

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEFSİR ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KUR'ÂN'IN FELSEFİ OKUNUŞU
–İBN-İ RÜŞD ÖRNEĞİ–

Rawad Mohammed Mahmood MAHMOOD
2502130508

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Şevket KOTAN

İstanbul – 2022

ÖZ

KUR'ÂN'IN FELSEFİ OKUNUŞU –İBN-İ RÜŞD ÖRNEĞİ– RAWAD MOHAMMED MAHMOOD MAHMOOD

Bu çalışma iki temel üzerine araştırma yapmayı hedeflemektedir: Birincisi Ebu'l-Velid İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) felsefi tefsir faaliyetinin teorik ve ilkesel zeminini incelemek, ikincisi ise Kur'ân'ın tefsiri için gerekli gördüğü yaklaşımının genel ilkelerini kullandığı pratik zemini ortaya çıkarmaktır. Bir başka ifadeyle İbn Rüşd'ün düşüncesindeki felsefi tefsir, sadece teori sunmamakta aynı zamanda metni tarihsel ortamında yaşanan olay ve önemli durumlar ile ilişkilendirerek yorumlamayı da gerekli kılmaktadır. Bu da felsefi tefsirin pratik zeminini teşkil etmektedir. İbn Rüşd, Kur'ân'ın kastetmediği, yanlış veya toplumun akidesini sarsacak terimler ortaya koymaktan kaçınılması gerektiğini savunur. Nitekim onun gerçekleştirmek istediği temel hedefler akideyle çok ilişkilidir. Bu minvalde İbn Rüşd'ün en temel hedefinin din ile toplumun birbirinden uzaklaşmasını engellemek olduğu söylenebilir. Bu durum bir yönüyle tefsir ilmine atılacak adımlarla, diğer yönden müfessirin zihninde felsefi açıdan metodolojik temellerin oluşmasıyla sağlanabilir. Dolayısıyla İbn Rüşd hem bir müfessir olarak “Tefsir Usulü” hem de felsefeci kimliğiyle “Felsefe Usulü” meselelerini birlikte ele alan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Müfessir yönüyle İbn Rüşd, Kur'ân âyetlerinin maksadı dışında yorumlanmasına mani olmayı hedeflerken, filozof yönüyle de şeriatta gerekli olan hususları yorumlamaya çalışmıştır. Bunun için geliştirdiği felsefi tefsir yaklaşımının pratik yönlerini de Kur'ânî delillerle ortaya koymuştur.

Araştırmamız, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. İlk bölüm “Felsefi Tefsirin Doğuşu”nu ve “Felsefi Tefsiri Ortaya Çıkaran Amiller”i konu edinmektedir. İkinci bölümde “İbn Rüşd'ün Kur'ân'ı Anlama Yöntemi” ve “Din ve Felsefeyi Uzlaştırma Metodu” ele alınmaktadır. Tezin bir ve ikinci bölümü, felsefi tefsire yaklaşımın kökenleri üzerine teorik bir çalışmadır. Üçüncü bölüm ise “İbn Rüşd'ün Felsefi Tefsiri Kur'ân'a Uygulaması” konusunu içermektedir. Dolayısıyla bu son bölüm, Kur'ân'ı tefsir etme konusunda pratik bir çalışmayı ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefi Tefsir, İbn Rüşd, Din ve Felsefe İlişkisi, Te'vil, Burhânî Metot, Aklî Kıyas.



ABSTRACT

PHILOSOPHICAL TA'WĪL OF THE QUR'AN -THE EXAMPLE OF IBN RUSHD- RAWAD MOHAMMED MAHMOOD MAHMOOD

This study deals with the search for two bases. The first part is the theoretical and grammatical basis for Ibn Rushd's philosophical interpretation. The second one is the practical basis that Abu Alwaleed tackled its general approach to explain Qur'an. In fact, Ibn Rushd's philosophical interpretation requires a good interpretive ability to clarify the text with the reality and up-and-coming events, and to avoid creating misconceptions, or creating concepts that are not among the purposes of Qur'an, or concepts that distort people's beliefs. Actually, these main purposes that were decided by Ibn Rushd took The Dogma as its main concern as well as lessening the gap between religion and society depending on finding good entrance to interpretation, and establishing methodological bases in the interpreter's mind. This helps to identifying Abu Alwaleed as an interpreter who made use of the sources of interpretation (Usool Eltafseer) and the sources of philosophy (Usool El phalsapha) to study two issues at the same time. The first issue is purifying verses from any explanation that is far from the intended meaning. The second issue is stopping some groups of people who have conflicts between 'religion' and 'philosophy', supposing that there is no relation between them, through the Qur'anic evidences that show the importance of philosophical approach in interpreting what is necessary in the Islamic Law (Sharia). This research consists of three parts: an introduction, three chapters, and a conclusion. The first chapter; The Establishment of the Philosophical Interpretation, studies the concepts and factors of establishing. The second chapter; "Ibn Rushd's Approach to Understanding Qur'an, is a theoretical study of the origins of Ibn Rushd's approach in 'Reconciliation between Religion and Philosophy.' Final the third chapter, 'The Application of Philosophical Interpretation according to Ibn Rushd,' is an applied study in interpreting Qur'an.

Keywords: Philosophical Ta'wīl, Ibn Rushd, The Relationship between Religion and Philosophy, Ta'wīl, Methodology of Burhān, Mental Qiyās.

ÖNSÖZ

İbn Rüşd'ün toplum ve dine karşı hissettiği sorumluluk bilinci, İslam düşüncesinin felsefeyle karşılaştığı ilk zamanlardan itibaren onu, felsefe hakkında inceleme yapmaya ve Müslümanların Kur'an'ı farklı yorumlamaları neticesinde aralarında çıkan ihtilaf ve savaşların nedenini derinlemesine araştırmaya sevk etmiştir. İbn Rüşd, tefsir ilminde iki ana unsurun olması gerektiğine inanmıştır. Söz konusu bu iki ana unsurdan ilki "Dini Otorite"nin "İlim Ehli" olarak tezahür edememesidir. Buradaki ilim ehlinden kasıt ise yorumlama konusunda uzmanlaşmış kimselerdir. Zira bu mecliste bulunanlar sadece yorumlama üzerine odaklanmışlardır. İkinci unsur ise Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında ehemmiyet arz eden ve özellikle de kadîm felsefecilerin iddialarını çürüten "Burhânî Metot" yöntemidir. Kanaatimizce İbn Rüşd, bu iki ana unsurun varlığına neredeyse hiç rastlamamış hatta var olmadığını müşahade ettiği için böyle bir yöntem arayışı içine girmiştir. Diğer taraftan İbn Rüşd tarihteki İslam felsefesinin temellerinde var olan problemleri tespit ederek bunların yol açtığı iç karışıklıklara da dikkat çekmiştir. Bu durumda İbn Rüşd'e göre "Din ve Felsefe Arasında Uzlaşma" yapılması gerekenlerin en başında, Kur'an'ın burhânî metot ile yorumlanması yer almaktadır. Yine kelimcilerin yanlış tevillerinin tashih edilmesi de, ilim ehlinin görevleri arasındadır.

Görüldüğü kadarıyla Kur'an yorumunda "Burhânî Metod"u ele alan İbn Rüşd'ün çalışması, daha önce hiçbir ilim erbabı tarafından çalışılmamıştır. İbn Rüşd kelimcilerin, mezhep veya fırkaların Kur'an'a yönelerek kendi görüşlerine dayanak bulmalarını doğru bulmamış, kendisi, Kur'an'ı felsefi açıdan tefsir etmeye çalışarak, onların yorumlarının doğru olmadığını ortaya koymak için büyük bir çaba göstermiştir.

İbn Rüşd'ün düşüncesine göre Kur'an; Ehl-i hitap, Ehl-i cedel ve Ehl-i burhan arasında en adaletli taksimi yapmıştır. Bir başka deyişle Kur'an'ın bir kısmı hitap bir kısmı cedel ve bir kısmı burhandan oluşmaktadır. Bundan dolayı o, avam (halk) veya havas (kelamcılar, felsefeciler vb.) bütün seviyelere hitap etmektedir. Her akıl sahibinin konuşma sırasında -tabiatı gereği- nasıl ki kendine has bir üslubu varsa Kur'an'ın da böyledir. Kur'an'ın kendine has bu üslubu da kelimciler ve felsefeciler arasında farklı anlayış ve kanaatlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş, böylece çeşitli ilim sınıfları

oluşmuştur. Bu sınıflardan olan kelimciler ve felsefeciler ise avam halkı, akli istidlal (itkan) bakımından geçmiştir. Çünkü Kur’ân üzerinde derinlemesine düşünmek ve araştırma yapmak onların işi değildir. İstidlal yöntemiyle konuşan felsefeciler ve kelimciler ise sürekli olarak nasları araştırmaya devam etmişlerdir. Bu kimseler Kur’ân’ı anlamada (tevhid, nübüvvet ve ahiret vb konularda) diğer avam halk ile eşit olsalar da müteşabih, kıssa ve meseller konusunda aynı değildirler. Dolayısıyla ilim ehlinin (havassın) “Müteşabihler, Meseller ve Kıssalar” konusundaki akıl yürütmeleri avam halka göre daha üstündür. Tüm bu anlatılanlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Kur’ân, mucizevi bir şekilde tüm akıl yürütme çeşitlerini gerek delillendirme yöntemleriyle gerekse kullandığı akli ve hissi ölçütleri ile ihata etmektedir. Bu doğrultuda tefsir ilmi, özel bir bilim alanına yönelik bir ad ile isimlendirildiğinde (ilmî, mevdui, felsefî tefsir gibi) metnin zaman ve mekan sınırlarını aşması anlamına gelmektedir. Bu durum da tek bir tefsir çeşidinden veya yönteminden bahsedilemeyeceğini göstermektedir.

Müfessirler -kendi asırlarının bir bireyi olarak- ilk dönemden itibaren, kültür ve bilgilerinden harmanladıkları birikimlerini kendi tefsir sistematiğine uygun şekilde tefsirlerine yansıtmışlardır. İbn Rüşd’ün tefsir yorumları da bu kabildendir. İbn Rüşd yaşadığı asırda kelimcilerin bazı fasit tevillerini çürütmeye, felsefe ve dini uzlaştırmak için yeni bir yöntem/anlayış ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yönüyle İbn Rüşd tarihe seçkin bir şahsiyet olarak geçmiştir. Müslümanların Kur’ân’ı anlama konusunda yöntemler geliştirmeye başlamalarından itibaren nasların yorumu, tefsirde otorite (yetkin) olanlar tarafından yapılmamış ve metot açısından eksik kalmıştır. İbn Rüşd ise bu eksikliği görmüş ve ilk defa nasları anlamada felsefî bir metot geliştirmiştir. Bu doğrultuda İbn Rüşd’ün tefsir ilmine oldukça faydalı bir katkı sunduğu söylenebilir.

Bu çalışmada, İbn Rüşd’ün Kur’ân’a yaklaşımı, yorumları, felsefe yöntemini nasıl kullandığı, zahir ile batın arasında nerede durduğu ve açıklamalarını nasıl delillendirdiği incelenmiştir. Bütün bunlar analitik bir metotla gerçekleştirilmiştir. Yine bu çalışma, İbn Rüşd’ün bütün dini ve felsefî görüşlerini ortaya koymayı vad etmemektedir. Ayrıca çalışmanın sınırlılığı bakımından İbn Rüşd’ün tüm teliflerine yer verilmeyeceği de belirtilmelidir. Burada İbn Rüşd’ün en önemli iki kitabı olan “Faslü’l-

makāl” ve “Menâhicü'l-edille” incelenecektir. Bu araştırmanın, tefsir çalışmalarına mütevazı bir katkı sağlamasını ve konu hakkındaki ihtiyacı karşılamasını ümit ediyoruz.

Bu konuyu seçmemde fikri katkısı bulunan ve tavsiyeleriyle ufkumun açılmasına vesile olan Prof. Dr. Yaşar Düzenli Hocam'a, yardımlarından ve değerli yönlendirmelerinden dolayı çok kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Şevket Kotan Hocam'a, teşekkür ederim. Konu hakkındaki çok kıymetli değerlendirmeleri ile benden yardımını esirgemeyen Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez Hocam'a, Prof. Dr. Bilal Gökkır hocama ve Dr. Sevim Gelgeç hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca eğitim ve öğretim hayatımın her noktasında yanımda olan kıymetli anne ve babama ve bir an olsun benden desteğini esirgemeyen eşime teşekkürü borç bilirim.

RAWAD MOHAMMED MAHMOOD MAHMOOD

İSTANBUL, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFİ TEFSİRİN DOĞUŞU

1.1. Felsefe ve Kelam İlmi Kavramları	15
1.1.1. Felsefe Kavramı ve Dalları.....	15
1.1.2. Kelam İlmi Kavramı.....	22
1.2. Felsefî Tefsirin Ortaya Çıkmasına Etki Eden Faktörler.....	26
1.3. Felsefe İle Kelam İlmi Arasında İlahiyat Konularını İncelemenin Doğası.....	38
1.4. Mâtürîdî’de Tefsir Felsefesinin İlk Görünümleri.....	48
1.4.1. Akılcı Çevrenin Felsefî Meselelerde Mâtürîdî Kelamına Etkisi	53
1.4.2. Mâtürîdî’de Akılcı Te’vil Mekanizması.....	60
1.5. Müslüman Filozoflar ve Felsefe Açılımları	63
1.5.1. Kindî	65
1.5.2. Fârâbî.....	66
1.5.3. İbn Sînâ.....	67
1.5.4. Gazzâlî.....	69
1.6. Filozofların Kur’ân’ı Tefsir Keyfiyeti	70
1.6.1. Âlemin Kıdemi ve Hudûsü İle İlgili Terimler Hakkındaki Görüşleri	70
1.6.2. Âlemin Kıdemi Teorisinin Kökeni	71
1.6.3. Filozofların Tefsiri.....	73
1.6.3.1. Kindî	74
1.6.3.2. Fârâbî ve İbn Sînâ	77
1.6.4. Filozofların Tefsirinin Özellikleri	81
1.7. Felsefî Tefsirin Kabulü ve Reddi Konusunda İlim Adamlarının Tartışmaları	85

1.8. Endülüs'te Tefsir ve Felsefe.....	88
1.8.1. Endülüs'te Tefsir	88
1.8.2. Endülüs'te Felsefe	93
1.8.2.1. İbn Meserre	95
1.8.2.2. İbn Hazm.....	95
1.8.2.3. İbn Bâcce	96
1.8.2.4. İbn Tufeyl	97
1.8.2.5. İbn Rüşd.....	99
1.8.2.5.1. Hayatı	99
1.8.2.5.2. Felsefî Eğitimi.....	101

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN KUR'ÂN'I ANLAMA YÖNTEMİ

2.1. İbn Rüşd'ün Din ve Felsefeyi Uzlaştırma Yöntemi.....	108
2.1.1. Din ile Felsefeyi Uzlaştırmanın Mahiyeti	110
2.1.2. İbn Rüşd'ü Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabasına Sevk Eden Sorunsallar.....	113
2.1.2.1. Akıl ile Naklin Uyumluluğu Sorunsalı	113
2.1.2.2. Tefrika ve Tekfir Sorunsalı.....	117
2.1.2.3. Yöntem Sorunsalı	120
2.2. İbn Rüşd'de Felsefe ve Kelam İlmi Anlayışı.....	123
2.2.1. Kavram Birliği.....	123
2.2.2. İbn Rüşd'ün Kelam ve Felsefe Birliğindeki Amaçları	126
2.2.3. İbn Rüşd'de Felsefenin Meşruiyeti	128
2.2.3.1. Kur'ân'a Dayalı Delil Sunmak	128
2.2.3.2. Peygamberlerin Bilgisine Dayalı Delil Sunmak	129
2.2.3.3. Mantiğa Dayalı Delil Sunmak	131
2.2.4. İbn Rüşd'de Din ve Felsefe Birlikteliği.....	133
2.3. İbn Rüşd'ün Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi	136
2.3.1. İbn Rüşd'ün Yöntemine Giriş	136
2.3.1.1. İddialar ve Cevaplar.....	136
2.3.1.2. Faslı'l-makāl Eserine Dair Bir Okuma	139
2.3.1.3. Dinî Otoritenin Tesisi	140
2.3.1.4. Burhana Dayalı Bilginin Kuralları.....	143

2.3.1.5. Teorik Konularda Görüş Birliğinin İmkânsızlığı.....	147
2.3.1.6. Öncekilerin Kitaplarını İnceleme Gerekliği	148
2.3.1.7. Retorik ve Yorum	154
2.4. İbn Rüşd’de Tefsir Yönteminin Mekanizmaları	158
2.4.1. Tefsir Usulü	158
2.4.2. Yorum ve Mecaz	160
2.4.3. Yorum Yasası	164
2.4.4. Yorumlamanın İlkeleri ve Şartları.....	166
2.4.5. Dinî Söylem ve Tefsir	170
2.4.6. Zâhir ve Bâtın	171
2.5. İbn Rüşd’ün Kelamcılar Karşısındaki Eleştirel Yöntemi.....	175
2.5.1. Eleştirel Yöntem ve Özelliklerine Dair	178
2.5.1.1. İbn Rüşd’ün Zâhir Ehli Karşısında Eleştirel Yöntemi.....	178
2.5.1.2. İbn Rüşd’ün Eş’arîlere Karşı Eleştirel Tutumu	180
2.5.1.3. İbn Rüşd’ün Sofizme Karşı Eleştirel Tutumu.....	185
2.6. İbn Rüşd’ün Yorumlama Yöntemi ve Kuralları.....	188
2.6.1. Yönteme Dair	188
2.6.2. Yöntemin Kuralları.....	190

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD’ÜN TE’VİL FELSEFESİ VE UYGULANIŞI

3.1. İbn Rüşd’ün Tefsir Felsefesi	196
3.1.1. Allah Teâlâ’nın Varlığını İspat Hakkında İbn Rüşd’ün Burhana Dayalı Yöntemi	199
3.1.1.1. İnâyet Delili	202
3.1.1.2. İhtirâ’ (Yaratma) Delili	206
3.1.2. Âlemin Kadîm ve Hâdis Oluşuyla İlgili Söylem Hakkında İbn Rüşd’ün Yöntemi	209
3.1.3. İbn Rüşd’ün Tevhit Hakkındaki Yöntemi	218
3.1.4. İbn Rüşd’ün Sıfatlar Hakkındaki Yöntemi.....	223
3.1.4.1. İbn Rüşd’ün Sıfatlar Hakkındaki Görüşü	229
3.1.5. İbn Rüşd’ün İbn Sînâ ve Gazzâlî’ye Karşı Eleştirel Tutumu	234
3.2. Felsefî Tefsirin Kur’ân’a Uygulanması	238

3.2.1. Allah Teâlâ'nın Yaratılmışlara Ait Özelliklerden Tenzih Edilmesi.....	238
3.2.1.1. Benzerliğin Reddi	238
3.2.1.2. Tecsimin Reddi	239
3.2.1.3. Allah Nurdur	241
3.2.1.4. Yön.....	242
3.2.2. Allah ve İnsan.....	244
3.2.2.1. Peygamber Gönderimi	244
3.2.2.2. Kaza ve Kader.....	245
3.2.2.3. Adalet ve Zulüm	248
3.2.2.4. Mead/Ahiret	250
3.3. Tefsir Açısından İbn Rüşt'ün Felsefî Yorumu	252
3.3.1. Tefsir İlmi Perspektifinden İbn Rüşt'ün Yorumları	252
3.3.1.1. İbn Rüşt'ün Tefsir Eksenli İtikadî Eğilimleri	257
3.3.1.2. İbn Rüşt'ün Tefsir Yönteminin Sınırları.....	260
SONUÇ	263
BİBLİYOGRAFYA	266
ÖZGEÇMİŞ	282

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e. :	Aynı eser
a.g.e. :	Adı geçen eser
a.g.m. :	Adı geçen makale
a.m. :	Aynı makale
a.g.t. :	Adı geçen tez
a.t. :	Aynı tez
b. :	Bin
Bkz. :	Bakınız
C. :	Cilt
Çev. :	Çeviren
Ed. :	Editör
Hız. :	Hazreti
ö. :	Ölüm
s. :	Sayfa
s.a.s. :	Sallallâhu aleyhi ve selem
thk. :	Tahkik eden
t.y. :	Tarih yok
vb. :	Ve benzeri
yay. :	Yayınları
y.y. :	Basım yeri yok

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu

Hikmet mi, felsefe mi? Kur’ân “Akli Delil”e işareti hikmet ile yapmıştır.¹ Yunanlılar ise genel itibariyle “Felsefe”ye işaret etmişlerdir. Bu da hikmet teriminin zamansal olarak erken, diğerinin ise geç kullanıldığını göstermektedir. Kur’ân-ı Kerim’de diğer peygamberlere de hikmet verildiğinden bahsedilmesi bu düşüncüyü desteklemektedir. Yunan büyüklerinden Eflatun (m.ö 427-347) *Muhaveratu’l-Kratilius* adlı kitabında “hikmet” kelimesine ilişkin şaşkınlığını dile getirip bu kelimeyi “yabancı kelime”² olarak addetse de bu konuda tarihçiler ve filozoflar arasında bir ayrılık söz konusudur. Bazıları “Hikmet İlimleri”nin doğu menşeli, bazıları da batı asıllı olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar bu şekilde iddia etmiş olsalar da Yunanlılar arasından bazı filozoflar da felsefenin doğuşunun eski doğu mirasından kendilerine geçtiğini söylemişlerdir.³ Dolayısıyla “*hikmet*”, Allah tarafından peygamberlere indirilmiş bir ilim olup beşerî değildir. İnsanlar bu ilmi kendi çabalarıyla ve zamanla geliştirmişlerdir.

Hristiyan ve Yahudi din âlimleri, İslam dini gelmeden önce insanları kendi dinlerine çekmek ve dini öğretilerini yaymak için “Felsefi Söylem”i kullanmışlardır. Yani onlar sadece din (kitabî bilgiler) üzerinden insanları etkilemeye çalışmamış, felsefeyi de kullanmışlardır. Böylece felsefenin söylem gücünü kullanarak muhataplarının zihinlerine daha etkili bir şekilde nüfuz etmişlerdir. Çünkü çağımızda muhatapın dikkatini çekmek için sadece nakli ilimler yeterli değildir. Akıl ve nakil birlikte değerlendirilmelidir. Sadece nakil (dini bilgiler) tebliğ edildiği takdirde muhatapların sorgulamaları ve tereddütleri cevapsız kalabilmektedir. Diğer taraftan bu “Felsefi Söylem” Arap cahiliye devrinde de mevcuttur. Nitekim el-Bakara 113. âyet buna işaret etmektedir:

“Yahudiler dediler ki; ‘Hristiyanlar bir şey üzerinde değiller.’ Hristiyanlar da; ‘Yahudiler bir şey üzerinde değiller’ dediler. Oysa hepsi de kitabı okuyorlar. Hiçbir

¹ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-gayb**, Beyrut, Daru’l-Fikr, 1981, C. VII, s. 73.

² Eflatun, **Muhaveretu’l-Kratilius fi felsefeti’l-lüğa**, Çev. Azmi Taha es-Seyyid, Ürdün, Kültür Bakanlığı Yay., 1995, s. 81.

³ Ahmed Fu’âd Ehvânî, **Fecrü’l-felsefeti’l-Yûnâniyye kable Sukrât**, Kahire, Dârü İhyâi’l-Kütübi’l Arabiyye, 1954, s. 17; Tevfik et-Tavil, **Üsesu’l-felsefe**, Kahire, Mektebetü en-Nahdati el-Mısıriyye, t.y., s. 25.

bilgisi olmayanlar da öyle onların dedikleri gibi dediler. İşte bundan dolayı Allah, ihtilafa düştükleri bu gibi şeylerde, kıyamet günü aralarında hüküm verecektir.”

Burada ilk kez Kur’ân’ın kullandığı “*cahiliye*” kelimesinden maksadın, onların bilgisizliğine değil, bilakis Arapların o zamanki davranış bozukluğuna işaret ettiği belirtilmelidir.⁴ İlgili âyetten anlaşıldığına göre bu iki dinin takipçileri arasında akidevî açıdan felsefi bir tartışma mevcuttur. Çünkü cahili Araplardan Yahudi ve Hristiyan olanlar vardı ve bunlar da kendi inançlarının doğruluğunu ispat etmeye çalışıyorlardı. Böylece felsefi tefsirin ilk olarak -İslam öncesi- Yahudi ve Hristiyan topluluklar arasında çıktığı söylenebilir. İslam geldikten sonraki erken dönemde de Müslümanlar arasında yaygınlaştığı ifade edilebilir.

Kur’ân’ın, akidevî⁵ açıdan bozulmanın meydana geldiği böyle bir topluluğa indirilmesi, ortamda var olan fasit inanca dair iddiaları iptal etmeye yöneliktir. Kur’ân, bu toplumun tartıştığı konular üzerine felsefi bir takım yeni terimler kullanmıştır. Aynı şekilde Kur’ân bu din sahiplerinin akidevî olan tartışmalarına felsefi cevaplar vermiştir.⁶ Öte taraftan bu semavi din sahipleri, insanlardan, kitaplarında yazan hakikatleri saklıyorlardı. Allah Teâlâ bu bağlamda şöyle buyurmuştur: “*Ey ehli kitap halkı, Resulümüz, sizlere kitaplarınızda gizlediğiniz birçok şeyi haber vererek gelmiştir.*” (Maide 15)⁷ Böylece Kur’ân onların batılı hakka çevirmeye çalıştıkları konuları (felsefi tartışmaları) ve gizledikleri hususları açıkça ortaya koymuştur.⁸ Bu konulardan bazıları Allah’ın varlığı, sıfatları, âlemin ve insanın yaratılışıyla alakalı konulardır.

Müslümanlar tarihte gerçekleştirdikleri fetih hareketleri neticesinde ele geçirdikleri bölgelerin artmasıyla, bu bölgelerin kadim felsefi kültür ve dinleriyle de karşılaşmışlardır. Bu fetih hareketlerinin genişlediği ölçüde de Müslüman âlimler ve filozoflar arasındaki görüş ayrılığı artış göstermiştir. Böylece Müslümanlar, karşılaştıkları bu yeni din ve kültür müntesipleri tarafından Kur’ân’a yöneltilen

⁴ Celâlüddîn es-Süyûtî, **el-Mezhar fi u’lumi’d-din ve enva’iha**, Beyrut, el-Mektebetü’l-Misriyye, 1986, C. I, s. 301; Toshihiko Izutsu, **Kur’an’da Tanrı ve İnsan Kur’ânî Dünya Görüşünün Semantiği**, Çev. Kürşat Atalar, İstanbul, Pınar yay., 2012, s. 297, 298.

⁵ Felsefenin konusu olarak itikat kastedilmektedir.

⁶ Ahmed Mahmud Subhi, **fi İ’lmi’l-kelam dirasetün felsefiyyetün li’Arai’l-furak el-İslamiyye fi usuli’d-din**, Beyrut, Daru’n-Nahda, 1985, s. 57; Georges Tarabichi, **Mesairu’l-felsefe beyne’l-mesihyye ve’l-İslam**, Beyrut, Daru’s-Saki, 1998, s. 81.

⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, Tunus, ed-Daru’t-Tunusiyye, 1984, C. VI, s. 151.

⁸ Beyan kelimesinin anlam alanı hakkında geniş bilgi için bkz.: Sevim Gelgeç, **Bir Mübeyyin Olarak Kur’ân ve Hz. Peygamber**, Fecr yay., Ankara, 2022.

eleştirilerle ve iç problemlerin var ettiği gruplaşma problemleriyle mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Fırka ve mezheplerin ortaya çıkmasıyla da dini metinler tevil edilmeye başlanmıştır. Bunun sonucunda da Müslümanlar akidevî olarak fırkalara ayrılmış,⁹ şüphecî ve muhtelif siyasi fikir grupları ortaya çıkmıştır.¹⁰ Ne var ki felsefî söylem sahipleri, ya otorite arayan siyasi bir amaçla dini metinleri tevil etmeye ya da şüphecîlerin karalamalarını yok etmek amacıyla felsefî söyleme başvurmuştur. Böylece “Felsefî Söylem” Müslümanlar arasında varlığı olmazsa olmaz hale gelmiştir. Zira bir felsefî fikrin bozukluğunun önüne geçilmesi, ancak ondan daha kuvvetli bir başka felsefî fikir ile mümkün olabilir. Bu her iki durum da İslam mezhepleri ve fırkalarının, felsefî fikirlerden yardım alarak Kur’ân’ı yorumlamaya başlamalarına sebep olmuştur. Selef, Allah Teâlâ’nın kendisini kulların uzuvlarıyla tavsif ettiği âyetleri te’vil etmeksizin iman ederken; bu fırkalar ise te’villerinde haddi aşmışlardır. Bu içeriden ve dışarıdan gerçekleştirilen meydan okumalar da âlimleri, Müslümanları şüpheye düşürmemesi için bazı meseleleri akla uygun hale getirmeye, zihnî kavrayamadığı konularda konuşmaya sevk etmiştir.

Filozoflar, Kur’ân’ı tefsir ederken “(قياس الغائب على الشاهد) kıyasu’l-gâib ale’ş-şahid /gaybî şahide kıyas etme (görünmeyeni, görünen üzerinden anlama), kıyas” yöntemini kullanmışlardır. Bu yöntem hem ilimlerin esası hem de ilk dönemlerdeki en yaygın yöntem kabul edilmiştir.¹¹ Kur’ân’ı, felsefî okumaya tabi tutma yöntemi de bu yönetime istinat etmektedir. Söz konusu yöntem bir noktada hem din ve felsefenin hem de din ile toplumun arasını açmıştır. Bundan dolayı da bazı müfessirler Kur’ân’ın maksatlarını (amaçlarını) ortaya çıkarmak ve tekrar toplumla buluşturmak için onun tamamını tefsir etmişlerdir. Bunlardan biri Ebû Ca’fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî’dir (ö. 310/923), ki kendisi *Camîu’l-Beyan* adlı tefsirinde, bir yönden Kur’ân’ı tefsir ederken diğer taraftan tefsire dair usul ve kaidelere yer vermiştir. Ebû Mansur el-Matürîdî (ö. 333/944) de *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı tefsirinde sadece Kur’ân’ı tefsir etmekle yetinmemiş, filozofların tartıştığı konuları ele alarak onlara cevaplar vermiştir. Ayrıca Doğu ve Batılı filozoflar tarafından yapılan aşırı yorumların nelere sebep olduğunu göstermeye çalışan Kindî (ö. 252/866), el-Farabî (ö. 339/950), İbn Sina (ö.

⁹ Ebu’l-Vefa el-Ganîmî et-Taftazânî, **İlmü’l-kelam ve müşkilatihi**, Kahire, Daru’s-Sekafe, t.y., s. 98.

¹⁰ Anawatî, **Felsefetü’l-fikri ed-dini**, s. 54.

¹¹ Abbas Süleyman, **Tetavvuru ilmi’l-kelam ila’l-felsefe ve menheciha inde Nusayriddin et-Tûsî**, İskenderiye, Daru’l-Marife el-Cami’iyye, 1994, s. 8.

428/1037) İbn Meserre (ö. 319/931) İbni Bacce (ö. 533/1138) gibi müfessirler çıkmış ve “Felsefe ile Dinin Uzlaşması” için gayret göstermişlerdir.

İbn Rüşd de geçmişteki bu fasit te’villerin, Müslümanlar arasındaki kini ve ayrılığı ziyadeleştirdiğini düşünmüştür. Ayrıca o, kelamcılarının ve filozofların tefsirlerinin dinin maksatlarına aykırı olduğunu söylemiştir. Ancak bu tefsirler onlara göre Müslümanların ihtiyaçlarını karşılamakta ve dinin maksatlarını ortaya koymaktadır. Halbuki aksine bu tefsirler dinin yorumlanmasına ve Müslümanların birliğine zarar vermiştir. Bu fikir ve yorumlar arasındaki aşırılıklar her arttığında, Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberlik de o derece zarar görmüştür. Böylelikle insanlar iki fırkaya ayrılmış, birisi felsefeyi zemmederken, diğer grup ise felsefeye (hikmete) muvafakat için dini yorumlamışlardır.¹² Her iki durumda da olay karmaşık hale gelmiştir. İnsanlar felsefeyi küfür olarak görmeye ve filozofları tekfir etmeye başlamışlardır. Şeriatın zahir olarak kastettiği şeyin dışına çıkma konusunda yorum yapmak ise savunulur hale gelmiştir.

İbn Rüşd’ün bu karmaşıklığı çözme hususunda teklifi ise özetle şöyledir: Birincisi: Din ve Felsefe’yi uzlaştırmaya çalışarak onun ulaştığı boyutları araştırmak. İkincisi: Din ve Felsefe’yi uzlaştırmanın önündeki zorlukları ve engelleri tespit edip ortadan kaldırmak.

Üçüncüsü: Tefsire başlamadan önce okunması gereken giriş bilgilerini öğrenmek.

Konunun bu aşamasında bazı sorular akla gelmektedir ki onlar da şu şekildedir: İbni Rüşd’ün tefsirini yaptığı âyetlerde felsefe mi yoksa din mi ağır basmıştır? Taberî ve Matürîdî gibi müfessirlerin yöntemini kullanmış mıdır? İlk dönem müfessirlerin İbn Rüşd’ün Kur’ân yorumuna etkisi nedir, aralarında nasıl bir bağlantı vardır? Değilse İbn Rüşd sadece kendi tefsiri üzerinde mi durmuştur? İbn Rüşd’ün Kur’ân’ı tefsir etme konusunda felsefi bir yöntemi var mıdır? İbn Rüşd’ün yaptığı tefsir örnekleri incelendiğinde Mutezile’ye meyli var mıdır? Mutezile’den bahsetmekten, onların görüşlerine yer vermekten kaçınmış mıdır? İbn Rüşd’ün tevhit konusundaki tutumu Aristo’nun tutumu gibi midir? İbn Rüşd, Aristo’nun görüşlerine meyletmiş midir? Onun görüşlerini Kur’ân’a muvafık hale getirmiş midir? Şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki

¹² Ebü’l-Velîd İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille**, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut, Merkezu Diraseti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1998, s. 148-152.

özellikle İbn Rüşd'ün kendisi de dinin hakikatlerinin sabit olduğunu ve felsefenin hatalarının kadim felsefeyle değil, din ile tashih edileceğini biliyordu. Öyleyse felsefe yapmaktaki amaç nedir? Sadece tefsir ile yetinilebilir mi? Tefsir ile felsefenin arasındaki uzlaş nasıl olmalı? Bu iki eylemin uyumunu zorunlu kılan durum nedir? Özellikle din ile felsefenin beraberliği zaman konusunda sonsuz bir güç oluşturuyorken dini, felsefeden; başka bir ifadeyle tefsir eylemini, felsefe eyleminden; yani koruma eylemini (nakil), yaratma eyleminden (akıldan) ayırmak ne derece makuldür?¹³ Çalışmamızın muhtevası, bütün bu sorular ve onlara cevap bulma gayretimizden müteşekkildir.

Öte yandan İbn Rüşd hakkında bazı iddialar bulunmaktadır. Bu iddiaları ele alıp tartışmak da bu tezin konuları arasındadır. Birinci iddia Doğu tarafından gelmiştir: İbn Rüşd'ün “Faslü'l-makāl” adlı kitabı “Faslu'l-İttisal” olarak nitelendirilmiş yani bu kitabın İslam itikadına muhalefet ettiği öne sürülmüştür. İkinci iddia ise Batılı bir iddia olup şöyle söylenmiştir: İbn Rüşd'e nispet edilen “Din ve Felsefe'nin Karşıt Olduğu” görüşü gerçek midir? Yoksa İbn Rüşd'ün gerçek kimliğini karalamak için mi söylenmiştir?

II. Araştırmanın Problemi

Müslümanlar arasında felsefî tefsirin yaygınlaşmasından sonra¹⁴ “tefsir” ve “felsefe” ilmi arasında ciddi bir şekilde farklılaşma sorunu ortaya çıkmıştır. Hatta bazı durumlarda konu hakkında kelamcılarının yorumları (te'villeri) yüzünden gerilen ortamın tansiyonunu düşürmek ve Müslümanlar arasındaki ayrılığı gidererek tekrar birlikteliklerini sağlamak gerekliliği hasıl olmuştur. Bu farklılaşma, iki ilim arasında önemli bir boşluğa da sebebiyet vermiştir. Bu fikir, özellikle nakil dışında muhatap kabul etmeyen bazı dini anlayışlarda günümüze kadar etkili bir şekilde gelmiştir. Diğer taraftan burhâni metodun Kur'ân te'vilinde gözetilmesi gereken usul ve yöntemlerinin dikkate alınmaması sonucunda naslar, te'vilin kontrolü altına girmiştir. Bu durum aynı zamanda felsefenin mahiyetine yönelik tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Hatta

¹³ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille**, s. 148, 152.

¹⁴ Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî, **el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an**, Cema'atu'l-Müderresin fi Havzeti'l-İlmiyye, t.y., C. 1, s. 5.

felsefeye olan güvenin sarsılmasına ve onun tamamen zihni bir yanılsama olarak görülmesine sebep olmuştur.

Tarih boyunca felsefe, ilahi mesajın iletilmesi esnasında peygamberlerin uyguladığı bir tebliğ çeşidi olarak kabul görmektedir.¹⁵ Bu temayül ilim adamlarını, din ve felsefe arasındaki birliğin sağlanması için çözümler aramaya sevk etti. Onlara göre bu birlik, ortamda var olan sıkıntıları çözümleyecek, belki de aralarında bir bütünlük sağlanacağı yönündeydi. İbn Rüşd bu konunun çözümüne dair kaleme aldığı özel çalışmalarıyla iki açıdan bu alanda en etkili kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Birincisi onun metodolojisi, ikincisi de kavramsal yönüdür. İbn Rüşd'ün durumu, büyük badireler atlatan benzer durumdaki Kurtubalı filozofların pozisyonuna benziyordu. Zira kendisi birçok ithama maruz kalmıştır. Bunlar arasında, “Batınî” olmak, “çift hakikat (birbirinden ayrı iki hakikat)” taraftarı olmakla suçlanması ve kitabının ismi “Faslü'l-makāl” yerine “Faslu'l-ittisāl (bütünlüğü parçalayan)” olarak adlandırılması vardır. Dolayısıyla araştırma iki sorun üzerine yoğunlaşmaktadır: İlki “tefsir” ve “felsefe” faaliyetleri arasındaki ilişkinin nasıllığı, ikincisi İbn Rüşd'ün Kur'an yorumu için belirlediği usul ve yöntemlerinin kendisine yönelik eleştiri ve ithamların analiz edilerek ortaya çıkarılmasıdır.

III. Araştırmanın Amacı

İbn Rüşd'ün yapmış olduğu yorumlar İslam felsefe tarihinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu yorumların İbn Rüşd'ün metodu yönünden tefsir ilmiyle doğrudan ilişkili olduğu bilinmektedir. Çünkü İbn Rüşd, Kur'an'ı tefsir etme konusunda kendine has bir usul belirlemiştir. İbn Rüşd yorumlarını yaparken felsefe ve din arasındaki birliği sağlamak için yeni terimler ortaya koymuştur. Bunu yaparken de iki yola başvurmuştur. Birincisi, Kur'an'ı açıklamada burhanın temellerini bina etmiş ve akıl ile nakli uzlaştırarak söylemini şekillendirmiştir.¹⁶ İkincisi ise Doğu'da kendinden önce yapılan çalışmaları araştırmış, tahlil etmiş ve bunlardan hangisi kendi metoduna uygun

¹⁵ Vezir Cemaleddin el-Kufti, **İhbaru'l-ulema bi ahbari'l-hükema**, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 2005, s. 7.

¹⁶ Ebu'l-Velid İbn Rüşd, **Faslü'l-makāl fima beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisāl**, thk. Muhammed Ammara, Kahire, Daru'l-Maarif, 1999, s. 33.

ise onu kendi yöntemine dahil etmiş, hangisi yorum bakımından âyetlerin anlamına uzak ise onu yakınlaştırmaya çalışmıştır.

Bu çalışmanın amacı, İbn Rüşd'ün “Burhanî Metot” yaklaşımı üzerinde inceleme yapmaktır. Aynı zamanda eserlerini ve bu konuda yapılmış çalışmaların hangi muhteva üzerine bina edildiğini araştırmaktır. Zira bu durum tefsir ilmi için oldukça önemlidir. Diğer taraftan, te'vil yapan kişiyi anlamadaki ilk adım, onun yöntemini bütüncül bir şekilde okumaktır. Bunun için, İbn Rüşd'ün bu yöntemi neden ve hangi amaçla ortaya koyduğu üzerinde durulacaktır. Buna ek olarak Kur'ân'ın, İbn Rüşd'ün te'vil metodolojisine göre yorumlanıp yorumlanamayacağı da incelenecektir. Ayrıca bu incelemeler esnasında ona yapılan suçlamalara da yeri geldikçe değerlendirmeye gayret gösterilecektir. İbn Rüşd'ün bir filozof olarak Kur'ân'ı te'vil ederken kendi usulünü mü yoksa ilk müfessirlerin usul ve kurallarını mı takip ettiğini tespit etmek de bu çalışmanın hedefleri arasındadır.

III. Literatür Değerlendirilmesi

İbn Rüşd üzerine yapılan önceki çalışmalarda, büyük bir takdir söz konusudur. Bu çalışmaların büyük bir bölümü İbn Rüşd'ün felsefesinin asrın ihtiyacını karşıladığı noktasında hemfikirdir. Yani İbn Rüşd'ün felsefesi, tarihsel olarak ilk ortaya çıkışından günümüze kadar felsefi değerini korumakta ve araştırmacılar, halen bu filozofun felsefesinden yararlanmaktadır. Bununla beraber İbn Rüşd, İslâmî bir ihtisas konusu olup eserleri üzerinde “teorik, uygulamalı, karşılaştırmalı, eleştirel ve tarihi” olmak üzere araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalarda İbn Rüşd'e “akılcı, gelenekçi veya modernist” gibi farklı sıfatlar nispet edilmiştir. Bu yaklaşımın sahipleri, İbn Rüşd'ün fikirlerini, asrının bir yansıması olarak görmüşlerdir. Akılcı çalışmaların konusu “mantık, felsefe veya din ve felsefe”dir. Selef ise genellikle İbn Rüşd'ün akılcı yönünü eleştirmiştir. Çağdaş araştırmalar daha çok İbn Rüşd felsefesinin metodolojisini ele almıştır. Fakat zikri geçen çalışmalar, araştırmamızda problem edindiğimiz İbn Rüşd'ün tefsir ilmi ile fiili bağlantısı açısından ele almamıştır. Dolayısıyla tezimizde bu çalışmalar göz ardı etmediğimiz ancak İbn Rüşd'ün felsefi tefsir ilminin metodolojisini ve kavramsal yönünü tespit ederken istifade edeceğimiz kaynaklar arasındadır.

İbn Rüşd'den önce yapılan çalışmalar şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi: Kahire Üniversitesi Daru'l-Ulum Fakültesi eski Dekanı Dr. Mahmud Kasım'ın İbn Rüşd'ün *Menâhicü'l-edille fi 'akâidi'l-mille*¹⁷ adlı kitabını tahkik etmiş ve ona “Kelam İlmi Okulları Tenkidi” adlı bir mukaddime yazmıştır. Bu mukaddimede mezkûr okulları ve özellikle Eş'ari okulunu tenkit eden İbn Rüşd'ün pozisyonunu ele alınmıştır.

İkincisi: Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dr. Zeyneb Mahmud el-Hudayri *Âsaru İbn Rüşd fi felsefeti'l-'usûri'l-vustâ* (İbn Rüşd'ün Orta Çağ Felsefesine Etkisi)¹⁸ adı altında bir kitap telif etmiştir. Dr. Zeyneb el-Hudayri eserinde, İbn Rüşd'ün “Din ve Felsefenin Uzlaşması” için yaptıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Yine İbn Rüşd'ün “Yahudi” ve “Hıristiyan” felsefesi üzerindeki etkisi ile onların, kendisini takip ettiği yönleri ele almıştır. Dolayısıyla eser, din ve felsefe uzlaşması muvacehesinde tespit edilen malumatlar dışında bizim çalışmamızla örtüşmemektedir.

Üçüncüsü: Dr. Muhammed Ammara İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl fima beyne'l-hikmeti ve eş-şerî'ati min el-ittisal*¹⁹ adlı kitabını tahkik etmiştir. Bu tahkikte Muhammed Ammara müellifin hayatını ele aldığı bir giriş koymuş, yöntemi ve uygulamaları ile ilgili bazı metinleri açıklamıştır.

Dördüncüsü: İbn Rüşd hakkında birçok değerli araştırma ortaya koyan Kahire Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Dr. Atıf el-İraki'nin çalışmalarıdır. Kendisi yaptığı araştırmalar ile İbn Rüşd'ün felsefesinde konu olan “bilgi sorunu”, “eleştirel yöntem”, “akılcı taraf” gibi problematik meseleleri irdelenmiştir. Bilhassa müellifin, İbn Rüşd'ün felsefî metodolojisinde öne çıkan; “el-Menhecü'n-nakdi fi felsefeti İbn Rüşd”;²⁰ “el-Nez'atü'l-'akliyyetü fi felsefeti İbn Rüşd”²¹ ve “İbn Rüşd feylesûfen

¹⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, thk. Mahmud Kasım, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1964.

¹⁸ Zeyneb Mahmud el-Hudayri, *Âsaru İbn Rüşd fi felsefeti'l-'usûri'l-vustâ*, Kahire, Daru's-Sekafe, 1983.

¹⁹ Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fima beyne'l-hikmeti ve eş-şerî'ati mine'l-ittisal*, thk. Muhammed Ammara, Kahire, Daru'l-Maarif, 1999.

²⁰ Atıf el-İrakî, *el-Menhecü'n-nakdi fi felsefeti İbn Rüşd*, Kahire, Daru'l-Me'ârif, 1984. Bu eserde İbn Rüşd, kelamcılarının delillerini eleştirel yöntem ile ele almaktadır.

²¹ Atıf el-İrakî, *el-Nez'atü'l-'akliyyetü fi felsefeti İbn Rüşd*, Kahire, Daru'l-Me'ârif, 1984. Yazar bu çalışmada bir yandan İbn Rüşd'ün rasyonel eğilimini tesis etme yöntemlerini ele alırken, diğer yandan “Aristo felsefesinin” Batı ve Doğu dünyasındaki tezahürlerini konu edinmiştir.

‘Arabiyyen birûhin garbiyyetin’²² isimli eserleri tezimiz için önem arz etmektedir. Zira zikri geçen eserler, İbn Rüşd’ün metodolojisini temellendirirken istifade ettiğimiz temel kaynaklar arasındadır.

Beşincisi: Dr. Muhammed b. Emân el-Câmî’nin “el-’aklû ve’n-naklû ‘inde İbn Rüşd” (İbn Rüşd’e Göre Akıl ve Nakil)²³ adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada, İbn Rüşd’ün görüşlerinin eleştirisi tartışılmıştır. Bu tartışmanın başında ise bilinen âyet manalarını değiştiren filozofların görüşleri ele alınmış ve bu görüşlerin bazıları yorumsal ve yöntemsel olarak incelenmiş akabinde bunlara cevaplar getirilmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün felsefi tefsir yöntemine dair tezimize fikrî açılımlar sağlamıştır.

Altıncısı: Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010) ve Muhammed Arkoun’un (ö. 2010) İbn Rüşd ile ilgili müstakil telifleri olmamasına rağmen eserlerinin içeriklerinde daima İbn Rüşd’e atıfta bulunmaları hasebiyle zikre değer müelliflerdir. Örneğin, Ebû Zeyd’in “el-Hitâbu ve’t-Te’vilu” adlı kitabında, İbn Rüşd’ün Kur’ân yorumundaki hem tarihsel okumaya yaklaşımını hem de felsefî tefsir yöntemlerini ele aldığı bir bölüm mevcuttur. Bu müellifler, onun söylem ve yöntemlerini fikri görüşlerine dayanak olarak ele alsalar da kanaatimizce İbn Rüşd’ün felsefi ve diğer görüşlerine dair alana özgün katkılarda bulunmuşlardır.

Yedincisi: Zikredilmesi gereken diğer bir isim de, İbn Rüşd’ü iki şekilde inceleyen Muhammed Âbid Câbirî (ö. 2010)’dir. Öncelikle Câbirî, İbn Rüşd’ün “Faslû’l-makâl fî takrîri mâ beyne’s-şerî’ati ve’l-hikmeti mine’l-ittisâl”²⁴ ve “Menâhicü’l-edilleti fî ‘akâidi’l-milleti”²⁵ adlı eserlerini ayrı ayrı inceleyerek bunlara müstakil girişler koymuş ve onun yazılarını şerh etmiştir. İlmi açıdan oldukça değerli olan bu mukaddimeler, Câbirî’nin İbn Rüşd’ün görüşlerini benimsediğini de bir yönüyle ibraz etmektedir. Müellifin alana diğer katkısı ise; İbn Rüşd’ün doğumundan irfan

²² Atıf el-İrakî, **İbn Rüşd feylesûfen ‘Arabiyyen birûhin garbiyyetin**, Kahire, el-Meclisü’l-a’lâ lis’sekâfeti, 2002. Atıf el-İrakî’nin bu eseri ise; İbn Rüşd’ün rasyonel ve ispatlayıcı bir temelde sunduğu fikirlerini ve bunlara dair çözümlerini incelemeye yöneliktir.

²³ Muhammed b. Emân el-Câmî, **el-’Aklû ve’n-naklû ‘inde İbn Rüşd**, Suud, Merkez şu’un ed-Da’ve, 1984.

²⁴ Ebû’l-Velîd İbn Rüşd, **Faslû’l-makâl fî takrîri mâ beyne’s-şerî’ati ve’l-hikmeti mine’l-ittisâl**, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut, Merkezu Diraseti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2017.

²⁵ Ebû’l-Velîd İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille**, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut, Merkezu Diraseti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1998.

çağına kadar hayatındaki en önemli tarihi ve bilimsel dönüm noktalarını ele aldığı “İbn Rüşd, sîra ve fikr”²⁶ adlı çalışmasıdır. Zikri geçen her üç eser de, tezimizle birebir aynı olmasa da İbn Rüşd’ün din ve felsefeyi uzlaştırması ile metodolojisine dair açılımları çalışmamıza kaynak teşkil etmektedir.

Sekizincisi: Abdurreşîd Mahmûdî’nin “Felâsifetü’l-Endelus senevâtü’l-mihneti ve’n-nefyi ve’t-tekfîr”²⁷ eserinde Endülüslü filozofların, Batı felsefesine etkileri ele alınmıştır. Bilhassa İbn Rüşd’ün felsefesinde İslami unsurların varlığı ve bu unsurların Batı fikir dünyasındaki etkisi ve Batıdaki yayılma hızını önlemek için Thomas Aquinas’ın çabalarını aktardığı bölüm öne çıkmaktadır. Bu yönüyle tezimizin tâli kaynakları arasındadır.

Dokuzuncusu: Faysal Bedir Avn’ın “İbn Rüşd beyne’s-şerî’ati ve’l-hikmeti”²⁸ isimli kitabı, teori ve pratiğin bir birleşimi olarak tanımlanabilir. Çünkü bir yandan İbn Rüşd’ün felsefî araştırma yöntemini, bütün boyutları ile ele alırken öte taraftan onun yetkin olduğu ilim alanlarındaki konuları incelemektedir. Üstelik bizim bu çalışmada ortaya koymayı hedeflediğimiz, İbn Rüşd’ün kendinden önceki âlimlerin (tefsir, kelam vb.) fikri düşüncelerinden etkilendiği konuları aktarma gayretindedir. Bu yönleriyle zikri geçen eser, çalışmamıza ışık tutan yaklaşımlara sahiptir.

Bizim bu çalışmamız, İbn Rüşd’ün İslami felsefesini, tüm yönleriyle ele almayı va’d etmemektedir. Aynı şekilde İbn Rüşd’ün tüm eserlerini ayrıntılı bir şekilde ihata etmek de hedeflerimiz arasında değildir. Bu çalışmada tezimizle doğrudan alakalı olan çalışmaları daha ayrıntılı bir şekilde analiz ederken dolaylı yoldan ilişkili olanları ise ismen zikretmeyi uygun gördük. Tezimizdeki amacımız ise, daha önceki çalışmalarda ihmal edilen, eksik bırakılan kısımları gündeme getirmek ve özgün bir tez ortaya koymaktır.

IV. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

²⁶ Muhammed Âbid Câbirî, **İbn Rüşd, sîra ve fikr**, Beyrut, Merkezü Dirâseti’l-vahdeti’l-’Arabiyye, 1998.

²⁷ Abdurreşîd Mahmûdî, **Felâsifetü’l-Endelus senevâtü’l-mihneti ve’n-nefyi ve’t-tekfîr**, Kahire, ed-Daru’l-Mısriyye el-Lübnaniyye, 2018.

²⁸ Faysal Bedir Avn, **İbn Rüşd beyne’s-şerî’ati ve’l-hikmeti**, Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyye el-Amme li’l-Kütüb, 2018.

İbn Rüşd'ün yaklaşımının, tefsir ilmi, usulü ve kuralları ışığında incelenmesi, onun burhanî yaklaşımının uygulamalı boyutlarını gösteren yeterli sayıda örneği zikretmekle mümkün olabilir. Buna göre akıl yürütme yollarından biri olan tümevarım yöntemi, İbn Rüşd'ün metodolojisinin adımlarının izlenmesinde temel bir yöntem olacaktır. Bu örnekleri tefsir ilmine yerleştirebilmek için, onun metodolojik tavsiyelerini mümkün olduğu kadar uygulamak gerektiği kanaatindeyiz. Bunların başında önceki çalışmaları dikkate alma ihtiyacı gelir, çünkü bilgi bireysel değil birikimli bir çabadır. Bir başka ifadeyle yeni bir bilgi ortaya koyarken, geçmişin birikimini göz ardı etmemek gerekir. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün yaklaşımına ulaşmak üç şekilde olacaktır: Birincisi: Kendi telifleri. İkincisi: Tarihsel araştırmalar. Üçüncüsü: Önceki Çalışmalar.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, felsefe ve kelam ilminin kavramları ele alınarak aralarındaki ortak noktalar ve farklılıklar hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca Endülüs'ün fethedildiği tarihten itibaren felsefe hareketinin tarihine ve İbn Rüşd'ün kısaca hayatına değinilecektir. İkinci bölümde ise, Kur'an'ı anlamada İbn Rüşd'ün din ve felsefe arasındaki uzlaşma yöntemi, bu yöntemi kurmadaki sebepleri irdelenecektir. Üçüncü bölümde İbn Rüşd'ün felsefi tefsirinin âyetler üzerinden uygulanmasına yer verilecektir. Bunları yaparken konuyu tefsir ilmi açısından inceleyeceğiz. Onun yöntemini, kendi sistematığı içerisinde değerlendirecek; itikadi biçimden hangi yöne meylettığını ve yorumlama biçimi üzerinden yönteminin sınırlarını öğrenmeye çalışacağız.

İbn Rüşd'ün metodunun incelenmesi ve bu metodu Kur'an'ın tefsirinde felsefi bir yöntemle uygulaması araştırmanın temel esasıdır. Bu konuyla alakalı bilgileri toplamak için bazı eserlerinin incelenmesi gerekmektedir. Konunun bağlantılarını tespit etme aşamasında veri toplama işlemi, müellifin yeniden tesis ettiği anlamları, kavramları, tanımları, değerleri ve metaforları bilmemize yardımcı olacaktır. Çünkü tüm bu saydıklarımızın birçoğunun içeriği, İbn Rüşd ile değişmiştir. Behemehal bir kimsenin felsefe yazarı olabilmesi, öncekileri taklit etmeden yeni bir şeyler ortaya koymasını gerektirir.²⁹ Burada saydığımız değişimleri zikretmek, bizlere felsefe yolunda eskiye nazaran nelerin değiştiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca bu durum bizlere İbn Rüşd'ün kendinden önceki müfessirlerin metinleri

²⁹ Atif el-İraki, *el-Nez'atü'l-'akliyyetü fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 18.

yorumlamalarına nasıl muhalefet ettiğini de gösterecektir. Elbette buna ulaşmak aynı zamanda İbn Rüşd'ün fikirlerinin şekillendiği ve ayrıştığı tarihsel arka planı anlamakla da ilgilidir. Öte yandan İbn Rüşd'ün eserleri Doğu ve Batı için önemli bir miras durumundadır. İbn Rüşd'ün filozofluğun sorumluluğuna olan güçlü inancı ve “görevini toplum içinde alenen yerine getirmesi” de onun dini ve felsefi mirasının önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Bu çalışmada İbn Rüşd'ün yöntemi hakkında konuştuğumuzda, onun tüm yöntemini değil sadece kendisinin ortaya koyduğu Kur'an'ı tefsir etme yöntemini kastetmekteyiz. Bu tefsir yöntemini anlamanın zorluğunu ifade etmemiz gerekir. Zira o Kur'an'ın tamamını tefsir etmemiştir, bilakis o Kur'an'ın bazı âyetlerini, yöntemini uygulamaya yetecek kadarıyla yorumlamıştır. Bu yorumlama ise diğer eserlerinde oldukça sınırlıdır. Bu meyanda esas kaynağımız İbn Rüşd'ün “*Faslü'l-makāl*” adlı kitabıdır. Bu kitabın iki yönden analizi ve metinlerinin anlaşılması gerekmektedir. Bunlardan biri, İbn Rüşd'ün kendi dönemiyle olan ilişkisidir. Bu ilişkiyi anlamlandırmak için Endülüs'teki yorum ve felsefe döneminin incelenmesi gerekir ki İbn Rüşd'ün yöntemine ne gibi etkileri olduğu ortaya konulabilsin. İkinci yön ise; İbn Rüşd'ün kelimeler ve felsefe tarihi ile olan yöntemsel ilişkisini açıklamaktır. Kısaca İbn Rüşd'ün Kur'an'ı tefsir etmedeki yöntemini anlamak için temayüz ettiği özellikleri ve içinde yaşadığı tarihsel ortamı bilmek gerekmektedir. Zira İbn Rüşd'ün yorumları, aynı anda birkaç meseleyi bir arada ele almakta, yahut görüşüne göre ihtilaf bulunan öncekilerin yorum yöntemlerini tenkit etmektedir. Diğer taraftan ise toplumun Kur'an'a muhalif olduğu gerekçesiyle felsefeye dair suçlamalarını eleştirmektedir. Biz de bu iki yönü ele alarak, *Faslü'l-makāl* adlı kitabın ihtiva ettiği en önemli hususları belirlemeye çalışıp İbn Rüşd'ü bu eseri yazmaya sevk eden sebepleri tespit etmeye çalışacağız. Akabinde bunları *Menâhicü'l-edille* adlı kitabıyla mukayese etmeye gayret edeceğiz. Çalışmanın hedeflerine ulaşmak bakımından bu iki eser yeterli olmayacağı için imkân dahilinde konuyla alakalı olan diğer eserlere de yer vermeye çalışacağız.

İlk kaynağımız olan *Faslü'l-makāl* hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz:

Felsefi tefsirin bazı kelimacılar tarafından burhânî metotla yapılmaması, insanlar arasında yanlış yorumların yaygınlaşmasına, metnin zahirini geçersiz görmelerine, mezhep ehli arasında ihtilafın artmasına, Müslümanlar arasında birliğin bozulmasına ve

küfrün intişar etmesine sebep olmuştur.³⁰ Bu sebeple Endülüs halkı felsefeye karşı düşmanca bir tavır içine girmiştir. Ne zaman felsefe ilminde yetkin biri ortaya çıksa onu “zındık”³¹ şeklinde yaftalamışlardır. Kısaca felsefe o ortamda hoş bir ilim olarak karşılanmıyordu. Bundan dolayı İbn Rüşd *Faslü’l-makāl fima beyne’l-hikmeti ve’ş-şer’ati min’el-ittisâl* adlı eserini kaleme alarak felsefe hakkında genel bilgi vermiş ve felsefeye dair halkın zihninde var olan olumsuz tavırları tashih etmeye çalışmıştır. *Faslü’l-makāl*, felsefenin meşruiyetini temellendirmeyi amaçlayan fetvaları içermektedir.³² Çünkü İbn Rüşd’ün söylemine muhatap olan toplum, iddia edilen şeylerin sıhhatinin, naklî deliller ile ölçülmesi taraftarı idi. Fakat şer’i olarak nakledilen delilin, akli temelinin de topluma sunulması gerekiyordu.³³ Böylece İbn Rüşd, bu konuyla ilgili söylemleriyle kendi toplumundaki hâkim kültürün sabitelerinin belirlenmesi ve iç değişkenlerinin tespiti için yeni bir vizyon³⁴ sunar. Bu nedenle *Faslü’l-makāl*, felsefe eylemine doğru bir yaklaşımı ve onu mantıksal zemine oturtmayı hedeflemektedir. Öneminden hareketle biz de araştırmamızda bu eseri ana kaynak olarak kabul edecek ve kapsamlı bir şekilde inceleyeceğiz. Zira İbn Rüşd bu kitabını bitirirken *Faslü’l-makāl*’ın sonraki kitaplar için kaynak eser niteliği taşıyacağına dikkat çekmiştir. Bunun nedenini ise kendisi; din adı altında öne sürülen birçok fikrin, bozuk akidenin ve yanlış yorumun çok üzüntü verici hatta yıkıcı olduğunu belirtmiştir.³⁵

İkinci olarak İbn Rüşd’ün *Menâhicü’l-edille fi ‘akâid’il-mille* adlı kitabı da temel kaynaklarımız arasındadır. Çünkü bu eser *Faslü’l-makāl* ile bağlantılıdır. *Faslü’l-makāl*’da teorik, *Menâhicü’l-edille*’de pratik içerik sunulmaktadır.³⁶ İbn Rüşd’e göre tefsirde felsefî okuma metodunun tesis edilmesi, ancak iki şeyin varlığı ile mümkündür; ya yeni bir fikri ortaya koymak için önceki fikirleri tenkit etmek ya da yeni bir metot oluşturmaktır. Bu nedenle o, yöntem ile ilgili görüşlerine yer verdikten sonra

³⁰ İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl*, (thk. Ammara), s. 42-58.

³¹ Tilmisani, Ahmed el-Makri, *Nefh’u-Tabib min ğusni’l-Endelüsi er-ratib*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Daru Sadır, 1968, C. I, 221.

³² İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl*, (thk. Câbirî), s. 11.

³³ İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl*, (thk. Ammara), s. 58.

³⁴ Nisar, *İsmet, el-Hitab el-felsefî inde İbn Rüşd ve eserihi fi kitabat Muhammed Abduh ve Zeki Mahmud*, Mısır, Daru’l-İlm, 2002, s. 11.

³⁵ İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl*, (thk. Ammara), s. 66.

³⁶ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-Edille*, (thk. Câbirî), s. 68

kelamcılarının te'villerini kendi burhanî metodu ekseninde tenkit etmiştir.³⁷ Nitekim İbn Rüşd felsefe ve din ilişkisini yeniden ele alarak iki şekilde tesis etmeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi, kelamcılarının dine uymayan te'villerini tenkit ve tashih ederek halkın fasit akaidini yeniden inşa etmek. İkincisi *Faslü'l-makāl*'de ortaya koyduğu yaklaşımının ilkelerini uygulamak.³⁸ Buna göre *Menâhicü'l-edille* adlı eserde, ilk kitaptaki (*Faslü'l-makāl*) yöntem takip edilerek örnekler üzerinden metodun uygulaması gösterilmiştir. Son olarak belirtmeliyiz ki İbn Rüşd'ün bazı eserlerinde farklı baskılara müracaat edilmiştir. Bunun nedeni, mukaddimelerinde yer alan farklı malumatlardır. Bütün tez boyunca farklı bir baskıya başvurduğumuz her yerde, bir diğerinde yer verilen bilginin olmayışı bizi böyle bir duruma sevk etmiştir.

³⁷ Câbirî, *İbn Rüşd: Sîra ve fikr*, s. 103.

³⁸ Zeyneb Mahmud, *Âsarü İbn Rüşd*, s. 119.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFİ TEFSİRİN DOĞUŞU

1.1. Felsefe ve Kelam İlmi Kavramları

1.1.1. Felsefe Kavramı ve Dalları

“*Felsefe*”¹ Arapçalaştırılmış bir kelime olup *filosofia* kök kelimesinden türetilmiştir.² Bu kelime “sevgi, aşk” anlamına gelen *philo* ve hikmet, bilgelik anlamına gelen *sophia* şeklinde iki kısımdan oluşmaktadır.”³ Buna göre bileşik kelime olarak *filosofia* ‘bilgelik sevgisi’ anlamına gelmektedir.⁴ Bu asıl form ilgili felsefe kaynaklarının birçoğunda yer almıştır. Görüldüğü kadarıyla *filosofia* kelimesinin menşei ve son bölüm olan *sophia* ifadesinin Yunanca kökenli olmadığı konusunda bir başka sorunsal daha bulunmaktadır. O hâlde bu kelimenin kökeni nedir?

Eflâtun (m.ö. 427-347) *Muhâveretu Kralytos fî felsefeti’l-luga* adlı eserinde *sophia* (hikmet) kelimesinin anlamının açıklamasından söz ederken “yerel bir kökene sahip olmayan, anlamı oldukça kapalı bir kelime”⁵ olarak değerlendirmiştir. Kelime yerel bir kökene dayanmıyor ise bu kelimeyle ilgili olan ilimler de yerel bir kökenden değildir demektir. “Bu da felsefenin Yunanlılardan önce Mısır’da veya -mesela Bâbil veya bir başka yer de olabilir- klasik doğu beldelerinde başlamış olduğunu pekiştirmektedir.”⁶ Matematiği, mekaniği, kimyayı bulanlar Eski Mısırlılar; gök cisimleri üzerine ilk incelemelerde bulunanlar ve astronomi ilminin temellerini atanlar Bâbilliler ve Keldânîlerdir. Bu da göstermektedir ki uygulamalı bilimlerde, teolojik konulara, ölümden sonra dirilişe, yaşamın başlangıcına ve sonuna dair dinsel teorik

¹ Felsefe teriminin ilk kez kim tarafından kullanıldığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazılarına göre bu terimi ilk kullanan kişi Pisagor (Fisagor, Pythagoras) (m.ö. 500 [?]) iken diğer bir kesime göre ise bu kelimeyi ilk kez Herodot (m.ö. 425) ilim talep etmek veya bilgi arayışında bulunmak anlamında fiil formunda [يفلسف] kullanmıştır. Bkz. Tevfik Tavıl, *Üsûsü’l-felsefe*, Kahire, Mektebetü’n-Nahda, t.y., s. 7.

² Hanefî, *el-Mu’cemü’s-şâmil li-mustalahâtî’l-felsefe*, s. 602.

³ Murtazâ Mutahharî, *el-Felsefe*, Beyrut, Dârü’l-Velâ, 2011, s. 14.

⁴ İbrahim Medkûr, *el-Mu’cemü’l-felsefî*, Kahire, el-Metâbi’ü’l-Emîriyye, 1983, s. 138.

⁵ Eflâtûn, *Muhâveratü Kiratlios fî felsefeti’l-luga*, s. 81.

⁶ Mustafa Hasan, *ed-Dîn ve’n-nas ve’l-hakîka: kırâe tahlîliyye fî fikri Muhammed Arkoun*, Beyrut, eş-Şebeketü’l-Arabiyye li’l-Ebhâs ve’n Neşr, 2012, s. 18.

düşünce alanında öncülük klasik doğu dünyasına aittir.⁷ Bu uygarlıklar, sözü edilen ilimler ve bu ilimlerin büyük yıldızlarını ortaya çıkarmış olan ekoller bakımından zengindir.⁸ Bilinmektedir ki Yunanlı öncü filozoflar söz konusu ilimleri Mısır'da öğrenmişlerdir. Thales (m.ö. 546), Pisagor (m.ö. 500 [?]) ve Eflâtun bu filozoflardandır.⁹ Kısacası Yunan felsefesi ya da en azından bu felsefenin yaygın ekollerinin büyük çoğunluğu klasik doğu dünyasından Yunan topraklarına göç etmiştir. Yunan felsefesi ve yöntemleri ise benzersiz bir şekilde ortaya çıkmış asil bir varlık olmuştur.”¹⁰ Felsefe teriminin ortaya çıkışına dair kısa bir tarih özeti bu şekildedir.

Felsefe kelimesi oldukça esnek, geniş anlamlı ve çok boyutlu bir kelimedir. Eski dönemlerden XIX. yüzyıla kadar, derinliklerinde çok çeşitli ilim dallarını barındırmış bir kelime olup Auguste Comte'un¹¹ ifadesine göre felsefe kavramı “insani tasavvurların genel sistemi”¹² anlamındadır. Auguste Comte öncesindeki tanımlarda var olan mantık, felsefenin tasavvurlara ait salt genel bir sistem olarak sayılmasında sınırlı görünmemektedir. Çünkü filozofların felsefenin anlamını belirleme konusundaki ifadeleri, kelimenin anlamındaki kapalılığa ve asırlar boyu gelişimine nazaran belli bir anlam üzerinde hemfikir olmamıştır.¹³ O hâlde söz konusu tanımların boyutları nedir? Felsefe kavramı asırlar boyunca çok çeşitli değişimlere uğramıştır. Felsefe yapma faaliyeti başladığında maddi varlığın yorumlanması konusunda sorgulama ve akla dayalı nedensellik temeline oturmaktaydı. Buna göre felsefe ‘eşyanın karakterlerinin araştırılması’ olarak tanımlanmaktaydı. Bu tanımın ardından ‘Varlıkların hakikatlerinin

⁷ Tavîl, **Üsüsü'l-felsefe**, s. 26.

⁸ Ahmed Fu'âd Ehvânî, **el-Medârisü'l-felsefiyye**, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1965, s. 28.

⁹ Ahmed Fu'âd Ehvânî, **Fecrü'l-felsefeti'l-Yûnâniyye kable Sukrât**, Kahire, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l Arabiyye, 1954, s. 17.

¹⁰ Tavîl, **Üsüsü'l-felsefe**, s. 29-30.

¹¹ Auguste Comte Fransız sosyolog ve filozoftur. 1798 yılında Fransa'da dünyaya gelmiş ve Katolik bir aile içinde yetişmiştir. Pozitivizmin kurucusu olarak sayılmaktadır. Şu an sosyoloji olarak bilinen bilim dalının adı ilk kez Comte tarafından kullanılmıştır. En önemli eserlerinden biri altı bölümden oluşan *Pozitif Felsefe Dersleri* adlı kitabıdır. Bilimi yüceltmek, metafiziği reddetmek ve toplumun düzeltilmesine imkân sağlamak üzere felsefenin yaşamla bağlantısını kurma gereği Comte'nin öne çıkan görüşlerindendir. Bkz. Bruhl Lévy, **Felsefetü Auguste Comte**, Çev. Muhammed Kâsım, Muhammed Bedevî, Kahire, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, t.y., s. 3, 10.

¹² Celâleddin Saîd, **Mu'cemü'l-mustalahât ve's-şevâhidü'l-felsefiyye**, Filistin, Dârü'l-Cenûb, 2004, s. 337.

¹³ Muhammed Kemâl Ca'fer, **fi'l-Felsefeti medhal ve târîh**, Kuveyt, Dârü'l-Urûbe, 1981, s. 1-2.

araştırılması' tanımına adım atmışlardır.¹⁴ Böylece felsefe kavramı yavaş yavaş genişlemiştir. Eflâtun'a göre "felsefe, insanın gücü yettiğinde Tanrı'ya benzemeye çalışması anlamında olup bu çaba sonunda insan arınmış, adaletli ve bilge hâline gelmiştir."¹⁵ Hatta Eflâtun, Tanrı'ya benzeme çabası düşüncesini sürdürmekte ve buradan yeryüzünden göğe doğru uçuşma neticesine ulaşmaktadır. Çünkü tanrılarla gökyüzü arasında kötülöklere ait hiçbir yer mevcut değildir.¹⁶ Varoluş ve varlıkları birbirinden ayıran felsefe kavramının ilk nüvesi böylece oluşmuş olmaktadır.

Aristo *Metafizik* ya da *İlk Felsefe* adlı eserinde felsefenin, M.Ö. IV. yüzyıldan modern dönemin başlangıcına kadar dünyanın dört bir yanında egemen olan Aristotelesçi bir tanımını sunmuştur. Bu tanıma göre felsefe, varlığın¹⁷ hakikatinin öyle olması sebebiyle incelenmesidir.¹⁸ Var oluş ilk madde; var olanlar ise maddeden ve formdan oluşan daimî şeylerdir. Var oluş, var olan şeylerin öncesinde olup 'ilahî bilgi' denilen ilk felsefenin konusudur.¹⁹ Aristo bu kavramı "en geniş anlamlarıyla fizik, matematik, teoloji olarak teorik; ahlak, siyaset ve iktisat olarak pratik bilgi" hakkında kullanmıştır.²⁰ Bu temel doğrultusunda "Bilim ve felsefe tek bir köke bağlı iki dal, tek bir noktadan kaynaklanan iki pınar mesabesindedir."²¹ Buna göre Aristo felsefeyi "Fen ya da bilimin uygulama yeteneğinin karşılığı olan bilimin eş anlamlısı" olarak görmektedir.²² Bu anlam Descartes'in (ö. 1650) modern felsefesinde de hâkim olmuştur. Ona göre bilimin bazı türleri ancak felsefe yoluyla bilinebilir ve yalnızca felsefî bir temele oturmaktadır.²³ Fakat bilim ile felsefe arasındaki bu bağ daha sonraları

¹⁴ Tavîl, *Üsüsü'l-felsefe*, s. 35; Mahmud Muhammed Neffise, *Eserü'l-felsefeti'l-Yûnânîyye fî ilmi'l-keîâmî'l-islamî*, Dimaşk, Darü'n-Nevâdir, 2010, s. 18-19.

¹⁵ Ahmed Fuâd Ehvânî, *Eflâtûn*, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1991, s. 80-81.

¹⁶ Ehvânî, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁷ Var oluş, Yunan felsefesinde belli bir varlığın var oluşudur. Yani cevher anlamını ifade etmesi mümkündür. 'Beyaz at' örneğinde olduğu gibi ki tüm arazların ve sıfatların var olması cevherin var olmasına bağlıdır. Kısaca "*cevher*", var olan şeydir. Onun var oluşu da ilk felsefedeki incelemenin konusudur. Bkz. Neffise, *Eserü'l-Felsefeti'l-Yûnânîyye*, s. 20.

¹⁸ Mustafa Neşşâr, *Felsefetu Aristû ve'l-medârisü'l-mute'ahhira*, Mısır, Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 2006, s. 188.

¹⁹ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 194.

²⁰ Tavîl, *Üsüsü'l-felsefe*, s. 35-36.

²¹ Oswald Klupe, *el-Medhal ile'l-felsefe*, Çev. Ebü'l-Alâ Affî, Beyrut, Âlemü'l-Edeb li'n-Neşr, 2016, s. 24.

²² Klupe, *a.g.e.*, s. 25.

²³ Klupe, *a.e.*, s. 26.

kopmuştur.²⁴ Bilimle bağlantısı bakımından felsefenin ‘bilimlerin tanınma aracı’ olarak tanımlanması mümkündür. Aristo’yu böyle bir kavram ortaya koymaya sevk eden sebepler nelerdir?

- 1) Varlıklarla var oluş arasında ve ayrıca metafiziğin en yüce konusunu teşkil eden bu âlemden ayrı saf form (Allah) arasında ayırım yapmak,²⁵
- 2) Uzak nedenleri ve temel ilkeleri bilme arzusu,²⁶
- 3) Fizik âlemin sınırlarını aşarak ve en ilerideki var oluş gerçeğini -yani Tanrı’yı- idrak ederek en yüce hakikati aramak -ki bu arayışın insanî var oluşun kemali olduğu düşünülmektedir,²⁷
- 4) Çünkü bu bilgi, şu sebeplerden dolayı teolojik bilgidir:
 - a) Bu bilgiye layık olan Allah’tır,
 - b) Her şeyin nedeni ve başlangıcı olmasından ötürü Allah’ı inceleme konusu etmektedir,
 - c) İnsanın var oluşu ve hayat sistemine dair incelemeye götüren gereçlerin doğasını tanıma çabası.²⁸

Felsefe kavramının ve konularının hassas bir şekilde sınırlandırılması üstünlüğü Aristo’ya ait görünmektedir. Aristo tarafından belirlenen bu çerçevenin bir başkası

²⁴ İşin başında felsefeyi bilimlere bağlayan güçlü bağ zaman içinde insanî bilgilerin çoğalması ve bu çokluğun değişik yönlerde olmasıyla kopmuştur. Söz konusu çokluk akla dayalı çabanın dağılması ve çeşitli taraflara yönlendirilmesi zorunluluğuna sevk etmiştir. Felsefe ve bilimler arasında ayırt edici bir sınır konulmasıyla da kalmayıp aynı bilimlerin alt bölümlerinin de birbirinden ayrışması durumu ortaya çıkmıştır. Böylece felsefe XIX. yüzyılda çeşitli araştırma gruplarına ayrılmıştır. Dikkatimizi çeken; pozitivist filozoflardan bir kısmının, felsefe ve bilimi Aristo ile eşdeğer görmeleridir. Dikkat çeken diğer bir konu ise zaman içinde tikel bilimlerin de felsefeden ayrılmalarıdır. Mesela; ilk tıp bilimi, daha sonra fizik, ardından psikoloji ve son olarak da mantık felsefeden ayrılan tikel ilimlerden bazılarıdır. Aslında felsefenin bariz veya belirgin kabilden bir konusu bulunmamaktadır. Olgunlaşmamış çeşitli sorunların açıklanmasına dair belirli çabalarla ilgili olarak felsefe terimi kullanılmaktadır. (Görüldüğü kadarıyla bu ayrışma bilimlerin çıkarına olmuştur. Zira her bir bilim özel bir felsefeyle müstakil bir hâl almıştır.) Joseph Bouchinski’nin ifade ettiğine göre: “Zaman içinde felsefeden ayrılıp bağımsız hâle gelmiş çeşitli bilimler olduğu doğrudur. Ancak o zamanlar şöyle bir durum dikkatleri çekmektedir: Bu kabilden olan özel bir bilim kendi başına müstakil bir hâl aldığı anda onun karşısında felsefî bir başka bilim ortaya çıkmaktadır.” Abraham Wolf, **Felsefetü’l-muhdesin ve’l-mu’âsırin**, çev. Ebü’l-Alâ Afîfî, Kahire, Âfâk li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2017, s. 13; Joseph Bouchinski, **Medhal ile’l-fikri’l-felsefî**, çev. Muhammed Mahmûd, Kahire, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1996, s. 16-17.

²⁵ Neşşâr, **Felsefetu Aristû ve’l-medârisü’l-mute’ahhira**, s. 194.

²⁶ Tavîl, **Üsüsü’l-felsefe**, s. 39.

²⁷ Neşşâr, **Felsefetu Aristû ve’l-medârisü’l-mute’ahhira**, s. 187.

²⁸ Tavîl, **Üsüsü’l-felsefe**, s. 40; Emire Hilmi Matar, **el-Felsefetü’l-Yûnâniyye: târîhuhâ ve müşkilâtuhâ**, Dâru Kubâ, 1998, s. 237.

tarafından genişletilmesi mümkün olmamıştır. Onun ardından gelen filozofların birçoğunda bu kavramın yansımaları gözükmemektedir.²⁹

Müslüman filozoflara göre felsefe ne anlama gelmektedir? Kindî'ye (ö. 252/866 [?]) göre felsefe “insanın gücü miktarınca eşyanın hakikatlerini bilmek”³⁰ demektir. Ona göre ilâhiyyât ilk felsefe, bilimlerin nedeni (illet), en yüce şerefe sahip bilim olup “her türlü hakkın nedeni olan ilk hakkı bilmektir. Çünkü nedeni (illet) bilmek, sonucu (malul) bilmekten daha üstün derecededir.”³¹ Bu bilimin iki dalı bulunmaktadır: “Genel hükümler (var oluş) ve daha özel anlamıyla ilâhiyyât (mârifetullah).”³² Fârâbî'ye göre ise felsefe estetikle (cemâl) başlar. Bunun iki sınıfı bulunmaktadır: “Sadece bilgi sınıfı olup maksadı, insan yapımı olmayan varlıkların bilgisini elde etmektir. Bu teorik felsefe olarak adlandırılmaktadır. İkinci sınıf ise bilgi ve uygulama sınıfı olup maksadı, yapılabilme özelliğine sahip şeylerin bilgisini ve onlardan estetik olanı yapma potansiyelini elde etmektir. Bu da medeni felsefe olarak adlandırılmaktadır.”³³

Bu iki dal, Kindî ve Fârâbî sonrasında İbn Sînâ'nın felsefe anlayışında net bir görünüm kazanmıştır. Ona göre felsefe şudur: “Hikmet; insanın gerek kendisindeki tüm var oluşa dair şeyleri ve gerek vâcip varlıkla ilgili şeyleri insanî gücüne göre edinmesi gerektiği kadarıyla elde etme konusunda istifade ettiği bir sanattır.”³⁴ Bu anlayış daha sonraları İbn Rüşd'le birlikte olgunlaşmış ve öncekine göre daha görünür hâle gelmiştir. Onun anlayışına göre felsefe “Varlıkları incelemek ve var edene delil olmaları bakımından onları dikkate almak”³⁵ demektir. Buna göre felsefe, içerdiği anlam itibarıyla başlıca üç ana eksen üzerinde incelemede bulunmaktadır: Ya Allah hakkında veya tabiat ya da insan hakkında incelemede bulunmaktadır. Buna göre şu üç bölüm ortaya çıkmaktadır:

²⁹ Tavîl, *Üsûsü'l-felsefe*, s. 36; Neşşâr, *Felsefetu Aristû ve'l-medârisü'l-mute'ahhira*, s. 188.

³⁰ Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdu'l-hâdî, Kahire, Matbaatü Hassân, 1978, s. 25.

³¹ Kindî, *a.e.*, s. 30.

³² Mutahharî, *el-Felsefe*, s. 16.

³³ Ebû Nasr Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-se'âde*, thk. Sehban Halifat, Ürdün, Ürdün Üniversitesi, 1987, s. 23.

³⁴ Ebû Ali İbn Sînâ, *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyât*, Kahire, Dârü'l-Arabî, 1989, s. 104-105.

³⁵ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl* (thk. Ammara), s. 22.

- 1) İlahî felsefe: Konusunu marifetullah oluşturmakta olup *metafizik* olarak adlandırılmaktadır.
- 2) Doğa felsefesi: Konusunu doğa ve âlem oluşturmakta olup *metafizik* olarak adlandırılmaktadır.
- 3) İnsanî felsefe: Konusunu insan oluşturmakta olup *antropoloji* olarak adlandırılmaktadır.³⁶

Allah'ı, aklı ve âlemi incelemeyi konu edinen felsefe, teorik felsefe olup teolojik bilgiyi, psikolojiyi ve tabii (fiziki) bilgiyi kapsamaktadır. Bu üç bilgi genel olan temel bir bilime dayanmaktadır ki bu bilim *ontoloji* veya *var oluşun incelenmesidir*. Bu bilim mutlak olarak var oluşun doğasını inceler. Tabii bilimlerin konusu, değişken bir cisim olması bakımından var oluşu incelemektir. Matematik bilimlerinin konusu nicelik veya miktarı incelemektir. Ayrıca var oluşun özelliklerini, evrendeki olayların tesadüf eseri oluşup oluşmadığını, zorunlu nedenlerden kaynaklanan sabit kanunlar uyarınca meydana gelip gelmediğini, Allah'ın sıfatlarını, yarattıklarıyla ilişkisini ve bu konunun alanlarından olup bu bilimlerle ilişkili olan şeyleri konu edinmektedir.³⁷ Diğer iki dal olan *epistemoloji* veya bilgi teorisi olarak anılan dal ile *aksiyoloji* veya değerler disiplini olarak anılan dal ise “İlk varlığın anlaşılmasına ve anlaşılması zor taraflarının açıklanmasına dair yardım aldığımız birer vesileden başka bir şey değildirler.”³⁸ Epistemoloji ile “İnsan aklının herhangi bir şeyi kesin olacak şekilde hakiki anlamda bilmesinin mümkün olup olmadığının araştırılması”³⁹ kastedilmektedir. Yani “Var oluşun bilinmesi imkân dâhilinde midir yoksa onun bilinmesinde âcizlik mi söz konusudur? Aksiyolojiyle değerlerin mahiyeti, yani gerçek, iyi ve estetik olup olmadığının incelenmesi kastedilmektedir.”⁴⁰

Ahlak, ekonomi ve siyaset bilimlerini inceleyen felsefe, pratik felsefe (ameli hikmet) olup birey olması, bir aile üyesi olması ve bir toplumun ferdi olması bakımından insanı konu edinmektedir. Bu bilimler de ayrıca temel bir bilime dayanmaktadır ki o bilim genel pratik felsefedir. Gerek teorik felsefe gerekse pratik

³⁶ Klupe, *el-Medhal ile'l-felsefe*, s. 32.

³⁷ Tavîl, *Üsüsü'l-felsefe*, s. 70-71; Klupe, *el-Medhal ile'l-felsefe*, s. 33.

³⁸ Wolf, *Felsefetü'l-muhdesîn ve'l-mu'âsırîn*, s. 16.

³⁹ Wolf, *a.e.*, s. 26.

⁴⁰ Tavîl, *Üsüsü'l-felsefe*, s. 71.

felsefe eşit olarak temel bir bilime, yani mantık bilimine dayanmaktadırlar.⁴¹ Peki neden mantık bilimi? Diğer bilimlerin öğrenilmesi konusunda yasalaşmış bir gereç olduğu için işe onunla başlamak gerekmektedir.⁴² Buna göre mantıksal tedbirler, yani “yasalaşmış gereç” temelinde akla dayalı incelemede bulunmak zihni olumsuzlara doğru kaymaktan korur⁴³ ve türlü sapmaların açmazlarından kurtulmasını sağlar. Kısacası mantık tasavvurun rotasını belirlemeye çalışır. Araştırmada bulunan kişiye doğru bakışın hatadan uzak ve emniyette olduğunu hissettirir. Mantık; eşyanın bilgisine ve yorumlama amacıyla metinlerin diyalektiğine erişme arzusundaki araştırmacının güvenliğini sağlayan bir mekanizmadır. Felsefe, var oluş hakkında düşünme ve incelemede bulunmak, var oluşla ilgili hükümleri ve ödevin ne olduğunu külfete girmeden bilmek yoluyla benliğin kemale ermesi olduğuna göre mantık, işte bu doğru düşünme ve incelemenin gerecidir. “Düşüncelerin kaynağı değildir. Sadece düşüncelerin sağlıklı olanını bozuk olanından ayırt etmektedir.”⁴⁴ Peki hikmet (bilgelik) nedir?

⁴¹ Klupe, **el-Medhal ile'l-felsefe**, s. 33.

⁴² “Gereç”; eylemde bulunan ile eylemin konusu arasındaki vasıta. Marangozun testeresi örneğinde olduğu gibidir ki testere, marangoz ile tahta arasında, marangozun etkisini tahtaya ulaştıracak bir vasıta. Buna göre mantık da akli kullanan güç ile bilimin konuları arasında vasıta. Mantığın konusu tasavvurlara ve tasdiklere dayalı olarak bilinen şeylerdir. Tasavvurun iki türü bulunmaktadır: a) Bedîhî (aksiyom); irdeleme ve tefekküre gerek duymayan ve b) Nazarî (teori); irdelemeye ve tefekküre gerek duyan. Tasdikin de aynı şekilde iki türü bulunmaktadır: a) Bedîhî (aksiyom); inceleme ve delil göstermeye gerek duymayan ve b) Nazarî (teori); inceleme ve delil göstermeye gerek duyan. Bedîhî tasavvura; su, ev, sıcak, soğuk örneği verilebilir. Nazarî tasavvura ise ruh, akıl, buharlaşma, uzama örneklerini vermek mümkündür. Bedîhî tasdik için “Allah’ın elçisi Muhammed’dir”, “Babamın oğlu cesur bir öğrencidir”, “Vatan sevilir” örnekleri verilebilir. Nazarî tasdik için ise “Allah konuşandır”, “Yeryüzü küre şeklindedir” ve “Ay ışığını güneş ışığından almaktadır” örnekleri verilebilir. Buna göre bilim, elde edilmesi sıcaklığın ve soğukluğun tasavvur edilmesi veya olumsuzlukla olumluluğun bir arada olamayacağını tasdik etmek gibi herhangi bir incelemeye bağlı olmaksızın ya bedîhîdir ya da elde edilmesi aklın ve benliğin tasavvuru gibi, âlemin sonradan meydana gelmiş olduğunu tasdik etmek gibi bir incelemeye bağlı olarak nazarîdir. Mantık bizim düşüncelerimizi doğru hâle getirir mi? Mantığın düşüncelerin doğru veya yanlış olmasıyla bir ilişkisi bulunmamaktadır. Mantık insanı doğru düşünme yöntemine yönlendirir. Ama ona doğru düşünceler vermez. Mesela Aristo bir filozoftur. Her filozof akıllıdır. O hâlde Aristo akıllıdır. Birinci öncül olumlu; ikinci öncül tümeldir. Ama bu kıyasın maddesi doğru mudur? Bunun mantık bilimiyle herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Mantık düşüncelerin maddeleriyle değil tasavvurlarıyla ilgilenir. O hâlde mantık bilimi düşüncelerin kaynağı değildir. Bu bilim sadece düşüncelerin doğrusunu yanlışından ayırt etmektedir. Bkz. Necmeddin Ali Kâtibî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye fî şerhi'r-risâleti's-şemsıyye me'a hâşiyeti's-Seyid eş-Şerîf el-Cürçânî**, Kum, Beydâr, 1426, s. 44-60; Muhammed Hüseyin Neccâr, **İlmü'l-mantık mîzânü'l-'ukûl**, Ezher, el-Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1938, s. 4-22; Nâyif b. Nehâr, **Mukaddime fî ilmi'l-mantık**, Katar, Müessesetü Va'y li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2016, s. 12-13.

⁴³ Ebû Ali İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, thk. Nasruddin et-Tûsî, Kum, Neşrû'l-Belâğa, 1935, C. I, 6-9; Kâtibî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye**, s. 52.

⁴⁴ Nehâr, **Mukaddime fî ilmi'l-mantık**, s. 13.

“Felsefe kelimesi, hikmet kelimesinin eş anlamlısı olarak”⁴⁵ geçmiştir. Fakat söz konusu eş anlamlılık, kavramların değil bilimlerin teşhis edilmesi bakımındandır. Çünkü hikmet kavramı, felsefe kavramından çok daha hassastır. Zira “felsefenin anlamı, felsefe kavramında bir süreklilik oluşturmamaktadır. Felsefe kavramı bir asırdan diğerine yitip gitmiştir.”⁴⁶ *et-Tahrîr* adlı eserde yer aldığına göre *hikmet* kelimesi, mâni olmak, alıkoymak *hüküm* kelimesinden türemiştir. Buna göre *hikmet*, sahibini hataya düşmekten menetmekte, alıkoymaktadır. Çünkü hikmet oturaklı bilgi ve bu bilgi uyarınca gerçekleştirilen sağlıklı icraattır. Çeşitli bilgiler konusunda temayüz etmiş kişiye, o bilgiler sayesinde yanılğı ve sapmalara düşmekten korunduğı için *hekîm* (bilge) denilmektedir.⁴⁷ O hâlde *hikmet*, çeşitli bilimler konusunda hatadan korunmak demektir. Mantık ise düşünmeyle ilgili olarak hatadan korunmak demektir. Hikmet, “Allah izzet ve hikmet sahibidir.” (Mâide 5/38) âyetinde olduğu gibi ya mutlak ya da “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir.” (Bakara 2/269) âyetinde olduğu gibi istisnaidir.⁴⁸

1.1.2. Kelam İlmi Kavramı

Kelam kelimesi ‘tekelleme, yetekellemü’ fiilinin mastarı olup “Anlam taşıyan konuşma” manasına⁴⁹ gelmektedir. *Kelam* kelimesinin kullanımının esas şekli, bu ilim dalının ismi olması ve *nazar* kelimesinin eş anlamlısı olmasıdır. *Kelam* kelimesi, kelimcilerin dilinde *nazar* kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanıldığında “akla dayalı inceleme ve fikir yürütme” anlamı kastedilmektedir. Buna göre *kelam*, derinlemesine düşünmek anlamındadır. Bu mananın yabacı dillerdeki teorik bilgi karşısında kelam ilmi için kullanılması mümkündür. Yani *nazar*, *kelam ilminin* kendisinde ortaya çıkan *akla dayalı teorik inceleme* anlamına binaen *kelam* kelimesinin eş anlamlısı gibi değerlendirilmiş olabilir⁵⁰ Kelam ilminin karşılığı olarak “çağımızda Avrupa’da ilahiyat

⁴⁵ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Şerhu bidâyeti’l-hikme*, thk. Muhammed Mehdî, Tahran, Matbaatü Sepehr, 1422, s. 13.

⁴⁶ Abdurrahman Şûlî, *el-Muhtârât min mâddeti’l-felsefeti ve’l-hadârât*, y.y., t.y., s. 21.

⁴⁷ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Tunus, ed-Dârü’t-Tunisiyye li’n-Neşr, 1984, C. III, s. 61-63.

⁴⁸ Sabrî Muhammed Halîl, *Mukaddime fi’l-felsefe ve kadâyâhâ*, Hartum, el-Cem’iyyetü’l-Felsefiyye, 2005, s. 6.

⁴⁹ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luga*, C. V, s. 131.

⁵⁰ Râşid Rüşdî, *Dirâsât fi târîhi ilmi’l-keîâm ve’l-felsefe*, Beyrut, Merkezu Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2014, s. 21-23.

bilimi veya Hristiyanlıktaki *theology* kelimesi bulunmaktadır.”⁵¹ Bu bilim dalı fıkıh-i ekber,⁵² tevhid ilmi,⁵³ usûlü’-d-dîn ilmi,⁵⁴ nazar ve istidlal ilmi, tevhid ve sıfatlar ilmi, İslam akaidi ilmi veya kalam ilmi⁵⁵ gibi çeşitli adlarla anılmıştır. Sonuncu isim, çeşitli bilimler ve bilim dalları erbabı arasında meşhur olmuş isimdir. Bu bilim dalının bu isimle anılmasının nedeni nedir? Kalam ilminin bu isimle anılmasının nedeni hakkında çeşitli ihtimaller bulunmaktadır. Kelamcıların eserlerinde dile getirdikleri bu ihtimallerden bazıları şunlardır: a) Felsefe için mantık ne ise, dinî akait için de bu bilim dalı o mesabededir. Yani kelamcılar kalam ilminin mantığının mukabili olmasını murat etmişlerdir. Buna göre nasıl ki mantık, felsefecilerin delil ortaya koymada bir araçlarıysa kalam ilmi de benzer şekilde kelamcılarının delil gösterme araçlarıdır. Bir diğer ihtimale göre bu ilim dalının bölüm başlıklarında, ‘Şu mesele hakkındaki kalam’ vb. gibi “kalam” kelimesi kullanılmıştır. Bu uygulama ya bu kelamın ‘Allah’ın kelamına’ nispet edilmesi nedeniyle -ki bu ilim içinde en fazla incelenen konulardan biri budur- ya da hasımlara karşı koymada söz söyleme (kalam) kudreti sağlamasından dolayıdır.⁵⁶ Diğer bir ihtimale göre ise “delillerinin gücünden ötürü ve kesin deliller üzerine oturması nedeniyle sair ilimler değil de sadece bu ilim söz söylemenin (kalam) kendisi hâline gelmiştir.”⁵⁷ Bu ilmin işaret ettiği kavram nedir? Bu ilmin ortaya çıkış tarihinde yer alan en eski tanım, hicrî II. (VIII.) yüzyıl imamlarından Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit’in (ö. 150/767) tanımıdır. *el-Fıkhü’l-Ekber* adlı eserinde yer verdiği tanım şu şekildedir: “Delillerden hareketle kişinin benliğinin dinî akaide dair kendi lehine ve kendisine vâcip olan şeyleri bilmesidir.”⁵⁸ Hicrî IV. (X.) yüzyılda Ebû Nasr Fârâbî (ö. 339/950) kalam sanatını şöyle tanımlamıştır: “Görüşlerin ve eylemlerin üstün gelmesine ve onlara muhalif olan her şeyi dile getirilen görüşlerle çürütmeye insanı

⁵¹ Ahmed Fuâd Ehvânî, **Kadâyâ islâmiyye el-felsefetü’l-islâmiyye**, Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li-Kitâb, 1985, s. 19.

⁵² Beyâzîzâde, **İşârâtü’l-merâm**, s. 16.

⁵³ Sa’deddin Mes’ud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, **Şerhu’l-makâsıd**, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 1998, s. 11.

⁵⁴ Taşköprizâde, **Miftâhu’s-se’âde ve misbâhu’s-siyâde**, C. II, s. 132.

⁵⁵ Muhammed Ali Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâtü’l-fünûn ve’l-’ulûm**, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996, C. I, s. 29.

⁵⁶ Adudüddin İcî, **el-Mevâkıf fî ilmi’l-keâm**, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, t.y., s. 8-9; Subhî, **fî ‘İlmi’l-keâm**, s. 18-19.

⁵⁷ Sa’deddin Mes’ud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, **Şerhu’l-akâidi’n-Nesefiyye**, thk. Ali Kemâl, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2014, s. 23.

⁵⁸ Beyâzîzâde, **İşârâtü’l-merâm**, s. 16.

muktedir kılan melekedir.”⁵⁹ Hicrî VI. (XII.) yüzyılın başında İmam Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111) ise şu tanıma yer vermiştir: “Ehl-i sünnet akidesinin, bidat ehlinin akidesinin karmaşasına karşı korunması, muhafızlığının yapılmasıdır.”⁶⁰ Daha sonraki asırlardaki tanımlar şöyledir: Adudüddin Îcî’nin (ö. 756/1355) tanımı: “Kanıtlara yer vermek ve şüpheleri bertaraf etmek suretiyle dinî akidelerin isbatına kendisiyle muktedir olunan ilimdir.”⁶¹ İbn Haldun’un (ö. 806-808/1404-1406) tanımı: “İnançla ilgili esasları aklî deliller yoluyla tartışmayı ve inanışlar konusunda Selef ve Ehl-i sünnet’in benimsedikleri yollardan sapan bidatçılara karşı reddiyede bulunmaya dair bilgileri içeren ilimdir.”⁶² Cürcânî’nin tanımı: “İslam’ı kaidesi bakımından varlığın zati arazlarını araştıran ilimdir.”⁶³ Taşkoprizâde’nin tanımı: “Dinî hakikatlerin, haklarında kanıtlar ileri sürmek ve şüpheleri bertaraf etmek suretiyle isbat edilmesine kendisiyle muktedir olunan ilimdir.”⁶⁴ Son dönemde ise Muhammed Abduh şu şekilde bir tanımlamada bulunmuştur: “Allah’ın varlığını, onun hakkında isbatı vâcib olan sıfatları, kendisiyle nitelenmesi caiz olan şeyleri, ondan nefyedilmesi gerekenleri ve peygamberliklerini isbat etmek için peygamberleri, sahip olmaları gereken özellikleri, kendilerine isnat edilmesi caiz olan ve mümteni olan şeyleri araştıran ilimdir.”⁶⁵ Bu tanımlardan elde edilen anlamlar nelerdir?

Bu tanımlar “kelam ilmini dine ve dinin temel esaslarına dayandırmaktadır. Tanımların tümü kelam ilminin konusunun dinin teorik bilgisi olan inançla ilgili temel esasları olduğuna işaret etmektedir.”⁶⁶ Buna göre kelam ilmini “öteki dinî ilimlerin başlangıç noktası”⁶⁷ olarak saymışlardır. Teftâzânî (ö. 792/1390) şunları dile getirmiştir: “Şer’î hükümlerin temeli, dinî ilimlerin başı olması ve sağladığı bilgiler İslam inançlarını teşkil etmesi, gayesi dinî ve dünyevî mutlulukları elde etmek olması, burhanların birçoğu sem’a (nakle) dayalı katî delillerle desteklenmiş hüccetler olması

⁵⁹ Ebû Nasr Fârâbî, **İhsâ’ü’l-’ulûm**, thk. Osman Emîn, Kahire, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1949, s. 107-108.

⁶⁰ Abdülhalim Mahmûd, **Kadıyyetü’t-tasavvuf el-münkızü mine’d-dalâl**, Kahire, Dârü’l-Maârif, 2003, s. 336.

⁶¹ Îcî, **el-Mevâkıf fî ilmi’l-’kelâm**, s. 7.

⁶² Velîyyüddîn İbn Haldun, **Mukaddimetü İbn Haldun**, thk. Abdullah Muhammed, Beyrut, Dârü’l-Belhî, 2004, C. II, s. 205.

⁶³ eş-Şerîf Ali b. Muhammed Cürcânî, **et-Ta’rîfât**, s. 131.

⁶⁴ Taşkoprizâde, **Miftâhu’s-se’âde ve misbâhu’s-siyâde**, C. II, s. 132.

⁶⁵ Muhammed Abduh, **Risâletü’t-Tevhîd**, Kahire, el-Hey’etü’l-Âmme li-Kusûri’s-sekâfe, 2000, s. 4.

⁶⁶ Muhammed Sâlih, Seyyid, **Medhal ilâ ‘ilmi’l-’kelâm**, Kahire, Dâru Kubâ, 2001, s. 21.

⁶⁷ Nûrân Cezîrî, **Kırâe fî ‘ilmi’l-’kelâm**, Kahire, el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li-Kitâb, 1992, s. 6.

sebebiyle ilimler içinde en şerefli konumda yer almaktadır.”⁶⁸ Şu yönlerden bakıldığında bu böyledir: *Konusu yönünden*: “Sonradan var edilmişlerin varlığını yaratıcının varlığına, birliğine, sıfatlarına ve fiillerine yönelik delil olarak göstermek.”⁶⁹ Buna göre kelam ilminin konusu “Allah Teâlâ’nın zâtıdır. Zira bu ilim çerçevesinde Allah’ın sıfatları, âlemin hâdis olması gibi dünyadaki fiilleri, haşr gibi ahiretteki fiilleri, elçiler göndermek gibi her ikisindeki hükümleri incelenmektedir.”⁷⁰ “Allah’ın bu âlemle ve kutsal kitaplarında indirdiği şariat uyarınca yeryüzü üzerinde yaşayan insanla ilişkisi”⁷¹ şeklinde ifade edilen konular İslam kanunu içinde ana felsefî meseleler üzerinde etütlerde bulunmayı temsil etmektedir.⁷² *Gayesi yönünden*: Kelam ilminin gayesi “Taklidin en alt tarafından kesin bilginin zirvesine yükselmek, doğru yolu arayanlara hücceti açıklamak suretiyle doğru yolu göstermek, aleyhlerinde olacak hücceti ortaya koymak suretiyle inatçılık sergileyenleri ilzam etmek, bâtıl yanlılarının şüpheleri nedeniyle sarsılmaya karşı dinin kaidelerini korumak, niyetin ve itikadın sağlıklı olmasını sağlamak”⁷³ olarak ifade edilmektedir. Zira “diğer İslamî ilimler bu ilim üzerine kuruludur. Bu ilim onların temelini teşkil eder. O ilimlerin alınması, elde edilmesi bu ilme dayalıdır.”⁷⁴

Diğer taraftan bu ilim, etrafında diğer ilimlerin döndüğü bir gök cismi mesabesinde olarak “asıl hükümleri yeni kanıtlarla destelemek suretiyle”⁷⁵ diğer İslamî ilimlere sürekli bir dayanak oluşturmaktadır. *Kişinin benliğiyle ilgili fıkıh olması yönünden*: Bu ilim dalının bir zorunluluk olarak “açık ve net bir hüccet, sahih bir delil üzerine oturması gerekir. İnsanın benliği için doğru ve gerekli olanların bilinmesi anlamıyla İmam Ebû Hanîfe’nin *benliğe dair fıkıh* şeklinde belirttiği şey açısından yaraşır olması için söz konusu delilin kaynağının şer’î olması ya da şeriatı çıkarımda bulunulmuş olması veya şeriatla uyum içinde olması arasında herhangi bir fark

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, s. 24.

⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâidi’n-Nesefiyye*, s. 26.

⁷⁰ İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi’l-keîâm*, s. 7.

⁷¹ Ehvânî, *Kadâyâ İslâmiyye el-felsefetü’l-İslâmiyye*, s. 20.

⁷² İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi’l-keîâm*, s. 8; Muhammed Sâlih, Seyyid, *Medhal ilâ ‘ilmi’l-keîâm*, s. 26.

⁷³ İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi’l-keîâm*, s. 8.

⁷⁴ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı’l-fünûn ve’l-’ulûm*, C. II, s. 31.

⁷⁵ Hasan Mahmûd Şâfiî, *el-Medhal ilâ dirâseti ‘ilmi’l-keîâm*, Pakistan, İdâretü’l-Kur’ân ve’l-’ulûmî’l-İslâmiyye, 1989, s. 12.

bulunmamaktadır.”⁷⁶ Buna göre kelam ilmi dinin en önemli dayanağıdır. Geçmiş ilim adamlarından bu ilim hakkındaki olumsuz değerlendirmelere dair Teftâzânî şunları söylemiştir: “Selefin bazılarından bu ilim hakkındaki olumsuz değerlendirmelere ve bu ilme mâni olunmasına dair yapılan aktarımlar, din konusunda taassupla davrananlara, kesin bilginin elde edilmesinde yetersizlik gösterenlere, Müslümanların inançlarını bozmayı hedefleyenlere ve filozofluk taslayanların hiç de ihtiyaç duyulmayan anlamsız sözlerine dalma sevdalıları olanlara aittir.”⁷⁷

“*Kelam ilmi*” için şöyle bir tanımlama yapılabilir: “İlahiyata dair meseleleri ana hatlarıyla ve detaylarıyla inceleyen, kesin bilgiye erişmek için bu meseleler hakkında kanıtlar ortaya koyan ve tarafgir kesimlerin iddialarını nefyetme sadedinde bu meselelerin isbatına çalışan ilimdir.” ‘İlahiyata dair meseleleri ana hatlarıyla ve detaylarıyla’ ifadesiyle kastedilen bu ilmin, ‘ilahiyata dair incelemelerinin insana dair incelemelerle bağlantılı’ olduğudur. Kaldı ki her iki konu yaratılmış olması bakımından âlemin incelenmesi, Allah’ın yaratan, var eden ve suret veren olduğuna, yaratmanın keyfiyetine, Allah Teâlâ’nın âlemle ilişkisine -ki bu ilişkiye güçlü bağlarla adalet hükmetmektedir- dair delil gösterilmesi konularıyla ilişkilidir.⁷⁸ Önceki konular dizisi kapsamına dâhil olabilecek felsefî etütlerin daha başka unsurları da bulunmaktadır.

1.2. Felsefî Tefsirin Ortaya Çıkmasına Etki Eden Faktörler

Felsefenin ortaya çıkışından söz etmeden önce Eflâtun’un hikmet kelimesini garip karşılaması hususuna ve kelimenin Yunanca değil de yabancı kökenli olduğunu ifade eden görüşlere değinmek gerekmektedir. Eflâtun, Kralytos’la olan diyalogunda hikmet kelimesinin “yerel bir kökene sahip olmayan anlamı oldukça kapalı bir kelime”⁷⁹ olduğunu söylemiştir. Eflâtun’un ‘yerel bir kökene sahip olmayan’ ifadesi bu kelimenin ve aynı şekilde başlangıç itibarıyla onunla ilgili bilimlerin yerel bir kökene sahip olmadığını göstermektedir. Felsefe kelimesi Arap diline sonradan girmiş olduğu gibi hikmet de Yunan diline sonradan dâhil olmuştur. Bu da felsefe tarihinin Yunan milleti dışındaki diğer bazı milletlerde köklenip dallara ayrıldığını, bu tarihin köklerinin büyük

⁷⁶ Şâfiî, a.e., s. 10.

⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâidi’n-Nesefiyye*, s. 25.

⁷⁸ Seyyid Muhammed Sâlih, *Medhal ilâ ‘ilmi’l-kelâm*, s. 28.

⁷⁹ Eflâtûn, *Muhâveratü Kiratlios fi felsefeti’l-lüga*, s. 18.

klasik uygarlıklara dek uzandığını ve Yunan uygarlığının da daha sonra o uygarlıklardan olgunlaşarak ortaya çıkan dallardan biri olduğunu göstermektedir.⁸⁰ O hâlde hikmet kelimesinin asıl menşei nedir? Hikmete dair bilimlerin başlangıç noktasını ne oluşturmaktadır? İlk başlangıç noktası, daha sonraları kendisinden şubelere ayrıldığı köken midir? İbn Cülcül (ö. 384/ 994'ten sonra) en üstte yer alan ilk tabakada Hermes'ten⁸¹ söz etmiştir. “İbrânîcede Hunûh (Hanok); Arapçada İdris adıyla anılan bu kişi yıldızların hareketleri gibi ulvi şeyler hakkında söz söyleyen ilk peygamberdir. İlk inşa ustası ve mimarlığı icat eden kimsedir. Yeryüzüne ait olan şeylerle, yüce varlıklarla ve Allah'ın şanıyla ilgili bilinen şiirleri ilk söyleyen kişidir. Tıp konusunda söz söyleyip tufana karşı uyarıda bulunan ilk kimsedir.”⁸² Vezir Cemâleddin el-Kıftî'nin (ö. 646/1248) ifadelerine göre çeşitli milletlerin bilim adamları hikmet hakkında ve hikmetin matematik, mantık, fizik ve teolojiye dair ilimler hakkında ilk defa söz

⁸⁰ Tâhâ Hüseyin, **Müstakbelü's-sekâfe fi Mısır**, Kahire, Müessesetü Hindâvî, 2012, s. 21.

⁸¹ Üç Hermes bulunmaktadır: 1) Tufandan önceki Hermes: Ahd-i Kadîm'de soyundan şöyle söz edilmiştir: Hanok b. Yard b. Mûhel'il b. Kinyân b. Anûş b. Şit b. Âdem. Bu kişi Nûh'un dedesinin babasıdır. İslâmî rivayetlerde yer alan soyuna göre ise -Taberî'nin *el-Câmi*' adlı eserinde ifade ettiğine göre- Nûh'un babasının dedesidir. Hermes Bâbil'de dünyaya gelmiş ve orada yetişmiştir. Erken yaşlarında Âdem oğlu Şit'in bilgisinden istifade etmiştir. Şehristânî'nin sözlerine göre Ağısâzîmôn (Agathodaemon) Şit'tir. Bâbil ile de Dicle ve Fırat'ı kastetmişlerdir. Büyüdüğünde Allah onu peygamberlikle görevlendirmiş ve bozgunculuk yapanlara yasaklamalarda bulunmuştur. Ama çok az bir kısmı ona itaat göstermişler, büyük çoğunluğu ise muhalefet etmişlerdir. Bunun üzerine onlardan uzaklaşıp gitmek istemiş ve kendisine tâbi olanlarla beraber Mısır'a doğru yola çıkmıştır. Bundan sonra İdris Mısır'da ikamet etmiş, Irak'ta ise onun ardından Nûh gelmiştir. Onun bazı öğretileri tevhit, adalet, namaz, oruç, zekât, iyiliğin emredilmesi, kötülüğün yasaklanması, merkep ve köpek eti yemenin, içki içmenin haram olmasıdır. “İnsanın benliğinin hayatı hikmettedir” cümlesi ona ait sözlerden biridir. İdris ilim konusunda oldukça istekli idi. Tufanın ilimleri alıp götüreceğinden ve meydana getirilen eserlerin izlerini yok edeceğinden endişe etmekteydi. Bunun üzerine piramitleri ve toprak şehirleri inşa edip buralarda tüm zanaatların ve ürünlerin nakşedilmesini sağladı. Yine bu yapılarda bilimlerin tabakalarının ve sonraki nesillere kalması arzusuyla çeşitli özelliklerin resmedilmesini sağladı. 2) Tufandan sonraki Hermes: Bâbil halkından olan Bâbilli Hermes'tir. Keldânîlere ait Bâbil şehrinde yaşamıştır. Nemrut b. Kûş'tan sonra Bâbil şehrini inşa eden kişidir. Tıp ve felsefe alanında beceri sahibiydi. İbn Sâ'id'in (ö. 462/1070) ifadelerine göre Keldânîlerin -ki onlar Süryaniler ve Bâbillilerdir- çeşitli halklardan oluşmaktaydılar. Kevsâbiler, Asurlular, Ermânîler ve Cerâmika bu halklardan bazılarıdır. Mısır halkından olup Dicle ve Fırat arasında Rebîa ve Mudar diyarı olarak bilinen bölgede Iraklıların genelini oluşturmaktadırlar. Keldânîlerin şehri doğu halklarından oluşan filozoflar şehridir. İlk defa sınırların belirlenip tanımlamalarda bulunulması ve yasaların düzenlenmesi o filozoflar tarafından yapılmıştır. 3) Tufandan sonraki diğer Hermes: Mısır'da yaşamıştır. Ölümcül ilaçların, saldırgan hayvanların karakterleri konusunda bilgi sahibi, doktor ve filozof idi. *El-Hayevânât zâtü's-sümûm* adlı kitabın müellifidir. Bkz. Taberî, **Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an**, C. XV, s. 565; Ebû Dâvûd İbn Cülcül, **Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ**, thk. Fuâd Seyyid, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985, s. 6-10; Ebû'l-Kâsım el-Endelûsî İbn Sâid, **Tabakâtü'l-ümem**, thk. el-Eb Luvis el-Yesûî Şeyho, Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'îyyîn, 1912, s. 6; Vezir Cemâleddin Kıftî, **İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ**, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, s. 8-12; Ebû'l-Ferec Grigoriyus İbnü'l-İbrî, **Târîhu muhtasari'd-düvel**, ed. el-Eb Antûn el-Yesûî, Beyrut, Dârü'r-Râid, 1983, s. 12; Dervîş Hüdâ, **Nebiyullâh İdris beyne'l-Mısriyyeti'l-kadîme ve'l-Yehûdiyye ve'l-İslâm**, Kahire, Dârü's-Selâm, 2009, s. 86-94.

