

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM PROGRAMI**



DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA KELAMİ METODOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ: İBN RÜŞD ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Cihat ŞENGÜLER

Danışman
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

SAMSUN
2023

TEZ KABUL VE ONAYI

Cihat ŞENGÜLER tarafından, **Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ** danışmanlığında hazırlanan “**DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA KELAMİ METODOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ: İBN RÜŞD ÖRNEĞİ**” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 24/02/2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Mehmet EVKURAN Hitit Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

06 /01 / 2023
Cihat ŞENGÜLER

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA KELAMİ METODOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ: İBN RÜŞD ÖRNEĞİ

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 06 /01 /2023 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 22

Tek kaynak oranı : % 3 çıkmıştır.

06 / 01/ 2023
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

ÖZET

DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA KELAMİ METODOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ: İBN RÜŞD ÖRNEĞİ

Cihat ŞENGÜLER

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Kelam Programı

Yüksek Lisans, Ocak/2023

Danışman: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Bu çalışma, düşünce tarihinin başat kavramları olan din, felsefe ve bilim kaynaklarının saha, kapsam ve sınırlıklarının belirlenmesi, geçirmiş olduğu safhaların ortaya konulması, aralarında kurulacak ilişki boyutlarının felsefe, kelâm ve bilim dallarındaki karşılığını ve kelâm metodolojisine filozofumuz İbn Rüşd tarafından yöneltilen eleştirileri konu edinmektedir.

Din ve felsefenin temelleri ve önerme biçimleri birbirinden farklıdır. Dinin temelinde ve önermelerinde inanca dayanan duygu boyutu ağır basan asıl bir unsur iken, felsefenin temelinde ise düşünce boyutu ağır basan bir unsurdur. Bundan dolayı bu iki alanın birbirinden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi ikisinin de doğru bir şekilde anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

İki kaynak arasındaki kurulacak ilişkide ise İbn Rüşd'ün metodu kelâmcıların metodundan farklılık arz etmektedir. İbn Rüşd din ve felsefe arasındaki ilişkiyi kompartmanist bir yaklaşımla çözümlemektedir. Bundan dolayı İbn Rüşd, kelâmcıların dinî ve felsefî ifadelerin anlam ve değerini birbirine karıştırmaları nedeniyle din-felsefe arasında kurdukları ilişki tarzının da yanlış bir metot olduğunu ifade etmektedir.

Kelâm ilminin baştan bir metodolojik hata üzerine bina edildiğini benimseyen İbn Rüşd, kelâmın mantıksal bir hata içerisinde olduğunu ifade ettikten sonra Tanrı tasavvuru, epistemoloji ve tabiat anlayışlarının yanlış önermeler üzerine bina edildiğini öne sürmektedir. İşte bu araştırmada insan düşüncesinin ve yaşamının temel dinamiklerinden olan din ve felsefenin genel yapısal özellikleri, oluşum süreçleri ve bilgi değerleri ele alınmıştır. Ardından ise filozoflar ve kelâmcılar tarafından bu iki sistem arasında kurulacak ilişkinin boyutları ve bunların Tanrı, tabiat ve bilgi tasavvurlarına yansımaları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Din, Felsefe, Bilim, Kelâm, Din-Felsefe ilişkisi.

ABSTRACT

THE CRITICISM OF THE THEOLOGICAL METHODOLOGY IN THE SYNTAX OF RELATIONSHIP OF RELIGION TO PHILOSOPHY: THE EXAMPLE OF IBN RUSHD

Cihat ŞENGÜLER

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Kalam Programme

Master, January/2023

Supervisor: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

This study deals with the determination of the field, scope and limitations of the sources of religion, philosophy and science, which are the dominant concepts of the history of thought, revealing the stages they have gone through, the correspondence of the dimensions of the relationship to be established between them in philosophy, theology and science, and the criticisms directed by our philosopher Ibn Rushd to the methodology of kalam.

The foundations and propositions of religion and philosophy are different from each other. In the basis of religion and in its propositions, the dimension of emotion based on belief is the main element, while the dimension of thought is a predominant element in the basis of philosophy. Therefore, it is important to evaluate these two fields independently from each other in order to understand them correctly.

In the relationship to be established between the two sources, the method of Ibn Rushd differs from the method of the theologians. Ibn Rushd analyzes the relationship between religion and philosophy with a compartmentalist approach. Therefore, Ibn Rushd states that the style of relationship established between religion and philosophy by theologians is a wrong method because they confuse the meaning and value of religious and philosophical expressions.

Stating that the science of kalam was built on a methodological error from the beginning, Ibn Rushd states that the conception of God, epistemology and nature understandings are built on false propositions after expressing that kalam is in a logical error. In this research, the general structural features, formation processes and knowledge values of religion and philosophy, which are the basic dynamics of human thought and life, are discussed. Then, the dimensions of the relationship to be established between these two systems by philosophers and theologians and their reflection on the conceptions of God, nature and knowledge were tried to be revealed.

Keywords: Religion, Philosophy, Science, Kalam, Religion-Philosophy relationship.

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Din ve felsefe, medeniyetlerin oluşum aşamalarından itibaren toplumlar içerisinde en kuşatıcı ve en etkin rol oynayan iki temel üst yapıdır. Bu iki önemli fenomen kendi yapıları içerisinde ontolojik ve epistemolojik sistemlerini inşa etmişlerdir. Her iki sistem içerisinde kendisine yer edinebilen insan, zamanla bu iki sistem arasındaki ilişkiyi kurup başlatan bir görev üstlenmiştir.

Din ve bilim/felsefe ilişkisi, XV. yüzyıldan itibaren Rönesans ve Reform faaliyetlerinin ardından modern çağla birlikte aydınlanmanın, bilimsel devrimlerin ve teknolojik faaliyetlerin yükselişe geçmesiyle insanlığın düşünce dünyasında trend olmuş önemli bir din felsefesi konusudur. Bu iki sistem arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde kurulması insanlık tarihinin en önemli problemlerinden sayılabilir. Çünkü tarih boyunca insanın diğer kişiler ve toplumlarla, hatta doğayla olan ilişki türünü bile din ve felsefe sistemleri belirlemiştir. Bundan dolayı din ve felsefenin oluşum aşamasından itibaren mahiyetleri iyi bir şekilde belirlenip aralarında kurulacak ilişki türü iyi bir şekilde tespit edilmelidir.

Hiç kuşkusuz İslâm düşünce tarihinde din-felsefe ilişkisi konusunu ele alan temel iki grup olduğu söylenebilir: Bunlardan birincisi kelâmcılar diğeri ise filozoflardır. İslâm kelâmcıları din-felsefe ilişkisinin başladığı andan itibaren dini savunma adına dini rasyonel bir sistem üzerine oturtmaya çalışmışlardır. Filozofların sistemleri ise kendi içlerinde farklılaşmakta olup, bizim dikkatle inceleyip merkeze aldığımız İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisini ayrışmacı bir metotla çözümleyerek her iki sistemin birbirine karıştırılmasına karşı çıkmış ve kelâmcıları da bu konuda eleştirmiştir. Biz bu çalışmamızda dinin, bilimin ve felsefenin kapsam ve sınırlılıklarını İbn Rüşd'ün sistemi üzerinden belirleyip, onun kelâmcılara yönelik metodolojik eleştirisini ortaya koymayı amaçlamaktayız.

Araştırmamız, giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın problem durumu, amacı, önemi, kapsam ve sınırlılıkları, yöntemi ve literatürü üzerinde durulmuştur. Birinci bölüm “Hakikate Giden Yollar: Din ve Felsefe”, ikinci bölüm “İslâm Kelâmı ve İbn Rüşd’de Metodolojik Bağlamda Din-Felsefe İlişkisi”, üçüncü bölüm ise “İbn Rüşd’ün Sistematik Kelâm Eleştirisi” gibi ana başlıklar ile bazı alt başlıklardan teşekkül ettirilmiştir. Sonuç kısmında ise,

araştırmamızda elde edilen bulgular ve ulaşılan sonuçlar değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Bu çalışmanın hazırlanmasında tez süreci boyunca tüm bilgi ve birikimini benimle paylaşıp, en isabetli yönlendirme ve rehberliği ile akademik gelişimime katkı sağlayan, ufkumu genişleten ve tezin bu hâli almasında kıymetli vaktini esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ'a teşekkür ediyorum.

Cihat şENGüLER



İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR	viii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Problem Durumu.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	3
1.3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	5
1.4. Araştırmanın Yöntemi	6
1.5. Araştırmanın Literatürü	7
2. HAKİKATE GİDEN YOLLAR: DİN VE FELSEFE.....	10
2.1. Din	10
2.1.1. Dinin Mahiyeti	11
2.1.2. Dinî Bilginin İmkânı ve Kökeni.....	17
2.1.3. Dinî Bilginin Alanı ve Değeri.....	22
2.2. Felsefe.....	31
2.2.1. Felsefenin Mahiyeti ve Meşruiyeti	33
2.2.2. Felsefî Bilginin İmkânı	41
2.2.3. Felsefî Bilginin Bilimle İlişkisi.....	44
2.2.4. Felsefî Bilginin Alanı ve Değeri	47
3. İSLÂM KELÂMI VE İBN RÜŞD'DE METODOLOJİK BAĞLAMDA DİN- FELSEFE İLİŞKİSİ	54
3.1. Kelâm Metodolojisinde Din-Felsefe İlişkisi	54
3.1.1. Cedel Yöntemi	56
3.1.2. Akıl-Nakil Uzlaşımı.....	60
3.2. İbn Rüşd'ün Metodolojisinde Din-Felsefe İlişkisi.....	66
3.3. İbn Rüşd'de Tevil Yöntemi.....	73
3.4. İbn Rüşd'de Çifte Hakikat Meselesi	78
4. İBN RÜŞD'ÜN SİSTEMATİK KELÂM ELEŞTİRİSİ.....	86
4.1. Mantık Eleştirisi.....	87
4.2. Tabiat Felsefesi Eleştirisi	93
4.2.1. Eş'arîlerin Zorunsuzluk İlkesi Eleştirisi ve Zorunlu Nedensellik Savunusu	93
4.2.2. Nübüvvettin İspatı ve Klasik Mucize Anlayışının Eleştirisi	97
4.3. Epistemoloji Eleştirisi	100
4.4. Tanrı Tasavvuru Eleştirisi.....	103
4.4.1. Allah'ın Mahiyeti ve Sıfatları	104
4.4.2. Allah'ın Varlığının Delillerinin Eleştirisi	109
4.4.3. Teleolojik Kanıt: İnâyet ve İhtira Delili.....	112
5. SONUÇ	116
KAYNAKÇA.....	127
ÖZ GEÇMİŞ.....	131

SİMGELER VE KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa numarası
ss.	: Sayfalar arası
trc.	: Tercüme eden
terc.	: Tercüme
v.d.	: Ve diğerleri
yay.	: Yayınları

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Problem Durumu

Araştırmamızın probleminin içeriği, İslâm düşünce geleneğinde zihinleri her daim meşgul eden ve hâlâ düşünce dünyamızda başat rol oynayan akıl-vahiy veya daha sonraları din-felsefe veyahut din-bilim denilen iki kaynak arasında kurulacak ilişkinin İbn Rüşd açısından temellendirilmesi, İslâm kelâmında bu iki kaynak arasında kurulan ilişki türü ve kurulan bu ilişki türünün metodolojisinin filozofumuz açısından değerlendirilip eleştirilmesinden oluşmaktadır.

İnsan, aklen tekâmül aşamasını tamamlayıp varlık ve olaylar üzerine düşünmeye başlamasından itibaren belki de en çok cevabı aranan soru, insanın din/vahiy olmadan salt kendi akli ve düşüncesiyle varlık hakkında nihai hükmü verip veremeyeceği meselesi olmuştur. Bu çerçevede insanoğlu, teolojik ve felsefî alanda farklı değerlendirmeler ortaya koymuş ve hakikati ortaya çıkarma konusunda gayret göstermiştir.

İnsanın varlık ve olaylar hakkında bilgi sahibi olması din ve felsefe gibi araçlarla mümkündür. Ancak dinin ve felsefenin bu bütünsel bilgi birikiminden faydalanmak ancak akıl sahipleri için mümkündür. Bundan dolayı insanoğlu, din ve felsefe sistemleri vasıtasıyla bütüncül olarak düşünebildiği takdirde varlık, bilgi ve değer üzerine birtakım hakikatlere ulaşmış ve gerçek manada kendine özgü şahsiyetine sahip olmuştur. Bu bağlamda insanın ihtiyaç duymuş olduğu dinsel bilgi, aslında insanın düşünme kabiliyetinin yetersiz olduğu durumlarda insanın hayatını bütünlüğe kavuşturarak işlerlik kazanmaktadır. Bu yüzden dinî ve felsefî bilginin kapsam ve sınırlılıklarının belirlenmesi insanın en temel problemlerinden biri olarak sayılabilir.

Felsefî ve dinî bilginin oluşum süreçleri incelendiğinde iki saha arasında zorunlu olarak epistemolojik bir farklılık olduğu görülecektir. Din ve felsefe sistemleri araçsal açıdan farklı bilgi kaynaklarından beslendiğinden aralarında kurulacak ilişki zorunlu olarak çatışma temelinde kurulacaktır. Ancak iki sistemin amacı erdemli bir toplumun inşası, yani dolaylı olarak insanın iyiliği olduğundan bir yandan da aralarında kurulacak ilişkide uzlaşî yönünün olduğunun bilinmesi gerekir. Bundan dolayı iki saha arasında kurulacak ilişkinin türünü kesin bir şekilde tayin etmek zor bir meseledir.

Din ve felsefe sistemlerinden hangisinin asıl bilgi kaynağı olacağı hususunda derinlemesine bir inceleme yapan düşünür ve filozoflar, hiçbir zaman kesin bir

neticeye ulaşabilmiş değildirler. Bu konuda geçmişten günümüze pek çok farklı görüş/teori ileri sürülmüş ve bunlardan her biri, asıl bilgi kaynağını kendisine göre temellendirmeye çalışmıştır. Ancak deliller ve gerekçeler ne kadar farklı olursa olsun, insanlığın beslendiği farklı bilgi kaynakları tarafından ortaya konulan bilgi birikiminin ortak bir mirasa sahip olduğu hususunun da ayrıca belirtilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı insanlığın başlangıçtan bugüne din ve felsefe sistemlerinin her birinden faydalanarak ortak bir miras oluşturduğu kolaylıkla söylenebilir.¹

İnsanoğlu bu dünyadaki serüveninin başlangıcından itibaren daima bazı sorunlarla ve çıkmazlarla karşı karşıya kalmıştır. İşte insanoğlunun bu sorunların cevaplandırılması noktasında din ve bilim etkin başat bir rol oynamıştır. Ünlü matematikçi ve filozof Alfred North Whitehead'in, dinin ve bilimin insanlık için olduğu düşüncesinden hareketle, tarihin gelecekteki akışının, bugünkü kuşağın bilim/felsefe ve din sistemleri arasındaki ilişkileri hakkındaki vereceği karara bağlı olduğunu² öne sürmesi din-bilim/felsefe arasındaki ilişkinin mahiyetinin araştırılmasının insanlık için ne kadar önemli bir problem olduğunu bize göstermektedir.

Bu çalışmamızın ana problemi insanın özünde bulunup, bilme ve inanma ihtiyacını karşılayan, temelli ve tarihi realite olan din ve felsefedir. İnsan, düşünen ve inanan varlık olması hasebiyle diğer varlıklardan ayrılan bir canlıdır. İnsanın, inanma ve düşünme faaliyetinin kurumsal tarafı din ve felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü dini meydana getiren şey inanç, felsefeyi meydana getiren şey ise insan düşüncesinin doğrulanmış düşünsel tarafıdır. İşte din, insanın tecrübi olmayan yönüne; felsefe ise tecrübi olan yönüne ilişkin bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla din ve felsefenin insanın özünde bulunan bilme ve inanma ihtiyacını karşılayan, temelli ve tarihi bir realite olduğu asla unutulmaması gerekir.

Din ve felsefe farklı isimlendirmelerle kadim zamandan beri insan hayatında tarihi bir yer edinmiştir. Sistematik anlamda felsefenin ilk defa ortaya çıktığı Antik Yunandan beri din-felsefe adı altındaki tartışmalar, daha sonraları ilim-din, us-iman, akıl-vahiy ve din-bilim şeklindeki başlıklarda yerini almaktadır. Zamanındaki

¹ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Divan Kitap, İstanbul 2018, s. 65.

² Alfred North Whitehead, *Bilim ve Modern Dünya*, çev. Sercan Çalcı, Öteki Yayınevi, İstanbul 2018, s. 232.

isimlendirmeleriyle bu iki olgu arasındaki münasebet, farklı düşünürler tarafından farklı biçimde ortaya konulmuştur.

Bu tartışmalarda iki olgu arasındaki ilişkinin sıhhatli bir şekilde kurulması insan hayatının en önemli problemlerinden biri olarak sayılabilir. Çünkü bu ilişki doğru bir şekilde kurulmadığında toplumun fertleri arasında bir krize ve buhrana neden olabilir. Dolayısıyla bu iki önemli olgunun sınır ve sahalarını belirleyip aralarında ne tür bir ilişki olduğunu ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu doğrultuda din ve felsefe sahaları arasındaki ilişkinin belirlenmesi noktasında özel bir eseri olan İbn Rüşd (ö.595/1198)'ün din-bilim/felsefe ilişkisindeki tavrının ortaya konulup, sorunların çözümü noktasında bir metodun belirlenmesi konumuzun en önemli problematiğinden biridir.

Din ve felsefe arasında kurulacak ilişki başta kelâm ilmi olmak üzere diğer dinî ilimlerdeki temel meselelerin anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Sıkça ifade ettiğimiz insanın duygusal ve düşünsel yönü her meselenin kavranmasına etki etmektedir. Dolayısıyla ilahiyat alanında bir mesele ele alınmak isteniyorsa, din ve felsefe sahaları arasında kurulacak ilişkide kabul edilen ve izlenen metodun incelemelerimize etkisi kaçınılmazdır. Bu doğrultuda kelâm ilminin ve filozofumuz İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisindeki metodolojilerinin belirlenip karşılaştırılması, ardından takip edilen bu metotlardan birisinin ilahiyatın temel meselelerine yönelik yaklaşıma yansıtılmasının ortaya konması araştırmamızın problem içeriğini oluşturmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Günümüzde ilahiyat camiasında tartışılan en önemli meselelerden birinin din-felsefe/bilim ilişkisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla dinin ve felsefenin mahiyetlerinin, sınırlarının ve fonksiyonel yapılarının ortaya konulması, ardından aralarındaki ilişkinin türünün belirlenmesi ve son olarak ise kelâmî problemlerin çözümlenmesi noktasında farklı bir bakış açısı geliştirmek çalışmamızın asıl amacını oluşturmaktır.

Şüphesiz din fenomeni üzerindeki düşünceler belki insanlık kadar eskidir. Bilebildiğimiz en eski filozoflar bile felsefelerini din dışı mahiyette tutmamışlar, din konusunda yorum getirmeye çalışmışlardır. Bu yüzden beşeri toplumları bu kadar ilgilendiren kavramın iyi bir şekilde kavranması gerekmektedir. Dolayısıyla din

kavramının gerçek manada irdelenip temel özelliklerinin ve fonksiyonel yapısının ortaya konulması tezimizin önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

Felsefî düşünce ise insanın bir diğer yanı olan analitik ve çözümleyici bir düşüncedir. Filozof kendisine sunulan her türlü bilgi, deneyim, algı ve sezgi sonuçlarından oluşan düşünceyi analiz eder, açıklığa kavuşturur. İnsan zihninde oluşabilen kavramsal karışıklıkları açıklığa kavuşturup düşünceleri sağlam bir şekilde temellendirmek felsefenin hedefidir.

İslâm filozoflarından Fârâbi ve İbn Rüşd başta olmak üzere birçoğunun aklını meşgul eden ve ortaya koymuş oldukları düşüncenin merkezinde yer edinen temel problemin felsefe-din ilişkisi problemi olduğu söylenebilir.³ Ancak İbn Rüşd'ün bu husustaki sistematik metodolojisi diğer filozoflardan farklılık göstermektedir. Dolayısıyla bizim araştırmamız açısından İbn Rüşd'ün ortaya koymuş olduğu bu sistematik metodolojinin açığa çıkarılması önemli bir yere sahiptir.

Din ile felsefe fenomenlerinin arasındaki münasebetin tam olarak kavranabilmesi ve aralarındaki mefhum kargaşasının çözülebilmesi için öncelikle bu iki olgunun çalışma sahasının ve sınırlılıklarının da belirlenmesi gerekir. İki fenomen arasında kurulabilecek herhangi bir yanlış ilişkiden doğan spekülasyonlara neden olmadan felsefe ve dinin alanlarını tespit etmek konumuz açısından önem arz etmektedir.

Araştırma konumuzda da belirtildiği gibi din ve felsefe/bilim araştırmamızın ana konusunu oluşturuyor. Dolayısıyla çalışmamızın öncelikli amacı konumuz olan din ve felsefenin sınırlarını tayin etmektir. İnsanın farklı yönlerinin ihtiyacını karşılayan din ve felsefenin obje ve süjeleri arasındaki farklılıklar ortaya konulduğunda ve fonksiyonel yapıları çözümlendiğinde bu iki olgu/olayın sınırları/sahaları tespit edilmiş olacaktır.

Din ve felsefenin ortak bir yönü olan insanlığın saadeti bu iki olgu arasındaki ilişkiyi beraberinde getirir. Bu ilişkinin doğru kurulması ise hayati öneme haizdir. Bu ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulmaması insanlığın geçirmiş olduğu buhranının bir

³ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslı'ı Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, ss. 80-84; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, ss. 190-196.

amili olarak görülebilir. Dolayısıyla bir diğer hedefimiz din ve felsefe ilişkisindeki kelâmcıların yöntemlerinin haklı ya da haksız yönlerini ortaya koyup, İbn Rüşd'ün buradaki tavrını belirlemeye çalışmak olacaktır.

İbn Rüşd'ün din ve felsefe arasında kurduğu ilişkinin uzlaşma/uyum olduğu yönündeki yaygın kanaatin, ancak gayeleri açısından kabul edilebilir olduğunun ortaya konulması, daha sonrasında İbn Rüşd'ün düşünce dünyamızın iki önemli fenomen olan din ve felsefenin arasını ayırarak meseleleri çözümlemesi ve böylece din ile felsefe arasında süregelen çatışmanın sonlandırılması araştırmamızın önemi ve özgün değeri olarak ortaya konulabilir. Çünkü İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisinde tavrı daha önceki araştırmacılar ve ilim adamları tarafından diğer filozoflarla bir tutulmuş, filozofumuz İbn Rüşd'ün ayırt edici özelliği bizim çalışmamızla bir nebze olsun ortaya çıkarılmıştır.

İbn Rüşd'ün bu iki saha arasındaki tavrını ortaya koyduktan sonra kelâm ilmine yönelik eleştirilerini de bu ilişki bağlamında ortaya koymak, çalışmamızın bir diğer sorunudur. Dolayısıyla burada İbn Rüşd'ün kelâma yöneltmiş olduğu eleştirileri metodolojik açıdan tespit edip, kelâmın temel meselelerinin filozofumuz açısından yeniden ele alınıp çözümlenmesi konumuzun önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

1.3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Din ve felsefe ilişkisine yönelik din felsefesi alanında birçok çalışma yapılmış, fakat ortaya konulan çalışmaların İbn Rüşd açısından metodolojik kapsamlı bir değerlendirmesi yapılmamıştır. Dolayısıyla çalışmamız bu bağlamdaki eksikliğe ve boşluğa bir nebze olsun katkı sağlamış olacaktır. Din ve felsefe ilişkisini sağlıklı bir şekilde kurulmasının öneminden tezimizin amacında bahsetmiştik. Din ile felsefe arasında sağlıklı bir ilişkinin kurulabilmesi için, yapıları gereği, aralarında doğal olarak bulunan bağ ve sınırlı farkların görülüp gözetilmesi gerekmektedir. Çalışmamızın bu husustaki farklılığı, bu iki olgu arasında izlenen yöntemleri objektif bir şekilde değerlendirmeye tabi tutarak, yeri geldiğinde seçenekler arasından her birinin makul yanlarını ifade ederek, İbn Rüşd'ün bu konudaki felsefi yöntemini ortaya koymaktır. Bu yüzden İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisine yönelik tavrı ortaya konulduktan sonra, kelâm ilminin alanına giren meseleler, İbn Rüşd felsefesi açısından bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Din felsefesinin önemli konularından olup çalışmamızın özünü teşkil eden din-felsefe etkileşiminin gerçek manada ortaya konulması için öncelikle din ve felsefe kavramlarının mahiyetini tam olarak açıklığa kavuşturmak ve farklı dillerdeki sözlük manalarının ardından, farklı düşünürler tarafından ortaya konulan din ve felsefe tanımlarına yer vermek, felsefe ve dinin mahiyetini anlama açısından yerinde olacaktır. Düşünürlerin farklı zihin yapıları ve din ve felsefe tasavvurları söz konusu olduğundan çalışmamızda her bir sistemin farklı yönleri ortaya konulup irdelenecektir.

Orta çağda felsefe kavramının çok geniş bir manası olduğundan günümüz modern bilimlerinin her birini içine aldığı bilinen bir husustur. Bir Orta çağ filozofu olan İbn Rüşd'ün felsefe tanımına yüklediği anlamlar incelendiğinde, bugün kü bilimleri kapsamı altına aldığı görülecektir. Bu yüzden çalışmamızda felsefe kavramı kullanılırken, yer yer bilim kavramını da kapsamı altına alacak şekilde kullanıldığını ifade etmemiz gerekir. Bu yüzden felsefenin mahiyetini tam olarak açığa çıkarabilmek için Antik Yunan düşüncesine yön veren filozoflardan ve günümüz modern düşünürlerinden yararlanılmış, böylelikle çok geniş bir anlam haritası olan hikmet ve felsefenin kapsam ve sınırlılıkları çizilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamızın kapsam alanı içerisinde, din ve felsefenin mahiyetleri, bilgi imkânları ve fonksiyonel yapıları, ardından ise İslâm kelâmcıları ve filozofumuz İbn Rüşd'ün bu iki sistem arasında kurdukları ilişki türü ele alınacaktır. Yine kelâmcılar ve filozofumuzun sistemini daha bariz bir şekilde ortaya koymak için temel paradigmaları ve yöntemleri ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Daha sonra mantıksal önerme çeşitleri, tabiattaki nedensellik ilişkisi ve Tanrı'nın âleme müdahalesi, nübüvvetin ispatı, klasik mucize anlayışı, bilginin çeşitleri ve kaynağı, Tanrı hakkındaki tasavvurları, Allah'ın mahiyeti ve sıfatları meselesi, Allah'ın varlığının delilleri gibi meseleler kelâmcılar ve İbn Rüşd'ün kurmuş oldukları düşünce sistemleri içerisinde incelenecektir.

Çalışmamızın merkezinde İslâm düşüncesinde *Tehâfüt* geleneğinin bir ayağını temsil eden, din-felsefe arasındaki ilişkiye dair önemli açıklamaları olan Endülüslü filozof İbn Rüşd bulunmakla birlikte, onun din-felsefe arasındaki kompartımanist yaklaşımı ve kelâmcılara yönelik sistematik eleştirisi bulunmaktadır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda bilimsel olarak nitel (literatür) tarama, düşünceler arası mukâyese, analiz, değerlendirme ve metodolojik tarihsel eleştiri yöntemi kullanılacaktır. Öncelikle konumuzla alakalı din, felsefe ve kelâm kaynakları belirlenmiş ve bunların sistematik olarak taraması yapıp kavramların yerli yerinde kullanılmasına dikkat edilmiştir. Dolayısıyla ilk hedefimiz İbn Rüşd'ün temel kaynaklarına ulaşmak ve onun din ve felsefe sistemleri hakkındaki düşüncelerini tespit edip, aralarında kurduğu ilişki tarzını ortaya koymaktır. Ardından araştırma yöntemimiz ışığında klasik din felsefesi ve kelâm eserleri, mantık ve felsefe kitapları ve hassaten konumuzu doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren belli başlı kaynaklar taranacaktır.

Araştırmamızda doğrudan temel kaynaklara başvurmadan önce din ve felsefe kavramlarının zeminini daha iyi kavrayabilmek adına, bu kavramlara dair yazılan eserler, makaleler, ansiklopedi maddeleri ve tezler taranmış olup, din ve felsefe kavramlarına ilişkin ortaya çıkabilecek yanlış anlaşılmalardan ve değerlendirmelerden kaçınılmaya çalışılmıştır.

Ayrıca yeri geldikçe çeşitli filozof ve kelâmcıların din ve felsefe hakkındaki düşünceleri mukayeseli bir biçimde tartışılmış, İbn Rüşd'ün fikirleriyle diğer düşünürlerin görüşleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi bağlamındaki görüşlerinin kelâm ilmine yönelik metodolojik eleştirisine yansıyan yönleri tespit edilmiş, ardından ise düşünce tarihinin iki önemli sistemi arasında kurulması gereken ilişki tarzına dikkat çekilmiştir. Bu çabalar doğrultusunda her iki sistemin ele alınan fikir ve düşünceleri hakkında herhangi bir taraftar tutum takınmadan, daha çok bu fikir ve yöntemlerin güçlü ve zayıf tarafları üzerinde durulup, ulaşılan sonuçların objektif bir şekilde analizi ve değerlendirmesi yapılmıştır. Başka bir deyişle, tezimizin ana mihverini oluşturan din ve felsefe kavramlarının insanın iki önemli farklı boyutunu yansıttığı gerçeği nesnel ölçütler ışığında gözler önüne serilmiştir.

1.5. Araştırmanın Literatürü

Araştırmamızın temel kaynakları ilk olarak İbn Rüşd'ün eserlerinden oluşmaktadır. Onun din-felsefe ilişkisine dair kaleme almış olduğu *Faslu'l Makâl ve el-Keşf an Minhâci'l-edille* adlı eseler konumuzla direkt alakalı olduğu için sıkça kendisinden yararlandığımız önemli birer kaynak mesabesinde. Din-felsefe ilişkisi

konusunu içeren *Faslu'l Makâl*, hiçbir dinî esasî inkâr etmemek üzere akıl ve mantık çerçevesinde filozofumuzun kendi felsefî metodunun ön plana çıkarıldığı bir eserdir. *el- Keşf an Minhâci 'l-edille* adlı eser ise, genel olarak kelâmcılara yönelik metodolojik eleştirilerini içeren bir eserdir.

Çalışmamızın temel kavramları olan din ve felsefenin doğru şekilde anlaşılması noktasında sıkça başvurduğumuz burhânî yöntem, Filozofumuz İbn Rüşd'ün üzerinde önemle durduğu bir bilimsel yöntemdir. Onun bu yönetime dair özel bir çalışması olan *Telhîsu Kitâbi 'l-Burhân*, tezimizde ön plana çıkarıp savunmaya çalıştığımız bilimsel yöntemin temel referanslarından biridir.

İslâm kelâmının kurucu figürlerinden olan Gazzali'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserine karşı bir cevap mahiyetinde İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eseri de birincil kaynaklarımız arasında yer almaktadır. İbn Rüşd, bu eserinde kelâm ve felsefenin ortak konuları olan metafizik meselelerle alakalı filozofça bir tavır sergilemiş önemli bir kelâmcı olan Gazzâlî'nin mezkûr eserindeki filozoflara yönelik eleştirilerine cevaplar vermiştir. Çalışmamızın özellikle son bölümünde mütekellimlerin görüşlerini ele alırken, bilimsel manada bu eserden çokça istifade edilmiş ve bu esere pek çok atıfta bulunulmuştur.

Yine tezimizde sıkça başvurduğumuz bir diğer ana kaynak ise, ülkemizde İbn Rüşd uzmanı olan Hüseyin Sarioğlu'nun Klasik Yayınlarından çıkan *İbn Rüşd Felsefesi* adlı eseridir. Eserde İbn Rüşd'ün hayatından başlayarak, onun tabiat, psikoloji, nefis, bilgi, varlık ve din hakkındaki görüşleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamızda İbn Rüşd'ün Tanrı, din, felsefe, hakikat, mantık ve epistemolojiyle alakalı görüşleri ele alınırken eserden sıkça istifade edilmiştir.

Tezimizle yakından alakası olan ve bizi bu çalışmayı yapmaya iten Ahmet Erkol'un *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi* adlı eseri de çalışmamızın içeriğini oluştururken sıkça başvurduğumuz eserlerin başında gelmektedir. Ahmet Erkol'un bu eserde bizim yakından incelediğimiz İbn Rüşd'ün metodolojik eleştirisini daha spesifik olarak ele aldığı görülmüştür. Dolayısıyla bu çalışmamızda onun metodolojik kelâm eleştirisi daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Tezimizde din ve felsefenin kapsam ve sınırlılıklarını ortaya koyarken kullandığımız bir diğer bir kaynak ise, Necip Taylan'ın *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları* adlı eseridir. Bu eser filozofumuz İbn Rüşd'ün din ve felsefenin mahiyetinin

birbirinden ayrı olduđu kanaatini ortaya koymasý bakımýndan sýkça tezimizi destekleyici mahiyette bařvurduđumuz bir kaynak olmuřtur.

Araştırmamızda yine, çağdaş dönemde yazılmış ikincil eserler olarak özellikle İbn Rüşd'ü diğer İslâm filozoflarından ayıran yaklaşımını ön plana çıkaran Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Felsefi Mirasımız ve Biz* adlı eserinden de çokça yararlanılmıştır.

Araştırmamızda geçen her kavramı doğru bir şekilde kullanmak adına temel kavramların yer aldığı önemli ansiklopedilere ve sözlüklere de mürâcaat edilmiştir. Bu doğrultuda kullanılmış olan eserler arasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin et-Ta'rîfât'ı örnek olarak gösterilebilir.

2. HAKİKATE GİDEN YOLLAR: DİN VE FELSEFE

2.1. Din

Medeniyetlerin doğuşundan itibaren dinî yönelim daima insanoğlunun hayatının bir parçası olmuştur. İnsan yaşam ihtiyaçlarını karşılayıp, güvenliğini tesis ettiği andan itibaren ise medeniyetin ilk adımlarını gerçekleştirmiş ve bunun ardından da düşünce mekanizması çalışmaya başlamıştır. İnsan akli ise bu düşünce mekanizmasının merkezindedir. İnsan akli kavrayabildiği meselelerde kişinin bilme ihtiyacını karşılar, fakat düşünme kabiliyeti bazı durumlarda yetersiz kaldığında, insan bu yetersizliği ve bilinemezliği din aracılığıyla inanarak gidermeye çalışır. İşte bu noktada din, insanın düşünsel bir çıkmaza girdiği meselelerde inanç ile hayata bağlanmasını sağlar.⁴

İnsanın düşünme yetisi dinî mükellefiyetin varlığını tamamlar mahiyettedir. O, varlık, bilgi ve değer üzerine bütüncül olarak düşünebildiği ölçüde gerçek manada hüviyetine ulaşmış ve dine muhatap olmuştur. Dolayısıyla akıl ve aklın ortaya koyduğu düşünce insanı insan yapan en önemli değerdir. Böylece insan düşünebildiğinde varlığını ikmâl eder ve buna bağlı olarak dinî sorumluluğu da başlar. İnsanın mükellef oluşu, yani sorumlu tutulmuş olması, kendisine bahşedilmiş olan akıl nimetinden dolayıdır.⁵ Ayrıca düşünme ve inanma insana ait temel özellikler olduğundan inanma olgusu/durumu da varlıklar içerisinde yalnızca insanda bulunur.

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. Sabbâh el-Kindî (ö. 252/866), herhangi bir ilim dalında araştırma yapanların öncelikle o ilmin inceleme konusu yaptığı varlık sahasının temel özelliğini tespit etmeleri ve o varlık alanını bu özelliğe uygun bir yöntemle araştırmalarını tavsiye etmektedir. Meselâ, fizik gibi değişime konu olan varlıkları inceleyen bir alanda metafizik veya matematik gibi gayr-i maddî ve dolayısıyla değişmeyen varlıkları araştıran ilim dallarının yöntemlerini kullanmak bizi yanlış sonuçlara götürecektir. Çünkü fizik alanında deney ve gözlem metodu kullanılır. Aynı şekilde hareket edersek matematik ilimlerinde ikna değil, ispat metodunu kullanmalıyız. Eğer matematikte ikna metodu kullanacak olursak, o konudaki bilgimiz ilmî değil, zannî olur. Aynı şekilde dinî anlatımlarda genellikle metafizik konular işlenmiş olduğu için bu alanda duyu ve analogi metodu kullanılır. Dolayısıyla eğer genel olarak dinî ifadeleri anlamaya çalışırken başka bir metot

⁴ Cihat Şengüler, “Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/2, 2022, s. 535.

⁵ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, İstanbul 2019, ss. 36-43.

uygulanırsa, dinin doğru bir şekilde anlaşılması mümkün olmaz. Bu yüzden her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metot olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.⁶

Din ile felsefe sahalarının arasındaki münasebetin tam olarak kavranabilmesi ve aralarındaki ilişkinin çözümlenebilmesi için öncelikle bu iki olgunun faaliyet sahasının ve sınırlılıklarının da belirlenmesi gerekir. İki olgu arasında kurulabilecek herhangi bir yanlış ilişkiden doğan spekülasyonlara neden olmadan felsefe ve dinin alanlarını tespit etmek konumuz açısından önem arz etmektedir.

2.1.1. Dinin Mahiyeti

Farklı dinlerin, inançların ve kültürlerin olduğu toplumda din kavramını açıklığa kavuşturmak çok uğraş gerektiren bir meseledir. Her dinin, kendine ait bir öğretisi ve inanç esasları olduğundan tanımlarda farklılıkların olması da olağandır. Fakat “din” kavramından söz etmek istiyorsak, bu farklı tanımları bir tarafa bırakıp daha kapsayıcı ve özsel bir tanım yapmak gerekir. Yapacağımız bu tanım herhangi bir din, kutsal metin veya kültürden bağımsız geçmiş ve geleceği kapsayacak şekilde herhangi bir zamana da bağlı kalmadan yapılmalıdır ki gerçek manada bir “din” kavramından söz edebilelim. Ayrıca yapılan tanım, klasik mantıkta sözü edilen “efrâdını câmi, ağyârını mâni” olacak şekilde olmalıdır ki tam ve özsel bir tanım ortaya konabilsin. Bu ifadenin manası ise tanımlanan şeyin, kendisinin özünde olan her vasfı içerip, kendi dışındakileri dışarıda bırakacak şekilde olmasıdır.⁷ Burada din kavramının mahiyeti hakkında yapılan tanımları ortaya koymadan önce etimolojik kökenlerini de incelemek gerekir.

Yunanca’da “din”, “korku ile karışık saygı ve sevgi” manasına gelen “*oplsxela*” sözü ile karşılanmış olup, Latince’de “*religio*” kelimesi ile “bir işin tekrar tekrar ve dikkatlice yapılması” ve “bağlanmak” manalarında kullanılmıştır.⁸

Şarkta ve bilhassa İslâm âleminde kullanılan şekliyle “din” ise farklı manalarda kullanılmıştır:

a) Doğrudan doğruya mef’ûl aldığında; hükmetmek, mâlik olmak, idare etmek, hesaba çekmek ve cezalandırmak manalarına gelir.

⁶ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshak b. Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 162.

⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2020, s. 87.

⁸ Necip Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, s. 105.

b) “Lam” harfi vasıtasıyla mef’ûl aldığı anda; ibadet etmek, boyun eğmek, itâat etmek manasına gelmektedir.

c) “Ba” harfi vasıtasıyla mef’ûl aldığı zaman da yine din edinmek, itikat etmek ve ibadet etmek demektir.⁹

Görüldüğü gibi “din”, ister Batıdaki ister Doğudaki manasıyla olsun, inanç olarak insanın takip ettiği yol, bir şeye bağlanma, biri diğerine bağlanan ve ta’zim eden iki taraf arasındaki münasebet, korku ile karışık saygı ve sevgi, hüküm, millet ve şeriat manalarını ifade eder. Bu manalarla beraber “din” terimi, bütün dinlerde görülen ibadet unsurunu da az çok değişik farklarla ihtiva eder.¹⁰

“Din” kavramının mahiyetini tam olarak açıklığa kavuşturmak için farklı dillerdeki sözlük manalarının ardından farklı dinlere mensup düşünürler tarafından ortaya konulan din tanımlarına yer vermek dinin mahiyetini anlama açısından yerinde olacaktır. Burada düşünürlerin farklı zihin yapıları ve din tasavvurları söz konusu olduğundan dinin farklı yönleri ortaya konulup incelenecektir.

“Din, akıl sahiplerini Peygamberlerin tebliğlerini/mesajlarını kabul etmeye davet eden İlâhî bir kanundur.”¹¹ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)’nin et-Ta’rîfât adlı eserinde geçen bu tanım vahiy kaynaklı dine ait bir tanımdır.

Yine daha kapsamlı bir din tanımı şöyle yapılır: “Din, akıl sahiplerine gaye-i hakikati bildiren, onları kendi ihtiyar ve iradeleri ile Allah resûlünün bildirdiği şekilde, hal ve istikbalde salâh ve felâha, kemâle sevk eden, maddî ve manevî bütün ihtiyaçlarını temin eden İlâhî olarak vazedilmiş bir kanundur (kanûn-i mevzû-i İlâhîdir).”¹²

Son devir âlimlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), İslâm dinini şöyle tanımlamıştır: “Din, Allah Teâlâ hazretleri tarafından konulmuş apaçık bir kanundur ki, insanları yaratılışlarındaki gaye ve hikmetten haberdar eder. İnsanlara hidâyet ve saâdet yollarını gösterir, insanları, “akıl sahipleri”ni kendi güzel tercihleriyle bizzat hayırlı olan işlere sevk eder. Bu apaçık kanunu büyük peygamberler Allah tarafından vahiy yolu ile alarak, insanlara tebliğ buyurmuşlardır.

⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur’an Dili*, C. I, Azim Dağıtım, İstanbul 2020, ss. 121-122.

¹⁰ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, ss. 106-107.

¹¹ Ebû’l-Hasen Âlî b. Muhammed b. Âlî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabut-Ta’rîfât*, Dârun-Nefâis, Beyrut 2020, s.174.

¹² Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 107.

Bu nedenle dinin hakiki kurucusu, Cenab-ı Hâk olup, aslî kaynağı ise vahiy ve peygamberliktir.”¹³

Burada yapılan tanımlar, genelde İslâm dinine ait tanımlar olduğu için din kavramını tanımlamaya nispetle daha kolay bir şekilde ortaya konmuştur. Fakat daha genel ve bütün dinleri kapsayacak bir tanım yapmak daha zordur. Kavramı tam olarak açıklığa kavuşturmak için daha genel kapsayıcı tanımlar da ortaya koymak gerekir. Meselâ, dinler tarihi konusunun ilk araştırmacılarından Max Müller, bütün dinleri, tasavvur edilemez olanı tasavvur etmeye ve ifade edilemez olanı ifade etmeye yönelik bir çaba, sonsuza doğru bir arzu olarak görür.¹⁴

Alman felsefesinin kurucusu Immanuel Kant’ın tanımında “Din, vazifelerin ilahi emre dayandığını hissetmektir” şeklinde olup, burada ödev ahlâkı savunusuna yer verildiği göze çarpmaktadır. Michel Mayer, “Din, Tanrı’ya karşı, insanlara karşı ve insanın kendisine karşı yapılması gereken öğütler ve inançların tümüdür” şeklindeki tanımlamasında da Kant’ın ödev ahlâkı savunusuna dayanarak bir tanım yaptığı söylenebilir.¹⁵

Dinin sosyolojik izahını en iyi yapanlardan biri olan Emile Durkheim ise, dinin tarifine insanın toplumsal rolünü de katıp onu farklı bir açıdan şöyle tanımlamıştır: “Din, mukaddes şeyler, yani tefrik edilmiş ve yasak addedilmiş şeyler hakkında itikatlar ve amellerden mürekkep bir mütesanit sistemdir ki; bu itikatlar ve ameller, kabul edenleri “ümme” diye tabir olunan bir manevî cemâat halinde birleştirir.”¹⁶

Yine Hollandalı İlahiyatçı Cornelis Petrus Tiele, “Din, hakikatte, bizim dindarlık dediğimiz o saf ve huşû dolu tabiat veya rûh halidir”¹⁷ şeklindeki tanımında dinin fertler üzerinde tezahür eden dindarlık yönüne dikkat çekmiştir. Dini iyilikle ilişkilendiren İngiliz idealist filozof Francis Herbert Bradley ise dinî şöyle tanımlamıştır: “Din daha ziyade varlığımızın her veçhesiyle iyiliğin bütün gerçekliğini anlatma teşebbüsüdür.”¹⁸ Bir İngiliz din felsefecisi James Martineau ise dinin ahlâkî monoteist yönünü vurgulayan tanımını şöyle yapmıştır: “Din, hep hayat sahibi olan bir

¹³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Tereke Yayınevi, İstanbul 2007, s. 40.

¹⁴ Emile Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s. 43.

¹⁵ Hüseyin Atay, “İslam’dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, 1957, s. 83.

¹⁶ Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 50.

¹⁷ Michael Peterson, vd., “Tanrı Hakkında Düşünmek: Mutlağı Arayış”, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2019, s. 2.

¹⁸ Peterson, vd., “Tanrı Hakkında Düşünmek: Mutlağı Arayış”, s. 2.

Tanrı'ya, yani âleme hükmeden ve beşeriyetle ahlâkî ilişkileri bulunan bir ilahî zihne ve iradeye inanmaktır.”¹⁹

Bununla birlikte, yukarıda din hakkında yapılan tanımların dinin kendi yapısından kaynaklanan karmaşıklık ve zorluklardan dolayı eksikliklerinin olduğunu söylemek mümkündür. Meselâ, Şamanist dinler, ihtiyatlı veya faydacı itâat fiilleri içerdikleri kadar hakiki dindarane hisler içermez gibi görünmektedir. Bu durumda Tiele'nin tanımı eksiktir. Benzer şekilde alemin yegâne ilahî hükümdarını tanımayan Eski Mısır ve Yunan dinleri gibi çok Tanrılı dinler vardır. Bu sebeple, Martineau tarafından yapılan tanımın da bütün dinleri kuşatması başarısız kalmıştır, denebilir.²⁰

Whitehead ise dinin toplumsal bir gerçeklik yanını reddederek insan üzerindeki kişisel etkisine vurgu yapar ve dinî “öğretisel açıdan samimiyet ile benimsendiği ve içtenlikle kavrandığı takdirde insanın karakterini değiştirme gücüne sahip olan genel hakikatler sistemi”²¹ şeklinde tanımlar. Hatta ona göre dinin bizzat kendisi yalnızlığa dayanır. Şayet insan hiç yalnız kalmamışsa, asla dindar olamaz. Kolektif şevkler, dinsel toplantılar, kurumlar, ibadetler, ritüeller, kutsal kitaplar, davranış kanunları dinin tezyinatı, yani onun akıp giden formlarıdır.²²

Din hakkında fazlasıyla genel konuşmak muğlak olur ve mevcut dinlerdeki zengin ve çetrefilli ayrıntıları çarpıtır. Meselâ, dinî tabiatüstü olan varlığa ibadete veya onu dikkate almaya bağlayan bir tanım çok sıgırdır. Tabiatüstü alem fikri, meselâ, Budizm'in teist olmayan kollarında yoktur. Söz gelimi, Taoizm ve Hinduizm'de çok farklı tarzlarda iş görür. Dinler arasındaki büyük inançsal farklılıklar asgari müşterek bulmayı ya da soyut olarak “din”den bahsetmeyi zorlaştırmaktadır.²³ Bundan dolayı dinin insan üzerindeki tesirleri bağlamında muhtelif boyutlarının da araştırılması konumuz açısından önem arz ettiğini düşünmekteyiz.

