



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
VE
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANLIĞI

Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu
İBN RÜŞD'Ü YENİDEN DÜŞÜNMEK

1. CİLT

2009 - Sivas / Türkiye

İbn Rüşd'ün Zihniyet Dünyası

Ibn Rushd's Perspective

Hüseyin Sarıoğlu

İbn Rüşd'ün İslâm düşünce tarihindeki konumunun doğru bir şekilde tespiti kadar ortaya koyduğu açılımların bugünün insanı için ne anlama geldiğinin belirlenebilmesinin de onun zihniyet dünyasının keşfine bağlı olduğu açıktır.

Düşünce sistemini "Allah-kâinat-insan ilişkileri" zemininde temellendirmeye çalışan, bu itibarla da felsefenin işlevini "*varolanları; Allah'ın varlığını, hikmet ve kudretini göstermeleri bakımından incelemek ve yorumlamak*"tan ibaret gören İbn Rüşd, "hakikat"i insanın varlık gayesi, "insan" ve "din" gerçeğini de varlık okyanusunda gerçekleşen felsefe yolculuğunun seyir ve rotasının tayinini sağlayan bir pusula ve harita olarak değerlendirmiştir. Hakikati arama ve ona ulaşmanın bir "zihniyet" ve "yöntem" işi olduğuna inanan İbn Rüşd'ün zihniyet dünyasının keşfi ile günümüz açısından taşıdığı anlamı belirleyebilmek için onun çeşitli meselelere ilişkin görüş ve yaklaşımına kısaca değinmek durumundayız.

Filozofumuzun düşünce sistemine bir bütün olarak bakıldığında onun eksenini "insan" ve "hakikat" ilişkisinin teşkil ettiği görülür. Nitekim İbn Rüşd, hakikati insanın 'varlık gayesi' bağlamında ele alır. Onun temel kabulü, her varlığın mâhiyetini belirleyen ve onu başka varlıklardan ayıran "özel işlev"i ile gaye sebebinin bulunduğu fikridir. Buna göre, insanın mâhiyetini oluşturan ve onu diğer varlıklardan farklı kılan da kendisine özgü akli fiilleridir. Akıl sahibi oluşu insanı yalnızca diğer varlıklardan ayırmakla kalmaz, ona ayrıcalıklı bir konum da sağlar. Filozofun kendi ifadesiyle "*insan özüyle (zât) değil, ancak özüyle birlikte bulunan akıl sebebiyle insan olup varlık sahnesindeki her şeyden daha değerlidir*".¹ İbn Rüşd'ün "*varolan nesnelere düzen ve tertibini düşünüp kavramaktan (idrak) öte bir şey değildir*".² dediği aklın, biri nazarî/teorik, diğeri amelî/pratik olmak üzere iki işlevi bulunduğu³ göz önüne alındığında, insanın varlık gayesinin, sahip olduğu akıl gücünü yerli yerinde kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmak olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır ki ona göre insan nazarî yetkinliğe "gerçek/doğru bilgi" (el-ilmü'l-hakk), amelî yetkinliğe de

¹ İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tehâfüt*, I-II (thk. Süleyman Dünya), Kahire 1980, II/ 560-561.

² *A.g.e.*, c. II, s. 526.

³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbîn-Nefs* (thk. A. Fuad el-Ehvânî), Kahire 1950, s. 60-70.

"gerçek/iyi amel" (el-amelü'l-hakk) ile ulaşabilir.⁴ Bunun ise tesâdüfen yahut kendiliğinden gerçekleşecek bir şey olmayıp tam tersine bir "zihniyet" ve "yöntem" sorunu olduğu açıktır. İbn Rüşd'e göre insanın nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmasını sağlayacak olan "zihniyet" in kurucu ilkeleri şöylece sıralayabiliriz⁵:

a) Herhangi bir konuda bilgi edinmek isteyen ve zihinsel bir faaliyete yönelen kişi, bunu yaparken yalnızca "gerçeğe ulaşmak amacı" nı (*talebü'l-hakk*) gütmelidir.

b) Hiçbir engel ve mazeret, gerçeğe ulaşma çabası içinde olan kimseyi yolundan alıkoymamalı, görev ve sorumluk bilinci ile gerçeğin peşinde koşmalıdır.

