

Araştırma Makalesi

Başvuru: 06.07.2021

Kabul: 08.07.2021

Atıf: Turan, İsmail ve Sedat Doğan. "Endülüs'te Felsefenin Meşrulaştırılması: İbn Tufeyl ve İbn Rüşd," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 51-64.

Endülüs'te Felsefenin Meşrulaştırılması: İbn Tufeyl ve İbn Rüşd

İsmail Turan¹

ORCID: 0000-0002-3880-9724

Sedat Doğan²

ORCID: 0000-0002-0095-7836

Öz

İslam dünyası, Hıristiyanlıktan farklı olarak, felsefe ile karşılaşma öncesinde ilahi bilgi ile beşerî bilgi arasındaki ilişkinin mahiyetine dair farklı disiplinlerde önemli tartışmaların yürütüldüğü ve metodolojik gelişmelerin kaydedildiği bir düşünsel coğrafyayı içerir. Bununla birlikte felsefe ile vahiy kökenli dinlerin mahiyeti ve ortaya çıktığı bağlamlardaki verili toplumsal muhayyile dikkate alındığında, Hıristiyanlık ile İslam arasında, genel olarak din ile felsefe arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki olası tutumların tasnifinde benzeşme ve fakat ayrıntılarda neredeyse tamamen farklılaşma söz konusudur. Böylesi bir benzeşme ve farklılaşmanın Doğu İslam dünyası ile Batı İslam dünyası arasında da vaki olduğu söylenebilir. Nitekim birbirine uzak olan bu bölgelere felsefi ve hatta dini metinlerin ulaşması ve gösterdikleri tesir birbirlerinden farklıdır. Bu farklı seyrinde siyasi olayların etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Nitekim dönem dönem kişi ve eserlere yönelik yasaklamalar, düşüncenin belli bir doğrultuda ilerlemesini zorunlu kılmıştır. Biz din ile felsefe arasındaki ilişkiye dair "felsefenin meşrulaştırılması" yönündeki iki yaklaşımı, Batı İslâm dünyasından (Endülüs) iki düşünürün, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün çözümleri aracılığıyla inceleyeceğiz. Bu iki düşünürü birleştiren, her ne kadar farklı şekilde tezahür etse de her ikisinin de felsefeyi meşrulaştırma çabasında olmasıdır. İbn Tufeyl bunu, insani bir etkiye maruz kalmamış bir zihnin akli serüvenini prova ederek gerçekleştirir. O, bu suretle merakını dolaylı yoldan ve üstü kapalı olarak anlatmaya çalışır. İbn Rüşd ise din ile felsefe arasındaki ilişkiyi doğrudan, açık bir şekilde felsefenin dini değerlendirmeye hükümünün ne olduğunu sorar ve bu soruya cevap arayarak yapar.

Anahtar Kelimeler: Din, Felsefe, Tevil, İbn Tufeyl, İbn Rüşd

The Legitimation of Philosophy in Andalusia: Ibn Tufayl and Ibn Rushd

Abstract

The Islamic world, unlike Christianity, includes an intellectual geography where important discussions in different disciplines are carried out on the nature of the relationship between divine knowledge and human knowledge before the encounter with philosophy and methodological developments are recorded. However, considering the nature of philosophy and religions originating from revelation and the social imagination in the contexts in which they emerged, it is seen that there are similarities and differences between Christianity and Islam. There is a similarity in the classification of possible attitudes about how the relationship between religion and philosophy should be understood, but almost completely different in details. It can be said that such a similarity and differentiation also occurs between the Eastern Islamic world and the Western Islamic world. As a matter of fact, the reach and influence of philosophical and even religious texts in these distant regions are different from each other. In this different course, the influence of political events and intellectual preferences should not be ignored. As a matter of fact, the prohibitions against people and works from time to time necessitated the progress of thought in a certain direction. In this study, we will examine the views of two thinkers who solved the problem of religion-philosophy relationship in the direction of "legitimizing philosophy". they are Ibn Tufayl and Ibn Rushd from the Western Islamic world (Andalusia). Ibn Tufayl achieves this by rehearsing the mental adventure of a mind that has not been exposed to human influence. In this way, he tries to express his aim indirectly and implicitly. bn Rushd, on the other hand, directly investigates the relationship between religion and philosophy through his theoretical struggle with his predecessors.

Keywords: Religion, Philosophy, Interpretation, Ibn Tufayl, Ibn Rushd.

1 Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. istur8526@hotmail.com

2 Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. sedatdogan@erciyes.edu.tr

Giriş

Herhangi bir zihnin sahip olduğu inanca dair bilginin, aynı varlık hakkında farklı bir kaynaktan gelen bilgi ile karşılaştığında onun sarahatini inanca göre tespiti çalışmadan daha tabii bir durum yoktur. Bu durum İslâm inancına sahip olan insanların, kaynağı insani tecrübe ve akıl olan felsefe ile karşılaşmasında açık bir şekilde yaşanmıştır. Nitekim bu durumu ilk yaşayan Müslümanlar değildir. Aynı meseleyi Yahudi ve Hıristiyan inancına sahip olan düşünürler de incelemek ve bu soruna çözüm üretmek zorunda kalmışlardır. Bu durum bilginin ve insanın varlığı tecrübe edişinin doğasında vardır.³

Mevcut bilgi, sonradan karşılaşılan bilgi tarafından değerlendirilmeye tabi tutulur. Eğer yeni gelen bilgi önceden mevcut olan bilgiyle bir anlam ilişkisine dâhil edilip birleştirilemezse, bu takdirde bu iki bilginin değerine ve önceliğine göre birisi kabul edilir ve diğeri yabancı ya da öteki olarak işaretlenir. Zamanla bu iki bilginin birleştirilip bir bütün haline getirilmesi ihtimal dışı değildir. Fakat bu durumda bu iki bilgiden birinin değerine göre düzenlenmesi gerekir. Bu düzenlemede hakem olarak tayin edilerek diğerinin kendisine göre düzenleneceği bilgiyi, bilgi öznesinin bu iki bilgiden herhangi birine tanıdığı ayrıcalık belirler. Her durumda eski ile yeni toplumsal muhayyileye dahil olmuştur ve süregelen bir sorun alanına işaret eder.

Doğu ve Batı İslâm dünyasında (Endülüs) bu süreç, farklı şekilde seyretmiştir. Özgün bir terminoloji aracılığıyla meseleyi farklı bir yolda çözmeye girişen Farabi dışarıda tutulduğunda, Doğu İslâm dünyasında din ile felsefe arasındaki ilişki sorununa dair çözüm tekliflerinin bir şekilde dini olan lehine geliştirildiği kaydedilir. Felsefenin gayri meşrulaştırılması veya din lehine meşrulaştırılması girişimlerini motive eden temel husus, bu iki alanın çakıştığı tartışma alanlarıdır. Bu meselenin Batı İslâm dünyasındaki çözümünü ve genel itibarla filozofların bu meselenin çözümü söz konusu olduğunda buldukları yer Doğudakinden farklıdır. Nitekim bu muhitteki düşünürler din ile felsefe arasındaki ilişkiyi tespit konusunda ilk bakışta ya bütünüyle felsefe tarafında ya da felsefeye yakın bir konumda bulunurlar.

