak sık sık gerçekleşen mümkün anlamında, seyrek olarak gerçekleşen mümkün anlamında ve eşit gerçekleşme olasılığına sahip olan mümkün anlamında kullanıldığını söylemektedir. Bu üç tür mümkünün yeğleyiciye eşit ölçüde ihtiyaç duyduğu söylenemez. Mümkün olanın vücuda gelmesi için, onu mümkün kılacak etkin fail bir var ediciye ihtiyaç olduğunu söyleyen İbn Rüşd, alemin ilk defa nasıl var olduğu konusuyla alakalı Gazali'nin ileri sürdüğü düşüncelerinin birer safsatadan ibaret olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*, Çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık, O.M.Ü. yay. Samsun, 1986, s. 3-11.

³⁵ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 48.

nasıl tekfir edilebildiğini sormaktadır.³⁶ İbn Rüşd, öncelikle bir yöntem belirliyor; ona göre bu yöntem, genel geçer ve herkesi bağlayıcı bir yöntemdir. Hatta bu konuda bizzat kelimcilerin de muvafakatı söz konusudur. O da zann ifade eden, yoruma imkan tanıyan bir konudan dolayı tekfirin doğru olamayacağı prensibidir.³⁷ İbn Rüşd bunu böyle ifade ederken, Gazali, tekfire konu ettiği hususları; dinin aslından ve asla yorum kabul etmeyen temel prensiplerden olduğunu ileri sürerek filozofları tekfir etmiştir.

Eş'ariler'in "hudûs delili"ni destekleme amacıyla ileri sürdükleri deliller hususunda yapılan açıklamaların ardından İbn Rüşd, şu neticeyle konuyu bağlarken bir kez daha kelimcilerin bu konudaki delillerinin yetersizliğine ve Kur'anî dayanaktan yoksun olduğuna dikkat çekiyor. "Yüce Allah'ı tanıma konusunda Eş'arilerin takip ettikleri meşhur yollar, yakîn ifade eden nazari yollar olmadığı gibi, kesinlik ifade eden şer'i yollar da değildir. Kur'an'da bu hususta yani Sâni'in varlığı hakkındaki marifete işaret eden delillerin neveleri üzerinde dikkatli bir şekilde düşünen kimseler için bu husus açıktır. Çünkü dikkatli bir şekilde düşünülünce, genellikle şer'i yolların, iki vasfı kendisinde topladığı görülecektir. Bu vasıflardan biri o yolların yakîn ve katiyet ifade etmesi, ikincisi basit olması ve karmaşık olmamasıdır. Yani mukaddimelerin az olması, netice itibarıyla de sonuçların basit olması ve mürekkep olmamasıdır. Öncüller bu şekilde az olunca, neticeler de ilk öncüllere yakın bulunur."³⁸

Allah'ın varlığına dair Kur'an'da ifade edilen delillerin herkesin ve her kültür düzeyindeki insanların anlayabilecekleri kadar yalın ve sade bir anlatıma sahip olduğunu, buna karşın kelimcilerin ileri sürdükleri delillerin son derece karmaşık, anlaşılmasız ve ne halkın, ne de ilim adamlarının anlayamayacakları derecede kapalı olduğunu, bu nedenle de burhani olmadığını ve yakîn ifade etmediğini söylemektedir.³⁹ Hudus deliline bağlı olarak İbn Rüşd'ün eleştirdiği diğer bir husus da, hâdis veya arazın ortaya çıktığı zamanla ilgilidir. Kelam ve felsefede sıklıkla tartışılan bu konu, "Nihaye ve el-la Nihaye" şeklinde ifade edilmektedir.

İbn Rüşd, kelimcilerin "hudûs delili"nin gerek ulema ve gerekse halk için anlaşılmasız ve karmaşık olduğunu, bu nedenle de isbat-ı vâcip konusunda bu delilin kullanılmasının doğru olamayacağını, tersine Kur'an'da "inayet ve ihtira" deliline işaret eden pek çok ayetin mevcut olduğunu belirtmektedir. İhtira ve inayet delilinin ise hudûs deliline göre son derece sade, anlaşılır herkesin ve her seviyeden insanın rahatlıkla anlayabileceği cinsten bir delil olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle de kelamda kullanılan bu delilin terk edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Özellikle "hâdis" kavramı, "zaman açısından hâdisin durumu" ve buna benzer "hudûs delili" çerçevesinde kimi sorunlar dikkate alındığında İbn Rüşd'ün söylediğine katılmamak mümkün değildir. Zira İbn Rüşd'ün deyimleriyle burhan ehli olmayanların bunu anlamaları mümkün değildir. Halkın genel istidatlarına bakıldığında bu karmaşık delilin ayrıntılarını anlamalarına imkan yoktur. O nedenle Kur'an'ın da pek çok ayetinde işaret ettiği şekilde tabiatla her gün karşı karşıya kaldığı içsel ve dışsal varlıkların yaratılmış olduğu ve

³⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 41-42.

³⁷ İbn Rüşd'ün bu değerlendirmesine karşın kelimcilerin Allah'la beraber başka bir varlığın olamayacağı prensibini dinin aslından kabul ettikleri için bu noktada tereddüdü gerektirmeyecek kesinlikte nassın mevcut olduğunu ifade etmektedirler. Dolayısıyla bu noktada İbn Rüşd'ün dile getirdiği yoruma dayalı bir konudan dolayı tekfirin yapılmayacağı prensibi temelde doğru olmakla birlikte, hangi hususun yorumlanıp yorumlanamayacağı ise kelimciler ve filozoflar açısından farklılık arz etmektedir. Konuyla alakalı geniş bilgi için Bkz. Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM yay. İst. 2002, s. 42-52.

