

İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde hakikat-felsefe- din ilişkileri*

Hüseyin SARIOĞLU

A. Hakikat ve Boyutları

İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde bir bütün olarak bakıldığında onun, “hakikat”i öncelikle insanın “varlık gayesi” bağlamında değerlendirdiği görülür. Her varlığın mâhiyetini belirleyip onu başka varlıklardan ayıran özel işlevi/fili ile gaye-sebebinin bulunduğu fikri, İbn Rüşd felsefesinin en temel ka-

bulüdür. Filozofumuza göre, insanın mâhiyetini oluşturup onu diğer varlıklardan farklı kılan da kendine özgü akli fiilleridir. Akıl sahibi oluşu insanı yalnızca diğer varlıklardan ayırmakla kalmaz, ona ayrıcalıklı/imtiyazlı bir konum da sağlar. İbn Rüşd'ün deyimiyle “*insan özüyle (zât) değil, ancak özüyle birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık sahnesindeki her şeyden daha değerlidir.*”¹ Filozofumuzun “*varolan nesnelere düşünür ve tertibini düşünür kavramaktan (idrâk) öte bir şey değildir*”² şeklinde ifade ettiği aklın, biri nazarî/teorik, diğeri amelî/pratik olmak üzere iki işlevi bulunduğu³ hatırlanırsa, insanın varlık gayesinin, nazarî ve amelî yönden yetkinliğe ulaşmak olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bunlardan ilki “gerçek/doğru bilgi” (el-ilmü'l-hakk), diğeri ise “gerçek/iyi amel” (el-amelü'l-hakk) ile gerçekleşir.⁴ Bunun da tesadüfen/kendiliğinden olacak bir şey değil, tam tersine bir zihniyet ve yöntem sorunu olduğuna dikkat çeken İbn Rüşd'ün, bu bağlamda altını çizdiği zihniyet ve yöntem ilkeleri şöylece sıralanabilir: (a) Her tür zihinsel faaliyetin amacı,

* Bu makale, M.Ü. İlahiyat Fakültesi, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi İslam Araştırmaları Merkezi ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin ortaklaşa düzenlediği *Türkiye I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu* (İstanbul, 24-27 Ekim 1996)'nda sunulan “İbn Rüşd Felsefesinde Hakikat Meselesi” konulu bildirisinin gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

1 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I-II (thk. Süleyman Dünya), Kahire 1980, c. II, s. 560-561.

2 *A.g.e.*, c. II, s. 526.

3 İbn Rüşd, *Telhisü Kitabi'n-Nefs* (thk. A. Fuad el-Ehvâni), Kahire 1950, s. 60-70.

4 İbn Rüşd, *el-Keşf: el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille* (thk. Mahmud Kâsım), Kahire 1964, s. 241; *Faslu'l-makâl: Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'i'ati mine'l-ittisâl* (Türkçe çevirisiyle birlikte nşr. Bekir Karlıca), İstanbul 1992, s. 99-100.

yalnızca “gerçeğe ulaşma isteği” (talebu’l-hakk) olmalıdır; bir insanın “gerçek anlamda bilgin” (el-âlim bimâ hüve âlim) olabilmesi için sadece gerçeği yakalaması yetmez, aynı zamanda onu başkalarıyla paylaşıp onları da aydınlatması gerekir.⁵ (b) Bu yolda karşılaşılabilecek olan hiçbir engel, hakikat arayıcısını yolundan alıkoymamalı; hakikat arayıcısı, kendine düşen görevi ilmî sorumluluk anlayışıyla yerine getirmeye çalışmalıdır.⁶ (c) İnsanlığın, hakikati arama adına felsefe ve bilim alanında bugüne kadar ortaya koyduğu yöntem, bilgi ve tecrübe birikimi asla gözardı edilmemelidir.⁷ (d) Gerçek aranırken yöntem, görüş ve düşüncelerinden yararlanılabilecek olan kimselerin hangi inanca sahip oldukları, hangi din ve mezhebe mensup bulduklarının hiçbir önemi yoktur.⁸

Bütün bunlar, hakikat sözkonusu olduğunda, ona ulaşmak bir yana sadece amaçlanmasının dahî İbn Rüşd açısından ne kadar büyük önem taşıdığını göstermektedir. Nitekim o, ünlü düşünür Gazzâlî’nin eleştirileri karşısında filozofları savunurken şöyle der: “Onların amacı sadece hakikati bilmektir. Şayet bu amaçları dışında hiçbir şeyleri bulunmasaydı, tek başına bu bile onların övülmeleri için yeterdi.”⁹

Konuya genel bir giriş mahiyetinde dile getirilen bu hususların yanısıra, İbn Rüşd’ün, varlığı ifade etmek üzere kullandığı “mevcûd” teriminin birçok anlamından, “insan zihni tarafından tasavvur edilsin veya edilmesin zihin dışında bir özü (zât) ve mahiyeti bulunan şey olarak mevcûd” ile “bu mevcûdun dış dünyadaki durumuna uygun olarak insan zihninde oluşan tasavvuru anlamında mevcûd”¹⁰ şeklinde ikisini özellikle vurgulamış olmasından yola çıkarak, ona göre “hakikat”ın varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve ahlâkla (ethik) ilgili olup birbirini tamamlayan üç boyutunun bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

1. Ontolojik Hakikat yahut Varlık

Yukarıda belirtildiği üzere İbn Rüşd varlığı, genellikle, “hüviyyet”¹¹, “zât”¹², “şey”¹³ ve “bir”¹⁴ terimleriyle eşanlamlı saydığı “mevcûd/var/varolan” terimiyle ifade eder. Bu terimin öncelikle dış dünyada

5 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I-II (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1980, c. I, s. 416.

6 *Faslu'l-makâl.*, s. 68.

7 *A.g.e.*, s. 69-71, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 224.

8 *Faslu'l-makâl.*, s. 68-69.

9 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II/547.

10 İbn Rüşd, *Telhis: Telhisu Mâba'dettabi'a* (thk. Osman Emin), Kahire 1958, s. 8-9.

11 *Telhis.*, s. 10-11; İbn Rüşd, *Tefsîr: Tefsîru Mâba'dettabi'a I-III* (thk. M. Bouyges), Beyrut 1948, c. II, s. 557-558; *Tehâfütü't-Tehâfüt.*, c. II, s. 569-571.

12 *Telhis.*, s. 15-16.

13 *A.g.e.*, s. 16-17.

