

İBN RÜŞD'ÜN KELAMCILARA DAİR METODOLOJİK ELEŞTİRİSİ

-Averroes's Metodological Interrogation About Muslim Theologians-

Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR

Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi

e-posta:mozdemir@cumhuriyet.edu.tr

Abstract: *Averroes is generally renowned for his interpretations and commentaries on Aristotle's thoughts and works, and his criticisms directed at the criticisms of Gazzali about philosophy. But his criticisms that he directed especially at Ash'arites Theologians have not been mostly taken into consideration. This article deals with the basis of his methodological criticisms that he directed at the Muslim theologians who asserted that they were sole authentic representatives of Islamic thought and the short evaluation of these criticisms.*

Key Words: *dialectic, demonstration, criticism, methodology, proof*

Konunun Kapsamı ve Amacı

Kelâmçılar, delillerinin çürütülemez kadar sağlam ve kesin olduğuna inanıyorlardı. Bu inançları, onların Kelâm ilmine getirdikleri tanıma açık bir biçimde yansımıştı. Nitekim İbn Rüşd'ün selefi ve en çok eleştirdiği kelamcılardan birisi olan Gazzâlî, Kelâm ilminin maksadını açıklarken şöyle söylemekteydi: "Bu ilmin maksadı; Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve peygamberlerin doğruluğu hakkında kesin delil (*el-burhân*) getirmektir".¹ İbn Rüşd ise, kelamcılarının *el-burhan*

¹ Bkz., el-Gazzâlî, *el-İktisâd Fi'l-İtikâd*, hazırlayanlar: İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara 1962, 8. Ancak Gazzâlî'nin el-Munkız'daki ifadelerine bakılırsa, onun daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği anlaşılmaktadır. Gazzâlî orada, Kelâm ilminin gayesini, "sadece Ehl-i Sünnet inancını bid'atçıların kafa karıştıran görüşlerinden korumak" şeklinde ifade etmektedir. Ona göre kelamcılar bu amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırken "hasımlarından devraldıkları birtakım mantıkî öncüllere dayandılar. [Kendi görüşlerini temellendirirken bunlardan bazıları formel mantığı] taklit yolunu seçerken, [bir kısmı] icmâ-i ümmeti, [diğer bir kısmı da] sırf Kur'ân ve hadisi kabule mecbur oldular. Hasımlarının görüşlerini ortaya koyup sorgulamada en çok başvurdukları [yöntem yine hasımlarının] doğruluğunu kabul ettikleri fikirlerin gerekleri olmuştur." Bu nedenle o, kelâm ilminin yararına ilişkin şu sonuca vardı: "... Bu anlayışın, apaçık (aksiyomatik) bilgi dışında hiçbir bilgiyi kabul etmeyenlerce yararı azdır. Bu bakımdan kelâm benim için yetersizdi ve şikâyet ettiğim hastalığıma da şifâ vermiyordu..." Bkz., *Dalâletten*

olarak nitelendirdikleri delillerinin bu sıfatı hak edecek ölçüde sağlam olmadıklarını savunmaktaydı. Çünkü o, diyalektik (*cedel*) ile burhanın arasını kesin olarak ayırmaktaydı. Ona göre, burhanî önermeler, daima doğru ve kesin sonuç verirken diyalektik önermelerin yanlış olma ihtimali vardı. Ayrıca diyalektik önermeler, genellikle, doğru oldukları için değil, meşhur olmalarından dolayı kullanılmaktaydı. Bu yüzden o, daha çok *cedel* sanatını kullanan kelamcıların ortaya koydukları istidlallerde, çoğu kez, kendisinin *burhânî kıyas* adını verdiği, zorunlu sonuçlar doğuran zorunlu önermelere dayanmadıklarını düşünüyordu. Örneğin, o, kelamcılarının hudûs delilinde kullandıkları önermelerin bütünüyle geçersiz olduğunu iddia etmekteydi. Bu itibarla o, kendi açısından aklın nasıl doğru bir biçimde kullanılabileceğini; dolayısıyla da kelamcılarının bu yöntemlerin neresinde durduklarını göstermeye çalıştı. Bu çabaları sonucunda, cedelci kelamcılarının, imanın basit esaslarını anlatmak için son derece karmaşık kanıtlar kullanmak suretiyle halkın kafasını karıştırdıkları kanaatine vardı. Bu yüzden, ona göre kelamcılar, kendi felsefi bakış açılarını güçlendirmek yerine, imanı korumak bahanesiyle felsefeye saldırıyor, böylece tutunabilecekleri güçlü bir dalı kendi elleriyle kesiyorlardı.

İşte bu çalışmanın amacı, İbn Rüşd'ün, kelâmçılara dair, yukarıda ana çerçevesini çizmeye çalıştığımız eleştirilerine dayanak olarak kullandığı argümanlarının, iddia ettiği gibi kelâmcılarınkinden çok farklı nitelikte olup olmadığını görmeye çalışmaktır.

Konumuzu, bizzat İbn Rüşd'ün kendi eserlerinden hareketle ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda öncelikle, onun konuyla doğrudan alakalı olduğunu düşündüğümüz *cedele* (*Aristo'nun Topiklerine Kısa Şerhi*), hitabete (*Aristo'nun Retoriğine Kısa Şerhi*) ve Şiire (*Aristo'nun Poetik'ine Kısa Şerhi*) dair eserlerini gözden geçireceğiz. Ayrıca onun, *Faslu'l-Makâl* ve *Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille* adlı eserleri de önemli başvuru kaynaklarımız arasında olacaktır. Bu esnada, onun kelamcılara yönelttiği eleştirilere referansta bulunan kaynaklara da değinmeyi ihmal etmeyeceğiz.

İbn Rüşd'e Göre Hakikati Anlamada Kelamcılarının Konumu

İbn Rüşd'ün kelamcılara yönelttiği eleştirilerin temelinde, diyalektik (*cedelî*) önermelere² ilişkin Aristo çizgisini³ izleyen anlayışının yattığı anlaşılmaktadır. Ona

Kurtuluş (Kitâbü'l-Munkızü mine'd-dalâl ve'l-mufsihu bi'l-ahvâl), Mahmut Kaya, Felsefe Metinleri, İstanbul 2003 içinde, 346-347.

² İbn Rüşd, cedelî önermelerle yaygın ve meşhur olan önermeleri kastetmektedir. Bkz. *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis Fi'l-Cedel*, tahkik: Muhammed Selîm Sâlim, Mısır 1980, 43. Cedelle ilgili geniş bir tartışma için bkz., İbrahim Emiroğlu, "*Cedel'in İşleyişi Ve Değeri*", Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, XIII, 9 vd.

³ Bkz., *Mantık-ı Aristo*, tahkik: Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1980, II, 333.

göre kesin ve doğru bilginin kaynağı burhânî önermelerden oluşan kıyastır.⁴ Çünkü diyalektik önermeler zan ifade etmektedir.⁵ Onun aısından⁶, kelamcılar da çoğunlukla zan ifade eden diyalektik önermeleri kullanmaktadırlar.⁷

Amaç Allah'ın, dinin halka ulaştırılmasını istediği açık inanç esaslarını tespit etmek ve anlamak olunca, din sahibinin maksadını anlama problemiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Bu tespit ve anlama çabasıyla ilgili olarak İbn Rüşd, kelamcıları dört temel gruba ayırmaktadır. Ona göre bu gruplardan her biri, kendisini dini ve inanç esaslarını en doğru şekilde anladığını iddia etmekte ve kendisi gibi düşünmeyen diğerlerini ise ya bidatçilikle ya da küfürle itham etmekteydi. Onun kendi zamanındaki kelâmî akımları göz önüne alarak yaptığını sınıflandırmaya göre bu dört farklı kelam grupları, Eş'ariyye⁸, Mutezile, Bâtıniye ve Haşviyye'den⁹ oluşmaktaydı.¹⁰

İbn Rüşd'e göre bu gruplardan her birisi, dinin temel naslarının çoğunu, açık anlamlarının dışına taşıyarak kendi görüşlerine indirgemeye çalışmakta ve bütün insanlara ulaştırılması gereken tek dini gerçeğin, ortaya koydukları bu görüşlerden ibaret olduğunu iddia etmekteydiler. İşte asıl sorun da bu noktadan itibaren başlamaktaydı. Çünkü sübjektif bakış açılarıyla oluşturulan görüşler, dinin aslıymış gibi telakki edildiğinde, onlara muhalif olanların din dışında görülmeleri ya da daha iyimser bir ihtimalle bidatçilikle itham edilmeleri tehlikesi baş göstermekteydi. İbn

⁴ Bkz., İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* (Felsefe-Din İlişkisi), ev: Bekir Karlığa, İstanbul 1999, 66.

⁵ Bkz., Charles E. Butterwarth, *Averroë's Three Short Commentaries on Arsitotle's "Topic", "Rhetorics" and "Poetics"* New York Press 1977, (Kitâbu'l-Cedel), 151.

⁶ İbn Rüşd'ün, kelâmçıların çoğunlukla cedele/diyalektiğe dayalı bir istidlal yöntemi izlediği tarzındaki genel yaklaşımında pek tutarlı olmadığını değerlendirme bölümünde sunmaya çalışacağız.

⁷ Bkz., İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, geniş bir mukaddime ve şerhlerle yayına hazırlayan: Muhammed Abid el-Câbirî, Beyrut 1998, 100. (Bu eser Süleyman Uludağ tarafından Felsefe-Din İlişkileri adı altında Türkçeye tercüme edilmiştir. Ancak biz Câbirî'nin metne ilave ettiği önemli açıklamalarından istifade ettiğimiz için Arapça aslını kullanmayı tercih ettik. Bu eserden bundan sonra el-Keşf olarak söz edilecektir.) Atıf el-İrâkî, *el-Menhec en-Nakdî Fî Felsefeti İbn Rüşd*, Kahire 1984, 47, 52.

⁸ İbn Rüşd, kendi döneminde pek çok kimsenin bu grubu Ehl-i Sünnet olarak gördüğüne dikkat çeker.

⁹ Mekhûl en-Neseфі, "hadis taraftarlarına, Haşviyye, Eseriye ve Bid'iye gibi adlar vererek bunlardan Haşviyye'yi çok hadis nakleden, ama manalarını ve içeriklerini bilmeyen, farzı, terhibi ve tahfifî aynı şey olarak gören kimseler olarak tanımlar". Bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, 187.

¹⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, 99–100.

Rüşd, belki de bu yüzden kendi tasnifi içerisinde yer alan kelamcılarının görüşleri için çok iddialı bir nitelemede bulunurken şöyle söylemekteydi: "Bu görüşlerin hepsi ve dinin amaç ve hedefleri/maksidu's-şer"¹¹ üzerinde derinlemesine düşünüldüğünde, onların bu görüşlerinin tamamının uydurulmuş sözler ve yorumlardan ibaret oldukları açıkça görülür".¹² Ona göre bu durumdan kurtulmanın en emin yolu, sahih akidenin tespit edilmesini sağlayan doğru yöntemin belirlenmesiydi.

