

T.C.
DİCLE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBN RÜŞD'DE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. Bülent SÖNMEZ

Hazırlayan

Mahir GÜL

Diyarbakır

2007

ÖZET

Üç bölümden oluşan tezin ilk bölümü, din ve felsefenin etimolojik ve semantik açıdan tanımlarını ele alırken Batı ve İslam felsefesinin önemli filozoflarının felsefe ile vahyin konusunun ve amaçlarının birbirlerine paralelliği hususunda din felsefe ilişkisine yönelik görüşlerini ele alıyor.

İkinci bölüm, İbn Rüşd'ün, herhangi bir alanda inceleme yapan ilim adamının, ilimlerin konu ve sınırlarını belirleme hususunda göz önünde bulundurması gereken noktalar ile felsefenin din açısından durumu ve din ile felsefenin uzlaştırılmasında önemli bir yöntem olduğuna inandığı te'vil yöntemi hakkında öne sürmüş olduğu görüşlerini içeriyor.

İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi adlı son bölümümüz ise görüşlerini mantıksal bir temele dayandırmaya çalışan İbn Rüşd'ün, her ikisi arasında herhangi bir uzlaşmazlık veya çelişkinin olmadığına inandığı felsefi düşünme biçimi ile vahyi uzlaştırmaya yönelik yaklaşımlarını içeriyor.

ABSTRACT

The first stage of the thesis consisting of three parts studies the definitions of religion and philosophy in the term of etymology and semantics. It also studies the point of views of the western and islamic philosophers who claims that the themes and aims of philosophy and religious reverses are parallel.

The second stage includes Ibn Rüşd's opinions for the scholars who are going to research in any scientific area. On the other hand, it contains the position of philosophy in the religion and his thoughts about 'tevil method' which he sees the method of agreement for the relationship between religion and philosophy.

The last part of our thesis called the Relationship between Religion and Philosophy by Ibn Rüşd studies the approaches and thoughts of Ibn Rüşd who claims that there are not any contradictions and unagreement between religion and philosophy. In this part, you also see how Ibn Rüşd builds up his opinions reasonably.

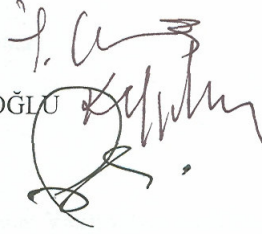
Sosyal Bilimler enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. İbrahim COŞKUN

Üye : Yrd. Doç. Dr. Kenan YAKUBOĞLU

Üye : Yrd. Doç. Dr. Bülent SÖNMEZ



ONAY

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım
...../...../ 2007

Enstitü Müdürü

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
ayr. bkz.	: Ayrıca bakınız
bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviri
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
m.ö.	: Milattan önce
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
vb.	: Ve benzeri

ÖNSÖZ

Din-Felsefe İlişkisi'nde İbn Rüşd, başlığını taşıyan bu tez çalışması, din ve felsefe gibi iki önemli bilgi yönteminin arasındaki ilişkiyi ele almak için hazırlanmıştır.

İnsanoğlu var olduğundan beri sürekli düşünegelmiş, kendisini, içinde yaşadığı evreni ve onunla ilgili olanı tanımak istemiş ve bunların bilgisine ulaşmak gibi bir çabası olmuştur. İnsanoğlunun bu çabalarında yani arayışlarında hayatından, zihninden atamadığı fenomenleri olmuştur. Bu fenomenlerin içinde önemli yerleri olan ve insanın hemen hemen hiçbir zaman vazgeçemeyeceği din ve felsefe, insanoğlunun meraklarına çözüm bulmada vazgeçilmez bilgi kaynakları olmuşlardır.

İnsanoğlunun var olmasından beri hayatının bir parçası halinde olan din, insanın merak ettiği, bilmek istediği şeylere açıklık getirirken insanın yaşamının nasıl ve ne şekilde olması hususunu da göz ardı etmemiştir. Felsefe ise sosyal hayatın içerisinde din kadar belirgin bir etkisi olmasa da o da din gibi insanoğlunun meraklarını ve arayışlarını etkilemiş, hayatı ve içinde yaşadığı evreni algılamasında ve yorumlamasında yardımcı olmuştur.

Din ve felsefe, insanoğlunun kendisini ve kendisi dışında olan her şeyi izah etmeye çalıştıklarında zaman zaman bir birleriyle bir ilişki içerisine girmiştir. Din ve felsefe insanoğlunun varlığı tanıma sürecinde kimileri için olumlu bir unsur iken kimileri içinde olumsuz bir unsur olarak algılanmıştır. Bunun yanında dinin kendi formu içerisinde felsefi bir düşünceye yer vermediğini söyleyenler olduğu gibi bunun tersini de öne sürenler olmuştur. Bizim açımızdan son derece önemli olan ve tezimizin yazılma sebebini teşkil eden bu ilişkiyi etraflıca ele alarak aralarındaki bağlantının nasıl ele alınması gerektiğini ortaya koymak.

Yukarıda belirttiğimiz gibi insanoğlu var olduğu sürece kendisini ve kendi dışında olanı anlama isteği son bulmayacaktır. Öyle görünüyor ki bu iki bilgilenme kaynağı ifade edilenlere yanıt verme hususunda insanoğlunun vazgeçilmez bilgi kaynakları olma özelliğini insanoğlunun yokluğuna kadar sürdürecektir.

Üç bölümden oluşan tezimizin ilk bölümünde dinin ve felsefenin tanımlarını etimolojik ve semantik açıdan ele alıp filozof ve düşünürlerin din ve felsefeye nasıl

baktıklarını ele almaya çalıştık. Ayrıca din ve felsefe arasındaki ilişkiyi irdelemeyi ve İslam filozoflarının konuyla ilgili görüşlerini de vermeyi ihmal etmedik.

İkinci bölümümüzde İbn Rüşd'ün, ilimleri nasıl sınıflandırdığını, felsefenin din açısından durumunun ne olduğunu ve din ile felsefenin uzlaştırılmasında önemli bir yöntem olduğuna inandığı te'vili etraflıca ele almaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise İbn Rüşd'ün din felsefesini ve din ile felsefe ilişkisine nasıl yaklaştığını göstermeye çalıştık. Çünkü felsefi görüşlerini mantıksal bir temele oturtan filozofumuz için, felsefe ve din; biri diğerine muhtaç iki düşünme ve bilgilenme yöntemidir. Aynı kaynaktan beslenen bu iki bilgilenme yönteminin amacını ise insan mutluluğunun mümkün yollarını göstermektir şeklindeki görüşüne bulduğu sağlam deliller bizim açımızdan göz ardı edilmemesi gereken ve üzerinde durulması, etraflıca ele alınması gereken hususlardı. Bundan dolayı üçüncü bölümümüzde İbn Rüşd'ün, din felsefesine ve din ile felsefeyi nasıl ele aldığına yer vermeyi doğru bulduk.

“Din felsefe ilişkisinde İbn Rüşd” adlı tez çalışmamın yeni düşünce hayatımızın şekillenmesine olumlu tesirleri olacağına olan inancım ve din ve felsefe gibi iki önemli fenomenin birbirleriyle olan ilişkilerini ortaya koyma düşüncesi bizim bu çalışmayı yapmamıza neden oldu.

Felsefeye karşı takınılan olumsuz tavrın değişmesine ve hakikatin bilinmesi ve tanınması hususunda her iki bilgilenme yönteminden de istifade etme düşüncesini uyandırmaya katkısı olacağına inandığım bu çalışmanın, gerek konusunda gerekse de hazırlanmasında ilmini, engin sabrını ve hoş görüsünü benden esirgemeyen başta sevgili hocam Yrd. Doç. Dr. Bülent SÖNMEZ' e ve bana bu tezin yazımında yardımcı dokunan herkese şükranlarımı borçluyum. Her türlü dikkat ve titizliğime rağmen gözden kaçmış olan bazı eksikliklerin bulunabileceğini, fakat bunların çalışmamı sunduğum kişiler tarafından hoşgörülle karşılanacağı yolundaki ümidimi belirtmek istiyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....İ
ABSTRACT.....İİ
TUTANAK.....İİİ
KISALTMALAR.....İV
ÖNSÖZ.....V
İÇİNDEKİLER.....VII
GİRİŞ.....1
1. BÖLÜM: DİN VE FELSEFE 4
1.1.DİN.....5
1.2.FELSEFE.....9
1.3.DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ.....13
1.4. İSLAM FİLOZOFLARININ DİN FELSEFE İLİŞKİSİNE BAKIŞLARI	17
2. BÖLÜM: İBN RÜŞD FELSEFESİNİN TEMELLERİ.....21
2.1 İBN RÜŞD: HAYATI VE ESERLERİ.....22
2.2-İBN RÜŞD'ÜN İLİMLERİ SINIFLAMASI VE YÖNTEMİ.....26
2.3-İBN RÜŞD' E GÖRE FELSEFENİN DİNİ MEŞRUIYETİ.....	31
2.4-İBN RÜŞD'DE DİN İLE FELSEFENİN UZLAŞTIRILMASI.....37
3. BÖLÜM: İBN RÜŞD'DE DİN- FELSEFE İLİŞKİSİ..... 45
3.1-İBN RÜŞD'ÜN DİN ANLAYIŞI..... 46
3.2-İBN RÜŞD'E GÖRE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ.....50
SONUÇ.....56
KAYNAKLAR (BİBLİYOGRAFYA)..... 59

GİRİŞ

Çok uzun bir geçmişe sahip olan felsefe, bildiğimiz gibi hayatımızın her anında bizi kuşatan ilimlerin de anası sayılır. İnsanlığın bilinebilen tarihi bize dinin ve mitolojinin felsefeden de eski bir tarihe sahip olduğunu, hatta dinin insanın bulunduğu her zaman ve her yerde var olduğunu söyler.

İnsanoğlu kendisini saran veya kuşatan eşyayı ve olayları anlamaya çalışmış ve anlamaya çalışırken sürekli bir çaba içerisinde olmuştur. Bu tanıma çabasında din ve felsefe insanlığın düşünce tarihinde önemli bir yer tutmuştur

Din ve felsefe insanoğlunun varlığı tanıma sürecinde kimileri için olumlu bir unsur iken kimileri için de olumsuz bir unsur olarak algılanmıştır. Bunun yanında dinin kendi formu içerisinde felsefi bir anlayışa yer vermediğini söyleyenler olduğu gibi bunun tersini de öne sürenler olmuştur.

Din ile felsefe ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar geçmişten günümüze yoğun bir şekilde sürmüş kendisini hem İslam dünyasında hem de Hıristiyan dünyasında büyük tartışmalara konu olacak şekilde göstermiştir.

Felsefe kimi zaman hem İslam hem de Hıristiyan âleminde otoritenin tasvip ve teşvikini kazanmış, eğitimin ve öğretimin içinde yer almış, ama kimi zaman da dinsel hayatın içerisinde olmaması gereken bir şey olarak algılanmıştır.

Düşünce ve felsefe tarihinde önemli bir yeri olan ve bugün dahi önemli bir sorun olma özelliğini koruyan din felsefe ilişkisi İslam dünyasında hala canlılığını ve önemini korumaktadır.

İslam felsefesinin düşünce tarihindeki yeri ve önemi, bugün artık herkes tarafından kabul edilen bir gerçekliktir. Batı dünyasının kabul ve tescil etme durumunda kaldıkları İslam felsefesi, yanlı ve sübjektif tavırlara rağmen, Müslümanların kendilerine intikal eden ilim, düşünce veya kültür miraslarına yönelmeleriyle beraber daha da zenginleşmiştir. Onların bu tutum içerisinde olmaları kendi düşünce ve kültür miraslarını zenginleştireceğine ve aynı zamanda bu tutumlarını sürdürmeleri insanlığın düşünce ve kültür mirasına da büyük katkılar sunacağına inanıyoruz.

Tezimizin konusu olan din felsefe münasebetini seçmemizin nedeni geçmişten günümüze kadar din ile felsefe arasında cereyan eden ilişkinin Müslümanlar arasında yoğun tartışmalara konu olmasıdır. Çünkü İslam tarihine göz attığımızda özellikle

Gazali'nin etkisiyle felsefe hep sakıncalı görülmüş ve müspet bir saha olarak değerlendirilmesi şüpheyle karşılanır olmuştur.

Felsefe ile uğraşmak isteyenler böyle bir durumun olmasından dolayı ya felsefeye karşı mesafeli olmayı ya da tamamıyla uzak kalmayı tercih etmişlerdir. Bu da İslam dünyasında felsefi gelişmelerin durma noktasına gelmesine zemin hazırlamıştır.

İbn Rüşd, bunu aşmak için girişimlerde bulunmuşsa da dönemin konjonktürel yapısından dolayı çok büyük sıkıntılar çekmiş ve hatta yaşamının bir dönemini sürgünde geçirmiştir. Rivayetlere göre büyük filozofumuz İbn Rüşd'ü, hayatı boyunca en fazla üzen hadisenin Kurtuba' da yanında oğlu bulunduğu halde ikindi namazı için gittiği mescitten zındıklık ve kâfirlikle itham edilerek dışarı atılması olduğu söylenir.(1)

Belli dönemlerde felsefe ile uğraşan kişiler toplum içerisinde çok büyük sıkıntılarla karşı karşıya kalmışlardır. Bunun yanında kâfirlikle ve zındıklıkla suçlanan birçok filozof olmuştur. Tabi bunlar sadece İslam Dünyası'nda değil Hıristiyanlık Dünyası'nda da kendini göstermiştir. Özellikle kilisenin egemen olduğu Ortaçağ'da afaroz edilen düşünür sayısı azımsanmayacak kadar çoktur.

Tarihsel olaylara baktığımızda yaşanan bunca olay bizde din ile felsefe arasında cereyan eden münasebetin mahiyetinin ne olduğunu yeniden gözden geçirip bu alanda bu her iki fenomenin nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyma düşüncesinin uyanmasına sebebiyet verdi.

Din-felsefe ilişkisi üzerine yazılan bu tez çalışması, din ile felsefe gibi iki fenomenin İbn Rüşd'e göre, ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu, din ile felsefe arasında her hangi bir çatışmanın olmadığını, gerçek manada din ile felsefenin birbirlerini desteklediklerini, birbirlerini yok saymak şöyle dursun aksine var olmaları için birbirlerini gerektirdiklerini, akıl vahiy ilişkisinin yani din ile felsefenin kaynağının aynı olduğunu göstermek ve felsefi düşünme biçimi ile vahyi uzlaştırıp aralarında herhangi bir düşmanlık ve çelişkinin olmadığını kanıtlamak bunun yanında aklın etkin rol almadığı bir din düşüncesinin kabul edilebilir bir şey olmadığını aslında biri diğerine muhtaç iki düşünme ve bilgilenme yöntemi olduğunu gösterme ereğiyle yazılmıştır.

¹Felsefe Din İlişkileri Faslu'1-makal el-Keşf an minhaci'1-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s.87

Biz bu tez çalışması süresince felsefe tarihinde ve özellikle İslam felsefesi tarihinde kendinden en çok söz ettiren belli başlı birkaç filozoftan biri olan ve kitapları batıda yaygın olarak Latin dillerine ve İbraniceye çevrilen İbn Rüşd' ün, din-felsefe münasebetine nasıl baktığını irdelemeye çalışacağız. Çünkü ona göre aklın etkin rol almadığı bir din düşüncesi kabul edilebilir bir şey değildir.

Felsefe ve din onun için biri diğerine muhtaç iki düşünme ve bilgilenme yöntemidir. Din ile felsefeyi aynı memeden süt emen iki kardeşe benzeten İbn Rüşd, ikisinin de amacının insan mutluluğunun mümkün yollarını göstermek olduğunu ifade eder.

Felsefi görüşlerini mantıksal bir temele oturtan filozofumuz, Kur'an' dan getirdiği kanıtlarla din ile felsefenin birbirleriyle bir çatışma içerisinde olmadıklarını gösterirken meseleye böyle yaklaşmasını onun gaye olarak felsefenin dine karşı olan konumunu esas almasından kaynaklandığını düşünüyoruz.

Onun din anlayışında varlık dünyasının akıl yolu ile dikkate alınması vardır. Ona göre bu da akli kıyas ile olur. İşte İbn Rüşd' ün dine ve felsefeye olan bu yaklaşımı bizim onun düşüncelerinden istifade etmeyi kendimiz için zorunlu bir durum olarak görmemize sebebiyet verdi. Çünkü onun konuyu ele alışı ve konuya olan yaklaşımı, tezimize ışık tutacak önemdedir.

Bununla beraber çalışmamızda felsefenin ve dinin tanımı ve yapısı hakkında bilgi vermeyi uygun gördük. Ayrıca aralarında nasıl bir bağlantı olduğunu göstermeyi de ihmal etmedik. Ayrıca İbn Rüşd' ün, din-felsefe ilişkisine nasıl baktığını göstermeye çalışırken de din-felsefe ilişkisinde önemli bir yeri olduğuna inandığı te'vili etraflıca ele almaya çalıştık. Çünkü bizim için de önemli bir nokta olan te'vilin sınırlarını ve çerçevesini en iyi şekilde ele alan filozofumuz İbn Rüşd, felsefe ile dinin ilişkisini çarpıcı bir şekilde ele almıştı. Ayrıca İslam felsefesinin önemli filozoflarından olan Kindi, Farabi ve Gazali' nin konuya nasıl yaklaştıklarını irdelemeyi de ihmal etmedik.

Çok zengin bir muhtevası ve ilgi çekici bir geçmişi bulunan din-felsefe tartışmalarına İbn Rüşd' ün yaklaşımı meseleye epeyce açıklık getirecek mahiyettedir. Bununla beraber gerek düşünce tarihine geçen bir felsefe-din tartışmasına örnek teşkil eden, gerekse bugün için bile değer taşıyan birçok unsuru içinde barındırması açısından İbn Rüşd' ün, konuya yönelik mantıksal yaklaşımı hala önemini ve değerini korumaktadır.

1. BÖLÜM

1. Din ve Felsefe

1.1- DİN

Etimolojik ve semantik bakımlardan Arapça’ da “din” kelimesi, “de-ye-ne” veya “da-ne” kökünden gelmekle beraber öz Arapça’ da, “usul, adet, tutulan yol ve huy” gibi manalara gelmektedir. Farsça, Zend-Avesta’ daki Daena sözünden geldiği öne sürülen din kelimesi, “din ve mezhep edinmek, inanmak, adet edinmek” manalarını ifade etmektedir. Arami-İbrani dillerinden geldiği ifade edilen anlamı ile din, “mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, mükâfat” manalarında kullanılmaktadır. Eski Yunanca’ da ise din sözü, “Korku ile karışık sevgi ve saygı” manasına karşılık gelmekteydi.(2)

Batı dünyasında ise din terimi yerine “religion” olarak kullanılan ve Latince “religin” kelimesinden geldiği iddia edilen kavramın kullanılmakta olduğu görülür. Kullanılan kavramın da, “bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak ve ihmal etmemek ve ulûhiyete karşı vazifeyi itina ile yerine getirmek” anlamına gelmektedir.(3) Çiçeron’a göre ise din kelimesi, tekrar tekrar okumak, düşünmek, tefekkür etmek anlamına gelen “releger” kökünden geldiği yönündedir.(4)

Farklı manalarda kullanılan din teriminin kökensel yapısı hakkında verilen yaklaşımlar değerlendirildiğinde dinin, ceza, yargı, mükâfat bağlamında Tanrı’ya korku ile karışık bir sevgi ile bağlanmak anlamında ele almamız mümkün.