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

d) Gerçeği bulma yolunda yöntem, tecrübe ve görüşlerinden yararlanılabilecek kimselerin sahip oldukları inançlar ile mensup oldukları din, mezhep yahut toplum, hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir.

e) Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine "eleştirici" ve "seçici" davranılmalıdır.

f) Her şeye rağmen insan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz "vahy" e bırakılmalı; ancak uzmanlık şartını haiz olanların güçleri nispetinde yorum yapma hak ve sorumlulukları da teslim edilmelidir.

g) Özellikle metafizik sorunlara ilişkin bütün yorumlar, kesin doğru yorum olarak değil, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı yorumlar şeklinde telakki edilmeli; daha tutarlı ve daha güvenilir başka yorumların ortaya konulmasının da her zaman için mümkün olduğu asla unutulmamalıdır.

h) Herhangi bir araştırma yapılırken izlenebilecek en doğru ve yararlı yöntem, doğrudan doğruya "sorun" u ele alıp inceleyerek çözüme yönelik "tez" in ortaya konulmasıdır.

i) "Sorun" un çözümüne ilişkin olarak ileri sürülen herhangi bir görüşten (antitez) yola çıkılarak yeni bir çözüm yahut yorum arayışına gidilmesi halinde, hareket noktası olarak alınan karşıt görüş (antitez), –sanki kendi şavunduğu görüşmüşçesine– bütün dayanak ve gerekçeleri ile birlikte, son derece tarafsız ve önyargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalı; ilk bakışta gerçek dışı gibi görünen bu görüş karşısında, onu ileri sürenin bakış açısı ve

⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf: el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille* (thk. Mahmud Kasım), Kahire 1964, s. 241; *Faslu'l-Makâl: Faslu'l-Makâl fi mâ beyne'l-Hikme-ti ve'ş-Şer'ati Minhâc'il-ittisâl* (Türkçe çevirisiyle birlikte nşr. Bekir Karlığa), İstanbul 1992, s. 99-100.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz., H. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2003, s. 26-28.

gerekçeleri doğrultusunda bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışılmalı, konu tekrar tekrar gözden geçirilmelidir.

Böylece ilimde bağınazlığa ve dogmatizme yer olmadığını ortaya koyan filozof, hakikati arama yolunda tarafsız, objektif, her tür düşünce ve görüşe karşı saygılı olmanın, ayrıca ihtiyatı elden bırakmamanın ilmî ve felsefi tavrın vazgeçilmez şartı olduğunu önemle vurgular. Diğer yandan o, gerçeğe ulaşma yolunda –yanılmış bile olsa– ortaya koyduğu yöntem, tecrübe, bilgi ve görüşlerden yararlanılan herkese şükran duyulması gerektiğini söyleyerek, bir ilim adamında bulunması gereken "hak ve kadirbilirlik" vasfının altını çizmiştir.

Ulaşılan hakikatin diğer insanlarla paylaşılması da İbn Rüşd için en az onun elde edilmesi kadar önemlidir ve bir yöntem işidir. Ona göre, herhangi bir konuda muhatapını aydınlatmak isteyen kişi, öncelikle onun zekâ, bilgi ve kültür düzeyi ile bu düzeyin gerektirdiği söylemi doğru tespit etmek durumundadır; aksi halde istenilen neticenin alınması mümkün olmaz. Bu husus, özellikle nazarî ilimlerin ilgi alanına giren konular söz konusu olduğunda daha bir önem kazanır. Çünkü nazarî konular, özellikle de metafizik meseleler sıradan insanlar için âdeta rüya gibidir. Sözelimi çıplak gözle bakıldığında bir pabuç büyüklüğünde gözükken Güneş'in yerküreden yaklaşık yüz yetmiş kere daha büyük olduğu sıradan bir kimseye anlatılmak istendiğinde o, bunun imkânsız olduğunu söylemekle kalmaz aynı zamanda sizin rüya gördüğünüzü düşünür.