Bir ekol olarak görülmesi zor olsa da felsefenin Endülüs'teki seyrini belirleyen ve mevzubahis filozoflarda gözlenen iki önemli durum vardır: İlki İbn Sînâ ve Gazâlî karşıtlığı, ikincisi ise Aristoteles'in sağlam otoritesidir. Gazâlî ve İbn Sînâ'ya karşı oluşan bu tavrı İbn Bacce'den başlatmak mümkündür. Nitekim o, İbn Sînâ'nın eserlerine hiç atıf yapmaz ki aynı tavrı *el-Munkız* istisna tutulursa Gazâlî için de sürdürür.⁴ Bununla birlikte hem İbn Bacce ve hem de onu takip edenler hakikati temsil hususunda Aristoteles'i yegâne merci olarak görürler. İbn Bacce'nin öğrencisi olan İbn İmam, Endülüs'te Aristoteles'i en iyi anlayanın İbn Bacce olduğunu söylerken, bu durumun İbn Sînâ ve Gazâlî için söz konusu olmadığını söyler.⁵ İbn Tufeyl ve sonrasında da İbn Rüşd'ün devraldığı bu iki miras onların probleme yaklaşımını etkilemiştir. Aşağıda Endülüs'te felsefenin meşrulaştırılması girişimleri çerçevesinde İbn Tufeyl ile İbn Rüşd'ün felsefî tutumları betimlenecek ve karşılaştırılacaktır.

1. İbn Tufeyl'in Din ile Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Yorumu

Endülüs'te din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarını İbn Bacce ile başlatmak mümkündür. Nitekim onun *Tedbiru'l-Mütevahhid* isimli eserinin, İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* adlı eserinin teorisi olduğu ileri sürülür.

3 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 10.

4 Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 32.

5 Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan*, 34.

Bu meseleye dair dede İbn Rüşd'ün de bir risale kaleme aldığı söylenir.⁶ Gerçekten de Endülüs'teki ilgili çabanın diğer bir örneği İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* adlı eseridir. "İbn Tufeyl'in bu hikâyeden hedeflediği temel gaye akıl ile naklin yani felsefe ile dinin ittifak ettiğini (birleştiğini) göstermektir."⁷ O, böyle bir işe girişmekteki amacını, eserinin sonuç bölümünde şu şekilde ortaya koyar: "... zamanımız mütefelsifinin tasrih ettikleri birtakım ârâ-yı fâside meydana çıkmış ve şehirlerde yayılmış ve zararı umuma sirayet etmiştir."⁸ Bu ifadelerin devamında İbn Tufeyl, bazı insanların peygamberleri takip ve taklit etmek yerine bu insanları taklide yeltendiklerini, bunun sonuçlarından korkarak bu durumu ortadan kaldırmak için bu eseri kaleme aldığını söyler.⁹

Onun bu eserini iki bölümde ele alıp incelemek gerekir. İlki bu esere yazmış olduğu mukaddimedir. Bu bölümde o, kendi yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere Endülüs'teki fikri yapıyı özetler. Bu bölümü ilginç kılan İbn Tufeyl'in bu eseri yazma amacı olarak kendisinden "meşrikî hikmet" in ne olduğuna dair bilgi talebidir ki mukaddimesinde gücü nispetinde meşrikî hikmetin ne olduğunu anlatmaya çalışacağını söyler.¹⁰

İbn Tufeyl'in başrolü kendisine verdiği Hayy'ın hikâyesinin anlatıldığı ikinci bölümde ise dört karakter vardır. Bunlar Hayy, Asal, Salaman ve ada halkıdır. Hayy, insani tecrübeden ve peygamberin getirmiş olduğu şeriatın tesirinden uzak yani dışarıdan bir bilgi aktarımı olmaksızın sadece bireysel tecrübeyle yetişen ve gelişen akli temsil eder. Buna göre Hayy'ın, aklın kendisini temsil ettiğini söylemek yanlış olmaz. Geri kalan üç karakter kendilerine bir peygamberin şeriatının ulaştığı grubu temsil eder. Şu farkla ki Asal kendine ulaşan şeriatın hakikatini kavrayan burhan ehlini temsil ederken; Salaman bu hakikati kavrayamayıp şeriatın zahiriyle amel eden insanı yani cedel ehlini, geriye kalan ada halkı ise aynı Salaman gibi şeriatın hakikatine ulaşamayıp zahiriyle amel eden hatabe ehlini temsil eder.¹¹

Hikâyede Asal, Hayy'ı dinledikçe kendilerine tebliğ edilen şeriatın hakikatinin Hayy'ın söyledikleriyle aynı olduğuna;¹² Hayy ise Asal'ı dinledikçe Asal'a ulaşan şeriatın hakikatiyle kendi tecrübe ettiği hakikatin bir ve aynı olduğuna kani olur. Bununla birlikte Hayy, şeriatın (hakikatin) insanlara doğrudan değil de misaller yoluyla aktarılmasına bir anlam veremez. Bu sebeple kendi hakikat tecrübesini Asal'ın getirdiği adadaki insanlarla paylaşmak ister.¹³ Ada halkı Hayy'ın anlattıklarından hoşnut olmaz.¹⁴ Hayy, hakikat tecrübesini aktardığı ada halkının hakikate düşmanlıklarının arttığını görünce insanların farklı yaratılıştaki olduklarına ve hakikati peygamberlerin yaptığı gibi misallerle anlatmanın doğru olduğuna kani olur.¹⁵ Hikâyenin sonunda Hayy, ada halkıyla yaşamış olduğu tecrübe dolayısıyla hayatının geri kalan kısmını adasına dönerek orada tamamlar.¹⁶ İbn Tufeyl'in karakterini tekrar yetiştirdiği adaya göndermesi bize İbn Bacce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid*'deki toplum içinde yaşayamayıp kendi başına yaşamayı tercih eden yalnız insanını hatırlatır. Bu durum, *Hayy b. Yakzan* adlı eserin, *Tedbîru'l-Mütevahhid* ile arasındaki ilişkiyi ortaya koyar mahiyettedir.

6 Macid Fahri, *İbn Rüşd: Feylesofu Kurtuba* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992), 9.

7 Abdurrahman Bedevî, *Hayy b. Yakzan li'bn Tufeyl* (Kahire: Tüراسü'l-İnsaniyye, 1995), 30.

8 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, çev. Babanzâde Reşid. (İstanbul: Mihrâb Dergisi, 5-22. sayılarında tefrika edilmiştir 1924), 784.

9 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 784.

10 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 90-91.

11 İbn Tufeyl, *Hayy Bin Yakzan*, nşr. Alber Nasrî Nâdir. (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993), 99.

12 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 774.

13 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 779.

14 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 781.

15 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 782.

16 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 702.

Hikâyede iki temel karşılaşma vardır. Bunlardan birisi Hayy'ın Asal ile buluşmasıdır ki bu felsefenin din ile bulaşmasını, her ikisinin de sahip oldukları bilgilerin birbiriyle uyuşması din ile felsefenin hakikatte ortak olmalarını temsil eder. İkinci karşılaşma Hayy ve Asal'ın Salaman ve ada halkıyla karşılaşmasıdır ki bu karşılaşma aklın, şeriatın hakikatini onu anlayamayacak düzeydeki insanlara açmasıdır. Bu durum ise insanların farklı anlayış düzeyinde oluşlarını temsil eder.¹⁷

Hikâyedeki dört temel karakter ve iki karşılaşmadan çıkarılabilecek öncüller şu şekildedir: 1- Din ile felsefe hakikati temsil noktasında birleşirler. 2- Burhan ehli olmayanlar felsefe ile dinin aynı hakikati temsil ettiklerini kavrayamaz. 3- Hakikat, onu kavrayamayacak düzeyde olan diyalektik ve retorik seviyedeki insanlara açılmamalıdır.

