



T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN RÜŞD'DE BİLGİ PROBLEMİ
(Yüksek Lisans Tezi)

Muharrem KARAKÜTÜK

Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN
Danışman

RİZE
2019

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında 142704022-Muharrem KARAKÜTÜK, tarafından hazırlanan *İbn Rüşd'de Bilgi Problemi* başlıklı bu çalışma, 26 Temmuz 2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

Kabul/~~Red~~

Üye: Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

Kabul/~~Red~~

Üye: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Kabul/~~Red~~

18 / 8 / 2019

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. ~~25/07~~2019

Muharrem KARAKUTUK

ÖN SÖZ

Endülüs İslâm medeniyetinin yetiştirmiş olduğu en parlak simalardan birisi de hiç kuşkusuz İbn Rüşd'dür. Zengin, entelektüel bir aile ve çevrede dünyaya gelip yine böyle bir ortamda yaşayan İbn Rüşd, dönemin seçkin isimlerinden eğitim alarak, döneminin önde gelen şahsiyetlerinden biri haline gelmiştir.

İbn Rüşd zengin bilgi birikimiyle entelektüel bir düşünürdür, bilim insanıdır. Kendisi sadece bir alanda sınırlı kalmamış, İslâmî ilimlerin yanında, tıp, felsefe gibi daha pek çok alanda çalışmalarda bulunmuştur. Aynı zamanda kadılık ve saray tabipliği de yapmış olan İbn Rüşd, böylelikle bilgi birikimini teoriden pratiğe aktarma imkânı bulmuştur. Bununla birlikte dönemin halifeleri ve devlet adamları yanında özel bir yere sahip olması onun siyasetle de iç içe bulunduğunu göstermektedir.

Bilgi birikimi ve entelektüel yönüyle içinde bulunduğu toplumda saygın bir kişi olan İbn Rüşd'ün, bu saygınlığını ve değerini Endülüs dışında diğer İslâm ülkelerinde görememekteyiz. Yani bir Gazzâlî'nin göstermiş olduğu etkiyi görememekteyiz. Bununla ilgili olarak pek çok neden saymak mümkündür. Zira Gazzâlî'nin felâsife'ye yapmış olduğu tenkitler sonucu İslâm dünyasında ve Müslüman zihinlerde felsefeye karşı bir ön yargı ve dışlayıcı bir tutum ortaya çıkmış ve uzun süre bu tutumun etkisi devam etmiştir. Özellikle Gazzâlî'nin son dönemlerinde tasavvufa yönelmesi ve bu alanla ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler sonucu tasavvuf, kendisini felsefenin karşısında İslâm'ın savunucusu olarak görme eğilimi göstermiştir. Buradan hareketle baktığımızda felsefe ve felsefeyle meşgul olanlara karşı toplumda bir ön yargının hâkim olduğunu görmekteyiz. Bir felsefeci ve özellikle Aristo takipçisi bir felsefeci olan İbn Rüşd'ün farklı bölgelerde nazar-ı itibara alınmamasını bu bağlamda anlamak daha kolay olacaktır. Ayrıca Gazzâlî sonrası, -bireysel çalışmalar dışında- felsefenin ilim çevrelerinde dışlandığını da belirtmek gerekir. Felsefe karşıtlığına karşı İbn Rüşd'le başlayan mücadele onun, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l Felâsife* adlı eserine karşı yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt*'le zirveye ulaşmıştır. Ancak ne hazindir

ki, İslâm dünyası genel itibariyle Gazzâlî yanlısı bir tutumla bu alana yönelik olumsuz tavrını ısrarla sürdürmüştür.

İçinde bulunduğumuz yüzyılda özellikle Batı’da yapılan İbn Rüşd’le ilgili çalışmalar hızla artarak devam etmektedir. Ülkemizde de son yıllarda İbn Rüşd’le ilgili olarak hem İslâmî ilimlerde hem de diğer alanlarda pek çok çalışmalar yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Zira bunda, tarafsız düşünce ve değerlendirmelerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Artık, bir mezhep, tarikat, cemaat veya siyasi grup bünyesinden sıyrılarak şahıslar üzerinde objektif araştırmalar yapılabilir. Her ne kadar günümüzde de hâlâ belirli kalıplar ve grupların kalıbından çıkamamış çevreler varlığını sürdürse de artık fazla önemsenilecek ve dikkate alınabilecek boyutta olmadığını söyleyebiliriz.

Biz de bu çalışmamızda, çok yönlü bir kişilik ve aynı zamanda güçlü bir felsefeci olan İbn Rüşd’ün bilgi anlayışını ele almaya çalıştık. Zira bu konuda yazılmış makaleler bulunmakla birlikte bütüncül bir çalışma bulunmamaktadır. Biz de bu alandaki eksikliği çalışmamıza konu olarak belirleyip araştırmak istedik. Giriş ve iki bölüm olarak belirlediğimiz çalışmamızda;

Giriş bölümünde, İbn Rüşd’ün hayatına, yaşadığı çevreye, ilmî yönüne ve eserlerine değindik. Birinci bölümde, İbn Rüşd’ün bilgi tanımına, bilginin imkân ve değerine ve bilginin kaynaklarına değindik. Bilginin kaynakları kısmında, İbn Rüşd’ün kaynak olarak kabul ettiği duyular, akıl ve vahiy konularına değindik. İkinci bölümde ise, bilgi çeşitleri ve bilgiyle ilişkili konular şeklinde iki ana başlığa yer verdik. Bilgi çeşitleri başlığı altında önce İlâhî bilgi’ye alt başlıklar da açmak sûretiyle ayrıntılı olarak değindik. Bundan sonra felsefe (hikmet) bilgisi, âlem (kozmojoloji) bilgisi ve burhânî (bilimsel) bilgi şeklinde başlıklarını verdiğimiz diğer bilgi çeşitlerini ele alıp inceledik. Ana başlıklardan ikincisi olan bilgiyle ilişkili konular başlığı altında ise sezgi, rüya, rastlantı ve zan konularını ele alıp inceledik. Kısaca, bu çalışmayla İbn Rüşd’ün, hakkında müstakil bir eser yazmadığı ancak pek çok eserinde dağınık olarak yer alan bilgi anlayışı ile ilgili malzemeyi bir araya getirerek müstakil bir çalışma ortaya koymaya gayret ettik. Bunu yaparken her başlıkta önce Meşşâî ekolün genel yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda İbn Rüşd’ün, temsilcisi olduğu bu ekolün genel çizgisinde kalmakla birlikte, yer yer farklı bir yol izlediği noktalarla da karşılaştık.

Bu durum aslında onun, Aristocu olmasına karşın aynı zamanda özgün bir filozof olmasından kaynaklanmaktadır. Her çalışmanın başka bir çalışmayı tetikleyeceğini düşünerek, özgün bir filozof olan İbn Rüşd ile ilgili yapılacak akademik çalışmaların artarak devam etmesini temenni ediyorum.

Bu çalışmamızda, başta böyle bir çalışmayı bize konu olarak veren tez danışmanım sayın Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN hocama teşekkür ediyorum. Ayrıca bu çalışmamızda kaynak taraması ve temini noktasında yardımını esirgemeyen kıymetli dostum Ömer Faruk ALTUN'a, İsam dökümantasyon uzmanı Cemal TOKSOY beye, çalışmamızda sık sık kendilerine başvurduğum Araştırma görevlisi sayın, Muhammed Nurullah TURAN ve Mustafa YÜCE'ye, çalışma sürecinde maddi ve manevi yardımlarını esirgemeyen aileme, yakınlarıma ve arkadaşlarıma şükranlarımı sunuyorum.

Muharrem KARAKÜTÜK

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN	3
ÖN SÖZ.....	4
İÇİNDEKİLER.....	7
ÖZET.....	9
ABSTRACT	10
KISALTMALAR	11
GİRİŞ	12

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE BİLGİ, BİLGİNİN İMKÂNI, DEĞERİ, KAYNAKLARI VE BİLGİDE NEDENSELLİK (İLLİYET)

A. İbn Rüşd'de Bilgi	24
B. Bilginin İmkân ve Değeri	27
C. Bilginin Kaynakları	31
1. Duyular.....	32
a. Dış Duyular	35
b. İç Duyular	39
2. Akıl.....	44
a. Aklın İşlevleri.....	47
b. Aklın Kısımları	47
c. Aklın Mertebeleri	48
d. İttisâl Meselesi	52
3. Vahiy.....	54
D. Bilgide Nedensellik (İllyet).....	59

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE BİLGİ ÇEŞİTLERİ VE BİLGİYLE İLİŞKİLİ KONULAR

A. Bilgi Çeşitleri	66
1. İlâhî Bilgi	68

a. Tanrı'nın Zâtına İlişkin Bilgisi.....	69
b. Tanrı'nın Varlığa İlişkin Bilgisi.....	71
c. Tanrı'nın Bilgisine İlişkin Tikel-Tümel Ayrımı	73
2. Beşerî Bilgi.....	76
a. Felsefe (Hikmet) Bilgisi	77
b. Âlem (Kozmoloji) Bilgisi	83
c. Burhânî (Bilimsel) Bilgi.....	90
B. Bilgiyle İlişkili Konular.....	95
1. Sudûr ve Sürekli Yaratma Konusu.....	95
2. Sezgi (Hads/Keşf/İlham) Konusu	100
3. Rüya Konusu	104
4. Rastlantı Ve Zan Konusu	111
SONUÇ VE ÖNERİLER	115
KAYNAKLAR.....	121
ÖZ GEÇMİŞ	128

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

Hazırlayan: Muharrem KARAKÜTÜK

Yıl: 2019

Sayfa Sayısı: 128

ÖZET

İBN RÜŞD'DE BİLGİ PROBLEMİ

“İbn Rüşd’de Bilgi Problemi” adlı bu çalışma, İbn Rüşd’ün bilgi felsefesini yani bilgi ile ilgili görüşlerini ortaya koymaktır. Bu çalışmanın amacı ise, genel olarak İbn Rüşd’ün bilgi konusunda eserlerinde dağınık halde bulunan bilgi ile ilgili malzemeleri bir araya getirerek onun bilgi felsefesini bir bütün olarak ortaya koymaktır. Bu nedenle çalışmanın içeriğini genel olarak bilgi, bilginin kaynakları, bilgi çeşitleri ve bilgiyle ilişkili konular, şeklinde zikrettiğimiz başlıklar oluşturmaktadır.

Bu çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İbn Rüşd’ün doğduğu ve yaşadığı çevre, ilmî yönü ve eserleri ele alınmıştır. Bununla aslında, hakkında çalışma yaptığımız kişi ile ilgili bir ön bilgi sunmayı amaçladık.

Birinci bölümde bilginin tanımı, imkânı, bilgi kaynakları ve bilgide nedensellik başlığını taşıyan konular ele alınmaktadır. Bilginin kaynakları içerisinde de genel olarak duyular, akıl ve vahiy yer almaktadır.

İkinci bölümde ise, bilgi çeşitleri ve bilgiyle ilişkili konular şeklinde iki üst başlık bulunmaktadır. Bilgi çeşitlerini, İlâhî ve beşerî bilgi şeklinde iki kısımda inceledik. Beşerî bilgi başlığı altında; felsefe (hikmet) bilgisi, âlem (kozmooloji) bilgisi ve burhânî (bilimsel) bilgi başlığını taşıyan konular ele alınmaktadır. Son olarak da bilgiyle ilişkili konular başlığı altında; sudûr ve sürekli yaratma, sezgi, rüya, rastlantı ve zan konuları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbn Rüşd, Bilgi, Duyu, Akıl, Vahiy.

Recep Tayyip Erdoğan University Graduate School of Social Sciences

Department: The Philosophy and Religious Sciences

Thesis Type: Master's Thesis

Supervisor: Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

Author: Muharrem KARAKÜTÜK

Year: 2019

Pages: 128

ABSTRACT

THE PROBLEM OF KNOWLEDGE ON IBN RUSHD

The subject of this study “The Problem Of Knowledge On Ibn Rushd” covers Ibn Rushd philosophy and points of view about knowledge. The purpose of this study is to collect information from past studies and works of Ibn Rushd. Philosophy of knowledge can be examined as a whole and unique work, so therefore, the contents of this study is composed of: knowledge, sources of knowledge, types of knowledge and topics related to knowledge.

The study consists of three parts, the introduction section, the body, scientific aspects and works and also bits of his biography. We aim to provide a preliminary introduction about the person we are studying.

In the first part, topics about the definition of knowledge, conditions of knowledge, sources of knowledge and casualties of knowledge are discussed. The sources of knowledge being the Senses, Intellect, and Revelation in general.

The second part consists of two headings in the form of types of knowledge and it's related topics, with types of knowledge being: divine knowledge, philosophical knowledge, cosmological knowledge and scientific knowledge. Under knowledge related topics, intuition, dreams, coincidence and zen are discussed.

Key Words: Islamic Philosophy, Ibn Rushd, Information, Sense, Reason, Revelation.

KISALTMALAR

AÜ	: Anadolu üniversitesi
AÜİF	: Ankara üniversitesi ilahiyat fakültesi
a.e.	: Aynı eser
a.mlf.	: Aynı müellif
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ÇOMÜ	: Çanakkale onsekiz mart üniversitesi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
nşr.	: Neşreden
MEB	: Milli eğitim bakanlığı
MÖ	: Milattan önce
OMÜ	: Ondokuz mayıs üniversitesi
OMÜİF	: Ondokuz mayıs üniversitesi ilahiyat fakültesi
öl.	: Ölüm tarihi
RTEÜ	: Recep tayyip erdoğan üniversitesi
TDK	: Türk dil kurumu
TDV	: Türkiye diyanet vakfı
TDVİA	: Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi
thk.	: Tahkik
vd.	: Ve diğerleri
MÜİFAV	: Marmara üniversitesi ilâhiyat fakültesi vakfı

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU

“İbn Rüşd’de Bilgi Problemi” adını taşıyan bu araştırmanın konusu genel olarak İbn Rüşd’ün bilgi anlayışıdır. İslâm filozofları bilgiyi “bilen varlıkla bilinen şey arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan psikolojik bir kavrama işlemi” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımda da görüldüğü üzere bilginin teşekkülünde üç unsur karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; “bilen varlık”, “bilinen şey” ve “bu iki unsur arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan kavrama işlemi”. Bu üç unsur bilginin oluşumu için gerekli unsurlardır. İbn Rüşd ise bilgiyi, “bir şeyi olduğu gibi bilmektir” şeklinde tanımlar. O, bilgiyi insanın en önemli değeri olarak kabul eder ve her insanın ancak bilgi sayesinde kendisini tanıyabileceğini ve kavrayabileceğini savunur. Yani insan ne kadar bilgili olursa o nispette kendisini tanıyabilmektedir. Bu nedenle o, bilgili olan insanın bu yönüyle cahil insandan ve hayvandan daha üstün olduğunu ifade eder.

ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Bilgi, İbn Rüşd’ün ifadesiyle “bilgili olanı bilgili olmayandan, insanı hayvandan ayıran en önemli kriterdir.” Buna göre insan, sahip olduğu bilgiye nispetle değerini artırırken cehaleti oranında da değerini yitirmektedir. Bu nedenle bilgi, âlimi cahilden ayırdığı gibi bir âlimin diğer âlimler arasındaki konumunu da tayin eder.

Bilgi meselesi her filozofun değindiği bir meseledir. İslâm filozofları genel itibarıyla duyu, akıl ve vahyi bilginin kaynakları olarak kabul ederler. Ancak bunların yanında sezgi, rüya, rastlantı ve zan gibi konuları da bilginin kaynakları olarak kabul eden filozoflar bulunmaktadır. Öte yandan zikredilen bu kaynaklara atfedilen değerler de birbirinden farklılıklar arz etmektedir. Yani filozoflardan bazıları akli ön planda tutarken bazıları ise sezgiyi ön planda tutabilmektedir. İbn

Rüşd de bilginin kaynağı konusunda akli esas alan filozoflardan biridir. Zira onun da içinde bulunduğu Meşşâî gelenek bilginin kaynağına akli yerleştirmektedir.

Bunun yanında İbn Rüşd'ün, kendisinden önceki Meşşâîlerden ziyade genel itibariyle Aristo'yu takip ettiğini belirtmek gerekir. Çünkü o, Aristo'nun bütün eserlerini incelemiş ve bunlara birden çok şerhler yazmıştır. Bazı konularda Aristo'yu yanlış anladıklarını ifade ederek yer yer Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara eleştirilerde bulunan İbn Rüşd, saf Aristoculuğu savunmuş ve bu yolda kendisine düşeni yapma gayreti içinde olmuştur.

ARAŞTIRMANIN AMACI

İslâm felsefesinde bilgi konusu genel olarak farklı konular içerisinde işlenmektedir. Yani filozoflar bilgi konusunu çoğunlukla nefis, felsefe veya varlık konusu içerisinde işlemektedirler. İbn Rüşd'ün bilgi anlayışı da genel olarak diğer filozoflarda olduğu gibi farklı konular içerisinde dağınık halde bulunmaktadır. Yapılan her çalışma var olan bir eksiği tamamlama veya o alana bir katkıda bulunma amacı taşır. Bizim de bu çalışmadaki maksadımız, İbn Rüşd'ün farklı konular içerisinde yer yer değindiği bilgi ile ilgili ifadelerinden ve yaklaşımlarından hareketle onun bilgi anlayışını bir bütün olarak sunabilmektir. Biz ortaya koyduğumuz bu çalışmayla bu alandaki eksikliklerin tamamen ortadan kalkacağı iddiasında da değiliz. Aksine mevcut olan eksikliğin giderilmesine yönelik katkıda bulunma gayretindeyiz. Zira aynı konu üzerinde yapılacak her çalışma, ya o konuyu farklı bir perspektifle ele alacaktır ya da kendisinden önceki çalışmaları daha da aşan bir çalışma olacaktır.

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Bu çalışmada kullanılan ana kaynaklar İbn Rüşd'ün kendi eserleri veya başka eserlere yazdığı şerhlerdir. Bu noktada istifade ettiğimiz en önemli eserlerinden biri *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*'dir. İbn Rüşd bu eserinde, Gazzâlînin *Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l-Felasife)* adlı eserinde

filozoflara yönelttiği eleştirilere cevap vermektedir. Bu eserden, bilgi, akıl, nedensellik, İlâhî bilgi, âlem gibi konularda yararlanılmıştır.

İkinci Analitikler'in Orta Şerhi (Telhîsu Kitâbi'l-Burhân): Bu eserden bilgi, burhân, rastlantı ve zan gibi konularda yararlanılmıştır.

Psikoloji Şerhi (Kitâbu'n-Nefs): Bu eserde bilginin kaynakları olan duyulara ilişkin geniş bilgiler yer almaktadır. Bu eserden, bilginin kaynakları olan duyular ve akla ilişkin konularda istifade edilmiştir.

“el- Keşf an Minhâci'l- Edille” ve “Faslû'l- makâl: Bu eser İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisine yönelik düşüncelerinin içeren bir eserdir. İbn Rüşd'ün bilgi anlayışına ilişkin genel çerçeveyi sunan bu eserden akıl, vahiy, felsefe, âlem, sezgi, İlâhî bilgi gibi konularda istifade edilmiştir.

Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs: Bu eserde İbn Rüşd nefsin mahiyetini ve bedenle ilişkisini ele alır. Rüya ve rüyanın mahiyetine ilişkin olarak bu eserden istifade edilmiştir.

Metafizik Şerhi: Bu eser metafizik konusuna ilişkin olarak oldukça zengin bilgiler ihtiva eder. Bu eserden ilimlere ilişkin teorik-pratik, külli-cüz'i ve metafizik varlıklara ilişkin bilgiler konusunda istifade edilmiştir.

Bu kaynaklar yanında, Mahmut Kaya'nın çevirisini yaptığı *Felsefî Risâleler* adlı eserde İbn Rüşd'ün ele aldığı bazı meselelere ilişkin çalışmaları yer almaktadır. Bu çeviri eserin konumuzla ilgili bölümlerinden istifade edilmiştir.

İbn Ebî Usaybi'a'nın, *Uyûnü'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etubbâ'*, Mahmûd Kâsım'ın, *el-Feylesûfî'l-Müfterâ 'Aleyh İbn Rüşd*, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin, *İbn Rüşd: Sîre ve Fikr-Dirâse ve'n-Nusûs*, adlı eserlerinden ve Ernest Renan'ın, *Averroes Et L'averroisme: Essai Historique* adlı eserinin sonunda arapça metin olarak yer verdiği İbnu'l Ebbar'ın İbn Rüşd biyografisinden istifade edilmiştir.

Bunların yanında gerek Aristoteles, gerekse Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların eserlerine de başvurulmuştur.

Bu kaynaklar yanında *İslâm Felsefesi Tarihi* adlı eserlerden, *Ansiklopedi ve Sözlük* 'lerden ve İbn Rüşd hakkında yazılan gerek akademik tezler ve gerekse makale ve dergilerden de istifade edilmiştir. Ana kaynaklara ulaşma veya bazı konuların anlaşılması konusunda istifade ettiğimiz çalışmalardan en önemlisi

Hüseyin Sarioğlu'nun *İbn Rüşd Felsefesi* adlı doktora çalışmasıdır. Bunun yanında pek çok konuda başvurduğumuz bir diğer doktora çalışması da Atilla Arkan'ın *İbn Rüşd Psikolojisi* adlı çalışmasıdır.

Bu bölümde ayrıca İbn Rüşd'ün hayatına, ilmî yönüne ve eserlerine de kısaca değinmek gerekmektedir. Bu sayede, çalışma yaptığımız filozof hakkında ön bilgiye sahip olmuş ve kendisiyle tanışmış oluruz.

İbn Rüşd'ün Hayatı

Tam adı, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî'dir. Künyesi ise dedesine nispetle ebu'l-Velîd'dir. İbn Rüşd Murâbitlar ve Muvahhidler dönemi ilim, idare ve siyaset çevrelerinde şöhret ve nüfuz sahibi seçkin bir ailenin çocuğu olarak 520/1126 yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Kendisiyle aynı isim ve künyeye sahip olan dedesiyle karıştırılmaması için "İbn Rüşd el-Hafîd" şeklinde anılmaktadır.¹

İbn Rüşd'ün dedesi ebu'l Velid Muhammed İbn Rüşd (öl. 520/1126), döneminin en önemli Mâlikî fakihlerindendir. O Kurtuba'da "kâdi'l-kudatlık" görevine kadar yükselmiştir. Dede İbn Rüşd bu görevi yanında aynı zamanda eğitim ve öğretim faaliyetlerinde de bulunmuş ve başta oğlu Ebu'l Kâsım İbn Rüşd (öl. 565/1168) –ki kendisi İbn Rüşd'ün babasıdır– olmak üzere pek çok öğrenci yetiştirerek dönemin ilim hayatına katkıda bulunmuş büyük bir ilim adamıdır.²

İbn Rüşd'ün dedesi gibi babası da iyi bir fakihdir. Zira o ilk eğitimini babasından almış ve babası gibi kendisi de eğitim faaliyetlerinde bulunmuş ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Eğitimde aynı silsileyi takip eden filozofumuz da ilk eğitimini, ilmî yönden oldukça zengin olan böylesi bir ortamda babasından almıştır. O, babasının yanında dönemin ve şehrin meşhur hocalarından da dersler okumuştur.³

¹ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etubbâ'*, (Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, ts.), 530; Mahmûd Kâsım, *el-Feylesûfû'l-Müfterâ 'Aleyh İbn Rüşd*, (Kahire: ts.), 12-13; Ernest Renan, *Averroes Et L'averroisme: Essai Historique*, (Paris: Ancienne Maison Michel Levy Freres, 1882), 435.

² Kâsım, a.e., 12; Renan, a.e., 435.

³ H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 257.

İbn Rüşd'ün doğduğu dönemde Kurtuba, Endülüs Emevi Devletinin en büyük şehri ve devletin de başkentidir. O dönemde en büyük ve en önde gelen ilim şehri Bağdattır. Bağdat, doğudaki en büyük ilim şehriyken Kurtuba da batıdaki en büyük ilim şehridir. Bundan dolayıdır ki dünyanın her yerinden hem öğrenciler hem de ilim ehli insanlar buralara akın etmişlerdir. Kurtubada bulunan camiler, saraylar ve bunların dışındaki yapılar bu büyüklüğe ve övgüye delil teşkil eden mükemmel yapılarıdır. İlim sahasında ise dönemin halifesi üçüncü Abdurrahman, ülkelere adamlar göndererek ilmi eserler ve kitaplar toplatmış, bazı değerli eserleri de satın almak suretiyle bu şehre kazandırmıştır.⁴

İlmî Yönü

İbn Rüşd Kurtuba'da hukuki, siyasi ve idari alanlarda önemli görevler üstlenmiş ünlü ve entelektüel bir aileye mensuptur. Dedesinin vefatından kısa bir süre önce dünyaya gelen İbn Rüşd, babasının ve dedesinin yolundan giderek ilme ve eğitime adeta kendisini adamıştır. İlk eğitimini babasından alan İbn Rüşd ayrıca dönemin önde gelen şahsiyetlerinden Ebu'l Kâsım ibn Beşkuvâl, Ebu Mervân ibn Meserre, Ebu Bekr ibn Semhûn ve Ebu Cafer ibn Abdülaziz gibi isimlerden kelâm, fıkıh, hadis, tefsir gibi dinî ilimler ve matematik, tıp, mantık, felsefe gibi aklî ilimlerle ilgili dersler okumuştur. Döneminde âdet olduğu üzere İmam Malik'in "Muvatta" adlı eserini o da ezberlemiştir. Çünkü o dönemde bölgede hâkim olan mezhep Mâlikî mezhebi'dir. Bu nedenle İbn Rüşd de genel olarak fıkıhta bu mezhebe mensup olarak yetişmiş, kelamda ise Eş'âri olarak yetiştirilmiştir. Fakat o zamanla ilimde ulaştığı yetkinlikle bu mezhepleri aşmış ve sözkonusu alanlarda kendi görüşlerini ortaya koymuştur.⁵

Kısa zamanda sahip olduğu ilimle Kurtuba'da tanıdık bir sima haline gelen İbn Rüşd, dönemin meşhur hocalarıyla dostluk kurmuştur. Bunlardan biri olan İbn Tufeyl'in (öl. 581/1185) daveti üzerine İşbiliye (Sevilla)'ye gitmiş, burada İşbiliye valisi ve aynı zamanda veliaht olan Ebu Yakup Yusuf'la görüşmüştür. Bu görüşmenin sebebi, valinin felsefî eserleri kendisine açıklayabilecek bir kişiyi bulma çabasıdır. Zira ilim ve felsefeye meraklı bir kişi olan valinin bu merakı

⁴ Rızaeddin İbn Fahreddin, *İslâm Filozofu İbn Rüşd*, haz. Remzi Demir (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997), 25-28.

⁵ Kâsım, a.e., 12-14; Renan, a.e., 435.

onu, Aristo'nun (MÖ 384-322) eserlerini incelemeye sevk etmiş ancak üslubu çok ağır olduğundan anlamakta zorlanmıştır. Bunun üzerine İbn Tufeyl'den bu eserlerin anlaşılmasını sağlayacak özet açıklamalar yapmasını istemiştir. O sıralar yaklaşık altmış sekiz yaşında olan İbn Tufeyl, bu külfetli işi yapamayacağını ancak bunu yapabilecek birini bulabileceğini söyleyerek ona İbn Rüşd'ü takdim etmiştir.⁶

Bu görüşmenin ardından felsefî çalışmalarında Emîr'in teşvik ve desteğini de alan İbn Rüşd, 565/1169'da İşbiliye kadılığına tayin edilmiş ve Emîr'in isteği doğrultusunda bir yandan da Aristo'nun eserlerini şerh etmeye başlamıştır. Aynı yıl Aristo'nun *Eczâ'ül-hayevân* adlı kitabına yazdığı şerhin dördüncü bölümünde, işlerinin yoğunluğu sebebiyle yeterince çalışamadığından ve Kurtuba'dan uzaklaştığı için aradığı kaynak eserleri bulamadığından yakınan İbn Rüşd'ün buradaki görevi uzun sürmemiş ve halife tarafından 567/1171'de Kurtuba başkadılığına (kâdi'l-kudat) tayin edilmiştir. İbn Rüşd on yılı aşkın bir süre devam eden başkadılık görevi yanında bir yandan da Aristo'nun eserleri üzerine yaptığı çalışmaları sürdürmüştür. İbn Tufeyl'in, yaşlılığı nedeniyle saray tabipliği görevinden ayrılması üzerine boşalan bu göreve de İbn Rüşd getirilmiştir.⁷

Halife Ebu Yakup Yusuf vefat edince yerine oğlu Ebu Yusuf Yakup geçmiştir. O da ilmî ve fikrî alanda babasının bıraktığı mirası devam ettirmiştir. Babasından sonra o da İbn Rüşd'e ilgi ve saygı göstermeye devam etmiş ve onu özel hekimi olarak sarayında bulundurmıştır. Böylelikle İbn Rüşd'ün şânı ve değeri daha da artmıştır. Meclislerde nerede ise halifeyle aynı protokolde oturmaya başlamıştır. Artık aralarındaki mesafe iyice kalkmış ve Halife'ye karşı hitap tarzı da değişmiştir. Hatta bu yakınlık dolayısıyla İbn Rüşd Halife'ye: "Dinle ey kardeşim" diye hitap etmeye başlamıştır. Ancak bu durum uzun sürmemiş ve bir süre sonra Halife bazı şahsi ve dış etkilerden dolayı İbn Rüşd'e karşı tamamen farklılaşmış ve aralarındaki yakınlık soğukluğa dönüşmüştür. Artık bundan sonraki dönem İbn Rüşd için felaketler ve musibetler dönemi olmaya başlamıştır. Hatta Halife hayatının son dönemini İbn Rüşd'e eziyet çekirtmekle geçirmiştir. Onu mahkûm ettirmiş, sürgüne göndermiş, kitaplarını yaktırmış ve

⁶ İbn Ebî Usaybi'a, a.e., 531; Kâsım, a.e., 15-16.

⁷ Kâsım, a.e., 16-17.

daha da ileri giderek iki yıl boyunca Kurtuba'ya yakın bir Yahudi köyünde mecburi ikamete ve sürgüne mahkûm etmiştir. Daha sonra İşbiliye halkının ısrarlı talepleri üzerine bu mecburi ikamet kararı çok geçmeden kaldırılmıştır. Bu yaşananlardan sonra İbn Rüşd'e eski itibarını iade eden halife Ebu Yusuf Yakup onu Merakeş'e davet etmiştir. İbn Rüşd bu daveti kabul ederek Merakeş'e gitmiş ancak kısa bir süre sonra 9 Safer 595/10 Aralık 1198'de vefat etmiştir. Cenazesi önce Merakeş'te defnedilmiş ancak üç ay sonra memleketi olan Kurtuba'ya taşınarak İbn Abbas mezarlığındaki aile kabristanına defnedilmiştir.⁸

İbn Rüşd, dolu dolu yaşadığı yetmiş iki yıllık ömrünü tamamladığında, geride biri Ebu Muhammed Abdullah adında tabip, diğeri Ebü'l-Kâsım Ahmed adında hukukçu ve aynı zamanda Kûr kadılığı da yapan iki erkek evlat ile birçok talebe ve pek çok kıymetli eser bırakmıştır.⁹

İbn Rüşd İslâm âleminin yetiştirmiş olduğu en etkili Aristo şârihi'dir. Zira o, Aristo'nun Batı dünyasında tanınmasında ve görüşlerinin benimsenmesinde öncülük etmiştir. Ayrıca Batı dünyasında özgür düşüncenin doğması ve gelişmesindeki etkisi de göz ardı edilemez bir gerçektir. Batıdaki değeri ve etkisi göz ardı edilemeyen filozofun İslâm dünyasında aynı değeri görmediğini belirtmek gerekir.¹⁰ Öte yandan o, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) Aristocu filozoflara yönelttiği tenkitlere karşı, tenkitleriyle de tanınmıştır. Bu tenkitlerini ve Aristo'nun savunuculuğunu, daha çok meşhur eseri *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde yapmıştır. Bunun yanında Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) gibi önceki müslüman filozofların Aristo felsefesini anlama ve yorumlamalarındaki yanlışlıklarına da işaret etmiş ve zaman zaman onları da eleştirmiştir.¹¹ Aristo'nun eserlerini, onun kendi doktrinine bağlı kalarak şerh ettiği için İslâm âleminde “eş- Şârih”, Latin dünyasında “commentator” olarak tanınan İbn Rüşd'ün bu nisbesi, Endülüs'teki Yahudilerce “Aben Roşd” olarak telaffuz edilmiş, İspanyollar arasında “Aven Roşd” şekline dönüşmüş ve nihayet

⁸ İbn Ebî Usaybi'a, a.e., 531; Kâsım, a.e., 18-20; Renan, a.e., 436-439, 447; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd: Sîre ve Fikr-Dirâse ve'n-Nusûs*, (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 16-17.

⁹ İbn Ebî Usaybi'a, a.e., 532.

¹⁰ İbn Rızaeddin, a.e., 39; İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1977), 58.

¹¹ Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 231.

Latince telaffuz özelliklerine uydurularak “Averroes” veya “Averroys” halini almıştır.¹² Batıda bu isimlerle tanınan İbn Rüşd’ün düşünceleri, Batı düşüncesi üzerinde uzun süre etkili olmuş ve adına nispetle de Averroism (İbn Rüşdçülük) akımı ortaya çıkmıştır.¹³

Eserleri

Klasik İslâm düşüncesine baktığımızda genel olarak her fikir adamının ansiklopedik bir bilgi birikimine sahip olduğunu görürüz. İslâm geleneği içerisinde müstesna bir yeri olan İbn Rüşd de bu düşünce geleneğindeki silsilede gerek görüşleri gerekse bıraktığı eserleriyle yerini almıştır. Her düşünür kendisini özgün kılan, kendine has yöntem ve fikirlere sahiptir. İşte İbn Rüşd de dinî ilimlerden tabiat ilimlerine, felsefî ilimlerden ahlaka ve siyasete kadar hemen her sahada çalışmalarda bulunmuş, eserler vermiş ve talebeler yetiştirmiş ansiklopedik bir İslâm düşünürüdür.

İbn Rüşd dinî ilimler, mantık, fizik, metafizik, psikoloji, zooloji, astronomi, tıp, politika ve ahlak gibi pek çok alanda eserler verdiği gibi bilhassa Aristoteles’in eserlerine yazmış olduğu kısa, orta ve büyük şerhleriyle de haklı olarak Ortaçağın en büyük Aristo yorumcusu unvanını kazanmıştır.¹⁴ Ancak İbn Rüşd’ün Aristo’nun eserlerine yaptığı şerhlerin: “Aristo düşüncesini canlandırmak”¹⁵, “saf Aristoculuk adına Fârâbi ve İbn Sînâ’yı eleştirmek” ve “doğru anlaşılan felsefe ile doğru yorumlanan şariat arasındaki aslî uyumu göstermek”¹⁶, şeklinde amaçlar taşıdığı da iddia edilmiştir. Öte yandan Casiri, Rossi, Jourdain gibi bazı Batılı araştırmacılar İbn Rüşd’ü ilk Aristo şârihi zannetmişlerdir. Ancak İbn Rüşd arapça dışında başka bir dil bilmediği için bunu doğru kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca o, Aristo’nun eserlerini birinci el kaynaklardan değil yalnızca Yahudi, Hristiyan, Arap ve İranlı mütercimler tarafından pek çok kez arapçaya tercüme edilmiş olan eserlerden okumuştur. İbn

¹² Karlığa, “İbn Rüşd”, 257.

¹³ İbn Rızaeddin, a.e., 38.

¹⁴ Karlığa, “İbn Rüşd”, 272.

¹⁵ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 419.

¹⁶ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000), 341.

Rüşd işte bu zengin kaynakları inceleyerek, Aristo metninden uzaklaşan eski şârihleri tenkit etmiş ve yukarıda da ifade edildiği üzere üzere Aristo'nun eserlerine kısa, orta ve büyük şerhler yazmıştır. Onun bu şerh çalışmasında Aristo düşüncesine sadık kalmaya çalıştığını da belirtmek gerekir.¹⁷ İbn Rüşd'ün yaptığı şerhlere baktığımızda;

a) Kısa şerhler: İbn Rüşd bu şerhlerde metin açıklamaları yerine doğrudan Aristo'nun görüşlerine yer verir. Bu yorumlar bütünüyle İbn Rüşd'ün kendisine aittir. İbn Rüşd, açıklamalar yaparken Aristo'nun eserlerinden alıntılar yapmakla beraber tamamen kendi fikirlerini ortaya koyar.

b) Orta şerhler: Her konunun başında Aristo'ya ait bir eserin her paragrafında bir veya birkaç cümle alınır ve o paragrafın açıklaması yapılır. Bu şerhlerde hangi fikirlerin Aristo'ya, hangilerinin İbn Rüşd'e ait olduğunu tespit etmek güçtür.

c) Büyük şerhler: İbn Rüşd önce Aristo'nun metnini verir, ardından kendi görüşlerini açıklar. Yani İbn Rüşd, doğrudan doğruya müellifin metnini paragraflar halinde alıp sonra onu yorumlar. Bunu yaparken de Aristo'nun eserleriyle öteki şârihlerin eserlerinden örnekler verir.¹⁸

İbn Ebî Usaybi'a'nın *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ'* adlı eserinde yer alan İbn Rüşd'ün eserlerinden bazıları şunlardır:

1. Kitâbu't-Tahsîl
2. Kitâbu'l-Mukaddimât fi'l Fıkh
3. Kitâbu Bidâyeti'l-Müctehid ve nihâyeti'l-Muktesid
4. Kitâbu'l-Külliyât
5. Kitâbu Şerhi'l-Urcûzeti'l-Mansûbeti İle's-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ fi't-Tıbb
6. Kitâbu'l Hayevân
7. Cevâmi'u Kütübi Aristûtâlîs fi't-Tabi'ıyyât ve'l-İlâhiyyât
8. Kitâbu'd-Darûrî fi'l-Mantık
9. Telhîsu'l-İlâhiyyât li-Nikulâvus
10. Telhîsu Kitâbi Mâ Ba'de't-Tabî'a li Aristûtâlîs
11. Telhîsu Kitâbi'l-Ahlâk li Aristûtâlîs

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 154-155.

¹⁸ Karlığa, "İbn Rüşd", 273.

12. Telhîsu Kitâbi'l-Burhân li Aristûtâlîs
13. Telhîsu Kitâbi's-Semâ'it-Tabî'î li Aristûtâlîs
14. Şerhu Kitâbi's-Semâ' ve'l-Âlem li Aristûtâlîs
15. Şerhu Kitâbi'n-Nefs li Aristûtâlîs
16. Telhîsu Kitâbi'l-Ustukussâti li Câlînûs
17. Telhîsu Kitâbi'l-Mizâc li Câlînûs
18. Telhîsu Kitâbi'l-Kuva't-Tabî'iyye li Câlînûs
19. Telhîsu Kitâbi'l-İlel ve'l-A'râz li Câlînûs
20. Telhîsu Kitâbi't-Taarruf li Câlînûs
21. Telhîsu Kitâbi'l-Hummeyât li Câlînûs
22. Telhîsu Evveli Kitâbi'l-Edviyeti'l-Müfrede li Câlînûs
23. Telhîsu'n-Nisfi's-Sânî min Kitâb li Câlînûs
24. Kitâbu Tehâfütî't-Tehâfüt
25. Kitâbu Minhâci'l-Edille
26. Kitâbu Faslu'l-Makâl fî mâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerî'ati Mine'l-İttisâl
27. Şerhu Kitâbi'l-Kıyâs li Aristûtâlîs
28. Makâle fî'l-Akl
29. Makâle fî'l-Kıyâs
30. Kitâbu fî'l-Fahs
31. Makâle fî't-Ta'rîf
32. Makâle fî İttisâli'l-Akli'l-Mufârik bi'l-İnsân
33. Murâce'ât ve Mebâhis Beyne Ebî Bekr b. Tufeyl ve Beyne İbn Rüşd fî Resmihî li'd-Devâi fî Kitâbihi'l-Mevsûm (el-Külliyât)
34. Kitâbu fî'l-Fahsi an Mesâili Vaka'at fî'l-İlmi'l-İlâhî fî Kitâbi's-Şifâi li İbn Sînâ
35. Mes'ele fî'z-Zamân
36. Makâle fî Feshi Şübheti men İ'terada Ale'l-Hakîm
37. Makâle fî'r-Reddi A'lâ Ebî Ali İbn Sînâ fî Taksîmihi'l-Mevcûdât
38. Makâle fî'l-Mizâc
39. Mes'ele fî Nevâibi'l-Hummâ
40. Makâle fî Hummeyâti'l-Ufun

41. Mes'ele fi'l-Hikme
42. Makâle fi Hareketi'l-Felek
43. Kitâbu fi ma Hâlefe Ebû Nasr li Aristûtâlîs
44. Makâle fi't-Tiryâk¹⁹

İbn Rüşd yazdığı pek çok eserin yanında başka müelliflerin eserlerine de pek çok şerhler yazmıştır. Bunların başında Aristo'nun eserleri gelmektedir. O Aristo'nun neredeyse bütün eserlerine şerhler yazmıştır. Bunun yanında Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce, Gazzâli gibi pek çok filozof ve düşünürün de eserlerine şerhler yazdığını belirtmek gerekir.²⁰

¹⁹ İbn Ebî Usaybi'a, a.e., 533.

²⁰ Ülken, a.e., 155.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE BİLGİ, BİLGİNİN İMKÂNI, DEĞERİ, KAYNAKLARI VE BİLGİDE NEDENSELLİK (İLLİYET)

Yunanca'da “episteme”, İngilizce'de “knowledge” ve “cognition”²¹ kavramlarına karşılık gelen bilgi kelimesi, İslâmî terminolojide genel olarak “el-ilm” ve “el-ma'rife”²² kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bilgi, genel olarak “süje (özne) ile obje (nesne) arasındaki ilişki” şeklinde tanımlanmaktadır.²³ Bu tanımdan hareketle diyebiliriz ki, bilgide genel olarak iki unsur söz konusudur. Bunlar; bilen ve bilinendir. Bu iki unsurun birbiriyle etkileşimi de üçüncü unsurunu yani bilgiyi meydana getirir.