İngiliz dinler tarihçisi ve din fenomenoloğu Ninian Smart, bütün dinlerde insan üzerine etkisi bağlamında ortak yedi boyut tespit edip dinin tanımı yerine bu boyutlar çerçevesinde “din” kavramını inceleme konusu yapmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı veya kutsal/yüce varlık ile insan arasında gerçekleşen öğretici boyutudur. Dinin bu boyutu, aslında nihai gerçeklik veya ilahî olan ve onun insanlıkla ilişkisine dair

¹⁹ Peterson, vd., “Tanrı Hakkında Düşünmek: Mutlağı Arayış”, s. 2.

²⁰ Peterson, vd., “Tanrı Hakkında Düşünmek: Mutlağı Arayış”, s. 2.

²¹ Whitehead, *Dinin Oluşumu*, s. 51.

²² Whitehead, *Dinin Oluşumu*, s. 51.

²³ Peterson vd., “Tanrı Hakkında Düşünmek: Mutlağı Arayış”, s. 21.

inançları ve buyrukları ihtiva etmektedir. Dinin diğer bir boyutu da her bir dinin kendi mensuplarına yönelik Tanrı'ya veya dinen nihai olana dair geniş kapsamlı bir anlayışı sembolik anlatım ve hikâyelere dayanarak ifade eden bir efsanevî yönünün olmasıdır. Ayrıca bazı ahlâkî fiiller ve hayata dair genel istikametler, belli bir dinî kabul edip ona uymakla yakından bağlantılıdır ki işte bu da dinin bir diğer ahlâkî boyutu kabul edilir. Dinin ayin boyutu ise kişilere emredilmiş davranışlarla ilgilidir. Bu ayin boyutunun ise hem kamusal hem de kişisel alanda insanların ilahî veya yüce olana yönelik ibadetlerini veya nihai olanla kurdukları ilişkileri yansıttığı kabul edilir. Ayrıca her dinin hem bireysel hem de toplumsal bir tecrübe boyutu vardır. Tecrübe boyutu dindar bir mümin olarak sihir yapma ve yaşamayı teşkil eder. Bu tecrübe bir Tanrı'nın gündelik hayatta yer alışının verdiği dinginlik duygusundan, nihai gerçeklikle bir araya gelme şeklindeki mistik şuura kadar uzanır. Sosyal veya toplumsal boyuta gelince, bu bir dinin şahıslar arası ilişkileri nasıl düzenlediği ile alakalı bir durumdur. Dinin maddî boyutu, bir dinin öğrettiği Tanrıların veya tek bir ilahî varlığın insanın temas ettiği fiziki dünyada nasıl karşılık ve yansımaları bulduğu ile ilgilidir. Bu Tanrıların veya tek bir ilahî varlığın yansımalarının, basitçe ilahî olanın nasıl tasavvur edilmesi gerektiği ile yakından bir ilişkisi vardır. Yine dinin bu maddî boyutu, bir dinî topluluğun sanatı ve mimariyi, bir ibadet ortamı meydana getirmek için nasıl tanzim ettiği ile ilgili de olabilir.²⁴ Dolayısıyla din dediğimiz olgunun, insanın kutsalla kurduğu çok boyutlu bir ilişki olduğu rahatlıkla söylenilebilir.

Burada bu tanımları genel olarak incelediğimizde, her bir tanımı kuşatan, birçok dinler tarihi araştırmacısı tarafından kabul edilen ve bütün dinleri içine alacak surette dinin mahiyetini ortaya koyan Rudolf Otto'nun şu kısa tanımına da temas etmeyi uygun görüyoruz: “Din mukaddes olanın yaşanmasıdır.”

Dinî tanımlama gayretleri her çağda birçok düşünür tarafından gerçekleştirilmiştir. Her düşünür kendi bulunduğu zamanın bilgi birikiminden ve dinî tecrübesinden faydalanarak bu tanımlamaları ortaya koymuştur. Bu çerçevede dinin tarifinde kimi bilim adamları Tanrı kavramını, kimi ruhsal tecrübeyi, kimi aşkınlıkla ilişkiyi, kimi araştırmacılar da tapınma ve inancı ön plana çıkarmışlardır. Bütün bu din tanımlarında, tarih boyunca tüm insanlığın temsil ettiği dinsel yapıyı kapsayıcı bir yaklaşımdan ziyade sınırlı bir din tarifine ağırlık verildiği gözükmemektedir. Zira dinler

²⁴ Peterson vd., “Tanrı Hakkında Düşünmek: Mutlağı Arayış”, s. 21-22; Şevki Özcan, *Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2020; Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2018.

tarihinde Tanrı ya da aşkın varlık düşüncesini tamamıyla dışlayan dinlerin varlığı bilindiği gibi, metafizik âlemin ve ahiret düşüncesinin varlığını reddeden ve materyalistik bir görüntüyü ön plana çıkaran dinler de vardır. Dolayısıyla daha kapsamlı bir din tarifinin yapılmasına ihtiyaç vardır.²⁵

Çalışmamızın merkezindeki bir düşünür olarak İbn Rüşd'e göre din/şeriat, hak olanı bilme ve tanıma neticesini doğuran düşünmeye davet etmektedir.²⁶ Ona göre dinin gayesi ve işlevi, insanlara “gerçek bilgi” (el-ilmü'l hakk) ile “doğru davranış”ı (el-amelü'l-hakk) öğretmektir. O, “gerçek bilgi” derken, Allah'ı bilip tanımanın (ma'rifeullah) yanında, başta melekler veya ayırık (mufârik) akıllar gibi metafizik varlıklar olmak üzere bütün varlıkları ve ölüm ötesini (me'âd) kuşatan kapsamlı bir bilgiyi kastetmektedir. İnsanı mutsuzluktan kurtarıp mutlu kılacak olan her fiili “doğru davranış” sayan filozof, bunlardan bir kısmının insanın biyolojik varlığı ve sosyal ilişkileriyle, diğer bir kısmının ise onun psikolojik yapısı ve manevî/metafizik boyutu ile alakalı olduğunu belirtmektedir. Bir taraftan insanın mutluluğu bakımından zorunlu olan erdemleri tespit ve tarif etmekle kalmayıp, aynı zamanda bunların davranışa dönüşmesi için gerekli olan ikna ve teşviki ortaya koyan din, diğer taraftan erdemli olmayan davranışları (rezîlet/rezâ'il) da yasaklar. Burada İbn Rüşd'ün vurgulamaya çalıştığı husus, dinin, insanın gerçek anlamda mutluluğu açısından büyük önem taşıyan ilim-amel/teorik-pratik bütünlüğünü sağlamayı amaç edinmiş olduğu gerçeğidir.²⁷

İbn Rüşd açısından din, burhân ehli (havâss) de dahil olmak üzere her seviyeden insanı dikkate almakla beraber, mesaj ve öğretilerini daha ziyade çoğunluğun (avâmm, halk yığınları, cumhûr) kavrayabileceği bir üslûpla ortaya koyar ki, bu da aslında dinin bütün insanları muhatap almasının bir gereğidir. Nitekim bir âyet-i kerîmede “*Sen, Rabbi'nin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış (mücadele et)!*”²⁸ şeklinde ifade edilen husus da bundan başkası değildir. Bu durumda din, gerek muhatap aldığı hedef kitle gerekse kullandığı yöntemler bakımından, yalnızca burhân metodunu kullanan az sayıdaki insana hitap edebilen felsefeye oranla çok daha genel ve geniş kapsamlı bir sistemdir. Aynı şekilde felsefe, insanın sadece ilmî ve fikrî açıdan yetkinliğe ulaşmasına yardımcı olurken din, insan aklının ve

²⁵ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ve İnanç Arasında*, Hikav Yayınları, İstanbul 2018, ss. 16-17.

²⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 84.

²⁷ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2019, s. 205.

²⁸ en-Nahl, 16/125.

dolayısıyla felsefenin hiçbir zaman ulaşamayacağı bazı metafizik, psikolojik, ahlâkî ve eskatolojik soru ve sorunlara ilişkin bilgiler vermesi ve daha fazla konuda insanlığa yepyeni ufuklar açabilecek yetkinliğe sahip olması bakımından da felsefeden çok daha kapsamlıdır. Bundan dolayı İbn Rüşd, felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesinin gerektiği sonucuna ulaşmıştır.²⁹

Yukarıda ortaya konulan modern tanımlarla İbn Rüşd'ün dinin mahiyeti hakkındaki görüşleri, kimi açılardan uygunluk gösterirken, kimi açılardan da farklılık arz etmektedir. İbn Rüşd'ün din kavramına dair açıklamalarının özünde Tanrısal olanı bilme ve tanıma yatmaktadır. Dolayısıyla nihai gerçeklik veya ilahî olan ve onun insanlıkla ilişkisine dair yapılan tanımların onun din anlayışıyla paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz. Ancak dinin yalnızca saf ve huşû dolu tabiat veya rûh hali ve yalnızca iyiliği anlatma teşebbüsü olduğuna dair tarifler onun din kavramının mahiyetini tam manasıyla karşılamamaktadır. Bunun yanında İbn Rüşd açısından dinin işlevi ve gayesi bağlamında insanlığa doğru davranışı ve erdemleri öğretme olgusunun, modern din tanımlarında, genelde dinin ibadet veya ayin, bireysel ve toplumsal tecrübe boyutu üzerinden ele alındığı söylenebilir.

2.1.2. Dinî Bilginin İmkânı ve Kökeni

İnsan hayatının vazgeçilmez unsuru olan dinin kökeni, ortaya çıkışı ve dinî bilginin imkânı zihinleri daima meşgul eden bir meseledir. Dinle ilgilenen veya ilgilenmeyen her düşünür bu hususu merak etmiş ve üzerinde zihinsel bir çaba sarf etmiştir.

Şüphesiz din fenomeni üzerindeki düşünceler belki insanlık kadar eskidir. Bilebildiğimiz en eski filozoflar bile felsefelerini din dışı mahiyette tutmamışlardır, yani din konusunda bir şekilde yorum getirmeye çalışmışlardır. İnsan toplumları, kesinlikle ilkel ya da bâtıl dinler olsa bile, dinden uzak durmamışlar, dine ilgisiz davranmamışlardır.³⁰ Dolayısıyla dinî yaşam insan hayatının her aşamasında olan bir olgudur. İnsanlığın ne kadar kadîm tarihine ne kadar önceki devirlerine gidersek gidelim, din daima insan hayatının vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Fert olarak insan nasıl en ilkel kültürlerde bile birtakım sosyal gruplar içerisinde yaşamış ise, aynı şekilde bir inanca sahip olmuş veya bir dinin de mensubu olmuştur. Dolayısıyla

²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Mehmet Dağ-Kemal Işık, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021, s. 40; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2019, ss. 203-206.

³⁰ Yılmaz, *Dinlerin Kökeni*, ss. 14-15.

insanoğlu her zaman varlık üzerinde düşünmüş, ölümden sonraki hayatı üzerinde kafa yormuş ve buna inanmıştır.³¹ Hatta diyebiliriz ki, kişinin mutlak surette mevcudiyetine iştirak ettiği bir olgu varsa, o da dindir.³² Emile Durkheim bu gerçeği şöyle açıklar: “İnsanın kendisi ile dünya üzerine edindiği ilk tasavvurların kaynağı dindir.”³³ Dolayısıyla insanlığın yaşamını anlamlandırma sürecinde felsefeden önce dinin olduğu söylenebilir.

Dinin ilkel biçimlerine dair müstakil bir çalışması olan Emile Durkheim’a göre bir dinî sistemin gözlemlenebilir en ilkel din olduğu, şu iki koşulu yerine getirdiğinde kabul edilebilir: Birincisi, bu dinî sistemin organizasyonlarının basitliğinin başka hiçbir toplumda bulunmayan bir şekilde olması; ikincisi ise, bu dinî sistemin kendisinden önceki başka bir dinden herhangi bir unsur alınmaksızın açıklanabilir olması gerekir.³⁴ Durkheim’a göre köken ile mutlak bir ilk başlangıç kastediliyorsa, dinin kökeni hakkında bilimsel hiçbir şey yoktur ve kesinlikle bir kenara bırakılması gerekmektedir. Çünkü “din şu anda başlamıştır” denilebilecek olan kesin bir zaman dilimi yoktur. Ve düşünsel olarak bizi buraya taşıyacak bir vasıtaya da hiçbir ihtiyaç yoktur. Bütün diğer beşerî kurumlar gibi dinin de belli bir noktada başladığı söylenemez. Bu yüzden bu soruya yönelik bütün spekülasyonlar haklı olarak gözden düşmüştür; ayrıca bu keyfî spekülasyonların herhangi bir kontrole açık olmayan öznel ve keyfî inşalardan ibaret olduğu da söylenebilir.³⁵ Burada Durkheim’ın kastetmiş olduğu problem aslında şudur: O, dinî düşüncenin ve uygulamanın en temel şekillerinin kendisine dayandıkları ve her zaman mevcut ve etkin olan sebeplerini bularak açığa çıkarmanın yollarını ortaya koymak istemiştir. Az önce ileri sürülen gerekçelerden dolayı, bu sebeplerin gözlemlenebilir olduğu toplumlar karmaşık değilse, söz konusu sebepler çok daha kolay bir şekilde görünebilirler.³⁶

Durkheim’a göre dinî bilginin kaynağı ise toplumdur. Çünkü din, toplumun bir mahsulüdür. Onu toplumdan ayrı mütalaa edemeyiz. Zihnin esas mefhumları ve bunun sonucu olarak aklın kategorileri dinde aranmalıdır. Aklın ilk prensiblerinin kaynağı din olunca medeniyetin de menşei din olmalıdır. Dinî inançlar, ilmî deneylerden farklı olmakla beraber, onlardan hiç de aşağı olmayan kendine mahsus bir tecrübeye

³¹ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1964 s. 31.

³² Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 29.

³³ Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 28.

³⁴ Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 17.

³⁵ Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 25.

³⁶ Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 25.

dayanmaktadır. Din, inananları arasında dayanışmanın en kuvvetli vasıtasıdır. Şayet cemiyette esaslı olan her şeyi doğrudan organize eden din olmuşsa, işte bu toplum fikrinin dinin ruhunda mevcut olmasındandır.³⁷

Dolayısıyla Durkheim'a göre din, toplumsal menşeli bir tecrübedir. Dinî tasavvurlar, kolektif gerçeklikleri ifade eden müşterek tasavvurlardır; ayinler, yalnızca, bir araya gelmiş gruplar arasında doğan hareket tarzlarıdır. Bu grupların hedefi, bu grupları meydana getirmek, onları devam ettirmek ya da yeniden yaratmaktır.³⁸ Burada beşerî bir kurum olan dinin hata ve yalan üzerine bina edilemeyeceği unutulmamalıdır. Eğer din kurumsal olarak günümüze kadar gelmişse, bu zâten onun doğru olduğunun bir göstergesidir. Zaten din doğru olmasaydı, insan tecrübesinin herhangi yanlış fikirleri gibi söz konusu din kurumu da yok olup giderdi.

Yine bir diğer din sosyoloğu Hans Freyer medeniyetin doğuşundan itibaren, kavimlerin kültürleri üzerinde dinin fevkalâde müessir olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Bunların (kavimlerin) hiçbir bayramı yoktur ki, aynı zamanda dinî bir mana ifade etmesin, hiçbir mukaveleleri mevcut değildir ki, Tanrılar adına akdedilmiş olmasın ve gene hiçbir spor yarışması yoktur ki, kendisine dinî bir ayin refakat etmesin.”³⁹ Dolayısıyla inanma faaliyeti fert ve cemiyetin var olduğu her zaman ve her yerde daima bir fenomen olarak bulunmuştur. İnsanlık şimdiye kadar inançsız yaşamamıştır, bundan sonra da onsuz yaşayamayacaktır. Herhangi bir Tanrı fikri veya dinî inanç yıkılabilir, fakat daima bu inancın yerine bir başkası gelmeye hazırdır. Dolayısıyla din duygusunun yeri herhangi bir şeyle doldurulamaz.⁴⁰

İslâm kelâm âlimlerinin ise, genelde eserlerinin giriş kısmında üç tür bilgi edinme yolları arasında “haber” başlığı altında doğru sözlü peygamberin haberi⁴¹ ismiyle vahyî bilgiye özel bir yer vermesi, onların dinî bilginin imkânı meselesine dair olumlu bakış açılarını yansıtmaktadır. Onlar tarafından bilgi kaynaklarının bu şekildeki üçlü tasnifi, aklî bilginin imkânı konusu işlenirken işaret edildiği üzere, en azından aklî bilginin mümkün görüldüğü anlamına geldiği gibi, vahyî bilginin de aynı şekilde sâbit mümkün ve geçerli görüldüğü anlamına gelmektedir.⁴² Bundan dolayı

³⁷ Durkheim, *Dinî Hayatın İlk Biçimleri*, ss. 26-27.

³⁸ Durkheim, *Dinî Hayatın İlk Biçimleri*, s. 27.

³⁹ Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 31.

⁴⁰ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 72.

⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul 2018, ss. 59-61.

⁴² Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 113.

İslâm kelâmcılarına göre dinlerde en önemli bilgi kaynağının Tanrı-insan arasındaki ilişkiyi ve iletişimi sağlayan vahiy olduğu söylenebilir. Dinlerin en önemli bilgi kaynağı durumunda bulunan vahyin kaynağı ise, varlığın yaratıcısıdır.⁴³ Dolayısıyla İslâm kelâmcılarının dinî bilginin imkânı meselesini, Tanrı-insan arasında bir iletişim yolunun varlığından hareketle nübüvvet meselesi üzerinden temellendirdikleri söylenebilir.

Nübüvvetin ispatı ve gereği konusu ise İslâm kelâmcılarının eserlerinde başlıca yer verdiği mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu başlıkların muhtevasında genellikle nübüvveti inkâr edenlerin delilleri ve onlara verilen cevaplar üzerinden nübüvvetin ispatına gidilmiştir.⁴⁴ Nitekim İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de nübüvvetin ispatı meselesini tartıştığı kısmın başlangıcında insanların risâlet hakkında çeşitli görüşler ileri sürdüğünü, hidayet önderleri, hayır öncüleri ve hikmet sahiplerinin bu müesseseyi kabul ederken, bir kısım insanların da reddettiğini ifade etmektedir.⁴⁵ Aslında burada nübüvvet müessesesinin temellendirilmesinden önce mantıkî olarak daha önce Tanrı'nın varlığı ispat edilmesi gerekirdi, fakat bu kanıtlama hususu, çalışmamızın muhtevası dışında kalacağından burada ele alınması uygun görülmemiştir.

Düşünürümüz İbn Rüşd açısından ise gerek ilâhî gerekse beşerî bilginin imkânı meselesi sebep-sebepli ilişkisi üzerinden ele alınır. Çünkü ona göre bir bilgidен söz etmek istiyorsak, bir sebep-sebepli ilişkisinin zorunlu olarak kabul edilmesi gerekir. İbn Rüşd, genel olarak bilginin teşekkülü için iki şeyi zorunlu görmekte, bilgidен söz edilebilmesi için bu iki şeyin mutlaka var olması gerektiği kanaatini taşımaktadır ki bunlar, dış dünyada fiilen mevcut bulunan “nesne” ile onu algılayıp kavramlaştırarak bilgi üretecek olan akıl gücüne sahip bir varlık olarak “özne”dir.⁴⁶

Bilindiği gibi üstadı Aristo gibi İbn Rüşd de maddî, sûrî, fâil ve gâî olmak üzere dört çeşit ana sebepten söz etmektedir. Bu dört sebep arasında konumuz bakımından önem taşıyanı fâil sebeptir. Çünkü sebeplilik sorunu bağlamında yapılan tartışmalar; fâil sebebin, bir şeyin yokluktan varlığa yahut kuvveden fiile çıkmasını, bir başka söyleyişle kuvve halini ifade eden madde ile fiil halini temsil eden suretin birleşmesini,

⁴³ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 286.

⁴⁴ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Dîn*, çev. Bekir Topaloğlu, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2018, s. 99.

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s. 347.

⁴⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 111.

böylece hem varlığın hem de gâyenin gerçekleşmesini sağlama işlevinin, sebepli varlıklara atfedilip edilemeyeceği noktasında konuya açıklık getirmektedir.⁴⁷ Aslında burada İbn Rüşd'ün vurgulanmak istediği şey, bilgiden söz edebilmek için obje-süje ilişkisinin zorunlu olarak olması gerektiğidir.

İbn Rüşd gerek ilahî bilgi ve hikmetten gerekse beşerî bilgi ile onun değerinden söz edilebilecekse, varolanlar arasında insanın kavrayabileceği nitelikte zorunlu ya da en azından büyük ölçüde sürekli olup değişmeyen bir sebep-sebepli ilişkisinin geçerli olduğu olgusu mutlaka kabul edilmelidir. Aksi halde ne bilgiden ne de akıldan söz edilebilir. Çünkü ona göre, nesnelerin varlığı ve onların özel fiillerini, âlemin bütünlüğünün teşekkülü ve devamlılığına hizmet edecek bir sebep-sebepli ilişkisi çerisinde düzenleyip yöneten bizzat Allah'tır. Dolayısıyla nesneler dünyasında sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğunun inkârı, Allah'ın alemle ilgili bu fiilinin mutlak belirsizlik taşıdığı anlamına gelecektir. Bu ise, O'nun, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir hükümdar gibi görülmesine yol açacaktır. Bütün bunların, göz açıp kapayacak kadar bile olsa, hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu da doğuracağına dikkat çeken İbn Rüşd'ün bu tespiti, onun hem bilgi felsefesinin hem de din-felsefe arasında izlediği yöntemin temelini oluşturmaktadır.⁴⁸

İbn Rüşd'ün sebep-sebepli arasındaki ilişkiyi zorunlu kılmasının temelinde evrende kozmosun/düzenin hâkim olduğu düşüncesi yatmaktadır. Evrende yasaların hâkim olması, onun olaylar arasında bir ilişki kurulabileceğini ve bundan kaynaklı da bir bilgiden söz edilebileceği görüşünü savunduğu manasına gelmektedir. Çünkü evrende bir kaos/yasasızlık olduğu düşüncesi, olaylar arasında bir belirsizlik durumu ortaya koyacağından, bu durum da böyle bir evrende bilgiden söz etmeyi mümkün kılmamaktadır.

Ayrıca İbn Rüşd'e göre vahye dayanan bilgi türü, ancak aklî bilgilerin bir tamamlayıcısı niteliğindedir; başka bir ifadeyle, aklın güç yetiremediği her şeyi Allah insana vahiy aracıyla bildirmiştir. İnsanın varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan şeyleri kavrayamamak, ya mutlak anlamdadır, yani kişinin aklının tabiatında bu tür şeyleri anlama kapasitesinin olmamasından kaynaklanmaktadır, ya da bu şeyleri kavrama gücü belli bir insan sınıfının tabiatının dışında bulunmaktadır. Bu tür

⁴⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 109.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 478-450; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 111-112.

güçsüzlük ise ya yaratılıştan vardır ya da eğitimden yoksunluk gibi dış bir nedenden ileri gelmektedir. Vahyin verdiği bilgi ise, bütün bu insan sınıflarına Allah'ın bir bağıdır.⁴⁹

Sonuç olarak İbn Rüşd, varlıklar arasındaki bu ilişkiden hareketle Tanrısalın bilgisine, yani dinî bilgiye ulaşılabilirliğini ifade etmektedir. Ayrıca filozofumuza göre dinsel bilgi, insanın nesneler dünyasında cereyân eden olaylar arasındaki ilişkiler açığa çıkarıldıktan sonra, hakkında hüküm veremediği olaylarda tamamlayıcı bir rol görevi yerine getirmektedir. Yani burada dinî bilgi tamamlayıcı bir görev üstlenmektedir. Dolayısıyla dinsel bilgi, insanın düşünme kabiliyetinin yetersiz olduğu durumlarda insanın hayatını anlamlı kılma hususunda yardımcı olur.

2.1.3. Dinî Bilginin Alanı ve Değeri

Din kavramının gerçek manada anlaşılabilmesi için dinin fonksiyonel yapısının, yani gayesinin, mahiyetinin, saha ve sınırlılıklarının ve muhatap düzeyinin belirlenmesi konumuz açısından önemlidir. Çünkü dinî bilgi türünün alan/sınır ve değerinin bilinmesi, dinî bilgi türünün diğer bilgi türleriyle (felsefe) ne tür bir ilişki içine girebileceğinin tespiti açısından önem arz etmektedir.

Dinin insan hayatındaki yeri yadsınamaz bir gerçektir. Bu minvalde iki zıt fikir öne sürülmüştür: Bu fikirlerden biri insanın fitraten Tanrı inancına sahip olduğunu savunanlar, ikinci ise Tanrı inancının doğuştan olmaksızın gayri fitrî olduğunu, yani çevrenin, kültürün vs. etkisiyle olduğunu savunanlar. Ancak biz konumuzu dinin insan fitratında doğuştan geldiğini ve dinin bir ihtiyaç olduğu görüşü üzerinden ele alarak değerlendireceğiz. Çünkü insanın olduğu her yerde inanç/din varlığını daima korumuştur.⁵⁰

İnsan yapısı itibariyle inanmaya yatkın bir varlıktır. İnanç ve Tanrı mefhumu, insanın kendi yapısından çıkarıp atmasının mümkün olmadığı temelli bir histir. Çünkü insan metafizik fikirlere ve inançlara sahip olup olmamak veya tabiatüstü bir duyguyu yaşayıp yaşamamakta gibi bir tercihe sahip değildir. Bu duygu insanın bio-psişik varlık yapısının bir gereğidir. İnsan kendi özünde farkında olsun ya da olmasın, tanısın veya tanımasın bu tür fikir ve duyguları zarûrî/fitrî olarak taşımaktadır.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 260.

⁵⁰ Şengüler, “Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme”, ss. 537-539.

Fransız filozof Voltaire, insanın yapısından ayrılamayan bu gerçeği şöyle dile getirir: “Yanılmaktan her zaman korkarım; ama bütün anıtlar, eski medenî ulusların yüce bir Tanrı’ya inandıklarını gösteriyor. İnsanlığa Tanrılığın özüne dair sorular sorun, hepsi de başka başka cevap verir. Bununla beraber, bu sayısız, bu çeşit çeşit düşünceler içinde, dünyanın her yanında şu kanaati bulursunuz: Bir tek Tanrı vardır.”⁵¹

Aynı zamanda din/inanç insanın varlığını bütünlüğe kavuşturan insanî bir tecrübedir. İnanç dediğimiz tecrübenin varlıklar içerisinde yalnızca insanda görülmesi de bunun açık bir göstergesidir. Zira inanç, insan denilen varlığın yapısından ayrı düşünülemez. İnsandaki inanma ihtiyacı onun varlık yapısında gizli ve ondan hiçbir zaman ayrılamayan bir unsurdur.⁵² Dolayısıyla inanmanın kendisi insanın varlığını bütünlüğe kavuşturan bir olgudur.

İnanca, düşünebilen bir varlık olarak yalnızca insanda rastlanması, yine inancın bir tür duygusal faaliyetin sonucu olarak ortaya çıktığını gösterir. Çünkü inanma olayına psikolojik yönden baktığımızda, onun düşünebilen bir varlık olan insanın bir fiili olması bakımından sebepsiz meydana gelemeyeceği açıktır. Bu yüzden insanın saçma bir şeye de inanması mümkündür, fakat buna saçma olduğu için inanmaz. İnançlar zaten doğruluğu kabul edilen hükümler, yani önermelerdir.⁵³ O, inanca konu olan şeyi kabul etmek için kâfi herhangi bir delil, sağlam bir temel bulmak durumundadır.⁵⁴ Yani başkaları tarafından inancın yanlış olduğu kanıtlanırsa da, onu kabul eden birisi açısından başkalarının yanlışlamasının bir önemi olamaz. Sonuç olarak, inancı mantıklı veya mantıksız fikri bir faaliyetin neticesi olarak görmek mümkündür.

Varlıklar içerisinde yalnızca insana özgü olan inancın ne kadar köklü bir olgu olduğu, bazen insanın tamamen mantık dışı şeylere inanabilmesinden ve inancın her türlü sebebin dışında bile varlığını devam ettirebilmesinden çıkarılabilir.⁵⁵ Yani inançlar umumiyetle aklın nüfuz edebileceği sınırları aşarlar. Bu yüzden inançların bütünüyle mantıksal bir değere sahip olduğunu düşünmek doğru değildir.⁵⁶ Hatta

⁵¹ François Marie Arouet Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İstanbul Maarif Matbaası Yayınları, İstanbul 1943, s. 245.

⁵² Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 26.

⁵³ Peterson vd., “Tanrı Hakkında Düşünmek: Mutlağın Arayışı”, s. 23.

⁵⁴ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 22.

⁵⁵ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 23.

⁵⁶ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 23; Mustafa Doğan Karaçoşkun, “Dinî İnanç”, *Din Psikolojisi*, der. Mustafa Doğan Karaçoşkun, Grafiker Yayınları, Ankara 2019, ss. 129-131.

bazen insanın kendi birikim ve yaşantısından kaynaklanan gerçek dışı inançlarını, yine kendi açısından inanması mümkün olmayan gerçeklere yeğlediği durumlar bile olabilir.

Felsefe açısından insanların çoğu ussal bir tarzda temellendirilmemiş bütün bir inançlar dünyasıyla yaşamaktadır. İnsanların düşünceleri çoğunlukla kendilerini huzurlu kılacak şekilde kurulmuştur. Çoğu insan için doğruluk ikincil bir öneme sahiptir.⁵⁷ İnsan için birinci öncelik ön kabulleri/inançları ve vazgeçemeyeceği kanılarıdır. İnançlar sistemi ussal biçimde temellendirilmemiş olduğundan bunların doğruluğundan bahsetmek mümkün değildir. İnançlar, ancak bir tür duygusallık halidir. Dolayısıyla bunların doğru olup olmaması kendisi için önemli değildir.

Dinin insan hayatındaki anlamına ise Whitehead şöyle bir açıklama getirir: “Varlığımız, basit gerçeklerin birbiri ardı sıra gelmesinden daha fazla bir şeydir. Biz birbiriyle karşılıklı bir düzeni, makul ilişkilerin, değerlerin, amaçlardan sonra alınan zevklerin, neşenin ve kederin ‘ben’de yoğunlaşan menfaatlerin ‘ben’in ötesine yönelik menfaatlerin, kısa ve uzun vadeli başarı ve başarısızlıkların, farklı hislerin katmanlarının, hayat yoğunluklarının ve zevklerinin müşterek bir dünyasında yaşamaktayız. Hayat denen gerçeğin ötesinde hayatın ayrı bir anlamı vardır. İşte din böyle mutluluk ve zevklerin ötesinde olanı doğrudan bir kavrayıştır. Bu kavrayış bil-fiil akıp gitmektedir. Dolayısıyla din, niteliğiyle ölümsüz bir gerçek olarak dünyaya şekil veren düzene katkıda bulunur.”⁵⁸

Özellikle 19. yüzyıl modern biliminin ortaya çıkışıyla materyalizm ve pozitivistizmin etkisi ile zihinlerde dinin fert ve cemiyet hayatındaki yeri sorgulanmaya başlandı. Burada Freud gibi düşünürler, “bilimin bize veremediği şeyi, başka bir yerden alabiliriz düşüncesi bir illüzyondur.” ve “insanlar bilim yoluyla gerçek problemler için gerekli çözüm yollarını bulacaklardır.”⁵⁹ gibi anlayışlarla dinin insan ve toplum üzerindeki işlevini yitirdiğini dillendirdiler. Fakat modern toplumlarda dinin hâlâ etkisini sürdürmesi, dinin, hâlâ insan hayatında başat rol oynadığını bizlere göstermektedir. Sonuç olarak, XIX. yüzyılın burnu havada katı bilimciliği ve pozitivistizmi tarihe karışmıştır.⁶⁰

⁵⁷ Russell, *Felsefe Yapma Sanatı*, s. 18.

⁵⁸ Whitehead, *Dinin Oluşumu*, s. 12.

⁵⁹ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Kâmuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 2019, s. 61.

⁶⁰ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2002, s. 276.

Fakat insan yeniden yapılanmayı tek bir düşünce alanıyla sınırlandıramaz. İnsanın bilimden kaçıp teolojiye ya da teolojiden kaçıp bilime sığınması mümkün değildir. Ne de metafizikten kaçıp her ikisinden birine veya her ikisinden kaçıp metafiziğe sığınabilir.⁶¹ Dolayısıyla üç insanî tecrübe de insanın farklı yönlerindeki eksikliğini giderip insanın dünyayı anlamasına ve anlamlandırmasına yardımcı olur. Bununla birlikte dinin, felsefenin ve bilimin oluşum süreçleri birbirinden farklılık arz eder. Bu yüzden dinin insan hayatına olan katkısı ile felsefe ve bilimin katkısı farklı biçimde gerçekleşir. Bilim, fiziksel fenomeni düzenlemek için gözlemlenen genel şartlarla ilgilenirken, felsefe ve din, metafizik, ahlâkî ve estetik değerlerin yoğun olduğu insanın iç yapısıyla ilgilenir.

Dinin ve bilimin oluşum süreçleri birbirinden farklılık arz eder. Bu yüzden dinin insan hayatına olan katkısı ile bilimin katkısı farklı biçimde gerçekleşir. Bilim, fiziksel fenomeni düzenlemek için gözlemlenen genel şartlarla ilgilenirken, din, ahlâkî ve estetik değerlerin yoğun olduğu insanın iç yapısıyla ilgilenir. Bu farklılığı Spinoza, vahiy ve sıradan bilgi ayrımı yaparak açıklar. Ona göre ikisi de birbirinden büsbütün ayrı olup, hiçbirinden bir diğerrinin uzantısı olarak bahsedilmesi mümkün değildir.⁶²

Yine dinin, toplum ve fert üzerinde nasıl ve ne türden bir etki yarattığı da önemli bir husustur. Her dinin, özellikle itikâdî ve ahlâkî boyutu sistematize olmuş dinlerin münhasıran teolojik hususları yanında çok zengin fikrî bir muhtevası da vardır. Bu yüzden dinler, hayatın birçok önemli meseleleri ile alakalı bir duruş, insanları ilgilendiren çeşitli hususlar ve problemlere karşı tutum ve davranışları ihtiva ederler. Her büyük din, meselâ tabiatı, tabiî hâdise ve ihtiyaçları belirli bir açıdan değerlendirir ve böylece ferdin doğal olaylara karşı belli bir tutum takınmasını gerekli kılar. Bu tutum ya bir ret, inkâr, feragat veya bir tasvip, kabul ve şükran dolu bir teslimiyet şeklinde tecelli eder.⁶³ Yani burada din, insanın kendisiyle ve kendi dışındakilerle nasıl bir ilişki kurması gerektiğini duygusal açıdan sağlar.

Dinin tesiri, kendine has duygusal özelliğinden dolayı tüm kültür sahalarında temayüz edebilir. Zira dinin zihniyeti, hayatın içerisinde cereyan eden önemli olaylar ve durumlar için birtakım hükümler, temel bazı yaklaşım tarzları ihtiva etmesine bağlıdır. Dolayısıyla kültürün oluşmasında dinin etkisi yadsınamaz. Bundan dolayı din

⁶¹ Whitehead, *Dinin Oluşumu*, s. 13.

⁶² Benedict De Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Musa Kazım Arıcan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 124.

⁶³ Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 71.

kültürün kendisinden ayrılması veya soyutlanması mümkün olmayan bir bileşene benzetilebilir. Meselâ, bir kimsenin dindar olup olmadığını, hatta hangi dine mensup olduğunu sırf dünyevî davranışlarından hareketle anlamak dahi mümkündür.⁶⁴ Netice olarak, dinin toplum ve fert üzerindeki etkisi yadsınamayan tarihi bir gerçekliktir.

Burada insanlığın vazgeçilmez sahası olan dinî bilginin oluşum süreci dinin yapısı hakkında bizi bilgilendirebilir. Dinin kendisi insan aklına dayanan ve o akılla ortaya çıkan bir olgu değildir. Dolayısıyla bu açıdan bir dinin bütünüyle rasyonelliğinden bahsetmek aslî itibarıyla zordur. Dinin veya inancın asıl konuları irrasyonel alanla alakalıdır. Yani akıl veya düşünce denilen alanın dışındaki bir varlık yapısından veya müteâl/aşkın olandan bahsedildiğinde, işte bu, inancın konusu olmaktadır. Dolaylı olarak inancın kurumsal yapısı olan dinin de bu özelliği kaçınılmaz olan şeydir.⁶⁵

Burada ilk olarak bilmenin tam olarak neyi ifade ettiğini ortaya koymak gerekir. Bilindiği üzere düşünmek bilmenin temelini teşkil eder. Yani bilebilmek için mutlaka düşünmek gerekir. Bilmek ve düşünmek ise en kısa ifadesi ile objelerle ilişki kurmaktır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Her bilimde bilgiye konu olabilecek “bir şey” bilinmek istenir. Bu “şey (obje)”, “bilen (süje)” tarafından müteessir olmaz. Yani süjenin objeyi bilip bilmemesi, objenin varlığında bir değişmeye sebep olmaz.⁶⁶

Bilginin süje ile obje arasındaki ilişkiden doğduğu herkesçe bilinen bir husustur. Burada dinin hangi tür bir bilgi olduğunun da açığa çıkartılması, din ile felsefe arasındaki ilişki türünün ortaya çıkarılması bakımından önemlidir. Dinî bilgi türünde süje ile objenin belirlenmesi de, bu bilgi türünün saha ve sınırlılığının tespit edilmesinde bize yardımcı olacaktır. Çünkü, din ile bilim/felsefe arasında bir çekişme görülmesinin esaslarından biri, belki de en önemlisi, bu farklı sahaların objelerinin ya birbirine karıştırılması ya da birinin diğerinin objesini kendi araştırma metotları içine sığmadığı için yok kabul etmesi, böyle bir objenin varlığını inkâr etmesidir.⁶⁷

Dinin burada konu edindiği obje türü metafizik alana ait obje türüdür. Bilimsel bilgi, duyu bilgisine bağlı olup nisbi, izâfî ve sınırlı bir bilgi türüdür. Fakat dinin bilgi türü bu sınırlılığı aşan tecrübî olmayan bir aşamada gerçekleşir. Böylece insanın varlık yapısında olan bu inanma hali, onu maddî alemde metafizik aleme taşır. Dolayısıyla

⁶⁴ Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 75.

⁶⁵ Şengüler, “Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme”, ss. 540-543.

⁶⁶ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 311.

⁶⁷ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, ss. 311-312.

dinin konusu, genelde bu metafizik alanda cereyan eder. Yani din madde ötesi ve tecrübe ötesiyle ilgilenir. İşte din ve ona konu olan inanç da aşkın objeler (hâli hazırda olmayan objeler) sahasına aittir. Bilgiye konu olan objelerin bu şekilde tasnif eylemi, felsefe/bilim ile dinin saha ve sınırlarının en önemli ayrılma noktalarından biridir. Çünkü bilim/felsefenin konusu olan objeler tecrübe veya akılla yahut aynı zamanda her ikisi ile birlikte kontrol edildikleri halde, his/duygu alanını teşkil eden dinî obje bu tarzda kontrole ve teste elverişli değildir. Orada doğrulamadan değil, ancak inanmadan bahsedilebilir.⁶⁸

Ayrıca din, insanlar arasındaki ilişkiyi düzenlerken iki temele dayanmaktadır: Yasa temeli ve duygu temeli. Yasa temelinde, ilişki içerisindeki tarafların her birinin aşmaması gereken sınırlar (hudûd) belirlenir. Hareket ve adımlarını bu çerçevede kontrol etmeleri istenir. Bununla güdülen amaç; ilişkilerin, etrafını yakıp yıkan bir anarşizme evrilmesini önlemektir. Duygu temelinde ise ilişkilere esas oluşturan bağların samimi duygularla sağlamlaştırılmasıdır. Bu sayede zorunluluklar, şaşırtıcı bir uyumla kendiliğinden gerçekleşir.⁶⁹

Dinin ahlâk karşısındaki değeri de din âlimleri ve filozoflar tarafından tartışılan bir meseledir. Özellikle ahlâkın kaynağı konusunda akıl mı ve din mi dayanak olduğu hususu meselenin önemli iki uçlarıdır. Ahlâkın kaynağını akıl olarak gören Doğu'da Mâtürîdilik ve Mu'tezile, Batı'da ise Kant gibi düşünürlerin cevap aradığı soru, aklın tek başına ahlâkî eylemleri yapma ve gerçekleştirme motivasyonu sağlayıp sağlamayacağıdır. Kant, ahlâkın bir kanunu bulunduğunu ve dolayısıyla bu kanunu ortaya koyan aklın buna saygı göstermesi gerektiğinin yeterli motivasyon olduğunu söyler. Bunun yanında, Tanrı'nın varlığının ve insan ruhunun ölümsüzlüğünün de ahlâklı davranmaya iten motivasyonlar olduğunu kabul eder.⁷⁰

İnsan doğasının 'doğru', 'iyi' ve 'estetik/güzel duyusu' olanı yanında buldurması ahlâkın gereğidir. Ancak bunlara yönlendirecek güçlü bir kaynağa duyulan ihtiyaç ayrı bir husustur. Burada din, peygamber ve bunlara kaynaklık eden ilahî otoriteye ihtiyaç duyulmaktadır. Sağlam kanunların olduğu bir toplumsal düzende, herkesin bu kanunlara uyması gerekir. Ama bu beklenti, çoğu zaman boşa çıkar. Güçlü bir devlet otoritesinin bu kanunlara uymayı sağlaması gibi ilahi otorite ve din de,

⁶⁸ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 313.

⁶⁹ Düzgün, *Dinî Anlama Kılavuzu*, s. 135.

⁷⁰ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009, ss. 134-135.

doğru, iyi ve güzel duyusu olanın herkesin yaşamında yer tutmasının kaynağı olarak iş görür.⁷¹

Peki din bu motivasyonu nasıl sağlar?

İlk olarak, zor zamanlarda erdemli davranışı seçmenin ve bu yönde adil bir irade kullanmanın ödüllendirileceğine olan inanç/din, insanı ahlâklılı olmaya sevk eder. Ya da iyi olmayan bir davranışın seçilmesinin cezalandırılacak olması da o eylemin terk edilmesinde caydırıcılık anlamında motive edici bir güç olarak iş görür.⁷²

İbn Rüşd'e göre ise insanoğlunu terbiye etmek için en kolay yol dindir. Medeniyet ve nizamı muhafaza etmek için din gibi özel bir vesile bulunamaz.⁷³ Burada İbn Rüşd'ün, dini, toplumun ıslahı için en kolay yol olarak görmesi, dinin kendi yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü dinin hitabı, toplumun tüm fertlerini kapsayacak şekilde olduğundan onların terbiye edilmesinde büyük bir rol oynar.

İbn Rüşd, eserlerinde, yani metinlerinde insanların tabiatının, hakikati tasdik yönünden farklı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü onun din-felsefe ilişkisinin temelini oluşturan bu konudaki tasnifi, din felsefesi açısından önem arz etmektedir. Ona göre insanlar, hakikati tasdik yönünden üç sınıftır:

- a) İnsanların bazıları bir hükmü burhânla tasdik eder.
- b) Diğer bazıları, aynı hükmü cedelî sözlerle, burhân sahibinin burhânla tasdik ettiği gibi tasdik eder. Çünkü tabiatında ve istidadında bundan fazlası yoktur.
- c) Öbür bazıları ise, hatâbî ve iknaî sözlerle, fakat burhân ehlinin burhâna dayanan sözlerle tasdik etmeleri gibi tasdik ederler.⁷⁴

Ayrıca insanların hakikati anlayış ve biliş farkına dair yapılan bu sınıflandırmadan ne kastedildiğinin açıklanması, İbn Rüşd'ün din dili anlayışının belirlenmesi açısından konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Burhân (bilimsel kıyas), “yakîn”i (kesin bilimsel bilgiyi) netice olarak vermesi için yakînî öncüllerin bir araya getirilmesinden (te’lif edilmesinden) oluşan kıyastır.⁷⁵ Bir başka ifadeyle kendilerinden zorunlu kesin bilginin hasıl olduğu öncüllerden

⁷¹ Düzgün, *Dinî Anlama Kılavuzu*, ss. 73-74.

⁷² Düzgün, *Dinî Anlama Kılavuzu*, s. 104.

⁷³ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 20.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, ss. 83-84.

⁷⁵ Esîrüdîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî, *İsâgûcî*, çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 177.

(yakîniyât) yapılan kıyastır.⁷⁶ Yakînî öncüllerin ise kısımları vardır. Burhân, delileri en sağlam ve en güvenilir yöntemdir. İster bir düşüncenin doğruluğunu ispat etmek için, isterse yanlışlarını göstermek için olsun burhân mutlaka kesin ve doğru bilgi içerir. Burhânla elde edilen bu bilgilerden şüpheye düşülmez ve bu hiçbir vakit bilgiler değişmez. Hatta insan ondan bihaber olsa bile, bu tür aklî kıyasta değişiklik söz konusu olmaz. Örneğin, birisi “dört sayısının çift olduğu” bilgisine sahip olmasa da, dört yine çifttir.

Cedel (diyalektik), meşhûr (çoğunluğun doğru bildiği, yaygın) öncüllerden te’lif edilen kıyastır.⁷⁷ Başka bir ifadeyle bir görüşü savunma veya çürütme ile ilgili (meşhûr yahut müsellemler olan öncüllerle) delil getirme tekniklerini konu edinen bir ilimdir. Aristoteles’e göre cedel, ilim (burhân) seviyesine çıkamayan, yani bilgi değeri açısından ihtimal ifade eden, muhataba belli bir düşüncüyü kabul ettirme yol ve yöntemleri için konulan bir sanattır.⁷⁸ Cedelin amacı ise sağlam bilgi sunmaktan ziyade, karşı tarafı yenik duruma düşürmeye çabalamaktır. Bundan dolayı söz konusu delillerde, öncülerin realiteye uygunluğundan ziyade, karşı tarafça doğru kabul edilir nitelikte olmaları esas alınır.⁷⁹

Hitâbet (retorik), kendisine inanılan bir şahıstan (doğru) kabul edilerek alınan öncüllerden veya (doğru olduğu) zannı ile gâlib zannı ile benimsenmiş öncüllerden te’lif edilen kıyastır.⁸⁰ Klasik mantık kitaplarında hitâbet sanatının temel gayesi şöyle belirtilir: “Bu sanattan maksat, insanları faydalarına olan şeylere yöneltmek, o konuda rağbetlerini artırmak, onların zararlarına olan şeylerden uzaklaştırmak veya nefret ettirmektir.”⁸¹

İbn Rüşd’ün insanları hakikati tasdik yönünden üç gruba ayırmasının nedeni, dinin, toplumun tüm fertlerini kapsayacak tarzdaki umumiliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü İlâhî/Tanrısal bilginin muhatabı insanların tümünü kapsamaktadır. Ayrıca onun bu tasnifi yapmasındaki diğer neden de, dinin, burhânî delillerle tasdikinin meşruiyetini ortaya koymaktır.

⁷⁶ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 207.

⁷⁷ el-Ebherî, *İsâgûcî*, s. 188.

⁷⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 215.

⁷⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 220.

⁸⁰ el-Ebherî, *İsâgûcî*, s. 189.

⁸¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 222.