İbn Rüşd'ün, kelamcılarının yöntemlerine yönelttiği eleştirilerde esas aldığı kriterleri daha net görebilmek için yukarıda işaret ettiğimiz üzere, öncelikle onun burhânî, diyalektik ve hitâbî önermelerle ilgili görüşlerini, daha sonra da bu önermelerden kurulu argümanların en doğru ve yararlı şekillerde nasıl kullanılabileceğine ilişkin yaklaşımlarını ele almamız gerektiği kanaatindeyiz.

Dinî Anlatımda Yöntemsel Farklılıkların Gerekliği

İbn Rüşd'ün din anlayışında, insanların kavrayış farklılıklarını dikkate alan yöntemlerin seçimi en önemli konulardan birisidir. Onun açısından, bu seçim dikkatli bir şekilde yapılmadığı takdirde, insanları irşat etmek şöyle dursun, önü alınamaz inanç problemlerine yol açılabilir. Bu yüzden o, insanları dinî anlamada üç farklı grupta ele alır:

Birinci grup; tevil¹³ ehli olmayanlardır. Bunlar Müslüman toplumlarının çoğunluğunu oluşturan hitabete dayalı delil/hatâbe¹⁴ ehli olanlardır. Gerçekte hiçbir sağduyu sahibi kimse bu tür bir tasdikten soyutlanamaz.

¹¹ Bu kavramla İbn Rüşd, gerçek bilgi ve gerçek amelin öğretilmesini kastetmektedir. Ona göre gerçek bilgi, Allah'ı ve diğer var olanları olduğu şekilde bilmek; özellikle de ahiret mutluluğunu ve mutsuzluğunu idrak etmektir. Gerçek amel ise; mutluluğu sağlayan fiilleri işleyip mutsuzluğa yol açanlardan sakınmaktır. Bkz., *Faslu'l-Makâl*, 99-100.

¹² Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, 100. İbn Rüşd'ün bu genellemeci yaklaşımına katılmak mümkün değildir. Çünkü klasik kelâm literatürü tarandığında açıkça görülecektir ki, kelâmçılar hem burhanı hem de cedeli kullanmışlardır. Aslında bu filozoflar ve bizzat İbn Rüşd için de geçerli bir durumdur. Onun bütün argümanlarının burhana dayandığını söylemek mümkün değildir. Değerlendirme bölümünde bunun bazı örneklerini göstermeye çalışacağız.

¹³ İbn Rüşd'e göre tevil; "bir şeyi –benzeri veya sebebi veya neticesi veya birlikte olduğu, ya da mecazi söz türlerinin tanımında sayılan diğer şeylerden bir başkasıyla isimlendirme gibi Arap dilinde âdet olan geleneği ihlâl etmeksizin–, sözün delâletini, hakiki delâletinden çıkarıp mecazi delâletine götürmektir". Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 76; Gerard Gihamy, *Mevsû'atü Mustalahât-i İbn Rüşd el-Feylesûf*, Lübnan, 2000, 245.

¹⁴ Hitâbet, cedel sanatıyla uygunluk arz eder. Her ikisinde de temel amaç karşılıklı konuşmadır. Kişinin burhanı tek başına kullanması mümkün iken cedel ve hitâbeti mutlaka başkasıyla birlikte kullanmak zorundadır. (İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hitâbe*, al-

İkinci grup; cedele/diyalektiğe dayalı tevil yapabilenlerdir. Bazı insanlar tabiatları gereği cedele yatkındırlar ve onlar cedelî yorumlarda bulunmayı adet edinmişlerdir.

Üçüncü grup ise; kesin/yakînî bilgiye dayalı tevilde bulunmayı tercih edenlerdir. Bunlar da tabiatları gereği hikmet sanatları içerisinde burhana yatkın olduklarından onu tercih edenlerdir.

İbn Rüşd'e göre, burhan grubundan olanların, inanç esaslarına ilişkin tevillerini, halkın çoğunluğu bir tarafa, cedel ehli olanlara bile açıklamaları doğru değildir. "Bu te'villerden herhangi birisi ehli olmayanlara –özellikle burhânî te'viller– açıklanacak olursa; onlar, ortak bilgilerden yoksun buldukları için bu (açıklama) hem açıklayanları, hem de kendilerine açıklananları küfre götürür. Bunun sebebi şudur: Bu te'vilden maksat, zâhirin ibtâl edilip, te'vîl edilen (anlam)ın isbât edilmesidir. Zâhir ehli olan birisinin yanında bu zâhir olan (anlam) ibtâl edilir de yapılan te'vîl de kendisine kabûl ettirilmezse –şayet bu konu şerîatın esâslarından birisi (ile ilgili) ise– bu, onu küfre götürür".¹⁵

Görüldüğü üzere, İbn Rüşd açısından bu yönemsel sorun, inanç problemine dönüşebilecek kadar ciddi bir konudur. O halde onun açısından söz konusu yönemsel farklılıklara temel teşkil eden diyalektik, retorik ve burhânî önermelerin epistemolojik değerlerinin ele alınması gerekmektedir.

Diyalektik ve Retorik Önermelerin Epistemolojik Değeri

İbn Rüşd'e göre diyalektik önermelerin verdikleri bilgiler, "yakîne/kesin bilgiye yakın olan zan"¹⁶ derecesindedir.¹⁷ Bu bağlamda onun açısından kesin bilginin bir alt derecesi olarak görülen zandan tam olarak neyi anladığını bilmemiz önemlidir. Ona göre *zan*, genel olarak "inanılan durumdan farklı bir durumda olması da mümkün olan bir şeyin, her hangi bir durumda olduğuna inanılmasıdır".¹⁸ Bu itibarla zannın en belirgin özelliği, onun her zaman için inat karşısında tutunamayıp

mostafa.com, 2). Mantık ilminde hitâbet; kesin ve güvenilir bilgiler seviyesine çıkmamış olan, genel kabul gören/makbûlât ya da zanna dayalı/maznûnât önermelerden oluşan kıyastır. Bkz., İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, 249.

¹⁵ Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 104–105. Ayrıca bkz., Atıf el-İrâkî, a.g.e., 47-48.

¹⁶ Zan lügatte; "zıttı da muhtemel olmakla birlikte tercih edilen inançtır". el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrut 1995, 144.

¹⁷ Charles E. Butterwarth, a.g.e. (Kitâbu'l-Cedel), 151.

¹⁸ Bkz., a.g.y.; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Tehâfüt et-Tehâfüt), çeviren: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986, 221; Gerard Gihamy, a.g.e., 647.

yok olma ihtimalinin bulunmasıdır. Hâlbuki kesin bilgi ifade eden *burhan*, onun tam aksine hiçbir inatçının direktmesiyle ortadan kaldırılamaz.¹⁹

İbn Rüşd'e göre, zan ifade eden önermeler iki kısımda mülâhaza edilir: Birincisi, kendisine herhangi bir inatçının muhalefette bulunduğu henüz rastlanmayan önermelerdir. Eğer böyle bir inatçının varlığından haberdar olunursa, onların gerçekliğini savunmak güçleşir. Bunlar diyalektik önermelerdir. İkincisi ise kendisine bir inatçının muhalif olduğu bilinen önermelerdir. Bunlar da hitabî/retorik önermeler olarak isimlendirilir.

Cedelî (*diyalektik*) söylemler, meşhur ya da yaygın önermelerden oluşan kıyaslardan ibarettir. Bu itibarla cedelî söylemlerdeki tasdiki sağlayan önermelerin en bariz özelliği, doğruluklarının bizzat kendiliklerinden değil, halkın tamamının ya da çoğunluğunun kabulünden kaynaklanıyor olmasıdır. Hâlbuki burhanî/kesin bilgi veren önermelerde durum bunun tamamen aksinedir. Biz onları, başkaları öyle gördüğü için değil, bizzat onlara ilişkin zihnimize mevcut olan tasavvurların, hariçteki asıllarına uygun düşmesinden dolayı doğru olarak kabul ederiz. Bu yüzden bu tür önermeler bize kesin tasdiki verirler.

Durum böyle olunca cedelî önermeler, tümel olarak bakıldıklarında doğru görünseler de tikel durumlar açısından yanlışlardır. Onların tümel olarak doğru görünmeleri ise arızî bir durumdur. Çünkü bu tür tasdikler, zihindeki varlıklarıyla hariçteki varlıkları birbiriyle örtüşse bile, temelde meşhur olmalarından dolayı kabul görürler. Bu bakımdan şekil itibarıyla doğru olan herhangi bir kıyas, eğer bu tür önermelerden oluşuyorsa, onun bilgisel değeri yakine/kesin bilgiye yakın zan ifade etmesidir. Aksi takdirde, yapılan kıyaslar ve söylenen sözler (*ekâvil*), sofistike ve tartışmalı önermelerden oluşan kıyaslar ve sözler olarak görülecektir.

İbn Rüşd, bu çerçevede kullanılabilecek kıyas şekillerinin ise mantık kitaplarında, yüklemlerle kesin kıyas/hamlî, şartlı kesin kıyas/şartî ve basit ve bileşik türleriyle birlikte hulfî kıyas²⁰ olmak üzere üç gruba ayrıldıklarına dikkat çeker.

¹⁹ Bkz., Charles E. Butterworth, *a.g.e.* (Kitâbu'l-Cedel), 151-152. Mantık ilminde burhan; hiçbir zaman değiştirilmesi mümkün olmayan, sonsuza kadar zorunlu olarak kesin bilgi ifade eden şeydir. Bkz., el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm Fi'l-Mantık*, Şerheden: Ahmet Şemsüddin, Beyrut 1990, 41. Aristo'ya göre ise burhânî bilgi, zorunlu prensiplerdendir. Çünkü insan onu, bulunduğu halin aksine bir durumda bulunması mümkün olmayan bir bilgi olarak bilir. Dolayısıyla burhânî bilgiyi veren kıyasın zorunlu şeylerden oluşması gerekir. Bu türden zorunlu şeyler, itirazlarında inat edenlere sunulduklarında, onlar kendi iddialarının zorunlu olmadıklarını anlarlar. Bkz., *Mantık-ı Aristo*, II, 348-349.

²⁰ Bu kıyas türünün ikna edici olması arzu ediliyorsa, onda şüpheli noktaların ve gerek olan imkânsızlığın açıklanması gerekir. Fakat onda imkânsızlığı zorunlu kılan önerme gizlidir. O ancak zorunluluk durumu açık olmadığı takdirde ifade edilir. Örneğin, "her insan

Özellikle diyalektik hulfî kıyasın bileşik türüyle, kompleks sonuçların ispatı ya da reddi mümkündür. Zira ona göre bu konuda sonuca götüren meşhur önermeler mevcuttur.²¹

Bu açıdan bakıldığında cedelî tasdik ile burhanî tasdik arasındaki temel fark, birincisinin itiraz edilebilir, diğerrinin ise hiçbir surette itiraz edilemez nitelikte olmasıdır.