İslâm düşüncesinde bilgi, İbn Rüşd'e gelinceye kadar pek çok filozofun üzerinde durduğu bir konu olmuştur. İslâm filozofları bilgiyi, genel itibarıyla ya akıl ya nefis ya da İlâhî bilgi gibi farklı konular içerisinde işlemişlerdir. Özellikle İbn Rüşd'ün de içerisinde bulunduğu Meşşâî gelenek bu konuda zengin bir bilgi birikimine sahiptir. Bu nedenledir ki İbn Rüşd'ün bilgi anlayışının temelinde Meşşâî felsefenin etkisi yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla İbn Rüşd'de bilgi konusu ele alınırken öncelikle Meşşâî felsefenin bilgi konusundaki genel yaklaşımına değinmek gerekmektedir.

İlk İslâm filozofu Kindî (öl. 252/866) bilgiyi, “varlığın hakikatini bilme”²⁴ şeklinde tanımlar. Fârâbî ise, “varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyeti ile ilgili olarak akılda kesin hükmün gerçekleşmesi”²⁵ şeklinde tanımlarken İbn Sînâ, “maddi mülâhazalardan

²¹ Orhan Hançerlioğlu, “Bilgi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.1 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 165.

²² Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 157.

²³ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958), 35.

²⁴ Kindî. “Tarifler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 181.

²⁵ Fârâbî, *Fusûlün Münteze'a*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, (Beyrut: Dârü'l Meşrik, 1986), 51.

soyutlanmış olan hakikatin elde edilmesi”²⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Hakikati elde etme, bir tür soyutlama yani nesnelerin maddelerinden soyutlanmasıyla gerçekleşir. Buna göre bizim dış dünyadan bildiğimiz şeyler nesnelerin farklı düzeylerde soyutlanmış sûretleridir. Çünkü kavrama sırasında kavranan, kavranan şeyin maddesi değil sûretidir. Bu sûret, kavranan nesnelerin özünü yani mahiyetini oluşturur.²⁷

Asıl konumuz olan “İbn Rüşd’ün bilgi anlayışı”na geçmeden önce konuya giriş mahiyetinde, İslâm filozoflarının bilgi konusundaki genel yaklaşımını aktardık. Şimdi ise İbn Rüşd’ün bilgi tanımına, bilgiye yönelik değerlendirmelerine geçebiliriz.

A. İbn Rüşd’de Bilgi

Bu başlık altında öncelikle cevabını bulmaya çalışacağımız “bilgi nedir”? sorusudur. Yani “İbn Rüşd bilgiyi nasıl tanımlamaktadır”? “Bilgiye ilişkin yaklaşımları ve değerlendirmeleri nelerdir”?

Bilginin teşekkülü için öncelikle dış dünyada fiilen var olan “bilinen” (nesne) ile onu algılayıp bilgi üretebilecek akıl gücüne sahip bir “bilen”in (özne) bulunması gerekmektedir ki bu unsurlar İbn Rüşd epistemolojisi için de aynen geçerli ve gereklidir.²⁸ Bu iki unsurun birbiriyle etkileşimi de üçüncü bir unsuru meydana getirmektedir ki o da “bilgi”dir.

İbn Rüşd, bilgi söz konusu olduğunda öncelikle “bilen” unsur yani bilgiye sahip olan kişi üzerinde durur. Ona göre bir şeyi bildiğini iddia eden kişi, bu bilgiye ya gerçekten sahiptir ya da gerçekten sahip olduğunu zannetmektedir. O, bir şeyin ne olduğunu tam olarak bilenle bilmeyen arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: “Bir şeyi ne ise o şekilde bilmeyen, sebebiyle bilmediği halde o

²⁶ İbn Sînâ, “Arş Üzerine” (Risâle el-Arşîyye), çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu, *İbn Sînâ: Doğu’nun Sönmeyen Yıldızı* içinde, haz. Hüseyin Gazi Topdemir, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 136.

²⁷ Mehmet Dağ, “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler”, *OMÜİF Dergisi*, 5 (1991): 14.

²⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, (Samsun: OMÜ Yayınları, 1986), 182.

şeyi bildiğini zanneder, kesin olarak bilen ise sebebiyle bilir.”²⁹ İbn Rüşd burada nedensellik ilişkisinin bilgi üzerindeki önemine vurgu yapar. Buna göre, bir şeye ilişkin gerçek bilgi, o şeyi ancak nedenleriyle bilmekle mümkündür. Bir şeyi nedenleriyle birlikte bilmeyen kişinin bilgisi zanna dayalıdır ve bundan öte bir değere sahip değildir.

İbn Rüşd bilgi meselesinde her zaman gerçek ve kesin bilgiyi elde etme çabası içerisinde. Nitekim kesin bilgiyi, “bir şeyi olduğu gibi bilmektir”³⁰ şeklinde tanımlayan İbn Rüşd, başka bir yerde gerçek bilgiyi, “var olana uygun olan bilgi”³¹ şeklinde tanımlar. O bu konuda şunları söylemektedir:

Bizde yaratılmış olan bilgi sürekli olarak ancak var olanın tabiatına bağlı olan bir şeydir. Nitekim gerçek (sâdık), bir şeyin gerçekte olduğu gibi bulunduğu inanılmasıdır. Eğer bizde bu mümkünler konusunda bir bilgi varsa, mümkün olan varlıklarda bilgimizin kendisiyle ya bu mümkün varlıkların kendilerinden, ya fa’ilden, ya da her ikisinden ötürü ilişkili olduğu bir durum bulunuyor demektir. Kelamcılar “âdet” adını verdikleri işte bu “durum”dur. Âdet adı verilen bu durumun ilk Fa’ilde bulunması imkânsız olduğu için, o ancak var olan nesnelerde bulunabilir. Daha önce de dediğimiz gibi, filozofların tabiat adıyla andıkları şey işte budur. Yüce Allah’ın varlıkları bilmesi de böyledir. Eğer Allah’ın bilgisi varlıkların nedeni ise, bu varlıklar O’nun bilgisinin zorunlu bir sonucudur. İşte bu nedenle, var olanın O’nun bilgisine uygun olarak gerçekleşmesi gerekir.³²

İbn Rüşd burada öncelikle bizim bilgimizin oluşumunda gerekli olan iki unsura yani “bilen ve bilinen”e vurgu yapar ve bunları da nedensellik ilişkisiyle birbirine bağlar. Buna göre biz bir şey hakkında bilgi sahibi olduğumuzda, bilinen o şeyde bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir “durum” bulunuyor demektir. Bu ilişki ya bilenden ya da bilinenden veya her ikisinden de kaynaklanıyor olabilir. Yani biz sahip olduğumuz bilgiyi, bilenle bilinen arasındaki ilişki sonucunda elde ederiz ve elde ettiğimiz bu bilginin, kendisiyle ilişkili olduğu şey arasında da bir bağ söz konusudur. Kelamcılar “âdet”, filozofların ise “tabiat” adını verdikleri bu şeye İbn Rüşd “durum” adını vermektedir. Ona göre bu “durum”un İlk Fa’il olan Tanrı’da bulunması imkânsızdır, çünkü bu sadece var olan nesnelerde bulunabilir. Öte yandan İlâhî bilgi bu “durum”un gerçekleşmesinin nedeni iken,

²⁹ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler’in Orta Şerhi (Telhîsu Kitâbi’l-Burhân)*, çev. Hacı Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 32.

³⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 296.

³¹ İbn Rüşd, a.e., 254; İbn Rüşd’e göre “var olan” sözcüğü iki anlama gelir: Birincisi “doğru”, ikincisi ise “yokluğun karşıtı olan şey”dir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, a.e., 162.

³² İbn Rüşd, a.e., 296-297.

bu “durum” da beşerî bilginin nedenini oluşturmaktadır.³³ Bu nedenle gerçek bilgi, ancak var olanın İlâhî bilgiye uygun olarak gerçekleşmesiyle mümkün olabilir. Var olanın İlâhî bilgiye uygun olmasıyla “bir şeyi olduğu gibi bilmek” olan kesin bilgiyi elde etmek de mümkün olacaktır.

İbn Rüşd en genel şekliyle bilgiyi iki kısma ayırır. Bunlardan birincisi beşerî bilgi, ikincisi ise İlâhî bilgi’dir.³⁴ Bu iki bilgi türü her ne kadar birbirinden bağımsız gibi görünse de İbn Rüşd’ün epistemolojisinde birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Nitekim bu durum bilgiyle ilgili her aşamada karşımıza çıkacaktır.

İbn Rüşd’e göre bilgi kavramı hem Tanrı hem de insan için ortak olarak kullanılan bir kavramdır.³⁵ Ancak bu durum gerek beşerî bilgi ve gerekse de İlâhî bilginin aynı niteliğe sahip oldukları anlamına gelmez. Çünkü Tanrı’nın bilgisi “bir tek bilgi”dir³⁶ ve bizim bilgimizden daha üstündür. Bu nedenle Tanrı’nın bilgisi insanın bilgisiyle mukayese edilemez.³⁷ O, bütün sonlu ve sonsuz olan bilinenleri, bilgisi sonsuzu içerebilecek bir biçimde içermektedir.³⁸ Oysa bizim bilgimiz hem eksiktir hem de bilinenden sonra gelmektedir.³⁹ O’nun bilgisi ise bilinenlerin eseri olmayıp onların nedenini oluşturmaktadır.⁴⁰ İbn Rüşd burada da beşerî bilgiyi nedensellik ilişkisiyle İlâhî bilgiye bağlamaktadır. Buna göre bizim bilgimiz bilen-bilinen ayrımına tabidir ve parça parçadır. Hiçbir konuda bir bütün şeklinde sonsuz bir tek bilgiye sahip değiliz, yalnızca belli alanlarda veya her alana ilişkin sınırlı düzeyde bilgilere sahibiz. Zira bu durum, beşer olmamız ve duyuların sınırlı idrakine sahip olmamızdan kaynaklanmaktadır. Ayrıca neden’in nedenli’ye önceliği de olduğuna göre İlâhî bilgi beşerî bilgiden hem önce gelir hem de onun nedenini oluşturur.

³³ İbn Rüşd, a.e., 297; Ayrıca bilgi, bilgi olması bakımından gerçekleşmiş bir tabiatı olmayan şeyle ilişkili değildir. Yaratıcının bilgisi, var olanın ilişkili bulunduğu bu tabiatın gerçekleşmesinin nedenidir. Biz ancak mümkün olan şeyleri bilebiliriz, bunun nedeni ise var olanın varlığı ya da yokluğunu gerektiren bu tabiatı bilmememizden dolayıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, a.e., 297.

³⁴ İbn Rüşd, a.e., 296.

³⁵ İbn Rüşd, a.e., 254.

³⁶ İbn Rüşd, a.e., 191.

³⁷ İbn Rüşd, a.e., 254.

³⁸ İbn Rüşd, a.e., 186.

³⁹ İbn Rüşd, a.e., 239.

⁴⁰ İbn Rüşd, a.e., 191.

B. Bilginin İmkân ve Değeri

Bu başlık altında, bilginin imkânı nedir? Yani bilgiyi elde etmek mümkün müdür? Bilgi doğuştan mı yoksa sonradan mı kazanılır? Bilginin değeri nedir? gibi soruların İbn Rüşd'ün perspektifinden yanıtlarını bulmaya çalışacağız.

Öncelikle şunu ifade edelim ki İslâm filozofları bilginin imkânı söz konusu olduğunda ne sofistler gibi nesnel bilginin imkânını tamamen reddederler ne de septikler gibi bilginin hakikatinden kuşku duyarlar.⁴¹ Onlar bu konuda genel olarak Aristo'nun takipçisidir. Zira Aristo'ya göre bilginin imkânı, ispatı olan veya ispatı kabul olunan şeye taalluk eder ki bu da neden'i gerektirir. Biz bir şeyi, varlığını oluşturan neden'yle bildiğimiz ve olduğundan başka türlü olmasının imkânsız olduğunu bildiğimiz zaman o şeyin bilgisine Sofistler gibi değil mutlak manada sahip olduğumuzu düşünürüz. Bu da gerçek bilginin, ne ise o olduğunu ve olduğundan başka türlü olmadığını göstermektedir.⁴²

İbn Rüşd'de bilgiden veya bilginin imkânından söz edilebilmesi için dış dünyada fiilen var olan “bilinen” ile bu bilineni algılayıp bilgi üretebilecek nitelikte akıl gücüne sahip bir “bilen”in bulunması gerekmektedir.⁴³ Yani bu iki unsur bilginin oluşumu açısından gereklilik arz etmektedir. Bunun yanında İbn Rüşd, nedensellik ilkesinin de bilginin imkânı için gerekli olduğunu ileri sürer. Onun bu konuyla ilgili tutumu üstâdı Aristoyla paraleldir. İbn Rüşd'e göre biz bir şey hakkında gerçek bilgiye ancak o şeyi nedenleriyle bildiğimiz zaman ulaşırız.⁴⁴ Bu nedenle bilgiden ve bilginin imkânından söz edilebilmesi için var olanlarla ilgili olarak insanın kavrayabileceği nitelikte bir nedenselliğin zorunluluğunu kabul etmek gerekir. Zira nedensellikte, bir engel veya istisnâi bir durum söz konusu olmadıkça aynı nedenler aynı sonuçları doğurur. Nedensellik konusunda İbn Rüşd şunları söylemektedir:

⁴¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 126-127, 131-132; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 5-9; İbn Sînâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerinin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale” *Risaleler*, içinde çev. Alparslan Açıkgöçer ve M. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 44.

⁴² Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996), 3-9.

⁴³ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 108.

⁴⁴ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler*'in Orta Şerhi, 33.

Duyulur nesnelerde gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkârı bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse, ya diliyle gönlündekini inkâr etmektedir, ya da bu konuda kendisine ilişkin safsataya dayalı bir kuşkunun peşindedir. Bunu reddeden kimsenin, her fiilin mutlaka bir fâ'ili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir...⁴⁵

Bir engel bulunmadıkça aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağını kabul etmemek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir. Nedenleri reddeden kimse bunun yanında akli da reddetmiş olur. Bu durum hem bilginin hem de aklın ortadan kaldırılması demektir ki, bu da hiçbir şeyin bilinemeyeceği, bilinse de bunun “zan”dan ibaret olacağı anlamına gelir. Zira akıl, varlıkların nedenleriyle kavramasından başka bir şey değildir.⁴⁶ İbn Rüşd ayrıca, bir şeyi bilmenin bir nevi onu tanımlamak olduğunu belirtir. Tanım da o şeyin yetkinliği yani sûreti demek olan cins ve ayırmadan oluşur. Bu durumda önemli olanın, nesneyle temasa geçilmesi ve sûretin nesneden soyutlanması olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷

Bilginin imkânı meselesine, varlığın sahip olduğu tabiat üzerine yaptığı açıklamalarla da değinen İbn Rüşd, dış dünyada var olan nesnelerin hem adlarının hem de tanımlarının farklı olmalarını sağlayan özlerinin ve niteliklerinin bulunduğunu, bunun yanında her varlığın ayrı ayrı kendine özgü filleri bulunduğunu belirtir. Buna göre her varlığın kendine özgü bir tabiatı bulunmaktadır. Tabiat kaldırıldığında veya yok sayıldığında varlığın kendine özgü ne bir adı ne bir tanımı ne de fiili bulunur. Var olanın tabiatı kaldırıldığında zorunlu olarak yokluk meydana gelecektir. Böyle bir durumda varlığa ilişkin bilginin imkânı ortadan kalkacak ve bütün nesneler bir tek şey olarak nitelenecektir.⁴⁸ Bu nedenledir ki, aklın ileri sürdüğü yargılar nefsin (zihnin) dışında var olan nesnelerin sahip oldukları tabiatlarla ilgili yargılardır. Eğer nefsin dışında hiçbir şey var olmasaydı, aklın vereceği hüküm, hüküm olmaktan çıkar ve akılla kuruntu arasında hiçbir fark kalmazdı.⁴⁹

Öte yandan bilginin “doğuştan mı yoksa sonradan mı kazanıldığı” meselesine baktığımızda bu konuda İbn Rüşd’ün de içinde bulunduğu Meşşâiler

⁴⁵ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 290.

⁴⁶ İbn Rüşd, a.e., 291-292.

⁴⁷ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 301; a.mlf. *Metafizik Şerhi (Telhîsu Mâ-Bade't-Tabia)*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 54.

⁴⁸ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 291.

⁴⁹ İbn Rüşd, a.e., 61.

Aristo'yu izlemekte ve insan zihninin, düşünme melekeleri dışında doğuştan bomboş olduğunu ve bu boş zihnin dış dünyada şekillenmeye, bilgiler edinmeye başladığını savunmaktadırlar. Bilen özne'nin bilinen nesne'nin formunu soyutlaması olan bilgi, dış dünyada bulunan insan zihninde soyutlanmakta ve bilgi haline gelmektedir. İnsan, algı aracı olarak duylara sahiptir ve duylar da sadece tikellere yöneliktir. Tikel nesnelerin algılanması sonucu tümel kavramlar meydana gelir ki bu kavramlar da hakikatler üzerinde yapılan deneylerdir. Bu nedenle bilginin elde edilme sürecinde duylar önemli bir yere sahiptir.⁵⁰ Hatta Aristoteles bu konuda “Bir duyunun yok olmasıyla gerekli olarak bir ilmin yok olacağı ve onu elde etmenin imkânsız olduğu da açıktır. Gerçekte, biz ancak tümevarım veya ispat yolu ile öğreniriz”⁵¹ demek suretiyle bilgide duyların önemine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla çoğu kimse bilgilerimizin doğuştan geldiğini zannetmişlerdir. Oysa bilginin ilk kaynağı duylardır ve ardından akılla daha da mükemmelleşir. Aklın, duyu verileri dışında kendine özgü bir işi yoktur. Akıl bütün eşyayı ve zıtlıkları algılar, var olanları olduğundan farklı şekilde tasarlar. Duyu ise olanı olduğu gibi yani toplu olanları toplu, dağınık olanları dağınık, çirkin olanı çirkin ve güzel olanı da güzel olarak algılar.

Bilginin insan üzerindeki etkisine ve değerine ayrı bir önem atfeden İbn Rüşd, bilgiyi insanın en önemli değeri olarak kabul etmekte ve bunu da insanın mahiyetiyle açıklamaktadır. O bu konuda şöyle söylemektedir:

İnsanın mahiyeti bilgidir; bilgi ise, bir bakıma bilinen, bir bakıma da bilinenden başkadır. Eğer insan belirli bir bilineni bilmiyorsa, kendi özünün bir parçasını bilmiyor demektir; eğer bütün bilinenleri bilmiyorsa, kendi özünü de bilmiyor demektir... çünkü bilinenle bilginin aynı şey olması bakımından bilinen bilenden soyutlandığı takdirde, insanın kendi özünü bilmesi de ortadan kaldırılmış olur.⁵² İşte bu nedendir ki, en üst derecede bir soyluluğa sahip olan ilke, yani bilgi, en yüce üstünlüğe sahiptir. Bilgiden daha üstün bir şey bulunmadığına göre, ister ilke olsun, ister olmasın, bilgili olmayanın bilgili olandan daha soylu olması mümkün değildir.⁵³ Zira biz, bilgi, kudret ve irade sayesinde bilgili olmayan varlıklardan daha üstün olmuş oluruz.⁵⁴

⁵⁰ Aristoteles, Organon IV İkinci Analitikler, 134-135; Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması” (Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 169-170; İbn Sînâ, Risaleler, 116-120; İbn Rüşd, İkinci Analitikler'in Orta Şerhi, 85-86; a.mlf., Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 253-254.

⁵¹ Aristoteles, Organon IV İkinci Analitikler, 49.

⁵² İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 182.

⁵³ İbn Rüşd, a.e., 246.

⁵⁴ İbn Rüşd, a.e., 178.

Buna göre insanın mahiyeti bilgidir ve insan kendi varlığını ancak bilgiyle kavramaktadır. Yani insan ne kadar çok bilgiye sahip ise kendisini o kadar iyi tanıyabilmektedir. Eksik bilgi ise insanın kendisini eksik olarak tanımasına neden olmaktadır. Başka bir ifadeyle insan sahip olduğu bilgiye paralel olarak kendini tanımakta ve kavramaktadır. Öte yandan bilgi, en üst derecede bir soyluluğa ve üstünlüğe sahiptir ve bilgiden daha üstün bir şey bulunmamaktadır. Bu nedenle bilgili olan, bilgili olmayandan daha soylu ve daha üstündür. İbn Rüşd burada, insanın konumunu ve değerini bilgiyle ilişkilendirir. Onun burada bilgiden maksadı ise eğitim ve eğitilmiş insandır. Eğitim, her insanın sahip olması gereken en önemli ve başta gelen bir niteliktir. Zira bilgi, en üstün nitelik olduğuna göre ona sahip olan insan da en üstün ve en değerli olacaktır. Buna göre insan, gerek bireysel gerekse toplumsal anlamda ancak sahip olduğu bilgi ve eğitim seviyesine nispetle değer kazanır. Bu nedenle insan sahip olduğu bilgi ve bunun yanında kudret ve irade gibi nitelikleri dolayısıyla bilgili olmayan veya insan dışındaki diğer varlıklardan ayrılır ve onlardan daha üstün bir niteliğe sahip olmuş olur.

Bilgiyi insanın en önemli değeri olarak kabul eden İbn Rüşd, bunu insanın mahiyeti ve bu mahiyetin de asıl sebebi olan “İlk İlke”nin yani Tanrı’nın mahiyetiyle ilişkilendirir. Buna göre;

İlk İlke mutlak anlamda var olan bir mahiyete sahiptir. Var olan şeyler ise, ancak O’nun sayesinde bir mahiyete sahip olmuşlardır. Bu İlk İlke, var olan şeyler, O’nun kendi özünü bilmesi dolayısıyla var oldukları ve akılla kavrandıkları için, mutlak anlamda varlıkları bilen bir varlıktır.⁵⁵

Burada İlk İlke ile var olanlar arasında nedensellik ilişkisinin hâkim olduğu görülmektedir. Buna göre Tanrı mutlak anlamda var olan bir mahiyete sahiptir. Diğer var olanlar ise O’nun sayesinde bir mahiyete sahip olmuşlardır. Yani var olanlar, Tanrı’nın kendi özünü bilmesinden dolayı var olmakta ve akılla kavranmaktadır.

Sonuç olarak, bilginin imkân ve değerine ilişkin ortaya koyduğu yaklaşımlardan hareketle diyebiliriz ki; İbn Rüşd’e göre, bilgiyi elde etmek mümkündür. Ancak bilgi, bilen ve bilinen’in etkileşimi sonucunda gerçekleşir. Öte yandan nedensellik ilkesi de bilginin imkânı için gereklilik arz eder. Bunun

⁵⁵ İbn Rüşd, a.e., 196.

yanında “bilginin doğuştan mı yoksa sonradan mı elde edildiği” konusunda İbn Rüşd, Aristo çizgisinde gider ve bilginin doğuştan gelmediğini, bilakis sonradan elde edildiğini savunur. Bilginin değeri konusunda ise İbn Rüşd, bilgiyi insanın en önemli değeri olarak kabul eder. Buna göre insan sahip olduğu bilgiye nispetle değer kazanır, diğer varlıklardan ayrılır ve üstün bir yere sahip olur.

C. Bilginin Kaynakları

Bu başlık altında, İbn Rüşd’ün epistemolojisinde bilginin elde edilmesi için gerekli olan kaynakların neler olduğunu ve nasıl kullanıldıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Buna göre cevabını bulmaya çalışacağımız sorular şunlardır: “Bilginin kaynakları nelerdir”? “Bilgiyi bu kaynaklar vasıtasıyla nasıl elde ederiz”? “Bu kaynaklarla elde edilen bilginin değeri nedir”? “Bu kaynakların dışında ileri sürülen ve geçerliliği tartışmalı olan diğer kaynaklar nelerdir”? Şimdi İbn Rüşd’ün perspektifinden bu soruların cevaplarını bulmaya çalışalım.

Genelde İslâm filozofları özelde ise Meşşâiler, bilginin kaynakları olarak duyuları, aklı ve vahyi kabul ederler.⁵⁶ Bir Meşşâi olarak İbn Rüşd de bu kaynakları aynen kabul eder.⁵⁷ O her ne kadar yalnızca bu üç bilgi kaynağını kabul etse de bunun yanında sezgi (keşf) ve rüya⁵⁸ gibi konularla da ilgilenmiş ve bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

Bilgi edinme süreci, dış dünyada duyu objeleriyle başlamakta ve duyularla devam etmektedir. Buna göre nefis, duyu objelerinin suretlerine bilfiil sahip değildir, onları dış dünyadan almaktadır. Nefs dış dünyadaki duyu objelerini manevî bir fiille ve bir ortam aracılığıyla algılamakta ve bu algılama daha sonra iç duyulardan ilki olan ortak duyuya iletilmektedir. Tikel olan duyu verileri, iç duyular ve birtakım zihinsel süreçlerden geçtikten sonra tümel bilgi halini alır. Tümel bilgi söz konusu olduğunda ise karşımıza akıl çıkmaktadır.⁵⁹

⁵⁶ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 274-275; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 5-9; İbn Sînâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerinin İspatı”, 38-40.

⁵⁷ İbn Rüşd, a.e., 194-195.

⁵⁸ İbn Rüşd, a.e., 297.

⁵⁹ Atilla Arkan, “Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, (Ankara: İsam Yayınları, 2016), 582-584.

İbn Rüşd açısından bütün kavranabilir şeyler ya duyularla algılanır ya da akılla kavranır. Duyularla algılananlar, kendi başlarına var olan cisimler ya da bu cisimlerde bulunan ilintilerdir. Akılla kavrananlar ise duyularla algılanan şeylerin yani “tözlerin” ve “ilintilerin” mahiyetleri ve tabiatlarıdır. Cisimlerin mahiyetlerinden maksat onların nitelikleridir. Duyuların algıladıkları şeyler, madde ve sûretten oluşan belirli cisimlerdir. Aklın kavradığı şeyler ise yalnızca sûretlerdir. Sûret, aklın maddeden soyutlandığında aldığı şekle denir.⁶⁰

Bilginin elde edilebilmesi için belli süreçlerin gerekli olduğunu savunan İbn Rüşd, bu süreçlerin öncelikle dış dünyadaki duyulur nesnelerin duyulara konu olmasıyla başladığını ve akılla devam ettiğini belirtir. Buna göre ilk bilgilerimiz, dış dünyadan duyularımızla elde ettiğimiz bilgilerdir. Çünkü insan dış dünyada var olanları duyuları aracılığıyla kademe kademe bilir ve oradan da akıl bilgisine yükselir.⁶¹ Yani bilgi edinme sürecinde duyulardan (somuttan) akla (soyuta) doğru bir yükseliş söz konusudur.

İbn Rüşd, bilgi edinme sürecinde duyular ile akıl arasındaki önemli bir ayrıma da vurgu yapar. Ona göre insan, akli ile tasavvur etmek suretiyle bilgi edinmek istediğinde bunu gerçekleştirebilir ancak duyular için aynı durum söz konusu değildir. Çünkü duyulara konu olan nesneler ancak dış dünyada hazır olduklarında algılanabilir. Dış dünyada hazır olan şeyler de beş duyu organımızdan olan; gözle görmek, kulakla işitmek, burunla koklamak, dille tatmak ve etle dokunmak suretiyle algılanır.⁶²

1. Duyular

Bilginin kaynaklarından ilki duyulardır ve duyular vasıtasıyla bilgi öncelikle dış dünyadan elde edilir. Buna göre duyular, duyuya konu olan objeler dolayısıyla harekete geçer, onlardan etkilenir ve onları kabul eder. Yani bilgi edinme süreci dış dünyada duyu objeleriyle başlar ve duyularla devam eder. Çünkü nefis, duyu objelerinin suretlerine bilfiil sahip olmayıp onları dış dünyadan

⁶⁰ İbn Rüşd, a.e., 194-195.

⁶¹ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Kitâbu'n-Nefs)*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 55-58.

⁶² İbn Rüşd, a.e., 58.

almaktadır. Buna göre nefis, dış dünyadaki duyu objelerini manevî bir fiille ve bir ortam vasıtasıyla algılamakta, daha sonra bu algılananlar iç duyulardan ilki olan ortak duyuya iletilmektedir.⁶³

İbn Rüşd duyu idrakinin öncelikle dış dünyada duyuya konu olan objelerle başladığını savunur. Ona göre duyu gücü insanda bilkuvve halde bulunur ve bu nedenle kendi zatını idrak edemez. Eğer duyu gücü kendi zatını idrak edebilseydi bir müteharrike ihtiyaç duymazdı ve kendiliğinden bilkuvve halden bilfiil hale geçerdi. Buna göre örneğin; bir tahtanın dışarıdan bir ateşe maruz kalmaksızın kendiliğinden yanması mümkün olurdu. Hâlbuki durum bunun tam tersinedir. Yani, yanıcı olan bir şeyin dışarıdan yakıcı bir şey olmaksızın kendiliğinden yanması mümkün değildir. İşte bunun gibi duyular da dış dünyada duyulara konu olan nesneler dolayısıyla harekete geçer, onlardan etkilenir ve onları kabul eder.⁶⁴

İnsanın bilgi edinme sürecinde birtakım vasıtalarla ihtiyacı vardır. Bu vasıtalar öncelikle duyular ve sonra da akıldır. İster duyular isterse de akıl olsun her biri kendi içinde belli yetkinlik derecelerini barındırmaktadır. Bu nedenle her bilgi edinme vasıtası doğruluğunu ve gerçekliğini bu yetkinliğe ulaşma çabasıyla ortaya koymaktadır. Bu süreçte vasıtaların sahip oldukları sıhhat derecelerinin de göz önünde bulundurulması gerekir. Bilgi edinmede ilk kaynağı teşkil eden duyular da her insanda farklı sıhhat derecesine sahiptir. İbn Rüşd bu duruma; “sağlıklı kişilerin sahip olduğu görme yetisinin hastalıklı olanların görme yetisinden, gençlerin görme yetisinin de yaşlıların görme yetisinden daha güçlü olmasını”⁶⁵ örnek gösterir. Yine İbn Rüşd bu konuda Aristo’nun şu sözünü de nakleder: “Eğer yaşlı bir kimse gencin sahip olduğu bir göze sahip olsaydı, gencin görmesi gibi görürdü.”⁶⁶ İbn Rüşd burada, yaşlılık sebebiyle duyu güçlerine ilişen zaafın, duyu güçlerinin bizzat kendilerinden değil aksine duyu organlarının zayıflamasından kaynaklandığına işaret eder. İhtiyarlık dolayısıyla ortaya çıkan bu zaafiyetten etkilenen nefis değil, aksine bizzat duyu organlarıdır. Aristo da zaten bu duruma işaret etmektedir.

⁶³ Arkan, “Nefis ve Akıl”, 582.

⁶⁴ İbn Rüşd, a.e., 56.

⁶⁵ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 310.

⁶⁶ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 313; a.mlf., Psikoloji Şerhi, 27.

Bilgi edinmede duyuların sıhhatine değinen İbn Rüşd, bunun yanında duyu yanılmalarından da bahseder. “Suyun içine daldırılmış düz bir çubuğun kırılmış gibi görünmesi”, “sıcak sudan çıkan bir elin ılık suya sokulduğunda suyun normalden daha soğuk olduğunu hissetmesi” ve “dünyadan yaklaşık olarak yüzyetmiş kat daha büyük olan güneşin sadece bir ayak büyüklüğünde görünmesi”,⁶⁷ bu duruma ilişkin örneklerdir. Bu örneklerde görüldüğü üzere duyular yanılabilmekte ve onların sağladığı veriler de hatalı olabilmektedir. Bu durum her ne kadar bizzat duyulardan kaynaklansa da duyularla algılanan sûretler de göz ardı edilemez. Zira duyularla algılanan sûretler aynı zamanda göreceli olma niteliğine sahiptirler.⁶⁸ Bu da duyu yanılmalarının başka bir yönünü teşkil eder.

Duyu üzerine değerlendirmelerine devam eden İbn Rüşd, herhangi bir duyusu eksik olan birinin, bu duyunun sağlayacağı veriler hakkındaki tutumuna da değinir. Ona göre, herhangi bir duyudan yoksun olan bir kimse, o duyunun sağlayacağı veri veya bilgiden de mahrum olacaktır.⁶⁹

Dış dünyada duyulara sahip ve bu duyular aracılığıyla bilgi sahibi olan varlık yalnızca insan değildir. Hayvanlar da insanlar gibi duyulara ve organlara sahiptir. İşte insan ve hayvanın sahip olduğu bu ortak yön dolayısıyla, bilginin oluşum sürecinde duyuların önemine dikkat çekmek için insanın duyularıyla hayvanın duyularını karşılaştıran İbn Rüşd hayvanların, sahip oldukları duyu gücüyle nesnelerin sadece dış görünüşünü algılayabildiklerini savunur. Ancak insan ise sahip olduğu duyularla hem nesnelerin özel kavramlarını hem de ayrımlarını algılayabilmektedir.⁷⁰

Duyuların sıhhati, duyu yanılmaları gibi hususlara değinen İbn Rüşd, bunun yanında bir de duyulara konu olan nesneler üzerinde durur. Ona göre duyulur nesnelerin varlık bakımından birtakım dereceleri bulunmaktadır. Renk örneğinde olduğu üzere; rengin varlık bakımından birbirinden üstün birtakım derecelerinin bulunduğu görülür. Onun en düşük derecesi, maddedeki varlığıdır.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 113; Ayrıca bk. A. Gülnihal Küken, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 1996), 100.

⁶⁸ İbn Rüşd, a.e., 126.

⁶⁹ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler*’in Orta Şerhi, 107-108.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, 48.

Rengin bundan daha üstün varlığı ise gözdeki varlığıdır. Maddedeki varlığı ise, cansız bir varlık olduğundan dolayı kendi özünü kavrayamaz. Rengin hayal gücünde de bir varlığı bulunmaktadır ve bu varlık, onun görme gücündeki varlığından daha üstündür. Ayrıca, görülmektedir ki onun anımsama yetisinde hayal gücünde olduğundan daha üstün bir varlığı bulunmaktadır. Bunun yanında onun, akılda bütün bu varlıklardan daha üstün olan bir varlığı da vardır. Onun “İlk Bilgi”nin özünde bütün varlıklarından daha üstün bir varlığı bulunmaktadır ve bu varlık, kendisinden daha üstünün bulunması imkânsız olan bir varlıktır.⁷¹

Özetle, bilgi edinme süreci duyularla başlar ve akılla devam eder. Duyular “dış duyular” ve “iç duyular” olmak üzere iki kısımdan oluşur. Dış duyular beş duyudan ibarettir, iç duyular ise, “ortak duyu”, “hayal gücü”, “düşünme gücü” ve “hafıza gücü” olmak üzere dört tanedir. Dış duyular bilgi edinme sürecinde ilk basamağı oluşturur ve bunların üzerinde de bilgiyi daha da yetkinleştiren iç duyular yer alır. Duyularla elde edilen bilgi akılla en yetkin halini alır.

a. Dış Duyular

İnsanın dış dünyada var olan şeyleri algılayabilmesi ve onlar hakkında bilgi sahibi olabilmesi için beş duyuya -ki bu beş duyu aynı zamanda dış duyulardır- ve bunların aleti durumundaki beş organa ihtiyacı vardır. Bu organlar; görme için göz, işitme için kulak, koku alma için burun, tat alma için dil, dokunma için ettir. Var olanlardan bir kısmı sadece bir duyu organı tarafından algılanabilirken bir kısmı ise birden fazla duyu organı tarafından da algılanabilmektedir.⁷²

İbn Rüşd duyuları incelemeye, önce görme duyusuyla başlar. Ona göre duyu güçleri nesneleri ancak ortam vasıtasıyla idrak ederler, ortam olmaksızın nesneleri idrak etmeleri mümkün değildir. Görme olayının gerçekleşmesinde de ortamın gerekliliğini savunan İbn Rüşd, bu ortamların hava, su ve ışık olduğunu belirtir. Buna göre görme olayı, ortam vazifesi gören su, hava ve ışık olduğunda gerçekleşir. Görme gücüne konu olan şey de renk’tir. Renk zâtı itibariyle vardır.

⁷¹ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 121.

⁷² İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 305; a.mlf., Psikoloji Şerhi, 60-83.

Cismin görülmesi saydamlığına bağlıdır. Saydamlık ise zâtı itibariyle görülebilir bir şey değildir, aksine kendinde sonradan bulunan renk vasıtasıyla görülür. Işık da ortamı aydınlatmak suretiyle saydam cisim yetkinleştirir. Kısaca, renk ancak saydam bir aracı ile ve saydam aracı da ortamın aydınlatılması ile görülmektedir.⁷³

İbn Rüşd görme olayının gerçekleşmesi sürecinde duyu güçleri ile duyu objeleri arasında ortam olarak boşluk olmadığını savunur. Ona göre, eğer boşluk olsaydı görme olayı daha mükemmel ve tam olurdu. Hatta böyle bir durumda havadaki karıncayı bile görebilmek mümkün olurdu. Ayrıca, gören göz ile görülen nesne arasında boşluk olsaydı, görülen nesnenin gözü harekete geçirmesi mümkün olmazdı. Çünkü bir şeyin diğer bir şeye temas etmeksizin harekete geçirmesi imkânsızdır.⁷⁴

Dış duyulardan ikincisi “işitme duyusu”dur. Ses; “iki sert cisim çarpıştığında ortaya çıkan hava hareketinin işitme gücü tarafından algılanması”⁷⁵dır. Buradaki çarpışma fiili hızlı olmalı aksi halde ses oluşmaz. Bu tanımda da görüldüğü üzere sesin oluşma sürecinde dört unsur etkili olmaktadır. Bunlar; ortam-hareket-vuran-vurulan=Ses. İşitmenin gerçekleştiği ortam, görmede olduğu gibi hava ve su olmak üzere iki tanedir.⁷⁶ Hava, işitmenin gerçekleşmesi amacıyla kulakta sürekli bulunur ve orada sürekli hareket eder.⁷⁷ Ses çıkarma da havayla gerçekleşen bir harekettir. İbn Rüşd’e göre canlılar genel olarak havayı iki amaçla kullanırlar. Birincisi, nefes alıp vermenin gerçekleştirilmesi, ikincisi ise sesin çıkarılmasıdır.⁷⁸ Bu süreçte etkili olan bir organ daha karşımıza çıkmaktadır ki o da boğazdır. Boğaz, hem nefes alıp vermenin hem de ses çıkarmanın organıdır. Canlılardaki ses de havanın nefes organına çarpmasıyla oluşur. Bu nedenle, hem nefes alıp hem de verirken aynı anda ses çıkaramayız.⁷⁹

Dış dünyada canlı varlık dışında, sesin bizzat kendisinden meydana geldiği sert cisimler de vardır. Bunlar; içi oyuk olanlar ve içi oyuk olmayanlar olmak

⁷³ İbn Rüşd, Psikoloji Şerhi, 60-63.

⁷⁴ İbn Rüşd, a.e., 62.

⁷⁵ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 135.

⁷⁶ İbn Rüşd, a.e., 64.

⁷⁷ İbn Rüşd, a.e., 66.

⁷⁸ İbn Rüşd, a.e., 68.

⁷⁹ İbn Rüşd, a.e., 67.

üzere iki kısımdır. Oyuk olan cisimlerde ses defalarca ortaya çıkar. Bunun nedeni, oyuk cismin içindeki havanın dışarı çıkamaması sonucu yanlara tekrar tekrar çarpmasıdır. Bu da yankı dediğimiz, bir sesin birden fazla tekrarlanmasıdır.⁸⁰ Burada “sesin, vuran cisimden mi yoksa vurulan cisimden mi kaynaklandığı” şeklindeki muhtemel bir problem karşısında İbn Rüşd, sesin vurandan vurulana doğru bir hareket ile ortaya çıktığını, yani aslında her ikisinden kaynaklandığını belirtir. Daha açık bir ifadeyle ses, çarpan cisimden, sesin hareket ettiricisi olması nedeniyle çıkarken, çarpılan cisimden ise, çarpanın önündeki harekete engel olması nedeniyle çıkmaktadır.⁸¹

İbn Rüşd ses çıkaran insan veya hayvanın çıkarmış olduğu ses üzerinde de değerlendirmelerde bulunur. Ona göre her ses, “söz” olarak nitelendirilemez. Çünkü söz, hayal gücü ve iradeye dayalı olan sese denir. Bu nedenle insandan veya hayvandan çıkan her ses, söz olarak nitelendirilemez. Örneğin, öksürük veya buna benzer sesler söz değildir. Hatta İbn Rüşd, canlının herhangi bir organıyla rastgele ve istem dışı çıkarmış olduğu sesi, ses olarak bile kabul etmez.⁸²

Dış duylardan üçüncüsü “koklama duyusu”dur. İbn Rüşd canlılar içerisinde koklama duyusu en zayıf olan varlığın insan olduğunu savunur. Ona göre koku alma gücümüzün zayıf olmasından dolayı kokuları, tatları idrak ettiğimiz gibi idrak edememekteyiz. Biz koklama duyu organımız olan burnumuzla kokladığımız şeyleri ancak en genel şekliyle, acı ve tatlı olması bakımından duyumsayabilmekteyiz. Zira insan ancak bu en genel ayrımları duyumsayabilmektedir. Bunun yanında tatlar, kokuların ilk dayanaklarını oluşturur. Zira hem kokuların ayrımları tatların ayrımları kadardır hem de kokuların ayırt edici özellikleri, tatların ayırt edici özelliklerine benzer, hatta ortaktır. Bu nedenle kokuları, tatların ayırt edici özellikleri ile sınıflandırmaktayız. Örneğin, tatlı koku, ekşi koku, keskin ve sert koku gibi.⁸³

Koklama fiili de diğer duylarda olduğu gibi bir ortam aracılığıyla gerçekleşir. Koklama gücünün ortamı, görme ve işitme duylarında olduğu gibi

⁸⁰ İbn Rüşd, a.e., 64.