“Din”in İslam’daki klasik tarifi şu şekilde yapılmıştır: Din, selim akıl sahiplerine hakikatın gayesini bildiren, onları kendi irade ve seçimleriyle Allah’ın elçilerinin bildirdiği şekilde, iyilik, doğruluk ve kemale, öbür dünyada kurtuluşa götüren ve Allah tarafından konulmuş ilahi bir kanundur.”(5)

Kur’an’da, din kelimesine verilen anlamlardan bazıları da şu şekilde özetlenebilir: Din, itaat, kulluk, teslimiyet, ibadet, hizmet, ceza ve mükâfat, hüküm,

² Güney, Ünver, Din Sosyolojisi, İst. 2005 s. 212–213

³ Sunar, Cavit, Din Nedir? A.Ü.İ.F.D.Ankara,1963,s66

⁴ Adıvar, A.Adnan, Bilim ve Din, İstanbul,1980,s.13–14

⁵ Erdem, Hüsameddin, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti Konya 1995, s.28; Çeşitli tarifler için bkz. <http://www.encyclopedia.com/html/r1/religion.asp>; Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir 2002, s. 9; Akseki, Ahmet Hamdi, İslam Dini, Ankara,1965,s.7; Cürçani, Seyit Şerif, Ta’rifat, İstanbul 1253 H,s.72; Atay, Hüseyin, İslam’dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı, A.İ.F.D,VI/83

hesap, hâkimiyet, üstün gelme, zelil kılma, zorlama, kanun, yol, adet, şeriat, mezhep vb.(6) Bunun yanında Kur'an; putperestliğin öngördüğü tapınmaya, Allah'tan başka varlıklara tapınmayı öngören inançlara da "din" adını vermektedir.(7)

Esasen, Kur'an-ı Kerim'de din kelimesinin İslam kelimesi ile sıkı sıkıya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de tahsisen Allah katındaki dinin İslam olduğu "Allah indinde din İslam'dır."(Ali İmran:19) ayeti bunu açıkça belirtmektedir.

Yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen bulgular, insanlık tarihinin hiçbir döneminde din duygusundan mahrum bir topluluğa rastlanmadığını göstermiştir. Nerede insan varsa orada bir nevi iman, ibadet ve din duygusu görülmüştür. Bundan anlaşılıyor ki dinin, insanlığın yaratılışından getirdiği fitri ve zaruri bir ihtiyaç olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek.

Dinin var oluşu ile insanın var oluşu arasında kopmaz bir bağın var olduğunu görüyoruz. Nitekim Victor Cousin, "her şey din etrafında, din için, din ile teşkil olundu."(8) sözüyle din ile insan arasında kopmaz bir bağın olduğunu çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir. Buna rağmen dinin, insanın içsel dünyasının ilahi boyutunun yanında tanrısal esinle beraber doğru bir şekilde anlaşılması ve insanların meselelerine kapsayıcı, kuşatıcı bir biçimde çözüm getirip getirmeyeceği meselesi hem filozoflar hem de düşünürler arasında hep tartışılmıştır.

Dinin mevcudiyeti ve ebedi mutluluğuna yönelik farklı yaklaşımlar içerisinde olan bazı filozoflar ya yeni bir din arayışı içerisinde olmuşlardır ya da mevcut olan dinlerin yeni anlayışlarla ele alınması hususu üzerinde görüşler belirtmişlerdir. Bizde mevcut dinler arasında düşünmeyi zorunlu ve gerekli kılan ve onun önündeki engelleri ayetlerle ortadan kaldırdığına inandığımız Kur'an'ı ve onun ayetlerini kendisine referans alan filozoflar bağlamında ele almaya çalışacağız. Çünkü düşünmeyi zorunlu kılan ve onun önündeki engelleri ortadan kaldırmayı kendi yapısı içerisinde var olan ayetlerle farz kılan İslam dininin, kendinden önceki dinlerde mevcut olan teamülleri

⁶ Bkz. Fatiha 3; Bakara 132,282; Nisa 11; Ali İmran 83; Zariyat 5,6; Maun 1,3; İnfitar 17,19; Mü'min 64,65; Zümer 2-3,11-12,14-15,17; Nahl 52; Beyine 5; Yunus 40,104-105; Rum 26,28-30; Nur 2; Tevbe 36

⁷ Ali İmran 85;Kafirun 6

⁸ Tümer, Güney/Küçük Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ankara,1993,s.1

ihtiva ettiğine yönelik bir din olduğu kanaatini taşımamız, düşünmeyi teşvik etmek bir yana düşünmeyi insana farz kılan ayetlerle dolu olması sebebindendir.

Yukarıda belirttiğimiz durumla ilgili olarak Kur'an'da geçen birçok hikmetli ayet hikmetin önemini vurgular.(9) Bununla beraber insana “Düşünmez misiniz?” “Aklınızı kullanmaz mısınız?” “Hala akıl etmeyecek misiniz?” Gibi düşünmenin gerekli olduğu ve özellikle varlığın nasıl yaratıldığına dair düşünmenin gereği önemle vurgulamıştır.

Kur'an'daki ayetler incelendiğinde var olan her şey üzerine düşünmenin önemine yönelik insanın düşünmesi gereğini vurgulayan ve Allah'ın, insanın yaratılmış olan her şey üzerinde tefekkür etmesi gereğini hikmetli bir şekilde beyan eden ayetlerin mevcut olduğunu görmemiz mümkün.

Bununla beraber indirilen ayetleri bildirmekle mükellef olan Hz. Muhammed (s.a.v)' de “Hikmet müminin kaybolmuş mallıdır; onu nerede bulursa alır.” (10) “Yalnız iki hased edilmeye değer şey vardır. Bunlar Allah'ın vermiş olduğu hikmetle hükmeden ve onu halka onu öğreten kişidir.”(11) sözleriyle hâkimin hikmetle hükmetmesinin yanında onu öğretmesini belirtmekte bununla beraber kullanılan hikmetin de hükmetme anlamında kullanılmış olduğunu müşahede etmekteyiz. Hikmetin somut olarak daha iyi anlaşılabilirliğine yönelik ve hikmetin öğrenilmesinde yönelimin nereye olması hususunda Hz Muhammed (s.a.v), Hz. Ali'(a.s) yi “hikmetin kapısı olarak nitelemiştir.”(12)

Bu yüzden beşeri bir düşüncenin doğrudan vahiyle bağlantılı ve ona dayalı olması durumunda Müslüman hikmetiyle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.

Eşyanın hakikatlerinden söz eden ilmin kendisi olan hikmet, gerçek manada felsefe kavramına karşılık gelip gelmeyeceği hususunda görüş beyan eden Guenon, hikmet ile felsefe kavramlarının kökensel yapılarını, birbirleriyle olan ilişkilerini şu şekilde ifade eder: “Pythagorasçı gelenek eski orfik geleneğin yeni bir biçimde onarılmasıydı. Öte yandan, daha önce hiç duyulmamış ve zararlı etkileri bütün batı dünyası üzerinde görülecek bir şey ortaya çıkmıştı.

⁹ Bakara 251, 269; Nisa 54; Ahzab 34; Sad 20; Zuhuruf 63; Kamer 5; Cuma 2; İsrâ 17–39; Araf 185; Ğâşiye 17–18

¹⁰ el Acluni, Keşfü'l-Hafa, Beyrut, 1352H, I/310-311, Hadis no.1004

¹¹ Buhari Müslim

¹² Fahr-i Razi “Tefsir-i Fahr-i Razi”nin 1. c. s. 111; Ebu'l- Kasım Hüseyin bin Muhammed (Rağib-i İsfehani) “Muhazırat'ul- Üdeba” 2. c. s. 113

O zamandan beri “felsefe” diye adlandırılan özel düşünüş biçimi felsefe kelimesi kendi içinde zararsız bir kelime sayılabilir.

Etimolojik olarak kelimenin anlamı “hikmet sevgisi”dir. Bu yüzden hem hikmete ulaştırılacak hal, hem de bu halden doğan ve bilgiye götüren arayış anlamına gelir. Daha sonra görülen anlam sapması bu geçmiş aşamasını kendi içinde bir amaç haline getirmiş ve felsefeyi hikmetin yerine koymaya kalkarak hikmetin gerçek niteliğini unutturan ve tanınmaz hale getiren süreci başlatmıştır. Böylece tamamen beşeri nitelikte olan ve bu yüzden de sadece akla bağlı din dışı felsefe diye tanımlanabilecek şey ortaya çıkmış ve akıl üstü, beşeri olmayan gerçek geleneksel hikmetin yerine oturtulmuştur.”(13)

R.Guenon’un hikmet ve felsefe gibi iki kavramın etimolojik yapısına yönelik ifadeleri kavramların yapısı hakkında bize ışık tutacak ve kavramların birbirleriyle olan ilişkilerini açıklar nitelikler taşıdığı kanaatini taşıyoruz.

Vahiy eksenli dinin, felsefi metafiziksel meseleler yanı sıra metafiziksel olmayan meseleler hususundaki yaklaşımı, beraberinde bir takım sıkıntıları da getirdiği yanılığında vahiy kaynaklı dinden değil onu yorumlayan kişilerden kaynaklandığını söylemek gerekir. Bunun böyle olmadığını din ile felsefe arasında var olan münasebeti etraflıca irdelendiğinde daha da iyi anlaşılacağı inancındayız. Din ile felsefe ilişkisini ele almadan önce felsefenin ne olduğuna ve filozofların felsefeye yönelik olarak onu nasıl ele aldıklarını irdelemeye çalışacağız.

¹³ R.Guenon, Nefsini Bil, çev. M. Tahralı, Akademi Dergisi, Kubbealtı Cemiyet yayınları, s. 23–24

1.2-FELSEFE

Yunanca “Philosophia” kelimesinden alınarak Arapça’ya oradan da dilimize aktarılan “felsefe” terimi bileşik bir kelimedir. “Philosophia”, “Philos” veya “philia=sevgi” ile “sophia=bilgi, bilgelik, hikmet”(14) manalarına gelen kelimelerden meydana gelmiştir. Buna göre, “Philosophia” = “bilgi, hikmet, bilgelik sevgisi” anlamına gelir. Alwin Diemer ise “Philosophia” terimine böyle bir anlamın verilmesinin ilk bakışta yanlış olduğunu; çünkü “sophia” teriminin önce “beceri”, “yapabilme gücü”, “işbirlik” ve “zekâ” manasına geldiğini, daha sonra ise “bilge”, “bilgelik” manasına geldiğini ileri sürer.

O halde, “filozof=philosofos”; öncelikle “tecrübeli olmaya istekli”,daha sonrada (yapabilmek için) “bilmeye ilgi ve sevgi duyan kimse” dir.(15)

Felsefenin anlam yönünden tahlilini yaptıktan sonra filozofların felsefe sözünden ne anladıklarını irdelemeye çalışalım. İslam kaynaklarında olduğu gibi, Batı dünyasındaki düşünürlerin çoğunluğu tarafından da kabul edildiğine göre felsefe kavramını kullanan ilk filozof Pythagoras (m.ö.6.yy.)’tır. İhvan el-Safa, Pythagoras’ın felsefeden ne kastettiğini şu şekilde değerlendiriyor:

“Pythagoras’a göre felsefenin başlangıcı ilim sevgisi, ortası insanın gücü kadarıyla varlıkların mahiyetini bilip tanınması, sonu da ilme uygun bir şekilde konuşup yaşamaktır.”(16)

Pythagoras’ tan sonra gelen ilk çağ filozoflarından olan Aristo felsefeye “ilk prensipler ve son sebepler hakkında bilgi” derken aynı çağda yaşamış olan Platon ise felsefeye “görülmesi mümkün olmayanın ilmi”(17) demiştir.

¹⁴ Bilgi için bkz. Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara,1979 s.78, Keklik, Nihat, Felsefenin İlkeleri, İstanbul 1982, s.1

¹⁵ Diemer, Alwin, Felsefe, Günümüz Felsefe Disiplinleri, çv. Doğan Özlem, İstanbul 1990 s.17

¹⁶ Taylan, Necip, Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, İstanbul 2006 s.19

¹⁷Taylan, Necip, Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, İstanbul 2006 s.19

Onlardan sonra gelen ortaçağ filozoflarından olan Anselmus "İnanılanı anlamaya çalışmaktır."(18) derken felsefenin inanılan varlığın anlaşılması yönünde bir edinin içinde olması gereği üzerinde durmuştur.

A. Thomas'ta, Anselmus' un felsefeye yönelik yaklaşımına paralel olarak felsefenin konusu ve görevi hususunda şunu ifade etmiştir: "Tanrıdır konusu, tanrının tanıtlanmasıdır."(19)

İslam dünyasının ilk filozoflarından biri olan el-Kindi (öl. M.S.873)'nin felsefe ile ilgili görüşleri şu şekildedir: "Felsefe, insanın kendini tanımasıdır. Felsefe sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir. Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde külli ebedi şeylerin hakikatlerini, mahiyetlerini ve sebeplerini bilmektir."(20)

Felsefe bizi hakikate götüren vasıtaadır. Felsefelerin en değerlisi ve en üstün mertebesi ise ilk felsefe (hakkın ilmi) dir. O, bütün hakikatlerin ilmidir. Tam ve üstün bir filozofun bu bilgiyi ihata etmiş olması gerekir. Zira "illetin bilgisi, ma'lülün bilgisinden daha değerlidir."(21)

Felsefe, hakkın bilgisi olduğu gibi, din de hakkın bilgisidir. O halde, bazıların iddia ettiği gibi din ile felsefe arasında bir çatışmadan söz edilemez. Öyleyse "hakkı iyi görmekten ve nereden gelirse gelsin hakkı benimsemekten utanmamak gerekir. İsterse (hakikat) bizden uzak ırklardan ve bize zıt olan milletlerden gelsin. Hakkı arayanlar için haktan daha evla hiçbir şey yoktur. Hakkı küçük düşürmek ve hakkı söyleyeni küçümsemek ve ona götüreni hor görmek gerekmez."(22)

Buna göre, hakkı bilmekten ibaret olan felsefeyi reddedenler, hakkı reddetmiş olurlar.

Büyük İslam filozofu Farabi, (870–950): "Felsefenin tarif ve mahiyeti, var olmaları bakımından varlıkların bilinmesidir."(23) derken bir başka İslam filozofu olan

¹⁸ <http://www.felsefekibi.com/> ; Ayrıca bkz. Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005,s.142

¹⁹ <http://www.felsefekibi.com/> ; Ayrıca bkz. Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005,s.153

²⁰ Taylan Necip Ana Hatlarıyla İslam felsefesi, İstanbul,2006 s.22–23

²¹ el kindi, Risaletü'l Felsefiye, s.104, zikreden Karlığa, H.Bekir, Faslu'l Makal,İbn Rüşd,Hayatu,Eserleri ve Din Felsefe ilişkisi,Giriş kısmı,İstanbul 1992,s.28

²² el kindi, Risaletü'l Felsefiye, s.98,zikreden Karlığa, H.Bekir, Faslu'l Makal,İbn Rüşd,Hayatu,Eserleri ve Din Felsefe ilişkisi,Giriş kısmı,İstanbul, 1992,s.28

²³Taylan Necip Ana Hatlarıyla İslam felsefesi, İstanbul,2006s.22–23; Ayrıca bkz: Keklik Nihat, Felsefe; Mukayeseli Temek Bilgiler ve Kaynaklar, İstanbul 1978 s.12–13

Muhyiddin ibn el Arabî ise (1165–1240) biraz daha derin bir kaç tanımla felsefeyi şu şekilde tarif eder:

“Felsefenin tarifi, nesnelere hakikatlerini oldukları gibi bilmek ve onların var oluşları ile hüviyetleri konusunda hüküm vermek suretiyle, insan ruhunun olgunlaşmasıdır...” “Hikmet, hususi bir bilginin bilgisidir, bilgisizliği ve karanlığı ortadan kaldırır.” “Hâkim(filozof)her şeyde illet (sebep) arayan kimsedir.”(24)der.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere felsefenin konusu, nihaî ve en yüksek şeyleri (genel olarak varlığı, bir bütün olarak evrenin kendisini ya da insanın eylemlerini, yaşamını ve yazgısını) temelli bir biçimde etkileyen şeylerdir diyebiliriz.

Ancak vermeye çalıştığımız bunca tanıma rağmen felsefenin tek bir tarifini yapmak oldukça zordur. Bunun en önemli nedeni felsefenin tanımının tam olarak yapılamayışıdır. Çünkü yapılan tüm tanımlamalar ya eksik kaldığı ya da yanlış tanımlandığı üzerinde tartışılmıştır. Bu ise büyük ölçüde felsefe denen etkinlik ya da disiplin anlamının veya felsefi anlayışların, tarihin akışı içinde çağdan çağa hatta filozoftan filozofa kökten bir biçimde değişmesindedir. Örneğin: Platon ve Platoncular için felsefe, empirik gerçekliğin değil de idealar âlemini, sosyal kendilikler dünyasını benimseyen ve bütün doğruları nihaî ilkelerden çıkarsama yapmak suretiyle temellendiren apriori disiplinden Aristoteles için ise felsefe, gerçekliğin daha genel yönlerini betimlediği için, bilimlerin bir devamı şeklinde anlaşılmıştır. Biz de hem batı felsefesinin hem de İslam felsefesinin filozoflarının felsefe denen kavramı nasıl ele aldıklarını göstermeye çalıştık.

Verdiğimiz tarifleri değerlendirmek gerekirse felsefeyi, insanın yaşamını, değerlerini, amaçlarını sorgulayan, bu alanda insan yaşamının ve eylemlerinin genel ilkeler bilgisi ve kendi kendilerine soru sorabilme yeteneğine dayalı düşünme etkinliği olarak ele almamız mümkün. Bununla beraber felsefe, sorular üzerinde düşündürürken, mantıksal argümana ya da akıl yürütmeye dayanır. Filozoflar ise bu mantıksal akıl yürütmeleri ya kendileri ortaya koyarlar ya da başkalarının akıl yürütmelerini sistematik bir eleştiriye tabi tutarak akıl yürütmelerin temelinde bulunan kavramları analiz edip, açıklamaya çalışırlar. İnsan yaşamını etkileyen her şey hakkında akıl yürütebilen filozoflar, var olan her şeyi felsefi bir problem yapabilirler. Dinin mahiyetine ve onun var olma sebebine, Allah'ın varlığına ve onun niteliklerine, doğru ile yanlışın ne

²⁴ İslam filozoflarının Felsefe Tarifleri konusunda bkz: Keklik, Nihat Felsefe; Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, İstanbul 1978, s.12–13

olduğuna ve dış dñnyanın var oluşuna, bilginin kaynağına ve onun sınırlarıyla ilgili sorulara açıklık getirmeye çalışırlar.

Biz ise var olan her şey ile ilgilenen felsefenin din ile olan mñnasebetini irdelemeye çalışırken hem dinin felsefeyle hem de felsefenin din ile olan bağlantısı üzerinde durmaya çalışacağız.

1.3-Din-Felsefe İlişkisi

Din-felsefe yahut nakil-akıl ilişkisi, düşünce tarihi boyunca bütün felsefe akım ve ekolleriyle filozofların olumlu veya olumsuz bir tavırla, bir şekilde ilgilendikleri temel problemlerden biri olarak günümüzde de varlığını ve önemini korumaktadır.