İbn Rüşd'ün din tasavvurunda şeriatın hitâbî ve cedelî metotla anlaşılmasının halk dinini, burhâni metotla anlaşılmasının ise entelektüellerin dinini temsil ettiği görüşü göze çarpmaktadır. Çünkü halkı kötülük yapmaktan uzaklaştırıp çevirmek, iyiliğe ve güzelliğe yöneltmek, ahiretteki sevap-günah, mükâfat-ceza ve ferdî sorumluluk inancına sahip olmadan mümkün olmadığı için, umumun maslahatına ve menfaatine olmak üzere dinde bu nevi şeylerden bahsedilmiştir. Entelektüeller ise iyiliği, bizzat iyi olduğu için yaparlar, kötülüğü de yine bizzat kötülük olduğu için yapmazlar.⁸²

İbn Rüşd'e göre filozoflardan bilge olanlar nezdinde dinin (şeriatın) ilkeleri üzerinde tartışma yapmak doğru değildir. Hatta o, bunu yapanların şiddetle cezalandırılmasını öngörür. Zira ona göre her sanatın kendine özgü ilkeleri vardır. Belli bir sanat üzerinde araştırma yapanın görevi, o ilkeleri reddetmeden ve geçersiz kılmadan kabul etmek olduğuna göre, bu husus hayata uygulamaya yönelik olan dinde daha da önem arz etmektedir. Dolayısıyla dinî ilgilendiren konular üzerinde dinî faziletler uyarınca hareket etmek bir zorunluluktur.⁸³

İbn Rüşd'e göre insanın dinî konularda dinin ilkelerini koyana (şârie) itâat etmesi gerekir. Din hususunda da itâatten başka dinî inkâr etmek veya onun üzerinde tartışma yapmak insanın varlığını anlamsız kılar. Bu konuda söylenmesi gereken husus, dinin ilkelerinin insan aklını aşan İlâhî ilkeler olduğu, onların, sebepleri tam anlamıyla bilinmese de kabul edilmesi gerektiğidir. Meselâ, mucizeler dinlerin hak olduğunu kanıtlayan olağanüstü bir şekilde vukûa gelen dünyada yaygın olarak bilinen dinî ilkelerdir. Bundan dolayı da eski filozoflar tarafından tartışma konusu yapılmamış ve hakkında görüş bildirilmemiştir. Çünkü mucizeler dinlerin hak olduğunu kanıtlayan ilkelerdir. Dinler ise faziletlerin ilkesidirler.⁸⁴

Sonuç olarak, dinin her insanın hayatına farklı şekillerde katkı sağladığı inkâr edilemez bir gerçekliktir. Çünkü din olgusunun varlık nedeninin son raddede insan olduğu söylenebilir. Dinin anlaşılması noktasında ise insana düşen, dinin yapısına uygun bir yöntemle onu anlayıp farklı yöntemler ile bu bilgi türünü diğer yöntemlere kurban etmemesidir. Bu yüzden dinin mahiyeti hakkında farklı düşüncülerin tanımları ve düşünceleri ortaya konup araştırılma konusu yapılmıştır. Dinin fonksiyonel

⁸² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 37.

⁸³ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2020, s. 482.

⁸⁴ Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 482.

yapısının tespiti de bizim dinin varlık nedenini ve yapısını anlamamıza ve onların iç yüzünü kavramamıza yardımcı olacaktır. Dinin insan üzerindeki en önemli fonksiyonu ise dinî verilerle birlikte insanın varlığını bütünlüğe kavuşturmasıdır. Dinin bu yönünün her konuda olmasa da, tam olarak bilinemeyen bazı meselelerde tüm insanların hayatında bir rolü olduğu inkâr edilemez bir gerçekliktir. Ayrıca dinin duygusal bir kabullenme tarafının olması, burada açıklığa kavuşturduğu meselelerin doğruluğunun sınırlanması gerektiğini de bizlere hatırlatmaktadır. Çünkü dinin temel yapısını oluşturan inanç, çoğunlukla irrasyonel alanın eylemi olduğu için burada bütünüyle bir rasyonellikten bahsetmek yapısı itibariyle zordur. Ancak burada İbn Rüşd'ün insanları hakikati tasdik yönünden üçlü bir sınırlandırmaya gitmesi mânidardır. Çünkü dinin bu yönü seçkin azınlıklar tarafından anlaşılabilirliğinden kritiği yapılan din tasavvurunun geçerliliği, ancak mezkûr kişiler için geçerlidir. Yoksa halk tabakası için yapılan bu çözümlemeler onları kötü yola düşüreceklerinden onlar tarafından dinin böyle anlaşılması mümkün değildir. Burada İbn Rüşd'ün din tasavvurunda şeriatın hitâbî ve cedelî metotla anlaşılmasının halk dini, burhânî metotla anlaşılmasının ise entelektüellerin dini olduğuna dair açıklaması konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.⁸⁵

2.2. Felsefe

Aristoteles *Metafizik* kitabının başında dediği gibi her insanın bilmeye ve düşünmeye karşı doğal bir eğilimi vardır.⁸⁶ Ancak her insanın bunu başardığı söylenemez. Çünkü düşünmek, ancak insanın bildiklerinden şüphe etmesi ve onları sorgulamasıdır. Bildiklerinden şüphe etmek ve onları sorgulamak ise her insanın yapabileceği bir şey değildir. Bu çaba, ancak eleştirel zihinlere sahip kimselerin yapabileceği bir şeydir. Nazarî/düşünsel bilgiler insanlara fıtrat ve yaratılıştan hazır olarak verilmediği için bu bilgilerin kaçınılmaz olarak sonradan belli bir çabayla öğrenilip elde edilmesi gerekir. Zira herkes bu öğrenim işini hakkıyla yerine getiremez ve talep edilen şeye ulaşmak için yol bulamaz.⁸⁷ Aklî konulardaki araştırmada aşılması güç birtakım engeller ve zorluklar vardır ki bunları aşip onlara takılmayan akıllı kişiler sayıca azdır. Yakînî sonuç veren burhânın şartlarının hepsi kavranılıp öğrenildiği

⁸⁵ Daha kapsamlı bilgi edinmek için bkz. Cihat Şengüler, "Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/2, 2022, ss. 533-554.

⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 75.

⁸⁷ Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 28.

zaman, insanoğlunun çoğunun akledilebilir olanın hakikatini tam olarak idrak edecek güce sahip olmadığı açıkça anlaşılmaktadır.⁸⁸

İnsan olmanın en temel özelliği olarak düşünme, var olmayı tezahür ettiren bir hâdise; cesaret ve kararlılık isteyen bir yolculuğu temsil eder. Bu yolculuğun gerisinde insanın kendi derinlikleriyle buluşma, bir tür varlığın mahremiyetini aralama arzusu yattığı kabul edilir. Bu yüzden düşünmede yaşantının gerçekliğiyle karşılaşmayı göze alma, bunu yapabilme cesareti, gücünü gösterebilme ve nihayetinde mahremiyetine girerek sorumluluğu alabilme hususiyetleri vardır. Bu faaliyetle insan varlıktan kaynaklanan, varlığın bizzat kendisinden tezahür eden bir sese kulak verir ve onun sırrını paylaşır. Başka bir ifadeyle, düşünme, varlığın kendisinden, eşyanın doğasından çıkan bir çağrıya bizim tarafımızdan verilen karşılığı, yani cevabı temsil eder. Zira bir var olan olarak insanı diğerlerinden ayıran hususiyet, onun varlığı düşünebilmesi ve elbette sorumluluğunu alabilmesidir.⁸⁹

İhvân-ı Safâ'ya göre insanın kemâle ermesi, ancak kendi düşünme gücünün ürünü olan bilgiyi ortaya çıkarmasıyla gerçekleşir. Doğuştan gelen düşünme, iyi ve kötünün arasını ayırt etme özelliğine sahip olan aklın formu sayılır. O akıl ki, insan onun için vardır ve onun sayesinde öteki canlılara üstün kılınmıştır. Şöyle ki, bu âlemde var olan her bir varlığın kendine özgü bir fiili vardır ve o fiili gerçekleştirmek için yaratılmıştır. İnsana özgü olan fiil ise, doğuştan gelen düşünme yetisini, düşünceyi işleterek geliştirmek, kendisinde güç halinde bulunanı fiil alanına çıkartmak; bir canlı olarak yaratılmışken varlığını insanca sürdürmek için insanî erdemleri, meleklerin ahlâkını ve yüksek ilâhî bilgileri kazanmak suretiyle yok hükmünde olan şeyleri var kılmaktır.⁹⁰

İnsanın varlığı düşünmesi ve hakkında bir hükme varması da onun evren tasavvurunu ortaya koymaktadır. Felsefe ise, bu evren tasavvurunu mantıksal tutarlılık temelinde bütünlüklü bir şekilde açıklamaya çalışan düşünce tarzıdır; mantıksal tutarlılık, akıl yürütme sürecinde yöntemin bütün unsurları kullanılarak düşüncelerin üretilmesidir. Yöntem unsurlarının kullanımı felsefeyi kendine özgü bir düşünce biçimi yapmaktadır. Bu açıdan felsefe, toplumun değer sistemlerinde, kurumlarında

⁸⁸ el-Gazzâlî, *Mî'yârü'l-İlm*, s. 40.

⁸⁹ Celal Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", *Felsefe Tarihi*, der. Celal Türer, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2021, s. 21.

⁹⁰ Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ss. 222-223.

ve genel olarak bilgi dünyasında var olan çelişkileri, tutarsızlıkları, eksiklikleri yanlışlıkları, aldatmaları su yüzüne çıkarmaktır.⁹¹

2.2.1. Felsefenin Mahiyeti ve Meşruiyeti

Felsefenin mahiyetini tam olarak bir tanımla ortaya koymak ve açıklığa kavuşturmak oldukça zor bir meseledir. Öyle ki felsefe hakkında bir şey söylemek bile bir tür felsefe yapmak anlamına gelir. Çünkü bugüne kadar felsefenin neliği konusunda filozoflar arasında tam bir mutabakat sağlanamamıştır. Kimilerine göre felsefenin neliğini ortaya koymadaki bu güçlük, “felsefe” sözcüğünün oldukça uzun bir geçmişe sahip olmasından ve farklı dönemlerde farklı şeylere karşılık gelen yapısından kaynaklanır. Bu güçlüğü pekiştiren başka bir zorluk, felsefeyle yeni tanışanların, ya felsefeyi büsbütün gizemli bir hale getirecek veya mutlaklaştıracak şekilde ona çok önemli, hatta abartılı bir rol biçmeleri ya da felsefeyi değersiz, tehlikeli bir spekülasyon ya da boş bir lafazanlık/gevezelik olarak görmeleridir. Bu güçlüklerden kaçınmanın yolu, zor bir iş olsa da felsefeden ne anlaşılması gerektiğini ana hatlarıyla gözler önüne serme, onu tatmin edici bir biçimde tanımlayabilmektir.⁹²

Yunanca’da “hikmeti sevmek” yahut “hikmet sevgisi” anlamına gelen felsefe (*philosophia*), farklı açılardan değişik tanımlara konu olmuştur. Bu tanımlardan biri şudur: “İnsanın gücü yettiği ölçüde eşyanın hakikatini bilmesidir.” Bu tanım, felsefenin klasik dünyasındaki iddia, amaç ve kapsamını en iyi ifade eden tanımlardan biridir. Tanımdaki “insanın gücü yettiği ölçüde” kısmı, birincisi insanın bilgi imkânları, ikincisi ise insanın bilme kapasitesi olmak üzere iki şekilde yorumlanmaya elverişlidir. Birinci açıdan bakıldığında tanım, bütün felsefî dağarcığın akıl ve duyu verilerinin eseri olduğunu ve bilme gücümüzün bilfiil sınırlarının, aynı zamanda bu iki yolun da bilfiil sınırı olduğunu ifade eder. Fakat burada aklı, esas itibariyle onun bir işlevi olan istidlâl anlamında anlamamak ve hem istidlâlî hem de sezgi vb. işlevleri gerçekleştiren cevher olarak anlamak gerekir. İkinci açıdan bakıldığında tanım, felsefî bilimlerin bütün dönemlerde devam eden gelişim sürecini ifade eder. Zira ilke olarak insanın öğrenme ve bilme kapasitesi sonsuzdur. Oysa mevcut bilgiler daima sonludur. Sonsuz bilme kapasitesi ise mevcut bilgilere sonsuza dek bilgi eklenebileceğini öğrenme imkânı verir.⁹³

⁹¹ Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, ss. 14-15.

⁹² Türier, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 23.

⁹³ Ömer Türker, *İslam Felsefine Konusal Giriş*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2020, s. 29.

“Hikmet sevgisi” anlamına gelen felsefe, hikmete ulaşmak için önceden benimsenmesi gereken bir hali, bir durumu belirtir. Nitekim bu incelik, kendisini “filozof” simgesinde ifşa eder. Platon’un öğrencilerinden Ponticus, (M.Ö. 387-M.Ö. 312) kendisini filozof olarak tanımlayan ilk kişinin milattan önce altıncı yüzyılda yaşayan Pythagoras’ın olduğunu bizlere haber verir. Pythagoras, zamanında düzenlenen olimpiyat müsabakalarına katılan insanların üç sınıf olduğunu iddia eder: Bunlardan ilki, şenliğe katılmakla şöhret olmak isteyen oyuncular; ikincisi ticari faaliyetlerini gerçekleştirerek para kazanmak isteyen satıcı veya tüccarlar; üçüncüsü ise oyunlardaki rollerini gerçekleştirmeye çalışan insanların ne yapmaya çalıştıklarını, hangi tarzda eylemde bulunduklarını anlamaya çalışan filozoflardır. Üç farklı hayat tarzını/öğretisini resmeden bu metaforla satıcı ve tüccarlar, maddeye belli bir düşkünlük gösteren, yalnızca parayla mutlu olunabileceğini düşünen insanlar; atletler, egosu güçlü, şan ve şeref peşinde koşan, her daim kendini kanıtlama mücadelesi veren insanlar; filozoflar ise olup bitenleri anlamaya çalışan, insanları peşlerinden koşturan şey ya da güçlerin gerçek değerini kavrama çabası içerisinde olan, kısacası sadece insanları değil; bir bütün olarak hayatı anlamaya çalışan insanları tasvir eder. Bu tasvir de insan hayatının anlam ve değerine dair derin bilgiyi ve bütüncül olarak bakmayı ortaya koyar.⁹⁴

Felsefenin mahiyetine dair açıklamaların Antik Yunan düşüncesine yön veren filozoflar tarafından da devam ettirildiğini bilmekteyiz. Platon, bilgeliği (a) nedenleri kavrama, (b) diyalektik yöntemi kullanma, (c) eleştirel sorgulama, (d) amaçların bilgisine sahip olma, (e) ideallerin bilgisi vasıtasıyla nasıl yaşanacağını bilme olarak tanımlar. Aristoteles ise, bilgeliği “ilk nedenlerin ve ilkelerin bilinmesi” olarak tanımlar. Ona göre bilgelik, aslı itibarıyla sebepleri araştırma olmasından dolayı, bütün diğer etkinlik biçimlerini aşar ve onların tümünü de içine alacağından onlardan üstün olur. Bu bilgelik tanımları felsefe yapma tarzının eleştirel ve rasyonel bir faaliyet türü olduğunu bize göstermektedir. Dolayısıyla felsefe yapmanın hakikate ulaşmak değil, hakikati araştırmak, yani sürekli olarak insan zihninin hakikat problemi üzerinde zihinsel egzersiz yapması manasına geldiğini ifade etmek gerekir. Bu husus da, felsefenin özünün hakikatin bulunması değil; onun aranması ve peşinden koşulması olduğu gerçeğini vurgular.⁹⁵ Öyle anlaşıyor ki bu çabalardan ilki özünde eleştirel ve

⁹⁴ Tüerer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 25.

⁹⁵ Tüerer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 25.

rasyonel felsefe (yapma) tarzı, diğeri ise doğrudan ve kişisel kavrayış ya da sezgiye dayanan felsefe yapma tarzı olarak ifade edilebilir. Her iki tarzda yapılan felsefe de hakikate ulaşmayı değil, hakikat araştırmasını, yani sürekli olarak insan zihninin hakikat problemi üzerinde zihinsel egzersiz yapmasını ve çaba göstermesini yansıtır. Şu halde bu hususun da felsefenin özünün hakikatin bulunması değil; onun aranması ve peşinden koşulması olduğu gerçeğini vurguladığını söylememiz mümkündür.

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde ise bilge kişi/filozof tanımını şöyle yapar: “Bilge kişi, ilkin her birini ayrıntılı olarak bilmemekle beraber, mümkün olduğu ölçüde her şeyi bilen kişidir. İkinci olarak, insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahip olan kişidir. Üçüncü olarak, bilge kişi, bilimin her dalında nedenleri daha kesin biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olandır. Dördüncü olarak, bilge kişi, başka bir sebeple değil; sırf bilmek amacıyla bilen kişidir. Nihayet, bilge kişi yönetici, yani kendisine tâbi olunan bir kişidir. Zira onun başkalarına değil, daha az bilgili olanların ona itâat etmeleri gerekir.”⁹⁶

Felsefeden bahsetmişken “İslâm felsefesi” tabirinden de kısaca bahsetmek istiyoruz. Bu tabir aslında İslâm düşüncesi metinlerinde yer almaz. Bu tabir, çağdaş İslâm düşüncesi çalışmalarından üretilmiş bir terkiptir. Her ne kadar terkipte yer alan İslâm kelimesinden ötürü İslâm dininin felsefesini ifade ediyor görünse de, burada İslâm kelimesi gerçekte bir din olarak değil, medeniyet adı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla “İslâm felsefesi” terkihi, İslâm medeniyetinin hâkim olduğu coğrafya ve zaman diliminde üretilen felsefî birikimi ifade etmektedir.⁹⁷

Klasik metinlerde bu terkibe en yakın ifade “felâsifetü'l-İslâm” (İslâm'ın filozofları) terkidir. Şehristânî (ö. 548/1153), el-Milel ve'n-Nihal'de İslâm öncesi dönemde yetişen belli başlı filozofları ve öğretilerini anlattıktan sonra İslâm döneminde yetişen filozoflar için “felâsifetü'l-İslâm” ifadesini kullanır.⁹⁸ Şehristânî'nin kullanımında bu ifade, aynı zamanda Müslümanların kendilerinden önceki medenî topluluklarca üretilen felsefî (aklî) bilimler birikimini devraldıklarını ve böylece üretim faaliyetinin İslâm dünyasında da sürdürüldüğünü îma eder. Başka deyişle, İslâm'ın hâkimiyetiyle birlikte artık yeni bir dönemin başladığını ve mamur dünyanın düşünen zihninin İslâm dünyası olduğunu gösterir. Dolayısıyla onun

⁹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s. 82.

⁹⁷ Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ss. 27-28.

⁹⁸ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 381.

kullanımında “İslâm’ın filozofları” ifadesi, tarihsel olarak felsefî bilimlerin yeni medeni vatanına da işaret etmektedir.⁹⁹

Dolayısıyla İslâm felsefesi terkinde İslâm kelimesi medeniyeti ifade ederken, felsefe kelimesi -o dönemde felsefenin mantık, fizik, matematik, ahlâk, iktisat ve siyâset gibi bütün aklı bilimleri kapsadığını göz önüne aldığımızda- evrensel bir yeti (meleke) olarak aklın ürettiği “bilimsel bilgiyi” ifade ettiği söylenebilir.¹⁰⁰ Şimdi felsefenin mahiyetine dair İslâm felsefesinde göze çarpan bazı açıklamalara yer vereceğiz.

es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, felsefenin tanımını şöyle yapar: “İnsanın gücü ölçüsünde ebedî mutluluğu elde etmek için Tanrı’ya benzemeye çalışmasıdır.”¹⁰¹ Burada el-Cürcânî’nin “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanma” manasındaki insanın çabasından bir tür soyutlanma ve her tülü bilgiyi kuşanma açısından Tanrı’ya benzemeyi kastettiği söylenebilir.

Kindî’ye göre insan sanatlarının değer ve mertbe bakımından en üstünü felsefedir. Felsefenin tanımı: “İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir.” Çünkü filozofun bilgiden amacı, gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışın amacı ise sürekli fiil değil, gerçeğe göre davranmaktır. Çünkü biz gerçeğe ulaşınca fiilimiz sona erer. Biz sebeplilik bağıntısı olmadan gerçeğin bilgisini elde edemeyiz. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçektir. Zira varlığı olan her şeyin bir gerçekliği de vardır. Şu hâlde “gerçek” zorunlu olarak vardır ve dolayısıyla var olanlar varlığa sahiptir.¹⁰²

Yine Kindî; Sokrat, Eflatûn ve Aristo’dan gelen ve Orta Çağda Müslüman ve Hristiyan düşünürlerce felsefe literatüründe çokça yer verilmesi sebebiyle felsefenin geleneksel tanımları şeklinde anılan altı ayrı tanıma *Tarifler Üzerine* adlı eserinde yer vermektedir. Şöyle ki: 1. Adından türetilmiş tarife göre, “Felsefe, hikmet sevgisidir.” Çünkü feylesof, “seven” anlamındaki “filo” ile hikmet anlamına gelen “sofia”dan oluşmuş birleşik bir kelimedir. 2. Felsefeyi pratikteki etkisi açısından tarif ederek demişlerdir ki: “Felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın fiillerine benzemesidir.” Bununla, insanın tam anlamıyla faziletli olmasını kastetmişlerdir. 3.

⁹⁹ Türker, *İslam Felsefine Konusal Giriş*, s. 11.

¹⁰⁰ Türker, *İslam Felsefine Konusal Giriş*, s. 12.

¹⁰¹ el-Cürcânî, *Kitabut-Ta’rifât*, s. 247.

¹⁰² Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshak b. Sabbâh el-Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 144.

Yine etkisi açısından tarif ederek demişlerdir ki: “Felsefe, ölümü tercih etmektir.” Onlara göre iki çeşit ölüm vardır; biri ruhun (nefsin) bedeni kullanmayı terk etmesidir ki bu tabiî ölümdür. İkincisi ise arzuları öldürmektir. İşte onların ölümden kastettikleri şey budur; çünkü fazilete giden yol arzuları öldürmekten geçer. Bundan dolayı eskilerin önde gelenleri lezzetin kötü (şer) olduğunu söylemişlerdir. Zorunlu olarak nefsin biri duyu, diğeri ise akıl olmak üzere iki kullanım gücü bulunduğu göre, insanların lezzet dedikleri, duyu algısına hitap eden şeydir; dolayısıyla duyu lezzetleriyle meşgul olmak akıllı kullanmamak demektir. 4. Felsefeyi diğeri ilimlerin sebebi olması açısından tarif ederek: “Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir” demişlerdir. 5. “Felsefe, insanın kendini (nefs) bilmesidir” diye de tarif etmişlerdir. Bu derin ve son derece değerli bir ifadedir. Sözelimi ben, “varlık ya cisimdir ya değildir” diyebilirim. Cisim olmayan ya cevher veya arazdır. İnsan ise cisim, nefis ve arazlardan ibarettir. Nefis cisim olmayıp cevher olduğuna göre, insan kendi varlığını tanıyınca, cismi de arazlarıyla birlikte tanımış olur. Ayrıca ilk arazi ve cisim olmayan cevheri de bilmiş olur. O halde bunları bilen hepsini bilir demektir. Bundan ötürü bilge kişiler insana “küçük âlem” adını vermişlerdir. 6. Konusu itibariyle, “Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mâhiyet ve sebeplerini bilmesidir” diye tarif etmişlerdir. Yani bu âlemde şâni yüce Yaratıcı ile akıl âlemi hakkında soru sormak felsefenin temel görevidir.¹⁰³

Fârâbî’ye göre insanın ulaşmak istediği en yüce gaye mutluluktur. Mutluluğa ise insan, hür iradeyle yaptığı, övgü ve yergiye konu olan eylemleri sayesinde ulaşabilir. İnsanın övgü ve yergiye konu olan durumları ise üçtür: Birincisi, oturmak ve kalkmak gibi bedenin organları kullanılarak yapılan eylemlerdir. İkincisi ise, arzu, istek ve sevinç gibi nefiste ortaya çıkan durumlardır. Üçüncüsü ise, zihnin yaptığı temyizdir. Mutluluğu kazanmak için insanın ilk iki durumda aşırılıktan sakınıp ortayı (vasat) bulması ve orta davranışlarda bilinçli ve daimî olması gerekir. Fakat insanın eylemlerinde iyi ve faydalı olan vasatı yakalaması için iyi bir temyiz gücüne sahip olması gerekir. Çünkü insan, ancak iyi bir temyiz çabası sayesinde bilinmesi gereken şeylerin bilgisini elde edebilir. Bu şeyler ise iki kısımdır: Birincisinin, sadece bilinmesi gerekirken, ikincisinin ise, bilinmesi yanında yapılması da gerekir. Birincisini teorik

¹⁰³ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, ss. 260-262.

felsefe, ikincisini ise pratik felsefe verir. Yapılması gereken şeyleri ve onları yapabilme gücü veren pratik felsefe ise ahlâk ve medenî bilim sınıflarına ayrılır.¹⁰⁴

Fârâbî'ye göre felsefe öğrenmede amaç, yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) “Bir” olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun, kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir.¹⁰⁵

İhvân-ı Safâ'ya göre ise felsefenin mahiyetine dair üç tanımdan bahsedilebilir: Bunlardan ilki, “her yararlı olanın bilgisi ve bütünleyici olan her âdil ilkeye bağlanmak”; ikincisi, “hakikatlere inanma, doğruyu söyleme ve iyi olanı kusursuzca yapmak” üçüncüsü ise “varlığın hakikatini hatasız ve kusursuz olarak bilmek” şeklindedir.¹⁰⁶

Fârâbî'nin tanımına benzer bir tanımlı İbn Rüşd de yapar. Ona göre felsefe varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Sâni (Allah)'a nasıl delâlet ettiklerini, yani masnûâtın varolmaları cihetinden Sâni'in delili olduğunu araştırmaktır. Ona göre âlemde belli bir düzen olduğundan bunu düzenleyen bir düzenleyicinin olması kaçınılmazdır. İşte onun terminolojisinde mevcut olan varlıklar hakkında bir düzenleyiciye delâleti bakımından araştırma yapmak felsefe olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁷ Burada felsefe ya da hikmet kavramı, bugün bizim anladığımız anlamdan çok daha geniş anlamda kullanılmıştır. Çünkü İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinde tıp, astronomi, fizik ile matematik gibi aklî ve tabîî bilimler felsefenin içinde kabul edilmiştir. Bu anlamda felsefe, insan ile âlemi anlamaya ve bunlardaki düzeni kavramaya, elde edilen bulguları Yaratıcı'ya delaletleri bakımından değerlendirmeye yönelik faaliyetlerin genel adıdır.¹⁰⁸

Felsefenin meşruiyeti meselesine gelecek olursak, hak gereği olarak bize düşen, hakikî ve ciddî konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamak ve

¹⁰⁴ Türker, *İslam Felsefine Konusal Giriş*, s. 36.

¹⁰⁵ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, der. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 113.

¹⁰⁶ İhvân-ı Safâ, “İhvân-ı Safâ Risâleleri”, der. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 223.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, ss. 73-74.

¹⁰⁸ Hasan Tanrıverdi-Sait Kar, “İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 2020, ss. 47-48.

küçümsememektir. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de, bize intikâl eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atalarımız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur.¹⁰⁹

Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden dahi gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için “gerçek”ten daha değerli bir şey yoktur. O kimse, gerçeği eksik görmez ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemez, hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar. O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalıdır. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıkî öncüllerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Nitekim felsefede Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel söylemiştir: “Bize gerçek adına gerçeği getirenlerin atalarına da teşekkür etmeliyiz. Zira onlar (atalar) bunların varlık sebebidirler. Bunlar da atalarının hikmetini aktarmışlar ve böylece bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebi olmuşlardır.”¹¹⁰

İbn Rüşd, Doğu’da Kindî tarafından başlatılan ve Fârâbi tarafından yeniden ele alınan din ile felsefenin, amaçsal açıdan uzlaşabileceğini ve farklı amaçlara hizmet etmediğini daha da geliştirerek felsefenin beşerî meşruiyetinin yanında dinî meşruiyetini de ortaya koymayı amaçlamıştır.

İbn Rüşd Faslu’l-Makâl adlı eserinde felsefenin tanımını yaptıktan sonra halk arasında yaygın olan felsefe düşmanlığını ortadan kaldırmak için felsefenin dinî meşruiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de, felsefenin Tanrısal olanla ilgilendiği yönündeki açıklamasından hareketle, felsefenin din tarafından teşvik edildiğini ve felsefe çalışmanın uygunluğunu ortaya koymuştur. Hatta ona göre varlıklar sırf kendilerinde mevcut bulunan sanatı bilmek ve tanımak suretiyle Sâni’nin delili olurlar; felsefe ise hangi ölçüde mükemmel olarak bilinir ve tanınırsa, Sâni hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur. Dolayısıyla dinin varlıklar hakkında derinlemesine düşünmeyi teşvik ettiği muhakkaktır. Şeriat/din varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir. Bunun böyle olduğu gerçeği, Allah Teâlâ’nın kitabı olan

¹⁰⁹ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 146.

¹¹⁰ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 148.

Kur'an'ın birçok âyetinde gayet açık bir şekilde belirtilmiştir: “Ey basiret sahipleri, itibar edinîz”.¹¹¹ Bu âyet aklî kıyası veya aklî ve şer'î kıyasın ikisini birlikte kullanmanın insan için farz olduğu konusunda bir nastır, kesin bir dinî hükümdür.¹¹²

İbn Rüşd, ayetin “itibar edinîz” kısmından aklen nazar etmeyi, düşünmeyi ve bunlardan ibret almayı şeriatın farz kıldığı hükmünün çıkarılabileceği kanaatini taşır. Düşünmek ya da ibret almakla kastedilen şey ise, bilinenden bilinmeyeni çıkarmak, malûm olan şeyden meçhûl olana ulaşmaktan başka bir şey değildir. Bu ise akıl yürütme (istidlâl), kıyâs ve kıyâs türleri sayesinde mümkün olur.¹¹³

Filozofumuz İbn Rüşd, birinin çıkıp da, “bu tarzdaki aklî bir kıyasa dayanan düşünce bid'attır, zira ilk asırda yoktu”, demesini mantıklı ve haklı bulmaz. Çünkü fikhî kıyâs ve bu kıyâsın neveleri üzerinde düşünmek de, aynı şekilde birinci asırdan sonra ortaya konulduğu halde, buna bid'at nazarıyla bakılmamaktadır. Dolayısıyla fikhî kıyas gibi, aklî kıyasa dayanan düşüncenin de zarûrî olduğuna inanmamız gerekmektedir.¹¹⁴

İbn Rüşd, bir konuyu derinlemesine araştırma ve inceleme dediğimiz felsefenin meşruiyetinin farz olduğu hususunu açıkladıktan sonra ister eylemsel alanda isterse kuramsal alanda olsun, daha önceki bilginlerin ve araştırmacıların bilgilerinden yararlanılmasının da şart olduğu kanaatini paylaşır. Çünkü bu konudaki bilgiler ancak bu şekilde tamamlanarak ikmâl edilir. Bir insanın çıkıp da tek başına bu işi yapması ve yeni baştan bu konuda muhtaç olduğu şeylerin hepsine vakıf olması, ya imkânsız veya çok zordur. Daha açık ifade ile, şayet bizden başkaları bu konuda birtakım araştırma ve incelemeler yapmışlarsa, doğru olanlarını alıp, yanlış olanlarına da dikkat çekilmelidir. Dolayısıyla yürüdüğümüz yolda, bizden öncekilerin bu konuda söylediklerinden faydalanmamız ve yardımlarına başvurmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır.¹¹⁵

Yine İbn Rüşd'e göre, yetersiz birinin felsefeden zarar görmesi, yeterli birini felsefe çalışmaktan alıkoymak için bir neden oluşturamaz. Çünkü felsefe cihetinden gelen bu nevi zarar, arızî olarak ona bulaşan bir şeydir, yoksa zâtî bir zarar değildir. Tabiatı ve zâtı icabı, kendisinde fayda bulunan bir şeyi, onda arızî olarak mevcut olan

¹¹¹ Haşr, 59/2.

¹¹² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci*'l-edille, ss. 73-74.

¹¹³ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci*'l-edille, s. 75.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci*'l-edille, ss. 77-78.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci*'l-edille, ss. 78-81.

bir zarar sebebiyle terk etmek gerekmez. Böyle birine engelde bulunmayı İbn Rüşd, şu örnekle açıklar: “Birisi için ters etki yaratıp onun ishalini artırdı diye bal şerbeti içmeyi tümüyle yasaklamaya ya da nefes borusunu tıkayıp, bir kimsenin boğulmasına neden olduğu için, susamış birini su içmekten alıkoymaya benzer ki bu mantıklı bir şey değildir.”¹¹⁶

İbn Rüşd’e göre kesin bilginin kanıtı şudur: Bir şeyi bildiğini iddia eden her bir kimse o şeyi ona ilişkin (âriz) bir durumla bildiğini düşünür. Ancak bir şeyin ne olduğunu bilmeyenle tam olarak ne olduğunu bilen arasındaki fark şöyle ortaya konabilir: Bir şeyi ne ise o şekilde bilmeyen, sebebiyle bilmediği hâlde o şeyi bildiğini zanneder, kesin olarak bilen ise sebebiyle bilir. Araştırılan gerçek bilgi bu ikinci bilgi türü olunca, bu bilgiyi açıklayan da yalnızca “burhân”dır.¹¹⁷

Yukarıda yapılan felsefenin mahiyetine dair tüm açıklamalar, felsefeyi bütün çağlar, bütün kültürler ve bütün filozoflar için geçerli olabilecek şekilde ortak bir tanımlamanın neredeyse imkânsız olduğunu bize göstermektedir. Ancak bu, felsefenin ne olduğunun ortaya konamayacağı, felsefeyle ilgili olarak belli bir kavrayışa hiçbir şekilde ulaşamayacağı anlamına da gelmez. Nitekim farklı felsefe tanımları ve anlayışlarından hareket etmek, filozof adı verilen kişinin nasıl anlaşıldığından yola çıkmak; bunların ortak paydasını tespit etmek, bu çerçevede içinde, felsefeyi belirleyen ve onu başkaca disiplinlerden ayıran temel özellikleri ortaya koymak mümkündür.¹¹⁸

2.2.2. Felsefî Bilginin İmkânı

Verili bilgilerin güvenilir olmadığından hareket eden felsefe, hakikati keşfetmek için insanın tek bilme aracı olan akıllı kullanmaktadır. Akıl, bilme sürecini işleterek öncelikle hazır bilgileri değerlendirmekte, sonra da bu bilgilerden hareketle konuya ilişkin yeni düşünceler üretmektedir. Düşünce üretme süreci yöntem olarak adlandırılmaktadır. Yöntem, bilgilerin doğruluk ve güvenilirliğinin en önemli dayanağıdır. Üretilen bilgilerin felsefî olması da düşünce üretiminde yöntem unsurlarının çok iyi kullanılmasıyla ilgilidir. Felsefenin yöntemi, düşünce üretme çerçevesinde geliştirilen şu unsurlardan oluşmaktadır: Şüphe, soru sormak, araştırma, karşılaştırma, eleştiri, tanımlama, kavramlaştırma, sınıflama, ilke(genelleştirme),

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslı’l Makâl el- Keşfan Minhâci’l-edille*, ss. 82-83.

¹¹⁷ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’l-Burhân*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 32.

¹¹⁸ Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 29.

sistemleştirme, tutarlılık. Sıralanan bu unsurların her birinin tam olarak uygulanması felsefî temellendirmelerin doğruluğunu ve güvenilirliğini vermektedir.¹¹⁹

Felsefî düşünme tarzı her konuya ilişkin bilgileri yöntem unsurlarıyla değerlendirerek yeniden biçimlendirmeyi esas alarak bilgileri en güvenilir şekilde oluşturmayı amaçlamaktadır. Varolan bilgileri yeniden düzenlemeyi ve yeni bilgiler keşfetmeyi aklın faaliyetiyle açıklamak, felsefenin temel özellikleri arasındadır. Evrenin yapısını ve insanın evrendeki konumunu temellendirme faaliyetleri hakikat türünden bilgiler üzerinden yapılmak istenmektedir. Felsefî bilgi, hakikatin varlığı ve hakikate akıl yoluyla varılabileceği temeline dayanmaktadır.¹²⁰

Felsefî bilgi dönemine göre farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Meselâ, kuruluş sürecinde, zanaatlar ile doğa gözlemleri çerçevesinde geliştirilen bilimlerin ürettikleri, bilgilerin güvenilirlikleri açısından en yüksek olanlarıdır. Özellikle zanaatkârların kendi alanlarıyla ilgili bilgisi üretilen nesneler aracılığıyla denetlenebildiğinden en üst seviyededir. Bununla birlikte zanaat bilgileri hakikat kabul edilmemiştir. İnanca ilişkin bilgilerin Tanrı ya da Tanrısal bir kaynaktan geldiğine inanıldığından, bu tür bilgilerin hakikat olduklarına inanılmıştır. Bunların dışında kalan, felsefe de dahil tüm bilgiler, tanımlama, tutarlılık, karşılaştırma ve sınıflama gibi yukarıda tanıtılan yöntem unsurları bağlamlarında doğru ya da yanlış olarak değerlendirilmişlerdir.¹²¹

Aristoteles döneminde ise felsefe, ilk ilkelerin bilimi olarak tanımlanmıştır. İlk ilkelere ilişkin bilgiler, kaynağı açıklanamayan bazı bilgiler dışarıda bırakıldığında, ancak akıl yürütmelerle elde edilmektedir. Olgu ve olayları inceleyerek aşama aşama ilk ilkelere varmak ya da ilkeyi baştan kabul edip ona bağlı olan unsurları tutarlı bir şekilde açıklama, yalnızca akılla mümkün olmaktadır. Akıl yürütmenin içeriği yöntem unsurları tarafından biçimlendirilmektedir. Felsefî bilginin hem kaynağını hem de yapısını ortaya koyan şey, akıl yürütmektir. Dolayısıyla inanç üzerinden gelen kaynağı açıklanamayan bir kısım bilgiler de akıl yürütme süzgecinden geçirilerek felsefileştirilmektedir.¹²²

Ancak felsefî bilginin temellendirilmesinde en önemli husus, belli bir konu hakkında ileri sürülmüş düşünceleri eleştiri süzgecinden geçirerek yeni düşüncenin

¹¹⁹ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, s. 369.

¹²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2021, ss. 113-118;

Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, s. 376.

¹²¹ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, s. 376.

¹²² Aristoteles, *Metafizik*, ss. 118-127; Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, s. 376.

malzemesi haline getirmektir. Başka bir deyişle, önceki felsefî düşünceler sonraki düşüncelerin malzemeleridirler. Malzemenin yapılacak binaya göre hazırlanması gerekmektedir. Malzemenin hazırlanması düşünürün birikimine, tecrübesine, becerisine ve düşünce ufkuna bağlı olarak değişmektedir. Acemilikte malzemenin kimden alındığı açık seçik belliyken, ustalaştıkça malzemenin kaynağı belirsizleşmektedir. Sorun alanına ilişkin malzemeler sorulan sorular bağlamında yöntem unsurlarıyla değerlendirilmekte ve sistemleştirilmektedir. Sistemleştirilen düşünceler konu hakkında yeni bir açıklama denemesi olarak kamuya sunulmaktadır. Yeni açıklama denemesinde düşünürün çeşitli konular hakkında yaptığı açıklamalar felsefî bilgi olarak kabul edilmektedir.¹²³

Ayrıca felsefî bir bilginin, tam manasıyla hakikatin bilgisini temsil ettiği söylenemez. Çünkü gerçekleşen halihazırdaki her felsefî bilgi ile amaçlanan felsefî bilgi arasında çok büyük farkların olduğu bilinmektedir. Gerçekleşen felsefe bilgileri sanıdırılar. Amaçlanan ise hakikattir. Eğer felsefe sanı üreten bir araştırma disipliniyse hakikati keşfetme amacından vazgeçmelidir. Felsefî bilginin hakikat olduğu ve felsefede de bu amaca ulaşıldığının kabul edilmesi felsefe araştırmalarını anlamsızlaştırmaktadır. Eğer Platon'un ileri sürdüğü düşünceler hakikat türünden bilgi olarak benimsenseydi, sonra da hiçbir filozofun hakikat adına ortaya çıkmaması gerekirdi. Aynı konuda farklı düşünceler geliştirildiğinden başka filozoflar felsefe tarihinde yer almaktadırlar. Dolayısıyla Platon'un düşüncelerinin hakikat olmadıklarının kanıtı tüm felsefe tarihidir. Hakikat türünden bilginin özellikleri ve ona ulaşmama durumu, felsefî bilginin hakikat olmadığını göstermektedir. Felsefe hakikatler içeren araştırma alanıysa, hakikatin tanımını yapılarak felsefe tarihinde içerilen hakikatlerin derlemesi gerekmektedir. Dolayısıyla *felsefî bilgi*, belli bir konu hakkında felsefî yöntemin kuralları doğrultusunda açıklama gücü yüksek temellendirmeler yapma anlamına gelmektedir.¹²⁴

Felsefenin bilimle ilişkine geçmeden felsefî bilginin hakikati tam olarak temsil etmediği, ama onun bilimin verilerinden hareketle bir düşünce ortaya koyduğu da unutulmamalıdır. Çünkü bilimin yapısal özelliğinden olan değişkenlik, gerçekleşen

¹²³ Babanzâde Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, ss. 37-40; Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, s. 378.

¹²⁴ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2020, ss. 20-23; Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, s. 378.

felsefî bilginin daha sonra değişebileceği manasına gelir. Bilimin bu yapısal özelliğini Karl Popper şöyle resmetmektedir:

“Bilim, bataklıktaki kazıklar üzerine dikilmiş bir yapıya benzetilebilir. Bu kazıklar hiçbir zaman var olan doğal ve sağlam bir tabana dayanmaz. Bazen kazıkların sağlam bir temele dayandığı düşünülebilir; ama bu bir yanılgı olacaktır. Çünkü kazıklar yalnızca geçici bir süre için kendilerine sağlam bir dayanak bulmuştur. Bir süre sonra sağlam sanılan temel yine zayıflayabilir. Bu nedenle de kazıkların hep daha derine çakılması vazgeçilmez olmalıdır. Bilim insanı ise, bıkmadan usanmadan, uçsuz bucaksız derinliklere uzanmaya çalışan; ulaştığı bilgiyi, yalnızca geçici bir süre için güvenilir bilgi olarak kabul eden, bununla da yetinmeyip hep daha fazlasını arayan insandır.”¹²⁵

Popper’ın bu açıklaması felsefî bilginin nihâî manada “mutlak hakikat” olmadığı görüşü ile bağdaşmaktadır. Onun “mutlak hakikat”e yüklemiş olduğu anlam ise, onun kesin olarak doğru olmayan ve daha sonra yanlışlanabilir özelliği olan bir hakikat olmasıdır.¹²⁶

2.2.3. Felsefî Bilginin Bilimle İlişkisi

Felsefî bilginin bilimle ilişkisini ortaya koyarken, Aristoteles’in “sophia”yı ilk felsefe ya da metafizik olarak nitelemesi konumuz açımızdan manidardır. Aristoteles’in eseri Andronikos tarafından “fizikten sonra gelen konular” anlamında “Metafizik” olarak isimlendirilmiştir. Buna göre metafizik, fiziğin ötesindeki konuları değil; yine fizik bilimine bağlı olarak ondan hareketle onu aşan konuları inceler. Yani bütün bilimsel faaliyetler varlığı kendi perspektifinden ele alarak onun bir yönünü parçalı olarak incelerken, ilk felsefe ya da metafizik, varlığı, varlık olması bakımından inceler. Bu yüzden metafiziğin amacı pratik fayda ya da kazanç değil; yalnızca eşyanın hakikatini ve nedenlerini kavramaktır. Fakat bu kavrayış, görünüşteki nedenleri değil, gerçek nedenleri kavramaktır. Başka bir açıdan metafizik araştırmanın çözeceği sorun, soyut veya belirsiz bir sorun değil; tüm varlıkların özü ve tanımı sorunudur. Bu husus, varlığı varlık kılanın; insanı insan yapanın ya da eşyayı eşya kılanın ne olduğunu araştırmaktır. Diyalektik ya da kanıtlayıcı bilimler bu sorulara cevap verme gücüne sahip değildir. Çünkü onlar tözü değil; değişeni, yani ilinekleri araştırır. Oysa bir şeyi bize tanıtan ve kendisinde geri kalan bütün şeylerin temelini bulduğu şey tözdür. İlk felsefe de var olanı var olmak bakımından araştırır. Dolayısıyla metafizik, esasen fiziği daha iyi anlamak için yapılan araştırmadan başka bir şey değildir. Oysa günümüzde

¹²⁵ Karl Raimund Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka- İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018, s. 18.

¹²⁶ Şengüler, “Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme”, ss. 546-550.

metafizik, fiziğin ötesinde, elle tutulamayan, gözle görülemeyen, soyut şeylerle ilgilenen bir alan olarak anlaşılmaktadır¹²⁷ ki bu yanlıştır.

Felsefe salt bir bilgi değildir, ancak o yine de bir bilim sayılabilir. Ayrıca felsefe ilkel insanlarınki gibi temelsiz bir safdillik de değildir. Felsefe, bilim ve safdillik arasında “ussal varsayımda bulunma sanatı” olarak adlandırılabilir. Bu tanıma göre, hakikatin gerçek manada karşılığının bilinmesinin imkansız olduğu durumlarda, hakikatin ne olabileceğini ya da büyük ihtimalle ne olduğunu bilmek istediğimizde, felsefe bize nasıl bir metot izleyebileceğimizi söyler.¹²⁸ Dolayısıyla insanın duyu organları ve aklını kullanarak elde ettiği verilere bilim, bu verilere dayanılarak ortaya konulan düşünce sistemlerine de felsefe denilebilir.

Bilimsel bilginin, karakteri gereği, varlığı ve olayları parçalaması gerekir ve her bilimsel disiplin sadece kendi çalışma sahası ile ilgili varlık ve olayları kendisine uygun tecrübe ve metotlar çerçevesinde araştırır. Oysa felsefî bilgi varlığın ve olayların bütünü ile uğraşır. Onun çalışmasında tek vasıta akıldır. Başka bir yönüyle diyebiliriz ki, bilimsel bilgi varlık ve olaylarda şimdiki münasebetleri ve yönleri araştırdığı halde, felsefî bilgi, bilimsel bilginin de neticelerini alarak şimdi, geçmiş ve gelecek arasında ilişki kurarak bu meselelerle uğraşmak durumundadır. Dolayısıyla bilimin ve tabîî hayat bilgisinin ulaştığı neticeler, bazen felsefî bilgi için büyük problemler teşkil edebilir. Meselâ, felsefenin insan hakkında ortaya koyduğu herhangi bir temel ilkesi, daha sonra bilimsel verilerin insanın mahiyetine dair ortaya koyduğu bilgiyle değişikliğe veya ortadan kalkmasına sebebiyet verebilir.¹²⁹

Felsefe ile bilim insan aklının ortaya koyduğu aynı ırmağın iki kolu olarak düşünülebilir. İlerleyen her çağda bilimsel faaliyetlerin gelişmesi felsefeye yeni problemler kazandırmış, aynı zamanda da eski problemlerden bazılarını ortadan kaldırmış; felsefenin ilerleyişi ise bilime metot ve teoriler kazandırmış, bilimin ufkunu genişletmiştir. Bu yüzden felsefeyi bilimden, bilimi de felsefeden ayırmak pek kolay değildir. Bundan dolayı felsefenin ortaya koymuş olduğu açıklamaları bir nevi bilimsel araştırma olarak görmek yanlış olmaz. Ancak şu hususun her daim göz önünde bulundurulması gerekir ki felsefe ile bilim arasındaki bu yakın ilişkiden felsefenin kendisine mahsus ayrı fenomenleri olan özel bir bilim alanı olduğunu sanmak yanlış

¹²⁷ Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 26.

¹²⁸ Bertrand Russell, *Felsefe Yapma Sanatı*, çev. Halil Kayıkcı, Profil Kitap Yayınları, İstanbul 2020, s. 17.

¹²⁹ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 278.

olur.¹³⁰ Dolayısıyla felsefe ile bilim arasındaki bu veri alışverişini ortaya koymak bizlere bilimin de mahiyetine dair açıklama yapma zorunluluğu getirmiştir.