Bu gibi incelikleri göz ardı ederek herkesi ilgilendirmeyen sorunlar ile bunlara ilişkin yorumların, uluorta tartışılmasının çoğu insan için faydadan çok zarar getireceğini savunan İbn Rüşd, bu hatayı işlediklerini düşündüğü kelâmcıları ve özellikle Gazalî'yi eleştirirken bile yukarıda sıralanan ilke ve ölçüleri daima gözetmiş⁶; ayrıca diğer çalışmalarında da aynı duyarlılığı daima göstermiştir. Nitekim o, Aristo'nun eserlerine yazdığı orta ve büyük şerhlerde onun görüşlerini kendi anladığı ve istediği gibi değil, Aristo doktrininin temel ilkelerini belirledikten sonra onun anlatmak istediklerini bu ilkeler doğrultusunda açıklamaya çalışmıştır. Aynı şekilde *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün hemen başında "bu kitabın amacı, Ebû Hâmid'in *Tehâfütü'l-felâsife* adlı kitabında ileri sürdüğü görüşlerin doğruluk ve doyuruculuk derecesini göstermek ve bunların büyük bir kısmının kesinlik ve doğruluk derecesinden uzak olduğunu ortaya koymaktır"⁷ demiş olması, İbn Rüşd'ün, kendi zihniyet ve yöntem ilkelerine olan bağlılığını açıkça gösterir niteliktedir. Bütün bunlar, insan ve hakikat ilişkisi söz konusu olduğunda ona ulaşmak ve başkalarıyla paylaşmak bir yana, hakikatin sadece amaçlanmasının bile İbn Rüşd açısından ne kadar büyük bir önem taşıdığını göstermektedir. Nitekim o, ünlü düşünür Gazalî'nin eleştirileri karşısında

⁶ Sözelimi bkz. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 150-151, 249, 348-349, 402, 412-413, 415; II, 520, 614-615, 651, 732, 735, 828, 854, 874; ayr. bkz., Sarioğlu, H., "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazalî ve Felsefe", *İlmî Araştırmalar*, İstanbul 1996, Sayı 3, s. 87-100.

⁷ *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 59.

filozofları savunurken şöyle der: "Onların amacı sadece hakikati bilmektir. Şayet bu amaçları dışında hiçbir sözleri bulunmasaydı, tek basına bu bile onların övülmeleri için yeterdi."⁸

* * *

Filozofun, varlığı ifade etmek üzere kullandığı "mevcud" teriminin birçok anlamından, "insan zihni tarafından tasavvur edilsin veya edilmesin zihin dışında bir özü (zât) ve mahiyeti bulunan şey olarak mevcud" ile "bu mevcudun dış dünyadaki durumuna uygun olarak insan zihninde oluşan tasavvuru anlamında mevcud"⁹ şeklinde ikisini özellikle vurgulamış olduğu dikkate alındığında, ona göre "hakikat"ın varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve ahlâkla (etik) ilgili olmak üzere birbirini tamamlayan üç boyutunun bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.¹⁰

İbn Rüşd varlığı, genellikle "hüviyyet", "zât", "şey" ve "bir" terimleriyle eşanlamlı saydığı "mevcud/var/varolan" terimiyle ifade eder. Bu terimin öncelikle dış dünyada bir özü (zât) ve mahiyeti bulunan şeyleri; ikinci olarak da bunlara uygun olarak zihinde oluşan tasavvurları (imaj/kavram) gösterdiğini söyleyen filozof, ilkinde "zât anlamında varlık", diğerine de "sâdik anlamında varlık" demektedir. Ona göre zât anlamındaki varlık "en genel cins" olup biri cevher, dokuzu araz olmak üzere on kategoride ifadesini bulur. Varlığını sürdürme konusunda kendi kendine yetmesi, dâima konu olup hiçbir zaman yüklem olmaması bakımından varlık/mevcudla özdeş sayılan cevher, dış dünyada somut fertler olarak bulunan insan, bitki, yıldız, taş ... v.b. varlıklar ile bunların ilke ve unsurlarından ibarettir." Varolma ve varlığını sürdürme konusunda cevhere bağımlı olan arazların, varlık sayılması ise tam paylaşım ve tam uygunlukla değil, sadece bir isim veya cinsin aynı şeyle ilişkili olmakla beraber aralarında öncelik sonralık farkı bulunan şeyler hakkında kullanılması anlamında, yani bir tür teşkik yoluyla.