³⁸ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 59.

³⁹ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 59.

her bir varlığın büyük bir amaca hizmet ettiği, belli bir gaye için yaratılmış olduklarının rahatça anlaşılabilirdiği dikkate alındığında “inayet ve ihtira delili”nin daha anlaşılır ve sağlam zemine oturduğu görülür. İbn Rüşd’ün diğer bir eleştiri başlığı ise sıfatlar bahsidir. Bu konuda da detaya girilmeden çok özetle yapılan değerlendirmelere yer verilecektir.

2.Sıfatlar

İbn Rüşd, sıfatlar konusunda Eş’ari kelimcilerinin yaptıkları değerlendirmeleri eleştiriye tabi tutmuştur. İbn Rüşd, Allah’ın varlığı, birliği ve sıfatları konusunda yaptığı değerlendirmelerde filozof kişiliğinden ziyade, fıkıhçı kişiliğini ön plana çıkarmış gibidir. Diğer konularda görüldüğü gibi bu konuda da Kur’an’dan ayetler sunmak suretiyle kendi düşüncelerini delillendirmektedir. Sıfatlar bahsinde de öncelikle Allah için Kur’an’da belirlenen, subuti sıfatlar konusunda yedi sıfattan söz etmektedir. Bunlar: İlim, hayat, kudret, irade, sem’, basar, kelam.⁴⁰ Bu kavramların aynı zamanda insanlar için kullanılıyor olması, sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusunu giriftleştirmektedir. Zira isimlendirmede ortak bir kavramı anlamlandırmada tamamen birbirinden ayrı olması, o konunun anlaşılmasını son derece zorlaştırmaktadır.

İbn Rüşd, Allah’ın subuti sıfatları konusunda kelimcılara fazla itirazlarda bulunmamaktadır. Ancak “Allah hâdis şeyleri kadim ilmi ile bilir” gibi sözlerin naslarda geçmediği için bid’at olduğunu, böyle yerlerde kıdem ve hudustan söz etmenin kimseye bir fayda sağlamadığını belirtmekte, sıfatların zat üzerine zait olup olmadığı ve buna benzer konuların tartışılmalarının bid’at olduğunu ifade etmektedir.⁴¹

2.1. İlim Sıfatı

İbn Rüşd, Allah’ın varlıkları bilmesini ne tümel, ne de tikel olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığını, zira bu hususları gerektiren bilgi edilgin akıldır ve nedenlidir. İlk akıl ise, salt fiildir ve nedendir. Dolayısıyla O’nun bilgisi, insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz.⁴²

Burada, Kur’an’da ifade edildiği şekliyle ilim sıfatının anlaşılması gerektiğini belirten İbn Rüşd, kelimcilerin ilim sıfatı konusunda ileri sürdükleri delilin dayanaktan yoksun olduğunu söylemektedir. Kelamcıların bu konuda söyledikleri “varlıkların değişmesiyle değişen bir ilim muhdestir. Halbuki hâdis olan bir şey Allah ile kaim olmaz.”⁴³ Zira onlara göre hâdis şeylerden ayrılmaz niteliğinde olan şey de hâdistir. İbn Rüşd, bu öncülün yalan ve asılsız olduğunu daha önce bu konunun izah edildiğini, bu nedenle tekrar üzerinde durmanın gereksizliğini belirtmektedir. Bunun için Allah muhdes varlıkların hudûsunu ve yok olan şeylerin yokluklarını bilir ama bu ilim ne muhdes bir ilimdir, ne de kadim bir ilimdir denemez. Zira böyle bir ifade İslam düşüncesi açısından bid’attir.⁴⁴

İnsan bilgisi ilahi ilimle karıştırılmamalıdır. Çünkü; “insanlar ferdleri duyularıyla, küllileri akıl yoluyla idrak eder. İnsan idrakine sebep olan şey idrak edilen şey değiştiğiçe değişikliğe uğrar ve nesnelerin çokluğu, idraklerin çokluğu anlamına gelir. Allah’ın ilminin bizimkine benzemesi muhaldir; çünkü bizim bilgimiz var olanların etkisiyle oluşur. Oysa Allah’ın ilmi onların sebebidir, birbirine benzetilemez.”⁴⁵ Bu iki bilgi türü, zıt konularda

⁴⁰ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 70.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri*, s. 69.

⁴² İbn Rüşd, *Tehafüt*, s. 254.

⁴³ Eş’ari, *el-İbane*, s. 122-123.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 71.

⁴⁵ Allah’ın ilim sıfatı konusunda kelimcılarla filozoflar arasındaki ihtilafları ele alan İbn Rüşd, *Tehafüt*’te konuyu bütün detaylarıyla işlemektedir. “Allah’ın kendi düzeyinin altındaki varlıkları bilemez” iddiasına verdiği cevapta; Allah’ın varlıkları bizim bildiğimiz biçimde değil, kendisinden başka hiçbir varlığın bilemeyeceği bir biçimde bildiğini söylemektedir. Çünkü başka bir varlık, bu varlıkları O’nun bildiği biçimde bilmiş olsaydı,

bulunurlar. Allah'ın ilmi ezeldir; oysa insanınki sonradan olmadır ve geçicidir. Varlıkları yaratan; Allah'ın ilmidir. Onun ilmini hasıl eden ise varlıklar değildir. Böylece külli ilim gibi cüz'i ilmin de var olduğunu görmüş olduk. İlki duyular ve muhayyilelerin bir ürünü; ikincisi ise aklın bir sonucudur. Aklın faaliyeti, külli kavramları ve özü idrak etmektir. Aklın üç temel fonksiyonu vardır; tecrid, terki ve hüküm verme. Biz soyut bir kavramı idrak ettiğimizde onu maddeden tecrit ederiz. Bu durum nokta ve çizgi gibi maddilikten daha uzak ve soyut şeylerle açıkça görülür. Akıl yalnızca bazı basit kavramları maddeden tecrit etmekle kalmaz, onları birleştirir ve bazısını bazısıyla irtibatlandırarak doğru ve yanlış bir hükme varır. Bu fiillerine ilkin tasavvur, ikincisine tasdik denir. Bu durumda üç ardışık akli fiilimizin olduğu ortaya çıkmış olur.⁴⁶