14 *A.g.e.*, s. 18, 79; *Tefsîr.*, I/313-314.

bir *özü* (zât) ve *mâhiyeti* bulunan şeyleri; ikinci olarak da bunlara uygun olarak zihinde oluşan *tasavvurları* (imaj/kavram) gösterdiğini söyleyen filozof, ilkinde “zât anlamında varlık”, diğerine de “sâdık anlamında varlık” demektedir. İbn Rüşd, mevcûd teriminin bu iki anlamı arasındaki ilişkiyi açıklarken, *sâdık* anlamında varlıktan söz edilebilmesi için *zât* anlamında varlığın mutlaka varolması gerektiği halde, tersinin sözkonusu olmadığına; ayrıca zât anlamında varolan şeyler (tikeller) için “mevcûd”un eşanlamlısı olan “hüviyyet”, “zât” ve “bir” terimlerinin kullanılabilmesine karşılık, sâdık anlamında varolanlar (tümeller) için aynı durumun geçerli olmadığına dikkat çeker. Bu husus onun, “vücûd” yerine “mevcûd” terimini kullanmasının bilinçli bir tercihe dayandığını, böylece bir yandan İbn Sînâ'nın hilâfına varlık/vücûd-mâhiyet ayrımını kabul etmediğini, diğer yandan bu iki varlık düzeyi yahut varlık/ontoloji ve bilgi/epistemoloji arasındaki ilişkiye dair yaklaşımını göstermesi bakımından önemlidir. Varlığı bir şeyin duyulur, mâhiyeti ise aynı şeyin akledilir yönü olarak değerlendiren İbn Rüşd, varlığı ilk maddeye (heyûlâ), mâhiyeti sûrete, varlık-mâhiyet ilişkisinin de madde-sûret ilişkisine benzetir. Nasıl ki ilk madde ile sûret ayrı ayrı gerçek/real anlamda var olmayıp daima birlikte bulunuyor ve yalnızca zihinde ayrılabiliriyorsa, varlık-mâhiyet ilişkisi de tıpkı bunun gibidir. Mâhiyet, ona göre, bir yönüyle tek tek zâtların (tikeller) dış dünyada fiilen var olup belirlenmesini, bir yönüyle de zihnin onlardan soyutlamasıyla tür ve cinslerin (tümeller/küllîler) oluşmasını sağlayan ortak zâtî/özel niteliklerdir. Bir başka söyleyişle, ontolojik düzeyde yahut zihin dışında varlıktan bağımsız olarak tek başına bulunmayan mâhiyeti gösteren *tanım* ile onu oluşturan *tümeller*, tikellerin ortaklaşa sahip oldukları, ancak onlardan hiçbirine indirgenmediği için, bir bakıma *kuvvve halinde*ki özel niteliklerin zihin tarafından soyutlanıp sentezlenmesi sonucunda *füil haline* geçmesiyle teşekkül eder (epistemolojik/zihinde varlık düzeyi). Bir şeyin tanımlanması yani mâhiyetinden söz edilmesi, onun bilfiil var olması demektir ki bu durum, o şeyin varlığına dair bilginin ne olduğuna/mâhiyetine ilişkin bilgiden önce geldiğini gösterir. Şu halde filozofumuza göre zihinsel olan, mâhiyetin kendisi değil mâhiyeti gösteren tanım ile onu oluşturan tümellerdir. Sonuç olarak İbn Rüşd, mâhiyeti, İbn Sînâ gibi zihinde ve tümel olanda değil, Aristo gibi dış dünyada ve tikel olanda görmekte; böylece o, varlık-mâhiyet ayrımının ontolojik değil, sadece epistemolojik ve mantıkî bir değeri bulunduğunu savunmaktadır.¹⁵

İbn Rüşd'e göre zât anlamındaki varlık “en genel cins” olup biri *cevher*, dokuzu *araz* olmak üzere on kategoride ifadesini bulur. Varlığını sürdürme konusunda kendi kendine yetmesi, dâima konu olup hiçbir zaman yüklem olmaması bakımından varlık/mevcûdla özdeş sayılan cevher, dış dünyada somut fertler olarak bulunan insan, bitki, yıldız, taş ... v.b. var-

15 *Tehâfütü't-Tehâfüt.*, c. II, s. 553-556; *Telhîs.*, s. 42, 45, 49, 54-55, 56-58; ayrıntılı bilgi için bkz. H. Sarioğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi* (yayımlanmamış doktora tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993), s. 75-82.

lıklar ile bunların ilke ve unsurlarından ibarettir.¹⁶ Varolma ve varlığını sürdürme konusunda cevhere bağımlı olan arazların varlık sayılması, tam paylaşım (iştirâk-i mahz) ve tam uygunlukla (tevâtu') değil, sadece bir isim veya cinsin aynı şeyle ilişkili olmakla beraber aralarında öncelik-sonralık farkı bulunan şeyler hakkında kullanılması anlamında, yani bir tür teşkik yoluyla.¹⁷

Dış dünyadaki varlıklar birbirleriyle sebep-sebepli (illet-ma'lûl) ilişkisi içindedirler. Bu ilişkide sebep olma *etkinliği* (fâil), sebepli olma ise *edilginliği* (munfâil) gösterir. Bu iki nitelik birbirinin zıddı olduğu, dolayısıyla aynı sebepten kaynaklanıyor olamayacakları için biri edilginliğin, diğeri etkinliğin kaynağı olan iki ayrı sebebin bulunması gerekmektedir ki bunlar *madde* ile *sûret*dir.¹⁸ Madde ile sûretin “birleşme”sinin sebebi ne bunların ne de birleşmenin kendisi olamayacağı için, onları birleştiren, kendisi fiil halinde olan bir birleştirici sebep bulunmalıdır ki o, ilk ilkedir.¹⁹ İbn Rüşd bu yaklaşımıyla iki hususu tesbit etmiş olmaktadır: İlk tesbite göre varlık ilkeleri (a) her türlü değişim, çokluk ve etkiyi kabul eden, özünden kaynaklanan yegâne niteliği kuvve/imkân hali olan ve varlıkların duyulur/somut olmasını sağlayan *madde* (heyûlâ); (b) fiil halinde olduğu var sayılmakla beraber ancak maddeyle birleşerek gerçek anlamda varlık alanına çıkıp maddeden kaynaklanan sayısal çokluğa rağmen birlik, bütünlük, etkinlik ve akledilirliği sağlayan *sûret* ile (c) bunları birleştirerek gerçek anlamda/fiilen var olmalarını sağlayan, kendisi sürekli fiil halinde, etkin, sebepsiz, zorunlu varlık olan *İlk İlke* yani *Tanrı*'dır. İlkiyle bağlantılı olan ikinci tesbite göre de zihin dışında esas itibariyle biri *zorunlu-sebepsiz varlık*, diğeri onun madde ve sûreti birleştirmesiyle varolan *mümkün-sebepli varlık* olmak üzere iki tür varlık sözkonusudur.²⁰

Zorunlu varlık, mahiyeti varlığından asla ayrı düşünilemeyen²¹; özü gereği zorunlu olan; sebebi, fâili, cinsi ve faslı söz konusu edilemediği için tanımlanamayan²², mutlak anlamda “basit” varlıktır.²³ İlk İlke'ye “mevcûd” denilmesi bir cinse iştirâk bakımından olmayıp, sadece öncelik-sonralık açısından. Önce olan ise sonrakinin sebebidir.²⁴ Zorunlu varlık, sırf fiil (el-fi'lü'l-mahz) olması itibariyle “salt akıl”, cevherlerin ilkesi olması itibariyle de “cevher” adına en çok lâyük olandır.²⁵ Ne var ki O'na, da-

16 *Telhis.*, s. 11-12, 35, 40, 124; *Tefsir.*, c. II, s. 564; *Tehâfütü't-Tehâfüt.*, c. II, s. 480.