Dış dünyadaki varlıklar birbirleriyle sebep-sebepli (illet-ma'lûl) ilişkisi içindedirler! Bu ilişkide sebep olma etkinliği (fail), sebepli olma ise edilginliği (munfâil) gösterir. Bu iki nitelik birbirinin zıddı olduğu, dolayısıyla aynı sebepten kaynaklanıyor olamayacakları için biri edilginliğin, diğeri etkinliğin kaynağı olan iki ayrı sebebin bulunması gerekmektedir ki bunlar madde ile surettir. Madde ile suretin "birleşme"sinin sebebi ne bunların her biri ne de birleşmenin kendisi olamayacağı için, bu ikisini birleştiren ve kendisi fiil halinde olan bir birleştirici sebep bulunmalıdır ki o, İlk İlke yani Tanrı'dır. Buna göre zihin dışında esas itibarıyla biri zorunlu-sebepsiz varlık, diğeri onun madde ve sureti birleştirmesiyle varolan mümkün-sebepli varlık olmak üzere iki tür varlık söz

⁸ A.ge., II/547.

⁹ İbn Rüşd, *Telhis: Telhisu Mâba' dettab'a* (thk. Osman Emin), Kahire 1958, s. 8-9.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz., H. Sarioğlu, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri", *Dîvan-İlmî Araştırmalar*, İstanbul 2001/1, Sayı: 10, s. 173-186.

konusudur. *Zorunlu varlık*, mahiyeti varlığından asla ayrı düşünülemeyen, özü gereği zorunlu olan; sebebi, faili, cinsi ve faslı söz konusu edilemediği için tanımlanamayan, mutlak anlamda "basîl", kendi özü itibarıyla yetkin, zorunlu, her bakımdan tek ve ezeldir. *Mümkün varlık* ise sebeplidir ve "yokluk" dışında özünden kaynaklanan bir anlam ve değeri bulunmamaktadır. Bu itibarla onun kendi özünde "yok" sayılması kaçınılmazdır, çünkü sebep varsa o var, sebep yoksa o da yoktur; ayrıca sebepten sonra gelmesinin, mantikî bir zorunluluk olması bakımından onu sonradan/yaratılmış (hadis) saymak gerekir.

Bu açıklamalar ışığında bakıldığında, İbn Rüşd'e göre, zihin dışı varlık bağlamında "hakikat"ın (a) "*bilfiil var olmak*", (b) var olma ve varlığını sürdürme açısından "*kendi kendine yeterli*" (binefsihî kâim) bulunmak şeklinde iki temel niteliği bulunduğu; ayrıca bu niteliklere sahip *mutlak varlık* ve *mutlak hakikat*in de sadece *Allah* olduğu açıklık kazanmaktadır. Cevher ve zât durumundaki mümkün varlıklar ise, O'nun yaratma fiilinin eseri olmak ve O'na delâlet etmek bakımından ancak ikinci derecede *hakikattir*. Nitekim İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl*'in hemen başında "*felsefenin işlevi, varolanları akıl vasıtasıyla incelemekten (nazar) ve onları Yaraticı'ya delâletleri açısından değerlendirmekten öte bir şey değildir*" derken, aslında, bu anlayışı ortaya koymuş olmaktadır.