Allah'ın bilgisi bilinenlerin eseri olmayıp, onların nedenini oluşturduğunu söyleyen İbn Rüşd, nedenleri çok sayıda olan bir şeyin sayıca da çok olduğunu, oysa eserleri çok sayıda olan bir şeyin eserlerinin çok sayıda olması gerekmez demektir. Tıpkı ilk bilgiden bilinenin değişmesiyle ortaya çıkan değişikliğin soyutlanması gibi, yaratıkların bilgisinde bulunan çokluğun da yine ondan soyutlanması konusunda hiçbir bir kuşku bulunmamaktadır. Kelamcıların da bunu kendi ilkelerinden birisi olarak kabul ettiklerini söyleyen İbn Rüşd, burada sözü edilen bütün görüşlerin de cedele dayalı olduğunu belirtmektedir.⁴⁷

İbn Rüşd, zaman zaman kelamcıların görüşlerine katıldığını da belirtir. Her türlü algılamının ve tasavvurların ötesinde olan yüce yaratıcı ile alakalı kimi konularda aklın sınırlılığına vurgu yapan kelamcıların bu konudaki düşüncelerine katıldığını şu sözleriyle ifade etmektedir: Gazali'nin; insan aklının kavrayamayacağı her şey için vahye başvurulması zorunludur” sözü doğrudur. Çünkü vahiyle elde edilen bilgi, ancak akli bilginin bir tamamlayıcısı niteliğindedir. Başka bir ifadeyle, aklın yetersiz olduğu her şeyi Allah insana vahiy vasıtasıyla bildirmiştir.⁴⁸

İbn Rüşd, halkın bu tarz tartışmalardan uzak tutulması gerektiğini söylemektedir. Ona göre Allah'ın kendi özünü ve başkasını bilmesi konusundaki tartışma, bir kitapta yer alması şöyle dursun, karşılıklı tartışma biçiminde cedel yoluyla ele alınması bile yasaklanmıştır. Çünkü halkın bu gibi ince konuları anlaması mümkün değildir. Onlarla birlikte bu tür konular ele alınırsa, onlar için Tanrısallığın anlamı ortadan kalkmış olur. İşte bu nedenledir ki, böyle bir bilgiyi araştırmak halka yasaklanmıştır. Zira onların mutlulukları için kendi güçleri dahilinde olan şeyleri kavramaları yeterlidir.⁴⁹

O'nun bilgisine ortak olmuş olurdu. Oysa Allah böyle bir durumdan münezzehtir. Kelamcıların Allah'a ait kıldıkları yedi sıfatın dışında da başka sıfatları atfettiklerini söyleyen İbn Rüşd, Allah'ın bilgisinin tümel ve tikel olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığını söylemekte ve bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: “Çünkü tümel ve tikel, varlıkların neden oldukları şeylerdir. Her ikisi hakkındaki bilgi de var olup yok olucudur. Bu konu zorunlu olarak iki bölüme ayrılmaktadır: Bunlardan birincisi; Eğer Allah varlıkları, kendi bilgisinin bir nedeni olarak bilseydi, aklının oluşun ve bozulan bir şey olması ve daha yüce olanın daha aşağı düzeyde olanla yetkinlik kazanması gerekirdi. Diğer taraftan O'nun özü nesnelere ve onların düzenini bilmeseydi, varlıkların suretlerini, tertip ve düzen bakımından, oldukları gibi kavramayan başka bir akıl bulunurdu. Bu her iki varsayım da imkansız olduğuna göre O'nun özünün kavradığı şeyin, var olmayı sağlayan varlıktan daha yüce bir varlığa sahip olan varlıklar olması gerekmektedir.” İbn Rüşd, *Tehafüt*, s. 121.

⁴⁶ Bkz. M.M. Şerif, *İslam Düşüncesinin Tarihi* (Ahmed Fuad el-Ahvani, İbn Rüşd md.) II. 175.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehafüt*, s. 191.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehafüt*, s. 135.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt*, s. 193.

Hayat, irade ve kudret, kelim, sem' ve basar sıfatları konusunda da bazı değerlendirmeler yapan İbn Rüşd, esas olarak halkın bu tarz tartışmalardan uzak tutulması gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır.

İnsanın özünde mevcut inanç duygusu, onu sürekli yaratıcı bir güce inanmaya zorlamıştır. Bu nedenle tarih boyunca gelen bütün peygamberlerin ortak çağrılarını tevhide esas alan bir çağrıdır. Bu çağrı, Tanrının varlığını kanıtlamaktan ziyade, inanılması gereken Tanrının sıfatları ile alakalıdır. Bu açıdan bakıldığında gerek felsefede ve gerekse semavi dinlerin ilahiyatlarında Tanrının varlığından ziyade, Tanrının sıfatları tartışma konusu yapılmıştır. İslam düşünce tarihinde fırkaların üzerinde tartıştığı temel alanlardan birisi de Allah'ın sıfatları konusudur. Sıfatların zatla ilişkisi, zatın aynı veya gayrı oldukları, sıfatların hakiki mi veya manevi mi oldukları tarzında bu tartışmanın ana başlıklarından sadece birkaç tanesidir. Bu konu etrafında verilen cevaplar, her bir fırkanın kendine has bir tutum takınmasına neden olmuştur. Yukarıda Allah'ın sıfatları ile alakalı yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında İbn Rüşd'ü, her şeyden önce halk içerisinde böylesi bir tartışmanın bid'at olduğunu sıklıkla tekrarladığı görülmektedir.