İbn Tufeyl'in düşünceleri Farâbî'nin düşünceleriyle de benzerlik gösterir. Nitekim Farâbî felsefe ile din arasındaki ilişkiyi inşa ederken bu doğrultuda ifadeler ortaya koyuyordu. Farâbî'de din, üstün hakikat olan felsefenin, bu hakikati doğrudan kavrayamayacak sıradan insanlar için hafifletilmiş haliydi.¹⁸ Fakat dikkati calip bir şey de şudur ki İbn Tufeyl de tıpkı Farâbî gibi akılla elde edilen hakikat olarak görür. Dolayısıyla onda dini bilgi buna göre değerlendirilir ki Hayy ada halkı için bunu gerçekleştiremeyeceğini anlayınca tekrar adasına döner. İbn Tufeyl eserinde Gazâlî'nin aynı konu hakkında farklı eserlerinde farklı hatta birbirine aykırı şeyler söylediğini ileri sürer:

Gazâlî, kitaplarıyla cumhura hitap kast ettiği için mevkiine göre düğümler ve çözer. Bazı şeyleri; küfrü mucip kılar, sonra mubah kılar. *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabında: felasifeyi, haşr-ı cismaniyi inkâr ve sevabu ıkabı ancak nüfusa hasr ettikleri için tekfir ettiği halde *Mizan* kitabının baş tarafında felasifenin işbu husustaki itikatlarına sufiyenin itikatları dahi müvafık olduğunu ve *el-Munkız mine'd-dalâl* kitabında kendisinin itikadı dahi sufiye meşayihinin itikatlarıyla tevafuk ettiğini ve ancak uzun mübahaseden sonra işbu hakikate vukuf peyda ettiğini söyler. Gazâlî'nin asarını tettebbü' ve münderecatını hakkıyla gözden geçirenler, sözlerinde bu gibi mübayenetlere tesadüf ederler.¹⁹

İbn Tufeyl kendinden önce Müslümanlarca tartışılan ve ayrışmaya neden olan âlemin kâdemi ve benzeri meseleleri, Hayy adlı kahramanına söyletmek suretiyle oluşabilecek tepkilerden kendini korumaya çalışır. Söz gelimi bu söylediklerini, kendisine semavi bir dinin ulaşmadığı Hayy'ın ifadeleri olarak sunar. İbn Tufeyl'in bu stratejisinin gerekçesi, meseleyi daha açık bir şekilde ortaya koyan İbn Rüşd'ün son yıllarını sürgünde geçirmesi ve dinden çıkmış olmakla suçlanmasıyla tahmin edilebilir. Âlemin kâdemi gibi zor bir mesele üzerinden konuyu örneklendirebiliriz.

Hayy, âlemi hem kadîm ve hem de hâdis olarak tahayyül etmiş ve her iki kabulünde de ulaştığı hakikat bir olmuştur: "Âlemi kadîm farz etmek tarikiyle fikrinin münteha olduğu gaye, Âlemi hâdis farz etmek tarikiyle nazarının vasıl olduğu gaye ile aynı oldu. Ve âlemin kadim veya hâdis olmasındaki şek ve tereddüdü ona bir ziyan dokundurmadı."²⁰ İbn Tufeyl, insan aklının, âlemin kadim veya hâdis oluşunu kabule aynı uzaklıkta olduğunu ve bunlardan herhangi birini tercih etmiş olmanın sonucu değiştirmedeğini ifade ediyor. Eğer

17 İbn Tufeyl, *Hayy Bin Yakzan* (Alber Nasrî Nâdir neşri), 99.

18 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 184.

19 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 124. İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasını birleştirme çabalarında Gazâlî'nin negatif gözüken rolü göz önüne alındığında İbn Rüşd'ün İbn Tufeyl'den devraldığı Gazâlî karşıtlığının ne derece önemli olduğu ortaya çıkar. İbn Rüşd, Gazâlî'nin Aristotelesçi filozofları tekfir ettiği üç meseleden biri olan âlemin kâdemini bir isimlendirme meselesinden ibaret görmesi ve ayrıca zihnin her iki sonuca da aynı mesafede bulunduğunu söylemesinin İbn Tufeyl'den menkul olduğunu ifade etmek bu iki düşünür arasındaki ortaklığı bir kez daha ortaya koyar. İbn Tufeyl. *Hay Bin Yakzan*, 541-543.

20 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 542.

âlemin kadim ya da hâdis oluşu tercih edildiğinde, bu tercih bizi aynı noktaya götürüyorsa, Gazâlî âlemin kâdimini tercih edenleri tekfir etmekle hata etmiştir. İbn Tufeyl âlemin kadim ya da hâdis olması hususundaki fikrini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, âlemin sonradan var oluşuna dair fikirlerini ortaya koyar:

Demek ki o fail bütün mevcutların illetidir. Bütün mevcudat, ister yokluktan var edilmiş olsun, ister ona bir türlü yokluk sebkate etmeyip, zaman cihetinden mebd-i ûlâ bulunmamış olsun, o fâilin malulüdür. Zira mevcudlar her iki takdirde maluldür ve bir faile müftekindirler, vücutları onun vücuduna merbutlardır. Onun vücudu olmasa onların da vücudu olmazdı. [...] Bütün âlemin, içindeki gökler, yıldızlarla aralarındaki, üstlerindeki, altlarındaki şeylerin kâffesi o fâilin fiili ve mahsulüdür. Zamanca ondan müteahhir olmasalar bile teahhur-u zatiyle ondan müteahhirdirler. Nasıl ki cisimlerden bir cismi elinde tuttuğun sonra o cismi tahrik ettiğin zaman elinle o cismin hareketlerinin iptidası beraber olup, cismin hareketi zamanca elin hareketinden müteahhir olmasa bile bizzat ondan müteahhirdir. Tıpkı onun gibi bütün âlem o failin mahlûkudur. Zamanen değil teahhur-u zâtî ile ondan müteahhirdir.²¹

Bu ifadelerde o, âlemin hadis olmadığını, en azından kelamcılarının iddia ettiği anlam ve tarzda bir sonradan olma durumunun olmadığını ispata çalışır. Bu noktada gidilmesi gereken yol Allah'ın bütün her şeyin faili olduğudur. Bu yaratma işinin nasıl gerçekleştiği ve mahiyetinin ne olduğu konusunda öncelik sonralık ilişkisinden başka bir neticeye ulaşmak mümkün değildir.

Bu konuda da İbn Rüşd'ün İbn Tufeyl'i takip ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu mesele hususunda Aristotelesçi filozofları tekfir etmesi nedeniyle bu meseleyle çok yakından ilgilenir. Öncelikle âlemin kadim ya da hâdis oluşu meselesinde Gazâlî'nin icma olduğu gerekçesiyle bu filozofları tekfir etme düşüncesine karşı çıkar; çünkü bu meseleler mahiyeti icabı icma sınırlarına dâhil değildir. Bunun birinci sebebi bu meselenin nazari bir mesele olması, ikincisi ise ayet ve hadislerin zahirinin Gazâlî ve Eş'arîlerin iddia ettiği gibi olmamasıdır. Hiçbir ayet "adem-i mahz"ın yani Allah'la birlikte salt yokluğun bulunduğunu söylemez, aksine Allah'ın varlığı bir şeyden yarattığına dair ayetler çoktur.²²

2. İbn Rüşd'ün Din-Felsefe İlişkisine Dair Yorumu

İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasındaki ilişkiyi izahını seleflerinden farklı kılan, onun bu meseleyi müstakil bir mesele olarak müstakil eserlerde teorik bir tartışma olarak dikkate almasıdır. İbn Rüşd din ile felsefe arasındaki ilişkiyi iki eserle ortaya koymayı planlar. Bu iki eserden her biri, onun bu ilişkiyi ortaya çıkarmada sahip olduğu gayelerden birine karşılık gelir. Bu eserlerden ilki *Faslu'l-Makâl*'dir. O, bu eserinde dinin felsefeyi nasıl değerlendirdiğini cevaplamaya çalışır.²³ Bu eser onun bu ilişkiyi ilkesel bazda çözdüğü iddiasında olduğu eserdir. Meselenin ikinci basamağını felsefenin dini nasıl değerlendirdiği sorusu oluşturur. Bunu da *el-Keşf* adlı eseriyle gerçekleştirmeye çalışır.²⁴ Bu eserinde İbn Rüşd, o günün kelama dair meselelerini ele alır ve bu meseleler hususunda İslâmî fırkaların yaptığı yanlışları ortaya çıkarmaya çalışır. Aynı zamanda mesele-ye dair kendi çözümünü ortaya koyar.

