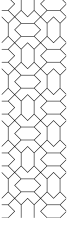


CITATION

Hasan TANRIVERDİ, Sait KAR, İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi
Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER], 17, (2020/17) pp. 43-72.



İBN RÜŞD DÜŞÜNÇESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DİN DİLİ PROBLEMİ

The Problem of Religious Language in İbn Rushd's Thought within the Context of
The Relationship Religion-Philosophy

Hasan TANRIVERDİ

Doç. Dr.,
Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
Assoc. Prof.,
Ordu University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy of Religious.
hasantanriverdi@odu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8549-7746.

Sait KAR

Dr. Öğr. Üyesi,
Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
Assist. Prof.,
Ordu University, Faculty of Divinity, Department of Religious Sciences.
saitkar@gmail.com, Orcid: 0000-0002-0001-4184.

Öz

Zaman ve mekân dışı varlığın, zamansal ve mekânsal varlıklarla ilişkisinin dilsel ifadesi, hep tartışma konusu olmuştur. Buradaki asıl sorun, bu ilişkiyi dile getiren kutsal kitaplardaki ifadelerin nasıl anlaşılacağıdır. Teist düşünürlerin bir büyük çoğunluğu için, Karl Barth ve John Hick gibi farklı düşünürler olmakla birlikte, kutsal kitaplardaki ifadeler, mutlak doğru olup kesinlik ifade eder. Mantıkçı pozitivistler ise dinî ifade ve önermeleri olgusal gerçekliğe tekabül etmediği gerekçesiyle anlamlı bulmamışlardır. Sembolik, analogik, tenzihi ve teşbihi dil anlayışı bu sorulara cevap üretme çabası sonucu ortaya çıkan doktrinlerdir. Biz bu çalışmamızda hem İslam, hem de Batı düşüncesi üzerinde önemli etkiler bırakmış olan İbn Rüşd'ün, din dili konusundaki görüşleri üzerinde duracağız. Onun görüşleri çerçevesinde dinî önermelerin linguistik ve mantıksal açıdan tahlil ve tenkidinin imkânı, din dilinin “*gündelik dil ve bilim dili*” ile ilişkisinin boyutu, kognitif niteliğinin olup olmadığı sorunlarına cevap arayacağız. Dinle beşerî disiplinlerin bire bir kıyaslanmasını doğru bulmayan İbn Rüşd, bunlardan biri adına

KAYNAKÇA

Hasan TANRIVERDİ, Sait KAR, “İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi”,
Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER], 17, (2020/17) ss. 43-72. **Makale Geliş T:** 23/01/2020
Makale Kabul T: 08/05/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

diğerinin feda edilmesinin vahim sonuçlara sebebiyet vereceğini belirtmiştir. Tanrı'dan eksiklik ve noksanlıkların bertaraf edilmesi noktasında tenzihi dilin kullanılmasından yana olan düşünürümüz, Tanrı'nın insanların da sahip olduğu niteliklerle vasıflandırıldığı sıfatlarda analogik dile başvurmuştur. Onun, kavramların anlamı belirlenirken, kullanıldığı bağlamının dikkate alınması gerektiği önerisi, Wittgenstein'in dil oyunu teorisinin temel ilkelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine hermenötiğin anlama ve yorumlamanın mahiyeti ile ilgilenen felsefi bir disiplin haline gelmesinde, onun düşüncelerinin yol göstericiliği yadsınamaz.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İbn Rüşd, Din Dili, Te'vil, Burhan, Ahiret Hayatı

Abstract

The linguistic expression of the relationship between the entities out of time and space and temporal and spatial entities has always been the subject of debate. The main problem here is how to understand the expressions in the holy writings that express this relationship. For the vast majority of theist thinkers, although there are different thinkers like Karl Barth and John Hick, all expressions in scriptures are utter true and express certainty. Logical positivists, on the other hand, had not to find religious statements and propositions as meaningful on the grounds that they had not corresponded to factual reality. Symbolic, analogical, apophatic and similitude language are the doctrines that emerged as a result of an effort to find an answer to this question. In this study, we will focus on the views about the religious language of Ibn Rushd, who has had a significant impact on both Islamic and Western thought. Within the framework of his views, we will seek answers to the following questions: "Is it possible to analyze and criticize religious propositions from a linguistic and logical perspective?" What is the extent of the relationship between the religious language with "*casual language and scientific language*"? And does it have a cognitive nature? Ibn Rushd, who does not find correct that direct comparison of religion and human disciplines, stated that sacrificing the other on behalf of one of these would lead to dire consequences. In the point of eliminating deficiencies and imperfections from God, our thinker, who favors the use of the Apophatic language, has resorted to an analogy about the attributes that qualify God with the qualification that humans have. His suggestion that the context in which the concepts are used should be taken into account when determining the meaning of the concepts appears as one of the basic principles of Wittgenstein's language game theory. Also, it cannot be denied that his views are guidance on hermeneutic becoming a philosophical discipline that deals with the nature of understanding and interpretation.

Keywords: Philosophy of Religion, Ibn Rushd, Religious Language, Interpretation, Demonstration, Afterlife

GİRİŞ

Tanrı'nın varlığı, sıfatları, yaratma ve ahiret hayatı gibi duyulur üstü meseleler hakkında kutsal kitaplarda bilgiler verilmiştir. Kutsal kitaplarda Tanrı'nın bizzat kendisi ve âlem hakkında bilgi verilirken zihin ve hayal dünyamızın sınırlılıklarını içeren kavramların kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramların yani, zaman ve mekân dışı varlıklar ile olayların, zaman ve mekân formlarının sınırlılıklarını içeren manalarla

ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği düşünürler arasında tartışmalara neden olmuştur. Söz konusu tartışmalar farklı yaklaşımları beraberinde getirmiş; teşbihi, tenzihi ve analogik dil, dinî sembolizm dil oyunu teorisi bu bağlamda ortaya çıkan doktrinler olmuştur.

Teşbihi dil anlayışında, Tanrı hakkında olumlu nitelendirmelerde bulunulabileceği, kutsal metinlerdeki nitelendirmelerin literal anlamında anlaşılması gerektiği savunulurken, tenzihi dil anlayışında Tanrı hakkında ancak negatif terimlerle, yani olumsuzlama yoluyla konuşulabileceği savunulmaktadır. Bunlardan teşbihi dil, antropomorfizme düşme tehlikesi taşıırken, tenzihi dilde Tanrı, hakkında konuşulamayan, nitelikleri bilinmeyen bir varlık konumuna geleceğinden agnostisizmle sonuçlanma riski taşımaktadır.¹

Bu iki dil anlayışının çıkmazlarından kurtulmak için onlar arasında orta yol kabul edilen analogik dil yaklaşımı ileri sürülmüştür. Buna göre Tanrı aşkın olmakla birlikte tamamen bilinemez değildir. Kutsal metinlerde Tanrı'nın kendisiyle nitelendirildiği kavramlar, tek anlamlı olmadıkları gibi çok anlamlı da değillerdir. Bu kavramlarla insan için kullanılan kavramlar arasında ilinti bulunmaktadır. Tanrı'nın hikmet sahibi olmasıyla insanın hikmet sahibi olmasının tamamen alakasız olduğu söylenemez. Ancak bu, söz konusu kullanımların eşdeğer olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Tanrı hakkındaki kullanımı, insan hakkındaki kullanımı aşan bir manaya sahiptir.²

Dinî sembolizm savunucularına göre Tanrı hakkındaki kavram ve ifadeler sembolik mahiyettedir. Kastedilen mananın duyulara ve hayale takdim şekli olan dolaylı anlatım dışında Tanrı'dan söz etmenin başka bir yolu yoktur. O, sonlu varlık dünyasını tamamıyla aştığından hiçbir sonlu gerçeklik Tanrı'dan O'nu doğrudan ve şanına yaraşır şekilde ifade edemez. Dolayısıyla bizi nihai ilgilendiren sembolik anlama sahip olduğu gibi sembolle ifade edilmelidir.³

Din dili ile ilgili bu tartışmaların arka planındaki en önemli nedenlerden biri, dinî metinlerdeki el, veçhe, arş, görme ve işitme gibi kav-

¹ Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 49-59.

² Recep Kılıç, "Kur'an'da Ulûhiyet Anlayışı Üzerine", *Varlık, Bilgi, İnsan*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kuramer Yayını, 2017), 191-193.

³ Koç, *Din Dili*, 96.

ramların literal anlamlarında anlaşılması halinde ortaya çıkan güçlük ve sorunlardır. Zira gündelik dilde kullandığımız bu kavramlar, Tanrı'nın yüceliğini ifade etmede yetersiz kaldıkları gibi, Tanrı'yı müşahhas bir varlık konumuna indirgeme riskini de beraberinde getirmektedir. Bu da söz konusu kavramlarda kastedilen mananın ne olduğunun tam olarak anlaşılabilmesi demektir.

Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Tufeyl, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürler, aralarında önemli farklılıklar olmakla birlikte, genellikle literal anlamları itibariyle akli ilimlerle çelişen dinî metinleri, rasyonel kıstaslar çerçevesinde te'vile gitmeyi uygun bulmuşlardır.⁴ Gazzâlî başta olmak üzere birçok kelamcı, dinî metinlerin akli ilimlere göre yorumlanmasına karşı çıkmış, rasyonel fikir ve kanaatlerin doğruluklarını, dinî ölçütlere uygunluklarına bağlamıştır. Ebû Süleyman Mantıkî ise hem akli nazariyeleri, hem de dinî söylemleri doğru kabul etmiş, bunların her birinin kendine özgü alanı olduğunu, bu yüzden uzlaştırmaya çalışmanın boş bir uğraş olduğunu ileri sürmüştür.⁵ Biz bu çalışmamızda din felsefesindeki tartışmalar çerçevesinde, İbn Rüşd'ün konuyla ilgili görüşlerini ele alacağız. Onun görüşleri doğrultusunda dinî önermelerin linguistik ve mantıksal açıdan tahlil ve tenkidinin imkânı, din dilinin “*gündelik dil ve bilim dili*” ile ilişkisinin boyutu, kognitif niteliğinin olup olmadığı sorunlarına cevap arayacağız.

1. FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

İbn Rüşd, dini; insanlığa gönderilen, hakikati onların anlayacağı üslupta dile getirerek insanların tümüne bildirmeyi amaç edinen, ilahî vahye dayanan rasyonel bir sistem olarak tanımlamıştır. Ona göre bu

⁴ Benzer sürecin izlerini Batı düşüncesinde de görmek mümkündür. Bilhassa aydınlanmanın salt akla verdiği önem, Yahudi ve Hıristiyan dinî metinlerinin rasyonel yorumuna giden yolu da açmıştır. Bu yüzden dönemin birçok ilahiyatçısı kutsal metinlerin makul yorumunu, literal anlamı önceleyen rasyonel kıstaslarda bulmuştur. Bu hususta daha geniş açıklamalar ve örnekler için bkz. Asim Duran, “Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 111-128.

⁵ Süleyman Uludağ, “Giriş İbn Rüşd Hayatı-Eserleri-Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri”, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslul-Makâl el-Keşf an Minhâcî'l-Edille içinde)*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 2012), 23-24.

yönüyle din, felsefi ve bilimsel doktrinlerden ayrılmaktadır.⁶ Dinde amaç ‘doğru inanç ve fiilin’ bildirilmesi iken, felsefede amaç varlığın bir bütün olarak incelenmesinden ibarettir.⁷ Dinin anlaşılmasına yönelik olan felsefi ve bilimsel çalışmalarda bunun dikkate alınması, diğer disiplinlerle arasında kurulan ilişkilerde sıhhatini tehlikeye düşürecek aşırı yorumlardan kaçınılması gerekir. Bu nedenle din, ilk önce kendi bütünlüğü içinde anlaşılmalı, sonra diğer disiplinlerle ortak noktasının olup olmadığı ortaya konmalıdır.⁸ Onun dinî bilgi ile beşerî bilgi arasına koyduğu kesin sınır, felsefe ile dinin iki ayrı aksiyomatik yapı olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir.⁹

Hakikat, dinde doğrudan vahiyle bildirilirken, felsefede entelektüel çaba ile kavranmaya çalışılmaktadır. Her ne kadar din orijin itibariyle felsefi ve bilimsel doktrinlerden ayrılrsa da onlarla aynı dili kullanmaktadır. Başka bir deyimle dinde hakikat, insanların gündelik hayatlarında ve entelektüel çabalarında kullandığı bir dille ifade edilmiştir. Din ilahî kaynaklı olduğundan, açıklamaları inananlar için mutlaklık arz etmektedir. Felsefe ve bilim ise insan tecrübesi ile aklının ürünü olduğundan açıklamaları daima, eleştiri ve sorgulamaya açıktır. Dolayısıyla din ile beşerî bilimlerin yapı ve kognitif içerik bakımından aynı statüde oldukları söylenemez.

İbn Rüşd’e göre felsefe/hikmet, sanat eseri olan varlıkları araştırmak ve bu varlıkların Tanrı’ya delaletlerini, yani yaratılanları var olmaları bakımından Sâni’inin delili olduğunu araştırmaktan ibarettir.¹⁰ Burada felsefe ya da hikmet kavramı, bugün bizim anladığımız anlamdan çok daha geniş anlamda kullanılmıştır. Çünkü İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde tıp, astronomi, fizik ile matematik gibi akli ve tabii bilimler felsefenin

⁶ H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 259.

⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba’det-tabîa I*, thk. Maurice Bouyges, (Beyrut: Daru’l-Maşrik, 1991), 10.

⁸ Karlığa, “İbn Rüşd”, 20: 259.

⁹ Zeynep Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelemesi -Fârâbi, İbn Sînâ ve Rüşd Örnekleri-, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 127; Ramazan Altıntaş, “İbn Rüşd’ün Din Anlayışı ve Kritiği”, *İslâmî Araştırmalar* 15/3 (2002), 402.

¹⁰ İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl fi mâ beyne’l-hikmeti ve’s-şer’ati mine’l-ittisâl*, thk., Muhammed Ammar, (Kahire: Daru’l Mea’rif, 1983), 22.

içinde kabul edilmişlerdir. Bu anlamda felsefe, insan ile âlemi anlamaya ve bunlardaki düzeni kavramaya, elde edilen bulguları Yaratıcı'ya delâletleri bakımından değerlendirmeye yönelik faaliyetlerin genel adıdır. Bu tür bir faaliyette de *dine aykırı bir yön bulunmamaktadır*.

İbn Rüşd, dinin varlıklar üzerinde düşünmeyi yasaklamadığını, bilakis tavsiye ve teşvik ettiğini ileri sürmüştür: “Şeriat insanları, varlıklar üzerinde muhakemede bulunmaya ve akıl yoluyla bilgi sahibi olmaya davet etmiştir.”¹¹ Bu da felsefenin hedef ve gayesiyle dinin hedef ve gayesinin örtüşüğünü göstermektedir. Zira dinin maksadı, hakikati insanlara öğretmek ve doğru eylemde bulunmalarını sağlamaktır (fazilet). Dinde hakiki (nazarî) bilgi, Tanrı'yı tanımak; eşyayı olduğu hal üzere bilmektir. Amelî bilgi ise dünya ve ahirette bizi mutluluğa götürecek eylemlerde bulunmaktır.¹² Felsefenin maksadı, Tanrı'yı tanıma ve insanı mutluluğa ulaştırma olduğuna göre dinî açıdan gereklilik arz etmektedir.¹³ Varlıklardaki sanatlar ne kadar iyi bilinir ve tanınırsa, Sâni' hakkındaki bilgi de o kadar mükemmel olur.¹⁴

İbn Rüşd, din ile felsefenin bire bir kıyaslanmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü hem dinin, hem de felsefenin kendine özgü ilke ve esasları vardır. Onlardan biri adına diğeri fedâ edilmesi vahim sonuçlara yol açacağı gibi aynı şeylermiş gibi muamelede bulunulması da bizi bazı hatalara sürükleyecektir. Dolayısıyla gerek dinî, gerekse felsefi meselelerin kendi sistematığı içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. Dinî meseleleri tartışmak isteyen filozof, bunu felsefi bağlamda değil de dinî bağlamda yapmalıdır. Felsefi bir problemi tartışmak isteyen din adamı da, probleme neden olan görüşlerin kendisi üzerine temellendirildiği ilkeleri tespit etmeli, tartışmasını o doğrultuda sürdürmelidir.¹⁵ Şeriatî konu edinen kişinin, onun ilkelerine şartsız olarak teslim olması, red-

¹¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 22.

¹² Mesut Okumuş, “İbn Rüşd'ün Tevil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 218.

¹³ Aynı zamanda Mâlikî kadısı olan İbn Rüşd'ün felsefe ile ilgili yaklaşımı bu olmakla birlikte fıkıh literatüründe felsefe ile ilgili yaklaşımı oldukça olumsuzdur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Selman Baktı, “Felsefenin Hakikati Konu Edinmesi Caiz mi?”, *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 1-2 (2018), 157-182.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 22-23.

¹⁵ Karlığa, “İbn Rüşd”, 20: 259.

detme veya iptal yoluna girmemesi gerekir. Bu yüzden filozofların şeriatın dayandığı esas ve ilkeleri konuşup tartışmaları caiz değildir. Çünkü bunlar vaz'edilmiş olup öylece kabul edilmesi gerekir.¹⁶

Din, değer alanını belirleyip bir yaşam formu sunarken tabiat üstü bir varlığı referans göstermekle, felsefi teori ile bilimsel paradigmalardan ayrılmaktadır. Din ile ilgili yapılan çalışmalarda bu hususun göz ardı edilmemesi, dinin felsefi sistemlerden, bilimsel paradigmalardan farklı, kendine özgü kavramsal yapısı, dili ve mantığı olduğu unutulmamalıdır. O halde dinî metinlerdeki kavramların anlamı belirlenirken, kullanıldığı bağlam içinde kalınmalıdır. Buradan kural ve mantığına bağlı kalınması koşuluyla, dilin farklı kullanımları olduğu sonucu çıkmaktadır ki; bu da Wittgenstein dil oyunu teorisinin¹⁷ temel argümanını teşkil etmektedir.

Din, felsefenin netlik kazandıramadığı, zihinsel dinginlik sağlayamadığı bazı metafizik, psikolojik, ahlaki ve eskatolojik meselelere, netlik ve zihinsel dinginlik sağlar.¹⁸ Bunda dinin insanlara hitap ederken kullandığı dilin, yani duyulur üstü meseleleri, akla, duyulara ve hayale hitap edecek şekilde ifade etmesinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Din, metafiziksel hakikatleri dile getirirken akıl yürütme/burhan, diyalektik/cedel ve retorikten/ hitâbetten her birine başvururken, hakikat arayışı içinde olan felsefe burhanı esas alır.¹⁹ Gerek metodoloji, gerek insanlar arasındaki anlayış ve biliş farkını dile getirmesi, gerekse İbn Rüşd'ün din dili anlayışı açısından önem arz etmesi dolayısıyla bu yöntemlerden ne kastedildiğinin açıklanması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Burhan, şüphe ve itiraza yer bırakmayacak derecede açık ve kesin olan kıyas demektir. Doğruluğundan şüphe duyulmayan öncülerden (yakîniyyâtta) kuruludur. Akıl ve mantık ilkelerine uygun olmayan, onlarla çelişen bir iddia, burhan seviyesine gelemmez. Meşşâî düşünürler

¹⁶ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 378-379.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, Trans. by G.E.M. Anscombe, (Oxford-Cambridge: Blackwell, 1996), 23.

¹⁸ İsmail Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2009), 1: 177-178.

¹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî'ati mine'l-ittisâl*, 67; Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 87-91.

burhanı, cedel, safsata, hitâbet ve şiiirden oluşan “beş sanat” içinde kesin bilgi sağlayan kıyas türü olarak kabul etmişlerdir.²⁰ Doğruluğu konusunda şüphe bulunmaması ve sağladığı bilginin kesin olması nedeniyle burhan, diğer kıyas türlerinden ayrılmaktadır. İbn Rüşd başta olmak Meşşâî düşünürler tarafından, bir iddianın doğruluğunun ölçütü olarak, böyle bir delile sahip olup olmaması kabul edilmiştir.

