



Araştırma Makalesi

DOI: 10.17828/yalovasosbil.1729751

Nisan 2026, Cilt: 16, Sayı: 1, ss.45-67

## İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl* Adlı Eserinde Akıl–Din İlişkisi

İlhan Yıldız\*

### Öz

Bu çalışma, İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl* adlı eserinde akıl ve din arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği bütüncül modeli incelemekte ve bu modelin modern epistemolojiye katkılarını değerlendirmektedir. Araştırma, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelttiği eleştirilere verdiği felsefi yanıtları, akli bilginin dinî hakikatle nasıl uzlaştırdığını ve burhanî yöntemin hermenötik bir araç olarak işlevini analiz etmektedir. Metin analizi yöntemi, çalışmada yalnızca içerik çözümlemesi olarak değil, felsefi hermenötik ilkeler çerçevesinde uygulanmıştır. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün metinleri ön-anlama, tarihsel bağlam ve anlam katmanları dikkate alınarak yorumlanmış; amaç, onun akıl–din ilişkisine dair düşüncesinin derin anlam yapısını ortaya koymak olmuştur. Çalışma, İbn Rüşd'ün din–felsefe ilişkisine dair yaklaşımının üç ana ekseninde şekillendiğini ortaya koymaktadır: (1) Akıl ile vahyin özsel bir uyum içinde olduğu rasyonel teoloji anlayışı, (2) Metinlerin çok katmanlı anlam yapısını esas alan yorum disiplini, (3) Bilgi hiyerarşisini toplumsal dengeyle ilişkilendiren epistemik model. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün seçkin epistemolojisinin çağdaş bilimin olasılıksal doğasıyla sınırlı bir uyum sergilediği tespit edilmiştir. Buna rağmen onun düşüncesi, akıl ile vahyin çatışmadığı, bilakis birbirini tamamladığı görüşüyle hem İslam düşüncesinde hem de modern din–bilim tartışmalarında kalıcı bir referans noktası oluşturmaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** *Türk-İslam Düşüncesi, İbn Rüşd, Din ve Felsefe, Rasyonel Yorum, Epistemoloji, Aristotelesçi Nedensellik.*

**Atf Bilgisi:** Yıldız, İlhan. “İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl* Adlı Eserinde Akıl–Din İlişkisi”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2026), 45-67. DOI:10.17828/yalovasosbil.1729751

### Makale Bilgileri

*Geliş Tarihi:* 30.06.2025

*Kabul Tarihi:* 04.04.2026

*Yayın Tarihi:* 30.04.2026

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Araştırma ikincil verilere sahip bir çalışma olduğu için etik beyana gerek yoktur. (İlhan YILDIZ)

Yazar makalenin yayınlanan versiyonunu okumuş ve kabul etmiştir.

**Finansman:** Bu çalışma herhangi bir fon desteği almamıştır.

**Çıkar Çatışması:** Yazar herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemektedir.

**İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Lisans:** CC BY-NC 4.0

\* Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ilhanyildiz@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3848-6723



## Research Article

DOI: 10.17828/yalovasosbil.1729751

April 2026, Volume: 16, Issue: 1, pp.45-67

## The Relationship Between Reason and Religion in Ibn Rushd's "Fasl al-maqāl"

İlhan Yıldız \*

### Abstract

This study examines the holistic model developed by Ibn Rushd (Averroes) in his work *Fasl al-maqāl* regarding the relationship between reason and religion, and evaluating its contributions to modern epistemology. The research analyzes Ibn Rushd's philosophical responses to al-Ghazālī's criticisms, exploring how rational knowledge is reconciled with religious truth and how the demonstrative (*burhānī*) method functions as a hermeneutic tool. The textual analysis method is employed not merely as a content analysis technique but within the framework of philosophical hermeneutic principles. In this context, Ibn Rushd's texts are interpreted by considering pre-understanding, historical context, and layers of meaning; the aim is to uncover the deep structural meaning of his thought regarding the relationship between reason and religion. The study demonstrates that Ibn Rushd's approach to the reason–revelation relationship is structured around three main axes: (1) A rational theology that posits an intrinsic harmony between reason and revelation, (2) A discipline of interpretation grounded in the multilayered structure of textual meaning, and (3) An epistemic model that relates the hierarchy of knowledge to social equilibrium. Nevertheless, it is observed that Ibn Rushd's elitist epistemology shows only a limited compatibility with the probabilistic nature of contemporary science. Despite this limitation, his thought continues to serve as a lasting point of reference in both Islamic intellectual history and modern debates on the relationship between religion and science, asserting that reason and revelation do not conflict but rather complement one each other.

**Keywords:** *Turkish Islamic Thought, Ibn Rushd, Religion and Philosophy, Rational Interpretation, Epistemology, Aristotelian Causality.*

**Citation Information:** Yıldız, İlhan. "The Relationship Between Reason and Religion in Ibn Rushd's "Fasl al-maqāl". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2026), 45-67. DOI:10.17828/yalovasosbil.1729751

### Article Information

Received: 30.06.2025

Accepted: 04.04.2026

Published: 30.04.2026

### Ethical Statement

It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study, and that all sources utilized have been properly cited in the references. Since the research is based on secondary data, an ethics statement is not required. (İlhan YILDIZ)

The author read and approved the final manuscript.

**Funding:** This study did not receive any financial support.

**Conflict of Interest:** The authors declare that there is no conflict of interest.

**Plagiarism:** This article was reviewed by at least two referees and confirmed to be free of plagiarism.

**License:** CC BY-NC 4.0

\* Prof. Dr., Çankırı Karatekin University, Department of Philosophy, [ilhanyildiz@karatekin.edu.tr](mailto:ilhanyildiz@karatekin.edu.tr), ORCID: 0000-0003-3848-6723

## Giriş

Bu çalışma, İbn Rüşd’ün Faslü’l-makâl adlı eserinde akıl ile din arasındaki ilişkinin felsefi temellerini; bu iki alanı uzlaştırmaya yönelik epistemolojik ve hermenötik ilkeler çerçevesinde incelemektedir. İbn Rüşd, aklın hakikate ulaşmada öncelikli olduğunu ve dinî metinlerin doğru anlaşılabilmesi için aklın rehberliğinin zorunlu bulunduğunu savunur.<sup>1</sup> Ona göre vahiy, aklın kavrayabileceği hakikatin sembolik düzlemdeki ifadesidir. Bu nedenle din ile felsefe, aynı hakikate yönelen iki tamamlayıcı bilgi alanı olarak değerlendirilmelidir.<sup>2</sup>

Bu bağlamda çalışma, İbn Rüşd’ün burhanî (demonstratif) akıl yürütme anlayışını ve tevil (yorum) yöntemini merkeze alarak, onun akıl–vahiy bütünleşmesini sağlayan düşünce modelini çözümlemektedir. İbn Rüşd’e göre akıl, istidlal ve delil aracılığıyla hakikati araştırırken; din, aynı hakikati vahyin sembolik diliyle ifade eder. Görünürdeki çatışmalar, aslında farklı epistemik düzlemlerdeki anlam farklarından kaynaklanır. Felsefe ile şeriat arasında özsel bir uyum olduğunu savunan İbn Rüşd, akıl–vahiy gerilimini insanın rasyonel ve teolojik yönlerini birleştiren bütüncül bir bakışla uzlaştırır.<sup>3</sup>

Araştırma, metin merkezli bir felsefi çözümleme olarak tasarlanmıştır. Birincil kaynaklar olarak *Faslü’l-makâl*, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, *el-Keşf an Menâhici’l-edille* ve Aristoteles şerhleri, tarihsel-felsefi bağlamı içinde değerlendirilmiştir. Ayrıca Fakhry, Leaman, Nasr, Gutas ve Davidson gibi çağdaş araştırmacıların çalışmalarıyla ikincil literatür analizi yapılmıştır. Çalışma, İbn Rüşd’ün yalnızca Endülüs düşüncesinin değil, aynı zamanda İslam felsefesinin akılcı damarını temsil ettiğini; onun akıl–vahiy dengesine dayalı yaklaşımının, Latin skolastiği, Aydınlanma felsefesi ve modern epistemoloji üzerindeki etkileriyle evrensel bir önem kazandığını ortaya koymaktadır.

İslam düşünce tarihinde Gazzâlî’ye yönelttiği metodolojik ve teolojik eleştiriler nedeniyle İbn Rüşd, uzun süre felsefi yalnızlığa itilmiş, hatta kimi zaman bilinçli biçimde görmezden gelinmiştir. Onun akıl–vahiy ilişkisini yeniden yorumlayan rasyonalist tavrı, klasik kelâmî sınırları zorlamış; bu yüzden düşünceleri, Farabî ve İbn Sînâ gibi “klasik” filozoflarla aynı kategoride değerlendirilmiş, böylece özgün konumu fark edilmemiştir. Bu durum, İbn Rüşd’ün epistemik sisteminin derinlemesine incelenmesini geciktirmiş, İslam dünyasında eleştirel felsefi geleneğin zayıflamasına yol açmıştır.<sup>4</sup>

Buna karşılık, Batı akademisinde 19. yüzyıldan itibaren gelişen Averroes araştırmaları, İbn Rüşd’ü yalnızca bir İslam filozofu değil, aynı zamanda Avrupa rasyonalizminin erken temsilcilerinden biri olarak yeniden konumlandırmıştır. Latin Averroizminden seküler epistemolojiye uzanan bu entelektüel hatta, İbn Rüşd disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınmıştır. Epistemoloji, ontoloji, din–felsefe ilişkisi ve hermenötik alanlarındaki çözümlemeler, onun düşüncesini teolojik sınırların ötesinde, kavramsal tutarlılık ve mantıksal kesinlik açısından değerlendirmiştir. Bu yöntem, İslam dünyasındaki şerh merkezli okumalarla karşılaştırıldığında daha nesnel ve eleştirel bir derinlik sunmaktadır.

Dijital çağın bilgi düzeni, bu entelektüel yeniden doğuşu küresel ölçekte hızlandırmıştır. Günümüzde araştırmacılar, İbn Rüşd’ün Arapça orijinali, Orta Çağ Latince çevirileri ve çağdaş yorumlarına açık erişimle ulaşabilmektedir. Bu durum, yalnızca metinlerin dolaşımını değil, aynı zamanda İslam felsefesi mirasının dijital epistemoloji bağlamında yeniden konumlanmasını sağlamaktadır. Böylece İbn Rüşd araştırmaları hem tarihsel hem metodolojik açıdan küresel bir düşünce ağının parçası hâline gelmiştir.

Bu çalışmada İbn Rüşd’ün bilgi teorisi, duyusal algı, akli istidlal ve vahyin hermenötik yorumlanışı biçiminde üçlü bir yapı olarak ele alınmıştır. Ona göre bilgi, duylardan başlar; zihin, dış dünyanın verilerini önce duylar aracılığıyla edinir. Ancak bu veriler, ontolojik hakikatin yalnızca görünürdeki yansımalarıdır. Bu nedenle duyusal alanın ötesine geçmek için aklın tasnif ve soyutlama gücüne başvurmak gerekir. Akli istidlal, duylardan gelen verileri soyutlayarak evrensel ilkelere dönüştürür. Bununla birlikte İbn Rüşd, aklın sınırlı doğasını da kabul eder; insanın nihai anlam ve gaye düzeyine ulaşabilmesi için vahyin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu belirtir. Böylece bilgi düzeni, duydudan akla, akıldan vahye uzanan hiyerarşik bir süreklilik içinde şekillenir.

İbn Rüşd’ün metinlerinde sıkça rastlanan “bıçak metaforu”, mantığın araçsal işlevini simgeler. Ona göre mantık, bilginin özü değil, bilgiye ulaşmanın metodik aracıdır; bıçak kesme işleviyle anlam kazandığı

<sup>1</sup> Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (İstanbul: Bilay Yayınları, 2020), 76.

<sup>2</sup> Étienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1938), 102-105.

<sup>3</sup> Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 76.

<sup>4</sup> Ahmet Erkol, *İbn Rüşd’ün Kelâm Eleştirisi* (Ankara: Fez Yayınları, 2007), 251.

gibi, akıl da mantık ilkelerine uygun işlediğinde hakikate yaklaşır. Buna karşılık “süt kardeşliği” metaforu, din ile felsefenin aynı hakikatin iki farklı yorumu olduğunu anlatır. Felsefe, aklın diliyle; din, vahyin diliyle aynı hakikati ifade eder. Dolayısıyla iki alan, özde çatışan değil, birbirini tamamlayan iki bilgi yolu olarak görülmelidir. Bu metaforik yapı, İbn Rüşd'ün epistemolojisini yalnızca rasyonel değil, aynı zamanda anlam katmanlarına dayalı bir hermenötik sistem hâline getirir. Böylece onun bilgi anlayışı, Aristotelesçi akıl geleneğiyle İslam'ın vahiy merkezli bilgi anlayışını diyalektik bir bütünlükte birleştirir.<sup>5</sup>

İbn Rüşd'ün epistemolojisi, bilginin akli ve vahyî kaynaklarının bir çatışma içinde değil, bütünlük içinde kavranması gerektiği düşüncesine dayanır. Ona göre Kur'an'da sıkça tekrar edilen “akletme” çağrısı, felsefî düşünmenin yalnızca meşru değil, aynı zamanda dinî bir sorumluluk olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda burhanî kıyas yoluyla elde edilen kesin bilgi ile dinî naslar arasında gerçek bir çelişki bulunamaz; görünürde ortaya çıkan uyumsuzluklar ise ancak tevil yoluyla giderilebilir. Böylece İbn Rüşd, hakikatin parçalı değil, çok katmanlı bir birlik arz ettiğini savunur: Hakikat tektir; ancak farklı idrak düzeylerinde çok boyutlu biçimlerde kavranabilir.<sup>6</sup>

Bu çok katmanlılık anlayışı, onun hermenötik yaklaşımının da merkezinde yer alır. İbn Rüşd'e göre bir metnin anlamı, onu yorumlayan kişinin entelektüel kapasitesine bağlı olarak değişkenlik gösterir. Bu çerçevede avam için metnin zahiri anlamı yeterli görülürken, havas için burhanî ve derinlikli yorum zorunlu hâle gelir. Dolayısıyla yorum, yalnızca öznel niyetlere bağlı bir faaliyet değil; aynı zamanda epistemik yetkinlik gerektiren bir süreçtir. Bu durum, yorum hakkının rastlantısal ya da eşitlikçi bir biçimde değil, bilgi ve liyakat esasına göre belirlenmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu yönüyle İbn Rüşd'ün yaklaşımı, demokratik bir yorum modelinden ziyade meritokratik bir çerçeve sunmaktadır.<sup>7</sup>