⁸¹ İbn Rüşd, a.e., 66.

⁸² İbn Rüşd, a.e., 67-68.

⁸³ İbn Rüşd, a.e., 69-70.

“hava” ve “ateş”⁸⁴ olmak üzere iki tanedir. İnsan ancak duyu organına yani burnuna hava girmesiyle koku alabilir. Bu da nefes almakla mümkündür. Ancak nefesini verdiği veya tuttuğu zaman, ne yakın ne de uzaktan hatta koku objesi burnunun üstünde bile olsa onun kokusunu alamaz. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, koklamanın nefes almaksızın gerçekleşmemesi sadece insana mahsus bir özelliktir. İnsan dışında bazı hayvanlarda ise nefes almaksızın koku alma mümkündür.⁸⁵

Dış duyulardan dördüncüsü “tatma duyusu”dur. Bu duyunun organı, ağızda bulunan “dil”dir fakat dil, herhangi bir koku veya tada sahip değildir. Çünkü dil, kendisine konu olan şeyi ancak doğrudan temas yoluyla idrak edebilmektedir. Bundan dolayı da bir tür dokunma duyusu olarak kabul edilir. Bu gücün ortamı ise zorunlu olarak “nem”dir. Dil, tatları nemli olmaksızın idrak edemez. Ancak aşırı kuru olmaması gerektiği gibi aşırı nemli de olmamalı, orta düzeyde nemliliğe sahip olmalıdır.⁸⁶

Dış duyulardan beşincisi ise “dokunma duyusu”dur. Canlının, yaşamında faydalı veya zararlı olan şeyleri belirleyebilmesi için, beş duyu içerisinde en temel ve hayati öneme sahip olan güç dokunma duyusudur. Dokunma duyusunun organı ise et’tir ve et de duyu ile bitişiktir ve işlevini canlının bütün bedenine yayılmak sûretiyle yerine getirir. Bu duyunun algı işlevini yerine getirebilmesi, kendisine konu olan nesne ile doğrudan temas etmesiyle mümkündür. Bu nedenle dokunma algısının, duyu gücüne bitişik olan et aracılığı ile iletilmesi, etten ayrı kabul edilen deriden daha hızlı olmaktadır. Hatta avuç içi ve parmak uçlarındaki et, dokunma organının en hassas ve mükemmel olduğu yerlerdir. Öte yandan dokunma organının, kendi sıcaklığına eşit sıcaklıktaki veya kendi soğukluğuna eşit soğukluktaki bir nesneyi algılayamayacağını savunan İbn Rüşd, bu organın bir nesneyi algılayabilmesi için kendisinden ya daha sıcak olması ya da daha soğuk olması gerektiğini belirtir. Bunun yanında, dilin hem dokunup hem de tat aldığını

⁸⁴ Koklama fiili “hava” ve “su”/“ateş”, gibi ortamlar aracılığıyla gerçekleşir. Bu iki ortamdan biri olan “su” ve “ateş” konusunda farklılıklar bulunmaktadır ki, İbn Rüşd, “Psikoloji şerhi” adlı eserinde bu ortamların “hava ve ateş” olduğunu belirtir. Arkan ise “İbn Rüşd Psikolojisi” adlı çalışmasında bu ortamları “hava ve su” şeklinde zikreder. Biz burada, İbn Rüşd’ün eserini dikkate aldık. Bu konuda ayrıntılı bilgi ve karşılaştırma için bk. İbn Rüşd, a.e., 70; Arkan, a.e., 142.

⁸⁵ İbn Rüşd, a.e., 70-71.

⁸⁶ İbn Rüşd, a.e., 71-72; Ayrıca bk. Arkan, a.e., 145-147.

belirten İbn Rüşd etin, dokunmasına rağmen tat alamadığını söyler.⁸⁷ Buna göre her tat alıcı dokunur, ama her dokunan tat alıcı değildir.

Beş duyu ile ilgili buraya kadar anlatılanlardan da anlaşıldığı üzere bütün duyu güçleri işlevini özel bir organ aracılığıyla yerine getirmektedir. Görme, işitme ve koku alma idrakleri, bedenin bir parçası olmayan, bedenden ayrı ortamlar aracılığıyla gerçekleşirken, tatma ve dokunmada ise, canlının aynı zamanda bir parçası olan ortam aracılığıyla idrak gerçekleşmektedir. İbn Rüşd burada duyuların idraki için gerekli olan dengeden bahseder ve bunu “oran” kelimesiyle ifade eder. Ona göre herhangi bir duyu gücüne konu olan fiilde oran olmalıdır. Aksi halde oransızlık, duyuda bozulmaya neden olur. Örneğin, aşırı sıcak veya aşırı soğuk, dokunma duyusunu bozar. Bu durum bütün duyular için geçerlidir.⁸⁸

b. İç Duyular

Duyular değerlendirildiğinde iç duyular, dış duyuların hemen üst kademesinde yer alır ve beş duyunun sağladığı verileri değerlendirerek işlevsel hale getirir. Bilginin, dış duyularla başlayıp akılla zirveye ulaştığı süreçte iç duyular, dış duyularla akıl arasında aracı konumundadır. Söz konusu iç duyular; ortak duyu, hayal gücü, düşünme gücü ve hafıza gücü olmak üzere dört tane ya da vehim gücü ile birlikte beş tanedir.⁸⁹

Meşşâilerde iç duyuların sayısı konusunda tam bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Mesela Kindî’de iç duyular; ortak duyu, tasarlama gücü ve hafıza gücüdür. Duyu organlarının dış dünyadan elde ettiği veriler ortak duyuda birleştirilerek tasarlama gücüne, tasarlama gücü de bunları hafızaya iletir. Böylece duyu algıları insan zihninde kavram olarak yer alır. Zira kavramlar da tikellere ilişkindir.⁹⁰ Fârâbî’de ise; ortak duyu, hayal gücü, düşünme gücü, hatırlama gücü ve vehim gücü şeklindedir. Fârâbî vehim gücünü hayvanlarda bulunan içgüdünün

⁸⁷ İbn Rüşd, a.e., 74-78; Arkan, a.e., 149.

⁸⁸ İbn Rüşd, a.e., 87-88.

⁸⁹ Hüseyin Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2014), 162.

⁹⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 131.

karşılığı olarak kullanır. Bu güç insanda, düşünme gücü (müfekkire) şeklinde tezahür eder.⁹¹ Meşşâiler içerisinde iç duyu güçlerini sistematik şekilde ele alan ve açıklayan ilk kişi olarak İbn Sînâ'yı görmekteyiz. İbn Sînâ'da iç duyu güçleri; ortak duyu, hayal gücü, düşünme gücü, vehim gücü ve hafıza gücü olmak üzere beş tanedir.⁹² İbn Rüşd'de de bu iç duyulardan vehim gücü dışında diğer güçler aynen geçerlidir.⁹³ Böylece İbn Sînâ'da beş tane olan iç duyular, İbn Rüşd'de dört tanedir.

İbn Rüşd'e göre iç duyulardan ilki olan "ortak duyu", beş duyunun sağlamış olduğu veriler hakkında hüküm verir.⁹⁴ Ortak duyunun varlığı, dış duyuların varlığı kadar somut ve anlaşılır olmadığından dolayı dış duyuların fiillerinde varlığı ortaya çıkmaktadır.⁹⁵ Buna göre ortak duyu, dış duyuların sağlamış olduğu verileri birleştirmek suretiyle dış dünyadaki nesnenin konumuna uygun olacak şekilde zihinde bir imge oluşmasını sağlar. Böylelikle dış algı yetilerinden elde edilen izlenimler iç algı yetileriyle daha soyut bir hal alır. Mesela, gözün algıladığı renk ortak duyunun algıladığı renkten farklıdır.⁹⁶

İbn Rüşd dış duyulara ilişkin olarak beş duyu dışında altıncı bir duyunun var olamayacağını savunur.⁹⁷ Ona göre ortak duyunun, beş duyunun her birinden farklı fiillerin çıkması yönüyle çokluk, beş duyunun ayrı ayrı idrakleri sonucu ortaya çıkan farklılıkları bire indirgemek sûretiyle birlik yönüne sahip olduğu görülmektedir. İbn Rüşd ortak duyunun sahip olduğu bu çokluk ve birlik yönlerini daire örneği üzerinden açıklamaya çalışır. Buna göre ortak duyu, dairenin merkezinde bulunan noktaya benzer. Dairenin merkezinden çevresine doğru yayılan çizgiler bakımından çokluk, bu çizgilerin merkezde toplanmaları yönüyle de birlik hâsıl olmaktadır. Buna göre dış duyular dairenin merkezinden yayılan

⁹¹ Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri" (Uyûnü'l-mesâil), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 125.

⁹² İbn Sînâ, "İşaretler Ve Tembihler" (El-İşârât Ve El-Tembihât), çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli ve Muhittin Macit, *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı* içinde, haz. Hüseyin Gazi Topdemir, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 589-590.

⁹³ İbn Rüşd, a.e., 85-97

⁹⁴ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 315.

⁹⁵ Arkan, a.e., 158.

⁹⁶ İbn Rüşd, a.e., 138. 48 numaralı dipnot.

⁹⁷ İbn Rüşd, Psikoloji Şerhi, 81.

çizgilere benzerken, ortak duyu ise bu çizgileri tek elde toplayan ve onları bir bütün olarak değerlendiren merkez konumundadır.⁹⁸

İç duyulardan ikincisi “hayal gücü”dür. İbn Rüşd de hayal etme kuvvesi ile kastedilen; “duyulurlar ortadan kalktıktan sonra canlıda bunlar sebebiyle hareket meydana gelmesi”⁹⁹dir. Şeylerin bir kısmı başkalarını hareket ettirirken bir kısmı da başkaları sebebiyle hareket etmektedir. Hayal gücü de başkası sebebiyle hareket etmekte ve bir hareket ettiriciden etkilenmektedir. Bu gücün duyular olmaksızın var olabilmesi imkânsızdır. Çünkü ortak duyunun, yetkinliğini beş duyudan gelen sûretlerle kazanması gibi hayal gücü de yetkinliğini ortak duyudaki izlerle (imajlarla) kazanır.¹⁰⁰ Yani dış duyular olmaksızın ortak duyu var olamayacağı gibi ortak duyu olmaksızın da hayal gücünün var olması mümkün değildir. Hayal gücü olmadan da anlama ve karar verme mümkün olmamaktadır.

İbn Rüşd hayal gücü ile ilgili açıklamalarına, bu gücün ne olup olmadığını sorgulamak suretiyle devam eder. Ona göre hayal gücü, ne duyu ne akıl ne de zan’dır. Hayal gücü duyu değildir, çünkü duyumsama ancak duyu objesi var olduğunda gerçekleşebilmektedir ve sürekli olarak doğrudur. Hayal gücü ise çoğu zaman yanlıştır. Hayal gücü akıl da değildir, çünkü akıl tümelleri kendisine konu edinir. Eğer akıl olsaydı bizim onunla sürekli olarak doğrulayabilmemiz gerekirdi. Hâlbuki onunla sürekli doğrulayamıyoruz. Hayal gücü zan da olamaz. Şayet zan olsaydı, hayal gücüne sahip olan bütün varlıkların düşünebiliyor olması gerekirdi. Fakat böyle bir şey mümkün değildir. Sonuç olarak hayal gücü, nefsin güçlerinden biri olma dışında başka bir şey değildir.¹⁰¹

İç duyulardan üçüncüsü “düşünme gücü”dür. Bu gücün fiili ise tefekkürdür ve tefekkür de ancak akılla ve akıllı varlık olan insan tarafından gerçekleştirilir. Bu yönüyle düşünme gücü diğer güçlerden ayrı bir yere ve değere sahiptir. Zira düşünme gücüyle, hayali sûretler ile onların mânâları arasındaki ayrıma ulaşılr. Başka bir ifadeyle, düşünme gücüyle birlikte duyu objesiyle ilgili olarak iki unsur ortaya çıkar. Bunlardan birincisi duyu objesinin kopyası, diğeri ise bu kopyanın mânâsı. Düşünme gücü hayal gücüyle mukayese edildiğinde bu

⁹⁸ İbn Rüşd, a.e., 90.

⁹⁹ İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, 122.

¹⁰⁰ İbn Rüşd, Psikoloji Şerhi, 95.

¹⁰¹ İbn Rüşd, a.e., 93-94.

konu daha anlaşılır hale gelecektir. Buna göre düşünme gücü, tikel yargıları, mânâları ve bunlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit edip mukayeseler yapabilirken, hayal gücü sadece duyu objesinin kopyasını hazırlayabilir. Düşünme gücü, hayal gücünden gelen sûretler üzerinde çeşitli işlemlerde bulunup, onlara ilişkin yargıları ve mânâları hazırlar. Bu mânâlar da saklanılmak üzere hafıza gücüne depolanır. Düşünme gücü, hafıza gücü belli bir nesneyi hatırlamak istediğinde, hayâlî sûret ile onun mânâsı arasındaki ilişkiyi tekrar kurup, hafıza gücüne sunar. Örneğin, biz balı hatırlamak istediğimizde, düşünme gücü, balın sûreti ile bala ait olan “faydalı” ve “tatlı” mânâlarını birleştirip sunar.¹⁰²

İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın hayvanlarda insanlardaki düşünme gücünün karşılığı olarak “vehim gücü”¹⁰³ şeklinde isimlendirdiği bir yetinin bulunduğunu kabul etmekle filozofların genelinden ayrıldığını belirtir. Ona göre tabiatları dolayısıyla birçok hünere sahip olan hayvanlarda hayal gücü dışında bir güç yoktur ve vehim gibi yeni bir gücün eklenmesinin de hiçbir anlamı yoktur. Hayal gücünün hayvanlarda bulunma sebebi de, hayvanların duyu objelerinin yokluğunda dahi duyularda olduğu gibi harekete geçmelerini sağlamaktır. Hayvanların harekete geçme nedenleri ise zarar verici olan şeyden uzaklaşmak ve güvenli olana yaklaşmaktır. Bu nedenle hayvanlardaki hayal gücü, kurdun koyuna oranla düşman olduğuna, kuzunun ise dost olduğuna yönelik hüküm veren güçtür.¹⁰⁴

İç duyulardan dördüncüsü ise “hafıza gücü”dür. Duyu algısına bağlı olarak hayal gücünde şekillenen imgelerin (hayâlî sûretler) kavram haline gelebilmesi için yeni bir güce ve yeni bir idrak sürecine ihtiyaç vardır ki bu güç “hafıza gücü”dür. Bu gücün biri “saklama” ve diğeri “hatırlama” şeklinde iki işlevi bulunur. Hafıza gücü, hayal gücünün oluşturduğu imgeleri alıp saklar ve daha sonra bunları iradeli veya iradesiz olarak yeniden algılayabilme gücüne sahiptir. Bu yeniden algılama işlemi eğer iradesiz gerçekleşirse “hatırlama”, iradeli olarak

¹⁰² Arkan, a.e., 176-179.

¹⁰³ İbn Sînâ bu güce, sadece hayvanların değil insanların da sahip olduğunu belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, “Metafizik” (İlahiyât), *Risaleler*, içinde çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaoğlu, (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 113-114.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 307; a.mlf., *Psikoloji Şerhi*, 96.

gerçekleşirse “düşünme” olur. Düşünme yalnızca insana özgü bir güçtür.¹⁰⁵ Bu gücün, “nazarî akıl” ve “amelî akıl” olmak üzere iki mertebesi bulunur. ¹⁰⁶ Bu iki akla, akıl bahsinde ayrıntılı olarak yer verilecektir.

Bilginin oluşum süreci beş aşamada sıralanır:

İlk aşama, bilginin maddî olduğu ve ondaki sûretin dış dünyadan geldiği aşamadır. Bu aşamada dış duyular yer alır. Ardından, sûretin ortak duyudaki varlığı gelir. Bu aşama sûretin manevî var oluş silsilesinin ilk aşamasıdır. Bu aşamada dış duyular tarafından elde edilen veriler birleştirilerek zihinde nesnenin dış dünyadaki durumuna uygun olacak şekilde bir imge oluşur. Böylece dış duyularla elde edilen izlenimler ortak duyuyla birlikte daha soyut bir hal alır. Ardından, bilginin hayal gücünde gerçekleştiği aşama gelir. Bu aşamada ortak duyudan elde edilen veriler biraz daha fazla arınmakta ve soyutluk kazanmaktadır. Hayal gücünün en önemli özelliği ise duyuların algıladığı tikel kavram ve sûretleri birleştirmek sûretiyle dış dünyada karşılığı bulunmayan şekil ve varlıklar tasarlayabilmesidir. Mesela kanatlı bir at (pegasus) veya balık şeklinde bir kız (denizkızı) tasarlaması hayal gücünün bu özelliğine bir örnektir. Söz konusu varlıkların dış dünyada bir karşılığı olmamasına rağmen hayal gücü böylesi varlıkları varmış gibi zihinde tasarlayabilir. Bunun da ardından, bilginin düşünme gücünde gerçekleştiği aşama gelir. Bu aşamada insan zihni sadece dış dünyadaki cismin kopyasını ve imajını taşımakla kalmayıp aynı zamanda düşünme gücünün yargılarından oluşan manaları da taşır. Bu aşamadaki en önemli nokta ise düşünme gücünde aklın kullanılıyor olmasıdır. Yani düşünme fiili yalnızca akılla ve akıllı varlık tarafından gerçekleştirilebilir. Bu yönüyle düşünme gücü, aynı zamanda insan nefsinin diğer canlılardan ayrılmaya başladığı ve beşerî bilgiye ilk olarak bu güçle ulaşıldığı noktayı oluşturur. Zira bundan önceki aşamalarda elde edilen sûret türüne hayvanlar da ulaşabilmekteydi. Oysa bu aşamaya ve bundan daha ilerideki aşamalara ancak düşünen bir varlık olan insan ulaşabilmektedir. Böylece bu aşamada sûret, diğer aşamalara kıyasla daha da fazla arınmakta ve soyutluk kazanmaktadır. Bundan sonra, son aşama olan bilginin hafıza gücünde gerçekleştiği aşama gelir. Bu aşamada sûret tikel olarak en soyut ve en manevi

¹⁰⁵ Sarioğlu, a.e., 116-117.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, Psikoloji Şerhi, 107.

şekline kavuşmuş olur.¹⁰⁷ Böylece insan kaynaklı olan tikel bilgi, tikel olması itibarıyla dış dünyada başlayıp iç duyularla devam eder ve hafıza gücünde sona ererken, tümel bilgi de aynı süreçlerden geçer ancak akılda sona erer.

2. Akıl

Allah bu âlemde her canlıya, varlığını sürdürebilmesi ve kendini birtakım tehditlerden koruyabilmesi için duyular ve organlar bahşetmiştir. Bunu Allah'ın, varlıklar üzerindeki bir inayeti olarak gören İbn Rüşd, bu inayetin en somut göstergesi olarak da insana verilen akıllı zikretmektedir. Eğer insanı diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan bu akıl nimeti insana verilmemiş olsaydı, bu durumda insanın ne hayvandan veya diğer varlıklardan bir farkı kalır ne de herhangi bir zaman diliminde varlığını sürdürebilmesi mümkün olurdu.¹⁰⁸

Bu başlık altında öncelikle aklın tanımı ve akla ilişkin değerlendirmeler yapılacaktır. Daha sonra akılla ilgili diğer konular yani “aklın işlevleri”, “aklın kısımları”, “aklın mertebeleri” ve “ittisal” gibi konular İbn Rüşd perspektifinden ele alınacaktır. Bu başlıkların her biri aklın bir yönüne ışık tutmakta ve aklın önemini ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd, saf Aristoculuğa dönüşü savunduğu ve bu yolda Aristo'nun neredeyse bütün eserlerine, hatta bazılarına birden fazla olmak üzere şerhler yazdığı için “Aristo şârihi” şeklinde anılır olmuştur.¹⁰⁹ Bu nedenle onun akıl konusundaki yaklaşımına geçmeden önce takipçisi olduğu ve görüşlerinde önemli ölçüde etkisi bulunan Aristo'nun akıl konusundaki düşüncelerine kısaca göz atmak gerekir.

Aristo'da akıl, yanıltıcı bilgiye karşı tutarlı ve doğru düşüncelerin kaynağıdır¹¹⁰ ve biri “kuvve” halinde diğeri ise “faal” halde olmak üzere iki kısma ayrılır. Kuvve halinde akıl, insanın doğuştan sahip olduğu bir güç ve yetenektir.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs*, thk. Henrys Blumberg. (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1972); 42 Ayrıca bk. Arkan, a.e., 195-196.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 147-148.

¹⁰⁹ Cavit Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 144.

¹¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 130-133.

Bu akıl, üzerinde hiçbir şey yazılı olmayan boş bir levha gibidir. Güç halinden fiil alanına çıktığında soyutlama yapmaya yani bilgi üretmeye başlar. Bu akıl kendiliğinden hiçbir şey yapamaz, ona bu aktiviteyi faal akıl verir. Öte yandan bu akıl bedene bağımlı ve ölümlüdür. Faal akıl ise, kavranabilirlerin fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. Bu akıl hem bedenden önce vardır hem de bedenden sonra varlığını sürdürmeye devam eder. Ayrıca bu akıl, kuvve halindeki akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlar.¹¹¹

İbn Rüşd'ün epistemolojisinde bilginin kaynaklarından bir diğeri de akıl'dır. Ona göre insan aklına ilişkin olarak sûretin iki tür varlığı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, maddede bulunan ve duyularla algılanan varlığı; ikincisi ise maddeden soyutlanmış ve akılla kavranan varlığıdır. Buna göre "akıl, varlıkların sûretlerini, maddeden soyutlanmış olmaları bakımından kavramaktan başka bir şey değildir."¹¹² "Akıl, var olan nesnelerin düzen ve tertibinin kavranmasından başka bir şey değildir."¹¹³ "Akıl, varlıkları nedenleriyle kavramasından başka bir şey değildir."¹¹⁴ Bu tanımlardan da hareketle, İbn Rüşd'e göre insan sırf insan olmasıyla veya duyularla algılanabilen varlığıyla değil, bilakis varlığıyla birlikte bulunan akıl nedeniyle insandır ve bu sayede varlıkların en şerefli olarak kabul edilmektedir.¹¹⁵ İnsanı şerefli kılan aklın bulunduğu yer ise nefis'tir.¹¹⁶ İbn Rüşd kısıtlı araştırma ve inceleme olanaklarına sahip olan insanın, aklın tabiatını bilmek istediğinde öncelikle nefsin ne olduğunu bilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre nefsin ne olduğunu bilmeden akıl tam olarak bilinemez. Akılla ilgili gerekli bilgiye sahip olmadan akıl üzerine birtakım görüşler ileri sürüldüğünde ise, bu görüşler saçma olarak nitelenecektir.¹¹⁷

İbn Rüşd'e göre idrake konu olan kavramlar tümel ve tikel olmak üzere ikiye ayrılır. Tikeller, varlık itibarıyla somut ve maddeye bağlı olmalarından dolayı ancak duyularla algılanabilir. Maddeden soyutlanmış tümel kavramları duyular algılayamayacağından, bunları algılayabilecek bir güce ihtiyaç vardır ki

¹¹¹ Mahmut Kaya, "Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa'al Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 29 (2012): 21-22.

¹¹² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 116.

¹¹³ İbn Rüşd, a.e., 183.

¹¹⁴ İbn Rüşd, a.e., 291.

¹¹⁵ İbn Rüşd, a.e., 197.

¹¹⁶ İbn Rüşd, a.e., 324.

¹¹⁷ İbn Rüşd, a.e., 111.

bu da ancak akıldır.¹¹⁸ İbn Rüşd daha sonra iki farklı isteme ve reddetme tarzı üzerinden duyu ve aklı mukayeseye girişir. Mesela duyularla algılanan tatlarda, tatmaya konu olan nesne eğer tatlı ise duyu “iyi”, acı ise duyu onu “kötü” olarak kabul eder. Böylece tatlı olan arzulanırken, acı olandan kaçınma tepkisi ortaya çıkar. Akıl ise böyle bir durumda iyiyi iyi olması bakımından isterken, kötüyü de kötü olması bakımından reddeder veya ondan kaçınır.¹¹⁹ Birinci durumda ortaya konan tepki duyu algısı sonucu gerçekleşmekte, ikinci durumda ortaya konan tepki ise aklın idraki sonucu gerçekleşmektedir.

Nefsin güçleri arasındaki hiyerarşide en üst noktada yer alan akıl, insanı diğer canlılardan ayırmaktadır. Zira duyu gücünün bitki ile hayvanı birbirinden ayırması -ki hayvan duyu gücüne sahip olmakla bitkiden üstündür- gibi akıl da hayvanla insanı birbirinden ayırmakta ve akıl nimetine sahip olmakla insan hayvandan üstün olmaktadır. Bunun yanında duyuların idraki bedenın yaşlanmasıyla birlikte zayıflar ve bunun sonucu olarak bilginin kaynağı olma fonksiyonunu tam olarak yerine getiremez. Ancak aklın idraki duyuların aksine insan yaşlandıkça daha da güçlenir. Ayrıca işlevlerini bir organ aracılığıyla yerine getiren duyu güçleri güçlü bir nesneyi algıladıktan hemen sonra zayıf bir nesneyi algılamakta güçlük çeker.¹²⁰ Oysa akıl, güçlü bir aklediliri kavradıktan sonra ondan daha basit bir aklediliri çok daha kolay kavrar.¹²¹

Akıl, doğası gereği dış dünyadaki varlıkların sûretlerini, özelliklerini ve ayırt edici vasıflarını koruyarak muhafaza eder.¹²² Bundan dolayıdır ki akıl, duyu objesi bulunmadığı zaman bile sanki duyu objesi varmış gibi arzulamakta veya kaçınmaktadır. Bu duruma, bir savaşçı örneği üzerinden açıklık getiren İbn Rüşd’e göre, savaşçı uyarı ateşini gördüğünde sanki savaşın bizzat başlamış halini görmüş gibi hareket eder ve silahlanır. Çünkü savaşçı, kulede ateşi gördüğünde savaş sahnelerini hayal ederek o anda gerçekleşen olaylardan hareketle gelecekte gerçekleşebilecek olaylar hakkında akıl yürütmek suretiyle gerekli hazırlıklarını

¹¹⁸ İbn Rüşd, a.e., 253.

¹¹⁹ İbn Rüşd, Psikoloji Şerhi, 107.

¹²⁰ Sarıoğlu, a.e., 91-92.

¹²¹ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 320; a.mlf., Psikoloji Şerhi, 101.

¹²² İbn Rüşd, Psikoloji Şerhi, 98.

yapar.¹²³ Aklın bu yönü insana, içinde bulunduğu durumdan veya bir olaydan hareketle geleceğe ilişkin olarak tahminde bulunma ve bu doğrultuda önlem alma imkânı sunar. İnsan bu yönüyle, akıl sahibi olmayan ve anlık hareketlerde veya tepkilerde bulunan varlıklardan daha üstün bir yere sahiptir. Bu da bize bilginin elde edilmesinde aklın ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

a. Aklın İşlevleri

Nefsin diğer güçlerinden mahiyet ve işleyiş bakımından farklı ve ayrı bir güç olan aklın üç temel işlevi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, güç halindeki kavramları fiil haline getirmek yani soyutlama yapmak (tecrîd); ikincisi, soyutladığı bu kavramları idrak edip birbirleriyle birleştirmek (terkîb) ve üçüncüsü de yeni kavram ve hükümler ortaya koymak (istinbât)'tır.¹²⁴ Diğer yandan aklın, işlevini yerine getirebilmesi için akledilirlere ihtiyaç vardır ve bunların da var olmaları gerekmektedir. Çünkü akıl, ancak var olanlarla irtibat kurabilir. İbn Rüşd bu durumu, “bizim bilgimizin varlıkların eseri olduğunu ve bilinenden sonra geldiğini”¹²⁵ ifade ederek özetler. Aklın bu işlevlerini bilginin ortaya çıkarılma sürecinde belirli aşamalar olarak kabul etmek mümkündür. Zira bu aşamalar, aklî bilginin ortaya çıkarılmasında ve yetkinlik kazanmasında önemli bir yere sahiptir.

b. Aklın Kısımları

Akledilirlere açısından akıl, “nazarî” (teorik) akıl ve “amelî” (pratik) akıl şeklinde iki kısma ayrılır. Nazarî akıl, insanın zihnindeki yaşam tecrübesine yönelik hayali sûret ve anlamları kapsamaktadır. Matematik, fizik, metafizik gibi teorik konular bu kısma girer. Amelî akıl ise, insanın pratik eylemlerini ve yaşanan tecrübeleri kapsar. Aksiyom ve fiillerin gerçekleştiği alan bu kısma girer. Amelî akıl her ne kadar yetkin olmasa da yetkinlik kazanabilme niteliğine

¹²³ İbn Rüşd, a.e., 108.

¹²⁴ Sarioğlu, a.e., 118.

¹²⁵ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 239, 257.

sahiptir. Bunun için de kişinin, tecrübesini ifade eden hayâlî sûret ve anlamlar üzerinde tefekkür ve akıl yürütmeye bulunması gerekmektedir.¹²⁶

İbn Rüşd de gayesi mutlak mükemmelliği gerçekleştirmek olan akı, nazarî ve amelî akıl şeklinde iki kısma ayırır.¹²⁷ Ona göre nazarî akıl madde, mekân ve yönlerden soyutlanmış akledilirlerin gerçekliklerini idrak etme niteliğine sahiptir. Bu akıl, bir eylem ortaya koymaksızın yalnızca fikrî yetkinlik açısından gerekli ve önemli olan kavramları ve teorik ilkeleri ortaya koymayı hedefler. İşte bu niteliğe sahip akıl sayesinde insan, insan olması bakımından ilk yetkinliğe ulaşır, mükemmelliğini tamamlar ve bunun da ötesinde meleklerden gerçek bilgiler elde edebilecek bir niteliğe sahip olmuş olur.¹²⁸

Amelî akıl ise, insanın hayatında gerçekleştirdiği eylemlerle ilgilidir ve yaşanan tecrübelerle bağlı olarak gelişir ve şekillenir. Bu nedenle insanın hafızasında biriken ve hayat tecrübesini temsil eden hayâlî sûretler ve anlamlar bu aklın oluşumu için önemlidir. Bu aklın yetkinliği ise insanın, tecrübesini temsil eden hayâlî sûretler ve anlamlar üzerinde gerçekleştirmiş olduğu düşünme ve akıl yürütmeye gerçekleşir. Bu da insan bedenini düzenli insânî sanatlara yöneltmekte, insânî sanatların sahip olduğu bu düzen de insana özgü bir düşünce ile elde edilmektedir. Mesela sevgi, nefret, dostluk gibi duyguların yönetiminde ve erdemlerin gerçekleşmesinde bu akıl önemli rol oynar.¹²⁹

c. Aklın Mertebeleri

Nazarî aklın konusu olan akledilirler sürekli bilfiil haldedir. Filozoflar insanın akletme sürecini münfa'îl, heyûlânî, bilkuvve, bilfiil, bilmeleke, müstefâd, kutsî, zâhir veya müktesep akıl gibi akıllarla ifade ederler. Bu akıllar insanın düşünme yetkinliğindeki aşamalara işaret eder.¹³⁰ Meşşâiler insanda tümel bilginin oluşmasına yönelik olarak aklın gelişim evrelerini şöyle tasnif ederler:

1. Kuvve halindeki akıl

¹²⁶ Arkan, "Nefis ve Akıl", 594-595.

¹²⁷ İbn Rüşd, Psikoloji Şerhi, 107.

¹²⁸ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 306-307; Ayrıca bk. Arkan, "Nefis ve Akıl", 594-595.

¹²⁹ İbn Rüşd, a.e., 306-307; Ayrıca bk. Arkan, "Nefis ve Akıl", 594-595.

¹³⁰ Arkan, "Nefis ve Akıl", 595.

İnsan nefsinde doğuştan bulunan bir güç¹³¹ olan bu akıl, insanın küçüklük döneminde aklının sahip olduğu durumdur. Bu dönemde henüz aktif hale geçmemiş olmasına rağmen bu akıl, tümel kavramlar oluşturma potansiyelini kendinde barındırmaktadır.¹³² İbn Rüşd'ün epistemolojisinde bu akıl “heyûlânî akıl” şeklinde zikredilmektedir.¹³³

2. Meleke halindeki akıl

İnsan aklının yetkinleşme sürecinde bir ileri aşamayı temsil eden akıldır. İnsan aklettikçe, hem soyutlama hem de tümel yargılarda bulunma yönünden yetkinleşir. Zamanla bu durum onda adeta bir tür alışkanlık halini alır ve meleke haline gelir.¹³⁴

3. Fiil halindeki akıl

İnsanın soyutlama yapma, kavram ve tümel yargılar oluşturmaya başladığı haldeki akıldır. Bu akıl, ilk akledilirlerden ikinci akledilirleri akıl yürütme yoluyla çıkarabilecek güç ve yetenektir.¹³⁵ Kindî'nin “kazanılmış akıl”¹³⁶ adını verdiği bu evredeki akıl, İbn Sînâ'da iki kısma ayrılarak, ilk akledilirleri elde eden “alışkanlığa dayalı akıl” ve bunlardan çıkarılan ikincil akledilirleri elde etmek için de “bilfiil akıl” şeklinde isimlendirilir.¹³⁷

4. Müstefâd akıl

Bu akıl, insan aklının yetkinleşmesi ve bilgi edinme sürecindeki son aşamayı ifade eder. Aklın mutlak fiil hali olan bu akılda tüm akledilenler fiil halinde bulunur ve bu akıl insana ait olan aklın da en yüksek derecesidir.¹³⁸ Bu derecedeki akıl Kindî'de “zâhir ve beyânî akıl”¹³⁹ şeklinde zikredilirken, İbn Rüşd tarafından “müstefâd akıl”¹⁴⁰ şeklinde zikredilmektedir.

¹³¹ Deborah L. Black, “Nefs ve Akıl”, çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş* içinde, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor. (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 349.

¹³² Karaman, a.e., 162.

¹³³ İbn Rüşd, “Fa’âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?” (Hel yettesil bi’l-aklî’l-heyûlânî el-aklû’l-fa’âl ve hüve mültebisün bi’l-cism), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 497.

¹³⁴ Karaman, a.e., 162.

¹³⁵ Karaman, a.e., 162.

¹³⁶ Kindî, “Akıl Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 266.

¹³⁷ İbn Sînâ, “İşaretler Ve Tembihler”, 590-591.

¹³⁸ Dağ, “İslâm Felsefesinin Sorunları Üzerinde Düşünceler”, 5: 17.

¹³⁹ Kindî, “Akıl Üzerine”, 266.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, “Fa’âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?”, 496.

Meşşâilerden Kindî, hiyerarşik akıllar içerisinde son noktayı teşkil eden, ne Aristo ne de İskender Afrodîsî’de bulunan bir akıl zikreder ki o da “zâhir ve beyânî akıl”dır.¹⁴¹ Bu akıl diğer filozofların müstefâd¹⁴² aklına karşılık gelir. İbn Sînâ’da ise dört aklın yanında bir de “kutsî akıl/meleki akıl” bulunmaktadır. Yalnızca peygamberlerin sahip olduğu bu akıl, vahiy bilgisini elde etmede yegâne araçtır. Bu akla sahip olan kimseler öğrenim görmeksizin faal akılla ilişki kurma ve varlığın hakikatine, yani her şeyin bilgisine doğrudan sahip olma imkânına sahiptirler.¹⁴³

Meşşâî İslâm filozofları insanın sahip olduğu aklın öncelikle kuvve halinde bulunduğunu savunurlar. Akletme sürecinde hem dış dünyadan gelen hayalî sûretlerin hem de faal aklın varlığını zorunlu görürler. Çünkü kuvve halindeki aklı fiil haline geçiren “faal akıl”dır.¹⁴⁴ Öte yandan Kindî ve İbn Rüşd dışındaki filozofların yani özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ’nın, benimsedikleri sudûr¹⁴⁵ teorisi ve bu teoride yer alan faal akıl dinî terminolojideki vahiy meleşine yani Cebrâîl’e karşılık gelir.¹⁴⁶ Sudûr konusuna ilerleyen bölümlerde ayrıca yer verilecektir.

İbn Rüşd öncelikle akılla ilgili olarak bilkuvve kavramının anlamları üzerinde durmakta ve konuyu örneklerle daha anlaşılır bir hale getirmektedir. O bu konuda şöyle der:

Akıl hakkında bilkuvve kavramı iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi kabiliyetler ve suretler üzerine onların kuvveler olduğunun söylenmesi gibi. Yani onlarda bizatihi fiil yapma gücü bulunduğunu kastetmekteyiz. Mesela âlim bir kişi hakkında, onun kendi başına öğretmeye, düşünmeye ve hüküm çıkarmaya gücü olduğu söylenildiğinde bu anlam kastedilmektedir. İkinci anlam ise edilgin güçlerle ilgilidir. Mesela bir öğrenciye bilkuvve olarak âlimdir dediğimizde bu anlamı kastetmekteyiz.

¹⁴¹ Kindî, “Akıl Üzerine”, 266-267.

¹⁴² Fârâbî, “Aklın Anlamları” (Risâle fî me’ânî’l-akl), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 132-133; İbn Sînâ, “İşaretler Ve Tembihler”, 591.

¹⁴³ İbn Sînâ, “[Peygamberlerin] Peygamberliklerinin İspatı”, 37-38.

¹⁴⁴ Fârâbî, “Aklın Anlamları”, 133-136; İbn Sînâ, “İşaretler Ve Tembihler”, 591; a.mlf., “Metafizik”, 118.

¹⁴⁵ Fârâbî, *El-Medînetü’l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 33-34, 86-87; İbn Sînâ, “Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine” (er-Risâletü’l-‘arşîyye fî hakâiki’t-tevhîd ve isbâti’n-nübüvve), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 315-318.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, “Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine”, 317; a.mlf., “Arş Üzerine”, 141-142; Sarioğlu, a.e., 181.

Yoksa söz konusu kişi o anda, söz konusu fiili yalnız başına yapmaya güç yetiremez, ancak başkası yardımıyla güç yetirebilir.¹⁴⁷

Aklın mertebelerinden birincisi, heyûlânî akıl'dır. İbn Rüşd'e göre bu akıl, insana özgü olan hayal gücüyle birlikte bulunup onu diğer canlıların hayal gücünden ayırt eden bir "istidât" (ilk heyûlânî akıl) ile ve her an fiil alanına çıkmaya hazır durumda bulunan "müste'id akıl"dan müteşekkildir. Buna göre heyûlânî aklın, biri istidât diğeri ise müste'id akıl olmak üzere iki boyuttan oluştuğu söylenebilir. Heyûlânî aklın ilk boyutu olan istidât, tıpkı ilk madde veya boş bir levha gibi herhangi bir sûreti bulunmamakla birlikte sûretleri kabul etmeye hazır oluşunu ifade eder. Heyûlânî aklın ikinci boyutunu oluşturan müste'id akıl ise kendi özünü bilmesi ile soyutlama yeteneğini ifade eder. İbn Rüşd bu özelliğinden dolayı müste'id aklı faal aklın ilk nüvesi olarak görmektedir. Ona göre bir yönüyle istidat olan heyûlânî aklın dayanağı nefis'tir. Nefsin de iki fiili bulunmaktadır: Birincisi, akledilirlerin üretilmesi, ikincisi ise bunların kabul edilmesidir. Akıl, akledilirlerin üretilmesi yönünden faal (etkin) akıl olarak isimlendirilirken, akledilirlerin kabul edilmesi yönünden ise münfa'il (edilgin) akıl olarak isimlendirilmektedir.¹⁴⁸

İbn Rüşd'e göre akletme fiilinde heyûlânî akıl, fiil halinde olan faal akla yönelir. Bu yönelmede heyûlânî akıl faal aklı önce eksik olarak akleder. Bu eksik olarak akletme durumu, "meleke halindeki akıl" şeklinde isimlendirilir ki bu akıl heyûlânî varlıkların sûretlerinden ibarettir. Heyûlânî akıl daha sonra tam ve yetkin bir şekilde akleder. Bu durumdaki akletme ise "müstefâd akıl" olarak isimlendirilir. İbn Rüşd meleke halindeki aklın, heyûlânî akıl ile faal akıl arasında bir aracı görevi gördüğünü ifade eder. Bu akıl heyûlânî akıldan üstündür, bu kendisinde asla kuvve hali bulunmayan faal akla benzer bir durumu kabul etmesi ve buna hazır durumda bulunması nedeniyledir. Heyûlânî akıldan üstün olması ve her kuvvenin de fiil alanına çıkarılması gerektiğine göre, bu durumda zorunlu olarak meleke halindeki aklın faal aklı akletmesi icap eder. İşte bu akletme durumundaki akıl da "müstefâd akıl"dır.¹⁴⁹

¹⁴⁷ İbn Rüşd, Psikoloji Şerhi, 101, 109.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, a.e., 99-103; Ayrıca bk. Sarioğlu, a.e., 124-125.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, "Fa'al Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?", 496-498.