İbn Rüşd'e göre, cedelî/diyalektik kıyaslara nispetle daha zayıf olan, fakat insanda kanaat oluşturan diğerr bir yöntem de retoriktir. Bu yöntem derin araştırmalar ve istikra sonucunda ortaya çıkan bir takım argümanlardan/ekâvîl ibarettir. Onları ilk bakışta iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi argümanlar/ekâvîl, diğerr de yeminler, tanıklıklar/şehâdât vb. türden harici unsurlardır.

Halka hitap ederken kullanılan argümanlara gelince, onlar da örnek/misal ve kanıt/hüccet olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. Misal, mantık sanatında zamîr/kıyas-ı matvî²² olarak isimlendirilir. İbn Rüşd, kıyasın bu türünü, basit bir örnekle şu şekilde ifade eder: “Herhangi bir kimse diğerrine bir ilaç almasını önerdiğinde, ona şöyle der: ‘Onu kullan, çünkü falanca onu kullandı ve ondan fayda buldu’. Böylece onu bir örnekle ikna eder. Ya da ona şöyle der: ‘Senin şöyle şöyle bir hastalığın var’. Aslında herhangi bir şey hakkında böyle konuşmak halkın hitap tarzlarından biridir.”²³

Gerçekte akılda daha önceden tereddütsüz bir şekilde yerleşen fikre göre sonuç veren kıyaslar, kıyasın ya şekillerinden/suver ya da maddelerinden hareketle sonuca götürür. Şekillerinden hareketle sonuç veren kıyaslar, işlevini akılda daha önceden tereddütsüz bir şekilde yerleşen fikre göre gerçekleştirir. Maddelerinden hareketle sonuç veren kıyasların önermelerinin de aynı şekilde akılda daha önceden tereddütsüz bir şekilde yerleşen fikir açısından doğru olması gerekir. Akılda daha önceden tereddütsüz bir şekilde yerleşen fikre göre sonuç veren kıyasların şekilleri, bu görevlerini, kıyaslarda esnek davranılması, yani kıyası oluşturan kısımların tam olarak ifade edilmemesi ve onlarda sonucun zorunluluğunu gerektiren şeyin

hissedebilen değilse, her hayvan hissedebilen değildir; çünkü her insan hayvandır”, sözünde olduğu gibi... Bkz. a.g.e. (el-Kavl Fi'l-Ekâvîli'l-Hitâbiyye), 175–176.

²¹ A.g.e. (Kitâbu'l-Cedel), 152–153.

²² İbn Rüşd, kıyasın bu türü için *zamîr* kavramını kullanır. O bunu şöyle açıklar: “Zamîr herkes ya da çoğunluk için akılda daha önceden tereddütsüz bir şekilde yerleşen fikre göre sonuç veren bir kıyastır. Akılda daha önceden tereddütsüz bir şekilde yerleşen fikre göre, o aniden insanın (hatırına) geldiğinde, onu araştırmadan önce kendisinde zannı galip oluşturan ve zihnini rahatlatan şeydir”. Bkz. Charles E. Butterwarth, a.g.e. (el-Kavl Fi'l-Ekâvîli'l-Hitâbiyye), 170.

²³ Bkz. Charles E. Butterwarth, a.g.e., (el-Kavl Fi'l-Ekâvîli'l-Hitâbiyye), 169–170.

atlanması yoluyla gerçekleştirirler. Çünkü halkın âdeti, birbirleriyle konuşurken bununla yetinmek şeklindedir.²⁴

İbn Rüşd, farklı türlerdeki kıyas formatında ifade edilen argümanların/ekâvîl dışında, ikna edici nitelikte görülen diğer unsurları da kısaca şöyle zikreder:

1. Söz söyleyen kişinin fazileti ve hasmının zayıflığı. Bu duruma insan faziletli olan kimse hakkında hüsnü zan besler ve onun sözünü kabule eğilim gösterir.

2. Asabiyet, şefkat, korku ve öfke gibi heyecan verici ya da etkileyici unsurlar aracılığıyla dinleyicileri tasdiğe yöneltmek.

3. Ahlaki sözlerle dinleyicilerde bir eğilim oluşturmak. Bu konuşan kimselerin insanlara kendi sözlerini ancak zeki kimselerin, üstün karakter sahiplerinin, bozuk görüşlerle zihinleri karışmamış olanların ve taklitten uzak duranların kabul edeceği hissini vermekle olur. İbn Rüşd, buna Calinus/Galenos'u örnek olarak gösterir.

4. Sözü edilen nesnenin değerini büyütme ya da küçültme.

5. İcma

6. Tanıklıklar/Şehâdât/haberler

7. Teşvik ve korkutma

8. Meydan okuma/tehadî ve iddia/mürâhene

9. Yeminler

10. Jest ve mimiklerle sözde inandırıcılığı artırma... Örneğin korkutucu bir durumdan bahsederken yüzün sararması ve sesin yükseltilmesi, söz konusu şeyin ciddi olduğuna inancı artırır.

11. Safsatanın bir türü olarak hitabet sanatına girmiş olan son kısım ise, sözü tahrif etmek ve eksik söylemek suretiyle onun çirkin yönünü ortaya çıkarmak ve böylece ona muhalefet edilmesini kolaylaştırmaktır.²⁵

İbn Rüşd, bu ikna edici unsurlar içerisinde, özellikle peygamber gönderilmesi, Mekke ve Medine'nin varlığı gibi müşahedeye dayalı mütevatir haberleri istisna ederek onların kesin/yakîn bilgi ifade ettiğine dikkat çeker. İcmayı ise, onun

²⁴ Bkz. Charles E. Butterwarth, a.g.e., (el-Kavl Fi'l-Ekâvîli'l-Hitâbiyye), 170–71. Bu tür kıyaslarda önemli olan, İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi, akılda daha önceden hakkında kuşku duyulmayan bir fikrin bulunmasıdır. Örneğin “hoca bir insandır, o halde o da hata yapabilir” dediğimizde zihnimize “her insan hata edebilir” şeklinde bir öncülü saklı tutarız ve onu ifade etmeyiz. İşte İbn Rüşd'ün, “zihinde daha önceden tereddütsüz olarak bulunan fikir” dediği, verdiğimiz örnekteki kısaltılmış kıyasın/kıyas-ı matvî bu büyük önermesidir. Bu örnek ve kısaltılmış kıyasın şekilleriyle ilgili diğer örnekler için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 204–207.

²⁵ Bkz. a.g.e., (el-Kavl Fi'l-Ekâvîli'l-Hitâbiyye), 187–189.

gerçekleşme imkânına ilişkin ihtilaflardan dolayı ikna edici unsurlar arasında sayar.²⁶

Burada peygamberlerin sıkça kullandıkları bir yöntem olan tehaddî/mezdan okumanın niçin ikna edici unsurlar arasına alındığına da değinmemiz gerekir. İbn Rüşd bunu şöyle izah eder:

“Tehaddî, çeşitli şekillerde olabilir. Fakat en ikna edici olanı, olağan hadiselerin dışında gerçekleşen mucizelerle yapılanıdır. Bunlar, insanlar için imkânsız olduğu görülen bir takım hadiselerden ibarettir. Ancak şurası da açıktır ki, herhangi bir fiil, eğer ilahi bir yönü varsa, garabetin nihai aşamasında olsa da, sonuçta faili hakkında hüsnü zannın, onun güvenilirliğinin ve faziletinin ötesinde bir şey ifade etmez. Ebû Hamid (el-Gazzâlî) bu durumu, el-Kıstâs isimli kitabında şöyle izah etmiştir: ‘Kelamcıların anlayışına göre, mucize yoluyla peygamberlere iman etmek, halkın yöntemidir. Seçkin kimselerin/havas yöntemi ise bundan farklıdır’.”²⁷

Sonuç olarak söylemek gerekirse, İbn Rüşd, burhan dışındaki bilgi yöntemlerinin hiçbirisinin faydasız ve anlamsız olduğunu savunmaz. Aksine onların uygun yer ve zamanda kullanıldıkları takdirde belli ölçülerde gerekli ve faydalı olacağını düşünür. Kısacası ona göre bütün delil türlerinde esas olan, onların kullanılmasının faydalı olabileceği uygun yeri ve zamanı tespit edebilmektir. Onun kelamcılara yönelik metodolojik eleştirileri değerlendirilirken özellikle bu noktanın dikkate alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kelamcılara Yönelik Metodolojik Eleştirilerin Temelleri

İbn Rüşd’ün, kelamcılara yönelttiği sıkı eleştirilerinin temelinde, yukarıda özet olarak zikredilen yönetsel farklılıkların bulunduğu anlaşılmaktadır. Şimdi bu farklı bilgi yöntemlerinin onun kelamcılara yönelik eleştirilerinde hangi açılardan ve nasıl bir temel oluşturduğunu görmeye çalışabiliriz.

O, Eş’arî kelamcılarının Allah’ın varlığını ispat etmek için ortaya koydukları delillerle ilgili bir değerlendirmesinde, “onların bu konuda izledikleri yollar, Allah’ın dikkat çektiği ve onları kullanmak suretiyle kendisine iman etmeye davet ettiği dinî yöntemler değildir”²⁸ derken işaret ettiği husus budur. Çünkü o, Eş’arîlerin isbat-ı vacip bağlamında kullandıkları hudûs delilini sırf bu yüzden, yani itiraza açık cedelî önermelerden kurulu bir kıyas olmasından dolayı reddetmekteydi. Bilindiği üzere, hudûs delili, âlem hâdistir” önermesi üzerine kurulmuştur.²⁹

²⁶ Bkz. a.g.e., (el-Kavl Fi’l-Ekâvîli’l-Hitâbiyye), 191, 195.

²⁷ Bkz. a.g.e., (el-Kavl Fi’l-Ekâvîli’l-Hitâbiyye), 196.

²⁸ Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici’l-Edille*, 103.

²⁹ İlk defa Mutezile tarafından kullanılan Hudûs delili, daha sonra bütün kelam bilginleri tarafından kabul görmüştür. Bu delili Ehl-i Sünnet’ten ilk defa kullananın İbn Küllâb el-

Eş'arîler âlemin hâdis oluşunu ise, "hâdisten mürekkep olan nesnelere de hâdis olacağı" prensibi üzerine bina ederler. Onlara göre cisimler bölünmeyen parçalardan (*eczâun lâ tetecezza*) oluşmuştur. Bu parçalar hâdistir, o halde onlardan oluşan cisimler de hâdistir.