İlahi sıfatlar konusunda "sıfat-ı nefsiyye" ve "sıfat-ı maneviye" şeklinde iki kategoride değerlendirmeler yapılmıştır.⁵⁰ Buna göre; "sıfat-ı nefsiyye"den maksat, zat üzerine zaid bir mananın zat ile kaim olması değil, zatın nefsi için mevsuf olduğu şeydir. Vahid ve kadîm gibi. Buradaki kadîm sıfatı, zat üzerine zait ve ondan başka değil, onun aynı olan bir sıfattır. Sıfat-ı maneviye; kendisinde kaim olan bir mana sebebiyle zatın mevsuf olmasıdır.⁵¹

İbn Rüşd, Eş'arilerin bu konudaki değerlendirmelerinin yanlış olduğunu söylemektedir. Eş'arilere göre, burada söz konusu sıfatlar manevi sıfatlardır. Onun için zat üzere zaittirler.⁵² Bu nedenle Eş'ariler, Allah, zatı üzerine zait olan bir ilimle alimdir, zatı üzerine zait olan bir hayatla hayydir.⁵³ Tıpkı duyarlar aleminde olduğu gibi. İbn Rüşd, Eş'arilerin yaptıkları bu değerlendirme esas alınırca yaratıcının cisim olması gerektiğini söylemektedir. Zira ortada bir sıfat ve mevsuf, bir hamil ve mahmul vardır. Bu ise cisme has bir durumdur. Zira onlar, elbette zat yine kendi zatı ile kaimdir. Sıfatlar da o zatla kaimdirler diyecekler, ya da zat da sıfatlar da kendi kendilerine kaimdirler diyeceklerdir. Bu durumda ise

⁵⁰ Cüveyni, *Kitabu'l-İrşad*, s. 17.

⁵¹ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 75. Gerek kelim ekolleri arasında ve gerekse İslam felsefe ekollerinde Allah'ın sıfatları konusunda pek çok değerlendirmelere rastlanılmaktadır. Sıfatların çeşitliliği ile alakalı bazı tasnifler yapılmıştır. Bunlar ana hatlarıyla: 1-Sıfat-ı Nefsiyye, 2- Sıfat-ı Selbiyye, 3-Sıfat-ı Subutiyye, 4- Sıfat-ı Fi'liyye, 5-Sıfat-ı Haberiyyedir. İbn Rüşd'ün yukarıda ifade ettiği sıfat-ı nefsiyye konusuyla alakalı bir iki cümle ifade edilmesinde yarar vardır. Sıfat-ı Nefsiyye; Allah'ın var olduğunu, varlığını gerektiren vücud sıfatı ile muttasıf bulunduğu anlamındadır. Allah vardır. O'nun varlığı zatının gereğidir. Zaruridir, başkasından değildir. Vücut zatının gereği olduğu için O'na vacibu'l-Vücut denmiştir. Ehl-i Sünnet kelim alimlerinin çoğunluğuna göre, vücud sıfatı Zat-ı Bari üzerine zaid, ezeli, müstakil bir sıfattır. Vacib Teala'nın zatı vücudsuz düşünlemez. Vücut sıfatı, bütün sıfatların aslı mesabesinde. Vücudu zatın aynı kabul eden İslam filozofları, Eş'ari ile Mu'tezile kelimcisi Ebu'l-Huseyn el-Basri'ye göre ise vücud zatın aynıdır. Zat üzerine zait müstakil bir sıfat değildir. Bkz. Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 205-206; A.Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İst. 2004, s. 119.

⁵² Bkz. Cüveyni, *Kitabu'l-İrşad*, s. 19-30.

⁵³ Bkz. Eş'ari, *el-İbane*, s. 115-117.

bir çok ilahın mevcut olması gerekmektedir. Bu ise Hıristiyanlıktaki vücut, hayat ve ilimden oluşan üç uknuma benzer bir inancın ortaya çıkmasına neden olacaktır.⁵⁴

2.2 Selbi ve Tenzihî Sıfatlar

İbn Rüşd, özellikle Allah, sıfatları ve nasıl anlaşılması gerektiği konusu ile ilgili yapılan değerlendirmelerde, nassı referans olarak sunmakta ve daha önce de ifade edildiği gibi ısrarla felsefi değerlendirmelerden kaçınmaktadır. İbn Rüşd, bu noktada tutarlı bir tutum sergilemektedir. Zira o, kelamcıları eleştirirken, kelamcıların te'vili halka indirdikleri, halkın anlamakta güçlük çektiği dini konuları gündemlerine getirdiği, içinden çıkılmaz karmaşa neticesinde bid'atlere düştükleri ve dinden uzaklaştıklarını birer eleştiri olarak getirmişti. Dolayısıyla bu tür eleştirileri yapan İbn Rüşd, inanca taalluk eden konularda olabildiğince selefi bir tutum takınmaya çalışmıştır.⁵⁵

Nitekim bu konuyla alakalı olarak takip edilmesi gereken yolun, dinin usulünü anlayarak nefy ve ispattan, red ve kabulden açıkça söz etmemektir. Bu konuda halktan soru soranlara: "O'nun bir benzeri yoktur, O, işitir ve görür"⁵⁶ ayeti ile cevap verilerek bu tür soruların sorulmasını engellemek gerekmektedir.⁵⁷ İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı bize İmam Malik'in değerlendirmesini hatırlatmaktadır. Neredeyse bire bir ifadeyle aynı tavır sergilenmektedir.⁵⁸

⁵⁴ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 75.