Faal akıl ise bazen değil her zaman akleder ve akletmek için de zaman ve mekâna ihtiyaç duymaz. Yokolucu da değildir, aksine sürekli. Bu akıl bedenden ayrıldığında zorunlu olarak ölümlü değildir. Faal akıl heyûlânî akılla ilişkisi anında buradaki ma'kulleri akletmektedir. Fakat heyûlânî akıldan ayrıldığı zaman buradaki şeyi akletmeye güç yetiremeyecektir. Bundan dolayı ruh bedenle bitişik durumda iken bildiğimiz her şeyi ölümden sonra hatırlamamız mümkün olmayacaktır. Çünkü faal akıl bizimle bitişik durumda iken burada olan akledilirleri, bizden ayırık olduğunda ise kendi zâtını akletmektedir.¹⁵⁰ Özetle, mahiyet ve işlevleri bakımından farklılık arz eden heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, müstefâd akıl ve faal akıl şeklindeki bu akıllar nefsin farklı tezahürlerinden başka bir şey değildir.¹⁵¹

d. İttisâl Meselesi

İttisâl, heyûlânî aklın meleke halindeki akıl ve müktesep akıl aşamalarını geçip faal akıl düzeyine yükselmek sûretiyle son yetkinliğe ulaşmasıdır.¹⁵² İnsanın tikel bilgiden tümel bilgiye yükselebilmesi için tümelleri akleden bir fa'ilin yardımına veya ittisâline ihtiyaç vardır ki bu da ancak faal akılla mümkündür. Meşşâiler ittisâl meselesini iki kısma ayırmaktadırlar. Bunlardan birincisi “ilk ittisâl”dir ki bu, insanın faal aklın yardımıyla tikel bilgiden tümel bilgiye yükselmesini ifade eder. İkinci ise “idrak ittisâli”dir ki bu da ancak insanın nazarî çalışma ve akıl yürütmeleri sonucunda gerçekleşir. Böylelikle nazarî ilimlerde yetkinleşen insan, idrak ittisâliyle faal akıllı ve evrenin tüm gerçekliğini idrak eder.¹⁵³

İbn Rüşd'e göre ittisâl; heyûlânî aklın, diğer akılları aşarak faal akla yükselmesidir.¹⁵⁴ İttisâl iki kısma ayrılır. Bunlardan birincisi “vâroluş ittisâli”, diğeri ise “idrak ittisâli”dir. Vâroluş ittisâlinde faal akıl heyûlânî akılla başından

¹⁵⁰ İbn Rüşd, Psikoloji Şerhi, 104-105.

¹⁵¹ Kaya, “Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa'al Akılla Olan İlişkisi”, 29: 26.

¹⁵² Karlığa, “İbn Rüşd”, 264.

¹⁵³ Fârâbî, El-Medînetü'l Fâzıla, 75-78; İbn Sînâ, “Metafizik”, 117-118.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, “Fa'al Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?”, 496.

ittibaren ittisâl halindedir. Bu ittisâlde nâtık nefsin yetkinliği söz konusudur.¹⁵⁵ Örneğin, insan çocukluktan beri faal akılla vâroluş ittisâlinde, ancak çocukluktaki rutubet bunu engellemektedir. Bu rutubet, akledilirleri almaya hazır olması için nefsin olgunlaşma sürecindeki fizyolojik gelişmeyi ifade eder.¹⁵⁶ İdrak ittisâlinde ise faal akıl, insanın ilk yetkinliği olan heyûlânî akı kuvve halinden fiil haline çıkardığı için, sanki ondan ayrı bir şeymiş gibi görünür. Aslında insan bu ittisâlle faal akıl ve bir yönüyle de evrenin tüm gerçekliğini idrak eder. Heyûlânî akılla faal akıl arasındaki ittisâl, çoğunlukla maddenin sûretle olan ittisâli gibidir. Faal aklın heyûlânî akılla ittisâli sırasında iki ayrı işlevi söz konusudur. Bunlardan ilki, heyûlânî akıl fiil alanına çıkarıp “fiil halindeki akıl” haline getirmek, diğeri ise meleke halindeki akıl fiil halindeki akla yükseltmek ve böylece onun kendisini idrak etmesini sağlamaktır.¹⁵⁷

İbn Rüşd heyûlânî aklın faal akılla ittisâlini üç farklı yöntemle temellendirmektedir. Birinci yöntem, akıl idrakinin duyu algısına benzetilmesi şeklinde gerçekleştirilir. Bu benzetmede heyûlânî akıl duyu gücüne, algıdan sonra duyu gücünde oluşan kavramlar meleke halindeki akla ve nefsin dışında bilfiil var olan şeyler de faal akla benzetilmektedir.¹⁵⁸

İkinci yöntem, heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl ve faal akıl olmak üzere bu üç akla dayanır. Faal aklın iki işlevi bulunur. Birincisi kendi özünü akletmek, diğeri ise heyûlânî akılda bulunan akledilirleri kuvve halinden fiil haline çıkarmak yani soyutlama yapmak. İşte bu anlamda faal akıl insanla bitişiktir ve dolayısıyla insan, dilediğinde onu akledebilir.¹⁵⁹

Üçüncü yöntem ise kuvve-fiil kavramlarına dayanır. Buna göre, kuvveye kuvve denilmesi fiile nispetledir. Yani heyûlânî aklın bilkuvve akıl şeklinde isimlendirilmesi fiil halindeki akla göre kuvve durumunda olmasından kaynaklanır. Heyûlânî aklın meleke halindeki akla nispetle kuvve halinde oluşu, hiçbir şekilde kuvveyle ilişkisi bulunmayan bir tür akıl kabule hazır olması içindir. Bu nedenle meleke halindeki aklın heyûlânî akıldan üstün olması,

¹⁵⁵ Arkan, a.e., 325.

¹⁵⁶ Ramazan Turan, “İbn Rüşd’ün Akıl Anlayışı” (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2006), 64.

¹⁵⁷ Sarıoğlu, a.e., 127-128; Arkan, a.e., 324.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, “Fa’âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?”, 496.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, “Fa’âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?”, 497.

kendisinde hiçbir şekilde kuvve hali bulunmayan faal akla benzer bir durumu kabul etmesi ve buna hazır olmasından dolayıdır. Artık bundan sonra meleke halindeki akıl faal aklı idrak ettiğinde müstefâd akıl ortaya çıkacaktır. Bundan sonra meleke halindeki akıl müstefâd akla nispetle bilkuvve durumunda kalır.¹⁶⁰

Akıllar hiyerarşisinde herbiri farklı seviyede yer alan bu akıllar, nazarî aklın yetkinleşme sürecinde geçireceği aşamaları ifade eder. Heyûlânî aklın faal akılla ittisâline ilişkin bu üç yöntemle İbn Rüşd, düşünebilen ve aklını kullanabilen insanın nazarî yetkinliğini nasıl gerçekleştireceğini ortaya koymaktadır.

İttisâl'in akıl yürütme ve nazarî faaliyetlerle mi yoksa sûfilerin veya işrâki'lerin savundukları keşf yoluyla mı gerçekleştiği meselesi İbn Rüşd düşüncesinde önemli bir yer işgal eder. Bu konuda İbn Sînâ, bazı kişilerin kendilerinde bulunan güçlü bir istidat ile akledilirleri öğrenim olmaksızın bir anda elde edebileceğini ileri sürer ve buna da sezgi (hads) adını verir.¹⁶¹ Ancak İbn Rüşd İbn Sînâ'nın aksine nazarî akledilirlerin öğrenim olmaksızın elde edilemeyeceğini savunur. Ona göre nazarî bilgiler ancak akıl yürütme ve araştırma ile elde edilebilir.¹⁶²

İbn Rüşd'e göre ittisâlin yolu, öğrenim ve nazarî incelemelerdir. Bunun için insanın öncelikle tabii yetenek ve kapasiteye sahip olmasının yanında ayrıca doğru yöntem, doğru bilgi ve malzeme, bu alanda donanımlı bir öğretici ve de nefsanî arzu ve isteklerini kontrol edebilecek bir irade gücüne sahip olması gerekir.¹⁶³

3. Vahiy

İslâm düşüncesinde bilginin kaynağı olarak kabul edilen duyular ve akıl dışında bir diğer kaynak ise vahiydir. Bilginin kaynağı olarak vahiy diğer kaynaklardan daha sahih ve güvenilir bir niteliğe sahiptir. Bu başlık altında “vahiy

¹⁶⁰ İbn Rüşd, “Fa’âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?”, 498-499.

¹⁶¹ İbn Sînâ, “İşaretler Ve Tembihler”, 591.

¹⁶² İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 306.

¹⁶³ İbn Rüşd, “Faslu'l-makâl”, çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 74-75; Ayrıca bk. Sarioğlu, a.e., 131.

nedir?”, “bilginin kaynağı olması açısından vahyin kaynağı ve diğer kaynaklardan farkı nedir?”, “geçerlilik açısından vahyin sıhhat ve değeri nedir?” gibi soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız.

Sözlükte “gizli söz, hemen anlaşılan söz” anlamına gelen vahiy kelimesi, dini anlam olarak “Allah’ın peygamberlerine gizlice bildirdiği emirleri, hükümleri, kelâmı”¹⁶⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. İslâm düşüncesinde vahiy ve nübüvvet meselesini felsefenin bir konusu olarak ele alıp temellendirenler Meşşâilerdir. Ancak onlar genel olarak vahyi dinî argümanlardan ziyade rasyonel açıdan yorumlamaya çalışmışlar ve buradan hareketle vahiy ürünü olan din ile akıl ürünü olan felsefenin aynı kaynaktan beslendiğini yani aynı hakikate sahip olduğunu savunmuşlardır.¹⁶⁵ Buna göre gerek felsefî bilginin gerekse dinî bilginin kaynağında Tanrısal aydınlanma yer almaktadır.

İbn Rüşd epistemolojisinde bilginin kaynağı olarak vahyi ele alırken, aynı zamanda bu konuyla bağlantılı ve ondan ayrılmaz bir parça olan “peygamberlik” ve “mucize” kavramlarının da birlikte ele alınması gerekmektedir. Çünkü vahyin ilk muhatabı, insanlar arasından seçilmiş ve birtakım niteliklerle donatılmış kimselerdir. Dini terminolojide “Peygamber” şeklinde isimlendirilen bu seçkin şahsiyetler vahyin ilk muhataplarıdır ve konumları da mucizelerle desteklenmektedir. Çünkü Peygamber, peygamberliğini ispatlama noktasında vahyin yanında bazen mucizelere de ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle meseleye bir bütün olarak bakıldığında vahiy-peygamber-mucize üçlüsü bir bütünlük arz etmektedir.

Vahiy konusunu özellikle din-felsefe, akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde ele alan İbn Rüşd, meseleyi Fârâbî ve İbn Sînâ gibi salt felsefî zeminde izaha çalışmaktan ziyade dinî veya kelâmî yönü de dikkate alarak açıklamaktadır. O, Allah’ın kelâm sıfatını işlerken kelâm’ı, “haddizatında mütেকellimin (konuşan ve söz söyleyen şahsın) kendisinde mevcut olan ilme muhatabını delâlet etmesini sağlayan bir iş yapmasından veyahut da muhatabı, kendisinde mevcut olan ilme

¹⁶⁴ Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi (el-Bidâye Fî Usûli’-d-Dîn)*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2014), 206.

¹⁶⁵ Kindi, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 274-275; Fârâbî, “Mutluluğu Kazanma” (Tahsilü’s-Sa’ade), çev. Hüseyin Atay, *Farabî’nin Üç Eseri* içinde, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 54-55; İbn Sînâ, “Metafizik”, 93-94.

vâkıf olacak bir hale getirmesinden başka bir şey değildir”¹⁶⁶ şeklinde açıklar. İbn Rüşd’e göre bunun görünürde ve duyu âleminde geçerli olabilmesi için bir vasıtaya ihtiyaç vardır ki bu da söz (lafız)’dır. Zira Allah’ın kelâmının yani sözünün, kulları arasından seçtiği bir peygamberin nefsinde herhangi bir vasıta ile husule gelmesi gerekir. Bu bazen bir melek vasıtasıyla, bazen söz olmaksızın yani Allah’ın peygamberde meydana getireceği bir fiille, bazen de peygamberin kulağında yarattığı söz ve ses vasıtasıyla gerçekleşir. Zira Kur’anda, zikredilen bu üç duruma şu ayetlerde işaret edilmektedir. “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder.”¹⁶⁷ İbn Rüşd ayette zikredilen bu üç durumu şöyle izah eder: İlk olarak ayette geçen vahiy, söz vasıtasıyla olmaksızın söz konusu mânâ’nın vahye mazhar olan peygamberin nefsinde hâsıl olmasıdır. İkinci olarak perde arkasından yapılan konuşma ise, Allah’ın kendi kelâmı için, seçmiş olduğu peygamberin nefsinde yarattığı sözler vasıtasıyla husule gelen kelâmdır. Zira hakiki kelâm da budur. Son olarak da Allah’ın melek vasıtasıyla vahyini peygambere iletmesidir.¹⁶⁸ Burada vahyin kaynağı ve ilk muhatabına ulaştırılmasına ilişkin üç ayrı yöntemden bahsedilmektedir. Birincisinde vahiy, söz ve kelam kullanılmaksızın muhatabına doğrudan iletilmektedir. Bu aşamada vahiy alan kişinin bir müdahalesi ve çabası söz konusu değildir. İkincisinde söz ve kelimeler vahyin iletilmesinde araç olarak kullanılmaktadır. Son aşamada vahiy, melek vasıtasıyla muhatabına iletilmektedir. Vahiyle ilgili bu ifadeler vahyin kaynağına da ışık tutmaktadır. Buna göre vahiy İlâhî kaynaklıdır ve nispeten mahiyeti ancak sözcüklere aktarılacak sûretiyle anlaşılabilir. Bunu yapacak kişiler de vahyin ilk muhatabı ve uygulayıcısı, üstün niteliklerle donatılmış seçkin kişiler olan peygamberlerdir. Bu yönüyle vahiy genelgeçer bir bilgi kaynağı olmaktan ziyade subjektif bir niteliğe sahiptir ve geçerliliği de onu kabul edenlerle sınırlı kalmaktadır.

Vahyin ilk muhatabı ve tebliğcisi olan peygamber, peygamberliğinin ispatı niteliğinde birtakım olağanüstülükler gösterir. Birtakım olağanüstülükler gösteren

¹⁶⁶ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhâci’l-Edille”, çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 172.

¹⁶⁷ eş-Şûrâ 42/51.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhâci’l-Edille”, 172-173.

ve peygamber olduğunu iddia eden herkesin bu iddiasının nasıl doğrulanacağını soran İbn Rüşd, bu soruya nakille cevap verilemeyeceğini zira bu aşamada naklin henüz sabit olmadığını belirtir. Bunun için mucizelerin yalnızca peygamberlere özgü ve onları destekleyici türden olduğunu, başkalarının da benzerini getirmekten aciz olduklarının kesin olarak bilinmesi gerekir. Aksi halde mucizenin doğrudan peygamberliğe delil olarak kullanılmasına imkân yoktur. Çünkü peygamber dışındaki diğer bazı insanlar da benzer birtakım olağanüstülükler ortaya koyabilmektedir. Böyle bir durumda mucizenin peygamberliğe delil olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Buna karşın İbn Rüşd bu durumun bir istisnası olduğunu da ayrıca kabul eder. Ona göre, kendisinde mucize türünden fiiller zuhur eden kimsenin faziletli olduğuna ve faziletli kimselerin de yalan söylemeyeceklerine, mucizenin de fazilet sahibi diğer insanlardan hiçbirinin elinde değil yalnızca peygamberlerde zuhur edeceğine ilişkin toplumda yerleşik bir kabulün mevcut olması gerekir. Aksi durumda mucizeyi peygamberliğe delil olarak kabul ettiğimizde, bu delil peygamber olmayan kimseler tarafından gerçekleştirilen harikalar ve fevkalade halleri mümkün gören kimseleri bağlamaz.¹⁶⁹ Bu nedenle İbn Rüşd'e göre bir kimsenin peygamberliğine, ortaya koyduğu olağanüstülükler değil amelî ve ahlâkî faziletleri delalet eder.

Mucize niteliğindeki Kur'an-ı Kerim'in, tek başına Hz. Peygamberin peygamberliğini kanıtlamaya yeteceğini ifade eden İbn Rüşd, diğer mucizelerin yani asânın yılanı dönüşmesi, ölülerin diriltilmesi, doğuştan körlerin iyileştirilmesi gibi olağanüstü hallerin vahiy mucizesi kadar üstün olmadığını savunur. Çünkü bu haller peygamberden sadır olabileceği gibi peygamber olmayanlardan da sadır olabilir. Bu haller akıldan ziyade duyulara hitap etmekte ve etkisi de buna şahit olanlarla sınırlı kalmaktadır. Bu nedenle bu tür haller ne peygamberlikle ne de vahiyle doğrudan ilişkilendirilemez.¹⁷⁰ Bu nitelikteki haberlerin bilgi değeri de kabul edilemez.

Akıl-vahiy veya felsefe-din ilişkisiyle ilgili olarak İbn Rüşd, her ikisinin de aynı kaynaktan beslendiğini ve aynı hakikati farklı şekilde ifade ettiklerini

¹⁶⁹ İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhâci'l-Edille", 224-227.

¹⁷⁰ İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhâci'l-Edille", 235-236.

belirtir. O bu durumu, “hikmet şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş (öz) kardeşidir”¹⁷¹ şeklinde özetler. Şeriat, insanları düşünmeye, aklını kullanmaya ve akılla bilgi sahibi olmaya davet etmiştir.¹⁷² “Ey basiret sahipleri, itibar ediniz.”¹⁷³, “Arzın ve semâların melekûtuna ve Allah’ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?”¹⁷⁴ Bu ayetler insanı öncelikle aklını kullanması konusunda teşvik etmektedir. Fakat insan aklının kavrayamayacağı ve izah edemeyeceği mahiyette bazı metafizik, psikolojik ve ahiretle ilgili sorular karşısında İbn Rüşd, Gazzâlî’nin “insan aklının kavrayamayacağı her şey için şeriata başvurulması zorunludur”¹⁷⁵ şeklindeki sözünü aynen tasdik eder. Ona göre vahiy bilgisi, aklın ve de aklî bilginin yetersiz kaldığı noktalarda tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir. Bu yönüyle vahiy Allah’ın doğru yola iletmek için bütün insanlığa bahşettiği ilâhî bir lütuftur.¹⁷⁶ Bu nedenle akıl evveldir, aklın yetersiz kaldığı noktalarda ise vahiy belirleyici ve geçerlidir.

İnsanlar bilgiye sahip olma bakımından aynı seviyede değildirler. Bir kısmı bilginin elde edilme süreçlerini geçebilecek kapasiteye sahipken bir kısmı bundan mahrumdur. Bu doğrultuda İbn Rüşd, zihnî ve kültürel kapasiteleri açısından insanları üç kısma ayırır.¹⁷⁷ Ona göre Kur’an’ın dili bu üç sınıfı da içine alan bir üslûba sahiptir. Hakikat hakikate zıt olamayacağı için gerek aklî bilgi gerekse vahiy bilgisi birbirine ters düşmez. Bir konuda öncelikle akıl yürütmeye dayanan burhânın ortaya koyduğu bilgi alınır ve benimsenir. Ancak o konuda vahiy bilgisi varsa bu bilginin zâhirî yönü aklî bilgiye uygun veya aykırı olacaktır. Uygunsa alınır ve benimsenir ancak aykırılık göze çarpıyorsa bu durumda tek çözüm vahiy bilgisinin te’vil¹⁷⁸ edilmesidir. Zira vahyin bir zâhirî bir de te’vile

¹⁷¹ İbn Rüşd, “Faslu’l-makâl”, 121-122.

¹⁷² İbn Rüşd, “Faslu’l-makâl”, 74.

¹⁷³ el-Haşr 59/2.

¹⁷⁴ el-A’râf 7/184.

¹⁷⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü’l-felâsife)*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 78.

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 135.

¹⁷⁷ İbn Rüşd şeriatın insanları; aklî yöntemi kullananlar (burhân ehli), diyalektiği kullananlar (cedelciler) ve başkalarından duyanlar (hitabet ehli) şeklinde üç sınıfa ayırdığını söyler. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, “Faslu’l-makâl”, 114.

¹⁷⁸ İbn Rüşd’e göre te’vilin en zararlı ve şiddetlisinin, ayet zahiri olmasına rağmen bazılarının bu ayeti te’vile tabi tutmaları ve bunun sonucu olarak da birçok fırkanın ortaya çıkmasıdır. Ortaya çıkan bu fırkaların her biri kendilerince te’viller yapmış, yapılan ve kast olunanın kendi te’villeri olduğunu iddia etmişlerdir. Hz. Peygamber bu durumu çok önceden haber vererek

açık yönü vardır. Zâhirî yönüne herkes uymak zorundayken diğer yönüne ise sadece ilim erbabı uymak zorundadır.¹⁷⁹

Özetle vahiy, diğer kaynaklardan farklı bir niteliğe sahiptir. Çünkü duyular ve akıl insanla birlikte var olmasına karşın vahiy, insandan bağımsız olarak da vardır. Bunun yanında her insan bilginin oluşumu ve elde edilmesi sürecinde duyularını ve aklını sahip olduğu kapasite ve çalışma oranında kullanabilirken vahiyde böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü vahiy veya vahiy bilgisine sadece insanlar arasından seçilmiş ve özel niteliklerle donatılmış bazı kimseler (Peygamberler) sahip olabilmektedir. Onlar bu tür bilgiye kendi çaba ve gayretleriyle değil Allah'ın farklı vasıtalarla bu bilgileri onlara ulaştırmasıyla sahip olmaktadır. Başka bir ifadeyle, vahiy bilgisi kesbî değil vehbîdir.

D. Bilgide Nedensellik (İllyet)

Nedensellik, “neden ile sonuç arasındaki ilgi” şeklinde tanımlanmaktadır. Nedensellik ilkesi ise “her şeyin bir nedeni bulunduğu, aynı koşullarda aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğu ilke”¹⁸⁰dir. İslâm düşüncesinde nedensellik konusunda üç ayrı düşünce akımı karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; dehrîler, kelamcılar ve Meşşâilerdir. Dehrîler neden-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu ve bu ilişkinin de sonsuza dek sürüp gittiğini savunmaktadırlar. Ayrıca onlar tabiatın ötesinde metafizik bir âlemin ve Allah'ın varlığını reddederler.¹⁸¹ Kelamcılar ise Allah'ın hem mutlak iradesi hem de bu âlemin sürekli fa'ili olduğunu kabul ederek neden-sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını savunmaktadırlar.¹⁸² Meşşâiler ise bu iki düşünce akımının ortasında bir yerde yer almışlar ve buna göre bir yandan dehrîler gibi tabiatta neden-sonuç ilişkisinin

“ümmetim yetmiş iki fırkaya bölünecek, bunlardan biri müstesna, diğerlerinin tümü ateşte olacaktır” buyurmuştur. İstisna edilen bir fırka ise şeriatın zahirine göre bir yol tutan, halkın anlayamayacağı şekilde te'viller yapmayan fırkadır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhâci'l-Edille”, 193-196.

¹⁷⁹ İbn Rüşd, “Faslu'l-makâl”, 113-114; a.mlf., “el-Keşf an Minhâci'l-Edille”, 193-196.

¹⁸⁰ Afşar Timuçin, “Nedensellik”, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 368-369.

¹⁸¹ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 31-35.

¹⁸² Nûreddin es-Sâbûnî, a.e., 134-135.

zorunluluğunu kabul etmişler, diğer yandan da kalamcılar gibi Allah'ın âlemin gerçek fa'ili olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹⁸³

Nedensellik ilkesinin savunucusu ve Meşşâî filozofların kendisinden pek çok konuda etkilendiği isim olan Aristoteles, dört nedenden bahseder. Bunlar; etkin (fa'il) neden, maddî (madde) neden, sûrî (sûret) neden ve gâî (gaye) nedendir. Aristo ayrıca neden-sonuç ilişkisinin her alanda geçerliliğini de savunmaktadır.¹⁸⁴

İbn Rüşd de Aristo'yu takiple sonradan var olan varlıkların fa'il, maddî, sûrî ve gâî olmak üzere dört nedeni olduğunu ve bunların, eserlerin varlığı için zorunlu olduklarını belirtir. Ona göre akıl, varlıkların nedenleriyle kavranmasından başka bir şey değildir. İşte bu özelliğiyle akıl, diğer kavrama yetilerinden ayrılır. Nedenleri reddeden kimse akıllı da reddetmiş olur. Ayrıca mantık ilmi de bize nedenlerin ve sonuçların bulunduğunu ve bu sonuçları bilmenin ancak onların nedenlerini bilmekle mümkün olabileceğini göstermektedir. Nedenleri inkâr etmek bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir ki bu da gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı, bulunsu bile böyle bir şeyin sanıya (zanna) dayalı olacağı anlamına gelir. Bu durumu İbn Rüşd'ün şu ifadelerinde açıkça görmekteyiz:

Duyulur nesnelerde gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkârı bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse, ya diliyle gönlündekini inkâr etmektedir ya da bu konuda kendisine ilişkin safsataya dayalı bir kuşkunun peşindedir. Bunu reddeden kimsenin, her fiilin mutlaka bir fâ'ili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir.¹⁸⁵

İbn Rüşd kâinatta bulunan tertip ve düzenden hareketle bunların bir gayeye yönelik bulunduğunu ve bunların bir hikmet ve gaye olmaksızın açıklanamayacağını belirtir. Zira kâinattaki her şey bir gayeye matuftur ve varlıklarda hikmetin var olduğunu gösteren de gâî nedendir. Şayet gâî neden yoksa varlıklarda bir hikmet de yoktur. İbn Rüşd'e göre diğer üç neden gâî nedene tabidir. Mesela bir ekmeğin maddî nedeni *hamur*'dur, çünkü hamur ekmeğin malzemesi ve hammaddesidir. Sûrî neden, fırıncının ekmeğe verdiği *şekil ve*

¹⁸³ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 149.

¹⁸⁴ Aristoteles, Organon IV İkinci Analitikler, 108; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles Ve Felsefesi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 214-215.

¹⁸⁵ İbn Rüşd, a.e., 290-292.

biçim'dir. Fa'il neden, *ekmeği yapan*'dır ve gâî neden ise ekmeğin *gıda olarak kullanılması*'dır.¹⁸⁶

İbn Rüşd burada, “acaba tek tek her varlıktan çıkan fiiller, tabiatında bu fiilleri meydana getirme özelliği bulunan nesneler için zorunlu bir takım fiiller midir, ya da çoğunlukla ortaya çıkan fiiller midir, yoksa her iki husus birlikte mi bu konuda etkili olmaktadır?” şeklinde bir soru sorar ve bu soruyu yine kendisi şöyle cevaplandırır: “Duyulur nesnelerde gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkârı bir safsatadır.” Her fiilin bir fa'il nedeni bulunmakla birlikte fa'illerini ve fa'il sebeplerini algılayamadığımız birtakım eserler de vardır. Nedenlerini bilmediklerimizin dışında kalan nesnelerin nedenleri zorunlu olarak duyularımızla kavranıyor demektir. Bu ise kendiliğinden bilinenle bilinmeyen arasında bir ayrım yapamamaktan kaynaklanır. Deneyle sonuçlarına ulaştığımız bilgiler, pratik amaçlar için faydalı olabilir ancak her zaman kesin ve geçerli bir bilgi olmayabilirler. Mesela, “ateş her zaman yakar” şeklinde kesin bir yargıya saplanamayız. Çünkü var olan iki nesne arasında olan biten, sonsuz sayıdaki ilişkilerden biriyle meydana gelir ve çoğu zaman bir ilişki diğerine bir engel oluşturur. Bu nedenle ateşin duyarlı bir cisme yaklaştırıldığında, onu mutlaka etkileyeceği kesin olarak söylenemez. Çünkü talk taşı (sabun taşı) gibi, duyarlı bir cisimle ateşin ilişkisini engelleyen bir niteliğe sahip bulunan bir varlığın söz konusu olması imkânsız değildir. Ancak bu durum ateşin ateş adına ve tanımına sahip olduğu sürece, kendisinden yakma niteliğinin kaldırılmasını da gerektirmez.¹⁸⁷ Sözgelimi pamukta gerçekleşen yanmanın ateşin fiili (etki) sonucunda gerçekleşmiş olması, ateşin mutlak fa'il olması demek değildir. Çünkü gerek pamuğun, gerek ateşin ve gerekse onlardaki etkin ve edilgin tabiatın varlığı onların kendilerinden değil, bir başka fa'ilden yani Allah'tan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla mutlak anlamda yegâne fa'il Allah'tır.¹⁸⁸ Durum böyleyken, istisnai bir durum olan mucizelerden hareketle duyulur nesnelerin fa'il neden olabilecekleri gerçeğini inkâr etmek safsatadan başka bir şey değildir.¹⁸⁹

¹⁸⁶ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 222-223, 272; a.mlf, “Faslu'l-makâl”, 95. 20 numaralı dipnot.

¹⁸⁷ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 290-291.

¹⁸⁸ İbn Rüşd, a.e., 295.

¹⁸⁹ İbn Rüşd, a.e., 290.

İbn Rüşd'e göre neden-sonuç ilişkisindeki zorunluluğun veya sürekliliğin inkâr edilmesi, nesnelerin varlık ve mahiyetlerinin yanı sıra, âlemin birlik ve bütünlüğünü neden-sonuç ilişkisiyle gerçekleştiren Allah'ın yaratma fiilinin belirsizliğini iddia etmek olur. Bu durum Allah'ı, düzen tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan, zalim bir hükümdar gibi görmeye benzer. Ayrıca böylesi bir yaklaşım, göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir sürede bile kesinlikle hiçbir şeyin değişmez bilgisi bulunmamakta demektir. Oysa varlığını kabul ettiğimiz “kesin bilgi” (el-ilmü'l-yakîn) bir şeyi olduğu gibi bilmektir. Bizim bilgimiz de ancak var olanın tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. Eğer bizde var olanlara ilişkin bir bilgi varsa bu, var olanlarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir “durum” bulunuyor demektir. Burada kelimcilerin “âdet” dediği şeye kendisi “durum” diyen İbn Rüşd'e göre durum, ya var olan varlıkların kendisinde ya fa'ilde ya da her ikisinde birlikte bulunur.¹⁹⁰

Öte yandan Allah'ın var olanlar için belirlediği, insan idrakinin konusu ve beşerî bilginin nedeni olan özel fiil veya tabiatların “âdet” olarak isimlendirilmesi doğru değildir.¹⁹¹ İbn Rüşd “âdet” kelimesini şöyle tanımlar: “Âdet, fa'ilin kazanmış olduğu bir yeti olup, fa'ilden çıkan fiilin sık sık yinelenmesini gerektirir.” Böyle bir şeyin Allah hakkında imkânsız olduğunu vurgulayan¹⁹² İbn Rüşd, konuyla ilgili olarak şu ayeti zikreder: “*Sen Allah'ın sünnetinde (yerasında) bir değışiklik bulamazsın; sen Allah'ın sünnetinde bir değışme de bulamazsın*”¹⁹³ Âdet adı verilen bu durumun İlk Fa'il olan Allah'ta bulunması imkânsız olduğu için o ancak var olan nesnelerde bulunabilir. Esasen filozofların “tabiat” adıyla zikrettikleri şey de budur. Allah'ın bilgisi tabiatların nedeni, tabiatlar da beşerî bilginin nedenidir. Bu nedenle var olanın, O'nun bilgisine uygun olarak gerçekleşmesi gerekir. Çünkü bilgi, bilgi olması bakımından gerçekleşmiş bir tabiatı olmayan şeyle ilişkili değildir. Zira Yaratıcının bilgisi, var olanın tabiatının gerçekleşmesinin nedenidir. Bizim yalnızca mümkün olan şeyleri

¹⁹⁰ İbn Rüşd, a.e., 296.

¹⁹¹ Sarıoğlu, a.e., 112.

¹⁹² İbn Rüşd, a.e., 292.

¹⁹³ Fâtır 35/42-43.

bilmemiz, ancak var olanın varlığı ya da yokluğunu gerektiren bu tabiatı bilmememizden kaynaklanmaktadır.¹⁹⁴

İbn Rüşd neden-sonuç ilişkisiyle açıklanamayan bir takım ilimleri sıralar ve onlar hakkında açıklamalarda bulunur. Buna göre yıldız ilmi (astroloji), âlemde olacak şeyleri önceden bilmeye ilişkin bir bilgi türü olup, yıldız falcılığı ve kehanet türündendir. Tılsım ve büyücülük, şaşkınlık uyandıran bir ilim türü olup kuramsal sanatlarla hiçbir ilgisi yoktur ve de geçersizdirler. Kimya (simya) ilmi ise varlığından kuşku duyulan bir sanattır. Şayet böyle bir ilim varsa onun ortaya koyduğu nesnenin, tabiatın ürettiği şeyle aynı olması mümkün değildir. Çünkü sanat, olsa olsa tabiata benzeyebilir fakat gerçekte onunla aynı olamaz.¹⁹⁵ Kısaca İbn Rüşd bu tür ilimleri, neden-sonuç ilişkisiyle açıklanamadığından ve mahiyetleri de tam olarak bilinemediğinden dolayı tabii ilimlerden saymaz. Bu nedenle onun ilim anlayışında bu tür ilimler epistemolojik bir değere sahip değildir.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, a.e., 296-297.

¹⁹⁵ İbn Rüşd, a.e., 284.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE BİLGİ ÇEŞİTLERİ VE BİLGİYLE İLİŞKİLİ KONULAR

Bu bölümde “bilgi çeşitleri” başlığı altında İbn Rüşd’ün İlâhî ve beşerî bilgiye ilişkin yaklaşımını ayrıntılı olarak ele alacağız. Çünkü İbn Rüşd felsefesinde bilgi, en genel şekliyle “İlâhî bilgi” ve “beşerî bilgi” şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Daha sonra ise bilgiyle ilişkili olan sudûr ve sürekli yaratma, sezgi, rüya, rastlantı ve zan gibi bazı konuları ele alacağız. Şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Rüşd her ne kadar bu konulardan bazılarını ilmî anlamda değer vermese de bu konulara ilişkin inceleme ve değerlendirme yapmaktan da geri durmamıştır. Biz de bu bölümde onun bu konulara yaklaşımını ayrı ayrı başlıklar halinde inceleyeceğiz.

Bütün canlılarda bulunan beslenme, büyüme ve üreme güçlerinin yanında sadece insanın sahip olduğu idrak güçleri ve hareket güçleri gibi güçler de bulunur. İnsan, sadece kendisinde bulunan bu güçler sayesinde bitki ve hayvandan ayrılır, var olanları anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır ve bunun neticesinde de beşerî bilgi gerçekleşmiş olur. İdrak güçleri “dış duyular” ve “iç duyular” şeklinde iki kısma ayrılır ve insan, duyuları vasıtasıyla dış dünyadan elde ettiği izlenimleri iç duyulara iletmek suretiyle bilginin teşekkül sürecindeki merhaleleri kateder. Zira duyu idrakinde oluşan sûretin mertebesi maddî sûretlerden soyut ve manevî sûretlere geçişin ilk basamağını oluşturur. Dış duyuların bir üst kademesi olan iç duyular, beş duyunun (dış duyular) sahip olduğu izlenimler üzerinde birtakım işlemlerde bulunarak onları daha soyut ve manevî bir hale getirmektedir.¹⁹⁶ Buraya kadar olan süreçte insanın sahip olduğu bilgi tikel bir nitelik arz etmekteydi. Bundan sonra artık insanın bilgi edinme sürecinin zirvesi olan akıl gelmektedir. Akıl nesneyi maddeden ve maddi niteliklerinden tamamen

¹⁹⁶ Arkan, “Nefis ve Akıl”, 581-583.

soyutlayarak idrak eder. Esasen insanın ortaya koyduğu bilimin konusu olan tümel bilgiye de ancak akıl vasıtasıyla ulaşılır.¹⁹⁷ Bu da demektir ki günlük yaşamımızı kolaylaştıran, var olana ilişkin yeni bilgiler ortaya koyan bilim ancak akılla, akıllı varlık olan insanla gerçekleşebilir.

Buraya kadar beşerî bilginin oluşumuna ilişkin olarak ortaya konan genel yaklaşımın, İbn Rüşd felsefesinde de hemen hemen aynısı geçerlidir. Çünkü o da beşerî bilginin oluşum sürecinde dış duyular ve iç duyular olan idrak güçlerini ve beşerî bilginin zirvesi olan akıllı ve onun ortaya koyduğu tümel bilgiyi aynen kabul eder. Bilgi, her ne kadar akılla son merhaleye ulaşmış olmasına rağmen yine de var olana ilişkindir. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre "akıl, varlıkları nedenleriyle kavramasından başka bir şey değildir."¹⁹⁸ Nedensellik ilişkisiyle akıl, fizik âlemden metafiziğe doğru İlk Sebebe (Tanrıya) uzanır ve böylece insan, sahip olduğu bilgiyle Tanrı'nın bilgisine doğru yükselmek sûretiyle hiyerarşik aşamaları kateder. Çünkü Tanrı'nın bilgisi varlıkların nedeni, varlıklar ise O'nun bilgisinin zorunlu bir sonucudur.¹⁹⁹

İbn Rüşd, insanların aynı imkân ve kapasiteye sahip olmadıklarını belirterek, bilgi seviyesini ortaya koyan üç kısım insandan bahseder. Bunlardan birinci kısmı; bilgi olarak sadece duyu ve hayal güçlerinin sağladığı verilerle yetinen, bunun ötesinde daha fazlasına ihtiyaç duymayan ve de insanların çoğunluğunu (cumhur) oluşturan gruptur. Bunların sahip olduğu bilgi "hatâbî bilgi"dir. İkinci kısım; bilgi olarak duyu ve hayal gücünün sağladığı bilgiden fazlasına sahip olan ancak bu bilgileri burhân seviyesinde olmayan insanlardır. Bunların sahip olduğu bilgi ise "cedelî bilgi"dir. Üçüncü kısım; duyu ve hayal gücünün sağladığı bilgilerin üzerine çıkarak, "bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin öğrenilmesi" şeklinde açıklanan bu ilim (burhân) yoluyla daha üst derecedeki soyut gerçeklerin bilgisine ulaşılır. İnsanlardan az bir kısmının sahip olduğu bu bilgi "burhânî bilgi"dir.²⁰⁰

¹⁹⁷ Arkan, "Nefis ve Akıl", 593-594.

¹⁹⁸ İbn Rüşd, a.e., 291.

¹⁹⁹ İbn Rüşd, a.e., 296.

²⁰⁰ İbn Rüşd, "Faslu'l- makâl", 114; Ayrıca bk. Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofü", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, (Ankara: İsam Yayınları, 2016), 377-378.

İnsanın, yaşamı için bilmesi zorunlu olan bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgiler beşerî olabileceği gibi ilâhî bilgiler de olabilir. İnsan, sahip olması gereken bu bilgiler sayesinde varlığını sürdürürken aynı zamanda hayatına da bir anlam katmakta ve varlık bilincine sahip olmaktadır. İbn Rüşd'e göre biz sahip olduğumuz kudret, irade, akıl ve bilgi sayesinde bilgili olmayan varlıklardan daha üstün olmuş oluruz. İnsanın, bilmesi zorunlu olan şeyleri bilememesinin veya bilse de bunları kavrayamamasının birtakım sebepleri bulunmaktadır. Buna göre akıl, ya bu tür şeyleri kavrayabilme kabiliyetinden yoksundur ya da bu tür şeyler kişinin ilgi alanı dışında kalmaktadır. Bir başka açıdan ise, bu kabiliyetsizliğin nedeni ya doğuştan gelir ya da kişinin eğitimsizliğinden kaynaklanır.²⁰¹

A. Bilgi Çeşitleri

İbn Rüşd'ün bilgi tasnifine geçmeden önce, kendisinin de önemli bir temsilcisi olduğu Meşşai ekolün önemli bazı şahsiyetlerinin bu konudaki yaklaşımlarını kısaca incelemek faydalı olacaktır. Zira bu ekolün mensubu olan filozoflar birbirlerini etkilemek sûretiyle pek çok konuda aynı düşüncüyü paylaşmaktadırlar. Bununla birlikte her filozofun kendine özgü bir yaklaşım tarzı bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Meşşâilerin ilimler sınıflamasında filozoflar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Buna göre her filozofun ilimler sınıflaması kendine özgü bir niteliğe sahiptir. Sözgelimi Kindî ilimleri, İlâhî (Tanrısal) ilimler ve beşerî ilimler şeklinde iki kısma ayırmakta ve beşerî ilimleri felsefenin çatısı altında toplayarak biri doğrudan ilim, diğeri ise başka ilimler için bir alet ve başlangıç sayılan ilim şeklinde sınıflar. Doğrudan ilmi de “nazarî (teorik) ilim” ve “amelî (pratik) ilim” şeklinde ikiye ayırmak sûretiyle bu tasnifini sürdürür.²⁰² Fârâbî ise ilimler sınıflamasında Kindî'den farklı bir tasnif ortaya koyar ve ilimleri öncelikle “nazarî ilimler” ve “amelî ilimler” şeklinde iki kısma ayırır.²⁰³ İbn Sînâ ise

²⁰¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 135.

²⁰² Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 274.

²⁰³ Fârâbî, *İhsa'ül-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 48-49; Ayrıca Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'ade* adlı eserin başında ilimleri; nazarî, fikrî, ahlaki ve amelî şeklinde dört kısım olarak sıralar. Ayrıntılı bilgi için bk. Fârâbî, “Mutluluğu Kazanma” (*Tahsîlu's-Sa'ade*), 3.

Fârâbi'den farklı olarak bütün ilimleri felsefenin çatısı altında toplar ve ardından “nazarî felsefe” ve “amelî felsefe” şeklinde bir ayrımla bütün ilimleri bu ikili tasnifin altında sıralar.²⁰⁴ İbn Sînâ'nın yapmış olduğu bu tasnif aslında onun felsefeyi bütün ilimlerin başlangıç noktası olarak kabul ettiğini göstermektedir.