Bu model, İbn Rüşd'ün düşüncesinin yalnızca teorik düzlemde kalmadığını, aynı zamanda tarihsel etkiler doğurduğunu da açıkça göstermektedir. Onun geliştirdiği rasyonalist epistemoloji, İslam düşünce geleneğinin sınırlarını aşarak Batı düşüncesi üzerinde de derin izler bırakmıştır. Özellikle Aristoteles şerhleri aracılığıyla 13. yüzyıl Latin skolastiğini etkilemiş;<sup>8</sup> Thomas Aquinas ve Siger of Brabant gibi düşünürlerin fikir dünyasında önemli bir yer edinmiştir. Daha sonraki süreçte bu rasyonalist çizgi, Baruch Spinoza ve Immanuel Kant tarafından dönüştürülerek modern rasyonalizmin oluşumuna katkı sağlamıştır. Bu nedenle İbn Rüşd'ün düşüncesi, din ile bilimi karşı karşıya getiren bir anlayıştan ziyade, bu iki alan arasında uzlaşının mümkün olduğunu savunan bir perspektif sunar.<sup>9</sup>

İbn Rüşd'ün bu sistemli yaklaşımı, Gazzâlî'nin eleştirilerine verdiği cevaplarda daha da belirgin hâle gelir. Özellikle *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde, Gazzâlî'nin evrenin ezeliyeti, Tanrı'nın küllî bilgisi ve bedensel diriliş gibi meseleler üzerinden yönelttiği tekfir eleştirilerine karşı çıkar. İbn Rüşd'e göre bu tartışmaların temelinde, kelâmî yorumların doğurduğu kavramsal yanlış anlamalar ve lafzî katılıklar bulunmaktadır. Özellikle bedensel diriliş meselesinde, dinî metinlerin yalnızca literal anlamıyla değil, aynı zamanda sembolik boyutlarıyla da değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre dinî hakikat, salt lafzî sadakatle değil; akli çözümlenme ve sezgisel derinlikle kavranabilir.<sup>10</sup>

Sonuç olarak İbn Rüşd'ün düşüncesi, epistemolojik açıdan din ile felsefeyi birbirini tamamlayan iki bilgi alanı olarak konumlandırırken; hermenötik açıdan metin ile yorumcu arasındaki ilişkiyi bilişsel ve ontolojik bir problem hâline getirir. Ortaya koyduğu bu rasyonalist model, günümüzdeki din-bilim tartışmalarına da işlevsel bir paradigma sunmaktadır. Özellikle “süt kardeşliği” metaforu, yalnızca tarihsel bir uzlaşmayı değil, aynı zamanda çağdaş bilgi felsefesine alternatif bir düşünme biçimini ifade eder. İbn Rüşd, akıl ile vahiy arasındaki gerilimi ortadan kaldırmak yerine, bu iki alan arasında üretken bir etkileşim kurarak düşünsel zenginliği mümkün kılar.<sup>11</sup>

Bununla birlikte Mohammed Arkoun, İbn Rüşd'ün akıl-din uzlaşmasını tarihsel açıdan ilerici bulmakla birlikte, onun düşüncesini “teolojik sınırlar içinde kalan bir akılcılık” olarak değerlendirmektedir. Arkoun'a göre İbn Rüşd, rasyonel açıklamayı savunmuş olsa da kutsalın eleştirisini tam anlamıyla

<sup>5</sup> Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2014), 15-30.

<sup>6</sup> Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, 15-30.

<sup>7</sup> Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, 15-30.

<sup>8</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, çev. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Bros., 1947), I, 6-7.

<sup>9</sup> Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 2001), 178.

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018), 27-542.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faşlü'l-Makâl - el-Keşf 'an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 121.

gerçekleştirememiştir. Bu nedenle modern eleştirel aklın öncülerinden biri olarak kabul edilse de onun yaklaşımı çağdaş hermenötüğün radikal sorgulama düzeyine tam olarak ulaşamamıştır.<sup>12</sup>

## 1. İbn Rüşd'ün Felsefe Anlayışı

İbn Rüşd, İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli filozoflardan biri olarak kabul edilir ve özellikle akılcı düşünceye yaptığı katkılarla tanınır. Batı dünyasında, özellikle Orta Çağ'ın sonlarında ve Rönesans döneminde, İbn Rüşd'ün eserleri Latinceye çevrilmiş ve geniş bir okuyucu kitlesi tarafından takip edilmiştir. Batılı düşünürler, onu “rasyonalizmin temsilcisi” olarak görmüş ve akılcı felsefenin öncülerinden biri olarak kabul etmiştir. Özellikle Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhler, Batıda skolastik düşünceyi derinden etkilemiş ve Avrupa'da akılcılığın gelişmesine önemli bir katkı sağlamıştır.

İbn Rüşd'e göre bilgi edinme süreci, duyuşal verilerin akıl tarafından düzenlenerek kavramsal bir yapıya dönüştürülmesiyle gerçekleşir. Bu yaklaşım, onun Aristotelesçi epistemoloji anlayışına yakınlığını açıkça ortaya koyar. Zira İbn Rüşd'e göre bilgi, ancak gerçekliğe uygun olduğu ölçüde doğruluk kazanır. Bununla birlikte gerçeklik, yalnızca duyularla algılanabilen maddi dünyayla sınırlı değildir; aklın kavrayabildiği evrensel ilkeler de bu gerçekliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle bilginin doğruluğu hem duyuşal gözleme hem de aklın soyutlama gücüne dayanmak zorundadır. Salt duyuşal deneyimle sınırlı kalan bir bilgi anlayışı ise varlığın mutlak mahiyetine ulaşmada yetersiz kalır. İbn Rüşd, bu çerçevede insan zihnini başlangıçta “tabula rasa” olarak değerlendirir; yani zihnin doğuştan içerikten yoksun olduğunu ve bilginin deneyim yoluyla kazanıldığını kabul eder. Ancak bu deneyim, yalnızca ham duyu verilerinden ibaret değildir. Aksine, aklın etkinliği sayesinde bu veriler işlenir, derinleştirilir ve nihayetinde kavramsal bir bütünlük kazanarak gerçek bilgiye dönüşür.<sup>13</sup>

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, felsefede akıl ve bilgiye verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre bilgi süreci duyularla başlar; ancak duyuların sağladığı ham veriler, akıl tarafından işlenerek anlamlı ve sistematik bir yapıya kavuşturulur. Bu süreçte duyular ile akıl, birbirini tamamlayan iki temel unsur olarak işlev görür. Ayrıca İbn Rüşd'ün bilgi ile nedensellik arasında kurduğu güçlü bağ, onun felsefi sisteminin temel taşlarından birini teşkil eder.<sup>14</sup>

Nitekim İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* adlı eserinde akıl ile din arasındaki epistemolojik ve teolojik ilişkiyi derinlemesine ele alır ve bu iki alanı mantıksal çözümleme çerçevesinde uzlaştırmayı amaçlar. Ona göre felsefi düşünce ile vahiy, aynı hakikate ulaşmayı hedefleyen iki farklı yöntem sunar ve doğru bir metodolojiyle birlikte değerlendirilebilir. Bu bağlamda İbn Rüşd, İslam düşüncesinde akıl ile vahyin bir arada var olabileceğini savunur ve akıl yürütme ile temellendirilmiş bir yorum faaliyetinin, vahyin muradını anlamada vazgeçilmez olduğunu ileri sürer.<sup>15</sup> Sonuç olarak ona göre hakikat, din ve felsefede birdir: Felsefe hakikati aklî yolla ortaya koyarken, din onu sembolik ve temsili bir anlatımla bildirir. Bu nedenle, doğru anlaşıldığında, bu iki alan arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir.<sup>16</sup>

### 1.1. İbn Rüşd'ün akıl teorisi

İbn Rüşd, aklın mahiyetini ve epistemolojik sınırlarını iki temel başlık altında inceler:

#### 1.1.1. Amelî akıl (pratik akıl)

Amelî akıl, bireyin ahlâkî ve siyasî yaşamını düzenleyen, eyleme dönük akıl yürütme gücüdür. Toplumun hukûkî, ahlâkî ve siyasal düzenini şekillendiren temel unsurlardan biridir. Toplumda adaletin tesis edilmesi, hukukun akla dayalı biçimde uygulanması ve yöneticilerin hikmetle hareket etmesi amelî aklın işlevidir. Örneğin İbn Rüşd, ideal bir yöneticinin toplum düzenini sağlamak için aklî erdemleri ve adaleti rehber edinmesi gerektiğini belirtir.<sup>17</sup>

#### 1.1.2. Nazarî akıl (teorik akıl)

İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde nazarî akıl, insan zihninin potansiyel idrak gücünün en yüksek mertebesini temsil eder. Bu akıl, yalnızca varlığın duyuşal görünümüne yönelmekle kalmaz; onların ardındaki ilkeleri, nedenleri ve metafizik düzeni kavramaya çalışan derinlemesine bir teorik yetidir. İlmü'l-

<sup>12</sup> Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), 118.

<sup>13</sup> Herbert Alan Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), 112-115.

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *De Anima Şerhi*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 78.

<sup>15</sup> Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 210-215.

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 86.

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, çev. Ahmed Meylânî (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1/201.

hak (hakikatin bilgisi) kavramı, İbn Rüşd'ün epistemolojisinde bu aklın nihai amacını açıklar: aklın duyuların sınırlarını aşarak zorunlu, evrensel ve nedensel bilgilere ulaşması. Duyusal algı, bilme sürecinin başlangıç noktasıdır; ancak İbn Rüşd'e göre hakiki bilgi, duyulardan elde edilen maddî verilerin soyutlanması, zihinde formel bir yapıya dönüştürülmesi ve aklî kıyas yoluyla temellendirilmesi sonucunda ortaya çıkar. Nazarî akıl, bu soyutlama ve analiz sürecini mantıkî formlar aracılığıyla gerçekleştirir; böylece bilginin nesnel, tutarlı ve zorunlu doğasını inşa eder. Bu yönüyle nazarî akıl, bilginin sadece bir aracı değil, bilginin varoluşsal temellerini kavrayan bir yeti hâline gelir. İbn Rüşd'ün Aristotelesçi çerçevede yorumladığı bu akıl türü, fizik ile metafiziği birbirini tamamlayan alanlar olarak ele alır. Fizikte neden-sonuç ilişkilerini araştırırken, metafizikte varlığın ilk ilkesine, yani Tanrısal Akıl'a yönelir. Böylece nazarî akıl, yalnızca bilginin teorik kaynağı değil, aynı zamanda insanın varoluşsal amacını -hakikati aklî bir düzlemde idrak etme yetkinliğini- temsil eder.<sup>18</sup>

İbn Rüşd'ün akıl anlayışı, Aristoteles'in felsefî mirası ile İslam düşüncesini birleştiren özgün bir yapıya sahiptir.<sup>19</sup> Onun akıl anlayışı, Kindî, Farâbî ve İbn Sînâ gibi önceki İslam filozoflarının görüşlerinden etkilenmiş olsa da bu fikirleri daha sistematik ve derinlemesine bir şekilde geliştirmiştir.<sup>20</sup>

Aristoteles'in De Anima (Ruh Üzerine) eserine dair yaptığı şerhlerde İbn Rüşd, insan zihninin oluşumunu potansiyelden fiile yönelen kademeli bir entelektüel süreç olarak kavrar. Ona göre, "nefsin aklî yönü doğuştan hiçbir bilgiye sahip değildir; bilfiil değil, yalnızca bilkuvve olarak bilgilere açıktır."<sup>21</sup> Bu ifade, insan zihninin başlangıçta Aristoteles'in tabula rasa kavramına denk düşen bir boşluk hâlinde bulunduğunu, bilginin ise deneyim ve soyutlama yoluyla sonradan kazanıldığını gösterir. Böylece İbn Rüşd'e göre, nazarî aklın teşekkülü dört epistemik aşamada, duyusal algıdan soyut aklın olgunluğuna uzanan bir çizgide gerçekleşir:

#### 1.1.2.1. Heyûlânî akıl (potansiyel akıl)

Heyûlânî akıl, insan zihninin epistemik formasyonundaki en ilk ve en ham aşamayı temsil eder. Bu düzeyde akıl, henüz hiçbir kavramsal içeriğe sahip değildir; bilme yetisi yalnızca imkân hâlinde bulunur. Aristoteles'in hyle–morphe (madde–form) dikotomisi bağlamında İbn Rüşd tarafından yeniden yorumlanan bu kavram, zihnin bilgiye yönelmiş edilgen kapasitesini, yani formu alma kudretini ifade eder. Bu safhada akıl ne duyusal tasavvurları soyutlamış ne de kavramsal düzenlemeler oluşturmuştur; bilakis, tüm bilgilerin doğrudan kaynağı olabilecek bir potansiyel istidat hâlinindedir. Heyûlânî akıl, fiilî aklın karşıtı olarak, bilginin aktüelleşmesinden önceki ontolojik bekleme durumunu temsil eder. Bu, bilme ediminin henüz gerçekleşmediği, ancak her an gerçekleşmeye hazır olduğu bir potansiyel alanı tanımlar.<sup>22</sup>

#### 1.1.2.2. Bilfiil akıl (fiilen işleyen akıl)

Duyular aracılığıyla elde edilen tekil veriler, zihnin işleme sürecine girdiğinde potansiyel akıl (el-akl bi'l-kuvve) fiilî akla (el-akl bi'l-fi'l) dönüşür. Bu dönüşüm, insan zihninin ham haldeki alıcılığmdan etkin kavrayış düzeyine yükselmesini temsil eder. Zihin, algıladığı nesnelere ortak nitelikleri soyutlayarak kavramlara ulaşır; bu kavramsal çıkarımlar, bilginin sistematik biçimde inşasını mümkün kılar. Böylece düşünme edimi, yalnızca pasif bir algı süreci olmaktan çıkar; öğrenilmiş ilkeler, mantıksal istidlaller ve entelektüel birikimlerle beslenen dinamik bir aklî faaliyete dönüşür. Bu süreç, insanın bilme yetisinin olgunlaşmasını ve aklın kendi potansiyelini gerçekleştirmesini ifade eder. Zihin, artık yalnızca algılayan değil, anlam kuran ve varlığı kavramsal düzeyde inşa eden etkin bir özne konumuna ulaşır.<sup>23</sup>

#### 1.1.2.3. Müstefâd akıl (kazanılmış akıl)

Birey, edindiği bilgileri yalnızca biriktirmekle kalmayıp onları kavramsal bir sistem dâhilinde düzenleyip özümseyerek, aklın en yüksek işlevsellik düzeyine ulaşır. Bu noktada akıl, salt bilginin edilgen bir alıcısı olmaktan çıkar; anlam katmanlarını çözümleyen, eleştirel olarak yeniden kuran ve bilginin kendisini dönüştüren etkin bir kudrete dönüşür. Müstefâd akıl, insan zihninin tekil deneyimlerden hareketle tümel kavrayışa eriştiği, nazarî aklın kemâl mertebesini temsil eder. Bu mertebe, aklın kendi potansiyelini fiiliyata dökerek varlığın ilkesel yapısını kavradığı aşamadır. İbn Rüşd'e göre, kazanılmış akıl düzeyi, insanın entelektüel gelişiminin zirvesidir; burada insan akılı, faal akılla irtibat kurarak adeta ilahî bilginin

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77-79.