⁵⁵ İbn Rüşd, kelamcıları eleştirirken, onların kelami konuları halka indirmelerinden dolayı yanlış yaptıklarını söylemektedir. Bu çerçevede *Tehafüt*'te şunları zikretmektedir: Allah'ın kendi özünü ve başkasını bilmesi konusundaki tartışma biçiminde cedel yoluyla ele alınması bile yasaklanmış bir husustur. Çünkü halkın bu gibi ince konuları anlaması mümkün değildir. Onlarla birlikte bu tür konular ele alınırsa, onlar için Tanrısallığın anlamı ortadan kalkmış olur. Bu nedenledir ki, böyle bir bilgiyi araştırmak onlara yasaklanmıştır. Çünkü onların mutlulukları için kendi güçleri dahilinde olan şeyleri kavramaları yeterlidir. İşte bundan ötürüdür ki, ilk amacı halkın eğitilmesi olan din, insanda da bulunmaları dolayısıyla yüce Allah'ta bulunan şeyleri anlamakla sınırlandırılmış değildir. Bu konuda bazı ayetleri zikreden İbn Rüşd, Kur'an'da Allah için kullanılan bazı kavramların insan uzuvlarına benzetmek suretiyle anlatılmak zorunda kalındığını söylemektedir. "Ellerimizle kendileri için bir takım hayvanları yarattığımızı görmezler mi? Gerçekte kendileri bu hayvanlara sahip olmaktadırlar." (36, Yasin, 71) Diğer bir ayette; "Ellerimle yarattım." (38, Sad, 75) Bu ve benzeri teşbihi ifade eden ayetlerin ve bunlarla ilgili yorumların halka açıklanmasının doğru olmayacağını belirten İbn Rüşd, bu tür kitapların bir düzen içinde ve çoğu insanın kesin kanıta dayanarak incelemesi son derece güç olan öteki bilimlere elde ettikten sonra okunması gereklidir. Bunun yanında böyle bir konuyu ele alan kişilerin üstün bir yaratılışa sahip olmaları gerekmektedir. Oysa insanlar arasında bu yaratılıştaki kimseler az sayıdadır." Bu konuları halkla tartışmayı devaya benzeten İbn Rüşd, düzenli ve yeterli derecede kullanılmayınca kişiyi zehirleyeceğini söylemektedir. İlginç olanı şu ki filozofları üç noktada tekfir eden Gazali de halkın ısrarla kelimeden uzak tutulması gerektiğini söylerken sanki İbn Rüşd ile aynı ifadeleri kullanmışlardır. Oysa İbn Rüşd, Gazali başta olmak üzere kelamcıları halka te'vili indirdiklerinden dolayı halkı saptırmakla suçlamıştı. Bkz. İbn Rüşd, *Tehafüt*, s. 193.

⁵⁶ 42, Şura, 11.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 79.

⁵⁸ Bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I. 80; Abdulkahir el-Bağdadi, *el-fark Beyne'l-Firak*, s. 126.

“O’nun benzeri yoktur, O, iştir ve görür.” ayeti dikkate alındığında bu konu ile ilgili üç nedenden dolayı soru sorulmaması gerektiğini söylemektedir: Birincisi, bu mananın anlaşılmasının güçlüğüdür. Bunun zor anlaşılır bir konu olduğunun delili olarak da kelimcilerin şu sözünü göstermektedir: “Allah’ın cisim olmadığının delili her cismin muhdes olduğunun açıkça ortada oluşudur.” İbn Rüşd, her cismin muhdes olduğunun delili nedir diye sorulduğunda ise, arazların hudûsundan sözedilerek, “Havadisten hali olmayan şey de hâdistir”⁵⁹ şeklinde açıklamada bulduklarını, ancak bu yolun burhana dayalı bir yol olmadığını ve halkın bunu anlayabilme kapasitesinin bulunmadığını söylemektedir. Ayrıca kelimcilerin, Allah’ı “zat ve zat üzerine zait olan sıfatlardır” şeklinde tavsif etmeleri, Allah’ta hudûsun bulunmadığı ve O’nun cisim olmadığı iddialarının tersine bu ifade O’nun cisim olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir.⁶⁰

İbn Rüşd, Kur’an ve hadislerde geçen insanbiçimci ifadelerin hepsinin te’vile tabi tutulması durumunda, bütün nasların müevvel kılınacağını, bu ifadelerin müteşabih oldukları kabul edildiğinde de, dinin tamamının müteşabih olacağını söylemektedir. Oysa bütün dinlerde Allah’ın semada olduğu düşüncesinin var olduğunu, oradan nebilere meleklerin vahiy getirdiklerini, kitapların oradan nazil olduklarını, peygamberin miracının Sidre-i Muntehaya kadar bu şekliyle gerçekleştiğinin kabul edildiğine işaret etmektedir.⁶¹

Gerek Mu’tezile ve gerekse Eş’ariler, Allah’a cisim izafe etmemek adına, O’nu mekanla nitelendirmekten münezzeh görmüşlerdir. Zira onlara göre mekan tutan cisimdir, Allah cisim olmadığına göre O’nun için mekan düşünmek de caiz değildir.⁶²

3. Rü’yet ve cihet

İbn Rüşd, ru’yet ve cihet konuları etrafında Mu’tezile ve Eş’ari düşünceyi detaylı bir değerlendirmeye tabi tutar ve bunun sonunda şöyle genel bir değerlendirme yapmaktadır.