İbn Rüşd'ün ilimler tasnifi de Fârâbî ve İbn Sînâ'dan pek farklı değildir. O ilimleri ilk olarak “nazarî ilimler”, “amelî ilimler” ve “alet ilimler” şeklinde üç kısma ayırır. Bütün ilimleri de bu başlıklar altında tasnif eder.²⁰⁵

Nazarî ilimleri fizik, matematik ve metafizik şeklinde üç kısma ayıran İbn Rüşd, bu ayrımın nedeni olarak varlığı işaret eder. Ona göre nazarî ilimlerin üç kısma ayrılması, var olanların ve bunların varlık alanlarının üç kısma ayrılmasından dolayıdır. Buna göre maddi olanları inceleyen fizik, hem maddî hem de soyut olanları inceleyen matematik, bu iki alanın dışında kalan ve mutlak bir varlık ile var olan varlık alanı ise metafizik tarafından incelenir.²⁰⁶

İbn Rüşd'e göre metafizik, var olması bakımından varlığı, cüz'i ilimlerin konuları son buluncaya dek varlığın bütün türlerini, ilk sebeplerine varıncaya dek bütün ilkelerini inceleyen bir ilimdir.²⁰⁷ Bu ilmin faydasını genel olarak nazarî ilimlerin faydasına benzeten İbn Rüşd bu durumu şöyle izah eder:

... bu ilmin amacı, düşünen nefsin nihai kemaline ulaşınca dek yetkinleşmesidir. Ancak bu ilmin faydası teorik ilimlerin faydası cinsinden olmakla birlikte, bu ilim bu konuda fayda bakımından en üstün mertebededir. Çünkü bu ilmin diğer teorik ilimlere nispeti, bir şeyin, nihayetine ve en mükemmel haline nispeti (gibi)dir. Zira onun bilgisi sayesinde uzak sebepleri ile varlıkların bilgisi elde edilir ki bu insan bilgisinin nihai amacıdır. Yine tikel ilimlerin tamamlanması bu ilimle meydana gelir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi bu ilim onların ilkelerini tashih eder ve onlarda düşülen hatayı ortadan kaldırır.²⁰⁸

²⁰⁴ İbn Sina, “Metafizik Üzerine”, (Fi'l-İlâhiyyât), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 279-282.

²⁰⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 1-2; a.mlf., *Psikoloji Şerhi*, 8; Ayrıca bu tasnifle ilgili olarak Hüseyin Sarioğlu'nun “İbn Rüşd Felsefesi” adlı eserinde külli-nazari ilimler içerisinde metafizikle birlikte cedel ve safsata da yer almaktadır. Bilgi için bk. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 30-31; Öte yandan Sarioğlu'nun bu tasnifinde yanlış anlaşılmadan kaynaklanan bir hata bulunduğunu belirten Mehmet Fatih Birgül, “İbn Rüşd'de Burhan” adlı eserinde bu hataya ilişkin ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Konuyla ilgili olarak bk. Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Burhân*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 111-112. 36 numaralı dipnot.

²⁰⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 2.

²⁰⁷ İbn Rüşd a.e., 3.

²⁰⁸ İbn Rüşd, a.e., 6.

İbn Rüşd'e göre metafizik, eğitim-öğretim noktasında fizikten sonra gelir fakat varlık (ilimlerin varlığı) itibarıyla fizikten önce gelir. İşte bu nedendir ki metafizik, "ilk felsefe" diye isimlendirilmiştir.²⁰⁹

Amelî ilimler ise sahip olunan bilginin fiile dönüştüğü ve bunun sonucunda birtakım faydalanmaların sözkonusu olduğu ilimlerdir. Bu ilimlerin amacı genel olarak "yaşamak için bilgi" şeklinde kendini gösterir. Öte yandan amelî ilimler, içinde yaşadığımız hayata, yaptığımız veya yapmayı düşündüğümüz şeylere ilişkin bilgileri sağlar.²¹⁰

İbn Rüşd ilimleri bu şekilde tasnif ettikten sonra üçüncü kısımda sadece mantık ilmini zikreder. Ona göre mantık, düşünmenin bir aleti olduğu için insanın doğru düşünmesini ve hataya düşmemesini sağlar. Bunun yanında bütün ilimler için en doğru ve hatasız bilgilere ulaşma noktasında da yol gösterici ve belirleyici bir niteliğe sahiptir.²¹¹ Bu nedenle ilimlerin tahsilinde mantığın rolü göz ardı edilemeyecek derecede önemli bir yere sahiptir.

1. İlâhî Bilgi

İlâhî bilgi denildiğinde ilk akla gelen şey onun Tanrı'ya ve Tanrı'nın alanına ilişkin bir bilgi olduğudur. Tanrı'ya ilişkin olan bu bilgi, birincisi Tanrı bilgisi, ikincisi ise vahiy bilgisi olmak üzere iki kısma ayrılır. Tanrı bilgisi, yalnızca Tanrı'ya özgü olan ve kendisinden başka hiçbir varlığın mahiyetini bilemeyeceği bir bilgidir. Buna rağmen Tanrı bu konuda sınırlı nitelikte de olsa insanları bilgilendirmektedir. Biz Tanrı'ya veya O'nun ilmine ilişkin bilgiyi yine O'nun bize bildirdiği özel bir bilgi türü olan vahiy bilgisi sayesinde bilmekteyiz. İlâhî bilginin ikincisi olan vahiy bilgisi, Tanrı'nın insanlarla iletişim kurduğu ve mesajlarını içerdiği özel bir bilgidir.

İbn Rüşd'ün İlâhî bilgi konusundaki görüşlerini ortaya koyarken öncelikle Tanrı'nın zâtına ve başkalarına ilişkin bilgisine yer vereceğiz. Ardından da Tanrı'nın bilgisine ilişkin olarak tikel-tümel ayrımına yer vereceğiz.

²⁰⁹ İbn Rüşd, a.e., 6.

²¹⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 31.

²¹¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 76. 3 numaralı dipnot.

a. Tanrı'nın Zâtına İlişkin Bilgisi

Meşşâilerden Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık olan Tanrı salt akıldır ve bu itibarla kendi zâtını bilir. O'nun bilmesi zâtında bir artma veya eksilmeye sebebiyet vermez. Çünkü O'nun bilgisi zâtıyla bir ve aynıdır. Yani zâtı nasılsa bilgisi de öyledir. O bilmek için haricî unsurlara ihtiyaç duymadığı gibi bilen, bilinen ve bilgi gibi bilgiye ilişkin söz konusu unsurlara da muhtaç değildir. Zira O, hem bilgi hem bilen ve hem de bilinendir. Bu üç kavram O'nun zâtında bir ve aynı şeydir. O, bilmek veya bilinmek için bir varlığa muhtaç da değildir. Aksine O, başkasına muhtaç olmaksızın kendi zâtını bilir. Tanrı'nın bu şekilde kendi zâtını bilmesi sonucunda varlık kendisinden zuhur etmiştir. Buna göre O, bütün var olanların varlık sebebidir.²¹²

Tanrı'nın bilgisi konusunda kendisinden önceki Meşşâilere benzer yaklaşımlarda bulunan İbn Rüşd, Tanrı'nın ne tür bir bilgi tarzına sahip olduğuna ilişkin olarak, bizim bunu bilemeyeceğimizi dile getirmesine karşın yine de bu konuda görüş belirtmekten geri durmaz. Ona göre bizim aklımız Tanrı'nın bilgisini ve bu bilginin niteliğini kavramakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü bizim aklımız bilinenleri fiil halinde değil kuvve halinde bilir. Kuvve halindeki bilgi de maddede bulunur ve nitelik olarak eksik bir bilgidir. Kuvve halindeki bilgi fiil halindeki bilgiden eksik olduğuna göre bizim bilgimiz Tanrı'nın bilgisini kavramakta yetersizdir ve ondan eksiktir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi fiil halinde bir tek bilgidir. Şayet insan aklı Tanrı'nın bilgisini tam anlamıyla kavrayabilseydi, O'nunla aynı niteliğe sahip olmuş olurdu ki böyle bir şey imkânsızdır.²¹³

İbn Rüşd Tanrı'nın bilgisinin tam olarak bilinemeyeceğini söylemekle aslında bu alanda çaba sarfetmenin gereksiz olduğu iddiasında da değildir. Aksine ona göre biz, Tanrı'nın bilgisine ilişkin olarak yeterli bilgiye sahip olamasak bile yine de Tanrı'yı tanımaya ve bilgisini anlamaya çalışmalıyız. Zira şeriat da bizden bunu istemekte ve bizi bu konuda teşvik etmektedir.²¹⁴

²¹² Farabi, "Felsefenin Temel Meseleleri", 119; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine", 313-314.

²¹³ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 186-187.

²¹⁴ İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl", 75.

Bilgi kavramı insan ve Tanrı'ya nispet edilirken, gerek Tanrı gerekse insan için ortak olarak kullanılan bu kavrama yüklenen anlamlar da birbirinden farklıdır. Mesela, insanın aksine mükemmel bir bilgiye sahip olan Tanrı, ister aracılı isterse aracısız olsun, zâtından çıkan her şeyin bilgisine eksiksiz olarak sahiptir. O'nun bilgisi insanın sahip olduğu bilgiyle aynı niteliğe sahip değildir, zira insanın sahip olduğu bilgi Tanrı'nın bilgisine nispetle eksik olup bilinenen sonra gelmektedir.²¹⁵ Buna göre bazı kavramların insan ve Tanrı için ortaklaşa kullanılması bizi yanıltmamalıdır. Bu durum genellikle, Tanrının bilgisi ile insanın bilgisini kıyaslama yoluna başvurulduğunda karşımıza çıkmaktadır.

Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisinin nitelik olarak birbirinden farklı olduğunu, bu nedenle de birbirlerine benzetilmemeleri gerektiğini belirten İbn Rüşd, bu konuda şunları söyler:

Allah'ın bilgisi, insan bilgisinde olduğu gibi, birbirine karşıt olarak doğru ve yanlış bölünemez. Sözel geliş, insanın ya başkasını bildiği, ya da bilmediği söylenebilir; çünkü bunlar birbirleriyle çelişik olan hükümlerdir. Bunlardan biri doğru olduğunda, öteki yanlış olur. Oysa yüce Allah için bu her iki önerme de, yani Allah başkasını bilir başkasını bilmez veya eksiklik gerektiren insan bilgisiyse bilmez ve eksiklik gerektirmeyip, keyfiyetini ancak Allah'ın kavradığı bir bilgiyle bilir, önermeleri de doğrudur...insana ait bilgilerin hepsi, varlıklardan edinilen etkilenim ve edilginliklerden ibarettir. Varlıklar, onlar üzerinde etkili olurlar. Allah'ın bilgisi ise, varlıklar üzerinde etkilidir ve varlıklar O'ndan etkilenirler. ²¹⁶

İbn Rüşd'ün bu açıklamalarında da görüldüğü üzere insanın sahip olduğu bilgi doğru ve yanlış şeklinde iki ayrı niteliğe sahiptir. Bunun yanında insanın bilgisi varlıklardan edinilen birtakım etkilenmeler sonucunda gerçekleşir. Başka bir ifadeyle, varlıklar insanın sahip olduğu bilgiler üzerinde etkilidir. Oysa Tanrının bilgisinde, insanın bilgisinde olduğu gibi doğru veya yanlış bölünme veya bu iki nitelikten birini doğru kabul edip diğerini kabul etmeme gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi her iki zıt durumu da içine alan bir tek bilgidir.

Öte yandan her şeyi kuşatmış olan Tanrı'nın bilgisi bir tek bilgidir ve bu bilgi bilinenlerin eseri olmayıp aksine onların nedenini de oluşturmaktadır. Nedenleri çok sayıda olan sayıca da çoktur ama bu durum eserleri çok sayıda

²¹⁵ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 238-239.

²¹⁶ İbn Rüşd, a.e., 241.

olanın sayıca da çok olmasını gerektirmez.²¹⁷ Ayrıca Tanrı'nın bilmesi, insanın önce duyularla algılamak sonra da akılla kavramak sûretiyle bilmesine de benzemez. Çünkü insan, akli sayesinde hem etkilendiği şeyi kavrayıp idrak eder hem de yetkinleşir. Ancak bu durum Tanrı'nın bilgisi için söz konusu değildir.²¹⁸

b. Tanrı'nın Varlığa İlişkin Bilgisi

Tanrı'nın varlığa ilişkin bilgisini O'nun kudretiyle irtibatlandıran İbn Rüşd, bu konuyla ilgili olarak Kur'an-ı Kerimdeki şu ayeti zikreder: “Hiçbir yaprak düşmez ki Allah onu bilmiş olmasın, ne yerin karanlıklarındaki bir tane, ne yaş ne de kuru bir şey yoktur ki kitâb-ı mübinde, yani onun ilminde bulunmuş olmasın.”²¹⁹ İbn Rüşd zikrettiği bu ayetle Tanrı'nın, varlığı her yönüyle kuşattığını ve onun herşeyinden haberdar olduğunu kabul eder. Bizim en ince ayrıntı olarak nitelendirdiğimiz noktalara veya şeylere dahi Tanrı, eşsiz ve sınırsız ilmiyle vâkıftır. Bu da bize O'nun varlığa ilişkin bilgisinin sınırsızlığını ve mükemmelliğini göstermektedir.

Varlığın var olmadan önceki durumuyla var olduktan sonraki durumuna ilişkin olarak Tanrı'nın bilgisinde bir değişiklik meydana gelir mi? Yani varlık, oluş ve sürekli değişim halinde bulunduğuna göre bu durum Tanrı'nın ilminde nasıl bir durum arz eder, Tanrı'nın bilgisinde bir değişikliğe yol açar mı? İbn Rüşd bu soruya şöyle yanıt verir: Varlığın var olmadan öncesi ile sonrasına ilişkin olarak bir değişiklik elbette söz konusudur ve bu olağan bir şeydir. Şayet bu değişikliğin varlığı kabul edilmezse bu durumda var ile yok arasındaki fark ortadan kalkar. Tabi bu değişiklik ancak bizim bilgimiz için geçerlidir. Tanrı'nın ilminde ise varlığın öncesi ve sonrasına ilişkin bir değişme veya farklılık söz konusu değildir.²²⁰ Çünkü O'nun bilgisi varlığı bütünüyle kuşatmıştır.²²¹ O, bir şeyi olmadan önce, o şey “olacaktır” şeklinde bilirken; olan bir şeyi ise “oldu” şeklinde bilir. Yok olan bir şeyi de yok olduğu vakitte, “yok oldu” şeklinde

²¹⁷ İbn Rüşd, a.e., 191.

²¹⁸ İbn Rüşd, a.e., 240.

²¹⁹ el-En'am 6/59; İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhâci'l-Edille”, 171.

²²⁰ İbn Rüşd, “Faslu'l-makâl”, 127-129.

²²¹ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 186.

bilir.²²² Kısaca İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin öncelik veya sonralık şeklinde nitelendirilemeyeceğini ve değişikliğe uğramayacağını, zira O'nun bilgisinin her şeyi kuşattığını ve bu nedenle her şeyi bulunduğu hal üzere bildiğini ifade eder.

Tanrı'nın varlığa ilişkin bilgisinde nedensellik ilişkisinin de söz konusu olduğunu savunan İbn Rüşd'e göre, var olana ilişkin bizim bilgimiz ile Tanrı'nın bilgisi aynı niteliğe sahip değildir. Çünkü ezeli ve kadim olan Tanrı bilgisinin varlık karşısındaki durumu, hâdis olan bizim bilgimizin varlık karşısındaki durumundan farklıdır. Zira varlığın var oluşu bizim varlık hakkında bilgi sahibi olmamızın illeti ve nedenidir. Ezeli ve kadim olan Tanrı'nın bilgisi ise bütün varlığın var oluşunun illeti ve nedenidir.²²³ Daha genel bir ifadeyle belirtmek gerekirse, bir tek bilgi olan Tanrı'nın bilgisi, var olanların eseri değil aksine onların nedenini oluşturmaktadır.²²⁴

İbn Rüşd'ün üzerinde durduğu konulardan biri de Allah'ın cüz'iyatı bilip bilmemesi meselesidir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin "Allah esas itibarıyla cüz'iyatı bilmez" sözünü söylerken ve bunu da Meşşâî filozoflara nispet ederken hataya düştüğünü belirtir. Ona göre Gazzâlî'nin bu iddiasının aksine filozoflar; "Yüce Allah cüz'iyatı bilir fakat O'nun cüz'iyatı bilmesi bizim cüz'iyatı bilmemiz cinsinden değildir." derler.²²⁵ Çünkü insan cüz'i şeyleri duyularıyla kavrarken külli şeyleri de aklı ile kavrar. Kavramanın nedeni ise kavranan şeyin kendisidir. Buna göre kavranan şeylerin değişmesiyle kavranan şeylere ilişkin bilgilerin de değişmesi söz konusudur.²²⁶ Fakat Tanrı'nın varlığa ilişkin bilgisinde böyle durumlar söz konusu değildir. Çünkü O, varlığı kendine özgü ve mahiyetini kendisinden başka hiçbir varlığın bilemeyeceği bir biçimde bilir. Eğer biz varlığı Tanrı'nın bildiği biçimde bilmiş olsaydık O'nun bilgisine ortak olmuş olurduk ki böyle bir şey imkânsızdır.²²⁷

İbn Rüşd Tanrı'nın kendi zatına veya kendisi dışındakilere ilişkin bilgisi konusunda yapılacak çalışmalarla ilgili olarak bizlere şöyle bir uyarıda bulunmaktadır:

²²² İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhâci'l-Edille", 171.

²²³ İbn Rüşd, "Faslu'l-makâl", 93, 130.

²²⁴ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 191, 257.

²²⁵ İbn Rüşd, "Faslu'l-makâl", 93.

²²⁶ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 253.

²²⁷ İbn Rüşd, a.e., 121.

Allah'ın kendi özünü ve başkasını bilmesi konusundaki tartışma, bir kitapta yer alması şöyle dursun, karşılıklı tartışma biçiminde cedel yoluyla ele alınması bile, yasaklanmış bir husustur; çünkü halkın bu gibi ince konuları anlaması mümkün değildir. Onlarla birlikte bu türlü konular ele alınırsa, onlar için tanrısallığın anlamı ortadan kalkmış olur. İşte bu nedenledir ki, böyle bir bilgiyi araştırmak, onlara yasaklanmıştır; çünkü onların mutlulukları için/ kendi güçleri dahilinde olan şeyleri kavramaları yeterlidir.²²⁸

Buna göre Tanrı'nın gerek kendi zatına gerekse kendisi dışındaki bütün varlıklara ilişkin bilgisi meselesi basit ve sıradan bir mesele değildir. Bu nedenle bu alanda konuşmak veya tartışmalar yapmak ilim sahibi olmayan halka yasaklanmıştır. Çünkü bu meseleler herkesin kolayca anlayabileceği basit ve herkesi ilgilendiren meseleler değildir. Bu alanda, ilim sahibi olan kişiler konuşmalı, tartışmalı ve araştırma yapmalıdır. Halkın bu gibi konular üzerinde konuşmaları, tartışmaları ise böylesi önemli ve tehlikeli meselelerin hafife alınmasına neden olacaktır. İbn Rüşd söz konusu meselelere ilişkin eserler yazılmasının dahi yasaklandığını belirtir. Çünkü yazıya dökülmüş bir şeye ulaşmak, yazıya dökülmemiş bir şeye ulaşmaktan daha kolaydır. Bu nedenle bu tür meseleler sözlü olarak ele alınmalı ve ilim erbabına da aynı şekilde sözlü olarak aktarılmalıdır.

c. Tanrı'nın Bilgisine İlişkin Tikel-Tümel Ayrımı

Meşşâiler Tanrı'nın bilgisine ilişkin olarak Aristo'nun "sebebin bilinmesi, sebeplerinin yani sonucun bilinmesini gerekli kılar"²²⁹ ilkesini benimsemek sûretiyle Tanrı'nın bilgisinin varlığı tümüyle kuşattığını iddia etmişlerdir. Onlar Tanrı'nın varlığa ilişkin bilgisinde "tikel-tümel" şeklinde bir ayrıma gitmişler ve O'nun, varlığı tikel değil ancak tümel bir tarzda bildiğini iddia etmişlerdir. Çünkü O'nun bilgisi bizim bilgimiz gibi parça parça ve nesneye bağlı olarak gerçekleşmiş bir bilgi değildir. Aksine O'nun bilgisi mutlak ve tüm zamanlar için geçerli olan bir bilgidir. Bu bağlamda insanın, Tanrı'nın bilgisini beşerî bilgi ile

²²⁸ İbn Rüşd, a.e., 193.

²²⁹ Aristoteles, Organon IV İkinci Analitikler, 127.

kıyaslamak sûretiyle anlamaya çalışması son derece yanlıştır. Çünkü O'nun, zâtı gibi bilgisi de kendine özgüdür.²³⁰

Meşşâilerin, Tanrı'nın bilgisine ilişkin olarak gerek "tikel-tümel" ayrımı, gerekse "Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisi" konusunda ağır itham ve eleştirilere maruz kaldıklarını ifade etmek gerekir. Kendilerinden sonraki dönemlerde maruz kaldıkları bu itham ve eleştiriler özellikle Gazzâlî ile zirveye ulaşmıştır. Zira Gazzâlî filozofların, "Tanrı'nın tikelleri bilmediğini ileri sürdüklerini" iddia etmiş ve bu nedenle onları tekfir etmiştir.²³¹

Bu noktada İbn Rüşd Gazzâlî'nin bu iddiasına karşı filozofların yanında yer almış ve işin aslının öyle olmadığını, meseleyi ayrıntılı bir şekilde izah ederek göstermiştir. Ona göre filozoflar, Tanrı'nın varlıkları zaman içinde düşünülemeyen ve geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde ayırdedilemeyen tümel bir bilgi ile bildiğini ileri sürmüşlerdir. Hatta İbn Sina, göklerde ve yerdeki bir tek zerrenin bile Allah'ın bilgisi dışında kalmadığını savunmuştur. Çünkü ona göre Tanrı, tikelleri ancak tümel bir biçimde bilmektedir. İbn Rüşd meseleyi bir örnek üzerinden açıklamaya çalışır. Buna göre, güneş henüz tutulmamış durumda iken daha sonra tutulma gerçekleşir bundan sonra ise tutulma sona erer. Bu tutulmanın sonucunda güneşin üç ayrı durumu söz konusu olur. Birincisi; tutulmanın henüz gerçekleşmediği an, ikincisi; tutulmanın gerçekleşmekte olduğu an, üçüncüsü ise tutulmanın sona erdiği an. İnsan bu üç durum karşısında üç ayrı bilgiye sahip olur. Yani bir olaya ilişkin olarak üç ayrı bilgi ortaya çıkmış olur. Fakat Tanrı'nın bu tutulma örneğindeki durumunda, bizde olduğu gibi bir değişme söz konusu olmaz. Çünkü O, söz konusu tutulmayı değişiklik arz etmeyen ve mahiyetini bizim bilemeyeceğimiz bir bilgi ile bilmektedir. Bununla birlikte Allah'ın, güneşin ne şu anda tutulduğunu ne de şu anda sona erdiğini bildiği söylenemez. Çünkü tutulmaya ilişkin gerçekleşen üç ayrı bilgi, zamana bağlı ve zaman dairesi içinde gerçekleşir ve bilenin bilgisinde değişikliği gerektirir. Oysa zamandan ve

²³⁰ İbn Sînâ, "Metafizik", 331-334; Ayrıca bk. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 93.

²³¹ Gazzâlî, *Hidayet Rehberi (el-Munkiz mine'd-dalal)*, çev. Eyyüp Tanrıverdi ve Nazım Hasırcı (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012), 37. Gazzâlî'nin söz konusu eleştirileri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 134-143.

mekândan münezzeş olan Tanrı bütün bu nitelemelerden uzaktır. Hiçbir şey O'nun bilgisi dışında değildir ve O her şeyi tümel bir bilgi ile bilmektedir.²³²

İbn Rüşd “Tanrı tikelleri bilmez” ithamına karşı filozofların bu konudaki görüşlerine açıklık getirdikten sonra tikel-tümel ayırımına ilişkin değerlendirmelerine devam eder. Ona göre aslında filozofların önde gelenleri, Tanrı'nın varlığa ilişkin bilgisini ne tikel ne de tümel şeklinde nitelendirmişlerdir.²³³ İbn Rüşd bu konuda şöyle der:

Meşşâiler, sadece: “Allah cüziyâtı bizim bildiğimiz biçimde bilmez”, demezler. Aksine, “O külliyyatı da bu şekilde bilmez”, derler. Zira bizce malum olan külliyyat da varlığın tabiatının ma'lûlûdür, neticesidir. Halbuki Allah'ın ilmi konusunda durum tam bunun tersinedir, (Allah'ın ilmi külliyyatın da illetidir, kat'iyen ma'lûlû değildir), işte bunun için burhan ve delilin bizi ulaştırdığı sonuç şudur: Allah'ın ilmi “küllî” veya “cüzî” diye nitelenmekten münezzehtir. Şu halde bu meselede Meşşâileri tekfir etmek veya etmemek şeklindeki ihtilafın hiçbir mânası yoktur.²³⁴

Bütün bu karışıklıklar ve haksız ithamlar, Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisine benzetmekten ve bu iki bilgiden birini diğeriyle karşılaştırmaktan kaynaklanır. Çünkü insan tikelleri duyularıyla tümelleri ise akılla kavrar. Kavramanın nedeni ise kavranan şeyin kendisidir. Kavranan şeylerin değişmesiyle kavramanın değişmesi ve onların çoğalmasıyla da kavramanın çoğalması konusunda kuşku yoktur.²³⁵ Ayrıca tikel de tümel de varlığın bilgisine ilişkin unsurlardır.²³⁶ Bu unsurlar üzerinden hareketle Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisine benzetmek doğru değildir. Böyle bir şeyi yapan kimse, Tanrıyı öncesiz bir insan, insanı da var olup yok olan bir Tanrı gibi görüyor demektir.²³⁷

İbn Rüşd Tanrı'nın bilgisine ilişkin tikel-tümel ayırımına bizzat kendisi de karşı çıkar. Çünkü ona göre tümeller de tikeller gibi insana bağlıdır ancak tümellerin tikellerden farkı, tümeller akla ilişkindir yani aklî kavramlardır. Tikeller ise duyulara ilişkindir. Tanrı varlıklarda bulunan düzen ve tertibi kendi özü dolayısıyla kavrayarak bilmektedir. Şayet bunun tersi yani Tanrı kendi özü dışındaki şeyleri bizim kavradığımız şekilde kavramak sûretiyle bilseydi, kavradığı şeyin nedeni olmaz eseri olurdu. Buna göre varlıkların bilinmesine

²³² İbn Rüşd, a.e., 249-250.

²³³ İbn Rüşd, a.e., 254.

²³⁴ İbn Rüşd, “Faslu'l-makâl”, 93-94.

²³⁵ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 253; a.mlf., “Faslu'l-makâl”, 130.

²³⁶ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 184.

²³⁷ İbn Rüşd, a.e., 257.

ilişkin olarak tümel bilgi de yetersizdir çünkü kuvve halindedir. Bu nedenle Tanrının bilgisi ne tikellere ne tümellere ilişkindir. O'nun bilgisi, bu ikisini de içine alan bir tek bilgidir.²³⁸

İbn Rüşd'ün, Tanrı'nın bilgisinin tikel-tümel şeklinde bir ayrıma tabi tutulmasını doğru bulmadığını ifade etmiştik. Ancak insan, anlama noktasında benzetmeye başvurduğu için Tanrı'nın bilgisini de ya tümel ya da tikel bilgiye benzeterek anlamaya çalışır. Ona göre bu noktada insan, Tanrı'nın bilgisinin tümel bilgiden ziyade tikel bilgiye benzediğini bilir. Bu düşüncesine Kur'an-ı Kerim'den "...Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile O'nun bilgisinin dışında değildir..."²³⁹ âyetini ve benzer ayetleri delil olarak ileri sürer.²⁴⁰

Özetle, Tanrı bilgisi söz konusu olduğunda tikel-tümel ayrımını kabul etmeyen İbn Rüşd bu tavrıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. O her ne kadar İbn Sînâyı tikel-tümel ayrımından dolayı eleştirse de, Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisini değerlendirme hususunda onu gayet iyi anladığını düşünür. Bu nedenle "Tanrının tikelleri bilmediği" ithamına karşı filozofları savunmaya ve bu konuyu kendi perspektifiyle açıklamaya çalışır. Esasen Tanrı ve insanın bilgisi ile ilgili bu tartışmaların asıl sebebinin, Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisine benzetmekten kaynaklandığını özellikle vurgulayan İbn Rüşd, bu problemi daha anlaşılır hale getirmenin gayreti içinde olmuştur.

2. Beşerî Bilgi

Beşerî bilgi, insan ve insana ilişkin bilgiyi ifade eder. Bu bilgi bizâtihi insanın sahip olduğu bilgi yanında ilişkili olduğu diğer alanları da kapsar. Buna göre sözkonusu başlık altında ele alacağımız konuların başında felsefe gelmektedir. Çünkü ilimler içerisinde en üstün olan ve başta gelen felsefe bilgisidir.²⁴¹ Bu başlık altında ele alacağımız diğer konu, âlem ve bu âlemde yer alan varlıkların bilgisine ilişkin olacaktır. Zira Meşşâiler âlemi ay-üstü ve ay-altı şeklinde ikiye ayırmaktadırlar. Her iki âlem de kendine ilişkin bilgiyi

²³⁸ İbn Rüşd, a.e., 184.

²³⁹ Sebe 34/3.

²⁴⁰ İbn Rüşd, a.e., 187.

²⁴¹ Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", 50.

barındırmaktadır. Bu başlık altında sözkonusu iki âleme ilişkin bilgiye bu iki âlemin birbirlerine olan etkilerine değinilecektir. Ele alacağımız bir diğer konu, insanın nazarî yetkinliğinin ürünü olan burhânî bilgidir. Bu nitelikteki bilgiler en doğru ve en kesin bilgilerdir.

a. Felsefe (Hikmet) Bilgisi

Yunanca “sevgi” anlamına gelen “phileo” ve “bilgi, bilgelik” anlamına gelen “sophia” sözcüklerinden türeyen felsefe kelimesi,²⁴² “hayatı, bir bütün olarak varlığı, toplumu ve insanı anlama, açıklama ve anlamlı kılma çabası” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁴³

Meşşâî filozoflar felsefeyi genel olarak; “insanın gücü nispetinde Tanrıyı ve O’nun yarattığı varlıkların hakikatini bilmesi” şeklinde tarif ederler. Buna göre felsefe, her şeyin varlığının ve sürekliliğinin nedenini ve bütün bunların da gerçek nedeni olan Tanrı’yı bilme çabasından başka bir şey değildir.²⁴⁴ Bazı filozoflar, ilimler içerisinde en üstün ve en fazla söz sahibi olanın felsefe olduğunu, diğer ilimlerin felsefeyi taklit ettiğini ve amacını gerçekleştirme noktasında diğer ilimlerin felsefeye hizmet ettiğini savunmuşlardır.²⁴⁵

Meşşâî filozoflar bazen felsefe ile hikmet kelimesini birbirinden ayırmak sûretiyle farklı anlamlarda kullanırken, bazen de aynı anlamda kullanmayı tercih etmişlerdir. Ancak genel olarak, felsefe ile hikmet kelimesi aynı anlamda kullanılmaktadır.²⁴⁶ Öte yandan Meşşâîler felsefeyi, genellikle felsefe-din ilişkisi

²⁴² Ahmet Cevizci, “Felsefe”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 332.

²⁴³ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 27.

²⁴⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 126; a.mlf., “Tarifler Üzerine”, 185; Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular” (Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te’allümi’l-felsefe), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 113; İbn Sînâ, “Metafizik Üzerine”, 286; İbn Rüşd, “Faslu’l-makâl”, 73-74.

²⁴⁵ Fârâbî, “Mutluluğu Kazanma”, 50.

²⁴⁶ Sözelimi Kindî, “Felsefe, hikmet sevgisidir,” derken felsefe ile hikmeti aynı anlamda kullanmış fakat “Hikmet; düşünme gücüne ait bir fazilettir. O, küllî varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmadan ibarettir,”²⁴⁶ derken ise hikmeti felsefeden ayırmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kindî, “Tarifler Üzerine”, 184, 187; İbn Sînâ ise hikmet kavramını “İlk felsefe” kavramının karşılığı olarak kullanmaktadırlar. Ona göre ilk felsefe, mutlak hikmeti ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, “Metafizik Üzerine”, 280; Öte yandan İbn Rüşd, “sanatların sanatı” olarak tanımladığı hikmeti, felsefenin yerine

zemininde ele alırlar ve yaygın kanaat olarak da felsefe ile dinin, aynı hakikatleri farklı şekillerde ortaya koyan iki ayrı alan olduklarını kabul ederler.²⁴⁷ Bunu yaparken de felsefe-din ilişkisini ortaya koyma noktasında üç sınıf uzlaştırma tarzı geliştirmişlerdir.²⁴⁸ Bu uzlaştırma tarzlarından da anlaşıldığı üzere Meşşâiler arasında felsefe ile din tam olarak bir ve aynı görülmemekte, aralarında üstünlük veya öncelik farkı bulunmaktadır. Sözgelimi Kindî, her ne kadar felsefe ile dinin aynı hakikatleri dile getirdiğini kabul etse de nihayetinde dinî bilginin (vahiy) felsefî bilgiden üstün olduğunu, dolayısıyla bu bilgiye ilk muhatap olan kişinin yani peygamberin de filozoftan üstün olacağını savunur.²⁴⁹ Fârâbî ise din ile felsefe arasındaki uygunluğu, peygamber ve filozof üzerinden hareketle ortaya koymaya çalışır. Buna göre peygamber ile gerçek filozof arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü her ikisinin de ortak gayesi insanları hakikate ulaştırmaktır. Fakat peygamber hiçbir çaba sarfetmeksizin bunu yaparken, filozof kendi çabasıyla (aklını kullanmak sûretiyle) bunu yapar. Buna göre hiçbir çaba sarf etmeksizin yani vehbî olarak hakikate ulaşan ve onu elde eden peygamber karşısında, kesbî çabasıyla hakikate ulaşan filozof usûlen daha üstün olacaktır.²⁵⁰ İbn Rüşd'ün bu konudaki yaklaşımı Fârâbî'ye yakın gözükmemektedir. Çünkü o da aynı şekilde din ile felsefenin, aynı gerçeğin iki ayrı ifadesinden başka bir şey olmadığını savunur. Fakat buna rağmen ısrarla, din ile felsefenin birbirine aykırı olduğunu iddia edenlere karşı İbn Rüşd, aynı hakikatleri ifade eden felsefe ile din arasında hiçbir çelişkinin söz konusu olmadığını her fırsatta vurgular. O, dinin akıl yürütmeye dayalı düşünmeyi teşvik ettiğini ve bu nedenle dinin emrettiği şeyin aynı şekilde

kullandığı gibi felsefeyi de hikmetin yerine kullanmıştır. Buradan da anlaşıldığı üzere, onun için felsefe ile hikmet aynı anlamı ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, "Faslu'l-makâl", 81-84.

²⁴⁷ Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", 54; İbn Rüşd, "Faslu'l-makâl", 84.

²⁴⁸ Kindî'nin temsil ettiği birinci sınıf, dini temel alır ve felsefeyi dine yaklaştırmak suretiyle uzlaştırmaya çalışır. Fârâbî'nin temsil ettiği ikinci sınıf ise din ile felsefeyi, tek gerçekliğin farklı şekillerde ifadesi olarak görür. Buna göre din ile felsefe temelde aynı gerçekliği paylaşmakta ancak bunu dile getirirken farklı yöntemler kullanmaktadır. İbn Rüşd'ün temsil ettiği üçüncü sınıf da felsefe ile dinin tabîî olarak birbirleriyle uzlaşma halinde olduğunu kabul eder. Zahiren çelişkili gibi görünen noktaların ise ancak ilimde derinleşmiş olanlarca vahyin te'vil edilmesiyle giderilebileceğini ve böylelikle aslında her ikisinin de aynı gerçeği ifade ettiğini göstermeye çalışırlar. Ayrıntılı bilgi için bk. Karaman, a.e., 148-150; Bayraktar, a.e., 155-158.

²⁴⁹ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 129; a.mlf., "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", 274-275.

²⁵⁰ Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", 53-55.

dine aykırı bir sonuca ulaştırmasının söz konusu olamayacağını savunur. O bu konuda şöyle der:

Bu şeriat haktır, hak olanı bilme ve tanıma neticesini doğuran düşünmeye davet etmektedir. Durum bu olunca, biz Müslümanlar topluluğu olarak, kesinlikle biliriz ki, delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı (hakikî felsefe) şeriatın getirdiği (hükümlere ve tebliği) ne aykırı düşecek bir netice meydana getirmez. Çünkü (şeriat da haktır, hikmet dediğimiz felsefe de haktır ve) hak hakka zıd olmaz. Bilakis hak olan bir şey, hak olan diğer bir şeye uygun olur, ona (ve doğruluğuna delillik ve) şahitlik eder.²⁵¹

İbn Rüşd her ne kadar gerçekte bir çelişkinin söz konusu olmadığını savunsa da din ile felsefe arasında birbiriyle çelişen noktaların bulunduğu âşikârdır. İbn Rüşd, aslında çelişki arz etmemesine karşın zahiren çelişkili gibi görünen noktalarda vahyin, usulüne uygun olarak te'vil edilmek sûretiyle bu durumun giderilebileceğini düşünür. Ona göre bu te'vili de ancak ilimde derinleşmiş olan kişiler yapmalıdır.²⁵²

İbn Rüşd felsefeyi genellikle, felsefe-din ilişkisi bağlamında ele alır ve bazen “felsefe” bazen de “hikmet” kavramını kullanır. Ona göre felsefe, “vareden’e delalet etmesi bakımından var olanları araştırmaktan öte bir şey değildir”.²⁵³ Eğer din de var olanların incelenmesini istiyorsa, bu durumda felsefenin delalet ettiği şey ya zorunlu ya da tavsiye ve teşvik edilen bir husustur. Çünkü var olanlar, Allah’ın varlığına ancak kendilerinde bulunan sanatı (yaratma sanatı) bilmek ve anlamak sûretiyle delil olurlar. Bu sanat ne kadar çok iyi bilinirse Yaratıcı’ya ilişkin bilgi de o ölçüde mükemmel olur. Zira şeriat (din) da insanları, var olanları araştırmaya ve onlar hakkında akılla bilgi sahibi olmaya çağırmaktadır. Bunun delili Kur’an’da zikredilen şu ayetlerdir: “Ey akıl sahipleri, ibret alın.”²⁵⁴ “Göklerin ve yerin hükümrânlığına, Allah’ın yarattığı her şeye bakmazlar mı?”²⁵⁵ Ayrıca Kur’an, bu ilmin (felsefe) Hz. İbrahim’e de verildiğini ve bununla onun şereflendirildiğini haber vermektedir.²⁵⁶ Şeriatın, var olanlar

²⁵¹ İbn Rüşd, “Faslu’l-makâl”, 84-85.

²⁵² İbn Rüşd, “Faslu’l-makâl”, 85-87.

²⁵³ İbn Rüşd, “Faslu’l-makâl”, 73-74.

²⁵⁴ el-Haşr 59/2.

²⁵⁵ el-A’râf 7/185.

²⁵⁶ “Böylece biz, kesin olarak iman edenlerden olması için İbrahim’e göklerin ve yerin hükümrânlığını gösteriyorduk.” el-En’âm 6/75; “Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine bakmazlar mı?” el-Ğâşiye 88/17-18; “...göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde derin derin düşünürler...” Âl-i İmrân 3/191.

üzerinde akılla düşünmeyi ve onları incelemeyi zorunlu kıldığı kesinleştiğine göre artık yapmamız gereken, var olanlar üzerinde akıl ve mantık çerçevesinde düşünmek, araştırma ve incelemeler yapmaktır. Felsefenin gerekliliği bu açıklamalarla ortaya konulduktan sonra artık yapılması gereken şey, felsefenin aynı zamanda bir aleti durumunda olan mantığı ve onun ilkelerini öğrenmektir. Zira hem yaratıcıyı hem de O'nun yarattıklarını akılla tanımaya çalışmak ve üzerinde düşünüp araştırma yapmak isteyen bir kişi için en doğru hareket tarzı bu olacaktır.²⁵⁷

Şeriat, Yaratıcı'yı ve O'nun yarattığı varlıkları bilmenin zorunlu olduğunu ortaya koyduğuna göre ve felsefe de amaç olarak bunu yerine getirdiğine göre artık bu hususta felsefeyi reddetmek anlamsızdır. Çünkü felsefî eserleri okuma ve anlama konusunda ehliyetli olan bir kişiyi bundan mahrum etmeyi veya engellemeyi, şeriatın insanları çağırdığı kapıdan onları geri çevirmek olarak gören İbn Rüşd, bu kapının Allah'ı hakkıyla bilmeye götüren düşünme (tefekür) kapısı olduğunu ifade eder. Ona göre bu, hem insanları Allahtan uzaklaştıran bir yaklaşımdır hem de koyu bir cehaletin göstergesidir.²⁵⁸

İbn Rüşd bunları söylerken felsefî konular üzerinde araştırma, inceleme yapan herkesin bu ilimden olumlu anlamda nasiplenemeyeceğinin de farkındadır. Ona göre bu ilimle iştigal edip sapıtan veya azıtan kimselerle karşılaşmak mümkündür ki bunun da birtakım sebepleri vardır. Bu durum onların ya fitratından ya uygun yöntem kullanmamalarından; ya duygularının ağır basmasından ya da bu alandaki incelikleri açıklayacak öğreticiden yoksun olmalarından kaynaklanabilir. Bu sebeplerden hareketle, bu alanda ehil olan kimselerin bundan men edilmesi gerekmez. Çünkü felsefe ile iştigal neticesinde meydana gelen böylesi durumlar felsefenin özünden kaynaklanmaz bilakis böyle şeyler ârızîdir. O halde özü itibarıyla yararlı olan bir şeyin, olumsuz âzırî bir sebepten dolayı terkedilmesi gerekmez. İbn Rüşd bu durumu anlamlı bir örnekle şu şekilde izah etmektedir:

Daha açıkçası biz diyoruz ki: Felsefe okumaları ve bu konuda araştırmalara dalmaları sebebiyle sapık hale geldikleri zannolunan bir takım aşağılık insan grupları vardır, diye felsefe okuma ehliyetine ve salahiyetine sahip olan şahısları, hikmete dair yazılan eserleri tetkik etmekten menedenin misâli, (uzun süre susuz

²⁵⁷ İbn Rüşd, "Faslu'l-makâl", 73-75.