21 İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 541-543.

22 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl Fi Takrîr mâ Beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-ittisâl*, neşir, tercüme ve inceleme Mahmut Kaya. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 40.; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Mehmet Dağ ve Kemal Işık. (İstanbul: Kırkambar Yayınları 1998), 468.

23 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl*, 27.

24 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh Yayınları 2009), 137.

İbn Rüşd'ün meseleye dair çözümlerinin izlerini bulabileceğimiz diğer bir eseri, onun Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir. O, bu eserini, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini kaleme aldığı amacı ortadan kaldırmak gayesiyle yazdığını söyler ve Gazâlî'yi filozofların söylediklerini itibarsızlaştırmak adına hakikatten ayrıldığını iddia ederek eleştirir. *Tehâfütü Tevhâfütü'l-Felâsife* eserinde, Gazâlî'nin filozofların yanlıştta olduğu ve dolayısıyla tekfir edilmelerinin gerektiği iddiasında olduğu her meseleyi tek tek ele alır ve Gazâlî'nin bu konudaki iddialarını geçersiz kılmaya çalışır.²⁵ İbn Rüşd'ün bu eseriyle ilgili söyleyebileceğimiz diğer bir husus, İbn Rüşd'ün bu esere dair gayesini gerçekleştirirken Aristoteles'i hakem tutmasıdır. Ona göre Allah'ın tüm insanlara bir lütfu olan Aristoteles, hakikatin sözcüsü durumundadır. Dolayısıyla hakikat hususunda İbn Rüşd'ün felsefi bilgiye tanıdığı ayrıcalıklı konum, özü gereği çatışma içinde olmadığını veya iki ayrı hakikat olmadığını düşündüğü felsefe ile din söz konusu olduğunda dinde felsefe ile görünüşteki çatışmaların tevil yoluyla giderilmesi gerektiği fikriyle sonuçlanmıştır.

2.1. Felsefenin Hükümü

İbn Rüşd ilk olarak dinin “felsefe yapmayı” nasıl gördüğü sorusuyla başlar. Dikkat edileceği üzere felsefeyi bir eyleme dönüştürmüş ve fıkhi olarak onun hükmünü sorgulamıştır. Felsefe sakınılması gereken bir etkinlik midir yoksa din bu etkinliğe izin vermiş midir? Dinin verdiği bu izin emir mahiyetinde midir yoksa tavsiye mi içerir?²⁶

Bu sorulara İbn Rüşd din ve felsefenin gayesini ortaya koyarak cevap verir. Ona göre din ile felsefe gayede ortaktır. Çünkü her ikisi de var olanlardan hareketle, onları var edeni tanımayı ve bilmeyi amaçlar. Gayedeki bu ittifak din ile birlikte felsefi etkinliği de zorunlu kılar. İbn Rüşd bu konuyla ilgili dini metinlerden de deliller getirir. Ayet ve hadislerdeki ifadeler varlığı akli olarak incelemeyi ve onun bilgisini elde etmeyi –ki bu onları var edeni tanımanın en iyi yoludur- zorunlu kılar.²⁷ Peki, varlığı incelemenin en iyi yolu nedir?

İbn Rüşd en iyi yöntemin “burhan” olduğunu ifade eder. Nitekim burhan insanın düşünme biçimlerinin en üstünüdür.²⁸ Öncülleri şüphe barındırmadığı ve kesin olduğu için bu yöntem insanın hakikate ulaşmasının iyi bir aracıdır. Hakikate ulaşmanın aracının burhan olduğunu ortaya koyduktan sonra İbn Rüşd, bu yöntemin kaynağını sorgular ki ulaştığı kişi Aristoteles'tir. Dolayısıyla doğrudan bir istifham belirir. Acaba insana varlığının temel gayesi olarak sayabileceğimiz, onu var edeni tanıma gayesinde, bu yöntemi kullanmanın bir mahzuru var mıdır?

Burhan kitabı olarak dini alt yapıyla oluşturulmuş bir yöntem değildir, yani kaynağını dinden almaz. İbn Rüşd bu soruya, kurban kesmek için kullanılan aracın (bıçak) farklı din ve inanışa sahip olan insanlarca üretilmesinin bir mesele teşkil etmediği misaliyle yaklaşır. Dolayısıyla “burhan”ı bir araç ve yöntem olarak kullanmanın önünde bir engel yoktur. Ayrıca zaten bu bilgiler insanlığın genel çaba ve tecrübesinin ürünüdür. Sahip olduğumuz bilgilerin içinden, bizden önceki insanların bilgi ve tecrübelerini çıktığımızda elimizde kayda değer hiçbir şey kalmaz. Biz bilgimizi onların bilgisi üzerine inşa ediyoruz. En basit meselelerde bile

25 İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 11.

26 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl*, 27.

27 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl*, 27.

28 İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl*, 28.

geçmişteki insanların bilgisine başvuran bizlerin, bilgilerin bilgisi olan felsefe söz konusu olduğunda, ondan kaçınıp bu mirası reddetmesi mümkün değildir.²⁹

Felsefe ve mantık ile ilgili hakikat buyken, insana üstün fayda sağlayan bu etkinliklerin, bunlara uygun olan zihinlere yasak edilmesi akıl karı değildir. Ona göre bu durum, insanlar su içerken boğazlarına takılıp ölebilir diye onlara su vermeyip onları susuzluktan öldürmeye benzer. Susuzluktan ölüm zati ölümdür yani ölümün bizzat sebebidir. Fakat suyun boğazda kalması suretiyle gerçekleşen ölüm arızı bir ölümdür. Dolayısıyla ölümün asıl sebebi olan durum, ölümün küçük bir ihtimal olduğu ve doğrudan sebep sayılamayacağı bir duruma tercih edilmiş olur. Bununla birlikte bir araç, onu kullananlar yoldan çıkıyor diye, elverişli zihinler için gıda sayılabilecek bu etkinlikten men etmeyi gerekli kılmaz. Nitekim fıkıh ilmi zühd ve takvayı artırılmıyken, İbn Rüşd, dönemindeki fıkıhçıların dünyaya meyil ve tamahını artırdığını ifade eder. Nasıl fıkıh bir takım insanlar için dinden ve takvadan uzaklaşmanın nedeni olduğu dolayısıyla yasaklanamıyorsa, felsefe ve mantık da bu gerekçeyle yasaklanamaz. Bu İbn Rüşd'ün mantığı meşru bir etkinlik olarak görmesinin temelini oluşturur.

Kısacası o, din ile felsefe ilişkisine din cephesinden bakarken ilk fetvasını felsefe, ikincisi fetvasını ise mantığın meşrulaştırılması yönünde vermiştir. Şimdi İbn Rüşd'ün felsefe ve mantığa dair dinin insanları mecbur tuttuğu bir etkinlik olduğuna fetvasından sonra, onun felsefe ile din arasında aykırılık mevzubahis olduğunda bunu nasıl hallettiğini görmeye çalışalım.