17 *Telhis.*, s. 8, 33-35; *Tefsir.* c. II, s. 718, 721, 727-728; *Tehâfütü't-Tehâfüt.*, c. II, s. 554, 567-569.

18 *Tehâfütü't-Tehâfüt.*, c. II, s. 655.

19 *A.g.e.*, c. I, s. 262; c. II, s. 495, 518-519.

20 *A.g.e.*, c. II, s. 610.

21 *A.g.e.*, c. II, s. 559, 617.

22 *A.g.e.*, c. I, s. 319; c. II, s. 566, 617, 618, 637.

23 *A.g.e.*, c. I, s. 335.

24 *A.g.e.*, c. II, s. 573.

25 *A.g.e.*, c. II, s. 556-558, 601-602.

ima fiil halinde bulunmasından hareketle “sûret” denilemez; çünkü sûret, kuvve halindeki maddeden ayrı ve bağımsız düşünülemez.²⁶ O, kendi özü itibarıyla yetkin²⁷, zorunlu²⁸, her bakımdan tek²⁹ ve ezelîdir. *Mümkün varlık* ise Zorunlu Varlık'ın aksine sebeplidir³⁰ ve “yokluk” dışında özünden kaynaklanan bir anlam ve değeri bulunmamaktadır. Bu itibarla onun kendi özünde “yok” sayılması kaçınılmazdır, çünkü sebep varsa o var, sebep yoksa o da yoktur³¹; ayrıca sebepten sonra gelmesinin mantıklı bir zorunluluk olması bakımından onu sonradan/yaratılmış (hâdis) saymak gerekir.³²

İbn Rüşd, âlemi çeşitli organ, güç ve fiilleri bulunan bir canlıya benzetir. Nasıl ki bir organizmanın varlığını sürdürmesi için farklı organların aynı amaca yönelik olarak çalışmalarını sağlayan bir ilke (nefs, akıl) sözkonusu ise, tıpkı bunun gibi bütünüyle âlemin birliğini ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir güç/kudret/ilke olmalıdır. Aksi takdirde âlemde ne tertip ve düzen kalır, ne de onun bütünlüğü ve varlığı devam edebilir. İşte âlemdaki birliği, bütünlüğü, tertip ve düzeni sağlayan dolayısıyla onu var eden/yaratan ve bütün bunları koruyan kudret Allah'tır; “*Gerçekten yok olmasın diye gökleri ve yeri tutan Allah'tır.*” (el-Fâtır, 35/41) ve “*Onları korumak Allah için ağır bir iş değildir.*” (el-Bakara, 2/255) anlamındaki âyetler de bu gerçeği dile getirmektedir.³³ Âlemdaki birlik, bütünlük ve düzeni, onun “Bir” ve “Bilen” bir Yaratıcı'nın eseri olduğunun göstergesi şeklinde değerlendiren İbn Rüşd (inâyet ve ihtirâ' delili), bu yaklaşımıyla Allah-âlem ilişkisini *südüür teorisiyle* açıklayan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların temel ilkesi olan “birden ancak bir çıkar” önermesini, “bir ve bütün olan bir şey, ancak birden çıkar” şekline çevirmek suretiyle bu teoriyi kabul etmediğini açıkça ortaya koymuştur.³⁴

Bu açıklamalar ışığında bakıldığında, İbn Rüşd'e göre, zihin dışı varlık bağlamında “hakikat”ın (a) “*bilfiil var olmak*”, (b) var olma ve varlığını sürdürme açısından “*kendi kendine yeterli*” (binefsihî qâim) bulunmak şeklinde iki temel niteliği bulunduğu; ayrıca bu niteliklere sahip *mutlak varlık* ve *mutlak hakikat*in de sadece *Allah* olduğu açıklık kazanmaktadır. Cevher ve zât durumundaki mümkün varlıklar ise, O'nun yaratma fiilinin eseri olmak ve O'na delâlet etmek bakımından ancak ikinci derecede *hakikattir*. Nitekim İbn Rüşd *Faslu'l-makâl*'in hemen başında “*felsefenin işlevi, varolanları akıl vasıtasıyla incelemek (nazar) ve onları Yaratı-*

26 *Telhis*, s. 71.

27 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 515, 592-593.

28 *A.g.e.*, c. II, s. 466-467.

29 *A.g.e.*, c. II, s. 464, 593.

30 *A.g.e.*, c. II, s. 464,636, *Faslu'l-makâl*, s. 85.

31 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 332-333.

32 *A.g.e.*, c. I, s. 145-146, c. II, s. 573, 592.

33 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 359-360, 376-380; *el-Kesf*, s. 170.

34 *A.g.e.*, s. 156, 160.

*cı'ya delâletleri açısından değerlendirmekten öte bir şey değildir*³⁵ derken, aslında, bu anlayışı ortaya koymuş olmaktadır.