²⁵⁸ İbn Rüşd, a.e., 81-82.

kaldıkları için) kendilerine verilen su boğazlarına durdu da, böylece birçok kimse öldü gerekçesiyle, susuzluktan ölene kadar susuz bir kimseyi tatlı ve soğuk su içmekten meneden kimsenin hali gibidir. Şüphe yok ki, suyun boğazda durması sebebiyle vukua gelen ölüm arızîdir, susuzluktan ölmek ise zâtî ve zaruri bir husustur.²⁵⁹

İbn Rüşt, bu alana yatkın veya ehliyet sahibi bir kimseyi bu alandan men etmeyi, bazı kimselerin su içerken ölmesini gerekçe göstererek, susuz kimseye su vermeyerek onu susuzluktan öldürmeye benzetir. Oysaki su içerken ölmek ârizî, susuzluktan ölmek ise öze ilişkin, tabii bir durumdur. Bu örneğin ardından meseleye devam eden İbn Rüşt, felsefe ile ilgili zikredilen bu durumun aslında diğer ilimler için de söz konusu olduğunu belirtir. Hatta fıkıhla iştigal eden nice fakihin erdemli ve takva sahibi olması gerekirken aksine takvasının az olduğunu ve dünyaya daldıklarını belirten İbn Rüşt, bu durumun felsefede olduğu gibi diğer alanlarda da bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ancak bu durumun ârizî olduğunu da her fırsatta tekrar tekrar hatırlatır.²⁶⁰ Buna göre ârizî bir durumu umûmileştirmemek gerekir.

İbn Rüşt'ün buraya kadar anlattıklarından şu sonuçlar çıkmaktadır: Felsefe gereklidir, ama onunla ilgilenenlerin sapıtması onun kötülenmesini gerektirmez, çünkü aynı durum diğer ilimler için de söz konudur. Bu nedenle bu tür örneklerden hareketle bir ilmi toptan reddetmek doğru değildir. Ancak herkes rastgele, felsefe ile ilgili konuları araştırmamalı, bu alanla iştigal etmemelidir. Çünkü tüm insanlar aynı yetenek ve kabiliyete sahip değildir. İnsanlardan bazıları burhan, bazıları diyalektik (cedel) ve bazıları retorik (hatâbî) yöntemini kullanır.²⁶¹ Bunun yanında felsefeyle meşgul olacak veya olmak isteyen bir kişide iki özellik arayan İbn Rüşt, bunları: Birincisi, doğuştan zeki olmak, ikincisi ise dinî adalet, dürüstlük ve ahlaki fazilet sahibi olmak, şeklinde sıralar.²⁶²

Öte yandan İbn Rüşt, felsefenin meseleleri içerisinde yer alan “Allah'ın kendi özünü ve başkasını bilmesi” konusundaki tartışmanın bir kitapta yer almasına karşı çıkmakla kalmaz, bu tür konuların cedel yoluyla bile ele alınmasını şiddetle reddeder. Ona göre, halkın bu tür itikadi meseleleri anlaması çok zordur,

²⁵⁹ İbn Rüşt, a.e., 82-83.

²⁶⁰ İbn Rüşt, a.e., 83.

²⁶¹ İbn Rüşt, a.e., 83-84.

²⁶² İbn Rüşt, a.e., 81.

hatta mümkün değildir. Bu tür konular ancak, gerçeklerin kendilerine âşikâr olduğu ve ilimde derinleşmiş olan kimselerin alakadar olabileceği konulardır. Bu nitelikteki bilgiler her kitapta yer alamayacağı gibi her insanın da bu bilgileri incelememesi, üzerinde araştırma yapmaması gerekir. İlla da araştıracaksa, kesin kanıta dayalı ve son derece güç olan diğer ilimleri elde ettikten sonra bu konuları araştırmalıdır. Bunun için ayrıca kişinin, üstün nitelikte bir yaratılışa sahip olması gerekir ki böyle kimseler de azdır. İbn Rüşd az sayıda kimselerin bilgi sahibi olabileceği bu konularda halkla tartışmamak gerektiğini özellikle vurgular.²⁶³ Böyle konularda kesin bilgiye sahip olan bir kimsenin bu gibi şeyleri, buna ulaşma imkânı olmayan kimselere açıklaması yasaktır. Çünkü bunu yapan, o kimselerin katili durumundadır.²⁶⁴

Din ile felsefe arasındaki ilişkiyi açıklarken İbn Rüşd'ün vurguladığı bir diğer nokta, din ile felsefenin aynı kaynaktan beslenen iki kardeş olduğudur. Ona göre şeriat haktır, felsefe de haktır, o halde hak hakka zıt düşmez, aksine birbirini destekler.²⁶⁵ Bu manada şeriat bütün insanlara ortak bir tarzda hitap eder, mesajları tüm insanlar için zorunluluk arz eder ve mesajların genel amacı da halkı eğitmektir. Felsefe ise bazı kabiliyetli ve zeki insanlara hikmeti öğretmeyi amaçlayan özel bir yoldur. Buna göre şeriat felsefeyi de kapsamına alır ki, zaten bütün ilâhî dinler de halkın anlayabileceği ölçüde hikmete temas etmişlerdir.²⁶⁶

Şeriat ile felsefe her ne kadar aynı hakikati ifade etseler de, sonuçta ikisi de ayrı yöntemlere sahip iki ayrı disiplindir. Bu durumda, aralarında yer yer tezat yaklaşım ve ifadelerle karşılaşmak olasıdır. Bu olasılığın farkında olan İbn Rüşd bu durumu te'vil (yorum) metodunu devreye sokmak sûretiyle gidermeye çalışmaktadır. Buna göre şeriatın ifadeleri biri zâhir diğeri bâtın olmak üzere iki kısımdır. Eğer burhânla elde edilen bir neticeye şeriatın zâhirî yönü muhalif düşerse, şeriatın zâhirî yönü te'vil kurallarını göz önüne alarak te'vil edilir. Çünkü şeriata muhalif görünen burhânı destekleyen başka bir nass (âyet) mutlaka bulunur. Yani burhânla ulaşılan bir netice bir nass'ın zâhirine muhalif bile olsa, bu neticenin doğruluğu mutlaka diğeri bir nass'ın zâhirinin şهادeti ve şهادete yakın

²⁶³ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 193-194.

²⁶⁴ İbn Rüşd, a.e., 196.

²⁶⁵ İbn Rüşd, "Faslu'l-makâl", 84-85.

²⁶⁶ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 329-330.

bir delaleti ile sabit olur. İbn Rüşd burhâna muhalif nass'ın te'vil edilmesi gerektiğini söylerken bu durumun suistimal edilebileceğinin de farkındadır. Oluşabilecek böyle bir durumun önünü almak adına o, tüm ayetlerin lafızlarının zâhirî olarak değerlendirilemeyeceği gibi bâtınî olarak da değerlendirilemeyeceğini belirtir. Şeriatta zâhir ve bâtının bulunma sebebini insanların yaratılışından kaynaklanan farklılık ve zekâ durumuna bağlayan İbn Rüşd, nasslarda bulunan birbirine zıt zâhirî ifadeleri ilimde derinleşmiş olanların te'vil etmek sûretiyle telif etmeleri gerektiğine dikkat çeker. Zira Kur'an da bir ayetinde²⁶⁷ bu duruma işaret eder.²⁶⁸

İbn Rüşd'ün şariat anlayışında akıl önemli bir yere sahiptir. Ona göre her şariat vahye dayanır ve akıl da onunla iç içe bulunur. Sadece vahye dayanan ve akli devre dışı bırakan bir şariat düşünülemeyeceğini savunan İbn Rüşd, sadece akla dayanan bir şeriatı da kabul etmez. Bu iki anlayışa dayanan şariat son derece eksiktir. O, hem akla hem de vahye dayanan bir şeriatın en makul şariat olduğunu savunur. Öte yandan şeriatteki peygamber ve felsefedeki hakîme de değinen İbn Rüşd, bilgeliğin tüm peygamberlerde sürekli bulunduğunu, bu nedenle her peygamberin aynı zamanda bir filozof (bilge) olmasına karşın her bilgenin peygamber olmadığını belirtir. Ona göre filozoflar ancak peygamberlerin varisleridir.²⁶⁹

b. Âlem (Kozmoloji) Bilgisi

İslâmi terminolojide âlem kelimesi, “alamet” ve “nişan koymak” veya “bilmek” anlamındaki “alm” ve “ilm” kökünden türetilmiş olup, yaratıcının varlığının alameti olan, O'nun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir. Terim anlamı ise “duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti

²⁶⁷ O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar. Bilgi için bk. Âl-i İmrân 3/7.

²⁶⁸ İbn Rüşd, “Faslu'l- makâl”, 86-87.

²⁶⁹ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 330.

düşünülebilen, Allah'ın dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade eder.”²⁷⁰ Bilim ve felsefe açısından ise “evrenin oluşumunu, yapısını inceleyen felsefî ve bilimsel öğreti” şeklinde tanımlanmaktadır ve çoğunlukla “kozmojoloji” olarak bilinir.²⁷¹

Aristocu anlayışa göre âlem temelde, ay-üstü âlem ve ay-altı âlem şeklinde iki kısma ayrılır. Ay-üstü âlem hiçbir şekilde oluş ve bozuluşa tabi değildir, ezeli ve ebedî varlıklar bu âlemde bulunur. Ay-altı âlem ise oluş ve bozuluşa tabi olan, içerisinde bulunan her şeyin değişikliğe uğradığı ve bizim de içinde bulunduğumuz âlemdir. Genel olarak âlemin en dışında ilk muharrik olan Tanrı'nın hareket ettirdiği ve sabit yıldızların yerleştirildiği birinci gök, merkezinde ise sabit haldeki yeryüzü bulunur. Bu ikisi arasında da canlı felekler ve devrî hareketlerde bulunan gök cisimleri bulunmaktadır.²⁷²

Meşşâilerin âlem konusundaki görüşleri Aristocu bir niteliğe sahiptir. Buna göre âlem ay-üstü ve ay-altı şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Ay-üstü âlemde bulunan felekler basit elementten yaratılmış olup bu elemente de “esîr”²⁷³ adı verilmektedir. Ay-üstü âlem oluş ve bozuluşa tabi değildir ve orada bulunan gök cisimleri canlı ve akıl sahibidirler. Onların hareketi de sonsuz ve daireseldir. Akıl sahibi oldukları için de hareketlerini ve evrenin yönetimini gerçekleştirirler. Öte yandan ay-altı âlem yani içinde bulunduğumuz âlem, oluş ve bozuluşa tabi olup dört temel unsur (toprak, hava, su, ateş) ve bunların ilk nitelikleri ve formlarından (sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk) oluşmaktadır.²⁷⁴

Meseleyi salt felsefî zeminde ele almaktan ziyade kelam-felsefe karışımı bir yaklaşımla ele alan İbn Rüşd'e göre âlem kendi başına, tesadüfî olarak

²⁷⁰ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 357.

²⁷¹ Bedia Akarsu, “Evrenbilim”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Savaş Yayınları, 1984), 64.

²⁷² Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles Ve Felsefesi*, 148.

²⁷³ Osmanlıcaya “esîr” şeklinde çevrilen ve sözlükte “yanma” anlamına gelen “ether” kelimesi, terim olarak, “boşluğu doldurduğu varsayılan akışkan töz” anlamına gelir. İlkçağ doğa biliminde toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört öğeye ek olarak kabul edilen beşinci öğe. Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Hançerlioğlu, “Ether”, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 92; Ahmet Cevizci, “Esir”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 313.

²⁷⁴ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 212-222; Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, 120-124; İbn Sînâ, “İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine” (Fi'l-İnâye ve beyânî keyfiyyeti duhûlî's-şer fi'l-kazâil-ilâhî), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 301-305.

meydana gelmiş değildir bilakis bunu irade eden bir fa'il tarafından bir gâyeye ilişkin olarak yaratılmıştır. İşte bu fa'il, âlemi insanın varlığına uygun olarak bir düzen içerisinde yaratan yüce Allah'tır. İbn Rüşd yapmış olduğu bu delillendirmeye "inâyet delili" adını verir. Buna göre güneş ve ay ve bunların hareketleri sonucu gerçekleşen gece ve gündüz, dört mevsim, canlıların varlığına uyumlu ve ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde gerçekleşmektedir. Ayrıca hayvanlar, bitkiler, cansız varlıklar, toprak, hava, su ve ateş de hem âlemdeki düzen için hem de varlığın ihtiyaçları için zaruridir. Âlemdeki bu uygunluk ve düzeni insanda bedendeki organlara, hayvanlarda ise uzuvlara benzeten İbn Rüşd'e göre bu organlar ve uzuvlar, canlıların yaşama ve var olmalarıyla uyumluluk arz eder.²⁷⁵ O halde, insanlar, hayvanlar, bitkiler ve diğer bütün varlık ve nesneler için âlemin bütün parçaları ve kısımlarında mevcut olan bu uygunluk ve düzen tesadüfî değildir. Şayet bütün bunlar tesadüfen mevcut olsaydı âlemde uygunluk ve düzen mümkün olmazdı. Oysa insan, gözle görerek, aklıyla düşünerek bu uygunluk, düzen ve gayenin tesadüfî olamayacağını anlayabilecektir.

Âlemdeki uygunluk ve düzene ilişkin olarak İbn Rüşd, "Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı? Geceyi bir elbise, uykuyu da bir istirahat kılmadık mı?"²⁷⁶ anlamındaki âyetleri zikreder. Ona göre âlem, şu an sahip olduğu nitelikler ve bulunduğu halden başka bir hal üzere bulunsaydı, bizim bugün burada mevcut olmamız mümkün olmazdı.²⁷⁷ Demek oluyor ki yeryüzünün bir döşek kılınması, varlıkların onun üzerinde yaşayabileceği bir niteliğe sahip olarak yaratıldığına işaret etmektedir. Dağların birer kazık yapılması ise yeryüzünün bu kazıklar (dağlar) sayesinde sabitlendiğine işaret etmektedir. Bu ifadeler dünyanın sabit ve dönmediğini değil bilakis dünya dönmesine karşın âlemin dağlar nedeniyle sürekli zelzeleden korunduğunun bilgisini verir. Gecenin bir elbise kılınmasıyla, gündüz güneşin verdiği sıcaklığa karşı bir örtü çekerek gündüzün geceye kavuşturulması ve gecenin de beraberinde serinliği getirmesinden bahsedilmektedir. Aksi durum yani güneşin hiç batmaması durumunda yeryüzündeki canlılar mahvolurdu. Bunun yanında gece, canlılar için

²⁷⁵ İbn Rüşd, "el- Keşf an Minhâci'l- Edille", 159-160.

²⁷⁶ en-Nebe 78/6-16.

²⁷⁷ İbn Rüşd, a.e., 209-211.

gündüzün verdiği yorgunluktan dinlenmeye geçiştir. Zira canlılar, gece rahat ve sürekli uyurlar. Bütün bu ifadelerden hareketle denilebilir ki, âlemde inkârı mümkün olmayan bir tertip ve düzen bulunmaktadır.

Diğer Meşşâiler gibi İbn Rüşd de âlemi, ay-üstü ve ay-altı âlemi şeklinde iki kısma ayırır. Ona göre ay-üstü âlem oluş ve bozuluşa tabi değildir ve dört unsurun dışında başka birşeyden meydana gelmiştir. Ay-altı âlem ise, dört unsur (toprak, hava, su, ateş) ile onların birleşmesinden meydana gelmiştir ve oluş ve bozuluşa tabidir.²⁷⁸ İbn Rüşd'ün söz konusu ikili âlem anlayışı günümüz kozmoloji biliminin verilerine uymamaktadır. Zira günümüzde gök cisimlerinin canlı varlıklar olmadığı, her bir gezegen veya gök cisminin bir ölçü dâhilinde hareket ettikleri kabul edilmektedir.

Ay-üstü âleminde bulunan gök cisimlerinin canlı olduğunu savunan İbn Rüşd, bu canlılığı gök cisimlerinin her birinin sahip olduğu belli ölçü, şekil ve hareketlere bağlamaktadır. O bu konuda şunları söylemektedir:

Senin gök kürelerinden her birinin, belli ölçüsü ve şekli bulunan cisimlere sahip olmaları ve bu cisimlerin, özleri bakımından rastgele bir yönde değil, belli yönlerde hareket etmeleri dolayısıyla diri olduklarını düşünmen gerekir. O halde bu nitelikte olan her şey zorunlu olarak diri demektir; başka bir deyişle, niteliği ve niceliği belirli bir cismin rastgele bir yönde kendi dışında bir şeyden ötürü değil, belli bir yönde kendi özünden ötürü mekanda ve iki karşıt yöne doğru aynı anda hareket ettiğini gördüğümüz zaman, onun kesinlikle canlı olduğuna hükmederiz.²⁷⁹

Buna göre belli ölçüsü ve şekli bulunan gök cisimlerinin özleri bakımından rastgele olmaksızın belli yönlerde doğru hareket etmeleri onların canlı olduklarının bir göstergesidir. O halde bu nitelikte olan her şey zorunlu olarak canlı (diri) demektir. Canlı olan şeyler de sağ, sol, ön ve arka gibi belli yönlerde doğru hareket ederler. Bu yönler aslında canlıların hareketleriyle belirlenmiş olan yönlerdir. Öte yandan, cisimlerin kendi dışında bir şeyden ötürü hareket etmesi durumunda canlı olarak nitelenemeyeceğini belirten İbn Rüşd bu duruma, demirin mıknatısa yaklaştırıldığında onu çekmesini örnek gösterir. Buna göre demirin mıknatısa doğru hareket etmesi demirin özünden kaynaklanan bir hareket değildir aksine mıknatısın demiri çekmesinden kaynaklanmaktadır. Bu dünyada bulunan canlılar belli fiiller için cisimlerinin belli yerlerinde hareket uzuvları gibi belli uzuvlara

²⁷⁸ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 27-29, 105, 115-119, 137-138, 308; a.mlf., Metafizik Şerhi, 113-114, 122-123.

²⁷⁹ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 28.

sahiptir. Küre şeklindeki canlılarda bulunan kutup noktaları da onların hareketlerini gerçekleştirmelerini sağlayan uzuvlara benzer.²⁸⁰ Nasıl ki bir insan el ve ayak gibi uzuvlara sahip olmadan hareket edemezse gök cisimleri de kutup noktaları olmaksızın hareket edemez.

Belirli yönlerden birbirine karşıt hareketlerle belirli fiillere doğru hareket eden varlıkların canlı, akıl ve irade sahibi olacağını vurgulayan İbn Rüşt, hacimlerinin büyüklüğü ve güçlü aydınlatıcı niteliklerinden dolayı ay-üstü âlemindeki gök cisimlerinin canlı ve akıl sahibi olmaya ay-altı âlemindeki varlıklardan daha layık olduğunu savunur. Bu iddiasını, “Kuşkusuz göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler,”²⁸¹ âyetiyle destekleyen İbn Rüşt, bu âlemdeki varlıkları, ancak kendisinden daha yetkin olan birinin yönetebileceğini söyler. Bu âlemdeki canlılardan daha yetkin olan ise ay-üstü âlemdir. Böyle olunca ay-altındaki varlıkların, ay-üstündeki varlıkların buyruğuna verildiği sonucu çıkmaktadır. Bu sonuç, “güneş ve ayın, gece ve gündüzün insanın buyruğuna verildiğini”²⁸² belirten âyetle çelişki arz eder gibi görünse de aslında böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü ay-üstündeki varlıkların ay-altındaki varlıklara hizmet etmeleri onlara Allah tarafından buyrulmuştur. Yani ay-altı âlemi ay-üstü âleminin hizmeti altındadır. Öte yandan eğer Allah’ın ay-üstü âlemine buyruğu olmasaydı gök cisimleri bu dünyadaki varlıkları sürekli olarak gözetmezlerdi. Çünkü gök cisimlerinin, ay-altı âlemine yönelik fiillerinden veya yaptıkları hizmetlerinden ötürü özel bir çıkarları yoktur. O halde ay-üstü âlemindeki varlıklar ay-altı âlemindeki varlıkları korumak ve onların varlığının devamını sağlamak amacıyla buyruk ve yükümlülük sayesinde hareket ederler ki bu buyruğu veren de ancak Yüce Allah’tır.²⁸³

Ay-üstü âlemindeki varlıkların canlı ve kavrayış sahibi olduklarını ısrarla vurgulayan İbn Rüşt, onların hareketlerinden belirli fiiller çıktığını ve bu fiillerin ay-altı âlemindeki canlı ve cansız bütün varlıkların sürekliliğini ve korunmasını sağladığını belirtir. Ona göre şayet güneş ay-altı âlemine yaklaşıp uzaklaşmasaydı

²⁸⁰ İbn Rüşt, a.e., 28-29.

²⁸¹ el-Mü’min 40/57.

²⁸² İbrahim 14/33; en-Nahl 16/12.

²⁸³ İbn Rüşt, a.e., 104.

ay-altı âleminde dört mevsim yaşanmazdı. Dört mevsim yaşanmayınca ne bitkiler ve diğer canlılar var olur ne de bu varlıklar uygun bir ortamda varlıklarını sürdürebilirlerdi. Ay-üstü âlemindeki diğer varlıkların aynen güneş gibi ay-altı âleminin varlığını sürdürebilmesi için gerekli olduğunu ifade eden İbn Rüşd, canlıların varlık ve korunması için en fazla öneme sahip olan şeyin, gece ve gündüzü meydana getiren “hareket” olduğunu vurgular.²⁸⁴ Hareket, ay-altı âlemindeki varlıklar için değil sadece ay-üstü âlemindekiler için var edilen özel bir fiildir. Ay-üstü âlemindekilerin amaçladığı şey de ancak hareket olmak bakımından hareketin kendisidir. Zira canlının, canlı olması bakımından yetkinliği harekettir.²⁸⁵ Bu nedenle ay-üstü âlemindeki varlıkların hareketi, bu dünyadaki varlıkların varlığının bir koşuludur.²⁸⁶

Ay-altı âleminde duyularla algılanan varlıklar, canlı ve cansız olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu varlıkların hepsi madde ve sûretten müteşekkildir. Madde, varlıkların kendisinden oluştuğu şeydir. Sûret ise varlıkların yok iken var olmalarını sağlayan şeydir.²⁸⁷ Ay-altı âlemindeki bütün varlıklar sûretlerini ay-üstü âlemindeki varlıklardan alırlar.²⁸⁸ İbn Rüşd’e göre, ay-üstü âlemindekilerin ay-altı âlemindekiler gibi madde ve sûretten müteşekkil olduğu görüşü, İbn Sînâ’nın yanlış olarak Meşşâilere mâl ettiği bir görüştür. Oysa Meşşâilere göre ay-üstü âlemindekilerin niteliği basittir ve oluş ve bozuluşa tabi değildir.²⁸⁹

İbn Rüşd âlemin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu konusunda hem kelamcılar hem de Meşşâiler arasında orta bir yol izler.²⁹⁰ Ona göre âlem, bir fa’îl tarafından yaratılması itibariyle hâdis varlıklara, zamanla ilişkisi bulunmaması ve başka bir şeyden meydana gelmemesi itibariyle de kadîm varlığa benzemektedir. Yani âlem bir bakıma kadîm bir bakıma hâdistir. Tam olarak kadîm

²⁸⁴ İbn Rüşd, a.e., 103-104.

²⁸⁵ İbn Rüşd, a.e., 268.

²⁸⁶ İbn Rüşd, a.e., 265.

²⁸⁷ İbn Rüşd, a.e., 114.

²⁸⁸ İbn Rüşd, a.e., 98.

²⁸⁹ İbn Rüşd, a.e., 127.

²⁹⁰ Âlemin kîdemi yani başlangıcı konusunda Kelamcılarla Meşşâiler arasında ihtilaf söz konusudur. Kelamcılara göre âlem başlangıç itibariyle hâdis ve mahlûktur yani âlem hem zât hem de zaman itibariyle Allahtan sonra meydana gelmiştir. Meşşâilere göre ise âlem başlangıç itibariyle ezeldir, sonsuzdur. Zorunlu olandan zorunlu olanın ve ezeli olandan da ezeli olanın sudûr edeceği ilkesinden hareketle ezeli olandan sonradan olanın sudûr etmesi imkansızdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Toktaş, a.e., 105-107.

sayılamayacağı gibi tam olarak hâdis de sayılamaz.²⁹¹ İbn Rüşd'e göre buradaki problemin nedeni, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görülmeyen âlemdeki fa'ili görünen âlemdeki fa'ile benzetmeleri ve bir tek fa'ilden ancak bir tek eserin çıkabileceğini kabul etmelerinden kaynaklanır. Aslında onlar, ilk fa'ilden çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük çekmişler ve bu güçlüğü de ilk fa'ilin, günlük hareketi meydana getiren varlık olmadığını söylemek sûretiyle ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bunu da sistematik olarak ifade edebileceklerine inandıkları "sudur teorisi" ile açıklamaya çalışmışlardır. Aslında Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo'nun "birden ancak bir çıkar" ilkesinde ne demek istediğini tam olarak anlayamamışlar hatta bu konuda onu yanlış anlamışlardır. Aristo'nun bu ilkeyle anlatmak istediği şey; gerek ay-üstü gerekse ay-altı âlemindeki bütün var olanların varlığı bu iki âlem arasındaki bağlantı sayesinde gerçekleşir ve yine bu sayede varlıklar hem tek tek var olmakta hem de bir bütün olarak âlemi oluşturmaktadırlar.²⁹² Bu iki âlem arasındaki bağlantıyı gerçekleştiren bir fa'ilin bulunması zorunludur ki o da maddeden uzak olan, var olanların varlığının ve fiillerinin nedeni olan İlk Fa'il (Allah)'dir.²⁹³ Bu nedenle söz konusu filozoflar, ay-üstü ve ay-altı âlemindeki varlığı birbirine benzetmeye çalışıp, ay-üstü âlemindeki fa'ilin ay-altı âlemindeki fa'illere benzer olduğunu ileri sürdükleri için büyük bir düşüncesizlik etmiş ve yanılgıya düşmüşlerdir.²⁹⁴

Filozofların ortaya koyduğu sudûr teorisini de reddeden İbn Rüşd, buna karşılık "sürekli yaratma" anlayışını ileri sürer. Âleme ilişkin olarak "fa'il" vurgusunu ısrarla sürdüren İbn Rüşd, iki tür fa'il'den söz eder. Bunlardan birincisi, eseriyle olan ilişkisinin sadece onu var etmekle sınırlı olan fa'il'dir. Yani böyle bir fa'ilin eseriyle olan ilişkisi sadece onu meydana getirmekle sınırlıdır. Sözelimi, bir yapının tamamlanmasıyla birlikte artık yapı ustasına ihtiyaç kalmaması gibi, eserin var oluşu tamamlanınca artık bir fa'ile ihtiyacı kalmaz. Ancak bu tür fa'il, eserini korumak için başka bir fa'ile ihtiyaç duyar. İkincisi ise, eseriyle olan ilişkisi sadece onu var etmekle sınırlı kalmayıp sürekli onunla birlikte bulunan fa'ildir. Bu tür fa'ilin eserinin varlığını devam ettirebilmesi ancak

²⁹¹ İbn Rüşd, "Faslu'l-makâl", 96-97.

²⁹² İbn Rüşd, Tutarlılığın Tutarlılığı, 98-100.

²⁹³ İbn Rüşd, a.e., 292.

²⁹⁴ İbn Rüşd, a.e., 105.

fiilinin sürekliliğine bağlıdır. Yani fiil yok olunca eseri de yok olur, fiili var olunca eseri de var olur. Kısaca her ikisi birlikte bulunur. Bu ikinci tür fa'il, birincisinden daha üstündür ve fa'il olmaya daha layıktır. Buna göre bir ve bütün olan âlemin fa'ilinin de bu ikinci türden bir fa'il olması daha uygundur.²⁹⁵ Bu fa'il, âlemi yokluktan varlığa çıkaran Yüce Allah'tır.²⁹⁶ Âlemin Allah tarafından sonradan var edildiğini savunan İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ, "âlemin, öncesiz ve sonsuz bir fa'il tarafından öncesiz ve sonsuz olarak yokluktan var edildiğini" savunur.²⁹⁷ Aslında onlar bunu, âlemin bir şeyden var olduğunu, bir zamanda bulunduğunu ve yokluk halinden sonra var olduğunu söylemekten kaçınmak için söylemişlerdir. Oysa âlemin sonradan var olduğunu söylemek, öncesiz olduğunu söylemekten daha uygundur.²⁹⁸

İbn Rüşd'e göre ay-üstü âlem, zorunlu ve ezelî varlık olan Tanrı ile içinde mümkün varlıkların yer aldığı oluş ve bozuluşa tabi olan ay-altı âlemi arasında aracı konumundadır.²⁹⁹ Ay-altı âlemindeki varlıklar arasında derece bakımından ay-üstü âlemindekilere en yakın varlık insandır. Bu nedenle insan, ezelî olan ay-üstü âlemi ile oluş ve bozuluşa tabi olan ay-altı âlemi arasında orta bir yerde bulunmaktadır. Bu yönüyle insan, duyulur varlığın akledilir varlıkla bitişmesini sağlayan bir aracı konumundadır. Hatta Allah, insan vasıtasıyla, kendisine eksiklik ilişen varlığı tamamlamıştır.³⁰⁰

c. Burhânî (Bilimsel) Bilgi

Sözlükte "kanıt"³⁰¹ anlamına gelen burhân kelimesi, Arapçada "berraklaştırmak", "açıklığa kavuşturmak", "delil getirmek" gibi anlamlara gelir. Genel olarak burhân, öncülleri kesin bilgilerden oluşan kıyastır.³⁰² İslâm Meşşâi

²⁹⁵ İbn Rüşd, a.e., 139.

²⁹⁶ İbn Rüşd, a.e., 88.

²⁹⁷ İbn Rüşd, a.e., 94.

²⁹⁸ İbn Rüşd, a.e., 89.

²⁹⁹ İbn Rüşd, a.e., 257.

³⁰⁰ İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, 144.

³⁰¹ Orhan Hançerlioğlu, "Kanıt", *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 203.

³⁰² Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 429-430.

filozofları genellikle “ehli burhân” olarak görülür. Zira burhân kesin bilgiler verir, bu nedenle böyle bir bilgiden şüphe edilemez ve böyle bir bilginin muhalifi de doğru olamaz. Asıl bilimsel yöntem “burhan metodu”dur. Bu metod, kişinin kendisi vasıtasıyla doğru ve kesin bilgiler elde ettiği bir metod’dur.³⁰³

İbn Rüşd’e göre genel olarak insanlar bilgi düzeyi bakımından aynı seviyede değildir. Bazı insanlar yüksek eğitim düzeyine sahipken, bazılarının eğitim seviyesi orta düzey ve bazılarının ise düşük düzeydedir. Bunun yanında tüm insanlar aynı düzeyde kavrayışa veya zekâyâ da sahip değildir. Bu nedenle bilgi düzeyi bakımından insanlar üç kısma ayrılır. Bunlar; “hatâbe ehli”, “cedel ehli” ve “burhân ehli”dir. Anlayış ve zekâ düzeyi bakımından insanlara şu üç yoldan biriyle hitap edilir veya bilgi ulaştırılır. Bu yollar; hatâbe yolu, cedel yolu ve burhân yolu’dur.³⁰⁴

İbn Rüşd burhânı “neden” ile ilişkilendirir ve bu konuda şöyle der: Biz bir şeyi, o şeyin varlığını gerektiren nedeni ve bu nedenin o şeyin nedeni olduğunu, bu neden olmaksızın o şeyin var olamayacağını bildiğimiz zaman tam olarak gerçek bilgiyle bildiğimizi düşünürüz. İnsan bir şeyin ne olduğunu ya tam olarak bilir ya da bilmez. Bilen ile bilmeyen arasındaki fark ise, bir kimse bir şeyi, ne ise o şekilde bilmiyorsa, nedeniyle bilmediği halde o şeyi bildiğini zanneder. Ancak bir şeyin ne olduğunu, o şeyi nedeniyle bilen kimse kesin olarak biliyor demektir. Gerçek bilgi de bu tür bir bilgidir, bu bilgiyi açıklayan da “burhân”dır.³⁰⁵

İbn Rüşd’e göre “burhân, neden (illet) tabii olarak bilinen şeylerden olmak kaydıyla, kendisi dolayısıyla var olduğu nedeniyle birlikte bir şeyin, varlık

³⁰³ Osman Bakar, “Bilim”, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, c.3 (İstanbul: Açılımkitap, 2011), 182-183.

³⁰⁴ Hatâbe ehli/Hatâbî yol: Herhangi bir şey hakkında bilgi elde ederken, duyularıyla elde ettikleri ilk bilgilerle yetinen insanlardan oluşur. İnsanların çoğunluğunu oluşturan bu sınıfa bilgi, ancak onların anlayabileceği yollarla yani duyular ve mütehayyile yoluyla sunulabilir. Onların sahip oldukları bilgiye ise “hatâbî bilgi” denir.

Cedel ehli/Cedel yolu: Hatâbe ehlinde biraz daha bilgili insanlardan oluşur. Böyle insanlar bilgilerinde ön yargılıdır. Bunlar ya tabiatları icabı ya da âdetleri ve alışkanlıkları icabı cedelcidirler. Onların sahip oldukları bilgiye de “cedeli bilgi” denir.

Burhân ehli/Burhân yolu: Duyu ve hayal gücünün sağladığı bilgilerle yetinmeyen, meselenin farklı yönlerini bilmeye ve iç yüzüne vâkıf olmaya çalışan insanlardan oluşur. Böyle insanlar “bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin öğrenilmesi” anlamına gelen akli kıyas yoluyla daha üst seviyede bilgi sahibi olan insanlardır. Onların sahip oldukları bilgiye de “burhânî bilgi” denir. Sözgelimi felsefi bilgi bu türden bir bilgidir. Bilgi için bk. İbn Rüşd, “Faslu’l- makâl”, 112-114; Ayrıca bk. Sarioğlu, a.e., 204-205.

³⁰⁵ İbn Rüşd, İkinci Analitikler’in Orta Şerhi, 31-32.

bakımından bulunduğu durumun bilgisini ifade eden kesin kıyastır.” Burhânî kıyasın özelliği de böyle bilgiyi yani kesin bilgiyi ifade etmektir. Burhânî kıyasın gerçekleşmesi için öncüllerin birtakım niteliklere sahip olması gerekir. Aksi halde burhânî kıyasın gerçekleşmesi imkânsızdır. Öncül ise, “olumlu ya da olumsuz yargı bildiren söz” şeklinde tanımlanır.³⁰⁶ Buna göre;

1. Burhânın öncülleri “doğru” olmalıdır. Zira yanlış öncüller, bu öncülleri kullanan kişiyi var olmayan bir şeyin var olduğuna inanmaya sevk eder.
2. Burhânın öncülleri, orta terimsiz olmalıdır. Zira orta terimli öncüller, orta terimle kanıtlanmak istenen şeyler gibi burhâna ihtiyaç duyar.
3. Burhânın öncülleri, kanıtlanan şey için neden (illet) olmalıdır. Zira biz bir şey hakkında en kesin bilgiye ancak o şeyi nedeniyle bildiğimiz zaman ulaşırız.
4. Burhânın öncülleri, sonuçtan önce gelmelidir. Zira sonucun nedeni olan şey nedensellik bakımından sonuçtan önce gelir.
5. Burhânın öncülleri, sonuçtan daha iyi bilinir olmalıdır. Yani öncüller hem isimlerinin delalet ettiği anlam hem de varlığı veya doğruluğu bakımından sonuçtan daha iyi bilinir olmalıdır.³⁰⁷ “Daha iyi bilinir olma” iki anlamda kullanılır:

a) Bize göre daha iyi bilinen şeyler; bunlar tikel ve duyulur şeylerdir ve bizim açımızdan daha iyi bilinir.

b) Tabiatı gereği daha iyi bilinen ise; bileşiklerin kendisinden meydana geldiği basit şeylerdir ve duyudan uzaktır. Duyudan uzak oldukları için de “tümel”dir.³⁰⁸

İbn Rüşd’e göre en kesin bilgiyi veren burhândır ve bu nedenle burhân, tabiatı gereği en iyi bilinen ilkelerden oluşur ve bu ilkeler de ancak akılla bilinir.³⁰⁹ Burhânın ilkesi -ki bu orta terimsiz öncüdür yani orta terimle bilinmeyen öncüdür- iki kısma ayrılır: Birincisi belli bir bilimde kanıtlanamayan öncüdür ve bu “hipotez” diye isimlendirilir. İkincisi ise, kendiliğinden bilinir olan öncüdür ki, bu da “kendiliğinden bilinen bilgiler/aksiyomlar” diye

³⁰⁶ İbn Rüşd, a.e., 32-34.

³⁰⁷ İbn Rüşd, a.e., 33.

³⁰⁸ İbn Rüşd, a.e., 32-33.

³⁰⁹ İbn Rüşd, a.e., 37-38, 58.

isimlendirilir.³¹⁰ Burhân öncülleri yoluyla elde edilir³¹¹ ve bu öncüller zorunlu öncüller olmalıdır.³¹² Burhânın öncüllerinin zorunlu olması ve zorunluluğun da zâti ve tümel olması gerekir. Çünkü öncüller ârızı şeylerden oluşmaz. Öncülleri tümel olan burhanın sonucunun da tümel olması gerekir. Bunun yanında burhâni meselelerin de zâti olması gerekir fakat ârızı meselelere ilişkin bilgi zorunluluk açısından gerçekleşmeyeceği için zâti olması gerekmez.³¹³

İbn Rüşde göre bütün bilgilerimizin kaynağını duyum, deney ve tümevarım oluşturur. Temel kavramlar, bilimsel ilkeler yani bütün bilgilerimiz tekrar eden duyumlarımıza ve deneye dayanır. O bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Bilimin ilkeleri bizde duyumsamanın birden fazla tikelde birkaç kez yinelenmesinden ortaya çıkar. Savaşta askerlerin bozguna uğramasıyla sıra düzeninin bozulduğu bir esnada birinci askerın geriye dönmesi ve sıraya geçmesi, ardından ikinci askerın geriye dönmesi ve sıraya geçmesi, sonra üçüncü askerın geriye dönmesi ve sıraya geçmesi gibi, ta ki sıra tamamlanıncaya kadar. Tümelin duyumdan hareketle oluşumu da bunun gibidir. Şöyle ki, birinci duyumsamaya ikinci duyumsama, ikinci duyumsamaya üçüncü duyumsama eklendiği zaman tümel olan meydana gelir. Bu nedenle tümel olan, tikellerden tümevarım yoluyla elde edilir. Tümelin duyumlardan ortaya çıkışı bu şekilde gerçekleşir.³¹⁴

Buna göre biz, sahip olduğumuz bütün bilgileri ya tümevarım ya da burhân yoluyla elde ederiz. Tümevarım tikel şeylerden meydana gelir ve tikeller duyularla algılanır. Burhân ise tümel öncüllerden meydana gelir ve tümeller akılla kavranır. Tümel öncülleri bilmek için de tümevarımdan başka bir yol yoktur. Yani insan, zihinde maddeden soyutlanarak elde edilmiş tümel öncülün doğruluğunu açıklamak istediğinde bunu ancak tümevarım yoluyla yapabilir.³¹⁵ Buna göre duyu, tümel olanı algılayamasa da akıl tümel olanı ancak duyunun tikel olanı tekrar tekrar algılaması ve ta ki bu tekrarlı algılamadan, zihinde tümel olanın oluşması neticesinde algılar.³¹⁶ Başka bir ifadeyle, tümel bilgiye sahip olmak isteyen kişinin öncelikle tikellerin bilgisine sahip olması gerekir.³¹⁷ Bundan

³¹⁰ İbn Rüşd, a.e., 34, 61.

³¹¹ İbn Rüşd, a.e., 40.

³¹² İbn Rüşd, a.e., 51.

³¹³ İbn Rüşd, a.e., 53.

³¹⁴ İbn Rüşd, a.e., 156.

³¹⁵ İbn Rüşd, a.e., 33, 85-86.

³¹⁶ İbn Rüşd, a.e., 108.

³¹⁷ İbn Rüşd, a.e., 28.

nedenle İbn Rüşd'e göre bir duyumuzu kaybettiğimizde bir tür bilgiyi de kaybetmiş oluruz.³¹⁸

Buradaki ifadelerde de görüldüğü üzere gerçek bilginin elde edilmesinde “neden” unsuru önemli bir yere sahiptir. Çünkü biz bir şey hakkında en kesin bilgiye, ancak o şeyi nedeniyle bildiğimiz zaman ulaşırız.³¹⁹ Bir şeyin nedenini bilmek, olumlu anlam bildiren kesin bilgidir.³²⁰ Nedeninden hareketle bilinmeyen hiçbir şeyin varlığı gerçekte tam olarak bilinemez.³²¹ Sözelimi bir şeyin zorunlu olduğunu, zorunlu olan bir şeyle bilmeyen kimse o şeyin, nedeniyle zorunlu bir şey olduğunu bilmiş olmayacağı için -zira zorunlu şeyin nedeni de zorunludur- burhânın zorunlu öncüllerden meydana gelmesi gerekir. Bir şeyi nedeniyle bilmeyen kimse, o şeye ilişkin ancak ârizî yolla elde edilen bilgiye sahiptir.³²² Bunun yanında, duyunun tekil olanı algılaması sonucu gerçekleşen bilgi, gerçek anlamda kesin bilgi (burhânî) değildir. Çünkü gerçek anlamda kesin bilgi ancak duyunun tekil olanı tekrar tekrar algılaması sonucu zihinde oluşan tümel bilgidir.