Cedel, doğruluğu kanıtlanmamış olmamakla birlikte halk tarafından kabul gören veya muhatapça doğru kabul edilen (meşhûrât veya müsellemat) öncüllerden kurulu kıyastır. Ayrıca bir düşüncedeki çelişkileri tartışma yoluyla ortaya koyma sanatı olarak da tanımlanmaktadır.²¹ Meşşâî düşünürler cedeli, kesin bilgiye ulaştırıcı yollarından biri olarak kabul etmekle birlikte asıl metodun burhan olduğunu, cedelin bizi kesin bilgiye değil de, kuvvetli zanna ulaştırabileceğini ileri sürmüşlerdir.²² Buna göre cedel, hem öncülleri, hem de sonucunun kesinliği bakımından burhandan daha zayıf olan kıyas türüdür. Cedelde gaye, kesin bilgi elde etmekten ziyade bir görüş ve inancı muhataba kabul ettirmek veya onu susturmaktır.²³ Cedelde önemli olan muhatabının fikrinin geçersizliğini ortaya koymak olduğu için öncüllerin, burhanda olduğu gibi, kesin olma zorunluluğu yoktur.

Hitâbet ise otorite kabul edilen ve kendilerine güvenilen kişilerin sözlerine (makbulât) veya zanna dayalı (zanniyat) öncüllerden kurulu kıyastır.²⁴ Bir görüşü benimsetmek, düşüncüyü açıklamak, eyleme teşvik etmek gibi amaçlarla yapılan etkili ve ikna edici konuşma veya güzel söz söyleme sanatıdır.²⁵ Hitâbettteki öncüllerin doğruluğunun garantörü, söz sahibine duyulan güven veya sübjektif zan olduğundan, elde edilen sonucun güvenilirliği diğer iki yönetime göre daha düşüktür.

İbn Rüşd’e göre din, felsefede de dile getirilmeye çalışılan hakikati

²⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1991), 183-187; Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 429-430

²¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 7: 208.

²² Ca’fer Âl-i Yâsin, *el-Fârâbî fi hudûdihî ve rusûmih*, (Beirut: y.y. 1985), s. 178.

²³ Yavuz, “Cedel”, 208.

²⁴ Öner, *Klasik Mantık*, 187-188.

²⁵ Mahmut Kaya, “Hitâbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 156.

(burhan, diyalektik ve retorikten her birine yer verdiği için), felsefeden farklı bir tarz ve üslupta dile getirmektedir. Ancak bu, onlar arasında bir çelişki ve zıtlık olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda “*hikmet (felsefe) şeriatın arkadaşı, sütkardeşidir*”.²⁶ Şeriat ve felsefede aynı hakikat dile getirildiğinden, onların birbirine ters düşmesi düşünülemez. Delil ve burhana dayanan hakiki felsefe, şeriatın bildirdiği hüküm ve bilgilere zıt düşecek şeyler ortaya koymaz. Hak olan şeriat, hak olanı bilme uğraşısı olan düşünmeyi desteklemiştir. Bundan dolayı şeriatla dile getirilip dışsal anlamı itibariyle burhana zıt olan hiçbir şey yoktur ki; şeriat incelenir ve o nass diğer hükümlerle ilişkili olarak ele alınırsa, şeriatın lafızlarının literal anlamında bile bu te’vile işaret eden veya işaret derecesine yaklaşan bir şeylerin olduğu görülür.²⁷ Yine de çelişki varsa bu ya dinin aslından kaynaklanmayıp sonradan uydurulan bidattir ya da hikmetle ilgili söylemde bir hata vardır.²⁸

İbn Rüşd’ün din ile felsefenin aynı hakikati dile getirdiği ifadesinden hareketle “*çifte hakikat*” teorisini savunduğu ileri sürülmüştür. Buna göre nasslar “*dini alanda*”, felsefi hakikatler de “*felsefe alanında*” geçerlidir; onların sahası ayrı olduğundan aralarında zıtlık yoktur. Bazı araştırmacılar ise onun çifte hakikat teorisini değil de, hakikatin tekliği ilkesini savunduğunu iddia etmişlerdir. Fakat hakikatin, filozoflar ve halk tarafından anlaşılması farklılık gösterir ki; bu, insanların bilgi düzeyindeki farklılığından kaynaklanır.²⁹ Arıcan’ın ifade ettiği gibi,³⁰ İbn Rüşd’ün düşünceleri bir bütün olarak ele alındığında “*çifte hakikat*” teorisini savunduğu iddiasının gerçeği yansıtmadığı görülür. Zira o, farklı kavrayış ve izaha konu olan, tek bir hakikat olduğunu savunur. İfadeler farklı olsa da hakikat tektir. Buradaki tartışma İbn Rüşd’ün düşüncesinde dinde ifadesini bulan hakikatin nasıl anlaşılacağı, yani din dili problemi ile yakından ilgilidir.

²⁶ İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl fi mâ beyne’l-hikmeti ve’ş-şer’ati mine’l-ittisâl*, 67.

²⁷ İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl fi mâ beyne’l-hikmeti ve’ş-şer’ati mine’l-ittisâl*, 31-32.

²⁸ Taş, “Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd’ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti”, 180.

²⁹ Okumuş, “İbn Rüşd’ün Tevil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, 223.

³⁰ Musa Kazım Arıcan, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008) 251.

2. DİN DİLİ ANLAYIŞI

İnsanlığın eğitimini kendisine amaç edinen din, genel olarak, duyulur âlemde örneği bulunmayan duyulur üstü âlemdeki varlıklar hakkında bilgi vermektedir.³¹ Tanrı'nın varlık ve sıfatları başta olmak üzere, ulûhiyet, ahiret, vahiy ve ruhla ilgili bilgi verirken, insani bir fenomen olan, insanlar tarafından üretilen dillerden birini kullanmaktadır.³² Bunlar hakkında açıklama yaparken, duyulur âlemde var olanlar içerisinde onlara en yakın ve en çok benzeyen şeylerden yararlanılmıştır.³³ Mesela Tanrı'nın niteliklerinden bahsedilirken ilim, hayat, kudret, irade, iştme, görme ve kelim gibi insanların da sahip olduğu yetkinlik vasıfları kullanılmış,³⁴ bunların insanda da bulunması dolayısıyla bir sınırlandırmaya gidilmemiştir. Hatta tanrısal bazı nitelik ve kavramların anlamlarının insanlar tarafından anlaşılmasının sağlanması için onların uzuvlarından (Meryem, 19/42; Yâsîn, 36/71; Sâd, 38/75) hareketle anlatım yoluna gidilmiştir.³⁵

İbn Rüşd, bu tür naslar üzerinde duran kelamcı ve düşünürlerden bazılarının örnekle kastedilen anlamı kavramaya çalışırken, bazılarının bizzat örneğe takıldıklarını belirtmiştir. Bu da onlarda şüphe ve hayrete neden olmuştur. Şeriatla müteşabih olarak adlandırılan naslar bunlardan ibarettir.³⁶ Bunların gerçek anlamı, yalnızca Tanrı'nın kendilerine hakikati kavrama yetisi verdiği hakimler tarafından anlaşılabilir.³⁷ Çünkü bu tür naslarda kullanılan kavramların literal ve olgusal anlamlarında anlaşılması doğru değildir; burada bir analogi ya da metaforik kullanım söz konusudur. Naklî ve akli ilimlerde uzmanlaştıkça bununla kastedilen mana daha iyi anlaşılacaktır.

Duyulur üstü varlıklar ve onlarla ilgili haller, aslına uygun veya yakın şekilde geniş halk kitleleri tarafından kavranamaz. Bunlar ancak ilim erbabınca bilinebildiğinden şeriat onlarla ilgili iki yol takip etmiş-

³¹ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, thk. M. Âbid el-Câbirî, (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1998), 148.

³² Latif Tokat, *Din Felsefesi Yazıları* (Ankara, Elis Yay., 2015), 31.

³³ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 148.

³⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 129.

³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, haz. M. Abid el-Cabiri, (Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008), 378.

³⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 148.

³⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 378.

tir. Birincisi, halkın o bilgiye ihtiyacı yoksa onu araştırmayı yasaklamıştır. (Ruh hakkında olduğu gibi). İkincisi mutluluğa ulaşması için onu öğrenmeye ihtiyacı varsa, görünür ve duyulur varlıklardan örneklerle açıklık getirmiştir. (Ahiretle ilgili nasların çoğu böyledir).³⁸ Dinde, ilim erbabı dâhil her seviyeden insana hitap edildiği için mesaj ve ilkeleri, çoğunluğun anlayabileceği bir üslupla dile getirilmiştir.³⁹ Bu minvalde olmak üzere Kur'an'da burhan, diyalektik, retorik içeren bir dil ve üslup kullanılmıştır. “*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel şekilde tartış.*” (en-Nahl, 16/125) ayetinde de bu üç yöntemin (hikmet, öğüt ve cedel) de kullanılması emredilmiştir. Hz. Muhammed'in tüm insanlığa gönderilmesi, şeriatının Tanrı'ya davet yollarının her birini içerdiğini göstermektedir.⁴⁰

İnsanların akideler ile kuramları, tasdik ve kabul etmeleri arasında farklılık vardır. Bazıları tasdik için kesin delili (burhan) şart koşarken, bazıları daha fazlasına istidadı olmadığı için, cedelî sözlerle yetinir. Kimisi için ise hatâbî delil ve iknaî sözler yeterli olmaktadır. İnsanlar akide ile kuramları, istidat ve kabiliyetlerine uygun düşen tasdik ve temellendirme yöntemlerini kullanarak anlamaya ve kavramaya çalışırlar.⁴¹ İnsanların istidat ve zihinsel kapasitelerindeki farklılık, dinî, felsefi ve bilimsel önermeler karşısındaki tutumlarına yansımaktadır. Örneğin filozof ve teologlar için kesinlik ifade eden bazı argümanlar, geniş halk kitleleri tarafından anlaşılmaz bulunabilmektedir. Bu yüzden dinde metafiziksel hususlar hakkında açıklama getirilirken insanlar arasındaki bireysel farklılıklar göz önünde bulundurulmuş, analogi ve metaforlara başvurulmuştur.