2.2. Tevil Teorisi

İbn Rüşd'e göre din ile felsefe arasında bir çatışma olduğu yönündeki sorunun, aynı varlık hakkında felsefenin ortaya koyduğu bilgiyle dinin tebliğ ettiği bilgi arasında aykırılıktan kaynaklandığını söyler. Oysaki iki farklı kaynak veya yöntemeye dayanan bilginin aynı doğrultuda olması böylesi bir çatışmanın yeter nedeni olamaz. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki dini bilgi felsefi bilgiye aykırı olamaz. Aykırılık varmış gibi görünmesine neden olan şey, felsefenin üstün hakikati tahsil edebilecek seviyede bulunan insanlarla, dinin ise her seviyeden insanla ilgili bir mahiyeti haiz olmasıdır. Yani bu iki alan hitap ettikleri insanlar dolayısıyla birbirinden farklıdır. Dolayısıyla aynı dini metinden her seviyeden insanın aynı şeyi anlamasını beklemek boşunadır. Dinin yapısındaki bu yöntemin getirdiği zorunluluk, bazı meselelerde dinin felsefeye aykırıymış gibi görünmesinin nedenidir. Hâlbuki dikkatlice inceleyen bir zihin için bunların birbirini destekler mahiyette olduklarını görmek zor değildir. Peki, birbirine aykırıymış gibi görünen bu iki bilgi arasındaki bu pürüz nasıl ortadan kaldırılır?

İbn Rüşd'e göre bunun aracı tevildir ki kanıta dayalı araştırmayı dinin zorunlu bir etkinlik olarak gördüğünü ifade etmiştik. Eğer kanıta dayalı olan yani üst seviyedeki araştırma ve onu kavramaya çalışma etkinliği din tarafından zorunlu tutuluyorsa, kesin kanıta dayalı olan bu bilginin, dinin ortaya koyduğu bilgiye aykırı bir bilgi olması mümkün değildir. Eğer kanıta dayalı araştırma bizi bir bilgiye götürmüşse, bu bilgi dinde, ya üzerinde konuşulan ve bilgi verilen bir bilgidir, ya da üzerinde susulan bir bilgidir. Eğer ulaşılan bu bilgi dinde üzerinde konuşulmayan bir bilgiyse mesele yoktur. Eğer kesin kanıta dayalı araştırma yoluyla ulaşılan bilgi hususunda, din de insanlara bir bilgi sunmuşsa bu takdirde, bu ikisinin birbirine uygun olup

²⁹ İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl*, 29-30.

olmadığına bakılır. Eğer uygunsuz mesele yoktur, uygun olmadığı durumda dinin o konu hakkında verdiği bilgi konusunda tevîl talep edilir.³⁰

İbn Rüşd dini metnin sunduğu bilgi ile insan aklının mahsulü olan bilgi arasındaki aykırılığın tevîli zorunlu kıldığını ortaya koyduktan sonra tevîlin ne anlama geldiğini ifade eder. Tevîl çeşitli sebeplerle metinden ilk bakışta çıkarılan anlamın bırakılıp, onun yerine arkada kalan anlamın tercih edilmesidir.³¹ Genel çizgileri bu şekilde olan tevîlin belli teknik şartları da vardır. Sözelimi keyfi olarak herhangi bir metnin anlamı, görünürde ifade ettiği anlamdan çıkarılamaz. Tevîl yapılırken bir şey ya bir benzeriyle, ya onun sebebiyle, ya ona yakın olan bir şeyle, ya ona eklenen bir şeyle yapılır. Bununla birlikte Arap dilinin yerleşik kural ve kullanımlarına aykırı olmamalıdır.³² Aslında İbn Rüşd'ün sunduğu gerekçelerle bir zorunluluk olarak ortaya koyduğu tevîl teorisi, esasında onun felsefe ve mantığı meşrulaştırma çalışmalarının bir sonucudur.

İbn Rüşd bu tevîl işine gelebilecek olan itirazlara yönelik olarak, yorumlama işini, fıkhi kıyasla mukayese eder. Ona göre fıkıh âlimi, dini metinlerde yer alan yasalara göre yeni durumları yorumlayabiliyorsa, kanıtlamaya dair bilgiye sahip olan insan (arif) buna daha layıktır.³³ Nitekim kanıtlama ehlinin yaptığı işe göre fıkıhçının yaptığı iş çok küçük veya kolay bir iştir. Biri daha kapsamlı nazari bir meselede külli hükümler koyma peşindedir ki bu İbn Rüşd'e göre büyük bir iştir, diğeri ise sadece yeni durumları var olan yasaya göre yorumlar. İbn Rüşd ayrıca, bu tür bir çalışmanın, yani akli kıyas yoluyla belli birtakım hükümlere varmanın Peygamberin ortaya koyduğu şeriatla olmadığını ve bidat olduğunu ileri sürenlere de fıkhi kıyasın da peygamber döneminde olduğunu ileri sürerek karşılık verir.

İbn Rüşd'e göre kanıtlamanın getirdiği sonuca, dini metnin zahirinin aykırı olduğunda, bu mana Arapça tevîl kurallarına uygun olan bir tevîli kabul eder. Dinde ortaya koyulup üstünde konuşulan şeylerden görünüşte, kanıta dayalı bilgiye aykırı gibi görünen her şey, araştırıldığında, onun tevîlinin zorunlu olduğunu ortaya koyacak bir delil kesinlikle bulunur.³⁴ Bu ifadelerinden onun, şeriatın insan aklının yasalarına uymak zorunda olduğu, dolayısıyla Allah'ın mantıksız bir iş yapmayacağı görüşüyle akılcı kelam mezheplerine yaklaştığı varsayılabilir olsa da aslında Gazâlî'nin de burhan ve mantık konusunda benzeri bir duyarlılığı dillendirmiş olduğu söylenmelidir. Dolayısıyla İbn Rüşd için akıl görünüşte bir zıtlık tespit ettiğinde, o metnin aklın çıkarımına uygun bir şekilde olduğunu gösterecek bir delil kesinlikle vardır. Bu benzerliğe rağmen Gazâlî ile kalkış noktaları ve vardıkları sonuçlar farklı olmuştur.

2.3. Dinî Metinlerde Farklı Türden İfadelerin Varlığının Nedeni

Anlama hususunda insanların yaratılış itibarıyla farklı olmaları ve birtakım insanların da gerekli ve yeterli eğitimi alamadıklarından dolayı meseleleri kanıtlama yöntemiyle anlayamayacak düzeyde olmaları nedeniyle Allah bu kulları için lütufta bulunmuş ve ilahi metinde hakikatler, misaller veya mecazlarla onların anlayabileceği düzeye indirilmiştir.³⁵ Yani ilahi metinde bulunan bazı ifadeler ve benzetmeler, yaratılış veya

30 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 33.

31 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 33.

32 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 34.

33 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 28.

34 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 34.

35 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 43.

kültür gibi farklı nedenlerle diyalektik ve retorik düzeyde kalan, burhan seviyesine çıkamayan insanlar içindir. İbn rüşd'e göre farklı zihinsel kapasite sahibi insanlar için farklı ifadelerin kullanımı, Kuran-ı Kerim'deki zahir ve batın ayrımının da nedenidir.³⁶ İfadelerdeki bu farklılığın, Kuran-ı Kerim'in isimlendirmesiyle, bazı ayetlerin "muhkem" ve bazısının ise "müteşabih" olarak isimlendirilmesine neden olduğunu söyler. Yani metinde iki anlam vardır: Birincisi görünen anlamdır ki, aksini gerektiren bir alamet olmadığı müddetçe bu anlam tercih edilir. İkincisi batin diye isimlendirilen ve görünen anlamla ilişkili olması zorunlu olmakla birlikte ondan başka bir şeyi ifade eden anlamdır.

İfadelerde bulunan bu ayrım, yani "asıl" ve "örnek" ayrımı tevilin nasıl yapılması gerektiğinin belirleyicisi olur. Bu bilinmediği takdirde de insanlar tevil hususunda yanlış ve ayrılığa düşerler. Nitekim ifadelerin hangisinin asıl hangisinin misal olduğu bilinmediği takdirde yanlış sonuca varılır. Yani örnek olarak sunulanı asıl kastedilen olarak anlamak ya da asıl olarak sunulanın bir örnek olduğunu düşünmek yanlışın nedeni olur. Bu yüzden tevil veya yorum faaliyeti çok hassastır ki İbn Rüşd'e göre Eş'ariler ve Gazâlî dâhil hiçbir kelimeli isabetli kararlar almamışlardır.