2. Epistemolojik Hakikat yahut Bilgi

İbn Rüşd'ün varlık, âlem ve Allah-âlem ilişkisine bakışı çerçevesinde hakikat meselesinin ontolojik boyutunu incelerken hemen her aşamada sebep-sebepli ilişkisinden söz edildiği dikkatten kaçmamış olmalıdır. Filozofun, hakikatın epistemolojik boyutunu ve kendi bilgi anlayışını dile getiren şu ifadeleri de sebep-sebepli ilişkisinin onun düşünce sistemindeki merkezî rol ve konumunu işaret eder niteliktedir:

“Akıl/bilgi varolan nesnelere düzen ve tertibinin kavranmasından başka bir şey değildir”³⁶; “gerçek bilgi nesnelere sebepleriyle birlikte/sebepleri açısından bilmektir”³⁷; “bir şeyin tam olarak bilinmesi için, -şayet kendiliğinden açık değilse- öncelikle varlığının bilinmesi, sonra cevher ve mahiyetinin varlığını sağlayan şeyler/sebepler itibarıyla kavranması, ve nihayet varlığı ona bağlı olanlar itibarıyla bilinmesi gerekir.”³⁸

Aristo gibi İbn Rüşd de *maddî, sûrî, fâil* ve *gâye* olmak üzere dört sebepten söz eder ki bunların konumuzla doğrudan ilgili olanı *fâil sebeptir*. Bir şeyin yokluktan varlığa, kuvveden fiile çıkmasını sağlayan, bir başka deyişle, kuvve halini ifade eden *maddî* ile fiil halini gösteren *sûretî* birleştirilerek *gâyenin*, dolayısıyla da varlığın gerçekleşmesini sağlayan, fâil sebeptir. Sebeplilik/causalite konusundaki tartışmaların temelinde yatan sorun, mümkün varlıklar arasında işte bu nitelikteki bir fâilin bulunup bulunamayacağına ilişkindir. Biri “iradeli” ve “bilgili” diğeri “tabîi” olmak üzere iki tür fâilden söz eden³⁹ ve fizik dünyadaki sebep-sebepli ilişkisini daha çok “tabîi fâil” açısından irdeleyen İbn Rüşd, problemi şöyle koyar: “*Tek tek her varlıktan çıkan fülleri, acaba o nesnelere için birtakım zorunlu fülleri mi, çoğunlukla ortaya çıkan türden fülleri mi, yoksa bu konuda her iki durum da geçerli midir?*”

Filozofumuza göre herhangi bir engellenme olmadığı ve uygun şartlar bulunduğu sürece tabîi fail, tabiatından kaynaklanan fiili mutlaka icrâ eder. Sözelimi ateş ve yanma özelliğine sahip bir cisim yanyana geldiğinde herhangi bir engel varsa, normal şartlarda yanması gereken o cisim yanmayabilir. Fakat bu hiçbir zaman, ateş, ateş adına ve niteliğine sahip bulunduğu sürece, ondan yakma niteliğinin kaldırılmasını gerektirmez.⁴⁰ Burada şu hususa da işaret edilmelidir ki ateşin, sözelimi pa-

35 *Faslu'l-makâl.*, s. 64.

36 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 526.

37 *el-Keşf.*, s. 232.

38 *Telhisu Kitâbi'n-Nefs*, s. 66.

39 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 255-259, 266, 268, 270.

40 *A.g.e.*, c. II, s. 782-784, 806-807.

mukta gerçekleşen yanmanın fâili olması mutlak anlamda değildir. Zira pamuğun da, ateşin de onların tabiat ve fillerinin de varlık şartı, onların dışında bir fâil yani Allah'tır; dolayısıyla da mutlak fâil ancak O'dur.⁴¹ Hal böyleyken, istisnâî durumları/mucizeleri esas alarak, duyulur nesnelere fâil sebep olabilecekleri gerçeğini inkâr etmek safsatadan başka bir şey değildir. Böyle bir düşünceyi benimseyen kimse ya diliyle gönlündekini yalanlıyor, ya da safsataya dayalı bir şüpheye kapılmış gidiyor demektir.⁴² Meseleyi, kereste biçmeye yarayan âletin, niceliği, niteliği ve biçimi belli bir âlet olması gerektiği şeklinde bir örnekle açıklamayı deneyen İbn Rüşd, söz konusu âletin metal dışında bir başka malzemeden, testere şeklinden başka bir şekilde ve rastgele bir büyüklükte olamayacağını belirttikten sonra, burdaki zorunluluğun mutlak anlamda olmadığı, dolayısıyla testereyi “zorunlu varlık” saymayı gerektirmeyeceğini önemle vurgulayarak, kelâmcıların bu konudaki endişelerinin yersiz olduğuna dikkat çeker. Filozofumuz haklı olarak testere örneğinde olduğu gibi nesnelere nicelik, nitelik ve maddelerinin belirliliği konusunda, işaret edilen anlamda bir zorunluluk kabul edilmediği takdirde, ne Yaratıcı'da ne de yaratıklarda hikmet nâmına bir şey kalacağı ve aranabileceği, bu durumda ise her fâilin bir sâni' (yapıcı), varlıkları etkileyen her şeyin de bir yaratıcı (hâlık) sayılmasına yol açacak bir karmaşanın doğacağını, bütün bunların da akıl ve hikmeti inkâr etmekten öte bir anlam taşımayacağını isabetle savunmaktadır.⁴³ İbn Rüşd'e göre sebep-sebepli ilişkisindeki zorunluluğun veya sürekliliğin inkâr edilmesi, nesnelere varlık ve mahiyetlerinin yanısıra, âlemin birlik ve bütünlüğünü sebep-sebepli ilişkisiyle gerçekleştiren Allah'ın yaratma fiilinin belirsizliğini iddia etmek olur. Bu ise, O'nu, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir hükümdar gibi görmekten farkıdır. Dahası *böyle bir yaklaşım, göz açıp kapayacak kadar bile olsa, hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu doğurur. Çünkü kesin bilgi (el-ilmü'l-yakîn), bir şeyi olduğu gibi bilmektir.* İnsan bilgisi, nesnelere tabiatına bağlı olarak gerçekleşir; eğer insan zihninde mümkün varlıklara ilişkin bir bilgi oluşuyorsa bu, o varlıklarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir “durum”un (emr/hâl) bulunması demektir. Kelâmcıların “âdet” adını verdiği bu “durum” ise ya o mümkün varlığın kendisinde ya onun fâilinde yahut her ikisinde birlikte bulunuyor olabilir. Sözü edilen âdet/durum, İlk Fâil olan Allah'ta bulunamayacağına göre, mümkün varlıktadır ki “tabiat” denen şey işte budur. *Allah'ın bilgisi tabiatların, tabiatlar da beşerî bilginin sebebidir.* İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla, insan aklının ancak ilâhî hikmet ve kudretin eseri olan tabiatları kavramak suretiyle gerçek anlamda akıl olabileceği ve hakîkatın de bu sayede elde edileceğini vurgulamaktadır.⁴⁴ Zira şayet biz dış dünyada var olan herhangi

41 A.g.e., c. II, s. 793.

42 A.g.e., c. II, s. 781.

43 A.g.e., c. I, s. 178; c. II, s. 787-788.

44 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 812.

bir şeyi biliyorsak, bu, bizim onun o şeyin olarak var olmasını gerektiren/sağlayan tabiatı bilmemiz demektir.⁴⁵