<sup>19</sup> Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 78-80.

<sup>20</sup> Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2002), 95-98.

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *Risâletü'n-Nefs*, ed. Gérard C. Anawati (Beyrut: ts.), 3/431.

<sup>22</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 124-125.

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 101.

yansımasına iştirak eder. Böylece insan, bilme eyleminde yalnızca nesnelere değil, bilginin kendisini de temaşa eden bir varlık haline gelir. Bu düzeyde akıl, düşüncenin hem öznesi hem de nesnesi olur; bilgiyle kurduğu ilişki salt epistemik değil, aynı zamanda varoluşsal bir mahiyet taşır.<sup>24</sup>

#### 1.1.2.4. Faal akıl (etkin akıl)

İbn Rüşd'ün düşünce mimarisinde faal akıl, epistemik sistemin zirvesini oluşturan, bireysel aklın sınırlarını aşan ve tüm insanlık için müşterek bir kozmik ilke olarak belirir. Bu kavram, Aristoteles'in nous poietikos anlayışından hareketle, İbn Rüşd tarafından hem ontolojik hem de epistemolojik bir düzlemde yeniden inşa edilir. Faal akıl, bilginin yalnızca zihinsel bir işlev değil, varlığın düzenine içkin bir hakikat biçimi olduğunu ileri sürer. O, insan aklında potansiyel hâlde bulunan formları fiil alanına çıkararak, heyûlânî aklın edilgin kapasitesini etkin bilgiye dönüştürür. Bu dönüşüm, salt bilişsel bir edim olmaktan öte, insanın varlıkla epistemik temasını sağlayan metafizik bir süreçtir. Dolayısıyla faal akıl, insana dışsal olmakla birlikte onun akli melekelerini sürekli faal hâlde tutan aşkın bir töz konumundadır.<sup>25</sup>

Faal aklın bu işlevi, İbn Rüşd'ün dört kademeli akıl teorisi içerisinde sistematik bir biçimde açıklığa kavuşur. Bilgi süreci, heyûlânî akıldan (salt potansiyel bilgi yetisi) başlayarak bilfiil akla (deneyim ve soyutlama yoluyla etkinleşmiş akıl), oradan müstefâd akla (entelektüel olgunluğa ulaşmış bilinç) ve nihayet faal akıla, yani evrensel akılla tam bir birlik hâline yönelir. Bu yapı, İbn Rüşd'ün bilgi kuramında duysal tecrübe ile akli istidlal arasında diyalektik bir bütünlük kurar. Bilme eylemi ne yalnızca duyumun ürünü ne de soyut aklın soyutlamasıdır; bilginin tamamlanması, bireysel aklın evrensel akılla irtibatında gerçekleşir. Böylelikle epistemoloji, varlık felsefesiyle eklemlenmiş dinamik bir yapıya dönüşür.

İbn Rüşd'ün sisteminde faal akıl, insan aklının kozmik akılla olan ontolojik sürekliliğini temellendirir. Bilgi edinimi, bu bakımdan, insan bilincinin kendi potansiyel sınırlarını aşarak evrensel hakikatle temas ettiği bir yükseliş hareketidir. Bireysel akıl, faal aklın aydınlatıcı ışığında kendi sınırlılığını aşarak evrensel bilince iştirak eder. Bu durum, bilgiyi yalnızca bir temsil veya kavrama eylemi olmaktan çıkarır; onu, varlığın düzenine aktif bir katılım biçimine dönüştürür. Burada, Aristoteles'in aklın "formları form olarak bilmesi" ilkesinin İslam felsefesi bağlamında derinleştirilmiş bir yorumu görülür. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün faal akıl öğretisi, bilgi sürecini hem antropolojik hem de kozmolojik boyutlarıyla kavrayan bütüncül bir epistemoloji ortaya koyar. Bilgi, bu perspektifte, duysal ve deneysel verilerle akıl yürütme sonunda elde edilen bilgilerin ötesine geçen bir varlık ilişkisidir. Faal akıl, böylece hem Aristotelesçi mirasın İslam düşüncesi içindeki en gelişkin sentezini temsil eder hem de insan aklının evrensel hakikatle birleşme imkânını metafizik düzlemde temellendirir.<sup>26</sup>

#### 1.2. Duyuların bilgi edinimindeki rolü

İbn Rüşd'ün bilgi anlayışı, Aristotelesçi epistemolojiyi basit bir devam olarak değil, İslam düşüncesinin metafizik, teolojik ve ontolojik çerçevesi içinde yeniden inşa edilmiş bir sistem olarak ele alır. Filozof, bilginin kaynağı ve doğruluk ölçütü meselesini, insan aklının sınırlarını evrensel akıl ilkesiyle ilişkilendirerek açıklar. Bu noktada onun özgün katkısı, faal akıl kavramını yalnızca Aristotelesçi bir soyutlama ilkesi olarak değil, insan zihninin ilahî hakikate iştirakini mümkün kılan bir epistemik aracı olarak yorumlamasında yatar. Böylece bilgi hem duysal tecrübeye hem de aklın evrensel düzenine bağlı, çok katmanlı bir süreç olarak temellendirilir.

Aristoteles'in "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu" (Zihinde olmayan hiçbir şey yoktur ki önce duylarda bulunmamış olsun) ilkesi, İbn Rüşd için epistemik gerçekliğin başlangıç noktasıdır.<sup>27</sup> Ancak filozof, bu ilkeyi saf empirizmin sınırlarını aşarak, bilginin oluşumunda aklın dönüştürücü ve soyutlayıcı işleviyle bütünleştirir. Beş duyu, dış dünyadan aktardığı verilerle zihnin ham malzemesini oluşturur; fakat bu veriler, soyutlama (ta'rif), genelleme ve kavramsallaştırma süreçlerinden geçmeden bilgi statüsüne erişemez. Cansız varlıklar yalnızca maddi düzlemde kalır; hayvanlar çevrelerini duyularıyla algılar, fakat soyutlama kabiliyetinden yoksundur. İnsan ise duysal verileri aklın ilkeleriyle yoğurarak tümel bilgiye ulaşabilen yegâne varlıktır.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 88.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 104.

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 99.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 85.

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, ed. Alfred L. Ivry (Kahire: The American University in Cairo Press, 1994), 94; Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Knowledge* (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), 112.

İbn Rüşd, bilgi ediniminde içsel idrak güçleri arasında hiyerarşik bir işleyiş öngörür. Ortak duyu (hiss-i müşterek), farklı duylardan gelen verileri birleştirir; hayal gücü (muhayyile), bu imgeleri işler ve zihinde yeniden biçimlendirir; hafıza, geçmiş tecrübeleri muhafaza ederek aklın kıyaslamalarına zemin hazırlar. Bu süreç, duyların pasif değil, bilginin inşasında etkin bir rol oynadığını gösterir. Nitekim bir elmanın rengi, kokusu ve biçimini tek bir bütün olarak algılamak ortak duyunun işidir; bu imgeyi saklamak hayal gücünün, onu hatırlamak ise hafızanın görevidir. Böylece duyu, hayal ve hafıza zinciri, aklın kavramsal sentezine zemin oluşturan bilişsel bir bütünlük meydana getirir.<sup>29</sup>

Bununla birlikte, İbn Rüşd duyların sınırlılığını da vurgular. Duyular, gerçekliğin birebir kopyasını değil, şartlara bağlı bir görünümünü sunar. Suya batırılmış bir çubuğun kırık görünmesi veya uzak bir cismin küçük algılanması, duyların yanılabilir doğasını gösterir. Bu nedenle duylar, bilginin zorunlu başlangıç noktası olsa da hakikate ulaşmak için aklın eleştirel ve düzenleyici işlevine ihtiyaç duyar. Aklın soyutlama gücü, duylardan gelen deneysel verileri maddi bağlamından arındırarak onları tümel ve zorunlu doğrular hâline getirir. Böylece akıl, duyunun sınırlarını aşan bir düzlemde, bilgiyi evrensel hakikate dönüştürür. İbn Rüşd'ün bilgi kuramı, deneyimle aklın diyalektik bütünleşmesini esas alan özgün bir epistemolojik sentezdir. O, bilginin oluşumunu yalnızca duysal temelde değil, aynı zamanda aklın evrensel ilkeleri bağlamında temellendirir. Bu yaklaşım, Aristotelesçi bilimselliği İslam felsefesinin ilahî hikmet anlayışıyla uzlaştırır. Nihayetinde İbn Rüşd, insan aklını evrensel aklın bir yansıması olarak konumlandırır; böylece bilme eylemi, insan zihninin sınırlarını aşan kozmik bir anlam kazanır.<sup>30</sup>

### 1.3. Bilginin kaynağı: duylar ve akıl

İbn Rüşd'ün bilgi teorisi, Endülüs'ün 12. yüzyıldaki entelektüel ortamında şekillenmiş olup İslam dünyasında Aristotelesçi düşüncenin en sistematik temsilini sunar; bu bağlamda hem duysal deneyimi hem de aklın soyutlama gücünü eşit derecede zorunlu gören diyalektik bir yapıya sahiptir. Ona göre bilgi ne yalnızca deneyimle ne de salt akıl yürütmeye elde edilir; hakikate ulaşmak bu iki yetinin karşılıklı etkileşimiyle mümkündür.<sup>31</sup> Bu yönüyle İbn Rüşd, Aristoteles'in "zihinde olmayan hiçbir şey yoktur ki önce duylarda bulunmasın" ilkesini yeniden yorumlayarak hem ampirist hem de rasyonalist gelenekleri aşan bir sentez kurar. Duyular, bilginin ilk maddesini sağlar; akıl ise bu ham verileri mantıksal biçimde işleyerek onları kavramsal bir forma dönüştürür. Böylece bilgi, deneyimle başlayan fakat aklın soyutlama süreciyle tamamlanan bir oluşum halini alır.<sup>32</sup>

Francis Bacon, özellikle *Novum Organum* adlı eserinde bilimsel yöntemin temellerini atan bir düşünür olarak, İbn Rüşd'ten yaklaşık beş asır sonra yaşamış olmasına rağmen onun bilgi felsefesini açıklamak açısından dikkate değer bir analogi sunar. Bacon'un ünlü karınca, örümcek ve arı metaforları, bilgi üretiminde deneyim ile akıl arasındaki işlevsel dengeyi temsil eder. Bacon'a göre karınca gibi yalnızca veri toplayanlar ampirizmin aşırı biçimini, örümcek gibi yalnızca kendi zihninden ağ örenler ise katı rasyonalizmi simgeler. Oysa arı hem dış dünyadan topladığı verileri hem de içsel işleme gücünü birleştirerek bilginin diyalektik sentezini gerçekleştirir. Bu yaklaşım, 1620 yılında yayımlanan *Novum Organum*'da Bacon'un bilgi felsefesi açısından merkezi bir yere sahiptir ve İbn Rüşd'ün epistemolojik sistemini anlamak için verimli bir kavramsal zemin sunar.<sup>33</sup>

İbn Rüşd'e göre bilgi, Aristoteles'in deneyim ile akıl arasında kurduğu denge anlayışını izler. Bilgi ne yalnızca duysal deneyimin ürünü ne de saf aklın soyut üretimidir; bilginin doğası, bu iki kaynağın karşılıklı etkileşimiyle oluşur. Duyular, bilginin ilk malzemesini sağlar; ancak akıl, bu malzemeyi soyutlayarak kavramsal düzleme taşır. Böylece insan zihni, arı örneğinde olduğu gibi, duylardan topladığı ham verileri aklî etkinlik yoluyla dönüştürür; duysal veriler bilgiyi, bilgi ise hikmeti doğurur. Duyların algısal yanlılıklara ve öznel farklılıklara açık olması, aklın düzeltici ve yapılandırıcı rolünü zorunlu kılar. Örneğin, sıcak bir ortamdaki soğuk bir ortama geçen bir kişi bulunduğu yeri olduğundan daha soğuk algılayabilir; benzer biçimde, güneşin gökyüzünde küçük bir disk gibi görünmesi duyların sınırlı temsil gücünü ortaya koyar. Bu nedenle İbn Rüşd, kesin bilgiye yani yakine ulaşmanın koşulunu, duysal verileri aklın analitik süzgecinden geçirmek olarak görür. Bacon'un epistemolojik metaforları ile İbn Rüşd'ün bilgi kuramı arasında derin bir yöntemsel paralellik vardır. Her iki düşünür de bilginin oluşum sürecinde tek bir

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Telhişu Kitâbi'n-Nefs*, 46; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 210.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 65.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 35.

<sup>32</sup> Süleyman Dönmez, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hıristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 7/2 (2007), 25.