2.4. Muhkem-Müteşabih Ayrımı

İbn Rüşd, dini metinlerin bazısının müteşabih olduğunu, yani metinde ne anlatılmak istendiğinin doğrudan anlaşılmadığı ve anlamın birbirine benzer durumları içine aldığından ayrıştırılıp netleştirilemediğini söyler. Bu tür ayetler için gidilebilecek yol iki tanedir. Birincisi halkın bu türden bir bilgiye ihtiyacının olmaması durumudur ki şeriat bu tür bilgilerin peşine düşülmesini yasaklar. İkincisi, eğer bu bilgi halkın mutluluğu için gerekliyse, bu durumda çeşitli misallerle durum anlatılmaya çalışılır. Bu ayrıma dikkat edilmediğinde şeriatın tevilini istemediği şeyler tevil edilmiş olur.³⁷

İbn Rüşd bu konuda insanların üç gruba ayrıldığını söyler. Birincisi halktır ki onlara bu konuda bir şüphe arız olmaz ve zahiri manayla yetinirler. İkinci grup kendilerine bu konuda şüphe arız olan fakat güç yetiremediklerinden dolayı bu şüphelerinin üstesinden gelemeyen gruptur ki bunlar her ne kadar kavrayış olarak halkın üstünde yer alsalar da üçüncü grupta yer alanlardan daha aşağı konumdadırlar. İbn Rüşd, halk ile ulema arasında kalan ve bu şüphelerinden kurtulamayan grubun yaşadığı durumu, buğday ekmeğinin durumuna benzetir. Nitekim buğday ekmeği birçok bünye için faydalıyken, çok az sayıdaki insan için zararlı olabilir. Bu misalde olduğu gibi insanların çoğu için faydalı olan şeriat, az sayıdaki kimi insan için zararlı olabilir. Bu sebeple Aziz Kitap'ta "Onunla, ancak fasık olanlar dalâlete düşer" buyrulmuştur.³⁸

İbn Rüşd ayetlerin çoğunda, görünürde olmayan şeyi, görünürde olana benzetmek suretiyle anlatıldığını söyler. Görünürde benzeri olmayan durum, ona en yakın ve en çok benzeyen şeyle anlatılır. Durum böyle olunca bazı insanlarda, görünen şeylerden getirilen misaller, görünmeyen şey hususunda birtakım şüpheler oluşturur. Ona göre bu şekilde olan ayetler müteşabih olarak isimlendirilir. Fakat bu durum cumhur ve ulema için şüphe oluşturmaz. Çünkü onlar sağlıklı olanlardır ve çoğunluktadırlar. Bu ayetlerin şüpheye neden olduğu grup hasta olanlardır ve azınlığı oluştururlar. Onlar hasta olduğu için şifa olan Aziz Kitap onların hastalığını artırmaktan başka bir sonuca götürmez.

36 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 34.

37 İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 192.

38 İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 192.

“Kalplerinde sapıklık meyli olanlar, fitne çıkarmak maksadıyla Kuran’ın müteşabih kısımlarına tabi olurlar” ayeti bu grupta yer alan insanlar içindir ki bunlar kelamcılardır.³⁹ Kelamcıların yaptığı yanlış, zahirin anlaşılması gereken birçok ifadeyi müteşabih olarak değerlendirmeleri, kast olunanın bu müevvel mana olduğunu söylemeleridir. Müteşabih ayetlerin varlık nedeni olarak da Allah’ın insanları imtihan etmesi olarak görmeleridir. İbn Rüşd müteşabih ayetlerin varlığının böyle bir sebebe dayanmadığını söyler. Nitekim Aziz Kitabı mucize kılan şey ondaki açıklık ve beyan gücü, yani meramını karşı tarafa en iyi şekilde ifade etme özelliğidir. Dolayısıyla şeriatın müteşabih olarak tanımlamadığı ayetlerin müteşabih olduğunu söyleyip, bütün insanların bu teville inanmalarının zorunlu olduğunu söylemek şeriatın murat ettiği maksattan çok uzaktır.⁴⁰ Onların bu tür tevillerine bakıldığında açıkça görülür ki bu teviller burhanî değildir. Diğer yönüyle de bu tevillerin halkın üzerinde bıraktığı etki bakımından zahiri manadan üstün değildirler. Halk için gerekli olan ameldir, bunu sağlayan da ayetlerin zahirleridir.

İbn Rüşd şeriatın asıllarını zahir manasıyla anlamayıp onları tevil edenleri şu benzetmeyle anlatır: İyi bir hekim, bir hastalığın tedavisi için hastalığı tedavi eden mükemmel bir ilaç yapmıştır, fakat her ilaçta olduğu gibi bu ilaç da bazı insanlarda bu hastalık için sonuç vermemiştir. İşte bu mükemmel ilacın kendi bünyesinde işe yaramadığını gören bir insan çıkıp, hakikatte doktorun bu ilacı yaparken kullandığı terkinin içindeki bir maddenin, aslında onların anladığı şey olmadığı, dolayısıyla terkibe katılan bu madde yerine, o madde katıldığında ilacın işe yarayacağını ve hatta ilacı yapan hekimin maksadının da bu olduğunu söylemiş ve ilacın terkinini değiştirmiştir. Bu yeni terkip, insanlarda diğer yeni bir hastalığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durumda başka biri gelip bu terkinin işe yaramadığını görüp, onun içine başka bir maddenin katılması gerektiğini söyleyerek terkibi yeniden değiştirmiş. Bu kez de bir önceki hastalığa ek olarak üçüncü bir hastalık ortaya çıkmış. Haliyle yapılan hiçbir müdahale, hastalığın tedavisinde işe yaramadığı gibi yeni hastalıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla ilaçtan elde edilmesi gereken fayda hâsıl olmamıştır.⁴¹

2.5. Teville Konu Olması İtibariyle Metinler

Müslümanlar bütün lafızların tevil edilmemesi gerektiği hususunda olduğu gibi, bütün metinlerin zahiri anlamlarının anlaşılmasında da fikir birliğine varmışlardır. İhtilaf hangi metnin tevil edilip, hangisinin görünen anlamının alınacağı hususuna dairdir. Nitekim kimisinin tevil edilmesi gerektiğini düşündüğü ve tevil ettiği lafzı, kimisi görünen anlamının tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁴²

İbn Rüşd teville konu olan metni üçe ayırır: Birincisi dinin temel ilkelerine dair olan meselelerdir ki bunları tevil etmek küfürdür. Yani bu ilk sınıf için metni zahiri anlamından koparıp mecazi anlamına götürmek caiz değildir.⁴³ İkincisi bu ilkelerin teferruatına dahil olan hususlardır ki bunları tevil etmek bidattir. Üçüncü olarak birtakım zahiri ifadeler vardır ki kanıtlama ehli için bunların zahirini almak küfürken, kanıtlama ehlinde olmayanlar için onun tevilini yapmak küfürdür.⁴⁴ Bu üçüncü tür ifadelerin nedeni, insanların farklı düzeylerdeki varlık kavrayışlarıdır. Bu hususta İbn Rüşd, Gazâlî’nin taksimini yaptığı bu varlık basamakla-

39 İbn Rüşd, *el-Kesf an Minhâci’l-Edille*, 193.

40 İbn Rüşd, *el-Kesf an Minhâci’l-Edille*, 194.

41 İbn Rüşd, *el-Kesf an Minhâci’l-Edille*, 194.

42 İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 34.