Buraya kadar anlatılan hususları toparlamak gerekirse, akıl yahut bilgi, varlıklar arasındaki ilişki ve sebeplerinin kavranmasından başka bir şey olmadığına göre -aklı diğer idrâk güçlerinden ayıran da zaten onun bu özelliğidir-, sözü edilen tabiat ve sebeplerin var olduğunu, bir engel bulunmadığı sürece aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağını kabul etmemek, beşerî bilginin imkân, değer ve doğruluğunu reddetmek demektir. Çünkü bu yaklaşım hiçbir şeyin gerçek anlamda bilinmeyeceği, bilinse bile bunun zanna dayalı olmaktan öteye gidemeyeceği anlamına gelir. Varlıklara ilişkin hiçbir özsel/zâtî nitelik kabul edilmeyince bilginin yapı taşları olan tümel kavramlar anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalacağı için⁴⁶, insan bilgisinin ne dayanağı ve kanıtı, ne de ifade edilme imkânı kalır. Bütün bunlar gösteriyor ki İbn Rüşd'e göre, insanî bilginin kesinliğinden ve değerinden yahut epistemolojik hakikatten söz edilecekse, varlıklar arasında insanın kavrayabileceği nitelikte zorunlu veya en azından büyük ölçüde süreklilik gösteren bir sebep-sebepli ilişkisinin varlığını teslim etmek zorunludur. Aksi takdirde ne akıldan, ne bilgiden ve ne de hakikatten bahsetmek mümkün olur.⁴⁷

Bu arada İbn Rüşd'ün, sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan söz ederken, aslâ katı bir determinizme ve mekanizme düşmediğini önemle belirtmek durumundayız. Nitekim onun sebep-sebepli ilişkisinin tabii sonucunun gerçekleşebilmesi için buna mâni olacak herhangi bir “engel”in bulunmaması gerektiğini söylemesi bunu gösterir. Esas itibarıyla o, bu görüşünü temellendirirken, Allah'ın bilgi, irâde ve hikmet sahibi, âlemin de O'nun bilgi ve hikmetinin bir tezâhürü olduğu gerçeğinden yola çıkmış, insanın son gâye olan ma'rifetullahı (Allah'ı bilme) ulaşabilmesinin de yine bu yolla mümkün olacağını savunmuştur (inâyet ve ihtirâ' delili).⁴⁸

İbn Rüşd'e göre bilgi, belli bir süreç gerektiren ve aşama aşama gerçekleşen bir olaydır. İnsanın sahip olduğu *duyular*, *ortak duyu*, *mütehayyile* gibi idrâk güçleriyle bunlara bağlı melekeler ve *akıl*, onun hakikati elde etmesinde ortaklaşa görev yaparlar. Bilginin oluşma süreci, duyuların dış dünyadaki varlıklarla temasa geçerek onlara ait *heyûlânî sûretleri* algılamasıyla başlar. Herhangi bir nesnenin farklı niteliklerinin duyular tarafından algılanması ve ortak duyunun da bunları onun dış dünyadaki durumuna uygun olarak birleştirmesiyle birlikte “*heyûlânî sûret*” insan zihnine yansımış olur. Bu noktada devreye giren hayal gücü, henüz daha ait olduğu nesnenin dış dünyadaki varlığına bağımlı bulunan heyûlânî sûreti soyutlayarak onu “*hayâlî sûret*” haline getirir. Soyut ve bağımsız olmakla birlikte ferdiyetini koruyan hayâlî sûretin *heyûlânî akıl* tarafından algılanabilmesi,

45 *A.g.e.*, c. II, s. 795-797.

46 *A.g.e.*, c. II, s. 785.

47 Ayrıntılı bilgi için bkz., H. Sarıoğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, s. 207-213.

48 *A.g.e.*, s. 266 v.d.

onun ferdi niteliklerden soyutlanmasıyla mümkün olur ki bu işlem, *mütebahyile* gücünün “*musavvire*”, “*müfekkire*” ve “*zâkire*” melekelerinin işbirliğiyle gerçekleşir. Bu aşamalar sonunda maddî ve ferdi niteliklerden tamamen soyutlanan heyûlânî sûret, *heyûlânî akıl* tarafından idrâk edilecek kıvama gelir. Heyûlânî aklın bunları idrâki sonucunda oluşan kavram birikimi “*meleke halinde akıl*” adını alır. Çünkü bu aşamada artık istenildiğinde aklın *tablil* (analiz), *terkip* (sentez) ve *istinbat* (çıkarım) işlevlerini yerine getirebilmesi için gerekli kavramlar hazırdır. İşte aklın sahip bulunduğu bu malzemeyi kullanarak varlıklar hakkında birtakım küllî hükümler vermesi, aynı zamanda onların bilgisini elde etmesi anlamına geldiğinden, bu aşamada ona “*müktesep akıl*” adı verilir. Dikkat edilirse buraya kadar insan aklı ancak fizik dünyaya ait kavram, hüküm ve bilgileri elde edebilmiştir. Oysa filozofumuza göre bilginin gerçek bilgi olabilmesi sebepleri de içermesine bağlıdır. Varlıklar arasında fizikî seviyede var olan sebep-sebepli ilişkisiyle bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan sebepler zincirinin metafizik varlık alanına uzandığı hatırlanacak olursa, insan bilgisinin tam bilgi yahut hakikat haline gelmesi, ancak bu alanı da kuşatmasıyla mümkün olabilir. İşte insan aklının fizik dünyadaki tek tek varlıklardan başlayıp İlk Fâil'e varıncaya kadar fizik ve metafizik varlık alanını sebep-sebepli ilişkisi içinde kavrayabilecek yetkinliğe ulaşmış haline de filozofumuz, “*fa'âl akıl*” adını vermektedir.⁴⁹