⁸² Bkz. İbn Cülcül, **Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ**, s. 5-6.

söyleyenin kim olduğu konusunda farklı görüşler dile getirmişlerdir. Her bir kesim ilklerin kendilerinden çıktığını ifade etmiş olsa da hakikatte o ilk değildir. Dile getirdiğine göre bu konuda, yani insanlar içinde ilk hekimin kim olduğu hakkında ilgili kimseler derinlemesine incelemede bulunduklarında göreceklerdir ki hikmet, İdris'e indirilmiş peygamberliktir. Onun dışında olup da sözü edilen kesimlerin ilklerden olarak dile getirdikleri kimselerin hepsi onun talebelerinin talebeleridir.⁸³ Ahmed b. Yahyâ el-Herevî'nin (ö. 906/1501) *ed-Dürrü'n-nadîd* adlı eserinde yer aldığına göre İdris (as) hikmet, yıldızlar ve tılsımlar hakkındaki bilgileri derleyen ilk kişidir. Hekimler hikmeti ondan öğrenmişlerdir. Fizik, matematik ve teolojik ilimlerin prensipleri ilahî dinin erbabından elde edilmiştir.⁸⁴

İbn Âşûr şunları dile getirmiştir: Kur'ân onu İdris olarak adlandırmıştır. Çünkü bu isim *ders* kelimesinden türemiştir. Bu şekilde adlandırılmış olmasının nedeni kitaplar üzerinde yaptığı *derslerin*, etütlerin çokluğudur. Tevrat'ta Uhnûh (Hanok, Enok); Yunanlılarda Hermes ve Mısırlılarda Tut ya da Tihutî (Djehuty) olarak adlandırılmıştır. Bilimlerin kurallarını beşeriyet için ilk defa ortaya koyan kişidir. Ayrıca şehirlerin imar esaslarını, bilim, eğitim, yazı, cebir ve gezegenlerin hareketlerine dair kuralları da ilk defa belirleyen kişidir. Kimya bilimi de ona nispet edilmektedir. Sayılan bilimlerin, uygarlığın ve akla dayalı sistemlerin prensipleri ilk defa onun tarafından ortaya konulmuştur.⁸⁵ İbnü'l-İbrî olarak da bilinen Grigoriy (ö. 685/1286) Eski Yunanlıların ona 'üç öğretili' anlamında Trismegistus lakabını verdiklerini söylemiştir. Bunun nedeni ise Allah Teâlâ'yı varlık, hikmet ve hayat olmak üzere üç zatî sıfatla nitelemiş olmasıdır.⁸⁶ Kıftî'nin ifadelerine göre İdris "Hikmeti ve astronomi bilimini ilk ortaya çıkaran kişidir. Allah, onun gök cisimlerinin gizemini, yapısını, gezegenlerin bir araya geldikleri noktaları anlamasını sağlamıştır. Bunun yanında yılların sayısını, hesaplama usulünü de anlamasını sağlamıştır. Öyle olmasaydı, zihinler bu sayılanlarla ilgili tümevarıma dayalı olarak bu dereceye varamazdı."⁸⁷ Böylece onda iki özellik bir araya toplanmıştır: Bunların ilki hikmetle ilgili bilgilerin başlangıcı olan ilimlerin mutlak

⁸³ Bkz. Kıftî, *İhbârü'l-'Ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ*, s. 7.

⁸⁴ Ahmed b. Yahyâ Herevî, *ed-Dürrü'n-nadîd min mecmû'ati'l-hafîd*, Mısır, Matbaatü't-Tekaddüm, 1322, s. 136-137.

⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, C. XVI, s. 130.

⁸⁶ İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, s. 11.

⁸⁷ Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, s. 9.

önceliği; ikincisi ise söz konusu bilgilere dair düşünme, delil gösterme ve o bilgilerden başka bilgilerin çıkarımını yapma yöntemidir. Tabâtabâî ifadelerine göre İdris “İnsanlık âlemini istidlâlî (discursive) düşünme ve ilahî bilgilerin araştırılmasında derinleşme alanına sevk eden bilimin öncülerinin en eskisi ya da onların ilkidir (as).”⁸⁸ Şu ifadeler onun sözü edilen bilimlerde tek ve ileri derecede beceri sahibi olduğunu göstermektedir: “Hermes İdris hikmet, teoloji ve fiziğe dair bilimlerde, astronomide muazzam bir düzeye erişmiştir. Hatta Mısırlılar onu daha sonraları tanrılaştırmışlardır.”⁸⁹ Geçen satırlarda yer verilen ifadelere binaen hikmete dayalı bilgilerin ilk başlangıç noktasının İdris’e (as) dayandığını ifade etmek mümkündür. Hz. İdris’in tarihini inceleyenler onun çalışmalarından ve izlediği yoldan hareketle bilimin, bilginin, özgürlüğün, bağımsızlığın egemen olduğu bir erdemli şehir kurmaya çalıştığını fark edeceklerdir. Hikmete dair bilgilerin prensiplerini ve bunlar üzerine akla dayalı inceleme yöntemini öğretmesinin yanı sıra kendi zamanında yaşamış insanlara sivil siyaset ve bölgelerin işlerinin idare edilmesi konusunda da bilgilendirmelerde bulunmuştur.

İdris yeryüzünü dört bölgeye ayırmış ve her bir bölgede siyasi işlerin idaresi için bir hükümdar belirlemiştir. Bu hükümdarlardan her birine kendilerine ulaşmış olan dini ritüellerle ilzam etme görevi yüklemiş ve bölgesinin işlerini idare ederken şu üç şeye riayet etmelerini tavsiye etmiştir: 1) Hükümdarın eli, daima halkının üzerinde olmalı, 2) Elinin üzerinde olduğu halk, hükümdarın köleleri değil, aksine özgür kişiler olduklarını hatırlamalı, 3) Otoritesinin kalıcı olmasını sağlamalı. Hükümdarlar ise şunlardır: Rahim anlamına gelen İleus, Ous, İskilibiyadis veya Eskilibiyadis ve Ous Amon ya da Psilokhis’tir. İskilibiyadis, hikmeti İdris’ten öğrenen hükümdarlardandır. İdris tufandan sonra Yunanlıların hüküm sürdüğü bölgenin idaresini ona vermiştir. Allah Hermes’i kendi katına yükselttiğinde İskilibiyadis çok hüznlenmiş ve onun büyüklüğünü ifade etmek üzere göğe doğru yükselen dökümden bir heykelini yaptırmıştır. Yunanlılar tufandan sonra burayı istila edip heykeli göğe doğru yönelmiş vaziyette taht üzerinde oturmuş şekilde tasarlandığını gördüklerinde, Hermes’in kendilerine uzak bir dönemde olmasından dolayı, bu heykelin İskilibiyadis’e ait olduğunu zannetmişlerdir. Bunun ardından da mutlak olarak hikmet konusunda konuşan ilk kişi olduğunu zannederek onu yüceltmişler ve kendi toprakları üzerinde hikmetten ilk söz eden kimsenin sadece o

⁸⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri’l-Kur’ân*, C. XIV, s. 73.

⁸⁹ Mahmûd Ebü’l-Feyz, *ed-Dînü’l-mukâran*, Kahire, Nehdatu Mısır, 1990, s. 58.

olduğunu ifade etmişlerdir.”⁹⁰ O hâlde hikmetin kökeni ve hikmete dayalı bilimlerin başlangıcı, çeşitli dinlerin ve eski uygarlıkların bilim adamlarının da beyan ettiğine göre Doğu ve Batı düşüncesinin ortak paydası olarak İdris’e (Hermes) dayanmaktadır. Ondan biri batıda ve biri de doğuda olmak üzere iki kısım ortaya çıkmıştır.⁹¹ Doğu ve batı kısımları arasında felsefe konusundaki ortaklığın şekli nedir? Tarihçiler bu konuda iki kesime ayrılmışlardır:

Birinci kesim:

Felsefenin salt Yunan sanatı olduğu ve önceki etki veya eski bir uygarlığın etkisiyle ortaya çıkmadığı görüşünü benimsemektedirler. Bu görüşü benimseyenler Aristo’nun (m.ö. 427-360) M.Ö. IV. yüzyılda söylediği ve Yunan felsefesinin ortaya çıkışını bizatihi Yunanlılara isnat eden sözüne ve ondan da M.Ö. VI. yüzyıldaki ilk metinde Thales’e ulaşan görüşe dayanmaktadırlar.⁹² Bu görüşün doğuda da batıda da çeşitli destekçileri olmuştur. Bu görüşü destekleyenlerden bazıları şunlardır: Bertrand Russell, Rex Warner, Cousin, Saint-Hilaire, Tesler, Henri Berr ve diğerleri.⁹³ Örneğin Walter Stace (ö. 1967) felsefenin saf Yunan kökenli olduğunu defalarca tekrarlamakta ve “Yunan felsefesinin tümel karakteri iliklerine kadar Avrupalı olup doğulu değildir.” demektedir. Bir başka yerde ise şunları dile getirmektedir: “Yunan felsefesinin kökleri ne Hindistan’da ne Mısır’da ne de Yunanistan’ın dışındaki bir toprak parçasındadır. Yunanlılar sadece kendileri o felsefeden sorumludurlar.”⁹⁴ Fakat XX. yüzyıl tarihçilerinin birçoğu bu yargılarından, özellikle de Mısır’da ve Bâbil’deki keşiflerden ve papirüs belgelerinin tıslımları çözüldükten sonra geri adım atmaya başlamışlardır.⁹⁵ Mısırlılar ve Bâbilliler matematik, astronomi ve geometri bilim dallarında önemli bir mesafe kaydetmişlerdi. Bu bilim dallarının itici faktörü dinî idi. Matematikle ilgili en eski belge M.Ö. yaklaşık 1600 yılında kendisinden çok daha eski orijinalinden kopya

⁹⁰ Kıftî, **İhbârü’l-’ulemâ bi-ahbârî’l-hukemâ**, s. 8-14; İbnü’l-İbrî, **Târîhu muhtasari’d-düvel**, s. 12.

⁹¹ Şemseddin Şehrezûrî, **Şerhu hikmeti’l-işrâk**, thk. Ahmed Abdurrahim, Kahire, Mektebetü’s-Sekâfe, 2012, s. 106-109.

⁹² Tavîl, **Üsûsü’l-felsefe**, s. 25.

⁹³ Muhammed Abdullah Şerkâvî, **Medhal nakdî li-dirâseti’l-felsefe**, Beyrut, Dârü’l-Cîl, 1990, s. 8; Hasan Mahmûd Şâfiî, **el-Medhal ile’l-feleseti’l-âmm**, Kahire, Dârü’l-Besâir, 2012, s. 138.

⁹⁴ Walter Stace, **Târîhu’l-felsefeti’l-Yûnâniyye**, thk. Mücâhid Abdülmün’im, Kahire, Dârü’s-Sekâfe, 1984, s. 25-26.

⁹⁵ Ehvânî, **Fecrü’l-felsefeti’l-Yûnâniyye kable Sukrât**, s. 17.

edilerek oluşturulmuş bir Mısır papirüsü idi.⁹⁶ Bu da şöyle bir sorunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır: “Zihinlerinin felsefi düşüncelerin doğum sancısını çektiği Yunanlı düşünürlerin Küçük Asya’da birdenbire ortaya çıktığı ana dek insanlığın uzun zaman boyunca herhangi bir felsefe olmadan öylece kalmış olması gerçekten garip değil midir?”⁹⁷

İkinci kesim:

Bu kesimde yer alanlar, diğer milletlerdeki felsefenin klasik Doğu felsefesinin uzantısını oluşturan bir hareket olduğunu ve onlarda var olan felsefenin Doğu felsefesinin temellerinden ilham aldığını ve hatta Thales, Pisagor ve Eflâtun’un Doğu felsefesi filozoflarının talebeleri olduğunu ileri sürmektedirler.⁹⁸ Bu görüşü dile getirenler Diogenes Laërtius’un ünlü filozofların hayatlarını ve teorilerini ele aldığı kitabında M.Ö. III. yüzyılda yer verdiği sözlerine dayanmaktadırlar. Bu sözlerinde Diogenes, felsefenin ortaya çıkışını klasik doğunun kültürel mirasına dayandırmıştır. Yazarlar ve tarihçiler arasında bu görüş kabul görmüştür.⁹⁹ Burada amaçlanan, görüş ayrılığına dair çeşitli görüşlere enine boyuna yer vermek yahut belli bir eğilimin etkisiyle anlaşmazlık taraflarından birini diğerinin önüne geçirmek değildir. Burada amaçlanan tek şey, felsefi bilimlerin kaynağının, tarihsel gerçek mantığıyla da örtüşen biçimde, ortaya konulmasıdır. M.Ö. V. yüzyılda yaşayan Yunanlı tarihçi Herodot (ö. m.ö. 425) “Ruhsal, düşünsel faaliyetlerine dair birçok görüngü konusunda, özellikle de din alanında Yunanlıların Mısırlılara borçlu olduğu itirafına”¹⁰⁰ meylenmektedir. Yani söz konusu faaliyetlerin yapıları klasik doğuya ait kültür mirası kaidesini temel edinmektedir. *Târîhu’l-’ilm ve’l-insiyyeti’l-cedîde (İnsiyye [ancient]: Eski Yunan ve Roma’ya ait edebiyatın ve bilgilerin ihya edilmesi anlamındadır)* adlı kitabında Belçikalı tarihçi George Sarton (ö. 1956) şunları dile getirmektedir:

“Yunan bilgisi tamamıyla doğu kültür mirasının bazı temellerine oturmaktadır. Yunan dehasının eriştiği seviye hakkında kesin olarak şunu ifade etmek mümkündür ki, mucize niteliğindeki bilimsel keşiflerini, doğunun bu temel esasları olmaksızın gerçekleştirmesi olası değildir. Dolayısıyla batılıların bu Yunan dehasının kendilerinden neşet ettiğini iddia etmeleri ve ana babayı (atalarını) uzaklaştırma hakları bulunmamaktadır. Baba

⁹⁶ Abraham Wolff, *Arz târîhi li’l-felsefe ve’l-’ilm*, Çev. Abdülvâhid Muhammed, Kahire, Dâru Âfâk, 2017, s. 37-38.

⁹⁷ Zekeriya İbrâhim, *Müşkiletü’l-felsefe*, Kahire, Mektebetu Mısır, t.y., s. 19.

⁹⁸ Ehvânî, *Fecrü’l-felsefeti’l-Yûnâniyye kable Sukrât*, s. 17.

⁹⁹ Tavîl, *Üsûsü’l-felsefe*, s. 25.

¹⁰⁰ Taleb Hasan, *Aslû’l-felsefe*, Mısır, en-Nevres li’t-Tibâ’a, 2003, s. 12.

dediğimiz eski Mısır kültürel mirası, anne dediğimiz ise iki nehir arasındaki bölgenin kültür mirasının sağladığı malzemedir.”¹⁰¹

İşte bu malzeme filozofların genelinin hareket noktasının temelini oluşturmaktadır.

Amerikalı tarihçi William Durant (ö. 1981) şunları dile getirmektedir: “Batılı felsefe tarihçileri, âdetleri olduğu üzere felsefenin ortaya çıkışını Yunanlılara dayandırmaktadırlar. Hintliler de felsefeyi ilk ortaya çıkaranların kendileri olduğu görüşündedirler. Muhtemelen hepsi de bu konuda yanılığ içindedir. Zira Mısırlıların, kültür mirası içinde felsefeyle ilişkili eski yazılar bulunmaktadır. Hatta Mısırlıların hikmeti Yunanlılar nezdinde, kendilerini o eski halkın bilgeleri karşısında çocuk gibi gören Yunanlılar nezdinde atasözlerine konu olmuştur.”¹⁰² Batı felsefesi tarihi konusundaki nesnel araştırmalar, eski doğunun felsefenin kökeni olduğu konusunda neredeyse hemfikirdir. O hâlde felsefenin ortaya çıkışı konusunda Aristo’nun görüşü nasıl yorumlanabilir? Muhtemelen Aristo, kendi döneminde felsefenin kaydettiği ilerleme ve yeniliğe bakarak bunu felsefenin, yani yeni oluşturulmuş değil gelişmiş felsefenin ortaya çıkışı olarak kabul etmektedir. Çünkü felsefenin Yunanlılar tarafından ilk defa ortaya konulmuş olduğunu söylemek tarihi gerçekleri, özellikle de kendi modernliği içinde klasik doğunun kültürel mirasından istifade etmişken, hiçe saymaya neden olacaktır. Yazılarında söz konusu kültür mirasına dair övgüleri ve doğu uygarlıklarının icraatlarından etkilenmiş olması bunu göstermektedir. Bizzat kendisi doğu uygarlıklarının, özellikle de fizik ve astronomi alanında, ne kadar ilerlemiş olduğunu itiraf etmiştir. Aristo’nun bilimsel etütlerinde gerçekleştirdiği korkunç ilerlemenin ansızın ya da sıfırdan ortaya çıkmış olması mümkün değildir. Bilakis hiç kuşku yok ki kendisinden önce yaşamış olanların gerçekleştirdikleri icraatları incelemesinin bir sonucudur.¹⁰³ Aristo, doğru düşünce ile hatalı düşünceyi ayırt etmede zorunlu bir gereç olması vasfıyla mantık ilmini kurmak suretiyle insan düşüncesinin felsefî inceleme yöntemi alanında bir ilerleme kaydetmiştir. Bu mantıksal yöntemi, temelde klasik doğu bilimleri kaidesinden harekete geçmiş olan bilimsel etütlerinde

¹⁰¹ George Sarton, *Târîhu’l-’ilm ve’l-insiyyeti’l-cedîde*, Çev. İsmail Mazhar, Kahire, Müessesetü Franklin, 1961, s. 12.

¹⁰² Şerkâvî, *Medhal nakdî li-dirâseti’l-felsefe*, s. 10.

¹⁰³ Neşşâr, *Felsefetu Aristû ve’l-Medârisü’l-muteahhira*, s. 125.

kullanmıştır.¹⁰⁴ Mısırlılar ve Bâbillilerde var olan felsefede biraz aklın yargıları biraz da hayal dünyasının kuruntuları karma hâlde bulunmaktaydı. Yunanlılar ise eşyaya dair yargılarında akıla bağlı kalmışlardır. Evrende meydana gelen olayların tesadüf eseri değil aklın idrak edebileceği ve hem uzak hem de yakın sebeplerini bilebileceği yasalara bağlı olarak meydana geldiğini söylemişlerdir. Âdeta bu akıl, bilginin formlarını kalıplara dökmekte ve kanıt da çelişmezlik prensibi gibi deneyden bağımsız öncelikli prensipler üzerine kurulu bulunmaktadır. Kesin bilgiye erişmek için kuşku yolunu takip etmemişlerdir. Bunun aksine akla düşen, hakikate ulaşmak için en kolay yolu seçmektir ki bu yol da derinlemesine düşünme yoludur. Yunan felsefesi aklın konusu ile duyunun konusu olanlar arasında bir ahenk ve birlik oluşturmayı istemiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla söz konusu bilimlere ait teorik bir form oluşturmuşlardır. İç içe olan karma aşamadan tanımlama ve kanıtlama aşamasına geçmişler, çeşitli yasalara ve teorilere ulaşmışlardır.¹⁰⁶

Söz konusu sistemlerin ve teorilerin ilk unsurlarının asıl itibarıyla doğu aklının veri bankasından ilham alındığını gösteren bir diğer husus da Mısırlı düşünür ve edebiyatçı Tâhâ Hüseyin'in (ö. 1973) söyledikleridir. Ona göre Yunan aklının Mısır aklından yararlanması klasik çağlarda Yunanlıların övünç duydukları bir şeydi. Zira Mısır Yunan kültür mirası içinde çok hisli bir şekilde, hikâye anlatıcıların ve tiyatro oyuncularının şiirinde dile getirilmiştir. Tarihçi Herodot, ondan sonraki yazar ve filozoflarca da dile getirilmiştir. Yüksek dönemlerindeki Yunanlılar da ilk çağlardakiler gibi kendilerini uygarlık ve uygarlığın yüksek sanatları konusunda Mısırlıların özel nitelikli talebeleri olarak görmekteydiler.¹⁰⁷ Burada şu noktaya işaret etmek yerinde olacaktır: “Yunan düşüncesi yaklaşık olarak M.Ö. VII. yüzyılın sonlarından itibaren kendi ayakları üzerinde durmaya başlamış, V ile IV. yüzyıllar arasında da gelişme göstermiştir. Bu sırada mesela Mısır medeniyeti iki bin yıldan daha fazla bir zamandan beri sütunları dimdik ve sapa sağlam ayakta idi.”¹⁰⁸ Yunan halklarının sahip olduğu karakter göçebeliğe, gezginliğe meyilli idi. Göçleri sırasında Mısır, Şam, Küçük Asya (Anadolu), Dicle ve Fırat bölgelerindeki uygarlıklarla karşılaşmış olmaları doğaldır.

¹⁰⁴ Neşşâr, **a.e.**, s. 100, 126.

¹⁰⁵ Cemil Salîbâ, **Târîhu felsefeti'l-Arabiyye**, Beyrut, eş-Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb, 1989, s. 21, 23.

¹⁰⁶ Tavîl, **Üsûsü'l-felsefe**, s. 28.

¹⁰⁷ Hüseyin, **Müstakbelü's-sekâfe fî Mısır**, s. 21.

¹⁰⁸ İzzet Karnî, **el-Felsefetü'l-Yûnâniyye hattâ Eflâtûn**, Kuveyt, Zâtü's-Selâsil, 1993, s. 14.

Yunan felsefî mirası içinde o medeniyetlerden ve özellikle de Mısır'ın hikmetinden fikir açısından etkilendiklerini gösteren unsurlar bulunmaktadır. Timeos'un diyalogunda yer aldığına göre Eflâtun, Mısırlı kahinlerden birine Atina'nın ünlü yasa koyucusu Solon'a (m.ö. 640) 'Ey Yunanlılar! Sizler Mısır uygarlığına kıyasla birer çocuksunuz' dedirtmiştir. Yine Aristo'nun yazılarında geçtiğine göre Mısır, matematiğin ortaya çıktığı topraklardır ve Yunanlılar astronomi bilimini Bâbillilerden almışlardır.¹⁰⁹ Bâbilli Berossus (Yun. Βεροσσος) Yunanlılara M.Ö. III. yüzyıldan itibaren büyük yıllar teorisini öğretmiştir.¹¹⁰ Ayrıca Yunanlılar kendi medeniyetlerinin oluşumu konusunda Mısır'ın sahip olduğu üstünlüğü bildikleri gibi Keldânîlerin ve Akdeniz'den etkilenen diğer halkların da üstünlüğünü biliyorlardı.¹¹¹ Konu yalnızca o bilimler ve bilgilerle sınırlı değildir. Pisagor'un benlik teorisinin aslı doğuya ait olup Yunanlılara geçmiştir. Aynı şekilde onun sayılarla ilgili teorisi de aslı itibarıyla Mısır'a aittir. Bazı Yunanlılar Pisagor'un matematik bilimini Mısırlılardan aldığını söylemektedirler.¹¹² Böylece hikmete dair bilimler konusunda Yunanlılar kendi zamanlarında daha üst bir konumda olmuşlardır. Çünkü matematik, mantık bilimleri, fizik, teoloji, ev idaresi ve sivil siyasetle ilgili bilgi alanlarına sağlıklı bir şekilde özen göstermişlerdir. O filozoflar içinde en değerli olanları şu beş kişidir: Kronolojik olarak Empedokles, Pisagor, Sokrat (m.ö. 469-399), Eflâtun, Nicomachus'un oğlu Aristoteles'tir.¹¹³ İbn Cülcül, "Empedokles'in yaşadığı yer Şam topraklarıydı"¹¹⁴ demiştir. Hikmeti peygamberlik ehli kimselerden edinmiştir. İbn Sâid (ö. 462/1070) şunları söylemiştir:

"Milletler tarihi alanındaki bilim adamlarının dile getirdiğine göre Davud (as) zamanında yaşamış ve hikmeti Şam'da Lokman'dan almış, daha sonra Yunanlıların ülkesine gitmiştir. Âlemin yaratılışı hakkında bazı şeyler söylemiştir. Pisagor ise ondan bir süre sonra yaşamıştır. Hikmeti Şam topraklarından Mısır'a girmiş olan Davud oğlu Süleyman'ın arkadaşlarından almıştır. Geometriyi onlardan önce Mısırlılardan öğrenmiş ve daha sonra Yunan ülkesine geri dönmüştür. Geometri, fizik ve din bilimini onlara getirmiştir."¹¹⁵

M.Ö. V. yüzyılda yaşayan Pisagor, hikmetin anlamını dikkatli bir şekilde ortaya koyanların ilklerinden sayılmaktadır. Bu konuda şunları söylemiştir: "Hikmet sıfatı

¹⁰⁹ Karnî, a.e., s. 16.

¹¹⁰ Şehrezûrî, Şerhu hikmeti'l-işrâk, s. 108.

¹¹¹ Hüseyin, Müstakbelü's-sekâfe fi Mısır, s. 22.

¹¹² Karnî, el-Felsefetü'l-Yûnâniyye hattâ Eflâtûn, s. 17.

¹¹³ İbn Sâid, Tabakâtü'l-ümem, s. 20-21.

¹¹⁴ İbn Cülcül, Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ, s. 11.

¹¹⁵ İbn Sâid, Tabakâtü'l-ümem, s. 22. İbn Sâid'in ve İbn Cülcül'ün bu konuda söyledikleri Kıftî'nin sözleriyle uyum göstermektedir. Bkz. Kıftî, İhbârü'l-'ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ, s. 19.

hiçbir beşerî mahlukât hakkında doğru olmaz. Hikmet yalnızca Allah’a aittir.”¹¹⁶ Hiç şüphesiz onun hikmeti yüceltmesi kendinden önceki Empedokles’dekini andıran derinlikli inancından kaynaklanmaktadır. Pisagor “Fizik âlemin ötesinde güzelliğini ve parlaklığını aklın algılayamadığı, temiz benliğin özlem duyduğu ruhanî ve nuranî bir âlem olduğuna”¹¹⁷ inanmaktaydı. Pisagor’un ‘aklın algılayamadığı’ ifadesi Empedokles’in Allah Teâlâ’nın sıfatlarını beyan konusunda dile getirdiği tenzih ve tevhide işaret etmektedir. Empedokles’in söz konusu ifadeleri şöyledir: “Gerçek şu ki bilmek, cömertlik ve kudretle nitelense de o, bu değişik isimlere özgü ayrı manalara sahip değildir. Bilakis o, diğer varlıklardan farklı olarak herhangi bir şekilde asla çoğalmayan hakikatte bir olandır.”¹¹⁸ Peygamberliğe ehil kimselerden miras olarak edindikleri bu anlayışı Empedokles ve Pisagor kendilerinden sonraki filozoflara miras bırakmışlardır. Fakat felsefenin nesilden nesile beraberinde bulunan değişimlere nazaran bu anlayış uzun süre devam etmemiştir. Zira ilk anlayış kaynağından zamansal olarak uzaklaşma oldukça akıl o anlayışı kendi çağının formunda tasavvur etmektedir. Mesela Aristo’da var olan tanrı kavramı, işleri idare eden tanrı olmaktan alıp -ortaya çıkış faktörlerinde ele alınacağı üzere- âlemden izole bir tanrıya dönüştüren anlayıştır. Sokrat, Pisagor’un talebelerindendi. Felsefenin teoloji alanıyla yetinmiş, dünya lezzetlerine yüz vermeyip onları reddetmiştir. Putlara ibadet etmeleri konusunda Yunanlılara muhalefet etmiş, onların liderlerine karşı çeşitli deliller ve kanıtlar ortaya koymak suretiyle mukabelede bulunmuştur. Bu liderler de halkı ona karşı kıskırtmış ve en nihayetinde hükümdarlarını, onu öldürmek zorunda bırakmışlardır.¹¹⁹ Benimsediği ve uğrunda direniş gösterdiği ekol çerçevesinde felsefe yapmaktaydı. Kendi benimsediği yolun mantığını sonuna dek devam ettiren samimi düşünürün canlı bir örneği idi. ‘Ey insan! Kendini tanı!’ ifadesi bile Sokrat için tek başına bir övünç olarak yeterlidir. Ancak kendini tanımak bilgi olmadan mümkün olmaz.¹²⁰ Bilginin ona göre büyük önemi bulunuyordu. Öyle ki erdem ve bilgiyi tek bir şey olarak görmüştür. Zira erdem, hak olan şeyin bilgisidir.¹²¹ Bu son filozofların gidişatları bu minvalde idi. Daha sonra Eflâtun geldi ve hocası Sokrat’ın yolundan gitti. Kendini bilmeyi, her felsefi

¹¹⁶ İbrâhim, *Müşkiletü’l-felsefe*, s. 21.

¹¹⁷ İbn Sâid, *Tabakâtü’l-ümem*, s. 22.

¹¹⁸ Kıftî, *İhbârü’l-’ulemâ bi-ahbâri’l-hukemâ*, s. 20.

¹¹⁹ İbn Sâid, *Tabakâtü’l-ümem*, s. 23.

¹²⁰ İbrâhim, *Müşkiletü’l-felsefe*, s. 22.

¹²¹ Wolff, *Arz târîhi li’l-felsefe ve’l-’ilm*, s. 26.

incelemenin başlangıç noktası olarak kabul etti.¹²² O da Sokrat gibi Pisagor'dan bilgi edinmiştir.¹²³ Bu da çok sayıda eser vermesiyle sonuçlanmıştır. Felsefe alanında yazıları ve kitapları bulunmaktadır. Telif konusunda daha önce hiç kimsenin dile getirmediği sözleri bulunmaktadır.¹²⁴ Talebelere felsefeyi yürüyerek öğretmekteydi. İnsanlar onun grubuna *meşşâiler* (yürüyenler) adını vermişlerdir. Ömrünün sonunda eğitim öğretim işlerini talebelerine havale edip uzlete çekilerek kendisini ibadete vermiştir.¹²⁵ Bu filozoflar silsilesi içinde felsefe bir grubun diğerinden aldığı tarzda idi ve her nesil felsefeyi ilerletip geliştirmekteydi. Pisagor, Eflâtun ve diğerleri İskenderiyeli Öklid'in (m.ö. 330-275) iki bin yıldan daha uzun bir süre eğitim kitabı olarak kullanılan *el-Usûl (Elementler)* adlı ölümsüz eserinde sistemleştirdiği ve düzenlediği geometriyi daha da ileri götürmüşlerdir.¹²⁶ Bu silsile Aristoteles'le sona ermiştir. Aristoteles, Eflâtun'un talebesidir. Yirmi yıl boyunca hocasının yanından ayrılmadığı söylenir. Eflâtun onu diğer talebelerine yeğlemekte ve "Akıllı" olarak adlandırmaktaydı.¹²⁷ Günümüze dek bir derece devamlılığını korumuş sistem ve tekniklerden birçoğunu insanî bilgiye kazandıran¹²⁸ odur. Yunanlıların felsefesi onda son bulmaktadır. Yunanlı hekimlerin son halkası ve onların bilim adamlarının efendisidir.¹²⁹ Bu giriş bölümüyle hekimler silsilesinin hikmeti nesilden nesile tevarüs ettikleri ve bu bilginin en nihayetinde iki ana kaynağa dayandığının ifade edilmesi amaçlanmaktadır. Söz konusu iki kaynaktan ilki Yunanlılardan ve diğer milletlerdeki felsefenin ilahî din erbabından istifadeyle elde edildiğidir ki onlar felsefe bilimlerinin ve bu bilimlerle ilgili akla dayalı inceleme yönteminin başlangıç noktasını teşkil etmektedirler.¹³⁰ İkinci kaynak ise Yunanlılarda ve diğer milletlerde var olan felsefenin matematik, fizik ve teoloji bilim dallarıyla ilgili olarak İskenderiyeli, Bâbilli ve Keldânîlerin oluşturduğu klasik doğu bilimlerinden istifade edildiğidir.¹³¹

¹²² İbrâhim, *Müşkiletü'l-felsefe*, s. 22.

¹²³ İbn Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 23.

¹²⁴ İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etubbâ ve'l-hükemâ*, s. 23.

¹²⁵ Kıftı, *İhbârü'l-'ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, s. 20.

¹²⁶ Wolff, *Arz târîhî li'l-felsefe ve'l-'ilm*, s. 38.

¹²⁷ İbn Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 24.

¹²⁸ Wolf, *Felsefetü'l-muhdesîn ve'l-mu'âsırîn*, s. 29.

¹²⁹ İbn Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 24.

¹³⁰ İbn Sâid, *a.e.*, s. 21-22.

¹³¹ İbn Sâid, *a.e.*, s. 15, 19; Wolff, *Arz târîhî li'l-felsefe ve'l-'ilm*, s. 38, 45.

Alman filozof Wolfius'un (ö. 1754) ifadesine göre Mısırlılar, Bâbilliler ve Keldânîler Grekler döneminden uzun zaman önce felsefî disiplinler alanında büyük bir düzeye erişmişlerdir. Ancak Grekler bu etütleri bilime daha yakın bir ruhla ele almışlardır.¹³² Tâhâ Hüseyin de şu sözlerinde bu noktaya işaret etmiştir: "Mısırlı akıl o hâlde İskender zamanına dek kendisinden etkilenen Yunanlı akıl üzerinde tesirli olmuştur. Tüm özellikleri bakımından olmasa da birçok özellik açısından ona ortak olmuştur."¹³³ *'İskender zamanı'* ile şu kastedilmektedir: Yunan uygarlığı iki döneme ayrılmaktadır: 1) Helen dönemi. Bu uygarlığın genel olarak Yunan topraklarında ve sömürgelerinde, özel olarak da Atina çevresinde ortaya çıkıp gelişmesi ve olgunlaşmasından itibaren başlamaktadır. Bu dönem VI. yüzyıldan başlayıp Makedonya devletinin Yunanlılara karşı zafer kazandığı ana dek uzanmaktadır. 2) Helenistik dönem. İskender'den başlayıp ondan sonraki birkaç yüzyıl devam eder. Bu dönemi önceki dönemden ayıran özellik, uygarlığın yalnızca Yunan topraklarında değil Mısır, İtalya, yakın doğu ve uzak doğuda da yayılmasıdır.¹³⁴ O hâlde felsefe İskenderiye'den yine İskenderiye'ye uzanan bu iki uygarlıkta mevcut idi. İskender doğu ülkelerini fethedince doğunun Yunan uygarlığıyla bağı daha güçlenmiş, Mısır artık bir Yunan ülkesi hâline gelmişti. İskenderiye de Yunanlıların büyük başkentlerinden ve Yunan kültür kaynaklarından biri olmuştu. Şurası muhakkaktır ki bu kültür, yani Yunan kültürü Mısır'a sığınmış, gelişmek ve yayılmak için orada kendisine güvenli bir barınak, sağlam bir kale bulmuştur.¹³⁵ Aristoteles, Makedonya Kralı İskender'in öğreticisi idi; halkına yönelik siyasetinde ve hükümdarlık işlerinin yürütülmesinde onun âdâbına göre hareket etmiştir.¹³⁶ Makedonyalı İskender fetihler gerçekleştirdince İskenderiye olarak adlandırılan on üç şehir inşa etmiştir. Bunların en büyüğü Mısır'da bulunmakta, hikmetin ve felsefe öğretiminin yurdu olması bakımından Büyük İskenderiye olarak adlandırılmaktaydı. Bu şehirde Pisagorculuk, Eflâtunculuk vd. gibi çok sayıda felsefe ekolü ortaya çıkmıştı. Bu akımlar üzerinde baskın olarak görünen ton din ve dinsel inanışlar idi. İskenderiye felsefenin çeşitli dallarının çokluğuyla ünlenmişti. İskenderiyeliler tıp, matematik ve astronomi eğitimi için bilim yuvası kuruyorlardı.

¹³² Wolff, *a.g.e.*, s. 37-38.

¹³³ Hüseyin, *Müstakbelü's-sekâfe fî Mısır*, s. 25.

¹³⁴ Necîb Beledî, *Temhîd li-târîhi medreseti'l-İskenderiyye ve felsefetihâ*, Mısır, Dârü'l-Maârif, 1962, s. 55.

¹³⁵ Hüseyin, *Müstakbelü's-sekâfe fî Mısır*, s. 25.

¹³⁶ Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, s. 29.

İskenderiye'nin yanı sıra IV. yüzyılın ortalarından V. yüzyılında ortalarına değin Antakya şehri de meşhur olmuştu. Bu şehrin meşhur olmasının sebebi teolojik bir ekolün ortaya çıkmasıdır. Söz konusu ekolün en ünlü kişisi Tarsus piskoposu Diodorus'tur (ö. 394). Hıristiyan inanışlarını savunmak üzere bu ekol yanında İskenderiye ekolüne de mensuptu. Antakyalıların Yunan felsefesinde belli bir üstünlükleri bulunmaktaydı. Süryânîceden Yunancaya ilk aktarımında bulunan miladi V. yüzyılın ilk yarısında yaşam süren, rahiplik ve doktorluk yapan Probus'tur. Tarihe göre felsefî öğretim İskenderiye'de devam etmiş, en nihayetinde Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) Antakya'ya taşımıştır.¹³⁷

1.3. Felsefe ile Kelam İlmi Arasında İlahiyat Konularını İncelemenin Doğası

Felsefe ile kelam ilmi arasındaki ilişkinin doğası ve ortak yönleri konusunda söz söylemeye başlamadan önce şunları ifade etmek gerekir ki “Kur’ân bir felsefe kitabı değildir.”¹³⁸ Kur’ân “en büyük zihniyet kitabı”¹³⁹ ve sözleri zamanın hükmünün işlemediği kalıcılığa sahip bir mucizedir. İlimleri üzerinde akıl gücünün hiçbir otoritesi söz konusu değildir. Ancak bu ilahî vahiy, –sabit dinî hakikatlerin yanında– üzerinde derinden derine düşünülecek, felsefî incelemeye konu edilecektir. Öyle ki Allah, evren ve insan tasavvuruyla ne denli ilişkili olduğunun ortaya koyulmasının yanı sıra bazı cevaplar çağrıştıran ve birçok konuda sorgulama yaptırtan bilgiyi de ihtiva edecektir.¹⁴⁰ Bu sorgulamaları harekete geçirmesi, insanı durağanlıktan ve taklitten uzaklaştırıp akla dayalı incelemeye ve tefekküre sevk etmek içindir. Benzer şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.) de, kendisine Allah tarafından vahiy ve ilham verilmesinden dolayı bir filozof değildir. Fransız filozof Carra de Vaux (ö. 1930)¹⁴¹ şunları söylemiştir:

Kur’ân felsefî bir kitap değildir. Muhammed de kelimenin teknik anlamıyla bir filozof değildir. Ama herhangi bir peygamber gibi o da misyonunu yerine getirdiği sırada bazı

¹³⁷ Ömer Ferrûh, *el-Felsefetü'l-Yûnâniyye fî tarîkîhâ ile'l-Arab*, Beyrut, Mektebetü Meymene, 1947, s. 85-87.

¹³⁸ Nefîse, *Eserü'l-felsefeti'l-Yûnâniyye*, s. 30.

¹³⁹ Yaşar Düzenli, *Uslûbu'l-Kur’ân Dersi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, (31.10.2016, Saat: 13:45).

¹⁴⁰ Nefîse, *Eserü'l-felsefeti'l-Yûnâniyye*, s. 30.

¹⁴¹ Carra de Vaux: Paris Katolik Enstitüsü'nden tanınmış bir Fransız oryantalist. Bu enstitüde Arap dilini öğrenmiş ve öğretmiştir. Matematik ve felsefe konusunda; İbn Sînâ, Gazzâlî ve Müslüman düşünürler hakkında beş ciltlik bir eser telif etmiştir. Bkz. <https://www.alukah.net/culture/0/67300>, Oryantalist (19).

felsefî problemlerle karşılaşmış ve bu problemler için edebî bir üslup ile ilhama dayalı çözümler sunmuştur. İşte İslam inancını oluşturan, bu çözümlerin toplamıdır.¹⁴²

Hız. Peygamber ne yaşantısında ne de sözlerinde Eflâtun, Aristo veya diğer doğulu ya da batılı filozofları takip etmemiştir.¹⁴³ Bu giriş cümleleriyle ilahiyat konusunda inceleme yapma bakımından felsefecilerle kelamcılar arasındaki farkların ortaya konulması hedeflenmektedir. Hasan Hanefî kelam ilmi hakkında “dinî metinle ilgili akla dayalı ilk çalışma” ifadesini kullanmaktadır. Kelamcının misyonu nassı/metni manaya, âyeti fikre dönüştürmektir. Yani kelam, sırf dinî metne dair akla dayalı bir teori bulmaya yönelik ilk çaba idi.¹⁴⁴ Nitekim ilk dönem kelamcılarının bir çabası da İslam’a saldırmaya devam eden kesimlerin felsefelerine mukabil bir felsefe inşa etmektir. Öte yandan Hanefî’nin kelamı yenileme nazariyesinde, kelamın aslî konusu olan Allah’ın zâtı -ilahiyat- değil, insan oluşturmaktadır.¹⁴⁵ Ona göre kelam, İslam dininin ana kaynakları olan Kur’ân ve sahih sünnetin temel ilkelerinden neşet etmekte; insan, nassın özelliklerini yeniden keşfetmekte ve nass da insanı kendi var oluş yapısına yönlendirmek için nakille akıl arasında bir etken olmaktadır.¹⁴⁶ Buna göre kelam ilmi, insanı metnin dünyasına ve metni de insanın dünyasına dahil etmek için nakille akıl arasında eşgüdümlü bir yürüyüş öngörmekte, böylece İslam uygarlığının ana dayanakları olan Kur’ân ve sahih sünnet temelindeki eşgüdümlü yürüyüşle aynı olmaktadır.¹⁴⁷ Kelam çerçevesindeki araştırmanın karakterini saf felsefeden ayıran farkların ilki budur. İbn Haldun (ö. 808/1406) *Mukaddime* adlı eserinde buna şu ifadelerle işaret etmektedir: “Kelamcıların Allah’ın varlığına ve sıfatlarına kâinattan delil göstermeleri, filozofların delil göstermelerinden farklıdır. Filozof cismi hareket ve hareketsizlik bakımından incelerken kelamcı onu faile delalet etmesi bakımından inceler. İlahiyata dair konuları incelemeleri de benzer şekilde filozofların incelemesinden farklıdır. Zira filozof varlığı ve varlığın gereklerini bizatihi onun kendisi sebebiyle incelerken kelamcı onu var edene delalet etmesi bakımından

¹⁴² Abdurrahman Şahveli, *el-Kindî ve ârâuhü’l-felsefiyye*, İslamabad, y.y., t.y., s. 75-76; Nefîse, *Eserü’l-felsefeti’l-Yûnânîyye*, s. 30.

¹⁴³ Nefîse, *Eserü’l-felsefeti’l-Yûnânîyye*, s. 30-31.

¹⁴⁴ Hanefî, *et-Türâs ve’t-tecdîd*, s. 155.

¹⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay, 2022, C. XXV, s. 197.

¹⁴⁶ Hanefî, *a.g.e.*, s. 154-171.

¹⁴⁷ Hanefî, *a.e.*, s. 154.

incelemektedir.”¹⁴⁸ Bu da göstermektedir ki kelamcı felsefî bir konuyu ele aldığında dinî inancını desteklemek maksadıyla ele alır.¹⁴⁹ Bu, şu anlama gelmektedir; kelamcının felsefî etüdüyle hedeflenen, dinî inançları destekleyecek ve eleştiri riskinden koruyacak kadar akla dayalı faaliyet veya felsefî yöntem değildir. ‘Mûtezile akılcı filozoflar oldukları hâlde nasıl böyle olabilir?’ denilecek olursa, cevaben şöyle söylenir: “Mûtezile, kendi ekolleri çerçevesinde aklın hakemliğine başvurmuş ve kelam alanında aklı hâkim kılmış olsalar da esasen şeriatla -kendi inanç ilkelerine göre olsa da- var olan inancın yerleşmesini hedeflemekteydiler. Aklın kullanımında özgür hareket etmiş olmaları onların -belirli inanışları yerleştirmeyi hedefledikleri sürece- akılcı filozoflar olarak nitelenmelerinin mümkün olacağı anlamına gelmemektedir.”¹⁵⁰ Bu manayı Adudüddin el-Îcî’nin (ö. 756/1355) şu sözlerle yaptığı filozof ve kelamcı ayırımı da doğrulamaktadır: “Bir itibarla teologdan ayrılmaktadır ki, bu itibar, buradaki incelemenin İslam yasasına göre olmasıdır.”¹⁵¹ Yani filozof yaptığı yorumunda tamamıyla akla dayanırken kelamcının yorumu Kur’ân, sahih sünnet ve rivayetler, akıl olmak üzere üç esasa dayanmaktadır.

Taşköprizâde ise şunu ifade etmiştir: “Kelamla ilgili etütte bulunan şeriatın kaidelerine göre; teolojide etütte bulunan ise aklın gereğine göre hareket eder.”¹⁵² ‘İslam yasası’ ve ‘şeriatın kaideleri’ cümlelerinden de görüldüğü üzere kelamcılarının felsefî yoruma ilişkin yöntemleri, yorumlarını akıl temelinde oluşturan filozoflarınkinden farklıdır.

Felsefî yorumda akılcı görünüm bariz olsa da bu yorumla hedeflenen gaye, nakle dayalı delaletin isbatı olmuştur. Netice itibarıyla “bu delillerin neticesinin geçerliliği, şeriatın belirlediği bir şahit olmasıdır. Nitekim şunu söylemişlerdir: “Tanıklık eden bu şahit; itimat ederek akı, hesaba katarak şeriatı temel alır.”¹⁵³ Bu nedenle Müslümanlarda ilahiyat alanındaki uygulamanın usulü, akla dayalı faaliyet türlerinden biri olduğu için Yunan felsefesinden etkilenmiş şüphesinden beri değildir.

¹⁴⁸ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, C. II, s. 213-214.

¹⁴⁹ Cemal Merzûkî, *Dirâsât fî ‘ilmi’l-keâm ve’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, Kahire, Dârü’l-Âfâk, 2000, s. 11.

¹⁵⁰ Ali Şâ’bî, *Mebâhis fî ‘ilmi’l-keâm ve’l-felsefe*, Beyrut, Dârü’l-Medâri’l-İslâmî, 2002, s. 17-18.

¹⁵¹ Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-keâm*, s. 7.

¹⁵² Taşköprizâde, *Miftâhu’s-se’âde ve misbâhu’s-siyâde*, s. 132.

¹⁵³ Şâfiî, *el-Medhal ilâ dirâseti ‘ilmi’l-keâm*, s. 18.

Müslüman filozoflardan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ (ö. 427/1035), İbn Rüşd, Ebü'l-Hüzeyl Allâf (ö. 235/849-50?) gibi hekimler; Mûtezile'den Nazzâm (ö. 231/845), Eş'arîlerden Eş'arî, İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî gibi zatlardan her biri soyut felsefeden etkilenecek teolojik incelemede aklı kullanmıştır. Fakat üç tabakadakiler arasında etkilenme derecesi birbirinden farklıydı.¹⁵⁴ Görüldüğü kadarıyla söz konusu etkilenme, kelamcı kişiliğin filozof olarak hazır hâle getirilmesi için lâzımdır. Kelamında felsefe ile kelamı bir araya getirmediği hiç kimse kelamcı olamaz.

Câhiz (ö. 255/869), *el-Hayevân* adlı eserinde 'Kelamcıların Özellikleri' adını verdiği özel bir bölüm açmıştır. Bu bölümün başında şu sözlere yer vermiştir: "Dinin kelamında iyi seviyede olan kimse, felsefenin kelamında iyi seviyede olanın ölçüsünce olmadıkça kelamcı kelamın dört bir tarafını bir araya getirip bu sanatta yetkin duruma gelmiş olmaz. Bizce âlim, o ikisini bir araya getirmiş olandır."¹⁵⁵ Bu manaya göre Câhiz, kelamı felsefe köküne bağlamaktadır. Felsefeyi usule riayet ederek kelam ilminin dayanağı hâline getirmektedir. Çünkü kelamcı, kelamıyla iman kaidelerini ve bu kaidelerin doğruluğuna akıl yoluyla delil sunmayı hedeflemektedir. Filozof ise felsefi yöntemine en nihayetinde ulaşacağı görüşü benimseyerek araştırmasına başlamaktadır. Bu nedenledir ki ilim adamları kelamcının rolünü doğru bir davayı savunan avukatın rolüne; filozofun rolünü ise tarafgirlik göstermeden davayı inceleyip daha sonra hüküm veren yargıcın rolüne benzetmişlerdir.¹⁵⁶ Kelamcının silahı İslam'ın yasası; filozofun silahı ise akla dayalı kanıttır. Adalet, hakiki ilme erişmek için bu ikisini bir araya getirmektir. Hasan Hanefî şunları söylemiştir: "Bundan dolayıdır ki felsefe kelam ilmiyle aynı cinstendir. Çoğu kelamcının filozof, çoğu filozofun da kelamcı olduğunu görmekteyiz. Filozof kelamcılara örnek olarak Râzî; kelamcı filozoflara örnek olarak Kindî ve İbn Rüşd gösterilebilir."¹⁵⁷ Dolayısıyla Hanefî'ye göre kelamın çerçevesi dinî; ilk görünümü felsefîdir. O hâlde felsefe, kelam ilminden yöntem ve konu olmak üzere iki bakımdan ayrılmaktadır.

¹⁵⁴ Muhammed Behiy, *el-Cânibü'l-ilâhî mine't-tefkîrî'l-İslâmî*, Kahire, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1945, s. 15.

¹⁵⁵ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, C. II, s. 134.

¹⁵⁶ Tavîl, *Üsûsü'l-felsefe*, s. 434.

¹⁵⁷ Hanefî, *et-Türâs ve't-tecdîd*, s. 156.

Filozofun inceleme yöntemi aklın verdiği hükümler temeline oturmaktadır. Akıldan başlamakta, aklın beraberinde kalmakta ve nihayetinde aklın kabullerine ulaşmaktadır. Kelamcının inceleme yöntemi ise nakil, akıl ve ikisi arasındaki eşgüdüm temeline oturmaktadır. Konu ise, filozofta varlığın, öyle olması sebebiyle yani varlığın kendisinden dolayı incelenmesi iken kelamcıda varlığın, var edene delalet etmesi bakımından incelenmesidir.¹⁵⁸ Peki ilahiyata dair delil ortaya konulmasında kelamcılarının yönteminin karakteri nedir? Kelamcılarının yöntemini açıklamaya başlamadan önce delil gösterme konusundaki yöntemleri kanıttır. Kanıt yani burhanı yeterince kullanmadığı için kelamcılar, İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. Konuyla ilgili Câbirî şunları dile getirmiştir:

İbn Rüşd; İbn Sînâ'yı, Gazzâlî'yi ve diğer doğu kelamcılarını aynı kefedeki toplayıp hepsini burhana dayalı yöntemleri kullanmayıp delil gösterme konusunda felsefi meselelerde kesinlik derecesine erişmemiş bir yöntemden başkasına dayanmıyor olmakla itham etmektedir. O hâlde şunu kayıt altına alalım ki İbn Rüşd, doğudaki teorik düşünceye aynı yöntemin bir araya getirdiği tek bir düşünce olarak bakmakta ve bu yöntemi burhana dayalı olmadığı için kuvvetle reddetmektedir.¹⁵⁹

İbn Rüşd'ün hem felsefenin hem de dinin düzenini eşit düzeyde bozan yöntem deyip eleştirdiği ve İbn Sînâ, Gazzâlî vb. kelamcılarının kullandıkları müşterek yöntem, "Gaibin şahide kıyas edilmesi"dir. Bu yöntem, kelamcılarının nassa delil getirmelerinde temel ilkelerden biri sayılmaktadır. Aslında bu yöntem, bir yönüyle bilişsel insanî bir kıyastır. Yani insanın bilmediğini bildiğini kıyas ederek bilmesi veya görülmeyeni görülene kıyas ederek tasavvur edebilmesidir. Ardından 'Allah'ın zâtını' insanın zatına; 'Allah'ın sıfatlarını' insanın sıfatlarına, 'Allah'ın fiillerini' insanın fiillerine kıyaslamak gelmektedir ki bu, Eş'arîler'in, Müşebbihe'nin ve Mücessime'nin genel olarak izledikleri yöntem olan teşbih yöntemidir. Bu kıyas, kendisine göre kıyaslama yapmayı mümkün kılması için gaib ile şahid arasında müşterek bir illetin isbatına dayanmaktadır.¹⁶⁰ İbn Rüşd, birbirinden tamamen farklı iki âlemin, gayb âlemi ile şehadet âleminin bir araya getirilmesini neredeyse imkansız görür ve bu kıyasın kullanılmasını da büyük bir hata olduğu görüşündedir. Zira bu tarzda delil ortaya konulması gaibin ve şahidin karakteri eşit olmadan elverişli olmaz. Câbirî onun 'elverişli olmaz' sözlerine şöyle bir yorum getirmektedir: "Çünkü gayb âlemi mutlak bir âlem, şehadet âlemi ise kayıtlanmış bir âlemdir. Bu nedenle onlardan birinin diğerine

¹⁵⁸ Tavîl, *Üsûsü'l-felsefe*, s. 434.

¹⁵⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Nahnu ve't-türâs*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1993, s. 214.

¹⁶⁰ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde ile's-sevre*, Beyrut, Dârü't-Tenvîr, 1988, C. I, s. 353.

kıyas edilmesi elverişli olmaz.”¹⁶¹ Bununla ilgili ayrıntılara ileride yer verilecektir. Bu yöntemin tehlikeli sonuçları olmuştur ki bunların sonuçları, ilim tabakaları arasında çatlaklar, âlimlerin kendi içlerinde bölünmeler ve fikrî ayrılıklar oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bundan daha da ileri giderek devlet işlerinin yönetimine açılan siyasal bir menfez hâlini almıştır. Böylece fikre dayalı olarak siyasi gücü elinde tutanların, öteki görüşü dışlaması kolaylaşmıştır. Hatta toplum aleyhine büyük bir tehlike oluşturur hâle gelmiştir. Çünkü toplumu birleştirmekten çok ayrıştırmakta; ittifaktan ziyade ihtilafa çağrı yapmaktadır. Tefrikayı savunmak bekayı savunmak hâlini almış ve bu çekişmeler kan dökme, muhalifleri katletme sınırına kadar varmıştır.”¹⁶² Bu dönüşümler tefsire de yansımış ve tefsir siyasî, felsefî ve daha başka yabancı unsurlarla kuşatılır bir hâle gelmiştir.

Sonuçta kelimî tefsirler, kendinden öncekilerin dış tehditlerine karşı nassın ve aklın gücünü ortaya koydukları akla dayalı bir nazariyenin oluşmasına katkı sağlamışlardır. Söz konusu tehditlerden bazıları; Yunan felsefesinde beceri sahibi olan Hristiyanlar, Mecûsîlerden gelmiş, bunlar kendi inançlarını üstün kılmak ve İslam inancını eleştirme amacıyla delil getirmek üzere felsefeyi kullanmışlardır.¹⁶³ Buna ek olarak kelimadan kastedilen “İkinci, üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda akidenin anlaşılması ve kitapta yer alan kapalı anlamların belirli hâle getirilmesi ve elde edilmesidir.”¹⁶⁴ Câbirî, V. (XI-XII.) yüzyılı Arap düşüncesinin geçiş tarihi olarak niteler. Zira bu yüzyılda, dini hakikatlerin vasıflarını ispat etmede yetersiz kalan Aristo mantığının akıl yürütme sistemi¹⁶⁵ esas alınmıştır. Bu ise “şahide (duyu alanındakine) dayanarak, gaibi (duyu alanı dışındakini) çıkarsama” olan “kıyas”tan başka bir şey değildir. Câbirî V. (XI-XII.) yüzyılı “şahid olandan hareketle gaib olana dair akıl yürütme” demek olan kıyastan, -dinin hakikatlerini ispata dair bir vesile olarak zayıf olsa da- Aristo mantığının yardımına başvurulmasına geçiş tarihi olarak belirlemiştir.¹⁶⁶ Bu akıl yürütme ile elde edilen çıkarımlar, kesin sonuç olarak addedilmiş ve nassın kendisinden yavaş yavaş uzaklaşmaya başlanmıştır. Bu durum özellikle ilahiyat

¹⁶¹ Câbirî, **Nahnu ve't-türâs**, s. 215-218.

¹⁶² Hanefî, **Mine'l-Akîde ile's-sevre**, C. I, s. 116-117.

¹⁶³ Abbâs, **Tetavvuru 'ilmi'l-kelâm**, s. 10.

¹⁶⁴ Şâ'bî, **Mebâhis fî 'ilmi'l-kelâm ve'l-felsefe**, s. 14.

¹⁶⁵ Aristo mantığı, katı cisimleri konu alan bir fiziktir. Aristo, gözlemlenebilen cisimlerin özelliklerinden hareketle görünmeyen varlıklara (cisim) dair bir tür akıl yürütme yapar.

¹⁶⁶ Câbirî, **Nahnu ve't-türâs**, s. 217.

konularının anlaşılmasında -metafizik alanlarda- Helenistik felsefeye benzer bir okumaya dönüşmüştür. Nitekim Hasan Hanefî bu duruma dikkat çekerek şunları söylemiştir: “Kelam ilmi, geliştikçe metne daha az, akla daha çok istinat etmiştir. Nitekim VI. (XII-XIII.) yüzyıldan sonra olduğu gibi akla bütüncül olarak istinat edince en nihayetinde malzemesini, yöntemini, bilgi teorisini ve terimlerini kendisinden aldığı hikmetin mirasçısı konumuna gelmiştir.”¹⁶⁷ Bu noktada şöyle bir soruşturmada bulunulması kaçınılmazdır: Kelam ilminin felsefî bir tefsir sayılması mümkün müdür?

İslam felsefesi içinde yer alan kelam, oldukça zengin konu yelpazesine sahip bir disiplindir. Aslında kelam ilmi, İslam felsefesini oluşturan aslî unsurlardan sadece biridir. Dolayısıyla kelam, daha kapsamlı ve genel olan sıfatlar konusunun cüzî bir kısmını ele alır. Yani ilim, kudret, hayat, semî, basar, kelam ve irade şeklindeki yedi zatî sıfatın altıncısıdır.”¹⁶⁸ Böyle olmakla beraber İslam felsefesinin en ünlü ve en önemli meselelerinden biri olduğu için kelam diye isimlendirilir.¹⁶⁹ Zira bu mesele diğerlerine göre en çok tartışılan ve en çok ihtilafın olduğu konu sayılmaktadır.¹⁷⁰ Kısaca kelam, kendi konusunun ötesine geçmiştir ve bu durumda isimlendirmenin “dinin usulleri/kaideleri” şeklinde yapılması daha isabetlidir. Çünkü bu isimlendirme, akaidin esaslarına, yani üzerine oturduğu teorik temellere dair araştırma olduğuna işaret etmektedir. Kelam ilmi de ilm-î usûlu’d-dînin yani usûl âlimleri, akaidin/teorik hakikatin her çağdaki gereksinimlerini ifade eden çağdaş kalıplarını oluşturmadaki içtihatlarının bir tarihi olarak kalmaktadır. Kelam ilmi akaidin tarihi olduğuna göre dinin usulleri ilmi de o tarihin teorik yanı olmaktadır. Yani teorik ve pratik hakikat ikilisidir. Birincisi vakıya daha yakın iken ikincisi mahiyete daha yakın durumdadır.¹⁷¹ Dinin usulleri ilminin felsefî görünümü nedir?

Felsefe İslam’da iki kısma ayrılmaktadır:

- 1) İslamî felsefe: Kindî, Fârâbî, İbn Rüşd, İbn Sînâ gibi isimlerin parlamasını sağlamıştır. İslam medeniyetinin Yunan kültür mirasını temsil edebildiği, içine alıp kapsadığı ve çok sayıdaki ilavelerle zenginleştirdiği ve aynı anda

¹⁶⁷ Hanefî, **Mine’l-Akîde ile’s-sevre**, C. I, s. 373.

¹⁶⁸ Hanefî, **a.e.**, C. I, s. 53.

¹⁶⁹ İcî, **el-Mevâkıf fî ilmi’l-keâm**, s. 9.

¹⁷⁰ Rifâ’î, **İlmü’l-keâmî’l-cedîd**, s. 11.

¹⁷¹ Hanefî, **a.g.e.**, C. I, s. 57.

onun çok sayıdaki unsurlarına mukavemet eden göreceli olarak son sayılan o hareketi temsil etmektedir.¹⁷² Bu hareketin bağı, bu bölümün bir sonrakiyle olan bağından daha az önemde değildir. Çünkü kelamcılar çeşitli kültürlerin birbirine katılmasındaki en büyük faktörlerden biriydiler. Konumlarının doğası bakımından Mecûsîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi diğer dinlerden de haberdar olmak zorundaydılar. Yahudilik ve Hıristiyanlık Yunan felsefesi ve Yunan mantığıyla silahlanmışlardı. Bunun üzerine kelamcılar da aynı silahla kendilerini donatmak zorunda kalmışlardır. Böylece Yunan felsefesinin İslam’a girmesini sağlayan ilk kimseler olmuşlardır. Kelamcılar kendileriyle kendilerinden sonra gelen Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflar arasında bağlantı halkası konumundaydılar.¹⁷³ Teolog filozofların yolunun hazırlanmasında kelamcıların felsefesinin büyük rolü olmuştur.

- 2) İslam’ın felsefesi: “Fıkıh, kelam, fıkıh usulü ve din usulleri ilim dallarıyla gelişmiş olan, tüm motifleri Kur’ân, Kur’ân’ın felsefesi ve tefsiri olan felsefedir.”¹⁷⁴ Bu felsefe mantıksal tefsirler / açıklamalar oluşturulması, bilimin fûru konularının -sabitleştirilmesi için- genel usuller ışığında okunup incelenmesi temeline dayanmaktadır. Buna göre “metinlerin anlaşılmasına ve anlamların bulunup ortaya çıkarılmasına dönük bir çaba olmaktadır. Bu çaba dile, nüzul sebeplerine, tarihteki olaylara, dinler tarihine veya geçmiş inançlara müracaat etmekle gösterilmektedir. Bu nedenle yapılan tefsirler dil, ahlak, fıkıh, felsefe, akait, tasavvuf, tarih, bilim, edebiyat veya sosyolojiye dayalı olmaktadır. Bütün bunlar tefsircinin gayesine, yöntemine ve çağının gereksinimlerine bağlı bulunmaktadır.”¹⁷⁵ Bu ilimlerden her birinin tefsircinin kendi uzmanlığına göre ortaya çıkardığı bir rengi ve renk tonu bulunmaktadır.

Bu manaya göre ‘usûlü’-d-din ilmi’ adı ‘kelam ilmi’nden doğmuş tüm felsefî dalları ve meseleleri kapsayan bir isim olmaktadır. ‘İçeriği ve yöntemi felsefe yapma

¹⁷² Yahyâ Huveydî, **Târîhu felsefeti’l-İslâm fi’l-kârrati’l-İfrîkıyye**, Kahire, Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, t.y., C. I, s. 3.

¹⁷³ Ahmed Emîn, **Duha’l-İslâm**, Kahire, Müessesetü Hindâvî, 2012, C. I, s. 340.

¹⁷⁴ Huveydî, **Târîhu felsefeti’l-İslâm fi’l-kârrati’l-İfrîkıyye**, C. I, s. 3.

¹⁷⁵ Haneî, **Mine’l-Akîde ile’s-sevre**, C. I, s. 55-56.

eyleminden farklı olduğu hâlde kelamın felsefî bir tefsir olduğu nasıl kabul edilebilir?’ denilecek olursa, cevaben şöyle söylenebilir: Evet, salt felsefe yapma eyleminden farklıdır. Çünkü unsurlarını Kur’ân’ın Allah, âlem ve insan hakkındaki konularından almaktadır. Ayrıca bunun akabinde de tefsir ilminin diğerk yönelimlerinden bağımsız bir yöne şu sebeplerden dolayı sahip bulunmaktadır:

- 1) Kelamcılarının felsefesi teolog filozofların felsefesiyle aynı cinstendir. Çünkü “felsefe kelam ilmi cinsindendir. Çoğu kelamcının birer filozof ve çoğu filozofun da birer kelamcı olduğunu görmekteyiz.”¹⁷⁶ Yani kelamcı, akılcı felsefî söylemde bulunduğu gibi aynı anda dinî felsefî söylemde bulunabilmektedir. Bu durumda her ikisini bir arada barındırmış olmaktadır.
- 2) Kelamcı ancak bir filozof olduğunda kelamcı olabilir. Câhiz şunları dile getirmiştir: “Dinin kelamında iyi seviyede olan kimse, felsefenin kelamında iyi seviyede olanın ölçüsünce olmadıkça kelamcı kelamın dört bir tarafını bir araya getirip bu sanatta yetkin duruma gelmiş olmaz. Bizce âlim, o ikisini bir araya getirmiş olandır.”¹⁷⁷ Muhalif kimseler ‘dinî ve aklî’ olmak üzere iki hakikati bir arada barındırmakta idiler. Onlara karşı koymak bakımından bu iki hakikati bir araya getirmek kaçınılmazdır. Müslümanlardaki felsefenin iki gayeyi gerçekleştirme temeline dayanması gerekmektedir: a) Dinin desteklenmesi, b) Dinin temellerinin sağlamlaştırılması. Çünkü söz konusu gayeler “akidenin dayanaklarını sağlamlaştırmak veya onlar için felsefî bir temel bulmak suretiyle temelle ilgilenmektedir.”¹⁷⁸ Her iki gayede de felsefe dinin desteklenmesi bakımından bir zorunluluk, dinin hakikatlerinin ortaya konulması bakımından iyi bir ölçü hâlini almıştır.
- 3) Eski dinlerin ve felsefelerin müntesiplerinde ortaya atılan konular İslam’ın gelmesinden sonra ortaya atılmış olanlarla aynıdır. Yalnızca inceleme yöntemi işin başında akla dayalı iken Kur’ân burhanı indirince Müslümanları delilin gücüyle muhaliflere karşı koymaya ve iddialarını çürütmeye sevk etmiştir. “Kelam ilmi ve Yunan felsefesi aslında aynı ilim, yani teolojidir. Fakat Yunanlılar bu ilmi salt akıllarına; kelamcılar ile akla ve nakle dayalı olarak talep

¹⁷⁶ Hanefî, **et-Türâs ve’t-tecdîd**, s. 156.

¹⁷⁷ Câhiz, **Kitâbü’l-Hayevân**, C. II, s. 134.

¹⁷⁸ Ehvânî, **Kadâyâ İslâmiyye el-felsefetü’l-İslâmiyye**, s. 19.

etmişlerdir.”¹⁷⁹ İcî ve Taşköprizâde de şu sözlerinde bu görüşü benimsemişlerdir: “Teolojiden gaye bakımından ayrılmaktadır. Çünkü kelam konusunda incelemede bulunan kimse İslam’ın yasasına dayanırken teolojide aklın gereklerine dayanmaktadır.”¹⁸⁰ ‘İslam’ın yasasına göre’ şeklindeki ifadeleri felsefî diyalektik materyallerinin Kur’ân ve felsefeye dayalı unsurlardan oluştuğu anlamına gelmektedir. Hasan Hanefî’nin ifadelerine göre “Doğrudur, bilimde baskın olan yöntem diyalog ve tartışmadır. Ama diyalogun materyali ister Kur’ân olsun isterse mantık, felsefe kitapları veya ilk hekimlerin kitapları olsun, söz konusu materyal her türlü kitaptan edinilmiştir.”¹⁸¹ Böylece onlara göre “Aristo ve Eflâtun’un yaratıcının yaratılmışlarla ilişkisini tasavvur etmeyle ilgili hatalarını İslam ortaya çıkarmıştır. O iki filozofun kıyasları akla dayanmış olduğu için yetersiz kalmıştır. Oysaki böyle alan aklın fikir yürütme fonksiyonu olan bir alan değildir.”¹⁸²

- 4) Kelam ilmi, Yunan felsefesiyle gerçek bir iletişim kurulmadan önce erken bir dönemde teşekkül etmiş ilimlerdenidir. Mûtezilenin ve diğer fırkaların yöntemleri de ilahiyat ve felsefe alanındaki tercümelerin yapıldığı dönemden önce teşekkül etmiştir.¹⁸³ Bu süreçte kelam “akıl yürütmeye dayalı ve ortaya atılan sorunlara uygun düşen üsluplar kullanmaktaydı. Ayrıca söz konusu üslupları, sorunların gelişim seyrine göre geliştirmekteydi. Nakle dayalı akıl yürütme kelam ilminde kullanılan ilk üsluplardan olmuştur. Şöyle ki Kur’ân ve hadisin bazı metinleri, Müslüman fırkalar arasında yapılan konuşmalarda dinî görüşlere dair tanıklar olarak alınmaktaydı.”¹⁸⁴ Bu aşamada kelam, başka bir tür felsefî söylem karşısında kaldığı için söylemin akılcılaşmasının temellerini atmaktaydı. “Siyasal olayların, Yunan ve Pehlevi dillerinden yapılan tercümelerin İslam medeniyetinin yabancı uygarlıklara açılmasının gölgesi altında kelam ilmi gelişirken felsefeyi de ve bunun ardından felsefenin ana

¹⁷⁹ David Santillana, **el-Mezâhibü’l-Yûnâniyyeti’l-felsefiyye fi’l-âlemi’l-İslâmî**, Beyrut, Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1981, s. 167.

¹⁸⁰ İcî, **el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-keîâm**, s. 7; Taşköprizâde, **Miftâhu’s-se’âde ve misbâhu’s-siyâde**, s. 132.

¹⁸¹ Hanefî, **Mine’l-Akîde ile’s-sevre**, C. I, s. 57.

¹⁸² Enver Cündî, **el-İslâm fî muvâcehâti’l-felsefâti’l-kadîme**, Beyrut, eş-Şeriketü’l-Âlemiyye li’l-Kitâb, 1987, s. 96.

¹⁸³ Cündî, **a.e.**, s. 97.

¹⁸⁴ Abbâs, **Tetavvuru ‘ilmi’l-keîâm**, s. 7.

konularını da içine almıştır. Mesela cevher, araz, atom, hareket, hareketsizlik, zaman, mekân gibi konuların araştırılması kelamın bir bölümü hâline gelmiştir. Ayrıca Şîa tarafından usûlü'd-dinden kabul edilmesi nedeniyle imâmet konusunu da ele almıştır. Şîa'nın bu tutumu sebebiyle Ehl-i sünnet ve Hâricîler imâmet meselesini ele almak ve kendi kelam konuları içine dâhil etmek zorunda kalmışlardır.”¹⁸⁵

Fırkalar kollara ayrıldıkça ve Müslümanların diğer kültürlerle olan ilişkileri arttıkça tefsire dair okuma vesilelerinin de geliştirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Müslümanların yeni kültürlerle açılmalarından sonra bu açılımın kelam ilminin gelişiminde büyük bir etkisinin olması gayet doğaldır. Müslümanlar münazaralarında mantığı kullanmışlar ve mantığı çoğu zaman düşüncelerinin bir aygıtı kabul etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki Aristo mantığının dille ve dinle ilgili birçok ilim dalı içinde yer ettiğini görmekteyiz.¹⁸⁶ Bu nedenle kelam ilminin, çağın verilerine ve ihtiyaçlarına göre içerik ve yöntem olarak yavaş yavaş teşekkül etmeye başlayan felsefî bir tefsir görünümünde olduğunu söylemek mümkündür.

1.4. Mâtürîdî'de Tefsir Felsefesinin İlk Görünümleri

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü Ehli's-sünne* olarak tanınan tefsirinin adından da anlaşılacağı üzere bu başlık tefsir talebesinin dikkatini, -tefsir alanındaki hitabet felsefesine dair doğru icraata- şu iki uygulama vasıtasıyla çekmektedir: a) Mâtürîdî'de te'vilin ana dayanakları metin, metnin maksatları konusunda sebat göstermek ve müteahhir ilim adamlarının inancını ve görüşlerini muhafaza etmek üzerine kuruludur. b) Eleştirel delillerin, geçmiş fırka ve inanışlar tarafından tedavüle konulan aykırı okumaların dağılıp bozulmasına çalışan hukuki bir alet olması bakımından te'vil “dinî metin” okumalarında meşru bir işlemdir. Söz edilenler tarafından ortaya atılan fikrî tezler, te'vil gücüne dayalı bulunmaktadır ki bu te'vil gücünün mukabilinde, hasmın okumasını yıkıp Kur'ân'ın benimsediği yeni bir okumayı yapılandırmak üzere benzer bir başka güce gereksinim duyulmaktadır. Bu durumda tefsir ürünü metin ölçeğinde nakil ve akıl açısından dengeli olmaktadır. Metni ölçü olarak veya referans olarak kabul etmeyen her te'vil, Kur'ân'ın mantûku dışında kalmaktadır. Bu iki uygulamaya dair şu

¹⁸⁵ Şâ'bî, *Mebâhis fi 'ilmi'l-kelâm ve'l-felsefe*, s. 10.

¹⁸⁶ Abbâs, *Tetavvuru 'ilmi'l-kelâm*, s. 10.

şekilde delil sunulması mümkündür: Abdürrahîm el-Âlemî'nin, İmam Mâtürîdî'nin yöntemine dair makalesinde yer aldığına göre;

“İslamî ilimlerin geneli arasındaki yakınlaşmalar sabit ve değişken olarak iki ana eksen tarafından olmaktadır. Sabit, dinî metni (Kur’ân-ı Kerim, hadis-i şerifler) temsil etmektedir. Değişken ise bu metnin yakınlaşmasını sağlayan akli çabalarla ortaya konulan beşerî çalışmada somutlaşmaktadır. Söz konusu yakınlaşma beşer aklının yetersizliğine bakıldığında içtihadı dayalı bir yakınlaşmadır. Metinlerin analiz edilmesinde sabit ve değişken arasında ilişki ‘uyum (muvaafakat)’ mantığı hükmüne bağlı bir ilişki olmaktadır. İlahî hitabın metin yapısı ile o metnin elinde olduğu kimsenin tasavvur mekanizması arasında bağlantı kurması sıfatıyla belirtilen türde bir ilişki olmaktadır. Zikri geçen ilişki türü, bünyesinde var olan bütün mekanizmalardan yardım alma esasına dayanmaktadır ki bu mekanizmaların başında da te’vil gelmektedir.”¹⁸⁷

Mâtürîdî tefsirinin giriş bölümünde tefsir ve te’vil kavramlarından ne anlaşıldığını belirtmiş ve Süyûtî ise bu anlamı *et-Tahbîr* adlı eserinde şu sözlerle özetlemiştir: “Mâtürîdî’nin ifadesine göre tefsir, lafızdan murat edilen konusunda kesinlik ve o lafızdan bu anlamı kastettiğine dair Allah’ı şahit tutmayı ifade eder. Te’vil ise herhangi bir kesinlik ve Allah’ı şahit tutma olmadan ihtimallerden birini tercih etmek demektir.”¹⁸⁸ Mâtürîdî bu ikisi arasındaki farkı kelim ilmi üslubuna göre ortaya koymuştur. Ona göre bu fark; tefsirin tek vecihli (yönlü); te’vilin ise çok vecihli olmasından kaynaklıdır. Bu ayırmadan dolayıdır ki müfessir, kendi reyine istinat etme hususunda hassas hareket etmektedir. Keza Hz. Peygamber’in “kim Kur’ân hakkında kendi reyine göre bir şey söylese, cehennemdeki yerine hazırlansın,”¹⁸⁹ sözünün delaleti de bu hassasiyeti artırmıştır. Ayrıca Mâtürîdî, caiz olan ve caiz olmayan te’vil olmak üzere ikili bir ayırım yapar. Şöyle ki:

- 1) Te’vilde nassın farklı vecihleri ve anlamları vardır. Tevil, tefsirde olduğu gibi kesin anlam olarak görülmez.
- 2) Te’vil çok vecihlidir (zû vücûh). Birden fazla vecih barındıran bir şeyde, tam olarak muradının hangisi olduğunu bildirmediği için, Allah hakkında şahitlik içermesi söz konusu değildir.

¹⁸⁷ Abdurrahim Âlemî, **Menhecû'l-İmâm el-Mâtürîdî fî tefsîri'l-Kur'ân beyne 'ilmi'l-keîâm ve usûli'l-ahkâm**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2009, s. 332-333.

¹⁸⁸ Süyûtî, Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, **et-Tahbîr fî 'ilmi't-tefsîr**, s. 38.

¹⁸⁹ Ebû İsa Tirmizî, **el-Câmi'ü'l-kebîr**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996, C. V, s. 65, H. No: 2950.

- 3) Te'vilde bulunan kişi yapmış olduğu te'vil hakkında şahitlikte bulunarak mesela 'Allah böyle murat etmiştir' veya 'Allah bunu kastetmiştir' demez. Sadece 'bu söz şöyle şöyle yönlerde anlaşılmaktadır' diyebilir.¹⁹⁰

İmam Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kavram alanını netleştirmek ve ikisi arasındaki ilişkinin sınırlarını, köşe taşlarını belirtmek suretiyle gerçekleştirmek istediği hedefler de şöyle özetlenebilir:

- 1) Kur'ân metninin okunması ve akla yakınlaştırılması işlemine yönelik mümkün olan her türlü mekanizmayı kullanmak suretiyle ufku olabildiğince genişletmek. Bu suretle tefsir ilmini dinî metnin delalet imkânlarını sınırlandırmaya çalışan geleneksel yöntemler çemberinden çıkarıp genişleme ve diğer ilimlerle iletişim kurma dairesine kavuşturmak.¹⁹¹ Bu anlamda "te'vil, çeşitli anlamlara kapıyı açan bir düşünme işlemidir."¹⁹² Bu da nassın anlam alanının zenginliğini göstermektedir. Bunun gayesi, nakil üzere devamlılıktan ayrılmayan tefsir hareketinde bir değişimin meydana getirilmesi, tefsircinin metne ve zaman içinde ona eşlik eden çeşitli reel açıklamalara dair okumalarında bir araç olarak te'vili kullanmasını sağlamaktır. Söz konusu değişim, egemen tefsir hareketine mukabil olarak Mâtürîdî'nin zamanına, hicrî IV. yüzyıla gelmektedir ki o dönemdeki tefsir hareketi "sahâbîlerden, tâbîinden ve tebe-i tâbîinden" yapılan nakillere ve rivayetlere ya da "fıkıh, dil, tarih" gibi İslam'ın hâlen dahi diğer inanç sahiplerinden ve klasik felsefelerden sürekli eleştirilere çoğunlukla maruz kaldığı uzmanlık alanlarına istinat etmekteydi.¹⁹³
- 2) İctihat ve te'vile dayalı beşerî yorumlama çabası ile te'vil edilen o nassı birbirinden ayırmak. Bu durumda te'vil edilen nass, aktaranın içtihadı ve zannı üzere bir yorum olacaktır. Te'vil de nassa karşı diyalektik/tartışmalı bir iletişim yoludur ve gücünü nassın bağlam bütünlüğünü dikkate alan yapısından alır. Böylece birçok anlamdan nassın bütünlüğünün görülmesine imkan tanıyan

¹⁹⁰ Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, C. I, s. 3; Mâtürîdî, **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, C. I, s.13.

¹⁹¹ Âlemî, **Menhecü'l-imâm el-Mâtürîdî fi't-tefsir**, s. 335.

¹⁹² Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, C. I, s. 37.

¹⁹³ Âlemî, **a.g.e.**, s. 335.

alternatif bir anlamın (te'vil) çıkması sağlanacaktır.¹⁹⁴ O hâlde Mâtürîdî'ye göre te'vil, belli kriterlere dayanmaktadır. Söz konusu kriterlerden bazıları şunlardır:

- a) Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir/te'vil edilmesi:¹⁹⁵ Bu kaide Kur'ân nâzil olduğundan beri geçerli kurallardan biridir.¹⁹⁶ Çünkü Kur'ân'ın sahibi neyi murat ettiğini insandan daha iyi bilir. Aynı yöntem âyetler arasındaki içerik benzerliğinin veya hükümler arasında benzerlik ya da zıtlıkların yahut ele alış yönteminin incelenmesinde ve ayrıca ilahî beyanı teşkil eden şeylerin izah yönteminin incelenmesinde kullanılmaktadır.¹⁹⁷ Bununla ilgili olarak “*O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı.*” (Bakara 2/29) âyetinin tefsiri örnek verilebilir.

Mâtürîdî çeşitli te'villere ve muhtemel vecihlere yer vermiş ve “*Siz ölü iken sizi diriltten Allah'ı nasıl inkâr edersiniz?*” (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا) (Bakara 2/28) âyetinin anlam vecihlerinden birinin “Siz nasıl olur da sizin için yeryüzünde kendisinin birliğine delalet eden şeyleri yaratanı inkâr edersiniz? Çünkü yeryüzünde her ne varsa, O'nun birliğine delalet etmektedir” anlamında olabileceğini söylemiştir. Ona göre âyet şu anlama da muhtemeldir: “Yeryüzünde olan şeyleri, sizin için bir vecibe değilken, kendisine şükretmeniz için nimet olarak yaratanı nasıl inkâr edersiniz? Yani o şeyler konusunda şükür nasıl olur da başkasına yöneltirsiniz?” “Yerde ne varsa sizin için yarattı” ifadesinin dünyada iken sizi imtihan edeceği imtihan vesilesi olması da muhtemeldir. Tıpkı “*Hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için*” (Mülk 67/2) sözlerinde olduğu gibi. Sonra da ahirette kesin olarak ceza veya mükâfat göreceksiniz. O hâlde nasıl oldu da yeniden dirilmeyi inkâr ettiniz? Bir hikmeti beyan etmek üzere yaratılmışları dünyada yok olmak üzere yaratmıştır. Ahirette hayat vermek de bir hikmettir. Onun inkârı bu hikmetin yok olup gitmesi demektir. Kısacık âyetle ilgili bu üç ihtimalde vahdaniyet, Allah'ın nimetleri ve yeniden diriliş gibi çeşitli etkiler ve içerdikleri çeşitli meseleler bulunmaktadır.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Âlemî, a.e., s. 335-336.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. I, s. 302, 333.

¹⁹⁶ Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, 2. bs, Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1972, C. II, s. 175-176; Fazl Hasan Abbâs, *İtkânü'l-burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Amman, Dârü'l-Furkân, 1997, C. II, s. 191.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. I, s. 39.

¹⁹⁸ Gâlî, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu'l-'akdiyye*, s. 59-60.

- b) Kur'ân'ın sünnetle te'vil edilmesi:¹⁹⁹ Mâtürîdî, hadisleri ezberinden zikreder. Dolayısıyla kimi hadisler, metnin aslından farklı olabilmektedir.²⁰⁰ Bunun için o, hadislerin metinlerini zikretmeksizin hadisin, içeriği ve manasını yansıtacak şekilde rivayet eder.²⁰¹ Ayrıca hadislerin senet zincirini zikretmez. Rivayetler konusunda ise mütevatir hadisleri kabul ederken bu vasfı taşımayanları reddetme tutumu sergiler. Buna göre Mâtürîdî'nin hadisleri delil olarak gösterme konusunda izlediği yöntem istiṣḥatta bulunmak istediği hadisin metnini özel bir tarzda sunmak şeklindedir. Mesela şu ifadeleri kullanmaktadır: “روي عن الرسول (صلى الله عليه وسلم كذا، قولاً أو فعلاً) Resûlullah'tan kavl veya fiil olarak şöyle rivayet edilmiştir. Ondandır rivayetle geldiğine göre. Bir haberde şöyle gelmiştir. Bir haberde şöyle rivayet edilmiştir. Haberlerin birinde şöyle rivayet edilmiştir. Rivayet edilen bir hadiste şöyle gelmiştir...”²⁰²
- c) Te'vile dayalı anlama hizmet edecek şekilde dilden ve belagat sanatından yararlanılması:²⁰³ “Âyetin te'vili dilsel bir açıklamaya muhtaç olduğu takdirde Ebû Mansûr, kendi reyini tercih etmektedir. “Hamd âlemlerin rabbi Allah'a aittir.” (Fâtiha 1/2) âyetiyle ilgili olarak kelimeyi harf olarak adlandırmasında olduğu gibi ki Allah Teâlâ'nın sözünün ilk harfi nimetlerin hepsine şükür sebebiyledir.²⁰⁴ “Artık kazanmakta olduklarının cezası olarak az gülsünler, çok ağlasınlar!” (Tevbe 9/82) âyetinde de belagatle ilgili olarak benzer şekilde hareket etmiştir. “Gülmenin sevinç ve neşe, ağlamanın ise hüznün anlamında kinaye olmasını andırmaktadır. Şöyle söylemektedir: Biraz sevinin ve neşelenin! Ahirette uzun uzun hüznülenirsiniz.”²⁰⁵ Buna göre belagat, İmam Mâtürîdî'nin izlediği yöntem içinde te'ville ve mananın yönlendirilmesiyle ilgili yararlanılan aletlerden biridir.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, C. I, s. 302.

²⁰⁰ Mâtürîdî, **a.e.**, C. I, s. 16.

²⁰¹ Mâtürîdî, **a.e.**, C. I, s. 41, 302, 333.

²⁰² Âlemî, **Menhecü'l-İmâm el-Mâtürîdî fi't-tefsîr**, s. 338.

²⁰³ Mâtürîdî, **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, C. I, s. 15; Muhammed Fazl Ebû Cebel, “Menhecü'l-İmâm el-Mâtürîdî fi Tefsîrih”, **İskenderiye Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye**, C. VII, No: 32, t.y., s. 286.

²⁰⁴ Mâtürîdî, **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, C. I, s. 15.

²⁰⁵ Mâtürîdî, **a.e.**, C. VI, s. 424.

d) Akla dayalı te'vil, naklî ve teorik usullerin birleşimini temel almaktadır. Vanlıoğlu şunları dile getirmektedir: “Mâtürîdî'deki tefsir yönteminin, tefsir ve te'vil konusundaki anlayışıyla ahenkli olarak hem nakle hem de akla dayandığını söylediğimizde yanlış ifade etmiş olmayız.”²⁰⁶ Önceki satırlardan anlaşıldığına göre te'vil, Kur'ân'ın delalet ettiği anlamların elde edilmesinde akli vesile edinen bir mekanizma; hasımların söylemlerini okumada tefsircinin kullandığı ve görüşleri analiz etmesine, eleştirmesine, bu görüşleri uzlaştırmaya ve reddiyede bulunmasına imkân sağlayan metodik bir araçtır.

Ebû Mansûr *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde, “Kulağın ve aklın dinin öğrenilmesini sağlayan iki temel esas olduğu” başlığı altında şu ifadeler yer vermiştir: “Bu yaratılmışların üzerinde birleşmelerini gerektirecek bir din, kendisine doğru kaçmalarını gerektirecek bir kök olması kaçınılmazdır. Biri kulak diğeri akıl olmak üzere iki yön söz konusudur. Bu âlemin özellikle yok olmak için olması hikmetli değildir. Her akıl sahibinin kendi eylemi sebebiyle hikmet yolundan çıkması onun adına çirkin bir şeydir. Aklın kendisinin bir parçası olduğu âlemin hikmetsizlik üzerine kurulmuş veya boş yere var edilmiş olması ihtimali bulunmamaktadır. Bu durum sabit olduğuna göre âlemin fena değil beka için inşa edilmiş olduğunu gösterir.”²⁰⁷ Kısacası Mâtürîdî'ye göre akıl, dinî bilginin temel esaslarından biri olup insanın faniliğe karşı kendi yardımıyla beka mücadelesi verdiği bir araçtır.

1.4.1. Akılcı Çevrenin Felsefî Meselelerde Mâtürîdî Kelamına

Etkisi

Mâtürîdî'nin tam adı “Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”dir.²⁰⁸ “Semerkant'ta Mâtürîd adlı mahalleye”²⁰⁹ nispet edilmektedir. “Arap dilinde oraya Sümran (bilinen belde) denilmektedir. Söylendiğine göre burası Mâverâünnehir'de Zülkarneyn tarafından inşa edilen beldelerden biridir.”²¹⁰ “Bu

²⁰⁶ Mâtürîdî, a.e., C. I, s. 39.

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 66-67.

²⁰⁸ Muhyiddin Abdülkadir Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Cize, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993, C. IV, s. 90.

²⁰⁹ Süyûtî, Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Lübbü'l-elbâb fî tahrîri'l-ensâb*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, C. II, s. 226.

²¹⁰ Şihâbüddîn Yâkût el-Bağdâdî Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, Dâru Sadır, t.y., C. III, s. 246.

beldelere Müslümanlar eskiden Mâverâünnehir beldeleri adını vermişlerdir. Hâlihazırda ise Orta Asya ülkeleri olarak bilinmektedir. Erken dönemlerden itibaren Müslümanlar o bölgeleri fethetmek üzere akınlar düzenlemişlerdir.”²¹¹ Hatta Müslüman komutanların gözleri hep o bölgelerde olmuştur. Anlatıldığına göre sahâbîlerinden Hakem b. Amr el-Gıfârî (ö. 50/670), Ziyâd b. Ebî Süfyân (ö. 53/673) tarafından Horasan valisi olarak tayin edilmiştir. Bunun üzerine Hakem 45 (665) yılında o bölgeye doğru yola çıkmıştır. Kendisine Mâverâünnehir’de büyük bir vilayetin adından hareketle Saganîyân (Çaganîyân) Fatihî (48/668) lakabı verilmiştir.²¹² Bunun ardından fetihler birbiri ardı sıra gelmiştir. Örneğin Ubeydullah b. Ziyâd (ö.67/686) Buhara’yı hicrî 53. veya 54. (673 veya 674) yılda fethetmiştir. Hicrî 56 (676) tarihinde Saîd b. Osman b. Affân, Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından (ö. 60/680) Horasan valiliğine getirilmiş ve Buhara ile Semerkant’a akınlar düzenlenmiştir. Müslümanların o beldelere yönelik fetih girişimleri büyük komutan Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî’nin (ö. 96/715) Velîd b. Abdülmelik (ö. 96/715) döneminde Horasan valiliğine getirilmesine dek devam etmiştir. Komutan Kuteybe bu beldelerin nihai olarak fethedilmesini sağlamış ve Müslümanların orada daim olması için çalışmıştır.”²¹³

Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî’nin fethiyle Mâverâünnehir bölgesi, Müslümanların önemli bir beldesi olmuş, Dımaşk ve ardından da Me’mûn dönemine kadar Bağdat’taki hilafet merkeziyle irtibatını sürdürmüştür.²¹⁴ Bölge halkı Sâ mânîler, Zerdüştlük inancından vazgeçip İslam’ı benimsemiştir.²¹⁵ Önce Emevî Devleti (41-132/661-750) ardından Abbâsî Devleti (132-261/750-875) bölgenin tamamen fethedilip bölge halkına İslam’ı anlatmak için çalışmıştır. Böylece Mâverâünnehir bölgesi hicrî III. yüzyılın başlarında açıkça görülen İslamî bir karakter kazanmıştır. Ayrıca Müslüman hareketliliğin yoluna -herhangi bir engel veya sorunla karşılaşmadan- devam

²¹¹ Mahmûd Muhammed Halefullah, *Bilâdü Mâverâünnehr fi’l-’asri’l-’Abbâsî*, Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li-Kitâb, 2014, s. 7.

²¹² Mahmûd Şit Hattâb, *Kâdetü’l-fethi’l-İslâmî: fî bilad-i Mâverâünnehr*, Beyrut, Dârü İbn Hazm, 1998, s. 118.

²¹³ Halefullah, *Bilâdü Mâverâünnehr fi’l-’asri’l-’Abbâsî*, s. 7-8.

²¹⁴ Ahmed b. İvaz Lehibî, *el-Mâtürîdiyye: Dirâseten ve Takvîmen*, Riyad, Dârü’l-Âsime, 1413, s. 87.

²¹⁵ Hasan İbrâhim Hasan, *Târîhü’l-İslâm : es-siyâsî ve’d-dînî ve’s-sekâfî*, Kahire, Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1996, C. III, s. 80.

etmesini sağlamak üzere Mâverâünnehir bölgesinin iç ve dış tehlikelere karşı korunması konusunda da üstünlük Abbâsîlere aittir.”²¹⁶

Gerçekten de akılcılığın öne çıktığı hicrî III. ve IV. yüzyıllarda İslam düşüncesi büyük bir gelişme göstermiştir. Mâtürîdî zamanındaki düşüncenin canlı olmasının nedeni, Sâ mânîlerin düşünürleri, edebiyatçıları ve filozofları desteklemesi ve onları araştırmaya, eser kaleme almaya teşvik etmesine dayalıdır. Hatta bu kimselerden bazılarını devlet yönetiminde üst düzey görevlerde bulunmaya, müsteşar sıfatıyla çalışmaya dahi davet etmişlerdir. Örneğin Sâ mânî hükümdarı Nûh b. Mansûr, Sâhib b. Abbâd’a (384-385/994-995) yönetim merkezinde çalışmasını teklif etmiştir. Ayrıca hükümet, camilere içi kitaplarla dolu kütüphanelerin kurulmasını da desteklemiştir. En büyük kütüphane Merv şehrinde bulunan ve Yunanca, Süryânîce gibi çeşitli dillerden telif edilen eserlerin yanı sıra çok kıymetli ilmî ve felsefî eserler ihtiva eden kütüphanedir.²¹⁷ Hasılı Sâ mânîler, o bölgede geniş kitlelere ulaşan ilmî bir hareketin başlamasında oldukça etkin bir rol oynamıştır.

Bu durum ilim ve aklın tefsir, fıkıh, hadis, kelam, felsefe, tasavvuf, dil, edebiyat, tıp, astronomi ve fizikle ilgili farklı alanlarda çok sayıda uzman ilim adamının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu öncü ilim adamlarının, çeşitli beldelede akıl kisvesine bürünmüş olarak yaygınlık kazanan zındıklık içeren görüşlerin zayıflatılmasında büyük rolleri olmuştur.²¹⁸ Bu ilmî hareketliliğin yanı sıra Mâverâünnehir beldelelerinde çok sayıda siyasî ve dinî yenilikler de gerçekleşmiştir. Dinî vasıflı oluşumlar, farklılık arz etmektedir. Mesela Şîî ve Hâricîler gibi fırkalar, İslam’ın temel kaynaklarını baz almakta yahut İslam öncesi Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdekizm’in uzantıları sayılan inanışlara dayanarak farklı dinî oluşumlar ortaya çıkmaktaydı. Bu hareketlerin ardında Müslüman Arapların siyasî yönetimle elde ettikleri nüfuz ve ilmî, iktisadî ve diğer alanların gelişmesinden kaynaklanan güç etkili olmuştur. Özellikle Farslar ve Mecûsîler, bu bölgede Müslümanlardan önce sahip oldukları yönetim ve gücü tekrar geri kazanmak istiyorlardı.²¹⁹ Nitekim Makdisî (ö. 390/1000) Mâverâünnehir bölgesini anlatırken şu bilgileri vermiştir: “Orada Yahudiler

²¹⁶ Halefullah, *Bilâdü Mâverâünnehr fi’l-’asri’l-’Abbâsî*, s. 8.

²¹⁷ Gâlî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu’l-’akdiyye*, s. 35-37.

²¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 13.

²¹⁹ Halefullah, *Bilâdü Mâverâünnehr fi’l-’asri’l-’Abbâsî*, s. 80-88.

çok, Hıristiyanlar azdır. Mecûsîler ve Hâricîlerden bazı gruplar mevcuttur. Mûtezile ise Nîşâbur'da baskın olmasa da mevcuttur. Ancak Şîîler ve Kerrâmiyyeler bölgede oldukça yaygındı ve mahallî ayaklanmalar çıkarıyordu. Öte yandan bölgede Ebû Hanîfe'nin talebeleri ve fikirleri etkilidir.”²²⁰ Ayrıca bölgede Mûtezili olan Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö. 317/931) ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) görüşleri de öne çıkmaktaydı. Her ikisi de kökenleri bakımından Mâtürîdî'nin vatanı olan Belh'tendir. Bu da o bölgede Mûtezile düşüncesine ait görüşlerin yaygınlık kazanmasının en büyük nedenlerinden birini teşkil etmektedir.²²¹ Kısaca Mâtürîdî çeşitli dinleri, birçok İslamî fırkayı, siyasî ve dinî çekişmeleri ihtiva eden bir ortamda neşet etmiştir ve Hanefî mezhebi üzere yetişmiştir. Bundan dolayıdır ki Mâtürîdîliğe tâbi olanların büyük çoğunluğunu Hanefiler oluşturmuştur. Ebû Mansûr, Eş'arî'nin çağdaşı idi. Biri Semerkant'ta, diğeri Basra'da idi. Yaşadıkları dönem dinî hareketliliklerin bolca görüldüğü bir dönemdir.²²² Taşköprizâde (ö. 968/1561) şunları dile getirmiştir: “Sonra şunu bil ki Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin kelim ilmi alanında reisi olan iki kişi vardır. Onların biri Hanefî, diğeri Şâfiî'dir.

Hanefî olan, hidayet önderi Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'nin bazı eserleri şunlardır:

- 1) *Kitâbü't-Tevhîd*,
- 2) *Kitâbü'l-Makâlât*,
- 3) *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*.

Mûtezile'ye, Karmatîlere ve Râfîzîlere karşı verdiği reddiyelere dair de eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerinden bazısı şöyledir:

- 1) *Me'hazü's-şerâi' fî usûlü'l-fikh*,
- 2) *el-Cedel fî usûlü'l-fikh*.

Hanefî akidesi, Mâtürîdî'nin çeşitli fırkalarla ve geçmiş dinlerin inanışlarıyla tartışmasında istinat ettiği ilk esas sayılmaktadır. Mâtürîdîyye, kendisi hem itikat hem de fıkıh bakımından İmam Ebû Hanîfe ve fıkıhına bağlı Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin

²²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî Makdisî, **Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm**, Kahire, Mektebetu Medbûlî, 1991, s. 223.

²²¹ Gâlî, **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu'l-'akdiyye**, s. 38.

²²² Ahmed Emîn, **Zuhrü'l-İslâm**, Kahire, Müessesetü Hindâvî, 2012, C. IV, s. 785.

izinden giden kimselerdir. Ebû Hanîfe'nin görüşlerini kendi çağının kelimcilerinin diliyle sunmaya çaba göstermiştir.²²³ Onun düşüncelerini ve görüşlerini açıklama konusunda aynı anda hem akla hem de nakle dayanmaktaydı. Buna göre Ebû Mansûr Mâtürîdî kelim ilminin esaslarını ondan almış olan kelim âlimlerinin başında gelmektedir.²²⁴ Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin akaide ve fıkha dair görüşlerini benimsemiş, ardından da onun talebelerinden biri olmuştur.²²⁵ Büyük âlim Beyâzîzâde²²⁶ (ö. 1097-1098/1686-1687), Mâtürîdî ile ilgili şöyle söyler:

"Fıkıhçılar arasında Ehl-i sünnet'in ilk kelimcisi Ebû Hanîfe'dir. Bu alanda *el-Fıkhü'l-ekber* ve *er-Risâle fî nusreti Ehli's-sünne* adlı eserleri kaleme almıştır. Hâricilerden, Şiilerden, Kaderiyye'den ve Dehriyye'den bazı fırkalarla münazarada bulunmuştur. İmam Ebû Abdillâh es-Saymerî'den rivayete göre İmam Ebû Hanîfe, kendi zamanında bu ümmetin kelimcisi ve fıkıhçısıdır. Yedi sahâbiden ilim almıştır."²²⁷

el-Fıkhü'l-ekber, Ebû Hanîfe'nin kelimla ilgili meseleleri ele aldığı, insanların ağızlarında dolaşan ve akıllarını çelerek şaşkınlıklarına neden olan soruları cevapladığı bir eserdir. Çok sayıda ilim adamı tarafından bu eser şerh edilmiştir.²²⁸ Fırkalar, türlü inanışlar ve çekişmeler her nerede mevcutsa, orada husumetleri bitirip meydan okumalara son verecek dirençli ekoller de bulunmaktadır.

Kitâbü't-Tevhîd, Mâtürîdî'nin fırkalara ve inanışlara dair kaleme aldığı bu eser, aynı zamanda Mâtürîdîlik düşünce sisteminin de bilgi temelini oluşturur. Bu eser, onun özellikle kelim teorileri ve itikâdî meselelerle ilgili konuları ele alan en önemli eserlerinden biridir. Çeşitli Müslüman fırkaların (özellikle Mûtezile'nin) görüşlerini, semavi dinlerin bakış açılarını ve bazı felsefî teorileri içermektedir. Kısacası eser kelama dair kitapların temel çizgisini teşkil eden ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât

²²³ Rüstem Sa'd, **el-Firak ve'l-mezâhibü'l-İslâmiyye**, Dimaşk, el-Evâil li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004, s. 136.

²²⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-sünne**, thk. Fâtıma Yusuf Haymî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004, C. I, s. 14.

²²⁵ Ebû Mansûr Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Vanhoğlu, İstanbul, Mizan Yayınevi, 2005, C. I, s. 15.

²²⁶ Tam adı Kemâleddin Ahmed b. Hasan b. Sinanüddin Beyâzîzâde'dir. Hanefî mezhebinden olup Bosnalı'dır. Rum diyarının saygın ve erdemli kişilerdendir. Çeşitli ilimlerde mahir, çok sayıda eserin müellifidir. İlmî eğitimini babası büyük ilim adamı el-Minkârî'den ve Mekke'de Şemseddin el-Bâbilî'den almıştır. Osman Devleti'nde kazaskerlik yapmış ve 1077 (1666) yılında Halep kadılığı görevinde bulunmuştur. Bkz. Kemaleddin el-Beyzânî Beyâzîzâde, **İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm Ebî Hanîfeti'l-Nu'mân**, Beyrut, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007, s. 4.

²²⁷ Beyâzîzâde, **a.g.e.**, s. 9.

²²⁸ Gâlî, **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu'l-'akdiyye**, s. 65.

olmak üzere üç ana usulü (usûl-i selâse) ihtiva eden bir kaynak konumundadır.²²⁹ Ayrıca bu eser, başkanlıkları Bâbil’de iken sonraları Semerkant’a giden yaklaşık beş yüz kişiden oluşan Seneviyye (ikicilik, düalizm) fırkası mensuplarına yönelik reddiyeleri de içermektedir. Mâtürîdî’nin, Nazzâm, İbn Şebîb, Ca’fer b. Harb ve Kâ’bî gibi Mûtezile’nin kutbu sayılan kişilerine yönelik çok sayıda reddiyeleri vardır. Mâtürîdî’nin Kerrâmîyye’ye yönelik de reddiyeleri bulunmaktadır. Ayrıca Karmat’ta Hamdân b. Eş’as tarafından 264 (877-78) yılında ortaya çıkarılan Karmatîlere de reddiyelerde bulunmuştur.²³⁰ Aslında dinler, fırkalar, çeşitli inanışlar ve ekoller çeşitli söylemler geliştirmek ve kendi fikrî meselelerini savunmak üzere felsefeden yararlanmış ve onların aklî yöntemlerine müracaat etmişlerdir. Mâtürîdî de benzer şekilde dinler ve fırkalara dair felsefe ve felsefî yöntemlere yönelmiştir. Mâtürîdî’nin eserlerini irdeleyen, bu düşünürün Yunan felsefesine ve bu felsefenin çeşitli fikir akımlarına âşina olduğuna dair açık ve net bir sonuca varır. Mesela *Kitâbü’t-Tevhîd*’de Sûfestâiyye’nin (Sofistler) fırkalarından söz etmiş ve onlara reddiyede bulunmuştur. Aristo felsefesiyle ilgili olarak da çeşitli fırkalarına yer vererek *Kitâbü’t-Tevhîd*’in değişik yerlerinde Aristo’nun görüşlerine karşı cevaplar vermiştir. Felsefede on kategori (makûlât)²³¹ olarak ifade

²²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 18-31.

²³⁰ Ali Abdülfettah Mağribî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhü’l-kelâmîyye*, Kahire, Mektebetü Vehbe, 2009, s. 17.

²³¹ On kategorinin tanımı:

1) Cevher (töz): “Şeyin benliği, aynılığı ve zatıdır. Şu beş şey için kullanılır: Heyûlâ, suret, nefis, cisim, akıl. O Mesih’in doğasına özgü olan bir Grek terimidir. Onun cevherinin bir olmasına, yani tek bir insanî karakterden olmasına veya birbirinden farklı olan insanî ve ilahî iki cevherden, iki tabiattan olmasına göredir.” (Bkz. Abdülmün’im Haneî, *el-Mu’cemü’s-şâmil li-mustalahâtî’l-felsefe*, Kahire, Mektebetü Medbûlî, 2000, s. 266-267.) Cevher “Descartes’a göre kendisi değişmeksizin üzerinde birbirine zıt niteliklerin bulunmasına kabil sabit ve daim olan şeydir. Mesela bir parça mumdaki renk, koku, yumuşaklık, tat, soğukluk, sıcaklık gibi. Bunlar değişken arzılardır. Ama mumun cevheri değişmeyip daimdir. Cevher kelimesinin Allah ve yaratılmışlar hakkında kullanılması bir ortaklık ve aralarındaki uyumdan dolayı olmayıp bazı yaratılmış şeylerin doğasında ancak bir başkasına izafe edilmekle var olma söz konusu olduğu içindir.” (Bkz. Cemil Salîbâ, *el-Mu’cemü’l-felsefî*, Beyrut, Dârü’l-Kitâbi’l-Lübânî, 1982, C. I, s. 424-425.)

2) Nicelik (kemiyyet): “Tutara, çokluğa, sayıya, miktara ve paya işaret edilen bir kavramdır. Eşyadan herhangi birinin niceliğini açıklamak onun miktarını, sayısını ve istatistiğini ifade etmek demektir. Bundan dolayı bilginin, akıl yürütmenin ve hakikati tespitin yollarından biridir.” (Bkz. Hamv Nekârî, *Mu’cemu mefâhîmi ‘ilmi’l-kelâmî’l-menheciyye*, Beyrut, el-Müessesetü’l-Arabiyye li’l-Fikr ve’l-İbdâ’, 2016, s. 444).

3) Nitelik (keyfiyyet): “Bir şeyde yerleşik olan durumdur. Dört türü bulunmaktadır: a) Hissedilebilir keyfiyyetler: Bunlar ya balın tatlılığı, deniz suyunun tuzluluğu gibi köklü olan ya da utanmış kimsenin kızarması, yüzün sarılığı gibi köklü olmayıp reaksiyon adını alan keyfiyyetlerdir. b) Psikolojik keyfiyyetler: Bunlar eğitimi almış kimsedeki yazı sanatı gibi ya köklüdür ya da eğitimi almamış kimsedeki gibi köklü değildir. c) Niceliklere mahsus keyfiyyetler: Üçleme, dörtleme, düz olma, eğik olma gibi. d) Hazır bulunuşlukla ilgili keyfiyyetler: Bunlar mutluluğun kimyasını, avama ve havasa dair kimyayı kapsayan keyfiyyetlerdir.” (Bkz. Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 158-159).

edilen konulara işaret etmiştir. Bu kategoriler şunlardır: Cevher (töz), nicelik (kemiyyet), nitelik (keyfiyyet), ilişki (izâfet), konum (vaz', durum), mekân (eyne), zaman (metâ), iyelik (mülkiyyet), fiil ve edilgi (infial). Bu da Mâtürîdî'nin genel olarak Yunan felsefesi ve özel olarak da mantık konusundaki bilgisini göstermektedir.²³² Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) şunları dile getirmiştir: "Millî (dinî) ilimlerle hikemî ilimler (felsefe) yalnızca onda bir araya toplanmıştır. İlim tahsili yapmış tebarüz eden kimselerde

4) İlişki (izâfet): "Aristo'nun kategorilerinden dördüncüsü olan bu kategori, iki veya daha fazla tasavvurun tek bir zihinsel eylemde bir araya getirilmesidir. Babalık ve oğulluk örneğinde olduğu gibi. İzâfet, arazın cevhere, nedenin sonuca olan nispetini içeren kategorilerden biridir." (Bkz. Salîbâ, **el-Mu'cemü'l-felsefî**, C. I, s. 101-102). İzâfet, "İki şeyden birini diğeriyle ilişkili kılmaktır. Tamlayanı tamlananla ilişkilendirmektir. Bu ilişkilendirmedeki amaç bilgisel bir fayda sağlamaktır ki bu fayda belirtili hâle getirmektir. Mesela 'hizmetçi' kelimesinin 'Zeyd' kelimesine iliştilmesi örnek verilebilir. Bu durumda 'Zeyd'in hizmetçisi' ifadesi elde edilir. Daha sonra 'uzun' kelimesinin iliştilmesiyle 'Zeyd'in hizmetçisi uzundur' ifadesi elde edilir. Bu iliştilmelerde daha fazla belirtili hâle getirme özelliği söz konusudur." (Bkz. Nekârî, **Mu'cemu mefâhîmi 'ilmi'l-kelâmi'l-menheciyye**, s. 74).

5) Konum (vaz', durum): "Bir şeyin bir başka şeyi göstermesinin kesinleşmesidir. Birinci şey lafzı, işaret veya durum bakımından mevzudur (konulan, konumlandırılan). İkinci şey ise onun için vaz' edilmiş (konulmuş, konumlandırılmış) anlamdır." (Bkz. Salîbâ, **el-Mu'cemü'l-felsefî**, C. II, s. 576). Şöyle açıklanması mümkündür: "Duyusal vaz' duyulara hitap eden işaretlerle ilgili; dilsel vaz' bir lafzın, kendisine delalet edecek şekilde bir anlama gelmek üzere belirlenmesiyle ilgilidir; şer'î vaz' ise orucun, namazın vaz' edici olan Allah tarafından konulması örneğindeki gibidir. Parantez içinde ifade edilen vaz' fenomenoloji (görüngübilim) ile ilgili felsefe terimlerinden olup konulmuş olan (mevzu) şeyin mahiyetine yönelmek anlamındadır. Buna göre bizi ilgilendiren konulmuş olanın reel var oluşu değil mahiyetidir." (Bkz. Hanefî, **el-Mu'cemü's-şâmil li-mustalahâtî'l-felsefe**, s. 942-943).

6) Mekân (nere, eyne): "Aristo'nun kategorilerinden biri olup mekân hakkında sorulan sorudur. İbn Sînâ 'Mekân; Zeyd'in çarşıda olmasına benzer şekilde cevherin kendi olduğu yerde olmasıdır' demiştir." (Bkz. Salîbâ, **el-Mu'cemü'l-felsefî**, C. I, s. 187-188). Yani şu anlamdadır: "Cismin bir mekânda, yani kendisine mahsus bir hayyiz (mutlak boşluk) içinde bulunması, hayyizin onunla dolu olmasıdır. Bu hakiki mekân (eyne) olarak adlandırılır." (Bkz. Hanefî, **el-Mu'cemü's-şâmil li-mustalahâtî'l-felsefe**, s. 139).

7) Zaman (metâ): "Göreceli arazlardan bir bölümdür. Şeyin belirli bir zamanda veya o zamanın bir tarafında olmasıdır. Hakiki ve gayr-i hakiki olarak kısımlara ayrılmaktadır. Hakiki; şeyin kendisinden ayrılmadığı bir zaman içinde olmasıdır. Oruç için gün ve güneş tutulması için belli bir saat örneğinde olduğu gibi. Gayr-i hakiki ise güneş tutulmasının şu gün, şu ay olmasında olduğu gibidir." (Bkz. Hanefî, **a.g.e.**, s. 738).

8) İyelik (mülkiyyet): "Aristo'nun on kategorisinden biri olup karşısında mahrumiyet yer almaktadır. İyelikle sahip olan kişinin sahip olduğu şeye nispeti ifade edilmektedir. İyelik canlının cildinde olduğu gibi ya doğaldır ya da insanın gömleği veya silahında olduğu gibi iradeye dayalıdır." (Bkz. Salîbâ, **el-Mu'cemü'l-felsefî**, C. II, s. 419-420). İyelik "bir durum olup şeye, kendisi kuşatanlar sebebiyle arız olur ve onun intikaliyle birlikte intikal eder." (Bkz. Cürçânî, **et-Ta'rîfât**, s. 193).