<sup>33</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, ed. Oliver Joseph Lodge (New York: Dover Publications, 2000), 92.

yönteme bağlı kalmanın eksikliğine dikkat çekmiş, deneyim ve akıl arasında bir tür diyalektik denge kurmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım hem modern bilimsel yöntemin hem de İslam felsefesindeki akıl-vahiy ilişkisine dayalı bilme biçimlerinin anlaşılması bakımından önemli bir epistemolojik ortak zemin oluşturur.<sup>34</sup>

İbn Rüşd'e göre bilgi üç düzeyde gerçekleşir; bu düzeyler arasında ilerleme, duysal deneyimden başlayarak aklın soyutlama gücü aracılığıyla burhanî kesinliğe ulaşma sürecini ifade eder gerçekleşir: duysal bilgi, cedeli bilgi ve burhanî bilgi. Duyusal bilgi, algıların sunduğu doğrudan deneyimdir; ancak algılar yanılabilir olduğundan bu düzeyde kesinlik yoktur. Cedeli bilgi, ikna ve tartışmaya dayalı diyalektik akıl yürütmedir ve toplumsal bağlamda değer taşır fakat hakikate ulaşmada sınırlıdır. Burhanî bilgi ise Aristotelesçi anlamda tündengelimli akıl yürütmeye dayanır ve yalnızca bu düzeyde bilgi kesinlik kazanır. Bu üçlü yapı, İbn Rüşd'ün bilgi felsefesi bağlamında, olguların duysal (ampirik) temelleriyle aklın ulaştığı soyut-rasyonel düzey arasında kurulan karmaşık epistemolojik ilişkiyi görünür kılar. Böylece İbn Rüşd, bilginin yalnızca deneysel gözlemlerle değil, aynı zamanda akli istidlal yoluyla tamamlanan çok katmanlı bir süreç olduğunu temellendirir; bu süreç, duylardan kavrama, kavramadan ilk ilkelere, oradan da metafiziksel hakikate uzanan sürekli bir geçişi ifade eder.<sup>35</sup>

İbn Rüşd'ün bilgi anlayışı, daha sonraki yüzyıllarda modern epistemolojinin tartışmalarını önceleyen bir nitelik taşır. Ancak onun 'faal akıl' kavramı, Kant'ın apriori kategorilerinden temelde ayrılır. Çünkü İbn Rüşd'de faal akıl aşkın bir akli ilke olarak insan zihninin dışındadır. Kant'ta ise kategoriler bilincin içkin yapılarını ifade ederek modern epistemolojinin tartışmalarını önceleyen bir nitelik taşır. Kant, deneyimle aklın apriori kategorilerini uzlaştırarak bilginin hem duysal hem zihinsel kaynaklardan doğduğunu ileri sürmüştür.<sup>36</sup> Kant'ın "Bütün bilgi deneyle başlar, anlayışla devam eder ve akılla biter" sözü, İbn Rüşd'ün bilgi zincirinin sistematik bir yankısıdır. Ancak Kant'ın aksine İbn Rüşd, bilginin doğuştan gelen formlara değil, evrensel aklın ortak doğasına dayandığını savunur. Bilgi doğuştan değildir; fakat akıl, bireysel tecrübeleri evrensel formlara dönüştürme kapasitesine sahiptir. Bu noktada İbn Rüşd'ün "faal akıl" kavramı belirleyici rol oynar. Faal akıl, bireysel akılları aşan, tüm insan aklının ortak ufkunu temsil eden etkin bir ilkedir.<sup>37</sup>

Bu çerçevede bilgi, yalnızca öznel deneyimin ürünü olmaktan çıkar, evrensel bir düzenin ifadesine dönüşür. Bireysel akıl, duylardan gelen verileri kavramsallaştırır; faal akıl ise bu kavramlara tümel geçerlilik kazandırır. Böylece epistemik süreç, ampirik gözlemden mantıksal soyutlamaya, oradan da evrensel hakikate yükselen bir hiyerarşi izler. Bu hiyerarşik yapı hem Aristoteles'in ontolojik düzenini hem de İbn Rüşd'ün metafizik rasyonalizmini yansıtır.

İbn Rüşd'ün bilgi teorisi, İslam düşüncesinin akıl merkezli mirasını derinleştirirken, epistemolojiyi yalnızca yöntemsel değil, aynı zamanda varlıkla ilişkili bir disiplin olarak konumlandırır. Onun yaklaşımı, bilginin kaynağını duyuda, meşruiyetini ise aklın zorunluluk ilkelerinde bulur. Modern epistemolojinin kurucu figürlerinden Bacon'ın deneysel yöntemiyle karşılaştırdığında, İbn Rüşd'ün bilgi anlayışı, deneyin ötesine geçerek zorunlu hakikatin metafizik boyutuna ulaşmayı amaçlar. Her iki düşünür de deneyimi bilgi üretiminin vazgeçilmez zemini olarak görür; ancak Bacon doğa yasalarının gözlemsel tümevarımıyla yetinirken, İbn Rüşd aklın kavramsal soyutlamasıyla zorunlu bilgiye yönelir. İbn Rüşd, bilginin duysal algıdan soyut kavrayışa doğru ilerleyen sürekli bir süreç olduğunu savunur. Duyular, bilmenin başlangıç noktasıdır; fakat akıl, bu verileri düzenleyerek tümel bilgiye dönüştürür. Böylece ne salt empirizmin parçacı doğasına ne de rasyonalizmin kapalı soyutluğuna teslim olur. İbn Rüşd, bu iki kutbu diyalektik bir sentezle birleştirerek bilginin hem deneysel hem de mantıksal yönünü bütünleştirir. Bu yönüyle onun epistemolojisi, Aristoteles'ten Kant'a uzanan düşünce zincirinde kavramsal bir geçit oluşturur.<sup>38</sup> Bilgi, onda sadece mantıksal doğruluğun değil, varlığın düzeniyle kurulan bağın da ifadesidir. İbn Rüşd'ün bilgi teorisi, bilginin salt bilişsel bir faaliyet olmadığını, varlığın hakikatine yönelen bir eylem olduğunu vurgular. Faal akıl, insan aklında potansiyel olarak bulunan bilme yetisini etkinleştirir; bu süreçte bilgi hem metafizik hem de etik bir değer taşır. İnsan, bilmekle yalnızca nesnelere anlamaz; aynı zamanda kendi varoluşunu

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 112-113; Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, 102-105.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 112-113; Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, 102-105.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 59.

<sup>37</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. ve ed. Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 13.

<sup>38</sup> Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 1998), 72-75.

anlamlandırır. Dolayısıyla bilgi, epistemik bir edimden çok, ontolojik bir katılım biçimine dönüşür. Bilmek, İbn Rüşd'te varoluşun anlamına iştirak etmektir.

## 2. İbn Rüşd ve Din-Felsefe İlişkisi

İbn Rüşd, felsefeyi yalnızca aklı bir faaliyet değil, aynı zamanda dinin özüne ulaşmada zorunlu bir epistemolojik araç olarak konumlandırır. Ona göre, Kur'an'ın sürekli aklı kullanmaya, varlıklar üzerine düşünmeye çağırması, felsefi düşüncenin dinî zeminde meşru ve hatta teşvik edilen bir faaliyet olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, akıl ve mantığa dayalı düşüncenin yasaklanması, bizzat ilahî iradenin ihlali anlamına gelir. Yanlış kullanım riski, bir yöntemin tümünden reddini haklı çıkarmaz; tıpkı su içerken boğulma ihtimalinin, su içmenin gerekliliğini ortadan kaldırmadığı gibi.<sup>39</sup>

İbn Rüşd'ün düşüncesinde akıl ile vahiy arasında kategorik bir çatışma değil, ontolojik bir bütünlük ilişkisi kuruludur. Vahiy geniş halk kitlelerine hakikati mecazî bir dille sunarken, akıl bu hakikate burhanî yollarla ulaşır. Bu, İbn Rüşd'ün "*Faslü'l-makâl*" adlı eserinde sistematik biçimde savunduğu çift doğruluk kuramının temellendirilmesidir.<sup>40</sup> Bilgi anlayışını Aristotelesçi epistemoloji üzerine kuran İbn Rüşd, bilginin duyusal verilerden başlayıp aklı soyutlamalara doğru ilerlediğini savunur. Bilgi süreci üç temel kategoride sınıflandırılır: burhanî (demonstratif), cedeli (diyalektik) ve hitabî (retorik) bilgi. Burhanî bilgi, yalnızca kesin öncüllere ve mantıksal zorunluluğa dayanır; filozoflara mahsustur. Cedeli bilgi, karşıt görüşlerin tartışılmasıyla elde edilen, daha az kesinlik içeren bilgidir; kelimacılar bu düzeyde kalır. Hitabî bilgi ise ikna etmeye yönelik olup geniş halk kitlelerine yöneliktir ve çoğunlukla retorik unsurlar içerir.<sup>41</sup>

Bu hiyerarşik bilgi düzeni, sadece teorik bir ayırım değil, aynı zamanda epistemik meşruiyetin temellendirilmesidir. İbn Rüşd'e göre, kelam ve fıkıh gibi geleneksel İslami ilimler çoğunlukla diyalektik ve retorik yöntemlerle yürütüldüğü için, hakikate ulaşma noktasında yetersiz kalırlar. Bu nedenle, dini metinlerin derin yorumu ancak burhanî akıl yürütme ile mümkündür.<sup>42</sup>

İbn Rüşd'ün felsefi meşruiyet savunusu, yalnızca teorik bir iddia değil, aynı zamanda tarihsel bir bilinç inşasıdır. Akli kıyasın Hz. Peygamber döneminde uygulanmamış olması, bu yöntemin bidat sayılmasını gerektirmez; çünkü bilgi, tarihsel koşulların değişimiyle genişleyen dinamik bir yapıya sahiptir. Nitekim fikhî kıyas da Hz. Peygamber sonrası dönemde, yeni toplumsal ve hukuki ihtiyaçlara cevap verebilmek için geliştirilmiştir. Dolayısıyla mevcut nasların çağın şartlarına uyarlanmasını sağlayan kıyas yöntemine meşruiyet tanınır, filozofların burhanî akıl yürütmesine aynı hakkın verilmemesi, epistemolojik bakımdan tutarsız bir yaklaşımı temsil eder.<sup>43</sup>

Bu düşünce sisteminde akıl ile din, hakikatin iki ayrı düzlemdeki tezahürleridir. Akıl, vahyin anlam katmanlarını kavramada zorunlu bir araç; felsefi düşünme ise dinin özüne karşıt değil, onun epistemik tamamlayıcısıdır. Dinî metinlerin zahirî anlamı geniş topluluklar için yeterliyken, derin anlamlarına ancak te'vil yoluyla, yani aklın rehberliğinde ulaşılabilir. Bu nedenle aklın keşfettiği hakikat ile vahyin bildirdiği hakikat özdeşdir; aralarındaki fark yalnızca ifade biçiminde ortaya çıkar.<sup>44</sup>

Bu kuramsal yapı, düşünürün siyaset felsefesinde de sistematik bir yankı bulur. Aristoteles'in politik rasyonalizmini İslam'ın ahlaki normlarıyla birleştiren bu yaklaşım, ideal yöneticinin hem aklı hem de dinî bilgiye hâkim olması gerektiğini savunur. Böyle bir yönetim modeli, bilgiyi erdemle bütünleştirir ve hiyerarşik bilginin adaletle düzenlendiği bir siyasi düzenin temelini oluşturur.

İbn Rüşd'ün düşüncesi, yalnızca İslam dünyasında felsefenin epistemolojik meşruiyetini yeniden kurmakla kalmamış, Batı entelektüel tarihinde de derin etkiler yaratmıştır. Eserlerinin 12. ve 13. yüzyıllarda Latinceye çevrilmesiyle Toledo ve Napoli gibi merkezlerde başlayan çeviri hareketi, Paris ve Oxford üniversitelerinde kurumsal bir etki alanı oluşturmuştur. Onun metinleri, Thomas Aquinas, Albertus Magnus

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77-78.

<sup>40</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul International, 1993), 325; Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, 140.

<sup>41</sup> Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, 150; Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 225.

<sup>42</sup> Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, *Philosophy in the Islamic World* (London: Routledge, 2001), 112.

<sup>43</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77-78.

<sup>44</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 87.

ve Siger de Brabant gibi skolastik filozoflar aracılığıyla akıl–inanç ilişkisinin yeniden tanımlanmasında belirleyici bir rol üstlenmiştir.<sup>45</sup>

Aquinas, İbn Rüşd'ün din ve akıl arasındaki uyuma dair fikirlerinden ilham alarak kendi teolojik sistemini inşa etmiş; Aydınlanma döneminde ise Voltaire, Spinoza ve Kant gibi düşünürler, onun aklın özerkliğine yaptığı vurgudan etkilenmişlerdir. Spinoza'nın Tanrı-doğa özdeşliği ve Kant'ın saf aklın sınırlarına dair analizleri, İbn Rüşd'ün felsefesinden izler taşır.<sup>46</sup>

İbn Rüşd'ün epistemolojik sistemi, din ile akıl arasında kurulan karşıtlıkları aşarak, bilgi kaynaklarının bir bütünlük içinde yorumlanabileceğini ortaya koyar. Bu yaklaşım hem İslam düşünce geleneği içinde hem de Batı felsefesi tarihinde aklî araştırmayı meşrulaştıran önemli bir paradigma sunar. Onun entelektüel mirası, günümüzde dahi dini düşüncenin rasyonel temellendirilmesine yönelik tartışmalarda başvurulacak bir model niteliğindedir.

### 2.1. İbn Rüşd'te süt kardeşliği teorisi

İbn Rüşd'e göre dinin temel amacı, insanlara hakikati öğretmek ve onları doğru eylemlere yönlendirmektir. Bu hakikat bilgisi, yalnızca Allah'ı tanımakla sınırlı değildir; aynı zamanda evrende var olan tüm şeyleri, özellikle de en değerli olanları kavramayı içerir. Bununla birlikte, ahiret hayatında mutluluğun ve sıkıntının ne anlama geldiğini bilmek de bu bilginin ayrılmaz bir parçasıdır. Doğru davranış ise, bireyin ahirette saadete erişmesini sağlayacak eylemleri gerçekleştirmesi ve mutsuzluğa götüren fiillerden kaçınmasıdır.<sup>47</sup> Bu çerçevede, dinin temel işlevi, insanlara varoluşun hakikatini öğretmek ve onları bu hakikate uygun bir yaşam tarzına yönlendirmektir.<sup>48</sup>

İbn Rüşd'e göre felsefenin amacı da dinle aynı doğrultudadır. Felsefe, varlıkları aklın ilkeleriyle inceleyerek onların mahiyetini ve yaratıcı ile olan ilişkisini anlama çabasıdır. İnsanın en yakındaki nesnelere başlayarak giderek daha karmaşık ve uzak varlıkları araştırması, nihayetinde onları yaratanı daha iyi kavrama amacına hizmet eder. Bu yönüyle felsefe, ilahi olanı akıl yoluyla kavramaya yönelik bir entelektüel çabadır. İbn Rüşd'e göre dinin nihai hedefi de tam olarak budur: insanı yaratıcıya ulaştırmak.