Tekrarlanmaya/yinelenmeye müsait olan gerçekliklerin bazı ayrıntıları bilinmekte olduğu için, gelecekteki gerçeklikleri de önceden bilmek ve görmek (kestirmek) mümkündür.¹³¹ Bilim, gözlem ve deney yoluyla ve bu gözlem ve deneye dayanan düşünce yoluyla, evrendeki olguları teker teker inceler. Ardından bu olguları birbirine bağlayan kuralları bulmaya, böylece gelecekteki olayların da önceden bilinmelerini ve öngörülmesini sağlamaya çalışmaktadır. Bilimin bu teorik ve kuramsal yanından başka bir yanı da bilimsel düşünceden faydalanarak, bilim öncesi kadim zamanlarda elde edilemeyen, çok daha pahalıya mal olan yaşama kolaylıklarına ve daha üstün yaşama olanaklarına imkân sağlamasıdır.¹³²

Bilim felsefesiyle ilgili eserlerde bilimin tanımını şöyle yapılmaktadır: “Bilim, denetimli gözlem ve gözlem sonuçlarına dayalı mantıksal düşünme yolundan giderek olguları açıklama gücü taşıyan hipotezler (açıklayıcı genellemeler) bulma ve bunları doğrulama metodudur.”¹³³ Dolayısıyla bilimin ontolojik olarak gözlenebilen varlığı bir düzen içerisinde konumlandırarak bir öngörü ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bilim, ulaştığı sonuçlar itibarıyla hiçbir zaman yüzde yüz doğru değildir, ama nadiren tamamen yanlıştır ve bir kural olarak doğru olma olasılığı bilimsel olmayan kuramlardan daha yüksektir. Bundan dolayı makul olan, bilimi varsayımsal olarak onaylamaktır. Buna göre felsefenin başlıca görevi, dünyanın, günün en iyi bilimsel bilgisiyle uyumlu ve kapsamlı bir açıklamasını vermektir.¹³⁴

Bilimin eleştirilebilir olması onun felsefeyle olan ilişkisinin bir vechesidir. Popper, bilimsel teorileri savunulabilir (doğrulanabilir) olarak değil, sınanabilir/yanlışlanabilir olarak kabul eder. Bu durumu ise şöyle ifade eder: “Bilimsel önermelerin nesnelliği, önermelerin özneler arası sınanabilir olması koşuluna bağlıdır.”¹³⁵ Bilimin ortaya koymuş olduğu veriler ne kadar makul olursa olsun, farklı herhangi bir görüş ya da teori karşısında, hatta bu görüş veya teori yerleşmiş, herkesçe kabul edilmiş olsa bile, eleştirilebilir yani yanlışlanabilir olma özelliği kendisinden

¹³⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 116.

¹³¹ A.Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2000, s. 15.

¹³² Bertrand Russell, *Dinî ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, s. 11.

¹³³ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1979, s. 16.

¹³⁴ Russell, *Felsefe Yapma Sanatı*, s. 11.

¹³⁵ Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s. 68.

tecrid edilemez. Bilim bu tutumu yalnız bilim dışı görüşlere karşı değil, kendi içinde de sürdürür. Bilimde herhangi bir teori veya görüşün doğru olarak kabul edilmesinin bir şartı da olgular tarafından desteklenmesidir.¹³⁶ Bilimin bu kendi kendini yanlışlama ve doğrulama özelliği ona kendisini daima düzeltme yeteneği vermiştir. Bilimde hiçbir hata veya yanlışla kapılma sürekli olamaz. Yeni deneysel ve gözlemsel verilerin ortaya çıkması kendisinin doğrulama sürecine süreklilik ve yenilenebilirlik kazandırmakta, bu da hataların ayıklanmasına, bilgilerimizin giderek daha güvenilir olmasına yol açmaktadır.¹³⁷ Aynı şekilde felsefi düşüncede de yanlışlanabilirlik söz konusudur. Dolayısıyla tartışma ve eleştiriye açık olmayan bir felsefi kuramdan/felsefi sistemden/hakikatten söz etmek mümkün değildir.

Bilim, yapısı gereği değişken olduğundan bilimin verilerinden hareket eden felsefe insanlık tarihinde farklı şekillerle karşımıza çıkmaktadır. Her çağın kendine has bir bilim anlayışının olması bilimin ve felsefi bilginin ne kadar değişken olduğunu bize göstermektedir. Dolayısıyla her çağın bilimi ve felsefi görüşü, kendi çağının doğrulanmış teorileriyle insanın evren anlayışına ulaşmasına vasıta olan bir araç konumundadır.¹³⁸

Felsefe, özellikle modern çağda bilimden başka faaliyetlerden faydalanmış olsa da, kendisini esas itibariyle bilime göre tanımlamıştır. Nitekim felsefenin iki temel disiplini teşkil eden epistemolojik ve metafizik teoriler, çoğunlukla bilimin konu edildiği “varlığın doğası”yla ilgili dakik incelemelerden ve bilimsel bilginin yapısından hareketle oluşturulmuştur. Modern dönemde karşımıza çıkan *rasyonalizm*, *ampirizm* ve *matematikçilik* gibi düşünce biçimleri bilimden etkilenen on yedinci yüzyıl felsefe hareketleri olarak karşımıza çıkmaktadır. On dokuzuncu yüzyılda bilimden en çok etkilenen felsefi anlayışların ise *pozitivizm* ve *analitik felsefe* olduğu söylenebilir.¹³⁹

2.2.4. Felsefi Bilginin Alanı ve Değeri

Felsefe, Aristoteles’in çalışmalarıyla yapısal açıdan kuruluşunu tamamlamıştır. Aristoteles’in çalışmaları, sorunları araştırma yöntemleri, varılmak istenen amaçlar,

¹³⁶ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, s. 17.

¹³⁷ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, ss. 17-18.

¹³⁸ Daha kapsamlı bilgi edinmek için bkz. Cihat Şengüler, “Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/2, 2022, ss. 533-554.

¹³⁹ Türer, “Felsefeyi Nasıl Anlayalım”, s. 28.

kavramsal çerçevenin kuruluşu gibi temel unsurlar olmak üzere felsefî düşünce tarzının bütünlüklü bir yapı olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ayrıca bu yapının oluşumunda din, siyaset, zanaat, ahlâk, tarih, matematik, tıp, astronomi gibi diğer düşünce alanlarının da payı çok büyüktür.¹⁴⁰

Filozof Aristoteles *Topikler* kitabının baş kısmında, “Her şeyin bilgisi, bütün bilgileri kuşatan felsefenin altında değerlendirilir” demiştir.¹⁴¹ Bundan dolayı ilk yapmamız gereken şey, bir bilim olması bakımından felsefî bilgiyi sınıflara ayırmak ve bu sınıflandırmanın içerisine ne tür bilgilerin girdiğini ortaya koymaktır.¹⁴²

Felsefeyi teorik ve pratik diye ikiye ayırmak mümkündür. Çünkü Aristoteles’in *Kategoriler* adlı kitabında geçtiği üzere gibi insan nefsindeki bilgi akıl ve duyu bilgisi diye ikiye ayrılmaktadır. Felsefenin kendisi, zihnin disipline edilmesinden başka bir şey olmadığına göre onun ikiye ayrılması uygundur. Çünkü insan zihnindeki bilgi akıl ve duyu bilgisi olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi aynı şekilde felsefe de teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılır. Bundan dolayı da teorik olan kısmın akılla, pratik olanın ise duyu ile ilgili olduğu söylenebilir.¹⁴³

İnsanın evrendeki yerini konu alan evren tasavvuru, bütün topluluk ve toplumlarda en geniş kapsamlı teorik yapıdır. Bu teorik yapı ise bütün bilgileri kuşatan felsefenin araştırma alanlarından biridir. Bu teorik yapının temel özellikleri, onun efsanelerle kurulması ve kendisine öylece inanılmasıdır. İçerilen konuların büyük bir çoğunluğunun din temelli yorumlanması ve anlatılanlara öylece inanılması evren tasavvurunu dinî bir renge büründürmektedir. Dinî yorum evren tasavvurunu katı bir yapıya sahipmiş gibi gösterse de, aslında evren tasavvuru esnek bir yapıdadır. Çünkü esnekliğin en önemli göstergesi, onun aynı konu hakkında birbirinden çok farklı, hatta zıt açıklamaları yan yana sunmasıdır. İçerilen konuların tarihsel süreçteki değişiklikleri de evren tasavvurundaki esnekliğin göstergeleri arasındadır. Evren tasavvurunun kuruluşunu gerçekleştiren efsanelerin yapıcı tutarsızlık ve çelişkilerle dolu olmaları da, evren tasavvurunu esnekleştiren konular arasındadır. İşte felsefenin en önemli çalışma alanı, evren tasavvuruna dair açıklamalardaki çelişkileri ortadan

¹⁴⁰ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, s. 381.

¹⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2021, s. 113.

¹⁴² Şengüler, “Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme”, ss. 550-554.

¹⁴³ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 460.

kaldırarak, her türden kökeni ilk ilkelere bağlayarak ve sonraki oluşum sürecini bu tür ilkelerle açıklama yoluna giderek bir evren tasavvuru geliştirmektedir.¹⁴⁴

Felsefenin en temel alanını teşkil eden unsurlardan biri de, varlık felsefesi sorunudur. Felsefenin tanımlanması ve anlaşılması oldukça güç olan bu alanı, çoğu kez ontoloji olarak adlandırılmıştır. Ontoloji ya da “varlık kuramı”, felsefenin ana iskeletine karşılık gelir. Zira o, fizik alanın ötesini değil, varlıkların temelini anlamlandırmayı hedefler. Bilgi kuramının özellikle modern dönemlerde bağımsız bir alt disiplin olarak anılmasından önce varlık araştırması felsefeyle neredeyse özdeş olarak kabul edilmekteydi. Nitekim felsefenin zuhur ettiği başlangıç dönemlerinde ontoloji, metafizik, ilk felsefe ve teoloji hemen hemen aynı anlamları çağrıştırmaktaydı.¹⁴⁵ Nitekim Aristoteles, her türlü belirlemeden bağımsız olarak, “varlık olmak bakımından varlığı” inceleyen bilimi, metafizik olarak adlandırmıştır.¹⁴⁶ Dolayısıyla Aristoteles’in, “varlık olarak varlığın incelenmesi, ilk ilkelerin araştırılması, teoloji ve tözün incelenmesi” gibi konuları metafizik disiplinin ana konuları arasında kabul ettiği söylenebilir.¹⁴⁷

Felsefenin çalışma sahalardan bir diğeri de, ilk ilkenin ne olduğu konusudur. Felsefe yapan düşünürler arasında ilk ilkenin ne olduğu ve ne türden özellikler gösterdiği üzerinde düşünce birliğine ulaşamamıştır. Ancak ilk ilkeler felsefenin olmazsa olmaz şartlarından biri olarak kalmıştır. Düşünürler, evrenin en önemli bölümü olan dünyanın yapısını açıklama konusu üzerinde yoğunlaşmışlar ve benimsenen ilk ilkelere bağlı olarak evrenin yapısı büyük farklılıklar gösterecek şekilde ortaya konmuştur.¹⁴⁸

Felsefî düşüncenin diğer bir araştırma alanı “bilgi”dir. Bütün bilimler bilgi ile uğraşırlar da, hiçbiri “bilgi nedir?” sorusunu sormaz. Elde edilen bilginin niteliği ile bu bilginin kendisiyle kazanıldığı şeyin (vasıtaların) üzerinde durmazlar. Hatta onlar yaptıkları araştırmalarda sağlanan ilerlemenin, kendiliğinden anlaşılan açık bir fenomen olduğunu ileri sürerler. Oysa bilenin, bilinene yönelmesiyle ortaya çıkan ürün olarak anlaşılan bilginin her aşamasında sorunlar vardır. İşte bütün bu sorunları,

¹⁴⁴ Babanzâde Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, ss. 37-40; Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, ss. 381-382.

¹⁴⁵ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 144.

¹⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 77-78.

¹⁴⁷ Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 36.

¹⁴⁸ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, ss. 382.

felsefenin önemli bir araştırma konusu olan “bilgi felsefesi”, diğer adıyla epistemoloji bilimi ele alır.¹⁴⁹

Felsefenin çalışma alanlarından bir diğeri de siyaset felsefesidir. İnsanın toplumla ve politik otoriteyle ilişkisinden neşet eden siyaset felsefesi; politikayı, politik düzeni oluşturan farklı unsurları ve yönetim biçimlerini konu alan felsefe disiplini ifade eder. Başka bir ifadeyle o, var olan siyaset üzerine bir sorgulama ve bir akıl yürütme etkinliğidir. O, ideolojiler üstü bir tutumla, siyaset olgusunun oluşumundan işleyişine ve toplumsal parametrelerle ilişkisine kadar etkileşimleri ve süreçteki kırılmaları analiz eder. Siyaset felsefesi, devlet, hükümet, siyaset, özgürlük, mülkiyet, meşruiyet, haklar, hukuk gibi konuları analiz ederek siyaset alanındaki sorunlara çözümler arar. Bu çözümler siyaset biliminin yaptığı gibi bilimsel analiz ve incelemeleri içermez; aksine politik olguları rasyonel bir analizle ve olması gereken bir açıdan araştırır.¹⁵⁰

Yine ulûhiyet, vahdâniyet ve ahlâk bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile, tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgilerin, varlığın hakikatının bilgisi (felsefe) çerçevesine girdiği de söylenebilir.¹⁵¹

Felsefî düşünce, akıl ekseninde bir soruşturmanın ve tahkikin sonucu olan sistemli ve tutarlı bir düşünce olarak anlaşılabilir. Onun sistematik oluşu, geliştirilen düşüncelerin ilgili konuda bir bütün meydana getirmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir düşünme faaliyeti, bir binanın inşasında temelden çatıya kadar en iyi ve en sağlam malzemelerin kullanılıp, bu malzemelerin birbiriyle ahenk ve uyum teşkil edecek bir bütün haline gelmesine benzetilebilir. Felsefî düşüncenin tutarlılığı ise, felsefî akıl yürütmelerin çelişki içermeyen sağlam akıl yürütmelere dayanmasıdır. Başka bir ifadeyle tutarlılık, bir açıklama içinde yer alan önermelerde mantıksal bir çelişkinin bulunmamasıdır.¹⁵²

Felsefî düşünce, kesin ve sonsuz hakikatleri iddia eden bir düşünce tarzı değildir. Bilimin verileri değiştikçe felsefenin doğruları da değişir. Özellikle bilimde kısmen olduğu gibi felsefî düşünce, belli bir konuda kesin ve nihai bir sonuca sahip değildir.

¹⁴⁹ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2020, ss. 20-23; Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 37.

¹⁵⁰ Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 39.

¹⁵¹ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 150.

¹⁵² Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 34.

Felsefe sürekli bir tahkik, soruşturma ve sorgulama faaliyeti olduğu için onda “olmuş bitmişlik” diye bir şey yoktur. Bu husus esasen bilim ve felsefenin kullandığı doğrulama ve temellendirme yöntemlerinin farklılığından kaynaklanır. Bilim adamı, araştırmasında elde ettiği sonuçları belli bir kanıtlama yöntemi veya birtakım deneyler yaparak öngörü (hipotez) biçiminde ortaya koyar. Oysa felsefî düşünce deneye dayalı bir düşünce değildir. O kavramsal (nazarî) düşüncedir.¹⁵³

Felsefî düşüncenin, bir konu ya da problemi tek yönüyle değil; bütün yönleriyle ele alması hasebiyle her daim bütünsel bir yanı vardır. Bu özelliğinden dolayı o, disiplinler arası bir konumu temsil eder. Felsefî düşünce, bir bilim dalının kendi önermeleriyle sınırlı kalmayıp, ilgili tüm bilgilerin hesaba katılmasını, dolayısıyla evrensel ve disiplinler arası geniş bir bakışa/ufka sahip olmayı önerir. Zira alternatifler ve farklı sonuçların içerilmediği ya da hesaba katılmadığı bir soruşturma ve sorgulama, tüm yönleri ve boyutlarıyla gerçeği yansıtmaz. Bu hususun gözetilmesi, felsefenin hemen her konuda bütünlüklü ve kuşatıcı (şümûllü) sonuçlara ulaşmasını sağlar.¹⁵⁴

Ayrıca filozofun kendisine sunulan her türlü bilgi, tecrübe, algı ve sezgi sonuçlarından oluşan düşünceyi analiz edip, açıklığa kavuşturması felsefî düşüncenin analitik ve çözümleyici bir düşünme çabası olduğunu bizlere göstermektedir. İnsan zihninde oluşabilen kavramsal karışıklıkları açıklığa kavuşturup düşünceleri sağlam bir şekilde temellendirmek felsefenin ana hedefidir. Bu hedef, sorunları dikkatlice çözümleme ekseninde başlayıp, felsefî olarak çözümlenen kavramların anlamlarını ortaya çıkarmakla devam eder ve ardından meselenin betimlenen kavramlarla sistematik olarak inşa edilmesiyle tamamlanır. Bu son husus, felsefî düşüncenin aynı zamanda sentetik ya da kurucu bir düşünce oluşuna da işaret eder. Filozof, konuyla ilgili düşüncelerini, üzerinde düşünülmüş, çözümlenmiş, aydınlığa kavuşturulmuş malzemedan hareketle yeniden inşa eder. İlgili tüm düşüncelerini birlik ve bütünlüğe kavuşturur.¹⁵⁵

Felsefî yöntem, bir yandan olay ve kavramların çözümlemesini yaparken, diğer yandan da bütünlüğe kavuşturma yöntemini içerir. Doğrusu insan aklı, tek tek bilgi parçalarını birleştirmek, genelliklere varmak ve onları anlam yüklü bir çerçeve içerisinde sunmak ister. Bu birleştirme işlevini olanaklı kılan şey, sağduyu ya da

¹⁵³ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, ss. 376-378; Celal Türer, *Felsefe Tarihi*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2021.

¹⁵⁴ Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 34.

¹⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2021, ss. 176-177.

sosyalleşme ile üst düzey bilişsel işlevlerin ve entelektüel birikimlerin sonucunda zihnimizde oluşan arka plan şemalarıdır. Çok farklı tipteki olguları anlamlandırmaya yönelik olan bu şemalar ya da tümeller; politik, bilimsel, ahlâkî, dinsel, sanatsal, felsefî alanlarda yaşama dair bütüncül yorum yapma ve dünyayı anlama olanağı sağlar. Böylelikle felsefî kurumlar ya da felsefenin sunduğu “büyük resimler” dünyaya ve yaşama dair bir anlama ve yorumlama şablonu ya da olanağı da sunar.¹⁵⁶

Felsefî düşüncenin, kâinat içinde kendi varlığını merak eden insanla ve insanın bu konuda sorular sormasıyla başladığı kabul edilir. Bununla beraber felsefenin sadece merak etmek, soru sormak ya da varoluşsal sarsılmalar yaşamak olduğunu söylemek yeterli değildir. Sorulara aklî, sistemli bir açıklama getirmek ve hatta bu hususu sorgulamak bile, felsefeyi diğer düşünce etkinliklerinden ayıran en önemli bir özelliktir. Felsefî düşünce, insana hemen her konuda akıl yürütebilmesi ve aklî çaba göstermesi için gerekli yöntemleri sağlar. Bu bakımdan felsefî yöntem esasen nasıl felsefe yapılacağıнын sorusunu da ihtiva eder. Bir etkinliği yapmanın yöntemi, o etkinliği sistemli olarak yerine getirmektir. Yani felsefe yapmanın yöntemi ya da felsefî yöntem, felsefî sorulara sistemli bir şekilde yanıt aramaktır.¹⁵⁷

Sonuç olarak felsefe, bilimin verilerinden hareketle mantıksal tutarlılık ve bütünlük içinde bir düşünce biçimidir. Bu düşünce biçimi ise her zihnin yapabileceği bir şey değildir. Çünkü hayatın anlamını din vasıtasıyla ortaya koyan birisi için dinin kendisi mutlak doğru olacağı için dinin hükümlerini yok saymadan onları aşp felsefenin hükümlerini kabul etmek pek de mümkün gözükmemektedir. Felsefî düşüncenin hakkını veren kimselerin evren, varlık, tabiat ve insan tasavvurları mantıksal bir tutarlılık ve bütünlük içinde olacağından dinin tasavvurlarından farklı olması muhakkaktır. Felsefî düşüncede ortaya konulan hakikat kavramının değişkenlik arz etmesi, felsefeyi din gibi sâbit ve değişmez yasalara dayanan diğer fenomenlerden ayıran en önemli özelliktir. Çünkü felsefenin hakikati bilimsel verilerin özelliğini taşıdığı için değişkenlik unsuru felsefenin kendisi için olağandır. Buradan hareketle, her çağın bir bilimsel görüşü ve felsefî anlayışının olduğu rahatça söylenebilir. Dolayısıyla insan bilincinin duygusallığa dayanan yanını yansıtan din ile düşünsel tarafını ifade eden felsefenin birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Bunlardan birinin ölçütleri esas alınarak diğerinin onun adına yadsınması ve harcanması, insanı

¹⁵⁶ Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", s. 43.

¹⁵⁷ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, ss. 368-376.

içerisinden çıkılamayacak zor bir duruma sokacağı muhakkaktır. Bu iki fenomen de insanın farklı yönlerini tamamlar mahiyette olduğundan, insanın kendi yapısında ikisinin bir arada yaşamasına imkân sağlanması önem arz etmektedir. Çünkü düşünmek, sorgulamak ve eleştirmek insanın yapabileceği entelektüel faaliyetlerken, inanmak, hissetmek, kanmak, tatmin olmak ve huzura kavuşmak da ona mahsus duygusal faaliyetlerdir.¹⁵⁸



¹⁵⁸ Daha kapsamlı bilgi edinmek için bkz. Cihat Şengüler, “Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/2, 2022, ss. 533-554.

3. İSLÂM KELÂMI VE İBN RÜŞD'DE METODOLOJİK BAĞLAMDA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

İnsanın varlığı, içerisinde olduğu hayatı anlamlandırma arayışından ibarettir. Bu anlam arayışında farklı kültürlerde yaşayan insanın karşısına farklı alternatifler çıkmaktadır. İşte din ve felsefe, tarih boyunca insanın bu anlam arayışında kendisine bütüncül bir çözüm sunan alternatif birer kaynak olmuştur.

Felsefe bilinebilen tarihi ile hemen hemen yirmi beş asırdan beri akli esas alarak metafizik meseleleri halletmeye çalışmıştır. Bunun karşısında semâvî dinler (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet) de felsefenin mücerret akılla halletmeye çalıştığı bu önemli problemleri, vahyi esas alarak halletmiştir. Felsefe vahiy gibi bir bilgi kaynağını, aklın kapsam alanı dışında telakki ettiği için onu kendi konusu içinde görmez. Dinlerde ise en önemli bilgi kaynağı, felsefenin hiç nazar-ı dikkate almadığı vahiydir.¹⁵⁹ Bundan dolayı felsefî ve dinî bilginin oluşum süreçleri incelendiğinde iki saha arasında zorunlu olarak epistemolojik bir farklılık olduğunu söylenebilir. Din ve felsefe sistemlerinin araçsal olarak farklı bilgi kaynaklarından beslendiğinden yola çıkılırsa, aralarında kurulacak ilişki ilk etapta zorunlu olarak çatışma temelinde kurulacaktır. Ancak iki sistemin amacı erdemli bir toplumun inşası, yani dolaylı olarak insanın iyiliği ve mutluluğu olduğundan aralarında kurulacak ilişkide bir yandan uzlaşî yönünün olduğunun da bilinmesi gerekir. Bundan dolayı iki saha arasında kurulacak ilişkinin türünü kesin bir şekilde tayin etmek zor bir mesele olarak görünmektedir.

Çalışmamızın ilk bölümünde din ve felsefenin mahiyetleri, sahaları, sınırları ve değerleri incelenip ortaya konulmuş olup, bu bölümde ise, bu iki sistem arasında farklı paradigmalar tarafından ne tür bir ilişki kurulduğu ortaya konulmaya gayret edilecektir. Çalışmamızın temel konusu, İbn Rüşd'ün İslâm kelâmcılarının din/vahiy ve felsefe/akıl arasında kurdukları ilişkideki tutumlarının eleştirisi olduğundan bu iki sistemin ilk olarak kelâm ilmi metodolojinde ne ifade ettiğinin ve aralarında ne türden bir ilişki olduğunun açıklanması önemlidir.

3.1. Kelâm Metodolojisinde Din-Felsefe İlişkisi

Düşünce tarihi gözden geçirildiğinde, aslında beşerî akla dayanan felsefe ile ilâhî vahye dayanan din gerçeği arasındaki ilişki konusunun oldukça eskilere dayanan temel

¹⁵⁹ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları* s. 286.

bir problem olduğu rahatlıkla söylenebilir. Akıl-vahiy, akıl-nakil ve bilim-din ilişkisi gibi çeşitli tabirlerle de ifade edilen bu mesele, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi iki büyük ilahî dinin düşünür ve filozoflarının incelemiş oldukları problemlerin başında geldiği gibi, İslâm kelâmcıları ve filozoflarının da üzerinde durdukları bir meseledir. Öyle ki bir yönüyle İslâm tefekkür tarihi, akıl ile vahiy, felsefe ile din arasındaki ilişkinin serencâmını araştırmaktan ibarettir. Bununla birlikte, açıktır ki fıkıh, kelâm ve felsefe gibi farklı İslâmî disiplinler içerisindeki grupların ve düşünürlerin bu konudaki tutumu ve vardıkları sonuçlar onların bu iki sistemi konumlandıkları şekle göre birtakım farklılıklar arz etmektedir.¹⁶⁰

Din ve felsefe sistemlerinden hangisinin asıl bilgi kaynağı olacağı hususunda derinlemesine bir inceleme yapan düşünür ve filozoflar, hiçbir zaman kesin bir neticeye ulaşabilmiş değildirlere. Bu konuda geçmişten günümüze pek çok farklı görüş/teori ileri sürülmüş ve bunlardan her biri, asıl bilgi kaynağını kendisine göre temellendirmeye çalışmıştır. Ancak deliller ve gerekçeler ne kadar farklı olursa olsun, insanlığın beslendiği farklı bilgi kaynakları tarafından ortaya konulan bilgi birikiminin ortak bir mirasa sahip olduğu hususunun da ayrıca belirtilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı insanlığın başlangıçtan bugüne din ve felsefe sistemlerinin her birinden faydalanarak ortak bir miras oluşturduğu kolaylıkla söylenebilir.¹⁶¹

İnsan, tekâmül aşamasını tamamlayıp varlık ve olaylar üzerine düşünmeye başlamasından itibaren belki de en çok cevabı aranan soru, insanın din/vahiy olmadan salt kendi akli ve düşüncesiyle varlık hakkında nihai hükmü verip veremeyeceği meselesi olmuştur. Bu çerçevede insanoğlu, teolojik ve felsefî alanda farklı değerlendirmeler ortaya koymuş ve hakikati ortaya çıkarma çabası göstermiştir.¹⁶²

Din ve felsefe arasındaki bu hakikati temellendirme sorunsalı, asırlar boyunca tartışma konusu yapılmış ve bazen biri, diğeri adına yok sayılmıştır. İslâm öncesi Yahudi ve Hristiyan ilâhiyatında olduğu gibi, İslâm düşünürleri arasında da felsefeye karşı şiddetli tavır alanlar olmuştur. Felsefeye karşı alınan tavra rağmen, İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren başta Mu'tezile olmak üzere, dinî düşüncenin algılanmasında nassı kabul etmekle birlikte akli esas alan düşünce grupları

¹⁶⁰ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 9.

¹⁶¹ Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s. 65.

¹⁶² M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017, ss. 68-72.

da olmuştur. Bundan dolayı Mu'tezile'nin İslâm coğrafyasına felsefenin girişi ve yaygınlaşması hususunda önemli bir rolü olduğunu söylemek kaçınılmazdır.¹⁶³ Ancak yine de İslâm'ın gönderildiği coğrafyada, kadim Yunan, Çin, Mısır ve Mezopotamya gibi eski yerleşim yerlerinde cereyan eden felsefî tartışmalar ve farklı inanışların yaygın olduğu söylenemez. Hatta İslâm coğrafyasındaki sadeliğin yaşamın her alanına hâkim olduğu bile söylenebilir. Çöl yaşam ve koşullarının egemen olduğu ve kabile yapısının esas alındığı bu mekan, kendi içinde özel bir yaşam anlayışına sahipti. Yaşamlarındaki bu sadelik de aynı şekilde düşünce biçimlerine yansımıştı. Bu yüzden İslâm öncesi ve İslâm'ın ilk dönemlerinde toplum içerisinde felsefî anlamda bir tartışmaya rastlanılmamış, tevhîdin zihinlere yerleştirilmeye çalışıldığı ilk dönemlerde bu tarz tartışmalardan özenle kaçınılmıştır.¹⁶⁴

3.1.1. Cedel Yöntemi

İslâm'ın Arap yarımadasının dışına taşması, kadim kültür ve medeniyetlere sahip topluluklarla karşılaşmaları, onları daha önce karşılaşmadıkları pek çok inanç ve düşünce ile karşı karşıya getirmiştir. Bununla birlikte farklı inançlara sahip pek çok topluluk İslâmlaştığında daha önce sahip oldukları inanç ve düşünce değerlerini de beraberlerinde getirmişlerdir. Bir başka husus da Yahudi ve Hristiyan kelâmcıların ya da Brahmanist ve Mani dinî müntesiplerinin İslâm'a yönelttikleri eleştiriler olmuştur. Bu durum Müslüman aydınların bu inanç biçimleri ile ilgilenmelerini zorunlu hale getirmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar yeni entelektüel bir dünyayla karşılaşmışlardır. Müslümanlar, muhatap oldukları bu yeni dünyada iki husustan dolayı felsefe ile ilgilenmek zorunda kalmışlardır: Birincisi, kendi inançlarının savunulması, ikincisi ise muhaliflerinin inanç biçimlerini öğrenmek suretiyle onlara karşı mücadelenin yürütülmesidir.¹⁶⁵ Müslüman düşünürlerin kendi inançlarını savunmakla başlayan bu tartışma ve zihin yürütme faaliyetleri, zamanla kelâm ilminin ortaya çıkmasına da sebep olmuştur.

Müslümanların gerek kendi aralarındaki ihtilafları gerekse Müslüman olmayanlarla olan temasları teolojik münakaşalara yol açmış ve bu tartışmalar, İslâm kelâmında, aklî tefekkür için muharrik bir faktör olmuştur. Ayrıca Müslüman olmayan

¹⁶³ Ulvi Murat Kılavuz ve Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 35-41; Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s. 66.

¹⁶⁴ Mehmet Kubat, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal Dergisi*, 8/1, 2011, ss. 87-92; Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s. 67.

¹⁶⁵ Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, ss. 68-69; Ulvi Murat Kılavuz ve Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, ss. 25-41.

gruplarla yapılan tartışmalarda Kur'an'dan getirilen delillerin onlar açısından anlamsız olması farklı arayışlar içine girilmesine yol açmıştır. Bu noktada özellikle Mu'tezile taraftarlarının önderliğinde, İslâm'ı hak din olarak savunmak ve karşıt görüşleri çürütmek gayesiyle dış kültürlerle temasa geçme ve onları tanıma süreci içerisinde Yunan kavram ve düşüncesinden faydalanma cihetine gidilmiştir.¹⁶⁶ Dolayısıyla Mu'tezile hareketinin, Yunan rasyonel mantığını İslâm inancında işletmek suretiyle İslâm dininin ilk savunma mekanizması olarak rol aldığı söylenebilir.

Burada Mu'tezile önderliğinde ortaya çıkan kelâm ilminin din-felsefe ilişkisindeki tutumunun din savunusu ekseninde gerçekleştiği açıkça gözükmemektedir. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere Mu'tezile hareketinin asıl amacı, İslâm dininin farklı inanç ve fikirler karşısında hak ve doğru olduğunu ortaya koymaktır. Hatta bunu aşağıda ele alacağımız kelâm ilmine dair yapılan tanımlarda da açıkça görebiliriz.

Kelâm ilmine dair yapılan en kapsayıcı tanım şu şekilde yapılabilir: “Kelâm ilmi, Allah Teâla'nın zât ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete dair meselelerden, varlıklarının başlangıcını (mebde) ve son buldukları durumlarını da (meâd) ele alacak tarzda yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden ilimdir.”¹⁶⁷

Kelâm ilminin konusu çerçevesinde yapılan bu tanımda dikkat çeken iki kayıt vardır: Bunlardan biri, onun yaratılmışların durumundan mebde ve meâd itibariyle bahsedışı, diğeri de İslâm kanunu üzere oluşudur. Aslında fizik, kimya, biyoloji, matematik gibi pozitif bilimler de varlıkların durumundan bahsederler. Yalnız bu bilimlerin varlıkları tetkik ederken, onları başlangıç (mebde) ve son buluş (meâd) yönüyle ele almazlar. Yani “bu varlıklar nelerden meydana geliyor? Bunları meydana getiren ilk sebep nedir? Yaratılıştaki gaye ve hikmet nedir? Bunlar için yok oluş mümkün müdür? Öldükten sonra ne olacaklar?” gibi birtakım sorular sormazlar. Bu bilimsel faaliyetler varlıkları ve nesneleri sadece duyu alanına giren yönleriyle ele alıp inceler. Kelâm ise, bu noktada pozitif bilimlerden farklılık gösterip, olay ve olguları başlangıç ve son, yaratılış ve âhîret açısından değerlendirir. Kelâm ilmi tanımında İslâm kanunu üzere oluşu kaydı ise kelâmı felsefeden ayıran bir vasıftır. Felsefe de kelâm gibi Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarını, başlangıç ve son itibariyle varlıkların durumlarını konu edinir. Fakat bu konuları ele alırken hareket noktası sırf akıldır. Akıl

¹⁶⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, ss. 72-74; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, ss. 71-73.

¹⁶⁷ Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, s. 13.

ile çelişkili gördüğü konularda nakli, yani dinin ana referanslarının açıklamalarını kabul etmez. Kelâmın hareket noktası ise vahiydir, yani nakildir. Kelâm her ne kadar inanç konularının açıklanması ve ispatında akla yer verse de, vahyi hareket noktası kabul eder, İslâmî prensiplere bağlı kalır. Kelâm, bu yönüyle salt akılcı davranan ve vahyi hareket noktası kabul etmeyen felsefî sistemden ayrılır.¹⁶⁸

Kelâm ilmine dair yapılan tanımlardan bir diğeri şöyledir: “Kelâm ilmi kesin deliller kullanmak ve karşıt görüşlü kişi ve grupların ileri sürdüğü şüphe ve itirazları gidermek suretiyle dinî esasları ispata güç kazandıran ilimdir.”¹⁶⁹

İbn Haldûn ise kelâm ilmini şöyle tarif etmektedir: “Kelâm ilmi, aklî delillerle inanç esaslarını savunmayı ve itikadî konularda Selef’in ve Ehl-i Sünnet’in izlediği yoldan sapan bid’atçıları reddetmeyi kapsamına alan bir ilimdir.”¹⁷⁰

Kelâm, İslâm dininin inanç esasları ve buna bağlı hükümlerle ilgilenen bir ilim olup, tarih boyunca el Fıkhu'l-Ekber, Usûlu'd-Dîn, Tevhid ve Sıfatlar İlmi, Nazar ve İstidlâl İlmi ve Akâid gibi çeşitli isimlerle de anılagelmiştir. Aslında kelâm ilmine verilen “akaid” ismi, kelâm ilminin metodolojisinin ortaya konulması açısından önemlidir.

İslâm akaidi, İslâm dininin amelî hükümlerinden değil, itikadî ve teorik hükümlerinden bahseden bir ilimdir. Akaid ilmi iman esaslarını ele alırken çeşitli metotlar takip edebilir. İman esaslarını, Selef’in yaptığı şekilde naklin ışığı altında inceleyebileceği gibi, kelâmcılarda olduğu üzere aklın ışığında yoruma tâbi tutabilir. O halde akaid ilmi, hangi metotla kullanılmış olursa olsun dinin esaslarından bahseden ilmin genel adıdır. Özel manada ise akaid, İslâm dininin iman esaslarını tartışmaya ve ayrıntıya girmeden özet olarak inceleyen bir ilimdir. Bu noktayı göz önünde bulunduran bir kısım âlimler akaid ile kelâm ilmini birbirinden ayırmış, akaidi, “Vâcibü'l-vücûd”dan, yani Allah Teâlâ’nın zâtından, sıfat ve fiillerinden bahseden

¹⁶⁸ Ulvi Murat Kılavuz ve Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul 2017, ss. 11-12.

¹⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2022, s. 196.

¹⁷⁰ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018, s. 820.

ilim; kelâmı ise hem bunlardan hem de mümkün, yani bilinmesi mümkün olan her şeyin hallerinden bahseden ilim şeklinde tanımlamışlardır.¹⁷¹

Bu tanım ve açıklamalardan anlaşılacağı üzere kelâm ilminin ana gayesi, İslâm akidesinin temel ilkelerine ters düşen fikirlerle mücadele etmek ve onlara cevaplar vermektir. İslâm akidesiyle uyuşmayan fikirlerin, dinin temel referansları dikkate alınarak reddedilmesi kelâm ilminin ana meselesidir. Dolayısıyla kelâm ilminde, cedel yöntemine başvurularak karşı çıkılan görüşün geçersizliğinin ispat edilip, muhataplarının susturulmasının (ilzâm) esas olduğu rahatlıkla söylenilebilir.

Yukarıda yapılan bu tanımlar çerçevesinde kelâm ilminin, klasik mantık ilminde mantıksal önermelerin içerik ve doğruluk derecesine göre sınıflandırıldığı beş sanat içerisinde “cedel” başlığı altında incelendiği bilinen bir husustur. Bir mantık terimi olarak cedel, bir görüşü savunma veya çürütme ile ilgili meşhûr yahut müsellemler olan öncüllerle delil getirme tekniklerini konu edinen bir ilim ve sanattır. Mantığın kurucusu kabul edilen Aristoteles’e göre ise cedel, “burhân seviyesine çıkamayan, yani bilgi değeri açısından ihtimal ifade eden, muhataba belli bir düşünceyi kabul ettirme yol ve yöntemlerinin amaçlandığı bir sanattır.”¹⁷²

Kelâmın tam manasıyla ne olduğunu anlamak için cedelin öncül yapısı üzerinde biraz durulması gerekmektedir. Cedel, meşhûrât ve müsellemler türü önermelerden kurulan bir delildir. Meşhûrât, herkesin veya çoğunluğun yahut belirli bir topluluğun uzlaştığı görüşleri ifade eden önermelerdir. Meselâ, “Adalet iyi, zulüm ise kötüdür” meşhûrât türü bir önermedir. Müsellemler ise, bir tartışmada karşı ya da her iki tarafça da kabul edilerek alınan önermeler olup, taraflardan her birinin, diğerine galip gelmek için ister doğru ister yanlış olsun, kendisine dayandığı önermelerdir.¹⁷³

Cedelin öncül yapısından anlaşılacağı üzere, kelâm ilmi karşılıklı kabullerden oluşan bir tartışma türü olarak kabul edilebilir. Burada önemli olan konuşurken veya bir tezi savunurken çelişkiye düşmemek ve yenilmemeye çalışmaktır. Bu istidlal yöntemi soru soran ile, bu soruya cevap veren arasında karşılıklı olarak icra edilir. Bu

¹⁷¹ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, ss. 80-84; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2021, ss. 363-370.

¹⁷² el-Ebherî, *İsâgûcî*, s. 188; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 215.

¹⁷³ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, ss. 216-218.

cedelî istidlal yönteminde tarafların amacı, karşı tarafın ileri sürdüğü iddiayı çürüterek onu geçersiz kılmaktır.¹⁷⁴

Kelâm ilminin mahiyeti ve mantık ilmindeki karşılığı da incelendiğinde, kelâm metodolojisinde din ve felsefe arasında kurulan ilişkinin, dinî referansların ve önermelerin savunma temelinde gerçekleştiği ve “cedel” sanatının yapısından kaynaklı olarak muhatabı ikna ve ilzâm etmeye yönelik bir yöntem izlendiği, ayrıca gerçeğe ulaşma gibi bir maksadın olmadığı açıkça gözükmektedir. Kelâm ilminin tanımlamalarındaki “İslâm kanunu üzere” ifadesi bile, aslında din ve felsefe arasında kurulacak herhangi bir ilişkide esas alınacak olan sistemin din olduğunu bizlere açıkça göstermektedir. Hatta kelâm ilmi, nakille birlikte akli da dinin anlaşılması noktasında uygulamaya koyup, dinî yayma ya da savunma çabası ve tartışma yönteminden dolayı “kelâm” olarak isimlendirilmiştir.¹⁷⁵ Bu doğrultuda kelâm ilminde, dinin bildirimlerinin savunulması pahasına akıl ve dinî referanslar arasında bir ilişki kurulmaya çalışıldığı söylenilebilir. Böylece kelâm ilminde dinsel bildirimlerin savunulması ve hasmın susturulması ameliyesinde cedel yönteminin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

3.1.2. Akıl-Nakil Uzlaşımı

Aklın vahiy karşısındaki konumunun ne olduğu meselesi İslâm düşünce tarihinde öteden beri düşünürlerin zihinlerini meşgul eden ve üzerinde çokça tartışılan bir mesele olmuştur. Hatta fırkaların ya da itikadî mezheplerin fikir ve düşünce akımlarının oluşumunda, söz konusu olan tartışılan sorulara verilen cevapların çoğunlukla belirleyici olduğu da söylenebilir. Burada, İmam Gazzâlî’nin, *el-Kânûnû ’l-kûllî fi’t-te’vil* adlı risalesinde bu iki sistem arasında kurulacak ilişkiye dair meşhur sınıflandırması akıl ile vahiy arasında ne türden ilişkiler kurulabileceği konusunda önümüzü aydınlatacaktır.

1. Daima akli ön plana alanlar ve nakle yer vermeyenler, (Felsefeciler)
2. Daima nakli ön planda tutanlar ve akla yer vermeyenler, (Selefiyye)
3. Akli esas almakla beraber nakli ona tabi kılanlar, (Mu‘tezile)
4. Nakli esas almakla beraber akli ona tabi kılanlar, (Eş’arî)

¹⁷⁴ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 219.

¹⁷⁵ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 80-84; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 18.

5. Akıl da nakli de birer esas olarak kabul eden ve aralarında bir çelişki ve tutarsızlık görmeyenler.¹⁷⁶

İmam Gazzâlî, akıl ve nakil arasında kurdukları bu deskriptif ilişkinin taraftarlarını söylemese de, kanaatimizce birinci grup, felsefecileri; ikinci grup, genellikle Selefileri; üçüncü grup, kelâm ilminin ilk taraftarları olan Mu'tezilî kelâmcıları; dördüncü grup, kelâmcılar içerisinde Eş'arî kelâmcıları; beşinci grup ise, İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarını kapsamaktadır. Bunlar arasında akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi ayrıştırarak çözen beşinci grup ise ileride ayrıntılı bir şekilde işlenecektir.

Bütün kelâmcıların genel olarak akıl ve nakil arasındaki ilişkide genel kanaatleri iki sistem arasında nakil esaslı bir uzlaşım sal bir ilişki kurmaya dayalıdır. Kelâm ilminin ortaya çıkışında önemli bir rol oynayan ve ilk kelâmcılar sayılan Mu'tezile'de akıl esas alınıp nassı ona tabi kılan dinî bir paradigma geliştirilirken, Mu'tezile'den ayrılıp farklı bir ekol oluşturan Eş'arî anlayışta ise, nakli esas almakla beraber akıl ona tabi kılan bir paradigma/çerçeve oluşturulmuştur.

Klasik Eş'arî kelâmında, aklın dine boyun eğmesi gerektiği esasından hareketle Tanrı, tabiat ve insana yönelik tasavvurların geliştirilmesinin, aklın bir tür yok sayılması anlamına geldiği söylenebilir. Mu'tezile kelâmında ise, bu tutumun tam aksi olan bir yöntem benimsenerek dinin akla tabi olması gerektiğinden hareketle, akıl ekseninde bir tasavvur geliştirilip dinî metnin bir tür açık uçlu tevil yapılarak yok sayılması söz konusudur. Dolayısıyla iki yönelimde de akıl ve nakil, ayrı ayrı düşünce konusu yapılmadığından nakil veya akıldan biri diğeri adına kurban edilmiş olur.

Her iki ekolün de akıl-vahiy ilişkisindeki tutumundan hareketle burada asıl gerçek sorunun dinde aklın herhangi bir yerinin olup olmadığı değil, -bu sorunun cevabı açıkça evettir- aklın ne çeşit bir yeri olduğu veya olması gerektiği hususu açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak burada da cevabın bir kısmı nispeten ihtilâfsızdır. Bütün dinî gruplar aslında akıldan yararlanır ve gerçekten çocuklara ve dine yeni girenlere dinî inanç sisteminin öğretimi sürecinde ve müminlerin mümkün olduğu oranda imanlarının ne hakkında olduğunu anlamalarını kolaylaştırmada aklın kullanılmasını tasvip ederler. Gerçekten bu noktada ihtilâflı olan soru şudur: Dinî inanç sistemlerinin

¹⁷⁶ Ebû Hâmid El-Gazzâlî, "el Kanunu'l-küllî fi't-Tevîl", *İslâm'da Müsamaha*, der. ve çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, ss. 78-79.

tasdik edilmesinde veya edilmemesinde akıl eğer herhangi bir rol oynayacaksa, o zaman ne tür bir rol oynamalıdır? İmanı anlamada akıldan yararlanmak zorunda kalabileceğimiz kabul edildiğine göre, iman etmiş olmanın, iman doğru olduğunu düşünmek için iyi nedenlere veya haklı gerekçelere sahip olmaya bağlı olduğu veya olması gerektiği de doğru mudur? İşte bu soru “iman-akıl probleminin” gerçek özüdür.¹⁷⁷

Akla en çok değer veren kelâm ekolü olarak şöhret bulan Mu‘tezile bilginlerinin akılla alakalı tanım ve yaklaşımları ele alındığında, onların akli kesin bir bilgi kaynağı olarak gördükleri, vahiy karşısında akla birinci derece yer verdikleri ve dolayısıyla vahyin yokluğunda da akli, hakikati kavramada sorumlu tuttıkları açıkça görülür.¹⁷⁸

Mu‘tezile’yi başlangıcından itibaren farklı yapan özellik onların Allah’ın kanunları ve fiillerinin, bir başka ifade ile Allah’ın işlerinin akla uygun olması gerektiği hakkındaki devrimci iddialarıydı. Ayrıca, dinin kendisinin asıl referansları olan kutsal metni reddetme gereği duymadan akli olarak ispat etmeye çalıştıklarının da söylenmesi gerekir. Bu bakımdan onların, iyi ve kötünün gerçekliğinin dinin kendisiyle, yani vahiyle tayin edilen kavramlar olmadıkları, fakat sırf akılla tayin edilen iki akli kategori olduğunu iddia etmeleri bilhassa göze çarpmaktadır. Nitekim Mu‘tezile, bu doğrultuda Allah’ın akla aykırı bir şeyi emredemeyeceğini yahut yarattıklarının iyiliğini hiç düşünmeksizin bir şey yapamayacağını da ileri sürmüştür. Çünkü aksi durum söz konusu olursa, bu bir ölçüde O’nun adalet ve hikmetini tehlikeye sokacaktır.¹⁷⁹

Mu‘tezile’nin akıl esaslı bir din yorumu çerçevesinde ortaya koydukları bir diğer ilke Allah’ın birliği (tevhid) konusudur. Onların tevhid prensiplerini bu çerçevede değerlendirdikleri görülmektedir. Onlar bu prensip gereğince öncelikli olarak Allah ile yaratışmıslar arasındaki her türlü benzerliği reddederek O’nun yarattıklarına karşı mutlak aşkın olduğu fikrini tasdik ve tesis etme gereğini ifade etmektedirler. Bu anlayış onları bir yandan Mücessime ve Müşebbihe’ye karşı olarak Allah’a insanî nitelikler atfeden her türlü eğilimi reddetmeye, O’nu bu tür niteliklerden tenzih etmeye götürürken, diğer yandan böyle bir düşünce onları Kur’ân’da Allah hakkında kullanılan insanî ifadelerin sembolik olarak yorumlanmaları ve te’vil edilmeleri

¹⁷⁷ Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim*, Sidre Yayınları, Samsun 1997, s. 13.

¹⁷⁸ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 21.