Hakikatin birliği ilkesini benimseyen düşünürümüz, din ile felsefe arasında bir çelişki ve tutarsızlık görmez. Bununla birlikte hakikatin insanlar tarafından algılanışı aynı olmayıp değişkenlik göstermektedir; bu da hakikatin din ile felsefedeki ifade edilmesine yansımıştır. Felsefe, entelektüel bir grubun ilgilendiği ve onlara yönelik bir faaliyet iken,

³⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 147.

³⁹ Taş, “Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti”, 1: 177-178.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 31.

⁴¹ Karlığa, “İbn Rüşd”, 20: 260.

din her seviyeden insana hitap etmektedir. Bu yüzden, dinde hakikat, herkesin anlayabileceği bir dilde ifade edilmiştir. Bu da, dinî hakikatler ile akli hakikatler arasında çatışma ve zıtlık varmış intibana neden olmaktadır.

Akılla elde ettiğimiz bilgiler hakkında şeriatla ya bir bilgi bulunmakta ya da bulunmamaktadır. İbn Rüşd'e göre, onda bilgi bulunmuyorsa çelişkiden söz edilemez; akılla elde edilen bilgiye uyulur; bilgi bulunuyorsa bu bilgi (nassın zahirî anlamı/literal), akılla ulaşılan bilgi ile ya uyum içindedir ya da değildir. Bilgiler uyumlu olması halinde yine bir sorun olmayacak, akılla elde edinilen bilgiye uyulacaktır. Uyumlu olmaması halindeyse, bu, zihinde karışıklığa yol açacağından şeriatın verdiği bilgi te'vil edilir.⁴² Akıl ile vahiy arasında esas, öz itibariyle bir çelişkinin olmadığını savunan İbn Rüşd, çatışma ve çelişkiyi görünüşten ibaret kabul etmiştir. Çelişki varmış gibi görünen hususlarda, dinî söylem ve ifadelerde te'vile gidilmesini şart koşmuştur.

Te'vil, kelime anlamı itibariyle asla dönme,⁴³ istilahta ise “*nasslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslı manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletme*”⁴⁴ demektir. Yani bir kavrama, aklımıza gelen ilk ya da literal anlamının dışında başka bir anlam yüklemektir. Dolayısıyla te'vil, bir yorumlama, açıklama getirme, anlamlandırma faaliyetidir. İbn Rüşd de te'vili, bir sözü literal anlam ve delâletinde değil de, mecazî anlam ve delâletinde kullanmak olarak tanımlamıştır.⁴⁵ Buna göre te'vil ile Şâri'nin nasstaki asıl maksadının ne olduğu anlaşılmaya ve ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Te'vildeki amaç, dinî ifadelerden gelişigüzel bir anlam çıkarmak değildir. Dinî söylemin iç bütünlüğüne bağlı kalarak öncülleri sonuçlara, sonuçları öncüllere bağlamadır. Bu doğrultuda te'vil, dinin tasdik ve temellendirme yöntemlerinden olan diyalektik ve retorik söylemi burhanî söyleme aktarma faaliyetidir. Çünkü diyalektik, zan ve tahmi-

⁴² Karlığa, *Batını Aydınlatan İslam Düşüncüsü İbn Rüşd*, 91-98.

⁴³ Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l Kur'an* (İstanbul: Kahraman Yay., 1986), 38.

⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 27-28.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 32.

ne, retorik hayale dayanırken, burhan kesin delile dayanmaktadır.⁴⁶ Bu minvalde te'vil, nasslara rasyonel açıklama getirme, onları felsefi yöntem ve terminolojide ifade etme teşebbüsüdür. Burada dinî söylemin iç bütünlüğüne bağlı kalınması olmazsa olmaz kriteri teşkil etmektedir.

Te'vil, bireysel yetkinlik göstergesi olarak, tasdik itibariyle insanların mertebelerini ve buna bağlı olarak hakikatin farklı algılanma merhalelerini göstermektedir. Bu manada burhan ehlinin nasslardan, sıradan insanların anladığından farklı anlam ve sonuçlar çıkarma, felsefe ile dinin çelişiyor gibi görünen hususlarını uzlaştırma çabasıdır. Dolayısıyla te'vil bir yandan toplumsal uzlaşmayı sağlamakta, diğer yandan dinin entelektüel kesimi de tatmin ettiği iddiasına katkıda bulunmaktadır. Buna rağmen burhan ehlinin ulaştığı neticeler mutlak değildir. Bu yüzden te'vil, metafiziksel meselelerde kesin çözüm merci değildir.⁴⁷ Metafiziksel meseleler akli ve mantıksal çabalarla, tabî ve matematiksel meseleler gibi, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde çözüme kavuşturulma imkânından yoksundur. Varoluşsal problemlerine cevap arayışı içinde olan insan için bu konulardaki belirsizliği mutlak olarak bertaraf edecek bir felsefi öğreti henüz ortaya konabilmiş değildir.

Felsefi faaliyetin varlık sebebi olan ve mümkün olduğunca belirli hale getirilmeye çalışılan metafizik belirsizlik, din tarafından da belirli kılınmaya çalışılmaktadır.⁴⁸ Ancak gerek bazı nasslarda ne kastedildiğinin açık olmaması, onların farklı anlam ve yorumlara açık olması, gerekse birbiriyle çelişkiliymiş gibi görünen nassların olmasından dolayı bu belirsizlik tamamen bertaraf edilmiş değildir. İbn Rüşd'e göre, dinde te'vili gerekli kılan hususlardan biri de, bu tür nassların olmasıdır. Literal anlamları itibariyle birbiri ile çelişkili gözükken bu nasslar, ilim erbabının zihinsel faaliyetlerine ve te'vil yoluyla onları uzlaştırmalarına imkân tanımaktadır.⁴⁹

İbn Rüşd, te'vil yapılırken uyulması gereken bazı esaslara dikkat çekmiştir. Eğer literal anlamı itibariyle burhana zıt düşen bir ayet varsa,

⁴⁶ Karlığa, "İbn Rüşd", 20: 259-260.

⁴⁷ Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", 185.

⁴⁸ Tokat, *Din Felsefesi Yazıları*, 63.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 33-34.

ilk olarak, burhana ters düşmeyen başka bir ayetle açıklamaya gidilmelidir. İkinci olarak her ne kadar şer'î söylem ile felsefi söylem, yapı bakımından farklı olsa da, birbiri ile paralellik arz eder. İşte bu paralellik ya doğrudan nassın açık anlamında kendini gösterir ya da te'ville ortaya çıkar. Üçüncü olarak te'vil edilebilir ve te'vil edilemez hususların açıkça ortaya konulması gerekir.⁵⁰ Şöyle ki; Tanrı'ya, peygamberlere ve ahiret gününe iman konusunda hiçbir şekilde te'vile gidilemez. Söz konusu hususlar dışında ise, gerekliliklerine uymak kaydıyla te'vile gidilebilir.⁵¹ Örneğin “*Hacerü-l Esved yeryüzünde Tanrı'nın sağ elidir.*” hadisinin literal anlamının dışında bir anlamda kullanıldığı, bir analoginin olduğu açık olmakla birlikte tam olarak neyin kastedildiği belli değildir. Bu nedenle âlimler tarafından te'vil edilmesi ve insanların anlayacağı şekilde açıklanması gerekmektedir.⁵² Yine nefis/ruh konusu oldukça kapalı olup, mahiyeti ve ne olduğu açıkça anlatılmamış, pek az bilgi verilmiştir (el-İsrâ, 17/85). Onun açıklığa kavuşturulması ilim erbabına bırakılmıştır. Bu doğrultuda ölümün uykuya benzetilmesi, nefsin kalıcı ve sürekli olduğuna delil olarak sunulmuştur.⁵³ O halde kavramların olgusal ya da bilinen anlamlarından başka bir anlamda kullanılmadığı söylenemez. Bu da kavramların anlamları belirlenirken dildeki kullanımının dikkate alınması ve anlamının kullanımından çıkarılması gerekir⁵⁴ diyen Wittgenstein'in dil oyunu teorisini akla getirmektedir.

Wittgenstein'a göre, kavramların anlamları olağan kullanımları ile sınırlandırılmaması gerekir. Kural ve mantığına bağlı kalınması şartıyla dilin farklı kullanım şekilleri vardır. Çünkü birçok dil oyunu bulunmaktadır,⁵⁵ din de bunlardan biridir.⁵⁶ Tanrı ve ruh gibi kavramlar din dili içinde anlam ifade ederken, diğer dil oyunları içinde bu anlamını yitirir. Bu, satrançta merkezî konuma sahip olan şahın, diğer

⁵⁰ Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâli ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 381.

⁵¹ Karlığa, “İbn Rüşd”, 20: 260.

⁵² Hasan Ocak, “İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışında Metodoloji Sorunu”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi-Bilimsel Birikim* 10/3 (2010), 179.

⁵³ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 141-142.

⁵⁴ Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, 340.

⁵⁵ Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, 23.

⁵⁶ Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1993), 84-87.

oyunlarda bu anlamını yitirmesine benzer.⁵⁷ İbn Rüşd, gerek din ile felsefenin özdeş şeylermiş gibi kıyaslanmasını doğru bulmaması, gerek kavramların anlamlarının olgusal anlamları ile sınırlı tutulamayacağını, gerekse dinî meselelerin dinî bağlamda, felsefi meselelerin de felsefi bağlamda ele alınması gerektiğini ileri sürmekle Wittgenstein'in dil oyunu teorisinin dayandığı temel ilkeleri dile getirmiş olmaktadır.

İbn Rüşd dinî önerme ve ifadelerin tamamıyla literal anlamlarında anlaşılmasını doğru bulmadığı gibi, her konuda te'vile giderek literal anlamın tamamen dışına çıkmayı da doğru bulmamıştır. Aslında bu hususta Müslümanların çoğu hemfikirdir; ancak hangi nassların te'vil edilmesi gerektiği hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Örneğin Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler istivâ ayeti (el-Bakara, 2/28; el-A'râf, 7/53; Fussilet, 41/10) ile Tanrı'nın nüzülü ile ilgili hadisi⁵⁸ Tanrı'nın kudret ve hâkimiyeti olarak te'vil ederlerken, Hanbelîler literal anlamını esas alarak te'vilden kaçınmışlardır.⁵⁹ Dinî ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki en tartışmalı meselelerden biri, Tanrı'nın sıfatları konusudur. Zira bir taraftan Tanrı'nın tamamen duyulur üstü bir varlık olduğu dile getirilirken (el-En'âm, 6/103), diğer taraftan Tanrı birtakım duyulur niteliklerle vasıflandırılmıştır. Bu niteliklerin nasıl te'vil edilmesi gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır.