Biz din-felsefe ilişkisini ele alırken bu ilişkiye müspet açıdan yaklaşan filozoflar bağlamında ele almaya çalışacağız. Batı dünyasının önemli filozoflarından olan Clemens (öl.220) , Origenes (öl.254), Agustinus (öl.430), Scottus Eriugena (815–877 veya 880) gibi filozoflar din ile felsefenin bir çatışma içerisinde olmadığını, onların birbirleriyle bir uyum halinde olduğuna yönelik görüş belirtmişlerdir. Yukarıda isimlerine yer verdiğimiz filozoflar, din ile felsefe arasında herhangi bir uzlaşmazlığın söz konusu olmadığını ifade eden belli başlı filozoflardan sadece bir kaçı. Meselenin iyi anlaşılması açısından filozofların konumuza nasıl baktıklarını ve konunun nasıl ele alınması gerektiğini kısaca irdelemeye çalışalım.

İskenderiyeli Clemens, İncillerde sözü edilen âlemin altı günde yaratılma olayını, Tanrının bir şeyi zamanda yaratması diye bir şeyin olamayacağından hareketle İncillerdeki ifadelerin tevîl edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Çünkü aksi takdirde aklın zorunlu yasaları ile İncil'deki ifadeler nasıl uyuşacaktı.

Dinin uyuşma noktasının kilit ve çıkış noktası ile felsefi söylemin uyuşma noktasının kilit ve çıkış noktasını, tevîl yöntemi olarak gören filozof Clemens, “Anlamak için inanıyorum.”⁽²⁵⁾ görüşünü ortaya koymuştur. Yani vahiy önce iman ile kabul edip, sonra onun aynı zamanda akla uygun olduğunu gösterilmesi üzerinde durmuştur. Neden insan böyle bir yaklaşım içinde olmalı? Şeklindeki bir soruyu; çünkü vahiy insan aklına aykırı olmayıp, aksine ona tamamen uygundur şeklinde yanıtlayan filozof Clemens, kısaca İmanın bilmeden önce geldiğini ve bunu temel vazife olarak görür. Fakat maksat yine de inanılanı kavramak olmalıdır ve bunun da felsefe içinde varlık bulmuş ilmi ve gerçekler karşısında bir Hıristiyan'ın başvuracağı tek yöntem olduğunu belirtmiştir.

Hıristiyan dogma ve prensiplerini filozofların hücumuna karşı korumaya çalışan ve akıl ile dogma, felsefe ile din arasında bir uzlaşma arayan Agustinus göre, insan aklı

²⁵ Taylan, Necip, Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, İstanbul 2006, s. 122

Tanrıyı tanıyabilir. Çünkü Tanrı akli insana her şeyi bilmek, dolayısıyla kendini bilmek için vermiştir. Akıl, ruhun gözüdür. Hikmet (bilgelik) 'e sahip olmak, Tanrıya malik olmak demektir. Öyleyse gerçek felsefe hakiki din ile aynı şeydir. Zaman ve sıra bakımından iman, akıldan önce gelir. Çünkü bir şeyi anlamak için onu önceden kabul etmek gerekir. Ona göre maddi âlemin bilinip tanınmasının pek önemi yoktur. Asıl olan insanın kendini ve daha mühimi Tanrıyı tanımasıdır. İnsanı mutlu edecek olan şey budur.(26)

Din-felsefe yani akıl-vahiy ilişkisine yönelik benzer yaklaşımlar İslam dünyasında da kendisini göstermiştir. İslam felsefesinin filozoflarından biri olan ve felsefe ile vahyin konu ve amaçlarının birbirlerine paralelliği hususunda din felsefe ilişkisine yönelik olarak görüşlerini vereceğimiz filozof Kindi, “Felsefenin biri fizik, matematik ve metafizik olmak üzere teorik (nazari) ; diğeri ahlak, iktisad ve siyaset olmak üzere pratik (ameli) iki kısım var. Her iki kısım da erdemlerin başlangıcıdır. Bu ikisinden her biri fizik, matematik ve ilahiyata ayrılmış, pratik kısımda kişinin kendi nefsinin, evi ve yaşadığı şehrin yönetimi ile ilgili bölümlere ayrılmıştır. İlahiyat felsefenin bir bölümüdür ve ilahiyatla uğraşmak mantıksal bir yükümlülüktür. Peygamberin tebliğ ettiği vahiy ile felsefenin işaret ettiği ve bizi kendisine yönelttiği hakikat bir ve aynıdır; her ikisi uyum ve birlik içindedirler.”(27) görüşüyle felsefe ile dinin bir uyum içersinde olduğunu ve felsefenin insanın imkânı dâhilindeki şeylerin hakikatının bilgisi olduğunu belirtir. Bununla beraber felsefenin işaret ettiği şey ile peygamberlerin tebliğ ettiği şeyin farklı olmadığını belirtir.

Fârâbî de: “Din ve felsefe her ikisi de aynı konuları içermekte ve varlıkların en son ilkelerini vermektedir. Zira her ikisi de ilk ilke ve varlıkların ilk nedenine dair bilgi sağlamaktadır ve insanın kendisi için yaratıldığı en üstün mutluluk olan en son gayesini ve diğer varlıkların her bininin en son gayesini verir.”(28)

Farabi, konu ve amaçları bakımından benzer olan felsefe ile dinin öğretimleri arasında farklılık olduğunu, bunun nedeni olarak insanların avam ve seçkinlerden

²⁶ Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul,2005,s.136

²⁷ Kindi, Resa'ilü'l-Kindi el-felsefiye (nşr. Ebu Ride) I-II, Kahire 1950-1953- Felsefi Risaleler (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2002, s.66-67

²⁸ Al-Fârâbî: Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Saade) , (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde), Çev. Prof.Dr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 115, Ankara, 1974, s. 54

meydana gelmiş olmasından kaynaklandığını düşünür. Bunun da temelinde onların yetilerinin temelde farklı olmasıyla ilintili olduğunu düşünen filozof, “Bir şeyi kavrayabilmek için iki yol vardır. Birincisi mahiyetinin akılcı kavranması, ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edilebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemin biriyle meydana gelir: Ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemi. İmdi eğer bir kimse, varlıkların bilgisini elde ediyorsa veya onlar hakkında öğretim görüyorsa, ama onların manalarının kendilerini aklen kavrayıp ve onları tasdiki kesin delil vasıtasıyla ise, işte bu bilgileri içine alan ilim, felsefedir. Fakat bunlar, onlara uyan misaller yoluyla hayal edilerek biliniyorlarsa ve onlardan hayal edilenin tasdiki, inandırıcı yöntemlerle sağlanıyorsa, işte eskiler bu bilgileri içine alana din diyorlar.” (29)

“Bunun böyle oluşu, milletlerin ve şehirlerin seçkinler ve avamdan oluşan iki gruptan meydana gelmiş olmasıdır.” (30)

“Felsefe tarafından delil getirilen her şeyde din, inandırmayı kullanır... Felsefenin kesin delili bilgilerini verdiği her şeyde din, inandırıcı delillere dayanan bilgi verir.” (31) şeklinde görüş beyan etmiş ve felsefenin getirdiği delillere karşılık dinin inandırıcı deliller getirdiğini öne sürmüştür.

Din ile felsefenin beraber nasıl değerlendirilebileceği tartışmalı olsa bile, İslam dünyasında felsefe ortaçağ batı dünyasından çok daha müsamahalı karşılanmıştır. Bunun bir nedeni; İslam dininin temel esaslar dışında ferdi düşünceye serbestlik tanınması ve imani esasları alenen zedelememek şartıyla düşünceye verdiği özgürlük, diğer bir nedeni de akli ilimlerin gerek siyasi otoriteler gerekse dini otoriteler tarafından sürekli desteklenmiş olmasıdır. Bu sayede İslam coğrafyasında ve özellikle Arap dünyasında felsefe gelişmiş, gelişen felsefe de formel, doğa ve insani bilimlere de katkılar sağlamıştır. İslam felsefesinde felsefe din münasebetine yeri geldikçe üzerinde durmaya çalışacağız.

Anlaşılan o ki felsefe ile din direkt olsun ya da dolaylı olsun birbirleriyle ilişkileri olmuştur dememiz yerindedir.

²⁹ Al-Fârâbî: Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Saade) , (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde), Çev. Prof.Dr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 115, Ankara, 1974, s. 53

³⁰ A.g.e. s. 48

³¹ A.g.e. s. 48

Din-felsefe ilişkisinin daha iyi anlaşılabilmesi için felsefe ve din gibi iki fenomenin yapısı hakkında bilgi verilmeyi konunun daha iyi anlaşılması için uygun gördük.

1.4-İSLAM FİLOZOFLARININ DİN-FELSEFE İLİŞKİSİNE BAKIŞLARI

Bu bölümümüzde de İslam bilginlerinden ve filozoflarından el Kindi, Farabi ve Gazali'nin din ile felsefe arasında var olan ilişkinin mahiyetine ve durumuna yönelik bakış açılarının nasıl olduğuna ve bu konuya nasıl baktıklarını göstermeye çalışacağız.

İslam düşünce tarihinde ilk Arap filozofu olarak bilinen el Kindi, din ile felsefe arasında var olan gelen münasebeti "Felsefe-i Ula" adlı risalesinde şu şekilde ele almaya çalışır: Dinin temelde felsefe ile çelişmediğini ortaya koyan filozof el Kindi, felsefi yöntemlerle elde edilen bilgiyi insani bir bilginin ürünü olarak tanımlar ve bu türden olan bilgiyi ilahi bilgiden ayırır. Ona göre felsefe mantık yöntemine, din ise imana dayanır. Felsefi bilgiyi elde etmek insani çabanın ve isteğinin gösterilmesini gerektirirken, ilahi bilginin elde edilmesinde herhangi bir insani çaba veya isteğin söz konusu olamayacağı görüşünde olan filozof el Kindi, felsefi düşünce akli görüşle elde edilirken dini bilgi ise vahiy ve ilham yolu ile elde edilebileceğine işaret eder.

Felsefe-i Ula adlı eserinde felsefeyi hakikatin bilgisi olarak gören ve ona ulaşmanın yolunu ise burhan ile olacağı yönünde düşünen filozof el Kindi, felsefeyi şu şekilde ele alır : "İnsanın imkânı dâhilindeki şeylerin hakikatin bilgisidir. Filozofların nazari bilgi ile ulaşmak istedikleri hedef hakikati elde etmek ve pratik bilgisi ile ona göre davranmaktır."(32)

Bu bağlamda felsefenin işaret ettiği ve bizi kendisine yönelttiği hakikat ile peygamberlerin tebliğ ettiği hakikat bir ve aynıdır.(33) Her ne kadar dayanak noktaları farklı ise de nihayetinde buluşma noktaları farklı değildir. Çünkü hakikatin bilgisi olan felsefe ile ilahi bilginin kendisi olan vahyin her ne kadar hakikati ifade etme tarzları aynı olmasa da ifade ettikleri şey hakikattir şeklinde izah etmek mümkün olsa gerek.

Din ile felsefe ilişkisine yönelik görüşlerini vermeye çalışacağımız bir diğer filozof Farabi, felsefeyi, esas itibarı ile hakikati ve hakikatin bilgisini arama faaliyetinin adı olarak tarif eder. Bundan dolayı büyük filozof ve bilginlerin temelde bir ve aynı

³²Musa Muhammed Yusuf Beyne'd Din Ve'l Felsefe fi re'yi İbn Rüşd ve Felasifeti'l-Asr el-Vasit Beyrut 1988, s. 50-54; Ayrıca bkz. Bulaç, Ali, İslam Düşüncesinde Din Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi İstanbul 1995 s,121

³³Bulaç, Ali, İslam Düşüncesinde Din Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi İstanbul 1995s. 121

düşünmüş olmaları mantığın bir gereğidir. Onun gözünde bütün filozoflar bir tek mektebin öğrencileri idi ki bu da hakikati arama mektebidir.

Din ile felsefe arasındaki ilişkiyi üç ana seviyede ele alan Farabi, İslam düşüncesinde merkezi bir yer tutan Allah ile Aristo da yer alan İlah kavramının uzlaştırılması ile İslam dini ve Yunan felsefesi arasında sorunsal bir ilişki şeklinde kendini gösteren akıl ile vahiy kavramlarının uzlaştırılması üzerinde önemle durur.

Bunun yanında bu iki hususa ek olarak havas (seçkinler) ve avam (halk yığınları) ayırımının olması gereği görüşündedir. İbn Rüşd'ün de üzerinde durduğu bu konuyu ileride etraflıca ele almaya çalışacağız ama şunu söylemek gerekirse havas ile avam ayırımının yapılmasının nedeninin kavrama kabiliyetlerinin aynı olmamasından kaynaklandığı görüşüdeyiz.

Yukarıda belirttiğimiz üç ana seviyenin ilki olan Allah ile Aristo da yer alan ilah kavramının uzlaştırılması meselesini ele aldığımızda, başlangıçta şekilsiz ve kaos halinde bulunan evrenin tanrı (Demiorgus) tarafından şekillendirilmesi Aristo'nun geliştirdiği ilah kavramı ile İslam'ın ilah kavramı çatışma halinde idi. Çünkü İslam'ın tanımladığı ilah kavramında Allah'tan başka ilah yoktur; Allah varlık âlemini kendi iradesi ve ilmi ile yaratmıştır ve Allah varlık âlemine her an müdahale etmekte ve yaratmaktadır. Böylesi bir durumu “sudur” teorisi ile aşacağı inancında olan filozof Farabi, Aristo, Eflatun ve Yeni Eflatuncu felsefede bir olan tanrıdan sudur etmiş, adeta fıskırmış, dışa vurmuş kozmos anlayışı ile kendi zatında akıl eden, var olan her şeyin ilk ve tek nedeni olan tanrı anlayışını on akıl teorisini ortaya atıp tanrı ile varlık arasında özel bilinçleri, kişilikleri ve işlemleri olan aracı güçlerin varlığını savunarak aşmak istemiştir.(34)

Allah ile evren arasına maddi olmayan akıllar yerleştiren Farabi'nin sudur teorisinin temelini ise Allah'ın kendi cevherini bilmesidir. Bütün varlık âleminin nihai nedeni olduğu gibi yaratmanın da nedeni durumundaki sudur teorisi, kesintisiz bir faaliyetin öncesi olmayan bilginin sonucudur denebilir.

Farabi'nin üzerinde durduğu ikinci nokta peygamberliktir. Bir insan olarak muhayyile gücünün kemalin doruğuna ulaşması hali olan peygamberlik münfail bir akıl ile ulaşılan tabiatüstü bir olay olmadığı yönünde bir anlayışa sahip olan düşünürümüz, mucizeyi de akılcı yöntemlerle açıklayarak kutsi güçlere tanımlamalar getirmiştir.

³⁴ Farabi Medinet'ül el Fazıla (çev. Nafiz Danışman), İstanbul, 1956, s.6

Peygamberler ile filozoflar arasında benzerlik kurmaya çalışan Farabi, her ikisini de faal akıl ile ilişki kuran seçkin insanlar olarak görür. Aralarındaki fark, birincisinin buna muhayyile (imgelem) gücüne sahip mertebesiyle varması, ikincisinin ise buna düşünce ve nazar ile ulaşmasıdır ki bu da büyük bir fark olduğunu göstermez.

Peygamberler bilginin saf kaynağına (saf akıl veya Cebrail'e) muhayyile aracılığıyla ulaşırken, filozof akli düşünme, deruni sezgi, ilham yolu ve tefekkür ile ulaşır. Her ikisi de aynı kaynaktan bilgi aldıklarına göre dini hakikat ile felsefi hakikat aynı şeydir ve ikisi de muhayyile ve tefekkür aracılığı ile ilahi nurdan beslenmektedir.(35)

Farabi'nin din felsefe ilişkisine baktıktan sonra son olarak ele alacağımız bir diğer filozof Gazali ise, bilinenin aksine felsefi düşüncesinin ve felsefenin kendisine karşı bir tutum içerisinde olmayıp, İslam toplumuna karşı bir takım komploları felsefi söylemler arkasına gizleyen, kişisel zaaflarına üstün entelektüel kılıflar giydiren, en önemlisi entelektüel düzeyde kendine olan güvenini yitirip Yunan felsefesini adım adım izlemeyi geçerli bir bilgi yolu olarak görenlere karşı uyarıcı eleştiriler yapmak gayesi içerisinde olan bir düşünürdür. Çünkü felsefi akımların birikiminden istifade ederek filozoflara cephe açan filozof el Gazali, "Onların kesin olarak inandığı şeyleri muhtelif yollarla çürüteceğim. Onları bazen Mutezile, bazen de Vakıfiye mezhebine dayanarak susturacağım. Bu konuda özel bir mezhebe dayanarak hareket etmeyeceğim. Aksine bütün akımları fırkaları birleştirerek onların üzerine yürüyeceğim. Çünkü diğer akımlar, fırkalar çoğu zaman bizim inançlarımızın tafsilatında bize aykırı davranmışlardır; Bunlar (filozoflar) ise dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar." (36) şeklinde görüş beyan ederken bilinenin aksine felsefenin kendisine değil, felsefeyi kullanarak dinin temel ilkelerine saldıran filozofların tutarsızlıklarına karşı bir tavır içerisinde olmuştur. Bunu yaparken de onların kesin olarak bildiklerine inandıkları şeylerin aslında kesin olmadığını her hangi bir akıma bağlı kalmadan farklı akımlardan delil getirerek onları çürütme yolunu benimsemiştir.

Kaleme almış olduğu Tehafütü'l Felasife ile Mukaddime adlı eserlerinden anladığımız kadar felsefeyi genel anlamda din gibi bir açıklama modeli olarak kabul

³⁵ A.g.e. s.50

³⁶ İmam Gazali, Tehafütü'l Felasife; Filozofların Tutarsızlığı (çev. Bekir Karlıağa), İstanbul 1981, s.50

eden Gazali, filozofların ilim alanındaki çabalarını onaylarken metafizik görüşlerini red etmiştir.

Gazali, insani bir etkinlik olan felsefi düşünme tarzının birisi metafizik diğeri ise salt bilimsel faaliyet olan iki alanında fikir beyan eden filozofun, metafizik konusunda yanılabilceğini fakat tabiat ilimlerinde çoğunlukla isabet edeceğini belirtir. Filozof, felsefenin ilimlere bakan cephesini her zaman ilgi ile izlemek gerektiğini ifade ederken, metafiziğine bakan cephesinden mümkün mertebede uzak kalmak gerektiğini belirtir. Felsefe ile tabiat ilimlerini birlikte yürüten filozoflara karşı kendisini kökten bir tavır alma zorunluluğu içerisinde hisseden el Gazali, bunu ilahiyat, ilim ayrımı olarak görür.