Dolayısıyla, felsefe ve din arasında esaslı bir çatışma bulunmadığı gibi, bu iki alanın birbirini tamamladığı açıktır. İbn Rüşd, dinin felsefeyi yasaklamak bir yana, onu teşvik ettiğini ve doğru bir şekilde yönlendirdiğini savunur. Vahyin insanlara akıllarını kullanma sorumluluğu yüklediğini belirten düşünür, akıl ve dinin birbirine zıt değil, aynı hakikatin iki farklı ifadesi olduğunu ileri sürer.<sup>49</sup>

İbn Rüşd, özellikle *Tehâfütü 'l-Tehâfüt*, *Faslü 'l-makâl* ve *Felsefe-Din İlişkileri: Faslü 'l-makâl-el-keşf an minhâci 'l-edille* gibi eserlerinde; din, felsefe ve bilimi birbirini dışlayan değil, hakikate farklı açılardan yönelen tamamlayıcı yollar olarak değerlendiren özgün bir epistemolojik model geliştirmiştir. Bu model hem İslam dünyasında hem de Batı düşüncesinde, özellikle bilgi–inanç ilişkisinin yeniden ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Ona göre felsefe; varlıkların hakikatini aklî istidlal yoluyla araştırırken din, insanı bu tefekküre davet eden ilahî bir rehberlik işlevi üstlenir. Bu nedenle din ile felsefe arasında ontolojik bir çatışma değil, yöntemsel bir bütünlük mevcuttur. Her ikisinin de nihai amacı, yaratıcıyı idrak etmek ve insan aklını hakikatin bilgisine yönlendirmektir.

Bu bağlamda İbn Rüşd, aklın faaliyetine dinî bir meşruiyet kazandırır. Haşr Sûresi 2. ayetinde –ki bu ayet insanlara geçmiş toplulukların akıbetlerinden ibret almalarını, yani tefekkür etmelerini öğütler– geçen “itibar” kavramı, onun epistemolojisinde merkezi bir role sahiptir. İbn Rüşd, “itibar”ı bilinen olgulardan hareketle bilinmeyene ulaşma, yani aklın soyutlama ve tümevarım gücünü kullanma eylemi olarak tanımlar. Bu yaklaşım, Aristotelesçi istidlal geleneğiyle –örneğin Aristoteles'in<sup>50</sup> *Posterior Analytics* adlı eserinde vurgulanan tümevarım ilkesiyle– ve Kur'ân'ın tefekkür çağrısıyla uyum içindedir. İbn Rüşd'e göre varlıklar üzerinde düşünmek, sadece felsefî bir etkinlik değil, aynı zamanda dinî bir vecibedir. Davidson'a göre, İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, aklın faaliyetine ilahî bir hikmet boyutu kazandırır;<sup>51</sup> burada “hikmet düzeni”

<sup>45</sup> Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, 160-165; Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik* (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 89-92; Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, 135-140.

<sup>46</sup> Fakhry, *Averroes*, 165-170.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 73-75.

<sup>48</sup> Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, 95-100.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 45.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 45.

<sup>51</sup> Aristoteles, *Posterior Analytics*, ed. J. Barnes (Oxford: Clarendon Press, 1993), 87.

ifadesi, evrendeki rasyonel ilkeye ve Tanrı'nın yaratılıştaki ölçülülüğüne işaret eder. Bu nedenle, bu faaliyeti ihmal etmek vahyin sunduğu ilahî hikmet düzenine kayıtsız kalmak anlamına gelir.<sup>52</sup>

İbn Rüşd, felsefe ve mantık disiplinlerinin İslam hukuku çerçevesinde nasıl konumlandırılması gerektiğini derin bir fıkhi analizle ele almış ve bu mesele üzerine bir fetva formüle etmiştir. Onun epistemolojik ve hukuki yaklaşımına göre, felsefe ne yasaklanmış ne de kınanmıştır; bilakis, dinin özünde teşvik ettiği bir etkinliktir. İbn Rüşd'e göre din, ya açık biçimde — nitekim onun ifadesiyle “hakikati aramak, Allah'ın varlıklar üzerindeki hikmetini görmek demektir” — felsefeyi emreder ya da en azından onunla meşgul olmayı mübah kılar. Dolayısıyla felsefî uğraş ne mekruh ne de bid'at olarak değerlendirilebilir. Felsefenin temel işlevi, insanın hem varlık hem de Yaratıcı hakkında derinlemesine bir kavrayış geliştirmesine imkân tanımadır. Zira varlığın hakikatine nüfuz etmek, aynı zamanda Tanrı'nın hikmetini idrak etmenin bir yoludur. Bu nedenle felsefî bilgi, dinî açıdan sakıncalı değil; bilakis, insanın kemale ulaşmasında zorunlu bir bilgi türüdür.<sup>53</sup>

İbn Rüşd, felsefenin dinamik ve yenilenmeye açık doğasını vurguladıktan sonra, onu durağan bir hakikat deposu olarak değil, sürekli yeniden inşa edilen bir düşünme edimi olarak yorumlar. Felsefe, yalnızca teorik bir faaliyet değil, aynı zamanda zihnin ve ruhun etkin bir pratiğidir. Bu bağlamda düşünmeyi bir ibadet biçimi olarak değerlendirir. Ona göre felsefe, fizik ve matematik gibi doğa bilimleriyle çatışmaz; çünkü bu alanlar deneysel dünyanın yasalarını inceler. Asıl ihtilaf, metafizik sahada, yani duyu ötesi varlık alanında ortaya çıkar. İbn Rüşd, duyularla gözlemlenebilen olguların nesnel biçimde değerlendirilebileceğini, ancak bu alanın ötesine geçildiğinde bilgiye ulaşmanın güçleştiğini ve farklı epistemolojik yaklaşımların burada ayrıştığını belirtir.<sup>54</sup>

Dolayısıyla İbn Rüşd, din ile felsefenin evreni anlama çabasında aslında aynı epistemik gayeye yöneldiğini savunur. Her iki alan da hakikati arama sürecinde farklı yöntemler kullansa da nihai hedef ortaktır: varlığın düzeni içinde ilahî hikmeti kavramak. Fiziksel dünyanın ötesine geçildiğinde metafiziksel bilgiye dair sınırlar belirginleşir; bu sınırların aşılması çabası ise farklı bilgi biçimlerinin çatışması olarak algılanabilir. Buna rağmen İbn Rüşd'e göre, felsefe yapmak meşru, hatta teşvik edilmesi gereken bir faaliyettir. Çünkü aklın kullanımı, varlığın ve Yaratıcı'nın bilgisine yaklaşmanın dinî bir yükümlülüğüdür. Sonuç olarak, din ve felsefe iki ayrı yol değil, aynı hakikati farklı yollarla arayan iki disiplindir. Biri vahyin rehberliğinde, diğeri aklın ışığıyla insanı aynı hedefe, yani Tanrı bilgisine taşır.<sup>55</sup>

İslam felsefesinin en büyük temsilcilerinden biri olan İbn Rüşd, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi uzlaştırmaya yönelik özgün bir düşünsel çerçeve geliştirmiştir. Onun düşüncesinin temel dayanakları arasında akıl-vahiy uyumu, felsefenin metafizik hakikate ulaşmadaki rolü ve dini metinlerin akılcı yorumlara açık olduğu fikri bulunmaktadır. İbn Rüşd, Aristotelesçi mantık ve epistemolojiyi İslam düşüncesiyle harmanlayarak felsefenin dini dogmalarla çelişmek yerine, onları daha derinlemesine kavramada kritik bir araç sunduğunu savunmuştur.<sup>56</sup> Endülüs'ün Kurtuba şehrinde doğan İbn Rüşd, İslam dünyasında olduğu kadar Batı felsefesi üzerinde de kalıcı izler bırakmış, özellikle Aristoteles'in eserlerine yaptığı ayrıntılı yorumlarla öne çıkmıştır.<sup>57</sup> Onun düşüncesi, akıl ve vahyin epistemolojik düzlemde uyum içinde olduğu ve bu iki bilgi kaynağının birbirini tamamladığı savı üzerine inşa edilmiştir.<sup>58</sup>

İbn Rüşd'ün din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği teorik çerçeve, İslam dünyasında olduğu kadar Batı düşüncesinde de önemli bir referans noktası olmuştur. Onun “süt kardeşler” metaforu, din ile felsefenin birbirinden bağımsız değil, ortak bir hakikati farklı yöntemlerle yorumlayan bilgi sistemleri olduğunu göstermektedir.<sup>59</sup> Ona göre, mutlak hakikat yalnızca akıl veya yalnızca vahiy ile değil, her ikisinin uyum içinde işleyişiyle kavranabilir.<sup>60</sup> Bu nedenle, felsefî düşünce, dini metinlerin anlaşılmasını derinleştiren ve onları dogmatik yorumlardan arındıran bir epistemolojik araç olarak değerlendirilmelidir.<sup>61</sup>

<sup>52</sup> Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 133.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77-78.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77-78.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77-78.

<sup>56</sup> Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy* (Oxford: Oneworld, 2001), 112.

<sup>57</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 210.

<sup>58</sup> Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 95.

<sup>59</sup> Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, 135.

<sup>60</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 240.

<sup>61</sup> Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 125.

## 2.2. *Tehâfütü geleneği üzerinden felsefe ve din ilişkisinin yeniden inşası*

İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem, İslam dünyasında felsefî düşüncenin yoğun biçimde eleştirildiği, özellikle Gazzâlî'nin etkisiyle felsefe ile dinin bağdaşamayacağı yönündeki kanaatlerin yaygınlık kazandığı bir döneme tekabül eder. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserinde, özellikle metafizik alandaki felsefî görüşlerin İslam akidesiyle çeliştiğini ileri sürmüştür; felsefeyi dinî inançlarla bağdaştırılamaz bir disiplin olarak değerlendirmiştir.<sup>62</sup> Ona göre evrenin ezeliyeti, Tanrı'nın bilgisi ve ahiretteki bedensel diriliş gibi meseleler, felsefî akıl yürütmenin dinî dogmalarla uyuşmadığını ortaya koymaktadır.<sup>63</sup> Bu eleştiriler, kelâmî düşüncenin yükselişe geçmesine ve felsefenin meşruiyetinin sarsılmasına neden olmuştur.<sup>64</sup>

İbn Rüşd, bu eleştirilere karşı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde felsefeyi savunarak, din ile çelişmekten ziyade dinin rasyonel bir temellendirmesini sağlayan bir bilgi yolu olduğunu ileri sürmüştür.<sup>65</sup> Akıl ve vahyin birbiriyle çelişmeyen, bilakis tamamlayıcı bilgi kaynakları olduğunu savunarak felsefenin ilahi hakikatleri anlama çabasında merkezi bir role sahip olduğunu vurgulamıştır.<sup>66</sup> Bu görüşlerini daha sistematik biçimde *Faslü'l-makâl* adlı eserinde temellendirmiş ve Kur'an'ın akıl yürütmeyi teşvik eden ayetlerine dayanarak, felsefenin dinî metinlerin anlaşılmasında oynayabileceği rolü açıklamıştır.<sup>67</sup>

Gazzâlî'nin felsefeye yönelttiği eleştiriler, temelde üç ana mesele etrafında şekillenmektedir. Onun eleştirel yöntemi, mantıksal çözümlenmeyi kelâmî argümanlarla birleştiren sistematik bir yaklaşım üzerine kuruludur. Bu çerçevede Gazzâlî, filozofların özellikle metafizik alanındaki iddialarını, İslâm'ın temel inanç esaslarıyla karşılaştırarak değerlendirmiş ve bu iddiaların dinî hakikatle uyumunu sorgulamıştır. Dolayısıyla onun eleştirisi, yalnızca felsefî tutarsızlıkları ortaya koymayı değil, aynı zamanda inanç esaslarını korumayı hedefleyen bir kelâmî müdahale niteliği taşır.<sup>68</sup>

Bu bağlamda Gazzâlî'nin eleştirilerinin ilk odağını, evrenin ezeliyeti meselesi oluşturur. Filozofların âlemin başlangıcının bulunmadığı yönündeki görüşünü reddeden Gazzâlî, bu iddianın Allah'ın iradesine dayalı yaratılış anlayışıyla açıkça çeliştiğini savunur.<sup>69</sup>

İkinci temel mesele, Tanrı'nın bilgisi problemi. Gazzâlî'ye göre filozofların Tanrı'nın yalnızca tümel varlıkları bildiği, tikel olayları ise doğrudan bilmediği yönündeki görüşü, Allah'ın her şeyi kuşatan ve en küçük ayrıntıya kadar nüfuz eden ilmi anlayışıyla bağdaşmamaktadır.<sup>70</sup>

Üçüncü mesele ise bedenlerin dirilişi konusudur. Gazzâlî, ahirette yalnızca ruhların değil, bedenlerin de yeniden dirileceğini kabul eden İslâm inancına karşı filozofların geliştirdiği yorumların, temel akîde ilkeleriyle uyumsuz olduğunu ileri sürer.<sup>71</sup>

İbn Rüşd ise *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde bu eleştirilere detaylı yanıtlar verir.<sup>72</sup> Ona göre evrenin ezeliyeti fikri, Aristotelesçi metafiziğe dayanmakta olup dini metinlerdeki yaratılış anlatımlarıyla zorunlu olarak çelişmek zorunda değildir.<sup>73</sup> Tanrı'nın bilgisi konusunda Gazzâlî'nin epistemolojik çerçevesini yetersiz bulan İbn Rüşd, ilahi bilginin insani algı kapasitesini aşan mutlak bir gerçeklik olduğunu ileri sürer.<sup>74</sup> Ahiret inancı bağlamında ise bedenlerin dirilişine dair anlatımların literal değil, akli ve mecazi düzlemde anlaşılması gerektiğini savunur; böylece filozofların bu konudaki yaklaşımını da meşru bir epistemik tutum olarak temellendirir.<sup>75</sup>

İbn Rüşd'ün bilgi anlayışı, birbirini tamamlayan üç temel aşama üzerinden yapılandırılmıştır. Bu yaklaşımda bilgi hem duyuşal deneyime hem akli çözümlenmeye hem de vahyin doğru yorumuna dayanan bütüncül bir süreç olarak ele alınır.

<sup>62</sup> Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, 115.

<sup>63</sup> Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 102.

<sup>64</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 215.

<sup>65</sup> Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, 120.

<sup>66</sup> Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 110.

<sup>67</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 220.

<sup>68</sup> Fakhry, *Averroes*, 115.

<sup>69</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. İsmail Karagözoğlu. (İstanbul: Kayıhan Yayıncılık, 2021), 30-100.

<sup>70</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 125-152.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 188-202.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 27-535.

<sup>73</sup> Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 110.

<sup>74</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 220.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 120.