¹⁷⁹ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, ss. 331-336.

gerektiği görüşüne sevk etmiştir. Ayrıca onlar bu tevhid anlayışı gereği, Allah'ın sıfatlarının O'ndan ayrı birer gerçeklik olarak ezeli bir şekilde bulunduğu görüşünü de reddetmektedirler. Çünkü onlara göre böyle bir anlayış, yani sıfatların Allah'ın zâtından ayrı olarak bulunmaları Allah'ın dışında başka “kadîm”lerin varlığını ortaya çıkaracaktır ki bu, İslâm'ın kesin olarak reddettiği Hristiyanlık ve Maniheizm'deki gibi çok tanrıcılığa düşme tehlikesini doğurmaktadır.¹⁸⁰

Ayrıca Mu'tezile, aklı teorik prensiplerin ispatına hasredip hukuk ve diğer ilgili hükümleri şeriata bırakmaktadır. Bu yüzden Mu'tezilî ekolde din ve felsefe münasebetinin gerçekleştiği durumlar sınırlı kalmaktadır. Hatta Mu'tezile'nin sem'î konularda aklî teviller yapmak, tevilde zaman zaman mezhepçiliği ön planda tutmak ve Allah'a akılla bazı zorunluluklar yüklemek gibi hatalara da düştüğü söylenebilir. O yüzden bir yandan “kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid” metoduyla fizikî alemden örnekler vererek Allah'ın sıfat ve fiillerini açıklarken, diğer yandan iyilik ve kötülüğün (*hüsün-kubuh*) bizzat eşya ya da fiilin kendisinde bulunduğunu, dolayısıyla bu özelliklerin akılla bilinebileceğini ileri sürmüşler, Kur'ân'da Allah'a izafe edilen bazı antropomorfik sıfatları da mecâzî kabul edip dil kaidelerine dayanarak yorumlamışlardır.¹⁸¹

Akıl-nakil ilişkisi bağlamında Mu'tezile mezhebinin tam karşısında ise nakli esas almakla beraber aklı ona tabi kılan Selefiyye mezhebi vardır. Selefiyye denilen bu grup İslâm dininin referanslarından Kur'ân'ın kendisinin Müslümanların bütün sorunlarını çözdüğünü ve gelecekte de ortaya çıkacak problemlere cevaplar getirebileceğini savunan bir gruptur. Özellikle gruplar içerisinde Selef'in bu konudaki tavrı son derece katıdır. Nassın zâhirine sarılan ve zâhiri ifadenin dışındaki her türlü yorumu şiddetle reddeden Selef, geçmişte ve gelecekte Müslümanların yaşadıkları bütün sorunlara Kur'ân ve Sünnet'in cevap verdiğini, bunun dışındaki uğraşların ise gereksiz olduğunu temel prensip olarak kabul etmiştir.¹⁸²

Mu'tezilî kelâm ekolünün teşekkülü ve selefi grupların onlara karşı duruşu, bir asır sonra daha mu'tedil bir grup olan Ehl-i sünnet'in ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ehl-i sünnet âlimleri Selef'in yolunda gitmekle birlikte, felsefenin giderek yayılması

¹⁸⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000, ss. 88-89.

¹⁸¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 20.

¹⁸² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, çev. Yunus Öztürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020, ss. 30-32; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, ss. 75-105.

sebebiyle, Selef'in nakil bağlamındaki tutumlarını yetersiz bulmaya başladılar. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet âlimleri, Selef'in görüşlerini korumak ve daha iyi savunmak için karşı tarafın akıl esaslı metotlarından da yararlanmak istemişlerdir. Böylece Selef'in benimsemiş olduğu temel ilkeler ile Mu'tezile'nin sentezci ve diyalektik akılcı anlayışının birleşmesiyle Ehl-i sünnet kelâm metodu ortaya çıkmıştır.¹⁸³

Akla dayanan delillendirme biçimleri klasik dönemden itibaren Ehl-i sünnet kelâmcılarının İslâm inancının temel konularının anlaşılması ve diğer inançlara karşı korunması noktasında kullanılmış, hatta aklın ve naklin bilgi kaynağı olması şeklinde bir ölçü bile tespit edilmiştir. Her ne kadar Mu'tezile'nin metoduna bağlı kalınarak özellikle Allah'ın varlığının ve birliğinin delillendirilmesi ve tabiatla ilgili tasavvurlarda aklın meseleleri çözümleyici bir araç olarak kullanılmasına devam edilmiş ve öyle ki bu tür konularda akıl yürütmenin gerekliliği öne çıkarılmışsa da, onlardan farklı olarak akıl-nakil ilişkisine yeni bir bakış açısı getirilmiştir. Meselâ, sem'iyatta önce nakil esas alınmış, ayrıca tek tek naslar yerine bütünlük gözetilmiş, o yüzden bazı sıfatlar, rü'yetullah ve kebîre gibi konularda Mu'tezile'den farklı sonuçlara varılmıştır.¹⁸⁴

Ayrıca kelâm ilmi, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından temeli atılan ve geliştirilen, Yunan felsefesinden beslenen, akıl ve mantığın esas alındığı bir düşünce sistemidir. Kelâm ilminin Mu'tezilî bir tabandan ortaya çıkışı, Mu'tezile'nin geniş ölçüde felsefî birikimden faydalanması ve Gazzâlî'den sonra Sünnî kelâmının aynı mecraya tekrar girişi, bu ilmi bir hayli rasyonel hale getirmiştir.¹⁸⁵

Kelâm metodolojisinde din-felsefe veya akıl-nakil ilişkisinin kuruluşunun temellerinin şu prensiplere dayandığı söylenebilir:

- a. Akılla nakil çatışsa, akıl evvel, nakil onunla müevveldir. Yani dinî metin ile akıl çatışırsa metin akıl esas alınarak yorumlanır.
- b. Akla ters düşen ilâhî bir metnin olması imkânsızdır. Yani din akla aykırı bir hüküm vaz' etmez.
- c. Aklın mümkün görmeyip kabul etmediği bir şey, dinen de mümkün olmayıp kabul edilmez.

¹⁸³ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 22.

¹⁸⁴ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, ss. 22-23.

¹⁸⁵ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 72.

- d. Dinin temelinde akıl vardır. Dinen mükellefiyet ve hitabın temelinde akıl esastır.

Yukarıda da görüldüğü üzere kelâm ilminde akılla nakil arasında tam bir ayniyet görülmüştür. Nitekim Selefiyye akılla nakil karşı karşıya geldiğinde aklın hükümlerini nakil karşısında itibara almayarak, hatta aklın hükümlerinin ancak nakil çerçevesinde olabileceğini düşünerek akılla nakli aynîleştirirken; Mu‘tezile, nakli aklın hükümlerine göre yorumlayarak nakille aklı aynîleştirmiş ve hatta bazı durumlarda dinin temelinde aklın olduğunu bile ifade etmiştir.¹⁸⁶ Hatta naklî delilin kesinlik ifade etmesi için akla ve aklın prensiplerine de aykırı olmaması şarttır. Zira, nakil aklî hükümlere aykırı olsa, aklî olan delil, naklî olan delile mutlak surette takdim ve tercih edilir. Naklî delilin kendisi yorumlanır. Naklî delilin, aslî, zâhirî ve lügat manası bir tarafa konularak mecazî olan diğer bir manaya gidilir.¹⁸⁷

Misâl; “Allah arş üzerine istiva etti” meâlindeki âyet, “Allah arş üzerinde oturdu” manasına geldiği için, bu âyetin zâhiri manası Allah’ın arş üzerine oturmasının imkânsız olduğunu gösteren aklî delile zıttır. Onun için âyette geçen “istivâ” (oturdu, kuruldu) kelimesi, “istilâ” (hâkim oldu) manasına alınarak te’vil edilir. Veyahut da “arş üzerine oturmak, mülk sahibi olmaktan kinayedir”, denilir.¹⁸⁸

Netice olarak kelâm ilminin ortaya çıkışı, hakkında yapılan tanımların mahiyeti ve mantık ilmindeki karşılığı farklı kelâmî ekoller içerisinde incelendiğinde din-felsefe ilişkisindeki eğilimi din ekseninde akılcı (rasyonalist) bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bundan dolayı dinin felsefî düşünceyle karşı karşıya geldiği durumlarda dinî metinler kelâmcılar tarafından tefsir ve tevil edilmiş ve sorunlar çözülmeye çalışılmıştır. Ancak bu yöntemin dinin asıl yapısını kaybetmesine ve dinden ayrı bir tür teolojinin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğini söylemek gerekir. Çalışmamızın ilk bölümünde de ifade edildiği üzere dinin temel yapısında inanma eylemi olduğundan dinin özü olan metinler hakkında aklî açıklamalar yapıldığında bu yapısı ortadan kalkmakta olup, din yerini teolojiye bırakmaktadır. Dolayısıyla kanaatimizce din ile felsefenin karşı karşıya geldiği durumlarda filozofumuz İbn Rüşd’ün ayrıştırıcı metodu kullanılarak iki kaynağında yapısının korunmasına çalışılmalıdır.

¹⁸⁶ Kubat, “İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, ss. 88-89; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 76.

¹⁸⁷ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 77.

¹⁸⁸ er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 134; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 77.

3.2. İbn Rüşd'ün Metodolojisinde Din-Felsefe İlişkisi

İslâm filozoflarından Fârâbi ve İbn Rüşd başta olmak üzere birçoğunun aklını meşgul eden ve ortaya koymuş oldukları düşüncenin merkezinde yer edinen temel sorunun felsefe-din ilişkisi problemi olduğu söylenebilir. İslâm filozoflarının her biri kendi perspektiflerinden din ve felsefe sistemlerini incelemiş ve kendi zihin dünyalarına göre ikisi arasında kurulacak ilişki modellerini ortaya koymuştur. Ancak biz bu çalışmamızda İbn Rüşd'ün metinlerinden hareketle onun bu husustaki metodolojisini ortaya koyup, ardından onun bu metodolojisini destekleyen düşünürlerin görüşlerine de yer vereceğiz.

İbn Rüşd, İslâm felsefe geleneğine bağlı kalarak, din-felsefe ilişkisine dair eserinde *burhân* (felsefî-bilimsel kanıtlama), *cedel* (diyalektik), *hitâbet* (retorik) ve *muğâlatâ* (s sofistik) diye adlandırılan yöntemler üzerinde durmuştur.¹⁸⁹ İbn Rüşd, bu yöntemler içerisinde felsefenin ve kesin bilginin yönteminin *burhân* olduğunu ifade etmekte ve *burhânî* metodu kendi düşünsel dizgesinin yöntemi olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi problemindeki yönteminin kelâmcıların *cedelî* yöntemi değil, *burhânî*, yani felsefî yöntem olduğu ve Aristoteles'in mantık metinleri çerçevesinde bir metodoloji ortaya koyduğu söylenebilir.¹⁹⁰

Burada İbn Rüşd'ün yukarıdaki bölümde zikredilen İslâm kelâmcılarına yönelttiği eleştirisinin temelinde, *burhânî* yöntemin savunucusu olması ve diyalektik (*cedelî*) önermelere ilişkin eleştirel Aristo çizgisini izleyen anlayışının yattığını söylemek gerekir.¹⁹¹ İbn Rüşd, kelâmcıların “*burhân*” olarak nitelendirdikleri delillerinin bu sıfatı hak edecek ölçüde sağlam olmadığını savunmaktadır. Çünkü o, diyalektik (*cedel*) ile *burhân*ın arasını kesin olarak ayırmaktaydı. Ona göre, *burhânî* önermeler, daima doğru ve kesin sonuç verirken, diyalektik önermelerin yanlış olma ihtimali vardır. Ayrıca diyalektik önermeler, genellikle, doğru oldukları için değil, meşhûr olmalarından dolayı kullanılmaktaydı. Bu yüzden o, daha çok *cedel* sanatını kullanan kelâmcıların ortaya koydukları istidlâllerde, çoğu kez kendisinin *burhânî*

¹⁸⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşfan Minhâci'l-edille*, ss. 71-124.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Burhân*, s. 11.

¹⁹¹ Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6/2, 2009, ss. 69-92.

kıyas adını verdiği, zorunlu sonuçlar doğuran zorunlu önermelere dayanmadıklarını düşünüyordu.¹⁹²

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi problemindeki yönteminin burhânî temele dayanmasının, aslında onun din ile felsefe sistemlerinin birbirinden ayrı kompartımanlarda değerlendirilmesi gerektiği manasına geldiğini söylemek gerekir. Çünkü kendisi burhânî yöntemi esas almakla birlikte dinî önermelerin genelini, her seviyeden insanın kapasitesine uygun olarak kıyas çeşitlerinden hitabî önermeler olarak değerlendirmektedir. İbn Rüşd'ün özellikle felsefe-din ilişkisini incelemiş olduğu eserlerinde asıl maksadının, din ile felsefenin arasını ayırıştırarak her birinin ayrı birer kaynak olarak nasıl anlaşılacağına dair bir yöntem ortaya koymaktır. Ayrıca filozofumuzun bir diğer amacının iki kaynak arasındaki bu bağımsızlık durumuna bağlı kalıp, birinin diğerini yok sayıp geçersiz kılmayacak şekilde iki kaynak arasında doğru ve sağlam ilişkilerin nasıl kurulacağını tespit etmek olduğu söylenebilir. Bu amaç doğrultusunda o, ilk olarak din ve felsefe kaynaklarını kendine özgü iç yapısı içerisinde tespit etmekte olup, ardından bu iki kaynağın aynı doğrultudaki ifade biçimlerini belirlemektedir. Daha sonra, dinle felsefe arasında kurulacak ilişkide bu iki kaynağı yan yana getirip kıyas etmenin yanlış olduğunu vurgulayarak bu iki sahada birinin diğeri adına yadsınmasının doğuracağı tehlikeli sonuçlara dikkat çekmektedir. Zira İbn Rüşd'e göre din ve felsefenin yapıları incelenirse, her birinin kendilerine özgü yapı ve ilkeleri olduğu görülecektir. Dolayısıyla bunlar birbirinden farklı şekilde değerlendirilmek durumundadır; birinin diğerine karıştırılıp birbiri hakkında hükme varılması iki kaynağın yanlış bir şekilde değerlendirilmesine neden olmaktadır. O halde, dinî olgu ve sorunların din çerçevesinde, felsefî mesele ve araştırmaların da felsefe sahası içerisinde incelenip değerlendirilmesi iki alanın da doğru bir şekilde anlaşılması noktasında önemlidir. Yani her iki kaynağın doğru olduğunu kabul ettiği olgu ve unsurlar, kendi alanı içerisinde incelenip belirlenecektir.¹⁹³

Din ile felsefenin süt kardeş olduğunu¹⁹⁴ öne süren İbn Rüşd, başlıca çabasının; vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak, biri diğerini suçlayıp geçersiz kılmaksızın amaçsal açıdan nasıl uzlaşacaklarını göstermek olduğunu açıkça belirtmektedir. Çünkü ona göre, her iki alanın kendine özgü esasları, ilke ve yöntemleri

¹⁹² Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", 6/2, 2009, ss. 69-92.

¹⁹³ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, s. 259.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, ss. 121-122.

vardır. Dolayısıyla din ile felsefe birbirinden farklı olmak durumundadır. Burada “süt kardeşlik”ten maksat din ve felsefenin kaynağının bir, fakat kendilerinin ayrı birer usul/yöntem olmasıdır. Birinin diğerine karıştırılması veya birinin öteki uğruna feda edilmesi, zihin dünyamızda ve toplumda telafi edilmesi güç ikilemlere yol açmaktadır. O nedenle, bu iki alanın doğruları kendi içinde belirlenip tartışılmalıdır.¹⁹⁵

Ayrıca İbn Rüşd’ün din ve felsefenin arasında kurduğu ilişkinin uzlaşısı/uyum olduğu yönündeki yaygın kanaat, ancak gayeleri açısından kabul edilebilir. Çünkü her iki olgunun da gayesi hakikate ulaşmaktır. İbn Rüşd’ün din ve felsefenin ayrı ayrı akan ırmaklar olarak değerlendirilmesi gereken birer olgu olduğunu söylemesi, ayrıca bizlere ayrışmacı bir tavrın asıl olduğunu göstermektedir. Hatta o, bu iki olgunun farklı önermeler içerdiğinden hareketle ikisinin de özerk olması gerektiğini ve birbirlerinin hizmetinde olmaması gerektiğini söyler.¹⁹⁶ Yani ona göre din de felsefe de diğerinin itirazı olmaksızın kendi alanında hüküm sürmelidir. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün din ile felsefe arasındaki ilişkiyi iki sistemin arasını ayırıştırarak çözümlediğini vurgulamak gerekir.

Din ve felsefe arasında gayeleri açısından bir uzlaşının olduğu ifade edilse de, bu ortak gayeyi gerçekleştirmede izlenen yöntem açısından bir farklılık olduğu kesindir. İbn Rüşd’e göre din, bütün insanları muhatap almasının bir gereği olarak kullandığı dilin yapısında burhân ehli de dahil olmak üzere her tür seviyeden anlayış kapasitesine sahip insanı dikkate almakla beraber, mesaj ve öğretilerini daha çok çoğunluk olan halkın kavrayabileceği bir üslûpla ortaya koymaktadır.¹⁹⁷ Ayrıca eğer din, dil yapısını tamamen burhânî temelde kursaydı, bunun dinin kendi varoluş amacıyla çeliştiğini söylemek gerekirdi. Çünkü bütün insanların hayatın anlamını ve girift meselelerini burhânî düzeyde kavrayacak kapasiteye sahip olmadığı gayet açık ve seçiktir. Bundan dolayı dinin asıl maksadı, insanları amel ve ahlâk sahibi yapmaktır. Yoksa insanları genel manada bir bilgi sahibi yapmak dinin asıl amacı değildir.¹⁹⁸

Filozofumuz İbn Rüşd’ün Aristo’nun sıkı takipçisi olması hasebiyle felsefesinin temelinde rasyonalist ve realist tavır her daim göze çarpmaktadır. Öyle ki onun bu rasyonalist ve realist felsefî kanaati dinî konulardaki görüşleri üzerinde de gayet açık

¹⁹⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 276.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, s. 56; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, (çeviren notu), s. 24.

¹⁹⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 112.

¹⁹⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 204.

bir şekilde gözükmetedir. Ancak onun bu tavrı muhatabına, yerine ve zamanına göre değişiklik göstermektedir. Onun özellikle burhânî seviyeye erişememiş bir topluluk karşısında onların meseleyi yanlış anlamalarından korktuğunda, onların kapasite ve düzeyine göre bir izahat yaptığını söylemek gerekir. Bu doğrultuda düşünürümüz İbn Rüşd, insanları bir meseleyi tasdik veya kabullenme açısından tabiatlarının ve anlayış kapasitelerinin farklı olması hasebiyle üç sınıfa ayırır: İnsanlardan bazıları hakikati burhânî yöntem ve kavrayışla tasdik eder. Yine bir diğer kısmı aynı hakikati anlayış düzeyince ilk sınıfın tasdik ettiği gibi cedelî yöntem ve kavrayışla tasdik ederken, bu iki sınıf dışındaki diğer insanlar ise yine aynı hakikati hitâbî yöntem ve kavrayışla tasdik eder.¹⁹⁹ Ayrıca İbn Rüşd, bu ayrımı “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.*” mealindeki Nahl sûresinin 125. ayetine dayanarak yaptığını söyleyerek kendisine dinî bir meşruiyet de sağlamış olur.

Hatta İbn Rüşd, kendisinin düşünsel dizgesi olarak kabul ettiği burhân yönteminin kendi öncüllerinin dahi aynı cinsten olması gerektiğini ve bu sebeple bilimlerin herhangi bir cinsindeki burhânın başka bir cinse taşınmasının imkânsız olduğu söylemektedir. Çünkü özel ve ilişkili olan öncüller zorunlu olarak belli bir cinsin kapsamındadır ve birbirinden farklı iki cins için ortak değildir. Bu sebeple bir geometricinin, geometrik bir şeyi açıklamada aritmetikçinin kullandığı öncülleri kullanması imkânsızdır.²⁰⁰

Öncüller ve araştırmaya konu olan hususlar ayrı ayrı her bir cinse özgü olduklarından dolayı burhânın bir cinsten başka bir cinse taşınmasının imkânsız olduğu açıktır. Bunun sebebi, bilimlere konu olan tabiatların birbirinden farklı olmasıdır. Örneğin, aritmetik bilimine konu olan sayının tabiatı, geometri bilimine konu olan miktarın tabiatından farklıdır. Bu sebeple aritmetikte araştırılan bir husus üzerine yapılan burhânın aritmetik dışındaki araştırmaya konu olan bir hususa taşınması imkânsızdır. Geometrik bir şey üzerine gerçekleşen burhânın, geometrik olmayan bir şeye taşınması da imkânsızdır.²⁰¹

¹⁹⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslı'ı Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, ss. 83-84.

²⁰⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, s. 55.

²⁰¹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, s. 56.

İbn Rüşd burada herhangi iki bilim dalının öncüllerinin birbiri yerine kullanımını metodolojik olarak hatalı görmesine yönelik tutumundan, onun yukarıda açıklandığı üzere din ile felsefe veya bilimin arasında kurulacak ilişkide ayrışmacı bir yöntemi esas aldığını söylememizi kolaylaştırmaktadır.

İbn Rüşd'ün din ve felsefe sistemlerini ayrı ayrı değerlendirmesinin, bütün insanların düşünme kapasitesi veyahut bilgi kapasitesi bakımından farklı yetenek, kapasite ve imkânlarla sahip olmasından kaynaklandığı ifade edilebilir. Filozofumuza göre insanlardaki bu farklılık bazı insanların yaratılış bakımından birtakım gerçekleri kendi kendine çabalayarak anlayabilecek düşünsel yetenek ve kapasiteye sahip olmamasından ileri geldiği gibi, doğru bilgiye ulaşma noktasında yöntem yoksunluğu veya sıradan kişisel istek ve önyargıların etkisinden kurtulamamaları ya da kendilerine doğru yolu gösterecek doğru bilgiyle donanmış bir öğretici bulamamalarından kaynaklandığı da söylenebilir.²⁰²

İbn Rüşd'ün iki sistem arasında kurduğu bu ayrışmacı yöntemin bir benzerini Spinoza'da da görmek mümkündür. O, bunu vahiy ve sıradan bilgi ayrımı yaparak açıklığa kavuşturur. Ona göre din ve bilim/felsefe büsbütün birbirinden ayrı olup, hiçbirinden bir diğerinin uzantısı olarak bahsedilmesi mümkün değildir. Dinin ve bilimin/felsefenin oluşum süreçleri birbirinden farklılık arz eder. Bu yüzden dinin insan hayatına olan katkısı ile bilimin katkısı farklı biçimde tezahür edip gerçekleşir. Bilim, fiziksel sistemi düzenlemek için gözlemlenen genel şartlarla ilgilenirken, din, daha ziyade ahlâkî ve estetik değerlerin yoğun olduğu insanın iç yapısıyla ilgilenir.²⁰³

Christopher Hamilton da İbn Rüşd ve Spinoza gibi insandaki kabiliyetleri birbirinden ayırır. Ona göre, bu kabiliyetlerin bir kısmı ilmin, bir kısım da inancın ve dinin meydana gelmesinde rol oynar. İnsanda birbirine karışmadan kendi sahaları içinde kalarak, tesirde bulunan iki ayrı saha mevcuttur: Bunlar akıl ve inanç sahalarıdır. Akıl, ilmi meydana getirir. İnanç ise dinî meydana getirir. Akıl faaliyeti zihin hayatını sınırlandıran hükümlere dayanır ve müşahhas objeler üzerinde çalışır. Kendi prensiplerinin dışına çıkmadığı gibi tecrübeyi kendisine yardımcı kabul eder. İnanç ise bu sınırı aşan hislere ve iradeye bağlıdır. Bu yüzden Hamilton'a göre ilim ile inancın kaynakları bir değildir. Bunun içindir ki, ilim ile inançlar ve dinler arasında bir uzlaşma ve çekişme görenler, bu iki sahayı birbirine karıştıranlar ve her yönü ile

²⁰² Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 204.

²⁰³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 124.

farklı sahaları aynı kaynağa bağlamak isteyenlerdir. Ona göre bu yanlıştır. Çünkü saha ve fonksiyonları ayrı olan bu iki sahayı bir kaynağa dayandırmak, şüphesiz bir mücadeleyi doğuracak ve bunlar birbirini inkâr etmeye veya araların bir rekabete yol açacaktır. Oysa bu iki sahayı ayrı kabiliyetler ve ayrı kaynaklar vücuda getirmektedir. Bunun için, iki ayrı kabiliyetin sahaları ayrı düşünülüp ve aralarında bir mücadele yaratmamak gerekir.²⁰⁴

Hamilton'un bu fikri, ilim ile dinin saha ve sınırları bölümünde teferruatlı olarak anlattığımız ve konuya temel kabul ettiğimiz Kant'ın fikirlerinin ileriye götürülmüş bir şekli olarak görülmektedir. O, Kant'ın 'pratik akıl' veya 'hüküm gücü' fikri yerine 'inanç' fikrini koymuştur.²⁰⁵ O da çoğunlukla yapıldığı gibi insan şuurunu birbirinden kesin sınırlarla zihin, irade ve duygululuk olmak üzere üç bölgeye ayırmıştır.²⁰⁶

İnancı, bilimin konuları ile özdeşleştirmek ya da bilimin konularını inanç esasları üzerine bina etmeye çalışmak bilim bakımından da inanç bakımından da sakıncalar doğurur. Çünkü inanç son aşamada bir kabuldür. Eğer inanç sağlıklı temellere dayanıyorsa, bilimin ele aldığı konularla ilgili olabileceği gibi, bilimin çok ötesiyle de ilgili olabilir. Bu nedenle inancın bilimsel düzeye indirgenmesi, onun alanını daraltma ve sınırlı bir çerçeveye oturtmak olur. Bilim ise, kendine özgü yöntemlerle daha somut konuları ele alır. Onu inanç düzeyine çıkarmak, bilimsel niteliğin dışına taşıyıp bir ideoloji haline dönüştürmeye neden olabilir.²⁰⁷

Bilimin bu birikimci ve değişken yapısı, onu, din, felsefe, sanat gibi, insanoğlunun öteki büyük kurumlarından ayırır. Din, birbirini izleyen kuşaklar tarafından ekleme yapılamayan veya alıp götürülemeyen, sonsuz, değişmez ve mutlak gerçeklerin varlığına dayanmaktadır. Akıl üst üste istiflenerek büyütülen bir şey değildir; akıl, başlangıçtan beri vardır. Son temyiz mahkemesi bu dünyada değil, öteki dünyadadır. Tüm bunlar, bilimle dinin, ilkede birbiriyle bağdaşmadığı anlamına gelmez. Burada söylenmek istenen şey, o ikisinin iki ayrı dünyaya mensup oldukları ve birbiriyle karıştırılamayacağı hususudur.²⁰⁸

Aslında din ile bilim ve akıl arasında bir mücadele yoktur. Bu farklı kaynaklara sahip olan ayrı sahalar arasında bir mücadele görenler, insanın kabiliyetlerini birbirine

²⁰⁴ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, ss. 90-91.

²⁰⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, ss. 22-26.

²⁰⁶ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, ss. 91-92.

²⁰⁷ Bekir Karlığa, *Din ve Düşünce*, Mahya Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 76.

²⁰⁸ Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, çev. Eser Birey, Cep Kitapları Yayınları, İstanbul 1993. s. 30.

karıştıranlardır. Hamilton ve Dugald Stewart bu konu ile alakalı olarak, insanın şuur kabiliyetlerinin itibari olarak değil, aslî olarak kesin sınırlarla birbirinden ayrı olduğunu, bunların bir kısmının ilme mahsûs, bir kısmının da dinî konu olabileceğini ileri sürerek, aklın ilmi, inanç sahasının da dinî vücuda getirdiğini belirtirler. Ancak iman, akıl sınırını aşan hislere ve iradeye dayandığı için dinî sahaya ait olan değerler alemi duyu ve arzularımızdan doğan inançla kavrayabiliriz. İşte bilimle inanç arasında bir mücadele görenler, iki ayrı sahayı akla dayandırmak isteyenlerdir ki bu yanlışır. Eğer ikisi de akla dayandırılmaya kalkışılırsa şüphesiz bir mücadele olacaktır. Oysa bilim ile dinî ayrı ayrı kabiliyetler vücuda getirmektedir. Bu sebeple onların sahaları ayrıdır ve aralarında bir mücadele söz konusu değildir.²⁰⁹

Din ve felsefenin ayrıştırılması görüşünde olan bir diğer filozof David Hume, kendi deneyimsel tecrübeleri doğrultusunda inanma eyleminin rasyonel açıdan temellendirilmesinin mümkün olup olmamasını tartıştığı gibi, din olgusunun da temellerinde rasyonel bir yanın olmayıp, dinin irrasyonel bir kurum olduğunu ifade ederek inanç/din ile akıl arasının iyice ayrılması gerektiğini öne sürmektedir. Ayrıca Hume, Tanrı'nın varlığıyla ilgili yapılan açıklamaların rasyonel türden açıklamalar olmadığını da belirtmiştir. Fakat bu ayrımı yaparken, esas olarak dine karşı bir tavır almamış, kendi temellendirmeleri doğrultusunda, Tanrı'nın varlığının ispatında aklî bir istidlalin mümkün olmadığını belirtmiştir.²¹⁰

Sonuç olarak İbn Rüşd'ün kelâmcıları eleştirmiş olduğu husus, kelâmcıların delillerinin birçoğunun cedelî yöntemeye dayanmasıdır. Fakat o, cedelî ve hitabî delillerin muhatabı olan kimselere bu tür delillerle dinin aktarılmasında sorun görmez. Aksine o, kelâmcıların dinî ifadeleri burhâni olmayan zayıf cedelî metotlarla tevîl ederek bu yorumun Tanrı'nın kastetmiş olduğu yegâne mana olduğunu ifade etmelerine ve bu mananın dışına çıkıp farklı şekilde anlamlandırma çabalarına girenlerin de Tanrı'nın söz konusu muradına aykırı hareket eden bidat ehli ya da sapkınlar olarak nitelendirilmelerine karşı çıkar. O, dinî nasların anlaşılması noktasında tek bir metodun geçerli olduğunu savunan indirgemeci ve tarafgir yaklaşımları, dinin amaç ve hedeflerini ortadan kaldıran yaklaşımlar olarak görür.²¹¹

²⁰⁹ Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, s. 284.

²¹⁰ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021, ss. 39-54; Mehmet Günenç, *Kant'ta Tanrı ve Tanrılaştırılan Akıl*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 35.

²¹¹ Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", 6/2, 2009, ss. 80-81.

3.3. İbn Rüşd'de Tevil Yöntemi

İnsanlık tarih boyunca karşılaşılan her yeni bir probleme yönelik iki yaklaşım modeli geliştirmiştir: Bu modellerden ilki, direkt meselenin kendisine yönelik olup nesne merkezli bir yaklaşımdır. Olay ve nesne merkezli olan bu tutum daha çok karşılaşılan bu yeni meselenin özünü anlayıp kavramaya yöneliktir. İkinci yaklaşım modeli ise insan veya özne merkezli olup, bu yeni problemin kişi açısından ne tür bir anlam ifade ettiği ve probleme ilişkin nasıl bir yorumlama yapılacağıyla ilgilidir. İşte bu son tutum “tevil” denilen olayları anlama biçimiyle alakalıdır.²¹²

Müslüman toplumlar da farklı kültür ve medeniyetlerle temas ettiği asırlardan itibaren karşılaşmış oldukları problemlere bu iki yaklaşım tarzıyla çözüm arayışına gitmiştir. Öncelikli olarak sorunlar kendi iç dinamikleri üzerine yoğunlaşarak çözülmeye çalışılmıştır. Ancak zamanla farklı kültürlerin delilleri ve açıklamaları karşısında kendi iç dinamikleri ve delilleri yetersiz hissedilince, hem kendi iç dinamiklerin hem de ortaya çıkan yeni problemlerin anlaşılması konusunda nasıl bir yorum getirilebileceği konusunda farklı anlama biçimleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tevil denilen anlama ve yorumlama faaliyetleri bu zamanda ortaya çıkmaya başlamıştır.

Tevil sözlükte “dönüp varmak, dönüp gelmek” anlamındaki “evl” kökünden türeyen tevîl “döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak” demektir. Terim manası ise kaynaklarda “naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslî manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletmek” olarak ifade edilmektedir.²¹³

İbn Rüşd açısından ise tevil yukarıdaki tanıma uymakla birlikte bazı farklılıklar içermektedir. O tevil “bir sözü hakiki delaletinden ve manasından çıkararak mecâzî delalet ve manaya götürmektir” şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca o, söz hakiki manasından farklı bir manaya taşınırken “bir şeyi; benzeri veya sebebi veyahut sonucu veyahut dengi... vs. olan diğer bir şeyle isimlendirme” gibi Arap dilindeki metaforik ve mecâzî ifadeleri kullanma konusunda dilsel geleneğin temel kurallarına dikkat edilmesi gerektiğini ve herhangi bir söz grubunda yapılan yorumlama faaliyetinin

²¹² Hasan Ocak, “İbn Rüşd’ün Te’vil Anlayışında Metodoloji Sorunu”, *Marîfe Dinî Araştırmalar Dergisi*, 10/3, 2010, s. 172.

²¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Te’vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 27.

mecâzî söz sınıflarının ve türlerinin kapsamına girmesi ve o türden bir yorumlama faaliyeti olması gerektiğini açıkça ifade eder.²¹⁴

İbn Rüşd'ün tevil yöntemi aslında din ve felsefe sistemlerinin herhangi bir varlık konusundaki açıklamaları arasında bir farklılık görmesi durumunda dinî metinler üzerinde ortaya çıkmaktadır. Yani buradaki asıl sorun, zaman ve mekân dışı varlığın, zamansal ve mekânsal varlıklarla ilişkisinin dilsel ifadesi olan kutsal metinlerin ifadeleriyle, burhâna ve delile dayalı düşünce arasında çıkan çelişkinin veya çatışmanın nasıl anlaşılabileceği ile ilgilidir.

İbn Rüşd'e göre normal şartlarda delil ve burhâna dayanan bir düşünce tarzı olan felsefenin, dinî önermelere aykırı olacak bir netice meydana getirmemesi gerekir.²¹⁵ Çünkü din de felsefe de hakikattir. Ve hakikat hakikate ters düşmez. Bundan dolayı felsefî hakikat ile dinî hakikat birbirine uygun olur ve birbirlerinin doğru olduğuna dair kanıt değeri taşırlar. Bu duruma göre de burhâna ve delile dayalı bir düşünce olan felsefe, herhangi bir varlık hakkında herhangi bir hükme ulaştıkça dinî bilginin durumu iki şekilde karşımıza çıkar:

1. Ya bu varlık hakkında din herhangi bir söz söylememiş ve susmuştur.
2. Ya da din, bu varlık hakkında bir yargıya varmıştır.

Şayet ilk şekildeki durum söz konusu ise ve o varlık hakkında din sükût etmiş ve hakkında bir şey söylememişse, burada varlığı anlama konusunda felsefeye başvurulur ve dinin bu durumda bir işlevi olduğu söylenemez. Fakat felsefe gibi din de aynı varlık hakkında bir hüküm/yargı ortaya koymuş ise burada İbn Rüşd'e göre yine iki durum söz konusu olur:

Dinin ortaya koyduğu önerme, yani nasların zâhirî manaları, burhân ve delile dayanarak ortaya konulan felsefenin açıklamalarıyla:

- a. Ya uzlaşır ve uyum sağlar
- b. Ya da çatışır ve zıtlaşır.

Eğer uzlaşır ve uyum sağlarsa zaten burada herhangi bir sorun ortaya çıkmaz. Fakat çatışır ve muhalif olursa işte burada tevil denilen yorumlama faaliyeti devreye

²¹⁴ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 85.

²¹⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 84.

girer.²¹⁶ İşte İbn Rüşd, bu hususlarda felsefe ve dinin uzlaştırılmasının nasların te'vil edilmesiyle mümkün olabileceği kanaatindedir.²¹⁷

Filozofumuz İbn Rüşd, böylesine önemli bir işlevselliği olup, birtakım birikim ve yetenek sahibi kişilerce gerçekleştirilen tevilin, herkesin rastgele yapabileceği bir iş olmadığını vurgulayarak, konuyu bütün yönleriyle değerlendirmiş ve öncelikle dinin tevil konusundaki bakış açısını ortaya koymak istemiştir.

İbn Rüşd'e göre din dili konusunda tevil metoduna ilk başvurular fıkıhçılardır. Bir fıkıh bilgini, dinî nasların anlaşılması noktasında tevil metoduna başvurup dinin zâhirî manasının farklı şekillerde anlaşılabilirliğini iddia ediyorsa, burhân ve delile dayanan filozofun da bu metoda başvurup farklı manalar ortaya koyabilmesinde bir sakınca olmayacaktır. Çünkü fıkıh bilgininin elinde bulunan kıyas zannî iken; filozofun elinde bulunan akıl yürütme (kıyâs) kesin bir delildir.²¹⁸

İbn Rüşd bütün Müslüman âlimlerin “dinin lafızlarının tamamını zâhiri manada anlamak zaruri değildir. Aynı şekilde nasların hepsini tevil suretiyle zâhiri manalarının dışına çıkarmak da mümkün değildir” kanaatini taşıdıklarını belirterek hangi nasların tevil edilip hangilerinin zâhiri anlamlarıyla değerlendirilmesi gerektiği hususunu tespit etmenin önemini vurgulamaktadır.²¹⁹ Çünkü her sözün bir zâhiri manası bir de tevil sonucunda ulaşılan manası olduğu gibi dinî ifadelerin de iki tür manası vardır. Bu durum ise, daha önce de ifade edildiği gibi insanların anlayış düzeyi ve kapasitelerinin aynı seviyede olmamasından kaynaklanmaktadır.

İnsanların anlayış düzeylerinin farklı olmasından dolayı ilk asırlardan beri ilk Müslümanların çoğu “dinin bir zâhiri, bir de bâtını vardır, dinin bâtınından olan bir hususu, onun ehli olmayan ve onu anlama gücüne sahip bulunmayan kimsenin bilmesi gerekmediği” kanaatini taşımaktadır.²²⁰ Meselâ, Hz. Ali (r.a)'nin şunu dediği nakledilir: “Halka, anladıkları ve akılları erdiği şekilde konuşunuz. (Anlamayacakları şekilde ve seviyelerini dikkate almadan hitap etmek suretiyle) onların Allah'ı ve resûlünü yalanlamalarını arzu eder misiniz?”²²¹

²¹⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 85.

²¹⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 212.

²¹⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 86.

²¹⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 88.

²²⁰ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 89.

²²¹ Buhârî, *İlim*, 49.

İbn Rüşd'ün dinin muhatabı olan insanların bilincine dayalı olarak yapmış olduğu bu hiyerarşik ayırım, dinin zâhirî ve bâtinî olarak iki ifade şeklinin olduğunu bize göstermektedir. Burada dinin bâtinî yorumunun, dinin zâhirî ifadelerinin tevil yöntemiyle ifade ediliş biçimi olduğu unutulmamalıdır. İbn Rüşd, dinin her zâhirî ifadesinin de tevil edilmesinin uygun olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bu şekildeki bir tevilin dinin temel ilkelerinden birinde yapılırsa, kişiyi inkâra götüreceği muhakkaktır. Bununla birlikte dinin bazı zâhirî ifadeleri vardır ki bunların da burhân ehli tarafından tevil edilmeleri ve gerçek mananın yine anlayış düzeylerine göre insanlara ifade edilmesi gerekir. Ancak İbn Rüşd burhân ehli olmayanların kendi kendilerine dinî ifadeleri tevil yöntemiyle anlamalarına izin vermemektedir.²²²

İbn Rüşd, meselâ Allah'ın kendi zâtını ve yarattığı varlıkları bilmesi konusundaki tartışmanın herhangi bir yazılı metinde yer alması şöyle dursun, birbiriyle tartışma içindeki kitaplarda bile yer almasının yasaklanması gerektiği kanaatindedir. Çünkü halktan herhangi birinin bu kitaplara ulaşması mümkün olduğundan bu gibi dakik/ince meseleleri onların anlaması mümkün değildir. Onlarla bu tür karmaşık konular tartışılırsa, onlar için Tanrısallığın yüce manası ortadan kalkmış olur. İşte bu nedenledir ki, böyle bir konu üzerinde düşünüp araştırmaları onlara yasaklanmalıdır. Çünkü onların dünyevî mutlulukları için kendi kapasiteleri dahilinde olan şeyleri anlamaları yeterlidir.²²³

İbn Rüşd'e göre ilk amacı halkın eğitilmesi olan şariat, Tanrısallığın bir tarafı olan sıfatlar konusunu insan uzuvlarına benzetmek suretiyle anlatmak zorunda kalmıştır. Öyle ki bu ayrımı yüce Allah'ın şu âyetlerinde açıkça görülmektedir. “Ellerimizle (kudretimizle) kendileri için birtakım hayvanlar yarattığımızı görmezler mi? Gerçekte kendileri bu hayvanlara sahip olmaktadır.”²²⁴ Bir başka ayette de bu konuda şöyle buyrulmaktadır: “Ellerimle (kudretimle) yarattım.”²²⁵ Bu sıfatlar konusunun kavranması, yüce Allah'ın kendilerini “seçkin kimseler” olarak nitelendirdiği ilimde derinleşmiş kimselere özgüdür. İşte bundan dolayıdır ki, anlaşılması birtakım insanlar için mümkün olan bir konunun burhânî kanıtı başvurularak yazılmış belli kitaplar dışında herhangi bir kitapta yer almaması gerekir. Ayrıca bu tür özel kitaplara başvuracak kimselerin öncelikle fizik ve matematik gibi

²²² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşfan Minhâci'l-edille*, s. 104.

²²³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 349.

²²⁴ Yâsîn, 36/71.

²²⁵ Sad, 38/75.

temel bilimlerle alakalı genel bir bilgi düzeyine sahip olmaları gerekir. Bununla birlikte böyle bir konuyu incelemeye yeltenen kimselerin fitrî olarak özel bir yeteneğe de sahip olmaları veya onlarda kavrama gücünün gelişmiş olması gerekmektedir. Oysa insanların çoğunluğunun bu tür zihnî bir yetkinliğe ulaşması mümkün olmadığından adı geçen “seçkin” kişilerin sayısı azdır. İbn Rüşd, buna benzer konuları halk ile tartışmayı bir kimsenin birçok hayvana kendileri için zehir olan şeyleri içirmesine benzetir; zira bir canlının sağlığı için zararlı olan bir şey, bir başka canlının sağlığına yararlı olabilir. Bu durum farklı türden zihin yapılarına sahip olan insan için de aynıdır. Yani birtakım insanlara fayda sağlayabilecek türden olan bilgiler, başka bir insan grubu için zararlı olabilir.²²⁶

İbn Rüşd, dinin muhatap düzeylerine göre anlaşılması gerektiği tezini, insanlardan bir kısmının kavramsal düşünme hususunda olgunluğa erişemediğinden imgelem (tahayyül) düzeyinde olmayan bir şeyi kabullenebilme yetisine sahip olamamasına dayandırmaktadır. Çünkü halkın büyük bir kısmı bir şeyi, sadece tahayyül edebildikleri ölçüde, yani ancak duyusal bir sureti olduğunda anlayıp tasdik edebilirler. İşte bu seviyede olan kişilerin hissi ve muhayyel şeyle ilişkili olmayan düşünsel bir varlık türünü, yani duyu organları ile bilinen maddî ve nesnel varlıktan bir başkasını kabul etmeleri çok zordur.²²⁷

İbn Rüşd, dinin tevil yöntemiyle ortaya konulan manayı anlama hususunda insanları ehil olup olmamasına göre üç sınıfa ayırmaktadır:

1. Birinci sınıf, esas itibariyle hatâbe ehli olup halk çoğunluğunun meydana getirdiği sınıf olup tevil ehlinde sayılmazlar. Bunun nedeni ise, yukarıda anlatıldığı üzere bilinç düzeylerinin gelişmemesiyle ilgilidir.
2. İkinci sınıf ise kelâmcıların oluşturduğu sınıf olup, ancak onlar cedelî tevil ehliyetine sahip olan kimseler olarak kabul edilir. Bunların bu sınıfa girmesinin nedeni ise yapıları itibariyle tartışmaya meyilli olmaları veya âdet ve alışkanlıklarının gereğidir.
3. Üçüncü sınıf ise tevil ehliyetine sahip olan burhân ehlidir. Bunlar da hem tabiatları hem de çabaları sayesinde kesin delillerle araştırmaya kabiliyetleri olduğundan bu sınıftan sayılırlar.²²⁸

²²⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 349-350.

²²⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, ss. 104-105.

²²⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 114.

Sonuç olarak, din-felsefe arasındaki ilişkide İbn Rüşd'ün sıkça başvurduğu tevil yöntemi aslında bizlere din ve felsefenin önermelerinin birbirine zıt olduğunu göstermektedir. Çünkü iki sistemin aralarında bir zıtlasma/çatışma olmasaydı, onun, tevil/yorumlama yöntemiyle amaçsal bir uzlaşıdan bahsetmesi abes olurdu. Dolayısıyla İbn Rüşd din ve felsefe sistemleri arasında bir yönden çatışmanın, gayeleri bakımından ise bir uzlaşının olduğunu, aslında tevil yöntemiyle açıklamış olmaktadır. Bu çatışmanın nasıl çözüleceğine dair de İbn Rüşd'ün tevil yöntemi kelâmcılardan farklılık göstermektedir. İbn Rüşd'ün kelâmcıların tevil anlayışı konusunda eleştirmiş olduğu husus, aslında onların yapmış oldukları tevilin burhâna dayanmadığı ve yapmış oldukları tevilin din sınırları içerisinde çıkıp ayrı bir teoloji olması noktasında düğümlenmektedir. Yani filozofumuzun tevil, dinî sözün sınırları içerisinde gerçekleşmekte olup burhânî metoda uygun bir tevidir.²²⁹ Bu yüzden İbn Rüşd'ün tevil yönteminin temelinde burhânî akıl yürütme çabasının olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.

3.4. İbn Rüşd'de Çifte Hakikat Meselesi

İbn Rüşd'ün çifte hakikat öğretisini incelemeye geçmeden önce hakikatin ne demek olduğuna biraz açıklık getirmek konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. “Hakikat nedir?” diye bir soru akla geldiğinde ilk olarak şöyle cevap verilebilir: “Hakikat insanların, geleneklerin ve toplumların mutlak doğru olarak gördükleri bütünün genel olarak adıdır.”²³⁰

Hakikat, sözlükte “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek” gibi anlamlara gelen “ḥaqq” kökünden türetilmiştir. Terim olarak ise “düşüncenin dış dünyadaki nesnelere uygunluğu”,²³¹ “dinî, bilimsel, ahlâkî vb. hakikatler bağlamında, bir bilgi alanı ya da disiplinin konu aldığı varlık alanıyla ilgili temel doğrular bütünü”²³² ve “var olan her şey veya görünüşlerin gerisindeki öznenin algı ve bilgisinden bağımsız, kalıcı ve sürekli varlık”²³³ gibi farklı şekillerde tanımlamalar yapılmaktadır.

²²⁹ Ahmet Erkol, “Felsefeden Kelâma Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelâm Karşıtlığı”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1, Nisan, 2009, s. 29; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 284.

²³⁰ Musa Kazım Arıcan, “İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' Ve 'Hakikatin Birliği Tartışması’”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, 2008, s. 227.

²³¹ Mustafa Çağrı, “Hakikat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, s. 177.

²³² Arıcan, İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' Ve 'Hakikatin Birliği Tartışması’, 12/2, 2008, s. 228.

²³³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 194.