Öte yandan İbn Rüşd'e göre, olgulardan çıkarılmış hipotezler de her zaman bize nedensel kesin bilgi vermeyebilir. Sözelimi, Ay'ın yapısının küresel olduğunu onun ışığının hilal şeklinde büyümesinden hareketle açıklayan birinin yapacağı şöyle bir kanıtlama, gerçek nedensel zorunlu bilgi ortaya koyan bir kanıtlama sayılmaz. “Ayın ışığı hilal şeklinde büyümektedir. Bu nitelikte ışığı büyüyen bir şey, küre şeklindedir. O halde Ay da küre şeklindedir.” Bu kanıtlamada, “ışığı hilal şeklinde büyüyen her şey küre şeklindedir” hipotezinden hareketle Ay'ın küresel olduğu sonucu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Oysa ki gerçekte, orta terim yani neden, Ay'ın küresel olmasıdır. Buna göre Ay'ın ışığının hilal şeklinde büyümesi neden değildir. Ay'ın ışığının hilal şeklinde azar azar büyümesinin nedeni Ay'ın küre şeklinde olma halidir.³²³ Bu kanıtlama bize, “ışığı hilal şeklinde büyüyen her şey şeklen küreseldir” hipotezinin olgudan çıkarılmış olduğunu ve nedensel kesin bilgi ortaya koymadığını göstermektedir.

³¹⁸ İbn Rüşd, a.e., 108.

³¹⁹ İbn Rüşd, a.e., 33.

³²⁰ İbn Rüşd, a.e., 72.

³²¹ İbn Rüşd, a.e. 134.

³²² İbn Rüşd, a.e., 51-52.

³²³ İbn Rüşd, a.e., 69.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbn Rüşd'ün burhân yani bilimsel bilgi anlayışında zorunlu nedensellik ilişkisi hâkimdir. Bu ilişki ârızî değil aksine zâtî bir ilişkidir.³²⁴ Ona göre pek nadir ve rastlantı sonucu gerçekleşen şeyler bilimin konusu olamaz. Çünkü rastlantı sonucu meydana gelen şeyler ne zorunlu olarak ne de çoğunlukla meydana gelen şeylerdendir.³²⁵ Örneğin, “insanın yürümesiyle eş zamanlı olarak şimşeğin çakması gibi.” Buna göre “insanın yürümesi”, “şimşeğin çakması”nın nedeni değildir, çünkü bu sadece rastlantıya dayalı olarak gerçekleşmiştir. Oysa “boğazlama”nın ardından “ölüm gerçekleşmesi” olayında durum böyle değildir. Çünkü ölümün boğazlamadan dolayı gerçekleşmesi rastlantısal değildir, aksine boğazlama sonucu ölümün gerçekleşmesi zorunlu bir durumdur.³²⁶

B. Bilgiyle İlişkili Konular

İslâm düşüncesinde duyular, akıl ve vahiy üçlüsü bilginin kaynakları ve bilgi çeşitleri olarak genel kabul görür.³²⁷ Bunların yanında sudûr ve sürekli yaratma, sezgi, rüya, rastlantı ve zan da bilgiyle ilişkili konulardır. Bu bölümde İbn Rüşd'ün epistemolojisinde bu tür bilgilerin sahip olduğu nitelik ve değere yer verilecektir. Zira o bu konular üzerinde yaptığı çalışmalarla görüşlerini beyan etmiştir. Biz de bu bölümde onun bu konulara ilişkin görüşlerini sunacağız.

1. Sudûr ve Sürekli Yaratma Konusu

Sözlükte “türüm”³²⁸ şeklinde geçen sudûr kelimesinin sözlük anlamı; “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak ve zuhur etmek”³²⁹ şeklindedir. Felsefe

³²⁴ İbn Rüşd, a.e., 53.

³²⁵ İbn Rüşd, a.e., 107.

³²⁶ İbn Rüşd, a.e., 42-43.

³²⁷ Karaman, a.e., 162.

³²⁸ Orhan Hançerlioğlu, “Türüm”, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 402.

³²⁹ Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 467.

terimi olarak ise “tüm varolanların Tanrıdan, onda hiçbir şey eksiltmeksizin çıkması”³³⁰ anlamına gelir.

Kaynağını Plotinus’un *enneades* adlı eserinin oluşturduğu bu teori, başlangıçta yanlışlıkla Aristo’ya mal edilmek suretiyle İslâm düşüncesinde kabul gördü. Bu teorinin İslâm dünyasındaki ilk takipçileri ve savunucuları Fârâbî ve İbn Sînâ’dır. Onlar var oluşu ve Tanrı-âlem ilişkisini bu teori üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Bu nedenle bu teoriyi İslâm inancına da ters düşmeyecek şekilde kabul edilebilir bir şekle koymuşlardır.³³¹

Tanrı-âlem ilişkisini açıklayan bu teoride, herşey bir ve tek olan Tanrı’dan sudûr etmek suretiyle meydana gelmiştir. “Birden ancak bir çıkar” ilkesi de göz önüne alındığında Tanrı’dan sadece “ilk akıl” sudûr etmiştir. İlk akıl Tanrı’ya nispetle zorunlu ancak özü itibariyle mümkün bir varlıktır. Buraya kadar olan süreçte tek olarak gerçekleşen sudûr bundan sonra yerini çokluğa bırakır. Yani Tanrı dışındaki çokluk bundan sonra gerçekleşmektedir. Buna göre ilk aklın; Tanrı’ya düşünmesi sonucu ikinci akıl meydana gelirken, kendisini düşünmesi sonucu da birinci göğün nefsi ve maddesi meydana gelir. İkinci akıl da ilk akla nispetle zorunlu ancak özü itibariyle mümkün bir varlıktır. İkinci aklın Tanrı’ya düşünmesi sonucu üçüncü akıl meydana gelirken, kendisini düşünmesi sonucu da göğün maddesi yani sabit yıldızlar kümesinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Süreç bu şekilde on kez tekrar eder ve her akıl kendinden sonra bir başka akıl ve nefsiyle birlikte bir gök küresini oluşturur. Bu hiyerarşideki en sonuncusu yani onuncu akıl “faal akıl”dır. Bu akıl Tanrı’ya en uzak ancak dünyaya en yakın akıldır. Bu nedenle faal akıl, ay-üstü âlem ile ay-altı âlemi arasındaki irtibatı sağlamaktadır.³³² Fârâbî bu aklın, dini terminolojideki vahiy meleği Cebrâil olduğunu iddia eder.³³³

Tanrı-âlem ilişkisinin izâhı konusunda İbn Rüşd üçlü bir grupta yapar. Buna göre birinci grup; herşeyin var olan bir şeyden meydana geldiğini savunur. Bu gruba göre hiçbir şey yokluktan meydana gelmemiştir. İkinci gruptakiler ise;

³³⁰ Hançerlioğlu, “Türüm”, 402.

³³¹ Toktaş, a.e., 129-130.

³³² Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, 119-120; İbn Sînâ, “Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine”, 320-321; a.mlf., “Şîfa Kitabı: Metafizik” (Kitâb el-Şîfâ, Metafizik), çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, *İbn Sînâ: Doğu’nun Sönmeyen Yıldızı* içinde, haz. Hüseyin Gazi Topdemir, (İstanbul: Say Yayınları, 2004/2005), 342-351.

³³³ Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, 125.

herşeyin bir yaratıcı kudret tarafından yoktan var edildiğini savunurlar. Üçüncü gruptakiler ise; bu iki grup arasında orta bir yerde konumlanır ve âlemin kadîm bir varlık tarafından yaratıldığını savunurlar. Bu yaratılan âlem de yaratıcısına nispetle kadîmdir.³³⁴ Bu şekilde gerçekleşen yaratmaya da “sudûr” denir.

İbn Rüşd âlemin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğuna ilişkin olarak ortaya çıkan bu ihtilafın sebebinin çift yönlü benzerlikten kaynaklandığını belirtir. Buna göre âlem hem kadîm varlıktan hem de hâdis varlıklardan benzer özellikler taşımaktadır. Ancak ne kadîm varlığın ne de hâdis varlıkların bütün özelliklerine tam olarak sahip değildir. Bu nedenle âlem, gerçek anlamda kadîm olarak nitelendirilemeyeceği gibi hâdis olarak da nitelendirilemez.³³⁵ Savunuculuğunu Fârâbî ve İbn Sînâ’nın yaptığı bu yol, iki uç yaklaşıma karşı orta yolu ifade eder. Bu yol, Tanrı-âlem ilişkisini ifade eden “sudûr” yoludur.

Gazzâlî’nin Tanrı-âlem meselesinde filozoflara yönelttiği eleştiriler üzerinden İbn Rüşd de filozoflara eleştirilerde bulunur. Buna göre öncelikle ifade edilmelidir ki Fârâbî ve İbn Sînâ sudûr anlayışını benimsemekle hem Aristo çizgisinden uzaklaşmışlar hem de kendi kendileriyle çelişkiye düşmüşlerdir. Sözgelimi, “birden ancak bir çıkar” ilkesini yorumlarken, görülmeyen âlemdeki fa’ili görülen âlemdeki fa’ile benzetmişlerdir. Oysaki mahiyet olarak birbirinden oldukça farklı olan bu iki fa’il arasında isim benzerliği dışında başka ortak yön yoktur. Zira görülmeyen âlemdeki İlk Fâ’il, mutlak bir fâ’ildir; görülen âlemdeki fâ’il ise sınırlı bir fâ’ildir. Mutlak fâ’ilden ancak mutlak fiil çıkar; mutlak fiil ise, özellikle belli bir esere ilişik değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ da işte bu ayrımı yapamadıkları için İlk Fa’ilden çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük çekmişlerdir.³³⁶

İbn Rüşd’e göre Fârâbî ve İbn Sînâ’nın çelişkilerle dolu olan bu anlayışı benimsemelerinin temelinde, “birden ancak bir çıkar” ilkesinde Aristo’nun tam olarak neyi kastettiğini anlayamamış olmaları yatar. Ona göre Aristo’nun bu ilkeyle anlatmak istediği şudur: Maddenin sûretle ve âlemin basit parçalarının birbirleriyle bağlantılı olması gibi, varlıkları ancak birbirleriyle bağlantıları dolayısıyla mümkün olan nesneler, bu bağlantılarının bir sonucu olarak

³³⁴ İbn Rüşd, “Faslu’l-makâl”, 95.

³³⁵ İbn Rüşd, “Faslu’l-makâl”, 96-97.

³³⁶ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 98-99.

varlıklarını elde ederler. Bu durum da bu bağlantıyı sağlayan, varlığı da sağlayanır. Buna göre var olanların hem tek tek var olmalarını hem de bir bütün olarak âlemi oluşturmalarını sağlayan İlk Fa'il'dir. Buna göre İlk Fa'il, bir bakıma âlemdeki çokluğun ve bir bakıma da birliğin nedenidir. Böylece bir bütün olarak âlem İlk Fa'il'den çıkmıştır. “Birden ancak bir çıkar” ilkesinden kastedilen budur.³³⁷ Buna göre İlk Fa'il gerçek bilginin de kaynağını oluşturur. Zira var oluşun kaynağı bilginin de var oluşuna kaynaklık eder. Bilgi, var oluşun zorunlu bir sonucudur.

Sudûru savunan filozofların çelişkiye düştükleri noktalardan biri de “birden ancak bir çıkar” sözünü söyledikten sonra, bu çıkan “bir”de çokluk bulunduğunu kabul etmeleridir. Öte yandan onlar bu çokluğun bir nedene dayanmadığını da söylemek zorunda kalmışlardır. Zira onlar “birden ancak bir çıkar” ilkesindeki “bir”in nasıl bir nedene dayandığını anlayamamışlardır.³³⁸ Bu da onların bilgi türünden ortaya koydukları şeylere şüpheyle bakılmasına neden olmaktadır. Gazzâlî de bu şekilde onların üzerine gitmektedir.

İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın “birden ancak bir çıkar” şeklindeki sözleri “İlk Bir'den, kendisinde çokluk bulunan bir şey çıkar” sözleriyle çelişmektedir. Çünkü birden ancak bir çıkarsa, ilk nedenlideki çokluğun nereden geldiğinin izahı güçleşir. Öte yandan onların, ilk nedenlideki çokluğun her birinin ilk olduğunu söylemek de bu meseleyi çözmek için yeterli olmaz. Çünkü bu durumda ilklerin çok olduğunu kabul etmeleri gerekir. Bu nedenle onlar bu konuda her yönden çelişkiye düşmektedirler.³³⁹

İbn Rüşd âlemdeki çokluğun nedenine ilişkin olarak üç yaklaşım tarzından söz eder. Bunlardan birincisi, çokluğun maddeden ileri geldiğini; ikincisi, aletlerden ileri geldiğini; üçüncüsü ise araçılardan ileri geldiğini savunur.³⁴⁰ Buna göre çokluğun nedeni, bu üç nedenin toplamından ibarettir. Bütün bu nedenler de bir'in çokluğun nedeni olması anlamında, “bir” olana bağlıdır. Çünkü onlardan her biri, çokluğun nedeni olan salt birlik sayesinde var olmuştur. Öyle görünüyor ki, ayrık akılların çokluğunun nedeni, onların tabiatlarının farklı olmasıdır. Bu

³³⁷ İbn Rüşd, a.e., 98-100.

³³⁸ İbn Rüşd, a.e., 132.

³³⁹ İbn Rüşd, a.e., 130.

³⁴⁰ İbn Rüşd, a.e., 97-98.

farklılık nedeniyle onlar, İlk İlke'yi aklederek ve bu ilke'den, özünde bir tek fiil olduğu halde, bu fiili kabul edenlerin çokluğu dolayısıyla çok olan birliği elde ederler. Bu durum, bir tek başkanın buyruğunda bir çok başkanların bulunmasına ve bir tek sanatın bir çok sanatları kapsamına almasına benzer.³⁴¹

İbn Rüşd sudûr anlayışına alternatif olabilecek bir tez ortaya koymaya çalışır ve bunu da “sürekli yaratma” şeklinde ifade eder. Ona göre âlem, özü bakımından değil hareketli olması bakımından kadîm'dir. Şayet aksi durum yani özü bakımından kâdim olsaydı, onun asla bir fa'ili bulunmazdı. Zaten filozoflar da âlemin bir şeyden var olduğunu, bir zamanda bulunduğunu ve yokluk halinden sonra var olduğunu söylemekten kaçınmak için kadîm olduğunu söylemişlerdir. Oysaki âlemin hâdis olduğunu söylemek, kâdim olduğunu söylemekten daha doğru ve uygundur. Çünkü âlem Yüce Tanrı tarafından sonradan var edilmiştir ve bu var etme sürekli bir şekilde devam etmektedir.³⁴²

İbn Rüşd Tanrı-âlem ilişkisinin ne kadar zor ve anlaşılması güç bir mesele olduğunu göstermek üzere bazı paradoksal sorular sorar. Bu sorular; Acaba âlemin öncesiz olması, ya da sonradan yaratılmış olması, mümkün müdür? Yoksa onun öncesiz ya da yaratılmış olması mümkün değil midir? Yahut da sonradan yaratılmış olması mümkün olup, öncesiz olması mümkün değil midir? Eğer sonradan yaratılmış ise, Allah'ın ilk fiili olması mümkün müdür, değil midir? şeklindedir. Eğer bu paradoksal sorulardan birini veya hepsini akılla kavramak mümkün değilse, bu takdirde naklin (Kur'ân ve Sünnet) verdiği bilgiye başvurmak gerekir. Çünkü bu sorular akılla kolaylıkla kavranabilecek meselelerden değildir. Buna rağmen yine de aklını kullanabilen kişiler için anlaşılabilir da değildir.³⁴³

İbn Rüşd âlemin, filozofların iddia ettikleri gibi mutlak anlamda kadîm olmadığını, aynı şekilde kelamcılarının iddia ettikleri gibi mutlak anlamda hâdis de olmadığını nas'lar üzerinden ortaya koymaya çalışır. Buna göre “*Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur ve O'nun Arş'ı su üzerinde idi*”³⁴⁴ şeklindeki ayet, âlemin bir zaman içinde, sonradan ve yoktan değil aksine var olan birşeyden

³⁴¹ İbn Rüşd, a.e., 102, 137.

³⁴² İbn Rüşd, a.e., 89, 95.

³⁴³ İbn Rüşd, a.e., 52.

³⁴⁴ Hûd 11/7.

yaratıldığına işaret eder ki o da arş ve su'dur. Öte yandan “*O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür.*”³⁴⁵ şeklindeki ayet de gelece ilişkin mutlak bir yokluğun sözkonusu olmayacağını ifade eder.³⁴⁶

İbn Rüşd ortaya koyduğu bu uzlaşmacı yaklaşımla gerek kelamcılar gerekse filozoflar arasında orta yolu bulma gayreti içerisinde olmuştur. O, âlem konusundaki birbiriyle zıt iki yaklaşımın ortak olan yönünü ön plana çıkarmayı tercih eder. Buna göre her iki yaklaşım da âlemin yaratılışı noktasında İlk Fa'ilin yani Tanrı'nın varlığını ve fiilini kabul etmektedir. Bundan sonra gelen “birden ancak bir çıkar yahut âlem hâdistir” şeklindeki ayrıntılar, ince düşünmeyi gerektiren zor meselelerdir. Âlem bir yönüyle kadîmdir, bir yönüyle de hâdistir. Bu iki yaklaşım arasındaki orta ve makul olan görüş budur.³⁴⁷

2. Sezgi (Hads/Keşf/İlham) Konusu

Sezgi sözlükte, “bir işin veya olayın sonucunu tahmin etme, ölçüp biçme; doğruluğundan emin olmadığı beyanlarda bulunma; hızlı ilerleyiş, çabuk kavrayış”³⁴⁸ gibi anlamlara gelir. Terim olarak sezgi, “bir şeyin bilgisine duyu organları, deneyim ya da aklı kullanmadan, doğrudan bir biçimde sahip olma yetisi”³⁴⁹ şeklinde tanımlanır. Buna göre bilginin, duyu ve aklın devre dışı bırakılarak bunların dışında başka bir yolla ve doğrudan elde edilme durumu söz konusudur. Bilginin bu şekilde vasıtasız olarak dorudan elde edilmesine de sezgi denir.

Meşşâilerde sezgi, aklın diğer akılları aşama aşama geçip faal akılda son bulması ve onunla yani faal akılla irtibat kurmasıdır. Bu irtibat sonucunda bir istek ve çabaya gerek duyulmaksızın vasıtasız olarak bilgiler elde edilir ki bu bilgilere sezgisel bilgi denir. Bu sezgi anlayışındaki, sezgi ve sezgisel bilgi rasyonel bir niteliğe sahiptir. Zira sezginin sözkonusu olduğu süreçte, akılların son merhalesi olan faal akıl devrededir ve nefis onunla irtibat halindedir. Sezgi için

³⁴⁵ İbrahim 14/48.

³⁴⁶ İbn Rüşd, “Faslu'l-makâl”, 98-99.

³⁴⁷ İbn Rüşd, “Faslu'l-makâl”, 97.

³⁴⁸ Hayati Hökelekli, “Hads”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 68.

³⁴⁹ Ahmet Cevizci, “Sezgi”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 769.

nefsin aklî boyutunda olduğu gibi maddî yönü olan beden boyutu da önemlidir. Zira sezgi için nefsin sahip olduğu beden, maddî dünyadan soyutlanmalı, maddî arzu ve isteklerden arındırılmalı, kendisini eşyanın haikatini düşünmeye ve araştırmaya vermelidir.³⁵⁰

İslâm düşüncesinde genellikle sezgi ve vahiy arasında gerçekleştirilen mukayeseler ışığında, bir bilgi türü olarak sezgi'nin vahye göre daha alt bir kategoride yer aldığı kabul edilmektedir. Buna göre vahiy, beşerî hiçbir müdahalenin söz konusu olmadığı ve tamamen İlâhî kaynaklı bir bilgi türü olarak kabul edilirken, sezginin ise aklın bir yetisi olduğu kabul edilmektedir. Sezgisel bilgi bütün insanlar için söz konusu olabilirken, vahiy ise insanlar içerisinde sadece Peygamberlere özgüdür. Yani sadece Peygamberler vahiy alabilir. Sezgisel bilgi kesbî, vahiy ise vehbîdir. Sezgisel bilgi sistematik bir bütünlüğe sahip değildir ve insana bir sorumluluk yüklemeyiz. Vahiy ise sistematik bir bütünlüğe sahiptir ve insana birtakım sorumluluklar yüklemektedir.³⁵¹ Yani sezgisel bilgi doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bu nedenle böyle bir bilgi insan için bağlayıcı değildir. Oysa vahiy bilgisi hem kesindir ve nitelik olarak da uyulması gereken zorunlu bilgidir.

İbn Rüşd'ün epistemolojisinde sezgi, tüm insanlar için geçerlilik arz eden, nesnel bir bilgi değildir. Çünkü nesnel bilginin sahip olduğu niteliklere sahip değildir. Bu nedenle sûfîlerin izledikleri yol ve bu yolla elde ettikleri birtakım bilgiler, bütün insanlığı kuşatıcı nesnel bir bilgi değil tamamen bireysel dinî tecrübeye dayalı bir bilgidir. Bireysel olduğu için de söz konusu bilgi, bu tecrübeyi yaşayan kişiyle sınırlıdır ve sadece o kişiyi bağlar. İbn Rüşd'e göre sûfîler böyle bir yol veya bilginin tüm insanlar için geçerli ve yeterlilik arz eden genelgeçer bir bilgi olduğu iddiasındadırlar. Hatta onlar bu iddialarını desteklemek üzere Kur'an'dan birçok zâhirî delil ileri sürerler.³⁵² Kur'an onların

³⁵⁰ Kindî, "Nefis Üzerine", çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 245-247; Fârâbî, "Aklın Anlamları", 135-136; Bayrakdar, a.e., 181-182; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya. (Ankara: İsam Yayınları, 2016), 263-265.

³⁵¹ Zübeyir Ovacık, "İbn Sina Ve Gazzali'de Vahiy Anlayışı" (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 97.

³⁵² "Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah size öğretiyor." el-Bakara 2/282; "Bizim uğrumuzda cihat edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz." el-Ankebût 29/69; "Eğer

bu iddialarının aksine insanı, baştan sona kadar nazar, itibar ve istidlâl gibi akli çıkarımlara davet ve teşvik etmektedir. Şayet iddia edildiği gibi bu yol veya bilgi insanlar için genelgeçer bir bilgi olsaydı, bu durumda nazar ve düşünmeye teşvikin de bir anlamı kalmazdı.³⁵³ Bu nedenle epistemolojik açıdan sûfilerin tutmuş oldukları yol nazarî ve istidlâlî bir yol değildir.

İbn Rüşd'e göre bu yolun hakikatine ilişkin sûfilerin iddiası şöyledir: “Gerek Allah hakkında gerekse O’nun dışındaki varlıklar hakkında gerçek bilgiye (mârifet) ulaşabilmek için öncelikle nefsin şehvânî arzu ve isteklerden uzaklaştırılması gerekmektedir. Artık bundan sonra söz konusu bilgi, fikrî yoğunlaşma sonucu kalbe ilkâ olunan bir şeydir.” İbn Rüşd, aynı durumun yani nefsin arzu ve isteklerinin öldürülmesinin gerekliliğini, nazarın sıhhati açısından kendisinin de aynen kabul ettiğini belirtir. Tıpkı sağlığın bilgi tahsil etmek için şart olması gibi nefsânî arınma da hakiki bilgi açısından gereklidir. Ancak ne sağlık ne de nefsânî arınma bu hususta bizâtihi bilgi vermez. Bunlar sadece mârifet ve nazarî bilgi için fayda kabilindendir ama aynı zamanda da gereklidir.³⁵⁴ Başka bir ifadeyle, sağlık gibi nefsanî arınma da bilgi için doğrudan değil dolaylı olarak gereklidir. Bu nedenle hakiki bilgiye ulaşma konusunda sûfilerin izledikleri yol da tüm insanlar için geçerli ve gerekli ve de doğrudan bir yol değil ancak dolaylı ve bireysel bir yol olarak kabul edilebilir.

İbn Rüşd, sûfilerin tutukları yol ve sahip oldukları bilginin nazarî olmadığını her fırsatta vurgular. Ona göre, şayet böyle bir yolun bazı insanlar için geçerli olabileceğini kabul etsek bile bu konuda genelleme yapmaktan sakınmak gerekir. Çünkü böyle bir şey son derece yanlıştır. Mârifete ulaşmak, bir köşede inzivaya çekilip tek başına kalmak sûretiyle değil aksine toplum içerisinde diğer insanlarla birlikte yaşayarak mümkün olabilir. İşte bu nedenle şeriat, halkı nefsinin arındırmaya teşvik etmek sûretiyle amele (ibadete) heveslendirmektedir. Yoksa sûfilerin izledikleri bu yol, onların iddia ettikleri gibi tek başına yeterli olduğu için

Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız; O, size iyiyi kötünden ayırt edecek bir anlayış verir ve sizin kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar.” el-Enfâl 8/29.

³⁵³ İbn Rüşd, “el- Keşf an Minhâci’l- Edille”, 156-157.

³⁵⁴ İbn Rüşd, “el- Keşf an Minhâci’l- Edille”, 156-157.

insanlar bu yola teşvik edilmiş değildir. Aksine bu yol nazar ile ilgili olarak faydalı olduğu oranda geçerlilik arz eder.³⁵⁵

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbn Rüşd'ün epistemolojisinde sezgi nazarî bir değere sahip değildir. Çünkü sezgi yoluyla elde edilen bilgi tamamen bireysel dinî tecrübeye dayalıdır ve nesnel bir değere sahip değildir. Bu nedenle bu yol bütün insanlar için geçerlilik arz eden bir yol olamaz. Sûfiler her ne kadar, izledikleri bu yolun dayanağı olarak Kur'an'dan ayetler zikretseler de İbn Rüşd, onların bu iddialarının aksine Kur'an'ın baştan sona insanı, düşünme, araştırma ve tahlil etmeye teşvik ettiğini savunur. Şayet sûfilerin iddiaları doğru olsaydı, bu durumda söz konusu teşvikin bir anlamı kalmaz ve nazar'ın imkânı ortadan kalkardı. İbn Rüşd sezgi yolunu ve bu yolla elde edilen bilgiyi tamamen iptal (red) etmez. Ona göre böyle bir yol ve bu yolla elde edilen bilgi, tüm insanlar için genelgeçer bir bilgi şeklinde sunulmamalı ve değer atfedilmemelidir. Yalnızca bu yolu izleyen ve bu tecrübeyi yaşayan kişilerle sınırlı tutulmalı, başkalarını bu tecrübeye ortak edip onları da bu tür bilgilerle yükümlü kılınmamalıdır. Ayrıca hakiki bilgiye yani mârifete ulaşmak için öncelikle nefsin arınması gerektiğini savunan sûfilere karşı İbn Rüşd, kendisinin de nefsin arındırılması gerektiğini aynen kabul ettiğini ancak bu arındırma işleminin, insanlardan uzaklaşıp bir köşeye çekilmek sûretiyle değil aksine insanların içerisinde bulunmak sûretiyle gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre şariat (din) da insanı, nefsin arındırması için ibadete teşvik etmektedir. Çünkü ibadetler insanın nefsin arındırma konusunda uygulayabileceği en önemli pratik uygulamadır. Nefsin arındırılmasının, nazar'ın sıhhati için de gerekli olduğunu savunan İbn Rüşd'ün, bu tavırla sûfilerin izledikleri yol olan “Tasavvufî sezgi”nin tam karşısında yer alan ve adına “nazarî sezgi” diyebileceğimiz bir yol veya yöntemi kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, gerek Tasavvuf gerekse de İbn Rüşd'ün epistemolojisinde hakikate ulaşma sözkonusu olduğunda “nefsin arzu ve isteklerden arındırılması”nın gerekliliği her iki taraf için de ortak noktadır. Ayrıldıkları nokta ise bu arındırmanın nasıl gerçekleşeceğine ilişkindir. Meşşâiler

³⁵⁵ İbn Rüşd, “el- Keşf an Minhâci'l- Edille”, 157; Ayrıca bk. Karlğa, “İbn Rüşd”, 264-265.

içerisinde Tasavvufa en uzak mesafede yer alan filozof'un İbn Rüşd olduğunu da ayrıca belirtmek gerekir.³⁵⁶

3. Rüya Konusu

Sözlükte “görmek” anlamındaki rüya kelimesi terim olarak, “uyku sırasında oluşan, bilincin ve iradenin denetiminden bütünüyle bağımsız bir biçimde oluşan ruhsal hayaller”³⁵⁷ şeklinde tanımlanır. İslâm düşüncesinde rüya, faal aklın insanın hayal gücü üzerindeki etkisiyle izah edilir. Bu gücü etkileyen ve harekete geçiren iki nokta bulunur. Birincisi, dış dünyadaki objelerin ortak duyu üzerinde bıraktığı etkilerdir. Buna göre rüya, insanın biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarının devamı niteliğindedir. Ortak duyuda kalan sûretler insan uykuya daldığında hayal gücünü harekete geçirir ve rüyaya sebep olur. Akşam çok tuzlu şeyler yiyen bir kişinin, o gece rüyasında su veya içecekler görmesi bu duruma ilişkin bir örnektir. İkincisi ise faal aklın insan nefsi üzerindeki etkisidir. Buna göre hayal gücü, hafızada bulunan imaj ve sûretler aracılığıyla verilen tümel bilgiyi tikel'e yani sembollere çevirir ve kişi de rüya görmüş olur. Başka bir ifadeyle hayal gücü uyku halinde iç ve dış idrak güçlerinin etkisinden kurtulur ve serbest olarak hareket eder. Böyle olunca faal aklın etkilerine daha açık bir duruma gelmiş olur ve bunun sonucu olarak da insanda rüya dediğimiz hadise gerçekleşmiş olur.³⁵⁸

Meşşâî filozoflardan Kindî rüya'yı; “nefsin düşüncüyü kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırmasıdır”³⁵⁹ şeklinde tanımlar. Fârâbî'de rüya, uyku halinde dış duyuların etkisinden kurtulan hayal gücünün, kendinde saklı bulunan objelerle meşgul olup onları resmetmesi, kimini birbirine eklemesi kimini de birbirinden ayırmasıyla gerçekleşir.³⁶⁰ Uyku halinde faal akıl, makulleri hayal gücüne doğrudan aktarır, hayal gücü de akledilirleri görsel resimlere dönüştürür. Bu dönüşümün sonucunda ya nazarî makuller ya da cüz'i bilgiler elde edilir. Bu

³⁵⁶ Sunar, a.e., 155.

³⁵⁷ Ahmet Cevizci, “Düş”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 276.

³⁵⁸ Arkan, “Nefis ve Akıl”, 592.

³⁵⁹ Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 257.

³⁶⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 71-72.

şekilde elde edilen bilgiler çoğunlukla cüz'i bilgilerdir ve bu bilgiler de şimdi veya gelecek zamana ilişkindir.³⁶¹ İbn Sînâ da rüya olgusunu hayal gücüyle ilişkilendirerek açıklar. Fârâbî'nin rüya konusundaki yaklaşımı aynıyla İbn Sînâ için de geçerlidir. Ancak o, rüya meselesini Fârâbî'ye nispetle daha sistematik bir temele oturtmuştur. Buna göre hayal gücü sayesinde insan, yaratılıştan gelen özellikleri ve sahip olduğu ahlaki eğitim sayesinde ulaştığı yetkinliğe göre suretlerin ya kendisini veya benzerlerini idrak edebilir. Hatta bazı kimselerin hayal gücü o kadar güçlüdür ki uyanık halde bile uykuda gördüğü şeyleri bizzat görebilmektedir. Bu durumun zirvesinde yer alan Peygamberlerdir. Zira onlar gerek uyku halinde gerekse uyanık halde bu hali bizzat yaşamaktalar ve bu sayede vahiy bilgisine sahip olmaktadır.³⁶² Bu da İbn Sînâ'nın, nübüvveti rüyanın ulaşabileceği son merhale olarak kabul ettiğini göstermektedir.

İbn Rüşd rüya konusuna geçmeden önce rüya meselesiyle aynı başlık altında yer alan kehanet ve nübüvvet konularını da zikreder. O bu konuların hepsini “ilâhî idrakler” şeklinde isimlendirdiği bir başlık altında toplar.³⁶³

İbn Rüşd söz konusu idrakler ve bu idraklerle elde edilen bilgiler konusunda insanların farklı kanaatler taşıdığını belirtir. Buna göre insanlardan bazıları bu tür idrakleri ve bu idraklerle elde edilen bilgileri inkâr etmekte ve bu idrakler sonucu gerçekleşen hadiseleri de şansa bağlamaktadırlar. Bazı insanlar da bu tür idraklerin hepsini ve bu idraklerle elde edilen bütün bilgileri kabul etmektedirler. Diğer bazı insanlar ise bu idraklerden bir kısmını kabul ederken bir kısmını da reddetmektedir. İbn Rüşd bu tür idrakleri ve özellikle de sadık rüyaları ve bu rüyalarla elde edilen bilgileri inkâr etmeyi, duyu objelerini ve bunlarla elde edilen bilgileri reddetmekle eş değerde görür.³⁶⁴ O bu noktada söz konusu ilâhî idraklerden hangisinin ve hangi alana ilişkin bilgilerin kabul edilebileceği meselesine de açıklık getirir. Biz bu bölümde söz konusu idraklerden sadece rüya konusunu İbn Rüşd perspektifinden inceleyerek devam edeceğiz.

³⁶¹ Fârâbî, a.e., 75-76.

³⁶² Atilla Arkan, “Meşşâî gelenek bağlamında İbn Rüşd felsefesinde rüya”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 15 (2003): 102.

³⁶³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs*, thk. Henricvs Blvmborg. (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1972), 66-67.

³⁶⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs*, 66-67.

İbn Rüşd rüyayı hayal gücüyle ilişkilendirir. Ona göre ortak duyu dış duyu organlarından ayrılarak iç duyulara yönelir ve böylece uyku hali gerçekleşir. Hayal gücü uyku halindeyken sürekli aktif bir halde bulunduğu için imajları veya onların benzerlerini üretir ve bu şekilde bir hayalden diğerine koşar. Sürekli aktif olan hayal gücü bunları ya ortak duyuda bulunan objelerle, ya hafızada bulunan objelerle ya da bunların dışında başka bir kaynak sebebiyle yapar. Hayal gücünün bu faaliyetiyle “rüya” dediğimiz hadise gerçekleşmiş olur.³⁶⁵

Rüyaları, “sâdık rüya” ve “kâzib rüya” şeklinde iki kısma ayıran İbn Rüşd, sâdık rüyanın insanlar için meçhul olan bir şeye delalet ettiğini ve bu rüyanın bildirdiği bilginin aslında nazarî bir nitelik taşımadığını belirtir. Bu durumda rüya bilgisi ile nazarî bilgi arasındaki fark; nazarî bilgi meçhulün bilgisine ilişkin tümel ilkeler verirken, rüya bilgisi meçhulün bilgisini vasıtasız olarak verir.³⁶⁶ Bunun yanında rüyaların şerefli uyarılara sahip olduğunu ve hatta sâdık rüyanın nübüvvetten bir parça olduğunu kabul eden İbn Rüşd Kur’an-ı Kerime atıfla³⁶⁷, kralın Hz. Yusuf’a sorduğu rüyada da benzer bir durumun gerçekleştiğini ileri sürer.³⁶⁸

İbn Rüşd sadık rüyalara değindikten sonra kâzib rüyalara değinir. Ona göre kâzib rüyalar iki sebeple görülür. Birinci sebep, kâzib rüyalar dış dünyadaki duyu objelerinin ortak duyuda bıraktıkları izlerden dolayı hayal gücünde oluşan fiilden kaynaklanır. Bunun yanında aynı duyu objelerinden kaynaklanan, hafıza ve düşünme güçlerinde depolanan manalarla ilgili hayal gücünün fiilinden dolayı görülür. Zira hayal gücü sürekli, ortak duyu, hafıza gücü ve düşünme gücüyle ilişkili olarak faaliyet gösterir. İkinci sebep, kâzib rüyalar nefsin istekleri sonucu görülür. Buna göre nefis bir şeyi arzuladığında hayal gücü, arzulandığı şekliyle onun bir kopyasını veya benzerini üretir. Örneğin, kadınları arzulayan kimse kendisini cinsel ilişkiye girerken, çok susuz olan bir kimse de kendisini su içerken görür.³⁶⁹ İbn Rüşd’ün kâzib rüyalar konusundaki bu açıklamaları, günümüzün bilimsel verileriyle yakınlık arz etmektedir. Buna göre gündelik hayatımızda ilişki

³⁶⁵ İbn Rüşd, a.e., 69.

³⁶⁶ İbn Rüşd, a.e., 71-73.

³⁶⁷ Yûsuf 12/42-57.

³⁶⁸ İbn Rüşd, a.e., 85.

³⁶⁹ İbn Rüşd, a.e., 91-92.

içerisinde bulunduğumuz ve özellikle de üzerimizde etki bırakan şeyler bilinçaltına yerleşmekte ve bunlar uyku halinde tekrar günyüzüne çıkmaktadır.³⁷⁰ Bu da bize gündelik hayatın rüyalara etkisini açık bir şekilde göstermektedir.

İbn Rüşd rüya yoluyla elde edilen bilgilerin zaman bakımından geçmiş, şimdi veya geleceğe ilişkin olabileceğini ve bu sayede bizim, söz konusu zamanlara ilişkin bilmediğimiz şeyleri de öğrenebileceğimizi belirtir. Ona göre rüyalarda gördüklerimiz bize ya nazarî bilimlere ilişkin ya amelî sanatlara ilişkin ya da cüz'î pratik konulara ilişkin olmak üzere birtakım bilgiler sunar.³⁷¹ Buna göre nazarî bilimlere dair bilgiler rüya yoluyla elde edilebilir mi, şayet böyle bir şey mümkün ise bu nasıl olmaktadır?

İbn Rüşd'e göre nazarî bilimlere ilişkin bilgilerin rüya yoluyla elde edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Çünkü genel olarak nazarî bilgilerin elde edilmesi, ancak bu alanın kendine özgü metodlarıyla ve bu alana ilişkin öğrenim faaliyetiyle mümkündür. Şayet nazarî bilgiler rüya yoluyla elde edilebilseydi, bu durumda bu alana ilişkin eğitim-öğretim ve akıl yürütme gibi faaliyetlerin bir anlamı kalmazdı. Fakat her konuda olabileceği gibi bu konuda da istisnai bir durum olabileceğini vurgulayan İbn Rüşd, Tanrı'nın söz konusu şartlara ihtiyaç duymaksızın nazarî bilgileri rüya yoluyla elde edebilecek bir insan topluluğu yaratabileceğini belirtir.³⁷² Bu insan topluluğu da olsa olsa Tanrı'nın insanlar arasından seçtiği ve nübüvvetle görevlendirdiği kişiler, yani Peygamberler olabilir. Buna göre Peygamberlerin, nübüvete ilişkin bilgiler dışında nazarî bilgilere rüya yoluyla sahip olabilmeleri mümkündür. İbn Rüşd'ün bu konudaki tutumu, nazarî bilginin nesnelliğine hanel getirecek yolları kapatmak istemesindendir. Zira nazarî alanda nesnellikten uzaklaşıldığında bilim yapmanın imkânı da ortadan kalkacaktır.

Amelî sanatlara ilişkin olarak ise rüyada bilgi elde edilebilmesini mümkün gören İbn Rüşd, tıptaki bazı bilgilerin bu şekilde elde edildiğini savunur. Hatta ona göre bazı rüyalar doktorlar için yol gösterici nitelikte bile olabilir.³⁷³ Buna göre örneğin, rüyada ateş görülmesi vücutta safra'nın fazlalığına, su görmek ise

³⁷⁰ Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu I*, çev. Emre Kapkın, (İstanbul: Payel Yayınları, 1996), 68-73, 212-213.

³⁷¹ İbn Rüşd, a.e., 88-89.

³⁷² İbn Rüşd, a.e., 89-90.

³⁷³ İbn Rüşd, a.e., 89.

balgamın fazlalığına işaret eder. Son olarak, rüyalar genellikle cüz'i düşünme güçlerinin konusunu oluşturan geleceğe ilişkin şeylerle ilgilidir. Bunlar da geleceğe ilişkin şeylerin faydalı veya zararlı olanlarının ayırımını yapar.³⁷⁴

İbn Rüşd'e göre bizim geçmiş, şimdi veya gelecek zamana ilişkin bilmediğimiz şeyleri rüya yoluyla bilmemiz mümkündür.³⁷⁵ Hatta bizzat kendimize, akrabalarımıza, aynı şehirde yaşadığımız insanlara veya tanıdığımız başka insanların başlarına gelecek şeylere ilişkin uyarı mahiyetinde rüyalar gördüğümüz bile olmuştur.³⁷⁶ İbn Rüşd rüya yoluyla insanların bu şekilde uyarılmasını İlâhî bir inayet olarak görür.³⁷⁷ İnsan böylelikle aslında, gelecekte karşılaşabileceği şeylere ilişkin olarak önceden uyarılmaktadır. Bu uyarıyla insanın kendisine, akrabalarına veya diğer insanlara tedbir alabilme imkânı verilmektedir.