İbn Rüşd açısından onların, bu tür önermeleri oluşturmak için kullandıkları temel prensipleri açıklarken izledikleri yöntemlerini anlamak, bırakın halkı, cedel sanatında tecrübeli ve mahir olan düşünce erbabı için bile son derece güçtür. Ayrıca onlar, Allah'ın varlığı hakkında kesin bilgiye götüren burhanî yöntemler de değillerdir. Dolayısıyla ona göre bu noktada karşımıza çıkan en ciddi tehlike, âlemin muhdes/sonradan gerçekleştiği önermesinden hareketle zorunlu olarak kabul edilen bir Muhdis'in varlığının tartışmaya açılmış olmasıdır. Bu çıkarıma yöneltilen en önemli itiraz, zorunlu olarak ezeli kabul edilmesi gereken bu Muhdis ile var ettiği muhdes arasında ilişki kurulmasının güç olduğudur. Çünkü ezeli bir Muhdis'in var ettiği muhdese ilişkin iradesi ve fiili de doğal olarak ezeli olmak durumundadır. Bu ise muhdes olma durumu ile çelişiktir. Burada Allah'ın bir zat olmanın ötesinde, Muhdis olma özelliğine dikkat edilmelidir. Muhdis, henüz var olmayan bir şeyi sonradan ortaya çıkaran anlamındadır. Bu çerçeveden bakıldığında, Muhdis ezeli ise ona bağlı olan muhdes de kaçınılmaz olarak ezeli olacaktır.³⁰

Kelamcılar açısından bakıldığında bu paradokstan kurtulabilmek için teorik bir zemin hazırlamak mümkündür. Nitekim Eş'arîler bu sorunu, fiilî sıfatların nesnelere ilintilerinin hâdis olduğu görüşünü benimsemek suretiyle çözüme yoluna gitmişlerdir. Yani onlara göre muhdes taalluk eden ilahi irade ve kudret ezeli olmakla birlikte onu muhdes kılan yaratma eylemi hâdistir.³¹

İbn Rüşd, Eş'arîlerin bu konuda özellikle Gazzâlî bağlamındaki tutarsızlıklarını, Tehâfüt et-Tehâfüt adlı eserinin ilk bölümünde geniş bir şekilde

Basrî (ö. 240/857?) olduğu söylenmektedir. Cevher ve araz düalizmine dayalı hudûs delili şöyle takrir edilir:

Âlem suretiyle (arazlarıyla) ve maddesiyle (cevherleriyle) hâdistir.

Her hâdisin bir yaratıcısı vardır.

O halde âlemin de bir yaratıcısı vardır ki Allah teâlâdır. (Bkz., Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı* (İsbât-ı Vâcib), Ankara 1987, 69-70). Hudûs delilinin klasik kelam literatüründeki geniş bir izahı için bkz., el-Âmidî, *Çâyetü'l-Merâm Fî İlmi'l-Kelâm*, tahkik: Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1391, 256 vd.; Fahreddin Razi, *Kelâm'a Giriş*, 147-149.

³⁰ Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, 103-104.

³¹ Bkz., el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Beyrut 1996, 137; el-Gazzâlî, *el-İktisâd Fî'l-İ'tikâd*, 158-159; Fahreddin Razi, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çeviren: Hüseyin Atay, Ankara 2002, 170.

tartışır. Bu uzun tartışmanın özeti şudur: Öncesiz bir failin fiili de kendisi gibi öncesiz olmalıdır. Buna bağlı olarak sonradan olan/muhdes fiilin de sonradan olan bir failden olması gerekir.³² Bu tartışma aslında zaman ve hareket kavramları üzerinden yürütölmektedir. Filozoflara göre, hareketin ilk nedeninin hareketli bir varlık olması düşünölemez. Çünkü bu takdirde her bir hareket için başka bir hareketli neden aranacağından bu sonsuza kadar devam eder. Bu ise mantıksal olarak mümkün değildir. O halde zaman kavramını ortaya çıkaran hareketin ilk nedeninin ezeli bir hareketsiz varlık olması gerekir. Bu, İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini çarpıttığı en önemli konulardan birisidir. Yukarıdaki çıkarıma göre, hareketsiz olan hareket ettirici, zamandan münezze olan ezeli bir varlıktır. Çünkü zaman kavramının nedeni harekettir. Dolayısıyla zamandan münezze olan hareketsiz bir hareket ettiriciden ortaya çıkan hareketli varlık, her halükarda zamansal olarak ilk nedeninden sonra olacaktır. İşte kelamcılarla filozoflar arasındaki temel ayrışma noktası burasıdır. Filozoflara göre sonradan olma ifadesinin bu açıdan bakıldığında bir anlamı yoktur. Çünkü onların bu bakış açısına göre hareketsiz ilk hareket ettirici ile hareketli varlık arasında zaman bakımından bir fasıla yoktur. Çünkü zaman hareketle birlikte başladığına göre, onun varlığından önce bir zaman diliminin geçmiş olması düşünölemez. Aksi takdirde başka bir mantıksal sorun ortaya çıkar. O da Allah'ın niçin ilk yaratmaya başladığı andan önce değil de o anda yaratmayı tercih ettiği sorusudur. Bu sorunun cevabında iki şıktan birinde durulması gerekecektir. Bu durumda ya sonsuzca geriye gidilecek ya da ezelden beri tercihini kullanan bir tercih edicide durulacaktır. Filozoflara göre bu ikinci şık, filozofların âlemin zat bakımından değil de zaman bakımından öncesiz olduğunu gösteren en önemli ipucudur. Zaman bakımından önceli olmak demek, ondan önce o zamanı doğuran başka bir hareketin bulunması demektir. Bu sonsuza götüröldüğünde sonsuz bir hareketin varlığının kabul edilmesi gerekecektir. Hâlbuki hareketli varlığın hareketsiz bir ezeli varlık tarafından var edildiği zorunlu olarak kanıtlanmıştı. O halde, ilk hareketli varlığın üzerinden herhangi bir zamanın geçmiş olması düşünölemez.³³

İbn Rüşd'e göre bu tartışmada, ilk hareket ettiricinin hareketsiz bir ezeli varlık olduğu postulatı, burhânî olmakla birlikte, detaylarda kullanılan bazı argümanlar kesinliği olmayan cedelî türdendir. Buna rağmen ona göre bu tür kanıtlar bile, insaf sahibi kimseler için hasımlarının sözlerinden daha doyurucu niteliktedir.³⁴

³² Bkz. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 33, 35.

³³ Bu tartışmaların ayrıntıları için bkz. İbn Rüşd, a.g.e. 3 vd; *Faslu'l-Makâl*, 85.

³⁴ Bkz., *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 34. Bununla birlikte İbn Rüşd, filozofların âlem konusundaki görüşlerinin de dinin/şeriat zahirine tam anlamıyla uygun bulmaz. Ona göre dinin zahiri, âlemin suretinin muhdes/sonradan olma ve varoluşun kendisinin de geçmiş ve gelecek yönünden sürekli yani kesintisiz olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda o,

Diğer taraftan ona göre Eş'arî kelamcıları, bu konuda bizzat irade kavramının kapsamı açısından da sıkıntı içerisindeyler. İradeyi fiil ile aynı şey olarak kabul etmek mümkün olmadığına göre, fiili hem fail hem meful hem de iradeden ayrı düşünmek gerekir. O halde irade fiilin bizzat kendisi değil, onun bir şartıdır. Bu durumda ezeli bir iradenin hadis bir varlıkla ilintilendirilmesi, bir başka mantıksal probleme yol açmaktadır: Şöyle ki, "irade edilenden önce bulunan ve onunla belli bir vakitte ilintili olan iradede, bu muradın var edilmesi vaktinde, onun var edilmesine ilişkin daha önce var olmayan bir kararlılık/azm bulunmalıdır. Zira murat edende, fiilin (var edildiği) vakitte, iradesinin fiilin yokluğunu gerektirdiği vakitteki durumuna ilave bir hal bulunmazsa, o zaman fiilin bu vakitte ondan meydana gelmesi yokluğundan daha öncelikli olmaz.³⁵

Onun açısından bütün bu tartışmalar, kelamcıların kullandıkları delillerin halk tarafından anlaşılacak kadar karmaşık olmalarının yanında, filozofları ikna edecek ya da onların delillerini çürütecek nitelikte de değildir. O halde bu tür burhânî olmayan delillerin Allah'ın varlığının ispatı gibi çok önemli bir konuda kullanılmaları, halkın anlayışına uygun olmadığı gibi dinin aslına da uygun değildir.³⁶

İbn Rüşd'ün kelamcıları kınadığı asıl konu, onların delillerinin çoğunun cedeli oluşu değildir. O cedeli ve hitabî delillerle ikna olan kimselere bu tür delillerin aktarılmasına karşı çıkmaz. Aksine o, kelamcıların temel inanç esasları konusuna ilişkin nasları kendi zayıf yöntemleriyle tevil³⁷ ederek onu din sahibinin yegâne muradı olduğunu söylemelerine ve onun dışına çakanları da bu murada aykırı hareket eden bidat ehli ya da sapkınlar olarak nitelemelerine karşı çıkar. O inanç konularının anlaşılması noktasında tek bir yöntemin ve aslın geçerli olduğu gibi

kelamcıların yoktan yaratma esasına dayalı varoluş nazariyelerinin de Kur'an'ın zahirine uygun düşmediği kanaatindedir. O, Allah'ın âlemi yoktan yarattığına ilişkin hiçbir nass bulunamayacağını iddia eder. Bu konuda o, Hûd, 11/7; İbrahim, 14/48 ve Fussilet, 41/11. ayetlerini referans gösterir. Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 87–88.

³⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 104–105.

³⁶ Bkz. İbn Rüşd, a.g.e. 111.