Nesnel gerçekliğin bilgisi ile metafizik bilgi arasında temel bir ayrım yaptığına inandığımız filozof el Gazali, bu alanların çerçevesini şu şekilde belirtir: “Tabiat bilimlerin bilgi konusu varlık âlemidir; kavramsal (metafizik) model ise bu varlık âleminin Allah’ın kudret ve iradesi altında olduğu gerçeğinin onaylanması ve doğrulanmasıdır. Benzer kavramsal modele sahip olmayanın bilimsel çabası sonucunda elde ettiği veriler, Müslüman, Hıristiyan ve benzeri dinlerden olan herkes meşru zeminde kullanabilir. Çünkü nesnel gerçekliğin bilgisi ile metafizik bilgi arasında temel bir ayrım var.”(37)

Filozofların her iki alanda fikir beyan etmelerini doğru bulmayan ve bu her iki alanda fikir beyan eden filozofların yanılabilceği görüşünde olan Gazali, metafizik bilgi ile nesnel gerçekliğin bilgisi olan tabiat bilimlerinin ayrı olmasından dolayı her iki alan ile ilgili olarak böyle bir ayrımı yaptığını söyleyebiliriz. Bunları belirttikten sonra tezimizi dayandırmak istediğimiz İbn Rüşd’ ün görüşlerine geçebiliriz.

³⁷ Bulaç, Ali, İslam Düşüncesinde Din Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi, İstanbul 1995, s. 168

2.BÖLÜM

İBN RÜŞD FELSEFESİNİN TEMELLERİ

2.1- İBN RÜŞD: HAYATI VE ESERLERİ

Meşai (Aristoculuk) okulun son temsilcisi olan İbn Rüşd 1126 yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Kendisi gibi babası ve dedesi de Kurtuba'da kadılık yapmış kişilerdi. Aristo'nun felsefi doktrinine sadık kalarak eserlerini şerh ettiği için İslam âleminde şarih (yorumcu) , Latin dünyasında "Comentator", Batıda ise Averroes olarak anılmıştır. İbn Rüşd ismi Endülüs'teki Yahudiler tarafından Aben Roşd diye telafuz edilmiş, isim İspanyollarca Aven Roşd şekline dönüştürülmüş, Latince ise Averroes veya Averroys olarak söylenmiştir.

İbn Rüşd'ün Kurtuba'dan önce bir süre İşbiliye de (Sevilla) kaldığı ve çocukluğunda kısa bir süre de olsa İbn Bacce'den ders aldığı söylenmektedir. Muhtemelen Halife Abdülmü'min el -Kumi'nin kurduğu medreselerle ilgili olarak 1153'te ilk defa Merakeş'e giden filozofun burada Astronomi alanında çalışmalar yaptığı, Aristo'nun De Caelo et mundo adlı eserine yazdığı şerhten anlaşılmaktadır. Bundan bir müddet sonra İbn Tufeyl ile tanışan İbn Rüşd'ün 1169 yılında onun tarafından Sultan Ebu Yakup Yusuf İbn Abdülmü'min'e takdim edildiği bildirilmektedir. Buna göre veliahtlığı döneminde hayatının büyük bir kısmını Endülüs'te geçiren Ebu Yakup Yusuf buradaki zengin kültür muhitinden etkilenmiş, ardından İbn Tufeyl'in sohbetlerine katılarak bilim ve felsefeye merak sarmış, bu amaçla felsefe ve tıpla ilgili eserleri kütüphanesinde toplamıştı. İlme ve felsefeye olan ilgisi onu Aristo'nun eserlerini incelemeye sevk etmiş, fakat filozofun üslubunu anlamakta zorlandığı için İbn Tufeyl den, açıklamalar yapmasını istemişti. O sırada 68 yaşlarında olan İbn Tufeyl bu külfetli işi yapamayacağını, ancak bunu gerçekleştirecek birinin bulunduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ü halifeye takdim eder. Felsefenin temel meseleleri üzerine halifenin sorduğu sorulara uygun cevaplar vermesi üzerine büyük takdir gören İbn Rüşd çeşitli armağanlarla ödüllendirilir. Bu olaydan sonra 1169 yılında İşbiliye kadılığına tayin edilen İbn Rüşd, hükümdarın isteği doğrultusunda Aristo'nun eserlerini yorumlamaya (Şerh etmeye) başlar. Aynı yıl Aristo'nun Ecza'ü'l-Hayevan adlı kitabına yazdığı şerhin dördüncü bölümünde, işlerin yoğunluğu sebebiyle yeterince çalışmadığından ve Kurtuba'dan uzaklaştığı için aradığı kaynak eserleri bulamadığından yakınır. Fakat bu görevi uzun sürmez 1171 yılında başkadısı olur, daha sonraki yıllar filozofun telif hayatının en yoğun geçirdiği dönemlerdir. Yolculuklarında

bile ilmi çalışmalarını aksatmadığı bilinmektedir. 1184 yılında halife vefat edince yerine geçen oğlu Ebu Yusuf Yakup el Mansur da İbn Rüşd’de saygıda kusur etmez ve sarayında özel hekim olarak çalışmasını rica eder. Fakat 1195 yılında Kastilya (Castilla) kralı VIII. Alfonso ile savaşmak üzere Ebu Yusuf’un Endülüs’e gelip Kurtuba’da konakladığı sırada çoğunluğunu İslam Hukukçuların teşkil ettiği bir grup, daha önce Merakeş’e ulaştırdıkları anlaşılın İbn Rüşd aleyhindeki şikâyetlerini yeniden hükümdara arz ederler. Bunun üzerin hükümdar Kurtuba Cami’inde İbn Rüşd ile birlikte muhaliflerin ithamlarını dinler ve savaş ortamında ortaya çıkabilecek olumsuz durumları da göz önünde bulundurarak İbn Rüşd ile devrin pek çok âlimini Kurtuba’ya 73 km. mesafede eski bir Yahudi yerleşim yeri olan Elisame de (Ellisane, Lucena) mecburi ikamete tabi tutar. İbn Rüşd’ün gözden düşmesinin sebebi ile o ilgili olarak kaynaklardan farklı rivayetler yer almaktadır. Ancak hükümdarla aralarında dedikoduların gidip geldiği ve bazı insanların İbn Rüşd’ü şikâyet ettikleri ve bu nedenle hükümdarların İbn Rüşd’e tavır takındığı açıktır. Mesela, Ensari, İbn Rüşd’ün Kurtuba kadısı iken halk arasında dehşetli bir fırtınanın kopacağına dair haberlerin yayılması üzerine bazı kişilerin bu olayı Ad kavmini helak eden rüzgâra benzettiklerini ve çevreden mazgallar kazarak içine girdiklerini, buna karşı çıkan düşünürün, “ Ad kavminin gerçekten var olup olmadığı bile belli değildir, dolayısıyla onların ne şekilde helak edildiklerini bilmiyoruz “ demesini gerekçe göstererek Kur ‘an ‘da yer alan bir hadisi inkâr ettiğini ileri süren muhaliflerin şikâyeti üzerine sürgün edildiği bilinmektedir. Ömrünün son yıllarında sıkıntılı günler geçiren İbn Rüşd’ü hayatı boyunca kendisi en çok üzen olayın, Kurtuba’da yanında oğlu bulunduğu halde ikinci namazı için gittiği mescitten zındıklık ve kâfirlikle itham edilerek dışarı atılması olduğunu söyler.⁽³⁸⁾ İşbiliye halkının ısrarlı talepleri üzerine mecburi ikamet kararı çok geçmeden kaldırılır. İbn Rüşd’e eski itibarını iade eden Halife Ebu Yusuf el Mansur onu Merakeş’e davet eder. Filozof bu daveti kabul ederek Merakeş’e gider, ancak kısa bir süre sonra 11 Aralık 1198 ‘de vefat eder. Cenazesi önce Merakeş’e de gömülür, 3 ay sonrada memleketi olan Kurtuba’ya taşınarak İbn Abbas Mezarlığındaki aile kabristanına defnedilir.⁽³⁹⁾

³⁸ Merraküşî, Abdulvahid, el-mu’cib fi telhisi ahbari’l-Mağrib, Kahire 1988, s. 242-243; zikreden Sarioğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003, s. 19

³⁹ Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, DİA İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1999, s. 257-258

Ardından çok önemli eserler bırakan İbn Rüşd, Batı dünyasında, asırlar boyunca düşünce, bilim ve kültür çevrelerinde etkili olmuş ve bunun neticesinde “İbn Rüşdcülük” (Averroism) diye isimlendirilen bir akım ortaya çıkmıştır.

ESERLERİ:

I. Felsefi eserler:

- A. Orijinal (telif) çalışmalar: Bu grupta Tehafütü't-Tehafüt ile birlikte yirmi sekiz eser yer almaktadır.
- B. Aristo şerhleri:
 - 1. Mantık: Dokuz (Porphyrios'un İsaguci'si dâhil),
 - 2. Fizik: Kitabü'ün Nefs ile birlikte beş,
 - 3. Metafizik: Tefsir ve Telhis dâhil toplam on altı
- C. Eflatun Şerhleri: Bu grupta sadece bir eser bulunmaktadır ki o da Telhisu Kitabi'l-Cumhuriyye'dir.
- D. Kanavati, İbn Rüşd'ün İskender Afrodisi ve Themistius gibi Yunanlı yorumculardan yaptığı aktarmalarla bunlar hakkındaki yorumlarını da ayrı bir grup olarak değerlendirmektedir.

II. **Kelami eserler:** Bu grupta Faslü'l-makal, ed-Damime ve bir de el-Keşf olmak üzere üç eser yer alır.

III. **Fıkhi eserler:** Bu grupta Kanavati sadece Bidayetü'l-müctehid adlı eseri zikretmektedir.

IV. İlmi eserler:

- A. Matematik ve astronomi ile ilgili olanlar:
- B. Tıpla ilgili olanlar: el-Külliyat başta olmak üzere bu grupta yirmi eser bulunmaktadır.

2.2-İBN RÜŞD'ÜN İLİMLERİ SINIFLANMASI VE YÖNTEMİ

Herhangi bir alanda inceleme yapan ilim adamı, ilimlerin konu ve sınırlarını belirleme, aralarındaki ilişkileri gösterme, kendisinden önceki birikimi sistemli bir şekilde değerlendirme yapma ihtiyacı duyar. Bunun için de ilimleri bir sınıflandırmaya tabi tutar. Kimileri ilimleri gaye yönünden sınıflandırırken, kimileride konu, yöntem, kaynak ve maslahat unsurunu esas alarak sınıflandırır.

İbn Rüşd, Telhisü Maba'de't-tabi'a adlı eserinin giriş kısmı ile Telhisü's-Siyase'nin başında ve ayrıca başka eserlerinin muhtelif yerlerinde ilimleri konu ve gaye açısından sınıflandırdığını görmekteyiz. Ona göre varolan olgu ve olaylar, kendilerini konu edinen ilimleri sınıflandıracak olan kişiye bunu yapması gerektiğini adeta dikte eder; Bir başka ifade ile ilimleri birbirlerinden farklı kılan şey ele aldıkları konularla ilkelerinin birbirinden farklı olmasıdır.

İlimlerin konusunu oluşturan olgu ve olayların, var olması bakımından insanın irade ve ihtiyarı ile ilgili olanlar ile olmayanlar diye ikiye ayrılabilceği görüşünde olan İbn Rüşd, ilimlerin nazari ve ameli ilimler şeklinde ayrılması gerektiği kanaatindedir.⁽⁴⁰⁾

Ona göre, nazari (kuramsal) ilimler, insandaki bilme merakını giderme ve bu konudaki yani var olan âlemin hakkında bilgi edinme ihtiyacını tatmin etme amacını güderken ameli (pratik) ilimler ise elde edilecek olan bilginin hayata geçirilmesi ve uygulamada ondan bir fayda sağlama amacını güder.

Nazari ve ameli ilimleri de kendi içerisinde sınıflandıran filozof, nazari (kuramsal, teorik) ilimleri külli-nazari ilimler ve cüz'i-nazari ilimler olarak ikiye ayırır. İbn Rüşd'e göre duyulur olan ve olmayan şeylerin ortak ilkesi ve özelliği konumunda bulunan var olanlar ile bunların özsel boyut ve uzantılarını herhangi bir kayda bağlamaksızın mutlak anlamda ele alıp inceleyenler (metafizik, diyalektik, sofistlik), külli ilimler grubunu oluştururken, cüz'i-nazari ilimler grubuna giren şeyler ise fizik ve matematiktir. Nazari ve ameli ilimlerin amaçlarını açıklayan filozof, nazari ilimlerin gayesini "bilgi için bilgi", ameli ilimlerin gayesini ise "hayat (amel) için bilgi" bağlamında ele alıp yaşanan hayatın, yapılan ve yapılacak olan uygulamaların gerekli kıldığı bilgileri sağladığı görüşündedir.⁽⁴¹⁾

⁴⁰ Telhisü's-Siyase: Telhisü's-Siyase li-Eflatun-Muhaveratü'l-Cumhuriyye (Arapça'ya çev.H.M. el-Ubeydi-F. K. Ez-Zehbi), Beyrut 1998, s. 64-65; zikreden Sarıoğlu, Hüseyin İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003 s. 30-31

⁴¹ A.g.e s. 158

Bununla beraber bu iki ilme yardımcı ilim konumunda gördüğü mantık ilmini de bu sınıflandırmanın içinde üçlü bir sınıflandırmanın yardımcı bir unsuru şeklinde ele alır. İbn Rüşd, bilim düşüncesine uygun bir şekilde bilimleri dinlilik temelinde sınıflandırmamış, onları konu ve gayeleri açısından teorik ve pratik bilimler olarak tasnif etmiştir.⁽⁴²⁾

İbn Rüşd' ün ilimlerin sınıflandırılması meselesine yönelik görüşlerini kısaca verdikten sonra şimdi de ilim adamının taşıması gereken ilim zihniyetinin ve yönteminin ne olduğuna yönelik yaklaşımlarını vermeye çalışalım. İbn Rüşd'e göre, insanı öteki canlılardan ayırıp imtiyazlı bir konuma yükselten ona özgü "akıl gücüdür." Filozofun kendi ifadesiyle insan zatı (cisimli varlığı) ile değil ancak zatında bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir. "akıl" ise var olanlar arasındaki düzen ve tertibi düşünüp kavramanın (idrak) ötesinde bir şey olmayıp onun biri nazari (teori) diğeri ameli (pratik) şeklinde iki işlevi bulunmaktadır.⁽⁴³⁾

Dolayısıyla insanın varlık gayesi, akıl gücünü kullanarak teorik ve pratik yetkinliğe ulaşmaktır.⁽⁴⁴⁾ Bunun ise tesadüfen yahut kendiliğinden gerçekleşebilecek bir durum değil, tam tersine bir "zihniyet" ve "yöntem" sorunu olduğu açıktır. İbn Rüşd' e göre insanın varlık gayesini, gerçekleştirilmesini sağlayacak olan zihniyetin değerler dizisi kurucu ilkeleri şöyle sıralanabilir:

1. Herhangi bir konuda bilgi edinmek isteyen ve zihinsel bir faaliyete yönelen kişi bunu yaparken yalnızca gerçeğe ulaşma amacını gütmelidir.⁽⁴⁵⁾

2. Hiçbir engel ve mazeret gerçeğe ulaşma çabası içinde olan kimseyi yolundan alıkoymamalı. O daima görev ve sorumluluk bilinci ile gerçeğin peşinden koşmalıdır.⁽⁴⁶⁾

⁴² İbn Rüşd, Metafizik Şerhi: Telhisu Maba'de't-Tabia, (çev. Muhittin Macit), İstanbul 2004, s.1

⁴³ Tehafüt: Tehafütü't-Tehafüt (thk. Süleyman Dünya) Kahire 1980 II,560-561; es-Sema'u't-tabî'i: Telhisü's-Sema'u't-tabî'i, s. 151-152, 159; Telhisü'n-Nefs:Telhisü Kitabi'n-Nefs (thk. A. Fuad el-Ahvani), Kahire 1950, s. 60; zikreden Sarioğlu, Hüseyin İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003, s. 25

⁴⁴ El Keşf: el-Keşf an menahici'l-edille fi akaidi'l-mille (thk.Mahmud Kasım) Kahire 1964, s. 241; zikreden Sarioğlu, Hüseyin İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003, s. 25

⁴⁵ Tehafüt: Tehafütü't-Tehafüt (thk. Süleyman Dünya), Kahire 1980, 1. cilt s. 416, 2. cilt s. 547; Zikreden Sarioğlu, Hüseyin İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003 s. 25

⁴⁶ Faslı'l Makal (Türkçe çevirisi ile birlikte nşr. Bekir Karlığa) İstanbul 1992, s. 70-71

3. İnsanlığın gerçeğe ulaşmak felsefe ve bilim alanında ortaya koymuş bulunduğu yöntem, tecrübe ve bilgi birikimi asla göz ardı edilmemelidir. (47)

4. Gerçeği bulma yolunda yöntem tecrübe ve görüşlerinden yararlanabilecek kimselerin sahip oldukları inançlar ile mensup oldukları din, mezhep ve toplum, hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir.(48)

5. Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli “eleştirici” ve “seçici” davranılmalıdır.(49)

6. Her şeye rağmen insan aklının kavrayıp çözüme ulaştırmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz “vahiy”e bırakılmalı; ancak, mantık şartına haiz olanların güçleri nispetinde yorum yapma hak ve sorumlulukları da teslim edilmelidir. Özellikle metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum kesin doğru olarak değil, başkalarına oranla daha tutarlı ve daha güvenilir başka yorumların ortaya konulmasının da her zaman için mümkün olduğu asla unutulmamalıdır. (50)

7. Herhangi bir araştırma yapılırken işlenebilecek en doğru ve yararlı yöntem, doğrudan doğruya sorunu ele alıp inceleyerek, çözüme yönelik tezin ortaya konulmasıdır.

8. Sorunun çözümüne ilişkin olarak ileri sürülmüş olan herhangi bir görüşten yola çıkarak yeni bir çözüm veya yorum arayışına gidilmesi halinde hareket noktası olarak alınan o görüş (antitez) sanki kendisinin savunduğu görüşmüşçesine bütün dayanak ve gerekçeleri ile birlikte son derece tarafsız ve ön yargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalı. (51)

9. İlk bakışta yanlış gibi görünen bu görüş karşısında onu ileri sürenin bakış açısı ve gerçekleri doğrultusunda bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışılmalı, konu tekrar tekrar gözden geçirilmelidir.

İbn Rüşd, ilimde bağınazlığa ve dogmatizme yer olmadığını, objektif her türlü düşünce ve görüş karşısında saygılı, daima ihtiyatlı bir tavır içerisinde olunması

⁴⁷ Faslı'l Makal (Türkçe çevirisi ile birlikte nşr. Bekir Karlığa) İstanbul 1992, s. 70–71

⁴⁸ A.g.e. s. 68-69

⁴⁹ A.g.e. s. 69, 71-72; Tahafüt 2. cilt s. 546–547

⁵⁰ Tehafüt: Tehafütü't-Tehafüt (thk. Süleyman Dünya) Kahire 1980, 1. cilt s. 383.384.415, 2. cilt s.649, 758.791.792; Zikreden Sarioğlu, Hüseyin İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003 s. 25

⁵¹ A.g.e.1. cilt s. 224–373

gereğini vurgulamış ve bir ilim adamında bulunması gereken “hak ve kadirbilirlik “ vasfının kendinde taşıması gereğini belirtmiştir.

İnsanın sadece gerçeğe ulaşmakla yetinmemesi gerektiğini aynı zamanda gerçeğin paylaşılması gereğini ve önemini ifade eden İbn Rüşd, bunun yanında bunun bir yöntem işi olduğu görüşündedir.

Her hangi bir konuda karşısındakini aydınlatmak isteyen filozof, öncelikle karşısındakinin zekâ, bilgi ve kültür düzeyini göz önünde bulundurmasını aksi halde istenilen neticenin alınmasının mümkün olamayacağını söyler.