9) Fiil: "Kendisi dışında etkili olanın etki sebebiyle arız olan durumudur." (Bkz. Cürçânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, **a.g.e.**, s. 141). Buna dair misal "Tabiatın fiilleridir. Mesela ateşin ısıtmaya etkisinde olduğu gibi ki ateş fail, ısınan ise münfaildir (edilgen)." (Bkz. Salîbâ, **el-Mu'cemü'l-felsefî**, C. II, s. 152). Etki fiilin kategorisidir. Onun karşılığında edilginin (infial) kategorisi olan etkilenme yer almaktadır." (Bkz. Hanefî, **el-Mu'cemü's-şâmil li-mustalahâtî'l-felsefe**, s. 597).

10) Edilgi (infial): "(Infial kelimesi) Arap dilinde ilk olarak Aristo'nun kategorilerinden biri için kullanılmıştır. Edilgi genel olarak bir değişimdir. Değişim bir keyfiyetten bir başka keyfiyete doğru olabilir. Mesela saçın siyahken beyaz hâle getirilmesinde ve suyun sıcaktan soğuğa doğru değiştirilmesinde olduğu gibi. Genel olarak 'edilgen oluyor (infial gösteriyor)' demenle 'değişiyor' demen arasında bir fark söz konusu değildir." (Bkz. Salîbâ, **el-Mu'cemü'l-felsefî**, C. I, s. 165). Buna göre edildi (infial) "Bir başka şeyden etkilenende etki sebebiyle oluşan durumdur." (Bkz. Cürçânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, **et-Ta'rîfât**, s. 35).

²³² Gâlî, **Ebü Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu'l-'akdiyye**, s. 55.

normal şartlarda böylesi bir arada bulunmaz.”²³³ Böylece Mâtürîdî bölgede, Sünnî kelam ilminin kurucusu olmuş ve kelamla ilgili görüşlerini *Kitâbü't-Tevhîd*'de ve kısmen de *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da da izah etmiştir. Her iki kitap, kelamla ilgili meselelerin ele alınmasında izlediği yol ve yöntemini üzerine bina ettiği asli kaynaklardan olmuştur.”²³⁴

1.4.2. Mâtürîdî'de Akılcı Te'vil Mekanizması

1) Kur'ân'ın maksatları: Mâtürîdî Kur'ân'daki genel hedefleri ve çağrıda bulunduğu toplumun ihtiyaçlarını, o toplumun huzuruyla ilgili konuları, gelecekteki sosyal ve kültürel hâllerini nazarı itibara almıştır. Böylece Mâtürîdî'de metin, belirli bir dönemin kültürüyle irtibatlı değildir. Maksatlar mekanizmasına murad-ı ilahînin anlaşılması konusunda önem vermiştir.²³⁵ Bu yöntem, İmam Taberî gibi eski tefsir âlimlerinin -her ne kadar 'Kur'ân'ın maksatları' olarak belirtmemiş olsalar da- yöntemiyle aynıdır.²³⁶ Kur'ân'ın maksatlarıyla kastedilen şudur: Kur'ân “bize ilim ve o ilme göre amel işleme hakkında bildirimde bulunmuştur. Yani insanın ilim ve amel potansiyeline, duyuyu, hareketle, iradeyle, idrakle, güvenirlikle ve sözle ilgili potansiyeline bir arada yer vermiştir. Şöyle ki “*Rabbimize kulluk edin!*” (Bakara 2/21) buyurulmuştur. Kullukta O'nu tanımanın, O'na tövbe edip dönmenin ve O'nun karşısında çaresizlik içinde zelil olmanın var olması kaçınılmazdır.

Kelam yönteminde “O'na muhtaç olmak”tan maksat, “O'nun varlığını sadece ikrar ve itiraf etme”yi ifade eder.²³⁷ O hâlde “Kur'ân'ın maksatlarının, sûrenin delalet ettiği anlamların ve içeriğinin dayandığı felsefe ve hikmetin, o sûrenin tüm parçalarına sirayet etmesi için izhar edilmesidir.”²³⁸ Bu anlayışa göre muazzam Kur'ânî bilgiler mantığının hükmetmediği bilgisel büyüme, Kur'ân'ın maksatlarını ve hedeflerini

²³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C. I, s. 29.

²³⁴ Mâtürîdî, *a.e.*, C. I, s. 15.

²³⁵ Mâtürîdî, *a.e.*, C. I, s.40-41.

²³⁶ Arduan Mustafa İsmail Mazûrî, “Mekâsîdü'l-Kur'ânî'l-Kerîm inde'n-Nûrsî ve Devruhâ fî Binâi'l-Hadâratî ve'l-Umrân.”, *Mecelletü'n-nûr li'd-dirâsâti'l-hadâriyye ve'l-fikriyye*, No: 18, 2018, s. 129.

²³⁷ ez-Zâydî Tavîl, *fi'l-Kasası'l-Kur'ânî: kadâyâ ve nemâzic eb'âd ve dilâlât*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., s. 26-27.

²³⁸ Mazûrî, *a.g.m.*, s. 130.

gerçekleştiremeyecektir.²³⁹ Felsefe varlığın mahiyetini ve gizemlerini araştırmada başarısızlığa uğramışken Kur'ân'ın maksatları, tevhit, adalet, nübüvvet ve haşr konusunda aklın bilgi kaynağı olmasını temin etmiştir.²⁴⁰

2) Kur'ân'da mecaz: Bu konu Mâtürîdî'de, âyetin muhtemel vecihlerini dile getirirken büyük bir önem arz etmektedir. Biraz önce de ifade edildiği gibi Mâtürîdî herhangi bir tefsirci gibi te'vildeki ihtimalleri icra ederken önceliği kutsal metinde yer alan sınırsız mecazi ifadelere vermektedir.²⁴¹ Mâtürîdî belagatle ilgili hususlara sadece onları ispat etme sadedinde değinmemiş bunun yanında muradı ortaya çıkaran bir araç olması nedeniyle onlardan yararlanmıştır. Tefsirinin Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân* veya Bâkılânî'nin *Î'câzü'l-Kur'ân* adlı eserlerine benzer şekilde dilsel veya edebî bir tefsir olmasını hedeflememiştir. Mâtürîdî'nin dil ilimlerine verdiği önem ve gösterdiği ilgi şu iki noktaya dayanmaktadır:

a) Muhtevaya verdiği önem ile şekle ve lafzın konulmasına gösterilen önemden önce mananın konulmasına verdiği önem,

b) Akla dayalı meselelere önem vermek; dengeli ve araştırmacı bir bakış açısıyla zâhire yakın anlamlarla yaptığı te'vil konusunda diğer dinlerin ve fırkaların mensuplarına karşıt deliller sunma konusunda gösterdiği önem. Mâtürîdî, Zâhirîlerin yaptıkları gibi zâhir anlamda durup kalmamakta; mutasavvıfların yaptıkları gibi te'vile de derinlemesine dalmamaktadır.²⁴²

3) Şer'î metinler: Mâtürîdî şer'î metinleri akıl terazisiyle ölçerek Kitab'ın ve sünnetin akla uygun olan metinlerini zâhir anlamları üzere ikrar edip onları hakiki manalarına yormuş ve delil olarak istifade etmiştir. Akla aykırı olanları ise, metni zâhirinden başka anlama çevirmek suretiyle te'vilde bulunmuştur.²⁴³ Bu Mâtürîdî'nin te'vilinde başka bir tarafa yöneldiği anlamına gelmemekte bilakis “aşırı akılcılara ve

²³⁹ Necef Alî Mîrzâî, **Felsefetü merci'yyeti'l-Kur'âni'l-ma'rifiyye**, çev. Dellâl Abbâs, Beyrut, Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2008, s. 27.

²⁴⁰ Mazûrî, **a.g.m.**, s. 134-135.

²⁴¹ Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, C. I, s. 41.

²⁴² Mâtürîdî, **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, C. I, s. 328-329.

²⁴³ Lehîbî, **el-Mâtürîdiyye: dirâseten ve takvînen**, s. 162.

aşırı metincilere karşı duran analitik eleştirel bir yöneme dayanmaktadır.”²⁴⁴ Onun te’villerinde nakil ve akıl terazinin kefeleri dengeli durmaktadır.

4) Delil: Delil dinî bilgi konusunda gerekli esaslardandır.²⁴⁵ “Mâtürîdî’nin düşüncesine göre hakka ancak delil yoluyla ve hüccet (kanıt) ortaya konulması suretiyle erişilebilir. Onlar yoluyla hak bilinir ve hakka ulaşılır. Delil bir konunun ispatı ya da reddinin kendisiyle murat edildiği şeydir. Hüccet manasında da kullanılır. İşitmeye (nakle) veya akla dayalı olmaktadır.”²⁴⁶

5) Kıyas: Mâtürîdî’nin kıyası Kur’ân âyetlerinin anlamlarını açıklamada kullandığı görülmektedir.²⁴⁷ Örnek olarak “*Zaten alışveriş de faiz gibidir, demelerindendir.*” (Bakara 2/275) âyetiyle ilgili olarak Mâtürîdî şunları söylemiştir: “Bu âyette kıyasın aklen caiz olduğuna dair delil bulunmaktadır. Zira aklen caiz olmamış olsaydı, ‘Zaten alışveriş de faiz gibidir’ sözleri de olmamış olurdu.”²⁴⁸ Bu kıyas temsîlî kıyas olarak adlandırılmaktadır. Kelamcılar arasında yaygın olarak kullanıldığı ve gaibin (bilinmeyen) şahide (bilinene) sunulması olarak adlandırıldığı görülmektedir. Mâtürîdî kıyasın daha başka şekillerini de kullanmıştır. Mesele ‘evlâya kıyas’ olarak bilinen kıyas türünü ilahî kelamın isbatı sadedinde kullanmıştır.²⁴⁹

6) Fırkalar felsefesi: Mûtezile ve Eş’arîler gibi diğer fırkalara ve sair din mensuplarına ait metinlerin ve düşüncelerin tenkidinde aklın hakem kılınması suretiyle metodik düşünme yolunu izlemiştir.²⁵⁰ Böylece içinde bulunduğu bağlamdan çıkıp yeni bir konuya giriş yapmamakta ve âdeta ilahî kelamın ve içerdiği hükümlerin anlaşılmasına hizmet etmeyecek meselelerle -mesela gramer bilgileriyle, İsrâiliyat’la ve konunun ana eksenini dışında kalan açıklamalarla- doldurmamak için konuyu ölçüp tartarak dengeli götürmeye çalışmaktadır.²⁵¹ Sem’ (işitme, nakil) ve akıl dinî bilgede iki temel esas olduğuna göre Mâtürîdî’nin dinî bilgi esaslarından saymadığı şeyler nelerdir?

²⁴⁴ Mâtürîdî, **Te’vilâtü Ehli’s-Sünne**, C. I, s. 332.

²⁴⁵ Mâtürîdî, **a.e.**, C. I, II, s. 65.

²⁴⁶ Mağribî, **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhü’l-kelâmiyye**, s. 68.

²⁴⁷ Mağribî, **a.e.**, s. 63.

²⁴⁸ Mâtürîdî, **Te’vilâtü Ehli’s-Sünne**, C. I, II, s. 196.

²⁴⁹ Mağribî, **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhü’l-kelâmiyye**, s. 64-65.

²⁵⁰ Mâtürîdî, **Te’vilâtü Ehli’s-Sünne**, C. I, s. 42.

²⁵¹ Mâtürîdî, **a.e.**, C. I, s. 16.

Mâtürîdî'nin kabulüne göre “Keşf ve ilhamın bilgi yöntemlerinden olması mümkün değildir.”²⁵² “Bu ikisi nesnellığe ve delil ile kanıt gereksinim duymaları nedeniyle kesin bilgiye ulaştıran yollar olmaya elverişli değildirler. Keşf ve ilhamla varılan hükümler öznel olup bütüncül hükümler olamazlar. Mâtürîdî dinî bilgiye ait olan ve bilimsel yöntem özelliklerine uygun düşen bir yöntem ortaya koymayı başarmıştır. Araştırma ve akla dayalı inceleme yapmanın, kanıt ve delil peşinde olmanın zorunluluğuna çağrıda bulunmuştur. Zira hakka ulaşan yol bu ikisinden geçmektedir.”²⁵³ Mâtürîdî aklın rolünü vurgularken “insan aklının ve yeteneklerinin sınırlarını da göz ardı ediyor değildir. Bu nedenle karmaşık meseleler konusunda aklın o meselelerin derinliklerine dalmasının ne zaman caiz olduğunu ve ne zaman çözümsüz kalacağını en hassas biçimde bilmekteydi. Dolayısıyla naklin bilgi ve bu maksatla aklın da temel kaynaklarından biri olduğunu belirtmiştir.”²⁵⁴ “Te’vil, İmam Mâtürîdî'nin yöntemi ve tefsir ekolü içinde merkezî bir mesele olduğuna göre”²⁵⁵ aklın bilginin bir temeli olduğunu belirtmekte ve bu hususta ilim talebinde ilk yetiştği temellere bağlı kalmaktadır. Zira o “İrak (Kûfe) ekolünün veya büyük sahâbî Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53) tarafından kurulan ekolün takipçisidir. Bu ekolün bayraktarlığını daha sonra Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit (ö. 150/767), talebesi Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi İslam medeniyetinde düşünce ve ilim hayatı üzerinde etkili olan önemli ilim adamları yapmışlardır.”²⁵⁶

1.5. Müslüman Filozoflar ve Felsefe Açılımları

Hiç şüphe yok ki Abbâsî halifelerinin destekledikleri tercüme hareketi, felsefî tefsirin ortaya çıkmasına ve yeni bir döneme intikal etmesine büyük oranda yardımcı olmuştur. Zira bu yeni dönemde konu “İslam yasası” üzerine olmaktan “felsefî teorilerin” yasası üzere olmaya dönüşmüştür. Özellikle de az önce sözü edilen ve filozof kelimacılar tarafından tefsirleri aracılığıyla türetilen özellikler “Müslüman filozoflar” grubunun ortaya çıkmasında önemli ölçüde etkili olmuştur. Hatta kelimacılar

²⁵² Mâtürîdî, **a.e.**, C. I, s. 29.

²⁵³ Mağribî, **a.g.e.**, s. 68.

²⁵⁴ Gâlî, **a.g.e.**, s. 72-73.

²⁵⁵ Âlemî, **Menhecü'l-İmâm el-Mâtürîdî fi't-Tefsîr**, s. 334.

²⁵⁶ Mâtürîdî, **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, C. I, s. 301-30; Ebû Cebel, “Menhecü'l-İmâm el-Mâtürîdî fi Tefsîrih”, s. 291.

hareketinin, filozofların “akılcı felsefe” dünyasına filozofların girmesinin anahtarı mesabesinde kabul edilmesi de mümkündür. “Zira Yunan felsefesini İslam’a ilk önce dâhil edenler onlardır. Kelamcılar kendilerinden sonra gelen Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflarla bağlantıyı sağlayan bir halka görevi görmüşlerdir.”²⁵⁷ Felsefe ve kelam kitaplarında sıklıkla görülen bir durumdur ki kelam âlimlerinin filozof olarak nitelenmelerinde tereddüt gösterilmektedir. Mesela “Allâf, hakkında Mûtezile teorisi vasıtasıyla felsefî görüşlerini hakkıyla sunabildiği söylenen Mûtezile filozofuydu. Fakat onun felsefesi, felsefî teoriler yönüne doğru biraz eğilmiştir.”²⁵⁸ Benzer şekilde Nazzâm da “Yunan felsefesi kaynaklı düşünceleri net bir şekilde temsil eden ilk kişi sayılmaktadır. Onun İslam’la ilgili tutumu, Kindî, Fârâbî veya İbn Sînâ’nın tutumunu andırmaktadır.”²⁵⁹ İslam dünyasında Mûtezile’nin en büyük felsefî kişiliğine sahip olan Nazzâm’dır.²⁶⁰ “Eş’arî yönelimli olan İbn Haldun, *Lübâbü’l-mahsûl fî usûli’-d-dîn* adlı eserinde aynı felsefî kelam tutumundan hareket etmektedir. Bu eserinde felsefî meselelere girerek bunları kelam ilminin meseleleriyle irtibatlandırmıştır.”²⁶¹ Ancak onlarla Müslüman filozoflar arasındaki yegâne fark şudur: İlk nesiller, sonrakilerin aksine, kendi felsefelerini usûlü’-d-dîne tâbi kılınmasına mümkün olduğunca bağlı kalmaya ve felsefî teori mukabilinde bu meselelerde tefritte bulunmamaya çalışmaktaydılar.²⁶²

Kısacası kelamcılarının felsefesi Kur’ân ve sahih sünnetin öğretilerini temel almaktadır. Müslüman filozofların felsefesi ise aklın ve felsefî burhanların öğretilerini ve zaman zaman da İslam’ın usullerini temel almaktadır. Abbâsîler dönemindeki geniş tercüme ve telif hareketi kapsamında özellikle felsefî akımı temsil eden önemli kişiler tebarüz etmiştir. Bu kişilerin en çok önem gösterdikleri husus, felsefenin çeşitli bölümlerinin etüt edilmesiydi. Onlardan bir grup, metinleri din ile felsefenin uzlaştırılması arzusuyla; diğer bir grup ise filozofların teorileriyle uyum sağlaması amacıyla yorumlamaya başlamışlardır. Dolayısıyla metinleri kendi hedeflerinden alıp

²⁵⁷ Emîn, *Duha’l-İslâm*, s. 340.

²⁵⁸ Zehre, *el-Kelâm ve’l-felsefe ‘inde’l-Mu’tazile ve’l-Havâric*, s. 141.

²⁵⁹ Belhâc, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm beyne’l-felsefet ve ilmi’l-kelâm*, s. 66, 68.

²⁶⁰ Zehre, *el-Kelâm ve’l-felsefe ‘inde’l-Mu’tazile ve’l-Havâric*, s. 149.

²⁶¹ Süleymân, *es-Sıla beyne ilmi’l-kelâm ve’l-felsefe fi’l-fikri’l-İslâmî*, s. 181.

²⁶² Subhî, *fi ‘ilmi’l-kelâm*, s. 190. İlk ve modern dönem İslam filozoflarının Batı’dan etkileniminin karşılaştırılması hakkında bir değerlendirme için bkz: Şevket Kotan, *Kur’an ve Tarihsellik*, 2. Baskı, İstanbul, Beyan Yay, 2011, s. 223.

filozofların hedef ve maksatlarına doğru taşımışlardır.²⁶³ Burada bazı Müslüman filozoflar hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1.5.1. Kindî

İslam'daki felsefî akımın liderliği “Ya’kûb b. İshâk el-Kindî’ye aittir. İslam toplumu içinde Yunan, Fars ve Hint hikmetine dair alanlarda engin bilgiye sahip olarak ün salmıştır. Yıldızlarla ilgili konulara ve tıp, felsefe, matematik, mantık, beste oluşturmak, geometri, sayıların özellikleri ve astronomi gibi bilim dallarına dair konular hakkında da uzmandır.”²⁶⁴ Kindî “Kûfe’de dünyaya gelmiştir. Babası Kûfe valiliği yapmıştır. Kindî Basra’da yetişmiş daha sonra dönemin bilimleri üzere eğitim aldığı Bağdat’a taşınmıştır.”²⁶⁵ “Çok sayıda Abbâsî halifesiyle aynı dönemde yaşamıştır. Hârûnürreşîd döneminde dünyaya gelmiş, çocukluk çağları Me’mûn döneminde geçmiş ve Mu’tasım devri onun parladığı zaman olmuştur.”²⁶⁶ “Me’mûn ve Mu’tasım dönemlerinde mütercim ve tefsirci olarak çalışmıştır.”²⁶⁷ Kıftî’nin ifadelerine göre “Kindî’nin çeşitli bilim dallarında çok sayıda eseri bulunmaktadır. Felsefe hakkında birçok eser tercüme etmiştir. Bu kitaplarda var olan problemleri açıklığa kavuşturmuş, üstesinden gelinmesi zor olan konuları özetlemiştir.”²⁶⁸ Kindî Yunanca ve Süryânîce yazılan kitapların Arapçaya tercüme edilmesinde katkısı bulunan maharetli mütercimlerden sayılmaktadır. Bu tercüme çalışmaları Kindî’nin felsefe doğrultusunda devam edeceği yolunu açarak hazır hâle getirmiştir. Dolayısıyla Kindî’nin, tercüme yoluyla aktarılan felsefenin çeşitli alanlarına dair bilgisi genişlemiştir.²⁶⁹ Büyük oranda Aristo felsefesinden etkilenmiştir. Zira Kindî “Aristo ekolünden etkilenen ve eser telifi konusunda onun izinden giden ilk kişi kabul edilmektedir. Aristo’nun kitaplarını sadece tercüme etmekle kalmayıp tercüme edilmiş eserleri üzerinde etütlerde bulunmuş, düzeltmeler ve açıklamalar yapmaya çalışmıştır.”²⁷⁰ Kindî’nin felsefe konusundaki rolü

²⁶³ Bekkâr Mahmud el-Hac Câsim, **el-Eserü’l-felsefî fi’t-tefsir**, Dimaşk, Dârü’n-Nevâdir, 2008, s. 9, 33.

²⁶⁴ Kıftî, **İhbârü’l-’ulemâ bi-ahbâri’l-hukemâ**, s. 273, 275.

²⁶⁵ Brockelmann, **Târîhü’l-Edebi’l-’Arabî**, C. IV, s. 127; Hasan Mahmûd Şâfiî, **et-Teyyârü’l-Meşşâî**, Kahire, Dârü’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, 1998, s. 15.

²⁶⁶ Ahmed Fuâd Ehvânî, **el-Kindî Feylesûfü’l-Arab**, Mısır, el-Müessesetü’l-Mısıriyye el-’Âmme li’n-Neşr, t.y., s. 41, 42.

²⁶⁷ Brockelmann, **Târîhü’l-Edebi’l-’Arabî**, s. 127.

²⁶⁸ Kıftî, **İhbârü’l-’ulemâ bi-ahbâri’l-hukemâ**, s. 275.

²⁶⁹ Ehvânî, **el-Kindî feylesûfü’l-Arab**, s. 33, 59.

²⁷⁰ Boer, **Târîhü’l-felsefe fi’l-İslâm**, s. 157, 158.

şu devrelerden geçmiştir: Tercüme etmek, önceki tercümeler üzerinde düzeltmeler yapmak, felsefî kitapları özetlemek ve Aristo yöntemine uygun şekilde eser kaleme almak. Kindî felsefeyi Mûtezile teorisiyle ahenkli bir şekilde etüt etmiştir. “Mûtezile’nin kültürel mirasından istifade etmiştir. Bu da göstermektedir ki Kindî’nin ruhunda genel olarak Mûtezile ekolüne aykırı herhangi bir şey mevcut değildir. Kaldı ki özellikle Mûtezile’nin ruhu da felsefenin temel esaslarıyla uyumlu akılcı, felsefî bir ruhtur.”²⁷¹ *Risâle fi’l-istiîâ’a* adlı çalışması, adalet ve tevhit ilkelerini vurgulaması, Mûtezile’ye ait görüşlerini felsefî görüşleriyle uzlaştırmaya çalışarak kelimadan felsefeye geçiş yapması Mûtezile görüşünde olduğunu göstermektedir.²⁷² “Kindî’nin Kur’ân âyetlerini rasyonel ölçütler doğrultusunda anlamasını ve tefsir etme çabasında görülen akılcı ve felsefî eğilimini irdelediğimizde, onun düşüncesinin kendi dönemindeki büyük Mûtezile akımı içinde hareket ettiğini ve bu düşüncenin o güçlü felsefî karakterinden ve özel ruhundan bir şey kaybetmediğini görürüz.”²⁷³ Binaenaleyh Kindî’nin Kur’ân tefsirinde gerçekleştirmeye çalıştığı yakınlaştırmalar, kendisi her ne kadar İslam tarihinde kelimadan felsefeye geçiş dönemini temsil eden ilk kişi olsa da felsefe ile Mûtezile düşüncesinin bir araya getirilmesi temeline oturmaktaydı.²⁷⁴

1.5.2. Fârâbî

Tam adı “Muhammed Tarhan Ebû Nasr el-Fârâbî”dir.”²⁷⁵ “Türkistan’ın Fârâb şehri (bugünkü Kazakistan’da) yakınlarında bulunan Vesiç’te 259 (872) yılında dünyaya gelmiştir. Babası yönetim kademesinde bir komutan idi.”²⁷⁶ Fârâbî “babasıyla birlikte Bağdat’a seyahatte bulunmuş ve orada Arapçayı öğrenmiştir.”²⁷⁷ Daha sonra “orada Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus’un talebesi olmuştur. Ebû Bişr Yunanca kitapların mütercimliğini yapan ve dönemindeki (328/940) mantıkçıların reisi olan bir Hristiyan idi. Fârâbî ondan hikmet öğrenimi görmüştür.”²⁷⁸ “Daha sonra Irak’ın kuzeyinde

²⁷¹ Henâ Abduh Süleyman, *Eserü’l-Mu’tezile fi’l-felsefeti’l-ilâhiyye ‘inde’l-Kindî*, Kahire, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2005, s. 1.

²⁷² Şâfiî, *et-Teyyârü’l-Meşşâî*, s. 17, 18.

²⁷³ Süleyman, *Eserü’l-Mu’tezile fi’l-felsefeti’l-ilâhiyye ‘inde’l-Kindî*, s. 1.

²⁷⁴ Ehvânî, *el-Kindî Feylesûfü’l-Arab*, s. 32; Süleyman, *a.e.*, s. 1.

²⁷⁵ Kıftî, *İhbârü’l-’ulemâ bi-ahbâri’l-hukemâ*, s. 210.

²⁷⁶ Corbin, *Târîhü’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 242.

²⁷⁷ Şâfiî, *et-Teyyârü’l-Meşşâî*, s. 35.

²⁷⁸ Ebû Reyân, *Târîhü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, s. 326.

bulunan ve felsefe öğretim merkezlerinden biri olan Harrân'a gitmiş, oradaki eğitimine Yuhannâ b. Haylân'ın talebesi olarak devam etmiştir. Bundan sonra Bağdat'a geri dönüp öğrenimini sürdürmüştür.²⁷⁹ Fârâbî "Kindî'nin eğitimini aldığı tüm bilim dallarında eğitim görmüş ve birçoğunda, özellikle de mantık alanında ondan daha ileri düzeye erişmiştir."²⁸⁰ Ayrıca felsefe, nahiv, müzik, matematik ve diğer bilim dallarında da eğitim görmüştür. Fen bilimleri, teoloji ve siyaset hakkında ve Eflâtun felsefesi ile Aristoteles felsefesinin açıklanması ve kolaylaştırılması konusunda eserler kaleme almıştır. Bu iki esere bir de iki öğretici olan Aristoteles ve Eflâtun'un felsefelerine giriş mahiyetindeki ansiklopedik nitelikteki *İhsâ'ü'l-'ulûm* adlı eseri ilave edilmelidir. Bu çabaları sayesinde Fârâbî, Aristo'dan sonra tartışmasız olarak *Muallim-i Sînî* lakabıyla anılmıştır.²⁸¹ "Fakat Fârâbî'nin üslubu kimi zaman kapalılık, sembolizm, tereddüt ve istikrarsızlıktan kendini alamamıştır. Bundan dolayı Gazzâlî'nin ve İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) eleştiri oklarını üzerine çekmiştir."²⁸² Fârâbî Irak ve Bağdat'ta yaklaşık otuz yılını eğitim, öğretim, şerh ve telif çalışmalarıyla geçirmiştir. Ardından 330 (941) yılında Dimaşk'a; oradan da son durağı olan Mısır'a taşınmıştır.²⁸³

1.5.3. İbn Sînâ

Felsefenin baskın olduğu Müslüman filozoflardan²⁸⁴ olan İbn Sînâ'nın tam adı "Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, Fars asıllı olup 'eş-şeyhü'r-reîs' unvanıyla da bilinmektedir."²⁸⁵ "Buhara yakınındaki Efşene köyünde 370 (980-81) yılında dünyaya gelmiştir."²⁸⁶ İbn Sînâ hikmet ilimlerinin girişi niteliğindeki mantık, *el-Mecistî* (*Almagest*) ve geometrik şekillere dair ilimleri Ebû Abdillâh Nâtîlî'den okumuştur. Teoloji bilimleri alanında oldukça ileri seviyelere erişmiş önde gelen bilgelerdendir. Bu giriş bilgilerini edinmesinin ardından hocası ona bu ilimlere dair okumalarını sürdürmesi ve zorlu gelen meselelerini kendi başına çözümlemesi

²⁷⁹ Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, s. 210; Şâfiî, *et-Teyyârü'l-Meşşâî*, s. 35.

²⁸⁰ Zeydân, *Târîhü't-Temeddüni'l-İslâmî*, C. III, s. 195.

²⁸¹ Corbin, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 242; Muhammed Lutfî Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l-İslâm*, Beyrut, el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y., s. 19; Fahrî Mâcid, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Çev. Kemal Yazıcı, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 2000, s. 183.

²⁸² Şâfiî, *et-Teyyârü'l-Meşşâî*, s. 36.

²⁸³ Ebû Reyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, s. 327.

²⁸⁴ Zeydân, *Târîhü't-Temeddüni'l-İslâmî*, C. III, s. 196.

²⁸⁵ Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l-ilâm*, s. 53.

²⁸⁶ Şâfiî, *et-Teyyârü'l-Meşşâî*, s. 83.

tavsiyesinde bulunmuştur. Bu durum İbn Sînâ'ya daha başka ilim dallarına doğru bir açılım kazandırmıştır. Tıp öğrenmeyi ve felsefenin tüm bölümlerini yeniden okumayı arzu etmiştir.²⁸⁷ İbn Sînâ'nın "kendi biyografisinde açıkça belirttiğine göre Aristo'nun *Mâ Ba'de't-tabî'a* (Metafizika) adlı eserindeki kapalılıkları giderip açıklığa kavuşturmasından dolayı Fârâbî'ye borçludur."²⁸⁸ Bununla da kalmamış bazı eserlerinde Fârâbî'nin *Risâletü's-salât* gibi kitaplarından ve Kur'ân-ı Kerim'in bazı sûreleri hakkındaki tefsirinden hareket etmiştir.²⁸⁹ Hiç şüphe yok ki uzmanlık sahibi kimselerin eski bilimsel mirastan yararlanma konusunda izledikleri yol budur. "Akıl ve vahiy probleminin ele alınmasına yönelen İslam felsefesinin inşasında ilk ana hatları Kindî koymuştur. Fârâbî akıl ile nakli uzlaştırma problemini ele almıştır. Onların bu çabaları sonrasında İbn Sînâ ise yolu hazır vaziyette bulmuştur. Bu nedenle İbn Sînâ'nın Fârâbî'nin muhtasar eserlerini ayrıntılandırması ve açıklaması oranında İslam felsefesi içinde bir yenileyici olarak sayılması mümkün değildir."²⁹⁰ Müslüman filozofların ve yetiştirdikleri talebelerin çalışması ilahiyat, fizik (fen bilimleri) ve matematik alanlarında bir İslam felsefesi kurma çabası olmuştur. Felsefede önceden bilinmeyen birçok düşünceyi kendisi vasıtasıyla ortaya koydukları bir felsefeyi ortaya çıkarmışlardır.²⁹¹ Geçmişlerin gözünden kaçan hususlara yönelik olarak Kur'ân'ın bahsettiği işaret etme ve dikkat çekme sayesinde bunu başarmışlardır. "Gerçek şu ki İslam filozoflarının kastettikleri anlamlar, daima Yunan felsefesindeki anlamlar olmamıştır. İslam kelamcılarının ve filozoflarından her biri bazı problemler ortaya atıp birtakım çözümlere ulaşmışlar ve Yunanlıların bilmedikleri anlayışlar oluşturmuşlardır. Araplar bu meselelerin incelenmesinde, bağımsız olmalarını sağlayan tarzda bir detaylandırılmaya gitmişlerdir."²⁹² Onların incelemeleri felsefeye sorunlu gelen konular karşısındaki tutumunu ortaya koymak amacıyla ya tefsircinin arzuladığı uzmanlığa ya da Kur'ân'ın bazı sûrelerinin ve hatta bazı âyetlerinin tefsiri aracılığıyla felsefenin dine

²⁸⁷ Bedevî Abdurrahman, *el-Felsefe ve'l-felâsife fi'l-hadârati'l-Arabiyye*, Beyrut, el-Mektebetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987, s. 14, 15.

²⁸⁸ Mâcid, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 209.

²⁸⁹ Corbin, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 258.

²⁹⁰ Ebû Reyyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, s. 363.

²⁹¹ Muhammed Yusuf Mûsâ, *Beyne'd-Dîn ve'l-felsefe fi ra'yi İbn Rüşd ve felâsifeti'l-asri'l-vasîl*, Beyrut, el-Asrû'l-Hadîs li'n-Neşr, 1988, s. 52.

²⁹² Müslüman filozoflar karşısında De Boer'in tutumu ve başka kimselere istinat etmeden onlar hakkında bağımsız bir inceleme bulunmanın zorluğu konusunda İbn Rîde'nin yorumu konusunda bkz. Boer, *Târîhü'l-felsefe fi'l-İslâm*, s. 52.

yakınlaşması çabalarının ortaya konulmasına istinat etmekteydi. Filozofların felsefecilerin Kur'ân tefsirlerinde felsefeden etkilenmişlikleri -ileride açıklanacağı üzere- kelimcilerin kendi tefsirlerinde felsefeden etkilenmişliklerinden -çok az miktarda olması dışında- daha aşağı değildir. Ayrıca “önceki satırlarda gördüğümüz üzere İslam'da kelam hareketi felsefeden güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Örneğin Mûtezile kelimcileri ve hatta onların rakipleri dahi kimi görüşlerini, kendi ekollerini desteklerken ya da rakiplerinin ekollerine saldırıda bulunurken veya iptal etmeye çalışırken yararlandıkları delillerin büyük çoğunluğunu felsefecilerin kitaplarından almışlardır. Bu da bizatihi bir felsefe ekolüne veya bizatihi bir filozofa kasıtlı olarak saldırıya geçen çok sayıda kitabın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fakat Gazzâlî'den önce hiç kimse doğuda Yunan felsefesine ait bir temel üzerine oturan felsefî ekollerin tamamına karşı, genel usule istinat ederek ve derin bir incelemeye dayanarak saldırıya geçme çabası göstermiş değildir.”²⁹³ O da felsefenin kendilerine baskın geldiği kişilerdendir.²⁹⁴ Birinci bölümde de belirtildiği üzere felsefeye ancak felsefeyle cevap verilebilir.

1.5.4. Gazzâlî

Tam adı “Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Ebû Hâmid olan” Gazzâlî, “Hicrî 450 (1058) yılında Horasan bölgesinde yer alan Tûs (bugünkü Meşhed) şehrinde dünyaya geldi. Fars asıllı olup doğum yeri de Fars topraklarındadır.”²⁹⁵ Gazzâlî çocukluğundan itibaren akla dayalı ilimlere ve bu ilimlerde derinleşmeye büyük bir ilgi göstermiştir. 473 (1080) yılında Nîşâbur'a giderek hikmet ilimleri alanında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin öğrencisi olmuş ve bu alanda ilerlemiştir.²⁹⁶ Kelama dair ilimlerdeki geniş bilgisi ve felsefe sanatlarındaki vukufiyeti Selçuklu Sultanı Melikşah'ın Veziri Nizâmülmülk'ün dikkatini çekmesine sebep olmuştur. Nizâmülmülk, Bağdat'ta kurduğu Nizâmiye Medresesi'nin idaresini ona tevdi etmiştir.²⁹⁷ “Bu esnada felsefe öğreniminde derinleşmekle meşgul olmuş filozofların, özellikle de Fârâbî ile İbn Sînâ'nın eserleri üzerine kapsamlı incelemelerde bulunmuştur. Felsefe konusunda, genel itibariyle İbn Sînâ'nın ekolü uyarınca muhtasar bir eser kaleme almıştır. Gazzâlî

²⁹³ Boer, a.e., s. 259, 260.

²⁹⁴ Zeydân, *Târîhü't-Temeddüni'l-İslâmî*, C. III, s. 196.

²⁹⁵ Ebû Reyyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 419.

²⁹⁶ Raûf, *Meşâhîru felâsifeti'l-Müslimîn*, s. 93.

²⁹⁷ Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l-İslâm*, s. 67.

bu kitapta bilimsel bir araştırmacının yaptığı gibi felsefî görüşleri takrir etmektedir.”²⁹⁸ Fransız felsefeci ve oryantalist Henry Corbin (ö. 1978) şunları dile getirmektedir: “Bu kitapta, yani *Makâsıdü’l-felâsife* kitabındaki amacı, filozofların benimsedikleri görüşlere, daha sonra çürütmek amacıyla, yer vermektir.”²⁹⁹ Gazzâlî söz konusu görüşleri çürütme girişimine ise “felsefecilerin sapmalarını ortaya koyduğu ve felsefenin değerleri ve manstıksal burhanları hakkında şüphelerine yer verdiği eser”³⁰⁰ niteliğindeki ünlü kitabı “*Tehâfütü’l-felâsife*”de³⁰¹ yer vermiştir. ‘Bilim tek olduğu hâlde tefsirdeki çokluğun gayesi nedir?’ tarzında bir soru ortaya atılacak olsa, cevaben şunlar söylenir: İlahî maksada ulaşma konusunda müfessirlerin kanaati, bu maksadın sadece bir tefsir yöntemiyle yetinilerek gerçekleşmeyeceği yönünde derinleşmiş bir kanaattir. Bunun aksine onlar Kur’ân âyetlerinin, metnin metinle tefsiri gibi tek bir yöntemle kısıtlamadan birçok üslupla tefsir edilmesini varsaymaktadırlar. Âyetlerin taşıdıkları delalet bakımından birbirlerine benzer olması bir zorunluluk değildir. Bu bakımdan Kur’ân’ın maksatlarının anlaşılması konusunda Kur’ân’ın Kur’ân’la; Kur’ân’ın rivayetlerle tefsir edilmesi, akla dayalı tefsir, edebî tefsir, felsefî tefsir, bilimsel tefsir gibi çeşitli yönelimlerin yardımına başvurmuşlardır.³⁰²

1.6. Filozofların Kur’ân’ı Tefsir Keyfyeti

Bu konudaki örneklerden biri olarak âlemin kıdemi (ezelîliği) ve hudûsü düşüncesinden söz edilebilir. Bu örneğin ayrıntılarına girmeden önce filozofların dile getirdikleri görüşler arasındaki benzeşen ve ayrışan yönler vâkıf olabilmek için felsefe sözlüğünde ilgili terimlerin incelenmesi gerekmektedir.

1.6.1. Âlemin Kıdemi ve Hudûsü ile İlgili Terimler Hakkındaki Görüşleri

Abdülkâhir el-Bağdâdî şunları söylemiştir: “Âlem cevherler ve arazlar olmak üzere iki türdür. Cevherler rengi olan her şey; arazlar ise cevherle kaim olan hareket,

²⁹⁸ Boer, *Târîhü’l-felsefe fi’l-İslâm*, s. 263.

²⁹⁹ Corbin, *Târîhü’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 272.

³⁰⁰ Raûf, *a.g.e.*, s. 95.

³⁰¹ Ebû Reyyân, *Târîhü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, s. 420.

³⁰² Heyet, *Dirâsât fi tefsîri’n-nassi’l-Kur’ânî*, Beyrut, Merkezü’l-Hadâra li-Tenmiyeti’l-Fikri’l-İslâmî, 2010, C. I, s. 61.

hareketsizlik, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk vb. sıfatlardır.”³⁰³ Genel anlamıyla âlem “zaman ve mekân içinde var olan şeylerin toplamı veya hepsi de yeryüzünde ve gökyüzünde olan fiziksel cisimlerin toplamıdır.”³⁰⁴ Kıdem ve hudûsün âleme nispet edilmesiyle murat edilen nedir? Tehânevî’nin (ö. 1158/1745) ifade ettiğine göre “Kıdem ve hudûs varlığın iki sıfatı olup yokluk da bunlarla nitelenebilir. Öncesinde varlığın olmadığı yokluğa kadîm; olduğu yokluğa ise hâdis denilir. Hem sonra kıdem ve hudûsten her biri hakiki de olabilir izafî de olabilir. Hakiki olanla, kendisinin öncesinde bir başkasının zatî bir öncelikle bulunmadığı kastedilmekte olup zatî kıdem olarak adlandırılır. Bundan elde edilen sonuç, o şeyin kendi varlığı hakkında kendisinden başkasına hiçbir hâlde asla ihtiyaç duymamasıdır ki kadîm, kendi varlığıyla ilgili olarak başkasına ihtiyaç duymayan olsun. Bu mana ile kadîm, vâcibi gerektirmektedir. Zatî hudûsla ise zamansal bir öncelik olup olmaması fark etmeksizin bir başkasının zatî olarak öne geçmişliği kastedilmektedir. Buna zatî hudûs adı verilmektedir. Bundan elde edilen sonuç ise bir şeyin kendi varlığı konusunda herhangi bir vakitte bir başkasına ihtiyaç duymasısıdır. Buna göre hâdis, kendi varlığıyla ilgili olarak genelde bir başkasına ihtiyaç duyan olmaktadır.”³⁰⁵ Benzer şekilde kıdem ve hudûs terimlerinin anlamı dilsel sözlüklerde de aynı manayla yer almıştır. Bu sözlüklerden birine göre “Kadîm; varlığı kendisi dışındaki bir şeyden olmayan varlık hakkında; zamansal olarak kadîm olarak varlığının öncesinde yokluk bulunmayan varlık hakkında kullanılır.”³⁰⁶ “Hudûs; ister araz ister cevher olsun bir şeyin yokken var olmasıdır.”³⁰⁷ Tehânevî’nin sözleri, hakiki ve zatî ayırımında bulunduğu için daha açıktır.

1.6.2. Âlemin Kıdemi Teorisinin Kökeni

Âlemin kıdemi teorisinin kökeni Eflâtun ve Aristo’ya dayanmaktadır. “Eflâtun şunu söylemektedir: Tanrı somut şeyleri sonsuz anlamlar tarzında yaratır. Ama o bu şeyleri sonsuz mekân veya eşyanın kendisinden çıktığı emanet yeri olarak adlandırılan önceki bir maddeden yaratmaktadır. O madde, düzensiz (kaos) hâldeki kadîm bir madde

³⁰³ Abdülkahir el-Bağdadî, *Usûlü’l-Dîn*, İstanbul, Matbaatü’l-Devlet, 1928, s. 33.

³⁰⁴ Salîbâ, *el-Mu’cemü’l-felsefî*, C. II, s. 45.

³⁰⁵ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-’ulûm*, C. II, s. 1305.

³⁰⁶ Cürçânî, *et-Tarîfât*, s. 144.

³⁰⁷ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbî’l-Kur’ân*, s. 222.

olup yaratıcı onu bu hâlden düzen ve ahenk hâline taşımaktadır.”³⁰⁸ Bu konudaki en bariz örnek şudur: “Marangozun sandalyeyi ahşaptan yapmasına benzer şekilde Allah âlemi yapmıştır. Eşyanın suretlerini ve bileşenlerini kadim ilk maddeden yapmıştır.”³⁰⁹ Aristo’ya göre ise “İlk madde tanrının kendisi gibi kadîmdir ve âlem ezelden beri sonsuz bir şekilde hareket etmektedir. Kısacası Aristo yaratma düşüncesini inkâr etmektedir.”³¹⁰ “Aristo’ya göre zaman, kendisinden ayrılmadığı harekete benzer şekilde ezelîdir. Hareket kesintiye uğramadığı sürece zaman da kesintiye uğramaz. Hareket ezelî olduğuna göre zamanın harekete göre konumu nedir? Zaman hareketin öncesi ve sonrası bakımından sayısızdır. Zaman hareketin aynısı değil, adedidir. Bunun göstergesi, azı ve çoğu sayı yoluyla; yavaş ve hızlı hareketi zaman yoluyla ayırt etmemizdir. Hareket ile zaman arasındaki fark şöyledir: Zaman, onu algılayan kişinin yok olmasıyla yok olurken hareket yok olmaz. Diğer insanlar yok olduktan sonra dahi hareket var olabilir. Âdetâ hareket zamanın temeli veya mevzuudur. Aristo’ya göre hareketin ve zamanın ezelî oluşuna binaen ortaya çıkan sonuç nedir? Birden fazla elementten oluşan bileşik cisimlerin başına gelen kevn ve fesada gök cisimleri tâbi olmaz. Dolayısıyla hudûs, değişim veya dağılma onlar hakkında imkânsızdır. Gök cisimleri kendi yörüngelerinde ezelî olarak ve bu dönüşe kesinlikle hiçbir şekilde hâlel gelmeden dönmektedirler.”³¹¹ Daha önce de belirtildiği üzere Aristo, kendi felsefesinde eski atalarından tevarüs ettiği inanç esaslarını nazar-ı itibara almaktadır. “Gök cisimlerine tanrılık isnadında bulunan eski Yunan atalarını övgüyle anmaktadır.”³¹² Bu nedenledir ki kıdem konusunda Aristo’ya göre ulaşılan sonuç, büyük oranda söz konusu inancın etkisindedir. Zira hiç sıkıntı hissetmeden “tanrısını âlemi bilmemekle niteleyebilmektedir. Bu da onun benimsediği ekolün zaaf noktasını oluşturmaktadır. Çünkü evrende çeşitli noksanlıkları var etmekten tanrısını tenzih etmeyi istemiş ama aynı tanrıyı hikmet, irade ve kudret yoksunu kılmaktan başka bir başarı sağlayamamıştır.”³¹³ Filozofları ve kelimcileriyle Müslümanlar bu teoriyi incelemeye ve âlemin hudûsü düşüncesi için Kur’ân’a dayalı usuller ortaya koymaya çalışmışlardır.

³⁰⁸ Mahmûd Kâsım, **el-Feylesûfü’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, Kahire, Mektebetü’l-Anglo el-Mısriyye, t.y., s. 129.

³⁰⁹ Hüsâm Muhyiddîn Âlûsî, **Hivâr beyne’l-felâsife ve’l-mütekellimîn**, Bağdad, Matbaatü’z-Zehrâ, 1967, s. 10.

³¹⁰ Kâsım, **a.g.e.**, s. 129, 130.

³¹¹ Mâcid, **Aristûtâlîs el-mu’allimü’l-evvel**, s. 46, 55.

³¹² Mâcid, **a.g.e.**, s. 100.

³¹³ Kâsım, **el-Feylesûfü’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 130.

Çünkü kıdem görüşü yaratmanın başlangıç olarak vâcipten sudur ettiğinden söz eden yaratma âyetlerine aykırı düşmektedir.³¹⁴ Her iki tarafın da meseleyi bazen Kur’ân’a dayalı tanıklara, bazen de filozofların görüşlerine arz eden özel türde bir üslubu bulunmaktadır.

1.6.3. Filozofların Tefsiri

Âlemin kıdemi ve hudûsü düşüncesi, burada uzun uzadıya dile getirilmesine gerek görülmeyen farklı ekollerde ve felsefelerde kök salmış bir düşüncedir. Ancak filozofların tefsirleri ve bu düşüncenin kabulü ve reddi konusunda Kur’ân’ın delaletine başvurmaları konusuna açıklık getirilmeye çalışılacaktır. “Ancak işin başında bize düşen âlemin kadîm (ezelî) ve aynı zamanda da yaratılmış olduğu söyleyen filozofların tutumu ile âlemin kadîm olduğunu söyleyip bir yaratıcı tarafından yaratıldığını ve hatta ilahî inâyeti de inkâr edip dinlerin getirdiklerini teslim etmeyerek âlemde meydana gelen her ne varsa doğa kanunlarına bağlayan Dehriyyûn’un ya da Materyalistlerin tutumunu birbirine karıştırmamaktır. *Dehriyyûn* kelimesi şu âyetten alınma bir kelimedir: “*Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak dehr (zaman) helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar.*” (Câsiye 45/24). Dehriyyûn denilen kimseler yaratmayı ve yaratıcıyı inkâr eden materyalist ateistlerdir. İslam felsefecileri ise yaratmayı teslim etmişler, yaratıcının var olduğunu ispat etmişlerdir. Fakat âlemin muhdes olmayıp kadîm olduğunu söylemişlerdir. İşte bu noktada Dehriyyûn’la uyumlu durumdadırlar.”³¹⁵ Ancak bu uyumluluk hâli, âlemin kadîm olduğunu ifade eden sözlerinden dolayı onların da materyalist oldukları anlamına gelmez. Kelamcı yahut filozoflardan âlemin durumuyla ilgilenenler içinde öncelikle sadece gâî (gayeli) tedbir görüşünü dile getirmeden sanat, feyz veya yaratma söylemine meyletmiş olanlar bulunmaktadır. Bu onların materyalist ve ateist veya buna benzer başka bir düşüncede oluşlarından değil Allah hakkındaki özel tasavvurlarına layık faktörler sebebiyledir. Zira onların hepsi de salt ruhanî teoloji çerçevesinde gayret göstermektedirler.”³¹⁶ Felsefecilerle kelamcılar arasındaki görüş farklılığının ayırım noktası şudur: “Allah’ın

³¹⁴ Câsim, *el-Eserü’l-felsefi fi’t-tefsir*, s. 296.

³¹⁵ Huveydî, *Dirâsât fi ‘ilmi’l-keâm ve’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 123.

³¹⁶ Âlûsî, *Hivâr beyne’l-felâsife ve’l-mütekellimîn*, s. 12, 13.

varlığı ancak fiilinin konusuyla -yani âlem ile- birlikte tasavvur edilecek şekilde âlem ezelden beri var mıdır? Yani âlem zamansal olarak kadîm midir? Yoksa ezelden beri değil sonraki bir süre içinde muhdes (sonradan var edilmiş) midir? Yani zamansal olarak muhdes midir? İki kesim burada birbirinden ayrılmaktadır.”³¹⁷ Öncelikle Müslüman filozofların görüşlerine yer vererek başlayalım.

1.6.3.1. Kindî

Kindî’ye göre âlem, muhdestir. “Mutlak bir hudûs ile tek bir darbeye meydana gelmiştir. Herhangi bir zaman içinde olmaksızın, kâdir bir faal illetten dolayı yoktan var olmuştur (ibtidâ’). İbdâ’ ile genel olarak kastedilen; bir şeyi, öncesinde herhangi bir madde ve herhangi bir zaman olmadan var etmektir.”³¹⁸ Yani “şeyin leyse’den (yoktan) ortaya çıkarılmasıdır.”³¹⁹ Yani o şeyin mutlak olarak herhangi bir varlığı yok iken sonra olmuştur. “İlk anda felsefî düşüncede Yunan düşüncesinin yapıtaşlarına karşı koyan yeni bir tutum olduğunu görüyoruz.”³²⁰ Kindî her şeyde ibdâ’ ve mübdi’in fiilî görüşünü dile getirdiğinden Aristo’ya ters düşmekte ve indirilmiş olan dinlere ve o dinlerde var olan âlemi yaratma inancına meyletmektedir.”³²¹ “Allah göklerin ve yerin bedî’idir. Buradaki ibdâ’ yoktan yaratmak demektir. Yani şeyin lâ-şey’den (hiçbir şeyden, yoktan) var edilmesidir.”³²² Kindî’nin bakış açısına göre bu meselede “âlem ve âleme ait olan hareket ve zaman yoktan var edilmiştir. Yani daha önce var olmayan şeyden hâdis bir yapımdır.”³²³ Bu düşüncenin ispatı için “cisim, hareket ve zaman arasındaki ayrılmazlığa sığınmıştır. Zaman bir nicelik olduğuna, yani eşitliğe ve eşitsizliğe kabil olduğuna ölçülebildiğine göre sair niceliklerde olduğu gibi bilfiil sonludur. Ama bu gerekçe onun nazarında yeterli gelmemektedir. Bu nedenle zamanı cisme dâhil etmek, cismi hareketli kılmak ve zaman için sonu olan bir başlangıç varsaymak suretiyle o gerekçeyi desteklemiştir.”³²⁴ Onun bu görüşünden şu müsellemler ortaya çıkmaktadır:

³¹⁷ Âlûsî, a.e., s. 13.

³¹⁸ Ca’fer Âl-i Yâsîn, *el-Kindî ve’l-Fârâbî feylesûfân râidân*, Beyrut, Dârü’l-Endelüs, t.y., s. 35.

³¹⁹ Kindî, *Resâ’ilü’l-Kindî el-felsefiyye*, s. 114.

³²⁰ Yâsîn, *el-Kindî ve’l-Fârâbî feylesûfân râidân*, s. 35.

³²¹ Kindî, *Resâ’ilü’l-Kindî el-felsefiyye*, s. 136.

³²² Süleyman, *Eserü’l-Mu’tezile fi’l-felsefeti’l-ilâhiyye ‘inde’l-Kindî*, s. 62.

³²³ Kindî, *Resâ’ilü’l-Kindî el-felsefiyye*, s. 147.

³²⁴ Ehvânî, *el-Kindî feylesûfü’l-Arab*, s. 154.

1. “Zaman bir niceliktir ve nicelikler kapsamındaki bir şeyin bilfiil sonsuz olması mümkün değildir.
2. Zaman sonlu bir başlangıca sahiptir. Buna göre zamanın bilfiil sonsuz olması mümkün değildir.
3. Sonlu olana yüklenmiş olan da zorunlu olarak sonludur. Cisimde yüklü olan nicelik veya hareket ya da zamandan her biri de aynı şekilde sonludur.
4. Kısacası bütün cisim sonludur.”³²⁵

Bu müsellemlâta binaen “zaman sonlu ise cismin süresi de sonludur. Zamansız hiçbir cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayısıdır. Bir hareket varsa bir zaman var demektir. Herhangi bir hareket yoksa, herhangi bir zaman da yoktur. Hareket sadece cismin hareketidir. Bir cisim varsa, bir hareket var demektir. Herhangi bir cisim yoksa, herhangi bir hareket de yoktur. O hâlde cisim bileşiktir. Bileşim parçaların birbirine tutunmasıdır. Cisim, hareket ve zamandan her biri süre konusunda birbirinin önüne geçmez. Onlar beraberdir. Sürekli olan bir cisim olması imkân dışıdır. Buna göre cisim zorunlu olarak muhdestir ve her bir muhdesin zorunlu olarak bir yokluktan olması (an leyse) söz konusudur.”³²⁶ Buna göre Kindî, “Aristo’nun düşüncesiyle uzlaşım hâlinde değildir. Çünkü Aristo zamanın kıdemini hareketin kıdemi ve âlemin kıdemi üzerine kurmaktadır.”³²⁷ Daha önce bu noktaya açıklık getirilmişti. Peki Kindî felsefî akımı itibarıyla gerçekten Mûtezile’nin usulüne göre mi hareket etmekteydi? Kindî, âlemin hudûsünü ispat konusunda Mûtezile’nin delillerini kullanmıştır. Deliller arasında karşılaştırma yapıldığı takdirde Kindî’nin felsefesinde Mûtezile düşüncesinin etkisi açıkça ortaya çıkacaktır. Onlar nezdindeki deliller şunlardır:

1. “Hâdislerden yoksun olmayan da hâdistir. Bu Kindî’de zamanın ve hareketin sonlu oluşuna karşılık gelmektedir.
2. Âlemin sonlu olması Kindî’de âlemin cisminin sonlu olmasına karşılık gelmektedir.
3. Yokluktan yaratmanın Kindî’deki karşılığı Allah’ın âlemi ihdas etmesidir.

³²⁵ Ya’kûb b. İshâk el-Kindî, **el-Felsefetü’l-Ûlâ**, thk. Ahmed Fuâd Ehvânî, Kahire, Dârü İhyâi’l-Kütübi’l-’Arabiyye, 1948, s. 93, 94.

³²⁶ Kindî, **a.e.**, s. 97; Kindî, **Resâ’ilü’l-Kindî el-felsefiyye**, s. 160, 163.

³²⁷ Kindî, **a.e.**, s. 15.

Bu delillerden ilk önce Ebü'l-Hüzeyl Allâf söz etmiştir. Sonluluk düşüncesini ilk defa dile getiren odur. Ayrıca Nazzâm da âlemin cismi itibariyle sonlu olduğu görüşünü benimsemiştir.³²⁸ Kindî bu delilleri kullanmış ve âlemin kadim olduğu görüşünü çürütmek ve “hiç şüphe yok ki felsefecilerin değil kelamcılarının yolunu izlemek suretiyle Allah’ın eşyayı yoktan var ettiğini ispat etmek”³²⁹ bağlamında felsefî olarak geliştirmiştir. Yani felsefî tefsiri Kur’ân’ın mantûkuna uyumlu olarak sağlamaya gayret göstermiştir. Peki Allah’ın âlemi yoktan var etmesi (ibdâ’) konusunda Kindî’nin düşündüğü keyfiyet nedir? Kindî “Bir şey yaratmak istediği zaman O’nun yaptığı ‘Ol’ demekten ibarettir. Hemen oluverir.” (Yâsîn 36/82) âyetinin tefsiri hakkında şunları söylemiştir: Bu âyet “bu büyük âlemin yaratılmasında tecelli eden ilahî fiilin, azametine uygun bir zamana ihtiyaç duyduğunu, Allah’ın fiilini beşerin fiiline kıyas ederek -çünkü insanın daha muazzam bir şeyi yapması daha uzun bir süreye ihtiyaç duymaktadır- zannetmeleri sebebiyle inançsızların kalplerinde var olan tanımazlığa verilen bir cevaptır. Bu âyet ilahî fiilin türünü ve bu fiilin yaratıcı irade ve mutlak kudret ile yoktan var etme (ibdâ’) olduğunu, maddeye de zamansal olarak süre uzatımına da muhtaç olmadığını beyan sadedinde kesin ifadeyle gelmiştir.”³³⁰ Kindî bu tefsiriyle hareket ve zamandan kıdemi, Allah’ın âlemi herhangi bir zaman olmadan bir defada yoktan var ettiğini ispat etmek için çıkarmayı istemektedir. Ancak zaman âlemlerle birlikte mevcuttur ve yörüngelere, gezegenlere sürekli hareket vermektedir. Bunlar kendileri Allah’ın onlar için murat ettiği sürece bakidirler.”³³¹ Öte yandan Kindî dikkatli ve uyanık davranmak suretiyle âyetin hiçbir kelimesini bırakmaksızın o kelimeyle tefsirdeki bir felsefî söylemin isabetli olmasını sağlamaktadır. “Kindî ilahî var ediş emri yoluyla mutlak yaratma düşüncesine yönltebilecek hiçbir şeklî itirazı gözden kaçırmamaktadır. Söz konusu emir, Allah’ın bir şeye yönelik “Ol” sözüdür. Buna göre bir şey varlık âleminde görünmediği sürece ona herhangi bir hitapta bulunulması mümkün değildir. Kindî’nin ifadesine göre âyetteki ifade mecazi bir ifadedir. Bu ifade içinde o şey kendisine ait olmayanla nitelenmektedir. Mecazın bu türü Arapların ve konuşmalarında şeyler

³²⁸ Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile fi'l-felsefeti'l-ilâhiyye 'inde'l-Kindî*, s. 37, 46.

³²⁹ Mâcid, *Aristûtâlîs el-mu'allimü'l-evvel*, s. 102.

³³⁰ Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Ebû Rîde, Mısır, Dârü'l-Fikri'l-Arabî - Matbaatü'l-İ'timâd, 1950, s. 57.

³³¹ Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile fi'l-felsefeti'l-ilâhiyye 'inde'l-Kindî*, s. 61.

hakkında, o şeylere karakter bakımından ait olmayanlar nitelikleri kullanma alışkanlığı olan kimselerin dilinde bilinmektedir.”³³²

1.6.3.2. Fârâbî ve İbn Sînâ

Filozofların âlemin kâdemi konusundaki tasavvurları, âlemin ve hareketin kadîm olduğunu, varlığın ezelden beri Allah’ın varlığına eşlik ettiği görüşünü dile getiren Yunan filozoflarının tasavvurlarına yaklaşık olarak benzetilmektedir. Hiç şüphe yok ki onlar felsefenin dile getirdiği şeylerin doğruluğunu destekleyecekleri bir Kur’ânî temel arayışındaydılar. Kısacası “Filozofların, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın bu probleme dair sundukları tablo Yeni Eflâtunculuğun (Neo-Platonizm) öncüsü Plotin’den öğrendiklerine dayanmaktadır.”³³³ Fârâbî ve İbn Sînâ’dan her biri Yunanlı Hoca Plotin’in, yaratmanın tanrıdan sudur ettiğini ifade eden bir teori olması itibarıyla feyiz teorisinden etkilenmiştir.³³⁴ Bu teorisin İslâmî olarak desteklenmesi amacıyla Fârâbî, “O ilktir, sondur.” (Hadîd 57/3) âyetinin feyiz teorisinin anlamını ispatlama konusunda delil olarak sunmayı uygun bulmuştur. Buna göre ondan olması ve her varlığın ondan sudur etmesi bakımından o ilktir. Her türlü talepte hakiki gaye olduğu için o sondur. Kısacası o ilk maşuktur. Bu nedenle de o her gayenin sonudur. Zehebî bu tefsiri ‘Âlemin kâdemi görüşüne dayanan Plotinci bir tefsir’ olarak nitelendirmiştir.³³⁵ Fârâbî’nin bu tefsiri ile Kindî’nin tefsiri mukayese edildiğinde “tefsir usulüne riayet konusunda farkın oldukça açık olduğu görülmektedir. Kindî, âlemin hudûsu konusunda delil sunarken âyetin imkân verdiği anlamlarla te’vili kısıtlamaya çalışırken Fârâbî, yorumlama konusunda geniş davranmak, feyiz teorisinin dile getirdiklerini ispat maksadıyla murat ettiği manaları âyete göre yorumlamak konusunda daha müsamahakâr hareket etmektedir. Tefsir alanında malumdur ki “O ilktir, sondur.” âyetini müfessirler Bâtınîlerin tefsirlerinin çürütülmesine dair delil olarak sunmuşlardır. Bâtınîlerin ileri sürdüklerine göre “*Evvel* (ilk) ilk yoktan var eden; *âhir* (son) ise ikinci yoktan var eden anlamındadır. Yaptıkları yorumda ilk yoktan var edenin ikinci yoktan var edene yardım sunduğunu söylemektedirler. İkinci yoktan var eden âlemi yaratmak ve varlıkları inşa

³³² Kindî, *Resâ’ilü’l-Kindî el-felsefiyye*, s. 57.

³³³ Huveydî, *Dirâsât fi ‘ilmi’l-keâm ve’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 143.

³³⁴ Câsim, *el-Eserü’l-felsefi fi’t-tefsir*, s. 296.

³³⁵ Ma’rife, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn fi sevhî’l-kaşîb*, C. II, s. 310; Muhammed Ali Rızâî, *Menâhicü’t-tefsîr ve ittîcâhâtuh*, thk. Kâsım Beydânî, Beyrut, Merkezü’l-Hadâra li-Tenmiyeti’l-Fikri’l-İslâmî, 2011, s. 380, 381.

etmek üzere bu yardıma başvurmaktadır. Çünkü onların söylediğine göre ikinci yoktan var eden, birinci yoktan var edenin yardımıyla bu âlemin işlerini idare eden, varlıkları inşa edendir. Yoktan var eden (mübdi') kelimesinin muhtemel olduğu birinci ve ikinci manası ile kıdem manasını müfessirler şu sözleriyle çürütmüşlerdir: O her şeyden önce ilk ve her şeyden sonra sonsuz olan sondur. Ayrıca şunu ifade etmişlerdir: O zatıyla ilktir ve zatıyla sondur.”³³⁶ Böylece Fârâbî'nin tefsiri, teorinin söylediğini metnin söylediğine göre ispatlamanın murat edildiği felsefî tefsir niteliğinde olmaktadır. Fârâbî *Ârâ'ü ehli'l-medînetü'l-fâzıla* adlı kitabında eşyanın ondan feyzinin anlamını beyan etmiş ve şunları dile getirmiştir: “Sair mevcudatın zaruri olarak kendisinden var olması lâzım gelen varlığı el-Evvel (ilk) -yani Allah- için ne zaman var olmuştur. Ondan var olanın varlığı, kendi varlığını bir başka şeyin varlığı için feyzinden başka bir yönünden değildir. Buna göre varlığı ondan kaynaklananın varlığı hiçbir yönden onun için bir sebep olmaz. Yani ondan kaynaklanan varlık hiçbir mükemmellik ifade etmez.”³³⁷ Yani onur veya liderlik elde etmek için mali harcamada bulunan kimseye benzemez. Çünkü öyle olmuş olsa, onun varlığının bir sebebi olmuş olur ve ilk olma vasfı düşer. Onun dışındaki biri ondan daha kadîm olur.”³³⁸ Fakat bu teori, kıdemın ispatlanması konusunda Fârâbî'de tam bir memnuniyet oluşturmamıştır. Zira “âlemin kıdemi veya hudûsü meselesine karşı tereddüt ve hayret içinde kalmıştır. Kıdem görüşünü açıkça dile getirmemiş olmasına karşın benimsediği ekol özellikle kıdem görüşüne sahiptir. Maddenin kadîm olduğunu kabul etmiş ve bu görüşün inancıyla çeliştiğini gördüğünde ise âlemin zatı itibariyle muhdes, zaman itibariyle kadîm olduğu görüşünü benimseyerek zat ve zaman itibariyle kıdem görüşünden kaçınmak istemiştir. Nitekim özellikle Aristo'nun durumu da benzer şekildedir. O bu felsefesinde Aristo'nun kategorilerine istinat etmektedir. İleri derecedeki etkilenmişliğinden dolayı Eflâtun ve Aristo gibi kıdem görüşünü benimseyenlerin görüşlerini yorumlamaya çalışmıştır. Ayrıca bunun İslam inanç esaslarıyla uyumlu olduğu inancına sahip olduğu için bu iki filozofun âlemin hâdis olduğu görüşünü benimsediklerini kabul etmiştir.”³³⁹ Fârâbî kendi tefsirlerinde kelamcı filozofların tefsirlerine bazı konularda uyum

³³⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, C. XXII, s. 385; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C. XIV, s. 333.

³³⁷ Ebû Nasr Fârâbî, *Ârâ'ü ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Kahire, Müessesetü Hindâvî, 2012, s. 21.

³³⁸ Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*, s. 21.

³³⁹ Zeyneb Afîfî, *el-Felsefetü't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye 'inde'l-Fârâbî*, İskenderiye, Dârü'l-Vefâ li-Dünya't-Tibâ'a, 2002, s. 354, 355.

göstermemektedir. Bunlardan birine göre Fârâbî, “Allah’a muhtaç olmanın hudûs değil imkân olduğu görüşündedir. Bu görüşüyle Fârâbî, Allah’a muhtaç olmanın, ustanın evi inşa etmesine benzer şekilde eşyayı yokken ihdas etmesiyle ilgili olduğu görüşüne sahip kelamcılara muhalefet etmektedir.”³⁴⁰ Ayrıca zamanın kıdemi konusunda da kelamcılardan ayrılmaktadır. Zira kelamcılara göre “zaman âlemden ve âlemin hareketinden bağımsız olarak mevcut olmayıp başlangıçta hâdistir.”³⁴¹ Bu da göstermektedir ki Fârâbî metni, metnin maksatlarına ulaşmasını sağlamayan bir eşsizlikte yorumlamıştır. Çünkü Kur’ân’ın yorumlanmasındaki anlamlar, felsefenin değil metnin ortaya çıkardığı anlamlardır.

Filozofların hayat hikâyelerinden daha önce söz ederken de belirtildiği üzere İbn Sînâ, Fârâbî’nin risaleleri üzerinden öğretim görmüştür. Ardından bu risalelerin şerhini yapmış, ayrıntılı hâle getirmiştir. Yani felsefe konusunda Fârâbî’nin izinden gitmiştir. Âlemin kıdemine ilişkin bakış açısını hocasının görüşü doğrultusunda oluşturmuştur. Feyiz teorisi hakkında da onun izinde yürümüş ve en nihayetinde ulaşılan sonuç, Fârâbî ve İbn Sînâ arasında hemen hemen birbirine uyumlu olarak ortaya çıkmıştır.³⁴² “Filozoflarla birlikte âlemin ezeli olduğu görüşünü benimsemek konusunda İbn Sînâ tereddüt yaşamamıştır.”³⁴³ Feyiz teorisini şeriatın ana maksatlarına” yaklaştırmaya çalışmıştır. Bu teoriyi desteklemek üzere “Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O’na mahsustur.” (A’râf 7/54) âyetini delil olarak sunmuştur. “İbn Sînâ’nın görüşüne göre ibdâ’ (yoktan var etmek) Allah’ın eylemidir. O tüm âlemi yoktan var etmiştir. Fakat varlıklar ise en üstte olanlar en aşağıda olanlarda eylemde bulunurlar. Kuvvetlerin birbiri üzerindeki eylemini ortaya koymayı istemekte ve şöyle demektedir: Akıllar ilahî emirle nefisleri yönetirler. Nefisler felekleri yönetirler. Yeryüzü âleminin yönetilmesi - insanın, hayvanın ve bitkilerin- nefisleri vasıtasıyla ve madenlerin, dört unsurun doğal kuvvetleri vasıtasıyladır. Akılların ve nefislerin üst âlemdeki eylemini emir olarak; onların ve doğal kuvvetlerin yeryüzü âlemindeki eylemlerini yaratma ve oluşturma olarak adlandırmaktadır. Âyetin tefsirinden elde edilen mana bu şekildedir.”³⁴⁴ Bu âyette bu tefsire yönelik bir işaret bulunmakta mıdır? Ayrıca bu tefsir şeriat açısından

³⁴⁰ Âlûsî, *Hivâr beyne’l-felâsife ve’l-mütekellimîn*, s. 23.

³⁴¹ Affî, *el-Felsefetü’t-tabî’iyye ve’l-ilâhiyye ‘inde’l-Fârâbî*, s. 159.

³⁴² Câsim, *el-Eserü’l-felsefi fi’t-tefsir*, s. 297.

³⁴³ Cum’a, *Târîhu felâsifeti’l-İslâm*, s. 125.

³⁴⁴ Âlûsî, *Hivâr beyne’l-felâsife ve’l-mütekellimîn*, s. 50.

uygun mudur? Taberî ve Mâtürîdî gibi İbn Sînâ'dan önce yaşamış olanların tefsirleri incelendiğinde -ki onlar felsefî hareketlerin ve İslamî fırkaların çağdaşı olan kimselerdir- İbn Sînâ'nın tefsirine uyumlu olan veriler göremeyiz. Çünkü İbn Sînâ yaratmayı "bir şeyi, yokluktan değil bir başka şeyden var etmek (olarak tefsir etmektedir). Buna göre yaratma madde ve suretten hâsıl olan var oluşun ifadesidir."³⁴⁵ Müfessirlerin çoğunluğu ise yaratmayı şöyle tanımlamaktadır: "Yok olandan var etmektir. Dikkat edin, yaratma ve onun emriyle âmâde kılınmış yaratılmışların yönetilmesi ona aittir."³⁴⁶ Buradan anlaşıldığına göre İbn Sînâ, âyeti âlemin kâdemi hakkındaki görüşü ispatlamak üzere âyete boyun eğdirmek istemiş ve müfessirlerin tefsirlerinde dile getirdiklerinin tamamına muhalefet etmiştir. Bütün bunlardan elde edilen neticeye göre âlemin kadîm olduğuna dair benimsedikleri görüşün ardında yatan sebep şudur: "Allah kadîmdir ve kadîm olandan hâdisin sudur etmesi mümkün değildir. Çünkü hâdis değişkendir. Âlem hâdis olduğu takdirde, değişkenlik âlemin kendisinden sudur ettiği zata, yani Allah'a da ilişecektir. Bu ise İslam filozofları nezdinde muhaldir. Çünkü onlar illet ve malûl (neden-sonuç) arasında telâzüm (ayrılmazlık) olduğu görüşündedirler. Çünkü âlemin varlığı onlara göre şu iki durumun dışında değildir: Ya Allah'tan sudur ettiğini söylerler -ki bu durumda kadîm olmaktadır ve ulaştıkları sonuç budur- ya da âlemin varlığının Allah'ın varlığının daha sonrasında olduğunu söylerler ki bu durumda şu problemle karşı kaşıya kalırlar:

Âlem hudûs zamanından önce neden meydana gelmemiştir? Bu durum Allah'ın zatında var olan bir âcizlik sebebiyle midir? Yoksa yok iken var olan bir irade sebebiyle midir? Cevap şöyledir: Bu muhaldir. Zira bu husus kadîmin değişime uğradığını ve zat-ı ilahîye noksanlık dâhil olduğunu ikrar etmeye götürmektedir. Bu da İslam filozoflarının kabul etmeleri mümkün olmayan bir şeydir."³⁴⁷ Filozoflara sert eleştiriler yönelten Gazzâlî bir yana, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Rüşd gibi bir grup filozof Fârâbî ve İbn Sînâ'nın tefsirine itiraz etmiştir.³⁴⁸ Gazzâlî bu teori karşısında keskin bir tutum sergilemiş ve ünlü eseri *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozoflara muhalefet ettiği meselelerin en başına yerleştirmiştir. Bu eserinde Gazzâlî, felsefî burhanın herhangi bir şey

³⁴⁵ Câsim, *el-Eserü'l-felsefî fi't-tefsir*, s. 280.

³⁴⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, C. X, s. 247; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C. I, II, C. V, 385; Câsim, *el-Eserü'l-felsefî fi't-tefsir*, s. 280.

³⁴⁷ Müncî Lesved, *İslâmü'l-felâsife*, Beyrut, Dârü't-Talî'a, 2006, s. 89, 90.

³⁴⁸ Câsim, *a.g.e.*, s. 299.

ispatlayamayacağı hususunu filozoflara ispatlamak için elinden gelen tüm çabayı göstermiştir. Fakat filozofların âlemin kıdemi görüşünü çürütmek için kendisi de felsefî burhanı kullanmak zorunda kalmıştır.³⁴⁹ Yani kendisi onların teorilerini yalnızca bir muhalefet olmayan olumlu bir başka teoriyle reddetmektedir.³⁵⁰ “Ancak Gazzâlî âlemin kadîm olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre âlem kadîm bir irade ile hâdistir. İrade görüşü Gazzâlî’nin düşüncesinde zat-ı ilahîde değişime neden olmamaktadır. Çünkü iradenin kadîm olması kaçınılmazdır. Zamanın ve hareketin yaratılmış olduğuna dayanarak âlemin hâdis olduğunu dile getirmeye gerek duymamaktadır. Kaldı ki Gazzâlî, hâdisin kadîmden sudur ettiği görüşünü benimsemeye filozofları ilzam etmiştir. Bu konuda şu güçlü mantıksal delile istinat eder: Âlemde hâdis olanlar ve bu hâdislerin de bazı sebepleri bulunmaktadır. Hâdisler başka hâdislere istinat etse, böyle sonsuza dek sürse, bu muhaldir. Hâdislerin bu teselsüllerinin son bulduğu bir uçları olması durumunda o uç kadîm olur.”³⁵¹ “Teselsülün sonsuza dek sürmesinin imkânsızlığı meselesine dair Gazzâlî yeni bir şey sunmamaktadır. Kelamcılar en azından hicrî III. (IX-X.) yüzyıldan itibaren bu ilkenin ispatıyla ilgilenmişlerdir. Nitekim bu durum Nazzâm, Kindî, Muhammed b. Şebîb, Kâ’bî ve onların izinden gidenlerde net olarak görülmektedir.”³⁵²

1.6.4. Filozofların Tefsirinin Özellikleri

1) Kindî din ve felsefe, vahiy ve akıl arasında uzlaşım sağlama konusunu ortaya atmış ilk kişilerden sayılmaktadır. Daha sonra şerh ve detaylandırmada bulunan felsefeciler bunu devam ettirmişlerdir.³⁵³

2) “Kindî’nin tefsir kaynakları, dilin kurallarını ve lafızların anlamlarını sunmak ve buradan hareketle de âyetin yorumsal anlamları içinde tefsir edilmesi suretiyle aynı yolu izleyen Mûtezile okuluna kadar uzanmaktadır.”³⁵⁴

³⁴⁹ Corbin, *Târîhü’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 278.

³⁵⁰ Boer, *Târîhü’l-felsefe fi’l-İslâm*, s. 273.

³⁵¹ Boer, *a.e.*, s. 273, 274; Lesved, *İslâmü’l-felâsife*, s. 90.

³⁵² Âlûsî, *Hivâr beyne’l-felâsife ve’l-mütekellimîn*, s. 217.

³⁵³ Zekerîyyâ Beşîr İmâm, *Târîhu’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, Hartum, ed-Dârü’s-Sûdâniyye li’l-Kütüb, 1998, s. 70.

³⁵⁴ Yâsîn, *el-Kindî ve’l-Fârâbî feylesûfân râidân*, s. 22.

3) Kindî'nin Kur'ân tefsirindeki yönelimi “murat ettiği düşüncenin netleştirilmesine işaret etmek üzere gizli olan delaletten edindiği iyi bir yorumsal yönelimdir. Özellikle de Kur'ân ibaresinde Kur'ân'ın hikmeti ve gayesiyle aynı seviyede olmayan bir zâhir anlam gördüğünde bu yönelimde bulunmuştur. Buna dair şu örneği vermek mümkündür:

Allah Teâlâ'nın “*Bitkiler ve ağaçlar secde ederler.*” (Rahmân 55/6) âyetini tefsir ederken “Buradaki secde, nizamın uygulanması konusundaki itaattir.”³⁵⁵ demiştir. Kindî bu tefsire şu adımlar yoluyla erişmiştir:

1. Secdenin sözlükteki anlamını beyan etmek,
2. Lafzın hakiki anlamdan mecazi anlama taşınması yoluyla söz konusu anlamın pekiştirilmesi,
3. Cismin hayatını ispatlamak için mantıklı sözlerle secdenin anlamını yorumlamak,
4. Daha sonra bu adımlar yoluyla felsefî anlama ulaşmaktadır ki bu buna göre secde “âminin emrine ulaşmak demek olan itaattir.”³⁵⁶

Kur'ân üslubu içinde “secde ederler” fiili İbn Âşûr'a göre “mecaz anlamında kullanılmıştır. Bu da ifade etmektedir ki Allah'ın varlıklarda çeşitli delaletler yaratmış ve bu delaletler, o varlıkların var edeni ve emre âmâde kılanı olarak Allah'ı göstermektedir. Ayrıca o varlıkların büyük çoğunluğunda akılların seviye farklılıklarına göre delil ortaya koyma konusunda istifade edecekleri daha başka sembolik delaletler de bulunmaktadır.”³⁵⁷ Burada fark edildiği üzere Kur'ân'ın üslubu müfessiri, secde fiili için uygun bir anlam arayışı maksadıyla felsefî tefsir yönüne doğru götürmektedir. Bu fiili üst ve alt varlığa nispet edince bu durum, varlığın diri olduğu, aklettiği anlamına gelen, alt varlıklar için geçerli olan itaat, sürekli yaratma ve yoktan var etme gibi hususların üst varlık için de geçerli olduğu manası taşıyan söz konusu secdenin keyfiyeti konusunda kafa yormaya sevk etmiştir.

³⁵⁵ Yâsîn, a.e., s. 21, 22.

³⁵⁶ Bekkâr Mahmud el-Hac Câsim, “el-İstidlâl bi'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde felâsifeti'l-İslâm: el-Kindî ve'l-Fârâbî nemûzecen”, **Mecelletü câmi'ati Dimaşk li'l-'ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kânûniyye**, C. XXV, No: 1, 2009, s. 685, 687.

³⁵⁷ Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, C. XXVII, s. 237.

5. Kindî’de felsefî anlama ulaşmak, Kur’ân-ı Kerim’in ispat ettiğini ispat etmektir. Gök cisimlerinin Allah’ı tespih ettiklerini ve ona secde ettiklerini ispat etmesinden sonra Kindî, bu cisimlerin yoktan yaratılmış olduklarını ispat etmiştir. Böylece “âlemin cismi, hareketi ve zamanı bakımından hâdis ve sonlu olduğu”³⁵⁸ görüşüne ulaşmaktadır.

4) “Kindî’nin akıl yürütme yöntemi dilsel mecaza ve mantığa dayalı yorumsal bir yöntemdir. Fârâbî ise meseleyi Kur’ân’dan ve sünnetten beslenen felsefî şekilde açıklamaktaydı. Kindî bazı âyet-i kerimelerin tefsirinde ilim adamlarının çoğunluğuna daha yakın olmuştur. Şöyle ki tefsirini tefsirin üzerinde hemfikir olunan kaideleri dışına çıkarmamıştır. Fârâbî ise söz konusu kaidelerin ötesine geçer ve idrak edilmesi mümkün olmayan ve peygamberin getirdiği habere dayalı olarak iman etmenin yeterli olduğu gaybî meselelere girme konusunda aklına müsamaha gösterirdi.”³⁵⁹

5) “Dinî metinlerin ve şer’î hakikatlerin felsefî görüş ve teorilere dayalı olarak, felsefenin dine baskın geleceği şekilde açıklanması. Kindî dinî metinleri, felsefelerini tefsir etmiş ve bunlar üzerine kendi felsefî anlayışlarını düşürmüştür. Mantığa dayalı görüşlerini ve söylemlerini o metinlerde hakem kılmıştır. Bu tutumu onun vahiy hakkındaki görüşüne ayak uydurmaktadır. Zira onun görüşüne göre vahiy, Hz. Peygamber’in avamdan insanların anlayışlarına sesini duyuran hakikatlere işaret ettiği simge ve işaretlerden ibarettir.”³⁶⁰

Zehebî’nin ifadelerine göre bu felsefenin dine baskın gelmesi, dinin metinlerini kontrolü altına alması anlamına gelmektedir ki bu din hakkında olabilecek en büyük kötülüktür.³⁶¹

6) “İslamî ilkelerle temelde çelişen Yunan görüşlerini benimsemeleri. Örneğin İbn Sînâ’da Allah’ın bilgisinin tümel olduğu meselesi, Allah’ın cüzî şeyleri bilmediği iması taşımakta olup doğrudan doğruya şu âyetin açık ifadesiyle çelişmektedir: “Gaybın anahtarları Allah’ın yanındadır; onları O’ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O’nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek

³⁵⁸ Câsim, “el-İstidlâl bi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, s. 690, 691.

³⁵⁹ Câsim, “a.m.”, s. 697.

³⁶⁰ Hasan Âsî, **et-Tefsîrü’l-Kur’ânî ve’l-luğatu’s-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ**, Beyrut, el-Müessesetü’l-Câmi’iyye li’d-Dirâsât, 1983, s. 25.

³⁶¹ Zehebî, **et-Tefsîr ve’l-müfessirûn**, C. II, s. 309.

bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.” (En’âm 6/59). Bu tek bir örneğe daha başkalarının da ilave edilmesi mümkündür ki Kur’ân’ın net olarak beyan ettiği doğrudan yaratmayla çelişen feyiz teorisi bu örneklerden biridir.”³⁶²

7) Filozoflar İslam’ın temel esaslarıyla çelişen felsefî meselelerin açıklanması konusunda dinî metinlerin söz konusu meselelerle uyum arz edecek şekilde yorumlanmasına yönelmişlerdir. Bu da felsefenin söylediğinin doğru olduğunu ortaya koymak üzere o metinlere boyun eğdirilmesi anlamına gelmektedir.³⁶³

8) “Filozoflar kendi akıllarıyla gördükleri şeyleri peygamberlerin getirdiklerinin aslı olduğunu kabul eden bir kesimdir. Kendi yasalarına uyanı kabul etmiş; aykırı olanı ise reddetmişlerdir. Örneğin İbn Sînâ’ya göre vahiy, hayal kurma çeşitlerinden biridir.”³⁶⁴ Alâeddin et-Tûsî’nin ifadesine göre “Filozoflar nazar ve akıl yürütme konusunda derinleşmiş ve -ilahiyatla ilgili olsa da- meselelerin hakikatleri konusunda akli müstakil olarak idrak eden mutlak hâkim kılıp sarih vahyin söylediğine iltifat göstermemişlerdir.”³⁶⁵

9) Filozoflar Kur’ân sûrelerinin hepsini tefsir etmemişlerdir. Çünkü konularının tamamının felsefesine güç yetirememişler, Kur’ân’dan müteşâbih olanları seçmişler, geçmiş kitaplarda yer alanlardan veya klasik felsefî meselelerle ilgili olanlardan söz etmişlerdir.³⁶⁶

10) “İslam filozoflarının çoğunluğu vahiyde, yani Kur’ân ve Sünnet’te kendini gösteren naklî delili inkâr etmemişler ama onu ikinci sıraya yerleştirmişlerdir. Bu felsefî eğilim Râzî, Nîsâbü’rî, Şîrâzî, Âlûsî ve Tabâtabâî’nin tefsiri gibi tefsir kitaplarında görülmektedir.”³⁶⁷

11) Müfessirlerin felsefeden etkilenmeleri “felsefî terimin kullanılması bakımından olmuştur. Mesela cevher ve araz bazı müfessirlerin Kur’ân-ı Kerim âyetlerine dair tefsirlerinde kullandıkları felsefî terimlerdenidir. Râzî ve Nîsâbü’rî bu terimlerin kullanılmasında oldukça geniş davranmışlardır. Sadece bu terimlerin

³⁶² Muhammed Kemâl Cafer, **fi’l-Felsefeti ve’l-ahlâk**, Kahire, Dârü’l-Kütübi’l-Câmi’iyye, 1968, s. 123.

³⁶³ Zehebî, **et-Tefsîr ve’l-müfessirûn**, C. II, s. 309.

³⁶⁴ Alâeddin İbnü’n-Nefîs, **er-Risâletü’l-kâmiliyye fi’s-sîreti’n-nebeviyye**, thk. Abdülmün’im Muhammed, Kahire, Vizaretü’l-Evkaf, 1985, s. 82, 85.

³⁶⁵ Alâeddin Tûsî, **ez-Zehîra**, Hindistan, Dâiretü’l-Maârifî’n-Nizâmîyye, 1987, s. 4.

³⁶⁶ Âsî, **et-Tefsîrü’l-Kur’ânî**, s. 30.

³⁶⁷ Câsim, **el-Eserü’l-felsefî fi’t-tefsir**, s. 42.

kullanımında değil âlemin filozofların çoğunluğunun yaptığı gibi mertebelere ayrılmasında da etkilenmişlerdir.”³⁶⁸ Taberî Allah Teâlâ’nın “Hamd âlemlerin rabbi Allah’a aittir.” (Fâtiha 1/2) sözleri hakkında şunları söylemiştir: “İnsanlar bir âlem, gök cisimleri bir âlem, bitkiler bir âlem; hayvanlar bir âlemdir.”³⁶⁹ Benzer şekilde “Beyzâvî, Ebüssuûd ve Şîrâzî de âlemin yaratılma bakımından sıralanması ve derecelendirilmesinden söz etmiştir.”³⁷⁰ Dolayısıyla tefsirciler, Kur’ân hakkındaki bakış açılarını şekillendirmede ve problemli olan meselelerin ispatında filozofların felsefî burhan ve mantığa dayalı sözler yöntemine baş vurmuşlardır.

1.7. Felsefî Tefsirin Kabulü ve Reddi Konusunda İlim Adamlarının Tartışmaları

Kelamcılarının piri Ebû Hanîfe kelim ilmiyle meşgul olunmasını caiz görmüştür. Daha önce de geçtiği üzere kelim ilmi İslam yasası uyarınca yapılan felsefî bir etüttür. Bu ilmin meşru olduğunu ve incelemede bulunmanın zaruretinin delillendirirken dinin hakikatlerini anlama konusunda yardımına başvurulmuş bir ilim olarak önemine, hatalı ile isabetli olanın sözlerinin bilinmesi ve durumunun ayrıştırılması konusunda bu ilme ihtiyaç duyulduğuna vurgu yapmıştık.³⁷¹ Ebû Hanîfe okuyucunun dikkatini önemli bir konuya çekmektedir. Şöyle ki Hz. Peygamber’in (sav) ve ondan sonra da sahâbîlerin meşgul olmadıkları bir ilimle meşgul olmanın caizliği, o ilmin mekruh ya da haram olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak o ilme olan ihtiyaç o dönemde mevcut olmamıştır. Bidatler çoğaldığında, felsefe revaç bulduğunda, Müslümanlar arasında tefrika ve anlaşmazlık ortaya çıktığında bu ilme ihtiyaç duyulmuştur.³⁷² Ebû Hanîfe “usûlü’l-dîn konusunda ilk yüzyılın başında kesin delillerle geniş bir şekilde konuşan ilk kişidir. Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer ve Ebû Hanîfe’nin oğlu Hammâd rakiplerini kelim ilmiyle ilzâm etmişlerdir. Onlar bu ilmin önce gelen şahsiyetleri olarak bidat ve dalalet ehli olanlara karşı cevap vermeye kendilerini adanmışlardır. Şâfiî kaleme aldığı *el-Kıyâs* kitabında âlemin kadîm olduğunu dile getiren mülhitlere karşı reddiyede

³⁶⁸ Câsim, *a.g.e.*, s. 291.

³⁶⁹ Taberî, *Câmi’ü’l-beyân*, C. I, s. 144, 145.

³⁷⁰ Câsim, *el-Eserü’l-felsefi fi’t-tefsir*, s. 291, 293.

³⁷¹ Nu’mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-’Âlim ve’l-müte’allim*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire, *el-Mektebetü’l-Envâr*, 1368, s. 9.

³⁷² Ebû Hanîfe, *a.e.*, s. 9, Abdulfettâh, *el-Firaku’l-kelâmiyyetü’l-İslâmiyye*, s. 340.

bulunmuştur. Ebû Hanîfe de *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Âlim ve'l-müte'allim* adlı eserlerinde muhaliflere cevaplar vermiştir.³⁷³ Daha sonra gelen ilim adamlarına göre felsefeyle murat edilen, hakka ulaştıran burhanların kullanılmasıyla öğrenilen şeyleri benliklere kazandırmaktır. İbn Hazm'ın ifade ettiğine göre felsefe öğrenilmesinde “benliğin ıslah edilmesinden başka bir şey söz konusu değildir. Bu da filozofların varlıkları görüş birliğine göre hak ile bâtılı birbirinden ayıran burhanlara bağlı olarak erdemleri erdemsizliklerden ayırt etmektedir.”³⁷⁴

Diğer taraftan hadis, fıkıh ve tasavvuf alanındaki ilim adamlarından bir kesim kelam ve felsefe ilmine, ileri derecede ayıplayarak karşı çıkmışlardır. Bunlarla meşgul olanları da bidatçiler olarak nitelemişlerdir. Sergiledikleri bu tavırda Hz. Peygamber'in sahâbîlerinin bu ilimle iştigal etmedikleri görüşüne istinat etmişlerdir. Bunun ardından da bu iki ilim dalıyla meşgul olmanın haram olduğu, caiz olmadığı konusunda yazılar yazmaya başlamışlardır.³⁷⁵ İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Süfyân bu ilim adamlarından birkaçıdır.³⁷⁶ Bu konuya dair söylenmiş sözlerin en meşhuru İmam Mâlik b. Enes'e ait olan şu sözdür: “Bidatlerden sakının! ‘Bidatler nelerdir? Ey Ebû Abdillâh!’ diye sorulunca ‘Allah’ın isimleri, sıfatları, kelâmı, ilmi ve kudreti hakkında konuşup da sahâbîlerin ve onların izini güzel bir şekilde takip eden tâbiûnun sessiz kaldıkları konularda sessiz kalmayan bidat ehlidir.”³⁷⁷ “Süfyân es-Sevrî de kendi talebelerini kelamcılarının meclisinde bulunmaktan sakındırıp yasakladı. ‘Rivayete sarılmalısınız, Allah’ın zâtı hakkında kelam etmekten sakınmalısınız’ derdi.”³⁷⁸ Fakat daha önce felsefî tefsirin ortaya çıkış faktörleriyle ilgili olarak belirttiğimiz gibi söz konusu faktörler içinde bazıları Müslümanların iradesi dışında kalıp o bilimlerle meşgul olmaktan geri durmaya mâni teşkil edenler bulunmaktadır. Bunun sonucunda tefsirdeki bu yönelimin oluşturulmasına mecbur kalmışlardır.

Kelam ilmi felsefeye doğru evrilmiş ve nihayetinde neredeyse kelam ilminin konuları felsefeden ayırt edilmez hâle gelmiştir. Nitekim Teftâzânî'nin ifadeleri

³⁷³ Cemal Sakr, *et-Tibyân fi'r-reddi 'alâ men zemme 'ilme'l-kelâm*, Beyrut, Şirketü Dâri'l-Meşârî li't-Tibâ'a, 2005, s. 36, 37.

³⁷⁴ Zâhirî, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, C. I, s. 79.

³⁷⁵ Merzûkî, *Dirâsât fi 'ilmi'l-kelâm ve'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 15, 16.

³⁷⁶ Mahmûd, *et-Tefkîrû'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 93.

³⁷⁷ Huveydî, *Dirâsât fi 'ilmi'l-kelâm ve'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 79, 80.

³⁷⁸ Merzûkî, *Dirâsât fi 'ilmi'l-kelâm ve'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 16.

şöyledir: “Müslümanlar nezdinde onların fikrî asaletlerini gösteren tarzda felsefî sureti içinde görüldüğü hâlde sem’iyyâtı (nakle dayalı konuları) içermesi olmasa...”³⁷⁹ Özellikle de “Mûtezile düşüncesine dayalı akılcı felsefî eğilimin, Müslüman filozofların felsefe dallarının kendisinden neşet ettiği sağlam bir gövde mesabesindeki felsefî kelâmın ortaya çıkmasında büyük etkisi olmuştur. Söz konusu felsefe ilk darbesini Ebû Hâmid el-Gazzâlî’den yemiştir. Gazzâlî âlemin kıdemi, Allah’ın cüziyyâta dair bilgisi, bedenlerin yeniden dirilmesi gibi bazı felsefî konularla ilgili olarak o filozofları tekfir etmiştir. Kelâm ilmi tefsirin oluşturulmasında mantık ve felsefeye bağlı olması yanında İslâm akidesini de muhafaza etmiştir. Bu yönde atılan ilk adımın sahibi Gazzâlî’dir.”³⁸⁰ İmam Gazzâlî cebir, geometri ve astronomi gibi matematiksel bilimleri inkâr etmemiştir. Ona göre bu bilimler usûlü’-d-dîne dokunmamaktadırlar. Fakat onun ileri derecedeki muhalefeti, filozofların yanlışlarının çokça görüldüğü ilahiyata yöneliktir. Bunun üzerine Gazzâlî filozofları yirmi meselede bidatçi olarak addetmiş ve üç meseleden dolayı da tekfir etmiştir. Siyaset ve ahlakî ise zorunlu bilimlerden görmekte ve hatta bunların kökenlerini “çeşitli bölgelere dağılmış olan peygamberlere, eski ilahiyatçı ilim adamlarına”³⁸¹ dayandırmaktadır. İbn Teymiyye’ye göre Müslüman filozofların ilhada sapmalarının sebeplerinden biri de şudur: Onlar Yunan felsefesinden Mesih’in dinine intikal etmişlerdir. Sözlerin konuldukları yerlerden edip sıfatların nefyedilmesine dair inkâr ettikleri sem’iyyâta ve âlemin kadîm olduğu görüşüne göre tahrife uğratmışlardır. Aristo’nun ve takipçilerinin söyledikleri gök cisimlerinin kadîm olduğu görüşünü, maşukun aşğını hareket ettirmesine benzer şekilde gök cisimlerini hareket ettirenin el-Evvel olduğu ve gök cisimlerinin ona benzemek için hareket ettikleri görüşünü tekrar etmişlerdir. Kastedilen şudur: Gök cisimlerinin kadîm olduğu görüşünü benimseyen bu iki kesim de sıfatların ve fiillerin tanrı ile kaim olduğunu söylemeler de söylemeler de ilhada sapmışlardır.

Âlemin hudûsü görüşü, esasında felsefenin Aristo’dan önceki ana dayanakları olan kişilere aittir. Dile getirdiklerine göre Aristo, daha önce dile getirdiğimiz üzere felsefesine yansıyan inanç etkisinden dolayı gök cisimlerinin kadîm olduğunu açıkça söyleyen ilk kişidir. Ondan önce yaşamış olanlar bu âlemin maddeden yaratılıp

³⁷⁹ Teftâzânî, **İlmü’l-kelâm ve ba’dü müşkilâtih**, s. 28.

³⁸⁰ Abbâs, **Tetavvuru ‘ilmi’l-kelâm**, s. 82, 130.

³⁸¹ Ebû Hâmid Gazzâlî, **el-Münkız mine’d-Dâlâl**, thk. Muhammed Ebû Leyle, Washington, Cem’iyyetü’l-Buhûs fi’l-Kıyem ve’l-Felsefe, t.y., s. 135, 138.

sonradan var edildiğini söylemekteydiler. Hatta aktardıklarına göre bu âlem yok iken sonradan meydana getirilmiş bir varlıktır. İbn Teymiyye bunun peygamberlerin verdikleri haberle uyumlu olduğunu söyler. Daha sonra ise filozoflar hakkında şunları söylemiştir: Peygamberlerin herhangi bir yönden getirdiklerini tasdik etmeden ve din düşmanlarını açık ve makul olan hak ile perişan etmeden arada kalmışlardır.³⁸² Bu görüşlere İbn Sînâ'nın, Gazzâlî'nin ve sair kelimcilerin yöntemlerini ve bundan ortaya çıkıp hatalı saydığı bazı anlayışları reddeden İbn Rüşd'ün görüşüyle sona erdirmek istiyoruz. Hatalı saydığı söz konusu anlayışlar gayb âlemi ile şehadet âlemini birbirine karıştırmış, şeriata zararı dokunmuş ve insanları olabildiğince tefrikaya düşürmüştür. Bunun nedeni sözü geçen kişilerden her biri şahit olanın içeriğine gaibin kıyasını sağlayacak şeyleri dâhil etmeye başlamışlardır. Bu yöntem ise onun görüşüne göre burhana dayalı olmamasının yanında din ile felsefe arasında bir çatlamaya yol açmıştır.³⁸³

Bu nedenledir ki İbn Teymiyye şunları ifade etmektedir: “İbn Rüşd, İslam’a İbn Sînâ ve benzerlerinden daha yakındı. İşlemlerinde şariatın sınırlarını İslam’ın vecibelerini terk eden o kimselere nazaran daha fazla muhafaza etmekteydi.”³⁸⁴ Üçüncü bölümde bu husus ele alınacaktır.

1.8. Endülüs'te Tefsir ve Felsefe

1.8.1. Endülüs'te Tefsir

Endülüs'te Müslümanların Kur'an'a ilgisi fethin ilk başında sahâbilerin ve tâbiûnun Mûsâ b. Nusayr komutasında oraya girmesiyle başlamıştır. Fethe katılmalarının yanında bir vazifeleri de insanlara yeni dinlerine dair konuları öğretmekti. Sahâbilerden Müneyzir el-İfrîkî ve tâbiûndan Haneş es-San'ânî ile Ali b. Rabâh el-Lahmî kendilerinden sonra çok sayıda Endülüslü ilim adamının yetişmesini sağlayan ilk medrese olmaları itibarıyla Endülüs halkı için bir övünç kaynağı

³⁸²Takıyyüddîn İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye**, thk. Muhammed Reşâd, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986, C. I, s. 299, 364.

³⁸³Câbirî, **Nahnu ve't-türâs**, s. 214, 218.

³⁸⁴İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye**, C. I, s. 356.

olmuşlardır.³⁸⁵ Buradan eğitim alan ilim adamları eserler yazmaya ve derleme yapmaya çalışmışlardır. “Bu çalışmalar hicrî II. (VIII-IX.) yüzyıldan itibaren başlamıştır. Şurası bilinmektedir ki bu aşamada uzmanlaşmaya ama Kur’ân ilimleri, hadis, fıkıh ve dil gibi özel alanlarda uzmanlaşmaya doğru bir yönelim başlamıştır. Tıp, farmakoloji - astronomi, felsefe- vb. geri kalan bilim dallarını ise Endülüslüler daha sonra hicrî III. (IX-X.) yüzyıllarda tanıyacaklardır.”³⁸⁶ Çünkü aha önce de geçtiği üzere Endülüs’teki bilim adamları kendi eğitim çalışmalarında Mâlikî mezhebinden öğrendikleri ne ise o minval üzere devam etmekte ve yalnızca yukarıda bahsedilen yönelişler doğrultusunda geliştirmektedirler.

Endülüs ilim adamları ve onların talebeleri Kur’ân tefsirine ve ilimlerine büyük bir ilgi göstermişlerdir. Bu ilgi onların benliklerinde bu ilim dallarında daha derin bir anlayış sahibi olma arzusu uyandırmıştır. Dolayısıyla o ilim adamlarının birçoğu doğu istikametinde seyahatlere çıkmışlar ve doğunun büyük âlimlerinden ilim tahsilinde bulunmuşlardır. Böylece doğu halklarının söz konusu ilim dallarında sahip oldukları şöhret derecesine erişmişlerdir. Doğuda eğitim görmüş en ünlü ilim adamlarından bazıları şunlardır: “Cûdî b. Osman en-Nahvî (ö. 198/813), Ziyâd b. Abdurrahman el-Lahmî (ö. 204/819), Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/848), Bakî b. Mahled (ö. 276/889), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053).”³⁸⁷ Kıraat ilmi, Kur’ân lafızlarının nasıl telaffuz ve eda edileceğiyle ilgili olması bakımından büyük öneme sahip olduğu için Endülüs halkının tanıdığı ilimlerin başında yer almıştır. Sahâbîler bu ilmi hicrî I. (VII.) yüzyılda Hz. Peygamber’den (sav) öğrenip rivayet etmişlerdir. Kıraatlerin çeşitli yönlerinde sahâbîler arası farklılık meydana gelmiş ve bu da sahih kıraatin şaz kıraatten ayrılmasını sağlayacak bir ilmin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sebeple söz konusu ilim dalı İslamî fetihlerin başlangıcından itibaren Endülüs âlimlerinin ilgisine mazhar olmuştur. Cezerî’nin ifadelerine göre fakih Gâzî b. Kays, Nâfî’ b. Nuaym kıraati ile Mâlik’in *Muvatta*’nı Endülüs’e getiren ilk kişidir.³⁸⁸ Bu alanda ün salan Endülüs ilim adamlarından Ebû Amr ed-Dânî, konu hakkında birçok eser kaleme almıştır. Eserlerinden *et-Teysîr*, içerdiği kurallar kendisinden sonra Ebü’l-Kâsım Muhammed b.

³⁸⁵ Muşînî, **Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs**, s. 39.

³⁸⁶ Mustafa Herûs, **el-Medresetü’l-Mâlikiyyeti’l-Endelüsiyye ilâ nihâyeti’l-karnî’s-sâlis el-hicrî**, Fas, Vizaretü’l-Evkaf, 1997, s. 332.

³⁸⁷ Muşînî, **Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs**, s. 29.

³⁸⁸ Herûs, **el-Medresetü’l-Mâlikiyye**, s. 332.

Fîrruh eş-Şâtibî (ö. 590/1194) tarafından tertip edilmiştir. Bu alanda ayrıca Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) de meşhur olmuştur. Kur'ân ilimlerinde engin bilgiye sahip bir ilim adamıydı.³⁸⁹ “Bu dönemdeki kıraat âlimleri fıkıh ilminde iyi bir seviyede olmalarının yanı sıra genellikle kıraat ilmi ile tefsir ilmini bir araya getirmekteydiler.”³⁹⁰ Çünkü ilim adamları kıraat ilmini tefsir ilmine yardımcı ilimlerden biri olarak görmekteydiler.

Endülüs tefsir hareketi, Abdullah b. Abbas okulu, Abdullah b. Mes'ûd okulu ve Übey b. Kâ'b okulu gibi sahâbîlerin doğuda kurmuş oldukları tefsir okullarından istifade etmiştir. Tefsirlerini kaleme alırlarken Taberî'nin, Mâverîdî'nin ve Zemahşerî'nin tefsirleri gibi doğuda yaygın olan meşhur tefsirlerden yararlanmışlardır. Binaenaleyh Endülüs'te tefsirin ortaya çıkışı doğuda tefsirin ortaya çıkışından farklıdır. Tefsirin doğudaki ortaya çıkışı var etme ve oluşturma olarak; Endülüs'te ortaya çıkışı ise doğu ile batı halkları arasında meydana gelen bilimsel iletişim ve seyahat hareketliliği temelinde ortaya çıkmış olması bakımından edinme ve ekleme olarak nitelenebilir.³⁹¹ Endülüs'te hicrî III. (IX-X.) yüzyılda Taberî, Mâtürîdî ve diğer kurucular derecesinde önde gelen müfessirlerden karşımıza ilk çıkan müfessir, yetmiş ciltten oluşan ve o dönemdeki çalışmalara benzeyen muazzam tefsirin sahibi Bakî b. Mahled'dir (ö. 276/889).³⁹² İbn Hazm şunları dile getirmiştir: “Kesin olarak söyleyebilirim ki Müslümanlar içinde onun tefsirinin bir benzeri telif edilmemiştir. Ne Muhammed b. Cerîr'inki ne de bir başkasının ki onun yerini tutmaz.”³⁹³ Bu tefsirin, hâlen yazma hâlindeki birkaç sayfası dışında geri kalanı günümüze ulaşmamıştır.³⁹⁴ İbn Mahled doğunun ilim merkezleri olan Hicaz, Mısır ve Dimaşk'a seyahat etmiş daha sonra Irak'a geçerek Bağdat, Kûfe ve Basra şehirlerine gitmiştir. Bu ilim merkezlerinin en büyük ilim adamlarının talebesi olmuş ve en nihayetinde doğunun ve batının ilim adamlarının lehte tanıklık ettikleri bir dereceye erişmiştir.³⁹⁵ Endülüs'teki tefsir hareketinden birkaç sayfada söz edip bitirmek kolay değildir. Zira bu hareket bundan

³⁸⁹ Palencia, *Târîhü'l-fikri'l-Endelüsî*, s. 405, 407.

³⁹⁰ Herûs, *el-Medresetü'l-Mâlikiyye*, s. 334.

³⁹¹ Fehd b. Abdurrahman Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyye fi't-tefsîr*, Suudi Arabistan, Mektebetü't-Tevbe, 1997, s. 8.

³⁹² Muşînî, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, s. 81.

³⁹³ Makkarî, *Nefhü't-tîb*, C. II, s. 519.

³⁹⁴ Rûmî, *a.g.e.* s. 9.

³⁹⁵ Makkarî, *a.g.e.*, C. II, s. 518; Muşînî, *a.g.e.*, s. 84.

biraz daha geniştir. Bu çalışma kapsamında İbn Rüşd'ün yaşadığı Muvahhidler dönemindeki durumundan söz etmek dışında detaylarıyla ele alınması imkânı bulunmamaktadır. Bu dönemde bir grup ilim adamı ün salmıştır ki bunların başında “*Ahkâmü'l-Kur'ân*” adlı tefsirin müellifi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî³⁹⁶ gelmektedir. Tarihçiler onu Murâbitlar ve Muvahhidler döneminde zikretmişlerdir. Yani İbnü'l-Arabî her iki devlet yönetiminin çağdaşıdır. Vefat tarihinden görüldüğü kadarıyla Muvahhidler yönetimine nazaran Murâbitlar yönetimine daha fazla tanık olmuştur. Bu nedenle tefsiri o dönemin gidişatı içinde etki altında kalmıştır. Zira “eserinde fikhî tefsir yöntemini izlemiş ve Mâlikî mezhebine bağlı kalıp ahkâm âyetlerini tefsir etmekle yetinmiştir.”³⁹⁷ İbnü'l-Arabî'nin ardından “Abdülhak b. Atıyye (ö. 541/1147) gelmektedir. Tefsir, ahkâm, hadis, fıkıh, nahiv, dil ve edebiyat alanlarında bilgili bir fakih olan”³⁹⁸ İbn Atıyye, “*el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*” adlı eserin müellifidir.”³⁹⁹ Bu eserinde “Arap şiiriyle istişhadda bulunma yöntemini izlemiş ve anlamların belirlenmesinde Arap dilinin hakemliğine başvurmuştur. Nahiv ilmine çok önem vermiş ve çeşitli kıraatlara sıklıkla değinerek birbiriyle tefsir etmiştir.

İbn Cerîr et-Taberî'den nakilde bulunmuş ve zaman zaman nakledilenler üzerinde tartışmalarda bulunmuştur.”⁴⁰⁰ Muvahhidler dönemi sonlarında müfessirlerden “*el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*” adlı eserin müellifi Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî (ö. 671/1273)”⁴⁰¹ görülmektedir. Bu eser Kur'ân âyetlerinin hepsini kapsayan bir tefsirdir. Yani yalnızca ahkâm âyetlerinin tefsir edilmesiyle yetinmemiştir. Mâlikî mezhebi bağlı kalmasına rağmen kendisinden önceki ilim adamlarında görüldüğü üzere çok fazla tutucu davranmamıştır. Kurtubî tefsirinin giriş bölümünde en önemli amacının heva ve bidat ehline karşı reddiyede bulunmak ve Kur'ân âyetlerinin anlamlarını “dil, nahiv, hadis, kıraatler ve selefîn görüşlerine”⁴⁰² dayalı olarak beyan etmek olduğunu dile getirmiştir. Kurtubî'nin ardından “İbn Cüzey el-Kelbî gelmektedir. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*” adlı tefsirinin giriş bölümünde sağladığı faydalar kapsamında kolaylık sağlamak

³⁹⁶ Muşînî, **a.g.e.**, s. 27.

³⁹⁷ Rûmî, **a.g.e.**, s. 11.

³⁹⁸ Makkarî, **a.g.e.**, C. II, s. 526.

³⁹⁹ Muşînî, **Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs**, s. 27.

⁴⁰⁰ Rûmî, **Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyye fi't-tefsîr**, s. 12, 13.

⁴⁰¹ Muşînî, **a.g.e.**, s. 28.

⁴⁰² Rûmî, **a.g.e.**, s. 13.

amacıyla müfessirlerin ve ilim adamlarının sözlerine değinmesini, kendi düşüncelerinin ürünü ilginç anekdotlara yer vermesini ve çeşitli meselelere dair problemlerin izahını yapmasını zikretmiştir.”⁴⁰³ İbn Cüzeyy’in ardından “Esîrüddin Ebû Hayyân el-Gırnâtî”⁴⁰⁴ gelmektedir. “*el-Bahrü’l-muhît* adlı eseri kaleme almıştır. Bu eserde izlediği yöntem kapsamında kelimelerin hem tek başına anlamını hem de diğer kelimelerle bir arada taşıdıkları anlamları açıklamıştır. Nüzûl sebeplerini, nâsih ve mensûhu dile getirmiştir. Dile, selefî ve fıkıhçıların görüşlerine dayalı bir tefsirdir.”⁴⁰⁵ Müfessirlerin tefsirlerinin giriş bölümlerinde dile getirdikleri uygulamalar aracılığıyla Endülüs’teki tefsir hareketinin önemli özelliklere sahip bulunduğunu anlayabiliriz. Bu özelliklerden bir kısmını şu şekilde dile getirmek mümkündür:

1. Tefsirin niteliğini okuyucuya bildirmek üzere eserlerinin giriş bölümünde yöntemsel adımları belirtmek,
2. Eserlerinin giriş bölümünde detaylı olarak Kur’ân ilimlerinden ve bu ilimlerin tefsir ilmiyle ilişkisinden söz etmek,
3. Ahkâm âyetlerinin tefsirinde geniş hareket etmek, İsrâiliyat’tan kaçınmak ve sakındırmak,
4. Belagate dair meseleleri dile getirmekte orta yollu hareket etmek, felsefî ve diyalektik meselelere girmekten kaçınmak, âyetleri vakıa ve toplum düzeyine indirilmesiyle toplumun ıslah edileceğini vurgulamak,
5. Kıraat ilmine önem vermek ve âyetlerin tefsirinde bu ilmin yardımına başvurmak, rivayetleri analiz etmek, kitaba ve sünnete arz etmek suretiyle rivayetlerin doğruluğundan emin olmak⁴⁰⁶,
6. Selefî, lügavî, fikhî, işârî ve Mûtezilî yönelimlerden her birinin sözü geçen müfessirlerin tefsirlerinde bir payı bulunmaktadır. Endülüslü bir müfessir zihninde fikrî veya akidevî bir imge taşımaktaydı. Müfessir bu imge sayesinde ve nakille akıl gücünün ve tefsir araçlarının sağladıklarına binaen

⁴⁰³ Muşînî, **a.g.e.**, s. 102, 103; Rûmî, **a.g.e.**, s. 14.

⁴⁰⁴ Makkarî, **Nefhü’t-tîb**, C. II, s. 535.

⁴⁰⁵ Rûmî, **a.g.e.**, s. 15, 16.