³⁷ İbn Rüşd, teville karşı değildir. Nitekim o, bazı nassların zahirlerinin/literal anlamlarının burhanın gösterdiği hakikatlere ters düştüğünün görüldüğü durumlarda tevil yapılabileceği konusunda hiçbir müslümanın kuşku duymadığını söyler. Hatta ona göre, şeriatın lafızları arasında, zahirde burhana ters düşen bir şey görüldüğünde, iyice araştırılırsa mutlaka onun burhana uygun tevilini destekleyen bir zahir bulunacaktır. Bu bağlamda o, Müslümanların şeriatın lafızlarının bütünüyle zahirlerine hamledilmemesi ve tevilde de şeriatın zahirinin tamamen dışına çıkılmaması gerektiği konusunda icma bulunduğuna dikkat çeker. Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 77. Keza bkz., Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd, Sıra ve Fikr, Dirâse ve Nusûs*, Beyrut 2001, 113 vd.

indirgemeci yaklaşımları dinin gaye ve hedeflerine zarar veren yaklaşımlar olarak görür. Bu çerçevede dayandığı temel esas, Hz. Ali'ye atfedilen řu meşhur sözdür: "Halka anlayacakları şeylerden bahsediniz, Onların Allah ve Resulünü yalanlamalarını ister misiniz?"³⁸ Dolayısıyla onun ačíısından insanlar anlayış derecelerine göre hitabî, cedelî ve burhani olmak üzere üç tür delilden birini tasdik etmek zorundadırlar. Onlar bunlardan birini tasdik etmekten uzak kalamazlar. Örneđin Allah, burhanî delilleri elde etme ve anlama imkânına sahip olmayan kimselere misaller ve benzetmelerle hitap etmiştir. Bu bakımdan herkes için ortak deliller olan cedelî ve hitabi delillerin kullanılmasında hiçbir sakınca yoktur. İnsanlar arasındaki bu anlayış farklılığından dolayıdır ki, dinin zahir ve batın olmak üzere iki temel boyutundan söz edilmektedir. Dinin zahiri boyutu, herkesin anlayabileceği türden verilen örneklerle sunulan anlamlardır. Batın boyutu ise yalnızca burhan ehli tarafından kavranabilecek manalardır.³⁹

İbn Rüşd, tevilin esaslarını ve sınırlarını da bu pratik amaca uygun olarak belirler. Ona göre herhangi bir dini esas, inanç ya da anlamı, bu üç yoldan birisiyle kendiliğinden bilmek mümkün ise örnek vermeye bile gerek yoktur. Bu durumda söz konusu şeyler zahirine göre kabul edilip tevil edilmezler. Eğer zahirine göre anlaşılabilir olan bu şey, temel inanç esaslarından ise onun tevili küfürdür. Bir tür teville ahiretteki ceza ve sevabı inkâr edenlerin durumu böyledir.

Bununla birlikte bazı zahirler vardır ki, burhan ehlinin onları tevil etmeleri gerekir. Bunların da zahirlerine göre anlamlandırılmaları küfürdür. Fakat burhan ehli olmayanlar için durum bunun tam tersinedir. Onların da bu tür nasların zahirlerinin dışına çıkmaları küfür ve bidattir. İstivâ ayeti (Bakara, 2/28; Fussilet, 41/10 ve A'raf, 7/53) ile nüzul hadisi bu türdendir. Ona göre Hz. Peygamber'in yöntemi böyledi: Bir keresinde siyahî bir cariye Allah'ın gökte olduğunu söylemişti. Bu durumu yadırgaması beklenen Hz. Peygamber, aksi bir tutum takınmış, onun inanmış bir kadın olduğu için sahibi tarafından azat edilmesini istemişti.⁴⁰ İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamber'in bu tutumu, onun burhân ehlinden olmamasından kaynaklanmıştı.⁴¹

İbn Rüşd benzer bir tutumu ahiretle ilgili meselelerde de takınır. Ona göre, yeniden dirilişin ve ahiretin varlığına inanmak kaydıyla, olayın mahiyetine, keyfiyetine ve sıfatlarına ilişkin farklı tevillerde bulunanlar, isabet etmişlerse sevap

³⁸ *el-Keřf*, 99. Bu rivayetin gečítiđi yer için bkz., en-Nevevî, *el-Ezkâr*, Beyrut 1994, 322. Hz. Peygamber'e atfedilen buna benzer bir ifadede ise, "biz nebiler topluluđu insanlara akılları ölçüsünce konuşuruz" buyrulmaktadır. Bkz., el-Berkî, *el-Mehâsin*, Tahran, tarihsiz, I, 195.

³⁹ Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 91-92.

⁴⁰ Bu rivayet için bkz., Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1993, V, 447,448,449.

⁴¹ Bkz. *Faslu'l-Makâl*, 93-94.

alırlar, aksi durumda ise mazurdurlar. Bununla birlikte, ilim ehlinde olmayanlar, bu konulara ilişkin ayetlerin zahirlerinin dışına çıkamazlar. Onlar için bu tür ayetlerin tevili küfürdür. O bu pratik hedeften sapılmaması konusunda o kadar titizdir ki, özellikle inanç konularına ilişkin tevili, burhân kitaplarının dışında başka yerlerde zikreden kimseleri, ilim ehlinde olmayanların küfre girmelerine vesile oldukları gerekçesiyle küfürle itham etmekten çekinmez.

Sonuç olarak söylemek gerekirse İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî, bu bağlamda hem dine hem de hikmete aykırı düşen büyük bir hata işlemiştir. Çünkü O, bu tür tevelleri, burhan kitaplarından başka yerlerde zikretmiş, üstelik onlara delil getirirken burhan yerine, şiir, hitabet veya cedel metodunu kullanmıştır. Gazzâlî, her ne kadar bu tür yaklaşımlarıyla din ile felsefenin arasını uzlaştırmayı istemişse de sonuçta onun varsayımlarından yola çıkan bir kısım insanlar felsefeyi/hikmeti, diğer bazıları da dini/şeriatı kusurlu bulmuşlardır. Onun açısından, Gazzâlî'nin yaklaşımları o kadar farklılaşmaktadır ki, ona bir mezhep ve meşrep tayin etmek bile güçtür. O, Gazzâlî hakkındaki bu kanaatini şöyle dile getirir: "O, Eş'arîler ile Eş'arî, sûfiler ile sûfî, felsefeciler ile filozoftur". Bu yüzden İbn Rüşd, döneminin Müslüman idarecilerine Gazzâlî'nin kitaplarını halka yasaklayıp yalnızca ilim ehlinin tetkik etmesine izin vermelerini tavsiye etmektedir. Ayrıca ona göre halk, burhan kitaplarından da uzak tutulmalıdır. Fakat Gazzâlî'nin kitaplarının halkın din anlayışında yaptığı tahrifat, burhân kitaplarının yaptıklarının çok daha ötesindedir.⁴²

İbn Rüşd Metodolojisinde Burhanın Kur'an'daki İzdüşümü

İbn Rüşd, Allah'ın varlığını ispat konusunda kelamcıların kullandıkları delillerin hiçbirisinin, farklı fitrat ve yaratılıştaki insanları bir karar vermeye yöneltebileceği kanaatinde değildir. O bu konuda Kur'an'ın dikkat çektiği ve sahabenin de izlediği yöntemin kelamcılarının uyguladıkları yöntemlerden tamamen farklı olduğu kanaatinde dir.⁴³

Ona göre Kur'an, tümevarım/istikra yöntemiyle baştan sona incelenirse, Allah'ın onda insanların dikkatini iki tür yönetime çektiği ve onları bunlara dayanmaya davet ettiği açıkça görülecektir. Birincisi, "insana olan inayet ve bütün varlıkların bu inayet dolayısıyla yaratıldığı esasına dayanmaktır" ki, İbn Rüşd buna kısaca inayet delili demektedir.⁴⁴ İkincisi ise, "cansız varlıklarda hayatın, duyu organlarının ve aklın yaratılması gibi var olan şeylerin cevherlerinin yaratılmasıyla ortaya çıkan şeydir" ki, İbn Rüşd buna da kısaca ihtira delili ismini vermektedir.⁴⁵

⁴² Bkz. a.g.e. 95–98.

⁴³ *El-Keşf*, 118.

⁴⁴ Bu delilin ayrıntılı bir izahı için bkz. a.g.e. 162–166. Ayrıca bkz., Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, 223.

⁴⁵ Bkz. *El-Keşf*, 118.

Birinci delil, iki temel prensibe dayanır. İlki, “burada bulunan bütün varlıkların insanın varlığına uygun olduğu”, diğeri de “bu uygunluğun onu amaçlayan ve irade eden bir fail tarafından zorunlu kılındığı” prensibidir. Bu sonuncusu, bu uygunluğun tesadüfen olamayacağı düşüncesine dayanır.

Kısaca ifade etmek gerekirse bu delil, birinci öncülünde ahengi, ikinci öncülünde ise amaçlılığı dile getiren bir kıyasın, bu öncüllerden çıkan zorunlu sonucundan ibarettir. Daha önce de ifade edildiği üzere, burhânî kıyasın kesin sonuç vermesi, öncüllerinin kesin oluşundan kaynaklanır. İbn Rüşd’e göre birinci öncül, basit bir gözlemlerle anlaşılabilir kadar açıktır. Nitekim “gecenin ve gündüzün, güneşin ve ayın, dört mevsimin, insanın içerisinde bulunduğu mekânın, yani dünyanın, yine pek çok hayvanın, bitkinin ve cansız varlığın, yağmurları, nehirleri gibi birçok cüzî unsurun ve nihayet bütün yeryüzünün, su ateş ve havanın onun varlığına uygunluğunu” dikkate alırsak bu açıkça görülebilir. Keza inayet delili, insanın ve hayvanların uzuvlarında da tezahür eder. Yani onlar da insanın hayatına ve varlığına uygundur. İbn Rüşd, varlıkların yararlarını bilmeyi de bu gruba dâhil eder. Dolayısıyla ona göre, Allah’ın varlığını tam anlamıyla bilmek isteyen kimse, bütün varlıkların yararlarını iyiden iyiye araştırmalıdır.⁴⁶

İhtira delili ise, bütün hayvanların, bitkilerin ve göklerin varlığıyla temellendirilir. Bu yöntem de bütün insanların fitratlarında potansiyel olarak bulunan iki asla dayanır. Birincisi, “bütün varlıklar yaratılmıştır. Bu bizzat hayvanlar ve bitkiler hakkında açıkça bilinmektedir. Nitekim Allah şöyle demiştir: ‘Allah’tan başka yalvarıp yakardıklarınız, hepsi bir araya gelseler dahi bir sinek bile yaratamazlar. Eğer sinek onlardan bir şey kaparsa, onu ondan kurtaramazlar. İsteyen de zayıf, istenilen de’. (Hac, 22/73). Yine biz birtakım cansız cisimler görüyoruz. Sonra onda hayat meydana geliyor ve bundan kesinlikle anlıyoruz ki, orada bu hayatı bir var eden ve ona nimet veren bulunmaktadır. O da mübarek ve müteal olan Allah’tır”. İbn Rüşd açısından aynı gözlemi, gözlerimizi göklere çevirdiğimizde de yapmak mümkündür. Onların kesintisiz hareketinden, orada bunun onlara bir inayet olarak emredildiğini ve onların bizlerin emrine amade kılındığını görebiliriz. “Emredilen ve emre amade kılınan ise, zorunlu olarak başkası tarafından yaratılmıştır”.⁴⁷

Buradan ikinci öncül çıkar. O da “her yaratılanın bir yaratıcısı olduğu”dur. Her iki öncülün birleşmesinden ise şu sonuç ortaya çıkar: “Varlığın bir faili ve yaratıcısı vardır”. Delilin bu türünde, yaratılanlar adedince deliller vardır. İşte bu yüzden Allah’ı tam anlamıyla bilmek isteyenlerin, bütün varlıklardaki yaratma gerçeği üzerinde düşünmek için eşyanın cevherlerini bilmesi gerekir. Çünkü bir şeyin hakikatini bilmeyen, yaratmanın/ihtirânın hakikatini de bilemez. Nitekim

⁴⁶ Bkz. a.g.e. 118–119.