Felsefe ve din insanoğlunu hakikate ulaştıran birer araçtır. Bu yüzden ilk İslâm filozofu sayılan Kindî'nin sisteminde felsefe hakikatin bilgisi olduğu gibi din de hakikatin bilgisidir. Bu nedenle din ile felsefe sistemleri arasında hakikatin bilgisi olması açıdan bir çelişki olamaz.²³⁴ Meşşâî felsefenin ikinci büyük temsilcisi olan Fârâbî'ye göre de hakikat tektir. Felsefe bu hakikatin bir tarafını, din de diğer tarafını temsil etmektedir.²³⁵

Farabi'nin nazarında peygamber ve filozof hakikatin bilgisi kendilerinde olan kimselerdir. Her ikisi de toplum düzenini korumak üzere ihtiyaç hissedilen zorunlu kanun ve şeriatları faal akıl denilen meleklerle kurdukları iletişim aracılığıyla alırlar. Peygamberlerde bu ittisal “muhayyile gücü” aracılığıyla olurken, filozofta araştırma ve inceleme sonucunda “taakkul gücü” aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Ama her ikisinin de kaynağı birdir. Peygamberin getirdiği vahiyle, filozofun akıl yoluyla elde etmiş olduğu bilgi (hikmet) birbiriyle çelişmez ve birbirini destekler. Öyleyse din ve felsefenin kaynağı birdir ve bu kaynak, faal akıldır. Var olan tek hakikat, faal akıldan çıkan ve feyezân eden şeydir. İkisi arasındaki farklılık, aynı kaynaktan çıkan bir tek hakikatin insanlara ulaştırılma şeklidir.²³⁶

İnsanın tek başına kendi aklıyla, hissî ve vehmî duyumsamalarla hakikati bulması oldukça zor görünmektedir. Çünkü insanın kendi yapısından kaynaklı biri duyusal, biri sezgisel/vehimsel ve bir de aklî olmak üzere üç bilgi türü bulunur. Bunlardan doğru hükmünü ifade eden ise sadece aklî hüküm veren bilgidir. Ancak duyusal ve sezgisel olana ulaşmak daha kolay olduğundan insanın yapısı bu iki tür bilgiye daha yatkındır. Zira duyusal ve vehmî hüküm veren organlar, dünya hayatına gelmesiyle birlikte insanın yapısında aklî olan düşünme faaliyetinden daha önce oluşur. Bununla birlikte bu iki bilgi türü insan için karşılaşmış olduğu meselelere ait ilk hükmü veren güç olma özelliğini taşır. Bundan dolayı aklî hükme varan güç henüz olgunlaşma aşamasını tamamlamadan ve bunun farkındalığı oluşmadan önce, insanın yapısı bu iki duyusal ve sezgisel gücün hüküm vermesine alışır ve onları benimseyip hakikat olarak algılamaya başlar. Dolayısıyla insanın alışmış olduğu şeyle bağını koparması ve insanın yapısında daha sonra olgunlaşan ve kendisine yabancı gelen aklî gücünü kullanıp ona güven duyması kendisine zor gelir. İnsanın yapısının, duyusal

²³⁴ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, ss. 150-152.

²³⁵ el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, ss. 152-158.

²³⁶ el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, ss. 158-172.

güçleri ve sezgileriyle donanmış ön kabulleri hakikat olarak benimseyip, mantıksal yöntemlerle denetim altına alınmış aklî gerçeklere karşı çıkan bir durumu olabilir.²³⁷

İbn Rüşd'e göre insanın bu türden aklî gerçeklerin bir kısmını kavrayamaması, ya aklın kendi yapısından kaynaklanmaktadır, yani aklın tabiatının kimi meseleler hakkında bir hükme varması mümkün değildir ya da insanın bu gerçekleri anlayıp kavrama yeteneğine sahip olmamasından ileri gelmektedir. Bu tür yeteneğe sahip olamama ise, ya yaratılıştan gelmektedir ya da eğitim eksikliği gibi dış bir sebepten ileri gelmektedir.²³⁸

İbn Rüşd'ün hakikat öğretisini irdeleme ve incelemek isteyen birinin ilk yapması gereken, onun din ve felsefe olguları hakkında yapmış olduğu tanımlamaların ve açıklamaların ardından bu iki olgu arasında kurulacak ilişkinin temelini oluşturan tevil anlayışındaki yöntemini gerektiği gibi anlaması öğrenmesidir. Çünkü İbn Rüşd'ün çifte hakikat meselesi, aslında dinî metinlerin felsefe/bilimle çelişen yönlerindeki havas-halk ayırımına dayanır. Burada dinî metinler genel olarak bütün insanlığa hitap ettiği için çoğunluk olan halkın anlayabildiği bir seviyede olması ve kendine has bir metotla olması olağandır. Bu metinlerin halk açısından kendi içerisindeki tutarlılığı meseleyi onlar açısından çözüme bağlar ve meselelerin daha öte boyutu halk için zaten önemli değildir.

Ancak burada bir filozof olup, olay ve olguları burhâni yöntemle analiz eden İbn Rüşd açısından göz ardı edilmemesi gereken hassas bir nokta vardır: O da insana özgü olan aklî boyutun inanç boyutunun üzerinde görülmesidir. Bu konuda filozofumuzun tutunmuş olduğu delil ise son din olan İslâm dininin genel olarak sorumluluğu akıl sahiplerine yüklemiş olmasıdır. Bundan dolayı insanın akıl boyutu inanç boyutundan önce gelir denilebilir.²³⁹

İbn Rüşd'ün felsefî sistemi dikkate alındığında, onun hakikat anlayışı, öncelikle insanın varlık gayesi bağlamında ifade edilmektedir. Her bir varlığın mahiyeti onun hakikati algılama biçimini de ifade eder. İbn Rüşd'ün felsefî düşüncesinin temelini oluşturan bu anlayışa göre bir varlığı diğer varlıklardan ayıran şey kendisine özgü olan yeteneğidir. Ona göre insanı diğer tür varlıklardan ayırıştırıp kendisinin mahiyetini oluşturan şey, onun kendine özgü olan aklî muhakeme gücüdür. Ayrıca akıl sahibi bir

²³⁷ el-Gazzâlî, *Mî 'yâru'l-İlm*, ss. 32-34.

²³⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 260.

²³⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, ss. 102-105.

varlık oluşu, insanı sadece diğer varlık türlerinden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda onu ayrıcalıklı bir konuma da yükseltir.²⁴⁰

İbn Rüşd'ün, çifte hakikat anlayışı ise aklın ortaya koymuş olduğu hakikatlere daha üstün bir statü, dinin hakikatlerine ise ikincil bir statü vermesine dayanmaktadır. Bunlardan ilki filozofun aklıyla çaba göstererek ulaşmış olduğu hakikat olup, diğeri peygamberin faal akıl vasıtasıyla ulaşmış olduğu muhayyile (imgelem) alanına ait hakikat olarak görülmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Rüşd'e göre aklın ortaya koyduğu hakikatler zihni faaliyetin ürünüdür, dinî hakikatler ise hayal gücünün alanına aittir. Bu yüzden ona göre, tek olan hakikatin temelinde felsefede akıl varken, dinin hakikatinin temelinde vahiy vardır. Dolayısıyla din ve felsefe sistemleri, bir ve aynı olan hakikatin iki yönünü oluşturmaktadır.²⁴¹

Dinî hakikat, dinî inançlar, dogmalar ve iman esasları felsefî veya bilimsel hakikat gibi diğer hakikat çeşitlerine nazaran farklı bir özelliğe sahiptir. Yani iman ve dinî inancın hakikatleri, empirik veya rasyonel araçlarla kanıtlanamazlar. Empirik ve rasyonel araçların kullanıldığı bu kanıta daha uygun olan hakikat çeşitleri ise, matematiğin, empirik bilimin ve tarihsel araştırmaların hakikatleridir.²⁴²

İbn Rüşd'e göre hakikat tek bir boyuta indirgenemeyecek kadar değerli bir kavramdır. Hakikatin varlığının tam olarak idrak edilebilmesi için varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve ahlâkla (etik) alakalı yönlerinin anlaşılması gerekir. Hatta İbn Rüşd'e göre hakikat söz konusu edildiğinde, buna ulaşmak bir yana, onun sadece amaçlanması dahi büyük önem arz etmektedir.²⁴³

İbn Rüşd hakikate ulaşma noktasında taliplilerinin takip etmesi gereken ilkeleri de ayrıca şöyle ifade etmektedir: “Yalnızca gerçeğe/hakikate ulaşma isteği ile hareket edilmelidir. Bir kimsenin İbn Rüşd'e göre gerçek anlamda âlim olabilmesi, sadece gerçeği/hakikati yakalamasıyla değil, aynı zamanda onu başkalarıyla paylaşp aydınlatmasıyla mümkün olabilmektedir. Bu gayret içerisindeki hakikat arayıcısını hiçbir engel bu amacından alıkoymamalıdır. O, kendisine düşen görevi ilmi sorumluluk anlayışıyla ifa etmelidir. İnsanlığın hakikati arama adına felsefe ve ilim

²⁴⁰ Hüseyin Sarioğlu, “İbn Rüşd’ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe Din İlişkileri”, *Dîvân Dergisi*, 1, 2001, s. 173.

²⁴¹ Mortimer Jerome Adler, *Dinde Hakikat Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, çev. Ruhattin Yazoğlu - Hüsnü Aydeniz, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014, s. 43.

²⁴² Adler, *Dinde Hakikat Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, ss. 33-34.

²⁴³ Sarioğlu, “İbn Rüşd’ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe Din İlişkileri”, s. 174.

alanında şu ana kadar ortaya koyduğu yöntem, bilgi ve tecrübe birikimi asla göz ardı edilmemelidir. Gerçek/hakikat aranırken kişi her tür yöntem, görüş ve düşünceden ayırım yapmaksızın yararlanabilmelidir.”²⁴⁴

Felsefe sistemi içerisinde kabul edilen hakikatler ile dinî sistem içerisinde kabul edilen hakikatlerin birbirlerinden ayrı düşünülerek karşılıklı olarak birbirinden farklı olduğunu ifade eden yaklaşım türüne “çifte hakikat” denilmektedir. Buna göre çifte hakikat anlayışı, hakikatin felsefe sahasında başka, din sahasında ise başka bir biçimde olduğunu kabul etmektir.²⁴⁵ Başka bir ifadeyle, çifte hakikat öğretisi, farklı iki türden oluşan bilgi yöntemlerine sahip olan dinî bilgi bütünü ile felsefî bilginin, sonuç olarak birbirlerinin yerine geçemeyen, bazen ise birbiriyle taban tabana zıt doğrularının olabileceğini ifade etmektedir. Buna göre felsefî bilgiler doğrultusunda doğru olabilen bir önerme veya sonuç, dinî bilgi açısından yanlış kabul edilebilir ve bu iki sistem birbirine indirgenerek böylece ortak bir nokta da bulunmayabilir.²⁴⁶

Esasen İbn Rüşd'ün Faslu'l-Makâl ve el-Minhâc'taki görüşlerinin bugünkü felsefî telakkilerle incelenmesi neticesinde onun din ve felsefeyi ayırdığı ve çifte hakikat öğretisine imkan tanıdığı yönünde bir hükme varılması zor değildir, hatta böyle bir şey tabîî bir şeydir. Batıda “kiliseye girince, laboratuvarımın kapısını, laboratuvarıma girince de kilisenin kapısını kapatırım” diyen dindar Hristiyan ilim ve fikir adamlarının uyguladıkları prensip de işte budur. Bu açıdan İbn Rüşd, “din ile felsefeyi telif etmiyor, birbirinden ayırıyor, saha ve sınırlarını gösteriyor, imanla vahyin yetkilerini tespit ediyor” demek mümkündür.²⁴⁷

Felsefe, bilimsel verilerden hareketle hakikatin bilgisinin arayışıdır. Din ise Tanrı'dan gelen vahiy vasıtasıyla bir tür hakikat arayışıdır. Felsefe bilimin bu verilerinden hareketle bir bütünsellikten bahsederken, din ise vahiy aracılığıyla bütün insanlara yönelik bir anlamlandırmadır. Yani felsefe akıl önderliğinde bir arayışken, din ise vahiy önderliğinde bir arayıştır. İkisinin de ortak amacı hakikate ulaşmaktır. Din, bu hakikat arayışını vahiy aracılığıyla yaparken bilim/felsefe ise akıl aracılığıyla yapar. Yani felsefe ve din, iki ayrı hakikat alanı gibi görünmekle birlikte, aslında bu

²⁴⁴ Sarioğlu, “İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe Din İlişkileri”, 2001/1, ss. 173-174.

²⁴⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 104.

²⁴⁶ Arıcan, “İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' Ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması”, 12/2, 2008, s. 233.

²⁴⁷ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2018, ss. 447-457.

ikisi, bir olan hakikatin iki ayrı görünüşüdür/tezahürüdür. Dolayısıyla bir olan hakikati, iki ayrı şekilde ifade eden felsefe ile din birbiriyle çelişmemektedir.

İbn Rüşd'ün “akıl ile vahiy tek bir memeden süt emen ikiz kardeş gibidir” ya da “hikmet şeriatın arkadaşı ve sütkardeşidir. Ona mensup olanlardan gelen eziyet ise eziyetlerin en şiddetlisidir. Felsefe ve din tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibariyle de iki dostturlar” diyerek²⁴⁸ hakikatin tek olduğu kanaatini taşıdığı açıkça ifade edilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bir ve aynı olan hakikatin felsefede akıl vasıtasıyla burhâni yöntemlerle formüle edildiği, bunun karşısında dinin önermelerinin ise mecâzî ve hitâbî bir dille ifade edildiği kanaatini taşıdığını söylemek gerekir.²⁴⁹

İbn Rüşd'ün zikri geçen hakikat anlayışı, hem Batı düşüncesinde hem de İslâm düşüncesinde kaydedilmeye değer tartışmalara sahne olmuştur. Filozofumuzun din ve felsefe sahaları arasında kurmuş olduğu ilişkiye dair düşünceleri çerçevesinde iki temel hakikat anlayışı ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, onun “çifte hakikat öğretisi”, bir diğeri ise “hakikatin birliği” öğretisidir. “Çifte hakikat öğretisi” din ve felsefe sahalarının her birinin kendi içerisinde hakikati temsil ettiğini ifade ederken, “hakikatin birliği” öğretisi ise iki sahanın da aynı hakikatin bir görüntüsü olduğu yönündedir. Avusturyalı psikiyatrist Mortimer Jerome Adler tartışmalı olan bu hususa kayda değer mahiyette şöyle bir açıklama getirir: “İbn Rüşd, dinî inancın hakikatleri ile bilimin veya felsefenin hakikatlerini ayrı tür hakikatler olmadığı kanaatinde olduğunu ifade eder. Adler'e göre hayalin hakikatleri olan dinî hakikatler doğrudurlar; aklın hakikatleri olan bilimin veya felsefenin hakikatleri ise; mantıksal ve olgusal olarak doğrudurlar. Bu yüzden onlar, birbiriyle çatışmazlar.”²⁵⁰ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün hem dinin hem de felsefenin ayrı ayrı hakikatlerini kabul ettiği, hatta kendisini burhân ehlinden gördüğünden, kanıtlanabilir olan felsefenin hakikatlerini dinin hakikatine tercih ettiği ifade edilebilir. Hatta burada “tek” olan “hakikatin” çoğul ya da çift zannedilme durumu söz konusu olduğundan İbn Rüşd üzerinden dinî çoğulculuk temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Son dönemlerde ise Batı'da çifte hakikat öğretisi genişletilerek farklı bir boyuta taşınmıştır. Bazı felsefe anlayışları, evrenselci bir tavırla hakikat peşinde koşan

²⁴⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslı'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, ss. 121-122.

²⁴⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 104.

²⁵⁰ Adler, *Dinde Hakikat Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, s. 43.

felsefenin hakikate asla ulaşamayacağını savunmaktadır. Çünkü böyle bir hakikatin mevcut olmadığını ileri süren bir tavır geliştirmiştir. Bu yeni felsefe tarzında insan ve toplumların yaşamlarını, her zaman kendi yaşadıkları dönemle sınırlı olmak üzere belirli hakikat anlayışlarının ve arayışlarının yönlendirdiği ileri sürülür. Buna göre insanlar ve toplumlar, hakikatin kendisini değil; her dönemde her çağda ve kültürde değişik şekillerde karşısına çıkan hakikat anlayışlarını üretip, bu anlayışa göre hakikat tanımlı yapmaktadırlar. Tarihsel olarak bir döneme hâkim olan ya da o dönemde yaygın olan bir hakikat anlayışı, izleyen dönemde veya başka bir dönemde yerini başka bir hakikat anlayışına bırakabilmiştir. Tarihsellik bilincine vurgu yapan bu felsefelerin, insanlığın başına büyük dertler açan tek hakikat despotizminden insanlığı kurtarmak istemiş olduğu savunulur.²⁵¹ Sonuç olarak, bu felsefeler din ve felsefenin hakikate dair ortaya koyduğu yargıları birer yansıma niteliğinde görmekte olup, hakikatin kendisine ulaşmak onlar açısından asla mümkün değildir. Ancak bu anlayış psikolojik açıdan insanı büyük bunalımlara sokacağından çok makul gözükmemektedir.

Toplumların hakikat arayışına ve düşünce dünyasına etki eden faktörlerden biri de kullanmış oldukları dilleridir. Buna ilkel denilen halklardan şu örnek verilebilir: Eskimolar'da karla ilgili, karın türlerini, dönüşümlerini ve bir araya getirilirken, karın formlarını ifade eden birçok sözcük kullanılmıştır ki bu kullanımlar insanı hayretler içerisinde bırakabilmektedir. Eskimoların karla ilgili olan kelime hazineleri, kar nesnesini sıcak coğrafyalarda yaşayan toplumlardan çok daha fazla bilmiş olduklarını göstermektedir. Eskimolardan çok farklı bir yaşantıya sahip olan İslâm dininden önceki Câhiliyye döneminde veya günümüzde çöl ikliminde yaşayan insanlar ise, sıcaklığın türleri ve zaman ve mekânla alakalı olarak değişimi hakkında oldukça zengin bir kelime dağarcığına sahiptirler. Arap toplumlarının kar nesnesi hakkında bildiği tek şey kar kelimesinin kendisi iken, Eskimolar ise sıcakla ilgili bir ya da birkaç kelimeye sahiptirler.²⁵² Dolayısıyla insanın hakikati kavrayışında birçok unsurun payının olduğu gibi dilsel yapının da etkisinin olduğu açıkça gözükmemektedir.

Hakikat hakkında ileri sürülen düşünceler gösteriyor ki din ile felsefe, tek olan hakikatin ifade edilmesi noktasında birer araçtır. Ancak insanlar zihinsel ve düşünsel

²⁵¹ Türker, *İslam Felsefine Konusal Giriş*, ss. 28-29.

²⁵² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Mana Yayınları, İstanbul 2019, s. 90.

açından farklı yeteneklere ve gelişimsel özelliklere sahip olduğundan, onların hakikati farklı yönleriyle tecrübe etmeleri mümkündür. Hatta öyle ki hakikat anlayışları, toplumlardaki algılar ve insanların kullanmış oldukları dilsel yapılar farklı olduğu için, zaman zaman hakikat insanlara farklı şekillerde görülebilmektedir. O halde yapılması gereken, tüm bu farklılıklar göz önünde bulundurularak hakikatin farklı görünümüleriyle birlikte yaşama zenginliğinin sağlanmasıdır.



4. İBN RÜŞD'ÜN SİSTEMATİK KELÂM ELEŞTİRİSİ

İbn Rüşd'ün sistematik kelâm eleştirisi olan son bölüm, önceki bölümlerde ele alınan din ve felsefenin tanımları, değerleri ve özellikle bu iki önemli fenomen arasında kurulacak ilişkide filozofumuzun yaklaşımı çerçevesince de kelâm ilmine yönelik bir içerik eleştirisi mahiyetinde olacaktır.

İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik eleştirisinin temelinde dinin rasyonel dayanaklarının olmadığı kanaati yatmaktadır. Çünkü teologların/kelâmcılarının temel hedefi dinin/inancın rasyonel temelleri olduğunu iddiasıdır. Ancak bu iddiayı ortaya koyarken teologların dinin temel referansları üzerinde yeni çözümlemeler ve yeni anlamlandırmalar yapmasının dinin kendi yapısının bozulmasına sebebiyet verdiğini söylemek gerekir. Bundan dolayı dinin ilk mensuplarının din anlayışlarıyla daha sonraki kelâmcıların sistematize edip ortaya koymuş olduğu din anlayışı farklılık arz etmektedir.

Kelâmcıların akıl-nakil arasında kurdukları bağ neticesinde ortaya koydukları dinî açıklamalar Selef âlimleri tarafından da eleştirilmiştir. Meselâ, İbn Teymiyye'nin çeşitli alanlarda yapmış olduğu eleştirilerin kapsamına kelâmcılar da dahil edilebilir. Onun kelâmcılara yönelik en temel eleştirisi, kelâmcıların kendi ilimlerini “usûlü'd-dîn” olarak tanıtarak kelâmı akîdeleştirmeleri ve böylece kelâm öğrenimini her Müslümana gerekli hale getirmeleridir. İbn Teymiyye'ye göre, Kur'an, sünnet ve Selef'ten birinin sözünün delâlet etmediği bir husus dinin esası olamaz. Fakat Cehmiyye ve Mu'tezile etkisiyle oluşan kelâm anlayışı, müteahhirîn döneminde karşı konulması mümkün olmayan bir yapıya dönüşmüş, hatta İslâm esasları hâline getirilmiştir. Hâlbuki dinin temel esaslarını içerdiği için “usûlü'd-dîn” Hz. Peygamber vasıtasıyla vazedilmiş olmalıdır. Bu durumda Hz. Peygamber'den nakledilmemiş usûlü'd-dîn konuları varsa, bundan ya Hz. Peygamber'in dinde olması gereken hususların bazılarını ihmal ettiği ya da sahâbe ve tabiînin Hz. Peygamber'in açıkladığı hususların bir kısmını gizlediği neticeleri çıkar ki, her ikisi de imkânsızdır. Dolayısıyla Kur'an ve sünnette usûlü'd-dîne dair bütün konular hem mesâil hem de delâil bakımından vardır. Bütün bunlara rağmen kelâmcılar tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi konuların ötesine geçerek sıfatların nefyi, arazların hudûsu, halku'l-Kur'an'ın kabulü, rüyetullahın inkârı gibi dinin esası olmayan problematik meselelerle ilgilenmişler;

bunlara inanmayı zorunlu hâle getirip aksi durumda tekfir yolunu seçmişler ve usûlü'd-dîni anlaşılması mümkün olmayan bir hâle getirmişlerdir.²⁵³

Dinin doğru anlamı noktasında ilk başvurulacak husus şüphesiz dinin saf yorumunu savunan dinin ilk müntesiplerinin dinî anlayışlarıdır. Onlardan sonraki teologların din anlayışında uyguladıkları farklı yöntemlerin ve ilkelerin dinin farklı anlam biçimleri olduğunun ifade edilmesi gerekmektedir.

4.1. Mantık Eleştirisi

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

Kelâmcılar, ortaya koymuş oldukları delilleri dine dayandırdıkları için çürütülemeyecek kadar sağlam ve kesin olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Bu kanaatleri, onların Kelâm ilmine getirdikleri tanımlamalara da açık ve net bir biçimde yansımıştır. Nitekim İbn Rüşd'ün selefi ve en çok eleştirdiği kelâmcılardan birisi olan Gazzâlî, Kelâm ilminin maksadını açıklarken şöyle söylemekteydi: "Bu ilmin maksadı; Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve peygamberlerin doğruluğu hakkında kesin delil (el-burhân) getirmektir"²⁵⁴.

İbn Rüşd, kelâmcıların burhân olarak nitelendirdikleri delillerin bu sıfatı hak edecek ölçüde sağlam olmadıklarını savunmaktadır. Çünkü o, diyalektik (cedel) ile burhânın arasını kesin olarak ayırmaktaydı. Ona göre, burhânî önermeler, daima doğru ve kesin sonuç verirken, diyalektik önermelerin yanlış olma ihtimali vardı. Ayrıca diyalektik önermeler, genellikle, doğru oldukları için değil, meşhûr ve yaygın olmalarından dolayı kullanılmaktaydı. Bu yüzden o, daha çok cedel sanatını kullanan kelâmcıların ortaya koydukları istidlallerde, çoğu kez kendisinin burhânî kıyas adını verdiği, zorunlu sonuçlar doğuran zorunlu önermelere dayanmadıklarını düşünüyordu. Örneğin, o, ileride ayrıntılı işlenecek olan kelâmcıların hudûs delilinde kullandıkları önermelerin bütünüyle geçersiz olduğunu iddia etmekteydi. Bu itibarla o, kendi

²⁵³ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, ss. 21-22.

²⁵⁴ Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 18.

açısından aklın nasıl doğru bir biçimde kullanılabileceğini; dolayısıyla da kelâmcıların bu yöntemlerin neresinde durduklarını göstermeye çalıştı. Bu çabaları sonucunda, cedelci kelâmcıların, imanın basit esaslarını anlatmak için son derece karmaşık kanıtlar kullanmak suretiyle halkın kafasını karıştırdıkları kanaatine vardı.²⁵⁵

İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelttiği eleştirilerin temelinde, diyalektik (cedelî) önermelere ilişkin Aristo çizgisini izleyen anlayışının yattığı anlaşılmaktadır. Ona göre kesin ve doğru bilginin kaynağı burhânî önermelerden oluşan kıyastır.²⁵⁶ Çünkü diyalektik önermeler zan ifade etmektedir. Onun açısından, kelâmcılar da çoğunlukla zan ifade eden diyalektik önermeleri kullanmaktadırlar.²⁵⁷

İbn Rüşd'e göre hakikatin bilgisine yalnızca burhânî metotla ulaşılabileceğinden kelâmcıların kullanmış oldukları cedel yöntemiyle ulaşılan sonuçların hakikatin bilgisini ifade etmesi mümkün değildir. Bundan dolayı kelâmcıların ortaya koymuş oldukları önermelerde filozofları eleştirmelerinin bilimsel bir değer taşımadığını, bu tarz yaklaşımların tamamen indî ve bilimsel kriterlerden uzak olduğunu bildirmektedir.²⁵⁸

İbn Rüşd'e göre diyalektik önermelerin verdikleri bilgiler, "yakîne/kesin bilgiye yakın olan zan" derecesindedir.²⁵⁹ Bu bağlamda onun açısından kesin bilginin bir alt derecesi olarak görülen zandan tam olarak neyi anladığını bilmemiz önemlidir. Ona göre zan, genel olarak "inanılan durumdan farklı bir durumda olması da mümkün olan bir şeyin, herhangi bir durumda olduğuna inanılmasıdır".²⁶⁰ Bu itibarla zannın en belirgin özelliği, onun her zaman için inat karşısında tutunamayıp yok olma ihtimalinin bulunmasıdır. Hâlbuki kesin bilgi ifade eden burhân, onun tam aksine hiçbir inatçının direktmesiyle ortadan kaldırılamaz.

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

²⁵⁵ Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", 6/2, 2009, ss. 69-70.

²⁵⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşfan Minhâci*'l-edille, s. 75.

²⁵⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşfan Minhâci*'l-edille, ss. 114-120.

²⁵⁸ Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s. 169.

²⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 419; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 204-205

²⁶⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 419.

bir inatçının muhalif olduğu bilinen önermelerdir. Bunlar da hitabî/retorik önermeler olarak isimlendirilir.

Burhâni önermelerle alakalı Fârâbî şu değerlendirmeleri yapar: “Burhâni sözler, bilinmesi istenilen hakkında kesin bilgi vermeye yarayan sözlerdir. Burhân ile istenilen sonuç elde edilmeye çalışılır. Çünkü burhân, bütün hallerinde kesin bilgiyi ifade etmek için kullanılır. Bu kesin bilgi, aksi bulunması mümkün olmayan bilgidir. İnsanın bundan dönmesi mümkün değildir, bundan dönülebileceğini zannetmesi de mümkün değildir. İnsan, onun hakkında yanlış yaptığı şüphesine de düşmez, muğalata onu bu düşünceden vazgeçirmez, bir yön ve sebepten dolayı ondan şüphe etmez ve onun hakkında tereddüde düşmez.”²⁶¹

Fârâbî cedel yöntemine dair de şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Cedel yöntemi tartışmalarda karşılıklı olarak iki tarafın, meşhur sözler ile kendisini savunması veya galip gelmesini sağlamaya dönük kullandıkları bir yöntemdir. Cedel yönteminin tipik özelliği, bütün insanların kabul ettiği meşhur sözlerin kullanılmasıdır. Tartışmadan galip çıkmak için her iki taraf da aynı argümanları kullanır. Cedel yöntemine dair diğer önemli husus ise; insanın kendisinde veya başkasında düzeltmek istediği bir fikir hakkında kuvvetli bir his uyandırmak için kullandığı sözlerdir. Kullanılan bu sözler, kesin bir bilgiyi ifade etmediği halde, kişide onun kesin olduğu hissini uyandırmaktadır.”²⁶²

Ünlü Yahudi filozofu İbn Meymun da filozoflarla kelâmcıların problemlere yaklaşımlarının farklı olduğunu söylemektedir. “Filozoflar varlığa tarafsız, nesnel ve özgür bir biçimde yaklaşarak onun ne biçimde olduğunu bilmek isteyen insanlardır. Oysa kelâmcılar felsefeye tamamen ters düşen bir tutumla evrenin nasıl olduğunu değil de nasıl olması gerektiği ile uğraşan insanlardır. Çünkü kelâmcılar, başlangıçta ortaya konmuş birtakım ilkeleri hareket noktası olarak alırlar. Sonra bu ilkelerin doğru olmaları için evrenin ne şekilde olması gerektiğini incelerler.”²⁶³

Felsefenin temel aldığı akıl yöntemi ile kelâmın esas aldığı nass merkezli anlayış konusunda İbn Haldun aklın doğru bir ölçü olduğunu ifade eder. Ona göre aklın hükümleri yakın ve kesinlik ifade eder. Aklın hükümlerinde yalan ve yanlışlık yoktur.

²⁶¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 110.

²⁶² el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, s. 110.

²⁶³ Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh (Meymûn), *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Albaraka Yayınları, İstanbul 2021, s. 165.

Ancak dinin belli konuları olan Allah'ın birliği, nübüvvet ve ilahi sıfatlar idrakin ötesinde olduğu için buralarda düşüncenin işlevi yoktur. Dolayısıyla kelâmcıların din konularını akıl muvazenesinde değerlendirmesi mantıksal bir yanıştır.²⁶⁴

Cedelî (diyalektik) söylemler, meşhur ya da yaygın önermelerden oluşan kıyaslardan ibarettir. Bu itibarla cedelî söylemlerdeki tasdiki sağlayan önermelerin en bariz özelliği, doğruluklarının bizzat kendiliklerinden değil, halkın tamamının ya da çoğunluğunun kabulünden kaynaklanıyor olmasıdır. Hâlbuki burhânî/kesin bilgi veren önermelerde durum bunun tamamen aksinedir. Biz onları, başkaları öyle gördüğü için değil, bizzat onlara ilişkin zihnimize mevcut olan tasavvurların, hariçteki asıllarına uygun düşmesinden dolayı doğru olarak kabul ederiz. Bu yüzden bu tür önermeler bize kesin tasdiki verirler.²⁶⁵

Durum böyle olunca cedelî önermeler, tümel olarak bakıldıklarında doğru görünseler de tikel durumlar açısından yanıştırlar. Onların tümel olarak doğru görünmeleri ise arızî bir durumdur. Çünkü bu tür tasdikler, zihindeki varlıklarıyla hariçteki varlıkları birbiriyle örtüşse bile, temelde meşhur olmalarından dolayı kabul görürler. Bu bakımdan şekil itibarıyla doğru olan herhangi bir kıyas, eğer bu tür önermelerden oluşuyorsa, onun bilgisel değeri yakine/kesin bilgiye yakın zan ifade etmesidir. Aksi takdirde, yapılan kıyaslar ve söylenen sözler (ekâvîl), sofistike ve tartışmalı önermelerden oluşan kıyaslar ve sözler olarak görülecektir.²⁶⁶

İbn Rüşd'e göre, cedelî/diyalektik kıyaslara nispetle daha zayıf olan, fakat insanda kanaat oluşturan diğer bir yöntem de retoriktir. Bu yöntem derin araştırmalar ve istikra sonucunda ortaya çıkan birtakım argümanlardan ibarettir. Onları ilk bakışta iki kısma ayırmak mümkündür: Birincisi argümanlar, diğeri de yeminler, tanıklıklar vb. türden harici unsurlardır.²⁶⁷

İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik yaptığı mantık eleştirisinin bir diğer yönü onların dinî meseleleri halk-havas ayrımı yapmadan inceleme konusu haline getirmeleridir. O bu konuyu uluhiyyetin cismaniyeti konusunda şöyle izah etmektedir: "Halk nazarında varlık, hissî ve hayalî bir şeydir. Mahsus ve mütehayyel, yani hissî ve hayalî olmayan ise yokluktur. Halka, 'Ortada bir de cisim olmayan varlık mevcuttur',

²⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 823.

²⁶⁵ Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", 6/2, 2009, s. 74.

²⁶⁶ Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", 6/2, 2009, s. 74.

²⁶⁷ Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", 6/2, 2009, s. 75.

denilince, onlar bu varlığı his ve hayal edemezler. Kendilerindeki his ve hayal ortadan kalkınca da, onlara göre bu varlık, yokluk kabilinden olur. Bilhassa, bu varlık, âlemin ne haricinde ne dahilinde ne üstünde ne de altındadır, denilecek olursa, hiçbir şey anlayamazlar. Bunun içindir ki, Allah'ta cismaniyeti ispat ve kabul eden taife, Allah'ta cismaniyetin bulunduğunu nefy ve reddeden taife hakkında, o taife müsbitedir ve muattıladır diye itikat etmişlerdir. Diğer taraftan cismaniyyeti nefy ve reddeden taife ise, müsbite, yani cismaniyeti isbat ve kabul eden taife müksiredir, yani ilâhın kesretine ve çokluğuna kanidir diye itikat etmişlerdir.”²⁶⁸

İbn Rüşd kelâmcıların cismaniyetle alakalı dinî meseleler üzerinde vardıkları hükümlerin ve bu konular hakkında getirdikleri deliller üzerinde dikkatle durulursa, hiçbirinin burhânî bir tarafının olmadığını da şöyle ifade etmektedir: “Şayet dinin cismaniyetle alakalı her meselesine tevil musallat kılınırsa, şeriat/din baştan başa müevvel bir hale gelir. Şayet, ‘bunlar müteşabihattandır’, denilirse, bu sefer de şeriat baştan başa müteşabih bir hale döner. Çünkü bütün dinler, Allah'ın semada olduğunu, peygamberlere vahiy getiren meleğin oradan indiği ve ilahi kitapların semadan nazil olduğu temel akidesi üzerine kurulmuştur.”²⁶⁹

İbn Rüşd, din konusunda bilimsel yöntemin aydınlığını taşımayan insanların tartışmalara dalması durumunda sapkınlığa düşeceğinden, bilimsel delillendirme yöntemi olan burhânî en üst kanıtlama biçimini kabul etmiş ve ondan daha üstün bir yöntemin olmadığını ifade etmiştir. Filozofumuz Kur'an'ın da gerçeği araştırma konusunda burhânî yöntemi emrettiğini, dinî gerçek manada anlayan kimselerin filozoflar olduğunu ve filozofların kelâmî fırkalardan birini takip etmelerinin zorunlu olmadığını ifade etmektedir.²⁷⁰ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün kendi düşüncelerini ifade ederken onları ağırlıklı olarak burhânî yönteme dayandırdığı rahatlıkla söylenebilir.

Bir filozof olarak İbn Rüşd'ün mantık eleştirisinin temelinde kelâm ile felsefe arasındaki metot farklılığı yattığı anlaşılmaktadır. Buradaki metot farkı, kesin öncüllere dayanılarak kurulan kanıtlama ile mantık bakımından kanıtlanamamakla birlikte genel olarak kabul gören öncüllere dayanılarak yapılan kanıtlama arasındaki fark olarak ifade edilebilir. Zira öncüller kelâm ilminde dinî öğretinin kaynağı olan doğmalardan alınır, oysa bunlar felsefede mantık bakımından doğrulanabilir diye

²⁶⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 184.

²⁶⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 190.

²⁷⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 301.

kabul edilemez. Dolayısıyla burada kelâmın akıl yürütmelerinde doğruluğu kanıtlanamayan öncüllerin bir savunusunun eleştirisi yapılmaktadır.²⁷¹

İbn Rüşd, kelâmcıların meseleleri incelerken mantıksal açıdan düşmüş oldukları hatalardan birinin de gayb âlemi ile şehâdet âlemi arasında kurulan kıyas olan kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, gayb âlemi ile şehâdet âleminin birbirinden ayrı bir şekilde değerlendirilmesi gerekir. Filozofumuzun bu ayrıma gitmesinin nedeni ise şöyle açıklanabilir: Gayb âlemi ile şehâdet âleminin her birinin kendisine özel bir yapısı vardır. Bu yüzden her bir saha hakkındaki değerlendirmeler kendi şartları ve durumları içerisinde yapılmalıdır. Bundan dolayı din ve felsefenin problemleri kendi sahaları içerisinde ele alınıp çözüme kavuşturulmalıdır. İki sahanın birbirine karıştırılıp gâibin şâhide kıyası başka bir ifadeyle, dinsel olanın, düşünsel olana kıyası yanlış bir yöntemdir. Bundan dolayıdır ki İbn Rüşd, dinî olguların felsefî alanda incelenmesi, felsefî akıl yürütmelerin de dinin içerisinde değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkan yöntem yanlışlığına dikkat çekmiştir. Çünkü böyle bir yöntem, iki taraftan birinin mutlaka yadsınıp, yok edilmesine sebebiyet vermektedir. Ya dinin hükümleri ve temel prensipleri gerçek anlamını yitirecek yahut felsefenin önermeleri ve temel ilkeleri gerçek manada işletilemeyecektir. Çünkü her bir alanın da kendine özgü prensip ve temelleri mevcuttur. Dinin temel problem ve konularını, felsefeye ait konular aracılığıyla anlamaya çalışmak veya tartışmaya açmak doğru değildir. Aynı şekilde, felsefenin yargılarını dinî meseleler aracılığıyla tartışmak da doğru değildir. Bunun için İbn Rüşd'e göre dinî problemlerin dinin kendi yapısı içerisinde okunup anlaşılması gerektiğini, felsefî problemlerin de felsefenin kendi sınırları içinde okunup yorumlanması gerektiğini ifade etmek gerekir.²⁷²

Sonuç olarak söylemek gerekirse, İbn Rüşd, burhân dışındaki bilgi yöntemlerinin hiçbirisinin faydasız ve anlamsız olduğunu savunmaz. Aksine onların uygun yer ve zamanda kullanıldıkları takdirde belli ölçülerde gerekli ve faydalı olacağını düşünür. Kısacası ona göre bütün delil türlerinde esas olan, onların kullanılmalarının faydalı olabileceği uygun yeri ve zamanı tespit edebilmektir. Onun kelâmcılara yönelik metodolojik eleştirileri değerlendirilirken özellikle bu noktanın dikkate alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.²⁷³

²⁷¹ Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s. 109.

²⁷² Erkol, "Felsefeden Kelâma Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelâm Karşıtlığı", ss. 29-30.

²⁷³ Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", 6/2, 2009, s. 75.

4.2. Tabiat Felsefesi Eleştirisi

İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik yöntemsel eleştirisi olan mantık eleştirisinin ardından bu bölümde onların bu perspektif üzerinden ele aldıkları varlık ve tabiatla dair yaklaşım modellerinin hangi açılardan eleştirildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Burada İbn Rüşd'ün esas olarak mücadele yürüttüğü fırkanın kelâm fırkalarından Eş'arîler olduğunu söylemek gerekir. İbn Rüşd'ün tabiat felsefesi eleştirisinin temelinde özellikle Eş'arî kelâmcıların “zorunsuzluk prensibi”ni hedef aldığını söylemek gerekir.²⁷⁴ Çalışmamızda öncelikle Eş'arî paradigmanın tabiat tasavvurunu ortaya koyup, daha sonra filozofumuzun eleştirel açıklamalarıyla konuya açıklık getireceğiz. Ayrıca eleştirinin temelinde Eş'arîlerin olmasının ise iki sebebi olduğu söylenebilir: İlki, Müslümanların çoğunluklu müntesibi olduğu fırkanın Eş'arîlik olması iken, diğeri ise özellikle filozofları tekfir etmekle meşhur olan Gazzâlî'nin Eş'arî mezhebinden olmasıdır. Bundan dolayı filozofumuzun, kelâm eleştirisinin temeline Eş'arî paradigmayı yerleştirdiği rahatlıkla söylenebilir.²⁷⁵

4.2.1. Eş'arîlerin Zorunsuzluk İlkesi Eleştirisi ve Zorunlu Nedensellik Savunusu

Tarih boyunca insanların zihinlerini en çok meşgul eden konuların Tanrı, varlık ve tabiat olduğunu söylemek mümkündür. Gerek dinlerin birbirlerinden farklılıkları gerekse felsefî veya düşünsel okulların önemli bir bölümünü birbirinden ayırt eden husus, Tanrı, varlık ve tabiat üzerinde geliştirmiş oldukları düşüncelerdir. Varlık ve tabiat özelindeki açıklamalar, genellikle yüce bir varlık türünün var olup olmadığı ve bu varlığın ne tür nitelikler taşıdığı üzerinde farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla dinî gruplar ve felsefe okullarını birbirinden farklılaştıran unsurun varlığın ortaya çıkmasına sebep olan ilk etkin neden (ilk fâil) ve bu etkin nedenin özünü oluşturan ana unsurlar ve bunların nitelikleri olduğu söylenebilir.²⁷⁶

Filozof ve kelâmcıların üzerinde en çok akıl yürüttükleri konular arasında “varlık” ve “tabiat” olduğu söylenebilir. Tanrı ve evrenin varlığı ve oluş niteliği ilk günden beri tüm insanlığı meşgul eden meselelerdir. Varlık nedir? Var olan nesne ezeli midir? Yoksa sonradan yaratılmış, yani hâdis midir? Tek bir yaratıcıdan pek çok şey

²⁷⁴ Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2020, s. 166.

²⁷⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, ss. 91-94.

²⁷⁶ Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s. 171.

nasıl ortaya çıkmıştır? Tanrı-varlık-tabiat arasında ne tür bir ilişki vardır? Sebep ve sonuç arasında ne türden bir ilgi mevcuttur? Varlık ve tabiat hakkındaki bu türden sorular felsefe ve kelâm okulları tarafından farklı şekillerde cevaplandırılmıştır.

İslâm kelâmcılarına göre madde öncesiz (ezelî) değil, muhdestir. “Ezeli” olarak nitelendirilebilecek olan tek şey Allah’tır. Allah dışındaki varlıkların hepsi sonradan yaratılmış olup ve öncesi olan varlık türündendir. Maddenin muhdes olduğunda aynı fikirde olan kelâmcılar maddenin sebep ve sonuçları arasındaki ilişkinin neliği konusunda farklı gruplara ayrılmışlardır.²⁷⁷ Ancak biz filozofumuz olan İbn Rüşd’ün özellikle karşı çıkmış olduğu Eş’arî kelâmının sebep-sonuç ilişkisi üzerinden konuyu tahlil etmeye çalışacağız.

Eş’arî kelâmcısı olan Gazzâlî’ye göre sebep-sebepli ilişkisinde mucizelerin ispatı için zorunsuzluk yasasının kabul edilmesi gerekir. Ona göre asânın ejderhaya dönüşmesi, ölülerin diriltilmesi ve ayın ikiye bölünmesi gibi mucizelerin mümkün olabilmesi için tabiatın içerisinde gerçekleşen hâdiselerin zorunlu olmayan, yani olağan bir akışının olması gerekir. Bundan dolayı bir şeyi başka bir şeyin varlık nedeni veyahut yokluk sebebi olarak değerlendirmek yanlıştır. Bu yüzden bir insanın su içmesiyle suya kanması, yemek yemesiyle doyması, ateşe dokunmasıyla yanması, güneşin doğmasıyla aydınlığın meydana gelmesi ve ilacın içilmesiyle iyileşmesi arasında herhangi bir zorunluluk münasebeti yoktur. Dolayısıyla yemek yemeyen bir insanın kendisini tok hissetmesi Allah’ın kudreti dahilinde olup mümkündür. Ayrıca bu zorunsuzluk yasası tıp, astronomi, sanat, zanaat ve gözleme dayalı bütün bilimlerde aynı geçerliliğe sahiptir.²⁷⁸ Burada Gazzâlî’nin zorunsuzluk ilkesinin Tanrı tasavvurundan kaynaklandığını söylemek gerekir. Çünkü Eş’arîlere göre Tanrı mutlak kudret sahibi olup hür iradeye sahiptir. Sebep-sebepli arasındaki zorunluluğun kabul edilmesi, Tanrı’yı mücbir bir duruma sokup, kudret ve irade sıfatlarının sınırlandırılması manasına geleceğinden nedenselliğe ve zorunluluğa karşı çıkmış ve onun yerine âdetullah/sünnetullah denen bir öğreti geliştirilmiştir.²⁷⁹

İbn Rüşd’e göre ise kesin bilginin tek tek nesnelerin ilk sebeplerinden yakın sebeplerine kadar bütün sebepleri ile unsurlarını bilmekle elde edileceği gibi, tabiatın ve doğal cisimlerin durumuna ilişkin bilginin kendisine de aynı yöntemin izlenerek

²⁷⁷ Erkol, *İbn Rüşd’ün Kelâm Eleştirisi*, s. 182.

²⁷⁸ El-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166.

²⁷⁹ Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 53.

ulaşılabileceği kanaatindedir.²⁸⁰ İbn Rüşd açısından özellikle bir şeyin yakın veya uzak, doğrudan veya dolaylı, tikel veya tümel, birleşik ya da basit, kuvve yahut fiili olmak üzere sebepleri olabilir. Fakat, sebepler konusunda Aristo çizgisini izleyen İbn Rüşd'e göre genel olarak bir varlığın oluş sürecinde dört sebebi bulunmaktadır. Bunlar maddî, sûrî, fâil ve gâi sebeptir.

İbn Rüşd'ün tabiat felsefesi bağlamında ele aldığımız sebep-sebepli arasındaki tutumunda fâil sebebin ayrı bir yeri vardır. Çünkü ona göre nesnelerin içsel neden ve inşai kurucu unsurlarını ifade eden madde ve formun bir araya gelmelerini, yani bir oluş ifade etmesini sağlayan fâil sebeptir. İbn Rüşd, fâil sebebi, potansiyel olarak bulunan bir şeyi ortaya çıkaran ya da yok olan bir şeyi var eden, başka bir ifadeyle bir şeyin varlık alanında suretiyle yer edinmesini sağlayan dış etken veya sebep olarak tanımlar. Filozofumuza göre herhangi bir şeyin varoluş aşamasında uzak ve yakın olmak üzere iki fâil sebebi vardır. Sözgelimi, bir insanın varoluş sürecinde yakın sebebinin yine kendi cins ve türünden bir insan olduğunu, uzak sebebinin ise bütün var olanların en son ya da en uzak sebebi ve ilk fâil olan Allah olduğunu ifade eder.²⁸¹

Filozofumuz İbn Rüşd, Eş'arî kelâm bilginlerinin âdetullah/sünnetullah öğretisi bağlamında ifade etmiş oldukları âlemde cereyan eden tek tek bütün olaylar arasındaki sebep-sebepli ilişkisini herhangi bir aracı olmaksızın ilk fâil sebep olan Allah'a dayandırmalarını, duyuların ortaya koymuş olduğu bilgiye dayanarak kabul etmemektedir. Hatta onların böyle bir sonuca varmalarına sebep olan “bir yönüyle edilgin olan bir şeyin, aynı zamanda etken olamayacağı” şeklindeki ilkelerinin yersiz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bir şeyin var olması ve bir eyleminin bulunması, o şeyin fâil olması için yeterlidir; ki ayrıca üzerinde bir fiilin icra edilmemesi, yani edilgin olmaması gibi bir zorunluluk da söz konusu değildir. Öyle ki bir varlık edilginlik taşısın veya taşımasın, varlığın fâil sebepler zincirindeki son sebebi edilgin olmayan bir Tanrı'da son bulması zorunludur.²⁸²

İbn Rüşd'e göre fâil sebep, fâilin irade etmesiyle veya varlığın yapısından kaynaklı olarak zorunlu şekilde var olabilir. Kuvve halinde bulunan bir şeyi ortaya çıkaran ya da yok olan bir şeyi var eden fâil sebebin bu etkisi, bilinçli olan bir varlık tarafından iradeli olarak olabileceği gibi, herhangi bir bilince sahip olmayan varlığın

²⁸⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 47.

²⁸¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 172-180.