* * *

İbn Rüşd'ün "bir şeyin gerçek anlamda bilinmesinin ancak o şeyin sebeplerinin bilinmesi" demek olduğu şeklindeki vurgulamasından yola çıkarak, hem genel düşünce sisteminin hem de bilgi felsefesinin temelini teşkil eden sebeplilik anlayışına kısaca göz atmak onun zihniyet dünyasının keşfine önemli katkı sağlayacaktır. Yukarıda işaret edildiği üzere İbn Rüşd'ün varlık tasnifinin sebep (illet) kavramına dayandığı, ona göre varlığın biri sebepsiz diğeri sebepli olmak üzere iki temel kategorisinin bulunduğu, gerek bu iki kategori arasında gerekse sebepli varlık kategorisine giren varlıkların kendi aralarında yine sebep-sebepli ilişkisinin bulunduğu hatırlandığında filozofumuz için "sebeplilik" meselesinin anlamı ve önemi açıkça ortaya çıkmaktadır. Konumuz açısından meselenin bizi ilgilendiren yönü ise beşeri bilginin imkanı ve zemini ile filozofun felsefeye atfettiği işlev bağlamında tezahür etmektedir.

Bilindiği gibi Gazalî ve diğer kelâmcılar Allah'ın varlığının ispatı bakımından bazı sakıncalara yol açacağı endişesiyle, kendisi de bir fâilin eseri yani edilgin olan varlıkların bir bakıma fâil sayılmalarını kabul etmemektedirler. Bu yaklaşımı duyu ve tecrübelerle konu olan gerçeklere bile aykırı bulan İbn Rüşd'e göre kelâmcıların sandığının tersine olarak, hem edilgin hem de etkin olan fâiller zincirinin hiçbir şekilde edilgin olmayan bir fâilde sona ermesi zorunlu olduğundan, bu tür fâillerin varlığını kabul etmek her şeyden önce onların maksadına hizmet edecektir¹¹.

¹¹ *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 370.

Fiilini yerine getirirken bunu bilgi ve iradeye dayalı olarak yapıp yapmama açısından biri "iradeli" diğeri "tabii" olmak üzere iki tür fâilden söz eden ve ay-altı âlemdeki sebep-sebepli ilişkisini daha ziyade "tabii fâil" bağlamında irdeleyen filozofumuz, problemin esasını şöylece tespit eder: "*Tek tek her varlıktan çıkan fiiller, acaba o nesnelere için birtakım zorunlu fiiller mi, çoğunlukla ortaya çıkan türden fiiller mi, yoksa bu konuda her iki durum da geçerli midir?*"

Bir çırpıda cevaplandırılmayacak mahiyetteki bu sorunun incelenmesi gerektiğini; iki nesne arasında ortaya çıkan "etki" ve "edilgi"nin, birbiri ardına gerçekleşen ilişkilerin sadece birinden kaynaklandığını, bazen bu dizi içinde yer alan ilişkilerin birbirini engellemelerinin söz konusu olabileceğini söyleyen İbn Rüşd'e göre, böyle bir engelleme olmadığı ve uygun şartlar bulunduğu sürece her nesne, tabiatından kaynaklanan fiili mutlaka yerine getirir. Sözgelimi ateş ile yanma özelliği olan bir cisim yan yana geldiğinde, yakma veya yanmayı engelleyici bir faktör sebebiyle yakma ve yanma gerçekleşmeyebilir. Fakat bu durum hiçbir zaman, ateş adına ve niteliğine sahip bulunduğu sürece ateşten yakma niteliğinin kalktığı anlamına gelmeyecektir¹². Öte yandan da sözgelimi pamukta gerçekleşen yanmanın ateşin fiili (etki) sonucunda gerçekleşmiş olması, ateşin mutlak fâil olması demek değildir; çünkü gerek pamuğun, gerek ateşin ve gerekse onlardaki edilgin ve etkin tabiatın varlığı onların kendilerinden değil, bir başka Fâil'den yani Allah'tan kaynaklanmıştır; dolayısıyla da mutlak anlamda yegâne fâil O'dur¹³. Dolayısıyla istisnâî durumlar olan mucizeleri esas alarak duyulur nesnelere dile getirilen çerçevede fâil sebep olabilecekleri gerçeğinin inkâr edilmesi, İbn Rüşd'e göre, safsatadan başka bir şey değildir¹⁴.