Özellikle iş teorik yani nazari ilimler ile ilgili bir alanda cereyan ettiğinde bu husustaki hassasiyet daha bir önem kazanır. Çünkü teorik konular, özellikle de metafizik meseleler sıradan insanlar için adeta rüya gibidir. Dolayısıyla bu tür soyut problemlerin ancak bu gibi hususları kavrayacak zekâ ve bilgi düzeyine sahip olanlar için bir anlam ifade edebileceğini belirten İbn Rüşd, bunu şöyle bir örnekle açıklamaya çalışır:

“Söz gelimi, sıradan bir kimseye, çıplak gözle bakıldığında pabuç büyüklüğünde gösterilen güneşin yer küreden yaklaşık 170 kere daha büyük olduğu söylenildiğinde, o, bunun imkânsız olduğu söylemekle kalmaz aynı zamanda bunun söyleyen kişinin rüya gördüğünü düşünür.”⁽⁵²⁾

İbn Rüşd buradan hareketle soyut ve teorik bilgileri kavrayabilecek bir zihin gücüne doğuştan sahip bulunanlar için dahi, işin başında doyurucu olan ve kesinlik ifade eden deliller bulmanın güçlüğüne dikkat çekerek, gerçeğin elde edilmesi kadar başkalarına aktarılmasının da bir yöntem ve sabır işi olduğunu belirtmektedir.

Yukarıda filozofun belirttiği hassasiyetleri göstermediğini düşündüğü kelamcıları ve özellikle Gazali’yi eleştirirken de belirttiği ölçü ve yöntemlere riayet etmiştir. Daha önce sıraladığımız ilkelere olan bağlılığını diğer çalışmalarında da gösterdiği gibi Aristo’nun eserlerine yazdığı orta ve büyük şerhlerinde, Aristo’nun görüşlerini kendi anladığı ve istediği gibi değil, Aristo doktrinin temel ilkeleri belirledikten sonra, bu ilkeler doğrultusunda açıklamaya çalışmıştır. Bunun yanında Aristo’nun görüşlerinden “ Burhani ” bulduklarını kendi yorumlarını da katarak ortaya koymuştur.

⁵² Felsefe Din İlişkileri Faslu’1-makal el-Keşfan minhaci’l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s. 83

Filozofun kendisinin belirleyip benimsediği ilim zihniyeti ve yöntem ilkelerine olan bağlılığını açıkça Tahafüt ü Tahafüt'ün başlığında yer alan kitabının yazılış amacını şu şekilde belirtmiştir:

“Ebu Hamit'in Tahafüt el- Felasife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı kitabında ileri sürdüğü görüşlerin doğruluk ve doyuruculuk (fi't-tasdik ve'l-ikna) derecesini göstermek ve bunların büyük bir kısmının kesinlik ve doğruluk derecesinden uzak olduğunu ortaya koymaktır.” (53)

İbn Rüşd'ün, Aristo'nun ilmi ve felsefi kişiliğine yönelik ifadelerine baktığımızda kendi görüşlerini şu şekilde ifade eder:

“Aristo, mantık ve metafiziği kurdu ve geliştirdi. Bunları o kurdu diyorum, çünkü bu ilimler üzerine ondan önce yazılmış olan eserler bahsedilmeye bile değmez ve onun yazdıklarının yanında çok sönük kalmaktadır. Bunları tamamlamıştır diyorum. Çünkü Ondan sonra günümüze gelinceye kadar yani 15 asırdır hiç kimse onun yazdıklarına ne bir ilave yapabilmiş ne de onlarda önemli bir hata bulabilmiştir.”(54)

“ Bu adamın (Aristo) durumu ne kadar ilginç, insan fitratından ne kadar farklı! Öyle ki, adeta ilahi inayet onu, biz insan topluluğuna insan türünde en son yetkinliğin somut bir örneği olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı, eskiler ona “el ilahi” adını verirlerdi.”(55)

Aristo'nun bu kadar methedilmesi onun aşılmaz bir otorite olarak İbn Rüşd tarafından görünüyor izlenimini veriyorsa da kanaatimizce İbn Rüşd'ün ilim zihniyeti ve yöntemleri göz önüne alındığında “kadirbilirlik” ve “hakşinaslık” tavrından başka bir anlam taşımadığını görmemiz mümkün olacaktır.

⁵³ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehafüt et Tehafüt (çev. Prof. Dr. Kemal Işık, Prof. Dr. Mehmet Dağ) İstanbul 1998, s.11

⁵⁴ Renan E. a.g.e. s. 70;Duhem,P.To Save The Phenomena(Tr. By: E.donald& C.Maschler), Chicago 1969 s.29) Ayr. Bkz. Sarioğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003, s. 28

⁵⁵Telhisu Kitabı'l-Kıyas (thk. C. Cihami, Telhisu Mantıki Aristo, Beyrut 1982, I-III, s. 213; Zikreden Sarioğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003, s. 28

2.3-İBN RÜŞD' E GÖRE FELSEFENİN DİNİ MEŞRUIYETİ

Din-felsefe ilişkisinin ne tür bir zeminde tartışılması gerektiği hususunda görüşlerini vermeye çalıştığımız filozof İbn Rüşd, felsefenin dini meşruiyetinin anlaşılabilirliğini ortaya koymak için kaynağı vahiy olan dinin mahiyeti ile ilgili olan bazı suallerin cevaplandırılması ve bu konudaki dinin felsefeyle olan bağlantısının ne olduğunun açıklığa kavuşturulması gereği üzerinde durmuştur. Bunu ise şu şekilde ele almıştır:

- A. Kaynağı vahiy olan din, insanın aklının bir ürünü olan felsefeyi teşvik mi eder, yasaklar mı, yoksa ona karşı ilgisiz mi kalır? Eğer din felsefeyi teşvik ediyorsa, bu sadece tavsiyeden mi ibarettir, yoksa gereklilik ifade eder mi?
- B. Felsefe alanında daha önce İslam dinine mensup olmayanlar tarafından ortaya konulmuş bulunan bilgi ve tecrübe birikimi ile onların kullandığı metotlardan yararlanmanın din açısından hükmü nedir?
- C. Eğer felsefenin kullandığı yöntem (burhan) dinin gerekli gördüğü bir bilgi edinme yöntemi ise, insanları bundan men edenlerin durumu ne olacaktır?
- D. Şayet felsefe, dinin gerekli gördüğü bir disiplin ise bu gereklilik herkesi mi yoksa belli şartları taşıyan kimseleri mi ilgilendirir?
- E. Felsefe ve burhan yoluyla ulaşılan bir neticenin dini nasslarla çelişmesi mümkün müdür? Mümkünse bu gibi durumlarda ne yapılması gerekir?

Yukarıda sıraladığımız ve filozofumuzun önemle üzerinde durduğu soruların yanıtını şu şekilde izah etmeye çalışır.

a) Gaye birliği içinde olan iki fenomenin, insanın ilmi ve fitri yetkinliğe ulaşmasında ilişkilerinin ereksel bir birliktelik bağlamında ele almasıyla beraber, insanın Allah hakkındaki bilgisinin onun varlık hakkındaki bilgisiyle doğru orantılı olduğu kanaatindedir. Yani insan varlık hakkında ne kadar bilgi sahibi olursa Allah'ı da o derecede tanır.

Varlığı tanıma nasıl olacak? Varlığı ne türden bir yaklaşım ile tanıyacağız? Gibi sualler karşısındaki yaklaşım, sebep sonuç ilişkisi içerisinde varlığın idrak edilmesi ile biz varlığı tanırız yanıtı bizi rasyonel bir yaklaşımdan (en nazar ül akli) başka bir şeye götürmemektedir. Hal böyleyken yani varlığı tanımada akli yaklaşımın varlığın tanınmasında kullanılmasının zorunlu olduğuna yönelik delil “Ey akıl sahipleri, itibar

ediniz.” (56) mealindeki ayettir. Filozof, Akli inceleme ve kıyası, kullanması (vacib) bir araştırma ve bilgi edinme yöntemi olarak kabul etmiştir.

Filozof, ayette geçen “itibar“ bilinenden bilinmeyen çıkarılması ve kavranmasın (istinbat, bir söz veya işten gizli bir mana çıkarma, zımmen, açık olmayarak, dolayısıyla anlama) dan başka bir şey olmadığını bunun ise bir tür kıyas veya en azından kıyas yoluyla bilinilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Kıyasın akıl ile yapıldığı göz önüne alındığında ”Burhan”ın, (57) dinin gerekli gördüğü akli kıyasın en mükemmel olduğu sonucuna gider. Çünkü söz konusu olan ayetten çıkarılması gerekenin akli kıyasın lüzumlu olduğunun bilinmesi ve bununla beraber kâinata organik ve inorganik olan varlıklar üzerinde düşünmemizi isteyen birçok ayetin bulunduğunu belirtir.

Çıkarımların desteklenmesine yönelik olarak şu ayetleri zikretme ihtiyacını hisseden filozof, dinin bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak gerekli gördüğü akli kıyasa dayanan felsefeyi yasaklamadığını bilakis teşvik ettiğini hata zorunlu bir ilim saymakta olduğunu vurguluyor.

“Göklerde ve yerde geçerli olan hükümlanlığa (melekût) ve Allah’ın yarattığı her şeye dikkatle bakıp akıl yürütmüyorlar mı?”(58)

“Böylece İbrahim’e göklerdeki ve yerdeki hükümlanlığı (melekût) gösteriyorduk ki gerçek bilgi sahiplerinden (mukinin) olsun. “(59)

“Deveye nasıl yaratıldı, göğe de nasıl yükseltildi diye bakmazlar mı? (60)

“...göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler (tefekür ederler).” (61)

Felsefenin dinsel meşruyetinin sağlanmasında temellendirici yönü olan çıkarsamaların dinin kendi ayetlerinde mevcut olduğuna inanan İbn Rüşd, bu ayetleri verirken akli kıyasın üzerinde durmuş ve onun türlerini de belirtmiştir. O, felsefenin akli

⁵⁶ Haşr 2

⁵⁷ Felsefe-Din ilişkileri Faslu’l-makal el-Keşf an minhaci’l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s. 76-77

⁵⁸ Araf 185

⁵⁹ En’am 75

⁶⁰ Ğaşiye 8 -17

⁶¹ Ali İmran 191

kıyastan başka cedeli (diyalektik) ,hatabi (retorik) ve muğalati (sofistik) kıyas gibi kıyas türlerinin mevcut olduğunu söyler.

İbn Rüşd, felsefe ile uğraşacak olan bir kişinin öncelikle mutlak kıyası, kıyasın unsurlarını (öncüller) ve çeşitlerini, hangi ispatın kıyas sayılıp hangisinin sayılmayacağını, işaret edilen kıyas türlerini, birbirinden ayıran şartların neler olduğunu bilinmesinin gerektiğini bunun da “mantık” öğrenmeyi zorunlu kıldığını belirtir. Çünkü felsefe açısından mantığın her hangi bir iş yaparken kullanılan “alet “ konumunda olduğu görüşündedir.

“Bizden önce gelenlerden hiç kimse akli kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa bizim bunu hemen yapmamızın bir zorunluluk olduğu apaçıktır.” (62) diyerek bu alanda araştırma ve inceleme yapanlara bilgi ve tecrübe sahibi olanların geliştirmiş oldukları yöntemlerden istifade etme gereğini önemle vurgular. Bununla beraber felsefenin ve onun aleti konumundaki mantığın din açısından yararlı ve gerekli ilimler olduğuna işaret ederek bunların gereksizliğinin savunusunu yapmanın akıl dışı bir yaklaşımdan ibaret olduğunu söylemek istemektedir.

b) İbn Rüşd, yöntem konusundaki yaklaşımın sadece felsefeye yönelik bir yaklaşımdan ibaret olmayıp teorik ve pratik bütün ilimler için geçerli bir durum olduğunu ifade edip (63) bu noktadaki görüş ve düşüncesini şu analogi ile temellendirmek ister: “Nasıl ki kurban kesmeye elverişli bir alet bulunduğu anda onun bir Müslüman’a ya da bir gayri Müslim’e ait olması önemli değilse, aynı şekilde akli kıyasın gerçekleştirilmesini sağlayacak uygun bir metot, bilgi ve tecrübe mevcutsa onun kimin geliştirdiğinin de hiçbir önemi yoktur.”(64)

Filozof bu yaklaşımıyla ilmi yaklaşımda bağınazlığın yeri olmadığını açık bir şekilde açıklayarak “eleştirici” ve “seçici” (criticism, selective) olmasının gerekliliğini de şu ifadeleri ile izah ediyor:

“Varlık hakkında bizden önceki ümmetlerden biri tarafından yapılmış ve “Burhan”ın gerektirdiği şartları taşıyan bir inceleme ve değerlendirmeye rastlarsak, onlara söylediklerini ve yazdıklarını gözden geçirmemiz zorunludur. Bunlardan gerçeği

⁶² Felsefe-Din ilişkileri Faslu’l-makal el-Keşf an minhaci’l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s. 77

⁶³ A.g.e. s. 80

⁶⁴ A.g.e. s. 80-81

yansıtanlar varsa onları memnuniyetle kabul ederiz ve bundan dolayı onlara müteşekkir oluruz. Şayet gerçeğe uygun olmayan şeyler görürsek bunlara da dikkat çekeriz ve bu sebeple onları yargılamak yerine mazur görürüz.” (65)

c) Felsefe ve mantığın dinin gerekli gördüğü ve teşvik ettiği ilimler olduğu açıklık kazandığına göre farklı gerekçelerle bu ilimlerden uzaklaştırma çabalarını gösterenlerin yanlış bir yaklaşım içerisinde oldukları böylece açıklık kazanmıştır.

Felsefeye ve mantığa yönelik böylesi bir yaklaşımın Asrısaaadet döneminde bulunmadığını ve daha sonra ortaya çıkmış bidat olduğunu söyleyerek dinin felsefeyi yasakladığını iddia etmek asılsız bir iddiadan başka bir şey değildir. Çünkü bu yaklaşım başka ilimlerin aynı gerekçe ile İslam dinine aykırı sayılmasını gerektirir ki böyle bir şey mümkün değildir. İbn Rüşd, İslam dünyasında büyük çoğunluğun olumlu tavır içerisinde olduğunu diğer kesimin ise azınlıktan öteye geçmediğini belirtmektedir.

Gazali'nin iddia ettiği gibi bir takım insanların felsefe ile ilgilenmeleri yüzünden yanlış yola ve inançlara saptıkları düşüncesi ile felsefeye karşı çıkmanın doğru bir şey olmadığını belirten İbn Rüşd, bu tür durumların genel bir durum olmadığını bunun arızı bir durum olduğunu belirtir. Bunun sebeplerini de belirten filozof, bu durum ile karşılaşılmasının nedenini o kişinin yaratılış gereği felsefi meseleleri anlayacak ve idrak edecek bir kabiliyet ve yetenekten yoksun olmasından kaynaklandığı görüşündedir. İfade edilen nedenlere ilaveten O'nun için bu kişilerin bir takım şahsi eğilimlerin etkisinde kalması ve usta bir öğreticinin bulunmaması durumu bunun kaçınılmazlığını mümkün kılmaktadır.

Özünde faydalı ve gerekli olan felsefenin belirtilen durumların mevcudiyetinden dolayı, kişinin zarar görmesi onun zararlı olduğu anlama gelemeyeceği belirten filozofumuz konuyu daha belirgin kılmak için, şöyle bir analogiye başvurur:

“Bazı kimselerin halkın ayak takımından (erazil-i nas) bazılarının sırf felsefe ile ilgilenmeleri yüzünden yoldan çıktıkları zannı ile felsefe kitaplarının okunmasını yasaklamaları tıpkı su içerken suyun boğazında düğümlenmesi sebebi ile ölen kimselere bakarak susamış birini tatlı ve soğuk içmekten alıkoyarak onun da ölüme yol açmaları

⁶⁵ A.g.e s. 81-82

gibidir. Oysa suyun boğazda düğümlenerek ölüme sebebiyet vermesi arızı bir durum olduğu halde susuzluktan dolayı ölmek tabii ve kaçınılmaz bir durumdur.”⁽⁶⁶⁾

Aslında arızı durum sadece ilim ve felsefeye yönelik bir şey olmayıp diğer bütün ilimler için söz konusudur. Hatta gayesi insanları ameli faziletlere ulaştırmak olan fıkıh ilmi ile uğraşan birçok kimsenin tam tersine züht ve takva duygusundan uzaklaşarak dünya işlerine alabildiğine daldıkları bilinmektedir. Buradan hareketle bu duruma fıkıhın sebep olduğunu söylemenin mümkün olmadığını vurgulayan filozof, aynı şeyin felsefe içinde geçerli olacağını ifade eder.⁽⁶⁷⁾

d) Felsefe ile uğraşmak kişinin bazı meziyetler taşıması gerektiğini belirten ve arızı durumların yaşanmaması için bu hususların önemine dikkat çeken filozof, felsefe ile uğraşacak olan kişinin, ehil olma şartlarına sahip, yaratılış ve zekâ bakımından yetkin ve ilim, ahlak bakımından faziletlere sahip olup olmamasına bakılması hususunu önemle vurgular. (68)

Bununla beraber bu meziyetleri kendinde taşımayan kişiye felsefi problemlerden bahsedilmemesi ve ehil olan kişinin de akli ilkeleri ve bunların yardımıyla sonuç çıkarma yollarını öğrenmesinin gereğini ihtiyatla belirtir. Bunun yanında İbn Rüşd için bu konulara hâkim usta bir öğretici tarafından yol göstericiliğin yapılması ve her şeyden önemlisi felsefi problemlerle ilgili tartışmaların ulu orta yapılmaması hayati bir önem taşır. Çünkü bu yeterlilikleri taşımayan kişilerin, kapasitelerini aşan bir yükün altına sokulması hem onların yanlış inançlara düşmesine neden olacak hem de zikredilen problemlerin yaşanmasına zemin hazırlayacaktır.

e) İnsanların ilmi ve fikri yönden yetkinlik kazanmasında yardımcı olan felsefe ile tüm insanların hem ilmi ve fikri yönden hem de ameli ve ahlaki açıdan yetkinleşmesini amaçlayan ve bunun içinde hatabi, cedeli ve burhani yöntemlerin üçünü de kullanan dinin yapısından hareket eden filozof İbn Rüşd, her iki fenomenin hakikat konumunda olduğunu savunur.

⁶⁶ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s. 85

⁶⁷ A.g.e. s. 86

⁶⁸ Tehafüt 2.cilt s. 551 -552

Filozof, “hikmet şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş (öz) kardeşidir.”⁽⁶⁹⁾ ve “hakikat hakikate ters düşmez aksine onu destekler.”⁽⁷⁰⁾ sözüyle de din ile felsefenin birbirleriyle bir uyum halinde bulduklarını aralarında herhangi bir çatışmanın mevcudiyetinin söz konusu olamayacağını ortaya koyar.