Ne var ki insanlar, bilginin teşekkülü için gerekli olan aşamaları bir bir geçerek gerçek bilgiye/hakikate ulaşma imkân ve yeteneği bakımından aynı düzeyde değildir. Bir kısım insan söz konusu aşamaların hepsini geçebilecek yetenek ve kapasiteye sahipken (*burhan ehli* yahut *havâss*), diğer bir kısmı sadece duyu ve hayal gücünün sağladığı kadarıyla bilgi sahibi olabilir (*cumbûr* yahut *hatâbet* ve *cedel ehli*). Filozofumuza göre bu farklılığın temelinde, bazı insanların (1) yaratılış itibarıyla bazı hakikatları kendi çabaları ile kavrayacak zihni yetenek ve kapasiteden mahrum bulunmaları; (2) onları gerçek bilgiye ulaştıracak uygun ve doğru yöntemi bilmemeleleri; (3) sıradan arzu ve önyargıların etkisinde kalmaları; (4) gerçek bilgiyle donanmış ve bu birikimini güzel bir şekilde aktarabilecek bir öğretici bulamamaları⁵⁰ gibi sebepler yatmaktadır. Ancak bu, hiçbir zaman, insanlardan bir kısmının kendi yetenek ve çabalarıyla ulaşamadıkları bilgilerden ebediyen mahrum kalacakları anlamına gelmez. İşte bu noktada “vahiy” ve “din” olgusu devreye girer. Şu kadarını belirtmelidir ki din, her seviyedeki insanın bilmesi gerektiği halde kendi imkânlarıyla elde edemediği bilgileri en kolay ve en kısa yoldan onlara öğretir. İbn Rüşd'e göre vahiy ve din yalnızca bu yönüyle değil, fa'âl akıl mertebesindeki insan aklının dahi kavrayıp izah edemeyeceği mâhiyetteki bazı metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik sorulara cevap teşkil edecek bilgiler içermesi ve daha pek çok konuda insanların ufkunu açması bakımından ilâhî bir lütüftür.⁵¹

49 *A.g.e.*, s. 217-239.

50 *Faslu'l-makâl.*, s. 72.

51 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 415.

3. Ahlâkî Hakikat yahut Erdem

İbn Rüşd'e göre "din" yahut "şerî'at"ın amacı, insanlara gerçek bilgi (el-ilmu'l-hakk) yanında doğru davranışı da (el-amelü'l-hakk) öğretmektir. Onun "gerçek bilgi"den anladığı, Allah'ı bilmenin (ma'rifetu'llah) yanısıra, melekler/mufârik akıllar gibi metafizik varlıklar da dahil olmak üzere diğer bütün varlıkları, ayrıca eskatolojiyi/ölümötesini de kapsayan bilgidir. "Doğru davranış" ise insanı mutsuz olmaktan koruyup/kurtarıp, mutlu kılacak olan fiil ve uygulamalardır. Bu fiillerin bir kısmı insanın maddî varlığı ve sosyal ilişkileriyle, diğer bir kısmı ise onun mânevî/metafizik boyutu ve rûhu ile alakalıdır. Birinci kısma giren fiilleri "fıkıh", ikinci kısma giren fiilleri de "zühhd" ve "âhîret ilimleri" yani ahlâk ilmi konu edindir.⁵² Görülüyor ki İbn Rüşd açısından hakikatın ahlâkî boyutu felsefedeki ziyade dinin ilgi alanındadır. Zira vahiy mahsulü olan din, bir yandan insanların mutluluğunu sağlayacak olan amelî/pratik erdemleri tesbit ve tarif edip onları iknâ ve teşvik (tergîb) ederken, diğer taraftan da reziletleri meneder. Bununla da kalmayan din, bütün insanların mutluluğu için gerekli ilmi/teorik temeli oluşturmak bakımından, Allah, melekler, mutluluk, nefsin ölümsüzlüğü, işlenen reziletlerin ezâ, erdemlerin ise ebedî mutluluk sebebi olacağı hakkında bilgiler de verir.⁵³

B. Hakikat Bağlamında Felsefe ile Dinin İşlev ve İlişkileri yahut Çift Hakikat Yakıştırması

Hakikat meselesi açısından bakıldığında dinin insanlara "gerçek bilgi"yi ve "doğru davranış"ı öğretmek şeklinde iki önemli işlevi yerine getirdiğini belirten İbn Rüşd, bu bağlamda felsefenin "bütün varlığı, Allah'ın varlığına, O'nun hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından incelemek ve yorumlamaktan⁵⁴ ibaret olan yalnızca bir işlevi bulunduğu kanaatindedir. Bu durumda hakikatın epistemolojik boyutuyla sınırlı olsa da din ile felsefe "gâye birliği" içindedir. Ne var ki bu ortak gâyenin gerçekleştirilmesi konusunda din ile felsefe farklılık arzeder. Bu da insanların bilgi edinme bakımından aynı düzeyde bulunmayışları kadar, din ile felsefenin kullandıkları yöntemle de ilgilidir.

Din, mesaj ve öğretilerini her seviyeden insanın kavrayabileceği üslûp ve yöntemlerle ortaya koyarak bütün insanları muhâtap alır.⁵⁵ Nitekim bir âyet-i kerîmede meâlen "*Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütlerle çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış (mücadele et!) ...*"⁵⁶ buyurulması da bunu gösterir. Bu durumda din, gerek hedef aldığı insan kitlesi gerekse kullandığı yöntemler açısından, yöntem olarak burhamı (akıl yürütme-ispat)

52 *Faslu'l-makâl.*, s. 99-101.

53 *el-Keşf.*, s. 241-242; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 865-866, 869-870.

54 *Faslu'l-makâl.*, s. 64.

55 *A.g.e.*, s. 101-102; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 649-650, 867-869.

56 *en-Nahl*, 16/125.

kullanan, bu yüzden de az sayıda insana hitap edebilen felsefeden çok daha geniş kapsamlı ve çok daha geneldir. Ayrıca felsefe, insanın sadece ilmî ve fikrî (teorik) yetkinliğine hizmet ederken din, felsefenin hiç değilse çoğu zaman ulaşamayacağı metafizik alana (eskatoloji dahil) ilişkin bilgilerin yanı sıra ahlâkî yetkinliği sağlayacak bilgileri vermesi açısından da felsefeden çok daha kapsamlıdır. Bu durumda yapılması uygun ve gerekli olan şey, felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesidir.

Filozofumuza göre vahiy mahsülü olan din, insan akılının ürünü olan felsefeyi yasaklamak şöyle dursun tam tersine teşvik etmekte hatta gerekli görmektedir. “*Ey akıl sahipleri, ibret alınız.*”⁵⁷ meâlindeki âyetin akli inceleme ve kıyası, kullanılması gerekli/vâcib bir araştırma ve bilgi edinme yöntemi olarak kabul ettiğine dikkat çeken İbn Rüşd, âyette geçen “i‘tibâr”ın, bilinenden bilinmeyenin çıkarılması ve kavranmasından (istinbât) yani bir tür kıyastan ibaret olduğu kanaatindedir. Kıyası ise ancak akıl yapabilir ve dolayısıyla dinin gerekli gördüğü akli kıyasın en mükemmel şekli de burhandır.⁵⁸