²⁸² Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 60.

kendi tabiatından da kaynaklanabilir. Filozofumuz Eş'arî kelâmcıların reddetmiş olduğu tabiî fâillerin varlığının bir cinsin sınıflandırılmasında zorunlu olduğunu özellikle belirtmektedir. İbn Rüşd, bu tabiî fâillerin sıcaklığın sıcaklığı, soğukluğun soğukluğu gerektirmesi gibi meydana gelen ilişkilerinin zorunlu bir tek fiile sahip olduğunu, bu ilişkilerinin ise herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymaksızın sürekli meydana geleceğini ifade etmektedir. İrade sahibi failer ise, bir tür bilgiye dayanarak farklı zamanlarda farklı fiilleri, hatta birbiriyle çelişkili fiilleri bile yapabilme potansiyeline sahip fâillerdir. Hatta onların fiillerinde tabiî fâillerde olduğu gibi herhangi bir zorunlu süreklilik durumu da söz konusu değildir.²⁸³ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre ateşin sıcaklığı, suyun da soğukluğu hissettirmesinde olduğu gibi tabiî fâiller yalnız yapılarından kaynaklanan fiili, her türlü yer, zaman ve şartlarda doğallıkla meydana getirmektedir. Bu tür fâilin tam zıttı konumunda olan irâdeli fâiller ise, istediği zaman istediği fiili meydana getirme gücüne sahip olup, burada süreklilik arz eden bir durum yoktur.²⁸⁴

İbn Rüşd açısından duyu algılarımıza konu olan her nesnenin bir tabiatı olduğunu söylemek gerekir. İki nesne arasında gerçekleşen sebep-sebepli ilişkisinin bazen sadece biri tarafından meydana geldiği, bazen de birinin diğerini engellediği durumlar olabilir. Ancak bu tür bir engelleme durumu olmadığında ve sebep-sebepli ilişkisinin gerçekleşmesi hususunda uygun şartlar sağlandığında, her nesne kendi tabiatından kaynaklanan fiili mutlak surette yerine getirir. Örnek olarak ateş ile yanma tabiatı yapısında olan bir cisim yan yana getirilirse, yanma ve yakmayı engelleyici bir unsur sebebiyle bu yanma fiili gerçekleşmeyebilir. Ancak bu durum hiçbir zaman, ateşte yakma niteliğinin olmadığı manasına gelmez. Aynı şekilde pamuk cisminde bir yanma gerçekleşse, bu yanma fiilinin ateşten kaynaklandığı görülse de, bu ateşin mutlak olarak fâil olduğu manasına gelmez. Çünkü gerek ateşin gerek pamuğun gerekse onlarda gerçekleşen bu etkin ve edilgin fiillerin tabiatının varlığı onların kendi yapılarından değil, sebepler zincirinin son Fâili olan Allah'tan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla mutlak anlamda bir fâil varsa o da Allah'tır. Ayrıca olağanüstü durumlar olan mucizelerin gerçekleşmesinde sebepler zincirinin yadsınarak, duyulur nesnelerin

²⁸³ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 60-61.

²⁸⁴ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 110.

tabiatından kaynaklanan fâil sebep olabilmemesinin inkar edilmesi, safsatadan ibarettir.²⁸⁵

4.2.2. Nübüvvetin İspatı ve Klasik Mucize Anlayışının Eleştirisi

Dinlerde insan ile Tanrı arasındaki iletişim, bilgi vasıtalarından biri olan doğru haberin oluşmasını sağlayan vahiy vasıtasıyla sağlanmaktadır. Nübüvvet kurumu ise vahyin insanlığa bu şekilde bilgi üretmesi noktasında olmazsa olmaz bir unsurdur. Nübüvvet meselesinin temellendirilmesi ise genellikle nübüvvet makamının görevini gerçekleştiren Peygamber elinden mucize denilen olağanüstü bir olayın ortaya çıkmasıyla ve Peygamberin sahip olduğu özellikler üzerinden yapılmaktadır.

Nübüvvet meselesi, kelâmcılar ve filozoflar tarafından birçok tartışmaya konu olmuş ve hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bundan dolayı nübüvvetin ispatı, varlığının delilleri, mucizenin mahiyeti ve türleri hakkında farklı değerlendirmeler ortaya konulmuştur. Kelâmcılar bir din savunusu temelinde meseleyi ele alıp nas merkezli bir tartışma yaparken, İslâm felsefecileri konuyu daha da genişleterek ele almışlardır.

İbn Rüşd'e göre ise peygamberlik kurumunun iki önemli boyutu bulunmaktadır: Bunlardan ilki, meselesinin özüne yönelik olup varlığının ve gerekliliğinin ispatı olup, diğeri ise Hz. Muhammed'in muhataplarına karşı peygamber olduğunun ispat edilmesidir.²⁸⁶ Bu mesele İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarından önce kelâm disiplinleri tarafından ele alınmış olup, peygamberlik hakkında farklı tutumlar ortaya konulmuştur. Meselâ bu bağlamda meselâ Brahmanlar, insanın hayatını sürdürürken ihtiyaç duyabileceği zorunlu bilgilere kendi aklî melekelerini kullanarak ulaşabileceği düşüncesiyle peygamberlik gibi bir kurumun gerekli olmadığını iddia ederler. Brahmanların bu tutumuna karşılık kelâm bilginleri, peygamberlik kurumunun varlığına olan ihtiyacı ispatlama çabasına girişip, onların olmadığı yönündeki iddialarını geçersiz kılmaya çalışmışlardır.²⁸⁷

İbn Rüşd, Eş'arî kelâmcıların nübüvvet meselesiyle alakalı açıklamalarının kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid yöntemine dayanarak ortaya konulduğunu ifade ederek tartışmaya başlamaktadır. Muhatapları için ilk bakışta kabul edilebilir ve yararlı

²⁸⁵ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 110.

²⁸⁶ Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s. 304.

²⁸⁷ er-Râzî, *el-Muhassal*, ss. 186-200; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, ss.233-236; el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 161-167.

olduğu düşünölen bu yöntemin aslında bazı tutarsızlık ve karmaşıklıklar içerdüğünü ileri sürmektedir. Filozofumuz İbn Rüşd Eş'arî kelâmcıların bu konuda izlediği yöntemleri şöyle ifade etmektedir: “Allah’ın mütekellim, mürîd ve kullarının mâliki olduğu sabittir. Mürîd ve kullarının işlerine mâlik ve kelâm sıfatına sahip bir zâtın kölesi olan kullarına elçi/resûl göndermesi şahitte insanlar için mümkündür. O halde bunu gâipte ve Allah hakkında da mümkün olması icap eder.”²⁸⁸ Yine aynı şekilde müşahede ettiğimiz dünyamızda insanlara yönelerek “ben hükümdarın size gönderdiği elçiyim” diyen bir kimsenin iddia etmiş olduğu elçilik makamı, ancak üzerinde birtakım alametlerin olması halinde mümkün ise, aynı doğrultuda, Allah’ın peygamberi olan zâtın da olağanüstü bir durum ortaya koyması, kendisinin nübüvvet makamını temsil ettiğinin bir göstergesidir.²⁸⁹

İbn Rüşd’e göre kelâmcıların yukarıda peygamberlik kurumunun varlığına ilişkin serdetmiş oldukları delillendirmelerin şu şekilde bir akıl yürütmeye ortaya konulduğunu ifade etmektedir:

- a. Peygamberlik iddiasında bulunan kimse mucize gösterir.
- b. Kim bir mucize gösterebilirse, o kimse peygamberdir.
- c. O halde bu kişi de bir peygamberdir.

İbn Rüşd’e göre ortaya konulan bu iki öncül ve sonuç geçersiz önermelerdir. Birinci öncülde ifade edilen husus, ancak his/duyu yoluyla doğrulanabilir. Bununla birlikte böyle bir hissiyatın nübüvvet hususunda geçerli sayılabilmesi için, olağanüstü diye ifade edilen olayın normal şartlarda gerçekleşmesinin, bu mucize denilen olayı gösteren insanın özel bir yetenek sahibi olmadığının ve bu olayın bir hayal ürünü olmadığının ispatlanması gerektiğini ifade etmektedir. İkinci öncülün ifade etmiş olduğu hükme gelince, bunun da doğrulanabilir bir tarafının olması için, daha önce peygamber olduğu kesin olarak bilinen kişilerin bulunması ve mucizelerin onlara özgü fiiller olduğunun da yine kesin bir şekilde kabul edilmesi şarttır. Dolayısıyla bu öncül, peygamberliğin varlığını ve gerekliliğini zaten kabul etmiş bulunan bir kişi için anlamlı olabilir. Bu yüzden bu iki öncüle dayanılarak ortaya konulacak olan sonuç geçersiz olmaya mahkumdur.²⁹⁰ Dolayısıyla İbn Rüşd, kelâmcıların nübüvvetin

²⁸⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslı’l Makâl el- Keşf an Minhâci’l-edille*, s. 222.

²⁸⁹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 249.

²⁹⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 249.

varlığına dair ileri sürmüş oldukları delillerin yeteri kadar kanıtlayıcı olmadığını savunmaktadır.²⁹¹

İbn Rüşd'ün peygamberlik kurumu bağlamında tartışmış olduğu ikinci önemli mesele, Hz. Muhammed'in muhataplarına kendisinin Peygamber olduğunun ispat edilmesinde başvurmuş olduğu mucizelerdir. İbn Rüşd mucize konusunu berrani ve ehli olmak üzere iki başlıkta değerlendirmektedir. Berrani mucizeler peygamberin peygamber olarak adlandırılmasına neden olan niteliğe uygun düşmeyen mucizelerdir. Hissi mucizeler bu türden mucize örneklerindendir. Kelâmcıların daha çok üzerinde durmuş oldukları mucize türü bunlardır. Berrani mucizeler, duyuşal açıdan daha inandırıcı bir değer taşıdığından halk için daha uygun olmasına rağmen, seçkin kimseler için durum bu şekilde değildir. Seçkin kimseler bu tür mucizeleri peygamberlik iddiasının kanıtlayıcı bir değeri olarak görmezler.²⁹²

Ehli mucize ise berrani mucizenin tersine, peygamberin peygamber olarak adlandırılmasına neden olan niteliğe uygun düşen mucizedir. Doğru bilgi, doğru davranış, gayba dair haber ve hüküm getirilmesi gibi olaylar bu tür mucizenin tanımı içerisine girmektedir. Seçkinler, bilginler ve filozoflar için tercihe şayan ve kanıtlayıcı olan mucizeler bu tür bir mucize olmakla birlikte halk için de geçerli olabilir.

İbn Rüşd, berrani, yani hissi mucizenin birtakım itirazlara açık olduğunu ve kesin ve kanıtlayıcı bir değerinin olmayıp destekleyici bir mahiyetini olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte halk, bu tür kuşku ve itirazları fark edemeyeceğinden onlar için hissî mucizeler kanıtlayıcı olabilir. Ancak ehli mucize olan peygamberin doğru bilgi ve davranışları, öğrenimle elde edilmeyip yalnız vahiyle kazanıldığını gösterdiğinden, berrani mucizelere yöneltilen itirazlar ve kuşkular bu tür mucizelere yöneltilemez. Şöyle ki, Hz. Muhammed'in bizlere bildirmiş olduğu Kur'an'ın içerdiği bilgi ve edimlere ilişkin yargılar ve gâipten verilen haberler öğrenimle değil, tersine, yalnız vahiyle kazanılması mümkün olan şeylerdir. Aynı şekilde Kur'an'ın nazmı da akıl ve fikirle ortaya konulabilecek türden değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre kelâmcıların klasik mucize anlayışı olan hissi mucizeler, dinin temelini oluşturan

²⁹¹ Hem İbn Rüşd tarafından hem de modern dönemde mucizeler nübüvvetin ispatı hususunda delil değeri yönünden eleştirilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Nevfel Tilkat, *Tarihselci Metodoloji Ekseninde Nübüvvetin Delillendirilmesinin İmkânı*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2020.

²⁹² İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 315.

nübüvvet makamının tesis edilmesinde kuvvetli bir delil olmayıp, ancak halk için destekleyici bir mahiyettedir.

4.3. Epistemoloji Eleştirisi

İnsanın varlık hakkındaki sahip olduğu algı ve yargılara genel anlamda bilgi denilebilir. Bilgi, özne olan insanın herhangi bir şey hakkındaki kavrayışıdır. Bilginin kendisini konu edinen, felsefenin üç ana dalından birisi kabul edilen ve Yunanca ‘episteme’ ve ‘logos’ kelimelerinin birleşiminden oluşan ‘epistemoloji’ bilimi ise şöyle tanımlanabilir: “Öznenin var olan her şeyle ilgili ve her alanda gerek a priori (tecrübeden bağımsız salt akıl) gerekse a posteriori (akıl artı tecrübe) düzeylerinde üretebileceği önermesel bilginin imkânının yanı sıra tabiatı, kaynağı ve sınırını konu edinen bilimdir.”²⁹³ İşte felsefenin ilk akla gelen konulardan biri olan epistemoloji, birçok filozof tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Filozofumuz İbn Rüşd de özellikle düşüncesinin merkezine yerleştirmiş olduğu sebeplilik kavramı bağlamında bilgi konusunu etraflıca incelemiştir.

İbn Rüşd’e göre varlık hakkındaki bilgiden bahsetmek, ancak iki unsurun zorunlu olarak var olmasıyla mümkündür ki bunlar bizzat içerisinde olduğumuz dünyada bilfiil varlığı sahip olan “nesne” ile bu nesneyi duyu algılarıyla hissedip kavramlaştırabilecek ve bilginin konusu haline getirebilecek muhakeme gücüne sahip olan bir varlık, yani “özne”dir.²⁹⁴

İbn Rüşd’ün burada İslâm kelâmcılarına ve Gazzâlî’ye yöneltmiş olduğu eleştirisi insanın fâil olarak isimlendirilme meselesiyle alakalıdır. Nitekim kelâmcılara göre kendisi de bir etkinin, yani fâilin sonucu meydana gelen insanın edilgin olarak var olması fâil olmasına engeldir. Çünkü kelâmcılar, edilgin olan bir varlığın fâil sayılmasının, bu türden fâiller zincirinin sonsuza dek sürmesine yol açacağını, bunun da Allah’ın varlığının ispat edilmesi noktasında birtakım sorunlar yaratacağını ifade etmektedirler.²⁹⁵

Yukarıda dinî bilginin imkânı başlığında değinildiği gibi İbn Rüşd, maddî, sûrî, fâil ve gâî olmak üzere dört çeşit ana sebepten söz etmektedir. Bu dört sebep içerisinden bilginin teşekkülü açısından önem taşıyan fâil sebep, yani “özne”dir. Bununla birlikte bilginin konusu olan nesnenin varoluş aşamasında uzak ve yakın

²⁹³ Nebi Mehdiyev, vd., Çağdaş Epistemolojiye Giriş, İnsan Yayınları, İstanbul 2021, s. 11.

²⁹⁴ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 108.

²⁹⁵ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 109.

olmak üzere iki fâili, yani öznesi vardır. Bunlardan biri edilgin fâil iken, diğeri ise etkin fâildir. Yani İbn Rüşd bir şeyin özne sayılabilmesi için onun fiilen mevcut olup belli bir işlev ve amacının bulunmasını yeterli görmekte, ayrıca fâilin edilgin olmaması gibi bir şart ileri sürmemektedir.²⁹⁶ Dolayısıyla ona göre sebepli olan edilgin varlıkların fâil olduklarının kabul edilmesi onların mutlak fâil olduğu manasına gelmez. Çünkü mutlak tek fâil Tanrı'dır.²⁹⁷

Filozofumuz İbn Rüşd hem genel felsefesinin hem de bilgi felsefesinin temeline yerleştirmiş olduğu sebeplilik anlayışı da konumuz açısından önem arz etmektedir. İbn Rüşd'e göre bilginin teşekkülü, yani bir şeyin gerçek anlamda bilinmesi, ancak o şeylerin sebeplerinin bilinmesine bağlıdır. Yani gerek ilâhî bilgi türünden ve hikmetten, gerekse beşerî bilgi türünden ve değerinden bahsedilecekse, varlıklar arasında insan zihninin idrak edebileceği nitelikte zorunlu ya da büyük ölçüde sürekli olup değişimi kabul etmeyen bir sebep-sebepli ilişkisinin var olduğu mutlak surette kabul edilmelidir. Eğer varlıklar arasındaki bu ilişki geçerli kabul edilmezse, İbn Rüşd'e göre gerçek manada bir bilgiden ve akıldan söz etmek mümkün değildir.²⁹⁸ Bir başka ifadeyle insan, varlık hakkında bir bilgiye sahipse, bunun anlamı, aslında varlığın var olmasını ya da yok olmasını gerektiren tabiatının, yani yapısal özelliğinin bilinmesi demektir. Dolayısıyla insan aklının ürünü olan bilgi, varlığın varoluş veya yok oluşunun sebeplerinin bilgisinden başka bir şey değildir.

Filozofumuza göre aklın en önemli işlevi bağıntıların, kanunların ve zorunlu olanın bilgisine sahip olmasıdır. Bu sebeple nesneler arasındaki sebep-sebepli ilişkisine engel bir durum olmadığı sürece aynı sebeplerden aynı sonuçların doğacağını kabul edilmemesi, insan bilgisinin ve aklının inkar edilmesi manasına gelmektedir. Çünkü bu yaklaşım tarzı, insanın var olan nesneler hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayacağı, bilgi sahibi olsa bile bunun tahmin ve sanıya dayanan bir bilgi türü olmaktan başka bir şey olmayacağı manasına gelir ki, belli bir öznellik içeren bu tür sanı ve tahminlerin kanıtlanabilir ve başkalarına aktarılabilir bir değeri olduğu da söylenemez.²⁹⁹

²⁹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 404-422; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 109.

²⁹⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 111.

²⁹⁸ Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, Aralık, 2008, ss. 165-169; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 404-422; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 109-112.

²⁹⁹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 112.

İbn Rüşd'e göre bilginin nesnel, genel geçer ve gerçek bir bilgi olabilmesi demek, ancak ait olduğu nesnenin sebeplerinin bilinmesi manasına gelir. Fiziksel düzeyde nesneler arasında var olan sebep-sebepli ilişkisi ile bu ilişkiye bağlı olarak ifade edilen "sebepler zinciri"nin metafizik, yani fizik ötesi varlık alanına uzanması gerekmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre insanın bilgisinin tam manada bir bilgi türü olabilmesi için bu sebepler zincirinin metafizik alana, dolayısıyla Tanrı'ya dayanması gerekir.³⁰⁰

İbn Rüşd farklı yetenek ve algı düzeylerine sahip olan insanların ulaşmış oldukları bilgilerinin farklı türlerden olabileceği kanaatindedir. Ona göre bilgiyi elde etme yeteneği açısından insanlar aynı seviyede değildirler. Bazı insanlar filozofumuzun yukarıda anlatılan bilginin teşekkülü için belirtmiş olduğu aşamaları geçerek gerçek ve tam bilgiye, yani burhânî bilgiye ulaşırken, bazı insanlar ise bilginin bu aşamalarını geçebilecek yeteneğe sahip olamamaları ve doğru metodu bilmemelerinde dolayı duyu ve hayal gücünün sağlamış olduğu bilgi seviyesinde kalmaktadırlar. İşte bu noktada İbn Rüşd'e göre burhânî bilgiye ulaşma imkânı olmayan insanın bilmek ihtiyacında olduğu meselelerde din ve vahiy olgusu onun bu ihtiyacını karşılamaktadır. Dolayısıyla dinî bilginin, her seviyedeki insanın onu bilmesi gerektiği halde, kendi yetenek ve imkânlarıyla ulaşamadığı bazı metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik meseleler ve sorunlara yönelik kısa yoldan hazır cevap niteliği taşıdığı söylenebilir.³⁰¹

Genel olarak İbn Rüşd'e göre herhangi bir varlık hakkında bilgiden söz etmek istiyorsak, varlığın diğer varlıklarla olan ilişki biçiminde zorunluluk prensibinin esas alındığını söyleyebiliriz. Ancak İbn Rüşd'ün bu varolanlar ilişkisindeki zorunluluk prensibi, onun varlık türüne katı determinist bir tutumla yaklaştığını ve mekanizmi esas aldığını göstermemektedir. Nitekim o, bu sebeplilik ve zorunluluk prensibini temellendirirken Allah'ın irade, bilgi ve hikmet sahibi ilk ilke olduğunu bizi çevreleyen âlemin ise O'nun bilgi, irade ve hikmetiyle var edilip, kendi tarafından düzenlenen kanunlarla yönetildiğini ifade etmektedir.³⁰²

Bilginin mahiyetiyle alakalı İbn Rüşd'ün bu açıklamaları, dinin ortaya koymuş olduğu hüküm ve önermelerin büyük bir kısmının aslında bilginin konusu

³⁰⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 135.

³⁰¹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 135-136.

³⁰² Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 112.

olamayacağına işaret etmektedir. Çünkü dinî ifadelerin büyük bir kısmı incelendiğinde, bilginin teşekkülü için olmazsa olmaz unsur olan nesneden, yani dış dünyada fiilen mevcut bulunan bir varlıktan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre özellikle metafizik ve eskatolojik olan dinî hüküm ve yargıların büyük çoğunluğunun epistemolojik açıdan değeri burhânî bilgi statüsünde değil, daha çok cedelî, hitâbî ve şiirsel bilgi türünden sayıldığı söylenebilir.

4.4. Tanrı Tasavvuru Eleştirisi

Metafizik konular içerisinde Tanrısal olanın neliği önemli bir yer teşkil etmektedir. Tanrısal olanın mahiyetini belirlemek ve bir Tanrı tasavvuru ortaya koymak aslında insanın zihinsel ve düşünsel faaliyeti sonucunda ortaya konmaktadır. Burada özellikle Tanrısal olanın söz konusu edilmesi Tanrının zâtı ve mahiyeti hakkında birtakım fikirler ileri sürmenin ne kadar zor olduğunu da bizlere ayrıca göstermektedir. Bundan dolayı olsa gerek Tanrı'nın kendisi hakkında tarih boyunca bir nitelendirme yapılmaktan sakınılmıştır. Ancak insanın zihinsel bir girişimi olan Tanrı tasavvurunun, tarih boyunca farklı şekillerde karşımıza çıktığı açıkça görülmektedir. Örneğin, kelâmcıların Tanrı tasavvuru genellikle insanların çoğunluğunu muhatap alan dinsel metinlerde geçen şekliyle olduğundan; ayrıca bu tasarımı insanların zihnine yakınlaştırmak için, O birtakım eylemlerde bulunan ve insana hâs nitelikler taşıyan bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Fakat İbn Rüşd gibi filozofların Tanrı tasavvuru ise genel olarak kelâmcıların tasarımlarından daha soyut ve yüksek bilinç sahiplerinin anlayıp idrak edebileceği şekilde, insanî nitelikler taşımayan, sonsuz güç ve kudret sahibi bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelâmcıların Tanrı tasavvuru dinsel metinlere dayanması gerektiği için daha somut ve daha ayrıntılı özellikleri olan bir tasarım iken, filozofların Tanrısı daha soyut ve daha çok metafiziksel olanın gereksinimlerini karşılayan bir tasarım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanrı tasavvuru üç büyük dinin teolojileri açısından da ortak bir problem olarak geçmişten günümüze en temel sorun olarak görülmektedir. Tanrının nasıl bir tür varlık olduğu, hangi niteliklere sahip olduğu ve insan ve tabiatla olan ilişkisinin boyutları Tanrı tasavvuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Meselâ İslâm düşüncesinde Tanrı tasavvurlarının ana kaynağı Kur'an ve hadislerdir. Bu iki ana kaynaktan genellikle Allah'tan söz edilirken oturma, inme, yüz, el, göz gibi açıkça insanî organları ve nitelikleri ifade eden antropomorfik bir Tanrı tasavvuruyla karşılaşmaktayız. Bundan dolayı Orta çağ İslâm düşüncesinde, Tanrıya nispet edilen bu insanî vasıfların anlaşılıp

yorumlanması sonucu dört tür bakış açısının geliştirildiğini söylemek mümkündür. Birincisi, katı bir antropomorfik Tanrı tasavvuruna sahip olanlar, yani Müşebbihe ve Mücessime grupları. İkincisi, Sıfâtiyye de denilen Hadisçiler ve Selefîyye. Üçüncüsü, Allah'ın zâtını sıfatlarından nefyeden Muattıla. Dördüncüsü ise ılımlı bir Tanrı tasavvuruna sahip olan Eş'arîlikte ve Mâturîdîlik.³⁰³ İslâm toplumunda ortaya çıkan birbirinden farklı bu tasavvurların temel dinamiğinde ise kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid yönteminin olduğu unutulmamalıdır.

Filozofumuz İbn Rüşd'ün kelâm karşıtlığının ve eleştirisinin temelinde “kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid” yöntemi olduğundan bu yöntemin itikâdî meselelerle olan ilişkisinin iyi bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Filozofumuz, kelâmcıların çoğu meselede olduğu gibi Tanrı tasavvuru konusunda da “kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid” yöntemini kullandıkları için kelâmcıların Tanrı Tasavvurunu eleştirmiştir. İbn Rüşd'e göre Tanrı tasavvuru bağlamında bu yöntemin kullanılması kişiyi zorunlu olarak teşbihe/tecsime götürdüğünden antropomorfik bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmaktadır. Ancak Tanrısallığın özünde kadim ve ezeli olma vasfı olduğundan Tanrısallığın her türlü kayıt ve insanî özellikten hali olması gerekir. Tanrı sınırsız ve herhangi bir kayıtlı kayıtlanamayacağından mutlak bir varlığa sahiptir. Bu yüzden Allah'ın da görünen âleme kıyas edilerek nitelendirilmesi doğru değildir. Zira Tanrı'nın varlık alemi farklı olduğunda böyle bir kıyasın yapılması mantıksal açıdan yanlış bir tutumdur. Çünkü iki varlık alemi arasında tam olarak bir zıddiyetin olması söz konusudur. Dolayısıyla İbn Rüşd, “kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid” yöntemi doğrultusunda ortaya konulan bir Tanrı tasavvurunun yanlış olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁴

4.4.1. Allah'ın Mahiyeti ve Sıfatları

Allah'ın mahiyeti ve sıfatları meselesi İslâm düşüncesinde Yunan etkisiyle birlikte önemli bir yer kazanmış ve Meşşâî filozoflar tarafından “Tanrının nitelikleri” bağlamında konu farklı açılardan değerlendirilerek inceleme konusu yapılmıştır. Kendisi de Meşşâî bir filozof sayılan İbn Rüşd, Yunan felsefesini sistematik hale getiren Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olması hasebiyle onun düşünceleriyle Kur'an'ın

³⁰³ Fethi Kerim Kazanç, “Eş'ari Kelâm Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”, *Tanrı Sorunu ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya 2005, s. 109.

³⁰⁴ Erkol, “Felsefeden Kelâma Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelâm Karşıtlığı”, s. 28.

Allah hakkındaki niteliklerini mezcederek Tanrı'nın tasarım ve niteliklerine dair kendine hâs birtakım görüşler serdetmiştir.³⁰⁵

Kelâmda bir dönemin başlangıcında öneyak olan kelâmcı Gazzâlî'nin özellikle Meşşâî filozoflarla ters düştüğü konu Tanrının mahiyeti ve sıfatlarıyla alakalı meselelerdir. Bilindiği üzere Gazzâlî'nin İslâm filozoflarını tekfir ettiğı meselelerden biri de Allah'ın tikellere dair bilgisi konusudur. Filozofumuz İbn Rüşd Tehâfütü't-Tehâfüt adlı eserinde bu konunun Gazzâlî tarafından yanlış anlaşıldığını öne sürmektedir. İslâm filozofları Allah'a nispet edilen sıfatları aslında bütünüyle inkâr etmezler. Onlar bu konuda kelâmcıların "kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid" yönteminden hareketle Tanrı'yı birtakım vasıflarla nitelendirmelerinin yanlış bir yöntem olduğunu ifade etmektedirler. Dolayısıyla İslâm filozoflarının Tanrı'nın sıfatlarının yaratılan bir varlığın sıfatlarıyla aynı manada düşünülmesine, bu yüzden de Tanrı ve diğer varlıklar arasında herhangi bir benzerliğin ya da uygunluğun olduğuna karşı çıkmakta oldukları hususu vurgulanması gereken bir noktadır.³⁰⁶

İbn Rüşd, kelâmcıların Tanrı Tasavvurunu sakıncalı bulmakta olup, filozofların Tanrı tasavvurlarını kendine daha yakın hissettiğini ifade etmektedir. Özellikle o, kelâmcıların Tanrı kavramını antropomorfik bir özellik taşıması bakımından kusurlu bulmaktadır. Bu konuda İbn Rüşd şunları ifade etmektedir:

"Kelâmcıların görüşü incelenip bu görüşün mahiyeti açıklandığında, onların Tanrı'yı öncesiz bir insan haline koydukları anlaşılır. Oysa Tanrı için insanî duyuların söz konusu olması imkânsız olduğu gibi, O'nun mekandaki harekete sahip olması daha da imkansızdır. Tanrı'ya nispet edilecek en uygun sıfat O'nun bilgili, erdemli ve kudretli olmasıdır."³⁰⁷

İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik bu eleştirisi, varlık türleri arasında kurmuş olduğu niteliksel ayırmadan kaynaklanmaktadır. Ona göre ilahi bir niteliğe sahip olan bilgiyle beşeri bir niteliğe sahip olan bilginin ayrıştırılması gerekir. Çünkü bunların tabiatı baştan farklılık arz etmektedir. Bu yüzden aynı terim de olsa "bilgi" kavramı farklı tabiatlara sahip alanlarda farklı şekillerde temayüz ettiğinden anlaşılması noktasında birtakım farklılıkların olması gerekir. Dolayısıyla farklı tabiatları olan

³⁰⁵ Bilgehan Bengü Tortuk, "İbn Rüşd'ün Tanrı Tasavvurunda Bir Niteliğinin Anlamı", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, C. I, Sivas 2009, s. 367.

³⁰⁶ Hülya Yaldir, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, C. I, Sivas 2009, s. 341.

³⁰⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 404-407.

insan ve Tanrı için bir terim veya kavramın yüklem olarak kullanılması durumunda aynı manayı ifade etmesi mümkün değildir.³⁰⁸

İbn Rüşd bu hususta Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisinin birbirine karşılaştırılmaması gerektiği konusunda kelâmcıları uyarmaktadır. Çünkü insanın bilgisi varlığın kendisinin var olduktan sonraki sonucu olup; Tanrı'nın bilgisi ise, varlığın var olmasının nedenidir. Bu yüzden öncesiz bilginin hâdis bilgi şeklinde düşünülmesi doğru değildir.³⁰⁹ O, Tanrı'nın bilgisiyle insanın bilgisinin birbirine kıyas edilemeyeceğini ve aralarındaki düzeysele farklılığı şöyle ifade etmektedir:

“Son derece mükemmel bir bilgiye sahip olan fâil (Tanrı), kendisinden çıkandan çıkan ve bu ikinciden çıkan vb. bilir. Eğer İlk olan Tanrı'nın bilgisi son derece mükemmel ise ister aracılı ister aracısız olsun, kendisinden çıkan her şeyi bilir. Bundan da O'nun bilgisinin bizim bilgimizle aynı cinsten olduğu sonucu çıkmaz; çünkü bizim bilgimiz eksik olup bilinenden sonra gelmektedir.”³¹⁰

Filozofumuz Tanrısal bilgi ile insanî bilgi arasındaki neden-sonuç ilişkisini ise şöyle açıklamaktadır:

“Öncesizin bilgisinin insanın bilgisine benzemesi, yani bilinenlerin O'nun bilgisinin nedeni olması ve onların oluşumunun da onlar hakkındaki bilgisinin oluşumunun nedeni olması mümkündür. Nitekim görünen nesneler, görme duyusuyla algılamanın; akıl edilir nesneler ise aklın kavramasının nedenidir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi, onları yaratmasının nedeni olmayıp, var olan nesneleri meydana getirmesi ve yaratması, onları kavramasının nedeni olacaktır. Oysa filozoflara göre, O'nun bilgisi bizim bilgimizle karşılaştırılmaz; çünkü bizim bilgimiz varlıkların eseri; O'nun bilgisi ise onların nedenidir. Öncesiz bilginin yaratılmış bilgi şeklinde olması doğru değildir. Böyle bir şeye inanan kimse, Tanrı'yı öncesiz bir insan; insanı da var olup, yok olan bir Tanrı olarak düşünmüş olur.”³¹¹

Filozofumuza göre, Tanrı'nın kendisine ait bilginin ezeli ve ebedi olduğu Tanrısalıktan hareketle kesin olarak söylenirken, Tanrı'nın ebedi olmayan yaratılmış varlıklara dair bilgisi konusunda kesin bir hükme varmak mümkün değildir. Yani İbn Rüşd'e göre yaratılmış bir varlık olan insan, Tanrı'nın ne tür bir bilgi türüne sahip olduğunu bilmesi imkânsızdır. Bundan dolayı da Tanrı'nın ilâhî ezeli ve ebedi olan bilgisiyle, gelip geçici olan insanın bilgi tarzı arasında bir ilişki kurmak yanlış bir kıyastır. Hatta filozofumuz ilahi bilgi için tümel ve tikel diye bir sınıflandırmaya gidilmesine bu ayırmadan hareketle karşı çıkmaktadır. Çünkü bilgide böyle bir sınıflandırılmaya gidilmesi insan aklının bir ürünüdür. Bu ise sınırlı ve yaratılmış olan

³⁰⁸ Yaldır, “İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi”, s. 344; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 404-422.

³⁰⁹ Yaldır, “İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi”, s. 347.

³¹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 417.

³¹¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 442.

insanın sınırsız olan hakkında bir hükme varması demektir ki bu son derece yanlış bir tutumdur.³¹²

Filozofumuz İbn Rüşd'ün Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatlarıyla alakalı ikili bir tavır sergilediğini baştan ifade etmek gerekir. Aslında İbn Rüşd'ün bu ayrımı onun din ve felsefe arasında kurmuş olduğu ayrıştırmacı tavrın bir yansıması olarak görülebilir. İbn Rüşd, Tanrıyla alakalı meseleler halk-havas ayrımı yapılarak çözümlenmelidir. Ona göre, Tanrı'nın mahiyeti ve kendisine nispet edilen sıfatlar konusunda çoğunluk olan halkın anlaması gereken, onların anlama kapasitesine uygun şekilde olan dinî metinlerle sınırlı olmalıdır. Bu yüzden Tanrı'ya nispet edilen sıfatlar ve mahiyeti konusunda ayrıntıya girilmeden dinî metinlerde geçtiği üzere sadece bu niteliklerin varlığının kabul edilmesi halk için yeterli olacaktır. Çünkü halkın bu konularda kesin bilgiyi elde etmesi çok mümkün gözükmemektedir.³¹³

İbn Rüşd, Allah'ın sıfatları konusunda ortaya atılan görüşlere yer vererek, bu konuda sıfatların Allah'ın zâtının aynısı mı gayrı mı ya da bu sıfatların zât üzerine zâit olup olmadığı meselesiyle alakalı farklı görüşleri değerlendirerek bunları açıklığa kavuşturmuştur. Bununla birlikte filozofumuz, Tanrı'nın hayat, ilim, irade, kudret, basar, sem' ve kelâm gibi sıfatlara sahip olduğunu ifade ederek, bu nitelikleri Tanrı'nın ezeli olarak taşıdığını vurgulamaktadır. Bunun yanında eksiklik barındıran sıfatların Tanrı'nın kendisinden tenzih edilmesi gerektiğini ifade ederek nefy yöntemini benimsediğini de göstermektedir.³¹⁴

İbn Rüşd'e göre Tanrıya nispet edilen nefsi sıfatlar Tanrı'nın zâtından ayrı olmadığı gibi, Tanrı'nın zâtına ilave edilmiş bir özellikde sayılmaz. Bu sıfatların Tanrı'nın bizzat aynını ifade eden sıfatlar olarak düşünülmesi gerekmektedir. Meselâ Tanrı'nın bir (vâhid) ve öncesiz (kadîm) niteliklere sahip olması, Tanrı'nın zâtının aynını ifade eden (nefsî) sıfatlara örnek olarak verilmektedir. Bundan dolayı sıfatlarla alakalı böyle bir yaklaşım, sıfatların Tanrı'nın zâtının kendisi olduğunu kesinleştirip Tanrı'nın zâtında bir çokluğa gidilmesini de engellenmektedir. Ayrıca Mu'tezile ile

³¹² Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", ss. 353-354.

³¹³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 408; Kemal Sözen, "İbn Rüşd'ün Tanrı'nın Niteliklerine Dair Görüşleri", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, C. I, Sivas 2009, s. 297.

³¹⁴ Sözen, "İbn Rüşd'ün Tanrı'nın Niteliklerine Dair Görüşleri", ss. 295-296.

İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da bu görüşe paralel bir Tanrı anlayışlarının olduğunu belirtmek gerekir.³¹⁵

İbn Rüşd'e göre manevi sıfatlar ise, Tanrı'nın zâtının kendisinde kâim bulunan bir mana sebebiyle vasıflandığı niteliklerdir. İbn Rüşd, Eş'arîlerin manevî sıfatları, Tanrı'nın zâtı üzerinde zâit olarak konumlandırımları görüşüne katılmayıp, onların bu yaklaşımlarını, bunun Tanrı'yı cisim olarak düşünmeye sevk edip zâtında çokluğa sebep olacağı düşüncesiyle eleştiri konusu yapmaktadır.³¹⁶

Filozofumuz İbn Rüşd'e göre kelâmcılar kendilerinin de yapmış olduğu varlık tasnifini gerçek manada anlamamışlardır. Çünkü kelâmcılar, zorunlu olarak var olan ile imkân dahilinde var olanlar arasındaki tabiatları birbirine karıştırmışlardır. Bu karışıklık ise onların kadîm olan ile hâdis olan arasında kurulacak bağı yanlış anlamalarına sebebiyet vermiştir. Bu yüzden İbn Rüşd'e göre kelâmcıların Tanrı kavramı, Kur'an'da belirtilen Tanrı'nın aşkın vasıflarından yoksun olup, dinin Tanrısallığın ifade edilmesi noktasındaki amacının gerçekleşmesinin önünde bir engeldir.³¹⁷

İbn Rüşd'ün ortaya koymuş olduğu Tanrı tasavvuru ise kendisinin bir filozof olması hasebiyle kelâmcıların Tanrı kavramından farklılık arz etmektedir. Onun varlık tasnifinin başında Tanrı kavramı bulunmaktadır. Ona göre Tanrı, bütünüyle maddî nitelendirmelerden, yani nesne türünden uzak olup saf düşünce ve akıl olarak ilk mümkün varlığa ilk hareketi sağlayandır. O, Tanrı'nın madde ve madde cinsinden olan her türlü form bileşiminden oluşan bir töz olarak düşünülmesine karşı çıkmaktadır. İbn Rüşd açısından Tanrı, maddî bir unsur taşıyan varlıkların oluş ve bozuluş gibi niteliklerinden münezzeh olan bir varlık olup aşkın bir nitelik taşımaktadır. Bu yüzden filozoflar, Tanrı'nın görme ve işitme gibi vasıfların nefse sahip olmayı gerektirmesinden, nefse sahip olmanın da mümkün varlık kategorisine hâs bir özellik olmasından dolayı bu vasıflandırmayı kabul etmemişlerdir.³¹⁸

Ancak burada İbn Rüşd'ün dinî açıdan Allah'ın bu tür niteliklere sahip olabileceğini ifade ettiğini unutmamak gerekir. Onun din ile felsefeyi birbirinden ayrı

³¹⁵ Sözen, "İbn Rüşd'ün Tanrı'nın Niteliklerine Dair Görüşleri", s. 296.

³¹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 309-326; Sözen, "İbn Rüşd'ün Tanrı'nın Niteliklerine Dair Görüşleri", s. 309.

³¹⁷ Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", s. 342.

³¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 309-326; Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", s. 342.

ayrı değerlendirmesine dayanan metodu dolayısıyla böyle bir tutum sergilemesi olağandır. Dinî metinler ve çoğunluğu teşkil eden muhatapları olan halkın durumu açısından bu yaklaşım en geçerli yoldur. Çünkü dini metinler, Allah'ın her türlü bilgi ve marifeti kuşattığını halklara anlatmak için, Allah'ı halkın bizzat duyumsayıp tecrübe ettiği işitme, görme ve duyma gibi vasıflarla nitelendirmiştir. Allah'ın yüce bir varlık olup her şeyin bilgisi dahilinde olduğunu ifade etmek için böyle bir anlatıma gidilmesi her açıdan olağan bir durumdur.³¹⁹

4.4.2. Allah'ın Varlığının Delillerinin Eleştirisi

Tanrının varlığı meselesi, filozofların ve kelâmcıların tarih boyunca üzerinde en fazla durdukları temel problemlerden biri olmuştur. Antik Yunandan itibaren hemen hemen çoğu filozof, anlaşılması zor ve karışık olan bu problemle ilgilenmiş ve olumlu veya olumsuz da olsa bir görüş bildirmiştir. Bununla birlikte her dinî oluşum da, kendi Tanrı anlayışı doğrultusunda Tanrı'nın varlığına dair birtakım deliller ileri sürdüğünü söylemek gerekir. Bundan dolayı Tanrı'nın varlığı meselesi, inanan bir varlık olması bakımından tüm insanları ilgilendirdiğini için farklı anlayışların ortaya çıkması da muhakkaktır.³²⁰

Allah'ın varlığının ispatı meselesi diğer ontolojik meselelerle de yakından ilgili olduğundan metafiziğin en temel problemlerinden biri olarak sayılabilir. Çünkü varlığın tasnifi yapılırken en üst varlığa yönelik herhangi bir istidlalin, diğer varlık türlerinin de anlaşılmasına katkı sağlaması muhakkaktır. Çünkü Tanrı'nın varoluşsal özellikleri, birliği, O'na nispet edilen nitelikler, O'nun evren ve insanla olan ilişkisini doğrudan etkileyecektir. Bu ilişki de bizlere ister istemez Tanrı dışındaki diğer varlıkların sonradan Tanrı tarafından yaratılmışlığını gösterecektir.³²¹

Tanrı'nın varlığı meselesinin tüm insanları ilgilendirdiğinin farkında olan İbn Rüşd, bu hususta ortaya konulacak ilkeler tespit edilirken dikkatli olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Öyle ki bu meselenin tüm insanların ortak bir problemi olması, ortaya konulacak delillerin tüm insanların anlayış kapasitesine uygun ve kabul edilebilir olmasını gerektirmektedir. Mesele bu açıdan düşünüldüğünde, filozofumuza

³¹⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keş'an Minhâci'l-edille*, ss. 170-178; Yaldır, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", ss. 342-343.

³²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 309-326; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 221.

³²¹ Fatih Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'n Delilleri ve Eş'ariler'i Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, 2020, s. 1122.

göre İslâm kelâmında Allah'ın varlığının delilleri olarak ileri sürülen yöntemlerin genel olarak işlevsel bir tarafı bulunmamaktadır.³²²

İslâm kelâmında Allah'ın varlığının aklî delili olarak özellikle Eş'arîyye ve Mu'tezile ekolleri tarafından ileri sürülen delil, hudûs delilidir. İslâm kelâmcılarının neredeyse tamamının âlemin varlığını açıklamak üzere başvurmuş olduğu hudûs delili, âlemin yok iken sonradan var olması anlamına gelen bir delildir. Bu delil kısaca âlemin yoktan varlık kazanmasını ifade etmektedir. Kelâmcıların birçoğuna göre âlemin hâdis olması, başka hiçbir delile ihtiyaç duyulmadan kesin ve apaçık bir şekilde onun bir muhdisini, yani onu yokluktan varlığa çıkarıcı bir varlığı gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda onlar âlemin hâdis olduğunu ifade etmek için iki öncül ve bu öncüllerin bir gereği olan sonucu şöyle ifade etmektedirler:

Âlem hâdistir.

Her hâdisin bir muhdisi vardır.

O halde âlemin de bir muhdisi vardır ki o Allah'tır.

İbn Rüşd'e göre âlemin hâdis oluşuna dayanan hudûs delili, cisimlerin bölünmeyen parçalardan bir araya geldiği, bölünmeyen bu parçaların ise muhdes, yani sonradan yaratılmış olduğunu, cevher-i ferdin hudûsu ise, âlemde var olan cisimlerin de sonradan yaratılmış olduğu esasına dayanmaktadır. Ancak filozofumuza göre kelâmcıların kurmuş olduğu bu ilk iki öncül ilk ilkelerden kurulmuş olmayıp birçok öncülden sonra elde edilmiş sonuçlardır. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç da geçersizdir.³²³

Kelâmcıların Allah'ın varlığını kanıtlama konusunda tutunmuş oldukları bu yöntem, İbn Rüşd'e göre halkın büyük bir kısmı bir tarafa, kelâmcıların birçoğunun bile anlamasının mümkün olmadığı bir yöntemdir. Bu yüzden bu yöntem, sağlam bir delile dayalı olarak temellendirilmemiş olup Allah'ın varlığını ispat etme konusunda kesin ve kanıtlayıcı bir yol değildir.³²⁴

Filozofumuz İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde Tanrı'nın bilgisiyle ile insanın bilgisini ortak bir adla ifade eden kelâmcıların yaptığı şeyin doğru olmadığını

³²² Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 221.

³²³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 411; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, ss. 140-142.

³²⁴ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 141.

ifade ettikten sonra, kelâmcıların kurmuş oldukları öncüllerin cedelî bir önerme türü olduğunu ve bu tür öncüllerin bir cinste toplanmayan ve aralarında hiçbir şekilde bir ortaklık olmayan varlıkları birbirine kıyas ettiklerini, dolayısıyla da görünmeyenle görünen arasında bir tür benzetmeden ibaret olduğuna değinmektedir.³²⁵

İbn Rüşd'e göre kelâmcıların hudûs delilinden hareketle âlemin bir muhdisi olduğu kanaatine ulaşmaları kesin bir delile dayanmamaktadır. Çünkü kelâmcılar bu delili ileri sürerken muhdis için bir ön kabulden hareket etmektedirler. Filozofumuza göre kelâmcılar bu konuda muhdisin ne tür bir varlık olduğu konusunda şüphe içerisindedirler. Çünkü onların bu yönteminden hareketle muhdisin ne ezeli ne de hâdis bir varlık olduğu kanıtlanabilir. Eğer muhdis, muhdes olarak kabul edilirse, onun da bir muhdise ihtiyacı olur ve bu silsilenin sonsuza dek devam etmesi gerekir. Bu ise kelâmcılara göre bile imkânsız bir durumdur. Eğer muhdis ezeli kabul edilirse, muhdisin muhdese taalluk eden fiilinin de ezeli olması gerekir. Muhdisin fiilinin ezeli olarak kabul edilmesinin sonucu olarak mâhlukâtın da ezeli olması zorunlu olarak gerekir. Bu durumda kelâmcıların hâdis kabul ettiği mâhlukâtın varlığının hâdis bir fiille alakalı olması gerekirdi. Ancak kelâmcılar kâdîm ve ezeli bir muhdisten hâdis bir varlığın meydana gelebileceğini kabul ederler. İbn Rüşd'e göre mefûle fâilin fiilinin ilişkisi gerekir ki kelâmcılar bunu kabul etmezler. Filozofumuza göre öncesiz bir fâilin fiili de kendisi gibi öncesiz olmalıdır. Buna bağlı olarak sonradan olan/muhdes fiilin de sonradan olan bir fâilden olması gerekir.³²⁶

Kelâmcıların Allah'ın varlığını ispat edilmesi hususunda sistemleştirdikleri bir diğer delil imkân delilidir. Bu delilin aslında bir önceki hudûs deliliyle ortak yönleri vardır. Bu delilin öncülleri şöyle sıralanabilir:

İçinde bulunduğu her şeyle birlikte âlem câiz ve mümkün bir varlıktır.

Câiz ve mümkün olan her şey hâdistir.

Her hâdisin bir muhdisi vardır ki o da Allah'tır.