Dinin bilinmesi gerekenler konusunda iki yol takip edilmiştir. Bunlardan birincisi; halkın ihtiyaç duymadığı alanlarda o bilginin peşine düşmek doğru değildir. Ruh hakkında bilgi elde etmek gibi. Halkın bu konuda bilgi elde etme ihtiyacı ve kabiliyeti mevcut değildir. İkincisi; halkın mutluluğu için bilinmesi gereken konulara gelince, bu durumda da şahitten ve hissi varlıklardan örnekler getirilir. İsterse verilen bu örnekler doğrudan kendisinden söz edilmek istenen hususlar olmasın. Ahiret konusunda yapılan anlatımlar çoğunlukla böyledir. Allah’ta cihetin bulunmadığını iddia edenlerin içine düştükleri şüphe ve tereddüdü halkın anlayamayacağını söyleyen İbn Rüşd, Allah’ın cisim olmadığı konusu kendilerine açıklanmazsa bunun farkına varamazlar. Bu nedenle bütün bu hususlarda dinin belirlediği temel kurallara uymak gerekmektedir. Böyle yapılmadığında dinin açıkça te’viline müsaade etmediği konuların te’viline gidilmiş olur.

Nassı anlamada üçlü tasnife giden İbn Rüşd, ilk tabakayı halktan kişiler olarak sıralamaktadır. Bunlar; dini naslarda ortaya çıkan şüphe ve tereddütlerin farkına varamazlar. Bu nedenle halka dini nassın anlatımında sadece zahir olanla yetinilmelidir. İkinci sınıfı kelimciler oluşturmaktadır. İbn Rüşd’e göre kelimciler; şüphe ve tereddütlerin kendilerine arız olduğu ve bunu çözmekten aciz olan, düzey olarak halktan ileri, alimlerden de geri olanlardır. Dini nassa teşbihe yönelen ve dinin kendilerini yerdiği bu sınıf kelimcilerdir.⁶³

İbn Rüşd, kelimcileri alimler sınıfında değerlendirmemektedir. Ona göre kelimciler, halktan bilgi ve donanım olarak biraz daha ileride olsalar da alim olma vasfına sahip

⁵⁹ Bkz. Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli’l-Hamse*, s. 113.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 79.

⁶¹ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 79-80

⁶² Bkz. Kadı Abdulcabbar, a.g.e, s. 217; Muhammed Yusuf Musa, *Beyne’-d-Din ve’l-Felsefe*, s. 165-166.

⁶³ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 86.

değillerdir. Bu nedenle de alim olarak nitelenemezler. Bunlar şüphe çukuruna düşmüş ve bundan kurtulabilme yol ve yöntemine de sahip olmayan kişilerdir.⁶⁴ İbn Rüşd'un bu değerlendirmelerinin ne kadar keyfi, indi ve bilimsel olmaktan uzak olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Kelamcıların felsefeye olan aşırı düşmanlıkları, filozofları sapıklıkla, şaşkın olmakla nitelermeleri, filozofların da buna karşın aynı düzeyeyle, kelamcılarını aşağılamalarına, onları ilim sahibi olmamakla suçlamalarına neden olmuştur. Bundan dolayıdır ki felsefeyi eleştiren kelamcılar, özellikle de Gazali, nasıl ki filozoflar konusunda temkinli ve objektif davranmamışlarsa, aynı şekilde burada da İbn Rüşd, kelamcılara karşı tarafsız bakamamış, tekfir edilmiş olmanın ağır psikolojik baskısı altında konuşmuştur. Bu nedenle de değerlendirmeleri önemli oranda indidir, bilimsel olmaktan uzaktır.

Üçüncü grupta ulema yer almaktadır. Dinde müteşabih olanı değerlendirme konusunda ulema ve halk için bir problemin mevcut olmadığını ifade etmektedir. İbn Rüşd'e göre ulema ve halktan kişiler, müteşabih olan üzerinde durmazlar ve nassın zâhirini esas alırlar. Ulema ve halkın dışında kalan kelamcılar ise aldığı gıda ile zehirlenen hasta insan mesabesinde dirler. İbn Rüşd, kelamcılarını gıda zehirlenmesinden hastalanan kişilere benzetmektedir. Onları hasta olarak nitelermektedir. "Kalplerinde sapıklık meyli olanlar, fitne çıkarmak maksadıyla Kur'an'ın müteşabih kısmına tabi olurlar."⁶⁵ İbn Rüşd, Kur'an'da tanımlanan bu sınıfın cedel ehli kelamcılar olduğunu söylemesi,⁶⁶ onun kelamcılara olan düşmanlığını göstermektedir. İslam düşünce tarihindeki en ciddi açmazlardan birisi bu taraf taassubudur. Her bir fırkanın diğerini en düşük ifadeyle sapıklıkla nitelermeleri, düşüncelerini aşağılamaları ve onları anlayışsızlıkla suçlamaları, kendileri dışındaki diğer tüm düşünce guruplarını yanlışta olmakla itham etmeleri, fırkaların birbirini anlamalarını imkansızlaştırmıştır. İbn Rüşd, her ne kadar filozofların burhan ehli olduğunu, kelamcılarını cedel ehli olmakla suçluyorsa da yaptığı tanımlamalara bakıldığında zaman zaman kendisinin de cedeli bir yaklaşım sergilediği görülür. Muhatabını anlamaya çalışma yerine düşüncelerini çürütmeyi temel dava olarak alır. Dolayısıyla böylesi bir yaklaşımda hakikatin ortaya çıkmasını beklemek neredeyse imkansızlaşır. Zira amaç hakikatin ortaya çıkarılması değildir. Taraf olma psikolojisi ile bunu anlamaya çalışsak bile, Müslüman toplumunda her bir ilim tabakasında bu durumun yaşanmış olması, toplumun düşünce olarak daralmasını sağlayan önemli faktörlerden biri olduğunu görürüz.