43 İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 43.

44 İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 44.

rından, sıralı olarak, tecrübe edebildikleri varlık sınıfına kadar onlara dair hakikatleri kavrayabileceklerini söyler. Şöyle ki kendisinde sadece görülebilir ve duyulabilir varlıkları kavramaktan başka zihni bir yeterlilik olmayan bir insanın daha üst seviyedeki bir varlık ve onun bilgisiyle hakikati ifade etmeye çalışmak mümkün değildir. Yapılması gereken bunun aksidir yani üst seviyedeki bir varlık eğer kendisi için tecrübe edilemeyecek bir alanı oluşturuyorsa bu insan için yapılması gereken bu varlığı, onun anlayabildiği düzeydeki varlık şekline ve onun ifadelerine çevirmektir. Gazalî'nin varlık taksimi beş mertebeye ayrılır ki insanların her biri bu mertebelerin hepsini kavrayabilir durumda değildir. Öyle ki kimisi bunların sadece tek bir tanesinde bulunan varlıklardan başkasını kavrayamaz. İşte bu yüzden bunlardan herhangi biri ile Hz. Peygamberi tasdik etmek onu yalanlamamak anlamına gelir ki bu da onları tekfir etmenin önündeki engeldir. İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu varlık taksiminin isabetli olduğunu ve bu taksimin bilindiği ve buna göre davranıldığı takdirde insanların birbirlerini tekfir etmeyeceklerini söyler.

İbn Rüşd, ifadeleri tevil edilebilirliği yönünden genel itibarla inceledikten sonra, ifadelerin neden bu şekilde çeşitlendiğini ve bunların yapısal farklılıklarını izaha geçer. Buna göre metinler anlatılmak istenen şeyin doğrudan sunulduğu ve insanlara anlatılmak istenen şeyin doğrudan sunulduğu takdirde onların anlayamayacağı ya da yanlış anlayacağı nedeniyle o şeyin misalinin sunulduğu metinler olarak ikiye ayrılır. O, *Faslu'l-Makal*'de bu ifadelerin oluştuğu öncüllerin kesinlik yönünden incelenmesini de bu taksime dâhil eder. Bu konuda İbn Rüşd'ün *el-Keşf*'te yaptığı tasnif, öncüllerin kesinlik yönüyle incelenmeyip, ifadelerin sadece misal olup olmadığı ve misal olduğunun bilinip bilinmemesi yönüyle incelenmesi açısından *Faslu'l-Makal*'deki tasnifinden ayrılır.

Buna göre ifadeler öncelikle ikiye ayrılır. Birincisi anlaşılman mana ile kastedilen mananın aynı olduğu bölümdür. Bunda söylenen ile kastedilen arasında bir ayırım yoktur. Dolayısıyla teville gerek yoktur. Bu tür metinlerde yapılması gereken, görünen anlamın alınmasıdır. İkinci tür ifadelerde görünen anlamla kastedilen anlam farklıdır. Bu ifadeler kendi içinde ifadelerin misal olduğunun bilinip bilinmemesi, neyin misali olduğunun bilinip bilinmemesi yönüyle dörde ayrılır. Bunların birincisinde mananın kendisi değil misali verilmiştir, fakat verilen misalden kastedilen manayı çıkarmak zordur ve uğraş gerektirir. İkincisinde görünen mananın, kastedilen mananın misali olduğu ve niçin misal olduğu kolayca bilinir. Yani ilkindeki gibi misalden kastedileni çıkarmak zor değildir. Üçüncüsünde ortaya koyulan mananın bir misal olduğu kolayca bilinir, fakat niçin misal olduğu kolay bir şekilde bilinmez. Dördüncüsünde ortaya koyulan şeyin misal olduğu zorlukla bilinir, fakat misal olduğu tespit edildikten sonra neyin misali olduğu kolaylıkla bilinir.⁴⁵

Mananın misalle açıklanmaya çalışıldığı bu dört maddenin ilkinde tevil yapmak ilimde derinleşenlere aittir. Cumhur için bunları tevil etmek caiz olmaz. İkincisi her yönüyle açık olandır. Bunu tevil etmek gereklidir. Üçüncüsünde misal ile ne anlatılmak istendiği yani neye misal olduğu kolayca bilinmez. Zaten bu ifadelerden murat, insanların ruhlarını doğru yönde harekete geçirmektir. Dolayısıyla bunları havas veya ulema-dan başkasının tevili caiz olmaz. Bu konuları, ehil olmadığı halde anlamaya çalışanlara, bunların müteşabih olduğu ve ancak ilimde derinleşenlere açık olduğu şeklinde ayetle cevap verilmelidir. Ya da bu misal, onların bilgi seviyelerine uygun bir biçime aktarılır. İbn Rüşd bu işlemde, Gazâlî'nin ortaya koyduğu varlık tasnifinin uygulanmasının doğru yol olduğunu söyler. Buna göre varlıklar zatî, hissî, hayali, akli ve şibhî (benzer) olarak sınıflanır. Mevzubahis ifade söz konusu kişinin bu varlık alanlarından hangisini kavrayabilir düzeyde oldu-

45 İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 264.

ğuna göre, ona anlatılır. Ona uygun olan varlık seviyesinden başkasıyla ona izahta bulunmak, onun meseleyi anlamamasına neden olur. Dördüncüsü, ifadenin misal olduğu zorlukla bilinirken; bu bilindiğinde neyin misali olduğu kolayca bilinendir ki, bu çeşit ifadelerin tevili tartışılabilir. Bunların tevil edilmemesi şeriatın korunması açısından uygundur denilerek cevaz verilmeyebileceken; bunların tevilinin caiz olduğu da söylenebilir. Fakat bu çeşit ifadelerde bu zümre için tevilin mubah olduğuna hükmetmek değişik itikatların ve yolların doğmasına neden olmuştur.⁴⁶

İbn Rüşd teville konu olan ifadeleri ve tevil edilebilirliklerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, teville konu olan bu ifadeler arasında ayırım yapamayan ve tevilin kendileri için caiz olduğu insanları seçemeyenlerin gelişigüzel tevil yapmaları nedeniyle tevil yapan insanlar arasında, birbirlerini tekfir eden grupların ortaya çıktığını ifade eder. Bu da şeriatın maksadını bilmemek ve ona karşı gelmektir.⁴⁷

2.6. Tevilin Halka Açılması

Tevile dair herhangi bir şeyin, insanların ortak bilgilerine uzak olmasından dolayı yapılan tevil, halk şöyle dursun diyalektik seviyedeki insanlara bile açıklanmamalıdır. Bunun sebebi, ifadelerin sadece zahirini anlayabilecek olan insanlara bu zahirden başka bir anlamın olduğunu ve bu şekilde anlaması gerektiğini söylemek, onun yapısında bundan fazlasını anlamak olmadığı için, tevilin anlayamamasına ve zahiri anlamın da geçersiz kılınmasından dolayı, eğer bu husus dinin temel ilkeleri hususunda insanı küfre götürür.⁴⁸