⁴⁷ Bkz. a.g.e. 119.

Allah'ın şu sözü buna işaret etmektedir: “Göklerin ve yerin hükümranlığına ve Allah'ın yarattığı her şeye bakıp düşünmediler mi?” (el-A'raf, 7/185)⁴⁸

İbn Rüşd'ün yukarıda zikredilen temel öncüllere dayanarak oluşturduğu inayet ve ihtira delili, hiç şüphesiz Eş'arîlerin zorunsuzluk ilkesiyle çelişmektedir.⁴⁹ Çünkü onun bu delilleri oluştururken kullandığı öncüller, sebeplilik ilkesi üzerine dayanmaktadır.⁵⁰ Hatta o, sebeplerin inkârının, açık bir şekilde yaratıcının inkârına götürüleceğine inanır.⁵¹ Bu nedenle o, Eş'arî kelamcılarının bu temel varsayımlarına da şiddetle karşı çıkar ve onun Kur'an'ın açık naslarına ters düştüğünü göstermeye çalışır.

İbn Rüşd, Eş'arîlerin, bütün varlıkların Allah'a içlerinde barındırdıkları inayeti gerektiren hikmet açısından değil de onların hepsinin mümkün oluşları açısından delalet ettiği görüşünü, sebeplerle sonuçları arasındaki ilişkinin inkârı anlamına geldiğinden kabul etmez. Ona göre bu tür yaklaşımlar, sanat ve sanatkâr hakkında bilgi sahibi olmaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre böyle bir şey kabul edildiğinde, insanla evrenin cüzleri arasındaki uygunluğu izah etmek güçleşecektir.⁵² Fakat onun bu bağlamdaki çekincelerinin asıl sebebi, zorunsuzluk/tecvîz nazariyesinin kabul edilmesi durumunda, inayet delilinin temel öncüllerinden birisinin çökmesidir.

Bu bağlamda İbn Rüşd'ü iyi anlayabilmek için, Eş'arîlerin tecvîz/imkân anlayışlarının hangi açıdan onun ahenk fikrine zarar verdiğini görmekte yarar vardır. Eş'arîlere göre âlemin mevcut sıfatıyla ya da onun zıttı olan başka bir sıfatla var olması aklen mümkündür.⁵³ İbn Rüşd'e göre, eğer burada her iki mümkünün eşit düzeyde olduğu kabul ediliyorsa, o zaman bu, mevcut olanda hiçbir hikmetin bulunmadığı anlamına gelir. Zira eğer âlemin bulunduğu halin dışında başka bir durumda, şu anda bulunduğu gibi bulunması mümkün ise, o takdirde insanla

⁴⁸ Bkz. a.g.y.

⁴⁹ Gazzâlî bu ilkeyi açıklarken “alışkanlık eseri olarak, sebep diye inanılan şey ile müsebbeb diye inanılan şey arasını birleştirmek bize göre zarûrî değildir” demektedir. Ona göre bunlardan birisinin varlığı diğerinin varlığını zorunlu kılmaz. Sebep ve sonucun birbirine bitişik olması, Allah'ın daha önceki takdirinden dolayıdır. Örneğin, boynun kesilmesi, onunla birlikte mutlaka ölümün var olacağı anlamına gelmez. Ölüm, boynun kesilmesinden dolayı değil, Allah'ın o anda onu, daha önceki takdirine uygun olarak yaratmış olması nedeniyledir. Bkz., *Tehâfüt El-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı), notlar ekleyerek çeviren: Bekir Karlığa, İstanbul 1981, 159.

⁵⁰ Bu konuyla ilgili mülahazalar için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul 1999, 662–664.

⁵¹ El-Keşf, 166.

⁵² Bkz. a.g.y.

⁵³ Bkz., el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 160.

Allah'ın yaratmakla ona lütufta bulunduğu diğer varlıklar arasında bir uygunluk yok demektir. Ayrıca o zaman, insana yaratılan bu varlıklardan dolayı Allah'a şükürde bulunmakla emredilmesinin de bir anlamı kalmaz.

Diğer taraftan Eş'arilerin tecvîz anlayışı, bu âlemin bir parçası olan insanın yaratılışının da bu imkân dâhilinde olmasını gerektirir. Bu durumda, örneğin, insanın, Eş'arilerin bir varlık olarak gördükleri *boşlukta* yaratılması da mümkün olacaktır. Hatta onlara göre insanın başka bir şekilde olması ve yaratılması, sonra ondan, insan fiillerinin çıkması da mümkündür. Yine bu takdirde, Eş'arilere göre başka bir âlemin herhangi bir cüzünün genel yapısında ve ayrıntılarda bu âleme zıt olması da mümkündür. O zaman orada insana bahşedilen bir nimetten söz edilemez. Çünkü insanın, zorunlu olmayan ya da kendi varlığında üstünlük cihetinden bulunmayan hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. İnsanın muhtaç olmadığı bir şeyin varlığının ise ona bir lütuf olduğundan söz edilemez. İbn Rüşd açısından bunların hepsi, insan fitratına ters düşüncelerdir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, sanatsal faaliyetlerde, sonuçların sebeplerine dayandığını inkâr eden kimse, sanat ve sanatkâr hakkında hiçbir şey bilmiyor demektir. Keza bu âlemde de bir kimse, sonuçların sebeplere bağlı olduğunu inkâr ederse, hikmet sahibi/hakîm olan Sâni'/sanatla yaratan Allah'ı inkâr etmiş demektir. Allah bunların hepsinden yüce ve uludur.⁵⁴

Ancak bu noktada, Eş'arilerin tecvîz/zorunsuzluk anlayışı için şöyle bir teorik zemin oluşturulabilir: "Şüphesiz ki Allah, sebeplerle ilgili âdetini, Kendi iznine bağlı olarak onların sonuçları üzerinde hiçbir etkisi olamayacak şekilde yürütmektedir".⁵⁵ İbn Rüşd bakımından bu, hikmetten çok uzak, hatta onu ortadan kaldıran bir sözdür. Çünkü eğer "sonuçların onları doğuran sebepler olmadan, tıpkı bu sebeplerin bulunması halinde olduğu gibi bulunmaları mümkün ise, o zaman onların bu sebeplere bağlı olarak ortaya çıkmalarının hikmeti nedir?" Bu yüzden İbn Rüşd, sonuçların şu üç bakımdan sebeplerinden ayrı olarak düşünölemeyeceğini ileri sürer:

Sebepler, ya insanın gıda alması gibi, sonuçların önemi açısından zorunlu olur, ya da insanın iki gözlü oluşu gibi üstünlük, yani sonuçların onun aracılığıyla daha üstün ve tam olması açısından bulunur. Bu ikisinin dışında kalan üçüncü şık ise, sebeplerin ne üstünlük ne de zorunluluk açısından bulunmasıdır. Sonuçlar sebeplerinden tesadüfi ya da amaçsız olarak ortaya çıkarlar. Ancak bu durumda, ortada hiçbir hikmetten, onların sanatla yaratan bir yaratıcıya delalet ettiğinden söz edilemez. Belki ancak onların tesadüfe delalet ettiklerinden söz edilebilir.⁵⁶

⁵⁴ Bkz. *el-Keşf*, 166–167.

⁵⁵ İbn Rüşd'ün bu şekilde dile getirdiği, Eş'arilerin söz konusu prensiplerinin izahı için bkz., *el-Gazzâlî, el-İktisâd*, 97-98; *Tehâfüt El-Felâsife*, 159.

⁵⁶ Bkz. *el-Keşf*, 167.

Kısacası, İbn Rüşd'e göre sebep sonuç arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırdığımızda, her şeyin tesadüfen oluşan maddi sebeplere bağlı olarak meydana geldiğini söyleyen kimselere söyleyebilecek bir sözümüz kalmaz. Zira iki olasılıktan birisinin tesadüfen meydana gelmesi, onların irade sahibi bir failden meydana gelmesinden daha muhtemeldir.

İbn Rüşd bu noktada, “iki mümkünden ya da mümkünlerden birisinin varlığı, orada tahsiste bulunan bir faile delalet eder”,⁵⁷ şeklindeki meşhur Eş'arî tezini de tutarlı bulmaz. Çünkü onların bu bağlamda ileri sürdükleri tezler, iradenin yalnızca sebeplerden birisinin önemine binaen eyleme yönelmesi, dolayısıyla da illersiz veya sebepsiz olarak meydana gelen şeylerin tesadüfen gerçekleşmiş olmaları gerekmesi nedeniyle, “varlıkların, iki mümkün ya da mümkünlerden biri üzerine var olmaları, tesadüften ibarettir” demelerini gerektirir.⁵⁸

Sonuç olarak söylemek gerekirse, İbn Rüşd'e göre, burada daha sağlam ve daha tam olanı mümkün olmayacak ölçüde bir nizamın ve tertibin bulunmasının zorunlu olduğu kabul edilmelidir. Çünkü tabiattaki karışımlar mahdut ve belli bir ölçüye göredir. Dolayısıyla onlardan meydana gelen varlıklar zorunludur. Bu kural hiçbir zaman değişmez. O halde burada tesadüften söz etmek mümkün değildir. Zira tesadüfen meydana gelen şeylerde zorunluluktan nadiren söz edilebilir. Ona göre, Allah'ın, “(Bu), her şeyi en sağlam yapan Allah'ın sanatıdır”,⁵⁹ sözü bu duruma işaret eder. Zira eğer varlıkların varoluşları zorunlu değil de başka türlü olmaları mümkün olsaydı, o zaman burada hangi sağlamlıktan söz edilebilirdi? Zira mümkün, doğası gereği zıddından daha öncelikli olan bir şey değildir. Nitekim Allah'ın, “O çok esirgeycinin (er-Rahman) yaratışında hiçbir düzensizlik görmezsin. İşte gözünü (göğe) çevir, hiçbir çatlak göreceksin?”⁶⁰ sözü, her şeyin bulunduğu hal üzere zorunlu olarak var olduğunu göstermektedir. Çünkü Allah'ın bu sözüne öre, eşyanın başka türlü olması mümkün olsaydı, o zaman onun bundan daha tam ve mükemmel olması gerekirdi. O takdirde de, Allah'ın yukarıdaki sözünün bir anlamı kalmazdı. İbn Rüşd'e göre, bu durum açıkça göstermektedir ki, eşyanın başka türlü olmasını mümkün görmek, sanatla yaratan bir yaratıcının varlığını ispat etmeye hizmet etmekten çok onun varlığını inkâra götürmeye yarar.⁶¹ Kısacası, ancak nizam, tertip ve sonuçların sebeplere bağlanması, ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcıya delalet eder.

⁵⁷ Bu prensibin geniş bir izahı için bkz., Fahreddin Razi, *Kelam'a Giriş*, 69 vd.

⁵⁸ Bkz. *el-Keşf*, 168.