Tanrı'nın sıfatları konusunda onlar, "*zâtın aynı mıdır yoksa zata eklenmiş midir, zorunlu (zâtî) mu yoksa manevi (subûti) midir?*" tartışmalarını İbn Rüşd, anlamsız ve bid'at olarak görmektedir. Ona göre, bu tür tartışmalar şeriatın amacından uzaktır; halka bir katkısı olmamaktadır. Aynı zamanda zâtı gereği var olan, gayri maddi bir varlığın bulunduğu, burhan yoluyla halka anlatmak oldukça zordur. Bundan dolayı sıfatlar konusunda halkın bilmesi gereken şeriatla açıkça dile getirilen hususlardır; ayrıntıya girmeden bu sıfatların varlığını kabul ve itiraf etmeleri gerekir. Çünkü halkın bunların anlamı konusunda kesin bilgiye

⁵⁷ Beverley Clack-Brian R.Clack, *The Philosophy of Religion, A Critical Introduction*, (Cambridge: Polity Press Cambridge, 1998), 119.

⁵⁸ "*Rabbî'niz Arş'tan semâ dünyasına nüzul eder*". Buharî, Teheccüd, 14, Müslim, Müsâfirîn, 119, Tirmizî, Salût, 211.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 33; Karlığa, "İbn Rüşd", 20: 259-260; Altıntaş, "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği", 403.

ulaşma imkânı yoktur.⁶⁰ Halk bu tür tartışmalardan, kendilerine olumlu bir katkısı olmayacağı, bilakis zihinsel karışıklığa neden olacağı için uzak tutulmalıdır. Onun halk ile kastettiği, felsefe ile ilgilenmeyen her kesimden insandır.

İbn Rüşd, Tanrı'nın şeriatla apaçık şekilde eksik sıfatlardan tenzih edildiğini, kusur ve noksanlıklardan yüce tutulduğunu ve bunun kesin delillerle ortaya konduğunu belirtmiştir (eş-Şûrâ, 42/11; Nûh, 16/17). Bu yüzden şeriatın neyi tam olarak açıklayıp açıklamadığına, hangi konularda sessiz kaldığına ve sessiz kalma sebebinin ne olduğuna dikkat edilmelidir. Örneğin şeriatla ölüm (el-Furkân, 25/58), uyku (Bakara, 2/255), unutma ve hata (Tâhâ, 20/51) gibi kusur ve eksiklik göstergesi olan sıfatların Tanrı'da bulunmadığı dile getirilmiştir. Âlemdeki düzen ile düzenin muhafazası, Tanrı'nın sahip olduğu sıfatlara delil olarak gösterilmiştir. Şayet Tanrı'da gaflet, hata, unutma ve yanılma olsaydı âlem ve ondaki düzen bozulurdu. Buna göre, Tanrı, ne yaratılan varlıkların sıfatına, ne de onlara benzer bir sığata sahiptir. Yaratılanlar da Tanrı'nın sıfatlarına sahip olamazlar; aksi halde Tanrı, yaratılan varlıkların seviyesine inmiş olur (Fâtır, 35/39, 40; el-Bakara, 2/255). Tanrı'nın kusur ve noksanlık göstergesi olan sıfatlardan uzak olması (el-A'râf, 7/187; el-Mü'min, 40/57; er-Rûm, 30/30) gerektiğine dair bilgimiz, zorunlu ve apaçık bilgi hükmündedir.⁶¹ Tanrı'nın tenzih edildiği, insana mahsus ve eksiklik göstergesi olan bu tür sıfatlar, hem geniş halk kitleleri, hem de ilim sahipleri tarafından kolaylıkla anlaşılabilir niteliklerdir. Bu sıfatlar tamamen zahir, literal anlamlarında kullanılmış ve anlaşılmıştır. Onların literal anlamlarında anlaşılması herhangi bir felsefi ve teolojik probleme yol açmamaktadır.

Zorunlu ve apaçık olmayan sıfatlara gelince; İbn Rüşd, bunların pek azının halk tarafından anlaşılabilirliğini ileri sürmüştür. Halk ancak kendisinin ve duyulur varlıkların sahip olduğu nitelikleri tam olarak idrak edebilmektedir. Bundan dolayı, Tanrı şeriatla tasvir edilirken yaratılanların da kendisiyle nitelendirildiği işitme, görme, irade, hayat, ilim vb. sıfatlara başvurulmuştur. Fakat şeriatla Tanrı ile yaratılanlar arasında

⁶⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 134-136.

⁶¹ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 136-138.

bir benzerliğin bulunmadığı açık şekilde ifade edilmiştir. Dolayısıyla Tanrı, yaratılanların da kendisiyle nitelendirildiği sıfatlara “*aklen en mü-kemmel ve üstün şekliyle sahip olmalıdır*”. Zaten Tanrı’nın sıfatlarının bir kısmına, insanın sıfatlarından istidlalle ulaşılmaktadır. O’nun söz konusu sıfatlara sahip olduğu söylenirken tutulan yol budur.⁶² Tanrı’nın insanın da kendileriyle nitelendiği sıfatlara sahip olması onların mana ve mahiyetinin aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Burada isim benzerliği dışında bir benzerlikten söz edilemez. Yoksa Tanrı ile yaratılanlar arasında benzerlik olduğu akla gelir ki; bu hem şeriat, hem de akıl tarafından onaylanmayan bir şeydir.

Tanrı hakkında konuşurken, ondan eksik ve noksanlıkların bertaraf edilmesi için tenzihi dilin kullanılmasından yana olan İbn Rüşd’ün, Tanrı’nın insanların da sahip olduğu niteliklerle vasıflandırıldığı sıfatlarda analogik dile başvurduğu görülmektedir. Tanrı’nın kendisi hakkında bilgi verirken beşeriyet tarafından anlaşılan bir dil ve niteliklerle kendisini tanımlama yoluna gitmesi, işin tabiatı gereğidir. İnsanların anlayabildiği, hakkında bilgi sahibi olabildiği nitelikler ise duyulur olanlardır. Eğer Tanrı, insanlara kendisini şimdiye kadar duymadıkları, tasavvur etmedikleri niteliklerle anlatsaydı, bu agnostisizmle sonuçlanırdı. Duyulur niteliklerin tamamen literal anlamlarında anlaşılması ise antropomorfizme yol açacaktır. Bu tehlikenin farkında olan İbn Rüşd, bu çelişkiden kurtulmanın yolunu temsili/analogik dilde bulmuştur. Öyleyse bu kategorideki sıfatlar ne tamamen literal anlamlarında ne de literal anlamlarının dışında anlaşılmalıdır. O, söz konusu niteliklerle ahiret hayatı ile ilgili nassları bu doğrultuda te’vil etmiştir.

İbn Rüşd’e göre, Tanrı’nın şeriatla beşerî niteliklerden olan işitme, görme ve irade ile vasıflandırılması, her şeyi bildiği, olup bitenden habersiz olamayacağı anlamına gelmektedir. Bu durumun halka, işitme ve görme dışında bir şeyle anlatılmasına imkân yoktur. Filozoflar ise, (Fârâbî ve İbn Sînâ) Tanrı’dan işitme ve görmeyi nefyederek, O’nun işitme ve görmeden daha üstün bir idrakle bildiğini ileri sürmüşlerdir. Onların gerekçesi, Tanrı’nın işitme ve görmeyle nitelendirilmesinin nefse sahip bir varlık olduğunu akla getireceği endişesidir. Bu te’vil,

⁶² İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 134-136.

ancak ilim erbabınca anlaşılabilir. Bu husus, şeriatın herkesçe kabul edilmesini şart koştuğu inanç esaslarından biri değildir.⁶³ Şeriatı Tanrı hakkında kullanılan işitme ve görme vasıflarıyla beşerî anlamdaki işitme ve görme kastedilmiş değildir. Aksi halde Tanrı, insanlar gibi olay ve olgulara bağımlı hale gelecektir. Ancak Tanrı'nın bir şeyi bilmesi için onun zamansal süreç içerisinde gerçeklik kazandığı anı gözlemlemesine gerek yoktur. Bu kavramların literal anlamlarında anlaşılması, birçok teolojik ve felsefi problemi beraberinde getirecektir.

İbn Rüşd, Tanrı'nın sonradan olan varlıklara dair bilgisinin, her ne kadar şeriatı bu varlıkların meydana geldikleri anda Tanrı tarafından bilindiği (el-En'âm, 6/59) ifade edilse de ezeli olduğunu belirtmiştir: “Şeriatı Tanrı'nın bilgisinin eşyaya bağımlıymış gibi ifade edilmesinin nedeni, halkın duyulur âlemde geçerli olan anlam içerikleri dışındaki manaları kavramaktan aciz olmalarıdır”.⁶⁴ Duyulur âlemde bilgi, süje-obje ilişkisi içerisinde, eşyanın varlığına bağımlı olarak meydana gelmektedir. Ancak Tanrı'nın bilgisi, beşerî bilgi gibi, eşyaya tâbi bir bilgi değil; bilakis eşyanın nedenidir. İlahî bilginin mahiyetini tam olarak anlamak için halkın bilgi birikimi yeterli olmadığından, beşerî epistemolojinin ilkelere göre ifade edilmiştir.

Bir diğer husus Tanrı'nın cismaniyeti meselesinde şeriatın takındığı tavidir. İbn Rüşd, şeriatın bu meselede sessiz kaldığını beyan etmiştir. Hatta şeriatı cismaniyetin reddedilmesinden çok ispatı ve kabul edilmesinden yana bir eğilim vardır. Zira Tanrı'nın yüzü ve eli olduğu açık şekilde ifade edilmiştir. Ancak bu, Tanrı'nın bizim gibi yüzü ve eli olduğu anlamına gelmemektedir. Burada kastedilen, Tanrı'nın cismani varlıkların sahip olduğu yetkinliklere, en üstün ve mükemmel şekilde sahip olduğudur. O halde cismaniyet mevzuunda, şeriatın tavrına bağlı kalınmalı, cismaniyetin açıkça kabulü ve reddinden kaçınılmalıdır.⁶⁵

⁶³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 450.