İlk aşama, duyuşsal algıdır. Bilgi, insanın dış dünyadan duyuşlar aracılığıyla elde ettiği verilerle başlar; bu veriler, zihinsel süreçler sayesinde işlenerek ilk anlamlandırma düzeyine ulaşır.<sup>76</sup>

İkinci aşama, akli muhakemedir. Duyuşlar yoluyla elde edilen veriler, aklın kavramsal ve mantıksal işleyişle analiz edilir; böylece somut veriler soyut bilgiye dönüştürülür ve sistematik bir düşünce yapısı içinde yeniden inşa edilir.<sup>77</sup>

Üçüncü aşama ise vahyin yorumudur. İlahî vahiy, hakikati çoğu zaman sembolik ve mecazî bir dil aracılığıyla sunar; ancak bu hakikatin derinlemesine kavranabilmesi, felsefî çözümleme ve teolojik hermenötik yöntemlerin devreye girmesini gerektirir. Bu noktada İbn Rüşd, akıl ile vahiy arasında bir çatışma değil, doğru yorum sayesinde kurulabilecek bir uyum ilişkisi bulunduğunu vurgular.<sup>78</sup>

Bu çerçevede İbn Rüşd, felsefenin yalnızca akli bir disiplin olarak değil, aynı zamanda dinin doğru anlaşılması ve yorumlanması için vazgeçilmez bir araç olduğunu ortaya koymuştur. Gazzâlî'nin eleştirilerine verdiği yanıtlarla yalnızca felsefeyi savunmakla kalmamış, aynı zamanda İslam düşüncesinde rasyonel yöntemin meşruiyetini yeniden tesis etmiştir.

### 2.3. İbn Rüşd'te akıl ve vahiy ilişkisi: Teolojik hermenötik

İbn Rüşd, Kur'an'da yer alan ve akli yücelten ayetlere atıfla, İslam düşüncesinde aklın merkezî bir bilgi kaynağı olduğunu savunur.<sup>79</sup> Zümer Sûresi 9. ayetteki "akıl sahipleri için ibretler vardır" gibi ifadeler, onun nazarında felsefenin dinî düşünceyle bağdaşabileceğinin delilidir.<sup>80</sup> Bu doğrultuda geliştirdiği epistemolojik çerçeve, aklın vahiy anlamlandırmadaki kurucu rolünü ön plana çıkarırken, aynı zamanda akıl-vahiy ilişkisine dair İslam filozofları arasında süregelen tartışmalara da katkı sunar.<sup>81</sup>

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, yalnızca İslam düşüncesi içinde değil, aynı zamanda Latin skolastik geleneği üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Aristoteles üzerine yazdığı şerhler, 12. ve 13. yüzyıllarda Latinceye çevrilerek Avrupa entelektüel çevrelerinde geniş yankı uyandırmış, skolastik düşünceyi temellendirilmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>82</sup> Thomas Aquinas, Albertus Magnus ve Siger de Brabant gibi önde gelen skolastik düşünürler, İbn Rüşd'ün akıl-vahiy dengesine dair görüşlerinden beslenerek Hristiyan teolojisini rasyonel bir temele oturtmaya çalışmışlardır.<sup>83</sup>

Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde ise İbn Rüşd'ün akılcı yorumu, yalnızca teolojik alanla sınırlı kalmayıp bilimsel düşünceyi ve seküler felsefî akımların gelişimine de katkıda bulunmuştur. Onun düşüncesi, modern epistemolojinin şekillenmesinde ve bilim felsefesinin temellendirilmesinde etkili olmuş; akıl, din ve bilim arasındaki ilişkiyi yeniden kurmayı hedefleyen çağdaş düşünsel yönelimlere güçlü bir teorik zemin sunmuştur.<sup>84</sup>

Bugün, özellikle modern epistemoloji, hermenötik ve metafizik alanlarında çalışan araştırmacılar için İbn Rüşd'ün düşünceleri hâlâ güncelliğini korumaktadır. Onun akıl-vahiy bütünlüğüne dayalı modeli, dinî metinlerin çağdaş bilimsel ve felsefî analizler ışığında yeniden yorumlanabileceğini göstererek, epistemolojik bir süreklilik önerir.<sup>85</sup> Bu yönüyle İbn Rüşd, yalnızca tarihsel bir figür değil, aynı zamanda günümüz felsefî ve teolojik tartışmalarına yön veren canlı bir düşünsel kaynaktır.<sup>86</sup>

#### 2.3.1. İbn Rüşd'te teolojik hermenötik ve burhanî akıl yürütme

İbn Rüşd'e göre akıl ve din, aynı hakikatin farklı anlatım biçimleridir; biri akli, diğeri sembolik bir yoldan aynı gerçeğe ulaşır. Bu nedenle aralarında görünen çelişkiler, hakikatin kendisinden değil, yanlış yorumlardan ve yüzeysel anlamlandırmalardan kaynaklanır. İbn Rüşd, akıl ile vahiy karşıt değil, birbirini tamamlayan iki bilgi yolu olarak görür; bu yaklaşımıyla din ile felsefeyi uzlaştıran en sistematik

<sup>76</sup> Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 145.

<sup>77</sup> Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (London: Routledge, 1998), 230.

<sup>78</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 225.

<sup>79</sup> Fakhry, *Averroes*, 125.

<sup>80</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 230.

<sup>81</sup> Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 115.

<sup>82</sup> Fakhry, *Averroes*, 130.

<sup>83</sup> Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 120.

<sup>84</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 235.

<sup>85</sup> Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, 140; Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 130.

<sup>86</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 245.

düşünürlerden biri olarak öne çıkar. Kur'an'ın sürekli biçimde düşünmeye, akletmeye ve tefekküre çağırması, ona göre akli araştırmayı yalnızca meşru değil, aynı zamanda dinî bir sorumluluk hâline getirir.<sup>87</sup>

Bu yaklaşım, İbn Rüşd'ün düşüncesinde teolojik hermenötüğün merkezini oluşturur. Çünkü kutsal metinlerin anlamı, yalnızca lafzî düzeyde değil, rasyonel bir zemin üzerinde yeniden yorumlanmalıdır. Teolojik hermenötik, bu yönüyle, aklın rehberliğinde dinî metinlerin derin yapısını kavramayı hedefler. Dolayısıyla İbn Rüşd, din ile akıl arasında çatışma değil, içsel bir bütünlük kurmaya çalışan bir perspektif geliştirir. Bu bütünlüğün temelinde ise burhanî kıyas yer alır; yani kesin, sağlam ve zorunlu önermelere dayalı akıl yürütme yöntemi. Ona göre hem dinin özü hem de felsefi düşünce, aynı hakikatin farklı düzlemlerde ifadesidir.<sup>88</sup> İbn Rüşd, kıyasın mantıksal düşüncenin temel biçimi olduğunu vurgular. Ancak kıyas türleri arasında hiyerarşik bir ayırım yapar. En güçlü ve hakikate en yakın yöntem olan burhanî kıyas, yalnızca kesin bilgiye dayanan öncüllerle kurulabilir. Buna karşın diyalektik, retorik ya da sofistlik kıyaslar zannî bilgiyle sınırlıdır. Aynı şekilde, fıkıh alanında uygulanan fikhî kıyas da yeni bilgi üretmeyip mevcut hükümlerin yorumlanmasıyla sınırlı kalır. Bu nedenle İbn Rüşd, felsefi kıyasın epistemolojik açıdan fikhî kıyasa üstün olduğunu savunur.<sup>89</sup>

Burhanî kıyasın geçerliliği, dayandığı öncüllerin doğasına bağlıdır. İbn Rüşd bu bağlamda altı tür öncül belirler: *Evveliyât* (doğal olarak doğru kabul edilen ilkeler), *fitriyyât* (akıl doğasında bulunan sezgisel bilgiler), *müşâhedât* (duyusal gözlem verileri), *hadsiyât* (ani sezgiyle elde edilen bilgiler), *mücerrebât* (deneyimle pekişmiş doğrular) ve *mütevâtirât* (toplumca sürekli aktarılmış güvenilir bilgiler). Yalnızca bu kategorilerdeki önermelere dayanan kıyaslar burhanî nitelik taşır ve dinî hakikatin tevili bu zeminde anlam kazanır.<sup>90</sup> Kur'an'da geçen akletmeye, düşünmeye ve evrene ibretle bakmaya yönelik ayetler, İbn Rüşd'ün gözünde burhanî düşünmenin dinî meşruiyetini destekler. Bu nedenle mantık bilgisi yalnızca felsefi bir uğraş değil, aynı zamanda dinî bir zorunluluk olarak görülür. Zira insanı hakikate ulaştıran en sağlam yol, burhanî akıl yürütmedir.

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, önceki medeniyetlerin entelektüel mirasına duyduğu saygıyla da beslenir. Ona göre, geçmiş uygarlıklar sağlam bir burhanî düşünce geleneği geliştirmişlerse, bu birikimden faydalanmak yalnızca mümkün değil, zorunludur. Bu tutum, onun akıl yürütmeye dair tarihsel ve kültürel süreklilik idealini yansıtır.<sup>91</sup> Hermenötik bağlamda İbn Rüşd, dinî metinlerin yalnızca literal anlamlarına değil, sağlam akli ilkeler temelinde yorumlanmalarına vurgu yapar. Bu noktada felsefe, hem dinin epistemolojik derinliğini açığa çıkaran bir araç hem de onun meşruiyetini temellendiren bir yöntemdir. Bu da onu, dinin müttefiki konumuna getirir.

Felsefe ve mantık, yalnızca teorik bilgi üretimi açısından değil; aynı zamanda dinî metinlerin sistematik şekilde anlaşılması için de yaşamsal öneme sahiptir. Akılcı ve eleştirel düşünce, bireyin dogmatik kabullerden bağımsız olarak hakikate yönelmesini sağlar.<sup>92</sup> İbn Rüşd'ün epistemolojik sistemi, bu yönüyle sadece dinî yorumlarla sınırlı kalmaz; metafizik, etik ve hukuk gibi disiplinlere de yayılır. Onun felsefi analizleri, hukuk ve ahlak alanlarında daha rasyonel yaklaşımların benimsenmesini teşvik etmiştir.<sup>93</sup> Kur'an'ın akletmeye çağırısı, İbn Rüşd için akıl ile din arasında bir çelişki olmadığını kanıtlar niteliktedir. Ona göre, doğru bir yorumla değerlendirildiğinde dinî öğretiler, aklın ilkeleriyle çelişmez. Bu nedenle mantık ve kıyas, dinî düşüncenin vazgeçilmez araçlarıdır. Mantık, bireyin yanlış yargılardan kaçınmasına ve sağlam muhakeme geliştirmesine imkân tanır.<sup>94</sup>

İbn Rüşd'ün yöntemsel tercihi olan "burhan", bilgiyi kesin delillere dayandıran bir çıkarım türüdür. O, diyalektik (cedel) ve retorik (hitabet) yöntemlerin ise hakikate ulaşmada yetersiz kaldığını belirtir. Bu yüzden felsefi düşüncüyü dinî yorumun ayrılmaz bir parçası olarak görür ve Kur'an'ın düşünmeye teşvikiyle bu görüşünü temellendirir.<sup>95</sup> Bu yaklaşımdan hareketle İbn Rüşd, insanların entelektüel düzeylerine göre farklı yöntemler benimsemesi gerektiğini savunur. Aristotelesçi mantık temelinde şekillenen bu epistemik yaklaşımda, üç ana yöntem öne çıkar: burhan (kanıtlayıcı kıyas), cedel (tartışmalı akıl yürütme) ve hatabî

<sup>87</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 233-235.

<sup>88</sup> Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), 255-260.

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 75-77.

<sup>90</sup> Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 190-195.

<sup>91</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 75-77.

<sup>92</sup> Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, 125-130.

<sup>93</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 80-85.

<sup>94</sup> Fakhry, *Averroes*, 150-155.

<sup>95</sup> Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 145.

(retorik ikna). Bu yöntemler, bireylerin bilgi seviyelerine göre hakikati farklı derecelerde idrak etmelerini sağlar.<sup>96</sup>

### 2.3.1.1. *Burhan yöntemi (demonstratif yöntem)*

Burhan yöntemi, Aristotelesçi mantık çerçevesinde kesin bilgiyi elde etmeye yönelik hem epistemolojik hem de metodolojik bir modeldir. Bu yöntem, yalnızca bilgi edinme sürecini değil, aynı zamanda hakikate ulaşmanın sistematik yollarını da kapsar. Bunu sağlamak için akıl yürütme, tümdengelim ve kesin deliller kullanılır. Felsefi düşünceye yatkın, analitik becerilere sahip bireyler için uygun bir yöntemdir.<sup>97</sup>

Özellikleri:

- Hakikatin zorunlu ve kesin bilgi ile keşfedilmesini amaçlar.
- Mantıksal delillere ve nedenselliğe dayanır.
- Sezgisel veya spekülatif unsurlardan kaçınarak, yalnızca akıl yürütmeye dayanır.
- Bilginin en yüksek formuna ulaşmayı hedefler.

İbn Rüşd, burhan yöntemini felsefeyle dinin çelişmediğini kanıtlamak için kullanır. Ona göre, dinin en yüksek hakikatleri, akıl yoluyla da ulaşılabilir niteliktedir. Hakikate ulaşma sürecinde burhan yöntemini benimseyen bireyler, dini metafizik bir sistem olarak yorumlar ve kavrarlar.<sup>98</sup>

### 2.3.1.2. *Cedel yöntemi (diyalektik yöntem)*

Cedel yöntemi, rasyonel argümantasyona dayalı, ancak kesin bilgi üretmeyen diyalektik bir yaklaşımdır. Kalam ilmi tarafından sıklıkla kullanılan bu yöntem, inançları mantıksal savunma amacı taşır ve çoğunlukla tartışmalar çerçevesinde kullanılır.<sup>99</sup>

Özellikleri:

- Muhtemel doğruluk içeren, fakat kesinlik arz etmeyen çıkarımlar içerir.
- Akıl yürütme ile karşıt görüşleri çürütme temellidir.
- İnanç sistemini rasyonel zeminde savunmayı amaçlar.
- Spekülatif bilgi unsurları içerebilir.