Bu tevillerin açıklanması yasa koyucu olan Hz. Peygamberin gayesine de aykırıdır. Bu durum insanlarda bulunan bir hastalık için, mahir bir hekimin onlara geçerli bir tedavi yöntemi sunmasına –ki insanların tamamının doktor olup tedavi yöntem ve araçlarını bilmesi mümkün değildir- benzer. Doktor bu mükemmel tedaviyi ortaya koyduktan sonra doktor olduğunu iddia eden biri, doktorun ortaya koyduğu tedavi yönteminin aslında onların anladığı gibi olmadığını söylemiş ve bu insanları bu yöntemden uzaklaştırana kadar çalışmış ve insanlara hastalığın tedavisi için yeni bir yöntem sunmuştur. Hâlbuki insanlar önceki yöntemin geçersiz olduğunu kabul ettikleri halde yeni yöntemin ne söylediğini anlayamamışlar ve ne yapmaları gerektiğine karar verememişler. Hal böyle olunca kullandıkları mevcut tedavi yönteminden de olmuşlar. Tevili halka açıp insanlara, bu metinden anladığınız bu anlamı değil de, bunun ardında yer alan şu anlamı almalısınız diye teklifte bulunan insanlar, mahir doktorun insanlar için ortaya koyduğu geçerli tedavi yöntemini geçersiz kılıp, onlara anlamadıkları ve uygulamaları mümkün olmayan bir tedaviyi sunan sahte doktora benzer. Birisi insanların elinden sağlıklarını alırken, diğeri imanlarını alır. Biri dünyada mutsuzluk ve kötülüğün diğeriye ahiretteki bedbahtlığın nedeni olur. Burada mahir doktor yasayı koyan Hz. Peygamberdir. O, bütün insanlar için geçerli olan bir öğretim yöntemi ve yolu bulmuş ve insanları bununla hak dine davet etmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd bu benzetmenin şiirsel olmasından ziyade hakikati temsil ettiğini söyler. Nitekim doktor insanların beden sağlıklarını tamir ettiği gibi, Hz. Peygamber onların ruh sağlıklarını korumayı amaç edinmiştir ki bu insanların ebedi mutluluğu için zorunludur.⁴⁹

46 İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 265.

47 İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 266.

48 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 50.

49 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 51.

Bu benzetmeden anlaşılacağı üzere, insanlara doğru olsa bile, onların anlayamayacakları bir tevili açmak, onları amelde bulunmaktan alıkoyacağı için tehlikelidir. Hal böyle olunca, insanları doğru yoldan sapmalarının önüne geçmenin yolu, onların bu tevellere ulaşmalarını engellemektir.⁵⁰ Bu hataya düştüğü için İslâm ümmeti paramparça olmuş ve her biri kendi tevilinin doğru olduğunu, bu yolu tutmayanların küfürde olduğunu iddia etmiş ve birbirlerini tekfir etmişlerdir. Sonuçta da insanların birbirlerine karşı duydukları muhabbet ortadan kalkmış yerini kin ve nefret almıştır.⁵¹ Hâlbuki bu zümrelerin tuttıkları yol ne burhan ehlinin yoludur, ne de söyledikleri halka hitap eder. Çünkü halk için kapalı olan bu ifadelere dikkatlice bakıldığında kesinlikten de uzak olduğu görülür.⁵²

Onların hataya düşmelerin nedeni, akıl yürütme ve iman arasında tercih yapmak gerektiğini düşünmeleridir. Kim sadece iman etmek gerektiğini, kimiye sadece akıl yürütmelerle ilerleyebileceklerini düşünmüşler ve yanlış düşmüşlerdir. Bunların öğretmede ortak yöntemler olduğunu kavrayamamışlar ve Hz. Peygamberin maksadını anlayamamışlardır.⁵³ Eş'arîlerin ve diğer kelamcılarının gittiği yol, yasa koyucunun maksadına uygun değildir. Bu hususta takip edilmesi gereken yol Kuran-ı Kerim'in yoludur. Kuran-ı Kerim'de her üç seviyeden insanı da muhatap alan ifadeler vardır. Çoğunluğa göre bir ifade şekli hâkim olsa da, üst seviyedeki insanları gözetken ifadeler bulmak mümkündür. Dolayısıyla insanlara öğretim hususunda Kuran-ı Kerim'de gidilen yoldan daha iyi bir yol yoktur. Böyle olunca insanları en iyi şekilde hakka davet eden ve hiçbir insanı ihmal etmeyen bir yolla yapılan öğretim yönteminin bırakılıp farklı yollara sapılması ve ayet ve hadislerin gelişigüzel tevil edilmesi Kuran-ı Kerim'de takip edilen bu amacı ve bu amacın vereceği faydayı ortadan kaldırmış olur.⁵⁴ İbn Rüşd'e göre ilk neslin durumu böyledir. Onlar teville başvurmadan dini, hayatlarına tatbik etmişler ve üstün bir örnek teşkil etmişlerdir. Onlardan tevil ile meşgul olanları ise bu tevelleri insanların tamamına açıklamaktan sakınmışlardır. Sonraki gelen nesiller buna dikkat etmeyince ayrılıklar çoğalmış ve İslam ümmeti fikrî olarak birçok fırkaya ayrılmışlardır.⁵⁵ Yapılması gereken şey, dini metinlerde olabildiğince zahir anlamı takip etmek, bu mümkün olmadığında yani zahiri manayı anlamak mümkün olmadığında ise teville gitmektir. Bu ise yalnız kanıtlama ehli tarafından yapılmalıdır.⁵⁶

Sonuç

Araştırmamız sonucunda bu iki düşünürün din ile felsefe arasındaki ilişkiyi tespiti dair çalışmaları hususunda şu iki şeyi çok açık söylemek mümkündür: Birincisi bu konunun incelenmesinin Doğu'da olduğu gibi Endülüs'te de bir gelenek olduğudur. Nitekim her ne kadar incelemeye muhtaç olsa da İbn Bacce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eseriyle İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı arasında fikri bir bağ söz konusudur. Yine kadı ve fakih olan yani hem siyasi ve hem de dini bir figür olan dede İbn Rüşd torununa bu meseleye dair bir risaleyi miras bırakmıştır. İbn Tufeyl ve ardından da İbn Rüşd'ün çalışmaları bu geleneğin devamı mahiyetinde görülebilir. Bu meseleye dair yaptığımız ikinci tespit İbn Rüşd'ün bu meselenin çözümüne dair genel çerçeve açısından İbn Tufeyl'e borçlu olmasıdır. Fakat felsefenin meşrulaştırılması çabasında başta Gazâlî karşıtlığı,

50 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 52.

51 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 53.

52 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 53.

53 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 54.

54 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 54.

55 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 54.

56 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 55.

daha sonra İbn Sina ve kelam eleştirileri ortak olsa da İbn Tufeyl'in kapalı ve sembolik bir anlatı sunma stratejisine karşılık İbn Rüşd'ün meseleyi daha açık ve teorik seviyede ele alma gayreti, hem aralarındaki farkları hem de bazı klişelerin sorgulanması gerektiğini açığa çıkarır. Zira metinde yer yer ifade edildiği gibi İbn Rüşd'ün temellendirme sırasında kullandığı argümanların pek çoğunun malzeme veya yaklaşım bakımından Gazâlî'de bulunduğu söylenebilir ki İbn Rüşd'ün metinsel bakımdan Gazâlî ile mi, yoksa onun etkisi ile mi mücadele içinde olduğu ayrıca incelenmesi gereken bir husustur.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlähiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Bedevî, Abdurrahman. *Hay Bin Yakzan li'bn Tufeyl*. Kahire: Türesü'l-İnsaniyye, 1995.
- Birgül, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd'de Burhan*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Fahri, Macid. *İbn Rüşd: Feylesofu Kurtuba*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf*. Çeviren: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*. Çeviren: Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları 2019.
- İbn Rüşd. *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makâl Fî Takrîr mâ Beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-ittisâl*. Neşir, Terçüme ve İnceleme: Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhâci'l-Edille*. Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları 2009.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çeviren: Mehmet Dağ ve Kemal Işık, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- İbn Tufeyl. *Hay Bin Yakzan*. Neşreden: Alber Nasri Nadir, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1993.
- İbn Tufeyl. *Hay Bin Yakzan*. Çeviren: Babanzâde Reşîd, (Mihrâb dergisi 5-22 sayılarında tefrika edilmiştir) İstanbul: 1924.
- İbn Tufeyl. *Hayy Bin Yakzan*. Neşreden: Alber Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993.