⁶⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 129.

⁶⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 138-139. Eş'arîler, Tanrı'nın cisim olmadığına delili olarak cismin sonradan yaratılmasını göstermişlerdir. Sonradan olandan ayrı kalamayan şeyin de sonradan olduğunu cismin sonradan yaratıldığına delil teşkil etmektedir. Ancak bu, burhana dayanan bir yol değildir; öyle olsa bile halkın çoğunun onu anlama imkânı ve gücü yoktur. Halkın gözünde duyusal ve hayalî olmayan yok kabilindedir. Dolayısıyla “cisim olmayan bir varlık vardır” denildiğinde halk bunu, idrak ve hayal edemez. Bu varlık, âlemin ne içinde, ne üstünde, ne

İbn Rüşd'e göre, duyulur üstü bir varlığın cisim olup-olmadığı, duyulur âlemde aynı nitelikte bir varlık idrak edilmediği sürece, kesin delillere dayanılarak temellendirilemez. Duyulur âlemde, metafiziksel âlemdeki varlıklarla aynı nitelikte olan varlık, nefis yani ruhtur. Halk tarafından, ruhu kendi gerçekliği içinde kavrayamadıkları için, maddi olmayan bir varlığın mevcudiyetinin idrak edilmesi mümkün değildir.⁶⁶ Halka, Tanrı'nın bir benzerinin olmadığı, her şeyi işittiği ve gördüğü söylenerek halk bu konuda soru sormaktan men edilmelidir.⁶⁷ Halk açısından varlık, duyu organları tarafından idrak edilen şeylerden ibarettir. Varlığı duyulur olandan ibaret gören birinin aşkın, soyut ve mutlak olanı kendi gerçekliği içinde kavrama imkânı yoktur. Bundan dolayı Tanrı şeriatta, halkın fikir sahibi olduğu duyulur varlıklarla analogi yoluyla anlatılmıştır.

İbn Rüşd, Tanrı'ya en uygun düşen ve onu en iyi anlatan kavramın "nur" olduğu kanaatindedir. Şeriatta Tanrı tanımlanırken "nur" (en-Nûr, 24/35) kavramı tercih edilmiştir; bu nedenle halka anlatılırken de "nurdur" denilmesi gerekir. Tanrı, cisim olmamakla birlikte, gözün ve zekânın kendisini idrak etmekten aciz kaldığı "hissî" bir varlıktır. Hissî varlıkların en şerefli si nur olduğundan, varlıkların en şerefli si tanımlanırken örnek verilmiştir. Öte yandan Tanrı'yı akli olarak kavramaya çalışanların hali, güneşe bakan gözün durumuna benzemektedir. Bunun için "Tanrı nurdur" demek, hem halk, hem de ilim erbabı için geçerli bir sıfattır.⁶⁸

Tanrı şeriatta nur kavramı ile tanımlanmakla birlikte burada kastedilen mananın ne olduğu apaçık olmaktan uzaktır. Zira kelime anlamı itibarıyla ışık, aydınlık anlamlarına gelen *nur* kelimesi nasslarda Tanrı dışında birçok şey hakkında da kullanılmıştır. Örneğin Kur'an (en-Nisâ, 4/174), Tevrat (el-Mâide, 5/44), İncil (el-Mâide, 5/46), Hz. Muhammed (el-Mâide, 5/15), iman (el-Bakara, 2/257; İbrâhîm, 14/1), ay (Yûnus, 10/5), ışık/gündüz (En'âm, 6/1) nur olarak nitelendirilmiştir. Hatta akıl ve ilim,

de dışındadır denildiğinde şaşkınlıkları daha da artar. İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 139-140.

⁶⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 144-145.

⁶⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 139.

⁶⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 142-144.

nur kavramı ile tanımlanmıştır.⁶⁹ Bu nedenle olsa gerek ki; nur literatüre “*insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçek olamı görmelerini, hak ile batılı, hayır ile şerri ayırt etmelerini sağlayan manevi ve ilahî ışık*”⁷⁰ diye geçmiştir. Ancak Tanrı’nın zatının ay ve gündüzün ışığında olduğu gibi maddi veya varlık sebebi olduğu diğer nur ile nitelenen diğer varlıklarla aynı statüye indirgenmemelidir. Burada maddi bir varlık olmayan Tanrı’nın kavranabilmesi için kendisine en uygun, yakın ve benzetilebilecek somut bir olgudan hareketle analogik ifadesi söz konusudur. Duyulur olgular içerisinde, tam olarak karşılama da, Tanrı’nın zatının anlatılmasında en uygun düşen şey, filozofa göre nurdur.

Şeriatla Tanrı’nın sıfatları arasında zikredilen ve hakkında tartışmaların olduğu kavramlardan biri de cihettir. Nassların literal anlamlarından cihete sahip olmanın Tanrı’nın niteliklerinden biri olduğu anlaşılmasına rağmen (el-Hâkka, 69/17; el-Me’âric, 70/4; es-Secde, 32/5; el-Mülk, 67/16) Mu’tezile ve Eş’arîler bunu reddetmişlerdir. İbn Rüşd, söz konusu nassların tamamının te’vili halinde şeriatın bütünüyle te’vil edilmiş, “müteşabihat” kabul edildiğinde ise müteşabih hale geleceğini ileri sürmüştür. Çünkü tüm şeriatlarda Tanrı’nın semada olduğu, vahiy meleğinin ve ilahî kitapların semadan indirildiği bildirilmektedir. Sidretü’l-müntehanın yakınına varıncaya kadar süren Hz. Peygamber’in miracı da semaya doğru gerçekleşmiştir. Varlıkların en şereflişinin duyulur varlıkların en şereflişine nispeti gerekir ki; o da semalardır. Bu nasslarda kastedilen mana, ancak ilimde uzmanlaşan ve derinleşenlerce anlaşılabilir.⁷¹ Tüm bunlardan cihetin varlığının hem şer’an, hem de aklen zorunlu olduğu anlaşıldığından onun reddi, şeriatın reddi olacaktır.⁷²

İbn Rüşd, ciheti inkâr edenlerin “*ciheti kabul etmenin mekâmı, mekân isnat etmenin de cismaniyeti kabul etmeyi gerektireceğini*” gerekçe gösterdiklerini ifade etmiştir. Ona göre, cihet isnat edilmesi böyle bir şeye yol

⁶⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta’rifat* (Mısır: y.y. 1938), 132-133; İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 109-114.

⁷⁰ Süleyman Uludağ, “Nur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 245-246.

⁷¹ İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 145-147.

⁷² İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 147.

açmaz; cihet mekândan farklı bir şeydir.⁷³ Aynı zamanda ciheti inkâr edenlerin, bu konudaki endişelerini halk anlayamaz. Onlara, Tanrı'nın cisim olmadığı anlatılmadıkça, bunun farkına varmazlar. Dolayısıyla bu gibi durumlarda şeriatın açıklamasına uymak gerekir. Aksi takdirde şeriatın açıkça te'vil etmediği şeyler te'vil edilmiş olacaktır.⁷⁴ Cihet nasslarda açıkça dile getirildiğinden İbn Rüşd, bu hususta te'vile gidilmesini uygun bulmamıştır. O halde cihet şeriatı Tanrı'nın niteliği olarak nasıl geçiyorsa, öylece kabul edilmelidir. Ancak bu, cihete sahip olan maddi varlıkların mekânda yer kapladığı gibi Tanrı'nın mekânda yer kapladığı anlamına gelmemektedir.

Dinî ifade ve önermelerin nasıl te'vil edilmesi gerektiği hususunda ihtilafı olan konulardan biri de ahiret hayatının mahiyetidir. Öldükten sonra ruhların mutluluk veya mutsuzluk türünden birtakım haller yaşayacağı hususunda şeriatlar ittifak etmiş olsa da, keyfiyeti hususu ihtilaflıdır.⁷⁵ “*Uhrevî mutluluk ve mutsuzluk*” denilen duruma, duyulur âlemde verilebilecek uygun bir örnek de bulunmamaktadır. İlâveten mutlu ve mutsuz ruhların hallerinin tasviri, şeriatı şeriatı değiştirmektedir. Bazıları iyi ruhların karşılaşacağı mükâfatlar ile kötü ruhların çekeği azabı, duyulara konu olan şeylerle tasvire gitmemiş, bunları ruhsal haller olarak izah etmiştir. Bazıları ise duyulara konu olan olay ve olgularla temsil yoluna gitmişlerdir.⁷⁶ Bundan maksat, söylenmek istenen şeyin ve şeriatın gayesinin halk tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Bunlarda şunlara vurgu yapılmıştır:

Ruhlar ölüm sonrasında Tanrı tarafından bedenlerine iade edilecektir. İyi ruhlar duyulur âlemdeki nimetlerin en güzel ve üstünlerine maz-

⁷³ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 145.

⁷⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 147.

⁷⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 199, 202. Dünyevî mutluluğun yanında uhrevî bir mutluluğun da olduğu nasslarla ve zorunlu delillerle desteklenmektedir. Şöyle ki; ölümden sonra ruhun bedensel ve maddi arzuların soyutlanma ve uzaklaşma dönemi başlamaktadır. Günaha bulanmayan ruhlar, bedensel ve duysal arzuların arındığında temizliği ve safiyeti daha da artar. Günahkâr ruhların ise bu tür arzuların ayrıldıklarında ıstırapı artar. Onlar bir taraftan kötü fiillerinden dolayı acı çeker, diğer taraftan bedenden ayrıldıkları için temizlenme şansları kalmadığından büyük bir hasretle tutuşur. İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 201. Ruh ancak bedenle birlikte bulunduğu anlarda mutluluk ya da mutsuzluğu kazanabilir. Zümer, 39/58.