İbn Rüşd, herhangi bir ihtilaf söz konusu olduğunda nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini ise şu şekilde izah etmeye çalışır: Felsefenin ele alıp incelediği ve hakkında hüküm verdiği bir konu hakkında din açısından üç şey söz konusu olabilir; ya o meseleye ilişkin olarak din hiçbir şey söylememiştir ya bu hususta felsefenin ortaya koyduğu hüküm ile dinin belirlediği mutabakat (uyum) halindedir veyahut da felsefi araştırma ve burhanın gerektirdiği sonuçlar arızı bir takım sebeplerle kimi insanlara ilk bakışta dini nasslarla bir uyum içerisinde değilmiş gibi gelebilir. Birinci durumda yani dinin herhangi bir açıklama getirmediği bir konuda felsefenin verdiği hüküm fıkıhların şer i kıyas yöntemiyle ortaya koydukları hukuki hükümler mesabesinde olup kabul edilmesi gerekir. İkinci durumda, din ve felsefe arasında zaten uyum bulunduğu için, hiçbir problem yok demektir. Üçüncü durumda ise filozofa göre yapılması gereken din ile felsefenin birbirleriyle uzlaştırılması ki bu da te’vili kaçınılmaz ve zorunlu kılmaktadır.

⁶⁹ Felsefe-Din ilişkileri Faslu’l-makal el-Keşf an minhaci’l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s.125

⁷⁰ A.g.e. s. 87

2.4-İBN RÜŞD'DE DİN İLE FELSEFENİN UZLAŞTIRILMASI

İnsan akli fizik dünyasına ait olan kavram, hüküm ve bilgilerden ibarettir. Bu bilgiler ise sebep-sebepli ilişkisi içerisinde anlaşılır. Varlıklar arasında fiziki seviyede var olan sebep-sebepli ilişkisi ise bu ilişkiye bağlı olarak sebepler zincirini ortaya çıkarır ki bu da insanın metafizik varlık alanıyla bağlantı kurmasına neden olur. Bundan dolayı gerçek bilgiye ulaşma amacını güden insan, zorunlu olarak metafizik alana yönelme ihtiyacı duyar. İnsanın tam bir bilgiye ulaşması ancak her iki alanda elde edeceği bilgiler sayesinde mümkün olacaktır.

Bu iki alanda elde edilen bilgilerin nasıl değerlendirilmesi meselesi ile ilgili olarak İbn Rüşd, her iki alana ait olan bilgilerin çatışması halinde dini metnin te'vil edilme suretiyle ele alınması gerektiğini belirtir.

İbn Rüşd, akla uygun olan ile nassa uygun olanı uzlaştırma gayesiyle bu meseleye yönelen ehil kişilerin, ortaya çıkacak uzlaşmazlığı te'vil metodunu kullanarak aşmalarını ister.⁽⁷¹⁾

İbn Rüşd, din ile felsefe arasında görüş birliğinin olması durumunda yeni bir te'vile gidilmemesi gerektiğini ama görüş birliğinin olmaması durumunda ise din ile felsefeyi uzlaştırma yoluna gidilmesi gereği üzerinde durur. Her nassın açık anlamıyla kabul edilmesi kadar, yine her nassın te'vil edilerek dinin adeta herkes tarafından anlaşılabilen gizli bilgiler bütünü olarak algılanmasına yol açacak bir yaklaşımın da yanlış olduğu düşüncesinde olan İbn Rüşd, dinin te'vile imkân tanıdığını hatta teşvik ettiğini belirtir.⁽⁷²⁾

Burhan seviyesine ulaşamayan insanların, burhan yolu ile kavranabilecek meseleleri, özellikle metafizik ve eskatolojik varlık alanına ilişkin olan nassları anlayabilmeleri mümkün değildir. İfade edilen konumdaki şahısların kendileri açısından hayati önem taşıyan bu bilgileri edinmelerinin sağlanması için Allah, bunu analogi ve

⁷¹ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s. 200-201

⁷² A.g.e. s. 199

teşbih metotları ile ifade etmiştir ki, filozofumuzun önem ile üzerinde durduğu dini nasrlardaki zahir-batın* ayrımı işte buradan ileri gelmektedir.⁽⁷³⁾

Filozof, bu işe yönelme gayesinde olan ehil kişilerin dini metinlerin iç (Batın) ve dış (Zahir) manalarının olduğunu bilmelerini ve bunu da göz önünde bulundurmalarını ister. Bununla beraber dini metinde yer alan bütün ayetlerin tamamının iç anlamla anlaşılmasının yanlış olacağını belirtirken aynı zamanda bütün ayetlerin dış anlamla anlaşılmasının da yanlış olacağını belirtir.⁽⁷⁴⁾

İbn Rüşd, batın anlamlar içerikli nasrların çok sayıda olmadığını ve bunlarında fizik dünyada hiçbir örneği ve benzeri bulunmayan metafizik (gaybi) hakikatler ile ilgili olduğunu söyler. Çünkü ona göre sadece anlatılmak istenen metafizik konunun bütün insanların mutluluğu ile yakından ilgili olması durumunda örnekleme ve benzetme yoluna gidilmiştir ki eskatolojiye ait konular bu cümledendir. Bu türden nasrlara “müteşabih”(benzeşmeli, değişmeceli anlamlar içerikli) denilmektedir.

Ruhun (nefs) mahiyetinin bilinmesi gibi bütün insanların mutluluğu ile doğrudan ilgili olmayan konularda bu yöntemler kullanılmadığı gibi, halk bu tür meselelerin peşine düşmekten men edilmiş (75) ve bu sayede onların gereksiz yere sıkıntıya girmeleri bilgi ve iman yönünden tehlikeye düşmeleri önlenmek istenmiştir.

Bir diğer husus burhan ehli seviyesinde bulunanların te’vil etmeleri gereken aksi halde onları küfür tehlikesiyle karşı karşıya bırakacak türdeki nasrlardır. Bu tür nasrların burhan ehli dışında kalanlarca açık anlamlarının (zahiri) dikkate alınmasını ve kesinlikle te’vile kalkışılmaması gereği üzerinde duran düşünürümüz, aksi halde bu

⁷³ Felsefe Din İlişkileri Faslu’l-makal el-Keşf an minhaci’l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s. 88-89

* Zahir; dışsal, anlaşılması zor bazı gerçeklerin herkesin kavrayabilmesi için verilen örnek (misal) ile onun kendisine benzettiği şey.

Batın; içsel, anlatılmak istenen fakat sadece burhan ehlinin kavrayıp anlayabileceği hakiki manadır.

⁷⁴ Felsefe Din İlişkileri Faslu’l-makal el-Keşf an minhaci’l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s. 89-90

⁷⁵ A.g.e. s. 90

kişilerin üstesinden gelemeyecekleri bir şeye kalkışarak haddi aşmalarından dolayı küfür tehlikesinin söz konusu olabileceğini söyler.

Bu ifade edilen durumu oluşturan naslar, gayba yönelik olmakla birlikte her insanın zorunlu olarak inanması gerektiğinden, fizik dünyasındaki benzeri veya örneği yardımı ile anlatılmaya çalışılan konular ile ilgilidir.

İstiva ayeti bu türden (Bakara 28; Fusilet 10; Araf 53) sınıfa dâhil olan naslara örnek olarak gösterilebilecek türden olan naslardanır.(76)

Bundan dolayıdır ki Hz. peygamber (s.a.v) bir siyahî kadın köle kendisine, Allah'ın semada olduğunu haber verince:

“Bunu azad et zira o mümin ve müslimdir.”(77) hadisini nakleden İbn Rüşd'e göre bunun sebebi şudur:

“İnsanlardan bir kısmı muhayyilelerine (imgelem) dayanmadan bir şeyi tasdik etme kabiliyetine sahip olmazlar yani onlar bir şeyi sadece tahayyül ettikleri şey yönünden ve hissi bir biçimde idrak ve tasdik ederler. İşte bu nitelikteki kimselerin muhayyel şeyle ilişkili olmayan bir varlığı (daha doğrusu duyu organları ile bilinen maddi varlıktan başkasını) tasdik etmeleri kolay kolay vukua gelmez. Allah, Kur'an'da: “Zakkum ağaçlarının tomurcukları sanki şeytanın başları gibidir.”(78) buyurmuştur.

Bir diğer hususta bazılarına göre te'vil edilmesi, bazılarına göre de zahiri manası üzerine bırakılması gereken naslardır. İbn Rüşd, bu tür nasların da yine sadece burhan ehlinin te'vil edebileceği görüşündedir.(79)

İfade ve üslup açısından da naslar İbn Rüşd'e göre iki ana guruba ayrılmaktadır. Bunların ilki kast edilen mana ile nassın zahirinden anlaşılan mananın aynı olduğu naslardır. Bunların hiç kimse tarafından ve hiçbir şekilde te'vil edilmesi doğru değildir. İkincisi ise zahiri anlamı anlatılmak istenen gerçek anlam olmayıp, onun örneği veya benzeri olan naslardır. Ancak üstün yaratılışlı ve ilimde derinleşmiş burhan ehline te'vil edilen naslarda yer alan örnek ve sembollerin gerçekte kast edilen anlamın zahiri

⁷⁶ Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s. 89

⁷⁷ Müslim, Mesaccid, 33; Ebu Davud, Salat, 167; Ayrıca bkz. Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s.107

⁷⁸ Saffat 62–65

⁷⁹ Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s. 108–111

anlamda yer alan örnek ve sembollerin yardımı ile te'vil yapılan nasslar, hiçbir suretle burhan ehli olmayan kişilere açıklanmaması gereğini belirtir.⁽⁸⁰⁾

Bir diğer hususta filozof, nassın zahiri anlamında görülen örnek veya sembolün, kast edilen gerçek anlam olmadığı ve bunlar için tercih edildiğinin kolaylıkla anlaşılabilir durumu olduğunu ve nassın zahiri anlamından asıl maksadın anlaşılması oldukça zor iken, bunun dışındaki nasslarının diğerine nisbeten kolay olduğu düşüncesindedir.

Nassların nasıl anlaşılması gereği üzerinde duran filozof, nassın zahiri anlamındaki örnek ve sembolün anlatılmak istenen gerçek anlam olmadığı kolaylıkla anlaşıldığı halde, bu örnek ve sembollerin seçilişi sebebi ile hakiki anlamının aynı derecede kolay kavranmaması durumunun olduğunu, bu kabil tev'ilini de yine ehil olanların yapabileceği üzerinde durur. Ayrıca ilmi seviyeden mahrum olan kişilere, bu nassların ya müteşabih olduğu ve herkes tarafından kavranmayacağı söylenmeli ya da anlayabilecekleri bir şekilde açıklanması gereği üzerinde durulmasının önemini vurgular.⁽⁸¹⁾

Son olarak, zahiri anlamının örnek ve sembol olduğunun zor anlaşılması ama bu kabul edildikten sonra niçin öyle olduğunun ise kolayca kavranabilmesi durumunda, aslında çok yakın benzerlikler söz konusu olduğunu dolayısıyla te'vil edilmeleri halinde en çok kargaşa ve yanlış anlamaların ortaya çıktığı nasslarında bu guruba giren nasslar olduğunu belirtir.

Kur'an'daki ayetleri kimlerin te'vil etme hakkına sahip olduğuyla ilgili olarak İbn Rüşd, Ali İmran suresinde geçen "...onun te'vilini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir." ayetinden hareketle Allah u Teâlâ'nın, bu yetki ve sorumluluğu yalnız ve yalnız "ilimde derinleşenler"e yani rasihuna verdiği sonucuna yukarıda belirttiğimiz nassı delil getirerek ulaştır.

Düşünür, ilimde derinleşenlerden kast edilenin rasihundan başkası olmadığı görüşünde olduğunu görüyoruz. Çünkü ilimde derinleşmiş kimselere has olan iman burhana dayalı bir imandır ve ancak burhanı bulmakla elde edilir. İlimde derinleşmemiş olan gurupta kalan Müslümanlar ile ilimde derinleşmiş Müslümanların imanı filozofa

⁸⁰ Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s.106

⁸¹ A.g.e. s.108

göre birbirinden farklıdır. Nassların bütünüyle Allah katında olduğuna yönelik ikisinin iman etme hususunda hiçbir farklılığı yoktur yani ikisi de nassların bütünüyle Allah'tan geldiğine inanır ama ilimde derinleşenlerin (rasihun) imanı nasslardaki müteşabihatin bilinmesine yönelik olarak burhani yaklaşımları nedeniyle Allah'a olan imanları diğerlerinden farklıdır.

Bundan dolayı müteşabih ayetlerin te'vil etme yetkisi yalnızca rasihuna (ilimde derinleşenler) verilmiştir. Bununla beraber hem müteşabih hem de diğer ayetleri açık anlamıyla kabul edip öylece inanması gereken halktan birinin te'vile yeltenmesi kesinlikle yasaklanmıştır. Çünkü filozofa göre şeriattaki te'vilin ahkâmı ariflere aittir.⁽⁸²⁾

İbn Rüşd, teorik meseleleri sadece akıllı, zeki, kabiliyetli ve dürüst insanların bilmelerini istemekle bu niteliklere sahip olmayanların özellikle halkın bu konular ile meşgul olmasını son derece sakıncalı bulmakta ve bu konularda ısrar etmektedir. Onun için de en yüce ilim adı verilen hikmetin, herkesin kolay kolay anlayamayacağı burhan kitaplarının yazılmamasını istemektedir ve diğer eserlerde bu bilgilerin yer almasını zararlı bulmaktadır.⁽⁸³⁾

Felsefeden gelen zararı da felsefe tahsil edenlerin, ahlaki fazilete ve dürüstlüğe sahip olmamalarından ve felsefeyi metotlu bir şekilde öğrenmemelerinden kaynaklandığı görüşündedir.⁽⁸⁴⁾

İbn Rüşd, bu ehliyetle sahip olan rasihunun başka bir ifade ile insanların en üstünü, en zekisi ve en dürüstü olan hâkimlerin, varlıkların en üstünü olan Allah hakkında bilgi sahibi olma ehliyetinin onların elinden alınmasının büyük bir zulüm ve haksızlık olacağı düşüncesindedir. Nitekim Lokman süresinin, “Muhakkak ki şirk büyük bir zulümdür.”⁽⁸⁵⁾ ayetinde geçen şirkin neden en büyük zulüm olduğuyla ilgili olarak İbn Rüşd, “Bir varlık ne kadar büyük olursa, o varlık hakkında bilgisiz olmak, o

⁸² Felsefe Din İlişkileri Faslu'1-makal el-Keşf an minhaci'l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s.112

⁸³ A.g.e. s.112-113

⁸⁴ A.g.e. s.112-113

⁸⁵ Lokman 13

varlık için o ölçüde haksızlık olur.”(86) şeklinde görüş beyan etmiştir. Çünkü en üstün ve en büyük varlık Allah olduğu için, onu tanımamakta en büyük haksızlık olur. Bundan dolayı en büyük varlık olan Allah hakkında bilgi sahibi olmak isteyen rasihun konumunda olan şahısları bundan mahrum etmek büyük bir haksızlık olur.⁽⁸⁷⁾

Bir diğer husus yanlış te’vil yapan kişinin din açısından durumunun ne olacağı meselesi. Konu ile ilgili olarak İbn Rüşd’ün görüşleri şu şekildedir:

“Bunun varılan sonuçtan çok te’vili yapan kişinin ve te’vil edilen nassın durumunu belirler. Her şeyden önce te’vil yapacak kişinin bu işe ehil olması şarttır. Te’vilin burhani bilgi seviyesindeki insanları ilgilendiren bir husus olduğu dikkate alınırsa te’vil yapan kimsenin zekâca buna müsait olması yanında akli ve nakli ilimlere hâkim (mücehhez) olması gerekir. Nasıl ki, pratik hayatta helal-haram konusunda hüküm verecek kişinin “içtihat” için gerekli olan yöntembilim (methodology) ve kıyas yoluyla çıkarma (comparison) yöntemini en iyi şekilde bilmesi gerekiyorsa, varlık hakkında hüküm verecek kişinin de akli ilkeleri ve bu ilkeler ışığında hüküm çıkarma yöntemini yani kıyasla onun mükemmel şekli olan burhanı bütün yönleriyle bilmesi zorunludur. Bu şartları taşımayan kimsenin değil yanlış te’vilde bulunması ve bunu insan arasında yayması onun tevile kalkışması dahi küfre sebebiyet vereceğinden dolayı kesinlikle yasaktır.” yönünde hüküm verir.⁽⁸⁸⁾

Ehil olan birinin te’vil konusunda yaptığı hatanın hükmünü ise, te’vil edilen nassın niteliği belirtmektedir. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz, gerek muhteva gerekse ifade ve üslup açısından hem hatabi ve cedeli hem de burhani* yolla anlaşılmaya elverişli olan dolayısıyla da te’vil edilmesine hiç lüzum bulunmayan nasları te’vile kalmak hatadır ve bunu yapan kişinin mazur görülmesi mümkün değildir.

⁸⁶ Felsefe Din İlişkileri Faslu’l-makal el-Keşf an minhaci’l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s. 112

⁸⁷ Felsefe Din İlişkileri Faslu’l-makal el-Keşf an minhaci’l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s. 112

⁸⁸ Sarıoğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003, s. 119

*Burhani kıyas: Kesin öncüllerden kesin neticeler çıkarmaya imkân veren en doğru, en gerçek ve en sağlam kıyastır.

Cedeli kıyas: Öncülleri kesin olmayan yani zanni olan kıyastır.

Hatabi kıyas: Akli ve mantiki öncüllere değil, hissi öncüllere dayanılarak yapılan kıyastır.

İbn Rüşd'e göre, anlaşılması çok zor olan bu meselenin te'vilinde ve yorumunda ihtilafa düşenleri ya isabet ettikleri için ecir ve sevap alan ve yahut ta samimi bir çaba sarf ettikleri halde hata eden fakat mazur görülen kimselere benzetiliyor.⁽⁸⁹⁾

Konuyla ilgili filozof, “nefste (ve insan zihninde) meydana gelen bir delil sebebiyle bir şeyi tasdik ve kabul etmek zaruridir, ihtiyari değildir. Yani kalkmak ve kalkmamak elimizde olduğu gibi, bu gibi şeyleri (ve hakkında zihnimizde delil kaim olan hususları) tasdik etmek veya etmemek elimizde olan iradeli bir şeydir. Teklifte ve sorumlulukta iradenin var olması şart olduğuna göre, ilim ehlerinden olmak şartıyla, esas itibari ile tasdikçi bir durumda bulunan bir kimsenin, kendisine arız olan bir şüphe ve tereddüt sebebiyle düştüğü hata mazur görülen bir hatadır.” der.⁽⁹⁰⁾

Bundan dolayı peygamberin (s.a.v.) : “Hâkim içtihat eder de isabet kaydederse iki ecir hata ederse bir ecir alır.”(91) hadisini nakleden İbn Rüşd, kendi düşüncesinin temellendirmesi ve sözlerinin daha anlaşılır hale gelmesi için yukarıdaki hadisi zikretmeyi uygun görmüştür.

İbn Rüşd, nakledilen hadiste adı geçen hâkimlerin Allah'ın kendilerine te'vil ve yorum yapma yetkisini tahsis ettiği kişiler olduğunu ve şeriatta bu türden hataların affedilir hatalar olduğunu vurgular. Çünkü anlaşılması güç olan eşya üzerinde düşünen âlimlerin yapmış olduğu hatalar affedilir cinsten olup onları eşya (mevcudat) üzerinde düşünmekle mükellef kılan da şeriattır.⁽⁹²⁾

Bunun yanında böyle meziyetlere sahip olmaktan yoksun kimselerin bu konuda hüküm vermesinden dolayı vaki olacak hataların ise affedilmeyecek türden bir hata olacağını belirtir.

Ona göre hata iki nevidir:

1) Hatanın vaki olduğu konuda nazar ehli olan düşünürlerin maruz görüldüğü hata.