4. Nassı Anlamada kelamcılarının Değerlendirmeleri

İbn Rüşd, dine yapılan en büyük zararın cedel yöntemini kullanan kelamcılarının, nassı te'vil etmeleri ile ortaya çıktığını müteaddit kereler ifade etmektedir. Ona göre kelamcılar, nassın zahiri anlamını bırakarak te'viline yeltenmişlerdir. Kur'an nassının müteşabih olarak ifade edilmiş olmasının nedenini, Allah'ın kullarını sınamak amaçlı olduğunu, dolayısıyla esas olanın zahir değil de bu ayetlerin te'vili ile ortaya çıkan anlam olduğuna inandıklarını belirtmektedir. İbn Rüşd, kelamcılarının bu yaklaşımlarından Allah'a sığınmakta ve Kur'an nassının açık seçik olması açısından bir mucize olduğunu söylemektedir. Kur'an'ın bu açıklığına rağmen, müteşabih olmayan bir nass hakkında bu müteşabihtir diyen, sonra da bu müteşabihi kendi zannına göre te'vil ederek bütün halka hitaben "bu te'vile inanmak size farzdır" diyen bir kişi dinin maksadından uzaklaşmış olur demektedir.

5. Kaza ve Kader

İbn Rüşd, kaza ve kader meselesini sebeplilik prensibiyle izah etmeye çalışır: "Allah, bize zıt şeyleri yapabilmemizi temin eden kuvvetler yaratmıştır, fakat bunları yapmak, Allah'ın hariçten bize boyun eğdirdiği sebepler ve bunlardaki engellerin ortadan kalkmasına

⁶⁴ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 86.

⁶⁵ 3, Al-i İmran, 6.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 87.

bağlı olduğu gibi, bize ait fiiller de ikisiyle birlikte tamam olabilir. Yani bedenlerimizdeki sebepliğe bağlı olarak, bizde yaratılmış dahili kuvvetler ile âlemdeki sebepliliğe bağlı olup, dış dünyada bize amade kılınmış kuvvetleri bu son kuvvetler birinci kuvvetler için sebep veya engel rolü oynamakla kalmaz, aynı zamanda iki zıt şeyden birisini tercih edişimizin de sebebidir. Çünkü irade, bir şeyi tahayyül veya tasdik edişimiz ile bizde meydana gelen bir istektir. Bu tasdik, bizim seçimimize bağlı değildir, hariçteki şeylerden bize ulaşır. Şu halde harici etkiler, herhangi bir şeyi istememiz için bizde arzu uyandırır. Eğer bu arzu, bizde o şeyi yapmak için kuvvet bulunmasına denk gelirse, yani bedenlerimizdeki sebeplilik ve bütün varlığımız buna müsaade ederse ve harici kuvvetler de buna müsait olursa, yani harici âlemdeki sebeplilik de buna bir başka şekilde müsaade ederse o zaman istediğimiz şeyi işlemeye ve yapmaya muktedir oluruz. İşte bedenlerimizdeki ve varlığımızdaki bu sebeplilik ile, âlemdeki sebepliliğin uygunluğu, kaza ve kaderdir. Böylece, harici sebepler, yaratıcısının kendisi için takdir ettiği nizamı hiç ihlal etmeden belli bir sistem ve düzen üzerine işledikleri gibi, harici sebeplere uygun olmadan meydana gelmeyen ve tamamlanmayan irade ve fiillerimizin de belli bir nizamda cari olmaları şarttır. Bunlar da, belli vakitlerde belli miktarlarda meydana gelmektedir. Bunun şart olması şundandır: Fiillerimiz dışarıdaki bu sebeplerin sonuçlarıdır. Belirlenmiş, hesaplanmış ve sınırlanmış sebeplerin sonucu olan her şeyin de, zorunlu olarak, belirlenmiş, hesaplanmış ve sınırlanmış olması gerekir. Böyle bir ilişki sadece fiillerimiz ile harici sebepler arasında görülmez, fiillerimiz ile Allah'ın bedenlerimizde yarattığı dahili sebepler arasında da bu irtibat bulunmaktadır. Dahili ve harici sebeplerde bulunan ve yok edilemez olan bu belirli nizam, kaza ve kaderdir.⁶⁷