⁷⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 201.

har olmuş şekilde ebedî zevk ve safa içinde yaşayacaklardır ki; bu cennettir. Kötü ruhlar ise duyulur âlemdeki ceza ve acıların en şiddetlisine maruz kalarak ebedî acı içinde kalacaklardır ki; bu da cehennemdir. İbn Rüşd, ahiret hayatının duyulur olgularla temsil yoluyla anlatımının halk üzerinde, ruhsal ve manevi temsilden daha fazla etki bıraktığı kanaatinde dir. “*Ahiret ahvalinin ruhsal yolla temsili, halkta pek ilgi uyandırmayacak gibi görünmektedir. Halk bunlara, maddi temsilden daha az ilgi gösterir ve daha az korkar*”.⁷⁷

İbn Rüşd, ahiret hayatını duyulur olgularla anlatma yoluna giden İslam’ın getirdiği temsili, konunun halk tarafından anlaşılması ve ruhları özendirme bakımından en uygunu olarak görmektedir.⁷⁸ Zira Kur’an’da, ahiret hayatı ile ilgili herkesçe kabul gören deliller vardır. Bu delillerde denk iki şeyden birinin varlığının imkânı diğerine kıyas edilmekte, yani varlık sahasına çıkışına benzetilmekte; ya da daha az ve basit olanın varlığının imkânı, daha büyük olanın varlığına delil gösterilmektedir. Örneğin “*kendisinin nasıl yaratıldığını unuttu da çürümüş kemiklere kim hayat verecektir, diye bize örnek vermeye kalkıştı*” (Yâsîn, 36/78) ayetinde ölümden sonra dirilmenin imkânı, ilk yaratılışa kıyas edilmek suretiyle temellendirilmeye çalışılmıştır; bunlar birbirine denk tutulmuştur. “*Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran, çürümüş kemiklere hayat verecektir*” (Yâsîn, 36/80) ayetinde ise dirilme ile ilk yaratılma arasında fark olduğu itirazı giderilmek istenmiştir. Bu itiraz, ilk yaratmanın ısı ve rutubetten, dirilmenin ise soğuk ve kuruluştan olduğudur. “*Tanrı’nın iki benzer şeyden birini diğerinden yarattığı gibi bir şeyi onun zıddı olan bir şeyden yaratır*” denilerek itiraza itirazla karşılık verilmiştir.⁷⁹

İbn Rüşd, az ve basit olanın varlığının imkânının, çok olanın varlığına kıyas edilmesine ise “*yerleri ve gökleri yaratan, bunların mislini de yaratmaya kadir olmaz mı hiç? Evet, kadir olur. O çok bilen ve çok yaratandır*” (Yâsîn, 36/81) ayetini örnek vermiştir.⁸⁰ Bu nassların nasıl anlaşılması gerektiği hususu ihtilaflıdır. Bunların literal anlamlarında anlaşılması gerektiğini savunanlar olduğu gibi te’vil edilmesini şart koşanlar da

⁷⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 203.

⁷⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 202-203.

⁷⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 202.

⁸⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 202.

vardır. Ancak nasıl te'vil edileceği konusunda fikir birliği yoktur.⁸¹ İbn Rüşd'e göre, burada en uygun görüş ahiretteki nimet ve hazların maddi olduğudur; ancak buradaki maddilik duyulur âlemdekinden farklıdır. Duyulur âlemde cisimler çürüyüp yok olurken, oradakiler yok olmazlar. Ayrıca bu görüş itiraz edilemeyecek bazı esaslara dayanmaktadır. Bunlardan ilki ruhun ebedî olması, ikincisi başka bir bedende dirilme, önceki bedene geri dönmenin neden olduğu sorunlardan uzaktır. Neticice itibariyle burada yapılması gereken, ahiret hayatını reddetmemek kaydıyla, düşüncesinin ve kanaatinin götürdüğü şeye inanmaktır.⁸²

İbn Rüşd, ahiret hayatı ruhsal mı, yoksa hem bedensel hem de ruhsal mı olduğu tartışmasını, mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle kanıtlanabilecek meselelerden biri olarak görmediği için konuya vahyin ışığı altında bakmayı tavsiye etmiştir. Bütün şeriatlarda ahiret hayatının varlığı, inanç esaslarından biri olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğu, filozoflar tarafından akli delillerle ortaya konulmuştur. Bundan dolayı düşünürümüz burada, ahiret hayatının varlığının kabulünü önemli görmüş, nassların farklı şekillerde yorumlanmasını, te'vilini dinin esasına ilişkin bir tartışma olarak kabul etmemiştir.

İbn Rüşd'e göre, akıl ahiret hayatıyla ilgili olarak sadece bu hayatın mümkün olduğunu kavrayabilir; bundan daha ileriye gidemez.⁸³ Bu nedenle, ahiret hayatıyla ilgili ilim erbabınca yapılan te'vil ve yorumların hoş karşılanması gerekir. Zira onlar ahiretin varlığı ile ilgili değil de, keyfiyeti konusunda te'vile gitmektedirler. Bu te'viller, ahiretle ilgili nassları literal anlamında anlaması gereken halka açıklanmamalı, burhan kitaplarında yer almalıdır. Burhan kitapları dışında yer alması halinde şairane, retorik ve diyalektik kaynaklı tasvirler, hem şeriat, hem de hikmet açısından zararlı neticelere yol açacaktır.⁸⁴

İslam dünyasında ortaya çıkan fırkalar ahiret hayatı, insan hürriyeti gibi meselelerde literal anlamları itibariyle birbiriyle çelişkili görünen

⁸¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 50.

⁸² İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 204.

⁸³ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 202.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 51-52; Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, 91-98.

nassları, kendi öğretilerine göre te'vil etmişlerdir. Onlardan her biri, kendi yorum ve anlayışını hakikat, diğerlerini ise batıl ve sapık olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla nassların anlamlarının belirlenmesi ve çelişkili olanların uzlaştırılması faaliyetinde fikir birliğine varılamamıştır. Bununla birlikte bu fırkaların hiçbiri Şâri'nin esas maksadını ortaya koyabilmiş değildir. Çünkü şeriatların asıl gayesi göz önüne alındığında, bu yorumların tamamının yersiz olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁵ Onun burada kastettiği fırkalar Eş'arîler, Mu'tezile, Bâtınıye ve Haşeviyye'dir.⁸⁶

İbn Rüşd, Eş'arîlerin te'vil yöntemini, kesin ve doğru sonuçlar sağlayacak yeterlilikte görmediği için eleştirmiştir. Onların yöntemi, nassların temel karakteristiği olan kesinlik ve basitlik niteliklerinden uzaktır. Burhan olarak nitelendirdikleri argümanları kesinlik vasfına sahip değildir. Ne ilim sahiplerini tatmin etmekte, ne de halk tarafından anlaşılabilir. Bu yüzden kesin sonuca götüren kuramsal bir yöntem olmadığı gibi, hakikatin dile getirildiği dinî bir yol da değildir. Ayrıca onlar, ilim adamları tarafından anlaşılabilen manaları, halka açıklama hatasına düşmüşlerdir.⁸⁷ O halde nassların te'vilinde doğru anlaşılması, yanlış anlaşılmaların önüne geçilmesi için riayet edilmesi gereken kurallar nelerdir?

İlk olarak, Arapçada mecaz ifadeleri kullanma hususundaki gramer kurallarına uyulmalıdır. İkincisi, dinî söylemlerin içsel bütünlüğü bozulmamalıdır; bu çerçevede dinî söyleme, asıl sahasının dışından unsurlar katılmamalıdır. Üçüncüsü ise muhatabın bilgi seviyesi dikkate alınmalıdır.⁸⁸ Her nass te'vil edilebilir mi? Te'vile uygun olan ve olmayan nasslar nelerdir? şeklindeki sorulara İbn Rüşd, anlamı açık olan, kolaylıkla anlaşılabilen nassların te'vil edilmesinin uygun olmadığı, bu tür nassların literal anlamları ile anlaşılması gerektiği şeklinde cevap vermiştir. Ancak birçok kelamcı, literal anlamı dışında kullanıldığını zannettikleri birçok nassı te'vil ederek, "*kastedilenin te'vilî mana*", olduğunu iddia etmişlerdir. Kur'an'da açık ve seçiklik esas olduğundan müteşabih olmayan bir nassa, "*müteşabih*" diyen, sonra onu kendi zannına

⁸⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 101-122.

⁸⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 122 vd.

⁸⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 103-111.

⁸⁸ Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâli ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 381-382.

göre te'vil ederek halka “*bu te'vile itikat etmek farzdır*” diyen biri, şeriatın asıl maksadından uzaklaşmıştır. Örneğin “*istivâ*” ayetinde bunu iddia etmişler ve zahir itibariyle müteşabih nasslardır, demişlerdir. Ancak onların “*şeriatla kastettiği mana budur*” diyerek yaptıkları te'villerin çoğu üzerinde dikkatle durulacak olursa, bu iddialarının kesin delilden yoksun olduğu, halkın kabul ve amel etmesi açısından da literal anlamının neden olduğu etkiyi bırakmadıkları görülecektir.⁸⁹

Bu durumda te'vil edilmesi gereken nasslar, kapalı ve belirsiz olanlardır. İbn Rüşd, kapalı ve belirsiz olmakla birlikte anlamına dair işaret bulunan nassların te'vilini kolay ve anlaşılır bulmaktadır. Anlamına dair açık işaret bulunmayan nassların te'vili ise karmaşık ve zordur; bunların ilim erbabınca usulüne uygun şekilde te'vil edilmeleri gerekir.⁹⁰ O, geliştirdiği bu te'vil anlayışıyla modern hermenötiğin öncüsü kabul edilmektedir.⁹¹

Hermenötik, ilk olarak, kutsal metinleri anlama ve yorumlama faaliyeti olarak ortaya çıkmıştır.⁹² Schleiermacher ile birlikte metinlerin yorumu için kural ve şartlar koyma metoduna dönüşmeye başlamıştır. Bu bağlamda metnin objektif ve tarihsel olarak anlaşılabilmesi için yorumcunun sübjektif ve kendi tarihsel bakış açısından uzaklaşması şart koşulmuştur.⁹³ Dilthey ise hermenötiği, yazılı ifadeleri anlamının metodolojisi olarak görmektedir.⁹⁴ Böylece hermenötik, yorumlama eyleminin mahiyeti ile ilgilenen felsefi disiplin haline gelmiştir. İşte hermenötiğin tefsirle ilgili yorumlama faaliyeti olmaktan çıkıp, anlama ve yorumlamanın mahiyeti ile ilgilenen felsefi bir disiplin haline gelmesine, te'vilin nasıl yapılmasıyla ilgili metodolojik tartışmalarından dolayı, İbn Rüşd öncülük etmiş gözükmektedir.