⁴⁰⁶ Rûmî, **a.g.e.**, s. 63, 68.

söz konusu imge sayesinde âyetin görünümünü ortaya koymak istemekteydi.⁴⁰⁷

1.8.2. Endülüs'te Felsefe

Endülüs'teki düşünce hareketi Emevî yöneticilerin idaresine bağlıydı. Şöyle ki bu hareket onlar nezdinde sadece mezhepsel ve siyasal itibarlara göre yürütülmekte ve yeknesak bir düzen içinde gitmemekteydi.⁴⁰⁸ Örnek olarak ilim adamlarının Endülüs'teki çabaları Hakem Müstansır (II. Hakem) dönemine kadar “astronomi, tıp, fıkıh, hadis ve dil”⁴⁰⁹ dışına çıkmış değildir. Hatta halk, yöneticilerin de desteğiyle, felsefeye yapmayı bir kenara itmekte ve felsefeyle meşgul olduğunu duyuranlara düşmanlık besliyorlardı.⁴¹⁰ “Kurtubalı Abdullah b. Meserre, III. Abdurrahman döneminde beraberinde doğa felsefesine de taşıyarak Endülüs topraklarına geldiğinde, gözleri önünde tüm kitapları yakılmıştı.”⁴¹¹ Hakem Müstansır yönetime geçene ve klasik bilimlere büyük bir ilgi gösterene kadar felsefe onlar nezdinde yasaklı idi. Hakem Müstansır doğudan felsefe eserlerini toplamaya çalışmıştı. Kurtuba şehri doğuda yaygın olarak bulunan bilim merkezlerine benzeyen bir merkez hâlini almıştı.⁴¹² Böylece “Hakem Müstansır, Endülüs'te zihinsel hayatın canlanmasında etkin bir rol oynamıştır. İlim adamlarını ve eski eserleri, Abbâsî halifelerinin yaptığına benzer şekilde, bir araya toplamıştır.”⁴¹³ Fakat bu icraat uzun süre devam etmemiştir. Müstansır'ın oğlu II. Hişâm babasının ardından hilafet makamına geldiğinde Müstansır'ın doğudan topladığı kitapların yakılması talimatını vermiştir. Bu talimatı vermesinin nedeni Endülüs'te söz konusu bilimleri inkâr eden fakihleri ve halkı razı etmek arzusudur.⁴¹⁴ “Kitapların yakılıp yok edilmesi düşünce hareketinin nispeten durağanlaşmasına yol açmış, bunlarla meşgul olan kişilerin gözlerden uzakta gizlenmelerine neden olmuştur. Bazı kitaplar, kaderin bir cilvesi olarak bu toplu kıyımdan kurtulmuştur. Sarakusta (Saragossa) Valisi İbn Hud gibi Mülûkü't-tavâif'in çevrelerinde tekrar kıvılcım çakacak eserler var

⁴⁰⁷ Muşînî, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, s. 589, 670.

⁴⁰⁸ Hilâl, *Kurtuba fi't-târîhi'l-İslâmî*, s. 102.

⁴⁰⁹ Mâcid, *Târîhü'l-felsefetü'l-İslâmiyye*, s. 402.

⁴¹⁰ Hilâl, *Kurtuba fi't-târîhi'l-İslâmî*, s. 103.

⁴¹¹ Boer, *Târîhü'l-telsefe fi'l-İslâm*, s. 245.

⁴¹² Mâcid, *a.g.e.*, s. 402; Abdülmaksûd, *Mûcez târîhi'l-Endelüs*, s. 113.

⁴¹³ Hilâl, *a.g.e.*, s. 102.

⁴¹⁴ Mâcid, *a.g.e.*, s. 402.

olmuştur.”⁴¹⁵ “Bu nedenledir ki Endülüslü Müslümanlar arasında hicrî III. (IX-X.) yüzyıla kadar tek bir filozof görülmemiştir. O zamana dek tek ilgi alanları fıkha ve dile dayalı araştırmalar olmuştur.”⁴¹⁶ Bu dönemin ardından felsefe, durağanlıktan kurtulup canlılığına yeniden kavuşmaya başlamıştır.

Mağrib (batı) halkı genel olarak doğuya rasyonel bilimlerde olgunlaşmış, ilerlemiş olarak bakıyorlardı. Kendi rasyonel uygarlıklarını oluşturmada çoğunlukla doğuya istinat etmekteydiler.⁴¹⁷ Doğudaki ilim merkezleri hicrî IV. (X-XI.) yüzyılda kurulan sıkı ilişki ve seyahatler sonucunda Endülüs’teki rasyonel uygarlık gücünün zirvesine varmıştır.⁴¹⁸ Endülüs Emevî Devleti yönetiminin hicrî V. (XI-XII.) yüzyılın başında sona ermesinin, Endülüs’ün bölündüğünün ilan edilmesinin ve Taifeler (Tavâif) Devleti’nin kurulmasının ardından bu dönemde felsefe hareketi canlanmıştır. O yüzyılda Endülüslüler “Doğa felsefesini, *Resâ’ilü İhvâni’s-Safâ’yı*, mantığı; Fârâbî’nin eserlerini, İbn Sînâ’nın *el-Kânûn fi’t-tıb* kitabını tanımışlardır.”⁴¹⁹ Bu hareketten bu bilim dalını en iyi şekilde temsil eden bir grup bilim adamı ortaya çıkmıştır. Endülüs’teki felsefe hareketinin ilk ürünleri Doğu Felsefesi’nden güçlü bir şekilde etkilenmiş olan İbn Cebiol, Bahyâ b. Pakuda gibi bazı Yahudi bilim adamlarına nispet edilmektedir. Müslümanlar arasında felsefe konusunda derinleşmiş kişiler oldukça nadirdi. Talebelerin kendisinden felsefî bilimleri öğrenecekleri bir hoca ortaya çıkmış değildir. Görüldüğü kadarıyla söz konusu hareket başlangıçta bilim adamlarının ve öğrencilerin azlığı sebebiyle nadir olma vasfına sahiptir.⁴²⁰ Abdullah b. Meserre el-Kurtubî’den önce Müslümanlar arasında felsefe alanında meşhur olmuş biri mevcut değildir. Ondan sonra da İbn Meserre, İbn Hazm, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl meşhur olmuştur. Özellikle de söz konusu kişiler arasında en meşhur olanı ise felsefeyi hem Müslüman hem Hıristiyan batı dünyasını hem de doğu ülkelerini kapsayan geniş bir düzeyde temsil eden torun İbn Rüşd’dür.⁴²¹

⁴¹⁵ Hilâl, a.g.e., s. 103, 104.

⁴¹⁶ Palencia, *Târîhü’l-fikri’l-Endelüsî*, s. 322.

⁴¹⁷ Boer, *Târîhü’l-felsefe fi’l-İslâm*, s. 298.

⁴¹⁸ Boer, a.e., s. 244.

⁴¹⁹ Boer, a.e., s. 246; Ebû Reyyân, *Târîhü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, s. 488.

⁴²⁰ Boer, *Târîhü’l-felsefe fi’l-İslâm*, s. 299.

⁴²¹ Ebû Reyyân, *Târîhü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, s. 488.

1.8.2.1. İbn Meserre

İbn Meserre doğuda, Basra’da eğitim görmüştür. O ve talebeleri felsefî bilimlere yönelik eğitimlerini, halkın kuşkularını üzerlerine çekip zındıklık ve dinden çıkmışlık ithamına maruz kalma endişesiyle Kurtuba’nın dağlarında devam ettirirlerdi. Bu bilimlerin eğitimini açıktan yürütenleri hep aynı son beklemekteydi. Bu kişiler ya yurdundan sürgün edilir ya da katledilirdi.⁴²² İbn Meserre, Empedokles’in Gnostik düşüncelerle karışık ve daha sonra da Yeni Eflâtunculuğun tesirinde kalan öğretilerinden etkilenmişti. Söz konusu öğretilerden biri insan nefsinin hatası sebebiyle ilahî bir âlemden inmiş olduğu düşüncesidir. Buna göre nefis, bir mürşit olmadan ve kutsal kitapların metinlerini yorumlamadan gerçekleşmeyen arınma yoluyla bu hatadan kurtulmaya çalışır.⁴²³ Çok geçmeden onun mezhebi ve Empedokles’in görüşlerini yayması hakkında türlü söylentiler yayılmıştır. O görüşleri dinsiz bir felsefe olarak saymışlar ve bunun üzerine İbn Meserre gözlerden kaybolup gizlenmiştir. Vefat ettiği 319 (931) yılına kadar dağlarda uzlete çekilmiştir. Bu nedenle bizlere İbn Meserre’nin eserlerinden *et-Tebşıra* ve *el-Hurûf* dışındakilerin yalnızca isimleri ulaşmıştır. İbn Hazm, Sâid Tuleytulî, Şehrezûrî, Şehristânî ve daha başkalarının eserleri, onun felsefesine ait çeşitli yönlerini bir araya getirmiştir.⁴²⁴

1.8.2.2. İbn Hazm

Tavku’l-hamâme adlı kitabıyla İbn Hazm, Eflâtunculuğun Endülüs’teki takipçilerinden sayılmaktadır.⁴²⁵ Bu eserinde o, Eflâtun’un nefsin (canın, ruhun) varlığının bedenden önce olduğunu ve ilahî bir kaynağa sahip bulunduğunu dile getiren tutumunu benimsemektedir. Yine bu görüşe göre bir nefis kendisine benzer bir başka nefis bulduğunda birbirlerini çekerler, aralarında olumlu bir iletişim sağlanır ve bunun ardından aralarında ruhsal bir birlik meydana gelir. İşte bu birliktelik sevgidir. İbn

⁴²² Corbin, *Târîhü’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 330.

⁴²³ Ebû Reyyân, *Târîhü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, s. 488, 489.

⁴²⁴ Palencia, *Târîhü’l-fikri’l-Endelüsî*, s. 327, 329.

⁴²⁵ Corbin, *Târîhü’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 337.

Hazm bu görüşü Eflâtun'un *el-Me'dube (Symposion, Şölen)* adlı eserine istinat ederek detaylandırmaktadır.⁴²⁶

1.8.2.3. İbn Bâcce

Endülüs'ün yönetiminin Tavâif idaresinden Murâbıtlar Devleti'ne geçtiği hicrî V. (XI-XII.) yüzyılın sonunda⁴²⁷ "Endülüs'te felsefenin sembolü haline gelen ve İbn Bâcce olarak tanınan Ebû Bekir Muhammed es-Sâîğ"⁴²⁸ ortaya çıkmıştır. İbn Bacce, tıp, matematik ve astronomi alanında ünlü idi. Müzik konusundaki üstünlüğü ve udla beste yapıp uygulaması bakımından Fârâbî'yle arasında benzerlik bulunmaktadır.⁴²⁹ İbn Bâcce, düşüncenin ve düşünürlerin baskı altında olduğu Murâbıtlar döneminde yaşamıştır.⁴³⁰ O dönemde katı tutumlu ehl-i hadis dışında hiç kimse kendini insanlar arasında göstermeye cüret edememekteydi. Filozoflar ise baskı altına alınma ve katledilme durumuyla karşı karşıya idiler.⁴³¹ Böyle bir ortamda İbn Bâcce, mantık, doğa felsefesi ve metafizikle meşgul olmuştur. Dolayısıyla tutucu kimseler ona türlü ahlaksızlıklar ve iman zafiyeti gibi yaftalamalarda bulunmuşlardır.⁴³² Görebildiğimiz kadarıyla tıp konusundaki yüksek becerisi, halifeler nezdindeki konumu, devlet içinde vezirlik görevinde bulunuyor olması, akranı olan doktorlar arasında bir hoşnutsuzluk meydana getirmişti. Aradaki rekabet sebebiyle ondan kurtulmak istemişler ve İbn Bâcce'yi zehirleyerek 533 (1139) yılında öldürmüşlerdir.⁴³³ Bu filozofun torunu olan İbn Rüşd'ün felsefesi üzerindeki etkisi -Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerini incelemesine bakıldığında- diğer filozoflarınkinden daha fazla olmuştur.⁴³⁴ Burada şu önemli noktaya işaret etmek yerinde olacaktır: İbn Meserre, batı dünyasında tasavvufa, vahyin ve ulûhiyetin hakikatlerinin zevke dayalı olarak idrak edilmesine ve saadetin sûfi müşahede yoluyla gerçekleştirilmesine meyleden bir yönelişi temsil etmekteydi. Bu aynı yolda daha sonra İbn Arabî yürütmüştür. İbn Bâcce'nin bu yönelişi reddettiğini,

⁴²⁶ Ebû Reyyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, s. 490, 491.

⁴²⁷ Boer, *Târîhü'l-felsefe fi'l-İslâm*, s. 300.

⁴²⁸ Mâcid, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 404.

⁴²⁹ Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l-İslâm*, s. 79.

⁴³⁰ Ebû Reyyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, s. 491.

⁴³¹ Boer, *Târîhü'l-felsefe fi'l-İslâm*, s. 301.

⁴³² Boer, *a.e.*, s. 248.

⁴³³ Corbin, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 342.

⁴³⁴ Palencia, *Târîhü'l-fikri'l-Endelüsî*, s. 336; Corbin, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 341.

doğu dünyasındaki Gazzâlî'nin, akıl âleminin insana ancak halvet sayesinde açılacağını ve böylece ilahî nurları görebileceğini ve bu nurlarla büyük bir lezzet duyacağını dile getiren tutumunu eleştirdiğini görmekteyiz.

İbn Bâcce; kalbine Allah tarafından atılan nurla kişinin hakikate sahip olması yoluyla ancak saadetin gerçekleştiğini zanneden Gazzâlî'nin bu konuyu basit olarak değerlendirdiğini söylemektedir. Bunun aksine İbn Bâcce, herhangi bir duyuşsal lezzet şaibesinin karılmadığı salt akla dayalı nazarın (incelemenin) tek başına, Allah'ı müşahedeye ulaştıracağını savunmaktadır. İhtiva ettikleriyle birlikte sûfî marifet ise, hakikatin önünde perde olduğundan marifetullahı ulaşmada engel teşkil etmektedir.⁴³⁵ İbn Rüşd bu düşünceyi İbn Bâcce'den istifade ederek almıştır. Bu nedenle onun daha sonra İbn Arabî'den tasavvufun sırrını kendisine açıklamasını talep ettiğini ve İbn Arabî'nin de -üçüncü bölümde yer verileceği üzere- bu talebe cevap verdiğini görmekteyiz. İbn Bâcce'nin geçmişlerin kitaplarına dair şerhleri ve kendi özel bilgisini sunduğu risaleleri ve kitapları bulunmaktadır. Aristo'nun *es-Semâ'ü't-tabî'î (Physica)*, *el-Âsârü'l-'ulviyye (Meteorologica)*, *el-Kevn ve'l-fesâd (De Generatione et Corruptione)* ve *el-Hayevân (Historia Animalium)* adlı eserlerine dair şerhleri bu çalışmalarından bazılarıdır.⁴³⁶ Makaleleri ve kitaplarından bazıları da şunlardır: *Makâletü'l-burhân*, *Makâletü'l-ism ve'l-müsemma*, *Kelâm fi'l-üstükussât -el-hendese-, en-Nefs, et-Teşvîku't-tabî'î ve mâhiyetühû* ve *el-Kuvvetü'n-nüzûiyye*.⁴³⁷ Mutlak anlamda en önemli risalesi *Risâletü Tedbîri'l-mütevahhid*'dir.⁴³⁸

1.8.2.4. İbn Tufeyl

Endülüs'ün yönetimi Muvahhidler Devleti'ne geçince rasyonel hayat da Murâbıtlar akidesine bağlı kalarak felsefe yapma devrinden, Muvahhidlerin akidesi olan Eş'arî kelamı devrine geçiş yapmıştır. Hatta ileri derecedeki sevgilerinden ötürü Eş'arî kelamını, felsefeyi"⁴³⁹ ve Gazzâlî ekolünü beraberlerinde Mağrib'e (batı dünyasına) getirmişlerdir. Bu durum birçok kimsenin din ilimleri alanında felsefe yapması

⁴³⁵ Ebû Reyyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 492.

⁴³⁶ Hilâl, *Kurtuba fi't-târîhi'l-İslâmî*, s. 104.

⁴³⁷ Palencia, *Târîhü'l-fikri'l-Endelüsî*, s. 492.

⁴³⁸ Ebû Reyyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 492.

⁴³⁹ Ebû Reyyân, *a.g.e.*, s. 496.

konusunda güdüleyici bir etken olmuştur.⁴⁴⁰ Onlardan önce Endülüs'te bu bilimlerle meşgul olmak yasak olup zındıklık ithamına maruz kalma sebebiydi. Bu dönemde Ebû Bekir b. Tufeyl meşhur olmuştur. Felsefenin tüm alanlarında bir yetkinlik elde etmiştir. Aynı zamanda o, felsefe konusunda yetkin olan bir grup ilim adamının talebeliğini yapmıştır. Söz konusu hocalarından biri de İbn Bâcce olarak tanınan Ebû Bekir es-Sâîğ'dir.⁴⁴¹ İbn Bâcce'nin risaleleri üzere öğrenim görmüş olması muhtemeldir. Çünkü onunla kişisel olarak iletişimi olmadığını dile getirmektedir.⁴⁴² İbn Tufeyl, hicrî VI. (XII-XIII.) yüzyılın öne çıkan bilim adamlarındandır.⁴⁴³ İşbîliye ve Kurtuba'da tıp ve felsefe eğitimi almıştır. Anlatıldığına göre dönemin valisi İbn Tufeyl'e gizliden gizliye samimi bir sempati beslemekteydi. İbn Tufeyl de ona ilim adamlarını ve filozofları takdim etmekteydi. Valiye takdim ettiği kişiler içinde felsefenin basitleştirilmesi ve kapalı yönlerinin açıklığa kavuşturulması konusunda en ünlüsü olan genç yaştaki İbn Rüşd idi.⁴⁴⁴ Vali bir gün ondan Aristo'nun eserleri konusunda uzman bir bilim adamından bu eserlerin açıklanıp analiz edilmesini talep etmesini istemiştir. İbn Tufeyl de bu işi gerçekleştirme talebini İbn Rüşd'e iletmıştır. İbn Rüşd talebe olumlu karşılık vererek Aristo'nun eserlerinin analizini gerçekleştirmiştir.⁴⁴⁵ İbn Tufeyl tıp, astronomi ve felsefe alanında eserler yazmış ama eserlerinden günümüze sadece *Hay b. Yakzân* ve *Esrârü'l-felsefeti'l-meşrikiyye* risalesi⁴⁴⁶ ulaşmıştır. Bu risalede İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin *Tedbîri'l-mütevahhid* adlı eserinde birey ve toplum arasındaki ilişkiye verdiği önemi aynı şekilde vurgulamıştır. Fakat ilgisini sadece bireye, dışarıdan yardım almadan, yani bir öğretici olmadan insan üstü âlemin bilgisine, marifetullah ve sonsuzluk bilgisine insanın nasıl ulaşabileceğine yoğunlaştırması bakımından İbn Tufeyl, İbn Bâcce'den ayrılmaktadır.⁴⁴⁷ Özel doktorluğunu yapması sebebiyle İbn Tufeyl'in Ebû Ya'kûb nezdinde belli bir konumu bulunmaktaydı. Yaşı ilerleyince bu makamı İbn Rüşd'e bırakmış ve 581(1185) yılında Merakeş'te vefat etmiştir.⁴⁴⁸ Buradan

⁴⁴⁰ Boer, *Târîhü'l-felsefe fi'l-İslâm*, s. 308.

⁴⁴¹ Abdülvâhid Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhîsi ahhâri'l-Mağrib*, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006, s. 176.

⁴⁴² Palencia, *Târîhü'l-fikri'l-Endelüsî*, s. 348.

⁴⁴³ Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l-İslâm*, s. 97.

⁴⁴⁴ Mâcid, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 411; Hilâl, *Kurtuba fi't-târîhi'l-İslâmî*, s. 104.

⁴⁴⁵ Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l-İslâm*, s. 97.

⁴⁴⁶ Palencia, *Târîhü'l-fikri'l-Endelüsî*, s. 348.

⁴⁴⁷ Ebû Reyyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 497.

⁴⁴⁸ Palencia, *a.g.e.*, s. 348.

anlaşıldığına göre İbn Rüşd'ün Muvahhidler sarayına girişi İbn Tufeyl'in referansıyl ve akademik bir çalışma yapması maksadıyla olmuştur. Söz konusu çalışma Aristo ve ondan öncekilerin felsefesi hakkındaki şerhler ve özetlemeler yapan çalışmadır.

1.8.2.5. İbn Rüşd

Önceki satırlarda Rüşdoğulları ailesinin, Endülüs tarihinde bilim ve siyaset alanında önemli bir rol üstlendiklerini yazmıştık. Vazifeleri gereği Endülüs'te bu aileden birbiri ardınca yargı makamına gelenler olmuştur. Dede İbn Rüşd'ün biyografisine dair kaydettiğimiz özellikler aracılığıyla görüldüğü üzere din ile felsefenin uzlaştırılmasına dair felsefî makaleleri bulunmaktadır.⁴⁴⁹ Belki de felsefî bilimleri, kendisinden önce İbn Meserre ve İbn Bâcce'nin yaptığı gibi, insanların söylentilerinden uzakta gizlice etüt etmekteydi. Çünkü yöneticileri ve halkıyla Endülüs'te, -Muvahhidler dönemine değin- felsefe ilimlerine hiçbir hoşgörü gösterilmemiş hatta çirkin görülmüştür.⁴⁵⁰

1.8.2.5.1. Hayatı

İbn Rüşd'ün tam adı Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd'dür.⁴⁵¹ 520 (1126) yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir.⁴⁵² Endülüs'ün en köklü, fıkıh ve yargı alanında en zirvelere erişmiş ailelerinden⁴⁵³ birine mensuptur. Dedesi, Ali b. Tâşfîn⁴⁵⁴ (ö. 537/1143) döneminde 511 (1118) yılında Kurtuba kadılık görevinde bulunmuştur. Ayrıca aynı makamda oğlu Ebü'l-Kâsım el-Mâlikî de 532 (1137) yılında

⁴⁴⁹ Corbin, **Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye**, s. 358.

⁴⁵⁰ Mehmet Azimli, "İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. I, 2009, s. 83.

⁴⁵¹ Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü'l-Ebbâr, **et-Tekmile li-kitâbi's-sıla**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Tunus, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2011, C. II, s. 247.

⁴⁵² Zekiyyüddin Münzirî, **et-Tekmile li-vefeyâti'n-nekale**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1984, C. I, s. 322.

⁴⁵³ Mâcid, **Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye**, s. 422.

⁴⁵⁴ "Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn: Murâbitlar Devleti'nin hükümdarlarından. Mağrib ve Endülüs topraklarının doğudan batıya hükümdarlığını sürdürmüştür. Ayrıca Sicilmâse'deki Bilâdülkıble'den Bilâdüssûdan'daki Cebelüzzeheb'e kadar olan bölgeye, Doğu Cezayir'e hükmetmiştir. Babası Yûsuf b. Tâşfîn'in vefatından 500(1106) yılında, yirmi üç yaşında iken bu bölgelerin valiliği görevini üstlenmiştir. Adaletli, disiplinli, mücahit bir hükümdardır. İki bin üç yüz minberde hitabette bulunmuştur." Biyografisi için bkz. Ali b. Ebî Zer' Fâsî, **el-Enisü'l-mutrib bi-ravdi'l-kirtâs fî ahhâri mulûki'l-Mağrib**, Rabat, Sûr li't-Tibâ'a, 1972, s. 157.

görev yapmıştır.⁴⁵⁵ Kurtuba’da Ebû Muhammed b. Muğîs’ten sonra kadılık görevinde bulunan torun İbn Rüşd’ün babası övgüye şayan bir hayat hikâyesine sahiptir.⁴⁵⁶ Buradan anlaşıldığına göre aileden tevarüs edegelen birikim, çocukluğundan itibaren İbn Rüşd’ün kişiliğinin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Endülüs’te bilim ve başkanlık evi olarak tanınmış bir yuvada yetişmiştir.⁴⁵⁷ Aileler, sahip oldukları bu konuma gösterdikleri titizlikten dolayı evlatlarının benliklerine en şerefli özellikleri yerleştirirlerdi. Bu nedenle İbn Rüşd’ün ailesi de onu mükemmelen yetiştirmeye çalışıp her şeye eksiksiz özen göstermişlerdir. Çünkü kendi nesillerinin devamlılığını onda görmekteydiler. Dedesi dünyaya gelen bu yeni yavrunun doğumundan sonra uzun yaşamamış ve torunun eğitimi babasına, kendisine en yakın olan Ebü’l-Kâsım Ahmed’e bırakmıştı. Adeta ailesi dedenin vefatına İbn Rüşd ile teselli bulmuşlardı.⁴⁵⁸ Bu sebeptendir ki İbnü’l-Ebbâr (ö. 658/1260) şu rivayette bulunmaktadır: “İbn Rüşd, küçük yaşlardan başlayarak yaşı ilerleyinceye dek ilimle ilgilenmiştir. Öyle ki anlatıldığına göre aklı ermeye başladığı andan itibaren incelemeyi, okumayı, babasının vefat ettiği gece hâricinde hiç bırakmamıştır. Bu ilgi sayesinde akranlarında olmayan ilimleri tahsil etmiştir. İbnü’l-Ebbâr’ın ifade ettiğine göre Endülüs’te onun gibi mükemmel, onun gibi bilgili ve erdemli biri yetişmemiştir.⁴⁵⁹ Endülüs’te bu ailenin sahip olduğu konumu gösteren en önemli şey “Kurtuba kadılık görevi”dir. Bu görev dedeye, oğula sonra da toruna bırakılmıştır.⁴⁶⁰ İbn Rüşd’ün babası ve dedesi de üst düzeydeki ilim adamlarındandı. Devlet ve devlet erkânıyla öğretim ve yargı görevine dayalı ilişkileri bulunmaktaydı.⁴⁶¹ İbn Rüşd de bu ilişkiyi babasından ve dedesinden tevarüs etmişti.

⁴⁵⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü’l-Ebbâr, **el-Mu’cem fî ashâbi’l-İmâm Ebî Alî es-Sadefî**, Kahire, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2000; Zehebî, **Siyeru a’lâmü’n-nübelâ**, C. XXI, s. 307; Muhammed el-Habîb Teckânî, **Mesâilu Ebi’l-Velîd b. Rüşd el-Ced**, Fas, Dârü’l-Âfâkı’l-Cedîde, 1993, C. I, s. 21, 28.

⁴⁵⁶ İbnü’l-Ebbâr, **et-Tekmile li-kitâbi’s-sıla**, C. I, s. 248.

⁴⁵⁷ Münzirî, **et-Tekmile li-vefeyâti’n-nekale**, C. I, s. 322.

⁴⁵⁸ el-Muhtâr b. et-Tâhir Telîfî, **İbn Rüşd ve kitâbuhû el-mukaddemât**, Trablus, Dârü’l-Arabiyye li’l-Kitâb, 1988, s. 102.

⁴⁵⁹ İbnü’l-Ebbâr, **et-Tekmile li-kitâbi’s-sıla**, C. II, s. 248.

⁴⁶⁰ Kâsım, **el-Feylesûfû’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 12.

⁴⁶¹ Câbirî, **İbn Rüşd sîra ve fikr**, s. 13.

1.8.2.5.2. Felsefi Eğitimi

Rüşdoğulları ailesi torunlarının zihinsel oluşumu konusuna, dedelerinin değerlerine ve bilgilerine dayanarak titizlik göstermişlerdir. Âdeta dedenin imgesini bu eğitim yoluyla ebedileştirmeyi istemişlerdir. Babası Ebü'l-Kâsım, İbn Rüşd'ün aklı ermeye başladığı ve bilgileri almaya ehil hâle geldiği andan itibaren yetişmesinde ve öğreniminde ilk öğretmen mesabesinde olmuştur. İbn Rüşd'ün felsefe eğitimi konusunda tarihçilerin görüşleri arasında farklılık bulunmaktadır. Onun felsefesi kişisel seçim özgürlüğüne dayalı olarak mı oluşmuştur? Yoksa bir öğreticiden mi almış veya belirli bir yöntem takip ederek mi edinmiştir? Bazı tarihçiler buna cevap verirken onun kelam ilmine ve meselelerine verdiği öneme ilişkin ilk faaliyetlerine, kendisini geliştirmeye başlamasına ve en nihayetinde bir filozof olmasına yönelik izlenimlere göre hareket etmişlerdir. Diğer bir kesim ise İbn Rüşd felsefesinin incelenmesi ve ondan önce yaşamış olanların, özellikle de Aristo, İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Tufeyl'in metinleriyle mukayesesinin yapılmasına göre cevap vermişlerdir. İçlerinden hangisinin tercihe şayan olduğunu ortaya koyabilmek için söz konusu görüşlere burada yer verilmesi gerekmektedir.

- 1) Görüşlerden birine göre onun hizmet ettiği felsefi ilke hür iradesiyle kendisi için belirlemiş olduğu ilkedir. Bağlı olduğu fıkıh ve mezhebi, öğrendiği yöntemin onun felsefi düşünceleri üzerine, belirlenmesi mümkün olmayan bir etkisi olabilir. Zira fikhî görüşleriyle felsefi eğilimleri arasında bir benzerlik söz konusudur.⁴⁶² İbn Rüşd'ün felsefi eğitimi bu görüşe göre ilk faaliyetlerine ve bunun felsefi eğilimlerinin oluşturulmasındaki rolüne dayanmaktadır.
- 2) Bazıları da şunu ifade etmektedirler: “İbn Rüşd felsefeyi İbn Bâcce'den öğrenmiştir. Çünkü İbn Rüşd'ün felsefesi doğal olarak İbn Bâcce'nin felsefesinden beslenmekte ve çoğu özellikte aralarında ortaklık bulunmaktadır.”⁴⁶³ Buna göre İbn Rüşd'ün felsefi olarak yetişmesi felsefi görüşler arasındaki benzeşmeye dayalıdır. Fakat bu görüş çoğu tarihçi tarafından zayıf bir görüş olarak değerlendirilmiştir. Çünkü İbn Bâcce'nin

⁴⁶² Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l-İslâm*, s. 116.

⁴⁶³ İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 344.

vefatı İbn Rüşd'ün on iki yaşına ulaştığı döneme denk gelmektedir. Bu yaş dönemi ise felsefi bilimlerin öğrenilmesine müsaade eden bir yaş dönemi değildir.⁴⁶⁴ En zayıf ihtimale göre İbn Rüşd felsefi bilimlerden birini özellikle de mantık ilmini İbn Bâcce'den almış ve daha sonra tanınmayan ama felsefeyi İbn Bâcce'den öğrenmiş olan öğreticiler elinde tamamlamış olabilir.⁴⁶⁵

- 3) Bir kısmı da şöyle söylemişlerdir: “İbn Rüşd'ün iki esas hocası, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl idi. Çünkü İbn Rüşd, kendisini 1169 yılında felsefenin ve bilimin desteklenmesini sağlayan Halife Ebû Ya'kûb'a takdim etmiş olmasından ötürü İbn Tufeyl'e borçlu idi.”⁴⁶⁶ İbn Rüşd'ün felsefi olarak yetişmesiyle ilgili olan bu görüş, İbn Bâcce'nin onun hocası sayılması bakımından zayıf kalmaktadır. İbn Tufeyl'e şükran borçlu olması bakımından ise onun yetişmesi üzerinde herhangi bir anlam ifade etmediğini söylemek mümkündür. Bu durum yalnızca İbn Rüşd'ün bilimsel hayatı çerçevesinde bir dönemden bir başka döneme geçtiği anlamını ifade etmektedir.

Halife, Aristo felsefesinin zorluğundan şikâyet etmiş ve İbn Tufeyl'den felsefenin konularını şerhler ve özetler içinde basitleştirecek birini bulmasını istemiştir. İbn Tufeyl de tercihini İbn Rüşd'den yana kullanmıştır. Bu nedenle İbn Tufeyl, Aristo'nun ifadeleri veya ondan tercümeler yapan kişilerin ibareleri nedeniyle duyduğu sıkıntı sebebiyle şikâyetinde bulunduğunda, İbn Rüşd'ü halifenin yanına getirtmiştir.⁴⁶⁷ Yani problemi gideren ve kapalı ibarelerdeki sıkıntıyı bertaraf eden öğretici hoca vasfıyla onu çağırtmıştır. Binaenaleyh İbn Rüşd o söylemlerle ilgili olarak İbn Bâcce'den ve onun arkadaşı İbn Tufeyl'den etkilenmiş olmaktadır.⁴⁶⁸ Fakat onun ilk öğreticisi olma vasfı hâlen bu iki hocadan uzakta durmaktadır.

Tercih edilen görüşü ortaya koyabilmek için dede İbn Rüşd'ün ve oğlu Ebü'l-Kâsım'ın biyografisine geri dönmek gerekir. İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım hakkında

⁴⁶⁴ Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l-İslâm*, s. 118, 119.

⁴⁶⁵ İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 344.

⁴⁶⁶ Mâcid, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 422.

⁴⁶⁷ Merrâküşî, *el-Mu'cib fî telhîsi ahhârî'l-Mağrib*, s. 179.

⁴⁶⁸ Şerefüddin Halil, *İbn Rüşd eş-şu'âü'l-ahîr*, Beyrut, Dârü'l-Hilâl, 1995, s. 24.

“babasından çokça öğrenim görmüş, uzun süre ondan ayrılmamıştır”⁴⁶⁹ demiştir. Dede İbn Rüşd “ilim sahibi, müçtehit, fakih ve nam sahibi idi. Mâlikî fihkına dair bir koleksiyon bırakmıştır. Felsefe ve İslam hukukuna dair görüşleri bulunmaktaydı. Felsefe ve şeriat arasında uzlaşım sağlama konusunda ileri derecede ilgiliydi ki bu konunun İbn Rüşd’ün de önem verdiği ana felsefî konulardan biridir.”⁴⁷⁰ Bu da şu anlama gelmektedir: Ebü’l-Kâsım söz konusu ilim dalları üzerine babasından eğitim görmüştür. Babasının talebesi olması bakımından Ebü’l-Kâsım aynı ilim dallarıyla ilgili olarak kendi oğlunun ilk öğreticisi olmuştur. Bu ilim dallarında bir mesafe katedince de dedesinin görüşlerinin sunulması ve bu görüşleri en görkemli ve mükemmel şekilde varlık âlemine çıkarılması hususunda kendisini sorumlu kılmıştır.⁴⁷¹ Bununla ilgili olarak da dedesinin bilimsel gidişatında bağlı kaldığı etik ilkelerin en önemlisini kullanmıştır. Dede İbn Rüşd’in mezhepsel taassuptan kendini kurtarması, taklitten nefret etmesi, fikhî yeniliğe eğilim göstermesi, güçlü kişiliği, kendine ve görüşlerine değer vermesi gibi özellikler aileyi ölümsüzleştiren torun İbn Rüşd’de de var olan en bariz vasıflardır.⁴⁷² Dolayısıyla bu ilmi ve ilim adamı kişiliğini evladının zihninde kökleştiren daha sonraları ustalaştığı bilim dallarının da temelleri konusunda ilk öğreticiliğini yapmış olan babası Ebü’l-Kâsım’dır.

Mesut Okumuş’un belirttiğine göre de “Babası ve dedesi büyük âlim olan İbn Rüşd temel dinî ilimleri babasından öğrenmiş gerek İslamî ilimler gerekse felsefî ilimler alanında sağlam ve sağlıklı bir eğitim almıştır.”⁴⁷³ Bu ifadeler İbn Rüşd’ün felsefî olarak yetişmesinin üzerindeki kapalılığı ve problemi ortadan kaldırmaktadır. Bunun yanında İbn Rüşd’ün ailesi kelam mezhepleri içinde Eş’arî mezhebine tutkunluk derecesinde bağlı idi. Bu nedenledir ki İbn Rüşd Eş’arî mezhebini incelemeye yönelmiş ve bu konuda tam bir yetkinliğe sahip olmuştur. Bu da onun bu mezhebin zayıf noktalarına yönelik vukufiyet kazanmasını sağlamıştır ki İbn Rüşd bu noktalara, özellikle de Eş’arilikte var olan kesb teorisine ikna olmadığını çok geçmeden ortaya koymuştur. İbn Rüşd bu teorinin, bazı lafızlar hâric olmak üzere, özü bakımından mutlak cebr

⁴⁶⁹ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla fî târîhi e’immeti’l-Endelüs*, C. I, s. 134.

⁴⁷⁰ İmâm, *Târîhu’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 343.

⁴⁷¹ Kâsım, *el-Feylesûfü’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 12.

⁴⁷² Şâfiî, *et-Teyyârü’l-meşşâî*, s. 121.

⁴⁷³ Mesut Okumuş, “İbn Rüşd’ün Te’vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi*, C. IV, No: 1-2, 2009, s. 216.

görüşünden farklı olmadığını söylemiştir.⁴⁷⁴ Buradan anlaşıldığına göre İbn Rüşd Eş'arî mezhebini de babasından öğrenmiştir. O zaman meselelerinin aynı, yöntemlerinin farklı olmasıyla birlikte kelam felsefedir; felsefe de kelamdır. Hasan Hanefî'nin ifadesine göre "Bundan dolayı felsefe kelam ilmi cinsindendir."⁴⁷⁵ İbn Rüşd'ün kelam ilmini etütlerinde çeşitli mezheplerin görüşlerini, Eş'arî mezhebi eleştirisinde yaptığı gibi eleştirmelerinde felsefî araçlardan yardım almak zorunda kalmış olması kaçınılmazdır. Câbirî'nin ifadesine göre "İbn Rüşd otuzlu yaşlarında iken Arap diliyle ilgili illimler, İslamî ilimler, mantık ve felsefe ilimleri konusunda yüksek bir seviyede bulunmaktaydı. Gençliğinde kaleme aldığı eserler bir yönden nahivi, fıkıh usulünü diğer bir yönden de mantık ilmini ele almaktaydı. Bu da onun söz konusu ilim dallarına dair eğitim ve öğrenimini çocukluk ve gençlik döneminde, yetkin hocalar elinden aldığını göstermektedir."⁴⁷⁶ Buna göre Câbirî ile Mesut Okumuş, İbn Rüşd'ün söz konusu ilim dallarına yönelik eğitimini daha çocukken almış olduğu konusunda hemfikirdir.

Öte yandan İbn Rüşd, babasından rivayette bulunmuş ve Mâlik b. Enes'in *Muvatta'* adlı eserini ona ezbere okumuştur.⁴⁷⁷ "Kur'ân kıraatinde, Arap dili ve matematik öğretiminde uzman olan Ebû Bekir Semhûn'un (ö. 563/1168) da talebesi olmuştur. Dede İbn Rüşd'ün talebesi olan, rivayet ve dirayete dayalı geniş bilgiye sahip olan Ebü'l-Kâsım Beşküvâl'den (ö. 578/1183) de kısa bir süre öğrenim görmüştür.⁴⁷⁸ Yetkinlik kazandıktan sonra öğrendiği tüm ilim dallarında kendini geliştirmiş ve hatta ustalaşıp bir ilim dalından diğerine geçiş yapmıştır. Bütün bunlar İbn Rüşd'ün ilahiyat, fıkıh, şiir, tıp, matematik, astronomi ve felsefe alanlarında eksiksiz bir kültür edinmesini sağlamıştır.⁴⁷⁹ Geçmişlerin çalışmalarının etkisinde kalmış olması da uzak bir ihtimal değildir. Bazı kimseler genişleme döneminde iken İbn Rüşd'ün kendilerinden etkilendiği kişilerin talebesi olduğu algısına kapılmışlardır. Hiç şüphe yok ki felsefe yolunun işaret taşlarını kendisi için belirlerken İbn Bâcce'nin felsefesinden etkilenmiştir. İki metnin hakikati üzerinde yapılan inceleme, öncelikle İbn Rüşd'ün

⁴⁷⁴ İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 343, 344.

⁴⁷⁵ Hanefî, *et-Türâs ve't-tecdîd*, s. 156.

⁴⁷⁶ Câbirî, *İbn Rüşd sıra ve fikr*, s. 79.

⁴⁷⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, C. XXI, s. 307; Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l-İslâm*, s. 118.

⁴⁷⁸ Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik Merrâküşi, *ez-Zeyl ve't-tekmile ve's-sıla li-kitâbeyi'l-mevsûl ve's-sıla*, thk. İhsan Abbâs, Beşşâr Avvâd, Tunus, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012, C. IV, s. 22, 23; Telîlî, *İbn Rüşd ve kitâbuhû el-mukaddemât*, s. 123, 124.

⁴⁷⁹ Corbin, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 358.

metninin İbn Bâcce'nin metnine denk olduğunu ve onu izlediğini, ikinci olarak ise İbn Rüşd'e ait olan metnin İbn Bâcce'nin metninden ne zaman temayüz edip ayrıldığını ortaya koymaktadır.⁴⁸⁰

Buna göre İbn Rüşd'ün felsefe öğrenimi şu dört aşamadan geçmiştir:

1. Gerekli olan bilgileri dedesinin makaleleri yoluyla edinmesi,
2. İbn Bâcce'nin felsefesi üzerine aldığı eğitim ve İbn Tufeyl'le olan ilmî görüşmeleri,
3. Kelam ilmi vasıtasıyla felsefî benliğini inşa etme konusundaki kişisel çabaları.

İbn Rüşd'ün babası evladının ilmî değerinin farkındaydı. Çeşitli bilim dallarına gösterdiği teveccühü ve o ilim dallarında bilgisini genişletme çabasını görünce daha da derinleşmesi için onu uzman kişilere göndermiştir. İbn Rüşd tıp öğrenimine ilgi göstermiş ve bunun üzerine babası onu “Endülüslü Bahtîşû” ailesi olarak da bilinen Zühr ailesinden olan Kurtuba'nın en ünlü doktoruna,⁴⁸¹ “Belensiyeli (Valencia) Ebû Mevân İbn Cürbûl'e⁴⁸² ve tıp ile felsefe alanında usta olan Ebû Ca'fer b. Hârûn et-Tircâlî'ye (ö. 575/1179) yönlendirmiştir. İbn Rüşd'ün felsefî açıdan yetişmesinin aşamalarının sonuncuna da bu noktada yer vermemiz gerekir:

4. İbn Rüşd, tıp bilimini Ebû Ca'fer b. Hârûn et-Tircâlî'den öğrenmiştir. Ebû Ca'fer İşbîliye'nin önde gelen kişilerinden olup tıp ve felsefe bilimleri alanında yetkin biriydi. Eski nesillerin eserlerine çok ilgi göstermiştir.⁴⁸³ Muhtemeldir ki İbn Rüşd bu aşamada hocasından tıp yanında felsefeye dair de bazı şeyler öğrenmiştir. Bazı ilim adamlarının hocalarıyla ilgili biyografileri, felsefe ile İslamî ilimleri, felsefe ile tıbbi birleştirdiklerine işaret etmektedir. Buna göre İbn Rüşd, talebesi olduğu ilim adamlarının her tabakasının sahip olduğu bilgiden etkilenmiştir. Felsefeyi Kur'ân ilimleri, kelam ilmi, tıp ilmi ve astronomiyle birlikte okumuştur. Bu nedenledir ki Câbirî, İbn Rüşd'ün bu ilim dalları arasında “çok yönlü uzmanlığa sahip bir ilim adamı

⁴⁸⁰ Muhammed İbrahim Alûzâd, *Hudûr İbn Bâcce fî cevâmi'i'n-nefs li-İbn Rüşd mine't-timsâl ilâ tedşîni'l-infisâl*, Fas, Menşûrâtü'l-Cem'iyeti'l-Felsefiyye, t.y., s. 95.

⁴⁸¹ Halil, *İbn Rüşd eş-şu'âü'l-ahîr*, s. 24.

⁴⁸² el-Abbâs b. İbrahim Semlâlî, *el-İ'lâm bi-men halle merrâküş mine'l-a'lâm*, Rabat, el-Matbaatü'l-Melekiyye, 1998, C. IV, s. 128.

⁴⁸³ Telîlî, *İbn Rüşd ve kitâbuhû el-mukaddemât*, s. 125.

olarak hareket etmekte”⁴⁸⁴ olduğunu dile getirmiştir. Bu durum onun hiç tereddüt göstermeden bu ilimlerin ayrıntılarına girme esnekliği göstermesine izin vermiştir. Bu aşamaların tamamı İbn Rüşd’ün felsefeyi ustalaştığı bilimler perspektifinden kullanmasına imkân sağlamıştır. O, fıkıh içinde tıbbı, tıpta fıkıhı, felsefede Kur’ân ve hadisi, bunların tamamında felsefeyi ve bilimi zihninde hazır bulunduruyordu.⁴⁸⁵ Her bir talebenin arzu ettiği uzmanlıkları kendisinde gördüğü ansiklopedik bilim adamı vasfını haizdi. Sahip olduğu geniş ilim sebebiyle Kurtuba, İşbîliye ve Merakeş’te çevresinden talebeleri hiç eksik olmamıştır.

En ünlü talebelerinden bazıları şunlardır: Tıp eğitimlerini ondan alan Ebû Abdullah Muhammed b. Sahnûn, Ebû Ca’fer Ahmed b. Sâbık ile diğer alanlarda eğitim gören Ebû Muhammed Abdullah b. Süleyman (ö. 612/1215), Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed b. Cevher (ö. 629/1231), şehit kadı Ebû’r-Rebî’, Süleyman b. Mûsâ, Kâsım b. Muhammed b. Ahmed el-Evsî (ö. 642/1244).⁴⁸⁶ Çok sayıda talebesi ve onun bilgisini alıp aktaran birçok insanı olmuştur. Bilim ve bilim adamları karşısında sahip olduğu üstünlük nedeniyle İbn Rüşd’ü filozoflar ve tarihçiler çeşitli lakaplarla anmışlardır. Bu lakaplardan bazıları şunlardır: “kâdılcemâa (= başşehir kadısı)”⁴⁸⁷, “allâme müftü”⁴⁸⁸ “hakikat öğreticisi”⁴⁸⁹, “en büyük”⁴⁹⁰ ve “en akılcı”.⁴⁹¹ Batıda ise şu isimlerle tanınmıştır: “Averroes”,⁴⁹² “The great commentator (=büyük şarih).”⁴⁹³ Bu lakapların geneli onun ilimdeki ustalığını ve üstünlüğünü anlatmaktadır. Fakat İbn Rüşd’ün başına gelen ve takipçilerinin, talebelerinin peşine düşülmesiyle sonuçlanan felaket -ileride

⁴⁸⁴ Câbirî, **İbn Rüşd sıra ve fikr**, s. 14.

⁴⁸⁵ Câbirî, **a.e.**, s. 14.

⁴⁸⁶ İbnü’l-Ebbâr, **et-Tekmile li-kitâbi’s-sıla**, C. II, s. 249; Telîlî, **İbn Rüşd ve kitâbuhû el-mukaddemât**, s. 127, 130.

⁴⁸⁷ İbn Ferhûn, **ed-Dîbâcü’l-müzheb**, C. II, s. 257.

⁴⁸⁸ Şihâbüddîn İbnü’l-Îmâd, **Şezerâtü’z-zeheb fî ahhâri men zeheb**, thk. Abdülkadir Arnâvût, Dimaşk, Dârü İbn Kesîr, 1986, C. VI, s. 522.

⁴⁸⁹ Kazım Arıcan, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi ‘Çifte Hakikat’ Ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: XII, 2008, s. 225.

⁴⁹⁰ Ahmet Hulusi Köker, “İbni Rüşd’ün Hayatı ve Tıbbi Eserleri”, **Erciyes Üniversitesi, Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü**, No: 17, 1994, s. 37.

⁴⁹¹ Okumuş, “İbn Rüşd’ün Te’vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, s. 215.

⁴⁹² Telîlî, **İbn Rüşd ve kitâbuhû el-mukaddemât**, s. 101.

⁴⁹³ Dante Alighieri, **Commedia, Inferno, Canto IV**, t.y., s. 144.

açıklanacağı gibi- Endülüslü tarihçilerden birçoğunun bu konuyu dile getirmekten imtina etmelerine sebep olmuştur.⁴⁹⁴



⁴⁹⁴ Telîl, İbn Rüşd ve kitâbuhû el-mukaddemât, s. 127.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN KUR'ÂN'I ANLAMA YÖNTEMİ

2.1. İbn Rüşd'ün Din ve Felsefeyi Uzlaştırma Yöntemi

Hikmet ile şeriatı uzlaştırma düşüncesi, felsefe İslam içinde kendi yolunu çizmeye başladığı andan itibaren filozofların ve düşünürlerin zihin dünyalarını meşgul ediyordu. Felsefe etrafında dolaşan şüpheleri uzaklaştırmak ve felsefeyi gaye ve konu bakımından Müslüman kamuoyuna dinle uzlaşık olarak tasvir etmek için ellerinden gelen tüm imkânları seferber etmişlerdi. Nitekim filozofların çalışması, mantığa dayalı üslupları ve felsefî teorileri kullanarak dinin hakikatlerine yönelik kanıt ortaya koymaktan fazlası değildir. Mûtezile fırkası bu alanda teorisyenlik yapan ilk Müslüman fırka sayılmaktadır.¹

Kâsımî'ye göre “Mutezile, Müslüman fırkalar içinde usul kaidelerini ortaya koyan ve naklin konusu ile aklın konusunu birleştirmeye çalışan ilk kesimdir.”² İlk Mûtezile filozof olması sıfatıyla Kindî, hikmet ile şeriatın uzlaştırılması meselesini Mûtezile yöntemine göre ele almıştır.³ Buna göre Kindî bu uzlaştırma çabasında Mûtezile'nin temel esaslarına sığınmıştır. Bu nedenle “Mûtezile tarzı düşünce - kelimenin en hassas anlamıyla- felsefî düşüncenin dönüm noktası”⁴ olarak sayılmıştır. Onlar, din ile hikmetin -Konu, gaye ve yöntem bakımından-⁵ uzlaşımının dikkate alınması sonucuna varmışlardır. Kindî'nin yöntemi Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kendisinden sonraki filozoflarınkine göre daha durudur.⁶ Çünkü diğer filozofların yöntemleri din ile felsefenin arasında uçurum meydana gelmesine yol açmış ve en nihayetinde felsefe ve onun beraberinde aklın, insan düşüncesini hatadan masum hâle getirdiği için reddettiği

¹ Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl ve takrîru mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl*, thk. Albert Nasrî, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 1986, s. 14.

² Ahmed Mahmud Subhi, *Fi 'lmi'l-kelam dirasetün felsefiyyetün li'arai'l-furak el-İslamiyye fi usuli'd-din*, Beyrut, Daru'n-Nahda, 1985, C. I, s. 103, 104.

³ Hasan Mahmûd Şâfiî, *et-Teyyârü'l-meşşâî*, Kahire, Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1998, s. 18.

⁴ Henâ Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile fi'l-felsefeti'l-ilâhiyye 'inde'l-Kindî*, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005, s. 17.

⁵ Ahmed Fuâd Ehvânî, *el-Kindî feylesûfü'l-Arab*, Mısır, el-Müessesetü'l-Mısriyye el-'Âmme li'n-Neşr, t.y., s. 280.

⁶ Şâfiî, *et-Teyyârü'l-meşşâî*, s. 18.

bazı gerekçeler İslam düşünce atmosferinde tebarüz etmiştir. İşte o zaman akıl, gerekçeleri bir kenara atıp onlarla alay etmiştir.⁷ Bunun neticesinde *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri vasıtasıyla onları tenkit eden ve felsefelerinin köklerine darbeler indirmeye çalışan Gazzâlî ortaya çıkmıştır. Endülüs filozoflarının ise hikmet (felsefe) ile şeriatın (dinin) uzlaştırılması konusuna dair izledikleri bir başka yolları bulunmaktaydı. Onların kaleme aldıkları eserler bu meseleden, hakiki anlamdan ziyade mecazi anlama daha yakın olarak söz etmekteydi. Endülüs'ün o zamanlar içinden geçtiği siyasal koşullara bakıldığında durum daha iyi anlaşılacaktır. Bu koşullardan bir önceki bölümde söz edilmiştir.

Endülüs filozofları eserlerinde iki yöntem takip etmişlerdir:

Birincisi Risale yöntemi: Aklın, dinin hakikatine dair delil sunduğu yöntemin açıklamasını içermektedir.⁸ Bu risalelerden biri Kurtubalı İbn Meserre'nin *el-İ'tibâr* adlı risalesidir. Bu risalede İbn Meserre “Aklın ve vahyin aynı şeye götürdüğünü, felsefe ve dinin araç bakımından farklı, gaye bakımından aynı iki yol olduğunu ispat etmeye”⁹ çalışmaktadır. Burada görüldüğü üzere İbn Meserre, hakikatin aynı olduğu konusunda Kindî'yle hemfikir olsa da önemli bir noktaya, yani yöntem bakımından din ile felsefenin farklı olduğuna işaret etmektedir. Belki de kendi zamanındaki siyasal koşullar onu yöntemin ne olduğu konusundaki muradını açıklamasına mâni olmaktadır. İbn Rüşd'e göre bu yöntemin ne olduğuna bu bölümde detaylıca yer verilecektir. İkincisi Hikâye yöntemi: Âlem ve âlemde var olan âyetler yoluyla mele-i a'lâya varana dek aklın aşama aşama ilerleme gücüne sahip olduğunu ispat etmeyi içermektedir.¹⁰ Bu hikâyelerden biri İbn Tufeyl'e ait olan *Hay b. Yakzân* adlı hikâyedir. Müellif bu hikâyede bilginin, inceleyip akıl yürütme ve keşif ile ilham olarak iki yolu bulunduğunu ispat etmektedir. Hikâyesinin ana kahramanı olan Hayy'ı söz konusu yolların her ikisinde de yürütmüştür. Yani eşyaya dair bilgilerini duyular yoluyla edinmekte ve akıl yoluyla da çıkarımda bulunmakta, analiz yapmakta ve neden sonuç ilişkisi

⁷ Muhammed İbrahim Feyyûmî, “Havle kadıyyeti't-tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe”, **Katar Üniversitesi Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi**, No: 1, 1979, s. 177.

⁸ Câsim, **el-Eserü'l-felsefi fi't-tefsir**, s. 35.

⁹ Abdülmaksûd Abdülğanî, **et-Tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe 'inde felâsifeti'l-İslâm fi'l-Endelüs**, Kahire, Mektebetü'z-Zehrâ, 1993, s. 11.

¹⁰ Abdülğanî, **a.e.**, s. 9; Câsim, **el-Eserü'l-felsefi fi't-tefsir**, s. 36.

kurmaktadır.¹¹ Angel Palencia'nın ifadelerine göre bu hikâyenin felsefî temeli Müslüman filozofların izledikleri yoldur. İbn Tufeyl aklın simgesi olan insanı Hay b. Yakzân şeklinde tasvir etmiştir. Yakzân ise Allah'tır. İbn Tufeyl bu hikâye vasıtasıyla din ile felsefe arasında uyum olduğunun ortaya konulmasını hedeflemiştir.¹² Ayrıca İbn Rüşd'ün kendisinden önceki çalışmaları incelemiş ve bunların bir kısmından etkilenmiş olması kaçınılmazdır. Ancak İbn Rüşd'ün eserleri şekil ve içerik olarak aşağıda izah edeceğimiz daha başka mahiyet ve hedeflere yöneliktir.

2.1.1. Din ile Felsefeyi Uzlaştırmanın Mahiyeti

İbn Rüşd dönemi Endülüs'ün siyasal açıdan refah dönemidir. Zira Muvahhidler idaresi siyasal yönetimin güçlendirilmesi eğilimi yanında bilimsel yöntemlerin ve merkezlerin geliştirilmesi eğilimine de sahip bulunmaktaydı. Bu devletin yöneticileri yüksek deneyim ve uzmanlık sahibi kişileri kendilerine yakın tutmaktaydılar. İbn Rüşd de o kişilerden biridir. Zira sözü edilen yöneticiler, başta önceki filozofların felsefesini açıklama ve onlara ait önemli eserler konusunda onun yardımına başvurmuşlardır. İbn Rüşd de tam bir liyakatle bu projenin hayata geçirilmesinde başarı sağlamıştır. Kendisi de hikmet ile şariat arasındaki ilişkinin kökleştirilmesi konusunda bu projeden istifade etmiştir. Ayrıca kendisinden öncekilerin ortaya koydukları çabalardan da -onların Murâbıtlar yönetimi döneminde önlerine çıkan engelleri nazar-ı itibara alarak- müstefit olmuştur. Söz konusu engellerin bir kısmı şunlardır: *Siyasî engeller*: Devlet, Mâlikî mezhebinden başka bir mezhep tanımamıştır. Zira devletin ve halkın resmî mezhebinin Mâlikî mezhebi olması, sadece bu mezhebin sınırlarında kalınmasına yol açmıştır.¹³ *Fikrî engeller*: Mâlikî mezhebiyle meşgul olunması, sadece hadislerle meşgul olunması sonucunu doğurmuştur. Bundan dolayı da Mürcie ve Muattıla gibi fırkaların iddialarına karşı koyma imkânını yitirmişlerdir.¹⁴ *Kitlesele engeller*: Gerek fıkıhçıların gerekse halkın, Endülüs'teki kamuoyunun; felsefe ve filozofların kısıtlanması konusunda büyük bir etkisi olmuştur. Bu da filozofları gizlenmeye ve zaman zaman da Kurtuba dağlarında

¹¹ Abdülgani, **et-Tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe**, s. 9.

¹² Angel Gonzales Palencia, **Târîhü'l-fikri'l-Endelüsî**, trc. Hüseyin Mûnis, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, t.y., s. 350.

¹³ Boer, **Târîhü'l-felsefe fi'l-İslâm**, s. 301; Levi-Provençal, **el-Hadârâtü'l-Arabiyye fî İsbânya**, s. 150; Hilâl, **Kurtuba fi't-târîhi'l-İslâmî**, s. 98.

¹⁴ Sercânî, **Kıssatü'l-Endelüs**, s. 528.

uzlete çekilmeye zorlamıştır.¹⁵ Zira ehl-i zâhir, devlet işinde baskın duruma gelmeyi ve halkın zihnine felsefenin ve bilimin dine aykırı olduğu fikrini sokmayı başarmışlardır.¹⁶ Bu engeller de filozofların amaçlarını, özellikle de hikmet ile şeriat arasındaki ilişki konusuyla ilgili amaçlarını gerçekleştirmelerine ket vurmaktaydı. Bundan dolayı felsefeden, eskilerin ifadeleriyle söz etme yolunu tercih etmişlerdir. İbn Rüşd de çoğu eserinde fırsat buldukça bu konuya ışık tutmuştur. Âtîf el-İrâkî'nin ifadelerine göre İbn Rüşd, din ile felsefenin uzlaştırılması konusuyla sadece *Faslü'l-makāl* adlı kitabı vasıtasıyla alakadar olmamıştır. Bunun yanında onun *Menâhicü'l-edille fî 'akâidi'l-mille* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* gibi çok sayıdaki eseriyle de bu konuya eğildiğini görmekteyiz. Hatta onun, Aristo'nun kitaplarını şerh ettiği sırada da din ile felsefenin uzlaştırılması konusunda bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak bu hususa işaret ettiğini görmekteyiz.¹⁷ Buradan anlaşıldığına göre İbn Rüşd nezdindeki hikmet ile şeriat arasındaki ilişki konusu, sadece *Faslü'l-makāl* kitabıyla sınırlı olmayıp onun felsefî ve dinî eserleri içinde dağılmış durumdadır. Bu da şu anlama gelmektedir: **İbn Rüşd düşüncesinde hikmet ile şeriatın uzlaştırılmasının mahiyeti, şeriat ve hikmetin aralarında hiçbir çelişki olmadığı hatta bilfiil uyumlu oldukları anlamındadır.** Câbirî bu konu hakkında şunları söylemektedir: “*Faslü'l-makāl* kitabının ortaya attığı asıl mesele, İbn Rüşd hakkında yazı kaleme alan herkesin sözlerinde olduğu gibi din ile felsefenin uzlaştırılması değildir. Kurtuba filozofu, uzlaştırmada bulunmayıp bilakis şeriat ile hikmetin birbirine uyumlu olduğunu, aralarında çelişki bulunmadığını belirtmektedir.”¹⁸ Bu durum özel bir kitap olarak *Faslü'l-makāl*'le ilgilidir. İbn Rüşd, genel bir konu olarak din ve felsefenin uzlaştırılması meselesine ise, diğer felsefî eserlerinde geçen asıl hedeflerin gerçekleştirilmesi kapsamında değinmiştir. Söz konusu asıl hedefler şunlardır:

1) Din ile felsefenin uzlaştırılması, iki zıt hakikatin bir araya getirilmesi çabası anlamında değil, başlangıç ve gaye bakımından aralarında uyumun bulunduğunu ispat anlamındadır.¹⁹ Burada uzlaştırma, hakikat birliğinden ibarettir. Yani hikmet dinin bir

¹⁵ Makkarî, *Nefhü't-tîb*, C. I, s. 221.

¹⁶ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, (thk. Kâsım), s. 4.

¹⁷ Âtîf İrâkî, *İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye*, Kahire, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002, s. 84, 85.

¹⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, (thk. Câbirî), s. 50.

¹⁹ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 50.

parçası olup dinin kendisini koruma işlevi yanında daha fazla bir işlevi bulunmamaktadır. İslam filozofları da İbn Rüşd'den önce bu anlayışa sahiplerdi. Fakat İbn Rüşd, bu görüşe ilave olarak farklı bir görüş daha ortaya koymuştur. Bu görüş de hikmetin usulü ile dinin kendisinin iç içe geçirilmemesi şeklindedir. Yine Câbirî bu konuda şunları ifade etmektedir: “İbn Rüşd’e göre dinin özel ilkeleri ve usulü bulunmaktadır. Felsefenin de aynı şekilde özel ilkeleri ve usulü bulunmaktadır. Bu hususta kesin olarak ortaya çıkan şey, dinin yapısının felsefenin yapısından farklı olduğudur. Bu nedenle onun nazarında bu yapının parçalarının bir başka yapıyla iç içe sokulması ya da bu yapıya ait parçaların öteki yapıya ait parçalar vasıtasıyla okunması meşru değildir. Bu durumda sonuç o parçaların bozulması ve iki yapıda da karışıklık olması şeklinde ortaya çıkacaktır.”²⁰ Buradan hareketle İbn Rüşd Endülüslü önceki filozoflarının işaret ettikleri şeylerin temellendirilmesine çalışmıştır. Zira hakikatten ziyade batıla daha yakın olan yorumların ortaya çıkmasını engellemek, dinin ve felsefenin yapılarını muhafaza etmek için usullerin birbirine karıştırılmaması gerekecektir.

2) İslam akidesinin tashih edilmesi ve mezheplerde, çeşitli inanış sahiplerinde var olan zevke ve siyasete dayalı olarak dine sonradan dâhil edilen değişikliklerden soyutlanması.²¹ Buradaki uzlaştırma Allah, âlem ve insan konularındaki anlayışa dair aklın açıklamalarının rotasını tashih etmekten ibarettir. Kur’ân tefsiriyle ilgili olarak “tefsirde yoldan sapmış yönelimler”²² bulunduğu gibi aklın açıklamalarında da “yoldan sapan yönelimler” bulunmaktadır. Bu nedenledir ki Âtîf el-İrâkî şunları söylemektedir: “Din ile felsefe arasında çelişki görünse de hakiki bir çelişki değildir. Sadece her ikisi hakkındaki yanlış anlayıştan kaynaklanmaktadır.”²³

3) Hatalı anlayışların dinden ayrılıp bu anlayışların mantığın kabul edeceği ve dinin onay vereceği şekilde yeniden açıklanması. Böylece tefsirin ortaya koyacağı ürün dine göre mantığa daha yakın olmayacaktır. Yani tefsirin dengeliliği söz konusu olacaktır.²⁴ Buradaki uzlaştırma bir bilim yöntemi kurulmasının kastedildiği yöntemsel

²⁰ Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, **ed-Darûrî fi's-siyâse muhtasarı kitâbî's-siyâse li-Eflâtûn**, Beyrut, Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998, s. 26.

²¹ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 43.

²² Rûmî, Fehd b. Abdurrahman, **İtticâhâtü't-tefsîr**, C. III, s. 1057, 1155.

²³ İrâkî, **İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye**, s. 83.

²⁴ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille**, (thk. Kâsım), s. 9.

bir eleştiriden ibarettir. Böylece İbn Rüşd'deki hikmet ile şeriatın uzlaştırılması çabasına dair maksatların üç boyutu bulunmaktadır:

Dinsel boyut; hakikat birliğini temsil etmektedir.²⁵

Siyasal boyut; siyasal düşüncenin cedel düzeyinden bilgi düzeyine yükselmesini²⁶ temsil etmektedir. Zira yorum yapma, dinsel hakikati arama temel fonksiyonundan, belli bir düşünceyi yayma ve insanları egemen veya yeni bir başka yoruma karşı o düşünceyi benimsemeye davet etmeye dönüşmüştür. Bütün bunlardaki etken unsur, nüfuz ve otorite elde etmek hedefiyle taraftar toplamaktır. Tek kelimeyle yorumlama siyasal bir işlemdir veya siyasetin din aracılığıyla uygulanmasıdır. Dinsel metinlerin yorumlanması da o metinlere dair belirli türden bir anlayışın dayatılması anlamındadır.²⁷

Yöntemsel boyut; kelimcilerin ve filozofların yöntemlerini çürüten alternatif yöntemi temsil etmektedir.²⁸

Elde edebildiğimiz verilere göre İbn Rüşd'ün düşüncesinde hikmet ile şeriatın uzlaştırılmasının mahiyeti, dinin tecellilerinin felsefeye veya felsefenin dine, bu boyutların genel anlamını ispatlamayı hedeflediği kadarıyla dayatılmasını içermemektedir. O hâlde bu mesele, aynı konuda, yani din konusunda ortak bağlara sahip bir meseledir. Siyasal dalgalanmaların ve kelama dayalı yorumların etkisiyle söz konusu bağlar gevşeyip yumuşamış ve İbn Rüşd bunlara yeninden sağlamlıklarını kazandırmak istemiştir.

2.1.2. İbn Rüşd'ü Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabasına Sevk Eden Sorunsallar

2.1.2.1. Akıl ile Naklin Uyumluluğu Sorunsalı

Bu sorunsalın özünde, aklın şeriatın konularına müdahale etmekten uzak tutulması yer almaktadır. Endülüs tarihinde akıl ile nakil arasındaki uyum meselesi,

²⁵ Muhammed Abdülkavî Mukbil, **Medhal ila'l-felsefeti'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye**, Yemen, Aden Üniversitesi Yayinevi, 2010, s. 79.

²⁶ İbn Rüşd, **ed-Darûrî fi's-siyâse**, s. 45.

²⁷ İbn Rüşd, **Faslû'l-makâl, (thk. Câbirî)**, s. 75, 76.

²⁸ Irâkî, **el-Menhecû'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd**, s. 231.

İslamî ve felsefî etütlerin ortaya çıktığı andan itibaren -torun İbn Rüşd dönemine değin- çetin bir sorunsalı temsil etmektedir. Rasyonelleşme çağrıları sert bir muhalefetle karşılaşmış, bu muhalefetin en ileri derecesi felsefenin kıt akıllılık ve çözülmenin başı, hatta şaşkınlık ve yolu kaybetmenin ana unsuru olarak kabul edilmesine neden olmuştur.²⁹ Öyle ki Kurtuba âlimleri ve halkı tarafından, filozoflar ile felsefî bilimlere karşıtı bu dinî-ilmî söylemler artmış, akla karşı, nakil kullanılmıştır.³⁰ Bu felsefe karşıtlığı meselesi genel olarak fıkıhçılar, özel olarak da Mâlikî mezhebine müntesip yöneticiler olmak üzere Endülüs'teki iki kesim tarafından başlatılmıştır. Doğu dünyasında (maşrik) felsefe, halifeler ve ilim adamları sayesinde yaygın hâle gelmişken, batı dünyasında (mağrib) böyle olmamıştır. Onlar felsefenin revaç bulmasına mâni olmuşlar, felsefe kitaplarını yakmışlar, felsefeyle uğraşanların peşine düşmüşlerdir. Ellerinden çok azı kurtulabilmiştir.³¹ Bu nedenle batı dünyasında İbn Rüşd'e kadar aklın egemen olma ihtimali neredeyse imkânsızdı. Zira ondan önce hiçbir filozof aklın konumunu ispatlamaya cüret edememekteydi. Böyle bir girişimde bulunduğunda hemen küfür ve zındıklık ithamına maruz kalmaktaydı.³² Endülüs'te söz konusu olan bu hâkim kesim, eskilerden tevarüs eden ve akıl karşısında nakli benimseyen bir anlayışa sahiptiler. Bu durum, torun İbn Rüşd'ün dönemi olan Muvahhidler Devleti günlerine yani aklın özgür hâle geldiği zamana değin böyle devam etmiştir. Şu da bir gerçek ki, doğuda hikmet ile şeriatın uzlaştırılması meselesi, filozofun kendi felsefesi içinde genel olarak söz ettiği ama hiçbirinin müstakil bir eserde ele almadığı dinsel bir meseleden ibarettir. Oysa batıda bu mesele, dinsel ve siyasaldır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e kadar bu mesele, sadece risaleler veya hikâyeler üzerinden değinilmiştir. İbn Rüşd bu meseleden söz etme konusunda iki yöntem tercih etmiştir: a) Genel olarak kendi felsefesi içinde meselenin köklerini sabitleştirmeye çalışarak, eline her fırsat geçtiğinde bu meseleden söz etmiştir. b) Özel olarak *Faslü'l-makâl* adlı eserinde hüküm, açıklama ve izlenen yol olarak meselenin ayrıntılarına girmiştir.³³

²⁹ Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh, **Fetâvâ İbni's-Salah fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-akâid**, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1986, C. II, s. 209.

³⁰ Makkarî, **Nefhü't-tîb**, C. I, s. 221.

³¹ Abdülganî, **et-Tevfîk beyne'd-dîn ve'l-felsefe**, s. 7, 8; Hilâl, **Kurtuba fi't-târîhi'l-İslâmî**, s. 103.

³² Makkarî, **Nefhü't-tîb**, C. I, s. 221.

³³ Abdülganî, **et-Tevfîk beyne'd-dîn ve'l-felsefe**, s. 8, 9; Câsim, **el-Eserü'l-felsefî fi't-tefsîr**, s. 35, 36.

İbn Rüşd için bütün bunları gerçekleştirmek hiç kolay olmamıştır. Çünkü İbn Rüşd'ün önünde, daha önce diğer filozofların başına geldiği gibi, hayatına mal olabilecek, kendisini tehlikeye sürükleyebilecek türlü sıkıntılar bulunmaktaydı. Kitlel meydan okumayla birlikte, akıl ve nakil meselesine muhalif olarak -Endülüs halkının tutumuna- Muvahhidler Devleti'nin simge isimlerinden birinin meydan okuması da eşlik etmekteydi. Bu kişinin kanaatine göre şariat kendini yine kendisiyle ispat etmekte olup aklın şariatın işlerini yürütmede herhangi bir müdahalesi söz konusu olmamalıdır. Muvahhidler Devleti'nin kurucu lideri ve Gazzâlî'nin talebesi olan İbn Tûmert el-Mehdî'nin³⁴ görüşüne göre şariat, kendi ayakları üzerinde duran bir oluşum olup insan aklından tamamen bağımsızdır.

İbn Rüşd'ün bu yazdıklarına karşıt olarak oluşturulan tepkisel cevaplar ve bunun ötesinde Muvahhidler Devleti'nin kurucu lideri ve Gazzâlî'nin talebesi olan İbn Tûmert el-Mehdî'nin görüşleri bir anlamda meseleyi daha tartışmalı hale getirdi.³⁵ Zira el-Mehdî'ye göre şariat kendini yine kendisiyle ispat eder ve aklın, şariatın işlerini yürütmede herhangi bir müdahalesi söz konusu olamaz. Ayrıca şariat hükümlerinin sabit olması da bu aklın hükümlerine veya kendine özgü burhanlarına bağlı değildir.³⁶ Nitekim el-Mehdî buna dair dört delil sunar. Bunlar kısaca; şariat hükümleri belli, her durumda sonucu isabetli, insan aklıyla hata etme ihtimali mevcut öyleyse insan şer'i hüküm için neden aklına yönelir?³⁷ Buna göre İbn Rüşd; Endülüs'teki ulema tarafından temsil edilen *dinî tepkiler* ve öncülüğünü el-Mehdî'nin yaptığı *siyasî tepkiler* olmak üzere iki karşıt tepki ile karşı karşıyadır.

İbn Rüşd ya çoğunluğun benimsediği şariatın nakil yolunu kabul edecek ya da mütekâmil bir teori inşa ederek bu meseleyi ortadan kaldıracaktır. Bu teorinin kabul görmesi için öncelikle İbn Tûmert'in görüşlerini cevaplandırması akabinde akıl ve naklin birbirini tamamladığını ispat etmesi gerekmektedir.³⁸ Bu bağlamda İbn Rüşd, aklın farklı düzeyleri olduğunu ve en üst düzeyinin de şariatla uyumlu olduğunu

³⁴ Cemil Salîbâ, *Târîhu felsefeti'l-'Arabiyye*, s. 448.

³⁵ Cemil Salîbâ, *a.e.*, s. 448.

³⁶ Hâmid Tâhir, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye: medhal ve kadâyâ*, Kahire, Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1991, s. 262.

³⁷ Tâhir, *a.e.*, s. 261.

³⁸ Tâhir, *a.e.*, s. 274.

ispatlamaya gayret gösterecek, bunun için Kur'ân'ın tanıklığından yardım alacaktır.³⁹ İbn Rüşd'ün bu devlet içindeki geleceği ve uğrayacağı son ile ilgili büyük sorunlardan biri budur. Özellikle kendisi “Muvahhidler” yöneticilerinin saygı ve takdirini alırken nasıl olur da kurucu liderin düşüncelerine muhalefet gösterebilirdi! Buna rağmen İbn Rüşd'ün bilimin geleceğine yönelik sorumluluğu, sonucu ne olursa olsun herhangi bir görüşe muhalefet etmesine mâni olmamıştır. Bu nedenledir ki o, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in felsefenin geleceğiyle ilgili görüşlerine ve Mûtezile düşüncesine çağrılarını reddetmektedir. Çünkü filozofun toplum içindeki misyonunu, sonuçları her ne olursa olsun, alenen yerine getirmesinin uygun olacağı görüşündeydi.⁴⁰ Bu nedenle bu durumun sonucunda, din adamlarının akla dayalı olan ve sonuçları itibariyle önceden belirlenmiş akideye bağlı kalmayan her türlü çalışmaya hücum edeceklerini ve çoğu durumda da bunun ardından halkın ve yöneticilerin özgür düşünenlere yönelik baskısının geleceğini biliyordu.⁴¹

İbn Rüşd bu nedenle ve tüm İslamî eserleri vasıtasıyla dinin korunması ve aklın egemenliği demek olan dinin söyleminin devletin tüm kurumlarında hakimiyetinin korunması karşısında büyük bir sorumluluk duygusuna sahipti.⁴² Bu da İbn Rüşd'ü, İbn Tûmert'in nakil ve akıl meselesi konusundaki düşüncelerine muhalefet etmeye sevk eden temel faktörlerdendir. Öte yandan İbn Tûmert şeriatta aklın rolünü en aza indirmeye çalışırken bunun mukabilinde İbn Rüşd, aklın konumunu yüceltmeye, akıl ile İslam şeriati arasında ilişkilerin ve bağlantıların bulunduğunu göstermeye çalışıyordu. Bu iki düşüncenin mukayesesini sonucunda ortaya çıkmaktadır ki İbn Tûmert'in düşüncesi, Murâbıtlar Devleti'ni kendileriyle birlikte yıkmayı ve Muvahhidler Devleti'ni kurmayı başardığı kişilerde güçlü bir otoriteye ve büyük bir etkiye sahipti. İbn Rüşd'ün düşüncesi ise çağdaşlarının beğenisini çokça kazanamamış ve şiddetli muhalefetleriyle karşılaşmış olmakla birlikte tarih sahnesinde var oluşundan itibaren günümüze değin bir zafer gerçekleştirmiş ve düşünürler onu fikirlerinden beslenmişlerdir.⁴³ Özetle İbn Rüşd'ün bu meseleye dair teorisi; şeriatin hakikati, aklın

³⁹ Tâhir, *a.e.*, s. 287, 290.

⁴⁰ Mahmûdî, *Felâsifetü'l-Endelüs*, s. 25.

⁴¹ Mûsâ, *Beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, s. 47.

⁴² Avn, *İbn Rüşd beyne's-şerî'a ve'l-hikme*, s. 88.

⁴³ Tâhir, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye*, s. 287, 290.

hakikatidir⁴⁴ o hâlde akıl ile nakil çatışmaz, aksine nakil ile akıl birbiriyle uyumludur. Bu yüzdendir ki İbn Rüşd, etraflarında dönen çelişkili tartışmaları uzak tutmak ve Müslümanları başka bir cahiliye içinde garip kalmaktan kurtarmak üzere teorisini iki temel esasın, nakil ile aklın birbirine uyumu üzerine kurmuştur.

Tevfîk et-Tavîl'in ifadesine göre "İbn Rüşd, vahiy ile akli uzlaştırmaya çalışmış ve bu doğrultuda aklın iyi bir şekilde düşünebildiği bir alanı bulunduğunu, bu alanı aştığı takdirde yolu kaybedeceğini, işte bu noktada aklın tamamlayıcısı olarak vahye şiddetle ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir."⁴⁵ Önceki öncülden ortaya çıktığına göre şeriat için akıl; akıl için de şeriat kaçınılmazdır. Zira ikisinin birleşmesi, kendilerini bürüten taklit ve bozulmanın kökünün kazınması anlamına gelmektedir.

2.1.2.2. Tefrika ve Tekfir Sorunsalı

Bu sorunsalın özünü tefrika ve tekfirin yaygınlık kazanmasında yorumun etkisi oluşturmaktadır. İbn Rüşd nazarında burhan ehli olmayanların kullandığı yorumlama, Müslümanların birlik ve beraberliği konusunda büyük bir risk barındırmaktadır. Çünkü bu husus onların elinde, yorumlama ve birleştirmekten ziyade bölünüp firkalaşmalarına çalışan bir mekanizma hâlini almıştır. İbn Rüşd bu hususla ilgili şunları söylemiştir: "İslam içinde firkalar ortaya çıkmış ve en nihayetinde birbirlerini ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkmakla suçlamışlardır. Bunu yapan da özellikle onlar içinde bozuk olan firkalardır."⁴⁶ Çünkü Müslümanların taifelere ve firkalara ayrılması ve her birinin Kur'ân metinlerini istedikleri gibi yorumlamaları İbn Rüşd'de bir korku meydana getirmiştir.⁴⁷ Çünkü söz konusu yorumlar hem insanlar arasında hem de din ile felsefe arasında büyük bir uçurum meydana gelmesine sebep olmuştur. İbn Rüşd konuya dair şunları ifade etmiştir: "Ondan önce insanları kin, karşılıklı nefret ve savaşlar içine düşürdüler. Şeriatı da insanları da paramparça ettiler."⁴⁸ Bir başka ifadeyle şeriatı/dinî kendi maksatlarına uydurmak üzere yorumladılar.

⁴⁴ Şâfiî, **et-Teyyârü'l-meşşâî**, s. 131.

⁴⁵ Tevfîk Tavîl, **Kıssatü'n-nizâ' beyne'd-dîn ve'l-felsefe**, Mısır, Matbaatü'l-İ'timâd, t.y., s. 114.

⁴⁶ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl, (thk. Amâre)**, s. 62, 63.

⁴⁷ Şâfiî, **et-Teyyârü'l-meşşâî**, s. 131.

⁴⁸ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl, (thk. Amâre)**, s. 63.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in (ö. 2010) ifadelerine göre "kelamcılar diyalektik delillerini bilgi ve yorum alanında kullandılar ve eriştikleri sonuçları şeriatın gerçekleriymiş gibi insanlar arasında yaydılar."⁴⁹ Bu da yoldan çıkmış fırkaların, çeşitli sınıfların ortaya çıkmasına neden olmuştur ki bunların her biri kendisinin en evla şeriat üzere olduğu ve muhaliflerinin ise ya birer bidatçi ya da kanı da malı da mubah birer kâfir olduğu görüşündeydi. Bütün bunlar ise şeriatın maksadından sapmadır.⁵⁰ Yine Câbirî'nin ifadesine göre "Çoğunluğa ait birbirinden farklı ve birbiriyle çelişen çeşitli yorumların ifşa edilmesi sonucunda, hiç kuşku yok ki, kin, nefret, savaşlar, şeriatın parçalanması ve insanların bölünmesi sonuçları ortaya çıkmıştır."⁵¹ Bu nedenledir ki kelamcılarının yorumları, İbn Rüşd'ün nazarında, fırkalara mensup kişilerin kendi maksatlarını araştıran kapalı yorumlardan ibarettir. Bu yorumlar, çoğunluğun veya havassın maslahatını hedefleyen yorumlar olarak sınıflandırılması mümkün değildir. Çünkü burhan şartları bu yorumlarda tahakkuk etmiş değildir.⁵²

Devletin idari yönetiminde, akılcı söylemin hâkim olması bir yandan tefrika ve tekfir problemini ortadan kaldırılacak diğer yandan bireysel ve toplumsal uzlaşmayı sağlayacaktır. Buna binaen İbn Rüşd, tevhit ve vahdet olan *Kur'ânî söylem* ile ibret almak ve akıllı hakem kılmak olan *felsefî söylem* şeklinde kendisine iki hedef belirleyecektir.⁵³ Zikri geçen iki söylemde, İbn Rüşd'ün nakil ve akıl ilkeleriyle de uyumludur. Tam da bu nokta daha önce Gazzâlî'nin de fark edip İbn Rüşd'ün ortadan kaldırmaya çalıştığı bir tehlikedir. Zira aklî ve naklî deliller sebebiyle insanlar, aynı nasstan farklı anlamlar çıkarmıştır. Yaygınlaşan bu durum insanların birbirlerini tekfir etmelerinden hikmeti veya şeriatı inkâr etmelerine yahut ikisini birden inkâr etmeye kadar gitmiştir.⁵⁴ Halihazırda Gazzâlî'yi bunları ifşa ettiği ve insanların dikkatini bu yöne çektiğinden dolayı da kınamıştır. İbn Rüşd' göre bu Gazzâlî'nin herhangi bir mezhebe aidiyeti olmamasından kaynaklıdır. Kaldı ki onun eserlerinde Eş'arîlerle Eş'arî, sûfilerle sûfî, filozoflarla filozof oluşu görülebilir.⁵⁵ Öte yandan *Tehâfütü'l-*

⁴⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-Hitâb ve't-te'vil*, Darülbeyza, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 2008, s. 42.

⁵⁰ Şâfiî, *et-Teyyârü'l-meşşâî*, s. 131.

⁵¹ Câbirî, *İbn Rüşd sîra ve fikr*, s. 113.

⁵² İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, (thk. Amâre), s. 63.

⁵³ Şâfiî, *et-Teyyârü'l-meşşâî*, s. 131, 132.

⁵⁴ Ebû Zeyd, *el-Hitâb ve't-te'vil*, s. 42.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, (thk. Amâre), s. 52.

felâsife adlı eserinde Gazzâlî, felsefeyi eleştirmiş, filozofları ise yoldan çıkmış hatta bid'at ehli olarak niteleyerek onlar hakkında olabilecek en sert tutumlardan birini göstermiştir.⁵⁶ Teoloji meselelerine dair bazı konularda filozofların çelişkilerini, görüşlerinin değersizliğini, *Tehâfüt* ismini, *felâsife* kelimesine izafe etmek suretiyle izhar etmek istemiştir.⁵⁷ Gazzâlî'nin bu söylemleri sonucunda İslam dünyasında ve âlimler arasında felsefeye karşı ciddi bir direnç oluşmuştur.

İbn Rüşd, çelişkinin son noktasına işaret etmek üzere Gazzâlî'den *Tehâfüt* ismini ödünç alarak *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini kaleme almıştır. Gazzâlî'nin isimlendirmesi filozofların düşüncelerindeki çelişkileri sembolize ederken, İbn Rüşd'ün böyle isimlendirmesi, Gazzâlî'nin filozofların çelişkili iddiasındaki görüşlerini ispatlamaya ve onun fikirlerindeki çelişkileri tespit etmeye yöneliktir. Bu da onun delilin delille çarpıştırılması arzusunu, hüccet ve burhan arayışını göstermektedir.⁵⁸ İbn Rüşd bu meseleyi ele alıp inceleyebilmek için yargıçların davaya gösterdiklerine benzer bir muamele göstermiştir. Burada dile getirilmesi uygun olacaktır ki İbn Rüşd, bir kadı ve İslam hukukçusu idi. Hükmünü ancak meseleleri analiz edip araştırdıktan ve derinlemesine inceledikten sonra ortaya koymakta idi.⁵⁹ Yukarıdaki satırlardan anlaşılacağı gibi İbn Rüşd'e göre din ile felsefe arasındaki uzlaştırmanın faktörlerinden biri, söz konusu sorunsalın aşağıdaki amaçların gerçekleştirilmesine yönelik olarak ele alınmasıdır:

1) Dinsel metnin mezhepsel yorumun hedefi hâline getirilmemesi ki bu durumda metin tefrikanın ve tekfir uygulanmasının aracı hâline gelir.

2) Yorumun burhan ehline mahsus olması. Zira bu kimseler yorumlama ve sahih yorumlara karşı cevap verme imkânına sahip bir bilim heyetidir.

3) Yorumlama mekanizmasının özel bir metodoloji doğrultusunda işlemesi ki böylece aklın dinden uzaklaşmaması ve ilgili yorumun kamu kurumlarına egemen olması.

⁵⁶ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, s. 178.

⁵⁷ Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1964, C. I, s. 15.

⁵⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C. I, s. 15, 17.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, (thk. Nasrî), s. 15.

4) Gazzâlî'nin felsefeciler için uygun gördüğü küfür ithamının ortadan kaldırılması ve Gazzâlî'nin insanların büyük çoğunluğunu (sevâd-ı a'zam) akıl seviyelerinin üzerinde kalan meselelere ortak etmekle itham edilmesi.⁶⁰

Binaenaleyh hikmet ile şeriatın uzlaştırılması ve aralarındaki bağın derinleştirilmesi meselesi İbn Rüşd'e göre temel bir gayeye mebnidir. Bu gaye akla istinat edilmesi, kimlik boyutlarına dair içerdiği tevhit ve adalet ilkelerinin tamamıyla dinsel egemenliğinin sağlanmasıdır. Üstat Ahmed Davutoğlu'nun ifadelerine göre "felsefenin devletle ilgili temel meselesi, devleti felsefi bir ideal olarak tanımlamak ve bu ideal devleti eksik ve bâtıl devlet türlerinden ayırt edebilmektir."⁶¹ İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasındaki ilişkinin temellendirilmesinde Mûtezile bakış açısının yardımına başvurmuş olması da uzak bir ihtimal değildir. Kaldı ki Mûtezile'nin benimsediği usûl-i hamse, teolojik düşünmenin toplumsal ve siyasal düşünceye nasıl dönüştüğünü ve Allah konusunun, adaletin, vaadin, vaîdin, menzile beyne'l-menzileteynin, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkerin kendisinden neşet ettiği tevhide nasıl dönüşmekte olduğunu temsil etmektedir.⁶² Ayrıca İbn Rüşd'e göre Mûtezile'nin görüşleri diğerlerinden daha güvenilir sayılmaktadır.⁶³ Hatta onların benimsedikleri kimi görüşlerde kendileriyle hemfikir olmaktadır.⁶⁴

2.1.2.3. Yöntem Sorunsalı

Bu sorunsalın özünü kelimcilerin gaibin şahide kıyası şeklindeki yöntemlerinin, dinin inanç esaslarına dair akıl yürütmenin zayıflığı konusundaki etkisi oluşturmaktadır. İbn Rüşd kelimcilerin izledikleri yolu -kimi durumlarda Kur'ânî bir dayanağa veya burhanî şartlara istinat etmemesi şöyle dursun- burhan mertebesine ulaşmayan cedelci (diyalektik) yol olarak nitelemiştir. Hatta akla da dayanmayan, şeriatın muradına uygun cereyan etmeyen birtakım delillendirmeler olarak saymıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd kelimcileri, akait alanında delil ortaya koyma hususunda zayıf bir kıyas kullanmaları sebebiyle eleştirmiştir. İbn Rüşd'e göre onların ne söyledikleri çoğunluk tarafından

⁶⁰ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 17.

⁶¹ Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. IX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, s. IX, s. 239.

⁶² Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevre*, C. I, s. 343.

⁶³ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl, (thk. Amâre)*, s. 57.

⁶⁴ Irâkî, *el-Menhecû'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 22.

anlaşılacağı gibi bu fikirlerle birbirlerini ikna etmeleri de mümkün değildir.⁶⁵ Câbirî ise bu konuda şunları dile getirmektedir: “İbn Rüşd’ün nazarında söz konusu akıl yürütmenin temel zaaf noktasını birbirinden tamamen farklı iki âlemin, fizik âlem ile fizik ötesi âlemin, gayb âlemi ile şehadet âleminin bir araya getirilmesi oluşturmaktadır.”⁶⁶ Sadece bu değil elbette, bunun yanında söz konusu kıyas, onların Kur’ân’a istinat etmelerinden ve Kur’ân manalarını delil olarak sunmalarından daha ziyade cedele istinat etmelerinin sebebi olmuştur. Mahmûd Kâsım’ın ifadelerine göre de “Gerçekten dehşete düşüren bir durumdur ki, kelamcılar Kur’ân’ın delillerini terk edip cedele dayalı bir temel üzerine oturan ve zaman zaman ilahî âlem ile insanî âlemin benzerliğini içinde barındıran bu delillere sığınmışlardır.”⁶⁷ Buna dair misallerden biri şudur: “Eş’arî Allah’ın ilmi konusunda akıl yürütmüştür ki bunun ardından bu ilmin - onun görüşüne göre- zata ilave bir sıfat olması gerekmektedir. Şurası açıktır ki Eş’arî burada insanın ilmi ile Allah’ın ilmini tam olarak birbirine denk tutmaktadır.”⁶⁸ Bir diğer misal de Gazzâlî’nin Allah’ın ilmi konusundaki akıl yürütmesidir. Albert Nasrî’nin ifadelerine göre bu durum iki ilmin “Allah’ın ilmi ile insanın ilminin benzetilmesidir. Bu benzetme gaibin -burada Allah’ın ilmidir- şahit olunana -burada insanın ilmidir- kıyas edilmesiyle olmuştur. Böyle bir kıyas, fasit kıyastır.”⁶⁹ İbn Rüşd’ün nazarında o, teşbih ve tecsim manasını vermektedir. Zira Allah’ın ilmi ile insanın ilmini birbirinden ayırmak gerekmektedir.⁷⁰ Bu da ilgili yöntemin sorunlu ve tevhidin maksatlarına aykırı açıklamalara neden olduğu anlamına gelmektedir. Buna göre İbn Rüşd, metin okuma ve açıklama yöntemini kuşatan ve şunlara sebep olan bir sorunsalın olduğunu hesaba katmıştır:

1) Diyalektik yöntem, burhan mertebesine çıkmamasının ötesinde, burhanın verileri olan kesin bilgi ve sebatın aksine hatalı sonuçlar oluşmasına sebep olmaktadır.⁷¹

⁶⁵ İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl*, (thk. Amâre), s. 59, 60; Irâkî, *el-Menhecü’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 26, 27.

⁶⁶ Câbirî, *Nahnu ve’t-türâs*, s. 218.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille*, (thk. Kâsım), s. 18.

⁶⁸ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 52.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl* (thk. Nasrî), s. 26.

⁷⁰ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 26.

⁷¹ Irâkî, *el-Menhecü’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 231.

2) Bu yöntem, diyalektik ve görüş farklılığı sebeplerinden biri olmasından öte, birbirini boğazlama, nefret ve savaşmanın kaynağı olan tekfir ve tefrikanın sebeplerinden biridir.⁷²

Bu minvalde İbn Rüşd, hikmet ile şeriatın uzlaştırılması sadedinde aşağıdaki noktaların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine inanmıştır. Biz de bu noktaları ele alıp incelemeye çalışacağız:

1) Kelamcılarının yöntemine alternatif bir yöntem ortaya koymak. Burada önemli bir noktanın üzerinde durulması gerekmektedir. Şöyle ki, Câbirî'nin görüşüne göre İbn Rüşd'ün kelamcılarının yöntemini kabul etmemesi, onların din ile felsefenin uzlaştırılmasını hedefleyen girişimlerinden kaynaklanan temel kavramların reddedilmesi anlamına gelmektedir.⁷³ Bu görüşün zayıf noktasını ortaya koymadan önce söz konusu yöntemin takipçilerinin kimler olduğunu bilmek gerekmektedir. Câbirî şöyle der: "İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı, Gazzâlî'yi ve doğu dünyasındaki sair kelamcıları aynı kefedede toplamakta ve onların hepsini burhanî yöntemleri kullanmamakla suçlamaktadır. O hâlde İbn Rüşd doğu dünyasındaki teorik düşünceye yöntem birliğini sağlayan tek bir düşünce olarak bakmakta ve bu yöntemi, burhana dayalı olmadığı için güçlü bir şekilde reddetmektedir."⁷⁴ Ancak yöntemin kabul edilmemesi, eskilerin anlayışlarından kaynaklanan temel kavramların reddi anlamına gelmemektedir. İbn Rüşd kendisi Mûtezile'yi diğerlerine nazaran en güvenilir sözlü kişiler olarak nitelendirirken nasıl olur da sair kelamcılarının tüm kavramlarını reddeder!⁷⁵ Âtîf el-İrâkî de şunları dile getirmektedir: "İbn Rüşd'ün kendisinden önce yaşamış olanlarla hemfikir olmaması onların gerek görüş gerekse yöntem olarak, ulaştıkları sonuçları takdir etmediği anlamına gelmemektedir. Bazı görüşlerde İbn Sînâ'yla hemfikir olduğu gibi Mûtezile'yle de hemfikirdir. Kimi görüşlerde muhalefet sergilerken kimi görüşleri takdir etmeyi ve onlardaki dikkat ve tekâmülü ortaya koymayı unutmamaktadır."⁷⁶ Hatta zaman zaman İbn Rüşd'ün, biyografisinde en fazla eleştirdiği Gazâlî ile dahi hemfikir

⁷² İbn Rüşd, **Faslü'l-makāl (thk. Amâre)**, s. 10.

⁷³ Bkz. Câbirî, **Nahnu ve't-türâs**, s. 218.

⁷⁴ Câbirî, **a.e.**, s. 214.

⁷⁵ İbn Rüşd, **Faslü'l-makāl (thk. Amâre)**, s. 57.

⁷⁶ İrâkî, **el-Menhecü'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd**, s. 22, 23.

olmaktadır.⁷⁷ İbn Rüşd'ün bu tavrından hareketle şöyle bir çıkarımın yapılması mümkündür: Kendisinden ortaya çıkacak olan yöntem, burhana dayalı yeni ortaya konulan bir yöntem olup doğu dünyasında yaygın olan yöntemden tamamıyla farklıdır.⁷⁸

2) İbn Rüşd manaların belirlenmesine ve izah edilmesine çalışmaktadır. Çünkü çekişme konusu meselelerde ortaya çıkan ihtilaflar, genellikle lafza dayalı ihtilaflardır. Tüm sorunlar da bunlardan kaynaklanmaktadır.⁷⁹

3) Haşviyye'nin ve âyetlerin zâhir anlamı üzerinde durup yoruma müsaade etmeyen ve aklın rolünü ilga edenlerin⁸⁰ eleştirilmesi. Ehl-i zâhir “yaratıcının varlığını tanımada yegâne yolun vahiy olduğu, Allah'ın varlığını ispat konusunda aklın âciz kaldığı görüşünde olan ve bu nedenle de yorumda bulunmayı haram sayan ve şeriatın zâhirine bağlı kalan bir gruptur. İbn Rüşd bu kesimi cahil olmakla ve düşünce zafiyetiyle nitelendirmiştir.⁸¹ *Faslü'l-makāl* ve *Menâhicü'l-edille* adlı eserlerinde bu kimseleri eleştirmiştir. Onlara yönelik eleştirisi ayrıca *Bidâyetü'l-müctehid* adlı eserinde incelediği meselelerle de ilgilidir.⁸²

4) Gaibin şahide kıyas edilmesi sonucu ortaya çıkan teşbihin reddedilmesi ve yaratıcının yaratılmışı ait sıfatlardan tenzih edilmesi.⁸³

2.2. İbn Rüşd'de Felsefe ve Kelam İlmi Anlayışı

2.2.1. Kavram Birliği

İbn Rüşd'ün tanımına göre felsefe fiili “varlıklar üzerinde akla dayalı inceleme ve imal eden ustaya (sâni') delalet etmesi yönüyle, yani kendilerinin imal edilmiş olmaları (masnû'ât) bakımından dikkate alınması gereken bir fiildir. Nitekim varlıklar, sadece imal edilmiş olmalarının bilinmesiyle ustaya delalet ederler. İmal edilmiş

⁷⁷ Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında hangi yönlerden uzlaş ve muhalefet bulunduğu konusunda bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. I, s. 26, 35.

⁷⁸ Câbirî, *Nahnu ve't-türâs*, s. 214.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl* (thk. Nasrî), s. 26; İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Kâsım), s. 10.

⁸⁰ Irâkî, *el-Menhecü'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 22. (Tasarruf edilmiştir.)

⁸¹ Halil, *İbn Rüşd eş-su'âü'l-ahîr*, s. 116.

⁸² Irâkî, *el-Menhecü'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 22. (Tasarruf edilmiştir.)

⁸³ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl* (thk. Nasrî), s. 26; Irâkî, *el-Menhecü'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 29.

olduklarına dair bilgi ne kadar eksiksiz olursa, ustaya dair bilgi de daha eksiksiz olur.”⁸⁴ Bu tanım üç öncülün dikkate alınması temeline dayanmaktadır. Bu öncüller şunlardır:

Birinci öncül: İmal edilmiş olanların incelenmesi ustanın tanınması üzerinde yapılan akla dayalı inceleme demektir. Bu öncülün sonucunda, İbn Rüşd’ün görüşüne göre ya inceleme hâlinde ya da incelemenin sonunda ustanın tanınmasının lüzumu ortaya çıkar. Bu yöne itibar ederek incelemede bulunmayan kimsenin fiilini İbn Rüşd, felsefe fiili olarak saymaz. Bu nokta İbn Rüşd’ün, inceleme fiilinin gerçekleşmesinde bu yöne itibar edilmesini şart koşmayan materyalist filozofların birçoğundan ayrıldığı noktadır.⁸⁵ Bu öncülden hareketle İbn Rüşd nazarında felsefe, Allah’a imana dayalı tevhidî bir felsefedir. Grek felsefesinde olduğu gibi Allah fikrinden yoksun olan ateist bir felsefe değildir. Ayrıca Seneviyye’de (Düalistler) ve diğer klasik doğu inanışlarındaki gibi çok sayıda tanrının bulunduğu şirk içerikli bir felsefe de değildir.⁸⁶ O hâlde felsefe fiili kavramında, İbn Rüşd’ün görüşüne göre, ateizm ve çoktanrıcılığın veya mutlak tevhide aykırı şeyleri kabul etmenin hiçbir şekli yer almamaktadır.

İkinci öncül: Arap dilinde ve Kur’ân terminolojisinde *itibar* (ibret almak), akla dayalı incelemedir.⁸⁷ İbn Rüşd *itibar* kelimesini “*Ey basiret sahipleri, ibret alın!*” (Haşr 59/2) âyetinden iktibas etmiş ve “felsefe” kelimesine alternatif olarak kullanmıştır. Kur’ân’a dayalı aslına binaen bu kelimeyi yeğlemiştir ki bu da duyanlar tarafından kelimenin daha fazla kabul edilmesini sağlamıştır. Filozoflar içinde Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Meserre, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd bu kelimeyi kullanmıştır.⁸⁸ Ancak İbn Rüşd’ün bu kelimeyi kullanması kendisinden önceki filozofların kullanmasından farklıdır. Bu fark şu göstergeler yoluyla tespit edilmektedir:

1) İtibar (ibret alma) kelimesinin “öncüllerden sonuca intikal etmek”⁸⁹ anlamını veren bir kelime olması sebebiyle bilginin yöntemini inşa etmeye yönelik hazırlık yapmak. 2) Felsefe fiilinin Allah’ın emrini yerine getirmenin hedeflendiği bir fiil gibi

⁸⁴ İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl* (thk. Amâre), s. 22.

⁸⁵ İbn Rüşd, a.e., s.22; Fûde, *Mevkıf İbn Rüşd el-felsefî min ‘ilmi’l-keâm*, s. 81, 82.

⁸⁶ Tâhir, *el-Felsefetü’l-İslâmiyye*, s. 275.

⁸⁷ Câbirî, *İbn Rüşd sîra ve fikr*, s. 99, 100.

⁸⁸ Abdülganî, *et-Tevfik beyne’-d-dîn ve’l-felsefe*, s. 6.

⁸⁹ Fûde, *Mevkıf İbn Rüşd el-felsefî min ‘ilmi’l-keâm*, s. 83.

meşru olduğuna yönelik delil ortaya koymak.⁹⁰ Bu durumda felsefe fiili, araştırma üslubundan veya akıl yürütme yönteminden ibaret olmaktadır.⁹¹ Eşyanın hakikatlerini ve bu hakikatlerin lâzımı olanlar, akıbetleri ve sebepleri konusunda ne yönde delaletlerde bulunduklarını inceleyerek⁹² söz konusu araştırmayı veya akıl yürütmeyi sağlarlar. 3) Nazar (İnceleme) fiilinin Kur’ân-ı Kerim’in konularıyla irtibatlandırılması, başka bir ifadeyle motorun parçalarıyla monte edilmesi. İbn Rüşd’ün, “İnsanoğlu, haber ile ibret almayı, duymak ile basiretli davranmayı yan yana getirmeden Kitabın sözünü anlamaya ulaşamaz”⁹³ diyen İbn Meserre’nin felsefesinden ilham almış olması da uzak bir ihtimal değildir. İbn Rüşd’ün “varlıkları incelemek ve onlardan ibret almak, onların yaratıcıya delalet etmeleri yönündendir” sözleriyle murat edilen “âlemin, âlemdeki yaratılmışların tamamının ve âyetlerinin bir basamak, ibret alanların Allah’ın yücelerdeki büyük âyetlerine doğru yükseldikleri bir basamak”⁹⁴ olmasıdır. 4) İbret almanın, bir motor gibi diğer parçalarına bağlanması. Şöyle ki ibret alma ifadesinin, temel araştırma motorlarından oluşan bir grup motorla ilişkisi bakımından geniş bir anlam alanı mevcuttur. Zira bu hususta *beyan, tefsir, te’vil, anlama, tedbir, vezn, kıyas, takdir, bilimsel akıl yürütme* ve *öğüt alma* talebi hazır bulunmaktadır.⁹⁵ Âdeta İbn Rüşd, ibret alma motoru vasıtasıyla felsefe fiili içerisinde bu parçalara işaret etmektedir.

Üçüncü öncül: Felsefe fiiline ancak burhan ehli olanlar ulaşabilir. Yani ustalığına dair bilgi ne kadar eksiksiz olursa, ustayı tanımak da o kadar eksiksiz olur.⁹⁶ İbn Rüşd’e göre insan, tabiatın en yüce gayesidir. Fakat insanlar içinde bu gayeye ulaşanların sayısı azdır. Nebvî vahiy, avam karşısında bu gayenin yerine geçmektedir.⁹⁷ Zira ustayı tanımak imal edilmiş olan şeylere dair bilginin hassasiyetine göre derece derecedir. İşte buradan hareketle felsefe mertebelerin en üstünü

⁹⁰ Râzî, **Mefâtihü’l-gayb**, C. XXIX, s. 282.

⁹¹ Tâhir, **el-Felsefetü’l-İslâmiyye**, s. 276.

⁹² Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, C. XVIII, s. 72; Hanefî, **el-Mu’cemü’s-şâmil li-mustalahâtü’l-felsefe**, s. 77.

⁹³ Uveyda Kâmil Muhammed, **İbn Meserre**, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993, s. 40.

⁹⁴ Kâmil Muhammed, **a.g.e.**, s. 79.

⁹⁵ Nekârî, **Mu’cemu mefâhîmi ‘ilmi’l-kelâmi’l-menheciyye**, s. 83.

⁹⁶ İbn Rüşd, **Faslü’l-makâl (thk. Amâre)**, s. 22.

⁹⁷ Renan, **İbn Rüşd ve’r-Rüşdiyye**, s. 176.

olmaktadır.⁹⁸ Bu esasa göre İbn Rüşd, ileride belirtileceği üzere, hitabı ve muhatapların tabakalarını kısımlara ayırmıştır.

Önceki satırlardan anlaşıldığına göre İbn Rüşd felsefe kavramını ortaya koymakla anlayış bakımından felsefe ve kelam ilmini aynı kefeye koymuş olmaktadır. Bu da onun, hitabının -hikmet ile felsefenin- sadece uzlaşım hâlinde olduklarını değil ayrıca birbirlerini desteklediklerini ikrar etme temeline dayalı olduğundan, hikmet ile şeriatın uzlaştırılması projesi kapsamına girmektedir.⁹⁹ Bu noktadan hareketle İbn Rüşd'ün, yorumlarla ilgili bir tür çelişki gibi görünme özelliği bulunan engellerin tümünü ortadan kaldırması ve zihinlerde kökleşmiş olan tezat düşünme ve çelişme endişesini söküp atmak için felsefeye dinî kisvesini giydirmesi gerekmektedir. Böylece İslam felsefesi kavramı İbn Rüşd'le birlikte, politeizm ve ateizm şekillerinin tümünü reddeden, tevhide dayalı bir felsefeyi ifade eden kavram olması itibarıyla kendi özel çerçevesini edinmiş olmaktadır.¹⁰⁰ Öte yandan ise İbn Rüşd kelam ilmi kavramını eritip felsefe kalıbına dökmüştür. Bunun sebebi kelam ilminin varlıkları, ustaya delalet etmeleri yönünden incelemesidir. Bu nedenle ustayı ispatlamaya ulaşmayan ya da bu yönden bakmayan kimse filozof ya da kelamcı olarak adlandırılmaz.¹⁰¹ Bu da göstermektedir ki İbn Rüşd'ün kelam ilmi kavramını felsefe içinde eritmesinin ardında gerçekleştirmek istediği bazı amaçları bulunmaktadır.

2.2.2. İbn Rüşd'ün Kelam ve Felsefe Birliğindeki Amaçları

1) Diyalektik tartışmalardan soyutlamak ve felsefî bir düzleme çıkarmak suretiyle dinsel önermeye destek olmak. Zira İbn Rüşd hüccet ve ilim seviyesine yükselmeyen kişisel görüşleri tanımamaktadır.¹⁰² Yani kelamcıların üslubunu kullanmayı veya onların kelama dair sorunsallarına girmeyi istememektedir. Bilakis onun istediği aynı anda felsefî ve dinî ıslahı gerçekleştirmektir.¹⁰³ 2) Vazgeçilmesi mümkün olmayan dinî metinlerin -bunlar içinde özellikle de müteşâbihle ilgili

⁹⁸ Fûde, *Mevkîf İbn Rüşd el-felsefî min 'ilmi'l-kelâm*, s. 82.

⁹⁹ İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl (thk. Câbirî)*, s. 50, Fûde, a.e., s. 82.

¹⁰⁰ Tâhir, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye*, s. 275.

¹⁰¹ Fûde, *Mevkîf İbn Rüşd el-felsefî min 'ilmi'l-kelâm*, s. 82, 84.

¹⁰² Muhammed Misbâhî, *İşkâliyyetü'l-'akl 'inde İbn Rüşd*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1988, s. 105.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 70.

olanların- yorumlanması suretiyle akidenin tashih edilmesini sağlamak. Bu da kutuplaştıran anlayışlar yanında avamın aklının karışmasını hedefleyen yorumların yayılmasına mâni olacak bir yorum yasasının belirlenmesi ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır.¹⁰⁴ İbn Rüşd şöyle söylemektedir: “Farz olanın, zâhir olana inanmak olduğunu söyleyen kimselere göre yorumda bulunmak küfürdür.”¹⁰⁵ 3) Kur’ân’dan delil çıkarımında bulunmak ve bunları akide meselelerine yönelik delil olarak sunmak. İbn Rüşd’e göre Kur’ân, avama yönelik retorik ve iknaya dayalı deliller ihtiva ettiği gibi ayrıca ilim adamlarına yönelik kıyas ve burhana dayalı deliller de ihtiva etmektedir.¹⁰⁶ 4) Dinin mantığını zaaf ve taklitten, kuvvet ve yenilenmeye doğru harekete geçirmek. Zira İbn Rüşd’ün rasyonelliği, dinsel zaafı veya felsefe ve mantığın yasaklanmasını hoş görmemektedir.¹⁰⁷ Nitekim bu ikisinden birinin görevini yapmaması ötekinin güçsüz olması anlamına gelir.¹⁰⁸ İbn Rüşd’ün hikmetin şeriatla olan bağı meselesini ortaya atması, bilgi ve mantık sistemi olarak İslam’ın haddizatında yeterli gelmediğinin zımnî bir itirafı niteliğindedir.¹⁰⁹ Bu nedenle kelimâ ve felsefeyi “aklın konusu olanla naklin konusu olanı bir araya getirme”¹¹⁰ hizmetinde kullanmak ve her ikisinin çalışmasının aynı yönde olduğunu ortaya koymak istemektedir. 5) Hikmeti muvafakat ve mutabakatın yerine koymak. İbn Rüşd şöyle söylemektedir: “Hak hakkın zıddı olmaz. Bilakis ona muvafakat eder, lehine tanıklıkta bulunur.”¹¹¹ Buna göre onun amacı hikmeti varlık makamına, ilke makamına, farklılık ve tezadı ortadan kaldıracak araz değil varlığın zatı olması itibarıyla şeriat makamına koymaktır. Bu manaya binaen hikmet, İbn Rüşd’ün bakış açısına göre, tamamıyla varlığa mutabık olmakta ve hiç kimse bu konuda görüş ayrılığına düşmemektedir. Bu yönden hikmet burhana dayalı olup filozofların da şeriatı olmaktadır.¹¹²

¹⁰⁴ Câbirî, **İbn Rüşd sîra ve fikr**, s. 114.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, **Faslü’l-makâl (thk. Amâre)**, s. 51.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 31; Nu’mânî, **İlmü’l-kelâmi’l-cedîd**, s. 94.

¹⁰⁷ Nu’mânî, **İlmü’l-kelâmi’l-cedîd**, s. 92.

¹⁰⁸ Nassâr, **el-Hitâbü’l-felsefî ‘inde İbn Rüşd**, s. 51.

¹⁰⁹ Misbâhî, **el-Vechü’l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd**, s. 29.

¹¹⁰ İbn Rüşd, **Faslü’l-makâl (thk. Amâre)**, s. 33.

¹¹¹ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 32.

¹¹² Misbâhî, **el-Vechü’l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd**, s. 75.

2.2.3. İbn Rüşd’de Felsefenin Meşruiyeti

İbn Rüşd, felsefenin meşruiyeti konusundan söz ederken üstünlüğüne ve asıl oluşuna dikkat çektiği Kur’ân’a dayalı tanıklıklara ve mantığa istinat etmiştir. Nitekim o, herhangi bir şeyle ilgili olarak delil ortaya koymak istediğinde, onun dinsel aslıyla işe başlamakta sonra nebevî ve mantıksal tarafına yönelmektedir. Bu durumda İbn Rüşd’ün akıl yürütme yöntemiyle açıklama yapma yollarına değinmek gerektiği kanaatindeyiz.

2.2.3.1. Kur’ân’a Dayalı Delil Sunmak

İbn Rüşd giriş bölümüne, -şer’î hükmün ortaya çıkarılması arzusuyla- felsefenin hükmünü sorarak başlamıştır. Felsefede ve mantık ilimlerinde inceleme yapmak şer’î açıdan mübah mıdır? Yahut mendup veya vâcib midir?¹¹³ Bu sözden maksat, şer’î bakış açısıyla incelemektir. Bu sorulara cevap verebilme amacıyla “gaye ve konu” olmak üzere iki hedef belirlemiş ve ilk olarak “felsefe”yi ilim dalı şeklinde tanımlamaya başlamıştır. *Gayenin belirlenmesi*: Okuyucuyu hedeflenen gayenin önüne koyabilmek için felsefenin asıl gayesi “varlıkların incelenmesi”dir.¹¹⁴ Zira İbn Rüşd’e göre akla dayalı incelemede bulunmak şer’î açıdan bir vecibedir. *Konunun belirlenmesi*: Felsefenin konusunu belirlemek için “ustaya delalet etmesi yönünden varlıkların itibara alınması”¹¹⁵ gereklidir. Yani İbn Rüşd felsefede, öncelikli olarak işe başlanması gereken şeyin, Yaraticının varlığı ile O’nun kesin olarak tanınması için delil getirilmesi gelmektedir. Çünkü Allah’ı tanımak, O’ndan başka her türlü varlığı tanıktan öncedir.¹¹⁶ Kısaca İbn Rüşd, akıl aracılığıyla incelenen her türlü fiili, İslam inancının esas olan Allah konusuna bağlamıştır. Halihazırda Kur’ân, Allah’ı varlığını tanımları yönünde tüm insanları akletmeye teşvik etmektedir. Öyleyse felsefe de şer’î bakımdan emredilmiş bir fiildir.¹¹⁷

İbn Rüşd, Allah Teâlâ’nın “*Ey basiret sahipleri, ibret alın!*” (Haşr 59/2) âyetini delil olarak sunmuş ve bu âyetin hem akla hem de şeriata dayalı kıyasın kullanımının

¹¹³ İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl (thk. Amâre)*, s. 22.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 22.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 22.