İnsanın uyku halindeyken sanki dış duyularla hissediyormuş gibi rüya görmesinin -ki buna rüyaların gerçekçiliği de denebilir- nasıl mümkün olduğu konusuna İbn Rüşd, şöyle bir açıklama getirir: Uyanık halde iken önce duyu objeleri duyuları, sonra ortak duyu hayal gücünü harekete geçirir. Uyku halinde ise hayal gücü ya dışarıdan ya da hafızadan aldığı objenin kopyasını çıkarır ve önce ortak duyuyu, o da ilgili duyuyu harekete geçirir. Böylece dış dünyada duyu objesi hazır bulunmasa bile kişinin duyu objelerini sanki varmış gibi idrak etmesi ve onlardan etkilenmesi sözkonusudur. Başka bir ifadeyle uyku halinde dış duyular ve bu dış duyuların organlarının etkisiz kalmasıyla nefis içe yönelir ve böylece iç idrak güçlerinin fiilleri daha da mükemmel hale gelir. Çünkü duyu organlarında bulunan duyu objelerinin, uyanık halde dış dünyadan elde edilmesi ile uyku halinde içeriden elde edilmesi arasında hiçbir fark yoktur. Bu nedenledir ki insanın uyku halindeyken sanki dış duyularla hissediyormuş gibi rüya görmesi, hayal gücünün çok aktif olmasından kaynaklanır. Hayal gücünün çok aktif olmasından dolayı böyle bir durum hasta veya aşırı derecede korkan bir kimsenin başına da gelebilir. Buna göre uyku halinde düşünme gücünün bağları zayıflayıp bu gücün kontrolünden kurtulan hayal gücünün hareketinin son derece artması

³⁷⁴ İbn Rüşd, a.e., 92.

³⁷⁵ İbn Rüşd, a.e., 88.

³⁷⁶ İbn Rüşd, a.e., 74-75.

³⁷⁷ İbn Rüşd, a.e., 84.

gibi uyanık halde bulunan hasta veya aşırı derecede korkan bir kimsede de düşünme gücü zayıfladığından dolayı benzer durumlar meydana gelebilmektedir.³⁷⁸

İbn Rüşd bazı insanların diğerlerine kıyasla daha fazla rüya görmesini insanların mizaçlarıyla ilişkilendirir. Buna göre bazı insanların hayal gücü diğerlerine göre daha üstün ve daha fazla aktiftir. Bu nedenle böyle kişiler daha sık ve sâdık rüya görürler.³⁷⁹

İbn Rüşd görülen rüyaların yorumu ve bu yorumun nasıl yapılması gerektiği konusunda da açıklamalarda bulunur. Ona göre rüya yorumcusu, rüyalarda görülen benzer sûretleri ve sembolleri anlamlandırma konusunda kabiliyetli olan kişidir. Rüya yorumu ise manevî şeylerin veya sembollerin maddî karşılığını bulma çabasıdır. Her toplumda ortak olan semboller bulunduğu gibi her toplumun kendine özgü olan sembolleri de bulunmaktadır. Rüya yorumcusunun bu tür sembolleri bilmesi gerekir. Bunun yanında rüya yorumcusunda birtakım niteliklerin de bulunması gerekir. Bunlar; kendisini, düşünmeye ve araştırmaya vermeli, beden temizliğine özen göstermeli, hayvani arzu ve isteklerden uzak durmalı ve iffetli olmalıdır.³⁸⁰ Rüya yorumu yapan kişilerin öncelikle bu konuda ehil olması gerektiğini vurgulayan İbn Rüşd, bunun yanında rüyaları anlamlandırma konusunda sembollerin önemine de değinir. Buna göre evrensel ve toplumsal diyebileceğimiz semboller vardır ve bu semboller rüyaların anlamlandırılmasında kullanılmaktadır. Rüya yorumcusu da daha sağlıklı ve güvenilir bir rüya yorumu için bu sembolleri ve bu sembollerin anlamlarını bilmelidir. Rüya yorumcusunda bulunması gereken son ve en önemli nitelik ise ruh ve beden bütünlüğüdür. Bu noktada beden temizliği gibi ruhun temizliği de önemlidir. Bu da ahlak yoluyla gerçekleştirilebilir. Kısaca, rüya yorumcusu ahlaklı olmalıdır.

İbn Rüşd'e göre kişinin, görmüş olduğu bir rüyanın anlamını diğer başka bir rüyada öğrenmesi mümkündür. Bazen de kişi, gördüğü rüyayı unutmakta ve uyandığında hatırlayamamaktadır. Böyle rüyaları ancak, geçmişte duyularıyla

³⁷⁸ İbn Rüşd, a.e., 69-71.

³⁷⁹ İbn Rüşd, a.e., 86-87.

³⁸⁰ İbn Rüşd, a.e., 85-86.

idrak ettiği şeyleri hatırlaması gibi hatırlayabilmektedir.³⁸¹ Örneğın, daha önceden başına gelen bir hadiseyi aradan yıllar geçip de unutan bir kişi, benzer bir hadiseyle tekrar karşılaştığında daha önceki hadiseyi de hatırlayacaktır. Ancak günümüzde dejavu denen bir olguyla karşı karşıyayız. Buna göre bazen insan dış duyularıyla idrak ettiği bir şeyi sanki daha önceden ya rüyada ya da dış dünyada idrak ettiğini zanneder. İbn Rüşd'ün vurgulamak istediğı şeyle, günümüzde dejavu denen olguya işaret etmiş olması muhtemeldir.

Son olarak, rüya bilgisinin bilime ilişkin bir değerinin olmadığını, ancak zaman olarak geçmiş, şimdi veya geleceğe yönelik olduğunu belirten İbn Rüşd, bu bilginin özgür irade ile elde edilen bilgiden daha değerli ve üstün olduğunu savunur. Hatta o, bu tür bilgiyi ilâhî inayetin insan üzerindeki bir göstergesi olarak görür.³⁸² İbn Rüşd'ün bu kadar değer atfettiğı bu bilgi, sıradan bir rüya bilgisi değil olsa olsa ilahi inayete mazhar olan peygamberlerin bazen rüya yoluyla edindiğı bilgiler olan vahiy bilgisi olabilir. O bu konuyla ilgili olarak şöyle der: “Daha önce kanıtı sahip olmadığımız bir şey konusunda bizde bir bilginin gerçekleşmesi insanlar için rüya, peygamberler için ise vahiy adını alır.”³⁸³ Buna göre peygamberlerin sahip olduğu rüya bilgisi en sadık ve güvenilir bilgilerdir. Bunun dışında diğer insanların sahip olduğu rüya bilgisi bu nitelikte sadık ve güvenilir kabul edilemez. Aksi halde vahiy ile basit ve sıradan bilgiler arasındaki fark ortadan kalkacaktır.

Sonuç olarak özetlemek gerekirse İbn Rüşd'ün epistemolojisinde rüya bilgisi geçerliliğı olan bir bilgidir. Ancak o bu bilgiyi bazı alanlar için geçerli kabul ederken bazı alanlar içinse geçersiz sayar. Buna göre rüya bilgisi amelî sanatlar ve gündelik hayata ilişkin meselelerde geçerli iken bilimsel bilgi alanına ilişkin meselelerde geçerliliğı yoktur. Çünkü bilimin kendine özgü bir metodu vardır ve bilimsel bilgi de bu metodla elde edilir. Yani basit bir rüya bilgisi bilimsel bilgiye kaynaklık teşkil edemez. İbn Rüşd bu konuda istisnai bir durumun olabilirliğini de gözardı etmez ve bunu da Tanrı'nın kudretiyle ilişkilendirir. Buna göre Tanrı'nın bu tür bilgileri rüya yoluyla bildireceğı bir insan topluluğı yaratması mümkündür. İbn Rüşd'ün istisna dışında genel olarak bilimsel bilginin

³⁸¹ İbn Rüşd, a.e., 86.

³⁸² İbn Rüşd, a.e., 72-73.

³⁸³ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, 297.

rüya yoluyla elde edilemeyeceğine ilişkin tavrını, bilimsel bilginin nesnel kalması ve bu konuda öznelliğe sevkedecek yolların kapatılması olarak düşünebiliriz. Bunun yanında o, rüyaların bize geçmiş, şimdi veya geleceğe ilişkin bilgiler sunabileceğini, uyanık halde iken bile bazı şeylerin benzerine değil bizzat kendisine vakıf olabileceğimizi savunur. Buradan hareketle diyebiliriz ki İbn Rüşd'ün rüya ve rüya yoluyla elde edilen bilgiye gösterdiği tavrı, sezgi ve sezgi yoluyla elde edilen bilgiye gösterdiği tavırla bağdaştırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü o, rüya veya rüya bilgisine değer verirken sezgi ve sezgisel bilgi söz konusu olduğunda şiddetle karşı çıkmakta ve rasyonel bir yol izlemektedir.

4. Rastlantı Ve Zan Konusu

“Tesadüf” olarak da bilinen “rastlantı”, sözlükte; gerçekleşmesi zorunlu olmayan, önceden kestirilemeyen, hiç beklenmedik bir anda ortaya çıkan ve nedensellik ilişkisinden bağımsız olarak gerçekleşen olay veya olgulara denir.³⁸⁴

Sanı, ihtimal, tahmin³⁸⁵ gibi anlamlara gelen “zan” kelimesi ise, terim olarak genelde “tercihe yakın olan (râcih), ancak aksi de mümkün görülen kanaat, görüş, hüküm; bir şeye aksini de mümkün görerek inanmak”³⁸⁶ şeklinde tanımlanır.

Kindî zan'ını; “bir şeyin dış görünüşüne bakarak onun hakkında karar verme” şeklinde tanımlar.³⁸⁷ Rastlantı'yı ise reddeder, çünkü o var olan herşeyin varlığını nedensellik kuralına bağlar. Buna göre varlıkta rastlantıya yer yoktur ve her olayın bir nedeni vardır.³⁸⁸ Fârâbî ise meydana gelen olayları öncelikle iki kısma ayırır. Bunlardan birincisi; meydana geliş nedenleri bilinen olaylar, ikincisi ise; meydana geliş nedenleri bilinmeyen olaylardır. O, meydana geliş nedenleri bilinmeyen olayları “rastlantı” olarak ifade eder. Rastlantı sonucu meydana gelen

³⁸⁴ Ahmet Cevizci, “Rastlantı”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 723.

³⁸⁵ Orhan Hançerlioğlu, “Sanı”, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 37.

³⁸⁶ Mustafa Çağrı, “Zan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 120.

³⁸⁷ Kindî, “Tarifler Üzerine”, 183.

³⁸⁸ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 158.

olayların nedenleri ve kurallarının tespiti mümkün değildir ve üzerinde incelenme yapılmasına da imkân yoktur.³⁸⁹

İbn Rüşd gerçek bilgi konusunda şöyle der: Biz bir şeyi, sofistlerin bildiği tarzda ona ilişkin (âırız) bir durumla değil de varlığını gerektiren nedeni bildiğimiz zaman tam olarak gerçek bilgiyle bildiğimizi düşünürüz. Burada iki durum karşımıza çıkar. Birincisi; bir şeyi ne ise o şekilde bilmeyen, nedeniyle bilmediği halde o şeyi bildiğini zanneder. İkincisi ise, bir şeyi nedeniyle bilendir ki böyle bir kişi kesin olarak bilen kişidir. Yani biz bir şey hakkında en kesin bilgiye ancak o şeyi nedeniyle bildiğimiz zaman ulaşırız.³⁹⁰ Bundan dolayı diyebiliriz ki, nedeninden hareketle bilinmeyen hiçbir şeyin varlığı gerçekte bilinemez.³⁹¹ Böyle bir durumda, nedeniyle bilinmeyen bilgi gerçek bilgi değildir aksine âırızî yolla elde edilmiş bir bilgidir.³⁹² Buna göre bilgi nedene ilişkindir ve nedenle bilinir, nedene ilişkin olmayan ve nedeni ile bilinmeyen bilgi gerçek anlamda bilgi değildir, ancak zanna dayalı bir bilgidir.

İbn Rüşd bilgiyi, “var olan bir şey hakkında, onun ne ise o olmaktan başka bir şey olmasının imkânsız olduğuna ilişkin inanç” şeklinde tanımlarken, zan’ın da “bir şey hakkında, başka türlü olmasının mümkün olduğuna yönelik inancımızı da taşımakla birlikte, o şeyin şöyle olduğuna veya olmadığına ilişkin inançtır”, şeklinde tanımlar. Buna göre kişinin inancı, varlığı zorunlu olan şeyler hakkında onların var olduğuna ve ne iseler o olmaktan başka bir şey olmalarının imkânsız olduğuna ilişkin bir inanç ise bu durumda onun bu zorunlu şeyler hakkındaki inancı zan değil bilgidir. Ancak doğru ve var olmalarına rağmen, ne iseler o olmaktan başka bir şey olmaları mümkün olan şeyler hakkındaki yargı ise zan’dır. Öte yandan İbn Rüşd’e göre, bir kimse aynı konuda hem bilgi hem de zan’na sahip olamaz, zira bu mümkün değildir. Fakat aynı konuya ilişkin olarak iki ayrı kişide, birinde zan diğerkinde ise bilgi bulunması mümkündür.³⁹³ Buna göre bilgi

³⁸⁹ Fârâbî, “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler” (Makâle fi mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi’n-nücûm), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 185-186.

³⁹⁰ İbn Rüşd, İkinci Analitikler’in Orta Şerhi, 31-33.

³⁹¹ İbn Rüşd, a.e., 134.

³⁹² İbn Rüşd, a.e., 51.

³⁹³ İbn Rüşd, a.e., 112-114.

ile zan arasındaki fark, var olana ilişkin olarak bir şeyin ne ise o olmaktan başka bir şey olmasının mümkün veya imkânsız olmasıdır.

İbn Rüşd bilgi ve zan'nın yanında bir de "doğru zan"dan bahseder. Ona göre doğru zan; var olan ve ne ise o olmaktan başka bir şekilde bulunması mümkün olan şeylere ilişkin yargıdır. Buna göre, bilginin doğru zan'dan farklı olduğunu ve ancak mümkün olan şeylerin zan'nın konusu olduğunu³⁹⁴ kabul eden İbn Rüşd, bu meseleyi bir örnek üzerinden şu şekilde izah etmektedir:

"Çapın kenara eşit olduğuna" inanan kişinin inancı yanlış zandır. "Çapın kenara eşit olmadığına" mümkün şeylerden olması bakımından inanan kişinin inancı doğru zandır. "Çapın kenara eşit olmadığına" zorunlu şeylerden olması bakımından inanan kişinin inancı kesin bilgidir.³⁹⁵

Bunun yanında İbn Rüşd, doğru zan'nın zorunlu şeylere ilişkin de meydana gelebileceği kanaatindedir. Buna göre eğer kişi, zorunlu şeylerin sadece doğru olduklarına inanıyor fakat zâtî ve zorunlu şeyler olduklarını bilmiyorsa, o kişinin bu zorunlu şeyler hakkındaki inancı doğru zan'dır.³⁹⁶ Doğru zan'da her ne kadar doğru ve gerçek olma durumu söz konusu olsa da bilgi olarak nitelendirilemez. Çünkü doğru zan, kesinlikle bilgiyle aynı değer ve niteliğe sahip değildir. Bilgi, zorunlu şeylere ilişkin doğru ve kesinliği ifade eden yargılardır. Bu nedenle doğru zan gerçek bilgi değeri taşımaz.

Rastlantıya dayalı olarak gerçekleşen bilgiyi de nedenler konusuyla ilişkilendirerek açıklayan İbn Rüşd'e göre, fa'il nedende nedenliler zorunlu olarak nedenden sonra gelir. Mesela; boğazlamanın ardından ölüm hadisesinin meydana gelmesi bu duruma ilişkin bir örnektir. Ancak nedenli her zaman nedenden sonra zorunlu olarak gelmez. Bazen ârizî olarak da meydana gelebilir ancak bu pek nadir gerçekleşen bir durumdur. Bu şekilde gerçekleşen olgular da rastlantı olarak nitelendirilir. Örneğin; insanın yürümesiyle eş zamanlı olarak şimşegin çakması olayında olduğu gibi. Burada "insanın yürümesi" , "şimşegin çakması"nın nedeni değildir, aksine bu sadece rastlantıya dayalı olarak gerçekleşmiş bir hadisedir. Oysa boğazlamanın ardından meydana gelen ölüm hadisesi böyle değildir. Çünkü ölümün boğazlamadan dolayı gerçekleşmesi, rastlantıya dayalı olarak gerçekleşen bir olgu değildir, aksine ölümün boğazlamaya bağlı olarak ve boğazlamadan sonra

³⁹⁴ İbn Rüşd, a.e., 112.

³⁹⁵ İbn Rüşd, a.e., 114.

³⁹⁶ İbn Rüşd, a.e., 113-114.

gerçekleşmesi zorunlu bir durumdur.³⁹⁷ Buna göre gerçek bilgi zorunlu nedenlere dayanan bilgidir, zorunlu nedenlere dayanmayan bilgi ise gerçek bilgi değil rastlantısal bilgidir. Böyle bir bilginin de İbn Rüşd epistemolojisinde bir değeri yoktur.

İbn Rüşd' e göre, nedenin zorunlu olmamasına rağmen sonucun zorunlu olmasından dolayı bilginin gerçekleşmesi imkânsız değildir. Ancak bu bilgi bizzat değil ârizî olarak gerçekleşir. Buna ilişkin olarak örneğin; “insan yürüyendir”, “yürüyen canlıdır”, “o halde insan zorunlu olarak canlıdır.” Verilen örnekte, “canlı” olma niteliğinin insanda zorunlu olarak bulunması “yürüyen” olma niteliğine bağlanmıştır. Oysa “yürüyen” niteliği insanın zorunlu olarak “canlı” olmasının nedeni değildir. Çünkü neden olarak ileri sürülen “yürüme” niteliği yok olduğunda insan canlı olarak var olmaya devam edebilir. Sonuç olarak biz insanın yürüyen olduğunu bilmesek bile zorunlu olarak onun canlı olduğunu bilebiliriz. Bizim insana ilişkin bu bilgimiz, nedeniyle elde edilmiş bir bilgi değil ârizî yolla elde edilmiş bir bilgidir. Bunun yanında zaman zaman, yanlış öncüllerden doğru bir sonucun çıkması da imkânsız değildir.³⁹⁸

İbn Rüşd'e göre düşünce ve fikir eseri olarak ve yine tabiat eseri olarak ortaya çıkan şeylerin bir kısmı rastlantı ve şans (talih) eseridir. Rastlantı eseri ortaya çıkan şeyler, meydana gelmeleri sanat ve tabiat tarafından amaçlanmamış olup, ârizî olarak nedeni sanat ve tabiat olan şeylerdir. Örneğin; savaşta bir damarın kesilmesi veya benzer bir olay karşısında rastlantı sonucu iyileşmek yahut bir elde bulunan altıncı parmak gibi. Rastlantı sonucu ortaya çıkan bu tür hadiseler belirli bir amaca ve nedene bağlı olmadığı için sık sık meydana gelmez aksine pek nadir olarak meydana gelir. Bu nedenle rastlantı ve şans, araştırılan nedenler içerisinde sayılmaz ve burhâni bilgilerde orta terim yani neden olarak kullanılmaz.³⁹⁹

³⁹⁷ İbn Rüşd, a.e., 42-43, 107.

³⁹⁸ İbn Rüşd, a.e., 52.

³⁹⁹ İbn Rüşd, a.e., 137.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Genelde İslâm felsefesinin özelde ise Meşşâî felsefenin en önemli simalarından biri olan İbn Rüşd'ün, sahip olduğu bilgi birikimiyle İslâm düşüncesini bulunduğu konumdan bir adım ileriye taşıdığını söylemek mümkündür. Onun İslâm düşüncesine katkıda bulunduğu alanlardan biri de “epistemoloji”dir. Kendisinin, her ne kadar saf Aristoculuğu savunması ve buradan hareketle bazı çevrelerce Aristo taklitçisi olarak değerlendirilmesi, onun özgünlüğüne gölge düşürmemektedir. Zira onun saf Aristoculuktan kastı “Aristo'nun söylemediklerinin söyletilmesine” karşı çıkmasıdır. Çünkü bazı filozof veya felsefeciler Aristo'nun söylediklerini farklı yorumlamak veya söylemediklerini ona söyletmek sûretiyle Aristo düşüncesini, deyim yerindeyse tahrif etmişlerdir. İşte bu nedenle İbn Rüşd'ün, Aristo'nun neredeyse bütün eserlerine şerhler yazması ve sonradan “Aristo şârihi” olarak anılması da onun saf Aristo düşüncesine dönmek için verdiği mücadelenin açık bir kanıtıdır.

İslâm filozofları bilgiyi, “bilen varlıkla bilinen şey arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan psikolojik bir kavrama işlemi” şeklinde tanımlamaktadır. Onlara göre bilgi, dış dünyadaki duyu objeleriyle başlamakta ve ardından akılla devam etmektedir. Duyulardan akla doğru gerçekleşen yükseliş aslında bilginin yetkinliğini yani yetkinleşmesini ifade eder. Duyulara konu olan bilgi tikel bir niteliğe sahip iken akla konu olan bilgi tümel bir nitelik taşır. Akıl aslında kendi içinde de yetkinliğe sahiptir. Bu yetkinliğin zirvesinde ise faal akıl yer alır. Faal akıl, aklın ulaşabileceği son noktayı ifade eder ve bu aklın, İslâm filozofları tarafından vahiy meleği Cebrâîl'e karşılık geldiği savunulur.

Bilgiyi “bir şeyi olduğu gibi bilmektir” şeklinde tanımlayan İbn Rüşd, bilginin imkân ve değeri konusunda Aristo'yu takip eder. Sofistler nesnel bilginin imkânını tamamen reddederken, septikler ise nesnel bilginin imkânına şüphe ile yaklaşmaktadırlar. Bu her iki yaklaşımın da karşısında yer alan İbn Rüşd, insanın doğuştan boş bir zihne sahip olarak dünyaya geldiğini ve ilk bilgilerin dış dünyadan duyular aracılığıyla elde edildiğini savunmaktadır. Ona göre dış dünyadan duyularla elde edilen bilgiler akıl süzgecinden geçerek daha da

yetkinlik kazanmakta yani bilgide somuttan soyuta doğru bir yükseliş gerçekleşmektedir. Duyuların bilgi edinmedeki rolü onların sıhhatine bağlı olmakla birlikte, sağlıklı olmasına rağmen duyuların yanıltıcı bilgiler verdiği de malumdur. Suyun içerisine daldırılan bir çubuğun kırık gibi görülmesi ve dünyadan kat kat büyük olmasına rağmen güneşin bir metal para büyüklüğünde görülmesi gibi örnekler duyuların yanıltıcı olabileceğine ilişkin somut kanıtlardır. İç duyular ise dış duyulardan elde edilen verileri işlevsel hale getirir. Bunun yanında dış duyular ile akıl arasında tampon bir yerde yer alan iç duyular aracı bir role de sahiptir.

Akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran ve diğer varlıklara karşı üstün kılan bir niteliktir. İnsan akıl sayesinde iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan ayırabilmektedir. İbn Rüşd'e göre insan, varlığıyla birlikte bulunan akıl nedeniyle insandır ve bu sayede varlıkların en şerefliisidir. Akıl, nazarî ve amelî şeklinde iki kısma ayrılmakta ve insanların çoğu amelî akla sahip bulunmaktadır. Çünkü bu akıl insanın biyolojik varlığı ve yaşamının devamı için gereklilik gereklilik arz ederken, nazarî akla genellikle seçkin, ilim erbabı kimseler sahiptir. Ayrıca peygamberler gibi üstün şahsiyetler de nazarî akla sahip kimselerdir. Öte yandan akıl, yetkinlik basamaklarını ifade eden bir takım mertebelere de sahiptir. İnsan bu akıl mertebelerini aştıkça hakiki bilgi yani İlâhî bilgiye daha da yaklaşmaktadır. Bu akıllar içerisinde zirvede yer alan faal aklın, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından vahiy meleği Cebrâîl'e karşılık geldiği savunulurken İbn Rüşd onlarla aynı fikirde değildir. Çünkü İbn Rüşd sudur teorisine karşıdır ve bu teorinin savunucularına şiddetle karşı çıkar. O bu teoriye karşı "sürekli yaratma teorisini" ileri sürmektedir. Bütün İslâm filozofları vahyin, Tanrı'nın insanlar arasından peygamber olarak seçtiği kimselere iletlediği mesajlar olduğunu kabul ederken, bazı filozoflar felsefenin (hikmet) vahiyle aynı kaynaktan geldiğini ve aynı hakikati farklı yöntemlerle farklı kesimlere ulaştırmaya çalıştıklarını ileri sürmüşlerdir. Bunu söylerken, her insanın aynı anlayış, idrak ve kapasitede olmamasını gerekçe olarak ileri sürmüşler ve farklı kesimlere farklı şekilde hitap edilmesi gerektiğini ifade etmeye çalışmışlardır. Bu şekilde düşünenlerden biri olan İbn Rüşd de vahiy ile felsefe arasında zâhirde görünen çelişkili noktaların vahyin te'vil edilmesiyle giderilebileceğini ileri sürmüştür. Zira ona göre hakikat hakikate ters düşmez,

aksine birbirini destekler. Fârâbî ve İbn Sînâ vahiy meselesini salt felsefî zeminde ele alırken İbn Rüşd, dinî ve kelâmî yönden de meseleyi ele almakta ve dinî argümanlarla desteklemeye çalışmaktadır. Öte yandan İbn Rüşd, itikadi konulardan biri olan Tanrı'nın zâtına ilişkin meselelerin ulu orta tartışılmaması, hatta bu tür meselelerin bir kitapta dahi yer almaması gerektiğini savunur.

Neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi ifade eden illiyet meselesinde Meşşâî filozoflar arasında bir görüş ayrılığı olmadığını söylemek mümkündür. Bunun nedenlerinden biri ve en başta geleni ise onların bu konuda Aristo'yu takip etmeleridir. Zira Aristoteles neden-sonuç ilişkisinin her alanda geçerliliğini savunmakta ve dört sebepten bahsetmektedir. Bilgiyle ilişkili bütün oluşumlar temelde nedensellik ilkesiyle birbirine bağlıdır. Meşşâîler de her alanda var olduğunu kabul ettikleri nedensellik ilkesini ilk neden olan Tanrı'ya kadar götürmektedirler. Tanrı her şeyin nedeni, nedenler neden, ilk nedendir. Nedensellik konusunda İbn Rüşd'ün yaklaşımı da diğerlerinden pek farklı değildir. Ona göre nedenleri reddetmek akıllı reddetmek ve bilgiyi geçersiz kılmaktır. Âlemdaki her şey neden-sonuç şeklinde izah edilebilecek mükemmel bir nizamla göre meydana gelmektedir.

İlâhî bilgi, bilgi çeşitleri içerisinde en başta gelmektedir. Zira bütün bilgiler geriye dönüp bakıldığında ilâhî bilgide birleşir. İlâhî bilgi Tanrı'nın bilgisidir ve Tanrı'nın da hem kendi zâtına hem de kendisi dışındaki varlıklara ilişkin bilgisi söz konusudur. Tanrı'nın zâtına ilişkin bilgisi zâtıyla bir ve aynıdır yani zâtı nasılsa bilgisi de öyledir. Tanrı'nın kendisi dışındakilere ilişkin bilgisi de bir tek bilgidir ve O, bilmek için harici bir unsura ihtiyaç duymaz. Çünkü Tanrı hem bilgi hem bilen hem de bilinendir.

Tanrı'nın bilgisi veya bilmesi insanın duyular ve akıl yoluyla bilmesi ve yetkinleşmesine benzemez. Yani Tanrı'nın bilgisi için, somuttan soyuta doğru gerçekleşen ve esasen yetkinliği ifade eden bu tikel-tümel ayrımı da söz konusu değildir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, bizim mahiyetini bilemeyeceğimiz bir niteliğe sahiptir ve tikel-tümel şeklinde sınıflandırılmaz. Tanrı'nın bilgisi hem tikelleri hem de tümelleri içine alan bir tek bilgidir. Tanrı'nın bilme etkinliğine ilişkin olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaptığı tikel-tümel ayrımını reddeden İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bu konuda filozoflara yönelttiği "Tanrı tikeli bilmez" şeklindeki

eleştirisine karşı filozofları müdafaa etmeye çalışmakta ve meseleyi anlaşılır hale getirmeye gayret etmektedir.

Felsefe “insanın, gücü nispetinde Tanrı’yı ve yarattığı varlıkların hakikatini bilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Meşşâiler genel olarak din ile felsefenin ayrı iki alan gibi görünmesine karşın her ikisinin de aynı hakikati ifade ettiklerini kabul ederler. İbn Rüşd’de bu konuda aynı düşüncededir. O, felsefeyi ele alırken dinden bağımsız olarak hareket etmez. Yer yer dinî argümanlardan da istifade eder, düşüncelerine dinden referans sağlar. O’na göre felsefe ile din arasında hiçbir şekilde çelişki söz konusu değildir.

İbn Rüşd’ün âlem konusunda Aristocu bir tutum sergilediğini belirtmek gerekir. O da âlemi, ayüstü ve ayaltı şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ayüstü âlem oluş ve bozuluşa tabi olmayan, her şeyin mükemmel olduğu ve buradaki varlıkların aynı zamanda canlı ve akıl sahibi oldukları bir âlemdir. Ayaltı âlemi ise oluş ve bozuluşa tabidir. Nedensellik ilişkisinin hakim olduğu bu iki âlem arasında, ayüstü âlem ayaltı âleminin nedenidir.

Burhâni yani bilimsel bilgi ise bir şeyi nedeni ile bilmektir. Bir şey eğer nedeni ile biliniyorsa o bilgi gerçek bilgidir ama nedeni ile değil de başka bir şekilde biliniyorsa o bilgi gerçek bilgi değildir. Bilim de nedensellik ilişkisi üzerine kuruludur. Bu nedensellik ilişkisi ârızı değil bilakis zâtî bir ilişkidir. Bu nedenle nadir olarak veya rastlantı sonucu gerçekleşen şeyler bilimin konusu olamaz.

Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı-âlem ilişkisini rasyonel bir çerçevede açıklama gayesiyle sudûr anlayışını benimsemişlerdir. İbn Rüşd bu anlayışın rasyonel bir yönü bulunmadığını ve Tanrı-âlem ilişkisini açıklama konusunda da yeterli ve geçerli olmadığını belirtir. O bu anlayışa karşı kendi düşüncesinde olanı ileri sürer ve buna da “sürekli yaratma” adını verir. Buna göre âlem, Tanrı tarafından sonradan yaratılmıştır ve bu yaratma sürekli devam etmektedir.

İbn Rüşd sezgiyi bilgi kaynağı olarak kabul etmez. Ona göre böyle bir bilginin imkânı kabul edilse bile bu bilgi diğer insanlar için bağlayıcı değildir yalnızca bu tecrübeyi yaşayan kişiyi bağlar. İbn Rüşd sûfîlerin bu tür bilgiyi umumileştirmelerine karşı çıkar ve Kur’an’ın insanları nazar ve düşünmeye teşvik ettiğini belirtir.

İbn Rüşd “ilâhî idrakler” şeklinde isimlendirdiği rüyayı sâdık ve kâzib şeklinde iki kısma ayırır ve sâdık rüyanın insanlar için meçhul olan bir şeye delalet ettiğini ve rüyanın bildirdiği bilginin aslında akıl yürütmeden kaynaklandığını belirtir. Bunun yanında o, Kur’an’da yer alan rüya ile ilgili ayetlerden hareketle sâdık rüyanın nübüvvetten bir parça olduğunu da kabul eder. Kâzib rüyalar ise dış duyuların elde ettiği izlenimlerin iç duyular üzerinde bıraktığı etkilerle ve nefsin arzu ve istekleriyle meydana gelmektedir. Mesela kadınları arzulayan birinin, rüyada kendisini cinsel ilişkiye girerken görmesi bu duruma ilişkin bir örnektir.

Rastlantı ve zan meselesini “neden” unsurundan hareketle açıklamaya çalışan İbn Rüşd’e göre bilgi, neden’e ilişkindir. Biz bir şey hakkında en sağlıklı ve kesin bilgiye ancak o şeyi neden’iyle bildiğimizde ulaşırız. Neden’e ilişkin olmayan ve neden’den hareketle bilinmeyen hiçbir bilgi gerçek anlamda bilgi değildir, zan’na dayalı ve kesinliği olmayan bilgidir. Rastlantı sonucu gerçekleşen bilgi de neden’e dayanmadığı için kabul edilebilir bir bilgi değildir.

Bu tez çalışmasından hareketle öneri olarak şunlar söylenebilir:

İbn Rüşd’ün kozmoloji anlayışı, döneminin bilimsel verilerine göre şekillenmiştir. Bu noktada onun âlem anlayışı günümüz bilimsel verileri ışığında yeniden değerlendirilmeli ve mukayeseye tabi tutulmalıdır. Bu sayede İbn Rüşd’ün bilgi birikiminden, günümüze veya geleceğe ilişkin olarak neler elde edebileceğimizi görmemiz mümkün olacaktır.

Sezgi konusunda katı bir tutum sergileyen İbn Rüşd’ün, bu yolun ve bu yolla elde edilen bilginin geçerliliğini nazâr ve istidlâle tâbi kılar. Bunun dışında, Sûfîlerin kabul ettiği tarzda bir sezgiyi ve bu şekilde elde edilen bilgiyi reddeder. Bu yönüyle İbn Rüşd, insanın mânevî yönünü reddeden katı bir rasyonalist izlenimi vermektedir. İbn Sînâ sezgiyi insanın faal akılla ittisâline bağlar ve bu konudaki yaklaşımını rasyonel bir temele oturtur. Oysa İbn Rüşd bu konuda faal akıllı da zikretmez ve kabul etme noktasında çaba da göstermez. Bu noktada İbn Rüşd’ün sezgi meselesi üzerinde durmayıp adeta geçiştirmesi, İbn Sînâ’da olduğu gibi rasyonel bir temele oturtma gayreti göstermemesi, üzerinde durulması ve açıklığa kavuşturulması gereken bir konudur.

Rüyaların İlâhî idrakler olduğunu kabul eden İbn Rüşd, bazı rüyalara rasyonel bir zemin oluşturur. Sözgelimi, kadınları arzulayan bir kimsenin rüyasında cinsel ilişkiye girdiğini görmesi, gündelik hadiselerin rüyalara etki etmesi, görülen rüyaların pratik konularda katkı sunması bu duruma ilişkin örneklerdir. Bunun yanında rasyonel bir temeli olmayan ve geçmiş, şimdi ve geleceğe ilişkin bilgiler sunan rüyaların –vahiy hariç- rasyonalist bir filozof tarafından kabul edilmesi kendi içinde yaşadığı çelişkiyi ifade eder. Bu konu günümüz bilimsel yaklaşımları ışığında mukayeseli bir şekilde ortaya konulabilir.



KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia. “Evrenbilim”. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Savaş Yayınları, 1984.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya. 251-287. Ankara: İsam Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Arkan, Atilla. “Meşşâî gelenek bağlamında İbn Rüşd felsefesinde rüya”. *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 15 (2003): 87-125.
- Arkan, Atilla. *İbn Rüşd Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Arkan, Atilla. “Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya. 569-601. Ankara: İsam Yayınları, 2016.
- Bakar, Osman. “Bilim”, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*, içinde ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman. 3: 167-187. İstanbul: Açılımkitap, 2011.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Birgül, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd’de Nedensellik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Birgül, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd’de Burhân*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Black, Deborah L. “Nefs ve Akıl”, çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş* içinde, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor. 339-357. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Cevizci, Ahmet. “Düş”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Esir”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

- Cevizci, Ahmet. “Felsefe”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Raslantı”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Sezgi”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Çağrııcı, Mustafa. “Zan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 120-122. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslâm Düşünürleri*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1977.
- Dağ, Mehmet. “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991): 3-34.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *İbn Rüşd: Sîre ve Fıkr-Dirâse ve’n-Nusûs*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî’l-vahdeti’l-Arabiyye, 1998.
- Fahri, Macid. *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000.
- Fârâbî. “Mutluluğu Kazanma” (Tahsîlu’s- Sa’ade), çev. Hüseyin Atay. *Farabî’nin Üç Eseri* içinde, 2-62. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fârâbî. *Fusûlün Münteze’a*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut: Dârü’l Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *İhsa’ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *El-Medînetü’l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Fârâbî. “Aklın Anlamları” (Risâle fî me’ânî’l-akl), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 127-137. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

- Fârâbî. “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler” (Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi’n-nücûm), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 183-192. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Fârâbî. “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması” (Kitâbü’l-Cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 151-181. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Fârâbî. “Felsefenin Temel Meseleleri” (Uyûnü’l-mesâil), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 117-126. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Fârâbî. “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular” (Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te’allümi’l-felsefe), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 109-115. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Freud, Sigmund. *Düşlerin Yorumu I*, çev. Emre Kapkın. İstanbul: Payel Yayınları, 1996.
- Gazzâlî. *Hidayet Rehberi (el-Munkiz mine’d-dalal)*, çev. Eyyüp Tanrıverdi ve Nazım Hasırcı. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü’l-felâsife)*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Hançerlioğlu, Orhan. “Bilgi”. *Felsefe Ansiklopedisi*. 1: 165-167. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- Hançerlioğlu, Orhan. “Ether”. *Felsefe Ansiklopedisi*. 2: 92-93. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- Hançerlioğlu, Orhan. “Kanit”. *Felsefe Ansiklopedisi*. 3: 203. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- Hançerlioğlu, Orhan. “Sanı”. *Felsefe Ansiklopedisi*. 6: 37. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- Hançerlioğlu, Orhan. “Türüm”. *Felsefe Ansiklopedisi*. 6: 402. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.

- Hökelekli, Hayati. “Hads”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 68-69. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- İbn Ebî Usaybi’a. *Uyûnü’l-Enbâ’ fî Tabakâti’l-Etubbâ’*. Beyrut: Dârü’l-mektebeti’l-hayât, ts.
- İbn Fahreddin, Rızaeddin. *İslâm Filozofu İbn Rüşd*, haz. Remzi Demir. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997.
- İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi’l-Hâss ve’l-mahsûs*, thk. Henriçvs Blvmborg. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1972.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2004.
- İbn Rüşd. *Psikoloji Şerhi (Kitâbu’n-Nefs)*, çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi (Telhîsu Mâ-Bade’t-Tabia)*, çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Rüşd. “Fa’âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?” (Hel yettesil bi’l-akli’l-heyûlânî el-aklû’l-fa’âl ve hüve mültebisün bi’l-cism), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 495-500. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Rüşd. *İkinci Analitikler’in Orta Şerhi (Telhîsu Kitâbi’l-Burhân)*, çev. Hacı Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd. “el- Keşf an Minhâci’l-Edille”, çev. Süleyman Uludağ. *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, 135-266. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Rüşd. “Faslu’l-makâl”, çev. Süleyman Uludağ. *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, 71-134. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Sînâ. “[Peygamberlerin] Peygamberliklerinin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, *Risaleler* içinde çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu. 35-44. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Sînâ. “Metafizik” (İlahiyat), çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu. *Risaleler* içinde, 93-120. Ankara: Kitâbiyât, 2004.

- İbn Sînâ. “Şifa Kitabı: Metafizik” (Kitâb el-Şifâ, Metafizik), çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. *İbn Sînâ: Doğu’nun Sönmeyen Yıldızı* içinde, haz. Hüseyin Gazi Topdemir. 253-351. İstanbul: Say Yayınları, 2004/2005.
- İbn Sînâ. “Arş Üzerine” (Risâle el-Arşîyye), çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaçoğlu. *İbn Sînâ: Doğu’nun Sönmeyen Yıldızı* içinde, haz. Hüseyin Gazi Topdemir. 135-142. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- İbn Sînâ. “İşaretler Ve Tembihler” (El-İşârât Ve El-Tembihât), çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli ve Muhittin Macit. *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı* içinde, haz. Hüseyin Gazi Topdemir. 531-607. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- İbn Sînâ. “İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine” (Fi’l-İnâye ve beyânî keyfiyyeti duhûlî’ş-şer fi’l-kazâil-ilâhî), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 299-306. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ. “Metafizik Üzerine” (Fi’l-İlâhiyyât), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 279-294. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ. “Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine” (er-Risâletü’-‘arşîyye fi hakâiki’t-tevhîd ve isbâti’n-nübüvve), çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 307-323. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Karaman, Hüseyin. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Karlığa, H. Bekir. “İbn Rüşd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 257-288. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kâsım, Mahmûd. *el-Feylesûfî ‘l-müfterâ ‘aleyh İbn Rüşd*. Kahire: ts.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles Ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 467-468. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

- Kaya, Mahmut. “Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa’âl Akılla Olan İlişkisi Ve İbn Rüşd’ün Probleme Farklı Yaklaşımı”. *Felsefe Arkivi Dergisi* 29 (2012): 21-28.
- Kindî. “Akıl Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, 264-267. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, 268-285. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, 126-177. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî, “Nefis Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, 244-250. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, 207-227. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “Tarifler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, 178-189. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler* içinde, 253-263. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Küken, A. Gülnihal. *Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1996.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958.
- Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi (el-Bidâye Fî Usûli’-d-Dîn)*, çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2014.
- Ovacık, Zübeyir. “İbn Sina Ve Gazzali’de Vahiy Anlayışı”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Renan, Ernest. *Averroes Et L’averroisme: Essai Historique*. Paris: Ancienne Maison Michel Levy Freres, 1882.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Sarioğlu, Hüseyin. “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya. 365-395. Ankara: İsam Yayınları, 2016.

- Sunar, Cavit. *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Taylan, Necip. “Bilgi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 157-161. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Timuçin, Afşar. “Nedensellik”. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.
- Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Turan, Ramazan. “İbn Rüşd’ün Akıl Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Burhan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 429-430. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

ÖZ GEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Muharrem Karakütük		
Doğum Yeri ve Yılı			
Medeni Durumu			
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce, Orta Düzey Arapça, Orta Düzey		
Öğrenim Durumu	Başlama – Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lisans	2009	2014	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Yüksek Lisans	2014	2019	
Doktora			
Çalıştığı Kurum (/lar)	Başlama – Ayrılma Yılı		
1. Diyanet İşleri Başkanlığı	17.07.2012		
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar			
Aldığı Ödüller			
Diğer			
İletişim (e-posta)			