⁸⁹ Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s.102

⁹⁰ Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s.102

⁹¹ Buhari, İtisam, 21; Müslim, Akdiye 6

⁹² Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s.102

Mahir ve ehliyetli bir tabibin tıpta yanılması maruz görülen bir hatadır. Bu hususlarda bu işlerin ehil olmayanların hataları maruz görülmez.

2) Hiçbir kimsenin maruz görülmediği, daha açıkçası şeriatın prensiplerinde vaki olan hata. Bu hata küfürdür. Şeriatın esasları ve ilkeleri dışında vaki olan bu nevi hatalar ise bidattir.⁽⁹³⁾ Dikkat edilmesi gereken noktaların göz ardı edilmesi sonucu ortaya çıkacak sorunlar hakikatin anlaşılmasını mümkün kılmayacaktır.

Din ile felsefenin genellikle bir uyum halinde bulunduğunu, aksi bir durumun oluşması durumunda te'vil ehliyetine sahip kişilerin nasslar üzerinde te'vil yapmalarının önemini vurgulayan filozof, özellikle bu kapasiteye sahip insanların bu işi yaparken de halkın anlayış seviyelerinin göz önünde bulundurarak hitap etmelerinin gereği üzerinde durmuştur. Nitekim Hz. Ali (a.s): “Halka, anladıkları (ve akılları erdiği) şekilde konuşunuz. (Anlamayacakları şekilde ve seviyelerinin üstünde hitap etmek suretiyle) onların Allah'ı ve Resulünü yalanlamalarını arzu eder misiniz?”⁽⁹⁴⁾ buyururken tamda belirtilen durumun açıklığa kavuşmasını sağlayacak bir izah şekli taşıdığını görüyoruz.

⁹³ Felsefe Din İlişkileri Faslu'1-makal el-Keşf an minhaci'l-edille (Hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s.102–103

⁹⁴ A.g.e. s. 92

3.BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

3.1-İBN RÜŞD'ÜN DİN ANLAYIŞI

İbn Rüşd' ün gayesi felsefi düşünme biçimi ile vahyi uzlaştırıp her ikisi arasında her hangi bir uzlaşmazlık ve çelişkinin olmadığını kanıtlamaktır. Orta yolu temsil ettiğine inanan İbn Rüşd'e göre aklın faal rol almadığı bir düşünce kabul edilebilir bir düşünce değildir. Ona göre hikmet ve şeriat biri diğerine muhtaç iki düşünme ve bilgilenme yöntemidir. Bu iki bilgilenme kaynağına muhtaç insanlar vardır.

İbn Rüşd için din ve felsefe aynı memeden süt emen iki kardeştir. İkisinin de ereği insan mutluluğunun mümkün yollarını göstermektir. İbn Rüşd'ün din ile felsefe ilişkisini uygun bir kavramsal modele dayandırma çabasının en güzel tasvirini bu konuyu ele almak amacıyla yazdığı Faslu' l- makal' de şu şekilde ele alıyor:

“Felsefe ile mantık ilimlerindeki nazar (felsefi yöntemlerin kullanılarak akli düşünme şekli) şeriat açısından mubah mı yoksa emredilmiş bir şey mi? Eğer son şekle göre emredilmiş bir şeyse bu mendub (şeraitçe yapılması uygun olan) mu? Yoksa vücubu (vacib ve lüzumlu olma) mu gerektirir? İşte bunu şeriat açısından araştırmalıyız ve bu da tabiatıyla felsefeyi tanımayı gerektirir. Buna göre felsefe, varlık dünyasını bilmek ve onu kendisine delil teşkil ettiği yani bir sanat eseri olarak ele almaktır. Açıktır ki varlık dünyası, nasıl yapıldığı, gerektiği gibi anlaşıldığı zaman sanatçısına kanıt teşkil edebilir. Şu halde varlık dünyasına ilişkin bilgi ne kadar mükemmel olursa, onun sanatçısına ilişkin bilgi (marifet) de o derece tam ve kusursuz olur.(95)

Felsefenin şeriatla gerekli olduğuna inanan filozof, felsefeyi mevcudata bakmak ve onu delaleti cihetinde yani mesnun (sünnet sayılan şey, adet haline getirilen) olarak nokta-i nazarından (görüş, fikir) nazar-ı itibara almaktan ibarettir diye tarif ederek kendi tarifine Kur'an' ı Kerim'in, “Ey basiret (akıl) sahipleri ibret alın (düşünüp araştırın)”(96) ayetini delil gösterir.(97)

İbn Rüşd'ün, varlıklar üzerinde nazar etmeyi ve düşünmeyi ve bunlardan ibretler çıkarma anlamında felsefenin anlaşılması gerektiği düşüncesinde olduğu kanaatini taşıyoruz.

⁹⁵ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s.75-76

⁹⁶ Haşr 2

⁹⁷ A.g.e. s. 76

Diğer taraftan şeriat, varlık dünyasını akıl yoluyla elde etmesini istemektedir. Felsefenin gerekliliği ile ilgili Kur'an'ı Kerim'de bunun gerekliliğine yönelik birçok ayetin mevcut olduğunu görüyoruz.(98)

Böylece İbn Rüşd, felsefeye olan bakışımı Kur'an'dan getirdiği delillerle şeriatın, varlık dünyasının akıl yoluyla nazar ile idrak edilmesinin ve onun dikkate alınmasının akıl sahiplerine vacip kıldığını belirtir. Varlık üzerinde düşünmenin gerekliliği kesinleştikten sonra artık akıl sahiplerine düşen, bilinenden bilinmeyi çıkarmak olup yöntem olarak da akli kıyası kullanmaları. Biz kıyasın en iyi şeklini kullanmak zorundayız diyen İbn Rüşd, kıyasın ise, "Burhan" adı verilen bir kıyastan ibaret olduğu belirtir.(99)

Allah'a ve varlık dünyasına ilişkin bilginin "Burhan" a dayandırılması gereğini öngören şeriat, bu şekliyle Allah'ı ve diğer varlıkları "Burhan"la bulmak isteyen kimsenin öncelikle kendinin bu işe hazırlanmasını "Burhan" nın kriterlerini ve şartlarını gerekli ve kaçınılmaz kılmaktadır ki, bu bir "alet" ilmi olan "mantığı" da bilmeyi gerektirir.

İbn Rüşd'ün "Burhan"a olan yaklaşımı beraberinde kendisine yönelik eleştirilerin oluşmasına neden olmuştur. Kur'an'dan getirdiği delillerle felsefeye olan bakışı sorgulanan ve felsefeye yüklediği anlamlar ile Kur'an'ı ve hadisi birer felsefi metne dönüştürdüğüne yönelik eleştirilen İbn Rüşd'ün, aslında bu eleştirilerden uzak olduğunu söylememiz mümkün. Konuyla ilgili olarak araştırmacı Muhammed Yusuf Musa şunları ifade ediyor:

"İbn Rüşd'ün amacı; Kur'an'ı ve hadisi birer felsefi metne dönüştürmek Yahudi ve Hıristiyan filozoflar gibi davranmak, Philon gibi kıssaları mitolojiden kurtarayımla derken onları büsbütün iğdiş edip özlerini değiştirmek, Mutezile gibi doktrinini Kur'an'a dayandırmak için nassı zorlamak tevil işinde Sufiler ve Şiiiler gibi ölçüyü kaçırmak değildi. Onun asıl doktrini, Kur'an'da ve hadiste avamın (halkın çoğunluğu) anlamaya güç yetirmediği bir takım içeriklerin olduğunu ve bunları tevil ile ancak filozofların anlayabilecekleri düşüncesine dayandırılıyordu. O, avama bu anlamların zahir (dış) ifadelerini aşmalarını şart koştu, batın (iç) anlamlarını kavrama işini havassın

⁹⁸ Bakara 164.242.269;Enfal 22;Yusuf 111;Rad 4; İbrahim 52;Nahl 12-17,67;Araf 185; Ğaşiye süresi 17-19; Ali İmran suresi 191; Taha 53-54; Enbiya 10; Hac 46; Ankebut 43; Mü'min 67; Fecr 5

⁹⁹ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'1-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s.77

(seçkinler) görevi saydı. İbn Rüşd kendi görüşlerine Kur'an ı Kerim' den dayanaklar bulduğuna inanıyordu. Ancak; Hıristiyan filozoflar gibi çok azı hariç, lahuti felsefeyi kutsal metinle temellendirme yerine o felsefi görüşlerini mantıksal bir temele oturtuyordu, Gazali ile asıl arasındaki tartışma konusu da buydu. İkisi de havas ve avam ayrımı yapıyordu; ama havas üzerinde anlaşamıyorlardı.” (100) filozofun konuyla ilgili olarak görüşleri, din ve felsefeye yönelik düşünceleri etraflıca incelendiğinde daha iyi bir şekilde anlaşılacağı kanısındayız.

“Şeriat, mevcudatı akıl vasıtasıyla nazari itibara almayı ve ona ait bilginin yine akıl vasıtasıyla istihsalini istemektedir.”(101) diyen İbn Rüşd, onun amacını ise, “Hak olan ilmi ve hak olan ameli öğretmektir. Öğretmek biri tasavvur, diğeri tasdik olmak üzere iki nevidir. Halk için mevcut olan tasdik yolları üçtür. Burhan yolu, cedel yolu, hatabi yoludur.”(102) şeklinde ifade eder.

Felsefeye olan bakışını da Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağırarak çerçevesinde ele almakta olup kendi yaklaşımının doğruluğuna,

“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.”(103) ayetini delil getirir.

Ayetlere yaklaşım konusunda belli bir sınıflandırmanın ve yöntemin gerekli olduğu düşüncesinde olan İbn Rüşd, bu durumu şu şekilde izah eder:

“İnsanların bazıları (bir hükmü) “Burhan”(kesin delil)la tasdik der. Diğer bazıları (aynı hükmü) cedeli (müadele, tartışma) sözlerle burhan sahibinin “Burhan”la tasdik ettiği gibi tasdik eder. Çünkü tabiatında ve istidadında bundan fazlası yoktur. Öbür bazıları ise, hatabi (ve iknai) sözlerle fakat burhan ehlinin burhana dayanan sözlerle tasdik etmeleri gibi tasdik eder. Bunun böyle olmasının sebebi şudur; bizim bu şeriatımız ilahi olduğu için, halkı hak olana bu üç yoldan davet etmiştir. Böylece şeriatı tasdik her insana şamil olacak kadar umumi olmuştur.” (104)

¹⁰⁰ Musa, Muhammed Yusuf, Beyne'd-din ve'l-felsefe fi re'yi İbn Rüşd ve felasifeti'l-asri'l-vasit, Beyrut 1988, s.143

¹⁰¹ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s.76

¹⁰² A.g.e. s.115

¹⁰³ Nahl süresi 125

¹⁰⁴ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s.110-111

Bu ayrımın yani sınıflandırma gereği üzerinde duran filozof ancak böylesi ayrımsal ve yöntemsel yaklaşımlarla dinsel metinlerin ele alınmasını ve hikmetin öğrenilmesinde bunun geçerli bir yöntem olduğunu belirtir. Konumuz ile ilgili olarak İbn Rüşd, Tahafüt et Tahafüt adlı yapıtında:

“Felsefe, kabiliyetli ve zeki şahıslarca hikmeti öğreten özel bir yoldur.”(105) diyerek felsefenin hakikatin anlaşılmasında başvurulması gereken ama bu kabiliyetleri taşıması gereken zeki şahısların kullanabileceği hususi bir yöntem olduğunu vurguluyor. İbn Rüşd felsefenin nihai amacını ve işlevini ise, “Var olanları, (mevcudat) Allah’ın varlığını, O’nun hikmet ve kudretlerini göstermeleri (delalet) bakımından incelemek ve yorumlamaktan ibarettir.”(106)

Bu ise, bir bakıma hem teorik hem de pratik yetkinliğe ulaştırma amacını güden din ile insanın teorik yetkinliğini hedefleyen felsefenin bu açıdan “gaye birliği” içinde olduğu anlamına gelmektedir ki bu İbn Rüşd’ün din ve felsefeye yaklaşımının hareket noktasını oluşturmaktadır.

¹⁰⁵ Felsefe-Din ilişkileri Faslu’l-makal el-Keşf an minhaci’l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s. 165–166

¹⁰⁶ A.g.e. s.64

3.2-İBN RÜŞD'E GÖRE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Meşşai geleneğin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd, din-felsefe ilişkileri meselesine özel bir önem atfederek konuyla ilgili olarak eserler kaleme almıştır. O, problemi ele alırken din ile felsefeyi amaç, konu, yöntem ve kaynak açısından karşılaştırıp aralarındaki ilişkiyi izah etmeye çalışmıştır.

İbn Rüşd'ün din felsefesi, onun umumi felsefesinin bir devamıdır. Onun umumi felsefesini bilmeden din hakkındaki fikir ve kanaatlerini doğru olarak değerlendirmek hayli güçtür.

Akla ve gerçeğe bu kadar çok bağlı olan İbn Rüşd'ün hemen hemen hiçbir akli temele dayanmayan, ilmi esaslara istinat etmeyen ve realiteden uzak olan kendinden önceki kelamcılarla, mutasavvıfların görüşlerine hayal ve vehim nazarı ile bakmasına şaşırılmaması gerekir. Çünkü Allah'ın ahirette görülmesi meselesi üzerine kelamcıların Allah'ın baştaki gözle görüleceğine yönelik görüşlerini “Allah hem cisim olmayacak, hem bir cihette bulunmayacak, hem de baştaki gözle görülecek, bu görüş aklın almayacağı bir şeydir.”(107) diyerek karşı çıkar.

Onun bu yaklaşımı aklın etkin rol almadığı bir din düşüncesinin kabul edilebilir bir şey olmamasından kaynaklanır.

İbn Rüşd, kelamcılara şiddetle hücum etmeyi görev bilmiştir. Çünkü ona göre kelamcılar, tamamıyla bid'at olan bir takım hayali te'viller ortaya atarak şeriata da hikmete de zarar vermişler, dini ve ilmi de çıkmaza sokmuşlar ve netice olarak insanın hem kalbini hem de kafasını bozmuşlar. Bundan dolayıdır ki İbn Rüşd, kelamcılarının tutmuş oldukları yolu bizzat dinin kendisine de akla da, ilme de tabiata da aykırı görüp, İslam da beşeri hislerin ve düşüncenin bozulma sebebi ve sorumlusu olarak kelamcılarını görmüştür.

Aklın etkin rol almadığı bir din düşüncesinin kabul edilebilir olmadığına inanan filozof İbn Rüşd, felsefi düşünme biçimi ile dini düşünme biçimi arasında her hangi bir uzlaşmazlığın mevzu bahis olmadığını, bilakis birbirleriyle bir uyum içerisinde olması

¹⁰⁷ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s. 27

gereken hikmet ile şeriatın birbirine muhtaç iki düşünme ve bilgilenme yöntemi olduğu üzerinde durur.

Din ile felsefenin insanları birbirleriyle çelişen sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığı kanaatinde olan filozof, insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan sebepliliğin de, vahiy ürünü olan dinin de kaynağı, Allah'ın ezeli ilim ve hikmeti olduğu görüşündedir.⁽¹⁰⁸⁾

Amaçları insan mutluluğunun mümkün yollarını göstermek olan din ile felsefenin aslında aynı memeden süt emen iki kardeşe benzeten İbn Rüşd, şeriat açısından felsefenin konumunu açıklamaya çalışırken konuya şöyle bir soruyla girer:

“Felsefe ile mantık ilimlerindeki nazar (felsefi yöntemlerin kullanılarak akli düşünme şekli) şerait açısından mubah mı, yasak mı, yoksa emredilmiş bir şey mi? Eğer son şıkka göre emredilmiş bir şeyse bu mendub mu yoksa vücubu mu gerektirir? İşte bunu şeriat açısından araştırmalıyız. Bu tabiatıyla felsefeyi tanımayı gerektirir. Buna göre felsefe, varlık dünyasına bakmak ve onu kendisine delil teşkil ettiği yani bir sanat eseri olarak dikkate almaktır.

Açıktır ki varlık dünyası, nasıl yapıldığı gerektiği gibi anlaşıldığı zaman sanatçısına kanıt teşkil edebilir. Şu halde varlık dünyasına ilişkin bilgi (marifet) ne derece mükemmel olursa, onun sanatçısına ilişkin bilgi de (marifet) o derece mükemmel olur.⁽¹⁰⁹⁾

Eğer felsefenin yaptığı iş, varlıkları tahkik etmek ve bu varlıkların Sani olan Allah'a nasıl delalet ettiklerini yani masnuatın var olmaları cihetinde Sani'nin delili olduğunu araştırmaktan öte bir şey değil ise aşikârdır ki bu ismin delalet ettiği şey yani felsefe ise mantığın muhtevası şer'an ya vücub ve farzdır ya da mendubdur yani başka bir deyişle tavsiye ve teşvik edilen bir husustur.⁽¹¹⁰⁾

Hiç şüphe yoktur ki, varlıkla sırf kendilerinde mevcut bulunan sanatı bilmek ve tanımak suretiyle Sani'nin delili olurlar; bu sanat hangi ölçüde mükemmel olarak bilinip tanınırsa, Sani hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur. Varlıklara itibar edilmesini (ve mevcudatın incelenmesini) şeriatın tavsiye ettiği ve buna teşvik ettiği

¹⁰⁸ Tehafüt: Tehafütü't-Tehafüt (thk. Süleyman Dünya) Kahire 1980 II. s. 869; Ayrıca bkz. Bilim ve Ütopya, (Modern bilimin ve Aydınlanmanın öncülerinden İbn Rüşd), sayı:156, İstanbul 2007, s. 32

¹⁰⁹ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s. 76

¹¹⁰ A.g.e. s. 76

muhakkaktır. Şeriat varlıkları akıl ile tahkik etmeye ve bunlar hakkında akıl ile bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanı davet etmiştir.(111) diyen İbn Rüşd, Kur'an-ı Kerim'den ayetler misal getirerek görüşlerini temellendirmeye çalışır.(112)

İbn Rüşd, mevcudatın yani varlığın üzerinde düşünmeyi teşvik eden ayetlerin Kur'an'da epeyce olduğunu vurgularken, “Arzın ve semaların yaratılışı üzerinde düşünmüyorlar mı ?”(113) ayetinin bu ifade edilenler bağlamında ele alındığında aslında dinin düşünmeyi ne kadar farz kıldığını ortaya koymuştur.

Verilen ayetler ve daha önce vermiş olduğumuz hadisler ışığında getirdiğimiz deliller şeriatın, akla ve varlık üzerinde düşünmeye ne kadar önem verdiği ayetler ile açıklık kazandığına göre şeriatın düşünmeyi hele varlık üzerinde düşünmeyi men ettiğini iddia etmenin ne kadar yanlış ve yersiz bir söylem olduğu apaçık ortadadır. (114)

Belirttiğimiz gibi varlıklar üzerinde aklen nazar etmeyi, düşünmeyi ve bunlardan ibret almayı (itibar) şeriatın farz kıldığını bu şekilde sabit olduğunu ifade eden filozof İbn Rüşd, itibar ve ibret alma denilen şeyin de bilinenden bilinilmeyeni çıkarmak, malum olan şeyden meçhul olan bir şeyi ortaya koymaktan başka bir şey olmadığı düşüncesindedir. Varlık üzerinde düşünmenin ise kıyas sayesinde olacağını ve akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmenin farz olduğunu, bunun en mükemmel şeklinin kıyas (istidlal ve muhakeme)olduğunu ifade eden filozof İbn Rüşd, burhan (kesin delil) adı verilen şeyin de bundan ibaret olduğunu söyler.