¹¹⁶ Halil, *İbn Rüşd eş-şu’âü’l-ahîr*, s. 115, 116.

¹¹⁷ Mukbil, *Medhal ile’l-felsefeti’l-’Arabiyyeti’l-İslâmiyye*, s. 78.

gerekliliğine dair bir nas¹¹⁸ olduğunu söylemiştir. İbn Rüşd'ün tefsirinden anlaşıldığına göre burada emre muhatap olanların iki fiili birden, yani hem felsefe fiilini hem de tefsir fiilini birbirinden ayırmadan kullanmaları gerekmektedir. Nasıl ki felsefe eylemi, varlıklardan ibret alma (i'tibâr) konusunda temel bir var etme aracı ise, tefsir eylemi buna benzer şekilde usulden ibret alma konusunda temel bir koruma aracıdır. Çünkü tefsir yapmak; usulü muhafaza etme eylemi, felsefe yapmak ise usulü araştırma ve ortaya çıkarmaya çalışma veya daha yakışan bir ifadeyle yeni bir metin inşası için usulü meydana getirme eylemidir.¹¹⁹ İbn Rüşd'e göre bu eylem ilim adamları hakkında vâcib, halk hakkında ise menduptur. Yani basiret sahipleri için, her iki kıyası da -yani meydana getirme eylemi demek olan felsefe yapma manasındaki akla dayalı kıyas ile meydana getirileni muhafaza etmek olan tefsir yapma manasındaki şer'î kıyası-¹²⁰ birlikte kullanmak suretiyle akla dayalı incelemede bulunmak bir vecibedir.¹²¹ Her ikisi de Allah'ı, âlemi ve insanı tanımak olarak takdir edilen varoluşsal bir misyonun yerine getirilmesine katkı sağlamaktadır. Böylece bu iki eylem sürekli bir var etmeyi ve muhafaza etmeyi ifade etmektedir. İnceleme eylemine muhatap olanların çoğunluğu ise kendi güç ve kapasitelerine ve anlayışlarının beslendiği şeylere göre hareket ederler. Mesela “*Onlar hâlâ devenin nasıl yaratıldığına ve göğün nasıl yükseltildiğine ibretle bakmıyorlar mı?*” (Gâşiye 88/17-18) âyetleri onları tasdik etmeye sevk eder. Çünkü akla dayalı incelemede bulunmak basiret sahipleri için vâcib, çoğunluk için menduptur.¹²²

2.2.3.2. Peygamberlerin Bilgisine Dayalı Delil Sunmak

İbn Rüşd felsefenin meşruiyeti ve felsefe etütlerinin hükmü konusunda Allah Teâlâ'nın peygamberlere tahsis ettiği felsefî bilgilerden, göklerde ve yerde kendi melekûtuna dair onları muttali kıldığı hususlardan hareketle deliller ortaya koymuştur. İbn Rüşd, Allah Teâlâ'nın “*Böylece biz, İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk.*” (En'âm 6/75) âyetinde tefsir sadedinde şunları söylemiştir: “Şunu bilesin ki Allah Teâlâ'nın bu ilmi kendisine özel verip şerefli kıldığı kişilerden biri

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 22.

¹¹⁹ Misbâhî, *el-Vechü'l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd*, s. 74.

¹²⁰ Misbâhî, *a.g.e.*, s. 74.

¹²¹ Nassâr, *el-Hitâbü'l-felsefî 'inde İbn Rüşd*, s. 49.

¹²² Nassâr, *a.e.*, s. 49.

İbrâhim'dir (as)."¹²³ İbn Rüşd bu anlam ile ilahî kaynağı ve Allah'ın peygamberlere tahsis ederek diğer insanlara kendisi sebebiyle şerefli kıldığı bir ilim olması itibariyle felsefe fiilinin lehine delil ortaya koymak istemektedir. Başka bir ifadeyle, hikmet ilimlerinin ilkeleri peygamberlerden kaynaklanıp insanların akıllarına doğru coşkun bir şekilde akmıştır. Peygamberlerin, dinlerin öğretilerini tebliğ ederken açıklamalarının aralarında o ilmi de tebliğ etmiş olmaları kaçınılmazdır. Söz gelimi İbn Rüşd'ün çağdaşı ve daha önce yaşamış olan tarihçiler hikmetin kökenine ve hikmet ilimlerini ilk defa dile getiren kişinin kim olduğuna işaret etmişlerdir. İbn Cülcül "Ulvî şeyler hakkında söz söyleyen ilk peygamber İdrîs'tir (as)"¹²⁴ demiştir. Cemâleddin el-Kıftî'nin ifadelerine göre İdrîs (as) hikmet ve hikmete dair bilimler hakkında söz söyleyen ilk kişidir. Onun dışındaki diğer ilk nesil filozoflar onun talebeleri veya talebelerinin talebeleridir.¹²⁵ Buradan hareketle anlaşıldığına göre hikmete dair bilimleri Allah Teâlâ özellikle peygamberlere bahşetmiş ve onları bu bilimlerin sırlarına muttali kılmıştır. İnsanlar da onlardan alarak nesilden nesle aktarmışlardır. Bu nedenledir ki İbn Rüşd'ün peygamberlere (as) nispet ederek bu ilmin meşruiyetine dair delil ortaya koyması, dinî ve insanî usullerinin ve boyutlarının ispatlanması içindir. Bir şeyin sabit bir kökü varsa ayrıca o şeyin uzanan bir de dalı vardır. Buna göre İbn Rüşd'ün düşüncesinde kökene dayanmak mahzurlu olandan meşru olana intikal etmesi şeklinde olmaktadır. Bu da İbn Rüşd'e göre delil ortaya koymanın şu üç merkezi dikkate alma esasına dayandığını göstermektedir:

- 1) Evrenin merkezi Allah Teâlâ,
- 2) Risaletlerin ve hikmetin merkezi peygamberler,
- 3) Bu ilimle ilgilenen ve derinleşmiş (ehl-i rüsûh) – akla dayalı incelemede bulunan- kimseler. İbn Rüşd'e göre o kimseler eşyayı başkalarının anlamasının ve incelemesinin mümkün olmadığı şekilde iyi anlayanlardır.

¹²³ İbn Rüşd, **Faslû'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 23.

¹²⁴ İbn Cülcül, **Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ**, s. 5, 6.

¹²⁵ Kıftî, **İhbârü'l-'ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ**, s. 7.

2.2.3.3. Mantığa Dayalı Delil Sunmak

Yukarıda İbn Rüşd'ün, felsefe yapma eylemini harekete geçiren akla dayalı kıyas için, söz konusu eylemin kendisiyle var olduğu temel alet olması bakımından delil ortaya koymak için ibret almak (i'tibâr) ifadesini kullandığını belirtmiştik. İbn Rüşd şunu ifade etmiştir: "İ'tibâr; bilinenden bilinmeyen çıkarımında bulunmaktan, onu ondan çıkarmaktan daha fazla bir şey değildir. İşte kıyas ya da kıyasla yapılan budur. Yani buna göre yapılması gereken şey, akla dayalı kıyas yoluyla varlıklar üzerinde incelemede bulunmaktır."¹²⁶ Fıkıhçıların ve kelamcılarının terminolojisinde i'tibâr, kıyasla aynı şey olup bilinenden bilinmeyene doğru geçiştir.¹²⁷ Yani bir şeyin bir başka şeye göre itibar edilmesi, birinin hükmünün diğeri üzerinde icra edilmesidir.¹²⁸ Bu da bir şeyin bilinenden bilinmeyen bir başka şeye intikali sonucunu vermektedir.¹²⁹ Daha önce de geçtiği üzere İbn Rüşd, i'tibâr kelimesini "öncüllerden sonuca geçmek"¹³⁰ anlamında kullanmıştır. "İşte kıyas da budur" sözünün taşıdığı anlama göre "akıl ve mantığa dayalı kıyas, bilinmeyen sonucun bilinen öncüllerden çıkarılmasıdır" manasındadır. "Kıyasla yapılan" sözü ise şu anlama gelmektedir: Bilinmeyen çıkarımını bilinenden şer'î kıyas vasıtasıyla yaparız, onu ondan bu yolla çıkarırız. Mesela nebîzin hükmünü şaraba kıyas etmekle bilmekteyiz. O hâlde i'tibâr, aklî ve şer'î olarak her iki kıyası da birlikte -eşit düzeyde- kapsamaktadır."¹³¹

İbn Rüşd bu kıyasın dayanaklarını sağlamlaştırmak için muhtemel bir itiraza baştan cevap vererek şöyle demektedir: "Aklî kıyasla ilgili olarak bu türden bir incelemenin, ilk nesilde yok diyerek hiç kimsenin bidat olduğunu söyleme hakkı yoktur. Fikhî kıyas ve türleriyle ilgili inceleme de aynı şekilde ilk nesilden sonra çıkarımda bulunulmuş bir şeydir; onun bidat olduğunun düşünülmesinde değildir."¹³² Nasıl ki fikhî kıyasın amacı şer'î hükümlerin tanınması ise, aklî kıyasın amacı da Allah'ı tanımaktır. Bu nedenle İbn Rüşd, bu kıyasın çıkarımda bulunulmasının zarureti üzerinde şiddetle

¹²⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Amâre), s. 23.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Câbirî), s. 87.

¹²⁸ İbnü't-Tayyib el-Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyin, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dimaşk, el-Ma'hedü'l-İlmî el-Firensî li'd-Dirâsâti'l-Arabîyye, 1964, C. I, s. 737.

¹²⁹ Nekârî, *Mu'cemu mefâhîmi 'ilmi'l-keîâmî'l-menheciyye*, s. 85.

¹³⁰ Fûde, *Mevkîf İbn Rüşd el-felsefî min 'ilmi'l-keîâm*, s. 83.

¹³¹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Câbirî), s. 87.

¹³² İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Amâre), s. 25.

durmaktadır ve şöyle demektedir: “Fıkıhçı Allah Teâlâ’nın *‘İbret alın, ey basiret sahipleri!’* sözünden fikhî kıyasın bilinmesinin bir gereklilik olduğu çıkarımında bulunuyorken, Allah’ı tanıyan arifin bu sözden akla dayalı kıyasın bilinmesi gerekliliği çıkarımında bulunması hayli hayli yakışık alır ve daha evladır.”¹³³ Bu dinin mensuplarının geneli akla dayalı kıyası ispat etmektedirler. Sadece “teşbîh ve tecsîmi”¹³⁴ ispatlamak için nassın zâhirine tutunan Hâşeviyye taifesi bundan müstesnadır. Abdurrahman Bedevî’nin (ö. 2002) ifadelerine göre de “Fıkıhçının hükümlerin çıkarımında bulunabilmek için fikhî kıyaslamaları, türlerini ve şartlarını bilme zorunluluğu olduğu gibi Allah’ı tanımak isteyen kimsenin de benzer şekilde akla dayalı kıyası, yani mantığı bilmesi gerekmektedir.”¹³⁵ O hâlde akla dayalı kıyasın meşruiyeti, Allah’ı tanımak demek olan felsefe yapma eyleminin meşruiyeti kapsamındadır. Fikhî kıyas insana, şeriatına ait konuların tanınmasını sağlarken, akla dayalı kıyas en muazzam hakikatin -ki o en yüce gayedir- tanınmasını sağlamaktadır. Câbirî ise şunları söylemiştir: “Felsefe tek, mantık ise çeşitli bilimlerden oluşmaktadır. Oysaki bilinen bunun aksidir. Yani mantık tek (bilim veya alet), felsefe ise (matematik, fizik, teoloji olarak) birden fazla bilimdir. İbn Rüşd bunu iyi bilmektedir. Peki niçin bu durumun aksini ifade etmiştir?” Câbirî’nin verdiği cevaba göre İbn Rüşd şer’î hükmü çok sayıdaki felsefe bilimlerinde aramayacaktır. Bunun aksine şer’î hükmü felsefe bilimlerinin tamamını kapsayan ve meselelerinin hepsine temel teşkil eden şey içinde arayacaktır ki o şeyi felsefe eylemi olarak -bu eylemin ele aldığı konu ne olursa olsun- ifade etmektedir.¹³⁶ Yani İbn Rüşd felsefe eylemi hakkında, -tüm felsefe bilimlerinin dâhil olduğu genel bir eylem olması itibarıyla- delil ortaya koymak istemektedir. Nitekim felsefenin çeşitli bilimlere ayrılması, kendisi tek olan felsefe yapma eylemine değil, arifin ele aldığı ve filozofun bu eylemle kastettiği konulara dayanmaktadır.¹³⁷ İbn Rüşd felsefenin meşruiyetine dair delil ortaya koyma yolunda en üstün silahları kuşanmış olarak devam etmiştir. Bu bağlamda i’tibâr demek olan felsefe eyleminin öncülüyle ilgili olarak Kur’ân’dan çıkarımda bulunmuş, bu eylemin erbapları peygamberlere işaret etmiş ve Allah’ı tanımakla ilgili olması nedeniyle şer’î açıdan

¹³³ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 25.

¹³⁴ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 25; İbn Rüşd, **Faslü’l-makâl (thk. Câbirî)**, s. 90.

¹³⁵ Abdurrahman, **el-Felsefe ve’l-felâsife**, s. 123.

¹³⁶ Câbirî, **İbn Rüşd sîra ve fikr**, s. 99.

¹³⁷ Câbirî, **a.e.**, s. 99; Tâhir, **el-Felsefetü’l-İslâmiyye**, s. 278.

vâcip bir eylem olarak meşru olduğu sonucuna varmıştır. Bu da göstermektedir ki İbn Rüşd, “rakiplerin elini kolunu bağlamak ve burhana dayalı olarak ulaştığı sonuçlarla onları ikna etmek üzere”¹³⁸ nakle dayalı bir dizi delil ortaya koyma yöntemi kullanmıştır. Bunun nedeni de zıtlık algısına son vermektir.

2.2.4. İbn Rüşd’de Din ve Felsefe Birlikteliği

İbn Rüşd’ün düşüncesinde din ile felsefe arasındaki ilişkinin durumunu belirlemek istediğimizde bu ilişkinin en azından hareketi sağlayan motor ve parçaları arasındaki ilişkiye benzer şekilde nitelenmesi mümkündür. Bir parçanın hareketi durakladığında enerji veya bilgi kaynaklarından birinin hareketi de duraklar. Genel özelliği sebat olan bu motorun parçalarını hareket işlemi, tefsiri muhafaza etmektedir. Ayrıca parçaları da hareket eylemini meydana getiren ürünlerdir. Buna göre tefsir dini korumakta ve sürekli var etme amacıyla onu felsefeye sunmaktadır. Din hakikat, felsefe akla dayalı incelemedir. Toplamı ise Allah Teâlâ’nın ve şeriata dair konuların tanınması için Allah’ın peygamberlerle gönderdiği hakikatlere istinat etmek suretiyle varlıklar üzerinde incelemede bulunmaktan ibarettir. Bu manaya göre İbn Rüşd nazarında din ve felsefe konu bakımından birleşmektedir. Her ikisi de Allah, evren ve hayat konusunu incelemektedir.¹³⁹ Ayrıca tek bir gayede yani mutluluğu gerçekleştirme gayesinde¹⁴⁰ de birleşmektedirler. Mutluluğun gerçekleştirilmesi ise hakiki öğrenme ve hakiki uygulama yoluyla olup işin sonunda hakka ulaşma yöntemi dışında bu ikisinin birbirine karşı herhangi bir üstünlüğü söz konusu değildir.¹⁴¹ Bu nedenledir ki İbn Rüşd şöyle demektedir: “Hikmet şariatın dostudur, sütkardeşidir. Her ikisi de doğal olarak beraberdir. Özden ve içten birbirini sevmektedir.”¹⁴² İbn Rüşd’ün bu düşüncesi, İslam’ın perspektifinden incelendiğinde vahiy ile akıl arasında herhangi bir tezat veya çelişki bulunmasını olumsuzlamak anlamında olduğundan başka bir sonuç çıkarılması mümkün değildir.¹⁴³ Zira ikisi arasında bir nebze düşmanlık, kin veya kavga mevcut ise de bu

¹³⁸ Nassâr, *el-Hitâbü’l-felsefî ‘inde İbn Rüşd*, s. 49.

¹³⁹ Hidayrî, *Eserü İbn Rüşd fî felsefeti’l-usârî’l-vustâ*, s. 120.

¹⁴⁰ Misbâhî, *el-Vechü’l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd*, s. 52.

¹⁴¹ Mukbil, *Medhal ile’l-felsefeti’l-’Arabiyyeti’l-İslâmiyye*, s. 80.

¹⁴² İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl (thk. Amâre)*, s. 67.

¹⁴³ Abdülğani, *et-Tevfik beyne’d-dîn ve’l-felsefe*, s. 36.

cehaletin ve felsefeye yapılan kötülüğün etkisiyledir.¹⁴⁴ İbn Rüşd bu temel görüşü aracılığıyla, hakka destek uğrunda gönderilen akla, hakkın zıt düşmeyip muvafakat edeceğini, destekleyeceğini ve lehinde tanıklık edeceğini ispat etmeye çalışmaktadır. “Şeriatın hakkı ile hikmetin hakkı arasındaki bu birlik”¹⁴⁵ İbn Rüşd’ün “hak, hakka tezat teşkil etmez”¹⁴⁶ ifadesini açıklamaktadır. Pratik aklın konusu olan şeylerle teorik aklın konusu olan ve uygulamayla ilgili şeylerin arasında zıtlık bulunmadığı anlamına gelmektedir. Böylece İbn Rüşd’e göre insan, fiilini ve ardından da onun anlamını iki temel asıldan etmektedir. Yani var olması yönünden köklerini şeriata dayandırmakta, mahiyeti yönünden ise emellerini bilgiye ve hikmete yönlendirmektedir. Birbirine geçmiş durumdaki bu eşleşme, hikmet ile şariat arasındaki ilişkinin uyumlu ve ahenkli olmaması durumunda mümkün değildir. Sözün özü, o ikisi haddizatında tek bir şeydir.¹⁴⁷ İbn Rüşd’ün din ve felsefenin bir olması ve felsefe yapma eylemi ile tefsir eyleminin bir araya getirilmesiyle varmak istediği hedef nedir? Bu düşüncenin ardındaki hedefe göre İbn Rüşd, insanlara İslam şariatının ilk planda, akla dayalı bir şariat olduğunu ve insanın mantıksal yollara uyarak aklını iyi kullandığında bu şariatın ilkelerini daha mükemmel şekilde kavrayacağını ispatlamak istemektedir.¹⁴⁸ Bu da göstermektedir ki söz konusu ilkelerin kavranması ancak sözü edilen birliğe, yani hikmet ile şariat birliğine istinat edildiğinde mükemmel bir şekilde tahakkuk edebilir. Bunun yolu da felsefe yapma eylemi ile tefsir eyleminin bir araya gelmesidir. Bu noktada İbn Rüşd’ün düşüncesini üzerine bina ettiği mantıksal temelin ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir. İbn Rüşd bu düşüncesini inşa ederken akla ve şeriata dayalı olan iki kıyası beraberce kullanarak hareket etmektedir. Burada bu hususu burhan ve şeriattan her ikisi de hak olduğu için hekimlerin yöntemi olan burhanın şeriatta yer alan hiçbir şeye aykırı düşmediğini¹⁴⁹ ispat sadedinde tek bir esas olarak kullanmaktadır.

İbn Rüşd’ün ifadesine göre “hak, hakka tezat teşkil etmez. Bu şariat hak olduğuna göre ve hakkı tanımaya sevk eden incelemede bulunmaya çağrıda bulunduğu göre biz Müslümanlar kesin olarak biliyoruz ki burhana dayalı inceleme

¹⁴⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl (thk. Amâre)*, s. 67.

¹⁴⁵ Misbâhî, *el-Vechü'l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd*, s. 55.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl (thk. Amâre)*, s. 31.

¹⁴⁷ Misbâhî, *el-Vechü'l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd*, s. 55.

¹⁴⁸ Tâhir, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye*, s. 288.

¹⁴⁹ Tâhir, *a.g.e.*, s. 283.

şeriatta yeri olan şeyler hakkında herhangi bir aykırılığa götürmemektedir.”¹⁵⁰ Peki İbn Rüşd, akla dayalı incelemenin şeriatta yeri olan şeylerle uyumlu veya aykırı olmasıyla neyi kastetmektedir?

1) Şeriatın sessiz kaldığı şeyler kapsamında olması ve sükût edilen fikhî hükümler konumunda olup fıkıhçının şer’î kıyas yoluyla çıkarımda bulunması. Buna benzer şekilde bilge kişi (hekim) de akla dayalı kıyas yoluyla aklın hükümlerine dair çıkarımda bulunur.¹⁵¹

2) Şeriatın o şeyi tanıtmış olmasıdır ki bu durumda uyumlu olursa burhanın şeriatta yeri olanla uyumlu olması anlamına gelir. Şayet böyle ise herhangi bir uygulamada bulunmaya gerek olmaz. Aykırı ise bu durumda onunla ilgili olarak yorumlama uygulamasına ihtiyaç duyulur.¹⁵² İleride yeri geldiğinde yorumlamadan söz edilecektir.

İbn Rüşd’ün bu kesin tutumu edinmesine aşağıdaki iki konu yardımcı olmuştur: 1) Kur’ân’ı Kerim’in bizzat kendisi, âyetleri muhkem ve müteşâbih olarak iki kısma ayırmıştır. Tefsirciler de bu taksimi Taberî döneminden itibaren kabul etmişlerdir. Bu durum bazı âyetlerin zâhir anlamlarına yorulmasının mümkün olmadığını varsayılmasına yol açmaktadır. 2) (Sünnî) İslam’ın inanç içeriklerini, imana dair boyutlarını o metinlerden hareketle belirleyecek bir üst öğretim erkine ihtiyaç duyması. Bu durum da inançla ilgili anlaşmazlıkların çözümlenip hak sözün söylenmesi yetkisine sahip özel bir otoriteye ihtiyaç duyulduğu varsayımına neden olmaktadır. Şîî Müslümanlar bu hakkı, masum öğretici olmasının ötesinde zamanın ruhanî lideri olarak nitelenen imama tevdi etmiştir. Bu nedenle hikmet ile şariat arasındaki farklılık konusu Şîî çevrelerde X. yüzyılda İhvân-ı Safâ ile başlayıp XI. yüzyılda Nâsır Hüsrev ile süren ve XVII. yüzyılda Şîrâzî’ye varan süreçte herhangi bir çekişmenin meydana gelmesine neden olmamıştır.

Bu noktada İbn Rüşd, yorumlama ve inanç otoritesini temsil konusunda ilgili makama yardımcı olmak istemektedir. Bu konuda da mezkur otoritenin meşruluğuna

¹⁵⁰ İbn Rüşd, **Faslü’l-makâl (thk. Amâre)**, s. 31.

¹⁵¹ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 32.

¹⁵² İbn Rüşd, **a.e.**, s. 32.

dair akla dayalı bir neden edinmek üzere Kur'ân'a dönmektedir. Çünkü Kur'ân “*Sana kitabı indiren odur.*” buyurduktan sonra şunu eklemektedir: “*Bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir.*” Ardından da otorite sahiplerine geçip¹⁵³ “*Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir ve ilimde yüksek pâyeye erişenler.*” (Âl-i İmrân 3/7) buyurmaktadır. İbn Rüşd'e göre felsefe, herkesin gerçekleştirebileceği bir eylem iken, birbirine nefret duyma ve tekfir etme aletine dönüşmemesi için yüksek otoritenin, yani ilimde yüksek pâyeye erişmiş olanların eliyle sınırlı olması şartıyla meşru kabul edilmelidir. Bu durumda İbn Rüşd'ün düşüncesinde din ve felsefe “tek bir hakikat veya aynı hakikatin iki vechesi”¹⁵⁴ olarak özetlenmektedir. Bu bir olma hâli, her ikisinin de ilahî vahiy olarak, yani “dinin nakle dayalı akıl, felsefenin ise akla dayalı vahiy”¹⁵⁵ olarak görülmesine yönelik inancı da özetlemektedir. İkisinin arasında tekâmüle dayalı bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki teori ile pratik arasındaki ilişkiye benzemektedir. Felsefe mutlak hakkı ararken, din insanların ıslah edilmesi, itaatlerin ve amellerin kendilerine tanıtılması misyonunu üstlenmektedir. Yani her ikisi de insanların dünya ve ahiret kurtuluşlarını hedeflemektedir.¹⁵⁶

2.3. İbn Rüşd'ün Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi

2.3.1. İbn Rüşd'ün Yöntemine Giriş

2.3.1.1. İddialar ve Cevaplar

Birinci iddia: Mecdî İbrahim, *Faslü'l-makâl* kitabıyla ilgili anlatımında “fasl-ı makâl değil fasl-ı ittisâldir” ifadelerine yer vermiş ve İbn Rüşd'ün hikmet ile şeriati birleştirmeyi değil, birbirinden ayırmayı istediğini iddia etmiştir. Bunu da felsefe, hikmete; din, şeriata denk değildir diyerek farklarını göstermiştir. Onun en temel gerekçesi filozofun, kendi aklıyla aradığı şeyin, dinle çelişebilir olmasıdır. İbn Rüşd'ün bu birleştirme çabasını ise İslam'ın inanç esaslarına aykırı çabalar olarak

¹⁵³ Bu özet için bkz. Mâcid, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 430; İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 352.

¹⁵⁴ Abdülganî, *et-Tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, s. 55.

¹⁵⁵ Nassâr, *el-Hitâbü'l-felsefî 'inde İbn Rüşd*, s. 53.

¹⁵⁶ Ebû Reyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 506.

değerlendirmiştir.¹⁵⁷ Fakat bu eleştiriler, -İbn Rüşd'ün düşünce sistemindeki din ve felsefe birliğine dair görüşleri incelendiğinde- son derece zayıf ve kendi içinde çelişkili görünmektedir. İbn Rüşd'ün bu itirazlara dayalı olarak verdiği cevapları şunlardır:

1) *Hikmet*, Allah Teâlâ'yı tanımak; *din* de O'nun emir ve nehiylerini uygulamanın bir yoludur.¹⁵⁸ İbn Rüşd'ün nazarında sağlam olan yol (sırat-ı müstakim), naklin konusu ile aklın konusunu biraraya getirmektir.¹⁵⁹ O hâlde İbn Rüşd felsefeyi, nakil ile akli biraraya getirme temelinde yapılandırmıştır. Aslında bu, felsefenin dine dair çelişki üreten bir alan olduğu şeklindeki itirazlara bir cevap niteliğindedir.

2) İbn Rüşd kaynağının tek olması itibariyle hikmet ile şeriatı bir hakikat olarak kabul etmiştir. Fakat her birinin araştırma yönteminin farklı olduğunu söylemiştir. Yani onun görüşüne göre dinin kendine özgü ilkeleri ve usulleri, felsefenin de aynı şekilde kendine özgü ilkeleri ve usulleri bulunmaktadır.¹⁶⁰ İbn Rüşd nazarında usullerin karışması ise, hem din hem de felsefenin yapısında olumsuzluk meydana gelmesine yol açar. Usuller arasında ayırım yapmaktaki gaye, şeriatın rotasını muhafaza etmek; felsefesinin rotasını da herkesin çalacağı bir kapı olmaktan ve bundan dolayı dinle çelişen hevaların talep edilmesine bir vesile olmaktan çıkararak özel hâle getirmektir.¹⁶¹

3) Mecdî İbrahim'in İbn Rüşd'e olan eleştirisinin merkezinde, "tasavvufu ve sufizmi eleştiren İbn Rüşd"¹⁶² ifadesinde de açıkça görüldüğü gibi tasavvuf konusu yer almaktadır. Çünkü İbn Rüşd'e göre sufi yöntem, Kur'ân'ın teşvik ettiği teorik düşünmeyi ortadan kaldırmaktadır.¹⁶³

İkinci iddia: İbn Rüşd'ün "iki hakikat arasında aykırılık/zıtlık olduğunu veya ikisi arasında telafisi mümkün olmayan çelişki bulunduğunu söylemekle"¹⁶⁴ itham edilmesidir. Bu iddia da şu sebeplerden dolayı makbul değildir:

¹⁵⁷ Bkz. Mecdî Muhammed İbrâhim, *Müşkiletü'l-ittisâl beyne İbn Rüşd ve's-sûfiyye*, Port Said, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2001, s. 90, 92.

¹⁵⁸ Bkz. Ebû Reyyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 506.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 33.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi's-siyâse*, s. 26.

¹⁶¹ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 26.

¹⁶² İbrâhim, *Müşkiletü'l-ittisâl beyne İbn Rüşd ve's-sûfiyye*, s. 92.

¹⁶³ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Kâsım)*, s. 23.

¹⁶⁴ Abdülganî, *et-Tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, s. 55.

1) Söz konusu iddianın geçerli bir temeli bulunmamaktadır. Zira bizzat İbn Rüşd'ün kendi görüşleri ile Latin İbn Rüşdçülüğünün görüşleri farklıdır. Bu eleştiri, iki ekolün görüşlerinin birbirine karıştırılması veya aralarındaki görüş farklarının ayırt edilmemesinden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁵ İbn Rüşd'ün felsefesi Batı'da yayılınca Hristiyan filozoflar, onun felsefesinde hâkim olan İslâmî unsurların varlığından ve bunun kendi dinlerine nüfuzundan endişe etmişlerdi. Söz gelimi Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi Hristiyan filozoflar, İbn Rüşd'e cevap verme ihtiyacı hissetmişlerdir.¹⁶⁶ Hiç şüphe yok ki İbn Rüşd'ün felsefesi eleştirilirken ve karşıt cevaplar üretilirken, -talebelerinin de felsefeden uzak tutulması ve- onun görüşlerinin çarpıtılması ve gerçek söylemlerinin dışında kullanılması muhtemeldir. Henry Corbin'in ifadelerine göre "birbirine aykırı iki hakikatin var olduğu" söyleminin İbn Rüşd'e izafe edilmesi, abartılı bir görüştür. İkili hakikat söylemini dile getiren ünlü ekol, bilfiil politik Latinizmin dokusuna sahiptir.¹⁶⁷

2) "İki hakikat arasında zıtlık veya çelişki var" iddiası İslam düşüncesi kitaplarında yer alan şu iki husustan birini içerir:

a) İbn Rüşd'ü -hikmeti şeriattan ayırdığı şeklindeki iddiadan hareketle- adeta İslam'ın, şeriatten bağımsızlaştırılmasını yaymaya çalışan biri olarak gösterme çabasıdır. Oysa o, bu ikisini değil sadece felsefenin en temel konusu olan hikmet ile kelim ilminin birbirinden ayrılması için böyle bir çözüme başvurmuştur. Görüldüğü gibi İbn Rüşd, varlık/varoluş hakkında düşünme ile şariat/akâid konularını ayırmıştır. Böylece dinî söylemler ile felsefî tartışmaları ayırıştırabilmek mümkün olacaktı. Bu temayül onun, felsefî tartışmalarda -aklî delillerden- "burhan" ile ispatlamasından kaynaklıdır. Nitekim o, diğer dinler ve farklı milletlere mensup kişilerin felsefî söylemlerinde burhana dayalı kıyasın; 'cedel'e (diyalektik) dayalı kıyastan, 'hitabet'e (retorik) dayalı kıyastan ve 'muğalata'ya (safsata) dayalı kıyastan ne ile ayırt edildiği bilinmeksizin burhan ile ispatlanamayacağını söylemektedir.¹⁶⁸

b) İbn Rüşd'ün din dışı düşünceleri yayan biri olarak vasıflandırılmasıdır. Bu ithamda bulunan kişiler, İbn Rüşd'ün sıklıkla Gazzâlî'yi tenkit etmesi ve özelde Eş'arîleri genel olarak da kelamcıları sert şekilde eleştirmesi üzerine dinî düşünceye

¹⁶⁵ Abdülganî, a.e., s. 55.

¹⁶⁶ İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 380.

¹⁶⁷ Corbin, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 362.

¹⁶⁸ Misbâhî, *el-Vechü'l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd*, s. 30.

muhalif olduğunu zannederek yanılgıya düşmüşlerdir. Aslında İbn Rüşd, Muvahhidler Devleti'nin Selefi ekolünün yasal temsilcisi idi.¹⁶⁹ Söz konusu iddialar, diğer fırkalar ve farklı siyasî/fikrî görüşe sahip kişilerin, İbn Rüşd'ü kötü gösterme, suçlu gösterme ve bulunduğu konuma gölge düşürme arzusundan kaynaklıdır.¹⁷⁰ Bu durum geçmişte var olduğu gibi bugün de var olmaya devam etmektedir.

2.3.1.2. Faslü'l-makāl Eserine Dair Bir Okuma

İbn Rüşd'den önce din ile felsefe arasındaki ilişki meselesinin hatlarının net olmadığı ve doğulu filozofların bu meseleye sadece gerekli gördükleri kadarıyla değindikleri önceden dile getirilmişti. Zira doğu dünyasında felsefe, batı dünyasında karşılaştığı gibi -dinin ve toplumun konularından biri olmaktan çıkıp toplumları doldurma, felsefeyle savaşıp filozofları dışlama kararını benimseyen kamuoyunun oluşturulması, siyaset ve mezheplerin konusu hâline dönüşmesi- bir durumla ve şiddetli muhalefetle karşılaşmamıştır. Böyle bir ortamda İbn Rüşd, eserlerini, -entelektüel gücünü de kullanmak suretiyle- ele aldığı konu etrafında ortaya atılan şüpheleri gidermek maksadıyla telif etmiştir.

İbn Rüşd din ile felsefe arasındaki ilişki sorununun çözülmesine dair entelektüel gücünü, şeriattan ve mantıktan almıştır. Her ikisinden de şu üç eserinde derinlemesine, dikkatli ve ustalıkla bir şekilde yardım almıştır: *Faslü'l-makāl fî-mâ beyne'l-hikme ve's-şer'i'a mine'l-ittisâl*, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille* ve *Tehâfütü't-tehâfüt*.¹⁷¹ *Faslü'l-makāl* adlı eseri sorun üzerinde yoğunlaşmasından dolayı bu eserlerin merkezinde yer almaktadır. İslamî eserler kütüphanesi kapsamında müellifin bu eseri, alanının tartışmasız olarak tek ünlü eserdir. Çünkü İslam kültürel mirası içinde din ile toplum arasındaki ilişkiyi *Faslü'l-makāl* gibi ele alan başka bir eserin varlığı bilinmemektedir.¹⁷² İbn Rüşd'ün hikmet ile şariat arasındaki ilişkiyi -teori ve pratiğin bir araya getirildiği şekilde- en fazla aksettiren kitapları *Faslü'l-makāl* ve *Menâhici'l-edille*'dir. İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*'da sorunu tespit edip teorik açıdan ele almakta,

¹⁶⁹ İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 371.

¹⁷⁰ Abdülganî, *et-Tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, s. 55.

¹⁷¹ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fî felsefeti'l-usâri'l-vustâ*, s. 117.

¹⁷² İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl* (thk. Câbirî), s. 75.

Menâhici'l-edille'de de detaylı olarak ve pratik açıdan ele alıp incelemektedir.¹⁷³ Dolayısıyla *Faslü'l-makâl* ile *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* adlı eserler arasında doğrudan bir ilişki olup bizzat İbn Rüşd'ün kitabın mukaddimesinde dikkat çektiği gibi ikinci eser, *Faslü'l-makâl*'in devamı ve tamamlayıcısı niteliğindedir. Ayrıca *Faslü'l-makâl*'in sonunda hakiki yoruma dikkat çekerken bu yönde bir vaatte bulunmuştur (ikinci eserin sözünü vermiştir).¹⁷⁴ Tarihsel araştırmalar bu eserlerin İbn Rüşd tarafından 1179-1180 yılları arasındaki süreçte, Ya'kûb b. Yûsuf b. Abdülmü'min döneminde, yani kamuoyu otoritesinin ve hükümdarlık sarayındaki seçkin aydınların desteğinin alındığı bir ortamda telif edilmiş olabileceği üzerinde durmaktadırlar.¹⁷⁵ İbn Rüşd ilgili eserler yoluyla “bu çetrefilli konuda son sözü söylemek”¹⁷⁶ ve bu meselenin hatalı yöntemler etkisiyle insanlarda sorun oluşturduğunu kamuoyuna ispatlamak ve bu yöntemin ıslahı için çalışacağını göstermek istemiştir. Ayrıca o -Müslümanların bu eserlerde yer alan ilkelere uymaları şartıyla- hikmet ile şariat arasındaki ilişkinin, onları, siyasetin ve mezhepçiliğin tasvir ettiği gibi değil, Kur'an'ın istediği hâle dönüştüreceğini belirtmiştir. Bu durumda *Faslü'l-makâl* kitabı yoluyla teklif ettiği ilkelerin neler olduğu üzerinde durabiliriz.

2.3.1.3. Dinî Otoritenin Tesisi

İbn Rüşd'e göre dinî otorite/yetki, fırkaları yalnızca kendi elinde tutan siyasî bir tavır veya nüfuzlu bir grup anlamında değildir. Bu otorite, ilmî ve aklî tutarlılığın kaynağı olan bir güçtür. Bu da Kur'an-ı Kerim'in yönlendirmelerine göre şöyledir: “Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin.” (Nisâ 4/59). Başka bir deyişle “ehl-i hâl ve'l-akd (أهل الحل والعقد)”¹⁷⁷ şeklindeki dinî bir otoritedir. Onlar da belirli bir kesimdir. İmam Mâlik bunlar için “Kur'an ve içtihadı bilen ilim ehli kimselerdir” demiştir.¹⁷⁸ Bu grup İbn Rüşd'ün nazarında da dinî otorite olup, üyelerini adalet sahibi ilim adamları oluşturmaktadır. Onların görevleri ilim ve ameldir. Bu

¹⁷³ Kâsım, *el-Feylesûfû'l-müfterâ aleyh* : İbn Rüşd, s. 45.

¹⁷⁴ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Câbirî), s. 68.

¹⁷⁵ Câbirî, *İbn Rüşd sıra ve fikr*, s. 104; Nassâr, *el-Hitâbü'l-felsefî 'inde İbn Rüşd*, s. 12.

¹⁷⁶ Hidayrî, *Eseru İbn Rüşd fî felsefeti'l-usârî'l-vustâ*, s. 117.

¹⁷⁷ Nasr Venûs, “İbn Rüşd ve asruhû min zevâyâ mute'addide.”, *Mecelletü âlemi'l-fikr Küveyt el-meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-funûn*, C. XXVII, No: 4, 1999, s. 206; Câbirî, *İbn Rüşd sıra ve fikr*, s. 114, 115.

¹⁷⁸ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Mehmet Boynukalın, İstanbul, Mizan Yayınevi, 2005, C. III, s. 292; Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, C. IX, s. 98.

otorite, onlar elinde olup halktan hiç kimse onların kararlarına müdahalede bulunamamaktadır. İbn Rüşd halktan sadece amelde bulunmalarını talep etmekte ve onları herhangi bir otoriteden mahrum bırakmaya çalışmamaktadır. Fakat felsefeyi, siyasal baskıların veya mezhebe dayalı görüşlerin neticesinde halkın öfkesine kurban gitmekten uzak tutmak istemektedir.¹⁷⁹ Bu alanda İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasındaki ilişki sorununu çözmekle istediği şey, felsefe eyleminin kendisine istinat etmeyi gerçekten hak ettiği otoritenin kurulmasına başlamaktır. Bununla birlikte o, Kur'an'a müracaat etmeden bu ilim konusunda herhangi bir şey tesis etmeyi kabul etmemektedir. Çünkü söyleminin, iddianın doğruluğuna dair nakilden başka bir delil kabul etmeyen bir kesime yöneleceğini bilmektedir. Kurtuba kadısı vasfıyla İbn Rüşd, sağlam bir görüş olmadan hüküm çıkarmaktan yana da değildir.¹⁸⁰ İbn Rüşd'e göre Kur'an âyetlerinin bazı kısımlara ayrıldığına bizzat kendisi işaret etmektedir: *"Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir."* (Âl-i İmrân 3/7). Bu kısımlandırma şu üç hususa işaret etmektedir:

1) Şeriatla bir zâhir bir de bâtın bulunmaktadır. Yeri geldiğinde açıklanacaktır.

2) Bu kısımlandırma karşısında insanların anlayış dereceleri farklı farklıdır. İlim adamları buna dair ilme ve amele yönlendirilirken, insanların çoğunluğu tasdik ve tatbik etmeye yönlendirilirler.

3) Zâhirlerdeki uyumsuzluk, o zâhirin -tasavvur eden kişiye görüldüğü gibi- gerçekten uyumsuz olduğu anlamına gelmemektedir. Bu durum, ilimde derinleşmiş olan kimselerin dikkatlerinin, yoruma yapmaya teşvik edilmesinden başka bir şey değildir.¹⁸¹

İbn Rüşd, Allah Teâlâ'nın *"ve ilimde yüksek pâyeye erişenler"* (Âl-i İmrân 3/7) sözlerindeki atfı *"Allah Teâlâ'ya yöneltmek ve hem Allah'ı hem de ilimde derinleşip yüksek pâyeye erişenleri Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin yorumunu bilenler olarak"* kabul etmek istemektedir.¹⁸² Ona göre bu âyet yalnızca tek bir yorum taşımaktadır. Buna göre onlar filozoflardır. Onun bu konudaki bazı gerekçeleri tarihsel temellere dayanırken diğer bazıları teorik itibarları esas almaktadır. Aristotelesçi mantığa ve kelimcilerin yöntemlerine dair kendi özel anlayışına binaen bu kesin sonuca

¹⁷⁹ Venûs, "İbn Rüşd ve asruhû min zevâyâ mute'addide.", s. 206.

¹⁸⁰ Câbirî, **İbn Rüşd sıra ve fikr**, s. 98, 99.

¹⁸¹ İbn Rüşd, **Faslû'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 34.

¹⁸² Abdurrahman, **el-Felsefe ve'l-felâsife**, s. 129.

ulaşmaktadır.¹⁸³ Bu yorum karşısında tefsir ilminin tutumu nedir? Ulaştığı bu sonuç bakımından İbn Rüşd'ü gerçekten destekleyen bir şey mevcut mudur? Buna göre tefsircilerin görüşleri iki kısma ayrılmaktadır: Müfessirlerin bir kısmı “ve ilimde yüksek pâyeye erişenler (والراسخون)” ifadesindeki “vâv” edatının söze başlama (istînâf) anlamında olduğunu söylemişlerdir.¹⁸⁴ “Onun yorumunu ilgili bilgiye tek başına sahip olarak yalnızca Allah bilir”¹⁸⁵ demişlerdir. Bu görüş “İbn Ömer, Âişe, İbn Mes'ûd, Kisâî, Ahfeş, Ferrâ' ve Hanefilere”¹⁸⁶ aittir. Diğer müfessirler ise “ilimde yüksek pâyeye erişenler (والراسخون)” ifadesinin Allah lafzına atfedilmiş olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Hiç şüphesiz bu atıfta muazzam bir şeref pâyesi bahşedilmesi söz konusudur. İbn Abbas, Mücâhid, Rebî' b. Süleyman (ö. 256/870), Kâsım b. Muhammed, Şâfîiler, İbn Fûrek (ö. 406/1015), Şeyh Ahmed Kurtubî, İbn Atıyye bu tefsire eğilim göstermiştir. Buna göre Kur'ân'da, bilgisini Allah'ın yalnızca kendisine mahsus kıldığı herhangi bir âyet mevcut değildir. İlimde derinleşip belli bir pâye elde etmiş olanların üstünlüğü bulunduğunu Allah'ın bildirmiş olması ve onları ilimde derinleşmiş olmakla nitelemesi de bu görüşü desteklemektedir. Dolayısıyla Allah, meziyetleri olmaları sebebiyle onlara müteşâbih âyetleri anlama izni vermiştir. Çünkü muhkem olanların bilinmesi konusunda kelamı anlayan herkes eşit durumdadır.¹⁸⁷ Âyetlerin bu iki türünün karşısında, ilimde derinlik sahibi olanların dile getirilmesinin, her iki türü de anlama konusunda üstünlüklerinin bulunduğu dair bir anlamı olması gerekir. İşte burada akla dayalı inceleme erbabı olanlar, özellikle dile getirilmiştir. Çünkü müteşâbihi, gizli hakikatine uygun bir anlama en iyi şekilde döndürüp te'vil edecek heyeti bu kimseler oluşturabilirler. Görüldüğü kadarıyla İbn Rüşd bu görüşün sahiplerini takip etmektedir. Yani ilimde derinleşmenin anlamına dair onların görüşlerine binaen delil sunmaktadır. Hitabın çeşitli seviyelerde olması ve tüm muhatapların o hitaba dair eşit bilgi düzeyinde olmaması nedeniyle birincisine göre ikinci görüş daha güçlüdür. Söz konusu seviyelerin en üstün olanı ise, -müteşâbihleri

¹⁸³ Mâcid, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 431.

¹⁸⁴ Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, C. III, s. 165.

¹⁸⁵ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, C. V, s. 218.

¹⁸⁶ Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, C. III, s. 165.

¹⁸⁷ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, C. VII, s. 190; Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, C. III, s. 164, 165.

âyetlere göre yorumlama ve Kur'ân ile sünnetin delillerini bir araya getirip anlama konusunda- özellikle hak sahibi olan ilim adamlarıdır.¹⁸⁸

Binaenaleyh dinî otorite, sadece ilimde derinleşmiş kişilerin hakkı olmaktadır. Sadece onlar çelişkili görülen zâhirleri, benzerlerine başvurmak ve karmaşık durumlarını çözmek suretiyle iyi bir şekilde anlayabilirler. Onların dışında kalan kimselerin yapması gereken tek şey ise, bunu tasdik edip pratiğe dökmektir. İbn Rüşd düşüncesinde de ilk otorite, burhana dayalı bilginin ve hakikatin otoritesidir. Bu otorite akla dayalı olup akla mutabık görünmeyen her şeyi akla döndürüp âlemdeki nihai egemenliğin, aklın egemenliği olduğunu vurgulamak amacıyla yorumu kullanır.¹⁸⁹ İbn Rüşd'e göre aklın egemenliğinin dinî söylemin egemenliği anlamında olduğu daha önce ifade edilmişti. Çünkü akıl bu söylemin yegâne kumandanıdır. Dolayısıyla bu egemenliğin yüksek bir otoriteye sahip olması kaçınılmazdır ki işlerini en ideal şekilde idare edebilsin. İbn Rüşd ilimde derinlik sahibi olanları bu otoritenin kumandanları ve temsilcileri olarak kabul etmiştir. O hâlde İbn Rüşd düşüncesinde dinî otoriteyi tesis etme yönünden *Faslü'l-makāl*, akaidle ilgili otoritenin -yani burhanı işletme ve yorumlama yetkisinin- kendisine verilmesi konusunda (İbn Rüşd'ün) en bariz dâhi yanını¹⁹⁰ ifade etmektedir.

2.3.1.4. Burhana Dayalı Bilginin Kuralları

İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*'ın girişinde 'felsefe yapma'nın meşruiyetini sorgulamış ve bunun başkalarına değil yalnızca filozoflara bağlı bir eylem olduğu sonucuna varmıştır. Zira ona göre felsefe, tabiat veya burhan delilleri arasında bir tercih yapmaksızın aklın rehberliğinde, nassa dayalı olarak ispatlanması gereken fikrî bir eylemdir. Bu yüzden felsefî disiplinler içinde yer alan "aklî (mantıkî) kıyas"ı tercih eder. Şöyle ki şeriat ya akıl yoluyla ya da hem akıl hem de şer'î yolla düşünüp değerlendirir. Bu da kıyas yoluyla elde edilen bilgiden başka bir şey değildir. Yani burhana dayalı akıl yürütme ile elde edilen bilgiler, nassa (şer'î) dayalı bilgiyle uyumludur. Nasıl ki akla dayalı kıyas büyük öncüle dayanıyorsa, şer'î kıyas da metne, metinde yer alan illete ve metinde yer alan hükme dayanmaktadır. Yeni bir olay, şeriatın

¹⁸⁸ Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, C. III, s. 164, 166.

¹⁸⁹ Venûs, "İbn Rüşd ve asruhû min zevâyâ mute'addide", s. 207.

¹⁹⁰ Mâcid, **Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye**, s. 430.

çeşitli taraflarına dağılmış, küllî konulara bağlanmayı bekleyen cüzî konulardır. Herhangi bir olay varlık dünyasına çıkar çıkmaz onun şeriat dünyasında mutlaka bir aslı bulunmaktadır. Yoksa kıyaslama yapmak imkânsız olur.¹⁹¹ İbn Rüşd felsefenin vâcip olduğuna dair delil ortaya koyduktan ve felsefeye özgü otoriteyi tesis ettikten sonra bu fiilin kurallarını ele almak istemektedir. Yani onun nezdinde dinin, meydana getirilmiş ürünler üzerinde akla dayalı incelemeyi vâcip kıldığı kesinleştikten sonra incelemenin din tarafından talep edilen ve çağrıda bulunulan bu türünün “kıyasın en mükemmel türüne -ki burhan olarak adlandırılmaktadır- dayalı olarak en mükemmel inceleme”¹⁹² olduğu da kesinleşmiş olmaktadır. İbn Rüşd burada önemli bir konuya işaret etmektedir. Şöyle ki; felsefe onun döneminde olgunlaşmış ve burhana dayalı yöntemle, matematiğin öğretildiği gibi, öğretilbilir hâle gelmiştir. Onu, burhana dayalı bilginin olması gereken yerde -yani Aristo’nun kitaplarında- aramasına mecbur bırakan da budur. İbn Rüşd o kitapların, zaman zaman özet zaman zaman da uzun olarak açıklanmasına yoğunlaşmıştır.¹⁹³ Bu durumda da İbn Rüşd isanları, kıyas türleri arasında karışıklık hatasına düşmekten korunmak için mantık öğrenmeye ve dinin çağrıda bulunduğu inceleme eyleminde burhana dayalı kıyastan başkasını kullanmamaya yönlendirmiştir. Konu bağlamında da şu ifadelerle yer vermiştir: “Şeriata inanan ve onun varlıklar üzerinde incelemede bulunma buyruğuna bağlı olan kimseye düşen, inceleme öncesinde bir giriş mahiyetinde bu şeyleri, incelemeyle ilgili olarak bir çalışmanın aletleri konumundaki bu şeyleri tanımasıdır.”¹⁹⁴ Bu aletler, daha önce de geçtiği gibi, İbn Rüşd’ün Aristo’nun çalışmalarıyla ilgili olarak sunduğu şerhler ve özetlerdir.¹⁹⁵ Sonuç olarak burhana dayalı bilginin, durumun doğası gereği, birtakım kuralları bulunmaktadır. Kişinin bu kurallara vâkıf olması ancak iyi bir hazırlık yoluyla mümkündür. Yani araştırmacının hükümlerinin burhana dayalı olması için mantık konusunda ayakların yere basması şarttır.¹⁹⁶ İbn Rüşd’ün sistemi sadece tanımlayarak şartlardan söz edip bırakmaktan çok daha geniştir. İbn Rüşd’ün yöntemine erişmek için felsefî araştırmasında uyguladığı yöntemsel adımların en önemlilerine değinmek

¹⁹¹ Hasan Hanefî, “el-İştibâh fî fikri İbn Rüşd”, **Kuveyt Mecelletü Âlemi’l-Fikr**, C. XXVII, No: 4, t.y., s. 130, 131.

¹⁹² İbn Rüşd, **Faslü’l-makâl (thk. Amâre)**, s. 23.

¹⁹³ Câbirî, **İbn Rüşd sıra ve fikr**, s. 118.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, **Faslü’l-makâl (thk. Amâre)**, s. 24.

¹⁹⁵ İbn Rüşd, **Telhîsü’l-kıyâs li-Aristû**, s. 18.

¹⁹⁶ Avn, **İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme**, s. 31.

gerekmektedir. Buna göre İbn Rüşd'ün mantığında burhan nedir ve en önemli şartları nelerdir? İbn Rüşd'ün Aristo'yla ilgili bir özetinde yer aldığına göre burhanın tanımını şu şekildedir: “Bir şeyin varlık içindeki hâl üzere, kendisi sebebiyle mevcut olduğu illete dayalı olarak bilinmesini ifade eden kesin bir kıyastır. Bu burhanın geçerli olması için şu şartlar bulunmalıdır:

- 1) Öncüllerinin doğru ve ilk öncül olması. Yani ne bilgi ne de varlık açısından daha önde yer alan bir öncülün mevcut olmaması.
- 2) Öncüllerin sonuçtan daha bilinir olması. Yani öncüllere ve sonuca dair bilginiz aynı bilgi düzeyindedir. Bu durum ya tüm öncüllerde veya öncüllerin bir kısmında böyledir. Ancak öncüllere dair bilginizin daha fazla olması zorunluluğu bulunmaktadır. Çünkü biz sonucu, sadece öncülleri tasdik etmemizden dolayı onaylıyorsak, öncüllere yönelik tasdikimizin daha fazla olması gerekir.
- 3) Burhana dayalı bilgiyi elde etmek isteyen kimse, sadece öncüllerin sonuçtan daha bilinir olmasıyla yetinmez. Bunun yanında öncüllerin karşılıklarından herhangi bir şeyi de tasdik etmez. Yani kendi kendine bilinen öncülle, benzeşen öncülleri tasdik etmez. Çünkü bu sofistlerin kıyas yapılarındandır.
- 4) Öncülün şu iki yönden sonucun illeti olması gerekir: Sonucu bilmemizin ve sonuç veren o şeyin varlığının illeti.

Bir kıyas, bu şartlar kendisinde bir araya gelmedikçe burhana dayalı kıyas olarak adlandırılmaz. Bunun sebebi, özellikle burhana dayalı bilginin değişime ve bozulmaya kabil olmamasıdır. O bilgiye kanaat getirmiş olan kimsenin aklına -bu kişi sağlıklı bir akılla var olduğu sürece- o bilginin mukabili gelmez.¹⁹⁷ Yöntem ve uygulama kitabı olma sıfatıyla Kur'ân, müfessiri de yöntem ve uygulama bakımından desteklemektedir. Zerküşî'nin ifadelerine göre “Şunu bilesin ki Kur'ân-ı Azîm her türlü burhan ve delili kapsamaktadır.”¹⁹⁸ Râfiî de “Kur'ân'ın tamamı bu hakikatin burhanıdır”¹⁹⁹ demiştir. Bu durum yaratma ve var etmeye ilişkin olup Allah'ın yaratılmışlardan hiçbirine ait olması

¹⁹⁷ Bu özet için bkz. İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristo ve telhîsu'l-Burhân*, s. 49-52; Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *Nassu telhisi mantıki Aristo*, thk. Cirar Cihamî, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübnâniyye, 1992, C. V, s. 375, 376.

¹⁹⁸ Zerküşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, C. II, s. 24.

¹⁹⁹ Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebiyye*, s. 106.

mümkün olmayan sıfatlarından söz eden âyetlerde açık bir şekilde görülmektedir. Birinci bölümde bu konudan örnekleriyle birlikte bahsedilmişti. Peki İbn Rüşd'ün felsefe eyleminde kullanılmasına mâni olduğu kıyas türleri nelerdir? İbn Rüşd şöyle söylemiştir: “Allah Teâlâ'yı ve sair varlıkları burhan yoluyla bilmek isteyen kimsenin öncelikle giriş adımı olarak burhan türlerini,²⁰⁰ şartlarını, burhanî kıyasın cedelî (diyalektik) kıyasa, hatâbî (retorik) kıyasa ve mugâlatî (demagojik) kıyasa ne surette aykırı olduğunu bilmesi gerekir.”²⁰¹ Bu kıyaslar İbn Rüşd'e göre şu sebeplerden dolayı burhanî kıyasa uymamaktadırlar:

- 1) Cedelî kıyas: “Herkes veya çoğunluk nezdinde meşhur olan öncüllerden oluşması”²⁰² nedeniyle burhanî kıyasla uyuşmamaktadır. Bu nedenle cedelî kıyas “zannî önermelere dayanır ve sonuçları burhanî kıyasın sonuçlarının özelliği olan aynı kesin bilgiye ulaşmaz.”²⁰³
- 2) Hatâbî kıyas: “Zannın konusu olan öncüllerden oluşması”²⁰⁴ nedeniyle burhanî kıyasla uyuşmamaktadır. Zira bu kıyas “söylem sahibinin ulaşmak istediği neticeyi doğrulaması için dinleyicide etki oluşturmayı hedefleyerek dolaşımdaki görüşleri kullanır.”²⁰⁵
- 3) Mugâlatî kıyas: “Öyle olmadığı hâlde övgüye şayan öncüllerden oluştuğu” algısı meydana getirdiği için burhanî kıyasla uyuşmamaktadır. İki türü bulunmaktadır:
 - a. Müşâğabî: gerçekte öyle olmadığı hâlde cedelî kıyas olduğu algısı uyandıran kıyastır. Böyle bir kıyasta bulunan kişi cedel sanatına benzeme çabasında bulunmakta ve bununla cedel sanatını kullanan kişide olduğu gibi rakibine galip gelmeyi istemektedir.

²⁰⁰ Bu türlere dair detaylı bilgi için bkz. İbn Rüşd, **Nassu telhisi mantıki Aristo**, C. V, s. 378-488.

²⁰¹ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 24.

²⁰² Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, **Telhîsü's-safsata**, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1972, s. 12.

²⁰³ Kâsım, **el-Feylesûfü'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 52.

²⁰⁴ İbn Rüşd, **Telhîsü's-safsata**, s. 12.

²⁰⁵ Kâsım, **el-Feylesûfü'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 52.

- b. Sofistik kıyas: Bu kıyası kullanan kişi aslında öyle olmadığı hâlde burhanî kıyası uygulayana benzemeye çalışmakta, kendisinin bilge biri olduğu algısı uyandırmaktadır.²⁰⁶

Bu kıyas her iki türüyle birlikte fasit bir kıyas olup maddesi vehmiyyâtandır. Burhanî veya cedelî olarak görünmekte olduğu hâlde öyle değildir.²⁰⁷ Bu kıyası kullanan kişi hekimlere benzemeye çalıştığı takdirde sofist olarak; cedelcilere benzemeye çalışırsa müşağib olarak adlandırılır.²⁰⁸ Bu kıyasların felsefe fiilinde kullanılması İbn Rüşd'e göre uygun olmayıp bunları kullanan kimsenin bu eyleminin ilimde derinleşmiş olanlarla ve burhana dayalı bilgiyle hiçbir bağı bulunmamaktadır. O hâlde burhana dayalı bilgi İbn Rüşd'e göre aynı sonuca götüren bilgilerin sadece çoğaltılmasına bağlı değildir. Burhana dayalı gerçek bilgi, oynadığı rol sebebiyle birtakım sonuçlara sevk eden yeni bilgi sınırlarının ilave edilmesi sonucunu vermektedir.²⁰⁹ O hâlde burhanî kıyas, cedel ve retorik olarak aynı konu etrafında dönen diğer kıyasların aksine üretken bir kıyastır.

2.3.1.5. Teorik Konularda Görüş Birliğinin İmkânsızlığı

İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl* adlı eserinde iddiadan ve karalamadan soyutlanmış niteleme dâhilinde dinî hükümlerini felsefe içine dâhil etmeti ve yorumlama konusunda görüş birliğine varma hakkındaki muhtemel iddiayı çürüten bir fetvayı hemen onaylamayı alışkanlık hâline getirmiştir. Yorumlama konusunda görüş birliğini (icmâ) bozan kimsenin tekfir edilmesini gerektiren bir hüküm geçerse, İbn Rüşd'e göre onun hükmü şu sebepler nedeniyle geçersizdir:

- 1) Teorik konularda görüş birliğine varmak kesin bilgiye dayalı bir yolla olmadığı durumunda sahih değildir. Bu konulardaki görüş birliği zannî yolla olması durumunda ancak sahih olur.
- 2) Aklî bilimlerde, inanç konularında görüş birliğinin amele dair fikhî konulardaki gibi yakînî bilgiye dayanan bir yolla sabit olması mümkün

²⁰⁶ İbn Rüşd, *Telhîsü's-safsata*, s. 12, 83.

²⁰⁷ Hanefî, *el-Mu'cemü's-şâmil li-mustalahâtî'l-felsefe*, s. 667, 668; Nekkârî, *Mu'cemu mefâhîmi 'ilmi'l-keîlâmi'l-menheciyye*, s. 431.

²⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhîsü's-safsata*, s. 11.

²⁰⁹ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristo ve telhîsü'l-Burhân*, s. 17, 18.

değildir.²¹⁰ Mûtezile'nin görüşü de bu yönde olup "İlimlerde değil amellerde görüş birliğinin mümkün"²¹¹ olduğunu düşünmektedirler.

- 3) Herhangi bir dönemde herhangi bir konuda görüş birliğinin sabit olması, o dönem halkının sınırlı sayıda ve konumlarının da ilim ehline biliniyor olması dışında mümkün değildir.
- 4) Hiçbir dönem yoktur ki o dönemdeki ilim adamları şeriatla tüm insanların bilmesi gerekmeyen şeyler bulunduğu görüşünde olmasınlar. Bu husus amelle ilgili konularda farklıdır. Zira ilim adamlarının tamamı, tüm insanların eşit şekilde bilgi sahibi olmaları için o konuların açıklıkla ortaya konulması görüşündedirler.
- 5) Hem Gazzâlî hem de Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî'den teorik konularla ilgili yorum hakkındaki görüş birliğini bozan kimsenin küfre girdiğine ilişkin kesin bir kanaat belirtmemiştir. Görüş birliğine varmak (icmâ) bir grup müçtehidin herhangi bir konu hakkında hemfikir olması anlamına gelen fikhî bir terimdir.²¹² İbn Rüşd dinî metinleri yorumlamaların ve metinden maksadın filozofun görüşünde olan şey olduğunu kesin olarak ifade etmenin tehlikesinden koruyacak şeyleri aradığı kadar, onların yorum sahasına sürülmesi arayışında değildir. Bu nedenle şöyle demektedir: "Şeriatla ait lafızların tamamının zâhir anlamlarına yorumlanması ve tamamının yorumlama yoluyla zâhir anlamları dışına çıkarılması gerekmediği konusunda Müslümanlar görüş birliğine varmışlardır."²¹³

2.3.1.6. Öncekilerin Kitaplarını İnceleme Gerekliliği

İbn Rüşd'e göre bilimsel araştırmada yöntem etiği geçmişlere saygı, onların emeklerine değer verme, yaptıkları çalışmalardan zarurete göre yararlanma temeline oturmuştur. Bilgi kümülatif bir çaba olup bir ferde veya topluluğa ya da belirli bir halka mahsus değildir. Bilimsel realiteyi ayağa kaldırma ve geniş alanda uygulanmasını

²¹⁰ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 34, 35; Câbirî, **İbn Rüşd sıra ve fikr**, s. 96.

²¹¹ Ebü'l-Hüseyin, **el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh**, C. II, s. 474.

²¹² Bu özet için bkz. Ebü'l-Hüseyin, **a.g.e.**, C. II, s. 457; Ebû Hâmid Gazzâlî, **Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka**, y.y., 1993, s. 63, 64; İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 33, 36; Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 11; Abdurrahman, **el-Felsefe ve'l-felâsife**, s. 129.

²¹³ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 33.

sağlama uğrunda sonra gelenler öncekilere istinat etmektedirler. Kültür tek bir millet tarafından dokunmuş değildir. Her uygarlığın kendine ait ayırıcı özellikleri ve işaretleri olması kaçınılmazdır. Ancak sonrakilerin öncekilerden yararlanması ötekinin uygarlığını inşa etmede büyük bir rol oynamaktadır.²¹⁴ Bilimlerin inşasındaki durum da böyledir. Bilim peşinde olan kimsenin kaynağı ne olursa olsun bilime yararı dokunacak şeyleri hızlıca edinmesi gerekmektedir. Zira bilgiye ihtiyacı olan kimsenin, akla dayalı kıyasın kapsamında olan şeylerin tamamına, -İslam dininden önce yaşamış kimselerin kitaplarından yardım almadan- tek başına sahip olması oldukça zordur. O hâlde bize düşen, bizim dinimizden olsunlar veya olmasınlar, onların yöntemlerinden -özellikle de sıhhat şartlarına sahip ise- yararlanmaktır.²¹⁵

İbn Rüşd konuya dair şunları da eklemektedir: “Şeriata göre kıyasın ve türlerinin incelenmesinin gerektiği sabit olduğuna göre, fikhî kıyasın da incelenmesi gerekmektedir. Şurası açıktır ki bizden öncekilerden hiçbiri akla dayalı kıyas ve türlerinin araştırılmasına dair bir girişimde bulunmamıştır. Dolayısıyla bu konuda bizim araştırma başlatmamız ve bununla ilgili olarak da bilginin olgunlaşması için öncekilerden yardım almamız gerekir.”²¹⁶ Burada her şeyden önce önemli bir konuya dikkat etmemiz gerekmektedir. Şöyle ki; İbn Rüşd’ün zihninde kıyaslamalar iki yönden bir hazır bulunuşluk rolünü temsil etmektedir: Bir şeyin caiz olduğu yönünde fetva verirken ve o şeye dair şer’î açıdan burhan ortaya koyarken bir yandan fıkha dayalı zihniyetini hazır bulundurmaktadır. Öte yandan ise öncekilerin örfünde olandan farklı bir tarzda olmak üzere felsefî mirası kullanırken felsefî zihniyetini hazır bulundurmaktadır. Bununla da iki gayesi bulunmaktadır: Bu gayelerden biri yeni bir bilgisel ürün ortaya koymak; diğeri ise şüphe veya kitlesel itiraz konusu olma ihtimali gördüğü bir şey hakkında şer’î hükmü uygulamaktır. Bu da *Faslü’l-makāl* adlı eserinin giriş bölümünde ifade ettiği gibi aklî ve şer’î olmak üzere her iki kıyasın da birlikte kullanımına dayalıdır.²¹⁷ O, bu kullanımda her iki tarafın, dinin temsil ettiği koruma ve felsefenin temsil ettiği sürekli var etme taraflarının gerçekleştirilmesine çalışmaktadır.

²¹⁴ Avn, **İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme**, s. 91.

²¹⁵ İbn Rüşd, **Faslü’l-makāl (thk. Amâre)**, s. 26; Mukbil, **Medhal ile’l-felsefeti’l-’Arabiyyeti’l-İslâmiyye**, s. 78.

²¹⁶ İbn Rüşd, **Faslü’l-makāl (thk. Amâre)**, s. 25, 26.

²¹⁷ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 22; Câbirî, **İbn Rüşd sîra ve fikr**, s. 96.

Örneğin aşağıda İbn Rüşd'ün eski Grek kitaplarının incelenmesinin gereğine dair akıl yürütmek üzere kullandığı kıyasların açıklamaları yer almaktadır.

1) İbn Rüşd Gayrimüslimlerin bilimlerini tezkiye aletiyle kıyaslamıştır.²¹⁸ Bu kıyaslamadan güdülen gaye, tezkiye aletlerinin bilginin ancak kendisiyle tamam olduğu ihtiyaç yerine konulmasıdır ki bu da onların cevazı yönünde fetva vermek içindir. İbn Rüşd şunları dile getirmiştir: “Bizden başkası o konuda (yani akla dayalı kıyas konusunda) araştırma yapmışsa da şurası açıktır ki bizim onun yolundan -o bizimle aynı milletten olsun ya da olmasın- yardım almamız gerekmektedir. Tezkiyenin sağlıklı olmasını sağlayan aletin, bizimle aynı milletten olan ya da olmayan kişinin aleti olmasına -kendisinde sağlıklı olma şartları mevcutsa-, tezkiyenin sağlığıyla ilgili olarak itibar edilmez.”²¹⁹ Kur’ân nasıl ki insanı gelişime ayak uydurmaya teşvikte bulunuyor, insan da rolü itibariyle diğer milletlerin aletlerinden ve cihazlarından yardım alıyorsa, düşünürün de o kimselerin mantık bilimlerine yer verdikleri kitapların yardımına başvurmada herhangi bir engel bulunmamaktadır. Bunlar geçmiş milletlerin uygarlıklarından aldıkları doğunun bilgileridir. Diogenes Laertios, M.Ö. III. yüzyılda felsefenin ortaya çıkışını ve felsefe bilimlerini eski doğu kültürel mirasına ait olarak değerlendirmiştir.²²⁰ Ayrıca Yunan tarihçi Herodot da doğu uygarlıklarının üstünlüğünü ve Yunan bilimsel gelişmesi üzerindeki etkisini itiraf etmiştir.²²¹ Benzer şekilde Belçikalı tarihçi George Sarton da “Yunan biliminin tamamıyla eski doğu kültürel mirası temeline oturduğu”²²² düşüncesini benimsemiştir. Ayrıca Amerikalı tarihçi William C. Durant (1861-1947) Yunan bilgelerini “Mısır’ın eski bilgeleri yanında birer çocuk”²²³ olarak nitelemiştir. Yunanlı bilim adamları, eski doğunun kültürel mirası vasıtasıyla bu kavramları yeni üsluplara dökebilmişlerdir.²²⁴ Dolayısıyla uygarlıklar bilimi bu şekilde eski doğu dünyasından tevarüs etmiş ve bunun sonucunda da bilime garip gözlerle bakılmaya başlanmıştır. Bazı Müslümanlar bu bilimlerin -kendi eski atalarından miras kalmış olduğu hâlde- terk edilmesinin zorunlu olduğu görüşüne sahip

²¹⁸ Muhammed Miftâh, **et-Telakkî ve't-te'vîl: mukârabe nesekıyye**, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1994, s. 93.

²¹⁹ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 26.

²²⁰ Tavîl, **Üsûsü'l-felsefe**, s. 25.

²²¹ Hasan, **Aslû'l-felsefe**, s. 12.

²²² Sarton, **Târîhu'l-'ilm ve'l-insiyyeti'l-cedîde**, s. 21.

²²³ Şerkâvî, **Medhal nakdî li-dirâseti'l-felsefe**, s. 10.

²²⁴ Cündî, **el-İslâm fî muvâcehâtî'l-felsefâtî'l-kadîme**, s. 61.

olmuşlardır. Bu nedenledir ki İbn Rüşd eskilerin kitaplarının incelenmesinin gerekli olduğunu düşünürken, uzun zamandır gurbette kalmış bir bilimin incelenmesini talep etmektedir. Kur’ân birçok yerde dikkatlerini bilime çekerken Müslümanlar o bilimi kullanmaya daha layıktırlar. Durum böyle olduğuna göre din farklılığı geçmişlerin çalışmalarından yararlanmaya engel teşkil etmemelidir. Her bir milletin mensubu başkalarına bakmaksızın sadece kendi bilgileriyle kısıtlı kalacak olsaydı, bu durum özellikle bilimin donmasına neden olurdu ki modern çağda bilgi millî değil evrensel hâle gelmiştir.²²⁵ Peki İbn Rüşd’ün eskilerin kitaplarının incelenmesi çağrısındaki temel hedef nedir? İbn Rüşd bu çağrısındaki temel hedefinin ne olduğuna şu sözleriyle açıklık getirmiştir: “Akla dayalı kıyaslar konusunun incelenmesine duyulan ihtiyaçla ilgili olarak eskiler eksiksiz bir araştırmada bulunmuşlardır. Ellerimizi onların kitaplarına dokundurmamız ve bu konuya dair neler söylediklerini incelememiz gerekmektedir. Şayet tamamı doğru ise, kabul ederiz. İçinde doğru olmayan şeyler varsa, ona da dikkat çekeriz.”²²⁶ Burada şu noktaların ortaya konulması gerekmektedir:

a) İbn Rüşd, öncekilerin akla dayalı kıyasları eksiksiz bir şekilde incelediklerini söylemiştir ki öncekilerin bu bilimi kendilerinden daha eskiye ait bir ilim içinde, yani eski doğu mirası içinde incelediklerini göstermektedir.

b) İbn Rüşd’e göre öncekilerin kitaplarının incelenmesi taklit değil, yenilenme anlamındadır. Bunu kendi üzerinde uygulamıştır. Eski filozofların ve Müslümanların çalışmalarını incelediğinde onlardan hiçbirini taklit etmemiş ama onların sahip olduklarından daha geniş bir ufka sahip olmuştur.²²⁷

c) İbn Rüşd o kitaplarda var olan her şeyi kabul etme isteğinde değildir. Sadece isabetli olanları kabul edip şeriatla çelişkili olanlara dikkat çekmektedir. Bu, geniş ufuklu, özgürlükçü ve kaynağı ne olursa olsun bu kaynağın ırkına veya dinine itibar etmeden bilimlere almaya açık bir bakış açısıdır.²²⁸ Fakat bu mutlak bir tutum değildir. Ona göre söz, kendi içinde akla uygun, burhanla desteklenmiş, Kur’ân’a ve Sünnet’e

²²⁵ Kâsım, *el-Feylesûfû’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 54.

²²⁶ İbn Rüşd, *Faslû’l-makâl (thk. Amâre)*, s. 26.

²²⁷ Abdülganî, *et-Tevfîk beyne’d-dîn ve’l-felsefe*, s. 44.

²²⁸ Abdurrahman, *el-Felsefe ve’l-felâsife*, s. 125.

aykırı olmadığı takdirde terk edilmesi gerekmemektedir.²²⁹ O hâlde İbn Rüşd'ün çağrısı şeriata uygun olanın kabul edilmesi, uygun olmayana dikkat çekilmesiyle sınırlıdır.

Bu nedenledir ki İbn Rüşd şu ifadelere yer vermektedir: “Onların bu kapsamda söylediklerini ve kitaplarında yer verdiklerini incelememizle ilgili olarak hakka uygun olanlarını kabul etmekle sevinir ve onlara şükranlarımızı sunarız. Hakka uygun olmayanlar hakkında ise dikkat çekerek uyarıda bulunuruz ve bu konuda onları mazur görürüz.”²³⁰ Hakka uygun olanın peşinde olunması ve incelenmesi konusunda şariat da teşvikte bulunmuştur. İbn Rüşd mantık bilimini, fıkıh usulü biliminin karşılığı olarak görmüştür. Fıkıhçının fikhî kıyasa olan ihtiyacını filozofun aklî kıyasa olan ihtiyacına eşit tutmuştur. Câbirî'nin ifadesine göre “Nasıl ki fıkıhçı geçmişlerin fikhî kıyas özelinde yapılandığı bilgi ve bilimlerini öğrenip istifade ediyorlarsa, buna benzer şekilde bizim de eskilerin aklî kıyas alanında yapılandıkları şeylerden istifade etmemiz gerekir.”²³¹ Çünkü rasyonel bilimlerle ilgili bilgiler konusunda aklî kıyasla ilgili üst düzeyde bir zorunluluk söz konusudur. Bu yüzden İbn Rüşd şöyle söylemektedir: “Diyelim ki günümüzdeki geometri ve astronomi bilimi yok olsun, herhangi bir insan kendi kendine gök cisimlerinin ölçülerini, şekillerini, birbirlerine uzaklıklarını algılamaya çalışsın; bir vahiy ya da vahye benzer bir şey olmadan bunu yapabilmesi mümkün değildir.”²³² Burada İbn Rüşd şu iki sonucu ispatlamak istemektedir:

- a) Eskilerin kitaplarının incelenmesi şer'î açıdan bir vecibedir. Zira onların bu kitaplarındaki hedef ve maksatları, şeriatın bizi teşvik ettiği maksatla aynıdır.²³³
- b) Eskilerin kitaplarını incelemeyi yasaklayan kimse, birisi fitrî zekâ, diğeri şer'î adalet ve ahlakî erdem olarak iki şeyi kendisinde toplamış olarak söz konusu kitaplarda incelemede bulunmaya ehil ise, insanları şeriatın kendisinden hareketle Allah'ı tanımaya çağrıda bulunduğu bir kapıdan alıkoymuş olmaktadır. O kapı Allah'ı hakkıyla tanımaya götüren inceleme

²²⁹ Abdülganî, *et-Tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, s. 43.

²³⁰ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Amâre), s. 28.

²³¹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Câbirî), s. 60.

²³² İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Amâre), s. 27.

²³³ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 28.

kapısıdır. Buna karşı çıkmak ise cehaletin son noktası ve Allah Teâlâ'dan uzaklaşma demektir.²³⁴

2) İbn Rüşd'ün öncekilerin kitaplarında incelemede bulunmayı yasaklayan kimseyle, susamış kimsenin su içmesini yasaklayan kimseyi kıyas etmesi.²³⁵ Bu kıyaslamanın gayesi, hikmeti sürekli var etme konumuna yerleştirmektir. İbn Rüşd hikmeti, donma ve taklitten, helak ve bozulmadan kurtarıcı gibi tasvir etmektedir. O kendi ifadeleriyle şunları dile getirmiştir: “Hikmete ehil kimselerin hikmet kitaplarında incelemede bulunmasını, ayak takımından bir grup insanın hikmet konusundaki kendi incelemeleri bakımından yoldan çıkaracağı zannına dayalı olarak yasaklayan kişi, susuz kalmış kimsenin tatlı ve soğuk sudan içmesini susuzluktan ölene kadar yasaklayan kişiye benzer. Çünkü bazı kimseler susuzluktan kuruyup ölmüşlerdir. Su yüzünden kuruyup ölmek arızî; susuzluktan ölmek ise zatî ve zarurî bir durumdur.”²³⁶ İlimde derinleşmiş hikmet sahipleri İbn Rüşd'ün nazarında bilimlerin sağlıklı olanını da olmayanını da bilen “üst otorite” sahipleridir. Onların burhanî incelemeleri, insanları şeriatta geçenlere muhalefet etmeye sevk etmez.²³⁷ O hâlde hikmet sahiplerinin incelemede bulunmasını ve din ile insanlığın maslahatına olan var etmeyi korumayı yasaklamanın hakiki bir gerekçesi bulunmamaktadır. Söz konusu bilimlerin çok sayıda insanı doğru yoldan çıkardığı gerekçesiyle biri itirazda bulunmuş olsa, bu durum o kitaplardaki bir kusur kabilinden olmayıp çeşitli sebeplere dayanır. Şöyle ki; “ya o kişinin fıtratındaki bir eksiklikten ötürüdür veya o kitaplar üzerindeki incelemesini iyi bir tertibe tâbi tutmamasından dolayıdır ya da türlü arzularının kendisine baskın gelmesi sebebiyledir yahut o kitapların içeriğini anlamaya kendisini yönlendirecek bir öğretici bulamaması nedeniyledir. O kitaplar tarafından meydana gelen bu çeşit bir zarar da zata değil araza ilişkin bir şeydir.”²³⁸ İbn Rüşd burada felsefenin, sapma sebeplerinden biri olmasını uzak görmektedir. Asıl sebep burhan ehli olmadan felsefeye yönelenlerdedir ki onların kesin olan akıbetleri ziyan olmak ve yoldan çıkmaktır. Her hâlükârda diğer sanatlar da felsefenin maruz kaldıklarına hedef olabilir.

²³⁴ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 28, 29.

²³⁵ Miftâh, **et-Telakkî ve't-te'vîl**, s. 93.

²³⁶ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 30.

²³⁷ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 31.

²³⁸ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 29.

İbn Rüşd devamında şunları dile getirmiştir: “Bu sanata arız olan şey sair sanatlara da arız olan bir şeydir. Nice fıkıhçı vardır ki fıkıh onun dinî hassasiyetinin yetersiz düzeyde olmasına, dünyaya dalıp gitmesine sebep olmuştur. Hatta fıkıhçıların çoğunun böyle olduğunu görmekteyiz. Oysaki onların bizzat kendi sanatları amele dayalı erdemi gerektirmektedir.”²³⁹

2.3.1.7. Retorik ve Yorum

İbn Rüşd retorik (hitap, söylev), insanların birbirinden farklı algı potansiyellerine göre doğalarına uygun olacak şekilde -dili, yazısı ve üslubu bakımından- öğrenilmesine büyük özen göstermiştir. O, Aristo’nun eseriyle ilgili olan *Telhîsü’l-Hatâbe* adlı kitabında benimsediğine göre retorik, hedefinin olması, manaları açık, kolay ve net bir dilin olması zorunludur. Retorik etkili ve faydalı olması için kulak tırmalayan kelimeler ve şaşkınlık uyandıran deliller içermemesi, retorik oluşturan kişinin edebiyat ve iyi diyalog yanına bağlılık göstermesi gerekir. Sivri ve hamaset yüklü kelimelerden kaçınmalıdır. Retorik içeriğini, edebî sanat kalıpları ve söze estetik katan unsurlar yerine mantık kalıplarına dökmelidir.²⁴⁰ İbn Rüşd’e göre, *Faslü’l-makâl*’ın temel dayanaklarından ve yöntemsel yapıtaşlarından biri olarak, retorik büyük önemi bulunmaktadır. Malumdur ki bu kitap öncelikli olarak yöntem konusunda bir söylemdir ki İbn Rüşd bu vasıta ile kendi yönteminin alfabesini vermeye çalışmıştır.²⁴¹ Peki İbn Rüşd’ün retorik konusundaki yöneme ilişkin hedefi nedir? İbn Rüşd’e göre retorik tasdik birkaç kısma ayrılmaktadır. Bu konuda şunları söylemiştir: “Bizim bu ilahî şeriatımız haklıdır. O, bu bahtiyarlığa dikkat çekmiş ve Allah, yarattıklarıyla tanımaya çağrıda bulunmuştur. Bu husus, her bir Müslüman nezdinde, sahip olduğu fitrat ve tabiatının gerektirdiği tasdik yoluyla sabittir. Fakat insanların tabiatları arasında tasdik bakımından üstünlük farkı bulunmaktadır. Kimisi burhana kimisi de diyalektik söylemlere dayalı olarak tasdik eder. Burhan sahibi olanın tasdiki burhan iledir. Çünkü onun tabiatında bundan fazlası bulunmamaktadır. Kimisi de burhan sahibinin burhana dayalı söylemlerle tasdikine benzer şekilde retorik

²³⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 30.

²⁴⁰ Ebü’l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *Telhîsü’l-hatâbe*, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut, Dârü’l-Kalem, t.y., s. 30, 35; Nassâr, *el-Hitâbü’l-felsefî ‘inde İbn Rüşd*, s. 90.

²⁴¹ Avn, *İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme*, s. 100.

söylemlerle tasdik eder.”²⁴² O hâlde İbn Rüşd’e göre retorik derece derecedir. Her retorik derecesinin bir grubu bulunmaktadır. Bu da tasdik konusundaki tabiatına uygun olarak iyi şekilde anlamasını sağlar. Her şeyden önce İbn Rüşd nezdinde retorik’in kısımlara ayrılması düşüncesi, insanlar arasında niteliksel bir ayırım temeline dayanmamaktadır.

Câbirî’nin ifadelerine göre “İbn Rüşd’ün ilim adamları ve halk kitlesi arasında yapmış olduğu bu ayırım sadece bilgi düzeyinde bir ayırımdır. İlim adamlarının bilgileri ile halk kitlesinin bilgileri arasındaki farklılık ise nitelikte değil detaylarda ve derecede bir farklılıktır.”²⁴³ Buna göre retorik’in kısımlara ayrılması yalnızca bilgisel düzey farklılığı açısından bir ayırımdır. Mesela şeriat üç ayrı dil içerir. Nasr Ebû Zeyd şunları söylemiştir: “Felsefenin dili, hakkında şüphe duyma imkânı olmayan kesin hakikatlere götüren aklî kıyasa dayalı burhandır. Bu hakikatler şu üç boyutlu dille ilgili olarak şeriatın içerdiği hakikatlerin aynısıdır: avamın retorik dili, kelamcılarının ve fıkıhçıların diyalektik dili ve felsefecilerin burhan dili.”²⁴⁴ O hâlde İbn Rüşd’ün *Faslü’l-makāl* adlı eserindeki teorisinin özetine göre insanlar, kutsal metne karşı tutum özelinde üç kısma ayrılmaktadır:

- 1) Büyük oran: Herhangi bir yorumda bulunmaktan âciz olan insanlar. Retorik veya şiirsel söylemlerin peşinden giden kimseleri yani avamı oluşturmaktadırlar.
- 2) Orta oran: Diyalektik yorumlama yeteneğine sahip bulunan insanların oluşturduğu tabaka, yani kalam ehlidir.
- 3) Küçük oran: Burhana dayalı yorumlamada bulunabilen filozoflar olup en üst mertebede yer alırlar.²⁴⁵

İbn Rüşd bu teoriyi Kur’ân-ı Kerim’den ilham almış olup batılı filozof Goethe’nin (ö. 1832) ileri sürdüğü gibi Grek düşüncesinden almamıştır. Bu iddia ilmi hassasiyetten yoksundur. Görüldüğü kadarıyla Goethe bu konuya, ilgili türlerin Aristo mantığında yer almış olması açısından bakmıştır. Ama bu konuyla ilgili olarak şu iki

²⁴² İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl* (thk. Amâre), s. 30, 31.

²⁴³ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille* (thk. Câbirî), s. 73.

²⁴⁴ Ebû Zeyd, *el-Hitâb ve’t-te’vil*, s. 42.

²⁴⁵ Salih Hâşim, “İbn Rüşd fî mir’âti’l-fikri’l-fransiyyi’l-mu’âsir”, *Kuveyt Mecelletü Âlemi’l-Fikr*, C. XXVII, No: 4, 1999, s. 183, 184. (Tasarruf edilmiştir.)

şey arasındaki farkı gözden kaçırmıştır: a) İçerik yönünden: Bu bakımdan İbn Rüşd *Faslü'l-makāl*'daki söz konusu düşüncenin inşasında, bu taksimatı çıkarımında bulunduğu bir Kur'ân âyetine istinat etmiştir.²⁴⁶ Sözü edilen âyet-i kerime Allah Teâlâ'nın şu sözleridir: “*Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır; onlarla en güzel şekilde tartış.*” (Nahl 16/125). İbn Rüşd şunları dile getirmiştir: “Bizim ilahî şeriatımız insanları bu üç yoldan çağırmış olduğuna göre tasdik bu yollarla her bir insanı kapsamıştır. Yalnızca inat ederek kendi diliyle onu inkâr eden veya kendisini gaflette bıraktığı için Allah Teâlâ'a davet yolları kendi nezdinde sabit olmamış kimse bundan müstesnadır. Bu düşünce içerik yönünden Kur'ân'a dayalı bir düşüncedir.” İbn Rüşd bu düşünce vasıtasıyla filozofların metinle ilişkisini ortaya çıkarmak ve buradan da diğer düzeyleri belirleyip onları metinlerin yorumundan tamamen izole etmek istemiştir. b) Şekil yönünden: Apaçık İslamî bir içeriğe felsefî bir şekil kazandırmaktadır.²⁴⁷ Bu doğal bir durumdur. Çünkü İbn Rüşd bu düşünce yoluyla din ile felsefe arasında uzlaştırmada bulunmaya gayret etmektedir. Daha önce de geçtiği üzere İbn Rüşd'ün öncekilerin kitaplarını incelemesi taklit değil, yenilenme amacına matuftur. Buna göre o, dinle uyumlu olanı almakta, olmayana ise dikkat çekmektedir. O hâlde İbn Rüşd'de var olan “insanların mertebeleri düşüncesi” şu iki şeyin ispatına çalışmaktadır:

1) Metnin üç boyutundan her bir sınıfın kendi tabiatına uygun bir fayda elde edeceğini ispat etmek. Buna göre avamdan olan cahil bir kimsenin istifade etmesinin yanı sıra bir filozof da Kur'ân delillerinden kendi akılcı tabiatını memnun edecek şekilde istifade edebilir.²⁴⁸

2) Tasdik yollarının insanların anlama mertebelerini ve derecelerini belirlediğini ispatlamak. Bunun üzerine şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Yorumun kendi özel sınıfı olan derinlik sahibi kişilerle irtibatlandırılması ve sağlamlaştırılması²⁴⁹ ki bu da şu öncüllere binaen gerçekleşir:

Birinci öncül: “Şeriatın maksadı, hak olan ilmi öğretmektir ki bu hak ilim Allah ve sair varlıkları oldukları hâlleriyle tanımak, ahirete dair bahtiyarlığı ve bedbahtlığı tanımadır.

²⁴⁶ Abdülganî, *et-Tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, s. 37, 38.

²⁴⁷ Abdülganî, *a.g.e.*, s. 38.

²⁴⁸ Ebû Zehre, *Târîhü'l-cedel*, s. 62.

²⁴⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl (thk. Câbirî)*, s. 71, 72.

İkinci öncül: Öğretimin tasavvur ve tasdik olarak iki sınıfı bulunmaktadır. Tasavvur ya bir şeyin bizatihi kendisinin ya da benzerinin tasavvur edilmesidir. Tasdik ise ya burhanî yolla ya cedelî yolla ya da hatâbî yolla olur.

Üçüncü öncül: Bu öncülün iki şubesi bulunmaktadır:

- a) İnsanların tabiatlarında, burhanları da diyalektik söylemleri de kabullenmek yer almamaktadır. Zira bu söylemlerin öğrenilmesi, zaman almasının yanı sıra başka zorluklara da kapı aralamaktadır.
- b) Şeriatın hedefi herkese öğretmektir.

Buna göre İbn Rüşd nazarında sonuç şudur:

- 1) Şeriat “tasdik yollarının da tasavvur yollarının da çeşitli yönlerini kapsamaktadır.
- 2) Şeriatın birinci maksadı, insanların genelini oluşturan çoğunlukla ilgilenmektir. Kendisi vasıtasıyla tasdik gerçekte olduğu tasdik yollarının çeşitli yönleri retorik ve diyalektik -bunlar daha çoktur- yönlerdir. Fakat retorik yönler, diyalektik olanlara göre daha geneldir.
- 3) Tasdik yönlerinden kimisi biraz daha özel olup bunlar ilimde derinleşmiş olanların dikkatlerinin çekildiği burhanî yönlerdir.²⁵⁰

Tasdik bu gruplar için özel yollarının bulunmasının sebebi şudur: “Burhana dayalı olan kimseler şeriatı yer alan temsil ve teşbihleri zâhirleri üzere kabul etmezler. Zira teşbih ve temsiller diyalektiğe ve retoriğe dayalı kimseler ve algısı duyulara konu olan şeylerin ötesine geçmeyenler için oluşturulup konulmuştur. Burhana dayalı olan kişiler ise o temsil ve teşbihlerin bătınına nüfuz edebilmek için onları yorumlamaktadırlar.²⁵¹ Bu da şu anlama gelmektedir: İbn Rüşd’e göre yorum konusundaki yönelimleri bakımından insanlar üç sınıfa ayrılmaktadır:

- 1) Asla yorum ehlinde olmayıp retoriğe dayalı olan baskın kitle.
- 2) Diyalektik yorum ehlinde olup tabiatı itibarıyla diyalektiğe dayalı olan kelamcılar.

²⁵⁰ Bu özet için bkz. İbn Rüşd, **Faslü'l-makāl (thk. Amâre)**, s. 55, 56; İbn Rüşd, **Faslü'l-makāl (thk. Câbirî)**, s. 71, 72. (Tasarruf edilmiştir.)

²⁵¹ Miftâh, **et-Telakkî ve't-te'vîl**, s. 96.

- 3) Kesin yorum ehlinde olup tabiat ve sanat, yani hikmet sanatı itibariyle burhana dayalı olan filozoflar.

Bu kesin yorumun halk kitlesi bir yana diyalektiğe dayalı kimseler için daha açık hâle getirilmesi gerekmektedir. Söz konusu yorumlardan herhangi biri, ehil olmayan kimselere açıklandığı zaman -özellikle de müşterek bilgilerden uzak burhana dayalı yorumlarla ilgili olarak- bu durum hem açıklayanı hem de açıklanan kişiyi küfre götürür. Bunun nedeni, zâhiri iptal edip yorumlanana ispat etmek olmasıdır.²⁵² Bu noktada İbn Rüşd'ün niyetinin şu şekilde olması mümkündür:

- 1) Retoriğin anlaşılmasında akıl doğasına göre üç sınıf insanın müşterek olduğunu ve bunlar içinde filozofların en üst tabakada yer aldığını ispatlamak,
- 2) Filozofların derinlik sahibi kimseler olduğunu, şeriatta yer alan temsilleri ve teşbihleri diyalektik ve retorik sahibi kişilerin anlamadıklarını, en iyi şekilde anlayanların yorum ve burhan ehli kimseler olduklarını ispatlamak,
- 3) Yorumu ve onun çıkardığı sonucu ilimde derinlik sahibi kimselerin yetkisiyle sınırlandırmak ve seviyeleri onlardan daha aşağıda olan kelamcılara ve avama -zihinlerinde karışıklık meydana getirmemesi için- bunları ifşa etmemek,
- 4) Yorumları ifşa eden ve bu yorumları ondan öğrenen kimse hakkında tekfir etme hükmüne varmak. Bunun nedeni o yorumun sağlam hâle getirilmesi, yoldan çıkma ve tefrika sebeplerinden biri olmaktan kurtarılmasıdır.

2.4. İbn Rüşd'de Tefsir Yönteminin Mekanizmaları

2.4.1. Tefsir Usulü

İbn Rüşd, kelam fırkalarının ve çeşitli mezhep mensuplarının eski inanışların müntesipleriyle olan tartışmaları ve onlara karşı koymaları sırasında dinî yapı ile felsefî yapıyı birbirine karıştırmalarının bir yönden din ile felsefe arasında, diğer yönden de din ile toplum arasında büyük bir çatlağın oluşmasına neden olduğunu görmüştür. Çünkü

²⁵² İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 58.

kimi sert tartışmalar onları “cevher, araz, hareket, muharrik, illet” vd. meseleler²⁵³ hakkında din ile felsefe arasında ortak bir söylemde bulunmak zorunda bırakmıştır. Gerçekten de bu tartışmalar her bir fırkanın kendi özel bakış açısına göre söz konusu meselelerin doğruluğunu ispatlaması için, toplumdaki takipçilerinin ve yandaşlarının inancına riayet etmeksizin yorumu kullanmasını gerektirmiştir. Böylece yorum yaygınlaşmıştır. Çeşitli yorumlamalar avamın zihnine işleyerek -yorumun metnin zâhir anlamıyla çarpıştırılmasına bakıldığında- tefrikanın ve akidedeki bozulmanın sebebi hâline gelmiştir.

İbn Rüşd bu konuyla ilgili şunları söylemiştir: “Onlar bu fasit inanışları halk kitlelerine açıklamakla hem dünyada hem de ahirette o kitlelerin helakine sebep oldular. Onların bu maksadını da şu sözleriyle nitelemiştir: Yasa koyucunun maksadı yanında bunların maksadı, tüm insanların sağlıklı olmasını; hastalıkları onlardan gidermeyi hedefleyen, beceri sahibi olan ve sıhhatlerini korumak, hastalıkları izale etmek ve ona zıt şeylerden de uzak durmak konusunda müşterek tasdik içeren söylemler ortaya koyan bir doktora giden kimseye benzer.”²⁵⁴ “Bedenlerin sağlığına nispetle doktor ne ise, nefislerin sağlığına nispetle yasa koyucu odur.”²⁵⁵ Beceri sahibi olan doktor, hastanın durumunu yorumlamak ve onu sağlıklı durumuna kavuşturmak için burhana dayalı yolları kullanandır. Buna göre “İbn Rüşd’ün savunduğu yorumun hakkı, Allah’ın Kitab-ı Kerîm’inde dile getirdiği haktır. Onu kullanan kimsenin değil, tam aksine kullanmayanın zararı söz konusudur. Onu kullanmak burhan ehli olanların bir vecibesidir.”²⁵⁶ Binaenaleyh İbn Rüşd’e göre yorum bir yönden akidenin tashih edilmesinde kullanılması bakımından, bir yönden de din ile felsefenin uzlaştırılması açısından gerekli bir zorunluluktur. Onun yönteminde ve tefsirinin örneklerinde gözlemlediğimiz budur. Yine İbn Rüşd yorumun ancak şu iki esasa müracaat etmekle kullanılabileceği görüşündedir:

1) Müslümanların hepsinin üzerinde hemfikir olduğu ayırıcı söz olan ve akla dayalı inceleme çağrısında bulunan, insanı, gayba dair her türlü büyük meselede irdelemede bulunmaya davet eden Kur’ân-ı Kerim’dir.

²⁵³ Avn, *İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme*, s. 35.

²⁵⁴ İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl (thk. Amâre)*, s. 60.

²⁵⁵ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 61.

²⁵⁶ İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl (thk. Nasrî)*, s. 17.

2) İbn Rüşd nazarında, birbirine tutunmuş mantıksal dokusuyla akılcılığın son noktasını temsil eden Aristo felsefesidir. İbn Rüşd bu felsefeyi Aristo'nun eserlerine dair kaleme aldığı şerhlerde, özetlerde (telhis) ve muhtasarlarda talebeler için çıkarıp ortaya koymuştur.²⁵⁷ Zira İbn Rüşd'e göre akıl, tarihe hükmetmektedir ve Müslümanların her ne kadar görüş anlaşmazlığına düşseler de aklın hükmüne geri dönmeleri gerekmektedir. Akıl tektir, ondan da dinin ve felsefenin sunduğu tek bir hakikatin olması lâzım gelir. Fakat tüm Müslüman fırkalara ve mezheplere dağılmış durumdaki bu avamın zihnine, söz konusu fırka ve mezheplerin liderlerinin getirmiş oldukları hatalı yorumlar yerleşmiştir.²⁵⁸ Bu hatalı yorumların ele alınıp geçmişteki asıllarına geri döndürülebilmesi için onları tekrar yorumlamadan başka bir çıkar yol bulunmamaktadır. Yoruma mâni olan Hâşeviyye özelinde ise İbn Rüşd, onların -zâhirin perdesi sebebiyle bâtının hazinelerinden mahrum kalmış olarak- Kur'ân'ın taleplerinden yüz çevirdiklerini düşünmektedir.²⁵⁹ İbn Rüşd'ün onlara yönelik eleştirisinin şu iki temele dayandığını söylemek mümkündür:

1) Âyetlerin yorumlanmasında aklın rolünün Hâşeviyye tarafından iptal edilmesi, insanlığın Kur'ân karşısındaki rolünün ve sorumluluğunun ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Akıl, insanı diğer yaratılmışlardan ayıran bir özelliktir. Onun iptali diğer hayvanlarla eşit tutulması anlamına gelir.

2) Onların akla dayalı incelemeyi iptal etmeleri iki anlama gelmektedir: Biri bu incelemeye teşvik eden âyetlere göre amel etmeyi terk, diğeri ise Kur'ân'ın ibret almayı gerektiren emirlerine muhalefet etmektir.²⁶⁰

2.4.2. Yorum ve Mecaz

İbn Rüşd'e göre yorum (te'vil) kavramını açıklamaya başlamadan önce yorum teriminin oldukça esnek bir terim olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Zira bu terim çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır. Bu anlamlar içinde üç tanesi birbiriyle sıkı şekilde bağlantılıdır: a) Yorum şu manaya gelebilmektedir: Herhangi bir metnin

²⁵⁷ Câbirî, **İbn Rüşd sıra ve fıkır**, s. 118; İmâm, **Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye**, s. 350; Mahmûd Hudra, "Asru İbn Rüşd ve meşrû'iyetü't-te'vil", **Dimaşk Mecelletü't-Türâsi'l-'Arabî**, No: 74, 1999, s. 73; Venûs, "İbn Rüşd ve asruhû min zevâyâ mute'addide.", s. 202, 203.

²⁵⁸ Hudra, "Asru İbn Rüşd ve meşrû'iyetü't-te'vil", s. 73.

²⁵⁹ İbn Rüşd, **Faslû'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 25.

²⁶⁰ Irâkî, **İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye**, s. 37, 38.

anlamıyla ilgili olarak kişide var olan anlam ve o kişinin bu metne dair anlayışı. Bu ikisi haddizatında aynı şeydir. Şöyle örnek verilebilir: Aynı soru için her ikisi de doğru olan iki farklı cevap verildiğinde biz meselenin iki yorumundan söz ederiz. Bu bir meselenin anlamına ait iki farklı anlayışın bulunduğu ve iki farklı cevaba götürdüğü anlamına gelir. b) Yorum ayrıca şu anlama gelmektedir: Kişinin herhangi bir metne ait anlayışı, kendisi vasıtasıyla geliştirdiği bir işlem veya faaliyete göndermede bulunması. Bu manaya göre yorumlama; mesajını anlayabilmek için bir metnin şifresini çözmek demektir. Zira yorum mesajın kendisiyle tıpatıp uyumlu olmaz. c) Metinlere göndermede bulunma anlamına gelmektedir. Bunların en iyi örnekleri İbn Rüşd'ün Aristo eserlerine dair kaleme aldığı ve Aristo yorumları olarak adlandırılan şerhlerdir.²⁶¹ İbn Rüşd'e göre şeriatın yorumlanması birinci tariftaki anlama yakındır.²⁶² Buna göre yorum "Lafzın gösterdiği anlamı, hakiki olarak gösterdiği anlamdan mecazen gösterdiği anlama çıkarmak demektir. Bunu yaparken ise mecaz kullanımında Arap dilinde var olan alışkanlıklara, yani bir şeyi benzeriyle, sebebiyle, ardından geleniyle, kendisiyle kıyaslanan şeyle veya mecazi söz sınıflarının tanımlarında sayılan şeylerle adlandırılmasına dair alışkanlıkları ihlal etmeden hareket edilmesi gerekir."²⁶³ İbn Rüşd'ün bu uygulamada Mûtezile'nin adımlarını izlediği söylenebilir.

Ebû Zeyd'in ifadesine göre "Mecaz teriminin; anlamın hakiki olana göre diğer anlamı teşkil etmesi ve onun mukabili olması" anlamındaki kullanımına netlik kazandıran ilk kişi Câhiz'dir. Cahiz bazen mecaz terimini, bazen mesel kelimesini ve bazen de iştikak kelimesini kullanmakta ve aynı ibarenin analizinde onları bir araya getirebilmektedir. Bunu da lafzın, dil içinde konulmuş olduğu anlam dışında kullanıldığını göstermek için yapmaktadır. Yani ona göre mecaz, mesel, teşbih, kinaye ve iştikak kelimeleri aynı anlama delalet etmektedir."²⁶⁴ Dolayısıyla Câhiz ve İbn Rüşd'ün kullanımlarındaki mecaz anlamları aynıdır. İbn Rüşd kıyas kullanımını ilimde

²⁶¹ Jorge J. E. Gracia, "et-Te'vîl ve 'ş-şerî'a musâhemetü İbn Rüşd fi tevîlâtî'n-nusûsî'l-mukaddese", çev. Fuâd b. Ahmed, **Mü'minûn Bi-lâ Hudûd - Müessesetü Dirâsât ve Ehbâs**, 2016, s. 5. (Bu çalışmanın orijinal adı ve kaynağı şu şekildedir: "Interpretation and the Law: Averroes's Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts", History of Philosophy Quarterly, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1997), pp. 139-153.)

²⁶² Gracia, **a.e.**, s. 6.

²⁶³ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 32.

²⁶⁴ Nasr Hamid Ebû Zeyd, **el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr: dirâse fi kadıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile**, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1996, s. 93, 111.

derinlik sahibi olan kimselere tahsis ederken mecaz kullanımını da aynı şekilde onlara tahsis etmektedir.

Kur'ân'daki meseller ve benzerlerinin oluşturduğu mecaz karşısında muhatapların tutumu, İbn Rüşd'e göre şu iki durumun dışına çıkmaz: a) Şeriatta yer alan temsillerin ve teşbihlerin gizli yanlarının hakikatlerine dair bilgiye, ancak burhana dayalı olarak erişmek mümkündür. Allah'ın bir lütfudur ki fitratları ve alışkanlıklarından dolayı bunu başkalarına değil sadece burhan ehli olan kimselere, mahsus kılmıştır. b) Onlara söz konusu misalleri vermiş ve tasdik etmeleri için çağrıda bulunmuştur. Özellikle de diyalektik ve retorik ehli kimselere yönelik müşterek deliller sayesinde böyle bir tasdik gerçekleştiğinde bu şekilde hareket etmiştir.²⁶⁵ Doğrusu İbn Rüşd'e göre retorik fikri *Faslü'l-makāl*'da önemli bir rol oynamaktadır. Daha önce de geçtiği gibi bu kitabın teorisi, İbn Rüşd'ün retorik çeşitli sınıflara ayırmasında özetlenmektedir. Gerçekten de bu taksimat kitabın omurgasını oluşturmaktadır. Söz konusu taksimatı tanımak istediğimizde diyalektik ve retorik ehli olanları göz ardı edersek, üçüncü kısmı burhan ehli olanlar oluşturmaktadır ki onlar da şöyle tarif edilebilirler: Onlar hitabın, felsefe yapma eylemini kendilerine tahsis ettiği gruptur. Onlar burhan konusunda usta olan, lafızları hakiki anlamdan mecazi anlama nakletmek suretiyle yorumlamayı iyi kullanan bilgelerdir. İbn Rüşd düşüncesinde bu dörtlü, ayrıca metne giden sağlıklı yolun, herhangi bir eksiklik veya bâtıl durumla karşılaşmaksızın inşa edilmesi suretiyle, bilge talebenin dinî ve felsefî olarak yetiştirilmesinde özetlenmektedir.

Câhiz'in ifadesine göre “Mecaz olduğu takdirde insanlar, muameleler haricindeki sözlerini istedikleri yere yerleştirebilirler.”²⁶⁶ Ebû Zeyd bu sözlerle ilişkin olarak tahsiste bulunma niyetiyle, dilin insanların hayatındaki pratik işlevine dair Câhiz'in titizliğini vurgulamaktadır. Ancak lafızların ve ibarelerin aktarılmasındaki bu özgürlük mutlak bir özgürlük değildir. Bunun iki şartı bulunmaktadır. Birinci şart: Lafzın kendisine aktarıldığı anlam ile kendisinden aktarıldığı anlam arasında herhangi bir ilişki olması. İkinci şart: Aktarım özgürlüğünün bireye değil topluluğa ait bir hak olması. Bireye düşen ise kendi ifadelerinde ve üsluplarında kendisinden önce o

²⁶⁵ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl* (thk. Amâre), s. 46.

²⁶⁶ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, C. IV, s. 76.

topluluğun uyguladığı anlam gösterim yöntemlerini takip etmektir. Bunu yaparken de söz konusu anlam veya ifade çerçevelerine karşı çıkmadan ya da onlara kıyaslamada bulunmayı kendi kendine müsaade etmeden hareket eder.”²⁶⁷ Bu nedenledir ki lafzın hakiki anlamdan mecazi anlama aktarılması özel bir işlem olup lafzı hakiki anlamı dışına çıkarma işleminin kıyası bilen grubun dışındakiler tarafından uygulanması mümkün değildir. Sonuç olarak İbn Rüşd’e göre din, Abbas el-Akkâd’ın dediği gibi “felsefî hakikatleri mecaz üslubuyla tasvir etmektedir. O, Kur’ân metinlerinin harfî tefsiriyle, bilgelerin algıladıkları anlamları birbirinden ayrı tutmaktadır. Nitekim felsefenin bir ödevi olarak kişi, neyin dini taklit etmek ve neyin tefsire muhtemel meselelerden olduğuna ve onların tefsirinin ne yönde olacağına bakması gerekir.”²⁶⁸ Burada bir kez daha İbn Rüşd’e göre retorik konusuna geri dönüyoruz. Kur’ân’ın bize haber verdiği gibi onun âyetleri iki kısma ayrılmaktadır: “*Onun (Kur’ân’ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab’ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir.*” (Âl-i İmrân 3/7). Bu âyetin “ilimde derinleşmiş olan kimselerin dikkatlerinin, o ikisini (muhkem ve müteşâbih) bir araya getiren yoruma çekilmesi”²⁶⁹ olduğunu söylemiştir. Bu yorumlama, yorum yapan kişinin kendisinden hareket edeceği temelin, yani mecazın var edilmesiyle ancak gerçekleşir. Kādî Abdülcebbar ise “muhkemi ve müteşâbihi yorumun bir temeli olarak belirlemiştir. Bunun akabindeki müteşâbihlerle ilgili yorum, muhkeme göre değerlendirmek suretiyle onlardaki kapalılığın giderilmesi için bir vesile olmaktadır. Mecaz ise bu yorumlama işleminin ana aracı hâlini almaktadır.”²⁷⁰ İbn Rüşd’ün düşüncesinde mecaza dayalı yorum, “din ve felsefenin arasını uzlaştırmanın”²⁷¹ temel vasıtasıdır. Bileşik hâlindeki taşıdığı anlama göre telaffuz edilen söz, tabiatıyla çoklu anlama sahiptir. Yani birden fazla veçhe veya boyuta ya da düzeye sahiptir ki bu da o sözle bir yön dile getirilirken diğer yön söylenmeyip sükût edilmektedir. Yorumcunun misyonu, sözde dile getirilmeyip sükût edilen anlamı ortaya çıkarmak için görünen (zâhir) anlamı aşmak ve görünmeyen (bâtın) anlamı, yani diğer boyutu veya muhtemel imkânı şekillendirmektir.²⁷²

²⁶⁷ Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*, s. 111.

²⁶⁸ Abbâs Mahmûd Akkâd, *İbn Rüşd*, Kahire, Dârü'l-Maârif, t.y., s. 33.

²⁶⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 34.

²⁷⁰ Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*, s. 183.

²⁷¹ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fi felsefeti'l-usârî'l-vustâ*, s. 126.

²⁷² Harb Ali, *Nakdû'n-nas*, Darülbeyza, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 2005, s. 102.

2.4.3. Yorum Yasası

İbn Rüşd'ün din ile felsefeyi uzlaştırma çabaları, yorumun sağlamlaştırılmasına ve tefrikayı yaymaya ya da bozuk inanışları yaygınlaştırmaya çalışan herkese yorum kapısının kapatılmasına yöneliktir. İbn üşd'e göre sahih imanın formu, Müslümanın, inancının kendisiyle kemale erdiği ve iki cihanda saadetini temin eden zorunlu akaidi muhafaza etmektir.²⁷³ Bu ise ancak söz konusu inançların, kendilerine zarar veren yorumlardan soyutlanmasıyla mümkündür. İbn Rüşd'ün düşüncesinde yorumlama mekanizması, felsefi çalışmalarının hepsinde dayanak noktasını oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle, eleştiri ve analiz bakımından kelamcılar karşısındaki konumunu pekiştirmede gücünü yorumdan almaktadır. Yorumlamanın onun nezdindeki büyük önemini gösteren husus, iki eseri aracılığıyla yorumun yasalarından ve şartlarından bahsetmiş olmasıdır.²⁷⁴ İbn Rüşd'e göre inançların sağlamlaştırılması, yorumun sağlamlaştırılması anlamındadır. Çünkü onu olabildiğince sağlam hâle getirmek yoldan çıkma ve tekfir sebeplerine karşı sağlamlaştıracaktır.

İbn Rüşd şunları da söylemiştir: “Şeriatın maruz bırakıldığı en çetin tutum, o kimselerin zâhir anlamı üzere olmadığını zannettikleri birçok şeyi yoruma tâbi tutmuş olmaları ve yapılan bu yorumun da asıl kastedilen anlam olduğunu söylemeleridir. Allah hakkında böyle bir zanda bulunmaktan Allah’a sığınırız. Bunun aksine ancak biz, Allah Teâlâ’nın Kitab-ı Azîz’inin net ve açık olma yönünden muciz olarak geldiğini söyleriz.”²⁷⁵ O hâlde İbn Rüşd'ün dine ve cemaate karşı sorumluluk bilinci, yasa koyucunun maksatlarında herhangi bir değişikliğe vesile olmaması için yorumlama konusunda eksiksiz bir çerçeve belirlemesini gerektirmektedir. Bunu yaparken de böyle bir durumun tehlikesinin, mezhepler ve fırkalar tarihinde ortaya koyduğu önü alınmaz kaosun farkında olarak hareket etmektedir. İnsanların ellerinde birliğe çağıran bir kitap varken birbirlerini katletmelerinden yana değildir. Zira hakkın ortaya çıkmasından sonra birbirini öldürme çabası cahiliye özelliklerindendir. Cahiliye tehlikesinin uzak tutulması ise ancak yorumun güçlendirilmesi, burhan ehli olmayan kimselerce kullanımını veya onlara ifşasını engelleyecek bir yasa ve şartlar konulmasıyla mümkündür. Çünkü

²⁷³ Mâcid, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 431, 432.

²⁷⁴ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 101; Câbirî, *İbn Rüşd sîra ve fikr*, s. 103; Miftâh, *et-Telakkî ve't-te'vîl*, s. 95.