Nesnelerin varlığı ile onların özel fiillerini, âlemin birlik ve bütünlüğünün teşekkülü ve devamlılığına hizmet edecek bir sebep-sebepli ilişkisi içerisinde düzenleyip yöneten Allah'tır. Dolayısıyla sebep-sebepli ilişkisindeki zorunluluğun inkârı, Allah'ın âlemlerle ilgili bu fiilinin mutlak belirsizlik taşıdığı anlamına gelecektir. Bu ise O'nun, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir hükümdar gibi görülmesi demektir. Bütün bunların, göz açıp kapayacak kadar bile olsa, hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu da doğuracağına dikkat çeken İbn Rüşd'ün bu tespiti, onun hem bilgi felsefesinin hem de din-felsefe uzlaştırmasında izlediği yöntemin temelini oluşturmaktadır. Ona göre ontik düzende sebeplilik ilkesinin geçerli olduğunun kabul edilmemesi, nesnelere varlığını ve onların özel fiillerini, âlemin bir ve bütün olarak var olmasını sebep-sebepli ilişkisiyle sağlayan Allah'ın bu fiilinin belirsizliğini savunmak anlamına gelir. Bu ise O'nu, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne

¹² A.g.e., II, 782-784, 806-807.

¹³ A.g.e., II, 793.

¹⁴ A.g.e., II, 781.

yapacağı belli olmayan despot bir hükümdardan farksız görmek demektir. Dahası, böyle bir yaklaşım, göz açıp kapayacak kadar bile olsa hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu doğurur. Çünkü kesin bilgi (el-ilmü'l-yakîn), bir şeyi olduğu gibi bilmektir. İnsan bilgisi, nesnelerin tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. Eğer insan zihninde mümkün varlıklara ilişkin bir bilgi bulunuyorsa bu, o varlıklarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir "özel yapı"nın (emr) bulunması demektir. "Tabiat" denen şey de işte bu "özel yapı"ların ibarettir. Beşerî bilginin konusu ve dayanağı durumundaki bu "özel yapı"ların sebebi, ilâhî bilgi ve hikmetten başkası değildir. Bir başka söyleyişle Allah'ın bilgisi bu özel yapıların, bunlar da beşerî bilginin sebebi olmaktadır.

Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, insan aklının bu özel yapıları kavramakla aslında ilahî hikmeti kavramış olacağını, ancak bu suretle bilgiyle aydınlanacağını ve gerçek anlamda akıl sayılabileceğini vurgulamaktadır.¹⁵ Zira şayet biz dış dünyada var olan herhangi bir şeyi biliyorsak, bu bizim o şeyin var veya yok olmasını gerektiren özel yapıyı (tabiat) bilmemiz demektir.¹⁶ Kısaca söylemek gerekirse İbn Rüşd'e göre insan bilgisinin kesinliğinden ve değerinden söz edilecekse, varlıklar arasında insanın kavrayabileceği nitelikte bir zorunluluk veya en azından süreklilik gösteren bir sebep-sebepli ilişkinin varlığını kabul etmek kaçınılmazdır. Aksi halde ortada ne akıl, ne bilgi ve ne de hakikat kalır. Bu arada İbn Rüşd'ün varlıklar arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan söz ederken konuya asla katı bir determinist olarak bakmadığını önemle belirtmek durumundayız. Nitekim filozof sebep-sebepli ilişkinin doğal sonucunu verebilmesi için bunu önleyecek herhangi bir "engel"in bulunmaması gerektiğini söyleyerek bunu ortaya koymuş; ayrıca bu görüşünü temellendirirken Allah'ın bilgi, irade ve hikmet sahibi ilk ilke, âlemin de O'nun bilgi, hikmet ve iradesiyle var edip yönettiği eseri olduğu gerçeğinden yola çıkmıştır.