Şeriat, Allah'ı ve diğer varlıkları burhan ile tanımayı teşvik etmiştir. Allah'ı ve diğer varlıkları burhan ile bilmek isteyen kimseler için en iyi hareket tarzı veya zaruri davranış şekli, önceden burhanın nevilerini, şartlarını ve burhani bir kıyasın, cedeli, hatabi, muğalati bir kıyastan ne ile ayırt edildiğini öğrenmektir. Kişi yanlışlıklara ve hatalara düşmekten ancak kendini bu yöntemleri bilerek kurtarabileceğini belirten İbn Rüşd'ün bu konulardaki yönlemsel yaklaşımın nasıl olması gerektiği hususundaki görüşlerini sırası geldiğinde yeniden ele alacağız.

¹¹¹ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s. 76

¹¹² Haşr 2; Araf 184; Ğaşiye 16-17; En'am 75

¹¹³ Ali İmran 91

¹¹⁴ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s. 76

İbn Rüşd, felsefi konuları inceleyenler arasında yolunu azıtan sapıklar ve yanlışlıklara düşen kişilerin var olduğunu vurgularken bu durumun ya bu kişilerin yaratılışlarındaki eksiklikten (fitratları itibarıyla yeterince akıllı ve zeki olmamalarından) ya da felsefi konularda düşünürken kötü bir inceleme şekline dayanmalarından kaynaklandığı görüşündedir. Ayrıca şehvani ve nefsanî arzuların onlara galip gelmiş olması ve bu eserlerde yazılı olanların doğru olarak anlamaları için kendilerine rehberlik yapacak bir üstadın olmayışı da onları içinden çıkamaz bir duruma sürüklemiştir. İşte böylesi bir durumun var olması yani felsefi konularda düşünme ehliyetine sahip olan kimseleri bu konuları incelemekten men etmenin doğru olmayacağını, felsefe cihetinden gelen bu nevi zararların arizi bir şey olduğunu ve bunun asla zati (asli bir zarar ve zıyan) olmayacağını söylemek gerekir. Çünkü tabiatı gereği kendisinde fayda bulunan bir şeyi onda arizi olarak mevcut olan bir zarar sebebiyle (böyle bir zarar için onda müsait bir yerin var olması dolayısıyla) terk edilmemesi gerekir.

İbn Rüşd, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ishal hastalığına yakalanan kardeşine bal şerbetini içirmesini emretmesi, bunu kişinin kardeşindeki ishalinin fazlaşması durumunda tekrar Resulullah (s.a.v.) a gelerek yakınması üzerine peygamberin: "Allah doğru söyledi ama kardeşinin karnı yalan söylüyor." (115) hadisini ifadelerinin haklılığına yönelik olarak misal gösterir. İşte bundan dolayıdır ki felsefe okuma ehliyetine ve salahiyetine sahip olan şahısları hikmete dair yazılan eserleri tahkik etmekten men edilmesinin ne kadar sakıncalı bir şey olduğunu daha iyi anlıyoruz.

Bunu bir analogiyle betimleyen filozofumuz şöyle bir misal vermeyi uygun görmüştür. Uzun süre susuz kaldıkları için kendilerine verilen su boğazlarında durdu da böylece birçok kimse öldü gerekçesiyle susuzluktan ölene kadar susuz bir kimseyi tatlı ve soğuk su içmekten men eden kimsenin hali gibidir.

Şüphesiz suyun boğazda durması sebebiyle meydana gelen ölüm arızı, susuzluktan ölmek ise zati ve zaruridir. Buna benzer bir durumun fıkıh ilminde de söz konusu olduğunu söylememiz mümkündür. Fıkıh ilminde de kişinin takvasının az oluşundan dolayı dünyaya balıklama atlamasının ve yanlışlıklara batmasının sebebi olarak fıkıh ilmini görenlerinde mevcut olduğu bilinmektedir. (116) Hâlbuki sanatları,

¹¹⁵ Buhari, Tıbb, 76; Müslim, Selam, 3; Ayrıca Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s. 85

¹¹⁶ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004 s. 85

(yani tahsil etmiş oldukları fıkıh ilmi) zatı ve özü itibarıyla ameli (ahlaki) faziletlere sahip olmayı icap eder.

Özü itibarıyla ilmi fazileti gerektiren hikmet gibi (ilme ve) ameli fazileti gerektiren sanata arız olan bir şeyin arız olması, uzak ve garipsenecek bir şey olmaması doğal bir şey olsa gerek.

İbn Rüşd, yukarıda belirtilen ifadelerden sonra şöyle bir yargıya ulaşır: “Bu şeriat haktır, hak olanı bilme ve tanıma neticesini doğuran düşünmeye davet etmektedir. Durum bu olunca, biz Müslümanlar topluluğu olarak kesinlikle biliriz ki, delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı (hakiki felsefe) şeriatın getirdiği hükümler ve tebliğe aykırı düşecek bir netice meydana getirmez. Çünkü şeriat haktır. Felsefe dediğimiz hikmet de haktır ve hak hakka zıt olmaz. Bilakis hak olan bir şey hak olan diğer bir şeye uygun olur, ona (ve doğruluğuna ve delil oluşuna) şahitlik eder.”(117)der.

Burhana ve delile dayalı bir düşünce içerisinde olan bir kişi, varlık konusunda her hangi bir sonuca ulaşınca ne gibi sorunlarla karşılaşır türünden bir soruya filozof şu şekilde yanıt vermeyi uygun görür.

a) Ya bu varlık konusunda şeriat sükût etmiş onun hakkında hiç bir şey söylememiştir.

b) Ya da şeriat o varlığı tanıtmış ve tarif etmiştir.

Şayet o varlık konusunda şeriat sükût edilmiş, hakkında hiçbir şey söylememiş ise artık burada bir çatışma (ve taarruz) halinin mevcut olduğundan bahsedilmez. Bu durum şeriat sükut edilen, fakat daha sonra (bir ihtiyaca binaen) fıkıh âlimlerinin fıkhî kıyas ile çıkardıkları (dini ve şer i) hükümlere benzer.

Şayet şeriat o varlığı tanıtmış ve hakkında bilgi vermiş ise burada yine iki durum söz konusu olur:

Şeriatın anlattığı şey yani nassların zahiri manaları burhan ve delile dayanan bir düşüncenin o varlık konusunda ulaştığı sonuca:

a) Ya uygun olur.

b) Ya da muhalif olur.

Eğer uygun ise burada söylenecek söz yoktur. Şayet muhalif ise işte burada tevil talep olunur. (ve gerekir) (118)

¹¹⁷ Felsefe-Din ilişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille İbn Rüşd, (hazırlayan Süleyman Uludağ) İstanbul 2004, s. 87

¹¹⁸ İbn Rüşd, Din Felsefe Tartışması (Türkçesi Hüsen Portakal) İstanbul 2002, 87-88

İbn Rüşd bazı durumlarda din ile felsefenin uzlaştırılmasının dini nasların te'vil edilmesi ile sağlanabileceği düşüncesindedir.

Te'vilin manasını, bir sözü hakiki delaletinden ve manasından çıkararak değişmeceli bir delalete götürmektir şeklinde tanımlayabiliriz. Fakat tevil yapılırken “bir şeyi; benzeri veya sebebi veyahut sonuca veyahut dengi... Vs. olan diğer bir şeyle isimlendirme “gibi Arapça'daki değişmeceli ifadeleri kullanma hususundaki lisan geleneğinin ihlal edilmemesi şarttır. Bu gibi şeylerin değişmeceli söz sınıflarına ve nevilerine ait tariflerin şümulüne girmesi ve onlardan sayılması gereğinin (temsil teşbih zikri sebep irad ı musebbeb zikri hal irad mahal vs. gibi)önemini vurgular.

Filozof, böylesi önemli bir işlevi bulunan ayrıca belli birikim ve beceri gerektiren tevilin sıradan her hangi bir kimse tarafından rasgele yapılacak bir şey olmadığını vurgulayarak konuyu bütün yönleri ile değerlendirmiş tevilin dindeki yeri üzerinde durup dinin tevil ile olan bakışını ortaya koymuştur.

Sonuç olarak ana hatlarıyla dile getirilen bu gerçekçi ve akılcı yaklaşımlarıyla İbn Rüşd, insanı epistemolojik bakımdan aktif, etkin ve sorumlu bir konumda yani varlığı tanıma, anlama, yorumlama ve üzerinde tasarrufta bulunma yetenek ve yetkisine sahip bir varlık olarak görür.

Filozof, özellikle bir kısım metafizik konu ve problemleri kavrayıp çözüme kavuşturmada insan aklının yetersiz kaldığını; bu durumlarda son sözü “vahy” e bırakmanın kaçınılmaz olduğunu söylemekten de geri durmaz. Ancak, mantık şartına haiz olanların güçleri nispetinde yorum yapma hak ve sorumlulukları da teslim edilmelidir. Özellikle metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum kesin doğru olarak değil, başkalarına oranla daha tutarlı ve daha güvenilir başka yorumların ortaya konulmasının da her zaman için mümkün olduğu asla unutulmamalıdır.

SONUÇ

VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar geçen beş asır, İslam dünyasında dini ilimler ve felsefe alanında yoğun olarak süren çalışmaların, en olgun ürünlerini verdiği dönem olmuştur.

Elinizdeki çalışmaya konu olan ve bu feyizli dönemin son periyodunda çok yönlü bir ilim ve düşünce adamı olarak Endülüs'te yaşayan İbn Rüşd, beş asırlık bu dönemin en başarılı ve en önemli temsilcilerinden sayılmaktadır.

Gerek İslam felsefesinde ve gerekse de batı felsefesinde önemli bir yeri olan İbn Rüşd, Antik, Helenistik felsefe ve İslam felsefesinin ilim ve düşünce alanında o güne kadar ulaşmış oldukları zengin birikimleri kendine özgün yorumlarıyla yeniden ele alarak yeni ufukların açılmasına ve batıda da Rönesans fikrinin uyanmasına önemli katkıları olmuştur. Bununla beraber Batılı çevrelerce Meşşai okulunun son büyük temsilcisi, Aristo felsefesinin büyük yorumcusu (Grand commenter) ve savunucusu olarak kabul edilen İbn Rüşd, çalışmamızın bütünü içinde görüldüğü üzere din ile felsefe ilişkisine getirdiği farklı ve özgün yaklaşımlar ile kendinden önce yaşamış ve bu konu hakkında fikir beyan eden filozoflardan ayrılır.

Ona göre din ve felsefe aynı kaynaktan beslenen iki ayrı bilgi türüdür ve her iki bilgi türüne muhtaç kimseler vardır. Bu kimseleri bunlardan mahrum etmenin de büyük bir haksızlık olacağını belirten filozof, böylesi bir durumun yaşanmaması için din ile felsefe gibi iki fenomenin ilişkilerinin nasıl olduğunu ortaya koymanın gerekliliğini önemle belirtir.

Aynı kaynaktan beslenen din ve felsefeyi 'sütkardeş' benzetmesiyle temellendirmeye çalışan filozof, vahiy kaynaklı din ile insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan sebep-sebepli ilişkisini sağlayan özel yapıların kaynağının, ilahi ilim ve hikmet olduğunu ve bu ikisinin iç içe olduğunu vurgular. Çünkü "hakikat hakikate ters düşmez, aksine birbirini destekler" diyen filozof, buna rağmen felsefi sonuçlar ile dini nasların birbirleriyle bir çatışma içinde olabileceği yönünde bir uyumsuzluğun var olması durumunda ise bu iki bilgi kaynağının uzlaştırılması gereği üzerinde durur. Bu durum karşısında yani din ile felsefe arasında meydana gelecek uyumsuzlukta yapılması gerekenler hususunda İbn Rüşd, çözüm yöntemi olarak nasların tevil edilmesi gerektiğini belirtir. Nasların nasıl

anlaşılması gereği üzerinde duran filozof, nassın zahiri anlamındaki örnek ve sembolün anlatılmak istenen gerçek anlam olmadığı kolaylıkla anlaşıldığı halde, bu örnek ve sembollerin seçilişi sebebi ile hakiki anlamının aynı derecede kolay kavranmaması durumunun olduğunu, bu kabil te'vilini de yine ehil olanların yapabileceği üzerinde durur.

Felsefe ile din arasında vuku bulacak olan uzlaşmazlığın kilit noktası olarak görülen te'vilin ise belli bir yeterliliğe sahip kişiler tarafından yapılmasının önemi üzerinde duran İbn Rüşd, kendisi için de hayati bir önem taşıyan te'vilin son derece hassas, belli bir birikim ve beceri gerektiren bir iş olduğunu önemle vurgular. Bunun yanında nassları te'vil etme ehliyetine sahip olmayan kişilerin bu işten uzak kalmaları gereğini vurgularken nassların zahiri manasıyla yetinmelerinin kendi maslahatları için iyi olacağını belirtir. Ayrıca filozof, te'vil ile ilgili olarak dikkat edilmesi gereken bir diğer hususunda tevil edilebilecek nasslar ile te'vil edilmemesi gereken nassların belirlenmesi meselesine yönelecek olan ehliyet sahibi kişilerin bunu usulüne uygun olarak dikkatle tespit etmelerini ve te'vil edilecek olan nassların ulu orta açıklanmaması gereğinin üzerinde durmuştur. Din ile felsefenin uzlaşması hususunun kilit noktası olarak görülen te'vil yönteminin İbn Rüşd tarafından başarılı bir şekilde uygulanması, bizim din ile felsefe arasında var olacak olan din-felsefe uzlaşmazlığı söz konusu olduğunda en güzel çözüm metodunun bu olduğuna yönelik olan inanancımızı daha da güçlendirmiştir. O bir yandan Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri konusunda gerek felsefenin yöntemi olan burhanın gerekse de dini nasların felsefi sonuçlarla herhangi bir çatışma içinde olmadığını en güzel bir şekilde göstermiştir.

Felsefenin din açısından meşruiyetini ortaya koymak için onun din içindeki konumunun ne olduğunu göstermenin önemi üzerinde duran filozof İbn Rüşd, kaynağı vahiy olan dinin, aklın bir ürünü olan felsefeyi Kur'an' dan getirdiği nasslarla nasıl teşvik ettiğini güzel örneklerle sergilemiştir. O, dönemin geçmişten gelen felsefeye karşı oluşmuş olan konjonktürel yapısını da göz önünde bulundurarak aslında bilinenin aksine dinin felsefeyi yasaklaması şöyle dursun onunla uğraşmayı vacip kılan ayetlerle dolu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Felsefenin dindeki meşruiyetinin sağlanmasında temellendirici yönü olan çıkarsamaların dinin kendi içeriğinde içerdiği yönünde düşünen düşünürümüz, bu ayetleri verirken akli kıyasın üzerinde durmuş ve onun türlerini de belirtmiştir.

Felsefi görüşlerini mantıksal bir temele oturtan İbn Rüşd, Kur'an' dan getirdiği kanıtlarla din ile felsefenin birbirleriyle bir çatışma içerisinde olmadıklarını gösterirken böyle yaklaşmasının sebebini onun gaye olarak felsefenin dine karşı olan konumunu esas almasından kaynaklandığını düşünüyoruz. . Kur'an'ı Kerim'e atıflarda bulunarak deliller ışığında görüşlerini temellendirmeye çalışan filozof için aklın etkin rol almadığı bir dinin kabul edilebilir bir şey olmadığını ve aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe arasında herhangi bir çatışmanın mevcut olmadığını söylememiz mümkündür.

Sonuç olarak günümüzde felsefe, bilim, din ve özgür araştırma arasındaki ilişki sorunu, bir bakıma hala merkezi bir sorun olarak karşımızdadır. Hala önemini ve güncelliğini koruyan bu ilişkiyi ele almak belirttiğimiz gerekçelerden dolayı bizim için zorunlu bir durum arz etti. İbn Rüşd'ün çalışmaları, öyle görünüyor ki, bu sorunun nasıl tartışılması gerektiğine dair model olmaları bakımından kalıcı bir değere sahiptir. Bu sonsöze rağmen, felsefede sonsöz, sonsözün' ün söylenemeyeceğinin bilinmesidir.

KAYNAKLAR (BİBLİYOGRAFYA)

- Açıkgenç, Alparslan, Bilgi Felsefesi, İstanbul 1992
- Adıvar, A. Adnan, Bilim ve Din, İstanbul 1980
- Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara 1979
- Akseki, Ahmet Hamdi, İslam Dini, Ankara,1965
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir 2002
- Başgil, Ali Fuat, Din ve Laiklik, İstanbul 2003
- Bilim ve Ütopya, (Modern bilimin ve Aydınlanmanın öncülerinden İbn Rüşd), İstanbul 2007
- Bulaç, Ali, İslam Düşüncesinde Din Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi İstanbul 1994
- Cogito, Yapı Kredi Yayınları Üç Aylık Düşünce Dergisi Sayı 41-42 İstanbul 2005
- Diemer, Alwin, Felsefe, Günümüz Felsefe Disiplinleri, (çv. Doğan Özlem) İstanbul 1990
- Erdem, Hüsameddin, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya 1995
- Farabi, Medine tül Fazıla, (Çeviren Nafiz Danışman), İstanbul 1996
- Fârâbî: Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Saade) , (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde), (Çev. Prof.Dr. Hüseyin Atay), Ankara 1974
- Faslü'l Makal (Türkçe çevirisi ile birlikte nşr. Bekir Karlığa) İstanbul 1992
- Felsefi Risaleler, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2002
- Gazali, Tehafüt l Felasife, Filozofların Tutarsızlığı (çev. Bekir Karlığa), İstanbul 1981
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005
- Güney, Ünver, Din Sosyolojisi, İstanbul 2005
- İbn Rüşd, Din Felsefe Tartışması, (Türkçesi Hüsen Portakal), İstanbul 2002
- İbn Rüşd, Fasl ül Makal, (M.Ayesbeyoğlu), Ankara 1955

İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), İstanbul 2004

İbn Rüşd, Metafizik Şerhi: Telhisu Maba'de't-Tabia, (çev. Muhittin Macit), İstanbul 2004

İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt), (çevirenler Prof. Dr. Kemal Işık Prof.Dr. Mehmet Dağ), İstanbul 1998

Leibniz, İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşma, (çev. Hüseyin Batu) İstanbul. 1986

Sunar, Cavit, Din Nedir? A.Ü.İ.F.D.Ankara,1963

Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", DİA İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1999

Keklik, Nihat, Felsefe; Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, İstanbul 1978

Keklik, Nihat, Felsefenin İlkeleri, İstanbul, 1982

Koç, Turan, Din Dili, İstanbul 1998

R.Guenon, Nefsini Bil, çev. (M. Tahralı, Akademi) Dergisi, Kubbealtı Cemiyet yayınları

Sarioğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003

Sönmez, Bülent, Peygamber ve Filozof, Ankara 2002

Taylan, Necip, Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, İstanbul 2006

Tümer, Güney/Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ankara,1993,

<http://tdk.org.tr>

<http://www.felsefeekibi.com/>

<http://www.encyclopedia.com/html/r1/religion.asp>

<http://www.anlamak.com/duşunmek/İslam-felsefesi-uzerine.htm>