“... bizden önce gelenlerden hiç kimse akli kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa bizim bunu hemen yapmamızın bir zorunluluk olduğu apaçıktır”⁵⁹ diyen İbn Rüşd, pek az insanın başarabileceği bu işin üstesinden bir iki kişinin gelemeyeceği, dolayısıyla daha önce bu alanda inceleme ve araştırma yapanların bilgi ve tecrübe birikimiyle geliştirdikleri yöntemlerden yararlanmak gerektiğini isabetle vurgulamaktadır.⁶⁰ Bu yaklaşımıyla o, bir yandan ilimde bağınazlığa yer olmadığını, ilmî zihniyetin tarafsızlığı (objektiflik) ve önyargıdan uzak kalmayı gerektirdiğini ortaya koyarken, diğer yandan da “eleştirici” ve “seçici” (kritik ve eklektik) davranmanın lüzümüne ayrıca bunun tarafsızlığa aykırı olmadığına işaretle şöyle der:

“Varlık hakkında bizden önceki ümmetlerden biri tarafından yapılmış ve burhanın gerektirdiği şartları taşıyan bir inceleme ve değerlendirmeye rastlarsak, onların söylediklerini ve yazdıklarını gözden geçirmemiz zorunludur. Bunlar arasında gerçeği yansıtanlar varsa onları memnuniyetle kabul eder bunun için de onlara teşekkür ederiz. Şayet gerçeğe uygun olmayan şeyler görürsek bunlara da dikkat çeker, bu yüzden onları (yargılamak yerine) mazur görürüz.”⁶¹

Felsefe ve mantık, dinin gerekli görerek teşvik ettiği ilimler olduğuna göre, çeşitli gerekçelerle insanları bunlardan uzaklaştırmaya çalışmanın ne kadar yanlış bir tavır olduğuna dikkat çeken İbn Rüşd, arızî ve ender bile olsa felsefenin olumsuz etkilerinin olabileceğini, ancak bu sakıncanın

57 *el-Hasr*, 59/2.

58 *Faşlu'l-makâl.*, s. 64-67.

59 *A.g.e.*, s. 68.

60 *A.g.e.*, s. 68-71.

61 *A.g.e.*, s. 69, 71-72; *Tebâfütü't-Tebâfüt*, c. II, s. 546-547.

bazı önlemlerle ortadan kaldırılabileceğini düşünür. Şöyle ki, felsefeyle uğraşacak olan kişide aranması gereken en temel özellik, bu işe ehliyetli olması yani yaratılış ve zekâ bakımından yeterli⁶², ayrıca zihni disiplin ve ah-lâkî erdemlere sahip bulunmasıdır. Böyle bir kişi gerek mantığı, gerekse onu takiben felsefenin konu ve problemlerini öğrenip tartışırken bütün bu konulara hâkim ve vâkıf olan iyi bir öğreticiden yararlanır.⁶³ Ayrıca felsefi problem ve tartışmalar ulu-orta gündeme getirilmez, yazılıp çizilmezse bu arızî sakıncalar ortadan kaldırılmış olur. Bunlara dikkat edilmediği takdirde bazı insanlar, kapasitelerini aşan bir yükün altına sokulmuş, yanlış inançlara düşmeye zorlanmış ve ardi arkası kesilmeyen görüş ayrılıklarının önü açılmış olur ki bundan ne felsefe ne de din kazançlı çıkar.⁶⁴

Bu noktada önem kazanan bir husus da felsefe ve burhan yoluyla ulaşılan bir sonuç ile dinî nasların çelişmesinin mümkün olup olmadığı, mümkünse bu gibi hallerde ne yapılması gerektiği meselesidir. İbn Rüşd, din ile felsefenin, gerçekte insanları birbiriyle çelişen sonuçlara götürmelerinin sözkonusu olmadığı kanaatindedir. Çünkü akıl ve onun ürünü olan felsefe ile vahiy kaynaklı din içindedir⁶⁵ diyen filozofa göre “felsefe dinin arkadaş ve süit kardeşidir”⁶⁶ ve “hakikat hakikata ters düşmez, aksine onu destekler”.⁶⁷ Bununla birlikte kimi zaman aklın verileri, ilk bakışta dinî naslarla uyum içinde gözükmebilir; bu durumda yapılması gereken şey, din ile felsefenin uzlaştırılması⁶⁸ olup bunun yolu da dinî nasları tev’il etmektir. Filozofumuz, böylesine önemli bir işlev yüklediği tev’ilin belli bir birikim ve beceri gerektirdiğini, sıradan bir kimsenin rastgele yapılabileceği bir iş olmadığı, çünkü gerekli şartları taşıyan tev’ille sağlanacak olan akıl-nakil yahut felsefe-din uzlaşmasıyla elde edilecek olan bilginin kesin (yakînî) bilgi olacağı düşüncesindedir.⁶⁹ Diğer yandan dinî nasların hepsinin açık anlamlarının (zâhir) dikkate alınması kadar, yine hepsinin tev’ile tâbî tutulmasının da yanlış olacağını açıkça belirten İbn Rüşd, hangi nasların tev’il edilip hangilerinin zâhirî anlamlarıyla değerlendirilmesi gerektiğini tesbit etmenin önemine dikkat çeker. Zira dinî naslardan bazılarının bir açık (zâhirî) anlamı, bir de tev’il sonucunda anlaşılabilen gizli (bâtınî) mânâsı vardır ki bu durum, insanların zekâ, bilgi ve kültür düzeylerinin farklı oluşuyla ilgilidir. Özellikle metafizik ve eskatolojik meselelerin tekdüze bir üslûpla ortaya konulması, bazı insanların anlayış ve kavrayış kapasitesini zorlayacağından, dinin amacına hizmet etmezdi. Bu sebeptendir ki din, maksadını gerçekleştirmek için bütün insanların anlayışına hi-

62 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 551-552.63 *Faşlu'l-makâl.*, s. 72-73, 90, 92, 99.64 *A.g.e.*, s. 105 vd.65 *A.g.e.*, c. II, s. 869.66 *Faşlu'l-makâl.*, s. 115.67 *A.g.e.*, s. 75.68 *A.g.e.*, s. 76.69 *A.g.e.*, s. 76-77.

tap edebilecek farklı üslûpları bir arada kullanır ki bu durum, dinî tefekkür hayatının kendi iç dinamiğini teşkil eder. Ne var ki filozofumuzun isabetle belirttiği üzere, her nassın açık anlamıyla kabul edilmesi kadar, yine her nassı te'vile tâbî tutarak âdeta dinin herkes tarafından anlaşılmasını gizli bilgiler bütünü şeklinde değerlendirilmesine yol açacak bir yaklaşım da doğru değildir.