⁵⁹ en-Neml, 27/88.

⁶⁰ el-Mülk, 67/3.

⁶¹ Bkz. *el-Keşf*, 168–169.

DEĞERLENDİRME

İbn Rüşd'ün din anlayışında, Kur'an, istidlâlin değil, istidlâl Onun hizmetinde olmalıdır. Ona göre Allah, Kur'an'da hem entelektüellerin hem de sıradan insanların rahatlıkla anlayabileceği bir dil kullanmıştır. Onun açısından bu, herkesin ondan aynı şeyi anlaması gerektiği anlamına gelmez. Aksine herkesin ondan anlayış kabiliyeti ve kapasitesi ölçüsünde anlayabileceğini anlaması gerektiğini ifade eder. İşte onun kelâmcılarla ayrıştığı asıl konu budur. Ona göre kelâmcılar, avam/halk ve havas/entelektüel ayrımı yapmadan herkesin aynı şekilde inanmasını istemekteydi. Hatta onlar, daha da ileri giderek kendileri gibi inanmayan ve düşünmeyenleri, küfürle ya da en hafifinden bidatçilikle itham etmekteydiler.

İbn Rüşd'e göre, herkesin aynı şekilde düşünmesi ne mümkün ne de Kur'an'ın ruhuna ve amacına uygundur. Çünkü yaratılış gereği insanların hepsinin burhan ehli olması mümkün değildir. Olgusal olarak bakıldığında onlardan bazısının cedel/diyalektik bazısının ve belki çoğunluğunun da daha düşük seviyedeki hitabete dayalı delil/hatâbe ehli oldukları görülecektir. Kur'an'da da her üç grubun anlayabileceği türden söylemlere ve delillere rastlamak mümkündür. O halde, ona göre izlenmesi gereken yöntem, herkesi aynı şeye inanmaya ya da onları aynı şeyi düşünmeye zorlayacak istidlaller yerine, herkesin anlayabileceği ve kabul edebileceği istidlalleri kullanmaktır. Çünkü ona göre, herhangi bir kimsenin, inanç gibi hassas bir konuda, anlayamayacağı türden bir istidlali anlamaya zorlandığında, kabul yerine inkârı seçmesi daha muhtemeldir. Ancak bu bağlamda, İbn Rüşd açısından şu husus sürekli hatırdâ tutulmalıdır: Avam için anlayış ve inancın sınırı, nasların zahiri; havas için ise Kur'an'ın ortaya koyduğu açık ve kesin ilkelerdir. Çünkü ona göre, burhan da bu açık ve kesin ilkeleri desteklemekte ya da ispat etmektedir. Onun bu perspektifi, kendisini kelâmcıların tahammül edemeyeceği bir noktaya götürmüştür. Mesela, ona göre retorik/hatâbe söylemlerle ikna olabilen birisinin, nassın zahirine uygun bir şekilde, Allah'ın arşa istiva ettiğine ya da semaya nüzulüne inanmasında hiçbir sakınca yoktur. Hatta onun bu yaklaşımı, kendisini, Allah'ın gökte olduğunu düşünen siyahî bir cariye'nin bu anlayışını mümkün görecektir kadar engin bir hoş görü noktasına taşımıştır. Bununla birlikte o, burhan ehlinde olan birisinin, bu cariye gibi inanmasının da mümkün ve doğru olmadığı kanaatindeydi.

Kur'an açısından bakıldığında, İbn Rüşd'ün anlayış ve idrak konusunda yapmış olduğu üçlü tasnife katılmak mümkün gözükmemektedir. Kur'an'da farklı üslupların kullanıldığı, muhkem ve müteşâbihin bulunduğu doğrudur. Ama Kur'an'ın herhangi bir yerinde, avam-havas ayrımı gözetilerek bir hitapta

bulunulduğundan söz etmek güçtür. Bizzat Kur'an, herhangi bir tahsiste bulunmaksızın bütün insanlar için gönderildiğini açık bir dille ifade etmektedir.⁶²

Diğer taraftan, inanç konularını, bir dil ve anlayış sorununa indirgemek, yine Kur'an'ın bütünü açısından bakıldığında kabul edilebilecek bir durum olarak gözükmemektedir. İstivâ ayeti gibi müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında kelâmcıların çoğunun izlediği yöntem, onların muhkem ayetlerin ışığında anlaşılmasıdır. Bu bağlamda nasların zahirine bağlı kalmayı ilke edinen kelâmcılar bile, söz konusu ayetlerin içeriklerine, Allah'ı yaratıklara benzetme endişesinden dolayı keyfiyetsiz olarak inanmayı tercih etmişlerdir⁶³. Dolayısıyla bu durumda, İbn Rüşd'ün örnek olarak sunduğu siyahî cariyenin anlayışına ilişkin haberlerin, Kur'an'ın muhkem ayetleri ışığında kritik edilmelerinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, siyahî cariyeye konumunda bulunan insanların, bizzat Kur'an'ın işaretiyle⁶⁴ ya müteşâbih ayetlerin içeriklerine herhangi bir görüş ve kanaat belirtmeksizin iman etmeleri, ya da ilimde derinleşmiş olan âlimlerin görüşlerine uygun davranmaları⁶⁵ gerekmektedir. Bu nedenle, İbn Rüşd'ün yöntem açısından kelâmcılara yönelttiği eleştiriler, ilk bakışta cazip görünse de, Kur'an zemininde, sanıldığı ölçüde sağlam bir temele sahip görünmemektedir.

İbn Rüşd'ün, kelâmcılara, hudûs delili konusunda yönelttiği eleştirilere de bütünüyle katılmak mümkün değildir. Onun bu delile yönelttiği eleştirilerin, dikkatli bir şekilde bakıldığında, burhandan çok dilsel analizlere dayalı olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun bu konuya ilişkin eleştirilerinin temelinde, Muhdis'in kelime anlamı yatmaktadır: Muhdis, "bir şeyi sonradan var eden" demektir. Sonradan var eden ezeli olduğuna göre, gramatik olarak var ettiği şeylerin de ezeli olması gerekir. Sonradan var olmakla ezelik çeliştiğinden bu mümkün değildir. O halde diyor, İbn Rüşd; böylesine sorunlu bir delille Allah'ın varlığını ispata çalışmak doğru değildir. Hâlbuki hudûs delilinde sorgulanması gereken, kıyası oluşturan öncüllerin doğruluk derecesidir. Hudûs delilinde kullanılan kıyasın küçük önermesi "âlem hadistir", büyük önermesi ise, "Her hadisin bir muhdisi vardır" şeklindedir. Bu kıyasta, önemli olan küçük önermenin doğruluk derecesidir. Çünkü kıyasın büyük önermesi, bizatihi zorunlu olduğundan, bu iki önermeden müteşekkil olan kıyasın, "O halde âlemin de bir Muhdisi vardır" şeklindeki sonucu da zorunludur. Âlemin sonradan olduğu, yani ezeli/öncesiz olmayıp yaratılmış olduğu, bizzat İbn

⁶² Bkz. Sebe, 34/28.

⁶³ El, yüz, arşa istiva vb. haberî sıfatların yorumu için bkz., Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998, IV, 48-51.

⁶⁴ Bkz. Âl-i İmran, 3/7.

⁶⁵ Bu ayetin anlamına ilişkin yorum farklılıkları ile ilgili bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân Fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, 2000, cüz: VI, 201 vd.

Rüşd tarafından ihtira deliliyle kanıtlanmaya çalışılmıştır. O halde onun bu delilin temel dayanağını oluşturan küçük önermesine, dolayısıyla da delilin sonucuna itiraz etmesi, bizzat kendi anlayışıyla çelişik bir durumdur. Kelâmcılar, hudûs delilini, “teselsülün batıl oluşu”⁶⁶ ilkesiyle tamamlayarak âlemin Muhdisi olmayan Vacip Teâlâ olduğu neticesine varırlar. Muhdisin ezeliiliği meselesine gelince, bu sıfat-zat ilişkisi meselesiyle ilgili bir durumdur. Halik, halk ve mahlûk arasındaki ilişki ne ise, Muhdis, ihdas ve muhdes arasındaki ilişki de odur. Dolayısıyla İbn Rüşd, Halik ile mahlûk arasındaki ilişkiyi Kur’an zemininde nasıl anlıyorsa, Hâdis ile muhdes arasındaki ilişkiyi de öylece anlamak durumundadır.

Görüldüğu üzere, İbn Rüşd’ün hudûs delili konusunda kelâmcılara yönelttiği eleştiriler de, bütün itirazlardan masun olan burhandan çok, itiraza açık cedeli/diyalektik öncüllere dayanmakta, dolayısıyla o da kelâmcılara yönelttiği eleştirilere maruz kalmaktadır. O halde başlangıçta söylediğimiz gibi, bu tür konularda indirgemeci ve genellemeci yaklaşımlar doğru ve tutarlı görünmemektedir.

İbn Rüşd’ün, kelâmcıları cedelci olmakla suçladığı, fakat bizzat kendisinin de aynı yolu izlediği somut örneklerden birisi de ru’yetullah/Allah’ın görülmese meselesidir. O, kendi döneminin Sünnî kelâmcıları olan Eş’arilerin, ahirette cennet ehli müminlerin Allah’ı kendi gözleriyle cisimlere ait bütün niteliklerden uzak olarak göreceklarine ilişkin delillerini sofistik bulur. Onun Eş’arilerin bu konuya ilişkin delillerine itiraz ettiği asıl nokta, onların, insanın göz organı olmadan idrak/mubsıra kuvvetiyle kendisini görmese nasıl mümkün ise, cihetsiz olarak Allah’ın görülmese de öylece mümkün olduğu şeklindeki iddialarıdır.⁶⁷

O, bu iddianın cihetsiz olarak görme kısmının sofistik olduğu kanaatinindedir. Çünkü ona göre cihetsiz olarak görmek aklen imkânsız olan bir şeydir. O, bu imkânsızlığın aklî cihetlerini, hudûs delilinde olduğu gibi, dilsel analizlere dayanarak göstermeye çalışır. Ona göre Eş’ariler, bu konuda aklın idrakiyle görme duyusunun idrakini birbirine karıştırmaktadırlar. Akıl bir cihette, yani bir mekânda olmayan bir şeyi idrak edebilir, ancak görme duyusunun idrak edebilmesi için, mutlaka görülen şeyin, gözün görmese uygun düşen belli bir cihette bulunması gerekir. Bu da yetmez, ayrıca ışığın ve görme duyusu ile görülen şey arasında şeffaf bir cisimde bulunması gerekir. Yine görülen şeyin renkli olması da zorunludur. Görme olayında kendiliğinden bilinen bu hususları inkâr etmek, herkesin tabiatı gereği bildiği temel prensipleri, optik ve geometri ilimlerini inkâr etmek demektir.⁶⁸

⁶⁶ Bkz., el-Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm Fî İlmi'l-Kelâm*, tahkik: Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1391, 246 vd.; Fahreddin Razi, *Kelâm’a Giriş*, 147-148; Bekir Topaloğlu, *İsbât-ı Vacib*, 87-89.