İbn Rüşd, Eş'arilerin yöntemi ve ortaya koydukları öncüllerin ilim ve akıl açısından ulaştıkları tehlikeli neticelerin kısa bir özetini bu şekilde sunmaktadır. Çünkü sebepleri ortadan kaldıran, ilmi ortadan kaldırmış olur. İbn Rüşd'ün buna karşı geliştirdiği düşünce ise sebepliliktir. Ona göre Allah'ın izniyle olmak şartıyla, sebeplerin neticeleri üzerindeki etkisini inkar eden, hikmeti de ilmi de iptal etmiş olur. Çünkü ilim, eşyayı sebepleriyle bilmekten ibaret olduğu gibi hikmet de gaib sebepler hakkındaki bilgiden başka bir şey değildir. Sebeplerin tamamen inkar edilmesi insan tabiatına aykırı bir durumdur. Maddi âlemde, sebeplerin reddi görüşüne sahip olanlar, gaip ve manevi hususlarda fail bir sebebin bulunduğunu kanıtlama imkanından yoksundurlar. Zira bu konuda gaib hakkında hüküm vermek, sadece şahid hakkında verilen hüküm sayesinde mümkün olabilmektedir. Maddi âlemdeki sebepleri reddedenlerin Allah hakkında bilgi sahibi olmalarının imkanı da mevcut değildir. Çünkü bu düşüncede olanların “her fiilin bir faili, her müessirin bir eseri vardır.” temel fikrini kabul etmemeleri lazımdır. Oysa “Allah'tan başka fail yoktur” düşüncesi üzerinde Müslümanların icma etmiş olmaları, şahiddeki failin varlığının inkar ve reddedilmesi manasını çıkarılmasının imkansızlığı anlamındadır. Çünkü gaipteki failin varlığına, şahiddeki failin varlığı ile istidlal edilmektedir. Dolayısıyla gaib varlığın mevcudiyeti sabit olunca, “ondan başka hiçbir şey O'nun izin ve iradesi olmadan fail olamaz.” Gerçeği ortaya çıkmış olur.⁶⁸

Bütün bu izahatın ardından İbn Rüşd, şu neticeye ulaşmaktadır, Cebriye ve Mu'tezile gibi, bu meselede iki uç noktadan birinde bulunanlar yanlış bir inanca sahiptirler. Eş'arilerin, varlığını ortaya koymak suretiyle hak üzere olmak istedikleri şeklide bir orta yol esasen mevcut değildir. Zira Eş'ariler insan için iktisab isminde “titreme sebebiyle insanın elinde mevcut olan hareket ile irade ile insanın elini hareket ettirmesi arasındaki farkı idrak etmekten fazla bir anlam kastetmiyorlar. Her iki hareket şekli de bizim tarafımızdan değildir” deyince böyle bir farkı kabul etmelerinin hiçbir anlamı kalmamış olur. Zira eğer bu hareket bizim kontrolümüz dahilinde değilse bundan kaçınmanın imkanı yoktur. Bu taktirde insan cebir

⁶⁷ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 123-124.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 128.

altında olmuş olur. Buradaki fark sadece isimlendirmedeki farklılıktır. Lafız ve isimdeki ihtilaf ise, zat ve mahiyette bir hükmün mevcut olmasına sebep teşkil etmez. Bütün bunlar bizatihi apaçık olan şeylerdir.⁶⁹

SONUÇ

İbn Rüşd, özellikle Faslu'l-Makal ve Menahicu'l-Edille eserlerinde bir filozoftan ziyade bir fakih tutumunu sergilemiştir. Bilindiği gibi İbn Rüşd, Kurtuba baş kadılığı görevinde bulunmuş, bunun da etkisiyle kelimcilerle tartışırken, felsefi argümanları kullanmaktan olabildiğince kaçınmıştır. O, kelimcileri alimler sınıfından saymamış, ilim seviyeleri itibariyle halka göre daha yüksek bir noktada olduklarını ifade etmişse de onları düşük bir seviyede göstermiştir. İbn Rüşd, filozof kişiliğine yakışmayan bir üslupla kelimcileri aşağılamış, onları cahil olarak nitelendirmiştir. Gazali tarafından tekfir edilmiş olmanın verdiği kızgınlıkla kelimcileri sapıklıkla nitelemekle yetinmemiş, onları tekfir etmiştir. Bir filozof için, düşüncelerinden dolayı bir insanın tekfir edilmesi pek de alışık olunmayan bir durumdur. Gördüğümüz kadarıyla İbn Rüşd, kelama eleştiri yöneltirken, tekfir edilmiş olmanın ağır psikolojik baskısı altında kalmış ve çoğu zaman hissi davranmıştır.

İbn Hazm, İbn Tufeyl ve İbn Bacce gibi düşünürlerin Endülüs'te ikame etmeye çalıştıkları dinin özüne dönme çabasının son ve en önemli halkası İbn Rüşd olmuştur. O, düşüncesini belirlerken Endülüs'te siyasi alanda tesis edilmeye çalışılan yaşamın düşünsel ayağını tamamlama çabası içinde olmuştur. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd, önemli bir filozof olduğu kadar, aynı zamanda önemli bir toplum önderidir. Bu nedenle çoğu zaman eserlerinde bir filozoftan ziyade bir fakihin uslubu egemendir. O, içinde yaşadığı toplumun sorunlarıyla doğrudan ilgili sorumlu bir kişilik profilini çizmiştir.

İbn Rüşd, kelim ilminin kullandığı cedel yönteminin kişiyi hakka ve doğruya iletemeyeceği düşüncesini sıklıkla dile getirmiştir. Ona göre İslam dünyasında fırkaların ve farklılaşmaların temel nedenlerinden biri kelimcilerin kullandıkları cedel yöntemidir. Yöntemin doğasında mevcut olan taraftarlık anlayışı, hasmane tutum, hakkın üstün gelmesinden ziyade, her bir fırkanın kendi düşüncesini egemen kılma çabası Müslümanları bir birine düşürmüş, onların her birisi diğerini sapıklıkla itham ve hatta kimi zaman küfürle nitelemelerine de yol açmış olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı kişiyi hakka ve doğruya götürecekteki yöntemin filozofların kullandıkları burhan yöntemi olduğunu ısrarla savunmuştur. Kesin kanıtlara dayanarak düşüncüyü belirlemeye çalışan burhan yönteminin, ancak hikmet sahibi filozoflarca kullanılabileceğini söyleyen İbn Rüşd, bunların da sayılarının son derece az olduğunu ifade etmiştir.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 128.