* * *

Beşerî bilginin imkânı ve zeminine ilişkin yaklaşımını sebeplilik ilkesi bağlamında böylece temellendiren filozof, düşünce tarihinin hep güncel kalan problemlerinden biri olan din-felsefe yahut nakil-akıl ilişkisini de yine bu bağlamda değerlendirir. İbn Rüşd problemi ele alırken din ile felsefeyi "amaç", "konu", "yöntem/söylem" ve "kaynak"ları açısından karşılaştırdığı halde, Farabî ve İbn Sina'nın yaptığı gibi vahiy olgusunun nasıl gerçekleştiği hususuna rasyonel bir izah getirmeye girişmiş değildir. Filozofumuza göre dinin, insanlara "gerçek bilgi"yi ve "doğru davranış"ı öğretmek şeklindeki iki amaç ve işlevine karşılık, daha önce dile getirildiği gibi, felsefenin "varolanları (mevcudat), Allah'ın varlığına, hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından incelemek

¹⁵ A.g.e., II/812.

¹⁶ A.g.e., II/795-797.

ve yorumlamak"tan ibaret olan tek bir işlevi bulunmaktadır. Bu, bir bakıma din ile felsefenin epistemoloji açısından "amaç birliği" içinde oldukları anlamına geliyorsa da bu ortak amacın gerçekleştirilmesi konusunda din ile felsefe farklılık arz eder. Bu ise insanların bilgi edinme bakımından aynı düzeyde olmadıkları gerçeği kadar, din ile felsefenin yöntem ve söylemiyle de ilgilidir. Şöyle ki; insanlar, bilginin teşekkülü için gerekli olan aşamaları bir bir geçerek gerçek bilgiye/hakikate ulaşma imkân ve yeteneği bakımından farklı seviyededirler. Onlardan bazıları -burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz¹⁷- heyûlanî akıl, meleke halindeki akıl, müktesep akıl ve fa'âl akıl aşamalarının hepsini geçebilecek yetenek ve kapasiteye sahip bulunurken (burhan ehli yahut havass), bir kısım insan bazı sebepler dolayısıyla yalnızca duyu ve hayal gücü düzeyinde kalmakta ve bu düzeyde elde edilebildiği kadarıyla bilgi sahibi olmaktadır (cumhur yahut hatâbet ve cedel ehli). Ne var ki bu hiçbir zaman bazı kimselerin kendi yetenek ve çabalarıyla ulaşamadıkları bilgilerden ebediyen mahrum kalacakları anlamına gelmemektedir. İbn Rüşd'e göre işte bu noktada "vahiy" ve "din" olgusu devreye girmekte ve her seviyedeki insanın bilmesi gerektiği halde kendi imkânlarıyla elde edemediği bilgileri en kolay ve en kısa yoldan onlara öğretmektedir. Filozof, vahiy ve dinin yalnızca bu yönüyle değil, fa'âl akıl mertebesindeki insan aklının dahi kavrayıp izah edemeyeceği bazı metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik sorulara cevap teşkil edecek bilgiler içermesi ve daha pek çok konuda insanların ufkunu açması bakımından da ilahî bir lütuf olduğu görüşündedir.¹⁸

Bu durumda din, gerek hedef aldığı insan kitlesi, gerekse kullandığı yöntem ve söylemler itibarıyla, yalnızca burhan (akıl yürütme-ıspat) metodunu kullanan, bu yüzden de az sayıda insana hitap edebilen felsefeye nispetle çok daha kapsamlıdır. Bundan dolayı İbn Rüşd, "felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesi gerektiği" sonucuna ulaşmış ve *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde bunu yapmaya çalışmıştır. Kısaca belirtmek gerekirse filozofumuza göre din, kendisiyle birebir olmasa da amaç, konu ve yöntem birliği içinde bulunan felsefeyi gerekli (vâcib) görüp teşvik eder.