İbn Rüşd, kelamcılarının cedel yöntemine aşırı bağımlılığını eleştirir. Bu yöntemin kesin bilgi üretmediğini, ancak kitleleri dini konularda ikna etmek ve tartışmalı meseleleri açıklığa kavuşturmak için işlevsel olduğunu belirtir.<sup>100</sup>

### 2.3.1.3. *Hatabî yöntemi (retorik ve ikna yöntemi)*

Hatabî yöntem, geniş halk kitlelerine hitap eden, retorik ve anlatım tekniklerine dayanan bir yaklaşımdır. Örneğin, dinî vaazlarda kullanılan metaforlar ve kıssalar, halkın dinî öğretileri daha kolay anlamasını sağlamak için bu yöntemin pratikte nasıl işlediğini gösterir. Örneğin, İbn Rüşd'ün döneminde, cami vaazlarında Cennet ve Cehennem tasvirleri, halkın ahlaki değerleri benimsemesi için sıklıkla hatabî yöntemle anlatılmıştır. Bu yöntem, akli delillerden çok, duygusal ikna ve metaforik anlatım yoluyla dini hakikatleri aktarır.<sup>101</sup>

Özellikleri:

- Duygusal ve etkileyici bir anlatım dili benimser.
- Somut örnekler ve hikayeler ile soyut kavramları anlaşılır kılar.
- Dini mesajları geniş halk kitlelerine iletmeyi hedefler.
- Mantıksal doğruluk yerine ikna ediciliğe dayanır.

<sup>96</sup> Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 112.

<sup>97</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 83-84.

<sup>98</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 83-84.

<sup>99</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 83-84.

<sup>100</sup> George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism* (Oxford University Press, 1972), 45-50.

<sup>101</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 83-84.

Hatabî yöntem, felsefî altyapıya sahip olmayan bireyler için dinî bilgiyi anlamayı kolaylaştıran bir araçtır. Ancak, İbn Rüşd bu yöntemin spekülâtif ve kesin olmayan bilgilere dayandığını, bu nedenle burhan yöntemiyle desteklenmesi gerektiğini belirtir.<sup>102</sup>

İbn Rüşd, epistemik metodolojisini bir hiyerarşi içinde konumlandırarak, burhan yöntemini en üstün bilgi edinme aracı olarak kabul eder. Ona göre:

- Burhan yöntemi, kesin bilgiye ulaşmada en güvenilir epistemik araçtır.
- Cedel yöntemi, kelmacılar ve eğitilmiş bireyler arasında dini meseleleri tartışmak için önemlidir.
- Hatabî yöntemi, geniş halk kitlelerine dini değerleri iletmek için kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Bu yöntemler, dinin felsefî ve teolojik boyutlarıyla bütünleşmesini sağlar ve İbn Rüşd'ün düşünceleri hem İslam dünyasında hem de Batıdaki entelektüel çevrelerde önemli bir etki yaratmıştır. Özellikle, onun Aristotelesçi yorumları, Thomas Aquinas gibi Batılı filozoflar üzerinde derin bir iz bırakmış ve skolastik düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Felsefî düşünceyle inancın karşıt olmadığı, aksine birbirini tamamladığı bir epistemolojik çerçeve sunar. Bu, İbn Rüşd'ün entelektüel mirasının temelini oluşturur.<sup>103</sup>

### 2.3.2. Akıl yürütmede bıçak metaforu

İbn Rüşd, mantık ilminin İslam düşüncesinde meşruiyetini savunurken, bu disiplinin Eski Yunan kökenli oluşunun herhangi bir ilkesel sorun teşkil edip etmeyeceği sorusunu gündeme getirir. Bu çerçevede, özellikle Abbâsîler döneminde entelektüel faaliyetlerin ivme kazandığı tercüme hareketleri hatırlatılabilir. Ona göre, bir bilginin veya yöntemin değeri, onun etnik ya da kültürel menşesine değil, hakikate ulaşma kudretine bağlıdır. Kurban kesiminde kullanılan bir bıçağın Müslüman biri tarafından üretilmiş olması gerekmediği gibi, mantığın da Müslüman müelliflerce geliştirilmiş olması zorunlu değildir. Esas olan, o aracın amaca uygunluk ve işlevselliğidir.<sup>104</sup>

Bilgi üretimi, bireysel entelektüel çabaların ötesinde, tarihsel ve kolektif birikimin mahsulüdür. Astronomi, matematik ve fizik gibi disiplinlerde ulaşılan düzey, yüzlerce yıl süren kültürlerarası etkileşimlerin sonucudur. Hiçbir birey, salt akıl yürütmeyle bu birikime erişemez. İbn Rüşd, bu gerçeklikten hareketle, felsefî mirasın tarihsel kökenlerine karşı takınılan dogmatik tavırları irrasyonel bulur. Ona göre, Yunan filozoflarının geliştirdiği mantık disiplini, İslam düşüncesinin epistemolojik çerçevesiyle uyumlu yönleriyle benimsenmeli, sorunlu yönleri ise rasyonel ve yapıcı bir eleştiriye tabi tutulmalıdır.<sup>105</sup>

Bilginin epistemik statüsü, Orta Çağ düşüncesinde sıklıkla kaynağı üzerinden değerlendirildiği halde, İbn Rüşd bu yaklaşımı kökten sorgular. O, bilginin doğruluğunu onun kökeninde değil, hakikate aracılık kapasitesinde arar. Bilgi, kökensel değil, fonksiyonel bir nitelik taşır. Bu yaklaşım, Gutas'ın belirttiği üzere, İbn Rüşd'ün bilgi anlayışını çağdaşları arasında özgün kılar. Bu bağlamda, örneğin tıp veya astronomide kullanılan terimlerin Helenistik kökenine sahip olması, onların epistemik geçerliliğini zedelemeyiz.<sup>106</sup>

İbn Rüşd'ün bu tavrı, onun ünlü "bıçak" metaforunda temsili bir biçimde ifadesini bulur. Bıçağın kim tarafından üretildiği nasıl ki onun keskinliğini ve işlevini değiştirmiyorsa, mantıksal ve felsefî yöntemlerin de etnik veya kültürel menşei, onların epistemolojik değerini belirlemez. Önemli olan, bu yöntemlerin hakikate ulaşmada ne derece işlevsel olduğudur.<sup>107</sup> *Faslü'l-makâl* adlı eserinde bu yaklaşımı şu şekilde özetler: "Mantık ve felsefî yöntemler, tıpkı bir bıçak gibi, doğru şekilde kullanıldığında fayda sağlar; yanlış kullanıldığında ise zarara yol açar."<sup>108</sup>

Bu metafor, bilginin aracılık fonksiyonuna dair nötr bir araçsalcılık yaklaşımını temsil eder. Buradaki araçsalcılık, teknik tarafsızlıkla sınırlı değildir; bilgi araçlarının işlevi, onları kullanan öznenin niyetine, entelektüel titizliğine ve yöntemsel bütünlüğüne bağlıdır. Bu bakış açısı, sadece bilgi üretim süreçlerinin teknik boyutuna değil, aynı zamanda onların etik ve metodolojik sorumluluklarına da vurgu yapar. Nitekim

<sup>102</sup> Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Knowledge* (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), 65-70.

<sup>103</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 75-79.

<sup>104</sup> Alfred L. Ivry, *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Latin Averroism* (Cambridge University Press, 2011), 85-90.

<sup>105</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77-78.

<sup>106</sup> Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 112.

<sup>107</sup> Ivry, *Averroes on Intellect*, 85-90.

<sup>108</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77-79.

İbn Rüşd, bilginin menşeiyle meşgul olmaktan ziyade, onun tutarlılığına, yöntemsel bütünlüğüne ve hakikatle olan ontolojik bağına odaklanmayı önerir.<sup>109</sup>

Bu epistemik duruş, yalnızca teorik bir tutum değil, aynı zamanda İslam entelektüel geleneğine yönelik eleştirel bir müdahaledir. İbn Rüşd, evrensel bilgi birikimini reddetmenin entelektüel kapanmışlığa yol açacağını savunur. Bilginin kültürel sınırlarını aşan doğasını kabul etmek hem İslam düşüncesinin gelişimi hem de insanlığın müşterek epistemik sermayesinden yararlanabilmesi açısından zaruridir.<sup>110</sup>

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, Gazzâlî'nin "Mantık bilmeyenin ilmüne itibar edilmez"<sup>111</sup> şeklindeki ifadesiyle belirli bir noktada kesişir. Her ne kadar iki düşünür mantıkla kurdukları ilişki bakımından farklı yönelimler gösterse de mantığın bilgi üretiminde oynadığı kurucu rol konusunda bir tür örtüşme söz konusudur. İbn Rüşd'e göre, mantık ve bilim, yalnızca belirli uygarlıkların tekelinde değildir; onlar insanlığın ortak mirasıdır. Bu çerçevede şu ifadeyi kullanır: "Bir bıçağın bir müslüman ya da gayrimüslim tarafından üretilmesi önemli değildir; asıl olan bıçağın işlevini doğru yerine getirmesidir. Mantık ve bilim de böyledir; hangi uygarlıktan gelirse gelsin kullanılmalıdır."<sup>112</sup>

### 2.3.3. *İbn Rüşd'ün akıl ve vahiy dengesine dair epistemik yaklaşımı*

#### 2.3.3.1. *Dinî hakikatin bütünlüğü*

İbn Rüşd, bilginin epistemik meşruiyetini dogmatik kabullerden ziyade aklın metodolojik sınırları içinde temellendirir. Ona göre din ile akıl arasında gerçek bir karşıtlık yoktur; aksine bu iki alan, hakikatin farklı boyutlarını temsil eden tamamlayıcı unsurlardır. Vahyin gayesi insanı nihai hakikate yönlendirmek, aklın görevi ise bu hakikatin kavramsal çerçevesini kurmaktır. Bu nedenle akıl, sadece felsefi bir araç değil, aynı zamanda vahyin anlaşılmasının epistemik temelidir. İlahi hakikat, aklın ulaştığı kesin bilgiyle özsel olarak çelişmez; zira hakikat kendisiyle çelişemez. Hakikatin farklı mertebelerde kavranışı, bilginin doğasına içkin bir çoğulluk üretir.

İbn Rüşd, kelâmcıların teşbihçi ve ta'tilci yaklaşımlarını aşmak amacıyla Tanrı'yı insan kavrayışının ötesine yerleştiren tenzih merkezli bir dil anlayışı geliştirir. Ona göre Tanrı hakkında konuşmak mecazî ve yoruma açık bir dille mümkündür. Bu yaklaşım, akıl ile vahyin aynı hakikatin farklı boyutlarını temsil ettiği fikrine dayanır. "Hak hakka karşı zıd düşmez" ilkesiyle ifade ettiği bu anlayış, akıl ile din arasında çelişki bulunmadığını; doğru işleyen aklın, vahyin hakikatini tamamladığını savunur. Böylece İbn Rüşd, aklı vahyin karşısında değil, onunla uyum içinde çalışan bir bilgi kaynağı olarak konumlandırır.<sup>113</sup>

İbn Rüşd, Aristoteles'in burhan (demonstratif akıl yürütme) kavramından hareketle bilgi türlerini hiyerarşik biçimde sınıflandırır. Burhanî bilgi, en yüksek doğruluk derecesine sahip epistemik form olarak görülür ve dinin sunduğu metafizik hakikatle özdeştir. Aradaki fark yalnızca ifade biçimindedir. Şayet aklî istidlal dinî naslarla çelişmezse tevil gerekmez; ancak zahirî anlam ile aklî sonuçlar arasında görünürde bir çatışma olduğunda, literal anlamın sınırları aşılmalı ve metin, aklın ulaştığı kesin bilgiyle yeniden yorumlanmalıdır.<sup>114</sup>

Bu yaklaşımda akıl, dinin yerine geçen değil, onu teyit eden bir güçtür. Akıl, vahyin anlam ufkunu genişletir ve onu irrasyonel yorumlardan arındırır. İbn Rüşd'e göre akıl ve vahiy arasında yalnızca biçimsel değil, ontolojik bir birlik vardır: din, aklın ulaşabileceği hakikatin sembolik formudur; akıl ise bu sembolleri kavramsal düzleme taşıyan yetidir. Böylece İbn Rüşd, İslam düşüncesinde rasyonel hermenötüğün temellerini atan ve Batı skolastiği üzerinde derin izler bırakan bir epistemik paradigma kurar.

#### 2.3.3.2. *Tevilin kavramsal derinliği*

Tevil, İbn Rüşd'e göre metnin zahirî anlamının ötesine geçerek bâtinî anlam katmanlarını keşfetmeye yönelik bir epistemik süreçtir. Bu süreç keyfi veya sezgisel değildir; dilbilim, mantık ve klasik Arapça gramerine dayanan rasyonel bir analiz gerektirir. Tevil, anlamın bütünlüğünü ve dinin temel ilkeleriyle uyumunu koruduğu sürece meşrudur.<sup>115</sup> Böylece tevil, metni keyfi biçimde dönüştüren bir müdahale değil,

<sup>109</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77-79.

<sup>110</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 77-78.

<sup>111</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 45.

<sup>112</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 78.

<sup>113</sup> Zafer Çaylı, "İbn Rüşd'ün Tenzihî Dil Anlayışı", *Mecmua* 14 (2022), 155.

<sup>114</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 88-89.

<sup>115</sup> Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, 46.

bilginin tutarlılığını ve epistemik meşruiyetini koruyan bir yöntemdir. İbn Rüşd, literalizmin bilgi üretimini sınırlandırdığını, aklî tevilin ise metni varlık ve bilgi arasındaki ontolojik uyuma dahil ettiğini vurgular.<sup>116</sup>

Bu yaklaşım, modern hermenötik kuramlarla da kesişir. Gadamer'in anlamın tarihsel ve diyalojik doğasına ilişkin görüşleri, İbn Rüşd'ün metinle muhatap arasındaki dinamik ilişkiyi öne çıkaran tavrıyla örtüşür. Benzer biçimde modern yorum kuramlarının çokkatmanlı anlam anlayışı, İbn Rüşd'ün tevil epistemik bir derinlik aracı olarak görmesiyle paralellik taşır.