Filozofumuza göre din ile felsefenin aynı gâyeyi güttüğü, aralarında genellikle uyum bulunduğu, aksi bir durumda nassların usûlüne ve şartlarına uygun olarak uzmanlarınca te'vil edilebileceği, hatta bunun gerekli olduğu açıklık kazanmış olmaktadır. O halde felsefi ve dinî hakikatler insanlara aktarılırken, onların anlayış ve kapasitelerinin dikkate alınmalıdır. İnsanları öğrenme ve anlayış açısından aynı seviyede kabul etmek, onları pratikte de aynı seviyede saymaktan farksızdır. Oysa böyle bir şeyi ne duyular ve tecrübe, ne de akıl kabul eder; çünkü insanlar fizyolojik ve fizyonomik açıdan olduğu kadar psikolojik ve zihinsel açıdan da farklıdır. Nitekim Hz. Peygamber “*Biz peygamberler, insanların fikri kapasitesi hangi ölçüde ise oraya kadar inmekle, onlara akıllarının mertebesine göre hitab etmekle görevliyiz*” buyururken bu gerçeğe dikkat çekmekteydi.⁷⁰

İbn Rüşd'ün hakikat anlayışını varlık, bilgi ve ahlâk boyutuyla inceledikten, din ve felsefenin diğer bir söyleyişle vahiy ve aklın hakikat karşısındaki işlev ve ilişkilerini ele aldıktan sonra, filozofun felsefe ile dinin iki ayrı hakikat/çift hakikat olduğunu savunduğu yolundaki değerlendirmelere bakıldığında, bunlara gerekçe kılınan hususların başında Allah'ın zâtı, sıfatları, nefis yahut rûhun mâhiyeti ve meâd (eskatoloji) gibi bir kısım metafizik-teolojik sorunların, insan aklının idrâk sınırlarını aştığı, en azından çoğu insanın bu konuların hakikatini kolayca kavrayamayacağı düşüncesiyle tartışma ve polemik konusu yapmaktan kaçınarak, son sözü vahye ve dine bırakmaktan yana tavır koymuş olması geldiği görülmektedir.⁷¹ Düşünürümüzün bu tavrı, onun metafiziğin imkânını konusunda mütereddit ve agnostik kaldığı şeklinde yorumlandığı gibi, din ve felsefeyi iki ayrı hakikat olarak görüp birincisinin sosyal, pratik ve pragmatik; ikincisinin ise rasyonel ve teorik bir değer ve işleve sahip bulunduğuna inandığı şeklinde de algılanmıştır.⁷² Bu yorum ve algılamının bir diğer gerekçesi de İbn Rüşd'ün, hakikati kavrama konusunda insanların farklı imkân ve kapasitelere sahip bulunduğu gerçeğini gerek din-felsefe ilişkisine dair görüşünün, gerekse bunları uzlaştırma yöntemi olarak gördüğü te'vil anlayışının temelini koymuş olmasıdır. Halbuki yukarıda ana hatlarıyla sergilenmeye çalışıldığı üzere İbn Rüşd, hakikatin varlık, bilgi ve ahlâk boyutu arasındaki

⁷⁰ *el-Keşf*, s. 190-191; filozofun te'vil anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. H. Sanoğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, s. 255-265.

⁷¹ M. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara, 1956, s. 368, 370, 372 (ayr. dn. 397, 398, 413).

⁷² *A.g.e.*, s. 371-372; Z.M. Hudari, *Eserü İbn Ruşd fî felsefeti'l-'usûri'l-vustâ*, Kahire, 1983, s. 134 vd.; N. Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s. 255-256.

bütünlüğün yanısıra din ve felsefe yahut vahiy ve aklın hakikatle olan ilişkisini son derece tutarlı bir şekilde temellendirip izaha kavuşturmuştur.

C. Sonuç

Yukarıda İbn Rüşd'ün hakikat-felsefe-din ilişkilerine dair görüş ve düşünceleri irdelenirken dile getirilen hususları şöylece özetlemek mümkündür:

1. Zihin dışında bilfiil var olan şeyler hakikatın ontolojik boyutunu oluşturmakla birlikte, özü gereği zorunlu, ezeli ve ebedî, bir ve mutlak gerçek (el-Hakk) Allah'tır. Öteki varolanlar/mevcûdât ise, O'nun ilim, hikmet ve fiilinin eseri ve âyeti olmak bakımından hakk/hakikat/gerçektir.
2. Bir yandan zihin dışında var olanlarla bunlar arasındaki sebep-sebepli ilişkisi temeline oturan, yani dış dünyanın sebeplisi olarak teşekkül eden, diğer yandan vahiyyle beslenen "beşerî bilgi" de hakikatın epistemolojik boyutunu oluşturur.
3. Gerek var olanlardan yola çıkılarak elde edilen ve gerekse vahyin sağladığı bilgiye dayanan, fakat tesbit ve tanımı büyük ölçüde vahiyle gerçekleşen erdemler ve erdemli davranışlar, hakikatın ahlâk boyutunu teşkil eder.
4. İnsanın mutlak hakikat olan ilâhi hikmeti elde etmesini sağlayan iki farklı yol ve yöntemden ibaret bulunan felsefe ile din yahut akıl ile vahiy aynı hakikatın iki yüzü, İbn Rüşd'ün kendi ifadesiyle "aynı annenin sütüyle beslenen süt kardeşler" olmaktan öte birşey değildirler.
5. Bütün bu mülâhazalar ışığında belirtilmelidir ki, hangi gerekçeden hareket edilirse edilsin, İbn Rüşd'ün çift hakikat anlayışına sahip bulunduğu yolundaki iddialar, zorlamadan öte bir anlam ve değer taşımamaktadır.
6. Her şeye rağmen, İbn Rüşd açısından, özellikle bir kısım metafizik konu ve sorunları kavrayıp çözüme kavuşturmada insan aklının yetersizliği; bu gibi durumlarda son sözü "vahy"e bırakmanın gerekliliği ortadadır. Bununla beraber insan, gücü nisbetinde araştırma ve yorum yapma hakkına sahiptir, hatta bununla yükümlüdür.⁷³ Ancak bütün bu yorumlar kesin sonuç olarak değil, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı yorumlar şeklinde telakkî edilmeli, bunlardan daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının daima mümkün olduğu da hiçbir zaman hatırdan çıkarılmamalıdır.⁷⁴ Çünkü "... yüce Allah'ın insan tabiatını aşan ilâhî bir yolla hatasız kıldığı kimseler yani peygamberler dışında hiç kimse, metafizik (ilâhî) ilimler alanında kesin güvenilir bir görüş ortaya koymuş ve hata yapmaktan kurtulmuş değildir".⁷⁵

73 *Faşlu'l-makâl.*, s. 64; *el-Kesf.*, s. 132.

74 *Tebâfütü't-Tebâfüt.*, c. I, s. 383-384, 415; c. II, s. 649, 758, 791-792.

75 *Tebâfütü't-Tebâfüt.*, c. II, s. 547.