İbn Rüşd'e göre burhan ehlinin te'vile gitmesi, şer'i hükümlere te'ville ulaşan fakihlerden çok daha münasiptir. Fakihler zannî kıyasa

⁸⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 148-149.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şer'ati mine'l-ittisâl*, 49-51.

⁹¹ Karlığa, “İbn Rüşd”, 20: 272.

⁹² Michael Inwood, “*Hermeneutics*”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London and New York: Routledge, 2000), 348.

⁹³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Hermenötik ve Metin Yorumu”, trc. Muhammed Çoşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 245.

⁹⁴ Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift; “*Hermeneutiğe Giriş*”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, trc. Hüsamettin Arslan (İstanbul, Paradigma Yay., 2002), 17-19.

dayanırken, filozoflar mutlak ve kesin kıyasa dayanmaktadır.⁹⁵ Şeriatla bile hakkında hüküm bulunmayan konularda kıyasa başvurulmuştur. Nassların sayısı belli iken, insanın karşılaştığı olay ve olguların sonsuz sayıda olması, yeni karşılaşılan olaylarla ilgili hüküm vermek için benzer durumlara kıyas yapmayı zorunlu kılmaktadır.⁹⁶ Nasslarda Şâri'nin asıl maksadının anlaşılması, çelişkili görünen hususların ve karşılaşılan yeni durumların açıklığa kavuşturulması için, te'vil ve kıyas, düşünürümüz tarafından gerekli görülmektedir.⁹⁷

SONUÇ

İbn Rüşd, dinde hakikatin, bilim ve felsefeden farklı bir terminoloji ve metotla dile getirildiğine dikkat çekmiştir. Din dilinde burhan, diyaletik ve retorikten her birine başvurulurken, bilim ve felsefede kesin deliller esas alınmaktadır. Dolayısıyla din ile felsefede dile getirilen hakikat aynı olmakla birlikte, farklı tarz ve üsluplar kullanılmaktadır. Onlar arasındaki çatışma sadece görünüşte, terminolojideki farklılıktan dolayıdır. Esasta ise bir çatışma, çelişki söz konusu değildir. Eğer bir çatışma söz konusu ise dinî söylemde te'vile gidilmelidir. Te'vil, Şâri'nin nassla kastettiği mananın ne olduğunu ortaya koyma faaliyetidir. Çünkü dinî söylem ve önermelerde kavramlar bazen literal ve zahir anlamında kullanırken, bazen analogilere başvurulmuştur. Bunlarda kastedilen mananın ne olduğunun anlaşılması ve yorumlanmasında insanların bilgi birikimi ve kültür seviyesi belirleyici olmaktadır. Tüm bunlardan onun akıl-vahiy ilişkisi konusunda, akla öncelik verdiği anlaşılmaktadır.

Tanrı'nın noksan sıfatlardan uzak olduğu ve yaratılanlara benze-

⁹⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 32-33.

⁹⁶ İbn Rüşd, *el Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid I*, nşr. A. Ahmed, A. Mahmud, (Lübnan: y.y., 1996), 325-326.

⁹⁷ Kıyasın şer'î hükme ulaşmada kaçınılmaz bir yöntem olmasının yanında hükme varmada meşru bir yöntem olup olmadığı tartışılmış ve fukahanın çoğunluğu tarafından bu yöntemin şer'î hükme ulaşma konusundaki meşruiyeti kabul edilmiştir. Meşruiyetine gerekçe olarak akıl ve nakilden çeşitli deliller öne sürülmektedir. Bununla birlikte dinde kıyasın kullanılmasının meşruiyetinde asıl rol oynayan faktörün insan tabiatıyla ilgili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü kıyas, vahyin muhatabı olan insanoğlunun zihninin çalışma prensipleri arasında yer alır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Selman Baktı, "Kıyasın Meşrûiyetinde Beşer Olmanın Rolü ve Kıyas Karşısı Bir Zihniyetin Analizi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/17 (2015), 1-23.

mediği noktasında tenzihi dili önemseyen İbn Rüşd, Tanrı'nın şeriat- ta insanlara benzer niteliklerle vasıflandırıldığı durumlarda ise analogik dile başvurmuştur. Tanrı'nın ölüm, uyku, unutma ve hata gibi eksiklik göstergesi olan sıfatlardan münezzehe olduğunu ifade eden filozofumuz, işitme, görme, irade, hayat vb. yaratılanların da kendisiyle nitelendirildiği sıfatlara en mükemmel ve üstün şekliyle sahip olduğunu dile getirmiştir. Çünkü Tanrı ile yaratılanlar arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere şeriatla insan menşeli bir dil kullanıldığı gibi Tanrı, insanların nitelendirildiği sıfatlarla nitelendirilmiştir. Aksi takdirde, yani Tanrı'nın insanların duymadıkları, tasavvur edemedikleri sıfatlarla tanımlanması agnostisizme yol açacaktır. Diğer taraftan bu sıfatların literal anlamlarında anlaşılması antropomorfizmle sonuçlanacaktır. Bunun farkında olan İbn Rüşd, bu çelişkiyen kurtulmanın yolunu analogik dilde bulmuştur. Buradan hareketle de te'vil metodunu geliştirmiştir.

İbn Rüşd'ü te'vil teorisini geliştirmeye sevk eden, din dilinde analogilere sıkça yer verilmiş olmasıdır. Onun, kavramların anlamı belirlenirken, kullanıldığı bağlamının dikkate alınması, din ile felsefenin birebir kıyaslanmaması gerektiği, dinî meselelerin dinî bağlamda, felsefi meselelerin de felsefi bağlamda ele alınması gerektiği önerisi, Wittgenstein'in dil oyunu teorisinin temel ilkeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine hermenötüğün anlama ve yorumlamanın mahiyeti ile ilgili felsefi bir disiplin haline gelmesinde de, onun düşünceleri yol gösterici olmuştur. Zira hermenötik, Schleiermacher ile birlikte kutsal metinleri yorumlama işlemi olmaktan çıkıp yorumlamanın mahiyetinin ve şartlarının belirlendiği bir felsefi disiplin haline dönüşmeye başlamıştır. İbn Rüşd dinî metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması için te'ville ilgili objektif ve rasyonel kriterler belirlemeye çalışmakla, modern hermenötüğe de öncülük etmiş olmaktadır.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Ramazan. "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği". *İslâmî Araştırmalar* 15/3 (2002): 399-416.

Arıcan, Kazım Musa. "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat'

- ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008): 225-252.
- Baktı, Ahmet Selman. “Felsefenin Hakikati Konu Edinmesi Caiz Mi?”. *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 1/2 (2018), 157-182.
- Baktı, Ahmet Selman. “Kıyasın Meşrûiyetinde Beşer Olmanın Rolü ve Kıyas Karşıtı Bir Zihniyetin Analizi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/17 (2015), 1-23.
- Clack, Beverley. -Clack, Brian R. *The Philosophy of Religion, A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press Cambridge, 1998.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta’rifat*. Mısır: y.y., 1938.
- Duran, Asim. “Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 111-128.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. “Hermenötik ve Metin Yorumu”. trc. Muhammed Çoşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 237-266.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelemesi -Fârâbî, İbn Sînâ ve Rüşd Örnekleri-”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008): 121-144.
- Inwood, Michael. “Hermeneutics”. *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, 2000.
- İbn Rüşd, Ebu’l Velid Muhammed. *Tehâfütü’t-tehâfüt*. Haz. M. Abid el-Cabiri, Beyrut: Merkezü Dirasati’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2008.
- İbn Rüşd, Ebu’l Velid Muhammed. *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*. thk. M. Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezü Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu’l Velid Muhammed. *Faslu’l-makâl fi mâ beyne’l-hikmeti ve’ş-şer’ati mine’l-ittisâl*. thk., Muhammed Ammar, Kahire: Daru’l Mea’rif, 1983.
- İbn Rüşd, Ebu’l Velid Muhammed. *el Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid I*. Nşr. A. Ahmed, A. Mahmud, Lübnan: y.y., 1996.

- İbn Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed. *Tefsîru mâ ba'de't-tabîa I*. thk. Maurice Bouyges, Beyrut: Daru'l-Maşrık, 1991.
- İsfehânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğıb. *el-Müfredât fi garîbi'l Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yay., 1986.
- Karlığa, H. Bekir. *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yay., 2014.
- Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20: 257-288. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Mahmut. "Hitâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18: 156-158. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kılıç, Recep. "Kur'an'da Ulûhiyet Anlayışı Üzerine". *Varlık, Bilgi, İnsan*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kuramer Yayını, 2017, 185-232.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22: 109-114. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Malcolm, Norman. *Wittgenstein: A Religious Point of View?*. Ithaca-New York: Cornell Universty Press, 1993.
- Ocak, Hasan. "İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışında Metodoloji Sorunu". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi-Bilimsel Birikim* 10/3 (2010), 171-198.
- Okumuş, Mesut. "İbn Rüşd'ün Tevil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 215-239.
- Ormiston. Gayle L. - Schrift Alan D. "*Hermeneutiğe Giriş*", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yay., 2002.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1991.
- Taş, İsmail. "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti". *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd I*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2009, 163-190.
- Tokat, Latif. *Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yay., 2015.
- Uludağ, Süleyman. "Giriş İbn Rüşd Hayatı-Eserleri-Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri". *Felsefe-Din İlişkileri (Faslul-Makâl el-Keşf*

- an Minhâci'l-Edille içinde*), trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Der-
gah Yay., 2012, 11-45.
- Uludağ, Süleyman. “Nur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33:
245-246. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigation*. Trans. G. E. M. Ans-
combe, Oxford-Cambridge: Blackwell, 1996.
- Yâsin, Ca'fer Âl-i. *el-Fârâbî fi hudûdihî ve rusûmih*. Beyrut: y.y. 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te'vil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
41: 27-28. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Cedel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
7: 208-210. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Burhan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
6: 429-430. Ankara: TDV Yayınları, 1992.