### 2.3.3.3. *Fıkıh ile felsefenin kesişimi*

İbn Rüşd, felsefî yöntemi fikhî kıyasla karşılaştırarak her ikisinin de aklî çıkarıma dayandığını belirtir. Fıkıh, normatif bilgi üretirken sınırlı çıkarımlar yapar; buna karşın felsefe, varlık ve hakikate dair evrensel ilkeler oluşturur. Bu fark, iki disiplinin epistemik derinliği arasındaki ayrımı belirginleştirir. Fıkıh, kıyas yoluyla şer'î hükümlerin kapsamını genişletirken; felsefe, aynı aklî yetiyi kullanarak varlığın yasalarını ve hakikatin yapısını kavrar.<sup>117</sup> Böylece fıkıh, pratik aklın alanını temsil ederken; felsefe teorik aklın en yüksek biçimini ifade eder. Her iki disiplin de aklın metodolojisini paylaşır, ancak hedefleri farklıdır.<sup>118</sup>

### 2.3.3.4. *Akl ve vahyin uyumu*

Eğer aklî muhakeme dinî nasların zahirî anlamıyla çelişiyor gibi görünüyorsa sorun vahyin özünde değil, yorumun yüzeyselliğinde aranmalıdır. Tanrı'nın yasaları aklın ilkeleriyle uyumlu olmak zorundadır; zira ilahî hikmet irrasyonalliteyle bağdaşmaz. Görünürdeki çelişkiler aslında yanlış anlamlandırmanın ürünüdür. Tevil bu noktada epistemik bir düzeltme işlevi görür ve metni aklın zorunlu doğrularıyla uyumlu hale getirir. İbn Rüşd'e göre akıl ve vahiy aynı kaynaktan, yani ilahî hakikatten beslenir; bu sebeple biri diğerini dışlamaz, bilakis birbirini güçlendirir.<sup>119</sup>

Bu durumu somutlaştırmak için, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye verdiği eleştirel yanıt hatırlanabilir: Gazzâlî'nin metafizik meselelerde akıl yürütmeyi sınırlayıcı tavrına karşı, İbn Rüşd akli ilahî hakikatin aracı olarak konumlandırır. Böylece görünürdeki çelişkiler, yorumun eksikliğinden kaynaklanan epistemik gerilimler olarak yeniden anlamlandırılır.<sup>120</sup>

### 2.3.3.5. *Hermenötik disiplin ve bilgi etiği*

İbn Rüşd'ün hermenötik düşüncesi, 12. yüzyıl Endülüs'ünün çoğulcu entelektüel ortamında şekillenmiştir. Bu dönemde felsefe, tıp, hukuk ve tefsir birbirini besleyen disiplinlerdi. İbn Rüşd, dilin anlam üretimindeki rolünü bilgi felsefesiyle ilişkilendirir. Lafzın yorumu, yalnızca filolojik bir uğraş değil, insanın epistemik kapasitesini sınayan bir faaliyettir. Her metin, okuyucunun bilişsel yetkinliği ölçüsünde anlam kazanır. Bu nedenle hermenötik, bilgiyle etik arasında bir köprü işlevi görür.

İbn Rüşd, metinleri açık ve sembolik olmak üzere iki ana kategoriye ayırır. Açık metinler doğrudan anlam taşıırken, sembolik metinler mecazî katmanlar barındırır. Sembolik metinlerin çözümü, burhan ehli yani mantıksal ve felsefî istidlal yetkinliğine sahip kişilere mahsustur.<sup>121</sup> Kur'an'daki "muhkem" ve "müteşâbih" ayet ayrımı da bu çerçevede değerlendirilir: Müteşâbih ayetlerin çoklu yoruma açıklığı, epistemik sorumluluk gerektirir. Bilginin yaygınlaştırılmasının sınırları, inanç dengesini koruma açısından etik bir sorumluluk doğurur.<sup>122</sup>

Çağdaş bilgi etiği perspektifinden bakıldığında, İbn Rüşd'ün yaklaşımı Miranda Fricker'in "epistemik adalet" ve Linda Zagzebski'nin "bilgi etiği" kavramlarıyla kavramsal bir akrabalık taşır. Her iki düşünür de bilginin paylaşımı ve yorumlanmasında etik sorumluluğa dikkat çeker; İbn Rüşd'ün hermenötüğü de benzer biçimde bilginin yanlış kullanımının epistemik bir adaletsizlik doğurabileceğini öngörür. İbn Rüşd'ün hermenötik sistemi yalnızca bir yorum tekniği değil, aynı zamanda bir bilgi etiği doktrindir. Yorum, hakikati parçalayan değil, onu derinlemesine kavrayan bir araçtır. Bu yönüyle İbn

<sup>116</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 88-89.

<sup>117</sup> İbn Rüşd *Felsefe-Din İlişkileri*, 88-89.

<sup>118</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 85-90.

<sup>119</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 155-156.

<sup>120</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 88-89.

<sup>121</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 88-89.

<sup>122</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 193-195.

Rüşd'ün hermenötiği, İslam düşüncesinde epistemik sorumluluğu merkeze alan ilk sistemli rasyonalist yorumbilim örneğini temsil eder.

### Sonuç

Bu çalışma, İbn Rüşd'ün bilgi teorisini din–felsefe ilişkisi bağlamında yeniden inşa eden bütüncül yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bilginin duyudan başlayıp akılda biçimlenerek vahyin normatif ufkunda tamamlandığı üç katmanlı bir yapı olarak ele alınmıştır. Bu sistem hem hermenötik düşüncenin metodolojik derinliğiyle hem de modern bilim felsefesinin doğrulama, tutarlılık ve açıklama kriterleriyle anlamlı kesişim noktaları taşır. Ancak İbn Rüşd'ün modelinin epistemik seçkinciliği, kesinlik vurgusu ve vahyin sembolik doğasına dair sınırlı açıklığı, günümüz epistemolojik tartışmaları açısından eleştirel bir revizyonu gerekli kılar.

İbn Rüşd'e göre bilme süreci duyularla başlar; çünkü duyular, dış dünyanın ham verisini sağlar. Ancak bu veriler kendi başına kesinlik taşımaz. Algısal yanılgılar, bağlamsal sapmalar ve ölçüm hataları duyunun güvenilirliğini sınırlar. Bu nedenle duyusal deneyim, zihnin işleyişinde *hiss-i müsterek*, *muhayyile* ve *hafıza* gibi yetiler aracılığıyla örgütlenir ve aklın soyutlama kapasitesiyle bilgiye dönüştürülür. Buradan çıkan temel sonuç, doğruluğun duyusal veride değil, bu verinin akli biçimlendirilmesinde bulunduğudır. Bu yaklaşım, modern bilimin “gözlemin teorik yüklenmişliği” ilkesine benzer şekilde, verinin anlam kazanmasının zihinsel ve kavramsal çerçevelerle mümkün olduğunu gösterir.

Aklın görevi, duyusal malzemeyi mantıksal çıkarım süreçleriyle zorunlu bilgiye dönüştürmektir. Böylece burhan kavramı bu süreçlerin merkezinde konumlanır ve mantıksal bağlantılar arasında tutarlılık sağlar. İbn Rüşd'ün burada iki temel savı vardır: Birincisi, mantık evrensel bir epistemik araçtır; kökeni Grek düşüncesinde olsa da doğruluk değeri kültürler üstüdür. İkincisi, teorik ve pratik akıl birlikte çalışarak bilginin hem ontolojik hem de etik boyutunu bütünleştirir. Burhan bu bütünlüğün merkezindedir; yalnızca akli çıkarımın biçimsel doğruluğunu değil, aynı zamanda anlamın *tevil* yoluyla metin düzlemine taşınmasını da düzenler. Müteşâbih ayetlerde görülen zahiri çelişkiler, burhanî sonuçlarla uzlaştırılır. Bu disiplin modern bilgi felsefesine iki düzeyde katkı sağlar: bilgi türlerini doğruluk derecelerine göre sınıflandırmak (*hitabî–cedelî–burhanî*) ve yorumun geçerliliğini ehliyet, dilsel açıklık ve yöntemsel şeffaflıkla güvenceye almak. Yine de burhanın “kesinlik rejimi”, modern bilimin olasılıksal ve yanlışlanabilir doğasıyla tam uyumlu değildir. Bu nedenle burhan, mutlak bir hakikat aracı değil, epistemik bir ideal olarak yeniden konumlandırılmalı; kanıt ağırlığı ve olasılık ilkeleriyle bütünleştirilmelidir.

Vahiy, İbn Rüşd'ün sisteminde aklın ürettiği bilgilere karşı bir otorite değil; aynı hakikatin sembolik ve pedagojik dilidir. Bu nedenle din–felsefe ilişkisi bir ikilik değil, iki farklı ifade biçimi olarak değerlendirilmelidir: halk için hatabî dilde, bilge için burhanî düzlemde. Ancak tevilin yalnızca “havâs” tabakasına özgülenmesi, bilgiye erişim bakımından etik ve toplumsal bir sınır doğurur. Günümüz bağlamında bu sınırlılık, tevilin entelektüel bir ayrıcalık olmaktan çıkarılarak kamusal akıl, akademik denetim ve hermenötik eğitim süreçleriyle yaygınlaştırılmasını gerektirir. Böylece tevil, yalnızca bir yorum tekniği değil, toplumsal sorumluluk içeren bir bilgi pratiği haline gelir.

İbn Rüşd'ün yorumbilimi, örneğin Haşr Sûresi 2. ayetindeki “itibar” kavramı veya Aristoteles'in *De Anima* yorumları gibi örneklerle desteklenebilir; böylece soyut hermenötik ilkeler somut metin çözümlenmeleriyle ilişkilendirilebilir. Yorumbilimi tutarlılık, ehliyet ve teleoloji ilkeleri etrafında şekillenir. Ona göre metinle akıl arasındaki çelişkiler zahirîdir; mecazî anlam katmanları burhanî yöntemle çözümlenmelidir. Yorum bilişsel ve metodolojik yetkinlik gerektirir; bu, yorum keyfiyetine karşı epistemik bir sigortadır. Ayrıca vahyin amacı hidayet ve ıslah olduğundan, yorumun etik hedefi bireysel erdemi ve toplumsal adaleti desteklemelidir. Bu ilkeler Gadamerci hermenötiğin “ufukların kaynaşması” düşüncesiyle örtüşse de İbn Rüşd'te anlam çoğulluğu sınırsız değildir; aklın burhanî ilkeleriyle sınırlandırılmış bir çeşitliliktir. Modern yorum teorilerinde bu yaklaşım, epistemik adalet ilkeleriyle (bilgiye erişim, temsil, yöntemsel açıklık) tamamlandığında sürdürülebilir hale gelir.

Duyusal gözlem, akli çıkarım ve vahyi yönelim birbiriyle çatışmaz; aksine epistemik tamamlayıcılık içindedir. Bilimsel açıklama, vahyin etik hedefleriyle uyumlu bir zeminde ilerleyebilir. Ancak burhanın zorunluluk vurgusu, modern bilimin yaklaşık doğruluk anlayışıyla çatışır. Bu nedenle burhan, mantıksal bütünlük ilkesiyle korunmalı; ancak sonuçları revizyona açık bir esneklik içinde değerlendirilmelidir. Yorumlarda kanıt temelli gerekçelendirme, bilimsel verilerle zahiri çatışma durumlarında açık tevil protokollerinin oluşturulması ve eğitimde hitabî düzeyden burhanî muhakemeye geçişi sağlayan aşamalı akıl eğitimi bu süreci güçlendirebilir.

İbn Rüşd'ün bilgi hiyerarşisi, liyakati esas alan bir meritokrasi önerir; ancak modern dünyada bu yapı, katılımcı akıl ilkesiyle tamamlanmalıdır. Uzmanlığın otoritesi korunurken, karar süreçleri şeffaf ve denetlenebilir hale gelmelidir. Açık veri, akran değerlendirmesi ve metodolojik saydamlık, epistemik sorumluluğun çağdaş göstergeleridir. Bu dönüşüm, İbn Rüşd'ün sistemini teknokratik kapalılıktan çıkarıp hesap verebilir bir rasyonaliteye dönüştürür.

Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün epistemik bütünleşmesi günümüz açısından üç temel ilke ile yeniden anlam kazanabilir: empirik tevazu, rasyonel sorumluluk ve vahyî yönelim. Duyusal veri bilginin başlangıcıdır; hataya açıklık bilginin doğasına içkindir. Akıl, çıkarımın motoru olmanın ötesinde gerekçelendirme etiğidir. Metin ise hakikatin etik formudur; yorumun amacı insanın ve toplumun ıslahıdır. Bu ilkeler, İbn Rüşd'ün düşüncesini tarihsel bir doktrinden çıkararak işleyen bir epistemolojik modele dönüştürür. Duyusal veriyi titizlikle toplamak, akıl yürütmeyi mantıksal ve istatistiksel araçlarla güçlendirmek, vahyin etik ufkunu kamusal akılla buluşturmak, din ile felsefe arasında yapıcı bir denge kurar. Böylece hakikat, epistemik güvenilirlik ve toplumsal meşruiyetin bulunduğu entelektüel bir uzlaşım modeli olarak yeniden biçimlenir.

### Kaynakça

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. trans. Fathers of the English Dominican Province. New York: Benzinger Brothers, 1947.
- Aristoteles, *Posterior Analytics*. ed. Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Arkoun, Mohammed. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. ed. Oliver Lodge. New York: Dover Publications, 2000.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International, 1993.
- Çaylı, Zafer. “İbn Rüşd’ün Tenzihî Dil Anlayışı”. *Mecmua* 14 (2022), 149–162. <https://doi.org/10.32579/mecmua.1139313>
- Davidson, Herbert Alan. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Dönmez, Süleyman. “İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hıristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 21–38. <https://izlik.org/JA47TJ29FY>
- Eco, Umberto. *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*. İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd’ün Kelâm Eleştirisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Fakhry, Majid. *A Short Introduction to Islamic Philosophy*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Fakhry, Majid. *Averroes: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 2002.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayıncılık, 2021.
- Gilson, Étienne. *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1938.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture*. London: Routledge, 1998.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2001.
- Hourani, George Fadlo. *Islamic Rationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Ivry, Alfred L. *Averroes on Intellect*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Rüşd. *De Anima Şerhi*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- İbn Rüşd, *Risâletü’l-Nefs*. ed. Gérard C. Anawati. Beyrut, t.y.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’l-Nefs*. ed. Alfred L. Ivry. Kahire: İmp. Mısır S.A.E., 1994.
- İbn Rüşd. *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*. çev. Ahmed Meylânî. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- İbn Rüşd, *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu’l-makâl-el-keşf an minhâci’l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü’l-Tehâfüt*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. ve ed. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Karlığa, Bekir. *Batı’yı Aydınlatan İslam Düşünüürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2014.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1992.

- Kogan, Barry S. *Averroes and the Metaphysics of Knowledge*. Albany, NY: State University of New York Press, 1985.
- Leaman, Oliver. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Leaman, Oliver. *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Nasr, Seyyed Hossein - Oliver Leaman, ed. *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein - Oliver Leaman, ed. *Philosophy in the Islamic World*. London: Routledge, 2001.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. İstanbul: Bilay Yayınları, 2020.