²⁷⁵ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 148, 149.

yorumlamaya ehil olanlar burhan ehli kimseler olup onlardan başkasının -zâhir anlamın muradını başka tarafa çevirmelerine sebep olacağı için- bu konuda herhangi bir şeye muttali olmaları mümkün değildir.²⁷⁶

İslam'da yorumun tarihi incelendiğinde İbn Rüşd, “İslam filozofları arasında yorumlamaya dair teoriyi ilk ortaya koyan, ilk defa yasalarını tespit eden ve metodik olarak uygulayan kişi”²⁷⁷ sayılmaktadır. İbn Rüşd yorumlamada bulunmaya dair, derinlik sahibi olan kadılardan başkası tarafından kullanımı zor bir yasa belirlerken, bu yasanın burhan ehli olanlarda kesin bilgiye götüreceğini ispatlamaya çalışmaktadır. Peki bu yasanın maddeleri nelerdir? İbn Rüşd'e göre yorumlama karşısında şeriatın beş sınıfa ayrılan anlamları bulunmaktadır:

- 1) “Metnin açıkça belirttiği anlamın mecazen değil hakikaten murat ettiği anlam olması. Bu sınıftaki anlamlar yorumlamaya mutlak surette kabil değildir. Yorumlanması hiç şüphesiz hata olur.
- 2) Metnin zâhir anlamının murat edilmeyip, hakikaten kastedilen anlam için bir sembol olmasıdır. Fakat bu sınıfın söz konusu gizli anlam için bir örnek olarak seçilmesinin, ilahî incelikler ve hikmetler dışında nedeni bilinmez. Bu sınıfta yer alan anlamın elde edilmesi zordur ve ancak uzun vadeli kıyaslamalar yoluyla olabilir. Bu uzun vadeli kıyaslamalara burhan ehlinden başkası dayanamaz. Derinlik sahibi olmayan kimselerin bu sınıfta yer alanları yorumlaması da, kendileri dışındaki diyalektik ve retorik ehli kimselere açıklamaları da caiz değildir.
- 3) Metnin zâhir anlamının bir başka gizli anlama örnek olurken elde edilmesinin kolay ve yakındaki bir bilgiyle bilinir olması. Bu sınıf kapsamındaki anlamlar zâhirine yorulur. Ancak yorumlanıp herkese açıklanır.
- 4) Metnin zâhir anlamının bir örnek olması, bizatihi kendisi sebebiyle örnek olduğunun bilinmesi ve avamın gücünün yetmediği uzaktaki bir bilgiye dayalı olarak neyin örneği olduğunun bilinebilmesi. İbn Rüşd bu sınıf kapsamındaki anlama dair Resûlullah'ın (sav) şu sözünü örnek göstermiştir:

²⁷⁶ Abdülganî, *et-Tevfîk beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, s. 49.

²⁷⁷ Ali, *Nakdû'n-nas*, s. 102.

“Hacerülesved Allah’ın yerdeki sağıdır”. İlim adamları bu sözü kendileri için yorumlamışlar ve hakkında incelemede bulunulmaması gereken müteşâbihten olduğu konusunda da uyarıda bulunmuşlardır.

- 5) Zâhir anlamın bir başka anlam için bir örnek ve sembol olması ama bunun da ancak uzaktaki bir ilimle ortaya çıkması. Bu sınıfa yorumun iliştirilmemesi daha temkinli bir tutumdur. İlim adamı olmayanlarla ilgili olarak evla olan; metnin zâhir anlamının, kendisinden murat edilen bir başka gizli anlamın misali olduğunu zannetmelerine neden olan şeyleri geçersiz kılmamızdır.”²⁷⁸

Hasan Hanefî’nin ifadelerine göre “Gerçek şu ki, yorumlama yasası İbn Rüşd’ü yorumlayıcıdan daha çok zâhirî yönelimli yapmaktadır. Beş sınıftan birinin yorumlanması caiz değil, birinin yorumlanması caiz; diğer üç sınıfın yorumlanması ise hem caizdir hem de caiz değildir. Caiz olmaması daha yakın gözükmemektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd yorum yasası konusunda yorumlanandan çok zâhir anlama daha yakın durmaktadır.”²⁷⁹ İbn Rüşd’e göre bu yasanın gayesi üstat Hanefî’nin gördüğü gibi zâhircilerden olması değildir. Yorumlamaya kesin surette mâni oldukları için onları sert bir şekilde eleştiriyorken nasıl olur da İbn Rüşd onlardan biri olabilir!²⁸⁰ Tek gaye safsataya engel olunması ve kıyaslamalarla ilgili ilmî bakımdan yeterliliğe sahip olmayan kişilerin, şeriatın ve muhatapların birliğini muhafaza etmek üzere, yorum kapısını çalmalarının engellenmesidir. Aksi hâlde Kurtuba filozofu akla büyük değer vermektedir. Öyle ki hakikat ve öğreti namına vahyin getirdiği her ne varsa, bunlara aklın ulaşabileceği görüşüne sahip bulunmaktadır. Onun akla verdiği değer ulaşmış derece, şer’î metinlerin zâhir anlamlarından olup akla dayalı incelemeye aykırı olanları yorumlamayı sağlamıştır.”²⁸¹ Bu ise zâhirîlik iddiasına aykırı bir durumdur.

2.4.4. Yorumlamanın İlkeleri ve Şartları

İbn Rüşd’e göre yorum, ancak kendisiyle gerçekleştiği birtakım ilkelere ve şartlara dayanmalıdır. Söz konusu ilkeler ve şartlar ise *Faslü’l-makāl* ve *el-Keşf ‘an*

²⁷⁸ Bu özet için bkz. İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 205; Mûsâ, *Beyne’d-dîn ve’l-felsefe*, s. 98; Abdülganî, *et-Tevfik beyne’d-dîn ve’l-felsefe*, s. 50.

²⁷⁹ Hanefî, “el-İştibâh fî fikri İbn Rüşd”, s. 124.

²⁸⁰ İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl (thk. Amâre)*, s. 25.

²⁸¹ Abdülganî, *et-Tevfik beyne’d-dîn ve’l-felsefe*, s. 52.

menâhici'l-edille adlı eserlerde dağınık vaziyettedir. Çok sayıda yazar bunları bir araya getirmeye gayret etmişti ve bu ilkelerle ilgili olarak şunlara yer vermişlerdir:

- 1) Yorumlayan kişi yorumunu metnin zâhir anlamına göre icra ettiğinde bu yorumlama akla uygun olur ve metin de onun lehine tanıklıkta bulunur. Fakat “burhana dayalı inceleme, şeriatta geçen bir şeye aykırılığa neden olmaz. Çünkü hak, hakka tezat teşkil etmez. Aksine onunla uyumlu olur, onun lehine tanıklıkta bulunur.”²⁸² Dinî metin zâhir anlamına göre alındığında doğru olarak yorumlanır. Zâhir anlama aykırı olan ise insanların tabiatlarındaki farklılıktan başka bir sebepten dolayı değildir. Yani her sınıf, metni, kendi tabiatına ve beşer’î hazır bulunuşluğuna göre anlamaktadır.²⁸³
- 2) Zâhir anlamıyla aklî incelemeye aykırılık teşkil eden dinî metinle ilgili olarak o zâhirin, şeriattın çeşitli yerlerinde anlamını ispat edecek şeylerin olması gerekir. Şeriatta söylenmiş (mantûk) olup zâhirine göre burhanın sevk ettiği şeye aykırı her ne varsa, ibret nazarıyla bakılıp sair parçaları incelendiğinde şeriattın lafızları içinde o yorumu zâhir anlamıyla destekleyecek şeyler bulunmalıdır.²⁸⁴ Zira “dinî metin birbirini tefsir eder.”²⁸⁵
- 3) Şeriatta yorumlamanın iki kısmı bulunmaktadır: “Yorumlanması gerekli olan kısım ki bundan söz edilmişti. Yorumlanması haram olan kısım ki bu da Allah Teâlâ’a iman, nübüvvât ve ölümden sonra diriliştir.”²⁸⁶ Bu sabitelere “dair herhangi bir aslı kim inkâr ederse, kâfir olur. Kim de ikrar eder ve burhan ehlinde olduğu için tefsiri konusunda gayret ederse, bu onun hakkı ve yerine getirmesi gereken ödevidir.”²⁸⁷

Yorumlamanın şartları ise şunlardır:

²⁸² İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 31, 32.

²⁸³ Hudra, “Asru İbn Rüşd ve meşrû’iyyetü’t-te’vîl”, s. 74.

²⁸⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 33.

²⁸⁵ Hudra, “Asru İbn Rüşd ve meşrû’iyyetü’t-te’vîl”, s. 74.; Bkz. Sevim Gelgeç, *Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler-*, Fecr Yayınları, Ankara, 2022.

²⁸⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 45; Hudra, “Asru İbn Rüşd ve meşrû’iyyetü’t-te’vîl”, s. 75.

²⁸⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Nasrî)*, s. 22.

- 1) “Lafzın yorumlanabilir olduğu anlamın Arap dilinin üslup özelliklerine uygun olması gerekir.”²⁸⁸ İbn Rüşd, Arap dilini mecazlaştırmada alışkın olduğu yolu ihlal etmeden Şâtıbî’nin şu sözlerle bu ifadeye açıklık getirdiğini belirtmiştir: “Söz konusu anlamın, böyle bir lafızla Araplar nezdinde kullanılması gerekir. Buna göre Arapların kendi dillerinde sürekli olan bir örfleri mevcutsa, şeriatı anlamada ondan sapılması doğru olmaz. Mevcut değilse, bu durumda da şeriatı, onların bilmediği, tanımadığı bir şeye göre cari kılmak doğru olmaz. Bu husus anlamlarda, lafızlarda ve üsluplarda geçerlidir.”²⁸⁹ İbn Rüşd’ün düşüncesinde açıklık (beyân), yorumlamanın temel şartını temsil etmektedir. Zira ona göre Kur’ân, açıklık ve netlik yönünden mu’ciz olarak gelmiştir.²⁹⁰ Benzer şekilde şeriatın maksatlarının açıklanmasının da gayet açık ve net olması gerekir. Biz açıklığın onun nezdinde burhan ile karma hâlde olduğunu; burhanın da açıklıkla entegre vaziyette olduğunu görmekteyiz.²⁹¹ Bu da yorumun dinî yapı ile felsefî yapı arasında karışmaya veya her ikisinde de karışıklığa yol açan birbiriyle çelişkili anlayışlar üretmesine sebep olmaması içindir”.

İbn Rüşd’e göre yorumun vazifesi, akıl tarafından bir tür yanlış algıya veya kapalılığa yol açması mümkün görülen şeylere dair makul bir açıklama sunmaktır. Yoksa kapalılığa daha da kapalılık katmak ya da anlayışların erişemeyeceği şeyler sunmak değildir. “Çünkü İbn Rüşd’ü yorumlama vazifesine çağrı yapmaya doğru harekete geçiren şey, bir yandan şer’î metinler içinde müteşâbih âyetlerin var olması ve bir yandan da bu metinlerin zâhir anlamları ile insanın burhana dayalı olarak eriştiği sonuçlar arasında zaman zaman çelişki bulunmasıdır. Buradan da görülmektedir ki yorumlamanın bir gereklilik olduğuna yönelik yapılan çağrının maksadı, şer’î varlıkların akla uygunluğunun ispatıdır.”²⁹²

- 2) Dinî metinlerin tamamının zâhir anlamı üzere alınmaması ve tamamının da zâhir anlamı dışına çıkarılmaması gerekmektedir.²⁹³ İbn Rüşd’ün ifadesine

²⁸⁸ Hudra, “Asru İbn Rüşd ve meşrû’iyyetü’t-te’vîl”, s. 75.

²⁸⁹ Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, **el-Muvâfakât**, C. II, s. 131; C. III, 249.

²⁹⁰ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 149.

²⁹¹ Miftâh, **et-Telakkî ve’t-te’vîl**, s. 95.

²⁹² Misbâhî, **el-Vechü’l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd**, s. 69.

²⁹³ İbn Rüşd, **Faslü’l-makâl (thk. Nasrî)**, s. 19; İmâm, **Târîhu’l-felsefeti’l-İslâmiyye**, s. 377.

göre “Müslümanlar şeriatın lafızlarının tamamının zâhir anlamlarına yorulmasının gerekmediği ve yine hepsinin yorumlama yoluyla zâhir anlamlarının çıkarılmasının gerekmediği konusunda görüş birliğine varmışlardır.”²⁹⁴ Tabiatlardaki farklılığa ve insanların fitratları arasında tekdüzelik olmadığına göre şeriat, zâhir olanı da bâtın olanı da içermek suretiyle gelmiştir.²⁹⁵ Yani Kur’ân yalnızca filozoflara değil üç insan tabakasına hitap etmektedir. Her bir tabaka kendine özgü tasdik derecesine erişmektedir. İbn Rüşd’e göre bu da, insanlara sadece algı kapasitelerine göre hitap eden Allah’ın hikmetine yönelik bir delildir.²⁹⁶

- 3) Dinî metnin iç birliğine saygı duyulması.²⁹⁷ Çünkü hakikat, meşruiyetini çelişkinin herhangi bir türünün içinde var olması ihtimali olmayan kendi iç mantûkundan (söylenilenden) almaktadır.²⁹⁸
- 4) Derinlik sahibi dışındakiler (fakih olmayanlar) metinleri yorumlayamazlar. Şeriatın dikkatlerini çektiği anlamları araştırmak yalnızca bu kesimdekilere özgüdür.²⁹⁹ Hatta bu kimselerin, üzerinde inceleme yetenekleri bulunduğu şeriatı zâhirine göre almamaları gerekir.³⁰⁰ Onların yaptıkları yorumlamalar kendi içlerinde tutarlı olsa da bunları diyalektik ve retorik ehli olanlara açıklamaları gerekir. Ayrıca sözü edilen kesimdekilerin, fasit olanlar bir yana doğru olan yorumlamalarını da halk kitlelerine yönelik kitaplara geçirmemeleri icap eder. Bunun nedeni halk kitlelerinin zayı olmasına, inançlarında sapma meydana gelmesine sebep olmamaktır.³⁰¹
- 5) Yorumun, Müslümanların üzerinde görüş birliğine vardıkları dinin temel esaslarına (usûlü’l-d-dîne) aykırı olmaması veya çelişmemesi.³⁰² Ayrıca burhan ehlinin yakînî yolla üzerinde görüş birliği sabit olan bir şeyin

²⁹⁴ İbn Rüşd, **Faslû’l-makâl (thk. Amâre)**, s. 33.

²⁹⁵ İbn Rüşd, **Faslû’l-makâl (thk. Nasrî)**, s. 19.

²⁹⁶ Mâcid, **Târîhu’l-felsefeti’l-İslâmiyye**, s. 432.

²⁹⁷ Venûs, “İbn Rüşd ve asruhû min zevâyâ mute’addide.”, s. 203.

²⁹⁸ Hudra, “Asru İbn Rüşd ve meşrû’iyyetü’t-te’vîl”, s. 76.

²⁹⁹ Bkz. İbn Rüşd, **Faslû’l-makâl (thk. Amâre)**, s. 34.

³⁰⁰ İbn Rüşd, **Faslû’l-makâl (thk. Nasrî)**, s. 19.

³⁰¹ İbn Rüşd, **Faslû’l-makâl (thk. Amâre)**, s. 58; Miftâh, **et-Telakkî ve’t-te’vîl**, s. 98; Misbâhî, **el-Vechû’l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd**, s. 69. (Tasarruf edilmiştir.)

³⁰² İmâm, **Târîhu’l-felsefeti’l-İslâmiyye**, s. 377.

yorumunu yapması doğru değildir. Söz konusu görüş birliğinin zannî yolla olması durumunda ise böyle bir yorumlama doğru olur. Zira görüş birliğinin gerçekleşmesinde kişilerin sayılarının, kim olduklarının ve ilmî kapasitelerinin belirli olması gerekmektedir. Teorik meselelerin yorumlanmasında görüş birliğine aykırı hareket eden kimsenin ise küfre girdiğine hükmedilmez.³⁰³

2.4.5. Dinî Söylem ve Tefsir

İbn Rüşd'e göre dinî söylemin sınıflandırılmasındaki amaç, retorik sınıflarının o söyleme karşı tutumunun tespit edilmesi ve tefsirin o söylemin tüm sınıflarını kapsayıp kapsamadığının veya belli parçalarıyla sınırlı kalıp kalmadığının belirlenmesidir. Burada İbn Rüşd'ün gayesi bir kez daha, işinin ehli özel kişilerle irtibatı bakımından yorumun güçlendirilmesine yönelmektir. Ayrıca, şeriatın maksadının halk kitlesini zâhir anlama sevk etmek olduğunu -çünkü gayesinin insanları müşkül duruma düşürmek değil onlara anlatmak olduğunu- sözlerine ilave etmektedir. Burhan ehli olanlarla halk kitleleri arasındaki kesim, yani diyalektik kesime şeriat, retorik ehline göre daha üst derecede teorik potansiyele sahip olduklarından yorumlamalara dair bir sınıf sunumunda bulunmuştur. Onlar için bu yorumlar zâhir anlama yönelik ikna edilmeleri mesabesinde olmaktadır. Yorumları burhan ehlinin yorumları düzeyine çıkmayıp halk kitlelerine yönelik olma niteliğine sahip bulunmaktadır.³⁰⁴ Sonuç olarak dinî söylemin yoruma kabil olanı, haddizatında zâhir olanı ve bir de yoruma mutlak surette kabil olmayanı bulunmaktadır. Bu da burhan ehline dahi, şeriatın belirlediği alan içinde yorumlarının cereyan etmesi için birtakım sınırlar koymaktadır.

- 1) Öncülleri yakînî olup sonuçları bizatihi idrak edilen sınıf. Bu sınıfla ilgili olarak ne öncüllerinde ne de sonuçlarında yorumlamada bulunulması caiz değildir. Bu sınıfı inkâr eden veya yorumlamada bulunmaya çalışan kâfir olur.
- 2) Öncülleri yakînî olup sonuçları elde edilmesi hedeflenen şeylerin örnekleri olan sınıf. Bu sınıfta yorumlama öncülleri değil sonuçları konu edinilebilir.

³⁰³ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl (thk. Amâre)*, s. 35; İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl (thk. Nasrî)*, s. 19; İmâm, *Târîhu'l-felsefetü'l-İslâmiyye*, s. 377, 378.

³⁰⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl (thk. Câbirî)*, s. 72; İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 101.

- 3) Öncülleri yakînî olmayıp sonuçları bizatihi kastedilen sınıf. Bu sınıfın sonuçlarının yorumlanması, bizatihi idrak edilir olduğundan caiz değildir. Ancak burhanî yollarla aynı sonuçları verecek şekilde öncüllerinin yorumlanması caizdir.
- 4) Öncülleri yakînî olmayıp sonuçları elde edilmesi hedeflenen şeye dair örnekler olan sınıf. Bu sınıfla ilgili olarak öncüller de sonuçlar da birlikte yorumun konusu olabilir ve ilim adamlarının bu sınıftakileri yorumlaması gerekir. Halkın da bunları olduğu gibi zâhir anlamı üzere ikrar etmesi gerekmektedir.

Özet olarak, yorumlamanın konusu olanlar ancak burhan yoluyla idrak edilebilir olanlardır. Söz açık ve net ise yoruma tâbi tutulması mutlak olarak caiz olmayıp zâhir anlamı üzere kabul edilmesi, retorik sınıflarının tamamının yerine getirmesi gereken bir görevdir. Müteşâbih olması durumunda ise ancak burhana dayalı olarak yorumu yapılabilir.³⁰⁵ Kur'ân-ı Kerim'de açık seçik olarak ifade edilen bu sözler İbn Rüşd'e göre mucizevi olduğunu gösteren üç özelliğe sahiptir:

- 1) Yorumlamaya mutlak surette kabil olmayan sınıf ki herkesi ikna etme ve inandırma konusunda bundan daha mükemmeli bulunmamaktadır.
- 2) Öncüllerinde veya sonuçlarında yorumlamaya kabil olan sınıf ki yorumlamaya bağlı olmayan sınıra ulaşmada tabiatı itibariyle yardımcı olmayı kabul eder. Bu sınıf burhan ehline özgüdür.
- 3) Burhan ehli kimselerin yorumlaması, halkın ise iman ve ikrar etmesi gereken, hak ehlinin dikkatini haklı yorumlamaya çeken sınıftır.³⁰⁶

2.4.6. Zâhir ve Bâtın

Şeriatın bir zâhiri bir de bâtını olduğunu İbn Rüşd'den önce de Müslüman düşünürler tarafından dile getirilmiş, özellikle müfessirler, bu alanla ilgilenmiştir.³⁰⁷ Mesela Endülüslü filozof İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân* adlı ünlü eserinde şeriatın, bâtını

³⁰⁵ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 57, 58; Salîbâ, Cemil, *Târîhu felsefeti'l-'Arabiyye*, s. 466, 467.

³⁰⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 66. (Tasarruf edilmiştir.)

³⁰⁷ Cemil Salîbâ, *Târîhu felsefeti'l-'Arabiyye*, s. 461.

yönüne işaret etmiştir. Bu açılım, din ile felsefeyi uzlaştırmayı temel bir sorun olarak ele alan İbn Rüşd'ün hareket noktasıdır. Zira o da İbn Tufeyl'le³⁰⁸ birlikte şeriatı, hem zâhir hem de bâtın yoluyla düşünüp değerlendirme ve yorumlamak gerektiğine inanır. İbn Rüşd'ün nezdinde bunun anlamı, hitabetin (retorik bilginin) tasnif edilmesi gerekir. Bunun için o, bilgiyi anlama bakımından farklı halk topluluklarında nassın zâhirî anlamının uygulanmasını gerekli görür.³⁰⁹ Nitekim İbn Tufeyl de şeriatın zâhiri ile bâtını arasındaki farka değinerek ümmetin durumunu da şöyle tasvir eder: 'O, şeylerin (varlığa dair oluşturduğu) tasavvurunu, hitap ettiği muhatabın diline ve alışkanlığına göre sağlamakta ve o varlığa çizdiği görüntüleri onların zihinlerine yaklaştırmaktadır. Öyle ki o şeyler artık hayal değil şahit oldukları hakikî varlıklara benzerdi.'³¹⁰ Anlaşılabacağı üzere İbn Tufeyl ve dolayısıyla İbn Rüşd şeriatın/nassın, zâhir ve bâtın anlamı olmak üzere iki yönü bulunduğuna dikkat çekmektedir. Herkes tarafından kolayca anlaşılan ve buna uyulması farz olan nassın/şeriatın zâhir anlamıdır. Diğerisi ise yalnızca ilim adamları tarafından te'vil edilmeye açık bir yönü bulunan bâtın anlamıdır ki varlığa dair hakiki manaları bu kısım oluşturur.³¹¹ Burada şu üç sorunun cevaplanması gerekmektedir:

1) Bâtın görüşüne ilişkin olarak İbn Rüşd'ün inancı nedir? İbn Teymiyye'nin ifadelerine göre "İşin gerçeği şudur: Bâtınîlik ismi insanların sözleri çerçevesinde iki sınıf için söylenebilir: a) Kitabın ve sünnetin zâhir anlamlarına aykırı bâtın anlamları bulunduğunu söyleyenlerdir ki bu kesimdekiler insanlar nezdinde Karmatîler ve sair mülhitlik türlerinde yer alan Bâtınîler adıyla meşhur olmuşlardır."³¹² İbn Teymiyye'ye göre bu sınıf da kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır: Şer'î metinleri ve bu metinlerin emrettiği namaz, oruç, hac ve zekât gibi pratik uygulamaları İslam'ın mecazî üslupla tasvir ettiği görüşünde olan kısım. Bunlara göre özellikle Bâtınîler o metinlerin ve

³⁰⁸ Yani İbn Rüşd, zâhir ve bâtın konusunda hocası İbn Tufeyl'in yönlendirmelerine uymaktadır. İkiisi arasındaki bağ, Aristo ile Eflâtun arasındaki bağa benzer. Hocasından ileri derecede etkilenmiş olmasından dolayı bu alanda da desteği dokunacak şeyleri ondan almıştır. *Faslü'l-makâl* adlı eserinin İbn Tufeyl'in ünlü hikâyesi *Hay b. Yakzân* perspektifinden okunmasıyla net olarak ortaya çıkacaktır ki İbn Rüşd, din ile felsefenin uzlaştırılması konusunda hocasının yazılarını rehber edinmiştir. Buna göre İbn Rüşd'ün projesinin esas merkezini teşkil eden *Faslü'l-makâl* köklerini İbn Tufeyl'in hikâyesi *Hay b. Yakzân*'da bulmaktadır. Bkz. Mahmûdî, *Felâsifetü'l-Endelüs*, s. 24, 68.

³⁰⁹ Abdülganî, *et-Tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, s. 45; Mahmûdî, *Felâsifetü'l-Endelüs*, s. 24, 68.

³¹⁰ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, thk. Ahmed Emîn, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1952, s. 85, 86.

³¹¹ Mahmûdî, *Felâsifetü'l-Endelüs*, s. 68.

³¹² Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsî'l-cehmiyye*, Medine, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibaati'l-Mushafi's-Şerif, 1426, C. II, s. 167.

emirlerin yorumunu bilebilir, hakikatlerini ortaya çıkarabilirler. Bu da genel olarak İslam'ın yıkılmasına, bağlarının çözülmesine kadar varır. Onlar İslam'da var olan her şeyi yorumlamış ve şöyle söylemişlerdir: Vahiy, nefsin arınmasından başka bir şey değildir. Dinî şiarlar sadece avam içindir. Havastan olanların bunları uygulaması gerekmez.³¹³ Bâtınîliğin bu görüşleri, İbn Rüşd'ün zâhir ve bâtın konusuna dair inancında yer almaz. Diğer bir kısım ise ilimle ilgili konular içinde zâhire aykırı bâtının bulunduğu görüşünü dile getirip amelle ilgili konuları ise zâhiri üzere kabul eden kısımdır. İbn Teymiyye “Bu kesimde yer alanların İbn Rüşd gibi akıl sahipleri ile İslam'a mensup filozofların akıl sahipleri ise...” demiştir.³¹⁴ Buna göre İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün görüşlerini sarîh akıl ile sahih naklin uzlaştırılması bağlamında İbn Sînâ ve diğer filozoflardan daha tutarlı ve dinî vecibelerde daha muhafazakar olduğunu belirtir.³¹⁵

2) Şeriatın tamamı İbn Rüşd'e göre zâhir ve bâtın mıdır? İbn Rüşd'ün şeriatın bir zâhiri bir de bâtını olduğunu söylerken muradı, şer'î metinlerin tamamının bir zâhiri bir de bâtını olduğu şeklinde değildir. Bu konu, sadece bazı metinlere, örneklendirmelere, benzetmenin ve buna benzer tarzda olup avamın anlayamadığı algısı oluşturan lafızlara mahsustur.³¹⁶ Bu anlam sebebiyle İbn Rüşd şunları dile getirmiştir: “Şeriata ait lafızların tamamının zâhir anlamlarına yorulması ve tamamının yorumlama yoluyla zâhir anlamları dışına çıkarılması gerekmediği konusunda Müslümanlar görüş birliğine varmışlardır.”³¹⁷

3) Zâhir ve bâtın söylemi İbn Rüşd nezdinde birbiriyle çelişen iki hakikatin var olduğu söylemine neden olmakta mıdır? XII. ve XIV. yüzyıllarda İbn Rüşd araştırmalarına ilgi duyan çoğu Latin araştırmacının ve XIX. yüzyıl sonu, XX. yüzyılın başındaki felsefe tarihçilerinin görüşlerine göre İbn Rüşd'e nispet edilen, birbiriyle çelişen iki farklı hakikatin bulunduğu söylemi, İbn Rüşd'ün uzlaştırmacı felsefesi baz alınarak çürütülmektedir. Zira bu felsefe, muhtemelen İbn Rüşd'ün kelama dair söylemlerine sahip olmamaları sebebiyle, ortaya çıkan bu iddiaların aksini ispat etmektedir. İbn Rüşd'e göre hakikatin birliği, din ile felsefenin uzlaştırılması yasaları

³¹³ Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, s. 293.

³¹⁴ İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye*, C. II, s. 168, 169.

³¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, C. I, s. 356.

³¹⁶ Abdülganî, *et-Tevfîk beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, s. 45.

³¹⁷ İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 33.

içinde sabit bir yasadır. Her şeyden öte hakikatin din içinde iki ifadesi bulunmaktadır. Bunlardan biri bilgelerin aklını meşgul eden felsefî ifade; diğeri ise avamı şeriatın maksatlarını uygulamaya sevk etme hedefi olan dinî ifadedir.³¹⁸ Şeriatın zâhiri ve bâtını kapsaması, birbiriyle çelişen iki hakikatin bulunduğu anlamında değildir. Bilakis hakikat tektir, ama o hakikatle ilgili ifade, bir başka anlama da muhtemel olan müteşâbihi (benzeşimi) gösteren iki üslubu bir araya getirmiştir.³¹⁹

Henry Corbin'in ifadelerine göre de birbiriyle çelişen iki hakikat bulunduğu söyleminin İbn Rüşd'e izafe edilmesi ileri gitmek olur. Bâtın anlam ve zâhir anlam kesinlikle birbiriyle çelişen iki hakikat değildir.³²⁰ Aksine tek bir hakikat olup o da dinin hakikatidir. Dolayısıyla İbn Rüşd, sabit usulleri zâhirlerine göre ikrar etmekte ve onları aklın idrak etmekten âciz kaldığı hakikatlerden saymaktadır. Akla düşen ise bu hakikatleri yorumlama dairesinin dışında kabul etmek ve onlara iman etmektir. İbn Rüşd'ün aklın idrak etmekten âciz kaldığı meseleleri belirlemesi, felsefeyi onlardan ayırdığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle karmaşayı bertaraf etmek için filozoflardan başkasının yorumlamada bulunmasına mâni olmaktadır. Bu da ona göre hakikatin tek olduğunu gösterir.³²¹ O hâlde İbn Rüşd'ün bâtınla ilgili inancı, Müslüman müfessir ilim adamlarının ve kendisinden önceki filozof ve kelamcılarının inancıyla aynıdır. O, bu inanç üzerine herhangi bir ilavede bulunmamıştır. Aslında İbn Rüşd, vahyin/nassın bir kısmının muhkem yani zâhir âyetlerden oluştuğunu ve asla yorumlanmayacağını söyler. Ancak bazı müteşâbih (sembolik ve mecâzi ifadeler içeren) âyetler, ilimde derinleşmiş kimseler tarafından beyan ve burhana dayalı olarak yorumlanabilir (müevvel) ki bunlar da bâtınî anlamı haiz âyetlerdir. Bu nedenle İbn Rüşd, herhangi bir varlık hakkında nass/vahiy yoluyla ya sükût eder ya da bir bilgi verir ve onu tanımlar. Şayet o konuda şeriatla, mevcut bir bilgi yoksa, ortada herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Fıkıhçının şer'î kıyasa/burhana dayalı akıl yürütme ile ortaya konulan bilgi alınıp benimsenir.³²² Halihazırda İbn Rüşd konunun önemine binaen fikhî kıyas ve türlerini saymaktadır. Bu açıklama onun; aklî kıyas ve türlerinin tıpkı fikhî kıyas gibi meşru

³¹⁸ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fî felsefeti'l-usâri'l-vustâ*, s. 134.

³¹⁹ Cemil Salîbâ, *Târîhu felsefeti'l-'Arabiyye*, s. 461.

³²⁰ Corbin, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 362.

³²¹ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fî felsefeti'l-usâri'l-vustâ*, s. 135; Abdülganî, *et-Tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, s. 36.

³²² İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 32.

olduğunu ve bunun ötesinde dinin/şeriatın, felsefeyi kabul etmesi gerektiğini ortaya koymak içindir. Ayrıca ilim adamlarının hem fikhî hem de aklî kıyası birlikte kullanmaları daha doğru bir sonuç elde etmelerine imkân verir.

İbn Rüşd bâtin anlamın, halka açıklanmasını sakıncalı bulur hatta bunun küfür olduğunu söyler. Bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Bir hâkim hüküm verdiğinde, içtihat eder de sonra isabet ederse onun için iki ecir vardır. Hüküm verdiğince içtihat eder ve sonra hata ederse, onun için de bir ecir vardır."³²³ hadisini delil gösterir. Görüldüğü gibi zikri geçen hâkimler, Allah'ın kendilerine dini iyice kavrayarak anlamayı tahsis ettiği ve nassı kendilerinin anlayabileceği bir manada yorumlamayan ilim adamlarıdır. Dolayısıyla dinde kabul edilebilir bu durum, şeriatın kendilerine çetrefilli mevzularda ilmî tetkik mükellefiyeti yüklediği ilim adamlarına mahsus olan bir hatadır. Ulemanın dışındaki insanlardan vaki olan hata ise salt günahıdır.³²⁴ İbn Rüşd'ün genel teorisindeki samimiyet, onun insanların tabiatları arasında, -her bir kesimin kendi özel bilgisine göre edindiği öğretilerin farklılığı- ayırım yapmasından kaynaklanmaktadır. Bu da bizi şu iki sonuca götürmektedir: 1) Avamın imanı ile felsefe arasında uzlaşma sağlamanın imkânı bulunmamaktadır. Çünkü bu durum avamın tanımayıp reddetmesinin mümkün olduğu düzeyde çelişkili ve tuhaf olarak görünecektir. Zira yorumlamayı kullanma ya da doğru yorumları kabul etme imkânları olduğu için onlardan istenen zâhir anlamdır. Dolayısıyla bu te'viller onlara yasaklanmıştır. Burhana dair kitaplar da onların ulaşamayacağı şekilde uzakta tutulması gerekmektedir. 2) Bilge kimselerin imanı, burhanî kıyaslamalara dayalı olarak tasdikın yerleştirilmiş olduğu tabiatlarına uygundur ki söz konusu tasdik: bâtındaki anlamlara nüfuz etmek için örneklerin verildiği, teşbihlerin yapıldığı metinlerin yorumlanması yoluyla.³²⁵

2.5. İbn Rüşd'ün Kelamcılar Karşısındaki Eleştirel Yöntemi

Önceki bölümlerden anlaşıldığına göre, İbn Rüşd nazarında muhatapların anlama derecelerinin farklılığı açısından sınıflandırılmalarından sorumlu olan, dinî

³²³ Buhârî, **Sahîhü'l-Buhârî**, Beyrut, Dârü İbn Kesîr, t.y., s. 2676, H. No: 6919.

³²⁴ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 44.

³²⁵ Kumeyr, **İbn Rüşd**, C. II, s. 3; Mûsâ, **Beyne'd-dîn ve'l-felsefe**, s. 93; Miftâh, **et-Telakkî ve't-te'vîl**, s. 98.

retorik sistemidir. Bu sınıflandırmanın amacı, söylemin, inanca dair tehlikeli sapmalara ve aynı inancın mensupları arasında bölünmelere sebep olan kelamcılarının zorlama yorumlamalarından kurtarılması üzerinde yoğunlaşmaktır. Bu ise İbn Rüşd'ün nazarında aşağıdaki adımların izlenmesiyle mümkün olmaktadır: 1) Öncekilerin yöntemlerinin eleştirilmesi, 2) Akidenin yeniden tashih edilmesi, 3) Dinî yapı ile felsefî yapının birbirinden ayrılması. Böylece ne burhan ehlinin yorumlarına ve bu yorumlarla ulaştıkları çıkarımlara başka kimseler ortak olabilir ne de halk toplulukları onların anlayabileceği bu yorum ve çıkarımlara ilişkin bilgi sahibi olmaya çalışır. Bu tutumun nedeni de dinin maksatlarının halka karmaşık gelmemesini sağlamaktır.³²⁶

Kur'ân, insanı doğru düşünmeye teşvik ettiği gibi bu düşüncenin ne şekilde yapılacağını da öğretir. Kur'ân'ın bu sorgulama yöntemini esas alan İbn Rüşd, dinî nastaki doğru ve hakiki bilgiye ulaşmak için metodik şüphe ile eleştirel düşünme yöntemini temellendirir. Hakikati bulma sürecinde ilk olarak İbn Rüşd, kendisine verilen bilgileri sorgular ve bunları akla arz eder. Böylece çözümleme ve yargıya dayalı eleştirel yöntemdeki hüküm, aynı zamanda aklın hükmü olacaktır. Nitekim onun, genelde kelamcılar, özelde ise Eş'arîler hatta Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kendinden önceki filozoflardan bazılarına yönelttiği eleştirisi, nasların te'vilinde bu araştırma ve sorgulamaya yönelik yöntemin yoksunluğudur. Ayrıca felsefî bir yorumcu olarak İbn Rüşd'ün bu eleştirel yöntemi, Kur'ân ve sünnete dayalı ilimleri daha geliştirebileceği ve nassın tespitinde daha yakın anlama ulaştırabileceği de göz ardı edilmemelidir.

1) İbn Rüşd, fikrî ve felsefî meseleler ile bunlara ait unsurları sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışmıştır. Bunun için akli hakem kılmış ve akıl vasıtasıyla elde edilen delilleri inceleme, analiz etme ve eleştirel yöntemle çözümlemeyi sistemleştirmiştir. Kurduğu sistemle gerek doğuyu gerek batıyı etkileyen en önemli filozoftur.

2) Önerme hakkında değerlendirme ancak murat edilen aklî hükümlerin, mezhep taassubu ve fırka bağnazlığından soyutlanmış tarafsız ilmî zihniyete sahip aklî hükümler ortaya konulmasıyla mümkündür.

3) İbn Rüşd'e göre eleştirel yöntem, taklit değil sorgulayıcı yaklaşıma ve felsefî düşünme esaslarına dayanmalıdır. İbn Rüşd âdeta düşünürü, -yeni bir felsefî düşünce

³²⁶ İbn Rüşd, **ed-Darûrî fi's-siyâse**, s. 26, 43.

sunmak isteyenlerin öne çıkıp rasyonel bir şekilde-çıkarımlarını başkalarını takip ve taklit ederek değil akıl yoluyla elde ederek eleştiride bulunmaya yönlendirmektedir. Yani İbn Rüşd, eleştirel yöntemi yoluyla, filozof ismini hak edenlerin beşerî bilimler alanında özgünlük arayışında olanlar olduğuna dikkat çekmektedir.

4) İbn Rüşd'ün eleştirel yöntemi, aklın direnç ve kararlılığını, gevşeklikten uzak oluşunu, hareketsizliğe, donukluğa ve taklide karşı başkaldırısını ifade eden dinamik bir yöntemdir. Ona göre yenilik peşindeki kimse için aklın rolünün bir gereklilik olarak aktif hâle getirilmesi ancak eleştiriyle olur. Onun yöntemine göre eleştiri, donukluk ve taklide karşı başkaldırıcıyı temsil eden dinamizm ve yenileme özelliğine sahiptir. Bu özellik geleneksel etütlerle burhana dayalı etütleri, yani bilgi türlerinin ikisini, avam bilgisi ile felsefî bilgiyi birbirinden ayıran özelliktir. Avam bilgisi; taklit yoluyla elde edilen, felsefî bilgi ise eleştiri, öznellik ve benzersizlik temeline oturan bilgidir. Bu bilginin sahibi kendisi dışındaki insanlara tâbi veya taklitçi olmaz. İbn Rüşd'ü başkalarının düşüncesinden ayıran özgün görüşü bu şekildedir.

5) İbn Rüşd'ün eleştirel yöntemi gücünü, onun Kur'ân, hadis, fıkıh, kadılık ve genel olarak felsefe bilgisine, özel olarak ise Aristo felsefesine dair bilgiye sahip kişiliğinden almıştır. Kadılık, İbn Rüşd'ün aykırı ve uyumlu görüşleri ayırt etmesini, aralarında tercih yapabilmesini, güçlüsünü güçsüzünden tefrik edebilmesini sağlayan en önemli vazifelerinden biridir.

6) İbn Rüşd'ün eleştirel yöntemi, doğuda ve batıda evrensel felsefî düşünce tarihi içinde bir şeref madalyası kabul edilmektedir. Zira onun düşüncesinde aklın egemenliği, kelamcılarının yorumlarına karşı eleştirel başkaldırı ve zaferin akıldan yana olmasında büyük rol oynamıştır.³²⁷

Bu özellikler çerçevesinde görülmektedir ki İbn Rüşd, şu iki zorunluluğa vurgu yapmaktadır: a) Aklın kullanılması ve hakem kılınması, b) Taklidin ve tekrarın bir kenara bırakılması. Çünkü düşüncenin inşası rivayetin sadece kullanılmasında değil, işlevsel hâle getirilmesiyle olur. Buna göre İbn Ferhûn'un İbn Rüşd hakkında dile getirdiği “dirayet onda rivayete göre daha baskındı”³²⁸ sözlerinin açıklanması mümkün olmaktadır. İbn Rüşd'ün eleştirel yöntemi, yorumların benzer yorumlarla

³²⁷ Irâkî, *el-Menhecû'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 13, 21.

³²⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, C. II, s. 257.

reddedilmesinden daha çok aklın hakem kılınmasını gerektirmekteydi. İbn Rüşd inancın tashih edilmesinde kelamcılarla tartışmaya girilmeden bir felsefeye ancak bir başka felsefeyle karşı konulabileceği ilkesini işletmekteydi. İbn Rüşd'ün felsefesi kökleri akıl, dalları dinî olan burhanî bir felsefedir. Yine İbn Rüşd eleştirel yöntemini şu iki istikamete yönlendirmiştir:

- 1) Şeriatın maksatlarından uzak yorumlar olması itibariyle eleştirilerini kelamcılara ait yorumlara yöneltmiştir. Söz konusu yorumlar bir yönden din ile toplum arasında, diğer bir yönden de din ile felsefe arasında bir uçurum meydana gelmesine sebep olmuştur. Burada bu konu, kelamcıların ele aldıkları meselelerin yorumlama yoluyla asıllarına döndürülmesini gerekli kılmaktadır.
- 2) Teşbih ve tecsîme düşmeye götüren hatalı sonuçların çıkmasına, tartışma ve birbirinin boğazına sarılma eylemlerinin yaygınlaşmasına sebebiyet veren yöntem olması itibariyle eleştirilerini kelamcıların yöntemine yöneltmiştir. Burada da bu konu sağlıklı bir burhanî yöntemin; tefsirlerin şüphe kabul etmeyen doğru ve rasyonel öncüller üzerine kurulu olması hâli dışında, metni inceleyen herkesin kendi arzusu doğrultusunda yorumlamasını zorlaştıracak şekilde yeniden tesis edilmesini gerekli kılmaktadır.³²⁹

2.5.1. Eleştirel Yöntem ve Özelliklerine Dair

2.5.1.1. İbn Rüşd'ün Zâhir Ehli Karşısında Eleştirel Yöntemi

Zâhir ehli ya da Haşviyye'nin tanımı daha önce geçmişti. Bunlar metinde gördükleri her şeyi aklın hükmünün üstünde gören ve hatta dinî metinlerin, özellikle de Allah Teâlâ'nın vasıflarının dile getirildiği metinlerin anlaşılmasında aklın rolünü iptal edip teşbihe ve tecsîme yönelmiş bir gruptur. Sıfatların tamamına herhangi bir yorumda bulunmadan zâhir anlamları üzere inanmışlardır. Allah Teâlâ, Kitab-ı Azîz'de eli, yüzü, işitmesi olduğunu haber verdiği gibi istivâ ettiğinden ve geldiğinden de söz etmiştir. Bu grupta yer alanlar Allah'ın aynen öyle olduğunu dile getirmişlerdir. Onların bu

³²⁹ Avn, İbn Rüşd beyne's-şerî'a ve'l-hikme, s. 104, 105.

söylemleri Allah ile mahlukat arasında benzerlik bulunduğunu gösteren bir delildir.³³⁰ Bu fırka İbn Rüşd'e göre anlayış ve yöntem bakımından şeriatı aykırılıkları sebebiyle yolu şaşırmış bir fırkadır.³³¹ Onun nazarında bu fırka, felsefe eylemine mâni olmaları ve aklın metni anlama önünde perde teşkil ettiğini iddia etmeleri sebebiyle felsefe yolunda aşılması zor bir engel durumundadırlar. Bu ise onun din ile felsefeyi uzlaştırma çabasıyla çelişmektedir. Dolayısıyla o da hem aklî ve hem şer'î kıyası kullanmak suretiyle onları eleştirmeye yönelmiştir.

İbn Rüşd'e göre şeriat, *ibret alma* ve *akletme* buyrukları ve bu meyandaki âyetler yoluyla, metnin maksatlarının araştırılmasını vâcip kılmıştır. İbn Rüşd *Faslü'l-makāl* adlı eserinde, burhan ehlinin metnin bâtınına nüfuz etmesine yardım edecek alet olması itibarıyla yorumun teorik temelinden söz ederken zâhir iddiasının çürütülmesine büyük önem vermiştir. O hâlde kıyas, inkârcıların eleştirisi ve onların şeriatın emirlerine aykırı olan mezheplerinin çürütülmesi bakımından, din ile felsefe arasındaki uzlaştırma çabasının kalkış noktalarından biri sayılmaktadır.³³² Metin akli olumlu karşıladığı gibi akıl da metni olumlu karşılar ve metnin akli konuşturduğu gibi akıl da metni konuştururken kıyası yok saymak mümkün değildir. Zira her biri diğerinin yörüngesinde çalışan iki kutup arasında cereyan eden bir tartışma söz konusudur.

Binaenaleyh akıl ve naklin her biri zâhire bağlı kalmayı reddetmektedir. Zira şeriat, âyetlerde 'bakmaz mısınız', 'Kur'ân üzerinde düşünmez (tedebbür etmez) misiniz', 'derinlemesine anlayan bir topluluk için', 'akıl sahipleri için' vb. tekraren eden hitapları aracılığıyla akli incelemede bulunmaya sevk etmektedir.³³³ Akıl inceleme eyleminde bulunmak konusunda burhana dayalı yöntemlere uyarak emirleri uygulamak zorundadır. İbn Rüşd'e göre söz konusu eylemin geçerliliğini sağlayacak olan alet sağlıklı olduğu takdirde, bizim kendi üretimimiz veya bizim milletimizden olmayanların üretimi olması şart değildir. Bu aletin amacı bilge kişileri, düşünsel ihtiyaçları bakımından tatmin edebilmesi ve çelişki ya da kapalılık kabilinden olup onlarda yanlış

³³⁰ Avn, **a.g.e.**, s. 105, 106.

³³¹ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)**, s. 101, 102.

³³² İbn Rüşd, **Faslü'l-makāl (thk. Amâre)**, s. 22; Irâkî, **el-Menhecü'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd**, s. 235, 236.

³³³ Avn, **İbn Rüşd beyne's-şerî'a ve'l-hikme**, s. 106.

algı oluşturan şeylerden kurtulmayı sağlamasıdır.³³⁴ İbn Rüşd'ün zâhir ehline yönelik eleştirisi, metnin zâhirinin beyan konusunda çeşitli üsluplarda gelmiş olması meselesinde yoğunlaşmaktadır. Bu da anlam kapasitelerine riayet eden Kur'ân'ın yöntemidir. Bir kısmı muhkem olup zâhirine göre hareket edilir. Bir kısmı da yorumlamada bulunulmaya ve hakikatinin incelenmesine muhtaçtır. İbn Rüşd böylece zat-ı ilahiyyeyle ilgili konularda zâhirin işletilmesinin tehlikesine karşı korunaklı bir barınak olması itibarıyla tefsire sığınmak istemektedir. Bu da söz konusu âyetlerin hakikatlerine ulaşmak ve onlar hakkında burhan ortaya koymak üzere retorik yollarının aşılması suretiyle olmaktadır. Ona göre sağlıklı inceleme, şeriatta geçenle uyumsuzluk teşkil etmez.³³⁵

2.5.1.2. İbn Rüşd'ün Eş'arîlere Karşı Eleştirel Tutumu

İbn Rüşd, izlediği yöntem boyunca burhan düşüncesinden neredeyse hiç ayrılmamakta ve hatta nihaî hükme varmadan önce meselenin çeşitli unsurlarını analiz ederken onun aracılığıyla hukuki bir malzeme de oluşturmaktadır. Onun düşüncesinde burhanın çift taraflı bir silah olduğunu söylemek mümkündür. Birinci taraf; rakibin iki alternatiften birini seçmeye ihtiyaç duyacak bir konuma getirilmesidir ki bu alternatifler ya burhana tutunup yorumların doğru öncüller üzerine bina edilmesi ya da her fırka mensubunun hak ehli olduğuna dair herkeste yanlış algı oluşturan tartışmadan vazgeçilmesidir. İkinci taraf ise; yorumların zorlu olması bir yana yakînî olmadıkları, avamın anlayışlarına ulaşmadıkları, aksine onları “yasa koyucunun Allah Teâlâ hakkında halk kitlelerinin inanmasını kastettiği şeylerden”³³⁶ ayırdığı hükmüne varmaktır. İbn Rüşd'ün nazarında Eş'arîler, inançla ilgili meselelerin ispatı için ileri sürdükleri delillerde burhana dayalı yöntemleri kullanmadıkları için aklî çıkarımlarında şüphe duyulması gereken bir fırkadır. İbn Rüşd Eş'arîlerle ilgili şunları dile getirmiştir: “Cevher-i ferd olarak adlandırdıkları bölünemeyen parçanın hâdis olduğunu açıklama konusunda izledikleri yöntem, halk kitleleri bir yana diyalektik sanatında yetişmiş (eğitimli ve becerikli olan) birçok kimseye dahi zorlu gelen bir yöntemdir. Bununla birlikte onların yolu, burhana dayalı olmayan ve kesin olarak Yüce Yaratıcı'nın

³³⁴ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 26.

³³⁵ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 31, 32; Irâkî, **el-Menhecü'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd**, s. 237.

³³⁶ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)**, s. 101.

varlığına iletmeyen bir yoldur.”³³⁷ Onların yöntemleri “hem halk açısından hem de bilge kişiler açısından eşit düzeyde”³³⁸ sorunludur. Çünkü böylesi konularda onlar zann-ı galibe (baskın kanaate) istinat etmişlerdir.³³⁹ İbn Rüşd ise yorum konusunda bir yasa olarak burhandan başkasını kabul etmemektedir. Onun bu tutumunda görüldüğü üzere Eş’arîleri şu iki alanda eleştirmektedir: a) Muradı ispat etmede kesin bilgi ifade etmeyen, zorlu ve çetrefilli olarak nitelediği ve de metnin anlaşılmasında kullanılması mümkün olmayan bazı felsefî teorileri kullanmaları. b) Söz konusu teorilerin hem halk kitleleri hem de bilge kişilerin önünde eşit düzeyde çıkmaz bir yol olmaları. Yani bu teorilerin avamın anlamasına elverişli olmaması ve de bilge insanların şeriatı yorumlamalarına yarar sağlamaması. Bundan anlaşıldığına göre çetrefilli felsefî teorilerle şeriatı yorumlamak İbn Rüşd nazarında tamamen kabul olunmayan bir şeydir. Çünkü bu teoriler ne hikmet ne de şeriat içinde herhangi bir yöne sahip değildirler.

Bu nedenledir ki İbn Rüşd, Eş’arîlerin -her ne kadar Allah’ın varlığına yönelik delil ortaya koymanın ancak akıl yoluyla olacağını düşünseler de- izledikleri akla dayalı yöntemin, onları Allah’ın insanlara takip etmelerini ve iman etmelerini emrettiğinin dışındaki yollara soktuğuna dikkat çekmiştir.³⁴⁰ O hâlde İbn Rüşd’ün Mûtezilî yönteme yönelik eleştirisi “yakînî bilgi kaynakları ile yakînî olmayan bilgi kaynakları arasında ayırım yapması”³⁴¹ noktasından hareket etmektedir. Şeriatla uyumlu olan kaynaktan başkasının şeriatın tefsir kaynaklarından biri olması doğru değildir. Manasını ispat edecek şey sağlanıncaya dek müşkil, bulunduğu hâl üzere bırakılsa dahi bu böyledir. Çünkü yorumlamanın amacı, metni şüpheyi açmak değil söz konusu “işkâl” hâlinin giderilmesidir.

İbn Rüşd, Eş’arîlerin bazı meselelerle ilgili delillerini eleştirmiştir. Mesela “âlemin hâdis olması meselesini, görmedikleri bölünmeyen parça noktasından hareketle eleştirmiştir. Benzer şekilde İbn Rüşd, Eş’arîlerin yönteminin tutarsızlığına yönelik olarak şahitler ortaya koymaktadır. Bunu, Eş’arîlerin zamanın ve ilahî fiilin hâdis olduğuna dair ileri sürdükleri delillerini kalkış noktası yaparak âlemin hâdis oluşuna

³³⁷ İbn Rüşd, a.e., s. 103.

³³⁸ İbn Rüşd, a.e., s. 103; Avn, *İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme*, s. 107.

³³⁹ Avn, *İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme*, s. 107.

³⁴⁰ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 103.

³⁴¹ Irâkî, *el-Menhecü’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 127.

ilişkin delillerine yer vermek suretiyle yapmaktadır. Bu görüş ilahî fiilin kesintiye uğramasına, yani Allah'ın bazen fiil işlediği bazen de bir fiil işlemediği anlamına yol açar ki böyle bir şeyin olması mümkün değildir. Benzer bir durum gaibin şahide kıyasını kullanırlarken de söz konusudur. Oysaki gaib ve şahit arasında bir benzerlik olduğuna yönelik herhangi bir işaret bulunmamaktadır.³⁴² Buna benzer şekilde İbn Rüşd "Eş'arîlerin Allah'ın birliğine dair delil ortaya koyarken istinat ettikleri temânü" düşüncesini de eleştirmeyi önemsemiştir. Bizlere bu düşüncenin tabii delillerle de şer'i delillerle de uyuşmadığını açıklamıştır. Hatta onların ilahî sıfatlarla ilgili tutumlarını da eleştiri konusu yapmıştır."³⁴³ Bunlardan anlaşıldığına göre İbn Rüşd, iki asla binaen onlara şu eleştirilerini yöneltmektedir: a) Delillerin asıllarını Kur'ân-ı Kerim'de aramak. Zira Kur'ân'a dayalı aslı bulunmayan her bir delil reddedilmiştir. b) Delillerin mantığa arz edilip uygun ise kabul etmesi, aykırı ise eleştirip dikkat çekmesi ve o delilin rotasını düzeltmesi. Tabiatıyla İbn Rüşd'ün onları bu asıllara binaen eleştirirken gayesi, din ile felsefenin uzlaştırılması işlemi hakkında bu bölümün başlarında belirttiğimiz boyutların hayata geçirilmesidir. Bu meseleler ve bunlarla alakalı olarak Eş'arî akidesinde felsefî teorilere dayalı yapılan tefsirler, İbn Rüşd'ün bakış açısına göre inancın geleceği açısından bir tehlike oluşturmaktadır. Bunun nedeni söz konusu inanç sahiplerinin yorumlama konusunda şer'i ve burhanî yolları izlememeleridir. Gaibin şahide kıyas edilmesi, Müslüman ilim adamlarının kendisi vasıtasıyla nahiv, fıkıh ve kelam gibi çeşitli İslamî ilimleri inşa ettikleri bir yöntem olup bu ilimlerin kalkınmasında mantıksal bir temeli temsil etmektedir.³⁴⁴ İbn Rüşd'e göre bu kıyas, her ne kadar az önce sözü edilen ilimlerin inşa edilmesi için elverişli olsa da felsefî yapı içinde yöntemsel bir araç olmak için elverişli değildir. Ona göre hakikat tek olsa da ona ulaşma yolları farklı farklıdır.

Her yolun kendine özgü usulü vardır. Felsefî yapının usulü, dinî yapının usulünden farklıdır. Her ne kadar bu usuller arasında bir iç içe geçme söz konusu olsa da bu, şeriatın parçalanması, yapının görüntüsünün kötüleşmesi, anlayışların karmaşaya maruz kalması ve yanlış algılar oluşması anlamına gelmez.³⁴⁵ İbn Rüşd Eş'arî

³⁴² Avn, *İbn Rüşd beyne's-şerî'a ve'l-hikme*, s. 107.

³⁴³ Irâkî, *el-Menhecü'n-nakdî fi felsefeti İbn Rüşd*, s. 26, 28.

³⁴⁴ Abbâs, *Tetavvuru 'ilmi'l-kelâm*, s. 7, 8.

³⁴⁵ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 59, 60; İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi's-siyâse*, s. 26.

kelamcılara yönelik eleştirisinde, onların tenzih konusundaki söylemlerinin yaratıcı ile yaratılmış arasında bir tür denk tutmaya sevk ettiği hususunda dikkatle durmaktaydı.”³⁴⁶ Bu da ancak denk/benzer bir varlığın varsayılması yoluyla bilgisel bir çıkarım sunma imkânı sağlayan bu kıyasın sonucudur. Hasan Hanefî şunları dile getirmektedir: “Gaibin şahide kıyas edilmesi; bilgiye dayalı insanî bir kıyastır. Zira insan tanımadığı bir şeyi ancak tanıdığına kıyaslamak suretiyle tanıyabilir. Görülemeyen bir şey ancak görülene kıyas edilerek tasavvur edilebilir. Bunun ardından Allah’ın zâtının insanın zatına, Allah’ın sıfatlarının insanın sıfatlarına, Allah’ın fiillerinin insanın fiillerine kıyas edilmesi gelir. Bu teşbih yöntemidir; genel olarak Eş’arîlerin, Müşebbihe’nin ve Mücessime’nin yolu olup gaib ile şahit arasında kıyası mümkün kılmak üzere ortak bir illetin ispat edilmesi temeline oturmaktadır.”³⁴⁷ O hâlde bu kıyas uygulaması “şahit ile gaib, kıyaslanan ile kendisine kıyas edilen arasında köprü olacak ve araştırmacı için birinciden ikinciye geçişi mümkün kılacak, yani şahidin hükmünün gaibe uzanmasını sağlayacak üçüncü bir değer araştırılması esasına dayanmaktadır. Bu köprü nahiv ve usul bilginlerinin *illet*; kelamcıların *delil* olarak adlandırdıkları şeydir.”³⁴⁸ Her hâlükârda bu kıyas iki yönden tehlikeli sonuçlara götürmüştür: a) Allah’ın zâtının insana kıyas edilmesi suretiyle teşbihe ve tecsîme sebep olması. b) Dinî ve felsefî olarak her iki yapının kendine özgü usulleri bulunduğunu nazar-ı itibara almadan kavramların birbirine -karışmaması gerekirken- karışmasına sebep olması. İbn Rüşd’e göre bu zayıf bir kıyas olup bu ilmin yöntemi olmaya elverişli değildir. Çünkü “birbirinden tamamen farklı olan iki âlemi, fizik âlemlerle metafizik âlemi, gayb âlemiyle şehadet âlemini bir araya getirmektedir. Bu delil ortaya koyma yöntemi İbn Rüşd’ün dediği gibi elverişli değilken, söz konusu model ancak şahidin ve gaibin tabiatının eşit olması durumunda makul olur.”³⁴⁹ Bu nedenledir ki İbn Rüşd’ün nazarında bu yapının parçalarının öteki yapının içine entegre edilmesi ya da bu yapının parçalarının ötekinin bazı parçaları vasıtasıyla okunması meşru değildir. Sonuç, o parçaların kötü görünüme sahip olması ve her iki yapıda da karışıklık meydana gelmesi şeklinde olacaktır.³⁵⁰ Bu yüzdendir ki İbn Rüşd, felsefe yapma eylemini kendine özgü sonuçları, usulleri ve otoritesi olan bir

³⁴⁶ Irâkî, *el-Menhecû’n-nakdî fi felsefeti İbn Rüşd*, s. 29.

³⁴⁷ Hanefî, *Mine’l-akîde ile’s-sevre*, C. I, s. 353.

³⁴⁸ Câbirî, *Nahnu ve’t-türâs*, s. 215.

³⁴⁹ Câbirî, *a.g.e.*, s. 218.

³⁵⁰ İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi’s-siyâse*, s. 26.

eylem olması itibariyle izole etmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte Eş'arîler delil sunma konusunda şeriatın dikkat çektiği yollara bağlılık göstermeyip yorumları yaymışlardır. Bu da aynı millete mensup evlatların arasında tefrikanın, kindarlığın ve savaşların yayılmasına sebep olmuştur.³⁵¹

Bu sebeple Şiblî Nu'mânî (ö. 1914) şunları dile getirmektedir: İbn Rüşd'e göre Eş'arîlerin "yol ve yöntemleri ne akla ne de nakle dayanmaktadır. Nakle dayanmamaktadır, çünkü yorumladıkları metinlerde lafızların zâhir anlamlarına tutunmamaktadırlar. Akla da dayanmamaktadır, çünkü kitaplarında dile getirilmiş olan aklî deliller kadarınca dahi mantığın ve felsefenin kriterlerine bağlı kalmamışlardır."³⁵² Bu yöntemin sonuçları sadece Eş'arîlere değil, onlardan sonra gelip de bu yönetime göre hareket eden herkesin, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların ve onlardan da sonra gelip yöntemlerinin tutarsız olduğu gerekçesiyle filozoflara başkaldıran Gazzâlî'nin de aleyhinedir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın felsefî meselelere dair delil sunma yönteminin, kelimacılarla aynı yöntemi kullanmasına bakarak burhana dayalı olmadığı düşüncesindedir. Söz konusu yöntem, gaibe dair şahide dayalı olarak delil ortaya koyma yöntemi olup bu da Gazzâlî'nin aynı kıyaslamayı kullanıp filozofları tekfir etmesini kolaylaştırmıştır. İbn Rüşd'e göre bu kıyası kullanan kimse kelimacılardan veya filozoflardan ise o kimsenin felsefesi burhana dayalı bir felsefe sayılmaz. İbn Rüşd'ün sahip olduğu eşsiz ustalık, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yla olan tartışmalarını aşmasında ve İbn Sînâ'nın istinat ettiği yöntemsel esasın eleştirisine bağlı kalmasında gizlidir. Bunu da Gazzâlî'nin filozofların hepsini eleştirmeyip sadece İbn Sînâ'nın burhana dayalı olmayan felsefesini eleştirdiğine dair burhan ortaya koymak için yapmaktadır.³⁵³

Âtîf Irâkî bu ifadeleri "İbn Rüşd'e göre felsefeye herhangi bir suçlama yöneltildiğinde, aslında bu suçlamaya neden olan hakiki kaynağa yöneltilmesi gerekir. O bununla özellikle İbn Sînâ'yı kastetmektedir. Çünkü hikmet konusundaki yetersizlik, Gazzâlî'nin ve Aristo'nun görüşlerine yalnızca İbn Sînâ aracılığıyla bakmış olmasından kaynaklanmıştır."³⁵⁴ şeklinde dile getirir. Kısacası o, felsefeyi filozofların gözden düşürülmesine götüren bir faktör olmaktan uzak tutmak istemektedir. Ayrıca iki taraf

³⁵¹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Amâre), s. 63.

³⁵² Nu'mânî, *İlmü'l-keîlâmî'l-cedîd*, s. 93.

³⁵³ Câbirî, *Nahnu ve't-türâs*, s. 217, 218.

³⁵⁴ Irâkî, *İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye*, s. 44.

arasındaki anlaşmazlığı, bu bilimin bizatihi kendisine yöneltilen bir eleştiri olmaktan çıkarp bir kelamcıya ait görüşlerin bir başka kelamcı tarafından eleştirilmesine dönüştürmek istemektedir. Söz konusu anlaşmazlığın sebebi ise her iki tarafından izlediği yöntemden başkası değildir.

2.5.1.3. İbn Rüşd'ün Sofizme Karşı Eleştirel Tutumu

İbn Rüşd eleştirel yöntemi vasıtasıyla, din ve felsefe arasındaki uzlaştırma projesinin maddelerini hayata geçirmenin önünde duran engellerin hepsini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Ona göre aklın egemenliğini kazanmadığı ve o gücün tefrika ve taklide dair tüm şekilleri hezimete uğratmadığı sürece din ile felsefe arasında yeniden bağ oluşturmak mümkün değildir. Akıl ve nakil gücünü bir araya getirmiş bir filozof olarak İbn Rüşd'e göre kişisel deneyime dayalı -bu deneyim ne kadar yüce olsa da- bir imana yer yoktur. Bu açıdan İbn Rüşd, İbn Tufeyl'den çok İbn Bâcce'ye yakındır.³⁵⁵ Bu noktada İbn Rüşd'ün felsefesinde düşünce ve yöntem açısından faal bir etki unsuru olarak İbn Bâcce öne çıkmaktadır.³⁵⁶ Daha önce geçtiği üzere İbn Rüşd tasavvufun müşahade yöntemini reddetmiş; doğu dünyasındaki Gazzâlî'nin, aklî âlemin insana ancak halvet yoluyla inkişaf edeceğini ve böylece ilahî nurları görüp bunlardan büyük bir lezzet alacağını söyleyen tutumunu eleştirmiştir.³⁵⁷ İbn Rüşd her ne kadar İbn Tufeyl'in teorilerinden yararlanmış ise de, bunların dinde derinlikli anlayışın (tefakkuh) gerektirdiklerine göre ve mantıkla uyumlu hâle getirilmesi görüşüne sahipti.³⁵⁸ İbn Rüşd bu bakımdan İbn Bâcce'nin felsefesine -o felsefe akla dayandığı için- İbn Tufeyl'in tasavvufa dayalı olan felsefesine göre daha yakındır. Görüldüğü kadarıyla İbn Rüşd, İbn Bâcce'ye yönelik eleştirisini tamamlamak³⁵⁹ ve tasavvufî yöntemi dinin ve mantığın terazisine koymak suretiyle zayıf yönlerini ortaya çıkarmak istemektedir. Bunu yaparken de amacı, delil sunma yöntemi olarak bu yöntemin zayıf yönlerinin tanıtmaktır. İbn Rüşd'ün bu yöntemin esrarı konusunda bilgilenmekle ileri derecede meşguliyet göstermesinden dolayı Renan şunları dile getirmiştir: "İbn Rüşd ile

³⁵⁵ Mahmûdî, *Felâsifetü'l-Endelüs*, s. 68.

³⁵⁶ Palencia, *Târîhü'l-fikri'l-Endelüsî*, s. 336; Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, s. 34; Corbin, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 341.

³⁵⁷ Ebû Reyyân, *Târîhü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 492.

³⁵⁸ Mahmûdî, *Felâsifetü'l-Endelüs*, s. 68.

³⁵⁹ Irâkî, *el-Menhecü'n-nakdî fi felsefeti İbn Rüşd*, s. 263.

mutasavvıf İbn Arabî arasında bir bağ vardır. Kurtuba kadısı İbn Rüşd, İbn Arabî'den ilminin esrarı konusunda kendisini bilgilendirmesini rica eder. Bunun üzerine İbnü'l-A'râbî rabbani bir görüşle bu esrar perdesini ona açmaktan kaçınır.³⁶⁰

Muhtemeldir ki İbnü'l-A'râbî'nin tasavvufun sırlarındaki perdeyi açmaktan imtina etmesinin sebebi bunun çok daha ötesindedir. Çünkü o, iyi bir şekilde idrak etmekteydi ki İbn Rüşd'ünkü gibi ayrıcalıklı bir akıl yapısı, kendisinin tasavvufuna imtisal edip uymak bir yana, tasavvufu bile hazmedemezdi.³⁶¹ Her ne olursa olsun İbn Rüşd, din ile felsefenin uzlaştırılması için belirlediği yöntemin, ruhuyla çelişmesi itibariyle tasavvufî yöntemi eleştirmek zorundadır. Metinlerin mecaz yoluyla akla dayalı yorumlama temeline dayalı olan yöntemi, metnin anlamlarını işaret vasıtasıyla keşif yöntemini kabul edecek değildir. Zira İbn Rüşd'e göre tasavvufî sezgi Allah'ı tanımada yeterli gelen yöntemlerden sayılmamaktadır. Çünkü söz konusu sezgi, tüm basitliğiyle Kur'ân'ın teşvikte bulunduğu incelemeye dayalı düşünüşün ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Bu durumda bilgi bir tür mucize olmaktadır.³⁶² Zira tasavvuf, bilgi konusunda keşfe veya duyu ve müşahedeye dayalıdır. Tasavvufa göre bilgi vesilesi, duyu ve akıl araçlarını aşmıştır.³⁶³ Onlara göre Allah Teâlâ'a ve varlıklara dair bilgi, ariflerin benliklerinde şehvetleri yok etmek ve derin düşüncelere dalmak suretiyle feyezan etmektedir.³⁶⁴ İbn Rüşd bu yöntemi şu iki sebepten dolayı eleştirmiştir:

1) Tasavvufî yöntem, dinde derin anlayış sahibi olmayı gerektiren Kur'ân'ın iddiasına uymamaktadır. Çünkü onun ifadesine göre bu yöntem, insanların yönlendirildiği yöntem olsaydı, incelemede bulunma yöntemi geçersiz hâle gelir ve bu yöntemin insandaki varlığı anlamsız olurdu. Oysaki Kur'ân'ın tamamı incelemede bulunmaya, ibret almaya çağrıda bulunmakta ve inceleme yollarına dikkat çekmektedir.³⁶⁵ Bunun doğru olduğuna tanıklık eden çok sayıda âyet bulunmaktadır ki burada yer verilmesine gerek görülmemiştir.

³⁶⁰ Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, s. 34.

³⁶¹ Kâsım, *el-Feylesûf'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 14.

³⁶² İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Kâsım), s. 24.

³⁶³ Avn, *İbn Rüşd beyne's-şerî'a ve'l-hikme*, s. 107.

³⁶⁴ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Kâsım), s. 23.

³⁶⁵ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Câbirî), s. 117.

2) Yol işaretleri aşikâr görülmeyen ve bireysel olan tasavvufî yöntemin mantıkla uyumu yoktur. İbn Rüşd ise evrensel bilgi için burhan ehli herkes tarafından kullanılma hakkı bulunan bir yöntem oluşturmaktadır. Âtîf Irâkî'nin ifadelerinde “İbn Rüşd’ün benimsediğine göre akla dayalı yol, ortak bir genel yol sayılmaktadır. Tasavvufî yol ise bireysel veya başkalarına değil yalnızca sahibine özgü bir yol kabul edilmektedir. Bundan dolayıdır ki İbn Rüşd, tasavvufî yolun eleştirilmesini yerine getirmesi gereken bir ödev olarak görmüştür.”³⁶⁶ Çünkü bu yol, incelemeyeyle ilgili olarak öncüllerden ve meşhur kıyaslardan oluşan burhanî yollardan değildir.³⁶⁷ Ayrıca bu yol, aklın önermeleriyle istikamet bulmayan vicdana dayalı kişisel eğilimlerdir.³⁶⁸ Çünkü tasavvufî deneyim, duyuları veya akli referans almamaktadır. O sadece Allah’ın sevdiği kimsenin kalbine ilka ettiği bir nurdur.³⁶⁹ İbn Rüşd nezdinde bütün bunların burhanla hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü İbn Rüşd’e göre imanın, iman etmeyi gerekli kılan bir tasdik özelliği olmalıdır. İman etmeyi gerektiren tasdik özelliği, imanın burhan tarafından olmasıdır. Bu da ancak tefsiri bilmekle olur. İbn Rüşd’ün görüşüne göre burhanla desteklenmiş bu tür bir imanı Allah ilim adamlarına mahsus kılmıştır.³⁷⁰ Bu noktadan hareketle tasavvufî yöntem, mantıksal kıyaslamaları kullanmaya teşvik eden dinle örtüşmemektedir. Buna göre Allah’ı tanımak için esrarına ve yasalarına vâkıf olmak üzere evreni incelemek, ibret nazarıyla bakan biri için -akıl soyutlanmış vaziyette, gayelilik ve sebeplilikle ilgili konuları iyice anlamadan, bunları makul esaslarıyla irtibatlandırmadan- mümkün olamaz.³⁷¹ Elbette tasdik özelliği olan iman, burhan tarafından olan imandır.

Binaenaleyh İbn Rüşd’ün tasavvufî yönetime yönelik eleştirisi, iletişimin iki yolu arasında fark gözetme temeline dayanmaktadır. Birinci yol; duyulara konu olan şeylerden başlayıp aklımızda aklın konusu olan şeylerin meydana gelmesine kadar ulaşmaktadır. İkinci yol; bu ilişkinin bahtiyar olanlardan başkasına müyesser kılınmamış ilahî bir yetenek sayıldığı söylemine dayanmaktadır. İbn Rüşd, duyuların konusu olanlardan aklın konusu olanlara doğru insanî bilginin aşamalı olması

³⁶⁶ Irâkî, *el-Menhecü’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 255.

³⁶⁷ Bkz. İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 117.

³⁶⁸ Irâkî, *İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye*, s. 40.

³⁶⁹ Irâkî, *el-Menhecü’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 260.

³⁷⁰ Mahmûdî, *Felâsifetü’l-Endelüs*, s. 69.

³⁷¹ Irâkî, *el-Menhecü’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 261.

hakkındaki yöntemi uyarınca birinci yolu benimsemektedir. Yani bilginin doğal gelişimi söylemini dile getirmektedir. İkinci yolu ise İbn Rüşd, duyuların veya aklın alanına girmediği ve dahası bilgiyi acayipliklerin ve olağanüstülüklerin bir türü olarak açıkladığı için tamamıyla reddetmektedir. Ona göre bilim alanında böyle bir açıklamanın dile getirilmesi mümkün değildir.³⁷²

2.6. İbn Rüşd'ün Yorumlama Yöntemi ve Kuralları

2.6.1. Yönteme Dair

İbn Rüşd'e göre, yaratıcıya yönelik akıl yürütüp delil ortaya koyma bakımından varlıklara açıklama getirmeyi ve çeşitli sınıflarına göre onlar üzerinde incelemede bulunmayı dinin gerekli kılması müsellemler konulardandır. Zira din akla dayalıdır ve dinin güçlü ya da zayıf olması bakımından geleceği, aklın geleceğine bağlıdır. İbn Rüşd, incelemenin kesin bilgiye götüren usulünün gerektirdiği -mantığa dayalı- şekilde bu görevi yerine getirecek felsefeden başka bir fiilin mevcut olmadığını düşünür. Dolayısıyla bu bilimin ilk kurucusu olma sıfatıyla Aristo'nun mantığından yardım almanın gerekli olduğunu söyler.³⁷³ İbn Rüşd'ün nazarında bu durum hiçbir şekilde şeriata aykırı değildir. Çünkü "hak, hakka tezat teşkil etmez. Bilakis onunla uyumludur, onun lehine tanıklık eder."³⁷⁴ İbn Rüşd, Aristocu bilimin ve onun üzerine kurulu felsefi düzenin kabulleri arasında uyum ve hatta tıpatıp örtüşme bulunduğu konusunda, şeriatın zâhirinden istifade edilenlerle aynı kanaate sahiptir. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün Aristo'ya olan hayranlığına, -Kur'an'a olan hayranlığı ve imanı hariç- hiçbir şey ne denk olabilir ne de onun üzerine çıkabilir.³⁷⁵ Fakat bu, onun bir taklitçi olduğu anlamına gelmez. Çünkü onun görüşüne göre taklitçi olan biri filozof ismini hak etmemektedir. Bu nedenledir ki Aristo'ya ait görüşlerin sırf tekrarlayıcısı olmayıp Aristo'ya dair açıklamaları yoluyla kendine ait çok sayıda hakiki görüşlerine de yer vermiştir.³⁷⁶ Hatta Aristo'nun görüşlerini literal açıklamaya tâbi tutmakla yetinmeyip bu görüşleri tamamlamış ve öncüllerinden hareketle Aristo'nun dile getirmediği mantıksal

³⁷² Âtîf İrâkî, *en-Nez'atü'l-'akliyye fî felsefeti İbn Rüşd*, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1984, s. 127; İrâkî, *İbn Rüşd : feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye*, s. 41.

³⁷³ Mahmûdî, *Felâsifetü'l-Endelüs*, s. 71.

³⁷⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 31.

³⁷⁵ Câbirî, *İbn Rüşd sîra ve fikr*, s. 119.

³⁷⁶ İrâkî, *İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye*, s. 77.

çıkarımlarda bulunmuştur. Çünkü İbn Rüşd'e göre o görüşler, söz konusu öncüllerden çıkarımsal gereklilik ve mantıksal olarak ortaya çıkmaktadır.³⁷⁷ İbn Rüşd'ün şerhler, orta ve küçük telhisler içinde parçalara ayırdığı mantık materyali, inceleme eyleminin sağlıklı yöntemini temin eden malzemedir. İbn Rüşd'ün yöntemi yorum konusunda "aklî ve şer'î kıyası bir arada kullanma"³⁷⁸ üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu iki kıyas vasıtasıyla da İbn Rüşd, şu iki esası sağlayan bir işlem gerçekleştirmektedir:

Birinci esas: Analiz. Bu esas yoluyla geçmişlerin söylemlerinin, kapalılığını ortaya koyup netleştirmek, hatasını ayıklamak, hataya dikkat çekip onları bu hatadan uzaklaştırmak hedefiyle -onları oluşturan ilk unsurları çözümleyerek- incelenmesi kastedilmektedir. *İkinci esas: Sentez.* Bu esas yoluyla, erişilen unsurlarla geçmiş nesillerde var olanlar arasındaki ilişkilerin ortaya çıkarılması amacıyla yeni bir düzene konulması kastedilmektedir. İbn Rüşd bu iki esas yoluyla senteze dayalı eski tutumu, yeni bir mantıksal sentezle daha sağlam bir tutuma doğru harekete geçirmek istemektedir.³⁷⁹ Ayrıca o, kelamcılarla, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar hakkındaki son hükmünü verebilmek ve onların söylemlerinin diyalektik ve retorik söylemlerden ibaret olduğunu ortaya koyabilmek³⁸⁰ için şu şekilde çözümlemelerde bulunulmuştur:

- 1) Rotasını düzeltme ve eleştirel olarak ele alma sadedinde, sorunsalla bağlantılı gördüğü önceki nesillerin söylemlerini tasnif etmek,
- 2) Gerçekten felsefî mi yoksa retorik ve diyalektik safsatadan mı ibaret olduğunu belirleme gayesiyle, derecesini ortaya koymak üzere felsefî problemleri ayrıştırmak,
- 3) Tek bir felsefî problemi, kendisinden ortaya çıkacak diğer problemleri ortaya koymak üzere bölümlere ayırmak,
- 4) Problemleri çözmek ve belirli bir tutum takınmak hedefiyle onları birbiri ardına ele almak.³⁸¹

³⁷⁷ İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 350.

³⁷⁸ İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 22.

³⁷⁹ Mahmûd Zeydân, *Menâhicü'l-bahsi'l-felsefî*, İskenderiye, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li-Kitâb, 1977, s. 123.

³⁸⁰ İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 351.

³⁸¹ Zeydân, *Menâhicü'l-bahsi'l-felsefî*, s. 123.

İbn Rüşd bu yöntemi *Faslü'l-makāl* adlı eserinde bazı örnekler yoluyla uygulamıştır. O, bir yandan din ve felsefe arasındaki ilişkiyi oluştururken bir yandan da bu ilişkinin, analiz yoluyla, din ve felsefenin her birindeki benzeşen unsurları birbirine bağlayan -denklik ilişkilerinin ortaya çıkarılması üzerine kurulu- sentezi nasıl temel aldığını açıklamıştır. İbn Rüşd, şeriatın hikmetle çelişmediği neticesine varmak için yeni bir sentez içinde bunları bir araya getirmiştir.³⁸² Zira din, felsefe yapmayı gerekli görmekte ve burhana dayalı akıl da bu eylemde yasaların kullanılması üzerinde durmaktadır. Yani din akla yardımcı olmakta, akıl da dine destek vermektedir. Bu durumda ortaya çıkan sonuca göre “hak hakka uygun düşmekte ve onun lehine tanıklıkta bulunmaktadır.”³⁸³

2.6.2. Yöntemin Kuralları

İbn Rüşd’ün yorumlama yöntemi bir grup kural üzerine oturmaktadır ki yorumun sağlıklı ve geçerli olabilmesi için bu kurallara uyulması gereklidir. Söz konusu kurallar onun dinî ve felsefî eserlerinde dağınık hâlde, yaptığı yorumlar esnasında veya herhangi bir problemi tekrar sentezlemek maksadıyla ele aldığı sırada geçmektedir. Şöyle ki:

Birinci Kural: Söylemden murat edilen gayenin belirlenmesi. İbn Rüşd’e göre bu kural, yazarın var olduğunu veya yok olduğunu ortaya koymayı kendileri vasıtasıyla hedeflediği öncelikli kurallardandır.³⁸⁴ İbn Rüşd şunları dile getirmektedir: “Düzgün bir yöntem üzerinde durabilmek ancak gayenin bilinmesiyle mümkündür. Çünkü arzuladığı gayeyi bilmeyen kimse zorunlu olarak nereye varacağını da bilemez.”³⁸⁵ Bu kuralı kitaplarında da kullanmıştır. Mesela *Faslü'l-makāl*’daki sözlerine bu kuralı kullanarak şöyle başlamaktadır: “Bu sözlerle amaçlanan araştırmaktır.”³⁸⁶ *Menâhicü'l-edille* adlı eserinin giriş kısmında da şu ifadelere yer vermektedir: “Bu kitapta şeriatın halk kitlelerini sevk etmeyi amaçladığı akaidin zâhir olanlarını incelemeyi uygun

³⁸² Avn, *İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme*, s. 124.

³⁸³ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl* (thk. Amâre), s. 31.

³⁸⁴ Avn, *İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme*, s. 114.

³⁸⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi’s-siyâse*, s. 142.

³⁸⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl* (thk. Amâre), s. 22.

gördüm.”³⁸⁷ *Muhtasaru Kitâbi’s-siyâse li-Eflâtûn* adlı eserinde de “Bu sözlerle maksadımız bilimsel görüşleri tüm çıplaklığıyla ortaya koymaktır...”³⁸⁸ demektedir. Bu durumda İbn Rüşd’e göre, sözün girişinde amacın belirlenmesi, yazarın mesele üzerindeki örtüyü kaldırdığı yöntemsel bir kuraldır.

İkinci Kural: Konunun bölümlere ayrılması. İbn Rüşd’e göre bu kuralın uygulanması, araştırmacının karşı karşıya olduğu konuyu, mükemmel şekilde tek tek çözümleyebilmek için parçalara ayırmak şeklinde gerçekleştirilmektedir. Bu kural, problemin parçalara ayrılması (yapısöküm, deconstruction) ve unsurlarının önceki hâline döndürülmesi -ki bu analizdir- bakımından analiz ve sentez esaslarıyla ilgilidir. Bu uygulamanın maksadı parçaların kapalılığa neden olan şüphelerden arındırılması ve yeniden birbirine bağlanmasıdır -ki bu da sentezdir-. İbn Rüşd bölümlere ayırma yöntemini kendinden öncekilerin ele aldıkları konuları eleştirirken sıklıkla kullanmıştır. Mesela Eş’arîlerin “iradenin hâdis olması meselesi”³⁸⁹ hakkındaki söylemlerini eleştirirken şunları dile getirmiştir: “İradenin kadim veya hâdis, fiilin öncesinde veya beraberinde varsaymamız eşittir. Nasıl olursa olsun, onların kadimle ilgili şu üç şeyden birini caiz görmelerini gerekli kılmaktadır: Ya hâdis bir irade ve hâdis bir fiil ya hâdis bir fiil ve kadîm bir irade ya da kadîm bir fiil ve kadîm bir irade.”³⁹⁰ Bu yöntemle İbn Rüşd, delilleri tümelden tikele, cinslerden türlere intikal ettirmek suretiyle mantıksal olarak bölümlendirdikten sonra cüz-i ferde varana dek bu delillerin analizini devam ettirmektedir.³⁹¹

Üçüncü Kural: Yorumsal okumada sıralamaya riayet edilmesi. İbn Rüşd okuma eylemi sırasında bu kurala riayet etmeye özellikle dikkat çekmektedir.³⁹² Zira çeşitli fırkaların mensuplarının başına gelen en büyük hataların sebebi “mantık ve felsefenin ölçütlerine tam anlamıyla”³⁹³ bağlı kalmamalarıdır. İbn Rüşd buna “sırasız olarak okumak” demektedir. Çünkü asıl olan, varlıklara dair incelemenin sıraya uygun ve burhanî kıyaslamaların bilinmesi sanatından istifade edildiği gibi, tek tek araştırılması

³⁸⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 99.

³⁸⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi’s-siyâse*, s. 71.

³⁸⁹ Avn, *İbn Rüşd beyne’s-şerî’a ve’l-hikme*, s. 115.

³⁹⁰ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 104.

³⁹¹ Avn, *İbn Rüşd beyne’s-şerî’a ve’l-hikme*, s. 117.

³⁹² Avn, *a.e.*, s. 118.

³⁹³ Nu’mânî, *İlmü’l-keîlâmi’l-cedîd*, s. 93.

şeklinde olmasıdır.³⁹⁴ Yeni bir senteze ulaşmak için bir dizi şeklinde eski sentezlerle işe başlanır. Şöyle ki, “herhangi bir meselede eskilerin söylemlerini araştıran kimsenin en yeniden en eskiye doğru gitmemesi gerekir. Aksine ilk öncüllerden işe başlamalı sonra onları izleyenlere geçmeli ki böylece anlayışın veya düşüncenin gelişimini kavrayabilsin.”³⁹⁵ Bu kuraldan hareketle net bir şekilde ortaya çıktığına göre İbn Rüşd, yöntemini, dinî ve felsefî söylemlerini bir dizi şeklinde rasyonel bir düzenlemeye tâbi tutmuştur. Bu durum onun akla dair şu tanımlamasında kendini göstermektedir: “Akıl eşyanın düzen ve tertibini idrak etmekten daha fazla bir şey değildir.”³⁹⁶

Dördüncü Kural: Hikmetin ve şeriatın maksatlarının anlaşılması. Bu kural İbn Rüşd’ün yorumlama konusundaki yönteminin temel odak noktasını temsil etmektedir. Hatta ona göre bu kural, isabetli hükmün -din ve felsefe planında ise- temelidir.³⁹⁷ Bu kuralın önemi İbn Rüşd tarafından tekraren kullanımında kendini göstermektedir. Özellikle de bu kuralı, metnin zâhir anlamının bâtil addedilmesine sebep olan yorumlar hakkında ve bunların halkın inancı üzerindeki olumsuz etkilerine dair eleştirilerinde kullanmıştır. İbn Rüşd şunları ifade etmiştir: “Ya da te’vilin şeriat konusunda bu ve bunun benzerlerine -teşbih ve tecsîmden söz etmektedir- uygulanması durumunda, şeriat tümüyle parçalanacak ve onunla kastedilen hikmet iptal olacaktır.”³⁹⁸ İbn Rüşd sıklıkla “şeriatın maksadına”³⁹⁹ riayet etmeye dikkat çekmiştir. Yine o, şöyle söylemiştir: “O konuda yasa koyucunun (sav) maksadını güç yettiğince ve mümkün olduğunca araştırırız.”⁴⁰⁰ Bu nedenle İbn Rüşd’ün, “*Hüccetü’lislâm*’ın filozofların maksatlarını -onların kafalarını karıştırması dışında- gerçek manada anlamamış olmasından hareketle tüm öfkesini Gazzâlî’ye yönelttiğini görmekteyiz. Ona göre böyle bir tutum -hikmetin halk kitlelerine açıkça sunulması bir yana- Gazzâlî gibi büyük bilgelere yakışmamaktadır.⁴⁰¹ Bundan dolayı “bizatihi ya hikmetin ya da şeriatın iptal edilmesi ve belki de ikisinin bir araya getirilmesi lâzım gelir.”⁴⁰² Buna göre İbn Rüşd

³⁹⁴ İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl (thk. Amâre)*, s. 26, 53.

³⁹⁵ Avn, *İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme*, s. 118.

³⁹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-tehâfüt*, C. II, s. 526.

³⁹⁷ Avn, *İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme*, s. 140.

³⁹⁸ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 140.

³⁹⁹ İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl (thk. Amâre)*, s. 54.

⁴⁰⁰ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 99.

⁴⁰¹ Avn, *İbn Rüşd beyne’ş-şerî’a ve’l-hikme*, s. 120.

⁴⁰² İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 152.

nazarında, geçmişleri eleştirmede ve inancın rotasının “kendisine karışmış olan değişimden”⁴⁰³ dolayı yeniden tashih edilmesinde maksatların önemli bir rolü bulunmaktadır.

Beşinci Kural: Hakkında anlaşmazlık bulunan meselelerin asıllarına irca edilmesi. İbn Rüşd bu kuralı, insanları şeriatın dışına çıkaran yorumların etkisiyle fırkalara ayrılmasından ve ümmetin başına gelen sapma sebeplerinden söz ederken kullanmıştır.⁴⁰⁴ İbn Rüşd’ün ifadelerine göre “Onların her bir fırkası şeriat konusunda diğer bir fırkanın yapmadığı yorumu yapmış ve o yorumun da şeriatın sahibinin maksadı olduğunu zannetmiştir. En nihayetinde de şeriat tamamıyla parçalanmış ve ilk konumundan iyice uzaklaşmıştır.”⁴⁰⁵ Söz konusu fırkalar şeriatı, yasa koyucunun insanları zâhirleri üzere iman etmeye yönlendirdiği maksatlardan farklı maksatlara yönlendirmişlerdir. İbn Rüşd’ün görüşüne göre fırka mensuplarının yorumlarına dair hüküm konusunda yegâne yol, onların görüşlerinin şeriatın asıl maksadına ircâ edilerek sahih anlayıştan ne kadar da uzak olduğunu ortaya koymaktır.⁴⁰⁶ Bundan dolayı İbn Rüşd şunları dile getirmektedir: “Bununla birlikte o yorumcuların bu şeyler lehine gerekçe olarak sundukları delillere itibar ettiğin takdirde hiçbirinin burhâna dayanmadığını ve hatta şeriatın zâhir anlamlarının o delillerden daha ikna edici olduğunu görürsün.”⁴⁰⁷ O hâlde inancın tashihiyle ilgili olarak “asılların bilinmesi ve bu asıllardan kıyas yoluyla çıkarımda bulunmanın bilinmesi”⁴⁰⁸ gerekmektedir. Felsefeyle ilgili olarak ise İbn Rüşd, benzer şekilde felsefî görüşlerin de eskilerin felsefesindeki asıllarına döndürülmesi ve bu suretle zayıf ve kuvvetli noktalarının bilinmesi görüşündedir. İbn Rüşd bu kuralı Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşlerini Aristo felsefesine irca etmede ve onların diyalektik görüşler olduğuna dair hüküm vermede kullanmıştır.⁴⁰⁹ İbn Rüşd nazarında bir başka kuralın da bununla ilişkisi bulunmaktadır. Söz konusu kural, asılla çelişkili olanın uzak tutulması kuralıdır. Herhangi bir görüş veya söylem, din ve felsefe doğrultusunda cari olmadığı takdirde ilgili asıllarla herhangi bir ilişkisi

⁴⁰³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi’s-siyâse*, s. 43.

⁴⁰⁴ Avn, *İbn Rüşd beyne’s-şerî’a ve’l-hikme*, s. 120.

⁴⁰⁵ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 150.

⁴⁰⁶ Bkz. Nassâr, *el-Hitâbü’l-felsefî ‘inde İbn Rüşd*, s. 103; Avn, *İbn Rüşd beyne’s-şerî’a ve’l-hikme*, s. 121.

⁴⁰⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 141.

⁴⁰⁸ İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl (thk. Amâre)*, s. 45.

⁴⁰⁹ Avn, *İbn Rüşd beyne’s-şerî’a ve’l-hikme*, s. 121.

bulunmadığı gerekçesiyle uzak bir ihtimal olarak görülmelidir. İbn Rüşd bu kuralı, Eş'arîlerin Allah'ın varlığına dair delil sunma yöntemlerini uzak görürken kullanmıştır.⁴¹⁰ Çünkü onların izledikleri yöntem İbn Rüşd'ün de dediği gibi “burhana dayalı değildir ve Yüce Yaratıcı'nın varlığına dair kesin bilgi de sağlamamaktadır.”⁴¹¹ İbn Rüşd mezkur yöntemi, asıllarla çelişiyor olması nedeniyle bu kural için uzak görmüştür.

Altıncı Kural: Öncekilerin ve çağdaş olanların sözlerinin tek tek söylenmesi. İbn Rüşd herhangi bir konuda incelemede bulunmak istediğinde onun nazarında bu inceleme o konuyla ilgili her ne varsa, sayılıp dökülmesi anlamına gelmektedir.⁴¹² Çünkü İbn Rüşd “bu konuda sonra gelenin önce gelenden yardım alması”⁴¹³ gerektiğini söylemektedir. Bu kural vasıtasıyla İbn Rüşd, hükmün eksiksizliğinin delillerin eksiksizliğine ve kullanım yöntemlerinin bilinmesine bağlı bulunduğuna dikkat çekmektedir.

Yedinci Kural: Şurası malumdur ki İbn Rüşd öncesi felsefi söylem, kapalılık ve karmaşıklık, hatta zaman zaman iç içe geçmişlik ve çelişkililik şaibesi barındırmaktaydı. İbn Rüşd bu söylemi, çetin yöntem, burhana dayalı olmayan yöntem, güç yetirilmez yöntem, sofist yöntem veya buna benzer⁴¹⁴ çeşitli tabirlerle nitelemiştir. İbn Rüşd bu kural yoluyla şeriata ilişen her türlü karmaşık ve uzak anlayışı gidermeye çalışmaktadır. Söylemin içeriğinin sunulması konusunda retorik kalıplar ve söz sanatları yerine delil ve mantığa riayet edilmesinin, anlamlarının net ve anlayış ufuklarına yakın, lafızlarının karmaşa ve anlam kapalılığından uzak olmasının zarureti üzerinde şiddetle durmaktadır. Bu ifadesiyle o,, yöntemin Kur'ân tarafından teşvik edildiğini vurgulamaktadır. Nakil ile aklın barışıklığına dair sözleri için de şunu söylemiştir: İnsanlar bu mana konusunda tamamen bir istikrarsızlık yaşamışlardır. Bu nedenledir ki İbn Rüşd söz konusu istikrarsızlık hâlini, yazılarında Kur'ân-ı Kerim'e ait kelimeleri kullanmak, düşünceyi kısaca ve net olarak verecek kısa cümleler kurmak suretiyle gidermeye çalışmaktadır. Muhammed Abduh da yöntemi konusunda İbn Rüşd'den

⁴¹⁰ Avn, a.e., s. 123.

⁴¹¹ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Câbirî), s. 103.

⁴¹² Avn, *İbn Rüşd beyne's-şerî'a ve'l-hikme*, s. 125.

⁴¹³ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Amâre), s. 27.

⁴¹⁴ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Câbirî), s. 103, 104.

esinlenmiştir. Ayrıca onun, yorumların avama ifşa edilmemesi yöntemini de benimsemiştir.⁴¹⁵ İbn Rüşd, yorumlama konusunda burhanın kuvvetli olması şartını koştığı gibi benzer şekilde söylemde de beyanın kuvvetli olması şartını koymuştur. Bu nedenle onun yöntemine göre, beyanın burhanla karışık; burhanın da beyanla iç içe geçmiş olduğunu görmekteyiz.⁴¹⁶



⁴¹⁵ Nassâr, **el-Hitâbü'l-felsefî 'inde İbn Rüşd**, s. 90, 103.

⁴¹⁶ Miftâh, **et-Telakkî ve't-te'vîl**, s. 95.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL FELSEFESİ VE UYGULANIŞI

3.1. İbn Rüşd'ün Tefsir Felsefesi

İbn Rüşd'ün tefsire ilişkin yönteminin uygulamaya dönük boyutlarını ortaya koymakla ilgili söylenecekler, hikmet ile şeriatın uzlaştırılması meselesini ele alan en ünlü eserlerinden sayılan iki kitap vasıtasıyla olacaktır. Bu meseleyi en fazla ele alan iki eserden biri *Faslü'l-makāl* adlı kitaptır. Bu eser, felsefenin meşruiyetine yönelik fetvası, felsefe eyleminin yol işaretlerini belirlemesi ve bunun ispatı için nebevî hadisleri ve onlarca Kur'ân âyetini kullanmasıyla ün salan eşsiz kitaplardan biri olarak daha önce tanıtılmıştı. Diğer eser ise *Menâhicü'l-edille* adlı kitaptır. Bu eser de aynı şekilde inancın tashih edilmesine ve kelamcılarının delillerinin tutarsızlığını ortaya koymaya özgü eserlerden biri olarak tanıtılmıştır. Bu eserde İbn Rüşd'ün en fazla hedef aldığı fırka Eş'arîlerdir. Bu iki eserde İbn Rüşd'ün söylemi, Kur'ân delillerinin desteklenmesi, onların dini savunmada istinat ettikleri bazı felsefî delillerde ve teorilerdeki zaafın ortaya konulması üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü metin felsefeyle çeliştiği takdirde öne geçirilen felsefenin iddiası değil metnin hükmü olmaktadır.¹ Bunun için Resûlullah'tan (sav) nakledilen “İshal rahatsızlığı için kardeşine bal içirmesini emrettiği kişiye yönelik ‘Allah doğru söylemiş; senin kardeşinin karnı ise yalan söylemiştir’ demesi.”² şeklindeki rivayeti dile getirmiştir. Müellifin bu iki eserdeki söyleminin din ile felsefeyi birleştirici bir söylem olarak nitelenmesi mümkündür. O, teori ve pratik arasında bir üslupla bu birleştirmeyi yapmaktadır. Yani bir yönden yöntem sunmakta, diğer yönden bir açıklama, uygulama ve yorum takdim etmektedir. Bu noktada şu izlenimlerin kayda geçirilmesi kaçınılmazdır:

- 1) İbn Rüşd Kur'ân'ın tamamını tefsir etmiş değildir. Tefsirinde sadece kaleme aldığı eserin amacıyla alakalı olan bir kısım âyetlerle sınırlı kalmıştır.

¹ Hanefî, “el-İştibâh fî fikri İbn Rüşd”, s. 130.

² İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl (thk. Amâre)*, s. 29.

Biyografi ve bibliyografyaya dair kaynaklar da İbn Rüşd'ün Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiği kayıp bir eserinden söz etmiş değildir.³

- 2) İbn Rüşd *Faslü'l-makāl* adlı eserinde on âyeti ve dört hadisi delil olarak sunmuştur. Bunları felsefe eylemi olan kıyasın aslının ortaya konulmasında, inceleme çağrılarının belirginleştirilmesinde ve metnin anlaşılması karşısında muhatapların sınıflarının ve tabiatlarının kısımlara ayrılmasında kullanmıştır.

Kur'ân âyetlerinin muhkem ve müteşâbih olarak bölümlere ayrılması, sahih yorumun, insanın bu dünyada taşıdığı bir emanet olduğunu ispatlaması, içtihadın hükmüne ve teorik konularda görüş birliğinin bulunmadığına dair delil ortaya koyma ve buna benzer anlaşmazlık konusu olan tartışmalarında söz konusu âyetlerden yararlanmıştır. *Faslü'l-makāl*'a ek olarak kaleme aldığı *ed-Damîme*'de tek bir âyete yer vermiş ve bu âyet aracılığıyla Allah Teâlâ'nın ilim sıfatının sübutunu tartışmıştır.⁴

- 3) Az önce dile getirilen âyetleri, şeriatın maksatlarının kelamcıların görüşlerinden üstün olduğu konusunda da delil olarak kullanmaktadır. Onların görüşlerini şeriatın zâhirine aykırı olduklarını ortaya koymak amacıyla bu âyetlerle çürütmektedir.
- 4) Âyetleri ayrıca Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını olduğunu beyan etmek için kullanmaktadır. Buna karşın yorumlama, bazısında cari iken bazısında değildir. Hatta bazıları şeriatın yönlendirmelerine göre zorunlu olarak zâhiri üzere bırakılmaktadır.⁵
- 5) İbn Rüşd âyetleri seçmede kendisinden önceki filozoflara benzemektedir. Onlar da Kur'ân'dan kendi görüşlerine ve felsefî ekollerine benzer bulduklarını seçmekteydiler. Çünkü âyetlerin hepsini rasyonelleştiremiyor ve felsefî tefsire tâbi tutamıyorlardı.⁶

³ Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed b Said İbn Merrâküşi, **ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbi'l-mevsûl ve's-sıla**, thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dârü's-Sekâfe, t.y., C. IV, s. 22, 25; Semlâlî, **el-İ'lâm bi-men halle merrâküş mine'l-a'lâm**, C. IV, s. 128, 135.

⁴ İbn Rüşd, **Faslü'l-makāl (thk. Amâre)**, s. 76.

⁵ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 22, 33.

⁶ Âsî, **et-Tefsîrû'l-Kur'ânî**, s. 30.

- 6) *Menâhicü'l-edille* adlı eserinde yüz dört âyet ve on dört nebevî hadisi delil olarak sunmuştur. Bu âyetleri ve hadisleri delil mahiyetinde, -kendisinden önceki filozof ve kelamcılarının iddialarına cevap verirken, ayrıca te'vilin felsefî teorilerin dile getirdiği şeyler değil, şeriatın zâhiri ve burhanlar tarafından kabul gören şeyler olduğunu ispat sadedinde- kullanmaktadır.
- 7) İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makāl* ve *Menâhicü'l-edille* kitaplarında âyetleri kullanması güçlü bağlara sahip bir kullanım olup şu iki temel meseleyi hedeflemektedir: a) Hikmetin şeriatla uyumlu olduğu ve her ikisinin aynı kaynaktan neşet ettiğini net olarak ortaya koymak ve b) Kelamcılara ait yorumların şeriat etrafında ördüğü şüphe ve çelişki çemberini kırmak. Önceki bölümlerin ortaya koyduğu ve gelecek örneklerin ortaya koyacağı şeyler bunlardır.

O hâlde bu noktalar, İbn Rüşd'ün Kur'ân'dan bilinen miktardaki bazı âyetleri tefsir ettiğini, onun tefsirinin, yönetime dair konularla ve inançla ilgili meselelerin yeniden anlaşılmasıyla ilgili olduğunu göstermektedir. Yani bu da onun, şeriatla meydana gelen ve hem dinî hem de felsefî yapıyı olumsuz olarak etkilediğini düşündüğü değişimi ıslah etmeye çalışacağına işaret etmektedir. Kezâ onun, tefsirinde kelamcılarının ve filozofların söylemlerini hazırda bulunduracağı, bunların analizi, unsurlarının geçmişteki hâllerine irca edilmesi, aslî maksatları perspektifinden yeniden okunması ve yeni bir mantıksal anlayışa doğru sentezlenmesi için çalışacağı anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle, hazırda bulunduracağı tefsirin akıbetinin yeni tefsirlerin akıbetiyle irtibatlı olacağı manası taşımaktadır. Bu nedenle İbn Rüşd'ün tefsirinden söz ederken bunların göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Ayrıca -çelişkilerini ve şeriata aykırı oluşlarını ispatlamak için- âyetleri tefsir ettiği söz konusu söylemlerini göz önünde bulundurmadan, onun yöntemine vâkıf olmak mümkün değildir. Burada -öncekilerin te'viline karşı- İbn Rüşd'ün geliştirdiği yöntemi kısaca izah etmeye çalışacağız.

3.1.1. Allah Teâlâ'nın Varlığını İspat Hakkında İbn Rüşd'ün Burhana Dayalı Yöntemi

İbn Rüşd Allah Teâlâ'nın varlığına dair burhanını ortaya koyarken kelamcılarının delillerini sunmuştur. Bu delillerin bâtil olduğu hükmüne varıp, burhana dayalı olmaları bir yana fazlalık (gereksiz) deliller olarak nitelendirmiştir. Çünkü bu deliller kesin bilgiye ulaştırmamaktadır. Çünkü ne avamın anlayışlarına yakışan ne de bilgelerin akıllarını memnun eden delillerdir. Hatta bu deliller hikmet ilimleri konusunda maharetli riyazet ehli tarafından dahi erişilmesi güç delillerdir.⁷ Öncekilerin okumalarını yapısöküme tâbi tutabilmek için de onların söylemlerini şu şekilde sınırlandırmaya başlamıştır: **a)** Söz konusu fırkaların ilki Haşeviyye'dir. İbn Rüşd, sadece semi' (nakil) ile yetindiklerinden eleştiri konusu yapabileceği veya değerlendirmede bulunabileceği akla dayalı herhangi bir görüşleri bulunmadığı için onlar üzerinde fazlaca durmamaktadır. Onları nitelerken şu ifadelerle yer vermiştir:

“Bazı kimselerdeki bönlük ve ahmaklık düzeyinin “Yasa Koyucu” (sav) tarafından ortaya konulmuş şer’î delillerden hiçbir şey anlamama seviyesine erişmesi imkânsız değildir. İşte Haşeviyye’nin şeriatın zâhiri karşısındaki hâli budur. Metinlerle aralarına -ibret almak, tedebbür etmek bakımından- perde gerilidir.”⁸ **b)** İkinci fırka ise Eş’arîlerdir. İbn Rüşd onların yöntemlerinin, Allah Teâlâ'nın insanların dikkatini çektiği ve iman etmelerini emrettiği şeriatın yöntemi olmadığı görüşündedir. Çünkü Allah'ın varlığına dair delil ortaya koyarken sundukları deliller “âlemin hâdis olduğu beyanı üzerine kuruludur. Onlara göre âlemin hâdis oluşu da cisimlerin bölünmeyen parçaların bileşiği olduğu, bölünmeyen o parçanın muhdes ve hâdis olması sebebiyle cisimlerin de muhdes olduğu söylemi üzerine inşa edilmiştir.”⁹ Yani Allah'ın varlığı ile âlemin hâdis olması arasında bir bağ bulunmaktadır. “Allah vardır çünkü âlem muhdestir. Hâdis olmasının delili ise cisimlerin bölünmeyen parçaların bileşiği olmasıdır. Değişimlerin mahalli oldukları için değişken olmadıklarının itibar edilmesi mümkün değildir. Değişken olduklarına göre ise kadim ve baki olduklarının itibar edilmesi mümkün değildir. Zira kadîm olan değişken değildir. Âlemde her şey değişken olduğuna göre

⁷ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille** (thk. Câbirî), s. 103.

⁸ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl** (thk. Amâre), s. 25; İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille** (thk. Câbirî), s. 102.

⁹ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille** (thk. Câbirî), s. 103.

onlar da hâdistir ve Allah tarafından yaratılmıştır. O hâlde varlıkların değişken olması değişmeyen kadîm bir yaratıcının varlığını gösteren bir delildir.”¹⁰

Anlaşılmaktadır ki Eş’arîler, delillerini bu şekilde “görmedikleri bir bölünmeyen parçadan yola çıkarak zann-ı gâlib (baskın kanaat) üzerine”¹¹ kurmuşlardır. İbn Rüşd’e göre bu teori Allah Teâlâ’nın varlığına delil olarak sunulabilecek mantıksal bir tefsir olmadığı için elverişli olmamakla birlikte haddizatında anlaşılır da değildir. Mantığın ve felsefenin kriterlerine¹² şu sebeplerden dolayı uymamaktadır:

- 1) Âlemin muhdes olması sebebiyle Allah’ın var olduğu söyleminden dolayı muhdis bir failin var olduğunu söylemek lâzım gelir. Bu ise kelam sanatı potansiyeli içinde kendisinden ayrılmanın mümkün olmadığı bir kuşku oluşturur. Çünkü o faili ne ezeli ne de muhdes olarak almamız mümkündür.
- 2) Muhdes olan bir muhdise, o muhdis de bir başka muhdise ihtiyaç duyar. Bu durum kaçınılmaz olarak sonsuza dek devam edip gider.¹³
- 3) “Ezelî olması durumunda ise buna bağlı olarak varlığının hâdisin bir fiille ilgili olması gerekir. Aksi hâlde kelimciler kadîm bir failden kaynaklanan hâdis bir fiili teslim ederlerse, o fiilin konusu olan mefulle o failin fiilinin ilgili olması kaçınılmazdır. Onlar bunu teslim etmezler. Çünkü onların usulüne göre hâdis olan şeylerin beraberindekiler de hâdistir.”¹⁴
- 4) Ek olarak “fail bazen eylemde bulunur bazen bulunmaz. Bu iki hâlden birinin diğerinden daha evla olmasını sağlayan bir illetin olması gerekir. O illetle ilgili olarak da böyle bir soru sorulur. O illetin illeti hakkında da sorulur ve bu böyle sonsuza dek sürüp gider.”¹⁵

Bu sebepler İbn Rüşd’ün nazarında şeriatın maksatlarından ayrılmaya, metinden talep edilen anlamı sağlamayan ve halk kitlesi bir yana büyük bilgeleri dahi hayrette bırakan teorilerle uğraşmaya sevk eden sorunsalları temsil etmektedir. Yani bunlar zorluklarla dolu, hikmetin ve şeriatın ruhundan uzak engebeli bir yoldan ibarettir. c) İbn

¹⁰ Irâkî, *el-Menhecû’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 58.

¹¹ Avn, *İbn Rüşd beyne’s-şerî’a ve’l-hikme*, s. 107.

¹² Nu’mânî, *İlmü’l-kelâmi’l-cedîd*, s. 93.

¹³ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 103.

¹⁴ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 103; Irâkî, *el-Menhecû’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 58.

¹⁵ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 104.

Rüşd üç fırkadan söz etmeye başlamaktadır: Sûfiler. Onların yöntemlerine ilişkin İbn Rüşd'ün eleştirel tutumundan daha önce söz edilmişti. Çeşitli öncüllerden oluşmayan inceleme yöntemlerine dayandığı için İbn Rüşd, onların izledikleri yöntemi çürütmüştür. Ona göre bu yöntem sorunludur ve sahipleri tefsir konusunda bilimsel yöneme ve açık seçik aklî temellere istinat etmedikleri için burhana dayalı olmayan açıklamalara sebep olmaktadır.¹⁶ **d)** Bunun ardından İbn Rüşd dördüncü fırka olan Mûtezile'den söz etmektedir. İlginçtir ki İbn Rüşd, Mûtezile'nin yöntemlerini ele almaktan ötürü özrünü beyan etmektedir. Bu minvalde şunları dile getirmiştir: "Mûtezile'nin, bu manada izledikleri yöntemlerine vâkıf olabileceğimiz kitaplarından hiçbirisi bize, hatta Endülüs'e ulaşmış değildir. Onların yöntemleri, Eş'arîlerin yöntemleriyle benzer cinstendir."¹⁷ Muhtemeldir ki İbn Rüşd burada bir başka sebepten dolayı Mûtezile hakkında söz söylemekten kaçınmaktadır. Sölenildiğine göre İbn Rüşd, bu cümleyi Mûtezile'nin yöntemlerine dair konuşmaktan kaçınma isteğiyle dikkatli bir şekilde ve zekice kaleme almıştır. Çünkü onlara ait kitapların Endülüs topraklarına ulaşmamış olması iddiası nedeniyle, onlarla arasındaki rasyonel ilişkinin kesintiye uğraması makul değildir. Önceki ve sonraki ilim adamlarının eserlerini Endülüs okullarına, üniversitelerine ve evlerine taşıyanların, Mûtezile'ye ait kitapları taşımaması da makul gelmemektedir. Yoksa onlara rakip olan kimselerin eserleri, yıllardan beri Mûtezile'ye ait haberlerle, görüşlerle, bunlara karşı verilen reddiyelerle doludur.¹⁸ Peki İbn Rüşd'ün delil sunma konusunda şeriat ile hikmetin uzlaştığını düşündüğü yöntem nedir? İbn Rüşd'e göre delillerin kabul edilmesinin iki şartı bulunmaktadır: Beyan ve burhan. Yani delillerin burhan potansiyeline sahip oldukları kadar beyan potansiyeline sahip olmaları, o delilleri çeşitli şüpheleri harekete geçiren kapalılık ve karmaşıklıktan uzak tutacak ve delillerin eşit düzeyde din ve felsefenin mecrasında hareket etmesini sağlayacaktır. Böylece avamıyla havasıyla tüm muhatapları, kendi tabiatlarının potansiyeline göre arzuladıkları şeye doğru kolaylıkla yönlendirecektir.¹⁹ Allah'ın varlığına dair burhan ortaya koymayla ilgili olarak inancın tashih edilmesi, Kur'ân'ın dikkatleri çektiği iki delile istinat edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu deliller şunlardır:

¹⁶ Irâkî, *el-Menhecû'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 259.

¹⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 118.

¹⁸ Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l-İslâm*, s. 185.

¹⁹ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Kâsım)*, s. 24.

3.1.1.1. İnâyet Delili

Aristo inayet deliline kendi felsefesi içinde işaret etmiştir. Söz konusu delil, doğada evrene yönelik ilahî bir inâyetin bulunduğu açıkça delalet eden alametlerin mevcut olduğunu göstermektedir. Fakat daha sonra bu delilden geri adım atmış ve hareket deliliyle, hareketin, kendisi hareketsiz olan bir muharrike dayanması deliliyle yetinmiştir. Görüldüğü kadarıyla İbn Rüşd bu delili iki sebeple kullanmıştır: a) Bunu destekleyen ve Kur'ân'a dayalı olan çok sayıda delilin varlığı, b) Kendisinin Kur'ân'a dayalı felsefesini, -bir taklitçi olmayıp kendi görüşlerini geliştirmeye çalışması nedeniyle- Aristotekisinden uzakta kurmak istemesi.²⁰ İbn Rüşd'den önce kelamcılar bu delili kullanmışlardır. İnâyet delili, gâiyyet delilinden farklı değildir.²¹ Mûtezile'ye göre bu delil öne çıkan delillerdendir. Şurası bizce açıktır ki Allah'ın varlığını ispatlamak için bir delil olarak gâiyyet düşüncesine istinat eden Kindî, yeriyle ve göğüyle âlemin tamamına gâiyyetin ve ilahî inâyetin egemen olduğunu beyan etmede Mûtezile'den istifade etmiştir.²² Bu husus Mûtezile ile İbn Rüşd arasındaki uyum yönlerinden birini göstermektedir. İnâyet delili vasıtasıyla burhâna dayalı kıyasın ve İbn Rüşd tarafından kendi tefsir örneklerinde, filozofların yöntemlerini -talebelere tanıtmak için- nasıl kullandığının tam olarak ortaya konulması gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre inâyet delili iki öncüle dayanmaktadır:

Birinci öncül: Buradaki varlıkların hepsi insanın varlığıyla uyumludur.