Bu delil genel olarak âlemin bulunduğu durumdan farklı bir şekil alabileceğini ifade edilmektedir. Yani âlem denilen evren ve doğada her türlü işleyiş, bir yasaya bağlı değildir. Âlem şu andaki durumundan niteliksel ve niceliksel açıdan daha farklı

³²⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 419.

³²⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslı'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 142.

bir durumda da olabilir. Meselâ, taş atıldığında yukarı doğru, ateşin dumanı ise aşağı doğru bir harekete sahip olabilir.³²⁷

Filozofumuz İbn Rüşd'e göre ise âlemin mümkün ve hâdis olduğuna dayanan bu delilin gerçeklerle örtüşür bir yanı yoktur. Çünkü âlemde var olagelen birtakım olay ve fiillerin farklı biçimlerde olabileceği ifade edildiğinde varlıktaki ilâhî hikmet düzen ve gaye iptal edilmiş olmaktadır. Aynı zamanda bu yaklaşım, âlemi var eden yaratıcının değişken bir ilim sahibi olduğunu, hikmete uygun iş yapmadığını gösterir ki bu sakıncalı bir durumdur.³²⁸

Filozofumuz İbn Rüşd'e göre aklî bir delilin herkes tarafından anlaşılıp kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak kelâmcıların ifade etmiş oldukları bu delil, kesinlik taşımayıp karmaşık olduğundan herkes tarafından anlaşılması mümkün olmayan ve ikna değeri bulunmayan bir delildir. Ancak yine de filozofumuza göre kelâmcıların zikredilen bu delilleri bütünüyle geçersiz olmayıp onların sadece dinin ortaya koymuş olduğu delil yöntemine uygun olmaması açısından tenkit edildiği söylenebilir.³²⁹

İbn Rüşd, Allah inancının varlığının ispat edilmesi noktasında inancın kendi yapısı gereği salt bir kabullenme durumu olması ve her seviyeden insan için ikna edici olması gerektiğinden ispatın bu doğrultuda açık ve basit önermelerin kullanılması gerektiğini ifade eder. Zira normal şartlarda bir insan, düşünmeye kendi dışındaki varlıklara yönelerek başlayacağından Allah'ın varlığının bilgisine de aynı şekilde etrafındaki varlıkları ve varlıklar üzerinde icra edilen sanatı temaşa ederek ulaşabilir. İşte insan bu basit istidlal yöntemiyle etrafındaki varlıkları incelemeye başladığında, bu varlıkların bir yaratıcısının olduğunu kolayca idrâk edecektir.³³⁰

İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığını ispatlama konusunda ileri sürmüş olduğu deliller anlama kapasiteleri farklı olan her türden insanın anlayabileceği açıklıkta olan inayet ve ihtira delilleridir. Bu deliller anlama kapasitesi açısından her seviyeden insana açık ve anlaşılır olduğundan filozofumuzca ayrı bir değere sahiptir.

4.4.3. Teleolojik Kanıt: İnâyet ve İhtira Delili

³²⁷ el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 161-166.

³²⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 153.

³²⁹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 222.

³³⁰ Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arîleri Eleştirisi", s. 1132.

Filozofumuz İbn Rüşd kelâmcıların Allah'ın varlığı konusundaki delilleri olan “hudûs” ve “imkân” delilinin kesin bilgi ifade etmekten yoksun olduğunu ve çoğu insan tarafından anlaşılması mümkün olmadığını belirttikten sonra kendisinin sistemleştirdiği “inâyet” ve “ihtira” delillerinin daha kabul edilebilir ve daha anlaşılır türden bir kanıt ve delil olduğunu belirtmektedir.³³¹

Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda genel olarak teleolojik kanıttan, yani varlığın sebebiyyet ilkesinden hareket eden İbn Rüşd, inâyet olarak da adlandırılan gaye ve nizam delilini ön plana çıkarmaktadır. Onun bu delili iki temel esas üzerine kuruludur: Bunlardan ilki, “kâinattaki bütün mevcûdâtın insanın varlığına ve varoluş gayesine uygun ve buna hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olduğu”, ikincisi ise “evrendeki bu uyum ve düzen bir tesadûf sonucu olmayıp, ancak kasıt, irade ve bilinç sahibi zorunlu bir fâil tarafından gerçekleştiği”dir.³³² Zira insan varlık âleminde etrafındaki olay ve olgular odaklandığında her bir varlığın kendisine uygun bir surette yaratıldığını müşahade etmektedir. Burada özellikle dikkat çekilmesi gereken husus ise varlığın bir düzen ve uyum içerisinde hareket etmesidir. Eğer varlık şu andaki hareket prensibi, şekli, miktarı ve durumu haricinde başka bir şekil, miktar ve durumda olsa insanın varlığına uygun olma durumunun ortadan kalkması muhakkaktır. Sonuç olarak, İbn Rüşd, gaye ve nizam deliliyle, insanın yaşamış olduğu hayatın ve içerisindeki bütün varlıkların kendisine uygun bir şekilde yaratılmasının tesadûf eseri olmayacağını ve tüm bunların irade ve kudret sahibi amaçlı ve bilinçli bir yüce yaratıcının eseri olduğunu ifade etmektedir.³³³

İbn Rüşd'ün inâyet delilinin temelinde illiyet problemi olduğu söylenebilir. O, bu deliliyle varlıklar arasında bir düzen ve sebep-sonuç ilişkisi olduğunu ifade ederek Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre varlıkların bir yasaya ve düzene bağlı olarak yaratılması hikmetin gereğidir. Eğer varlıkların bir düzen ve sebep-sonuç ilişkisi içerisinde varlıklarını devam ettirdikleri kabul edilmezse, kâinatta hikmet diye bir şeyden söz edilemez. Halbuki görünür âlemdeki her şeyin insana uygun ve bir yasaya bağlı olduğu açıkça görülmektedir. Bu bakımdan âlemde zorunlu, yani yasalara bağlı bir tabiat tasavvurunun mevcudiyetinin kabul edilmesi gerekir. İşte

³³¹ Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s. 247.

³³² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 159.

³³³ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 223.

İbn Rüşd bu delille, tabiattaki bu düzenlilik ve nedensellikten hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktadır.³³⁴

Tanrı'nın varlığını kanıtlama hususunda filozofumuzun inâyet deliliyle de bağlantısı olan bir diğer delili ise ihtira delilidir. İhtira delili, İbn Rüşd'ün Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda geliştirmiş olduğu varlıkların varlığa gelmesi temeli üzerine kurulu bir delildir. Evrendeki varlıkların hayat bulması ve aralarındaki sebep-sonuç ilişkisi düşünüldüğünde, mümkün varlıkların varlığa getiren ve aralarındaki bu ilişkiyi var eden/yaratan hikmet ve kudret sahibi bir yaratıcının varlığına gidilmesi bu iki delil arasındaki bağlantıyı bizlere göstermektedir.

İhtira delili iki temel esas üzerine kuruludur: Birincisi bütün varlıklar önceden yok ve cansız iken onlar sonradan var ve canlı olmuştur. Bu hayvan ve bitkiler dahil tüm canlılar için geçerlidir. Her canlının canlılık kabiliyeti yok olabildiğinden varlık için bu canlılığı en başta icat eden ve ona bunu bahşeden bir varlığın olması gerekir ki bu her türlü eksiklikten münezzeh olan yüce Allah'tır. Delilin ikinci esası ise varlığa gelen her canlı ve varlığın mutlaka bir var edeni vardır. Bu iki öncülden hareketle her yaratılan varlığın mutlaka bir yaratan fâili vardır sonucu çıkmaktadır.

İbn Rüşd, Tanrının varlığının kanıtlanması konusunda farklı bilinç ve anlayış sahibi insanların her biri için en elverişli yolun, inayet ve ihtira delili olduğunu vurgulamaktadır. Filozofumuz bu iki delilin kapsayıcı ve kanıtlayıcı olmasının yanı sıra ayrıca hem felsefî hem de dinî kural ve esaslara uygunluk içerdiğini de ifade ederek, farklı düzeyde anlayış sahibi olan halk ve seçkin kimselerin bu konudaki bilgilerinin özünde bir olup, aralarındaki farklılığın ayrıntılarda olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“İnsanların çoğu inayet ve ihtira delillerinden yalnız insanın duyu algılarına dayanan ilk bilgilerle yetinirken, bilgin kimseler varlıklar hakkında duyu ile edindikleri bilgilere burhânla sağlananları da eklerler. Bu iki delili kullanmak bakımından bilginlerin halka olan üstünlüğü yalnızca nicelik yönünden değil, aynı zamanda bir şeyi derinlemesine ve bütün yönleriyle bilmeleriyle de ilgilidir. Halkın varlıklara bakışı, âdeta nasıl meydana geldiklerini bilmedikleri birtakım eserleri seyredenlere benzer. Çünkü onlar eserlerin sadece eser olduğunu ve bir yapıcısının var olduğunu bilirler. Bilginler ise birtakım eserleri, onların nasıl ve niçin yapıldığını bir dereceye kadar bilerek müşahade eden kimseler gibidir. Yaratıcıyı inkâr eden Materyalistlere gelince, onlar eserleri görüp de onların birer

³³⁴ Hatice Toksöz, “İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, C. I, Sivas 2009, s. 241.

eser olduğunu itiraf etmeyen ve onlarda gördüğü ince sanatı da tesadüfle ve kendiliğinden olmakla açıklayan kimselere benzer.”³³⁵

Sonuç olarak İbn Rüşd’e göre Tanrı’nın varlığını kanıtlama meselesi, toplumun tüm fertlerini ilgilendirmektedir. Bundan dolayı İbn Rüşd’ün Tanrı’nın varlığını kanıtlama konusunda geliştirmiş olduğu “inâyet” ve “ihtira” delilleri, kelâmcıların karmaşık ve burhânî bir temele dayanmayan hudûs ve imkân delillerine nazaran her bilinç düzeyine uygun bir kanıtlama yöntemi olduğunu söylemek gerekir.



³³⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el- Keşf an Minhâci'l-edille*, ss. 162-163.

5. SONUÇ

Hicrî V. asırda Kurtuba'nın ilmî ve kültürel zenginlikleri içerisinde seçkin ve bürokrat bir ailenin çocuğu olarak yaşamış ve yetişmiş olan İbn Rüşd, İslâm felsefesine damgasını vuran, Meşşâî ekolün son temsilcisidir. Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olması yönüyle öne çıkan İbn Rüşd, hayatını telif ve tedris faaliyetleriyle geçirmiştir. O, Aristoteles'in çoğu kitabını şerh etmesi sebebiyle Meşşâî gelenek içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Öyle ki Aristo felsefî doktrinine bağlı olarak ortaya koymuş olduğu “şerh” türü eserleri sebebiyle ona İslâm düşüncesinde “şârih”, Latin dünyasında ise “commentator” ünvanı verilmiştir. O, özellikle din-felsefe arasındaki ilişkinin kurulması noktasında diğer İslâm filozoflarından “ayrışmacı metodu” takip etmesiyle ayrılarak ön plana çıkabilmeyi başarmış olup, din ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşımı dolayısıyla din ve felsefenin saha ve sınırlılıklarını belirleyip, ardından iki kaynağın amaçları açısından uzlaştığını, dinsel ve felsefî önerme türleri açısından ise ayrışması gerektiğini ifade etmektedir. Hatta bu iki alanın birbirine kıyas edilmesinin dahi yanlış olduğunu ifade eden İbn Rüşd, bu iki alandan birinin diğeri adına yadsınmasına ve harcanmasına sebep olacak kıyas türüne karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla o, din ve felsefenin kendine özgü prensipleri düşüncesinden hareketle, kelâmcıların bu iki kaynağın uzlaştırılmasına yönelik faaliyetlerini eleştirmekte ve onların dinî ve felsefî meselelere yönelik metotlarının yanlış olduğunu iddia etmektedir.

Varlıklar içerisinde insana özgü olan inanma eylemi varlığını, teorik, pratik ve kurumsal bir yapı olarak din sahası içerisinde sürdürmektedir. Farklı dinlerin, inançların ve kültürlerin olduğu dünyamızda din hakkındaki tanımlamaların farklılık göstermesi olağan bir durumdur. Çalışmamızda temel aldığımız İbn Rüşd ise, “gerçek bilgi” ve “doğru davranış”ın tespit edilmesi noktasında din kavramının mahiyetini açıklığa kavuşturmaktadır. Dolayısıyla hakikatin bilgisini ve bu bilgiye uygun olmasından dolayı “doğru” kabul edilen davranışın dinin özünü teşkil ettiğini ifade etmektedir. Böylece nihai gerçeklik veya ilahî olan ve onun insanlıkla ilişkisine dair yapılan modern tanımların onun din anlayışıyla paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz.

Medeniyetlerin doğuşunda itibaren din, insan hayatının vazgeçilmez bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında dinin bu vazgeçilmez tarafı insanın inanmaya yatkın bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Yani insanın kurumsal bir dine

inanmıyor olması mümkün iken, inanç eyleminden hâli olması mümkün değildir. Dolayısıyla insanın inanma durumu, insanın yapısından ayrılması mümkün olmayan düşünmek, hareket etmek ve duyumsamak gibi bir özelliğini ifade etmektedir.

Dinî bilginin imkânı meselesi İbn Rüşd'e göre sebep-sebepli ilişkisinin bir yansıması olarak kabul edilir. O, varlıklar arasındaki bu ilişkiden hareketle Tanrısalın bilgisine, yani dinî bilgiye ulaşılabilceğini ifade etmektedir. Ona göre sebep-sebepli arasındaki ilişki zorunlu olduğu için evrende bir düzenden bahsetmek ve düzenin hâkim olduğu evrende bir düzenleyici Tanrı'nın varlığını kabul etmek zorunludur. Tanrı'nın varlığı kabul edildiğinde ise birtakım mucizeler gösteren peygamberler aracılığıyla dinî bilgiden bahsetmek mümkün hale gelmektedir.

Dinî bilgi türü genellikle insanın salt kabulünden hareketle meydana gelmektedir. Bu salt kabul ise, insanın duygusal bir faaliyetidir. İnsanın metafizik, ahlâkî ve estetik değerlerinin yoğun olduğu iç yapısı ise bu faaliyetin sonucunda bir aşama kaydeder. Ayrıca dinin fert ve toplumun kültür sahaları üzerinde hissedilen etkisinin de insanın bu iç yapısındaki durumuyla ilgili olduğu söylenebilir. Dinî bilgi türünün fert açısından içsel, toplum açısından bu etkili durumu, onun akıl veya düşünce denilen alanın dışında bir varlık yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü fert ve toplum üzerinde bu kadar etki yaratmak ancak salt bir kabule dayanan inançla sağlanabilir.

Din, insanın temel bir boyutu olan duygusal yanının ihtiyaçlarını karşılarken, felsefe, akıl sahibi olmasıyla diğer varlıklardan ayrılan insanın düşünsel yanının gereklerini sistemli hale getirir. İnsanoğlu yaşamının ilk evrelerinde, karşılaşmış olduğu nesneleri ve etrafında cereyan eden olayları ilk olarak duygusal zeminde çözümlediği için din onun bu hayat tecrübesinde ilk başvurmuş olduğu kaynaktır. İnsan zihni zamanla gelişimini tamamlayıp duygusal tarafının üzerindeki tesiri zayıflayınca bir kısım nesne ve olayları düşünsel zeminde anlama ve anlamlandırmaya başlar ve böylece burada felsefe dediğimiz sistem devreye girmiş olur. Din dediğimiz olgunun temelinde inanç yatmaktadır. Ve bu inanç ise bir tür salt psikolojik kabullenme ve bağlılık olarak ifade edilebilir. Bu kabullenme ve bağlılık ise, aklın nüfuz edebileceği sınırları aşan duygusal bir haldir. Bu yüzden dinî kanıların salt bu duygusal yanı göz önünde bulundurulduğunda, dinin bütünüyle akli temellendirilmesinin yapılması pek de mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla her daim duygusal bir tarafı olan insanın her daim bir dine bağlanmaya da ihtiyacı vardır.

Dinî, felsefî ve bilimsel bilgi türleri, objeleri bakımından farklılıklar ifade etmektedir. Dinî bilgi türünden bahsedildiği zaman aşkın objeler söz konusu iken, felsefî ve bilimsel bilgi türünden bahsedildiğinde hâli hazırda var olan objeler söz konusu olur. Ancak felsefenin bilimin verilerinden hareketle bilimi aşan bir yanının olduğunu da unutmamak gerekir. Dolayısıyla din, felsefe ve bilimin bu yapısal özellikleri onları birbirinden ayıran önemli noktalardır.

Toplumların erdemli olmasında dinin önemli bir unsur olduğu reddedilemeyecek bir gerçektir. Din, insanları birtakım ödülleriyle iyi davranışı seçmeye sevk ederken, birtakım müeyyidelerle de onların iyi olmayan davranışları terk etmesine olanak sağlamaktadır. Bundan dolayı İbn Rüşd'e göre erdemli bir toplum oluşturma ve o toplumda nizamı sağlamanın en kolay yolu dindir. Çünkü dinin hitabının en düşük halk seviyesine uygun olması, dinin toplumun her ferdi tarafından anlaşılıp toplumların erdemli kılınmasında büyük bir rol oynamaktadır.

İbn Rüşd'e göre din dilinin anlaşılması ve tanrısal olan hakikatin anlam çeşitliliği noktasında insanlar farklı sınıflara sahiptir. Toplumun kimi fertleri dinî ifadeleri ve hükümleri burhânî yöntemle tasdik ederken, kimi fertleri ise aynı ifadeleri ve hükümleri burhân ehlinin burhâna dayanan sözlerle tasdik etmeleri gibi cedelî ve hitâbî yöntemle tasdik etmektedirler. Burada dinin anlaşılması konusunda her üç sınıfın din tasavvurlarının farklılaştığını belirtmemiz gerekir.

İbn Rüşd, burhân metodunu kullanan filozofların dinin ilkeleri ve hükümleri üzerinde tartışma yapmalarının doğru olmadığını ifade etmektedir. Zira dinin kendine özgü ilkeleri tartışmaya açık olmadığından o ilkeleri olduğu gibi kabul etmek gerekir. Ona göre din konusunda inanmaktan başka bir şey yapmak dinin özünü kaybetmesine sebep olduğu gibi insanın varlığını da anlamsız hale getirir. Burada burhân metodunu kullanan filozofların dinin belli başlı konularını kendi metotları içerisinde gerektiği şekilde tartışma konusu yaptığını söylemek gerekir. Yoksa filozoflar, kelâmcıların ortaya koymuş oldukları dinden ayrı bir teoloji ileri sürmeyip, kendi tartışmalarının dinî bir değer taşıdığını ifade etmezler.

Felsefe ise, akıl sahibi olup, düşünme mekanizması olan aklını gereği gibi kullanan ve varlık hakkında kavramsal bir zihinsel faaliyeti gerçekleştirebilen insana mahsus bir çabadır. Felsefî düşünce insanın zihinsel faaliyetinin sistemli oluşunu ve tutarlılığını da sağlayarak sağlıklı bir şekilde düşünmesine zemin sağlamaktadır.

Felsefî düşüncüyü dinî bir faaliyet olan inançtan ayıran husus da, felsefenin bu aklî ve sistematik tarafıdır. Başka bir ifadeyle dinî sistem içerisinde yürütülen faaliyetler, genelde duygusal bir temele dayanırken, felsefî sistem içerisinde yürütülen faaliyetler aklî bir temele dayanmaktadır. İnsanın bio-psişik yapısı ise iki boyutu bir arada bulundurmaktadır.

Felsefe, birtakım özel yetenekleri kendisinde barındıran insanın yapabileceği bir faaliyettir. Bu yeteneklerin başında varlığın nedenlerini kavrama ve eleştirel sorgulama kabiliyeti olduğu söylenebilir. Bundan dolayı Aristoteles, felsefî faaliyeti “ilk nedenlerin ve ilkelerin bilinmesi” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla felsefî faaliyeti icrâ eden filozofların her daim bir sorgulama içerisinde olduğunu, değişmez gerçeğin bilgisine mutlak manada sahip olma gibi bir iddialarının olmadığını ifade edebiliriz.

İbn Rüşd ve diğer filozofların felsefe kavramına yükledikleri anlamın çalışmamızın başlığında geçen “bilim” kavramını rahatlıkla içine aldığını ifade etmemiz gerekir. Çünkü kadîm filozoflar, felsefe ve hikmet kavramını bizim bugün anladığımızdan daha geniş anlamda kullanmışlardır. Onların felsefe kavramı, tıp, astronomi, fizik ve matematik gibi bugünkü modern bilimleri içerisine alan çok geniş ölçekte kullanılan bir kavramdır. Öyle ki Helenistik ve Orta çağ felsefesinde bilim ve felsefe diye kesin bir ayrımın olmaması da bunu bizlere göstermektedir. Bu bağlamda onların felsefe tanımlamalarında Tanrı, insan, tabiat ve aralarındaki ilişki düzenini anlama faaliyeti vazgeçilmez bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla insanın deney, gözlem, hipotez oluşturma ve sınama gibi hususlar kullanılarak elde ettiği verilere bilim, bu verilere dayanılarak ortaya konulan düşünce sistemlerine de felsefe denilebilir.

Felsefe, bilimin verilerinden hareketle mantıksal tutarlılık ve bütünlük içinde çalışan bir düşünce biçimidir. Bu düşünce biçimi, her zihnin yapabileceği bir faaliyet değildir. Dinin özü olan inanma aktı ise, umumiyetle akıl veya düşünce denilen alanın dışında gerçekleşen salt psikolojik kabullenme durumu olduğundan, her insanın bir şekilde kendi kapasitesi ölçüsünde yapabileceği içsel bir bağlanma ve kabullenme halidir. Bu yüzden felsefî düşüncüyü temsil eden kimselerin varlık, tabiat ve insan tasavvurlarının, din vasıtasıyla ortaya konan tasavvurlardan farklı olması olağandır. Ayrıca felsefî düşüncede ortaya konulan hakikat kavramının değişkenlik arz etmesi, felsefeyi sabit ve değişmez yasalara dayanan dinî yargılardan ayıran en önemli

özelliktir. Çünkü felsefenin hakikati, bilimsel verilere bağlı olarak değişkenlik taşıması felsefenin kendisi için olağan bir durumdur. Buradan hareketle, her çağın bir bilimsel görüşü ve felsefî anlayışı olduğu rahatça söylenebilir. Dolayısıyla insan bilincinin duygusallığa dayanan dinî yaşantısı ile, aklî faaliyet tarafı olan felsefî düşüncelerinin birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Bunlardan birinin ölçütleri esas alınarak diğersinin onun adına yadsınması ve kurban edilmesi, insanı içerisinden çıkılamayacak bir duruma sokacaktır. Burada bu iki saha insanın farklı varlık koşullarını tamamlar mahiyette olduğundan, bunların insanın kendi yapısında bir arada yaşamasına imkân sağlanması önem arz etmektedir. Çünkü bir yandan düşünmek, sorgulamak ve eleştirmek insanın zihninin yapabileceği faaliyetlerken, öte yandan inanmak, hissetmek, huzura kavuşmak ve tatmin olmak da insana mahsus edimlerdir.

Din ve felsefe varlığını ve etkisini devam ettirdiği sürece insanın hayatında yer edinmesi muhakkaktır. Felsefe, bilimsel verilerden hareketle hakikatin bilgisinin arayışdır. Din ise Tanrı'dan gelen vahiy vasıtasıyla bir tür hakikatin bildirimidir. Felsefe bilimin verilerinden hareketle mantıksal bir tutarlılık ve bir bütünsellikten bahsederken, din ise vahiy aracılığıyla bütün insanlara yönelik bir anlamlandırma kurumudur. Yani felsefe akıl önderliğinde bir arayışken, din vahiy rehberliğinde bir bildirimdir. İkisinin de ortak amacı hakikate ulaşmaktır. Yani felsefe ve din iki ayrı hakikat alanı gibi görülmekle birlikte, aslında bu ikisi bir olan hakikatin iki ayrı görünüşüdür/tezahürüdür. Dolayısıyla bir olan hakikati, farklı metotlarla iki ayrı şekilde ifade eden felsefe ile din birbiriyle çelişmemektedir.

Sonuç olarak din-bilim veya din-felsefe fenomenleri arasında farz edilen çatışmanın yapay bir çatışma olduğunu, insanın bu üç temel unsuru kendi iç yapısında -birbiriyle çelişki içerisinde görünse bile- farklı boyutlarda yaşadığını söylemek mümkündür. Ancak kişilerin Tanrı, insan ve tabiat tasavvurlarının yönelmiş oldukları fenomene göre farklılıklar göstermesi muhakkaktır. Zira özellikle felsefe ve dinin genel olarak ortaya koymuş olduğu Tanrı, insan ve tabiat anlayışları birbirinden farklılıklar içermektedir. İşte bu fenomenlerin insanın yapısında kendi varlıklarını sürdürebilmesi için din, felsefe ve bilimin sınırları iyi bir şekilde belirlenip aralarına su geçirmez bir set çekilmesi gerekmektedir. Eğer bu üç fenomen arasında bir uzlaşma veya çatışma durumu farz edilirse, fenomenlerden birinin kendi yapısı çözülüp ardından varlığını yitirme durumu bile söz konusu olabilir.

Müslümanların, Arap yarımadasının dışına taşması, kadim kültür ve medeniyetlere sahip topluluklarla karşılaşmaları, onları daha önce karşılaşmadıkları pek çok inanç ve düşünce ile karşı karşıya getirmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar yeni bir dünyayla karşılaşmışlardır. Müslümanlar, muhatap oldukları bu yeni dünyada iki husustan dolayı felsefe ile ilgilenmek zorunda kalmışlardır: Birincisi kendi inançlarının savunulması, ikincisi ise muhaliflerinin inanç biçimlerini öğrenmek suretiyle onlara karşı etkin mücadelenin yürütülmesidir. Müslüman düşünürlerin kendi inançlarını savunmakla başlayan bu fikir yürütme ve entelektüel faaliyetleri, zamanla kelâm ilminin ortaya çıkmasına ve gelişmesine de sebep olmuştur.

Kelâm ilminin ortaya çıkışı hakkında yapılan tanımların mahiyeti ve mantık ilmindeki karşılığı farklı ekoller içerisinde incelendiğinde, din-felsefe ilişkisindeki eğiliminin din ekseninde akılcı (rasyonalist) bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bütün kelâmcıların akıl ve nakil arasındaki ilişki türündeki genel kanaatleri iki sistem arasında nakil esaslı bir uzlaşım ilişkisi kurmaya dayalıdır. Bundan dolayı dinin felsefî düşünceyle karşı karşıya geldiği durumlarda dinî metinler kelâmcılar tarafından tefsir ve tevil edilmiş ve böylece inançsal sorunlar çözülmeye çalışılmıştır. Ancak bu yöntemin dinin asıl yapısını kaybetmesine ve dinden ayrı bir tür teolojinin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğini söylemek mümkündür.

Din-felsefe fenomenleri İslâm kelâmında genel olarak akıl-nakil ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. İslâm kelâm mezheplerinin akıl-nakil arasında kurdukları ilişki türü incelendiğinde ise, genel anlamda iki fenomeni aynı bağlamda anlamaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. İki fenomenin uzlaştırılması üzerine kurulu bu yöntemin kelâm ilminin ortaya çıkış sebepleri ve koşullarıyla ilişkilendirilmesi mümkündür. Kelâmın ortaya çıkış sebeplerinden biri olarak kabul edilen müslüman düşünürlerin kendi inanç esaslarına yönelik eleştirilere karşı apolojik/savunmacı bir refleks, akıl-nakil ikilisi arasında uzlaşmayı gerektirmiştir. Dolayısıyla savunma temelli bu yaklaşım zamanla Yunan rasyonel mantığını İslâm inancında işletmeye dönüşmüş ve akıl-nakil ikilisi arasında bir uzlaşmayı zorunlu kılmıştır.

Yukarıda yapılan bu değerlendirmeler çerçevesinde kelâm ilminin, klasik mantık ilminde mantıksal önermelerin içerik ve doğruluk derecesine göre sınıflandırılan beş sanat içerisinde “cedel” başlığı altında incelendiği malumdur. Yunan rasyonel mantığını İslâm inancında işletmek suretiyle “cedel” sanatını ilk başlatan Mu'tezile hareketinin İslâm dininin ilk savunma mekanizması olduğu

söylenbilir. Dolayısıyla kelâm ilmi, “cedel” sanatının konuşurken veya bir tezi savunurken çelişkiye düşmemek ve yenilmemeye çalışmak amacını barındırmaktadır.

İbn Rüşd’ün kelâmcıları eleştirmiş olduğu husus, kelâmcıların delillerinin birçoğunun cedelî yöntemle dayanmasıdır. Fakat o, cedelî ve hitabî delillerin muhatabı olan kimselere bu tür delillerle dinin aktarılmasında sorun görmez. Aksine o, bir yandan kelâmcıların dinî ifadeleri burhânî olmayan zayıf cedelî metotlarla tevیل ederek, bu yorumun Tanrı’nın kastetmiş olduğu yegâne mana olduğunu ifade etmelerine, öte yandan bu mananın dışına çıkıp farklı şekilde anlayanların da Tanrı’nın bu muradına aykırı hareket eden bidat ehli ya da sapkınlar olarak nitelendirilmelerine karşı çıkar. O, dinî nasların anlaşılması noktasında tek bir metodun geçerli olduğunu iddia eden indirgemeci ve tarafgir yaklaşımları, dinin amaç ve hedeflerini ortadan kaldıran yaklaşımlar olarak görür.

İbn Rüşd’ün metinlerinden hareketle onun din-bilim/felsefe ilişkisindeki metodolojisinin belirgin bir şekilde kelâmcılardan farklı bir yöntem olduğunu ifade etmek gerekir. O, din ile bilim/felsefe arasında bir mücadele olmadığını ifade etmektedir. Ona göre farklı kaynaklar ve ayrı sahaların ürünü olan din-bilim/felsefe arasında bir mücadele görenler, insanın kabiliyetlerini birbirine karıştıran kimselerdir. İbn Rüşd’ün özellikle felsefe-din ilişkisini incelemiş olduğu eserlerinde asıl maksadı, din ile felsefenin arasını ayırıştırarak her birinin ayrı birer kaynak olarak nasıl anlaşılacağına dair bir yöntem ortaya koymaktır. Dolayısıyla onun din ile felsefe arasındaki ilişkiyi iki sistemin arasını temelde ayırıştırarak çözümlediğini vurgulamak gerekir.

Din-felsefe ilişkisi arasında kurulacak ilişki türünde farklı bir metot izleyen İbn Rüşd, bu iki fenomeni kendi düşünsel dizgesinde takip ettiği burhânî metotla farklı kompartımanlarda inceleme konusu yapmıştır. Çünkü ona göre her bir fenomenin kendine özgü yapı ve ilkeleri olduğundan iki kaynağın birbirine karıştırılması durumunda yanlış değerlendirmelerin ortaya çıkması muhakkaktır. O halde dinî ifade ve hükümlerin din sahası içerisinde, felsefî düşünce ve istidlallerin ise felsefe alanı içerisinde incelenip değerlendirilmesi iki fenomeninde de sağlıklı ve doğru anlaşılmasının bir koşuludur.

Din ve felsefe fenomenlerinin varlık, bilgi ve değer hakkındaki açıklamaları birbirinden farklılaştığında, birtakım düşünsel ve metodik sorunlar ortaya çıkması

muhtemeldir. Kelâmcılar ve İbn Rüşd, bu tür sorunları tevil yöntemine başvurarak çözüme kavuşturma noktasında birleşmektedirler. Kelâmcılar ile filozofumuzun başvurmuş olduğu bu yöntem arasındaki fark ise şudur: Kelâmcıların yapmış oldukları teviller din dilinin dışarısına çıkıp, ayrıca farklı bir teolojinin de ortaya konulmasını gerektirirken, İbn Rüşd'ün tevil türü, burhâni yöntemin bir sonucu olarak ortaya konulup, dinî sözün sınırları içerisinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, filozoflarla diğer insanlar arasındaki varlık, bilgi ve değer tasavvurlarının birbirinden farklı olduğu kanaatini taşımaktadır.

İbn Rüşd, din ve felsefe kaynakları arasındaki ilişkiyi aralarını ayrıştırarak çözmektedir. O, bu iki kaynağı insanın iki farklı yanı olarak değerlendirip, aynı insan nefsinde ikisinin de bir arada yaşama olanağını sağlamaktadır. Yapmış olduğu bu ayırımla aslında o, insanı birçok çelişki ve tutarsızlıklara düşmekten kurtarmakta olup, ayrıca insana bir yandan dinî duygularını, diğer yandan ise rasyonel yanını kullanabilme imkanı tanımaktadır. Ancak burada şu hususu vurgulamamız gerekir ki, Tanrı, insanın dinî duyguları çerçevesinde söz konusu edildiğinde farklı bir hal almakta iken, rasyonel alan içerisinde daha farklı bir hal almaktadır. Tanrı, dinî alanda inanç eylemi ağır bastığı için farklı bir tasavvurda ele alındığı halde, felsefî alanda düşünce eylemi ağır bastığı için daha farklı bir tasavvura bürünerek karşımıza çıkacaktır.

Din-felsefe arasındaki ilişkide İbn Rüşd'ün sıkça başvurduğu tevil yöntemi aslında bizlere din ve felsefenin önermelerinin birbirine zıt olduğu gerçeğini göstermektedir. Çünkü iki sistemin aralarında bir zıtlaşma/çatışma olmasaydı, onun, tevil/yorumlama yöntemiyle amaçsal bir uzlaşıdan bahsetmesi abes olurdu. Dolayısıyla İbn Rüşd, din ve felsefe sistemleri arasında bir yönden çatışmanın, gayeleri bakımından ise bir uzlaşının olduğunu, aslında tevil yöntemiyle açıklamış olmaktadır. Bu çatışmanın nasıl çözüleceğine dair de İbn Rüşd'ün yöntemi kelâmcılardan farklılık göstermektedir. İbn Rüşd'ün kelâmcıların tevil anlayışına yönelik olarak eleştirmiş olduğu husus, aslında onların yapmış oldukları tevilin burhâna dayanmadığı noktasında düğümlenmektedir. Bu yüzden kelâmcıların aksine İbn Rüşd'ün tevil yönteminin temelinde burhânî akıl yürütme olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün tevil yönteminden amaçladığı husus, dinin tevil gereken yerlerinde burhânî açıklamalar yapmaktır. Yoksa amaçlanan husus, kelâmcıların yaptığı gibi

dinin makûl bir açıklamasını yapmaya çalışmak ya da inancı rasyonel bir zemine oturtmaya çalışmak değil, konuyu felsefî düzeyde tartışmaktır. Ona göre inanç, salt inanç olarak kalmalıdır. Eğer kelâmcıların yaptığı gibi dinin esasları tevil edilerek dini rasyonel bir zemine çekme uğraşı söz konusu olursa, burada inanç denilen olgu aslını ve özünü yitirir.

İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik eleştirisinin temelinde onların yapmış oldukları dinî yorumları ve açıklamaları, din adına herkesin inanması gereken iman esasları olarak görmeleri ve inancı rasyonel bir zemine oturtma çabaları yatmaktadır. Çünkü İbn Rüşd'e göre dinin özündeki inanç eylemini ortadan kaldırmak sakıncalı bir durumdur. Eğer böyle bir durum vaki olursa, dinin inanılabilir bir tarafı olmayacağından halk nazarında bir değeri olmayacak; bu da dinin toplumu erdemli ve iyi kılma amacına aykırı olacaktır. İbn Rüşd'ün burhânî yöntemle yapmak istediği şey, inancı rasyonel bir temele oturtmak değildir. Onun burhânî yöntemden kastı, filozofların yöntemi olup dinî referanslar dikkate alınmadan insanı ve varlığı ilgilendiren tüm meseleler hakkında farklı bir düşünce ortaya koymaktır.

İbn Rüşd, çözümü zor olan meseleleri herkesin burhânî metotla kavramasının mümkün olmadığını, bu yüzden de herkese bu tür ifadelerin açıklanmaması gerektiğini söylemektedir. Öncelikle bu tür açıklamaları anlayabilecek kimselerin matematik gibi temel bilimlerle alakalı genel bir bilgi düzeyine sahip olmaları gerekir. Bununla birlikte böyle bir konuyu incelemeye yeltenen kimselerin fitrî olarak “özel bir yeteneğe” de sahip olması veya onlarda kavrama gücünün gelişmiş olması gerekmektedir. Oysa insanların çoğunluğunun bu tür zihnî bir yetkinliğe ulaşması mümkün olmadığından, adı geçen meziyetlere sahip “seçkin” kişilerin sayısı azdır. İbn Rüşd, buna benzer konuları halk ile tartışmayı bir kimsenin birçok hayvana kendileri için zehir olan şeyleri içirmesine benzetir; zira bir canlının sağlığı için zararlı olan bir şey, bir başka canlının sağlığına ise yararlı olabilir.

Tarih boyunca din ve felsefe insanın gerçeğin bilgisine ulaşması noktasında da önemli birer kaynak niteliği taşımıştır. Dinin insanlara sunmuş olduğu bilgi, anlam ve değer bütünü peygamberler aracılığıyla sağlanırken, felsefe tarafında bu bütünlük filozoflar aracılığıyla sağlanmaktadır. Burada iki kaynaktan hangisinin açıklamalarının üstün bir değere sahip olduğu ise tartışmalı bir meseledir. Ancak genel itibarıyla ya her biri ayrı ayrı hakikat değeri taşımakta ya da her biri tek hakikatin farklı görüntüsü olarak düşünülmektedir. Felsefî sistem içerisinde bunların ilkinde “çifte

hakikat” denilirken ikincisine ise “hakikatin birliği” denilmektedir. Filozofumuz İbn Rüşd’ün ise hangisini tam olarak ifade ettiği tartışmalı bir husustur.

Bir filozof olarak İbn Rüşd’ün olay ve durumları değerlendiren kelâmcıların izlemiş oldukları yöntemi eleştirmesi ve ardından farklı bir yöntem ortaya koyması şaşılacak bir durum değildir. Bu doğrultuda İbn Rüşd, kelâmcıların din ve felsefenin mahiyetlerine yönelik açıklamalarından tutun, bu iki fenomen arasında kurulacak ilişki türüne kadar birçok konuda farklı bir tutum sergilemiştir. O, kelâmcıların din ve felsefeyi gereği gibi anlamadıklarını ve bu iki kaynak arasında kurmuş oldukları birlikteliğın din ve felsefeye zarar verdiğini düşünmektedir. Ayrıca filozofumuza göre kelâmcıların meseleleri incelerken başvurmuş oldukları “kıyasu’l-ğâib ale’s-şâhid” yöntemi, din ve felsefeyi kendi şart ve durumlarının dışına çıkardığından sakıncalı bir yöntem olarak görölmektedir.

Sonuç olarak dinî ifade ve önermelerin anlaşılması konusunda kelâmcılar, İbn Rüşd’ün “Kur’an Mantığı” denebilecek metodundan farklı olarak “Aristo Mantığı” denilen metodu dini önermelere uygulamaya çalışmışlardır. Bu metodu ilk olarak uygulamaya sokan kelâmcılar ise rasyonalistler olarak bilinen Mu‘tezile ekolüdür. Ancak zamanla kelâmcıların çoğu küçük ayrıntılarla farklı ekoller olarak ayrışsa da, her bir ekol aynı metot doğrultusunda dinî meseleleri ele alıp buradan dinin makûliyetini sağlamaya çalışmışlardır. Kelâmcıların bu metodu, dinin kendi yapısını bozmuş ve bir teoloji ortaya çıkarmıştır. Ayrıca bu yöntem felsefe/bilim ile dini karşı karşıya getirmiş ve insanları içinden çıkılamayacak bir duruma sokmuştur. Hatta zamanla bilim ve mantıksal ilkeler değıştikçe, eski teolojiler yetersiz kalmış, yeni arayışlara gidilmiştir. Zamanla değışen mantık ve bilimsel kuramlar adına dinin makûliyetini sağlama amacı, dinin içini boşaltılmış ve bu da dinin temelini sarsmaya başlamıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre dinin anlaşılması noktasında dine “Aristo Mantığı”nın uygulanması, dinin yapısında bir değışiklik meydana getirip dinin yok olmasına sebep olacağından izlenmemesi gereken yanlış bir yöntemdir.

Ayrıca kelâmcıların dinin makûliyetini arama çabaları dinin kendisinden umulan faydaları boşa çıkarabilir. Dinin asıl işlevi, insanın duygusal yanını, yani içsel boyutunu rahatlığa ve huzura kavuşturup mutlu ve erdemli iyi bir hayat sürmesini sağlamaktır. Zira acıların, hüznün ve kötölüklerin somut olarak müşahade edildiği bu dünyada insanın hayata tutunması, ancak dinin ifade edilen bu işlevi sayesinde mümkün olabilecektir. Kelâmcılar içinde bulundukları çağın bilimsel ve mantıkî

önergelerini dikkate alarak din algısını güncelleştirdiklerinde ise, dinin bu işlevinin zamanla yok olmaya yüz tutacağını söylemek gerekir. Çünkü din algısı değiştikçe, dinin insan hayatındaki duygusal tarafı çözülür ve din insan için hayatın zorlukları karşısında sığınak olma vasfını yitirir.

Düşünüp sorgulayan ve irdeleyen bir kimse bugün özellikle doğa, insan ve toplumla ilgili sorunları çözüme kavuştururken, dinî kaynaklara müracaat ettiğinde birtakım sorunlarla karşılaşabilecektir. Çünkü doğa ve toplumu ilgilendiren olgu ve olaylar her daim değişik haller gösterebilmektedir. Ancak çağımızdan çok uzak zamanlarda teşekkül eden dinî kaynaklara müracaat ettiğimizde, bu kaynakların bize aydınlatıcı ve açıklayıcı gelmeyen ifade biçimleri ve çözüm tarzları olabilir. İşte bu durumda İbn Rüşd'ün burhânî metodunu günümüzde insanlığın karşılaştığı sorunların aydınlatılması ve insanoğlunun girmiş olduğu bu krizin çözülmesi noktasında önemli bir araç olarak görmemiz mümkündür.

KAYNAKÇA

- Adıvar, A.Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2000.
- Adler, Mortimer Jerome, *Dinde Hakikat Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, çev. Ruhattin Yazoğlu - Hüsnü Aydeniz, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, çev. Yunus Öztürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020.
- Ahmed Naim, Babanzâde, *Felsefe Dersleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Arıcan, M. Kazım, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, Aralık 2008, ss. 225-252.
- Aristoteles, *Metafizik*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin, "İslam'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, 1957, ss. 80-89.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2002.
- Aydın, Fatih, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arîler'i Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, 2020, ss. 1120-1141.
- Bayrakdar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2018.
- Bıçak, Ayhan, *Felsefenin Kuruluşu*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Bravo, Işıl Bayar, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, Aralık 2008, ss. 163-172.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, Tereke Yayınevi, İstanbul 2007.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Mana Yayınları, İstanbul 2019.
- _____, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2021.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitabut-Ta'rîfât*, Dârun-Nefâis, Beyrut 2020.
- Çağrııcı, Mustafa, "Hakikat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, ss. 177-178.
- Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.
- Düzgün, Şaban Ali, *Dini Anlama Kılavuzu*, Otto Yayınları, Ankara 2019.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî, *İsâgûcî*, çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2020.
- Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Divan Kitap, İstanbul 2018.

- _____, “Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd’ün Kelam Karşıtlığı”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1, Nisan 2009, ss. 24-44.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara 2017.
- Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Kâmuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 2019.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Profil Kitap, Ankara 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Mi’yâru’l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ve İnanç Arasında*, Hikav Yayınları, İstanbul 2018.
- Günenç, Mehmet, *Kant’ta Tanrı ve Tanrılaştırılan Akıl*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî İbn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.
- Hoodbhoy, Pervez, *İslam ve Bilim*, çev. Eser Birey, Cep Kitapları Yayınları, İstanbul 1993.
- Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021.
- İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Telhîsu Kitâbi’l-Burhân*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu’l Makâl el- Keşf an Minhâci’l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, çev. Mehmet Dağ ve Kemal Işık, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul 2021.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm’da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009.
- Karaçoşkun, Mustafa Doğan, “Dinî İnanç”, *Din Psikolojisi*, der. Mustafa Doğan Karaçoşkun, Grafiker Yayınları, Ankara 2019, ss. 129-131.
- Karlğa, Bekir, *Din ve Düşünce*, Mahya Yayıncılık, İstanbul 2012.
- _____, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, ss. 257-288.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
- Kaya, Mehmet Cüneyt (ed.), *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İsam Yayınları, İstanbul 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- _____, “Eş’ari Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”, *Tanrı Sorunu ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, 2005, ss. 107-142.

- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2021.
- Kılavuz, Ulvi Murat, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul 2017.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak b. Sabbâh el-, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017.
- Kubat, Mehmet, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal Dergisi*, 8/1, 2011, ss. 71-118.
- Küyel, Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2018.
- Macit, Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul 2018.
- Mehdiyev, Nebi vd., *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2021.
- Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Albaraka Yayınları, İstanbul 2021.
- Ocak, Hasan, "İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışında Metodoloji Sorunu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/3, 2010, ss. 171-198.
- Özcan, Şevki, *Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Özervarlı, Mehmet Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara 2017.
- Özdemir, Metin, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6/2, 2009, ss. 69-92.
- Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2019.
- Popper, Karl Raimund, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.
- Russell, Bertrand, *Din İle Bilim*, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Felsefe Yapma Sanatı*, çev. Halil Kayıkcı, Profil Kitap Yayınları, İstanbul 2020.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Dîn*, çev. Bekir Topaloğlu, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları İstanbul 2018.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.
- Sözen, Kemal, "İbn Rüşd'ün Tanrı'nın Niteliklerine Dair Görüşleri", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, 1, 2009, ss. 295-310.
- Spinoza, Benedict De, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Musa Kazım Arıcan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- Şaban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihâl*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.

- Şengüler, Cihat, “Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/2, 2022, ss. 533-554.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- Tanrıverdi, Hasan ve Sait Kar, “İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 2020, ss. 43-72.
- Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.
- Tilkat, Nevfel, *Tarihselci Metodoloji Ekseninde Nübüvvetin Delillendirilmesinin İmkânı*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2020.
- Toksöz, Hatice, “İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, 1, 2009, ss. 227-241.
- Tortuk, Bilgehan Bengü, “İbn Rüşd’ün Tanrı Tasavvurunda Bir Niteliğinin Anlamı”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, 1, 2009, ss. 367-382.
- Türer, Celal (ed.), *Felsefe Tarihi*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2021.
- Türker, Ömer, *İslam Felsefine Konusal Giriş*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2020.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.
- Voltaire, François Marie Arouet, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İstanbul Maarif Matbaası Yayınları, İstanbul 1943.
- Whitehead, Alfred North, *Dinin Oluşumu*, çev. Mevlüt Albayrak, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, *Bilim ve Modern Dünya*, çev. Sercan Çalıcı, Öteki Yayınevi, İstanbul 2018.
- Yaldır, Hülya, “İbn Rüşd ve Tanrı’nın Tikellere Dair Bilgisi”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, 1, 2009, ss. 337-354.
- Yaran, Cafer Sadık, *Din ve Bilim*, Sidre Yayınları, Samsun 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2022, ss. 196-203.
- _____, “Te’vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 27-28.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, 10 Cilt, Azim Dağıtım, İstanbul 2020.
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1979.
- Yılmaz, Faruk, *Dinlerin Kökeni*, Berikan Yayınları, Ankara 2011.

ÖZ GEÇMİŞ

Cihat ŞENGÜLER, 2018 yılında Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fakültesi'nden mezun oldu. 2016 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda İmam-Hatip olarak Samsun'da göreve başladı. 2020 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenlemiş olduğu İhtisas Merkezleri Eğitimi Kursiyeri Seçim Sınavını kazanarak Ankara Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde kursiyer olarak göreve başladı. İyi derecede Arapça ve orta derecede İngilizce bilen Cihat ŞENGÜLER, hâlen Ankara Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde eğitimine devam etmektedir (06.01.2023).

İletişim Bilgileri

ORCID ID : 0000-0001-9710-7215

Yayınlar:

1. Şengüler, Cihat, “Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/2, 2022, ss. 533-554.