⁶⁷ Bkz., *el-Keşf*, 153-154.

⁶⁸ A.g.e., 154.

Burada, Allah'ın ahirette görülmesi konusunda, İbn Rüşd'ün Eş'arîlere yönelttiği eleştirilerin detaylarını verecek durumda değiliz.⁶⁹ Ancak şuna işaret etmemiz gerekir ki, Eş'arîlerin bu konudaki temel dayanakları, mevcut olan her şeyin görülebilir olmasıdır. Onlara göre, görülebilir olmak, ne cisim ne de renk vb. itibariyledir. Bu imkânın yegâne dayanağı var olmaktır.⁷⁰

İbn Rüşd'e göre bu iddia, tamamen bir demagojidir. Zira görülen, bizatihi görülen nesneye bağlı olarak görülür. Bizatihi görülen ise renktir. O halde cisim yalnızca kendisinde bulunan bu bizatihi görülen renk vasıtasıyla görülebilir. Dolayısıyla rengi olmayan bir nesnenin görülmesi mümkün değildir.⁷¹

Buraya kadar tartışmanın seyri normal gitmektedir. Ancak bizzat İbn Rüşd'ün Allah'ın görülmesiyle ilgili açıklamalarına baktığımızda, onun da Eş'arîlere benzer bir yöntemi izlediği açıkça görülmektedir. Onun bu konuya ilişkin yaklaşımı kısaca şöyledir:

O halde şeriat, Allah'ın vasıfları konusunda zahirine uygun olarak ele alınırsa, Onun hakkında, bu ve benzeri şüpheler ortaya çıkmaz. Çünkü halka/cumhur, Kur'an'da ve sahih Sünnet'te geçtiği gibi, Allah nurdur ve Onun nurunu perdeleyen bir hicap vardır, sonra da müminler onu ahirette güneşin görülmesi gibi göreceklendir denilirse, bunların hiçbirine dair ne halkta ne de âlimlerde herhangi bir şek ve şüphe oluşur. Çünkü âlimler, bu görme halinin bir ilim artışından ibaret olduğunu burhanî olarak bilir. Fakat âlimler, bunu halka açıkladıklarında, onlara göre ya şeriatın tamamı batıl olur ya da onlar, kendilerine bunları açıklayan kimseyi tekfir ederler. Kim bu konularda şeriatın yönteminin dışına çıkarsa, şüphesiz doğru yoldan ayrılmış olur.⁷²

Bu örnekte açıkça görüldüğü üzere İbn Rüşd, Kur'an ve sahih Sünnet'in anlaşılmasında halk ve âlimler ayrımı yaparken burhanî değil, cedelî bir yöntem izlemektedir. Çünkü ne sahih sünnette ne de Kur'an'da açıkça böyle bir ayrım yapılmaktadır. Bizzat Kur'an'da, bilmeyenlere ilim ehlinden sormaları emredilmektedir.⁷³

Doğrusu İbn Rüşd'ün, görmenin optik şartları konusunda Eş'arîlere yönelttiği eleştirilere katılmamak mümkün değildir. Ancak ona göre, ahirette Allah'ı görmek, gerçek anlamda bilgisel bir idrak düzeyinden ibaret ise, bu avam ve havas için de aynı anlamda olmalıdır. Eğer avam bu konuda yetersizse, ilim ehlinin açıklamalarına

⁶⁹ Konuya ilişkin tartışmaların tamamı için bkz., a.g.e., 153–159.

⁷⁰ Bkz., el-Eş'arî, *el-İbâne*, tahkik: Abbas Sabbağ, Lübnan, 199453-54.

⁷¹ Bkz., *el-Keşf*, 155.

⁷² *el-Keşf*, 158.

⁷³ Bkz., en-Nahl, 16/43; el-Enbiyâ, 21/7.

güvenmek ve onlara inanmakla yükümlüdür. Zira bu, Kur'an açısından bakıldığında, İbn Rüşd'ün iddiasına nispetle çok daha kabul edilebilir bir durumdur. Ayrıca, gaibe ilişkin kesin öngörülerde bulunmak, beşerin takatini aşan bir durumdur. Ahiret yurdu, ne nimetlerin ne de azapların bu dünyaya benzediği bir yerdir.

Bu açıdan herhangi bir kimsenin, Allah'ın görülmesi ya da idrak edilmesi konusunda kesin bir öngöründe bulunması, kendi sınırlarını zorlaması, hatta aşması anlamına gelmektedir. Ayrıca Allah'ın görülmesi meselesi, sadece belli naslarla sınırlandırılabilir bir mesele de değildir. Nitekim Kur'an'da, Allah'ın melekler, Hz. Âdem ve İblis ile mülakatlarını anlatan onlarca ayet vardır. İnsan aklının bunların mahiyetleri konusunda kesin bir öngöründe bulunması çok zor olduğu gibi, onlara ilişkin yapabileceği her türlü tevîl de, sınırsız varlık karşısındaki kavrayış düzeyinin mahdud oluşundan dolayı burhanî değil, zannî olacaktır.

İbn Rüşd, Eş'arî kelâmcılarının, zorunsuzluk/tecvîz ile ilgili yaklaşımlarına getirdiği eleştirilerinde haklı görünmektedir. Eş'arîler bu meseleyi son derece teorik bir zeminde tartışmışlardır. Onlara göre, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu oluşu, "her şeyin ilahi irade ve kudretin eseri olduğu" ilkesiyle çelişmektedir. Ayrıca onlar açısından, Allah'ın belli bir gaye ve sebebe bağlı olarak iş görmesi, onun bu gaye sebebe muhtaç olduğu anlamına gelir.⁷⁴ Bu da Onun her şeyden müstağni oluşuyla çelişen bir durumdur. Hâlbuki Kur'an'da sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu yadsıyacak açık ifadeler bulunmadığı gibi, bu ilişkinin varlığını destekleyen onlarca ayetin varlığından söz etmek mümkündür. Bunun yanında, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu, kendiliğinden olan bir şey değil, sonuçta her şeyi belli bir ölçüye göre takdir eden Allah'ın iradesi ve meşetiyedir. Dolayısıyla bu bakımdan da sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu ile ilahi irade ve kudret arasında bir çelişkinin bulunduğu söylenemez. Bu zorunluluğa aykırı olarak gerçekleşen mucizelere gelince, onlar ilahi irade ve kudretle, kendilerine özgü yasalara bağlı olarak gerçekleşen istisnai durumlardır. Bu tür istisnai olaylardan hareketle, evrendeki genel düzenin işleyiş tarzına ilişkin farklı yorum ve anlayışlara gitmek, hem olgusal olarak hem de konuya ilişkin naslar açısından tutarlı görünmemektedir.

İbn Rüşd'ün, kelâmcıların tutumlarına ilişkin eleştirilerinde haklı olduğu görülen bir başka nokta da, onların temel inanç meseleleri dışındaki tali konularda, zanna dayalı bazı görüşlerine aykırı düşünenleri bidatçilik ya da küfürle itham etmeleridir. Bu hem Kitap⁷⁵ hem de sahih Sünnet'in⁷⁶ ruhuna aykırı bir durumdur.

⁷⁴ Bkz., Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm Fî İlmî'l-Kelâm*, yayınlayan: Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfe, tarihsiz, 397.

⁷⁵ Hucurât, 49/11.

⁷⁶ Kible ehlinin tekfir edilemeyeceğine dair kelami prensip için bkz., El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tahkik: Hellmut Ritter, Beyrut tarihsiz, I, 293; Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-*

Bununla birlikte onun, özellikle Gazzâlî'yi, burhan ve cedel ehli olmayanların anlayamayacağı karmaşık ve zor meseleleri halka açarak onların kafasını karıştırmakla itham etmesinde haklı olduğu söylenemez. Çünkü bizzat Gazzâlî, insanları cedelden uzak tutup onlara Selef'in⁷⁷ mezhebinin hak olduğunu göstermek⁷⁸ ve onları bu mezhebe yönlendirmek için *İlcâmu'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm* isimli özel bir eser telif etmiştir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, yukarıdaki örnekler açıkça göstermektedir ki, İbn Rüşd, kelâmcıları istidlal ve argümanlarında burhandan çok cedele dayanmakla itham edip eleştirirken aynı itham ve eleştirilere kendisi de maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Onun, kelâmcıların isbât-ı vaciple ilgili tüm delillerini eleştirmesi, buna karşın kendisinin ileri sürmüş olduğu inayet ve ihtira delillerinin burhanî olduklarını ileri sürmesi de bize tutarlı bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Biz, onun burhanı, "itiraz edilmesi mümkün olmayan kesin kanıt olarak" takdim etmesinden hareket edecek olursak, iman konularına ilişkin argümanların bu kategoriye alınmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira imana ilişkin argümanların, matematiksel aksiyomlara ilişkin kesinlik derecesinde değerlendirilmesi, her şeyden önce imanın doğasına ters düşen bir durumdur. Çünkü bu kesinlikteki delillerin, herkes için bağlayıcı olması gerekir. Hâlbuki bizzat Kur'an, Hz. Muhammed'e ancak "görmediği halde Rahman (olan Allah)'dan korkan kimseyi"⁷⁹ uyurabileceğini haber vermektedir. Dolayısıyla insanın, iman konuları karşısındaki tutumu, yalnızca aklî değil, psikolojik faktörlere de bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, imanın birtakım rasyonel yönleri olmakla birlikte, onu bütünüyle rasyonel bir olgu olarak da görmemek lazımdır. Haşyet/korku, huşû ve sevgiyle birlikte duyulan saygı ve hayret gibi pek çok psikolojik faktör, iman konularında en az akıl kadar, bazen ondan da daha çok etkili olabilir.

Tahaviyye, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnâvut), Beyrut, 1993, 426, 432, 462; İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsu'l-Cehmiyye*, tahkik: Muhammed b. Abdîrahmân b. Kâsım, el-Mekke el-Mükerrreme 1392 h., II, 17; Muhammed b. Abdürrahmân el-Hamîs, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, el-İmârâtü'l-Arabiyye 1419 h., 76-77.

⁷⁷ Gazzâlî, Selef'in mezhebi ile sahabe ve tabi'inin mezhebini kastetmektedir. Bkz., *İlcâmu'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm*, (Mecmû'atü Resâilî'l-Gazzâlî, Beyrut 1994 içinde), 42.

⁷⁸ Gazzâlî'nin, Selef'in mezhebinin hak oluşuyla ilgili ileri sürdüğü aklî ve sem'î (Kitap ve Sünnet'e dayalı) deliller için bkz., *İlcâmu'l-Avâm*, 63 vd.

⁷⁹ Yâsîn, 36/11.