İkinci öncül: Söz konusu uyum, onu kasteden irade sahibi fail tarafından bir zorunluluktur. Çünkü bu uyumun denk gelerek, tesadüfen olması mümkün değildir.

Sonuç: İrade sahibi bir failin varlığı, varlıkları insana uyumlu kılmıştır ve irade sahibi bu fail Allah'tır.²³

Mantıksal yasaları ile akıl, eşyanın yasanın dışında olmasını reddeder. Zira içerdiği tüm olgularla evren, insanın yaşamıyla uyumlu, yaşamının gelişimine yardımcı olan özel bir yöntemle formüle edildiğini göstermektedir. Yani yarattıklarına karşı

²⁰ Kâsım, *el-Feylesûfî'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 80; Irâkî, *İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye*, s. 77.

²¹ İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 373.

²² Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile fi'l-felsefeti'l-ilâhiyye 'inde'l-Kindî*, s. 74.

²³ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 80, 118.

inâyeti olan, bilgili ve hikmetli bir yaratıcıya delalet etmektedir.²⁴ İbn Rüşd'e göre burhana dayalı kıyasın sonucunun doğruluğu bu iki öncülün doğruluğuna bağlıdır:

Birinci öncülün doğruluğu, evren ile insan arasındaki mükemmel ahengin ortaya çıkarılması yoluyla ispat edilmiştir. İbn Rüşd bu nedenle şunları dile getirmektedir: Gecenin, gündüzün, güneşin, ayın insanın varlığıyla olan uyumuna itibar edilmesi suretiyle bu konuda kesin bilgi elde edilir. Aynı şekilde dört mevsimin ve yeryüzünün uyumu da öyledir. Ayrıca birçok hayvanın, bitkinin ve cansız varlığın da insanla uyumlu olduğu görülmektedir. Yağmurlar, ırmaklar, tümüyle yeryüzü, su, ateş ve hava gibi cüzî konular da insanla uyum içindedir. Ayrıca insanın ve hayvanın uzuvlarında inâyet kendini göstermektedir. Yani bunların insanın yaşamına ve varlığına uyumlu olmasını kastediyorum.²⁵

Bu olgulardan, bu cüzî varlıklardan ve bu uzuvlardan her birinin kendisi vesilesiyle ontolojik fonksiyonunu, söz konusu uyumun görüneceği şekilde yerine getirdiği özel bir yasası bulunmaktadır ki bu da söz konusu uyumun hikmet sahibi bir yönetici tarafından olduğu konusunda herhangi bir şüpheye mahal bırakmamaktadır. Söz konusu uyum kapsamına ilgili varlıkların sistemleri ve hacimleri de dâhildir. Mesela güneş yeryüzünden daha yakın olsaydı, tüm varlıklar şiddetli sıcaktan ötürü yok olurdu. Hacmi yeryüzünden daha küçük olsaydı bu durumda da soğğun şiddetinden ötürü tüm varlıklar yok olurdu. Zamanlar ve bu zamanların devir daim edişi olmasaydı, bitki ve hayvan türlerinin varlığında istikrarsızlıklar olurdu.²⁶ İnsan bedeninin bileşik yapısı ve psikolojik yetenekleri, içinde yaşadığı çevreyle uyumlu olmasaydı, mükellef kılındığı tevhit, adalet, yeryüzünün imarı ve medeniyet inşası gibi yasalarda bozukluk oluşurdu.²⁷ Tüm varlıklar ve insanlar uyum içinde olduğu gibi bedenin tüm uzuvları da onun varlığıyla uyumludur.²⁸ Bu nedenle İbn Rüşd şunları söylemektedir: “Allah’ı tanımak, bunu isteyen kimsenin tüm varlıkların yararlılıklarını incelemesiyle mümkün hâle gelebilir.”²⁹

²⁴ Şâfiî, *et-Teyyârü'l-meşşâî*, s. 142.

²⁵ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 119.

²⁶ Irâkî, *en-Nez'atü'l-'akliyye fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 271.

²⁷ Şâfiî, *et-Teyyârü'l-meşşâî*, s. 142.

²⁸ Salîbâ, Cemil, *Târîhu felsefeti'l-'Arabiyye*, s. 487.

²⁹ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 119.

İkinci öncülün doğruluğu, aynı şekilde “söz konusu inâyetin tesadüfen oluşmasının imkansızlığı”³⁰ yoluyla ispatlanmıştır. Bu öncül de kesin bilgiye dayalı doğru bir öncüldür. Zira söz konusu uyumun tesadüf sonucunda olması mümkün değildir. Çünkü âlemdeki her şey bir düzene ve sisteme tâbidir.³¹ İbn Rüşd burada sistem ve düzen ile tüm evrenin düzenine hükmeden bir kesinliğin zorunlu varlığı arasında irtibat kurmaktadır. Kesinlik ile kastedilen şudur: Bir olgunun sebepleri sağlandığında onun vuku bulması veya meydana gelmesi kaçınılmazdır. İllet (neden) ile malul (sonuç) arasındaki veya sebeplerle müsebbepler arasındaki ilişki kesin bir ilişkidir.³² Bu anlayışa bakıldığında bir olgunun meydana gelmesi, İbn Rüşd’e göre tesadüfen meydana gelmesine nazaran mantığa daha yakındır. Böylece İbn Rüşd öncelikle Eş’arîlerin benimsedikleri görüşü çürütmek istemektedir. Eş’arîler, varlıklara ait tüm fiilleri caiz fiiller sınıfına koymuşlardır. Bu fiillerde bir düzen, sistem ve hikmet bulunduğunu idrak etmemişlerdir. Onların bu söylemi, yapılmış olan şeylerin hiçbirinde hikmetin asla var olmadığı sonucuna götürmektedir. Oysaki hikmet değişim ve cevazda değil sebat ve zorunlulukta kendini göstermektedir.³³ İkinci olarak ise Gazzâlî’nin şu görüşünü çürütmek istemektedir. Gazzâlî’nin söylemine göre “Bu şeylerin vâcip olduğu iddiasında bulunmadık. Bilakis bunlar mümkündürler. Vuku bulmaları da bulmamaları da caizdir. Onlardaki âdetin ardı sıra sürekli olması, devamlı olan âdet uyarınca cereyan ettiklerini bizim zihinlerimizde kökleştirir.” İbn Rüşd buna şu yanıtı vermiştir: “Âdet ismiyle neyi murat ettiklerini bilmiyorum. Failin âdetini mi, varlıkların âdetini mi yoksa bu varlıklar hakkında hüküm verirken bizim âdetimizi mi murat etmektedirler?

Allah Teâlâ’nın bir âdetinin olması muhaldir. Zira âdet, failin edindiği bir meleke olup ondan kaynaklanan fiilin çokça tekrarlanmasını gerektirir. Allah Teâlâ ise “*Allah’ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın.*” (Ahzâb 33/62) buyurmaktadır. Âdet ancak nefis sahibi olanlar için söz konusudur.”³⁴ İbn Rüşd’ün amacı hikmeti bir araz değil bizatihi zaruret olması itibarıyla varlık, ilke ve şeriat makamına koymaktır.

³⁰ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Kâsım)*, s. 25.

³¹ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 80.

³² Avn, *İbn Rüşd beyne’s-şerî’a ve’l-hikme*, s. 129.

³³ Irâkî, *el-Menhecû’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 62, 64.

³⁴ Ahmed Fuâd Ehvânî, *Fî ‘âlemi’l-felesefe*, Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li-Kitâb, 2009, s. 118.

Bunun nedeni ise tezat ve çelişkiye yol açacak şeyleri ortadan kaldırmaktır.³⁵ İbn Rüşd'ün 'bilmiyorum' sözü, kelimcilerin bazı yorumları karşısında, bilinmez olmaları ve hakikatlerini bilme imkânı bulunmaması itibariyle şaşkınlık yaşadığını göstermektedir. Söz konusu açıklamalar ona göre kapalı ve muamma tarzında açıklamalar olup ne avama ne de havassa bir yararı bulunmamaktadır. Bu nedendir ki İbn Rüşd, onların Kur'an'a dayalı delilleri terk etmelerini hoş karşılamamıştır. Ayrıca varlığın anlamlarına dair Kur'an delillerinin kesinliği ve burhana uygun oluşu dışında, delil sunmaya elverişli olmayan felsefi delillere yönelmelerini de kerih görmüştür.

İbn Rüşd'e göre bu yorumla ilgili olarak burhana dayalı kıyas hâlen tamamlanmış görünmemektedir. Ona göre bunun tamamlanması aklî ve şer'î kıyasın bir araya getirilmesiyle olmaktadır. Allah Teâlâ'nın varlığına dair delil ortaya koyma konusunda burhana dayalı kıyastan hareket etmekte bundan sonra da ona Kur'an'a dayalı kıyası ilave etmektedir. İbn Rüşd burhanın eriştiği şeyi Kur'an'ın desteklediğine ve onun lehine tanıklık ettiğine mutlak olarak inanmaktadır. Çünkü "hak hakka tezat teşkil etmeyip onun lehine tanıklık eder."³⁶ Ona göre burhanın görünümü, tefsiri yapan kişinin burhana dayalı delillerin asıllarını Kur'an'da araması suretiyle tamamlanmış olmaktadır. İbn Rüşd'ün benimsediğine göre Kur'an'da inâyet deliline delalet eden çok sayıda âyet bulunmaktadır. Burhana dayalı kıyasın kabul ettiği bakış açısı Kur'an-ı Kerim'in âyetlerinde kabul ettiği bakış açısıyla aynıdır.³⁷ Bu âyetlerden bazıları şöyledir: *"Biz yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı? Sizi çiftler çiftler yarattık. Uykunuzu bir dinlenme kıldık. Geceyi bir örtü yaptık. Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık. Üstünüzde yedi kat sağlam göğü bina ettik. (Orada) alev alev yanan bir kandil yarattık. Size tohumlar, bitkiler, (ağaçları) sarmaş dolaş olmuş bağlar bahçeler yetiştirmek için üst üste yığılıp sıkışan bulutlardan şarıl şarıl akan sular indirdik."* (Nebe 78/6-16).

İbn Rüşd'e göre bu âyetler, söz konusu olguların insanın varlığına uyumlu olması bakımından inâyetin en büyük delilidir. Bu âyetler bizi o varlıkların, -irade sahibi ve maksadı olan bir failden kaynaklanmış olmaları bakımından- ahenklerine,

³⁵ Misbâhî, *el-Vechü'l-âhar li-hadâseti* İbn Rüşd, s. 75.

³⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Amâre), s. 22, 32.

³⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Kâsım), s. 25.

büyükliklerine ve yasalarına tekrar tekrar bakmaya çağırılmaktadır. Şu âyetler de benzer şekildedir: “*Gökte burçları var eden, onların içinde bir çerağ (güneş) ve nurlu bir ay barındıran Allah, yüceler yücesidir.*” (Furkân 25/61); “*İnsan, yediğine bir baksın! Şöyle ki: Yağmurlar yağdırdık. Sonra toprağı göz göz yardık da oradan ekinler, üzüm bağları, sebzeler, zeytin ve hurma ağaçları, iri ve sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve çayırlar bitirdik. (Bütün bunlar) sizi ve hayvanlarınızı yararlandırmak içindir.*” (Abese 80/24-32); “*İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur’ân’ın) gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?*” (Fussilet 41/53). İbn Rüşd’ün âlemdeki diğer parçalarla insanın varlığı arasındaki uyumu inâyet delili olarak görmesinden başka, bu âyetler ayrıca sebepler ve müsebbepler arasında zorunlu ilişki bulunduğunu haber vermektedir. Yani her şeyin belli sebepleri bulunmaktadır. Evren tesadüfen var olmuş değildir. Üst âlemle alt âlem arasında zorunlu ilişkiler mevcuttur. Ayrıca bitkiler, hayvanlar ve insan arasında zorunlu bir ilişki mevcuttur.³⁸ Dolayısıyla felsefe, bilim ve dinden her birinin aynı şeyi benimsemesinden daha üstün hiçbir şey yoktur.³⁹

3.1.1.2. İhtirâ’ (Yaratma) Delili

Bu delil de bir öncekine benzemektedir. Açık ve net olmak bakımından ondan daha aşağı değildir. Hatta bu delil, tasdik konusundaki tabiatı hangi potansiyelde olursa olsun baskın gücüyle kendini dayatarak insanı düşünmeye sevk etmektedir.⁴⁰ Mezkur delil iki öncüle dayanmaktadır:

Birinci öncül: Âlemdeki varlıklar yaratılmıştır.

İkinci öncül: Yaratılmış her şeyin bir yaratana vardır.

Sonuç: Varlığın, onu yaratan bir faili vardır. O iki öncül kesin olarak doğru oldukları için sonuç da kesin olarak doğrudur. Çünkü bu öncüller insanların fitratlarında potansiyel olarak mevcut olan iki aslı ifade etmektedir.⁴¹

³⁸ Irâkî, İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye, s. 82.

³⁹ Şâfiî, et-Teyyârü’l-meşşâî, s. 143.

⁴⁰ Kâsım, el-Feylesûfü’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd, s. 82.

⁴¹ İbn Rüşd, Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî), s. 80, 81.

İbn Rüşd’de, burhana dayalı kıyasta olduğu gibi sonucun doğruluğu iki öncülün doğruluğuna bağlıdır.

Birinci öncülün doğruluğu organik olmayan şeylerde yaşamın var olmasına dayalı olarak ispatlanmıştır. Hayvanlarda ve bitkilerde yaşamın var olması ise ihtirâ’ konusunda yeterli bir delildir.

İkinci öncülün doğruluğu da benzer şekilde ispat edilmiştir. Çünkü âlemi oluşturan parçalar ve âlemdeki cisimlerin hareketleri belli gayelerin gerçekleştirilmesine amade kılınmıştır. Canlılardan ve diğer varlıklardan bu şekilde amade kılınmış olanlar yaratılmıştır. Bu da zorunlu olarak yaratıcının varlığına delildir.⁴² İbn Rüşd’ün yorumunda fark edildiği üzere fitrat, âlemin sistemidir. Fıtrat vasıtasıyla insan bu evrenin işleyişini ve sistemini idrak edebilir. Fıtratı bu sistemin gidişatına ve işleyişine uyumlu olanın fıtratı sağlıklı; bu sisteme aykırı olanın fıtratı ise bozuktur.⁴³ İbn Rüşd’ün ifadesine göre delil sunmayla ilgili bu yöntem “Allah’ın insanları kendisinin varlığını tanımaya davet ettiği ve dikkatlerini çektiği dosdoğru yoldur ki bu sebeple fıtratlarına bu manayı idrak etme imkânı yerleştirmiştir.”⁴⁴ Her iki öncül de, yani ‘bu varlıklar yaratılmıştır’ öncülü ile ‘her yaratılmış olanın bir yaratıcısı vardır’ öncülü tüm insanlar nezdinde fıtrat açısından olumludur. Kim incelemesini bu iki öncül temelinde yaparsa üst ve alt âlemler arasında zorunlu bir ilişkinin var olduğuna inanmaktan hareketle bir yaratıcının varlığını ispat eder.⁴⁵

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*And olsun ki onlara, ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan, mutlaka ‘Allah’ derler. De ki: (Öyleyse) övgü de yalnız Allah’a mahsustur ama onların çoğu bilmezler.*” (Lokmân 31/25). Bu âyete göre selim fıtratı ile insan, âlemin, yaratma ve yönetme bakımından etki eden bir var edicisi olduğunu ispat eder.⁴⁶ İbn Rüşd’ün tefsir yöntemine göre burhana dayalı kıyas Kur’ân’dan ayrı düşmez. Zira onu destekler ve onun sağlıklı olduğuna tanıklık eder. Çok sayıda âyet, Allah Teâlâ’nın şu sözlerinde olduğu gibi ihtirâ’ delilini içermektedir: “*İnsan neden yaratıldığına bir baksın! Atılan bir sudan yaratıldı.*” (Târık 86/5-6). Bu iki âyet bizlere

⁴² İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Kâsım)*, s. 26.

⁴³ Câsim, *el-Eserü’l-felsefi fi’t-tefsir*, s. 105.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 121.

⁴⁵ Irâkî, *İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye*, s. 82.

⁴⁶ Câsim, *el-Eserü’l-felsefi fi’t-tefsir*, s. 105, 108.

hayatın ortaya çıkışının haddizatında yaratıcının varlığı konusunda hem havassı hem de avamı ikna etmeye kâfi bir delil olduğunu ve doğa bilimlerinin baş döndürücü biçimde geliştiği şu içinde bulunduğumuz çağda, bilim adamlarının hayatın sırrını bilmekten âciz kalmalarının hakikatini göstermektedir.⁴⁷ Şu âyetler de örnek verilebilir: “(İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?” (Gâşiye 88/17-20) ve “Ey insanlar! (Size) bir misal verildi; şimdi onu dinleyin: Allah’ı bırakıp da yalvardıklarınız (taptıklarınız) bunun için bir araya gelseler bile bir sineği dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan geri de alamazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de!” (Hac 22/73). Bu iki delilde hem havassın hem de avamın tasdik etmesini - cevher-i ferd gibi Allah Teâlâ’nın varlığına dair ne aklî ne de şer’î delil olma niteliği bulunmayan çetrefilli teorilere ihtiyaç duymaksızın- gerekli kılan hüccet ve beyanın gücü yer almaktadır.⁴⁸ İbn Rüşd’e göre yakîne dayalı delil ortaya koymak “aklın konusu olanla naklin konusu olanı bir araya getirmekle”⁴⁹ sağlanır. Zira onun vurguladığına göre, Kur’ân incelendiğinde Allah Teâlâ’nın varlığına yönelik deliller içeren âyetlerin üç türde olduğunu görürüz: “İnâyet deliline dikkat çeken âyetler, ihtirâ’ deliline dikkat çeken âyetler ve her ikisini bir araya getiren âyetler.”⁵⁰ İbn Rüşd ilahî inâyet ve ihtirâ’ delillerini bir araya getirme düşüncesini, bu ikisini en iyi şekilde telif etmiş olan Kur’ân-ı Kerim’den istinbat etmiştir ki birbirine yakın olmaları sebebiyle her ikisinin netliği daha da artsın.⁵¹

İbn Rüşd’ün görüşüne göre iki delili bir araya getiren âyetlerin üçüncü türü Kur’ân’da diğerlerine nazaran daha fazladır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize ibadet edin ki, Allah’a karşı gelmekten sakınasınız. O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah’a ortaklar koşmayın.” (Bakara 2/21-22). Bu âyetlerde İbn Rüşd, delilleri bir araya getirip şunları ifade etmektedir: “Allah Teâlâ’nın ‘Sizi ve sizden öncekileri yaratan’ sözleri ihtirâ’ deliline dikkat çekmektedir. ‘O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan’ sözleri

⁴⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille* (thk. Kâsım), s. 27.

⁴⁸ Kâsım, *el-Feylesûfü’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 82.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl* (thk. Amâre), s. 33.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille* (thk. Câbirî), s. 122; Şâfiî, *et-Teyyârü’l-meşşâi*, s. 143, 144.

⁵¹ Kâsım, *el-Feylesûfü’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 85.

de inâyet deliline dikkat çekmektedir.”⁵² Ona göre bu yöntemle deliller din ve felsefe mecrasında akmaktadır. Söz konusu yöntem, şüphe ve karalamaların ötesine geçip doğru hükme varmalarını sağladığı için avama uygundur. Burhana dayalı olarak idrak ettikleri şeyleri çıkarımda bulunmalarını sağladığı için de havassı razı etmektedir. Bundan dolayı bu yöntem, peygamberlerin gönderildiği, kitapların indirildiği şer’î ve tabii yöntemdir.⁵³ Burada kesin olarak şu sonuca varılmaktadır: İbn Rüşd’ün delilleri Kur’ân’ın delilleriyle tamamen örtüşmektedir. Bunlar aynı zamanda filozofların delilleridir. Örneğin sebeplilik düşüncesi Aristo’dan; gâiyyet (gayelilik) düşüncesi Eflâtun’dan alınmıştır. Fakat Kurtuba filozofu, akla ve şeriata daha yakın olmalarını sağlamak için Aristo ve Eflâtun’u temize çıkarmaya çalışmıştır.⁵⁴ Yorum konusunda İbn Rüşd’e ait örneklerden bir başkasına geçmeden önce, ikinci delili ‘yaratma’ delili olarak değil de ihtirâ’ delili olarak adlandırmış olmasına dikkat çekmek gerekmektedir. Bunun nedeni âlemin kadîmliği meselesine dair tutumuyla ilgilidir. Böylece Allah ihtirâ’ eden, yani yapan, üreten olmaktadır ki bu eski filozofların ekolüdür. Ancak İbn Rüşd delilleri temize çıkarmakta ve onları aklî ve şer’î kıyası bir araya getiren kendi yorum yöntemine dair uygulamalar için kullanmaktadır.⁵⁵ Bu konuya dair açıklamaya birazdan yer verilecektir.

3.1.2. Âlemin Kadîm ve Hâdis Oluşuyla İlgili Söylem Hakkında İbn Rüşd’ün Yöntemi

Âlemin kadîm ve hâdis oluşu meselesi filozoflar ve kelimciler arasında zor ve çetin meselelerden sayılmaktadır. Bu mesele, felsefî olarak kadîm olduğu iddiasıyla, dinî olarak hâdis olduğu iddiası arasında gidip gelmektedir. Her bir kesim her iki söylemle ilgili olarak elverdiğince akıl yürütmeye bulunup delil ortaya koymaktadır. Fakat aralarındaki tartışmanın alevlenmesi sonucunda kelimciler, filozofları tekfir etmeye yönelmişlerdir. Böylece “âlem meselesi” Gazzâlî’nin filozofları benimsedikleri görüş nedeniyle tekfir ettiği üç meseleden biri olmuştur. Muhtemeldir ki bu mesele hâlen dahi din adamlarıyla bazı felsefeciler arasında tartışma konusu olmaya devam

⁵² İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille* (thk. Câbirî), s. 120, 121.

⁵³ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 122; Kâsım, *el-Feylesûfû’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 86.

⁵⁴ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille* (thk. Kâsım), s. 28.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Faslû’l-makâl* (thk. Amâre), s. 22; İmâm, *Târîhu’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 374.

etmektedir.⁵⁶ Birinci bölümde âlemin kökeniyle ilgili felsefî ekollerin bakış açısından detaylı bir şekilde söz edilmişti. Burada da İbn Rüşd'ün söz konusu meseleye ilişkin tutumunu ve âlemin kâdimliğine dair âyetleri delil olarak sunmadaki yöntemini izah etmekle yetineceğiz. İnâyet delili ve ihtirâ' deliliyle ilgili olarak, âlemin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğu görüşünü benimsediğine göre, onun görüşünde kadîm olan nedir? Kaynaklar İbn Rüşd'ün, "âlemin kadîmliği" söylemiyle ilgili benimsediği ekolün Aristo ekolü olduğunu dile getirmektedir.⁵⁷ Aslında iki ekol arasında fark bulunmaktadır. Şöyle ki; Aristo'nun âlem hakkındaki inancı geçmiş atalarının inancıdır. Mâcid Fahrî'nin ifadelerine göre "Aristo vahdaniyet konusunda samimi değildir. Gökcisimlerine tanrılık atfeden eski Yunan atalarını övgüyle anmaktadır."⁵⁸ Buna ek olarak "yaratma düşüncesini de inkâr etmekte ve tanrısını âlemi bilmezlikle nitelemektedir."⁵⁹ Aristo'nun âlemin kadîmliği hakkındaki öncülleri, yaratmayı tanımazlık ve çoklu ilahlık ya da tanrılık sıfatlarına sahip kimse yahut o makamda olan kimse temeline oturduğuna göre ortaya çıkan sonuç: Aristo müşriktir (politeist). Yûsuf Kerem şunları dile getirmiştir: "Aristo bu muhataralı meselede -sıfatı ilk muharrikin sıfatına benzeyen sabit muharriklerin çokluğu meselesinde- kendi prensiplerine aykırı düşmüş ve ekolünün gereği olan tevhide karşı çıkmıştır. Dolayısıyla da şirk kelimesinin en hassas anlamıyla müşrik olmuştur."⁶⁰ Aristo'nun inancı bu şekildedir. İbn Rüşd'ün inancı ise Allah Teâlâ'nın birliği ve Grek felsefesinin, politeizm ve düalizm felsefesinin ve sair eski inanışların en iyi şekilde temsil ettiği her türlü ateizm ve çoktanrıcılık şekillerinin reddedilmesi temeline dayanmaktadır.⁶¹

Bu iki ekol arasındaki farkın sadece inanç açısından olmadığını gözlemlemekteyiz. Bunun yanında deliller bakımından da farklılık bulunmaktadır. Mesela Aristo'ya göre hareket delilinin esas burhanı, bu âlemin daimî ve sonsuz bir şekilde hareket etmesinde özetlenen ve hareket etmeyen ilk muharrikin varlığını içeren Allah'ın varlığını göstermesidir.⁶² Malumdur ki hareketin kadîm olması gerektiğine göre

⁵⁶ Muhammed Yusuf Mûsâ, *Beyne'd-dîn ve'l-felsefe fî ra'yi İbn Rüşd ve felâsifeti'l-asri'l-vasît*, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1968, s. 145.

⁵⁷ Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*, s. 11; Abdurrahman, *el-Felsefe ve'l-felâsife*, s. 133.

⁵⁸ Mâcid, *Aristûtâlîs el-mu'allimü'l-evvel*, s. 100.

⁵⁹ Kâsım, *el-Feylesûfü'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 130.

⁶⁰ Keram, *Târîhü'l-felsefeti'l-Yûnâniyye*, s. 212.

⁶¹ Tâhir, *el-Felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 275.

⁶² Kâsım, *el-Feylesûfü'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 79.

hareketinin devamlılığı sebebiyle zamanın devam ettiği hareketlinin de kadîm olması gerekir.⁶³ Bu ekolün görüşünü İbn Rüşd, ne İslam inancına ne de şeriatın insanların dikkatini çektiği ve iman etmeye davet ettiği Kur’ân’a dayalı delillere uymadığı için kabul etmemektedir. Yani İbn Rüşd, Aristo’nun bu âlemdeki gökcisimlerinin hareketlerinin kadîm olduğunu dile getiren düşüncesini benimsememektedir. Bilakis o, gökcisimlerinin de onların hareketlerinin de Allah tarafından yoktan ve zaman haricinde yaratılmış olduğu görüşündedir.⁶⁴ İbn Rüşd aşağıdaki engelleri aşmak için zaman düşüncesine istinat etmektedir:

- 1) Meselenin felsefî olarak temize çıkarılması ve şirk felsefesinden İslam felsefesine intikal ettirilmesi,
- 2) Müslümanları filozoflar ve kelamcılar olarak ayıran anlaşmazlığın ortadan kaldırılması,
- 3) Tartışmanın çözüme kavuşturulmasında Kur’ân delillerinin hakem kılınması.

İbn Rüşd’e göre zamanın hareketli şeylerin önüne geçmesi, zamanı onların hareketi için bir ölçü olarak kabul ettiğimiz sürece mümkün değildir. O hâlde hareket bir ilk muharrik ya da yokluktan varlığa çıkarak bir sebep gerektirir.⁶⁵ Binaenaleyh İbn Rüşd’ün kadîmlik düşüncesini ele almak üzere zaman düşüncesini ileri sürmesi, onun eleştirel duyularının uyanıklığını ve özellikle de meselelerin yöntemsel olarak ele alınmasının zaruretine dair bilincini göstermektedir. O, zaman düşüncesini âlemin kadîmliğiyle irtibatlandırıp onun vasıtasıyla âlemin kadîmlik sıfatında zat-ı ilahiyyeye ortak olmadığını ortaya çıkarmak istemektedir. ‘Âlem, zaman onun önüne geçmediği varlıktır’ söylemi, onun zaman ile kadîm olduğu anlamına gelmektedir. Allah ise zat ile kadîmdir.⁶⁶ Bu onun nezindeki aklî kıyasa göredir ki bunu başkalarına değil yalnızca burhan ehline özgü görmektedir. Çünkü avamın anlayışı mutlak bir başlangıç, yani ön maddesiz ve zaman haricinde olarak yaratma düşüncesini anlamada⁶⁷ yetersiz kalır. Bu nedenledir ki âlemin gerçekte ne hakiki muhdes olduğu ne de hakiki kadîm olduğunu belirtecektir. Çünkü hakiki muhdes zorunlu olarak fasit; hakiki kadîmin ise herhangi bir

⁶³ Ebû Hâmid Gazzâlî, **Tehâfütü’l-felâsife**, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire, Dârü’l-Maârif, 1966, s. 110.

⁶⁴ Kâsım, **el-Feylesûfü’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 79.

⁶⁵ Kâsım, **a.e.**, s. 79.

⁶⁶ Lesved, **İslâmü’l-felâsife**, s. 91, 92.

⁶⁷ Kâsım, **el-Feylesûfü’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 79.

illeti yoktur.⁶⁸ Hakiki muhdes olmaması, İbn Rüşd'e göre hikmetin "illet ile malul arasındaki ilişkide"⁶⁹ sabit bir zorunluluk olması sebebiyledir. Hakiki kadîm olmaması ise onun varlığının Allah'ın varlığına -Allah var iken onunla beraber hiçbir şey var olmadığı hâlde- ortak olacağından dolayıdır. Çünkü hakiki kadîmlik, şeyden mevcut olmadığından Allah'ın sıfatıdır. Âlemin sıfatı olması, şeyden var edilmesi sebebiyle mümkün değildir. Ayrıca âlemin hakiki muhdes olması da mümkün değildir. Çünkü muhdes bozuktur ve bozukluk onun sıfatlarından değildir.⁷⁰ Bu noktadan hareketle İbn Rüşd, Eş'arîlerin ve Gazzâlî'nin söylemlerini bir araya geirmekte ve bunlar hakkında, -delil sunma bakımından yakîne dayalı olmayan söylemler olmasının yanında, şeriatın halk kitlelerinin öğretiminde kullanmadığı yöntemler olarak- hüküm vermektedir.⁷¹ Çünkü bu söylemlerin sorunları başka yeni sorunlara yol açmaktadırlar.⁷² Allah kadîm iken -ve kadîm denildiğinde illeti olmayandan başkasını anlamadıkları için- âlemi kadîm olarak nitelemek İslam ahalisine zor gelmiştir.⁷³ Bu arada söz konusu inanç şer'i açıdan vâcib değildir. Allah'ın varlığına dair inancın âlemin hâdis olduğu söylemine dayanması bir zorunluluk da değildir. Bilakis kadîm olduğunu söylememiz mümkündür.⁷⁴ Özellikle de kelamcıların benimsedikleri görüşler, icrası şeriatın zâhirine göre olmayan yorumlardan ibaret iken bu böyledir. İbn Rüşd şunları ifade etmektedir: Kelamcılar âlem hakkındaki söylemlerinde de şeriatın zâhiri üzere değillerdir. Aksine yorum yapmaktadırlar. Allah'ın salt yoklukla beraber mevcut olduğu şeriatıta yoktur. Şeriatıta bir nas olarak bu kesinlikle mevcut değildir.⁷⁵ Burada görüldüğü kadarıyla İbn Rüşd, şeriatın zâhirine riayet etmeyip yorumlamada bulunmaları nedeniyle kelamcılara itiraz etmektedir. Söz konusu te'viller, şeriatı parçalamış olup akidenin tashih edilmesi için bu te'villerin önceki hâline irca edilmesi ve temel maksatlar açısından bu te'villerin incelenmesi gerekmektedir. İbn Rüşd, Kur'ân'ın çok sayıdaki âyeti yoluyla âlemin var edilme yollarını örneklendirdiğini, bizleri yaratıcısının tanınması bakımından âlemin tanınmasına ve dört bir tarafının incelenmesine teşvik ettiğini ortaya koymuştur.

⁶⁸ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl** (thk. Amâre), s. 42.

⁶⁹ Avn, **İbn Rüşd beyne's-şerî'a ve'l-hikme**, s. 129.

⁷⁰ Lesved, **İslâmü'l-felâsife**, s. 92.

⁷¹ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille** (thk. Câbirî), s. 161.

⁷² Abdurrahman, **el-Felsefe ve'l-felâsife**, s. 134.

⁷³ Hudayrî, **Eserü İbn Rüşd fî felsefeti'l-usârî'l-vustâ**, s. 221.

⁷⁴ Irâkî, **İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye**, s. 61.

⁷⁵ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl** (thk. Amâre), s. 43.

Dolayısıyla akıl yürütmelerinde hem inâyet delilini hem de ihtirâ' delilini hazırda bulundurmuştur.

Geçen satırlardan net olarak ortaya çıktığına göre İbn Rüşd, inâyet, ihtirâ' ve hareket delillerinden her birini şu iki durum hakkında delil olarak sunmaktadır: a) Allah Teâlâ'nın varlığı, b) Allah Teâlâ'nın varlıkları yarattığı. Bu deliller aynı anda iki meseleyi ele almaktadır. O hâlde Müslümanların kendi aralarında anlaşmazlığa düşmeleri, birbirlerine hasım olmaları gerekmemektedir. Zira mesele tamamıyla lafza dayalı bir görüş ayrılığına dayanmaktadır. İbn Rüşd şunları dile getirmektedir: Bana göre onlarla ilgili olarak Eş'arî kelimciler ile eski bilgeler arasındaki görüş ayrılığı, hemen hemen isimlendirme konusundaki görüş ayrılığına dayanmaktadır. Âlemdeki ekoller birbirinden uzaklaşmakta değildir ki bir kısmı tekfir olunup bir kısmı tekfir olunmasın.⁷⁶ Ayrıca âyetlerin zâhirleri âlemin önceki bir madde ve zamandan yaratıldığını ispat ederken kelimcilerin bu zâhir anlamları âlemin yokluktan yaratıldığını ispat için yorumlamaya çalışmamaları gerekir.⁷⁷ Şu deliller ışığında böyle bir gereklilik söz konusudur: a) *“O, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.”* (Hûd 11/7) âyetinde olduğu gibi bazı varlıkların âlemin varlığından önce var olduğu söylemine işaret eden bir açıklamada bulunarak İbn Rüşd şöyle demiştir: “Allah Teâlâ'nın bu sözünün zâhir anlamı, bu var oluştan önce bir var oluşun -Arş ve suyun- olmasını ve bu zamandan önceki bir zamanda, yani gök cisminin hareket sayısı olan bu varlığın suretiyle bitişik zamanda olmasını gerektirmektedir.” b) *“O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür ve insanlar bir ve kahhar (her şeyin üzerinde yegâne hâkim) olan Allah'ın huzuruna çıkarlar.”* (İbrâhim 14/48) âyetindeki gibi ikinci bir var oluş söylemine işaret eden bir açıklama olarak İbn Rüşd şunu dile getirmiştir: “Bu âyetin zâhir anlamı da bu var oluştan sonra ikinci bir var oluş olduğunu gerektirmektedir.” c) *“Sonra duman hâlinde olan göğe yöneldi.”* (Fussilet 41/11) âyetinde olduğu gibi âlemin bir maddeden yapılmış olduğu söylemine işaret eden bir açıklama olarak İbn Rüşd “bu sözlerin zâhiri göklerin bir şeyden yaratılmış olmasını gerektirir”⁷⁸ demiştir.

İbn Rüşd'ün bu âyetleri tefsir etmedeki temel maksatları:

⁷⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Amâre), s. 40.

⁷⁷ Kâsım, *el-Feylesûfû'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 133.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Amâre), s. 43.

İbn Rüşd kendi tefsir yöntemiyle muhatapların inancını karmaşa ve sapmadan korumaya çalışmaktadır. Zira anlayışlar açısından kabul konumuna yerleşmemiş her söylem, kesin bilgiye nazaran safsataya daha yakındır. Bu nedenle İbn Rüşd'ün her bir yorumda 'zâhirin gerektirmesi' mekanizmasını vurguladığını görmekteyiz. Bunu yaparken de zâhir anlam ile yasa koyucunun insanları zâhir anlama sevk etme maksadı arasında engel teşkil eden sorun kaynaklarını bertaraf etmek istemektedir. Onun yorumlarıyla kastedilen, kelamcılar hatalı çıkarmak ve felsefeden yana olmak değildir. Bunun aksine o, zâhirin delaletine itina göstermenin muhatapların inancına itina göstermek anlamına geldiğini düşünmektedir. Yoksa muhataplar, âlemin yoktan yaratılmasının da gayb âlemi ve şehadet âlemi olarak iki farklı âlem arasındaki farkın da anlamını kaldıramazlar. Onların anlayışlarının güç yetirebileceği tek şey, eşyanın ancak önceki bir maddeden var edilmiş olabileceğidir. Allah'ın eşyayı yoktan var ettiği kulaklarına çalınacak olsa bunu tasavvur etmeleri güç olur, anlayışları istikrarsızlık ve çelişkiye doğru yol alır.⁷⁹ Söz konusu istikrarsızlık bakımından muhatapların iki sınıfı; diyalektik ehli ile retorik ehli birbirine eşit durumdadır. Avamın inancında ortaya çıkan sorunlu durum, metnin maksatlarını ortaya çıkarmada burhana dayalı kıyası kullanma imkânları olmayan diyalektik ehlinin yorumlarından kaynaklanmaktadır. Halk kitlelerine, şeriatın inancına göre âlemin muhdes olduğunun, yoktan ve zaman dışında yaratıldığının söylenmesi hâlinde, bunun, halk kitleleri şöyle dursun bilim adamları tarafından bile tasavvur edilmesi mümkün değildir.⁸⁰ Söz konusu söylemlerin açık seçik olarak ortaya konulması, belirtilen iki kesimi inançsal sapma ve grup çatışması tehlikesine maruz bırakmaktadır. Çünkü bu söylemlerin din hakkında şüphelere neden olmak ve Müslümanların inançlarını yıkıma uğratmak bakımından etkileri büyüktür.⁸¹ Bu tehlikeli sonuçların sebepleri İbn Rüşd'e göre lafza dayalı görüş ayrılığının olumsuzluğundan ve metnin zâhirinden uzaklaşmaktan kaynaklanmaktadır. Âlemin hâdis olması meselesi üzerinde din ve felsefenin bakış açısından bir inceleme yapılması durumunda olumlu bir sonucun çıkmayacağını görülür ve bu meselenin reddedilmesinden, onu destekleyen bir temele oturmadığından emin olunur. Şeriatla âlemin yokluktan yaratıldığını ya da Allah'ın salt yoklukla beraber olduğunu ispat eden bir şey mevcut değildir. Kelamcılar yorumlarını metnin zâhiri üzerine kurmamışlar ve

⁷⁹ Kâsım, *el-Feylesûfî'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 133.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 171.

⁸¹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 60; İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 172.

metni burhana dayalı olarak yorumlamamışlardır.⁸² Bu ise İbn Rüşd'ün yorum konusunda izlediği sisteme aykırıdır. Buna göre âlemin hâdis olduğunu dile getiren yorumların çürütülmesi, söz konusu yorumların sabit asla irca edilmesiyle olacaktır. Şer'î ve aklî kıyası beraberce kullanmak suretiyle söz, şeriatın söylediği; hüküm de aklın anladığıdır. İbn Rüşd'ün bir delili bulunmaktadır ki bu delili o kuvvet bakımından bir başkası tarafından aşılması imkânsız olarak kabul etmektedir. İnâyet delili iki öncülde ve bir sonuçtan oluşmaktadır ki bu sonuç söz konusu yorumlamaların ortaya koyduğunun aksini gösterecektir.

Birinci öncül: Tüm parçalarıyla âlem, insanın varlığıyla ve tam buradaki varlıkların hepsinin varlığıyla uyumlu olarak mevcuttur.

İkinci öncül: Tüm parçalarında tek bir fiille uyumlu ve tek bir gayeye yöneltilmiş olarak mevcut olan her şey zorunlu olarak yapılmış bir şeydir.

Sonuç: Âlem yapılmıştır ve onun yapan bir ustası vardır. Buna göre inâyet delili her iki şeye birlikte delalet etmektedir. Dolayısıyla yapan bir ustanın varlığını gösteren delil, delillerin en üstünüdür.⁸³

'Yapılmış' ve 'yapan usta' sözleri İbn Rüşd'ün geçen âyetlerin zâhir anlamlarından çıkarımda bulunduğu sözlerdir. Bununla Allah Teâlâ'nın bizlere âlemi yaratmasının bir zaman içinde vuku bulduğunu ve onu bir şeyden yaratmış olduğunu haber verdiğine dair delil sunmaktadır. Zira görünen âlemde bu sıfattan başkasıyla var edilmiş bir şey bilinmemektedir.⁸⁴ Bu yorumların aksini var sayacak olursak, şu sorunsallarla yüz yüze gelmemiz gerekir:

- 1) Âlemin yokluktan yaratılmış olduğu iddiasının doğruluğunu ispatlayan tek bir metin mevcut değildir. Bu nedenle İbn Rüşd, kadîm filozofların ekolüne göre maddenin kadîmliği söylemini ispat etmektedir.⁸⁵
- 2) Âlemin hâdis olduğunu söylediğimizde, buradan hareketle bu âlemin kendisinden neşet ettiği bir başka âlemin olduğunu söylememiz lâzım gelir.

⁸² İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Amâre), s. 43; Irâkî, *en-Nez'atü'l-'akliyye fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 137.

⁸³ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Câbirî), s. 163.

⁸⁴ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 171.

⁸⁵ Irâkî, *en-Nez'atü'l-'akliyye fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 137.

Bunun mümkün olduğunu söylediğimizde ondan önce de bir mümkün olduğunu söylememiz gerekir. Bu durum sonsuza dek zincirleme bir şekilde (teselsül) sürüp gider.⁸⁶

- 3) Âlemin muhdes olduğunu söylediğimizde “kadîm bir iradeden kaynaklanan hâdis bir murad nasıl olabilir? Kadîm iradeden kaynaklananın da kadîm bir murad olması gerekir. Yoksa kadîm iradenin muradıyla hâdis olanınki aynı olurdu ki bu imkân dışıdır.”⁸⁷

İbn Rüşd’ün görüşüne göre âlemin kadîmliği ve hâdis oluşuyla ilgili mesele, kelamcılar arasında birbirine aykırı yorumların ortaya çıkmasıyla sorunsallaşmıştır. İbn Rüşd şunları söylemektedir: “İlginçtir ki şeriatla âlemin yaratılmasıyla ilgili olan örneklendirme, şahitteki (görünür âlemdeki) hâdisliğin anlamıyla tıpatıp örtüşmektedir. Fakat şeriat o konuyla ilgili olarak açıkça bu lafızla belirtmemiştir. Bu, şeriatın, âlemin hâdisliğinin şahitteki hâdislik gibi olmadığı konusunda bilim adamlarının dikkatini çekmesidir. Bununla ilgili olarak şeriat, *halk* ve *futûr* lafzını kullanmıştır. Bu lafızlar bu iki mananın tasavvur edilmesi için elverişlidir.”⁸⁸ Bundan dolayıdır ki şeriat, âlemin aslından söz ederken hudûs yerine *halk* lafzını kullanmıştır. Zira *halk* illetin anlamına işaret etmekte ve bu da bir zaman içinde var etmeye işaret etmektedir.⁸⁹ O hâlde sorunun sebebi, âlemin yaratılışının anlatılmasında şeriatın kullandığı lafızlar dışında ihdas edilmiş bazı lafızların kullanılmasındadır. İbn Rüşd bütün bunlardan hareketle şu söyleme ulaşmaktadır: “O hâlde hudûs veya kıdem lafzının kullanılması şeriat içinde bir bidat olup halk kitlelerinin, özellikle de diyalektik ehlinin inançlarını bozan muazzam bir şüpheye düşürmektedir.”⁹⁰ Buna göre şeriatın bu meseleye dair aşamayacağı belli gayeleri bulunmaktadır. İbn Rüşd burada şu ifadelerle yer vermektedir: “Âlemin tanınmasıyla ilgili olarak şeriatın kastettiği şey, âlemin Allah Teâlâ tarafından yapıldığı, onun tarafından yaratıldığı ve tesadüf sonucu kendiliğinden var olmadığıdır.”⁹¹ O, tefsir yöntemi sayesinde şu sonuca varmaktadır: Tefsir edilen âyetler zâhir anlamlarına göre alınmış olsa, hudûsun anlamına dair kelamcıların ispat ettiklerinin aksini ispatlarlar.

⁸⁶ Salîbâ, Cemil, *Târîhu felsefeti’l-’Arabiyye*, s. 478.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 172, 173.

⁸⁸ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 172.

⁸⁹ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fî felsefeti’l-usârî’l-vustâ*, s. 222.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 172.

⁹¹ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 161.

Zira âyetler âlemde kadîmlik ve hâdislik olarak iki sıfatın müşterek olduğuna delalet edebilmektedir. Zira “âlem hem hakiki var oluştan hem de kadîm var oluştan bir benzerlik almıştır. Kadîmin benzerliği kendisinde muhdesin benzerliğine göre daha baskın olan kimse onu kadîm olarak adlandırmış; muhdesin benzerliği daha baskın olan da muhdes olarak adlandırmıştır. Gerçekte ise o, hakiki muhdes de değildir, hakiki kadîm de değildir. Çünkü hakiki muhdes zorunlu olarak fasittir; hakiki kadîmin ise hiçbir illeti yoktur.”⁹² İbn Rüşd burada kıdemle Allah Teâlâ’ya ait olan illetli kıdemi birbirinden ayırmaktadır. Âlemin Allah gibi kadîm olması, onun gibi bir de illetsiz olması anlamına gelmemektedir. Kadîmi ifade etmede yaygın olan, kelim âlimlerinin bağlı kaldıkları ve âlem problemine dair bir karmaşanın meydana gelmesine sebep olan anlam, belki de budur. İbn Rüşd’ün söyleminde kadîmin bir illetinin olması mümkündür. Buradan hareketle o, illete bağlı (malul) olması anlamında hâdistir.⁹³ Buradan anlaşıldığına göre âlem şu iki yönden kadîm ve muhdestir: Âlem, Allah’ın sanatındandır. Allah’ın fiilinin sonucu olması açısından bakılırsa, o kadîmdir, illetinin Allah olması bakımından ise muhdestir.⁹⁴ O hâlde kadîm olan iki yaratılmış vardır. Kıdemden (ezelden) beri maddenin yaratılması ve âlemin, yani varlıkların bu maddeden yine ezelden beri yaratılması. Bununla birlikte bu tarz yaratma ezelden ebede dek sürekli ve kesintisizdir.⁹⁵ İbn Rüşd’e göre sürekli meydana gelme, kelamcıların dile getirdiği kesintili meydana gelmeye göre daha fazla Allah’ın kudretine delalet etmektedir. Sürekli olan sürekli kudrete delalet eder. Oysaki kesintili olan öncesinde bir âcizliğin, ustanın âcizliğinin olduğu kudrete delalet eder. Allah Teâlâ hakkında böyle bir inanışa sahip olmak tenzih kapsamında değildir.⁹⁶

Bu yöntemle İbn Rüşd, âyetlerin zâhir anlamının ve burhana dayalı delillerin ikrar ettikleri doğrultuda âlemin kadîmliğini ispatlamaktadır. Şu hâlde bu meselede Kur’ân’ın söylediği ile filozofların söylediği arasında bir çelişki bulunmamaktadır.⁹⁷

⁹² İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl (thk. Amâre)*, s. 42.

⁹³ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fî felsefeti’l-usârî’l-vustâ*, s. 222.

⁹⁴ Hudayrî, *a.e.*, s. 223.

⁹⁵ Merzûkî, *Dirâsât fî ‘ilmi’l-keâm ve’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 119.

⁹⁶ Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd fî felsefeti’l-usârî’l-vustâ*, s. 225.

⁹⁷ Abdurrahman, *el-Felsefe ve’l-felâsife*, s. 135.

3.1.3. İbn Rüşd'ün Tevhit Hakkındaki Yöntemi

Önceki satırlarda görüldüğü üzere İbn Rüşd, kelamcılarının yöntemlerini iki sebeple reddetmektedir. Ya ispatlanması istenen meseleye dair güçlü bir delil olmaya elverişli olmamaları sebebiyle ya da beyan ve burhan potansiyeliyle çalışan bir sistem olarak din ve felsefeye aykırı, kapalı ve karmaşık olmaları sebebiyle reddetmektedir. Anlayışlardan hareketle doğal ve şer'î deliller mecrasında işlemeyen her delil, şaşkınlığa, kuşkuya ve bunun ardından da ayrılığa neden olur. Söz konusu yöntemlerden biri de Eş'arîlerin Allah Teâlâ'nın birliğine yönelik delil sunma yöntemi olarak temânu' (birbirine mâni olma) ve teğâlüb (birbirine galip gelme) delilini göstermeleridir. İbn Rüşd bu delili eleştirmeye önem vermektedir. Çünkü anlaşılmasının zor olması bir yana seriatta bu delilin doğruluğunu onaylayan bir metin mevcut değildir. O hâlde bu delil akla dayanmayan bir delil olup İbn Rüşd'ün dine ve felsefeye uyumlu olarak bu delilin rotasını düzeltmesi gerekmektedir.⁹⁸

Eş'arîler Allah Teâlâ'nın *“Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.”* (Enbiyâ 21/22) âyetini şu konuda delil olarak göstermişlerdir: Âlemin yaratıcısı iki ilah olsaydı, görüş anlaşmazlığına düşmeleri mümkün olurdu. Görüş ayrılığına düşerlerse, bu durumda üç varsayım söz konusu olur.⁹⁹ “Her iki ilahın murat ettikleri olur ve böylece âlem hem var hem de yok olur ki bu imkân dışıdır. Veya ikisinden birinin murat ettiği olmaz ve bu durumda âlem ne var ne de yok olur. Yahut ikisinden sadece birinin murat ettiği olur diğerinki olmaz ve bu durumda diğeri âciz olur ki âciz olan ilah değildir; muradı olan tek başına ilah olur ki talep edilen budur.”¹⁰⁰ Buna göre Eş'arîler birinci varsayımın fasit olduğu konusunda âlemin aynı anda var ve yok olacak olmasını; ikinci varsayımın fasit olduğu konusunda âlemin var veya yok değil olacak olmasını kanıt olarak gösterirler. Üçüncü varsayımla ilgili olarak ise, iki ilahtan birinin iradesi gerçekleşse ve diğerinin iradesi işlevsiz kalsa, bu durumda iradesi gerçekleşen ilah gerçek ilah olacak ve diğeri de âciz olacaktır. Âciz olanın ise ilah olarak adlandırılması yakışık almaz. İşte vahdaniyet diğerine karşı o

⁹⁸ Irâkî, *el-Menhecû'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 26.

⁹⁹ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 125.

¹⁰⁰ Kâsım, *el-Feylesûf'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 153.

ikisinden biri lehine bu şekilde sabit olur.¹⁰¹ İbn Rüşd'e göre bu delil zayıf bir delil olup şu sebeplerden dolayı vahdaniyete dair akıl yürütmede delil olabilecek mertebeye erişmez:

- 1) Âyetin delalet ettiği muhal, onların kendi delilleriyle eriştikleri muhal değildir.
- 2) Âyet bu delilin sıhhatini onaylamamaktadır. Çünkü onların ulaştıkları sonuç, âyetin anlayışlara sunduğu sonuç değildir. Zira onlar üç varsayıma ayırmak suretiyle bu delile ilişkin burhan ileri sürmektedirler, ama âyette böyle bir ayırıma delalet eden herhangi bir şey bulunmamaktadır.
- 3) Bu delil, tabii ve şer'î deliller mecrasında cereyan etmez. Dolayısıyla burhana dayalı delillerden olmadığı için tabiatları onu kabullenmemektedir. Halk kitlelerinin anlayışlarına dökülmeyeceği için onu şeriat da kabul etmemektedir. Ayrıca şüphe ve şaşkınlık gerektirmesi nedeniyle bu delillerle onların ikna edilmesi de söz konusu değildir.
- 4) Mantıkçılar ayırık şartlı kıyas olarak bildikleri kıyası kullanmışlardır. Kelam sanatında ise bu kıyas sebr ve taksim delili olarak bilinmektedir. Âyetin murat ettiği delil ise bitişik (bileşik) şartlı kıyastır.¹⁰² İki delil arasında oldukça net bir farklılık bulunmaktadır. Zira ayırık şartlı kıyas, birbirini tam olarak yok eden (mu'ânede) bileşenlerden oluşur ki bunlardan biri istisna edilirse, sonuç diğerinin karşılığı olur. Bileşik şartlı kıyas ise birbirini gerektiren bileşenlerden oluşur ve bitişmeyi sağlayan şart edatıyla birbirine bağlanmıştır. 'Güneş doğmuşsa, gündüz vardır' örneğinde olduğu gibi.¹⁰³
- 5) Bu delil kesin bilgi ifade etmemekte ve inançla talep edilen amacı sağlamamaktadır. Çünkü ayırık kıyasın ortaya çıkardığı sonuç, şeriatın muhatapların zihinlerinde sağlamlaştırmak istediği kesin sonuçtan farklıdır. Ayırık kıyasın varsaydığı birbirini yok eden bileşenlere göre, mademki akıl ilahların görüş ayrılığına düşmesini mümkün görmüştür, o hâlde hemfikir olmalarını mümkün görecektir. Zira ilahlar hakkında hemfikir olmak, görüş

¹⁰¹ Kâsım, a.e., s. 88, 89.

¹⁰² İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)**, s. 125, 126.

¹⁰³ Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, **Telhîsü'l-kıyâs li-Aristû**, thk. Mahmûd Kâsım, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li-Kitâb, 1983, s. 194.

ayrılığına düşmelerinden daha yakışık alır. Bu ise halk kitlelerinin inancına yakışmayan net bir kuşkudur.¹⁰⁴

O hâlde İbn Rüşd'ün nazarında akıl yürüterek delil sunma konusunda, beraberinde kuşkunun olmayacağı ve halkın muhayyilesinde tek bir varsayımdan başkasının canlanmayacağı en üstün yöntemin kullanılması gerekmektedir. Bu da burhan ve delil ortaya koymanın en mükemmel türünü doğru bir şekilde ifade eden “bileşik şartlı kıyas” yoluyla olmaktadır. Kıyasın bu türü modern mantıkçıların da kabul ettikleri gibi yöntemsel düşünmenin doğasına uygun olmalıdır. Çünkü ortaya tek bir varsayım koyarak ardından onun doğruluğuna dair burhan sunmaya çalışmaktadır.¹⁰⁵ Bu yöntem vasıtasıyla Allah Teâlâ'nın vahdaniyetine delalet eden âyetlerin yorumlanmasına çalışacak ve bunu da burhanın şeriatıta yer alana aykırı olmadığını ispatlamak için yapacaktır.¹⁰⁶ İbn Rüşd, tüm felsefî delillerin genel esası olarak sayılan âyetleri, Allah'ın ortağı olmadığına dair delil sunma niyetiyle bir araya toplamıştır. Onun görüşüne göre şeriat, akıl yürütme konusunda muhataplara kaçıışı olmayan üç delil sunmuştur. Ona göre bu üç delil çerçevesinde, burhan ortaya koyma eylemi şu temele dayanmaktadır: Çok sayıda ilah mevcut değildir. Zira birden fazla ilah var olsaydı bunun sonucunda muhal bir durum ortaya çıkardı. Bu muhal durum ise birden fazla âlemin var olmasıdır.¹⁰⁷

Birinci delil: Allah Teâlâ'nın şu sözleridir: “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.” (Enbiyâ 21/22). İbn Rüşd şunları dile getirmektedir: “Ona yönelik delalet tabii olarak fitratlara yerleştirilmiştir. Şöyle ki kendiliğinden malum olduğu üzere iki hükümdar var olsa ve bunlardan her birinin eylemi diğerinin eyleminin aynısı olsa, o ikisinin yönetimlerinden kaynaklanan tek bir şehrin olması mümkün değildir. Çünkü aynı türden olan iki failden kaynaklanan tek bir fiil olmaz. Dolayısıyla zorunlu olarak -her ikisi birlikte yaparsa- o tek şehrin bozulması gerekir. O ikisinden birinin eylemde bulunup diğerinin âtil kalması durumu bundan müstesnadır ki bu da ilahların sıfatında olmayan bir şeydir. Aynı türden

¹⁰⁴ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)**, s. 125, 126.

¹⁰⁵ Kâsım, **el-Feylesûfû'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 90.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, **Faslû'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 31.

¹⁰⁷ Kâsım, **el-Feylesûfû'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 91.

iki fiil tek bir mahâlde bir araya geldiği zaman, o mahal zorunlu olarak bozulur.”¹⁰⁸ İbn Rüşd bu yorumda, âlemin tek bir gayeye doğru seyrindeki düzeninin, ordu karargâh komutanının karargâhta uyguladığı düzene ve idarecilerin şehirlerin yönetiminde uyguladıkları sisteme benzediği kanaatinde olan eski felsefecilerin izini takip etmektedir.¹⁰⁹

İkinci delil: Allah Teâlâ’nın şu sözleridir: “Allah evlât edinmemiştir; onunla beraber hiçbir ilah da yoktur. Aksi takdirde her ilah kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı. Allah, onların (müşriklerin) yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.” (Mü’minûn 23/91). Bu âyet İbn Rüşd’e göre Allah’ın çocuğu olduğunu veya ilahlık sıfatı bakımından O’na ortak olan bir ilah olduğunu olumsuzlama konusunda açık seçik olmasının yanı sıra âlemin akıllara sunduğu bu eylemin diğer ilahların veya ortakların eylemi olduğunu olumsuzlamaya da delalet etmektedir. Bu delillendirme şunu ortaya koymaktadır: “Aksi takdirde her ilah kendi yarattığını sevk ve idare eder” ifadesi nedeniyle çeşitli ilahlar olmasından dolayı fiillerinin de çeşitli olması gerekirdi. Âyetin bu bölümü eylemde farklılık olması lâzım geldiğini gösteren bir delildir. Eylemde farklılık olmasının lâzım gelmesi de o ilahların birbirine boyun eğmediğini gösteren bir delildir. Birbiriyle çatışan bu eylemlerin, kendisinde kemal sıfatlarının bir araya geldiği tek bir varlığa götürmesi hiçbir hâlde mümkün değildir.¹¹⁰

Üçüncü delil: Allah Teâlâ’nın şu sözleridir: “De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah’la birlikte başka ilahlar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar, Arş’in sahibi olan Allah’a ulaşmak için çareler arayacaklardı.” (İsrâ 17/42). Bu âyet eylemleri birbirine uyumlu olup yaratma ve var etme sıfatına sahip olan iki ve daha fazla ilahın varlığının imkân dışı olduğu konusunda en iyi burhandır. Böyle bir durum mümkün olsaydı, arş üzerine çıkmanın hepsinin hakkı olması gerekirdi. İbn Rüşd şunları dile getirmektedir: “Birbirine denk olan iki şey tek bir mahalle, tek bir nispetle nispet edilmez. Çünkü nispet birliği olduğunda nispet edilende de birlik olur.”¹¹¹ Zira o mekânın kapasitesi onlardan sadece birine yeterlidir. Bu yorumu vasıtasıyla İbn Rüşd, Eş’arîlerin delilinin

¹⁰⁸ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille** (thk. Câbirî), s. 123.

¹⁰⁹ Irâkî, **el-Menhecü’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd**, s. 85.

¹¹⁰ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille** (thk. Kâsım), s. 124.

¹¹¹ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille** (thk. Câbirî), s. 124.

ne şeriat içinde ne de halk kitlesinin inancında herhangi bir temele dayanmadığını vurgulamak istemektedir. Çünkü böyle bir inanış ya ilahların hepsinin âlemi yaratmaktan âciz olduklarını itiraf etmeyi ve âlemin illete bağlı olma vasfını kaybetmesini ya da âlemin bozukluğunu teslim etmesini gerektirmektedir ki şahit olunan deliller bunu reddetmektedir. İbn Rüşd âdeta şöyle söylemektedir: “O ikisinde (göklere ve yerde) Allah’tan başka ilahlar olsaydı, âlem şu anda bozulmuş olarak mevcut olurdu. Sonra bozulmuş olmadığını istisna etmiştir ki bu durumda bir ilahtan başkasının var olmaması gerekmektedir.”¹¹²

İbn Rüşd’ün nazarında bu yöntem, tabii ve şer’î delillerle uyumlu olan burhan ortaya koyma yöntemidir. Şer’î delillerle uyumluluğu, vahdaniyet delilinin insanların fitratlarında tabii olarak yerleştirilmiş olmasıdır. Tabii delillerle uyumluluğu ise yalnızca burhan ehli kimseler tabiatlarda var olanlara dair akıl yürütüp delil ortaya koymayı, şeriatla var olanlara aykırı olmayan yakîne dayalı yöntemle yapabilirler.¹¹³ Bu nedenle İbn Rüşd şunları söylemektedir: “Bilim adamları âlemin var edilmesinden ve âlemin parçalarının birbirinden dolayı olduğundan hareketle tek bir beden konumunu bilmektedirler.”¹¹⁴ Buna Allah Teâlâ’nın şu sözleri işaret etmektedir: “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder. O’nu övgüyle tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız. O, halîmdir, bağışlayıcıdır.*” (İsrâ 17/44). Gerçek şu ki İbn Rüşd’ün kelamcılara yönelik eleştirel tutumu, onların hikmetin ve şeriatın amacını yerine getirmeyen, birbirini yok eden bileşenler (muânedât) ve diyalektik gerekçeler temeline dayalı ayırık şartlı kıyası kullanmaları meselesinde yoğunlaşmaktadır. Mecazın hassas anlamlarını anlayabilenler ise yalnızca ilimde tefakkuh etmiş kimselerdir. Bu konudaki en iyi örnek, arş âyetini Allah’ı hâdis varlıklara ve yaratılmışlara benzemekten tenzih eder şekilde yorumlamalarıdır. Kur’ân’da arş kelimesi geçmekte ve içinde şu iki anlam barındırmaktadır: Avamın dikkatini çekmek için -hayallerinde taht kuran ve azametini tamamıyla Allah’a ait olduğunu- zihinlerine yaklaştıran anlam ile havassın anladığı anlam. Derinlik sahibi kimselerin anlayışındaki bu anlama göre arş, tüm kâinata uzanan mutlak ilahî kudret

¹¹² Kâsım, **el-Feylesûfû’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 93.

¹¹³ İbn Rüşd, **Faslû’l-makâl (thk. Amâre)**, s. 31; İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 124.

¹¹⁴ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 124.

manası taşımaktadır.¹¹⁵ Bu manaya göre Allah Teâlâ'dan teşbih ve tecsîm manası olumsuzlanmış olmaktadır. İbn Rüşd şunları dile getirmektedir: Çünkü “O arşla kaim değil, arş O’nunla kaimdir. Bu nedenledir ki Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“O’nun arşı gökleri ve yeri içine alır, onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez. O, yücedir, büyüktür.”* (Bakara 2/255).”¹¹⁶

3.1.4. İbn Rüşd’ün Sıfatlar Hakkındaki Yöntemi

Nübüvvet dönemi sona erdiğinde Müslümanlar aynı inanç üzerinde hemfikir idiler. Kaynaklar tarafından Allah Teâlâ’nın Kur’ân’da kendisini nitelediği ve yaratılmışların sıfatlarını andıran sıfatlarına ilişkin sahâbiler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunduğu dile getirilmemiştir. Tevhit ve tenzih; sahâbîlerin dinin inanç esasları konusundaki tutumlarını belirleyen temel fikir olmuştur. Bu fikir konusunda âyetlerin onlar için sağladığı burhanlara istinat etmişlerdir. Şu âyetler örnek olarak verilebilir: *“O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.”* (Şûrâ 42/11) ve *“Şu hâlde yaratan, yaratamayan gibi olur mu? Artık siz düşünmez misiniz?”* (Nahl 16/17). Bu âyetler yaratan ile yaratılan arasında benzerlik ve denkliğin imkân dışı olduğu konusunda onlara parlak bir burhan sunmuştur. Bunun üzerine dinle ilgili konuları tartışma ve hasım olmayı gerektiren ne varsa terk etmişler, yeni devletlerinin kaidelerini güçlendirip sabitleştirmeye ve nüfuzlarının dünyanın dört bir yanına yayılmasına yönelmişlerdir.¹¹⁷ Bu nedenle ilk dönemin başlarında (I. yüzyılın sonları ile II. (VIII-IX.) yüzyılın başlarında) sıfatlar meselesi, İslam’ın dünyaya, felsefî düşüncelerin de kendi aralarında belirgin bir şekilde yayılması sonucunda, felsefî etütlerin faal hâle gelmesiyle birlikte tanık olduğu şeylere tanık olmamıştır. Felsefenin Müslümanlar arasında yayılması ise Mısır, Babil, Asur gibi eski felsefeleri ve Yunan felsefesinin miras aldığı Fars, Yunan ve Romalıların felsefelerini bilen kimselerle irtibatları ve onlarla aynı ortamı paylaşmalarından sonra gerçekleşmiştir.¹¹⁸ Ayrıca bu aşamada “şüpheciler” adı altında bir fırka ortaya çıkmıştır. Bunlar söz konusu inançlar etrafında şüpheler ortaya atmış ve bunlar hakkında da görüş ayrılığı ve tartışmayı kışkırtmışlardır.

¹¹⁵ Kâsım, *el-Feylesûf’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 94.

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)*, s. 124.

¹¹⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille (thk. Kâsım)*, s. 36, 37, Teftâzânî, *İlmü’l-kelâm ve ba’du müşkilâtih*, s. 100, Mûsâ, *el-Kur’ân ve’l-felsefe*, s. 75.

¹¹⁸ Ebû Zehre, *Târîhü’l-mezâhibi’l-İslâmiyye*, s. 97, Cündî, *el-İslâm fî muvâcehâti’l-felsefâti’l-kadîme*, s. 16.

Böylece çeşitli dinî ve siyasî akımlar ortaya çıkmıştır. Müslümanlar inanç esaslarıyla ilgili olarak çok sayıda bölünme ve birbirinden farklı fırkalara ayrılmışlardır. Her bir fırka kendine özgü bir yol tutmuş, mezhep oluşturmuştur.¹¹⁹ İbn Rüşd'ün sıfatlar sorununa ilişkin görüşünü öğrenmeden önce burada söz konusu fırkaların görüşlerine süratli bir şekilde ve özetle işaret etmek gerekmektedir.

Sıfatlar sorununun çözümüyle ilgili olarak her bir fırkanın izlediği kendine özgü bir yol bulunmaktadır. Örneğin *Müşebbihe*; metinlerin zâhir anlamlarına tutunarak yorumlamayı kabul etmedikleri için literal bir açıklamaya yönelmişlerdir. Dolayısıyla da Allah Teâlâ'nın sıfatlarını insanların sıfatlarına benzetmişler ve O'nun yüzü, iki eli ve iki gözü olduğunu -Allah onların söylediklerinden münezzehtir- ispat etmişlerdir. Daha sonra da O'nun diğer bedenlerden farklı bir bedeni olduğunu dile getirmişlerdir.¹²⁰ *Mûtezile* ise kendilerinin tevhit ehli olduklarıyla iftihar etmektedir. Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında konuşmaktan, şirke düşürür endişesiyle tamamen kaçınmışlardır. Bu nedenle de sıfatları Allah'tan nefyetmişlerdir.¹²¹ Denk ve benzer olmak bakımından ise *Mûtezile* sıfatları ispat etmektedir. Fakat Allah'ın sıfatlarının onun zâtıyla aynı olduğu görüşündedirler.”¹²² Buna göre sıfatlar “zatta hakiki ve zattan ayrı değildir. Bilakis onlar zatın kendisidir. Biz onları idrak etmekten âciz olduğumuz için kendilerine sıfat ismini verdiğimiz bu zihinsel itibarlara göre onları tasavvur etme imkanına sahibiz.”¹²³ Bu söylem eski filozofların söylemidir. Nitekim o filozoflar Allah Teâlâ'nın vâcibü'l-vücûd olduğu ve her yönden bir olduğu görüşündeydiler.¹²⁴ *Mûtezile*'nin bu söylemi, teşbih ve tecsîme karşı doğal bir tepki olarak ortaya çıkmaktadır. Zira onlar gayb âlemi ile şahadet âlemi arasında denklik ve benzerlik bulunmasını olumsuzlamak istemişlerdir. Onlarla rakipleri arasındaki farka göre *Mûtezile*, zat-ı ilâhiyeyi insanın zatından ayırmak isterken rakipleri, kendilerinde baskın olmaya devam eden şahit düşüncesini gaibe de uygulamışlardır.

¹¹⁹ Teftâzânî, *İlmü'l-keîâm ve ba'du müşkilâtih*, s. 98, 99.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Kâsım)*, s. 37.

¹²¹ Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, C. I, s. 37.

¹²² Sa'd, *el-Firak ve'l-mezâhibü'l-İslâmiyye*, s. 129.

¹²³ Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, C. I, s. 46.

¹²⁴ Teftâzânî, *İlmü'l-keîâm ve ba'du müşkilâtih*, s. 114.

Bu nedenle Mûtezile, Allah Teâlâ'nın “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.” (Şûrâ 42/11) âyetindeki maksadına Eş'arîlerden daha yakın durumdadır.¹²⁵ Eş'arîlere gelince, Ebü'l-Hasan'ın kabulüne göre “Allah'ın zâtıyla kaim ezeli sıfatları vardır. O sıfatların Allah olduğu ve O'ndan başkası olduğu da, O olmadığı ve O'ndan başkası olmadığı da söylenemez.”¹²⁶ Bu son ifade akılda, kurtulmanın mümkün olmadığı bir vehme yol açmaktadır. O sıfatların O olmaması ve O'ndan başkası olmaması nasıl olacaktır? Peki bu durumda o sıfatlar -zatı üzerine ilave olduğuna delalet etmesi bir yana- nedir? Onları bu sonuca ulaştıran şey, insanî bakış açılarını ilahî konulara indirgemek suretiyle gaibin şahide kıyas edilmesidir.¹²⁷ Kısacası Eş'arîlere göre sıfatlar manevi olup zat üzerine ilavedir. Buna göre Allah zâtına ilave bir ilim sebebiyle âlimdir.¹²⁸ Filozoflara gelince; Kindî ve Fârâbî gibi İslam filozofları sıfatlar konusunda Mûtezile'nin yolundan gitmişlerdir. Allah'ın bazı sıfatları olduğunu ispat ederlerken sıfatların çeşitliliğini inkâr etmişlerdir. Onlara göre sıfatlardan tek bir şey anlaşılmaktadır; O da Allah'ın zâtıdır. Onlar bununla mutlak bir tenzihi, iki farklı âlemi birbirinden ayırmayı ve Allah ile insan arasında benzerliğin olumsuzlanmasını murat etmişlerdir. Kur'ân'ın kendileri vasıtasıyla insanlara hitapta bulunduğu sıfatlar ise zihinsel itibarlar olup bunların gayesi, insanın zat-ı ilahiyenin hakikatiyle ilgili bir düşünceyi onlar vasıtasıyla oluşturmaktır.¹²⁹ Mâtürîdîlere gelince; onların sıfatlar konusunda kabul ettikleri sonuç, sıfatların olumsuzlanmasına dair Mûtezile'nin kabul ettiği sonucun aynısıdır.¹³⁰ Onlara göre sıfatların zâhirleri üzere kabul edilmesi teşbih ve tecsîm gibi, akıl nakil çatışması ve Kitâbullah'ta çelişkinin varlığı gibi kurtulmak mümkün olmayan çeşitli şüphelerle yüz yüze kalmayı gerektirmektedir.¹³¹ Bu durumda Mâtürîdî'nin tutumu “İlim ve kudret gibi zata ait sıfatlarla yaratma, hayat verme ve rızıklandırma gibi fiillere dair sıfatlar arasında herhangi bir ayırım yapmadan Allah'ın ezelde tüm sıfatlarla nitelendiğini kabul etmekle sınırlıdır.”¹³² Fakat Mâtürîdî'nin tutumu Mûtezile'ye yaklaşmakla Eş'arîlere meyletmek arasında gidip gelmektedir.

¹²⁵ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Kâsım)**, s. 38, 40.

¹²⁶ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C. I, s. 82.

¹²⁷ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Kâsım)**, s. 40, 41; Sa'd, **el-Firak ve'l-mezâhibü'l-İslâmiyye**, s. 129.

¹²⁸ Cum'a, **Târîhu felâsifeti'l-İslâm**, s. 187.

¹²⁹ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Kâsım)**, s. 40.

¹³⁰ Gâlî, **Ebü Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu'l-'akdiyye**, s. 144.

¹³¹ Harbî, **el-Mâtürîdiyye**, s. 267, 268.

¹³² İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Kâsım)**, s. 43.

Mahmûd Kâsım ifadelerine göre “Çok geçmeden Eş’arîlere doğru ileri derecede eğilim göstermiş ve şöyle demiştir: O sıfatların zattan farklı olmayışıyla murat edilen, zat ile birbirlerini gerektirmeleri, ondan ayrılmamalarıdır. Fakat ‘Sıfatlar zatın aynısı da gayrısı da değilse, (nedir)?’ diye sorulduğunda şöyle demiştir: Onlar Allah’ın sıfatlarıdır. Bunun ötesine aşmazlar. Yani itirazın gücüne teslim olmaktan ya da çelişkiyi ortadan kaldırma gücü olmadığını itiraf etmekten başka çıkar yol bulamamıştır. Mûtezile’ye ya da filozoflara katılmak için sadece tek bir adım atabilir ve yaratıcı ile yaratılan arasında benzerliğin bulunmasına imkân olmadığını, sıfatların zatın aynısı olduğunu söyleyebilirdi. Yahut selefin mezhebine doğru adım atıp Allah’ın sıfatları meselesinde derinlere dalmanın Mûtezile ve Eş’arîlerin bidatine sevk ettiği itirafında bulunabilirdi.”¹³³ Bu iki fırkanın görüşleri arasında gidip gelmesine rağmen az sonra İbn Rüşd’le ilgili olarak göreceğimiz üzere izlediği özel bir yolu bulunmaktaydı.

İbn Rüşd’ün bu probleme ilişkin kelamcılarının benimsemediği özel bir tutumu bulunmaktadır. Zira tefsir konusundaki yöntem farklılığı bunu göstermektedir. Onun birçok meselede uygulamaya alışkın olduğu bu yöntem, hemen hemen hiçbir meselede değişmemektedir. Üzerinde anlaşmazlık bulunan meseleleri iki mekanizma yoluyla kıyaslamayı daima nazar-ı itibara almaktadır. Bunlardan biri zâhir mekanizmasıdır. Buna göre o, şeriatın zâhirinin olumlu karşılamadığı her bir görüşün, şeriatın söyleminden farklı olabileceğine dikkat çekmektedir. Ardından da onun analizini yapıp reddetmekte ve hikmet ile şeriatın maksatlarıyla uyumlu yeni bir mantıksal sentez ortaya koymak üzere zayıf yönlerini açıklamaktadır. Diğer mekanizma ise retoriğin belirginleştirilmesidir. Buna göre anlayışlarda kabul ve anlamlandırma konumuna yerleşmeyen her bir görüş, ne avamın ne de havassın işine yaramayan muammalı bir söylemden ibarettir.¹³⁴

İbn Rüşd’e göre kelamcılarının bazı sıfatların problemleriyle ilgili görüşleri iki mekanizmada konumlanmaktadır. Gerçekte onun sıfatlara ilişkin tutumu din ile aklın uzlaştırılması çabasıdır. Gerçekten de ikinci sırada gelen benzersiz bir tutumdur.¹³⁵ Onun bu tutumu sıfatları saymak ve bu problemin çözümü için takip edeceği yönteme işaret

¹³³ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 43, 44.

¹³⁴ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 130.

¹³⁵ Kâsım, **el-Feylesûf’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 94.

etmekle başlar. Şöyle söylemektedir: “Kitab-ı Azîz’in âlemi kendileriyle var ettiği ustanın vasfı olarak açık seçik belirttiği sıfatlar, insan için mevcut kemal sıfatlarıdır. Bunlar şunlardır: İlim, hayat, kudret, irade, sem’, basar ve kelim.”¹³⁶ Bu sıfatlar bir yönden âlemi var edeni, bir yönden de kâmil insanı temsil eder. Bu esasa göre İbn Rüşd’ün sıfatları tanımlama yöntemi, birbirinden farklı iki âlem, yani gayb âlemi ile şهادet âlemi arasında ayırma gitmek olacaktır. Zira ilahî sıfatların şu iki yöntem dışında bilinmesinin mümkün olmadığı görüşündedir: Teşbih yöntemi ve tenzih yöntemi. Orta çağın önde gelen Hristiyan düşünürlerinden Thomas Aquinas’ın ondan alıp kendisine izafe ettiği görüş de budur.¹³⁷ Aslında İbn Rüşd’ün detaylandıracağı bu yöntem, Mâtürîdî’de özet hâlde idi. Mâtürîdî’nin Mûtezile’nin görüşüne yaklaşması, küfre girmek ve Muattıla durumuna düşmekten onları beri kılarak insaf etmesi, aynı zamanda onu önemli bir yöntem kullanmaya sevk etmişti. O yöntem teşbih ve tenzih yöntemidir. Ona göre insanî lafızlar kullanmadan o sıfatları ifade etme imkânı bulunmamaktadır. Bu lafızlar sıfatların teşbihte bulunma yoluyla ispat edilmesinde ve Allah’ın sıfatlarıyla insanın sıfatları arasında denkliğin tenzih yoluyla olumsuzlanmasında kullanılır.¹³⁸

Okuyucunun İbn Rüşd’ün yorumunda dikkatini çekecek ilk şey, Kur’ân’daki iki temel delile istinat etmesidir. Bunlar inâyet delili ile ihtirâ’ delilidir. Gerçekte bu iki delil İbn Rüşd’ün yorumlarında, ulaşmak istediği yeni yorumsal sentezinin kontrol altına alınması bakımından merkezî özelliğe sahiptir. Yani bu iki delil merkezde, tefsir ise bu merkezin gayesinin gerçekleştireceği hedefte yer almaktadır. Bu nedenle İbn Rüşd, Kur’ân’ın cüzleri incelendiğinde üç kısımdan oluştuğunun görüleceğini ifade etmektedir: “İnâyet deliline dikkat çeken âyetler, ihtirâ’ deliline dikkat çeken âyetler ve her ikisini bir araya getiren âyetler.”¹³⁹ Buradan hareketle İbn Rüşd, Kur’ân âyetlerine ve felsefî delillere dayanarak bunlar vasıtasıyla ilgili delaleti ortaya çıkarmak üzere ilim sıfatından söz etmeye başlamakta ve şöyle demektedir: “İlimle ilgili olarak ise Kitâb-ı Azîz, Allah Teâlâ’nın şu sözlerinde ona dair delalet yönüne dikkat çekmiştir: “*Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.*” (Mülk 67/14).

¹³⁶ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 128.

¹³⁷ Kâsım, **el-Feylesûfû’l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 96.

¹³⁸ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Kâsım)**, s. 44.

¹³⁹ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 122; Şâfî, **et-Teyyârü’l-meşşâî**, s. 143, 144.

Delalet yönü şöyledir: Üretilmiş olan şey; parçalarındaki düzen yönünden -yani o parçaların bir kısmının bir kısmından dolayı yapılmış olmasını kastediyorum- ve o parçaların hepsinin üretilmiş olan o şey ile kastedilen menfaate uygunluğu yönünden doğa denilen bir ustadan meydana gelmediğine delalet etmektedir. Gayeden önce, gayenin öncesindekileri düzenleyen bir ustadan meydana gelmiştir. Dolayısıyla o şeyi biliyor olması gerekir. Buna dair şöyle bir örnek verilebilir: İnsan bir eve baktığı zaman temelinin duvarlarından dolayı; duvarların da tavandan dolayı yapılmış olduğunu anlar. Böylece o evin inşaat ustalığını bilen birinden meydana geldiği açıkça anlaşılmış olur.”¹⁴⁰ Akli başında bir insan eve bakıp inşaat ustalığını bilen birine dair akıl yürüttüğü takdirde âlemi oluşturan parçalara ve sağlam düzenine, hayret verici yapısına baktığında, bu sağlam yapıdaki âlemi düzeni ve tertibi içinde var eden yaratıcının ilim sıfatıyla sadece bir durumda değil daima muttasıf olduğuna¹⁴¹ dair delil ortaya koyar.

İbn Rüşd bu yorum vasıtasıyla Allah Teâlâ’nın ilmine delalet eden temeli ortaya koymaya, yani Allah’ın zâtından olan sıfatı aramadan Allah’ı tanımayla ilgili olarak sıfatı aramaya intikal etmeye çalışmaktadır ki ona göre felsefe eyleminin gayesi de budur.

İlim, sanat eseri olan âlemde müşahede ettiğimiz harika düzenden çıkarımda bulunulabilen¹⁴² bir sıfattır. İbn Rüşd’e göre de ilim “kadîm bir sıfattır.”¹⁴³ Doğal olarak bu sıfatın hâdis olan varlıklarla irtibat keyfiyeti -bizim bilgimize kapalı olduğundan- hakkında bilgi sahibi olma peşinde koşulması mümkün değildir.¹⁴⁴ İbn Rüşd’ün sıfatlar konusundaki mezhebi, selefin mezhebine yakındır. Zira o da sıfatlar hakkında kelamcıların yaptıkları gibi derinlere dalınmaması gerektiğini düşünmektedir. Kelamcıların dediklerine göre Allah “muhtes olan hudûsü, anında kadîm bir ilimle bilir. Bundan lâzım gelene göre muhtes ilim, yokluğu anında da varlığı anında da aynı ilimdir. Bu ise akla uygun değildir ve şeriat böyle bir şeyi açık seçik olarak belirtmemiştir. Şeriatın belirttiği bunun aksidir ki buna göre muhtes olanların hudûsü anında bilinmektedir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Gaybın anahtarları*

¹⁴⁰ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 129.

¹⁴¹ Mûsâ, **Beyne’d-dîn ve’l-felsefe**, s. 155.

¹⁴² Mâcid, **Târîhü’l-felsefetü’l-İslâmiyye**, s. 438.

¹⁴³ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 129.

¹⁴⁴ Mâcid, **Târîhü’l-felsefetü’l-İslâmiyye**, s. 438.

Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.” (En'âm 6/59).¹⁴⁵ İbn Rüşd'ün bu mesele hakkındaki yorumu, şeriatın usulüne göre yapılandırılmış yorumdur. Buna göre şunun söylenmesi gerekir: “O, bir şeyi olmadan, olacağı hâl üzere bilendir. Bir şeyi, olduğunda, olduğu hâl üzere bilendir. Yok olan şeyi yok olduğu anda bilendir. Şeriatın usulünün gerektirdiği budur. Bu ancak böyledir, çünkü halk kitleleri âlemin görünen tarafında bu manadan başkasını anlamazlar.”¹⁴⁶ O hâlde İbn Rüşd kelamcılarının şu söylemini caiz görmemektedir: “Allah muhdeslerin meydana gelmesini veya bozulmasını ne ezeli bir ilimle ne de muhdes bir ilimle bilir. İlahî ilimle beşerî ilim arasında mutlak surette hiçbir münasebet yoktur.”¹⁴⁷ Buradan açıkça anlaşıldığına göre İbn Rüşd'ün bu yorumla hedefi, yaratıcının ilminin yaratılanın ilmine denk tutulmasını gerektiren tasavvuru olumsuzlamaktır. Aslında bu yoruma dayalı okuma, burhan mertebesine çıkmayan diyalektik yorumculuğun düşürülmesine yöneliktir. O hâlde burada İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ve Gazzâlî'den her birine karşı izlediği yöntemi sunmamız daha sonra da sıfatlar konusunda İbn Rüşd'le olan yolumuzu tamamlamamız gerekmektedir.

3.1.4.1. İbn Rüşd'ün Sıfatlar Hakkındaki Görüşü

İlmin varlığıyla var olması gerçekleşen sıfatlardan biri de hayat sıfatıdır. Bu sıfatın varlığı İbn Rüşd'e göre belirgindir. Çünkü ona göre ilmin şartı, ilme sahip olanın diri olmasıdır. Bu da şahide kıyaslama yoluyla. Yani İbn Rüşd bu sıfatla ilgili olarak kelamcılarının mezhebine yönelmekte ve şahitten gaibe intikal yoluyla yaptıkları aynı kıyası kullanmaktadır.¹⁴⁸ Bu iki sıfatın sübutu, Allah Teâlâ'nın diri olmasının kaçınılmazlığı sonucunu veren öncüller mesabesinde olmakta ve ona da kudret, irade, sem', basar ve kelam kıyas edilmektedir.¹⁴⁹

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 129, 130.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 130.

¹⁴⁷ Mâcid, *Târihü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 438.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 130.

¹⁴⁹ Mâcid, *Târihü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 439.

Burada İbn Rüşd'e göre ilim sıfatıyla yakın ilişkisi bulunan irade sıfatından söz edilmektedir. Zira İbn Rüşd'ün söylemine göre bir şeyin ilim sahibi bir failden sudur etmesinin bir şartı da o şeye yönelik irade sahibi olmasıdır.¹⁵⁰ İbn Rüşd, kendi nazarında şeriat ve mantığa aykırı olan bir iddiaya -söylemlerinin doğruluğunu ispat edecek herhangi bir şeye sahip olmadıklarından- itiraz için bu sıfatın yanında durmaktadır. İbn Rüşd şöyle söylemektedir: “Onun muhdes olan şeylere yönelik olarak kadîm bir iradeyle istediğini söylemek bidattir ve bilim adamlarının aklının almayacağı, halk kitlesinin ikna olmayacağı bir şeydir.”¹⁵¹ Gerçekte onun itirazı şu iki şeyi içermektedir: a) Allah Teâlâ'nın iradesinin insanın iradesine benzer olmak bakımından teşbihin olumsuzlanması. Çünkü insanın iradesi, Allah'ın iradesinin münezzehe olduğu tereddüt ve noksanlık arasında bir yerde bulunmaktadır. Filozoflar iradenin olumsuzlanmasından Allah Teâlâ'nın mutlak olarak irade sahibi olmamasını değil, onun iradesinin beşer iradesine benzemesinin olumsuzlanmasını kastetmektedirler. Çünkü insan irade konusu olan şeyden etkilenir ve irade olarak isimlendirilen bu etkiden insanın kurtulması ne zaman olacaktır bilinmez. b) İbn Rüşd irade sıfatından söz etmeyi ilim sıfatından söz etme konumuna getirmektedir. Zira sınırlı imkânlarıyla insanın bu iki sıfatın künhüne vâkıf olması mümkün değildir. Ayrıca bu sıfatların bilinmesi Allah Teâlâ'nın hakikatının bilinmesine gereksinim duymaktadır. Bu ise bizatihi imkân dışıdır.¹⁵² “Kadîm ilmin keyfiyeti ve muhdeslerin kadîm bir iradeyle istenmesi” konularına dalmak, fayda sağlamayan şeyler hakkında konuşmak demektir. Akıl bu türden fikirleri ne olumlu karşılar ne de bunların sonuçlarını kabul eder.

İbn Rüşd'e göre kabul edilmeyen her bir te'vilin makbul olan bir başka te'vili vardır. O, dini ve mantığı kabul ettiği için kendi yorumunu ispat edip kelamcılarının yorumlarını çürütebilmektedir. Diğer taraftan iradenin anlamıyla ilgili olarak metne en yakın yorumun Allah Teâlâ'nın şu sözleri olduğu görüşündedir: “*Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, ‘Ol’ dememizdir. O da hemen olur.*” (Nahl 16/40). Bu nedenle İbn Rüşd şunları söylemektedir: “O bir şeyin olma anında olmasını isteyenir. Bir şeyin olma vakti dışında olmasını isteyen değildir. Bu söz, halk kitlesini onlara göre ‘O muhdes olan şeyleri kadîm bir iradeyle isteyenir’ demek zorunda

¹⁵⁰ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)**, s. 130.

¹⁵¹ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 130, 131.

¹⁵² Kâsım, **el-Feylesûfû'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, s. 102; Irâkî, **el-Menhecü'n-nakdî fi felsefeti İbn Rüşd**, s. 97.

bırakan bir şey değildir.”¹⁵³ İbn Rüşd, bu yorumla yetinmekte ve bunun ötesindeki şeylere dalmanın batıl olduğunu düşünmektedir. Çünkü böyle bir şey en muazzam hakikati bilmeye gereksinim duymaktadır ki bu muhaldir. İbn Rüşd bazı iddiaları benimsediği gibi iradeyi de inkâr etmemektedir. Sadece Allah iradesinin insan iradesine benzetilmesini kabul etmemektedir. Zira Allah’ın iradesi ona göre hayır ve şerre ilgilidir. Nitekim âlemin sulh içinde olması bu ikisinden de nasibini almasını gerektirir. Bu da Allah Teâlâ’nın şu sözleriyle uyum arz etmektedir: “*Hatırla ki rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhâlde ben bilirim, dedi.*” (Bakara 2/30). Behemehal hayır, şerre göre insanın yaratılışında daha büyük bir tarafı işgal etmektedir.¹⁵⁴

İlim sahibi, diri ve irade sahibi olan kimsenin bir şartı da kâdir (kudret sahibi) olmasıdır.¹⁵⁵ İbn Rüşd’ün bu sığata bakışı kelamcılarının bakışından farklıdır. Genel olarak Eş’arîleri, özel olarak da Gazzâlî’yi sebepler ve sonuçlar (müsebbebât) arasındaki zorunlu irtibatı inkâra motive eden faktörler, Allah’a âlemdeki kudreti ve failliği tahsis etme titizliğine dayalı idi.¹⁵⁶ İbn Rüşd’ün ifadelerine göre “Bu kimseler hikmetin ustadan olumsuzlanmasına dair bu söylemle neye bulaştıklarının farkında değiller. Allah Teâlâ’nın varlıklarından birçoğunu izniyle ve muhafaza edilmesi amacıyla var etmek üzere amade kıldığı ordularından birini inkâr etmektedirler.”¹⁵⁷ İbn Rüşd nazarında kudret konusu Allah ile âlem arasındaki zorunlu ilişki olması sıfatıyla hikmet konusuyla irtibatlıdır. Bu da filozofların âlemin hâlihazırdaki sistem üzere var edilmesinin O’nun zatının gereklerinden olduğu ve dolayısıyla bundan yoksun olmasının mümteni olduğu görüşünü benimseyen görüşleriyle uyumludur.¹⁵⁸ Bu ilişkinin inkâr edilmesi “fiil anlayışının toptan iptal edilmesini ve bunun ardından da âlemdeki kevn ve fesat olgularının Allah’a nispet edilmesini mümkün kılan temellerin

¹⁵³ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 131.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Kâsım)**, s. 61.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 130.

¹⁵⁶ Mâcid, **Târîhü’l-felsefeti’l-İslâmiyye**, s. 440.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille (thk. Câbirî)**, s. 170.

¹⁵⁸ Irâkî, **el-Menhecü’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd**, s. 99.

yıkıma uğramasını gerektirir. Sebepleri yükselten -İbn Rüşd'e göre- akli yükseltmektedir. Sebepliliğin olumsuzlanması ise işlerin yönetimini iptal eder.”¹⁵⁹

Mutlak ilmin bir şartı da ustanın, sanatının eseri olan şeyleri idrak edici olmasıdır. Şeriatın ispatına göre Allah Teâlâ'nın sem' ve basar sıfatları vardır. Bu sıfatların “aklın varlıkları idrak ediyor olması değil varlıklardaki idrak edilen manalara mahsus olmaları yönündendir. Buna göre basarın (görme gücünün) idrak ettiklerini bilen, sem'in (işitme gücünün) idrak ettiklerini bilen olması gerekir. Zira onlar O'nun sanatının ürünleridir.”¹⁶⁰ İbn Rüşd bu sıfatları yorumlamada, şeriatla “*O, her şeyi (ilmiyle) kuşatmış*” (Fussilet 41/54) olduğuna ve “*Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığına*” (Talâk 65/12) delalet etmek maksadıyla mevcut olduklarını ispatlamak üzere teşbih ve tenzih yöntemini kullanmıştır. Yani bu sıfat nitelemek için değil tanımlamak içindir. Çünkü Allah Teâlâ, insanın yaptığına benzer tarzda duyu organlarıyla işitmez ve görmez. Zira o bir cisim değildir ve cisme ait organlar kullanmaz. Aksi hâlde o hâdis varlığa benzer ve onlar gibi kendisi de hâdis olur.¹⁶¹ Bu sıfatların varlığı, “şeriatın onun ilminin varlığına dikkat çekmesi bakımındandır. İlah ismi ve mâbut ismi hangi anlamı gösteriyorsa, tüm idraklerle idrak sahibi olmasını gerektirir. Çünkü insanın, kendisine kulluk eden bir insan olduğunun idrakinde olmayan bir varlığa kulluk etmesi abestir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Bir zaman o babasına dedi ki: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?*” (Meryem 19/42); “*Öyleyse, dedi (İbrâhim), Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar vermeyen bir şeye hâlâ tapacak mısınız?*” (Enbiyâ 21/66). Allah Teâlâ'nın kendisini nitelediği ve adlandırdığı bu miktar, şeriatın halk kitlesinin bilmesini istediği kadardır.¹⁶² İbn Rüşd'ün sıfatlara ilişkin yöntemi böylece açıklığa kavuşmaktadır. Buna göre o, Mâtürîdî'de mücmel olarak dile getirilmiş olanı detaylandırmaktadır. Yani ilahî sıfatlar ilk tasavvurda teşbih olup daha sonra durum saf tevhide ulaşmaktadır. Bu düşüncenin yansımalarını Kurtuba filozofu İbn Rüşd'de de görmekteyiz. Bu da onun Ebû Mansûr Mâtürîdî'den etkilendiğini göstermektedir.”¹⁶³

¹⁵⁹ Mâcid, *Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 440, 441.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 133.

¹⁶¹ Kâsım, *el-Feylesûfû'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 105.

¹⁶² İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 132, 133.

¹⁶³ Gâlî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu'l-'akdiyye*, s. 138.

Kelam sıfatı ise Kur'ân'la ilgili olarak 'Kadîm midir, mahluk mudur?' şeklinde hakkında tartışma yapılan meselelerdendir. Bu söylemden şeriatı zarar veren bir hasımlaşma ortaya çıkmış ve Müslümanların birliğini bozmuştur. Eş'arîler Allah'ın kelamının kadîm, Mûtezilîler ise yaratılmış olduğunu söylemişlerdir. İbn Rüşd'e göre her iki söylem de bidattir. Çünkü bu söylemlerden her biri kendi görüşüne göre doğru ile yanlışı bir araya getirmektedir. Eş'arîler, Kur'ân'ın lafızlarına değil anlamlarına baktıkları için kadîm olduğunu benimsemişlerdir. Mûtezile ise lafızlara baktıkları için yaratılmış olduğu söylemini benimsemişlerdir. İbn Rüşd'ün bakış açısıyla işin doğrusu, bu iki görüşü hakka göre bir araya getirmektir ki şöyle özetlenir: Anlamlar, Allah Teâlâ'nın ilminde ezelden beri sabit olduğu için kadîm, lafızlar ise Allah Teâlâ'nın yaratmasıdır.¹⁶⁴ Bu şüphe karşısındaki tutumunun tespiti için de kelamın tanımlanmasıyla işe başlamıştır.

Öte yandan İbn Rüşd şunları da dile getirmiştir: "Kelam; sözü söyleyen kimsenin, kendisinde var olan bilgiyi muhataba göstermek üzere bir fiil işlemesinden daha fazla bir şey değildir. Hakiki fail olmayan yaratılmış varlık, yani insan, kâdir ve âlim olması yönünden bu fiili işlemeye güç yetiriyor ise, bunun hakiki varlık hakkında vâcip olması ne kadar da yakışık almaktadır."¹⁶⁵ İbn Rüşd, insanın kelamının ancak lafız vasıtasıyla gerçekleştiğini ispat etmek üzere teşbih ve tenzih yöntemini kullanmaktadır. Vahyin sunduğu suretler yoluyla yaratan ile yaratılanın kelamı arasında denklik ve benzerliğin olumsuzlanmasının araştırılması da mümkündür. İlahî kelamın kaçınılmaz olarak lafız olması ve onun yaratması olması gerekli değildir. Bilakis melek vasıtasıyla da olabilir. Vahiy de yani yarattığı bir lafız vasıtası olmadan da olabilir. Hatta işiten kişide, mananın o kişi için inkişaf edeceği bir fiili de işleyebilir. Allah Teâlâ'nın kendi kelamını tahsis ettiği kulakta yarattığı lafız vasıtasıyla da olabilir. Bu üç tarza Allah Teâlâ şu âyette işarette bulunmuştur: "*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir.*" (Şûrâ 42/51).

Vahiy ise; söz konusu mananın vahye muhatap olan kişinin benliğinde vuku bulmasıdır. Fakat söz konusu mananın vuku bulması, yaratılan bir lafız vasıtasıyla

¹⁶⁴ Kâsım, *el-Feylesûfî'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 104.

¹⁶⁵ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)*, s. 131.

değil, bu mananın o muhatabın benliğinde yaptığı bir fiil sebebiyle inkişaf etmesiyle olur. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu. Bunun üzerine Allah, kuluna vahyini bildirdi.*” (Necm 53/9-10). Bir perdenin ardından olmaktadır ki o, kelimıyla seçkin kıldığı kişinin benliğinde yarattığı lafızlar vasıtasıyla olan kelimadır. İşte hakiki kelim, Allah’ın Hz. Mûsâ’ya özgü kıldığı kelim budur. Bu nedenle Allah Teâlâ “*Ve Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu.*” (Nisâ 4/164) buyurmuştur. Yahut elçi göndermek yoluyla olmaktadır ki bu da melek Cebrâil aracılığıyla olmaktadır. Allah’ın kelimından bir kısmı da peygamberlerin varisleri olan ilim adamlarına burhan vasıtasıyla kalplerine yerleştirilendir. Bu yönüyle ilim adamları nezdinde Kur’ân’ın Allah’ın keliması olduğu sahihtir.”¹⁶⁶ Bu manaya göre İbn Rüşd nezdinde Kur’ân “Allah’ın keliması olan Kur’ân, kadîm; ona delalet eden lafız beşerin değil Allah Teâlâ’nın yaratması olmaktadır. Buna göre Kur’ân’ın lafzı, Kur’ân dışında telaffuz edilen lafızlardan ayrıdır. Yani bu lafızlar, Allah’ın izniyle bize ait birer fiildir. Kur’ân’ın lafızları ise Allah’ın yaratmasıdır. Bunu bu şekilde anlamayan kimse, bu imgeyi de, Kur’ân hakkında nasıl Allah’ın keliması denildiğini de anlamamıştır.”¹⁶⁷ Allah’ın sıfatları hakkında onların zat mı yoksa zata ilave mi olduğu konusundaki soru, yani ‘Bunlar nefsi sıfat mı yoksa manevî sıfat mıdır?’ sorusu ise asla kesin bilgiye götürmesi mümkün olmayan bidatlerdendir.¹⁶⁸

3.1.5. İbn Rüşd’ün İbn Sînâ ve Gazzâlî’ye Karşı Eleştirel

Tutumu

Yukarıda değinildiği gibi İbn Rüşd, kelamcıların akıl ve nakille çelişen düşüncelerini geçersiz kılıp bâtıl saymak istemektedir. Şer’î yönden bakıldığında şeriatta, Allah’ın eşyayı bildiği zamana ya da eşyanın hudûsünü kadîm bir ilimle bildiğine delalet eden bir şey mevcut değildir. Akıl yönünden ise söz konusu deliller, muhatapların anlayışlarıyla ahenk içinde olmadıkları için tabii deliller mecrasında cereyan etmemektedir. Bu düşünce etrafında kelamcıların Allah’ın ilmiyle ilgili sunduğu detaylar, Kur’ân’ın dikkat çektiği ve insanları iman etmeye çağırdığı şeyler

¹⁶⁶ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 131, 132.

¹⁶⁷ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 132.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 134, 135.

kapsamında değildir.¹⁶⁹ Şu hâlde İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara karşı iddialarını ve onları tekfir etmesinin tutarsızlığını ispatlamak için yolu hazırlamaktadır. Bunu da İbn Sînâ'nın kendi yorumu üzerine kurduğu yöntemsel temelin eleştirisi yoluyla yapmaktadır. Öncelikle Gazzâlî'nin yöntemini bırakıp İbn Sînâ'ya geçiş yapmaktadır. Bunu yaparken Gazzâlî'nin eleştirdiği şeyin felsefe değil diyalektik olduğunu ortaya koymak istemektedir. Çünkü ona göre İbn Sînâ'nın yorumlama yöntemi, burhana değil diyalektiğe dayalı yöntemdir. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın aynı yöntemini kullanmış ve diyalektiği diyalektikle reddedip filozofları tekfir etmiştir.¹⁷⁰ Yine İbn Rüşd'ün görüşüne göre İbn Sînâ ve Gazzâlî, sıfatların ispatında gaibin şahide kıyasını kullanmışlardır. Bu ilimde söz konusu kıyasın kullanılmasının, ilâhî itibarların insanî itibarlar düzeyine indirgenmesinin imkân dışı olması bakımından geçersiz olduğu açıkça anlaşılmıştır. Genel ve özel olarak halk kitlelerine anlayışlarının ermeyeceği, inançları için elverişli olmayan şeylerden söz etmişlerdir. Böylece şeriatın zâhirine aykırı hareket etmişlerdir. Bu yöntemleriyle dine de felsefeye de zarar vermişlerdir. İbn Rüşd'ün yaratıcının ilmiyle yaratılanın ilmi arasında denkliği olumsuzlama temeline oturan yorumundan anlaşıldığına göre, İbn Sînâ'nın şu anlamı gerektiren açıklamasının tanınmaması icap etmektedir: “Allah tümel (küllî) bilgiyle tikelleri (cüz'ıyyât) bilir. Bunun tanınmamasındaki dayanak noktası, tümelin de tikelin de beşer bilgisi için kullanılması doğru olan itibarlardan olmasıdır.”¹⁷¹ Gazzâlî, İbn Sînâ'nın düşüncesini almış ve bunu İslam filozoflarının izledikleri mezhebe dair sözlerinin girişinde sunmuştur. O, şunları söylemiştir: “Onların ‘Allah -onların söylemlerinden yücedir- tikelleri bilmez’ şeklindeki söylemlerinin geçersiz kılınması hakkında: Onlardan kimisi Allah’ın yalnızca kendini bildiği görüşünü benimserken kimisi de kendi dışındakileri de bildiği görüşünü benimsemiştir. Onun -İbn Sînâ'nın- tercih ettiği görüş ise Allah’ın eşyayı, zamana dâhil olmayan, geçmişe, geleceğe ve şimdiye göre değişmeyen tümel bilgiyle bildiğidir. Bununla birlikte O’nun bilgisinden, göklerde ve yerde zerre ağırlığınca da olsa hiçbir şeyin kaçamadığını ileri sürmüştür. Ancak o tikelleri tümel bir tür olarak bilmektedir.”¹⁷² Gazzâlî Allah’ın tikelleri, ezeli bir bilgiyle, zâtının sıfatına herhangi bir değişim arız olmayan şekilde bildiğini ispatlamak istemektedir. Yani

¹⁶⁹ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)**, s. 130; Mûsâ, **Beyne'd-dîn ve'l-felsefe**, s. 155.

¹⁷⁰ Câbirî, **Nahnu ve't-türâs**, s. 217, 218.

¹⁷¹ Mâcid, **Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye**, s. 438.

¹⁷² Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 206.

eşyanın hudûsünü zamanın değişimlerine bağlı zamansal bir bilgiyle bildiğinin söylenmesi mümkün değildir.¹⁷³ İbn Rüşd ilim sıfatının ezeli oluşu ve Allah Teâlâ'nın “Göklerde ve yerde olanları bilmekte” (Teğabün 64/4) olduğu konusunda ihtilaf etmemektedir. Ancak o Gazzâlî'nin iddialarının tutarsızlığını aşağıdaki ana eksenleri eleştirmek suretiyle ortaya koymaktadır:

Birinci eksen: Allah Teâlâ'nın ilminin tümel ve tikel olarak nitelenmekten münezze¹⁷⁴ olduğu. Çünkü böyle bir niteleme, başkası için değil sadece beşerî ilim için doğru olur.¹⁷⁵

Nitekim tümelin anlamı çokluğu gerektirmektedir. Allah'ın ilmi birdir ve bilfiildir. Allah'ın ilmi onların tümel sözleriyle nitelendiği takdirde onun zatına, insanî ilimde olan çokluk hâli ilişir. Tümel kelimesinin dışlanması çokluk anlamının ortadan kaldırıldığı ve bir olan zatının isbat edildiği anlamına gelir.¹⁷⁶ Bu nedenle İbn Rüşd'ün görüşüne göre Gazzâlî'nin filozoflara buradaki tepkisi aslında Yüce Yaratıcı'nın ilmini insanın ilmine benzetmesine ve bu ilimlerden birini diğerine kıyas etmesine dayanmaktadır. Bu ise, Yaratıcı'nın ilmi ile insanın ilmi farklı olduğu için teşbih konusunda bir hatadır.¹⁷⁷ Hem ayrıca bu meselenin detaylarına dalmak İbn Rüşd'ün nazarında haram kılınmış olan şeylerden sayılmaktadır. Allah'ın kendi zatına veya başka şeylere dair ilmi hakkında söz söylemek, bir kitapta kayda geçirilmesi bir yana münazara sırasında tartışmada bile olsa haram kılınmış şeylerdendir. Zira böylesi hassas konulara halk kitlelerinin anlayışları ulaşmaz. Onlarla birlikte böyle bir konuya girilmesi durumunda ilahlık manası onlar nezdinde geçersiz hâle gelir.¹⁷⁸

İkinci eksen: İbn Rüşd'ün nazarında Gazzâlî, filozofları yanlış anlamıştır. Zira filozoflar Allah Teâlâ'nın tikelleri asla bilmediğini söylememektedirler. Onların görüşüne göre “Allah tikelleri bizimkiyle aynı cinsten olmayan bir ilimle bilmektedir. Çünkü bizim ilmimiz, bilginin konusu olan şeyin illetine bağlı olup onun hudûsü ile muhdes; onun değişkenliği ile değişkendir. Allah Teâlâ'nın varlıkla ilgili ilmi ise bunun

¹⁷³ Gazzâlî, *a.e.*, s. 210.

¹⁷⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 40.

¹⁷⁵ Mâcid, *Târihü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 438.

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 533, 535.

¹⁷⁷ Abdurrahman, *el-Felsefe ve'l-felâsife*, s. 137.

¹⁷⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, C. I, s. 23, 24.

mukabilidir. Yani onun ilmi, ilminin konusu olan varlığın illetidir. Bu iki ilimden birini diğere benzeten kimse birbirine mukabil olanların zatlarını ve özelliklerini aynı yapmıştır ki bu cehalette son noktadır.”¹⁷⁹ Çünkü insanın ilmi, oluşumunda hudûs ve değişim arasında gidip gelen aktarım ve çalışmanın ürününden ibarettir. İnsanın ilmi yalnızca bağlantısal olup aşamalara göre elde edilmektedir. Duyumlarla başlamakta sonra duyuya dayalı olanı algılamalara aktarılmakta ve oradan da imgelememe ve hayale geçmektedir. Ancak bununla birlikte eksik veya hatalı sonuçlara götürmektedir. Bu sonuncu meselenin herhangi bir burhana ihtiyacı bulunmamaktadır. Çünkü görmekteyiz ki ilim zamanla ilerlemekte ve doğru sayılan bazı görüşlerin hatalı olduğu, büyüüp gelişmiş olan aklın vardığı yargıyla çeliştiği ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁰ Bu durumda insanın ilminin görünen âlemde kadîm ilme kıyas edilmesi durumunda kesin olarak kuşkuya, denk ve benzer tutmaya sevk edecektir. İbn Rüşd şöyle der: “Bu kuşkunun çözüleceği şey, kadîm ilmin -Allah’ın ilminin- varlıkla ilgili hâlinin muhdes ilmin -insanın ilminin- varlıkla ilgili hâlinde farklı olduğunu bilmektir. Çünkü varlığın var olması bizim ilmimizin bir illeti ve sebebidir. Kadîm ilim ise varlığın bir illeti ve sebebidir. Henüz var değilken varlığın var olması durumunda bu ilim olmuş olsaydı, muhdes ilimle ilgili olarak meydana geldiği gibi kadîm ilme ilave bir ilim meydana gelmiş olurdu. Kadîm ilmin de -herhangi bir illeti olmadığı hâlde- varlığa dair illete bağlı olması lâzım gelirdi. O hâlde muhdes ilimde meydana geldiği gibi orada herhangi bir değişim meydana gelmemesi gerekir. Bu yanlgı kadîm ilmin muhdes ilme kıyas edilmesinden kaynaklanmıştır ki o da gaibin şahide kıyas edilmesidir. Daha önce bu kıyasın fasit olduğu belirtilmişti.”¹⁸¹ Şu hâlde İbn Rüşd, Allah’ın ilmiyle ilgili olarak “tikel, tümelin içeriğindedir”¹⁸² sözünden hoşnut değildir. Bunun delili şudur: “Sadık rüya gelecek zaman içinde olacak tikel olaylara dair uyarılar içermektedir. Bu uyarılma, insanlara uyku esnasında, her şeyi yöneten, idaresi altında bulunduran ezeli ilim tarafından hasıl olmaktadır.”¹⁸³ Buna göre Allah’ın ilminin insanî ilme göre incelenmesi imkân dışı olmaktadır. Çünkü bizim ilmimiz tikel olanla başlayıp aşama aşama ilerlemekte ve tümel olarak doğru çıkmaktadır. Oysaki Allah’ın ilmi konusunda durum

¹⁷⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 38.

¹⁸⁰ Kâsım, *el-Feylesûfû'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd*, s. 97.

¹⁸¹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 75.

¹⁸² İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Nasrî)*, s. 20.

¹⁸³ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 39.

bundan farklıdır. Zira Allah Teâlâ'nın ilmi tûmeldir, kadimdir. Tikel olanın illeti ona bağlıdır.¹⁸⁴ Allah'ın ilminin nasıl olduğu, algılanan bu şeyleri nasıl kavradığı konusu ise akıl planında veya duyular planında da olsa imkân dışıdır.¹⁸⁵ Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler.*” (Bakara 2/255); “*Onların ilmi ise onu kapsayamaz.*” (Tâhâ 20/110). Dolayısıyla kadîm ilmin, hâdis ilmin suretinde olması doğru değildir. Kim buna inanırsa, ilahî ezeli bir insan hâline getirmiş olur.¹⁸⁶

3.2. Felsefi Tefsirin Kur'ân'a Uygulanması

3.2.1. Allah Teâlâ'nın Yaratılmışlara Ait Özelliklerden Tenzih Edilmesi

3.2.1.1. Benzerliğin Reddi

İbn Rüşd, benzerliği Kur'ânî deliller ile reddetmenin temelini oluşturmak için ilk olarak konunun kavramlarını âyetlerden istinbât etmeye çalışmakta ve şöyle demektedir: “Benzerliğin reddi” kavramı “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*” (Şûrâ 42/11) ve “*Şu hâlde yaratan, yaratamayan gibi olur mu? Artık siz düşünmez misiniz?*” (Nahl 116/17) âyetlerine göre iki husustur. Birincisi “Yaratıcıda yaratılmışlara ait birçok özelliğin bulunmaması, ikincisi ise yaratılmışlara ait bazı özelliklerin aklın alamayacak kadar daha kâmil ve daha üstün bir şekilde yaratıcıda var olmasıdır.”¹⁸⁷ Öyleyse İbn Rüşd'e göre “Benzerliğin reddi” kavramı şu demektir: Allah Teâlâ'nın hiçbir yaratılmışta bulunmayan bazı özellikleri vardır. Allah Teâlâ'nın yaratılmışlara ait ve kendisi için kullandığı sıfatlar da hiç kimsede olmayacak şekilde onda mevcuttur. Allah'ın sıfatlarına yaratılmışlara ait isimlerin verilmesinin nedeni, bu sıfatların anlaşılması ve insanların Allah'a benzemeye çalışmasının teşvik edilmesi içindir. Tenzihin amacı ise, ilgili sıfatların insanın kabiliyetinde etki eden ve onu değiştiren sebepler olduğu, yaratıcı için ise aynı durumun söz konusu olmadığına belirtilmesidir.

¹⁸⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* (thk. Nasrî), s. 20.

¹⁸⁵ Mâcid, *Târîhü'l-felsefetü'l-İslâmiyye*, s. 439.

¹⁸⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 711.

¹⁸⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, (thk. Câbirî), s. 136.

Kur'ânî deliller açıkça ortaya koymuştur ki Allah Teâlâ, eksiklik ve değişkenlik gösteren bütün özellikler konusunda yaratılmışlara benzemekten uzaktır. İbn Rüşd, burada Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunu kullanarak âyetleri birbiriyle tefsir etmeye çalışmaktadır ki bu metot, en önemli tefsir metodudur.¹⁸⁸

İbn Rüşd, Kur'ân'ın yaratıcı için açıkça reddettiği noksanlık sıfatını anlatmaya başlayınca ilk olarak bu gibi sıfatların Allah Teâlâ'da bulunmadığına dair şeri delili teyit eden başka bir delil olup olmadığını sorgulamaktadır. Nitekim Kur'ân'da yaratıcı için “*Sen, ölümsüz ve daima diri olana tevekkül et.*” (el-Furkan 25/58) âyetinde ölüm, “*O’nu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku.*” (el-Bakara 2/255) âyetinde de uyku, sehiv ve gaflet, “*Mûsâ, şöyle dedi: ‘Onlar hakkındaki bilgi Rabbimin katında bir kitaptadır. Rabbim, yanılmaz ve unutmaz.’*” (Tâhâ 20/52) âyetinde ise unutma ve hata reddedilmektedir.¹⁸⁹ İbn Rüşd, söz konusu şeri delilleri teyit etmek için yine Kur'ân'dan yola çıkarak inayet delilini araştırmakta ve şöyle demektedir: “Yaratıcının noksan sıfatlardan münezzehe olduğuna delil, evrenin korunmuş olması, herhangi bir düzensizlik ve bozulmaya maruz kalmamasıdır. Eğer yaratıcı için gaflet, hata, unutma ve sehiv söz konusu olsaydı evrenin dengesi bozulurdu. Nitekim Allah Teâlâ bu hususa dikkat çekmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz Allah, gökleri ve yeri, yok olup gitmesinler diye tutuyor. Andolsun, eğer onlar yok olur giderlerse, O’ndan başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halîmdir, çok bağışlayandır.*” (Fâtır 35/41), “*Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O’na güç gelmez. O, yücedir, büyüktür.*” (el-Bakara 2/255).¹⁹⁰ İneyet delili, Kur'ân'ın tefsiri açısından İbn Rüşd'ün metodunun temelini oluşturmaktadır.

Bu örnekteki temel husus, İbn Rüşd'ün Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini uygulamasıdır. Bu da Kur'ân'ın felsefî okunuşunun, tefsirin kural ve kaidelerine riayet ettiğini ortaya koymaktadır.

3.2.1.2. Tecsimin Reddi

Tecsim, yaratılmışlara ait bazı uzuvları Allah Teâlâ'ya nispet etmektir. Oysa Allah Teâlâ, bu gibi şeylerden münezzehtir. Bu gibi uzuvları Allah Teâlâ için açıkça

¹⁸⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, C. II, s. 175; Abbâs, *İtkânü'l-Burhân*, s. 19; Gelgeç, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi*.

¹⁸⁹ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, (thk. Câbirî), s. 137.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 138.

ispat eden âyetler bulunmaktadır.¹⁹¹ Örnek olarak şu âyetler verilebilir: “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir” (el-Bakara 2/115), “Sana bîat edenler ancak Allah’a bîat etmiş olurlar. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.” (el-Feth 48/10). İbn Rüşd’e göre bu âyetlerin zahiri, tecsimin Allah Teâlâ’yı yaratılmışlara karşı üstün duruma getiren sıfatlarından biri olduğunu vehmettirebilir. Nasıl ki O, yaratılanlarda bulunan kudret ve irade gibi vasıfları ile onlardan üstün ise bu sıfatı ile de üstündür.¹⁹² Burada ilk dikkat edilmesi gereken husus, İbn Rüşd’ün âyetin gayble ilgili olduğunu ve anlaşılır olmadığını gördüğü andan itibaren tefsirin kanununu uygulayarak onu yorumlamaktan geri durmasıdır.

İbn Rüşd’e göre bu tür âyetleri tefsir etmenin yol açacağı sorunlar nelerdir? Ona göre ya bu âyetler tefsir edilecek ya da bu âyetlerin müteşâbih olduğu belirtilecektir.¹⁹³ Bunun sonucunda şeriat paramparça olur ve şeriatın amacı ve hikmeti ortadan kalkar. Hatta bunları tefsir etmeye kalkışmak şeriatı yok etmek ve onu gönüllerden silmek olur.¹⁹⁴ Durum böyle olduğuna göre çıkış yolu nasıl olmalıdır?

İbn Rüşd, der ki: “Bana göre bu sıfatlar konusunda şeriatın yolunu takip etmek ve bunları ne ispat ne de reddetmek gerekir.”¹⁹⁵ İbn Rüşd, kesin sonuca varmak için bu konuda yine soru-cevap yöntemine başvurmakta ve eğer birisi tecsimi (Allah’ın bir cisminin olup olmadığını) sorarsa, ona şu âyetle cevap verilir: “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.” (eş-Şûrâ 42/11). Eğer bu soruda ısrar ederse birkaç sebepten dolayı bunu sormaması ve bu konuda ısrar etmemesi gerektiği söylenir. Zira birincisi, soyut şeylerin algısı zordur. İkincisi, genel halk kitlesine Allah cisim değildir¹⁹⁶ ve özellikle “O, evrenin dışında da içinde, üstünde de altında da değildir.”¹⁹⁷ denildiğinde bu, onların onu yok saymalarına neden olur; çünkü

¹⁹¹ İbn Rüşd, a.e., s. 138.

¹⁹² İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille**, (thk. Kâsım), s. 170.

¹⁹³ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille**, (thk. Câbirî), s. 141.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, a.e., s. 141.

¹⁹⁵ İbn Rüşd, a.e., s. 139.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 139; Kâsım, **el-Feylesûf el-müfterâ ‘aleyh**, s. 113.

¹⁹⁷ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille**, (thk. Kâsım), s. 139.

onlar açısından cisim olmayanla yok olan aynıdır. Son sebep ise bu tür te'villerin, şeriat konusunda birçok şüphelere yol açmasıdır.¹⁹⁸

Peki İbn Rüşd'ün tecsimi ispat veya reddeden âyetleri tefsir etmekten uzak durmasına, hatta bu âyetleri tefsir etmenin şeriatı paramparça edip onun amacını, hikmetini yok edeceğini söylemesinin sebepleri nelerdir? Birinci sebep: Tecsimi reddetmek, tarafı, yönü de reddetmeyi gerektirir. Zira vahyin gökten, ilahi kitaplar ile ve peygamberlere indirildiği bildirilmiş ve vahiy anlayışı bunun üzerine bina edilmiştir. Nitekim “*Biz onu mübarek bir gecede indirdik. Şüphesiz biz insanları uyarmaktayız.*” (ed-Duhân 44/3), “*Şüphesiz, biz onu Kadir gecesinde indirdik.*” (el-Kadr 97/1)¹⁹⁹ âyetlerin zahiri, vahyin yukarıdan indirildiğini gösterir. İkinci sebep: Tecsimin reddi, hareket etme reddini gerektirmektedir. Bu da genel halk kitlesinin, haşır konusunda varit olan ve Allah'ın haşır meydanındaki insanları kontrol ettiğini beyan eden nasları anlamasını zorlaştırmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ, bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*Rabbinin ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldi.*” (el-Fecr 89/22)²⁰⁰ İbn Rüşd, çözümü olmayan bir problemle karşı karşıya kalmamak adına tecsime yol açan sıfatların açıkça ispat veya reddedilmesine karşı çıkmaktadır.

Bu örnekteki temel husus, İbn Rüşd'ün tefsir kaidelerini uygulama yöntemidir. O, Kur'an'ın gaybla ilgili, özellikle delille ispat edilemeyen konularında tefsir yöntemini uygulamaktan geri durmaktadır. Çünkü kendisi veya hakikati zor anlaşılan meselelere delil getirmek de aynı şekilde zor olur. Nitekim Allah Teâlâ, “*Sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: ‘Ruh, Rabbinin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.*” (el-İsra 17/85) buyurmaktadır. İbn Rüşd, bu konuda şöyle demektedir: Kendi kendine var olan, ancak cisim olmayan bir şeyin mevcut olduğuna delil getirmek zordur.²⁰¹

3.2.1.3. Allah Nurdur

İbn Rüşd, bilmektedir ki insan soru soran bir varlıktır. Tabiatı gereği sadece kendisi ve geleceğiyle ilgili sorular sormaz. Aksine onu yaratan, ona nimet veren ve onun işlerini yoluna koyanı da sormaktan kendisini alamaz. Ancak cevap mantıklı da

¹⁹⁸ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille**, (thk. Câbirî), s. 140.

¹⁹⁹ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 140.

²⁰⁰ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 140.

²⁰¹ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille**, (thk. Kâsım), s. 173.

olsa özellikle onun kavramadığı konularla ilgili sorularına cevap vermemek gerekir. Çünkü avam halk, doğalarına uygun olmayan konuları anlama konusunda sorumlu tutulmamışlardır.²⁰²

Buna göre avam halk, Allah'ın varlığının hakikatini sordukları zaman Kur'ân'ın şu âyeti ile cevap verilmelidir: *"Allah, göklerin ve yerin nurudur."* (en-Nûr 24/35). İbn Rüşd, bu konuda âyetten sonra hadislere başvurmakta ve şöyle demektedir: Hz. Peygamber de Allah Teâlâ'yı aynı şekilde tanımlamıştır. Çünkü rivayete göre ona "Rabbini gördün mü?" diye sorulmuş, Hz. Peygamber, "O, nurdur, nasıl görürüm?" diye cevap vermiştir.²⁰³ İbn Rüşd'e göre bu iki delil, bazı nedenlerden dolayı avam halkın anlayışına en uygun delillerdir. Birincisi gözler ve akıllar, Allah Teâlâ'yı anlamaktan acizdir. Bir diğer sebep de ilimde derinleşenler bile akıllarıyla Allah Teâlâ'yı anlamaya ve onu görmeye çalışırken durumları güneşe bakanların durumu gibidir.²⁰⁴

Bu örnekteki temel yöntemler: Birinci temel, İbn Rüşd, zahire göre hareket etmek ister, onu bırakıp başka bir mana vermek istemez. Çünkü âyetin açıkça beyan ettiği mana, avam halkın anlayışına uygundur. Başka bir mana buna uygun değildir. İkinci temel ise o, Kur'ân'ı sünnetle tefsir ederek tefsir metotlarının sırayla tatbik edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

3.2.1.4. Yön

Allah için yön ispat edenler olduğu gibi onu reddedenler de bulunmaktadır.²⁰⁵ Hatta neredeyse Müslümanların tamamı, Allah için yön ispat etme konusunda ittifak etmektedirler. Nitekim onlara Allah nerededir? diye sorulduğunda, Göktedir, diye cevap vermektedirler.²⁰⁶ İbn Rüşd'e göre birçok âyette Allah için yön ispat edilmişken bunu reddetmek mantıklı değildir.²⁰⁷ Mesela aşağıda verilen birçok âyet bunu ispat etmektedir: *"Yeryüzü ve dağlar kaldırılıp birbirine çarptırılınca, işte o gün olacak olmuştur. Gök de yarılmış ve artık o gün o da çökmeye yüz tutmuştur. Melekler onun*

²⁰² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 174, Nassâr, *el-Hitâbü'l-felsefî 'inde İbn Rüşd*, s. 49.

²⁰³ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, (thk. Câbirî), s. 143.

²⁰⁴ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 144.

²⁰⁵ Irakî, *el-Menhecü'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 131.

²⁰⁶ Kâsım, *el-Feylesûf el-müfterâ 'aleyh*, s. 117.

²⁰⁷ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, (thk. Câbirî), s. 145.

kıyılarındadır. O gün Rabbinin Arş'ını, sekiz taşıyıcı taşır.” (el-Hâkka 69/14-17), “Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O'na yükselir.” (el-Secde 32/5), “Göktekinin sizi yere geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz? (O zaman) bir de bakarsınız yeryüzü şiddetle çalkalanıyor.” (el-Mülk 67/16).²⁰⁸ Bununla açıkça bellidir ki İbn Rüştü Allah için yön ispat etmesine sevk eden Kur'an âyetleridir. İbn Rüşt, Allah için yön kabul etmesinin bir diğer gerekçesini şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “Eğer bu tür âyetler tefsir edilirse (zahirinin kastedilmediği belirtilirse) bütün şariat tefsir edilmiş olur. Eğer bu âyetler müteşabihtir, denilirse bütün şariat müteşâbih hale gelir. Çünkü bütün şeraitler, Allah'ın gökte olduğu, kitapların gökten indirildiği anlayışı üzerine bina edilmiştir. Hz. Peygamber de İsrâ'da göğe çıkarılmıştır. Bütün filozoflar da Allah'ın gökte olduğu konusunda hemfikirdirler.”²⁰⁹ Bu gibi deliller İbn Rüşt için kafidir. İbn Rüşt'e göre terimleri kullanma konusundaki bazı sorunlar, bazı fırkaları tecsimden kurtulmak adına Allah için yön reddetmeye sevk etmiştir. İbn Rüşt, işkaldan sakınmak için felsefi tefsiri kullanmakta, felsefe ve şeriâtı uzlaştırmak Allah için yön ispat etmeye çalışmaktadır.²¹⁰

İbn Rüşt, yön ispat etmenin tecsime yol açmadığı görüşündedir. Çünkü yön mekân değildir. Terimleri kullanma konusundaki sorun da budur. Nitekim o, şöyle demektedir: “Yön mekân değildir. Nitekim yön, ya onu çevreleyen altı yönünün yüzeyidir ki bu hiçbir zaman cismin mekânı olamaz ya da cismi çevreleyen diğer cismin yüzeyidir ki bu cisim çevrelediği cismin mekânıdır. İnsanı kuşatan boşluğun yüzeyi gibi. Boşluğu kuşatan yörüngenin yüzeyi de boşluğun mekânıdır. Bu yörüngeler de birbirlerini çevreler ve birbirlerinin mekânı olurlar. Yörüngenin dış yüzeyi ise onun dışında bir cismin var olmadığı kanıtlanmıştır. Çünkü böyle olmasaydı, o cismin dışında bir cismin daha olması gerekli olurdu ve bu durum sonsuza kadar sürüp giderdi.”²¹¹ Durum böyle ve evren dışında bir mekânın olmadığı sabit olunca bir yönde bulunan Allah Teâlâ'nın cisim olmadığı ispat edilmiş olur. Çünkü O, bir mekânda değildir. Buna göre Allah Teâlâ için yön kabul etmek tecsime yol açmaz. Hatta bu, onun cisim

²⁰⁸ İbn Rüşt, a.e., s. 145, Kâsım, el-Feylesûf el-müfterâ 'aleyh, s. 119.

²⁰⁹ İbn Rüşt, Menâhicü'l-edille, (thk. Câbirî), s. 145.

²¹⁰ İbn Rüşt, a.e., s. 145; 'Irakî, el-Menhecü'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşt, s. 131.

²¹¹ İbn Rüşt, a.g.e., s. 146.

olmadığına delil olur. Bu da Kurtuba filozofunun, İslam düşüncesi ile Aristo felsefesini yakınlaştırmak için bütün çabasını ortaya koyduğunu göstermektedir.²¹²

Bu örnekteki temel yöntem şudur: İbn Rüşd, felsefi tefsiri kullanarak kelimelerin görünmeyenini görünene kıyas ederek yaptıkları yanlışları felsefenin ıslah edeceğini ispat etmeye çalışmaktadır. Bunun için o, terimleri yanlış anlamamanın sebep olduğu sorunu çözmek için felsefi düşünceyi devreye sokmaktadır ki şeriatle birlikte, felsefi delillerin de yön ispat ettiği teyit edilmiş olsun.²¹³

3.2.2. Allah ve İnsan

3.2.2.1. Peygamber Gönderimi

Kendi kanunları ile karar vermek, İbn Rüşd'ün anlayışını ele geçirmiştir. Bu husus, onun Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri konusunda yaptığı felsefi okuyuşu da etkilemiştir. Nitekim o, kelimelerin peygamberliğin ispatı konusundaki kıyas anlayışlarını irdeleyince bunun iki nedenden ötürü kesin bilgiye ulaştırmayan bir yöntem olduğunu fark etmiştir. Birincisi, kelimeler demişler ki: "Allah'ın mütekellim ve irade sahibi olduğuna göre kullarına peygamber göndermesi caizdir." Bu konudaki delilleri, hükümdarların halklarına elçi göndermeleridir. İkincisi Eşariler, kelimelerin bu görüşlerini sağlamlaştırmak istemiş ve bunun için şöyle demişlerdir: "Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin, onun Allah tarafından gönderildiğini tasdik eden bir işarete sahip olması gerekir. Bu işaret de mucizedir."²¹⁴ Ne var ki bu kıyas, kesin değil, muhtemel bir sonuç verir. Oysa İbn Rüşd, kesin sonuca erişmek için burhanî kıyasın peşindedir. O, iki yolla bu konuyu tashih etmeye çalışmaktadır: Birincisi, Hz. Peygamber'in tebliğinin ve insanları onun Allah'ın elçisi olduğuna imana davet edişinin, asayı yılanı dönüştürmek gibi hissi bir mucizeyle olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır.²¹⁵ Kur'ân'ın, hissi mucize getirmenin Hz. Peygamber'in elinde olmadığını göstermek adına bu konudaki istekleri geri çevirmesi bunun delilidir. Nitekim konuyla dair âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: "*Dediler ki: 'Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça; yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup,*

²¹² Kâsım, *el-Feylesûf el-müfterâ 'aleyh*, s. 119.

²¹³ Kâsım, *a.e.*, s. 119.

²¹⁴ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille, (thk. Câbirî)*, s. 174; Kâsım, *el-Feylesûf el-müfterâ 'aleyh*, s. 138.

²¹⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 178.

aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmadıkça; yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe; yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmedikçe; yahut altından bir evin olmadıkça; ya da göğ'e çıkmadıkça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe göğ'e çıktığına da inanacak değiliz.' De ki: 'Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resûl olarak gönderilen bir beşerim.' (el-İsrâ 17/90-93). İkincisi, Hz. Peygamber, insanları Kur'ân-ı Kerim'e davet etmiş ve onunla meydan okumuştur. Bu husus bir âyette şu şekilde açıklanmaktadır: "De ki: 'Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine destek de olsalar, yine onun benzerini getiremezler.' (el-İsrâ 17/88), "Yoksa 'onu (Kur'ân'ı) uydurdu' mu diyorlar? De ki: 'Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.'" (Hûd 11/13). İbn Rüşd'e göre mucize, peygamberliğin varlığına dair bir işareten başka bir şey değildir. Gerçek mucize ise Allah'ın gönderdiği şeriatla mündemiçtir. Zira şariatlar, olağanüstü durumlar ortaya çıkarmaz. Aksine onların vazettiği kanunlar, bizatihi mucizedir. Bunun için ona göre Kur'ân birkaç açıdan mucizedir. Birincisi, Kur'ân'ın vazettiği kanunların ilim ve amelle ilgili barındırdıkları, eğitimle değil, vahiyyle elde edilebilecek hususlardır. İkincisi Kur'ân'ın gayble ilgili verdiği bilgiler. Üçüncüsü ise düşünce ve akıl yürütme sonucu ortaya çıkan nazımlardan farklı olan Kur'ân nazımıdır.²¹⁶

Bu örnekteki temel yöntemler: Birinci temel, İbn Rüşd'ün Eşarilerin düşüncesini tahlil etmesi ve bunu Kur'ân'ın amaçları doğrultusunda sorgulamasıdır. O, Kur'ân naslarındaki kuvveti, Eşarilerin düşüncesinde görmeyince konunun ispatı için yeni bir düşünce oluşturmuştur. İkinci temel, onun Kur'ân üslubunu mucize olarak sunmasıdır. Buna göre Kur'ân'ın içeriği ve muhatapların alışık olmadıkları üslubu, sonsuz bir mucize oluşturmaktadır. Oysa hissi mucizeleri sadece onları müşahade edenler görmüştü.

3.2.2.2. Kaza ve Kader

İbn Rüşd'e göre kaza ve kader çerçevesinde Kur'ân âyetlerine bakıldığında bunların üç kısma ayrıldığı ortaya çıkmaktadır. Bir kısmı cebre, bir kısmı ihtiyara

²¹⁶ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille**, (thk. Câbirî), s. 181.

delelet ederken üçüncü kısma dahil âyetlerde ise hem cebir hem de ihtiyar aynı anda söz konusudur. Her kısma ait âyetlerde verilen bilgiler açık ve pekiştirilmiş bir şekilde aktarılmaktadır.²¹⁷

Aşağıda yer verilen vb. âyetler, birinci kısma dahildir: “Gerçekten biz, her şeyi bir kader ile yarattık.” (el-Kamer 54/49), “Her şey O’nun katında bir kader iledir.” (er-Rad 13/8), “Yeryüzünde ve kendi nefislerinizde uğradığınız hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah’a göre kolaydır.” (el-Hadîd 57/22). Şu âyetler de ikinci kısma girmektedir: “Yahut yaptıklarından dolayı onları helâk eder, birçoğunu da affeder.” (eş-Şûrâ 42/34), “Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder.” (eş-Şûrâ 42/30), “Kötü işler yapmış olanlara gelince, bir kötülüğün cezası misliyledir ve onları bir zillet kaplayacaktır.” (Yûnus 10/27), “Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.” (el-Bakara 2/286).²¹⁸ Üçüncü kısma “Onların başına iki mislini getirdiğiniz bir musibet sizin başınıza geldiğinde, ‘Bu, nereden başımıza geldi?’ dediniz, öyle mi? De ki: ‘O, kendinizdendir.’ Şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.” (Âl-i İmrân 3/165) âyeti örnek verilebilir. Nitekim bunun hemen ardından şu âyete yer verilmektedir: “İki topluluğun karşılaştığı günde başınıza gelen musibet Allah’ın izniyledir. Bu da mü’minleri ortaya çıkarması ve münafıklık yapanları belli etmesi içindir.” (Âl-i İmrân 3/166). Bu âyet de bu kısım ile ilgilidir: “Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindendir. Seni insanlara bir peygamber olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter.” (en-Nisâ 4/79). İlk bakışta bu âyetlerin aynı konu hakkında çelişkili manalar verdikleri görülmektedir. Ancak İbn Rüşd’e göre gerçek böyle değildir.

Aynı şekilde akli deliller de bu konuda çelişkinin olduğunu ortaya koymaktadır. Mesela insanın, eylemlerini yarattığını varsaydığımızda, bunun neticesi olarak Allah’ın iradesi ve isteği dışında ortaya çıkan eylemlerin mevcut olduğunu kabul etmiş oluruz. Eğer insanın, eylemlerini yapmadığını varsayarsak, insanın bunları yapmaya zorlandığı sonucu çıkar.²¹⁹

²¹⁷ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille**, (thk. Kâsım), s. 117.

²¹⁸ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 117.

²¹⁹ İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille**, (thk. Câbirî), s. 187.

İbn Rüşd'e göre gerçek şudur: Birincisi, görünürde çelişkili gibi duran âyetler, gerçekte çelişkili değildir. Bu âyetler, burhana/delile göre hareket eden insanları bu çelişkiyi giderme adına bazı nakli ve akli kurallar vazetmeye sevk etmiştir.²²⁰ O, Kur'ânî delillerin doğru olduğunu ispat etmek ve âyetlerdeki çelişki ve kapalılığı gidermek için akli delilleri kullanmaya yeltenmiştir. İkincisi, İbn Rüşd, der ki "Şeriatın amacı bu iki düşünceyi ayırmak değildir. Bilakis onun amacı bu iki düşünceyi orta yerde buluşturmadır."²²¹ Yani insan eylemleri tam serbest olmadığı gibi tam cebri de değildir. Bu eylemlerde aynı anda hem serbestlik hem de cebir vardır.²²² Üçüncüsü; irade, eylemi yapıp yapmamakla sorumlu Allah Teâlâ tarafından yaratılan temel bir güçtür. İrade, mutlak ve bağımsız değildir. Çünkü bazen Allah Teâlâ'nın bizim için yarattığı harici unsurlardan etkilenmektedir. Bu da onun bu açıdan mutlak değil, kayıtlı olduğunu göstermektedir.²²³ İbn Rüşd, "Harici sebepler"i insan eylemlerinin sınırlı bir düzende olmasını sağlayan ilahi bir nizam olarak sunmaktadır.²²⁴ Yani bu eylemler, belli vakitlerde ve belli miktarda meydana gelir.²²⁵ Dördüncüsü, bizim eylemlerimiz ile ilgili sebepler arasında bir irtibat vardır.²²⁶ Yani harici sebepler ile Allah Teâlâ'nın bizde yarattığı sebepler arasında bir bağlantı vardır. Buna göre Allah Teâlâ'nın kullarına yazdığı kaza ve kader, dahili ve harici sebeplerdeki sınırlı nizamdır. Allah Teâlâ'nın bu sebepleri bilmesi, bunların var olma illetidir. Bunun için bunları Allah Teâlâ dışında hiç kimse tam olarak bilemez. Nitekim Allah Teâlâ, buna şu âyette işaret etmektedir: "*De ki: 'Göktekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, ancak Allah bilir. Onlar öldükten sonra ne zaman diriltileceklerinin de farkında değildirler.'*" (en-Neml 27/65).²²⁷ Bu temele göre şu husus sabit olur: "İnsan eylemleri, iki etkene bağlıdır: Birincisi, harici sebeplere bağlı ve sürekli aynı şekilde oluşan eylem anındaki özgür iradedir ki ihtiyar özgürlüğünü reddetmeyen modern ilim buna meyletmektedir. İkincisi ise doğada her zaman geçerli yasaların bulunduğunu kabul eden anlayıştır."²²⁸

²²⁰ Kâsım, *el-Feylesûf el-müfterâ 'aleyh*, s. 145.

²²¹ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, (thk. Câbirî), s. 188.

²²² Kâsım, *el-Feylesûf el-müfterâ 'aleyh*, s. 145.

²²³ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, (thk. Câbirî), s. 189; Kâsım, *el-Feylesûf el-müfterâ 'aleyh*, s. 145.

²²⁴ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, (thk. Câbirî), s. 188.

²²⁵ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 189.

²²⁶ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 189.

²²⁷ İbn Rüşd, *a.e.*, s. 189.

²²⁸ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, (thk. Kâsım), s. 119.

Bu örnekteki temel yöntemler: Birincisi, konuyu kuşatan problemi ve kapalılığı çözmenin yolu, temel ile bina arasındaki bağı bilmeye bağlıdır.²²⁹ Daha önce de belirtildiği gibi bu, İbn Rüşd'e göre Kur'ân'ı anlama konusunda temel kurallardan biridir. Bunun için o, kaza ve kader konusunda Kur'ân'daki problemlerin çeşitlerini araştırmaya başvurmaktadır. O, çelişkili gibi duran naslardan uzak durmaktadır. Zira bu, delillerle hareket eden insanları ilgilendiren bir meseledir. İkincisi, o, kelimcilerin naslara dair te'villerinin zahiri ortadan kaldırıp kaldırmadığını belirlemek için bu te'villere yer vermekte ve bunların sonuçlarını ortaya koymaktadır. Çünkü o, Kur'ân'ın şariin amacı doğrultusunda anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Bu da İbn Rüşd'e göre Kur'ân'ı tefsir etmenin temel kurallarından biridir.²³⁰

3.2.2.3. Adalet ve Zulüm

İbn Rüşd'e göre adalet ve zulümle ilgili âyetler birkaç kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda Allah Teâlâ, adaletle tavsif edilmekte ve onun zalim olmadığı belirtilmektedir. Şu âyetler bu kısma dahildir: *“Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”* (Âl-i İmran 3/18), *“Şüphesiz Allah, insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler.”* (Yûnus 10/44). Aşağıdaki örnekleri verilen ikinci kısım âyetlerde Allah Teâlâ'nın dalalet ve hidayete erdirdiği belirtilmektedir: *“Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir.”* (İbrahim 14/4), *“Eğer dileseydik, herkese hidayetini verirdik.”* (es-Secde 32/13). Üçüncü kısım âyetlerde ise Allah Teâlâ'nın zulüm yapmadığı beyan edilmektedir. Şu âyet bu kısma dâhidir: *“(Allah), kullarının inkâr etmesine razı olmaz.”* (ez-Zümer 39/7). Dördüncü kısım âyetlerde insanların, dalalet sürüklenmedikleri ve bunun için yaratılmadıkları belirtilmektedir. Aşağıdaki âyetler de bu kısmı teşkil etmektedir: *“Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sımsıkı tutun.”* (er-Rûm 30/30.), *“Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da ‘Evet, şahit olduk (ki*

²²⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, (thk. Amâra), s. 71.

²³⁰ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, (thk. Câbirî), s. 99.

Rabbimizsin)’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, ‘Biz bundan habersizdik’ dememeniz içindir.” (el-Arâf 7/172)

Bu çeşitli âyetlerden ortaya çıkmaktadır ki âyetleri zahire hamletmek çelişkiye yol açar. Bunun için aklın gerektirdiği gibi âyetlerin aralarını bulmak gerekir.²³¹ Üçüncü kısım âyetlerde görüldüğü gibi Allah Teâlâ, zulüm yapmadığını belirtmektedir. Öyleyse âyetleri uyumlu hale getirmek adına diğer âyetleri tefsir etmek gerekir. İkinci kısım âyetler ise doğaları gereği dalalet hazır, dahili ve harici sebeplerden dolayı buna yönelen insanların yaratılmasını gerektiren ilahi iradeyle ilgilidir.²³²

Öyleyse “Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir.” ifadesinin anlamı, “Allah Teâlâ, bir kısım insanları saptırır.” değil, aksine “Eğer dileseydik, herkese hidayetini verirdik” ifadesinde de belirtildiği gibi yaratılmışların doğalarının farklı olmasından dolayı âyetler, bazıları için hidayet, bazıları için ise dalalet sebebi olur.²³³ Eğer “Allah Teâlâ, dalaletle elverişli doğaları yaratmanın son derece büyük bir zulüm olduğunu bildiği halde ne diye bunları yarattı?” diye sorulursa, buna “Allah Teâlâ’nın hikmeti bunu gerektirdi” diye cevap verilir.²³⁴ Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Hani, Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.’ demişler. Allah da, ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ demişti.*” (el-Bakara 2/30). İbn Rüşd, bu âyeti yorumlarken şöyle demektedir: “Hem faydalı hem de zararlı olabilen bir varlığın faydası zararından daha fazla ise Allah’ın hikmeti onun yokluğunu değil, varlığını murat etmektedir. İşte meleklerin bilmediği ilim budur.” Allah, zalim değil, adil olduğu halde onun dalaletle saptırıcı olduğunun belirtilmesinin anlamı, İbn Rüşd’ün bu sözlerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca o, dalaletle de yol açan sebepleri yarattı, çünkü bu sebeplerden dalaletten daha çok hidayet neşet eder.”²³⁵ İbn Rüşd’ün -tefsir yapma eyleminin halk arasında yayılmasına karşı çıktığı halde hassasiyetine rağmen- bu konuyu ele almasının nedeni, onun bu konunun anlaşılmasını gerekli görmesidir. Çünkü insanların, Allah’ın adil ve her şeyin yaratıcısı olduğunu bilmeleri zorunludur. Dalaletle

²³¹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 195.

²³² İbn Rüşd, **Menâhicü’l-edille, (thk. Câbirî)**, s. 196.

²³³ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 196.

²³⁴ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 196.

²³⁵ İbn Rüşd, **a.e.**, s. 197.

sürüklemek, kötülük olduğu halde, kötülük ona nispet edildiği gibi bu da ona nispet edilmesi lazımdır. Çünkü her şeyin yaratıcısı O'dur. Ancak bu hususun bu şekilde anlaşılması doğru değildir. Zira O, hayrı ve şerri şer için değil, hayır için yaratmaktadır.²³⁶

Bu örnekteki temel yöntem şudur: İbn Rüşd, konunun temel parçalarını araştırırken bunu Kur'ân'a göre kısımlara ayırmaktadır. Ayrıca konunun nassın dışındaki ayrıntılarını da irdelemektedir. Çünkü nassın hariçle ilişkisi vardır. Nassın hariçle olan ilişkisini oluşturmak için nassın hariciyle de ilgilenmek gerekmektedir. Öte yandan bu ilişkiyi ortaya koymak için âyetleri tefsir etmek icap eder.

3.2.2.4. Mead/Ahiret

İbn Rüşd, ahiretle ilgili konuya girerken onu ispat etmeye, Kur'ânî ve aklî delillerin onun varlığını gösterdiğini belirtmeye çalışmaktadır. Sonra hiçbir şeriat ehlinin ve filozofun onun hakikati konusunda tereddüt ettiğine dair bir rivayetin bulunmadığını teyit etmektedir. Ona göre sadece kıyamette gerçekleşecekler hakkında ihtilaf edilmiştir.²³⁷ Nitekim bazılarına göre ahiret hayatı, sadece ruhî iken başka bazılarına göre ise hem ruhî hem de bedenîdir.²³⁸ Bütün semavî dinlere göre insanın, dünya ve ahirette olmak üzere iki saadet yeri vardır. Bu da bazı temellere bina edilmiştir. Bunlardan bazıları şöyle ifade edilebilir: İnsan birçok yaratığa üstün kılınmıştır. Onun bu evrendeki varlığı boşuna ve tesadüfî değildir. O, belli bir görev için yaratılmıştır.²³⁹ Nitekim Kur'ân da bu delilleri beyan etmiştir.

Görev delili: Bu düşünme ve hatırlamadır. Zira Allah Teâlâ, şöyle buyurmaktadır: *“Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. ‘Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru’ derler.”* (Âl-i İmran 3/191), *“Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden dolayı vay inkâr edenlerin hâline!”* (Sâd 38/27)

²³⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 197.

²³⁷ İbn Rüşd, a.e., s. 199.

²³⁸ İbn Rüşd, a.e., s. 199.

²³⁹ İbn Rüşd, a.e., s. 199.

Gaî delil: Gaye, vazifeden sonrasına bakmaktır. Şunu kabul etmek gerekir ki insanın yapıp ettiklerine dayanan ve bu hayattan sonra gelecek başka bir hayat beklenmektedir. Bu husus, şu âyetlerde beyan edilmektedir: *“Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?”* (el-Mü’minûn 23/115), *“İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı zanneder.”* (el-Kıyâme 75/36), *“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”* (ez-Zâriyât 51/56). Allah Teâlâ, ibadetin gerekliliği hususunda ise şöyle buyurmaktadır: *“Hem ben, ne diye beni yaratana kulluk etmeyeyim. Oysa siz de yalnızca O’na döndürüleceksiniz.”* (Yâsîn 36/22). Vahiy, nefsin/ruhun ebedi olacağını ve dünyada yapıp ettiklerinin karşılığını göreceğini beyan etmiştir. Nefis de ancak bu bedenle birlikte iyi veya kötü olabilir. Bunun için nefis, bedenden ayrıldığında yaşadığı büyük üzüntüyü başka hiçbir şeyin kaybı için yaşamaz. Nitekim bir âyette şöyle buyurulmaktadır: *“Farkında olmadan azap size ansızın gelmeden önce, Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun ki, kişi, ‘Allah’ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime! Gerçekten ben alay edenlerden idim’ demesin.”* (ez-Zümer 39/55-56). Dinlerin tamamı, bu durumu “Ebedi saadet” veya “Ebedi şakavet” olarak isimlendirme konusunda hemfikirdir.²⁴⁰

Nefsin bedenle ilişkisine dair delil: Bu delilin temelini, bedenden ayrı, bağımsız bir nefis anlayışı oluşturmaktadır. Buna göre nefis, bedenin yok olup fani olmasından etkilenmez. İbn Rüşd, ölümü uykuya benzetmektedir. Çünkü her ikisinde de hayat geçici olarak devre dışı kalmakta ve daha sonra yeni bir hayat başlamaktadır. Bu da dinin beyanına büyük ölçüde uymaktadır. Şu âyet de aynı manayı ifade etmektedir: *“Allah, insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır.”* (ez-Zümer 39/42). Çünkü nefsin eyleminin devre dışı kalması açısından ölümle uyku aynı kabul edilmiştir.²⁴¹ Halbuki bu eylemin devre dışı kalması, nefsin değil, bedenin bozulmasına neden olmaktadır.²⁴²

Yeniden diriliş delili: Aşağıdaki âyetler, yeniden dirilişin delilini ihtiva etmekte ve bunu inkâr edenlere karşı ortaya konulacak delilleri de vazetmektedir: *“Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: ‘Çürümüş kemikleri kim diriltecek?’ De ki: ‘Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı hakkıyla*

²⁴⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s. 200.

²⁴¹ İbn Rüşd, a.e., s. 204.

²⁴² Kâsım, el-Feylesûf el-müfterâ ‘aleyh, s. 162.

bilendir.” (Yâsîn 36/78-79), “Gökleri ve yeri yaratan Allah’ın, onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi? Evet yeter. O, hakkıyla yaratandır, hakkıyla bilendir.” (Yâsîn 36/81).²⁴³

Bu örnekteki temel yöntem şudur: Ahiretle ilgili Kur’ânî deliller art arda ve duruma göre gelmektedir. Sanki İbn Rüşt, Kur’ânî delilin her şeyden önce geldiğini pekiştirmek istemektedir. Çünkü o, şu iki delili aynı anda kullanmaktadır: Bir yöntem olarak burhan ve düşüncenin ispatı konusunda yeterli bir delil olan burhanın içeriği. Felsefi delil ise düşünceyi nassa uyumlu hale getirmek için onu düzelten delildir.

3.3.Tefsir Açısından İbn Rüşt’ün Felsefi Yorumu

3.3.1. Tefsir İlmi Perspektifinden İbn Rüşt’ün Yorumları

Daha önceki başlıklarda ifade ettiğimiz gibi İbn Rüşt’ün felsefî tefsir yöntemi, her bilginin detayını ortaya koyar niteliktedir. Buna tefsir tarihi açısından bakacak olursak onun ortaya koyduğu sistem, çok tutarlı ve o kadar da değerlidir. Nitekim Kur’ân’ın inzâliyle beraber felsefî düşünmenin temeli olan nassı, akılla anlama çabaları farklı kesimler tarafından daima eleştirilmiş ve bu akli önceleyen yönler muhataplarınca daima hedef alınmıştır. İlk olarak onların bu -şâhiden gâibe akıl yürütme- çabalarını zayıflatmak için “gâibi, şâhide kıyas yapma” suretiyle bazı fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu kıyas da -diğer din ve felsefî kültürlerin müntesipleriyle yaşanan haricî kavganın etkisiyle-, Müslümanlar arasında fırkalaşmalara sebep olmuştur. Tabi bu fırkalar da İslam toplumunu birbirine düşürmüş, çatışma ve kavgalara neden olmuştur. O dönemde -tefsirde rivayetin, fıkhnın ve dilbilimin öne çıktığı müstakil eserler- kelimî tefsir ve bu fırkaların kaleme aldığı tefsirler kendini göstermiştir. Fakat kelimî tefsir hariç zikri geçen fırkaların yöntemi incelendiğinde, mensup oldukları fırkaların görüşlerinin etkisi eserlerine yansır. Dolayısıyla bu çatışmalar arttıkça fikir ayrılıkları olmuştur. Bu durum aklın, naklin önüne geçmesiyle ve âyetleri kendi anlam ve bağlamından kopuk manalara te’vil edilmesiyle gittikçe kötü bir hâl almıştır. Doğal olarak İslam tarihi boyunca âlimler, din hakkında ortaya çıkan meseleleri tespit ederek bunları nakil/nassın ve akıl/mantığın uygun gördüğü tarzda düzeltmeye çalışmıştır.

²⁴³ İbn Rüşt, **Menâhicü’l-edille**, (thk. Câbirî), s. 202.

İlimde tefakkuh sahibi kimselerden olma sıfatıyla İbn Rüşd,²⁴⁴ kelamcılarının te'vil yöntemlerinden kaynaklanan problemlere dair itirazda bulunup *Faslü'l-makāl*'da kurduğu yöntemi *Menâhicü'l-edille*'de tatbik etmiştir. Attığı bu adımla İbn Rüşd, tefsir dünyasında hareketlilik meydana getirmiştir. Bu adım, ilimde derinlik sahibi olma vasfını taşıyanların öne çıkarak şeriatın benzerliklerini, misallerini inceleme ve bunlardan -kendi burhanî enerjilerinin desteği oranında- çıkarımlarda bulunmalarına fırsat tanımıştır. Ayrıca İslam karşıtı fikir akımlarına karşı durmak, bunları bertaraf etmek ve karalamayı, kuşku oluşturmayı gerektiren şeyleri uzaklaştırmak konusunda kendilerine yardımcı olmuştur. İbn Rüşd'ün tefsir yöntemine göre kayda geçirilmesi mümkün olan ilk değer, "felsefeyi tevhit ilminin hizmetine"²⁴⁵ amade kılmasıdır. Bu nedenle İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*'daki incelemelerine, -felsefe yapma eyleminin gerekliliğini ispatlamak üzere- felsefenin meşruiyetinden başlamıştır. Oradan da felsefe eylemini uygulayacağı yöntemin kurulmasına geçmiştir. Bunu yaparken Allah Teâlâ'yı tanıma alanında uygulamaya ve onu yaratıklara benzemekten tenzih etmeyi hedeflemiştir. Diğer değerlerden biri de onun tefsirinin Kur'an hakikatleri mecrasında cereyan etmesidir. Yani tartışma konusu meselelerin incelenmesindeki yöntemi, yalnızca Kur'an-ı Kerim'in yöntemidir. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün yöntemi bu bakımdan büyük oranda Kindî'nin tefsirindeki yöntemine benzemektedir.²⁴⁶ Genel olarak o, bu yöntemsel temelden ayrılmamaktadır. Aksine söz konusu hitabın, nakle mutlak anlamda iman eden kesimlere yönelik olduğunu fark ettiği için Kindî'ye hayranlık duyduğu söylenebilir. Aristo felsefesine olan hayranlığı ise -hangi durumda olursa olsun- bu felsefenin sadece dinle uyumlu yanına ve felsefî çalışmaları boyunca inşa ettiği kendi kişisel felsefesine istinat etmiştir.²⁴⁷ İbn Rüşd her iki felsefe konusunda da kendi yorumlarını dinin maksatları doğrultusunda icra etmeye gayret etmiştir. Hatta söz konusu maksatları felsefenin önünde tutmuştur. Bu husus şu iki yolla net bir şekilde ortaya çıkmaktadır: a) Bunların ilki din ve felsefenin uzlaştırılması konusuyla ilgilidir. Dine aykırı olan şeyleri dinin önünde tutmuş olsaydı, felsefe fetvasının taşıdığı ve uygulanmasına yönelik maddelerden meşruiyet, yöntem ve uygulamaya dair ne varsa hepsini açıkça iptal etmiş olurdu. Bu nedenle İbn Rüşd lehine olmak üzere doğudaki ve

²⁴⁴ İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 369.

²⁴⁵ Abdurrahman, *el-Felsefe ve'l-felâsife*, s. 122.

²⁴⁶ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Kâsım), s. 9.

²⁴⁷ Irâkî, *İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye*, s. 77.

batıdaki bilimsel hakikatler, akıl ile nakli uzlaştırma konusundaki onun üstün başarısını ispat etmektedir. b) Diğerisi ise onun bazı felsefi teorilere dikkat çekmesi ve bunları dine aykırı olmaları, tefsir kaynaklarından biri olmaya elverişli olmamaları sebebiyle eleştirmesi, dahası şaşkınlığa ve ziyana sebep olan zorlu teoriler olarak nitelemesidir. Söz konusu teorilerden biri Eş'arîlerin Allah Teâlâ'nın varlığını ispatlama sadedinde istinat ettikleri cevher-i ferd teorisidir. İbn Rüşd, bu teoriyi kesin bilgiye götürmeyen müphem teorilerden saymıştır.²⁴⁸ Bir diğer teori ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın "yaratmanın Yüce Yaratıcı'dan sudurunun başlangıcını açıklayan ve aslı itibarıyla Yunanlı Platon'a dayanan"²⁴⁹ feyz teorisidir. Bu teoriyi de akli de nakli de temsil etmeyen teorilerden addetmiştir. Zira bu teori akıl açısından tuhaf olup hikmete dair herhangi bir hakiki temel üzerine oturmamaktadır. Nakil açısından ise gaibin şahide kıyas edilmesi temeline oturmaktadır. Buna göre onlar yaratmanın gaipteki aşamalarının şahitteki hâl üzere olduğunu tasavvur etmişlerdir. Çokluğun birden nasıl sadır olduğunu idrak etmekte zorlandıklarında da ispatı olmayan şeyler içinde ispatlama arayışına girmişlerdir. İbn Rüşd bu teoriyi hurafe olarak nitelemekte ve alternatifinin, dine ve hikmete en layık olanın doğrudan yaratma söylemini dile getirmekten geçtiğini, yani Allah Teâlâ'nın kâinatın tamamını tek bir fiilde var ettiğini ve kâinata sözü geçerli olanın, hepsini zevalden ve bozguna uğramaktan alıkoyanın Allah olduğunun söylenmesi gerektiği görüşündedir. Bu da Allah Teâlâ'nın şu sözlerinin tahkiki amacıyladır: *"Şüphesiz Allah gökleri ve yeri, nizamları bozulmasın diye tutuyor. Ant olsun ki onların nizamı eğer bir bozulursa, kendisinden başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halîmdir, çok bağışlayıcıdır."* (Fâtır 35/41).²⁵⁰ Buradan net olarak ortaya çıktığına göre İbn Rüşd, âyetlerin yorumlanmasındaki yönteminin meşruiyetini din ve mantıktan almaktadır. Bu nedenle kendinden öncekilerin kullandığı hatalı ve zayıf teorilere dikkat çekme ve onların yöntemlerine itiraz etme hakkını *-şer'î inceleme* açısından gerçekleştirdiği araştırmaya binaen- kendinde görmektedir.²⁵¹ Bu ifade eserlerinin giriş bölümünde çokça tekrarlanmaktadır. Hatta öncekilerin görüşleri hakkında bir hükme varırken bu ifadeyi sıklıkla kullanmaktadır. O, din ile felsefe arasındaki ilişkinin boyutlarını ortaya koymak için bu şekilde hareket etmektedir. Durum her ne kadar onun felsefeye doğru

²⁴⁸ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)**, s. 103.

²⁴⁹ Câsim, **el-Eserü'l-felsefi fi't-tefsir**, s. 296.

²⁵⁰ Şâfiî, **et-Teyyârü'l-meşşâî**, s. 151, 153.

²⁵¹ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl (thk. Amâre)**, s. 22.

kaymasını gerektirse de o, Kur'ân'dan başka tarafa yönelmemektedir. Bu nedenledir ki İbn Rüşd'ün akılcılığı her ne kadar dik başlılık ve aşırılık düzeyine erişmişse de kesinlikle Kur'ân'a dayalı İslamî çerçevenin dışına çıkmamıştır.²⁵² Bundan dolayı İbn Rüşd'ün yöntemsel uygulama konusunda kendisini, ilk merkez olan Kur'ân'ın içinde tutmakta olduğunu görmekteyiz. Yani kendisini Kur'ân'ın korumasına almaya ve felsefesini bu merkezin içinden oluşturmaya çalışmaktadır. Onun yalnızca din ile felsefenin uzlaştırılması konusundaki *Faslü'l-makāl* ve *Menâhicü'l-edille* eserlerinde değil, Aristo felsefesine dair şerh ve telhislerinde de üstü kapalı veya alenî olarak izlediği sistem budur.²⁵³ Zira onun felsefeyi dinin hizmetinde kullanma gayesi, Fârâbî ve İbn Sînâ'daki metnin felsefî teorilere göre yoğunlaşması gayesinin aksi istikamettir. Bu yüzden ki İbn Rüşd'ün söz konusu teorileri reddetmesi ve Kur'ân'ın söylediklerine sıkı sıkıya tutunması ahlakî ve insanî gayelere dayanmaktadır. Çünkü onun nazarında din, teorik görüşler değil şer'î hükümlerdir.²⁵⁴ Onun yönteminde var olan diğer değerlerden bir diğeri ise burhana dayalı kıyasta öncüllerini üzerine oturttuğu delillerin Kur'ân'ın delilleriyle tam olarak örtüşmesidir.²⁵⁵ Sözü edilen bu değer inâyet ve ihtirâ' delillerinde mülâhaza edilmesi mümkündür. Nitekim “Hak hakka tezat teşkil etmez. Aksine onunla uyumlu ve lehinde şahitlik eder”²⁵⁶ sözleri de bunun doğruluğunu onaylamaktadır. Onun yorumlarında istinat ettiği rasyonel deliller, rasyonel olmaktan çok Kur'ânî delillerdir.²⁵⁷ Bu nedenledir ki İbn Rüşd, elimizde sonucun gücüne eşit güçte öncüller bulunması durumunda özellikle tefsirin yapılmasının zorunlu olduğunu öngörmüştür. Bu noktadan hareketle âyetlerin zâhir anlamına teslim olmak ve orada durmayı kabul etmemekte “bilakis tefsir edilmelerini uygun görmektedir. Çünkü açık bir felsefeye, rasyonel akıma uyan çeşitli akımları kapsaması mümkün olan bir felsefeye çağrıda bulunmasının, böyle bir yorumlamada bulunmadan mümkün olmayacağını bilmektedir. Bu da ona belli bir sınıra kadar felsefe ile dini uzlaştırma çabasında yardımcı olmuştur.

²⁵² İmâm, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 369.

²⁵³ Irâkî, *İbn Rüşd: feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye*, s. 84, 85.

²⁵⁴ Salîbâ, Cemil, *Târîhu felsefeti'l-'Arabiyye*, s. 470.

²⁵⁵ İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (thk. Kâsım), s. 28.

²⁵⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl* (thk. Amâre), s. 28.

²⁵⁷ Hanefî, “el-İştibâh fî fikri İbn Rüşd”, s. 131.

Diğer taraftan bu durum İbn Rüşd'e, âyetlerin zâhir anlamlarının ötesine geçmeyip kıyasa ve yoruma müsaade etmeyen Haşviyye'nin eleştirilmesinde de yardımcı olmuştur.”²⁵⁸ İbn Rüşd'ün okyanustaki bir balina gibi okyanusun görünen (zâhir) kısmında da görünmeyen (bâtın) kısmında da nasibi bulunmaktadır. Hasan Hanefi'nin ifadelerine göre “İbn Rüşd, yüzeyde yorumcu, derinlerde zâhircidir.”²⁵⁹ Aslında İbn Rüşd'e göre din ile felsefe arasındaki ilişki birliğini belirleyen bu olgudur. “Şeriatta aklın idrak edemediği sırlar bulunmamaktadır. Çünkü akıl tüm varlıkları idrak etmektedir. Akıllar tarafından idrak edilmeyen birtakım sırlar olduğunu gördüğün takdirde bilesin ki bu sırlar, hakikatine tefsir yoluyla varılması mümkün olan burhana dayalı meseleleri gösteren simgelerden ve işaretlerden başka bir şey değildir.”²⁶⁰ Kayda geçilmesi mümkün olan değerlerden biri de tefsire dayalı olarak elde edilen sonucun beyan ve burhan bakımından oldukça sağlam olmasıdır ki tefsirin burhan mertebesine yükselmesi, beyan özelliği taşımadan mümkün değildir.²⁶¹ Her bir tefsir karmaşıklık veya birbirine geçmişlik vasfı taşımaktadır. İbn Rüşd'e göre bunun nedeni ya diyalektik özellikte olması ve sahibinin sırf lafızlardaki ihtilafa istinat etmesi ya da sofist özellikte olup sahibinin kendi söyleminin bilgelerin söylemlerinden olduğu imajı uyandırmaya çalışmasıdır.²⁶² Buradan hareketle İbn Rüşd nezdinde burhanın gücüyle ilgili beyanın değeri ve etkisi net olarak ortaya çıkmaktadır. Zira o diyalektik ve retorik ehli olan kimseleri, derinlik sahiplerine ait herhangi bir yetkinin kullanılmasından uzak tutup izole etmek istemektedir.

İbn Rüşd yöntemindeki diğer değerlerden biri de felsefî fiilin çok boyutlu bir fiil olduğudur. Delalet etmek, söylemek, temellendirmek, düzenlemek, birleştirmek, eleştirmek, yorumlamak ve tefsir etmek fiillerini içeren çok boyutlu bir fiildir. Bu fiillerin her birinin belli bir yönü bulunmaktadır. Yorumlama ve tefsir etmenin yönü şer'î metinler, felsefe ve ikisinin arasındaki ilişkidir. İki fiil arasında karşılaştırma yaptığımızda tefsir etme fiilinin, metinde gizli potansiyeli çıkarmak, anlamak, delaletini yeniden yapılandırmak veya belli bir reel duruma yönlendirmek amacıyla söylemle ilgili bir uygulama olduğunu görürüz. Bunun yanı sıra felsefe fiili esasların incelenmesi

²⁵⁸ Irâkî, **İbn Rüşd : feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye**, s. 71.

²⁵⁹ Hanefî, “el-İştibâh fî fikri İbn Rüşd”, s. 123.

²⁶⁰ Cemil Salîbâ, **Târîhu felsefeti'l-'Arabîyye**, s. 471.

²⁶¹ Miftâh, **et-Telakkî ve't-te'vîl**, s. 95.

²⁶² İbn Rüşd, **Telhîsü's-safsata**, s. 12, 83.

ve bunların yeniden düzenlenmesini sağlayan delillerin oluşturulması çabasıdır. Buradan hareketle tefsir etme fiili usullerin muhafaza edilmesine; felsefe yapma fiili ise yeni bir metin inşa etmek için bu usuller üzerinde incelemede bulunulmasına özgüdür. Buna göre bu iki fiil, felsefe yapmanın üretimsel bir fiil -ki o sürekli var etmedir-; tefsir etmenin ise var etmeyi muhafaza eden bir fiil olması bakımından hikmetle ortakır.²⁶³ Bu değerlerin sonuncusu oldukça önem arz eden bir değer olarak İbn Rüşd'ün yöntemi vasıtasıyla dinî yapı ile felsefî yapının birbirine karışmadığına dikkat çekmesidir. Zira her bir yapının kesin olarak birbirinden farklı olduğu sonucunu veren kendine özgü usulleri bulunmaktadır. Karmaşadan uzak durulması için onun nazarında felsefeye ait parçaların dine entegre edilmemesi veya bunun aksinin yapılmaması gerekmektedir. Çünkü böyle bir uygulama iki yapıdan birinin kötü görünmesini gerektirir.²⁶⁴ Bu nedenledir ki İbn Rüşd'ün metnin tefsiri konusunda duru bir felsefeye veya benzerine dayalı olması konusunda dikkatli davranmaktadır. Çünkü problemleri durumu giderecek, çelişki ve kapalılığı ortadan kaldıracak ve dinin kabul ettiği üslupla yeni bir sentez inşa edecek bir araç olarak bu felsefenin yardımına başvurmaktadır.

3.3.1.1. İbn Rüşd'ün Tefsir Eksenli İtikadî Eğilimleri

İbn Rüşd'ün itikadî eğilimi, burhana dayalı yöntemiyle irtibatlıdır; çünkü asıl hakiki bilgiye, burhan ile ulaşılır. Öyleyse bir te'vilin kabul edilebilmesi için ilk şart, haber veren kaynağın burhan yoluyla analiz edilmesidir. Çünkü burhana dayalı bir te'vil, şeriatla varit olana muhalefet etmez.²⁶⁵ Kısaca onun itikadî eğilimini belirleyen te'vil anlayışıdır. Nitekim İbn Rüşd (يناصر الحق بالحق أي يناصر البرهان بالقرآن) hakka hak ile arka çıkmakta, yani burhanı Kur'an'la desteklemektedir.²⁶⁶ Aslında İbn Rüşd, bu şartı ortaya koyarken nass ile yorum ilişkisine dikkat çekmekte ve Kur'an'la te'vilin ayrı şeyler olduğunu vurgulamaktadır. Kaldı ki İbn Rüşd bu şartı getirerek, nass ile te'vilin birbirine karışmasını hatta te'vilin/yorumun nassın önüne ve/veya yerine geçmesini önlemektedir. Te'vile getirdiği bu şart onun, kelimcilerin te'villerini tasnif ederken de esas aldığı bir prensiptir.²⁶⁷ Yine kendinden önceki görüşleri de bu yöntemle ele alan

²⁶³ Misbâhî, *el-Vechû'l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd*, s. 70, 74.

²⁶⁴ İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi's-siyâse*, s. 26.

²⁶⁵ İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl (thk. Amâre)*, s. 31.

²⁶⁶ Irâkî, *el-Menhecû'n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 18.

²⁶⁷ Hudayrî, *Eseru İbn Rüşd fî felsefeti'l-usârî'l-vustâ*, s. 137.

İbn Rüşd, isabetli olanı kabul edip güçlendirmiş ve muhalif olanı ise reddedip ikaz etmiş hatta tekrar gündeme gelmemesi için gerekçeleriyle delillendirmiştir. Bu konudaki şu sözü dikkate değerdir: “Tamamı isabetli ise kabul ederiz; isabetli değilse ona karşı dikkat çekeriz (فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان ما ليس بصواب نبهنا عليه).”²⁶⁸

İbn Rüşd; te’vil konusunda meylettiği her görüşü veya her yolu, kurucusu olduğu yeni yöntem temelinde geliştirmeye çalışmaktadır. İbn Rüşd’ün Mûtezile’nin görüşleri konusunda etraflıca bilgi sahibi olamamaktan hayıflanması da onlara karşı sempatisi olduğuna ve görüşlerine meylettiğine işaret etmektedir.²⁶⁹ Hatta İbn Rüşd’ün onlarla olan rasyonel ilişkisi neredeyse kesintiye uğramamaktadır. Zira bazı görüşlerde onlarla hemfikir durumdadır.²⁷⁰ Filozoflar ve Mûtezile arasındaki ilişki de benzer şekildedir. Mesela İslam filozoflarına göre ulûhiyet konusu iki önemli temele dayanır: Tevhit ve tenzih. Onlar bu konuya ilişkin olarak Mûtezile’yle -her ne kadar onlara ilaveler de yapmış olsalar- aynı noktada buluşmaktadırlar.²⁷¹ İbn Rüşd’ün Mûtezile’yle olan durumu, Mûtezile’nin İslam felsefesinin yolunu hazırlayan çalışmalarından istifade eden geçmiş filozofların durumuna benzemektedir. Bu nedenle Hasan Hanefî, İbn Rüşd’ü “Alenî olarak niyet bakımından Mûtezile’dir”²⁷² sözleriyle nitelemektedir. Onların görüşlerine muhalefet etmekten kaçınması, kimi felsefî görüşlerinde kendileriyle hemfikir olduğunu göstermektedir. Diğer eğilimlerinden biri de İbn Rüşd’ün *Faslü’l-makāl*’da Hanefîliğe olan eğilimidir. Buna göre o, incelemede bulunmayı şer’î olarak vâcip görmekte, fûruu usule, tikelleri (cüzıyyât) tümellere (külliyyât) irca etmekte ve delilleri karşılaştırmaktadır.²⁷³ Muhtemelen bu eğilim onu Hanefî müfessirler aramaya teşvik etmiştir. Çünkü Kûfe’nin önemli fıkıhçılarından büyük sahâbî Abdullah b. Mes’ûd’un kurduğu okul, kıyasa göre içtihat etmeye dayanmaktaydı.²⁷⁴

²⁶⁸ İbn Rüşd, *Faslü’l-makāl* (thk. Amâre), s. 26.

²⁶⁹ İmâm, *Târîhu’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, s. 370.

²⁷⁰ Irâkî, *el-Menhecû’n-nakdî fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 22, Cum’a, *Târîhu felâsifeti’l-İslâm*, s. 185.

²⁷¹ Muhammed Sâlih, Seyyid, *Medhal ilâ ‘ilmi’l-kelâm*, s. 69.

²⁷² Hanefî, “el-İştibâh fî fikri İbn Rüşd”, s. 123.

²⁷³ Hanefî, “a.m.”, s. 128.

²⁷⁴ Abdüssettâr Şeyh, *Abdullah b. Mes’ûd ‘amîdü hameleti’l-Kur’ân*, Dimaşk, Dârü’l-Kalem, 1999, s. 237.

Kûfe ekolünün en meşhur ilim adamlarından biri Ebû Hanîfe en-Nu'mân'dır. Hanefî mezhebinin âlimlerinden olan Mâtürîdî de bu ekolün müfessirlerindendir.²⁷⁵ İbn Rüşd'ün yönteminde, Mâtürîdî'nin görüşlerinin etkisi görülür. Ancak bu birebir taklit değil, onun görüşlerinin geliştirilmiş halidir. Tıpkı onun, Allah'ın sıfatlarını teşbih ve tenzih yollarını kullanarak ispatladığı yöntemini geliştirdiği gibi. Zira İbn Rüşd'ün en dikkat çekici görüşlerinden biri ilâhiyyâtın konusu olan sıfatlar mevzusudur. Meseleyi inşa sanatını bilen bir kimsenin “ev ile ev bölümlerini” var etmesine benzetir.²⁷⁶ Haddizatında verdiği örnekle İbn Rüşd, Allah'ı noksanlıklardan tenzih eder ve tenzihinin temelini de Yaradan ile yaratılan arasında bir benzerlik olmayışına dayandırır.²⁷⁷

Son olarak İbn Rüşd, ‘te’vil’in bir lafzı, hakiki (delalet ettiği) manasından çıkararak başka bir anlamını ortaya çıkarmaktır. Bunun şartı ise hitaptaki (dilî mantık kurallarına) temel kurallara dayanması ve te’vil (mecazi) ettiğini anlaşılır kılan ifadelerle yer verilmesidir. Aynı şekilde bunları te’vilin şartı gören Taberî’ye bu yönüyle meylettiğini söylemek mümkündür. Zira Allah her bir elçisini toplumunun anlayacağı dille göndermiştir. Hitap anlaşılır olmazsa, muhatabın bu hitabın öncesindeki ve sonrasındaki durumunun birbirinden farkı kalmaz.²⁷⁸ Bu nedenle İbn Rüşd, bazı meselelerde seleflerin tasavvuruna yakındır. Hatta ilahi sıfatlar ve duysal alanın dışındaki (cennet, cehennem, vb.) konuları akıl yoluyla çözmeyi imkansız görüp olduğu gibi kabulünün (zâhiri anlamı) gereği bakımından selefe yaklaşır.²⁷⁹

Son olarak İbn Rüşd'ün te’vil konusunda, delile ve mantığa dayanmak bakımından hitabın (retorik) açık oluşunu tefsirin kabul şartı olduğunu söyleyen Taberî’ye doğru meylettiğini söylemek mümkündür. Zira Allah her bir elçisini toplumunun anlayacağı dille göndermiştir. Hitap anlaşılır olmazsa, muhatabın bu hitabın öncesinde ve sonrasındaki durumu eşit olur.²⁸⁰ Bu nedenle İbn Rüşd, bazı meselelerde selefî tasavvurlarına tutunmaktadır. Hatta ulûhiyet konusunda zâhir anlamı

²⁷⁵ Ebû Cebel, “Menhecü’l-İmâm el-Mâtürîdî fî tefsîrih”, s. 291.

²⁷⁶ Gâlî, **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu’l-’akdiyye**, s. 138, 169.

²⁷⁷ Gâlî, **a.e.**, s. 138, 169.

²⁷⁸ Taberî, **Câmi’ü’l-beyân**, C. I, s. 11.

²⁷⁹ Muhammed Sâlih, Seyyid, **Medhal ilâ ‘ilmi’l-kelâm**, s. 69.

²⁸⁰ Taberî, **Câmi’ü’l-beyân**, C. I, s. 11.

çalıştırıp her bir yorumu terk etmek bakımından selefe yaklaşmaktadır.²⁸¹ Bu eğilimlerine binaen İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ü filozoflar içinde İslam'a Fârâbî'den ve İbn Sînâ'dan daha yakın olarak nitelemektedir.²⁸² Onun burhana dayalı karakteri çeşitli akımlar, fırkalar ve tefsir yönelimleri arasında rahatlıkla gezinmesini sağlamıştır. Yine onun burhan yöntemi, din ile felsefe arasındaki ilişkinin derlenip toparlanmasına katkı sunmuştur.

Hasan Hanefî, İbn Rüşd'ün te'viline dair şunları ifade etmektedir: “Yüzeyde ilerlemeci, derinliklerde selefidir. Zâhirde akılcı, bâtında metincidir. Bu derinlikler birbiri içine geçebilmektedir. Her bir derinliğin bir alt derinliği bulunabilmektedir. Yani o zâhirde şerh eden, hakikatte telif edendir. Görüldüğü kadarıyla filozof, üzerinde bulunduğu hâle göre kelamcıdır.”²⁸³ Genel olarak İbn Rüşd, tarihte dinin inançlarını koruma konusunda İslam'ın ve Müslümanların kadısı olarak sayılmaktadır. Hatta “Endülüslülerin gözünde Ehl-i sünnet'in görüşlerini ve ilkelerini savunan, Müslümanları yoldan sapanlardan koruyan, ortaya attıkları şüphelere cevaplar veren bir referans kaynağı olarak kabul edilmiştir.”²⁸⁴

3.3.1.2. İbn Rüşd'ün Tefsir Yönteminin Sınırları

İbn Rüşd'ün *Faslü 'makāl'* da vermiş olduğu felsefe fetvası, ilk anda oluşturduğu imajdaki gibi tüm felsefî ekollere önü açık bir icazet değildir. Okuyucu; ilk paragraflarını incelemeye başladığında bu fetvanın sınırları olduğundan ve ilimde derinlik sahibi kimseler dışındakilerin o sınırlara erişmesinin mümkün olmadığından emin olacaktır. Söz gelimi gerçekten yüz çeviren kimi felsefeler vardır ki, bir tanrının var olduğunu kabul ederken onun hakikatini kabul etmemektedir. Ayrıca bir tanrının var olduğu iddiasında bulunan, ama varlıklara onları var edeni tanıma gözüyle bakmayan kimseler bulunmaktadır.²⁸⁵ Kısacası İbn Rüşd'e göre kabul edilmeyen felsefe iki türdür: a) Tamamen kabul edilmeyen felsefedir ki materyalist ya da gerçekten yüz çeviren felsefeler bu kapsamdadır. Allah düşüncesinden yoksun olan veya düalizmde, eski doğu

²⁸¹ Muhammed Sâlih, Seyyid, *Medhal ilâ 'ilmi'l-keâm*, s. 69.

²⁸² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, C. I, s. 356.

²⁸³ Hanefî, “el-İştibâh fî fikri İbn Rüşd”, s. 123.

²⁸⁴ Telîlî, *İbn Rüşd ve kitâbuhû el-Mukaddemât*, s. 204.

²⁸⁵ Mahmûdî, *Felâsifetü'l-Endelüs*, s. 70.

inancılarındaki gibi çok sayıda tanrının varlığına inanan ortak koşma düşüncesi barındıran her türlü felsefe kabul edilmez.²⁸⁶ b) Kısmen kabul edilmeyen felsefedir ki Allah Teâlâ'ya inanan ama onun varlığını sanatının ürünü olan varlıklardan izole edilmiş olarak tasavvur edenlerdir. Çünkü bu felsefeler, Allah'ın varlıklara dair inâyetinin ve daimî yaratmasının geçerliliğini, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde olana benzer şekilde olumsuzlamaktadırlar.²⁸⁷ Buradan hareketle net olarak ortaya çıktığına göre İbn Rüşd'ün çağrıda bulunduğu felsefe, bazı sınırları olan, tevhide ve mutlak tenzihe inanan, Kur'ân'ın hükmüne başvuran, şeriatın yasalarına göre hareket eden, varlıklarda hikmetin, Allah'ın askerlerinden biri olması vasfıyla sirayet ettiğini kabul eden bir felsefedir. Kumandanı akıl, eylemi irdeleme, hedefi Allah Teâlâ'yı tam anlamıyla tanıma olan felsefedir.²⁸⁸ Diğer bir sınır da zat ve sıfatların idrak edilmesi gibi kühünün idrak edilmesi mümkün olmayan meselelerin anlaşılmasında akla güvenmemektir. Bu nedenle İbn Rüşd bazı meselelerde yorum yapmayı mümkün görürken bazı meselelerde görmemektedir. Kimi zâhir anlamları yorumlarken kimilerini de olduğu hâlde bırakmaktadır. Yani onda aklın bir egemenliği söz konusudur. Öte yandan ona göre aklın âlemde egemenliği bulunmaktadır, ama mutlak yetki imkânı akla ait değildir. Çünkü kapasitesinin sınırlarını aşan bazı konular karşısında âciz kalacaktır.²⁸⁹

²⁸⁶ Tâhir, **el-Felsefetü'l-İslâmiyye**, s. 275.

²⁸⁷ Mahmûdî, **Felâsifetü'l-Endelüs**, s. 79, 80.

²⁸⁸ İbn Rüşd, **Menâhicü'l-edille (thk. Câbirî)**, s. 170; Tâhir, **el-Felsefetü'l-İslâmiyye**, s. 275.

²⁸⁹ Avn, **İbn Rüşd beyne's-şerî'a ve'l-hikme**, s. 136, 137.



SONUÇ

Kelam, felsefî çalışmalar gibi ilmî bir alandır. İlâhî sıfatlarla ilgili konulardaki araştırmalar, felsefede salt akıl, kelamda ise İslam kural ve kaidelerine göre yapılmaktadır. Kur'ân, muhataplarını iki açıdan felsefe yapmaya yönlendirir. Birincisi, akıl yoluyla müşkilinin çözülmesi mümkün konuları felsefî yöntemle açıklamaktır. İkincisi ise bu konuları felsefî açıdan ispat etme metotlarını vaz' etmektir. Kur'ân, en önemli delil olarak kabul ettiği burhanı kullanmakta, muhataplarını akletmeye davet ederek aklî kıyasa dolayısıyla felsefe yapmaya teşvik etmektedir. Bunun ilk nüveleri Mâtürîdî'nin tefsirinde ortaya çıkmakta, birçok âyette felsefî konu ve terimi ele alıp incelediği görülmektedir. Bu da onun Kur'ân'ı felsefî açıdan okuyan ilk müfessir olduğunu göstermektedir.

İbn Rüşd'ün felsefeye yönelmesinin sebebi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Bazı âlimler, bunu onun özgür iradesine bağlarken, bazıları onun İbn Bâce'den, kimileri ise İbn Bâce'yle birlikte İbn Tufeyl'den da felsefî okumalar yaptığını söylemektedir. Ancak araştırmamızın sonucunda onun bu tür ilimleri babasından öğrendiği ve bu konuda ilk hocasının babası olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü ailesinde felsefî bir birikim vardı, dedesinin de dinle felsefeyi uzlaştırmaya (te'lif etmeye) çalıştığı bir makalesi mevcuttu. Muhtemelen İbn Rüşd, dedesinin araştırmasını daha geniş bir açıdan ele almaya ve felsefe tarihine mal etmeye çalışmıştır.

İbn Rüşd'ün felsefe yöntemi, teorik ve pratiğin bileşiminden müteşekkildir. O, *Faslü'l-makâl* adlı eserinde yönteminin teorik yönünü ele almakta ve bunu örnekler üzerinde açıklamaya çalışmaktadır. *Menâhicü'l-edille* adlı eserinde ise yönteminin uygulamasını ele almaktadır. Aşağıda araştırmamızda İbn Rüşd'ün felsefî yönteminin teorik ve pratik yönleriyle ilgili ulaşılan sonuçlar yer almaktadır:

Yöntemin teorik yönüyle ilgili varılan sonuçlar: Felsefeyle din uzlaştırılmaya çalışılırken üç büyük sorunla karşılaşmaktadır. Birincisi, akılla naklin uzlaştırılma sorunu. İkincisi tefrika ve tekfir sorunu. Üçüncüsü ise gâib olanın, şâhid olana kıyas edilmesi sorunu. İbn Rüşd, felsefeyle dini üç temel üzerinde uzlaştırmaya çalışmaktadır. Birincisi, dini temeldir. Ona göre dini temele göre felsefeyle dini uzlaştırmaya gerek yoktur. Zira bu temele göre ikisi gayet uyumludur. İkincisi siyasi temeldir. Bu temelde

aklın üstünlüğünü savunmaktadır. Bu çerçevede te'vil yaparken siyasi düşüncüyü kendi temel vazifesinin fevkine çıkararak bunu bazı özel kavramların egemenliğini doğuran siyasi bir çalışmaya dönüştürmektedir. Ardından karşıt görüşlerden bahsetmek yerine insanları kendi görüşlerini kabul etmeye zorlamakta ve aklın üstünlüğünü ispat etmek için siyasi hitabı, burhani hitaba yükseltme gayretine girişmektedir.

Üçüncüsü ise yöntemsel temeldir. Bu çerçevede dini ve siyasi hitabın birbirini desteklediğini ve bu iki hitabın, dinin ve mantığın isteklerine uyumlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu bir açıdan nakli önceleyen Eşari kelimasına karşı, “akıl, naklin esasıdır” görüşünü temel alan Mutezile'nin düşüncesine benzemektedir.

Bu temelden hareketle ulaşılan diğer sonuçlar ise şunlardır: Birincisi, İbn Rüşd'ün felsefeyle tefsirin birbirini desteklediğini göstermek için felsefeyle kelamı bir kavramda birleştirmektedir. Ona göre tefsir, olanı korumaya çalışırken, te'vil ise yeni yeni manalar ortaya atmaktır. Bu da tefsir ile te'vilin, insanın hayatı ve bunun devamıyla ilgili önemli bir varoluşsal misyonu üslendiğini göstermektedir. Din olmadan insan hayatı düşünülemediği gibi, hayatın devamı da felsefesiz tasavvur edilemez. Önemli olan, dini ve felsefi yapıyı karıştırmamaktır. Çünkü her ikisinin kendisine ait özel kaideleri vardır. Kaideler karışınca, avam halkın kafası da karışır.

İkincisi, te'vile ulaşmak için takip edilmesi gereken adımları tespit etmektedir. İbn Rüşd, öncelikle nassın te'vile uygunluğu ve bu te'vili yapacak kişinin yetkin/ehil olması şartını getirir. Böylece tefsir yaparken felsefeyle dinin çelişmediğini göstermeye çalışır. Yine felsefeyle din arasında çelişki ve zıtlık zannedilen müşkilin çözümü için kavramları yeniden oluşturmuştur. Bir taraftan akla ve nakle uygun te'viller ortaya koymak için bir yöntem geliştirmiş öte yandan filozofların düşüncelerini aktarabilmek adına onların hitap şekillerini sistemleştirmiştir. Ehl-i sünnet, akâid ile ilgili konularda söz sahibi olan bir otorite belirlemezken; Şia, otorite sahibinin imam olduğunu söyler. Nitekim Ehl-i sünnet, felsefeyle dinin farklı olması üzerinden konuyu tartışmış, bu durum kendi içlerinde çeşitli fırkaların oluşmasına neden olmuştur. Şia'da ise böyle bir tartışma meydana gelmemiştir. İbn Rüşd, zikri geçen otoritenin meşruluğuna dair Hz. Peygamber ve dört halife dönemindeki tarihi mülahazaları zikretmekte ve onların kurduğu bu hukuk devletini örnek vermektedir. İbn Rüşd'ün böyle bir otoriteyi tespit etmesi, te'vili başboşluktan, karışıklıktan kurtarıp istikrara ulaştırmıştır. İbn Rüşd'e

göre te'vil, her ne kadar felsefe yapmanın aracı ise ve bunun özel kanunları varsa da nassın kendisi bu kuralları sınırlandırır. Zira nas, her zaman te'vile izin vermez.

Yöntemin uygulama yönüyle ilgili varılan sonuçlar: İbn Rüşd, Haşvi, Eşari, Sufi ve bazen Mutezilelere eleştiriler yöneltmektedir. O, Mutezile'nin kaynaklarının kendisine ulaşmadığı için onları yeteri kadar eleştirmedigini/eleştiremediğini belirtmektedir. Ancak onun başka nedenlerden dolayı da Mutezile'yi eleştirmedigini tespit etmiş bulunuyoruz. Birincisi Mutezile'nin görüşlerine meyletmektedir. İkincisi, kendileriyle olan akli bağının kopmasından korkmaktadır. İbn Rüşd'ün anlayışına göre eleştiri yöntemi, ilgili olduğu ilimleri konu edinmektedir. Buna göre onun eleştiri yöntemi, Kur'ân ve Kur'ân ilimlerini, hüküm ve hüküm kanunları, felsefe ve felsefe çeşitlerini, tıp ve şifayı konu etmektedir. Ona göre eleştiri, bir mezhebe karşı bir mezhebi ayağa kaldırmak veya bir okula karşı bir okulu desteklemek değildir. İbn Rüşd'e göre eleştiri, adil filozofun gerçek özelliğini temsil etmektedir. Ona göre bir kişi, sağlam ve yeni sentezlerle ince bir tahlil yapmadıkça filozof adını hak etmemektedir.

Felsefi tefsirin Kur'ân'a tatbik edilmesi konusundaki yöntemiyle ilgili varılan sonuçlar: İbn Rüşd, felsefe için Kur'ânî temeller oluşturma çabasındadır. O, bunun için Kindî'nin te'vil anlayışını takip etmektedir. O, Kur'ân ve tevhide hizmet etmek için yöntem, düşünce ve deliller üreten Kur'ân araştırmacısı bir filozoftur. O, kelmacı ve filozofların, dine hatta felsefeye bile uygun olmayan teoriler kullanmalarını tenkit etmektedir. İbn Rüşd, bu teorilere dikkat çekmekte, âyetleri dinin zahirine uygun bir şekilde te'vil etmektedir. O, kelmacı ve filozofların söylediklerinin bir kısmının, Kur'ân'ın görüşünü yansıtmadığını, hatta bazı durumlarda Kur'ân'ın söylediğinin tam tersini savunduklarını belirtmektedir.

İbn Rüşd, tefsir/te'vil yapmak için öncekilerin tespit ettiği temel yöntemleri kullanmaktadır. Bunun için Te'vilat'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la ve sünnetle tefsir etmektedir. O, aynı şekilde lügatle de tefsir yapmakta, doğru terimlerin kullanılmasının önemini vurgulamaktadır. Ona göre konuyla ilgili olmayan terimlerin kullanımı, dinin istemediği bir sonuca götürecektir. O, Kur'ân'a aykırı olan, Kur'ânî hükümleri ifade etmede kullanılması doğru olmayan, "kıdem ve hudüs" gibi terimleri buna örnek olarak göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abbâs, Fazl Hasan. **İtkânü'l-burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, Amman, Dârü'l-Furkân, 1997.
- Abbâs, Süleyman. **Tatavvuru 'ilmi'l-kelâm ile'l-felsefeti ve menhecühâ inde Nasîruddîn et-Tûsî**, İskenderiye, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1994.
- Abduh, Muhammed. **Risâletü't-tevhîd**, Kahire, Hey'etü'l-Âmme li-Kusûri's-sekâfe, 2000.
- Abdurrahman, Bedevî. **el-Felsefe ve'l-felâsife fî'l-hadâratî'l-Arabiyye**, Beyrut, Mektebetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987.
- Abdûlgani, Abdûlmaksûd. **et-Tevfîk beyne'd-dîn ve'l-felsefe 'inde felâsifeti'l-İslâm fî'l-Endelüs**, Kahire, Mektebetü'z-Zehrâ, 1993.
- Abdûlmaksûd, Ubeyye Taha. **Mûcez târîhi'l-Endelüs**, y.y., t.y.
- Âbidî, Felâh. **ed-Dîn ve'l-felsefe ve cedeliyyetü'l-'ilâkati beynehâ**, Kahire, Silsiletu Isdârâti Akâdîmiyyeti'l-Hikmeti'l-'Akliyye, 2013.
- Afîfî, Zeyneb. **el-Felsefetü't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye 'inde'l-Fârâbî**, İskenderiye, Dârü'l-Vefâ li-Dünya't-Tıbâ'a, 2002.
- . **İbn Rüşd**, Kahire, Dârü'l-Maârif, t.y.
- Âlemî, Abdurrahim. **Menhecü'l-İmâm el-Mâtürîdî fî tefsîri'l-Kur'ân beyne 'ilmi'l-kelâm ve usûli'l-ahkâm**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2009.
- Ali, Harb. **Nakdû'n-nas**, Darülbeyza, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 2005.
- Alighieri, Dante. **Commedia, Inferno, Canto IV**, t.y.
- Âlûsî, Hüsâm Muhyiddîn. **Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn**, Bağdad, Matbaatü'z-Zehrâ, 1967.
- Alûzâd, Muhammed İbrahim. **Hudûr İbn Bâcce fî cevâmi'i'n-nefs li-İbn Rüşd mine't-timsâl ilâ tedşîni'l-infisâl**, Fas, Menşûrâtü'l-Cem'iyyeti'l-Felsefiyye, t.y.
- Arıcan, Kazım. **"İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi 'Çifte Hakikat' Ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: XII, 2008.
- Âsî, Hasan. **et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-luğatu's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ**, Beyrut, el-Müessesetü'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât, 1983.

- Âşûr, Muhammed et-Tâhir. **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, Beyrut : Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2000.
- Avn, Faysal Büdeyr. **İbn Rüşd beyne's-şerî'a ve'l-hikme**, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li-Kitâb, 2018.
- Azimli, Mehmet. "İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 1, 2009.
- . **Usûlü'd-dîn**, İstanbul, Matbaatü'd-Devlet, 1928.
- Behiy, Muhammed. **el-Cânibü'l-ilâhî mine't-tefkîri'l-İslâmî**, Kahire, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1945.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin el-Beyzânî. **İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-imâm Ebî Hanîfeti'l-Nu'mân**, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Boer, T. J. de. **Târîhü'l-felsefe fi'l-İslâm**, çev. Muhammed Ebû Rîde, Beyrut, Dârü'n-Nahda, t.y.
- Bouchinski, Joseph. **Medhal ile'l-fikri'l-felsefî**, çev. Muhammed Mahmûd, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1996.
- Brockelmann, Carl. **Târîhü'l-edebî'l-Arabî**, çev. Abdülhalim Neccâr, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1974.
- Buhârî. **Sahîhü'l-Buhârî**, Beyrut, Dârü İbn Kesîr, t.y.
- Câbirî, Muhammed Âbid. **İbn Rüşd sîra ve fikr**, Beyrut, Merkezu Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- . **Nahnu ve't-türâs**, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1993.
- Ca'fer, Muhammed Kemâl. **Fi'l-felsefeti medhal ve târîh**, Kuveyt, Dârü'l-'Urûbe, 1981.
- . **Fi'l-felsefeti ve'l-ahlâk**, Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Câmi'iyye, 1968.
- . **Kitâbü'l-hayevân**, thk. Abdüsselâm Hârûn, Mısır, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965.
- Câmî, Muhammed b. Emân. **el-'Aklü ve'n-naklû 'inde İbn Rüşd**, Suud, Merkez şu'un ed-Da've, 1984.
- Canawati, George. **Felsefetü'l-fikri'd-dînî beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye**, Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, t.y.
- Câsim, Bekkâr Mahmud el-Hac. **el-Eserü'l-felsefî fi't-tefsir**, Dimaşk, Dârü'n-Nevâdir, 2008.

- _____.
“el-İstidlâl bi'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde felâsifeti'l-İslâm : el-Kindî ve'l-Fârâbî nemûzecen”, **Mecelletü Câmi'ati Dimaşk li'l-'Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye**, C. XXV, No. 1, 2009.
- Cezîrî, Nûrân. **Kırâe fî 'ilmi'l-keîâm**, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li-Kitâb, 1992.
- Corbin, Henry. **Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye münzü'l-yenâbî' hattâ vefâti İbn Rüşd**, çev. Merve Nasîr, Beyrut, Uveydât li'n-Neşr, 1998.
- Cum'a, Muhammed Lutfî. **Târîhu felâsifeti'l-İslâm**, Beyrut, el-Mektebetü'l-'İlmiyye, t.y.
- Cündî, Enver. **el-İslâm fî muvâcehâtü'l-felsefâtü'l-kadîme**, Beyrut, eş-Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb, 1987.
- Cürcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed. **Mu'cemü't-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Sıddîk, Kahire, Dârü'l-Fadîle, 2004.
- Davutoğlu, Ahmet. “Devlet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. IX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Ebû Cebel, Muhammed Fazl. “Menhecü'l-İmâm el-Mâtürîdî fî tefsîrih”, **İskenderiye Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye**, C. VII, No. 32, t.y.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. **el-'Âlim ve'l-müte'allim**, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire, el-Mektebetü'l-Envâr, 1368.
- Ebû Reyyân, Muhammed Ali. **Târîhü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm**, Mısır, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 2000.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdi. **İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâühü'l-keîamiyyeti'l-felsefiyye**, Kahire, Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, t.y.
- Ebû Zehre, Muhammed. **Târîhü'l-cedel**, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1980.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. **el-Hitâb ve't-te'vil**, Darülbeyza, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 2008.
- Ebu'l-Hüseyn, İbnü't-Tayyib el-Mu'tezilî. **el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh**, thk. Muhammed Hamidullah, Dimaşk, el-Ma'hedü'l-İlmî el-Firensî li'd-Dirâsâtü'l-Arabiyye, 1964.
- Eflâtûn. **Muhâveratü Kiratlios fî felsefeti'l-lüga**, çev. Azmî Tâhâ Seyyid, Ürdün, Vizâratü's-Sekâfe, 1995.
- Ehvânî, Ahmed Fu'âd. **Eflâtûn**, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1991.
- _____. **el-Kindî feylesûfü'l-Arab**, Mısır, el-Müessesetü'l-Mısriyye el-'Âmme li'n-Neşr, t.y.

- _____. **el-Medârisü'l-felsefiyye**, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1965.
- _____. **Fecrû'l-felsefeti'l-yûnânîyye kable Sukrât**, Kahire, Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1954.
- _____. **Fî 'âlemi'l-felesefe**, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li-Kitâb, 2009.
- _____. **Kadâyâ İslâmiyye el-Felsefetü'l-İslâmiyye**, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li-Kitâb, 1985.
- Emin, Ahmed. **Duha'l-İslâm**, Kahire, Müessesetü Hindâvî, 2012.
- _____. **Fecrû'l-İslâm**, Kahire, Müessesetü Hindâvî, 2012.
- _____. **Zuhrû'l-İslâm**, Kahire, Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr. **Ârâ'ü ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, Kahire, Müessesetü Hindâvî, 2012.
- _____. **İhsâ'ü'l-'ulûm**, thk. Osman Emin, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1949.
- _____. **Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-se'âde**, thk. Sehban Halifat, Ürdün, Ürdün Üniversitesi, 1987.
- Fâsî, Ali b. Ebî Zer'. **el-Enîsü'l-mutrib bi-ravdi'l-kırtâs fî ahbâri mulûki'l-Mağrib**, Rabat, Sûr li't-Tıbbâ'a, 1972.
- Fûde, Saîd Abdüllatîf. **Mevkıf İbn Rüşd el-felsefî min 'ilmi'l-keîâm**, Ürdün, Dârü'l-Feth, 2009.
- Gâlî, Belkâsım. **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu'l-'akdiyye**, Tunus, Dârü't-Türkî li'n-Neşr, 1989.
- Gazzalî, Ebû Hâmid. **el-Münkız mine'd-dâlâl**, thk. Muhammed Ebû Leyle, Washington, Cem'iyetü'l-Buhûs fî'l-Kıyem ve'l-Felsefe, t.y.
- _____. **Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka**, y.y., 1993.
- _____. **Tehâfütü'l-felâsife**, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1966.
- Gelgeç, Sevim. **Bir Mübeyyin Olarak Kur'ân ve Hz. Peygamber**, Fecr Yayınları, Ankara, 2022.
- _____. **Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler-**, Fecr Yayınları, Ankara, 2022.

- Gracia, Jorge J. E. “et-Te’vîl ve’ş-şerî’a musâhemetü İbn Rüşd fî tevîlâtî’n-nusûsî’l-mukaddese”, çev. Fuâd b. Ahmed, **Mü’minûn Bi-lâ Hudûd - Müessesetü Dirâsât ve Ehbâs**, 2016.
- Halefullah, Mahmûd Muhammed. **Bilâdü Mâverâünnehr fî’l-’Asri’l-’Abbâsî**, Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li-Kitâb, 2014.
- Halîl, Sabrî Muhammed. **Mukaddime fî’l-felsefe ve kadâyâhâ**, Hartum, el-Cem’iyyetü’l-Felsefiyye, 2005.
- Halil, Şerefüddin. **İbn Rüşd eş-şu’âü’l-ahîr**, Beyrut, Dârü’l-Hilâl, 1995.
- Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût el-Bağdâdî. **Mu’cemü’l-büldân**, Beyrut, Dâru Sadır, t.y.
- Hanefî, Abdülmün’im. **el-Mu’cemü’ş-şâmil li-mustalahâtî’l-felsefe**, Kahire, Mektebetu Medbûlî, 2000.
- Hanefî, Hasan. “el-İştibâh fî fikri İbn Rüşd”, **Kuveyt Mecelletü Âlemi’l-Fikr**, C. XXVII, No. 4, t.y.
- . **et-Türâs ve’t-tecdîd**, Beyrut, el-Müessesetü’l-Câmi’iyye li’d-Dirâsât, 1992.
- . **Mine’l-akîde ile’s-sevre**, Beyrut, Dârü’t-Tenvîr, 1988.
- Harbî, Ahmed b. Avaz Lehîbî. **el-Mâtürîdiyye: dirâse ve takvîm**, Riyad, Dârü’l-Âsime, 1413.
- Hasan, Hasan İbrâhim. **Târîhü’l-İslâm : es-siyâsî ve’d-dînî ve’s-sekâfî**, Kahire, Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1996.
- Hasan, Mustafa. **ed-Dîn ve’n-nas ve’l-hakîka : kırâe tahlîliyye fî fikri Muhammed Arkoun**, Beyrut, eş-Şebeketü’l-Arabiyye li’l-Ehbâs ve’n Neşr, 2012.
- Hasan, Taleb. **Aslû’l-felsefe**, Mısır, en-Nevres li’t-Tıbbâ’a, 2003.
- Hâşim, Salih. “İbn Rüşd fî mir’âtî’l-fikri’l-fransiyyi’l-mu’âsir”, **Kuveyt Mecelletü Âlemi’l-Fikr**, C. XXVII, No. 4, 1999.
- Hattâb, Mahmûd Şîr. **Kâdetü’l-fethi’l-İslâmî: fî Bilad-i Mâverâünnehr**, Beyrut, Dârü İbn Hazm, 1998.
- Herûs, Mustafa. **el-Medresetü’l-Mâlikiyyeti’l-Endelüsiyye ilâ nihâyeti’l-karnî’s-sâlis el-hicrî.**, Fas, Vizaretü’l-Evkaf, 1997.
- Heyet. **Dirâsât fî tefsîri’n-nassi’l-Kur’ânî**, Beyrut, Merkezü’l-Hadâra li-Tenmiyyeti’l-Fikri’l-İslâmî, 2010.

- Hilâl, Cevde. **Kurtuba fi't-târîhi'l-İslâmî.**, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li-Kitâb, 1986.
- Hudayri, Zeyneb Mahmûd. **Eseru İbn Rüşd fi felsefeti'l-usâri'l-vustâ**, Kahire, Dârü's-Sekâfe, 1983.
- Hudra, Mahmûd. "Asru İbn Rüşd ve meşrû'iyetü't-te'vîl", **Dimaşk Mecelletü't-Türâsi'l-'Arabî**, ;, No: 74, 1999.
- Huveydî, Yahyâ. **Dirâsât fi 'ilmi'l-kelâm ve'l-felsefeti'l-İslâmiyye.**, Kahire, Dârü's-Sekâfe, 2002.
- . **Târîhu felsefeti'l-İslâm fi'l-kârrati'l-İfrîkiyye.**, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, t.y.
- Irâkî, Âtîf. **en-Nez'atü'l-akliyye fi felsefeti İbn Rüşd**, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1984.
- . **el-Menhecü'n-nakdî fi felsefeti İbn Rüşd**, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1984.
- . **İbn Rüşd : feylesûfen arabîyyen bi-rûh garbiyye**, Kahire, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002.
- İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım. **es-Sıla fi târîhi e'immeti'l-Endelüs**, Tunus, Darü'l Garbi'l-İslâmî, 2010.
- İbn Cülcül, Ebû Dâvûd. **Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ**, thk. Fuâd Seyyid, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Fâris, Ahmed. **Mu'cemu mekâyisi'l-luga**, thk. Abdüsselâm Hârûn, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ. **ed-Dîbâcü'l-müzheb**, Kahire, Dârü't-Türâs, t.y.
- İbn Haldun, Veliyyüddîn. **Mukaddimetu İbn Haldun**, thk. Abdullah Muhammed, Beyrut, Dârü'l-Belhî, 2004.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. **ed-Darûrî fi's-siyâse muhtasarı Kitâbi's-siyâse li-Eflâtûn**, Beyrut, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabîyye, 1998.
- . **Faslü'l-makâl fi-mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl**, thk. Muhammed Âbid Câbirî, Beyrut, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabîyye, 2017.
- . **Faslü'l-makâl fi-mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl**, thk. Muhammed Amâre, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1999.
- . **Faslü'l-makâl ve takrîru mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl**, thk. Albert Nasrî, Beyrut, Dârü'l-Meşrîk, 1986.

- _____. **Menâhicü'l-edille fî akâidi'l-mille**, thk. Mahmûd Kâsım, Mısır, Mektebetü'l-Anglo el-Misriyye, 1964.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. **Menâhicü'l-edille fî akâidi'l-mille**, thk. Muhammed Âbid Câbirî, Beyrut, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- _____. **Şerhu'l-Burhân li-Aristo ve telhîsu'l-Burhân**, Kuveyt, el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Fünûn, 1984.
- _____. **Tehâfütü't-tehâfüt**, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1964.
- _____. **Telhîsü'l-hatâbe**, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut, Dârü'l-Kalem, t.y.
- _____. **Telhîsü'l-kıyâs li-Aristû**, thk. Mahmûd Kâsım, Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li-Kitâb, 1983.
- _____. **Telhîsü'l-kıyâs li-Aristû**, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Fünûn, 1988.
- _____. **Nassu telhisi mantıki Aristu**, thk. Cırar Cihâmî, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübnâniyye, 1992.
- _____. **Telhîsü's-safsata**, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1972.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ. **Fetâvâ İbni's-Salah fî't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-akâid**, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1986.
- İbn Sina, Ebû Ali. **el-İşârât ve't-tenbîhât**, thk. Nasruddin et-Tûsî, Kum, Neşrû'l-Belâğa, 1935.
- _____. **Kitâbu's-şifâ**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, t.y.
- _____. **Tis'u resâil fî'l-hikme ve't-tabî'iyât**, Kahire, Dârü'l-Arabî, 1989.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. **Beyânu telbîsi'l-cehmiyye**, Medine, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafî's-Şerif, 1426.
- _____. **Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye**, thk. Muhammed Reşâd, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Tufeyl. **Hay b. Yakzân**, thk. Ahmed Emin, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1952.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr. **el-Mu'cem fî ashâbi'l-İmâm Ebî Alî es-Sadefî**, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2000.

- _____. **et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla**, thk. Beşşâr avvâd Ma'rûf, Tunus, Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2011.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbüddîn. **Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb**, thk. Abdülkadir Arnâvût, Dimaşk, Dârü İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'n-Nefîs, Alâeddin. **er-Risâletü'l-kâmiliyye fî's-sîreti'n-nebeviyye**, thk. Abdülmün'im Muhammed, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1985.
- İbrâhim, Mecdî Muhammed. **Müşkiletü'l-ittisâl beyne İbn Rüşd ve's-sûfiyye**, Port Said, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2001.
- Îcî, Adudüddin. **el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm**, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- İmâm, Zekerıyyâ Beşîr. **Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye**, Hartum, ed-Dârü's-Sûdâniyye li'l-Kütüb, 1998.
- İsfahânî, Râgıb Ebü'l-Kâsım. **el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân**, thk. Safvân Adnân, Beyrut, Dârü'l-Kalem, 1412.
- Kâmil Muhammed, Uveyda. **İbn Meserre**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kâsım, Mahmûd. **el-Feylesûfü'l-müfterâ aleyh: İbn Rüşd**, Kahire, Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, t.y.
- Kâtibî, Necmeddin Ali. **Tahrîrü'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye me'a hâşiyeti's-Seyid eş-Şerîf el-Cürcânî**, Kum, Beydâr, 1426.
- Kıftî, Vezir Cemaleddin. **İhbârü'l-'ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk. **el-Felsefetü'l-ûlâ**, thk. Ahmed Fuâd Ehvânî, Kahire, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1948.
- _____. **Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye**, thk. Muhammed Ebû Rîde, Mısır, Dârü'l-Fikri'l-Arabî - Matbaatü'l-İ'timâd, 1950.
- _____. **Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye**, thk. Muhammed Abdu'l-hâdî, Kahire, Matbaatü Hassân, 1978.
- Klupe, Oswald. **el-Medhal ile'l-felsefe**, çev. Ebü'l-Alâ Affî, Beyrut, Âlemü'l-Edeb li'n-Neşr, 2016.
- Kotan, Şevket. **Kur'an ve Tarihsellik**, 2. Baskı, İstanbul, Beyan Yay, 2011.
- Köker, Ahmet Hulusi. **"İbni Rüşd'ün Hayatı ve Tıbbi Eserleri"**, Erciyes Üniversitesi, Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, No. 17, 1994.

- Kumeyr, Yuhanna. **İbn Rüşd**, Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, 1953.
- Kuraşî, Muhyiddin **el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâtî'l-Hanefiyye**, Cize, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- Lehibî, Ahmed b. İvaz. **el-Mâtürîdiyye : dirâseten ve takvîmen**, Riyad, Dârü'l-Âsime, 1413.
- Lesved, Müncî. **İslâmü'l-felâsife**, Beyrut, Dârü't-Talî'a, 2006.
- Levi-Provençal, Evariste. **el-Hadârâtü'l-Arabiyye fî İsbânya**, çev. et-Tâhir Ahmed Mekkî, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1994.
- Lévy, Bruhl. **Felsefetü Auguste Comte**, çev. Muhammed Kâsım, Muhammed Bedevî, Kahire, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, t.y.
- Mâcid, Fahrî. **Aristûtâlîs el-mu'allimü'l-evvel**, Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, 1958.
- . **Târîhü'l-felsefeti'l-İslâmiyye**, çev. Kemal Yazıcı, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 2000.
- Mağribî, Ali Abdülfettah. **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhü'l-keîlâmiyye.**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 2009.
- . **el-Firaku'l-keîlâmiyyetü'l-İslâmiyye.**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1995.
- Mahmûd, Abdülhalim. **et-Tefkîrü'l-felsefî fî'l-İslâm**, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1989.
- . **Kadiyyetü't-tasavvuf el-Münküzü mine'd-dalâl**, Kahire, Dârü'l-Maârif, 2003.
- Mahmûdî, Abdürreşid. **Felâsifetü'l-Endelüs : senevâtü'l-mihne ve'n-nefy ve't-tekfîr**, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 2018.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî. **Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm**, Kahire, Mektebetu Medbûlî, 1991.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. **Nefhü't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb**, thk. İhsan Abbâs, Beyrut, Dâru Sadır, 1968.
- Matar, Emire Hilmi. **el-Felsefetü'l-Yûnâniyye: târîhuhâ ve müşkilâtuhâ**, Dâru Kubâ, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul, Mektebetü'l-İrşâd, t.y.

- _____. **Te'vîlâtü Ehli's-sünne**, thk. Fâtıma Yûsuf Haymî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004.
- _____. **Te'vîlâtü Ehli's-sünne**, thk. Mecdî Muhammed Bâsellûm, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- _____. **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul, Mizan Yayınevi, 2005.
- _____. **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, thk. Mehmet Boynukalın, İstanbul, Mizan Yayınevi, 2005.
- Mazûrî, Arduan Mustafa İsmail. "Mekâsıdü'l-Kur'âni'l-Kerîm inde'n-Nûrsî ve devruhâ fî binâi'l-hadâratı ve'l-'umrân.", **Mecelletü'n-Nûr li'd-Dirâsâti'l-Hadâriyye ve'l-Fikriyye**, No. 18, 2018.
- Medkûr, İbrahim. **el-Mu'cemü'l-felsefî**, Kahire, el-Metâbi'ü'l-Emîriyye, 1983.
- Merrâküşî, Abdülvâhid. **el-Mu'cib fî telhîsi ahhâri'l-Mağrib**, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Merrâküşî, Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik. **ez-Zeyl ve't-tekmile ve's-sıla li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla**, thk. İhsan Abbâs, Beşşâr Avvâd, Tunus, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- Merzûkî, Cemal. **Dirâsât fî 'ilmi'l-keâm ve'l-felsefeti'l-İslâmiyye**, Kahire, Dârü'l-Âfâk, 2000.
- Meyerhof, Max. **Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd**, Prusya Bilimler Akademisi Felsefi Tarih Araştırmaları Bölümü, 1930.
- Miftâh, Muhammed. **et-Telakkî ve't-te'vîl : mukârabe nesekîyye.**, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1994.
- Mîrzâî, Nefes Alî. **Felsefeti merci'iyeti'l-Kur'âni'l-ma'rifiyye**, çev. Dellâl Abbâs, Beyrut, Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2008.
- Misbâhî, Muhammed. **el-Vechü'l-âhar li-hadâseti İbn Rüşd**, Beyrut, Dârü't-Talî'a, 1998.
- _____. **İşkâliyyetü'l-'akl 'inde İbn Rüşd.**, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1988.
- Muhammed Sâlih, Seyyid. **Asâletü 'ilmi'l-keâm**, Kahire, Dârü's-Sekâfe, 1987.
- Muhammed Sâlih, Seyyid. **Medhal ilâ 'ilmi'l-keâm**, Kahire, Dârü Kubâ, 2001.
- Mukbil, Muhammed Abdülkavî. **Medhal ile'l-felsefeti'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye.**, Yemen, Aden Üniversitesi Yayınevi, 2010.

- _____. **Beyne'd'dîn ve'l-felsefe fî ra'yi İbn Rüşd ve felâsifeti'l-asri'l-vasît**, Beyrut, el-Asrû'l-Hadîs li'n-Neşr, 1988.
- _____. **el-Kur'ân ve'l-felsefe**, Kahire, Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2012.
- Muşînî, Mustafa İbrâhim. **Medresetü't-tefsîr fî'l-Endelüs**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Mutahharî, Murtazâ. **el-Felsefe**, Beyrut, Dârü'l-Velâ, 2011.
- Münzirî, Zekiyyüddin. **et-Tekmile li-vefeyâti'n-nekale**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Nassâr, İsmet. **el-Hitâbü'l-felsefî 'inde İbn Rüşd ve eseruhû fî kitâbâtî Muhammed Abduh ve Zekî Necîb Mahmûd**, Feyyum, Dârü'l-İlm, 2002.
- Neccâr, Muhammed Hüseyin. **İlmü'l-mantık mîzânü'l-'ukûl**, Ezher, el-Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1938.
- Nefîse, Mahmud Muhammed. **Eserü'l-felsefeti'l-Yûnânîyye fî ilmi'l-keîlâmî'l-İslâmî**, Dimaşk, Darü'n-Nevâdir, 2010.
- Nehâr, Nâyif b. **Mukaddime fî ilmi'l-mantık**, Katar, Müessesetü Va'y li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2016.
- Nekârî, Hamv. **Mu'cemu mefâhîmi 'ilmi'l-keîlâmî'l-menheciyye**, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbdâ', 2016.
- Neşşâr, Ali Sâmi. **Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm**, Kahire, Dârü'l-Maârif, t.y.
- Neşşâr, Mustafa. **Felsefetu Aristû ve'l-medârisü'l-mute'ahhira**, Mısır, Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 2006.
- Nu'mânî, Şiblî. **İlmü'l-keîlâmî'l-cedîd**, thk. Celâl Hafnâvî, Kahire, el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2012.
- Okumuş, Mesut. "İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", **İslami İlimler Dergisi**, C. 4, No. 1-2, 2009.
- Palencia, Angel Gonzales. **Târîhü'l-fikri'l-Endelüsî**, trc. Hüseyin Mûnis, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, t.y.
- Râfi'î, Mustafa Sâdık. **İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebiyye**, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1973.
- Raûf, Seyhânî. **Meşâhîru felâsifeti'l-müslimîn**, Beyrut, Müessesetü'l-Belâğ, t.y.

- Râzî, Fahreddin Muhammed. **Mefâtühü'l-gayb**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1981.
- Renan, Ernest. **İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye**, çev. Âdil Zu'ayter, Kahire, Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957.
- Rızâî, Muhammed Ali. **Menâhicü't-tefsîr ve ittîcâhâtuh**, thk. Kâsım Beydânî, Beyrut, Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2011.
- Rifâ'î, Abdülcebâr. **İlmü'l-kelâmi'l-cedîd**, Bağdad, Merkezü Dirâsâti Felsefeti'd-Dîn, 2016.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman. **İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi'a 'aşer**, Riyad, Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman. **Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyye fi't-tefsîr**, Suudi Arabistan, Mektebetü't-Tevbe, 1997.
- Rüşdî, Râşid. **Dirâsât fi târîhi ilmi'l-kelâm ve'l-felsefe**, Beyrut, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2014.
- Sâîd, Celâleddin. **Mu'cemü'l-mustalahât ve's-şevâhidü'l-felsefiyye**, Filistin, Dârü'l-Cenûb, 2004.
- Sakr, Cemal. **et-Tibyân fi'r-reddi 'alâ men zemme 'ilme'l-kelâm**, Beyrut, Şeriketü Dâri'l-Meşârî' li't-Tıbbâ'a, 2005.
- Salîbâ, Cemil. **el-Mu'cemü'l-felsefî**, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982.
- . **Târîhu felsefeti'l-'Arabiyye**, Beyrut, eş-Şeriketü'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, 1989.
- Santillana, David. **el-Mezâhibü'l-Yûnâniyyeti'l-felsefiyye fi'l-'âlemi'l-İslâmî**, Beyrut, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981.
- Sarton, George. **Târîhu'l-'ilm ve'l-insiyyeti'l-cedîde**, çev. İsmail Mazhar, Kahire, Müessesetü Franklin, 1961.
- Semlâlî, el-Abbâs b. İbrahim. **el-İ'lâm bi-men halle Merrâküş mine'l-a'lâm**, Rabat, el-Matbaatü'l-Melekiyye, 1998.
- Sercânî, Râğîb. **Kıssatü'l-Endelüs mine'l-feth ila'as-sukût**, Kahire, Müessesetü İkra, 2011.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. **Fî 'ilmi'l-kelâm: dirâse felsefiyye li-ârâi'l-firaki'l-İslâmiyye fi usûli'd-dîn**, Beyrut, Dârü'n-Nahda, 1985.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. **el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa**, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986.

- _____. **et-Tahbîr fî ‘ilmi’t-tefsîr**, thk. Fethî Abdülkâdir, Riyad, Dârü’l-’Ulûm, 1982.
- _____. **Lübbü’l-elbâb fî tahrîri’l-ensâb**, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991.
- _____. **Savnü’l-mantık ve’l-keîâm ‘an fenneyi’l-mantık ve’l-keîâm**, thk. Ali Sâmî Neşşâr, Kahire, el-Ezher Mecma’u’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, t.y.
- Süleymân, Abbâs Muhammed Hasan. **es-Sıla beyne ilmi’l-keîâm ve’l-felsefe fî’l-fikri’l-İslâmî**, İskenderiye, Dârü’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye, 1998.
- Süleyman, Henâ Abduh. **Eserü’l-Mu’tezile fî’l-felsefeti’l-ilâhiyye ‘inde’l-Kindî**, Kahire, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2005.
- Şâ’bî, Ali. **Mebâhis fî ‘ilmi’l-keîâm ve’l-felsefe**, Beyrut, Dârü’l-Medâri’l-İslâmî., 2002.
- Şâfiî, Hasan Mahmûd. **el-Medhal ilâ dirâseti ‘ilmi’l-keîâm**, Pakistan, İdâretü’l-Kur’ân ve’l-’Ulûmi’l-İslâmiyye, 1989.
- _____. **et-Teyyârü’l-meşşâî**, Kahire, Dârü’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, 1998.
- Şahveli, Abdurrahman. **el-Kindî ve ârâuhü’l-felsefiyye**, İslamabad, y.y., t.y.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. **el-Muvâfakât**, Suudi Arabistan, Dârü İbn Affân, 1997.
- Şerkâvî, Muhammed Abdullah. **Medhal nakdî li-dirâseti’l-felsefe**, Beyrut, Dârü’l-Cîl, 1990.
- Şeyh, Abdüssettâr. **Abdullah b. Mes’ûd amîdü hameleti’l-Kur’ân**, Dimaşk, Dârü’l-Kalem, 1999.
- Şûlî, Abdurrahman. **el-Muhtârât min mâddeti’l-felsefeti ve’l-hadârât**, y.y., t.y.
- _____. **el-Mîzân fî tefsîri’l-Kurân**, Kum, Cemâ’atü’l-Müderrişîn fî’l-Havzeti’l-İlmiyye, t.y.
- _____. **Şerhu bidâyeti’l-hikme**, thk. Muhammed Mehdî, Tahran, Matbaatü Sepehr, 1422.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir. **Câmi’ü’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân**, thk. Abdullah Abdülmuhsin, Kahire, Dârü Hecer, 2001.
- Tâhir, Hâmid. **el-Felsefetü’l-İslâmiyye : medhal ve kadâyâ**, Kahire, Dârü’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, 1991.
- Tarâbîşî, Corc. **Mesâirü’l-felsefe beyne’l-Mesîhiyye ve’l-İslâm**, Beyrut, Dârü’s-Sâkî, 1998.

- Taşköprizâde, İsamüddin Ahmed b. Mustafa. **Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Tavîl, ez-Zâ'idî. **Fi'l-kasası'l-Kur'ânî: kadâyâ ve nemâzic eb'âd ve delâlât**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- . **Kıssatü'n-nizâ' beyne'd-dîn ve'l-felsefe**, Mısır, Matbaatü'l-İ'timâd, t.y.
- . **Üsûsü'l-felsefe**, Kahire, Mektebetü'n-Nahda, t.y.
- Teckânî, Muhammed el-Habîb. **Mesâilu Ebi'l-Velîd b. Rüşd el-Ced**, Fas, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1993.
- Teftâzânî, Muhammed Ebü'l-Vefâ el-Guneymî. **İlmü'l-ke'lâm ve ba'du müşkilâtih.**, Kahire, Dârü's-Sekâfe, t.y.
- . **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, thk. Ali Kemâl, Beyrut, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2014.
- . **Şerhu'l-makâsîd**, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali. **Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm**, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1996.
- Telîlî, el-Muhtâr b. et-Tâhir. **İbn Rüşd ve kitâbuhû el-Mukaddemât**, Trablus, Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1988.
- Tirmizî, Ebû İsa. **el-Câmi'ü'l-kebîr**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tûsî, Alâeddin. **ez-Zehîra**, Hindistan, Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1987.
- Venûs, Nasr. **“İbn Rüşd ve asruhû min zevâyâ mute'addide.”, Mecelletü Âlemi'l-Fıkr Küveyt el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn**, C. 27, No. 4, 1999.
- Wolf, Abraham. **Felsefetü'l-muhdesîn ve'l-muâsırîn**, çev. Ebü'l-Alâ Afîfî, Kahire, Âfâk li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2017.
- . **Arz târîhî li'l-felsefe ve'l-'ilm**, çev. Abdülvâhid Muhammed, Kahire, Dâru Âfâk, 2017.
- Yâsîn, Ca'fer Âl-i. **el-Kindî ve'l-Fârâbî feylesûfân râidân**, Beyrut, Dârü'l-Endelüs, t.y.
- Zâhirî, İbn Hazm. **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal**, Kahire, Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, 1348.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, Kahire, Mektebetü Vehbe, t.y.

- _____. **Siyeru a'lâmü'n-nübelâ**, thk. Şuayb Arnâvût, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Zehre, Ahmed Ali. **el-Kelâm ve'l-felsefe 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Havâric**, Dimaşk, Nineva li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.
- Zerkeşî, Bedruddîn. **el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh**, Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'-İslâmiyye, 1992.
- _____. **el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû Fazl, Dimaşk, Dârü İhyâi'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1957.
- Zeyd, Nasr Hamid Ebû. **el-İtticâhü'l-aklî fî't-tefsîr: dirâse fî kadıyyeti'l-mecâz fî'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile**, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1996.
- _____. **Târîhü't-temeddüni'l-İslâmî**, Beyrut, Mektebetü'l-Hayât, t.y.
- Zeydân, Mahmûd. **Menâhicü'l-bahsi'l-felsefî**, İskenderiye, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li-Kitâb, 1977.
- Ziyâde, Ma'an. **Me'âlim alâ tarîk tahdîsi'l-fikri'l-'Arabî**, Kuveyt, el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Fünûn, 1978.



ÖZGEÇMİŞ

İlköğrenimini, Ahmed Şevki İlkokulu'nda görmüştür. Lise öğrenimini ise 2001 senesinde Abdullah b. Mübarek Lisesi'nde bitirmiştir. Aynı sene içerisinde İmam Azam Üniversitesine başlamış ve 2005 senesinde mezun olmuştur. Yüksek lisansını 2012 yılında Ürdün Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi'nde tamamlamıştır. 2014 senesinde İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Bilim Dalı'nda doktora başlamıştır.