Farabî ve İbn Sina gibi İbn Rüşd de din ile felsefenin aynı kaynaktan beslendiğini kabul ederek, bunu "süt kardeş" benzetmesiyle dile getirmiş, fakat bambaşka bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmıştır. Bilindiği üzere fa'âl aklı, heyûlanî aklın son yetkinliği ve mertebesi olarak gören, dolayısıyla onun ayrı bir ontik değer olduğu şeklindeki görüşü benimsemeyen İbn Rüşd'ün, birçok konuda olduğu gibi, din ile felsefeyi uzlaştırmada da temel aldığı şey "sebeplilik ilkesi"dir. Kısaca ve tekraren belirtmek gerekirse kesin bilgi (el-ilmü'l-yakîn), bir şeyi olduğu gibi bilmektir. İnsan bilgisi, nesnelerin tabiatına bağlı olarak

¹⁷ Bu konuda bkz., H. Saroğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 123-133.

¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I/415.

gerçekleşir. Beşerî bilginin konusu ve dayanağı durumundaki bu tabiatların yahut "özel yapı"ların sebebi, ilâhî bilgi ve hikmetten başkası değildir. Dolayısıyla insan aklı bu özel yapıları kavramakla, aslında ilahî hikmeti kavramış olmakta, ancak bu suretle bilgiyle aydınlanarak gerçek anlamda akıl düzeyine çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün bu temellendirmesi ışığında bakıldığında din ile felsefenin insanları birbiriyle çelişen sonuçlara götürmeleri söz konusu değildir. Çünkü ona göre 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 hikmetidir; dolayısıyla aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe içiçedir¹⁹, "felsefe dinin arkadaşı ve süt kardeşidir"²⁰ ve "hakikat hakikata ters düşmez, aksine onu destekler"²¹. Buna rağmen arızî birtakım sebeplerle kimi insanlara felsefî araştırma ve burhan yani aklın verileri ile dini naslar ilk bakışta uyum içinde değilmiş gibi gözükebilir. Bu durumda yapılması gereken şey ise din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır²² ki filozofumuza göre bunun yolu da dinî nasların tevîlinden geçer. Böylesine önemli bir işleve sahip olan tevîlin belli bir birikim ve beceri gerektirdiği, sıradan herhangi bir kimsenin rasgele yapabileceği bir iş olmadığı ise ortadadır. İbn Rüşd, din ile felsefenin uzlaştırılması konusunda önerdiği yöntemi, din felsefesinin en temel problemleri üzerinde başarıyla uygulayarak din ile felsefenin uzlaş/tırıl/masının en güzel örneklerini sergilemiştir. O, bir yandan Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve filleri konusunda gerek felsefenin yöntemi olan burhanın, gerekse dinî nasların aynı sonuca nasıl ulaştırdığını ortaya koyarken, diğer taraftan da metafizikten din felsefesine, fizikten psikoloji ve epistemolojiye kadar bütün felsefe disiplinlerinin aynı bakış açısıyla nasıl kuşatılabileceğini göstermiştir.²³

Bu noktada İbn Rüşd'ün şu ilgi çekici değerlendirmesinin altını çizmekte yarar var: Ona göre Kur'an-ı Kerim'de, ilk bakışta birbiriyle çelişiyormuş gibi gözükken ve müteşabihât adı verilen ayetlerin bulunması, bir ilahî üslup ve yöntem olarak özellikle kullanılmıştır. Bununla amaçlanan, ilimde derinleşenleri (er-râsihûne fi'l-ilm) bu gibi nasları tevîl ve te'lif etmek için akıllarını kullanmaya zorlayarak, âdeta tevîlin gerekliliğini ve nasıl yapılacağını öğrenmelerini sağlamaktır. Bu sayede bir yandan tevîl konusunda uzmanlaşma, diğer yandan da ilk bakışta burhanî/aklî bilgilerle uyumlu gözükmeyen nasları tevîl ederek gerçeği bulma hususunda insanlar teşvik edilmiş olmaktadır.²⁴ Aslında bu ilahî yöntemin dinî tefekkür hayatının kendi iç dinamiğini teşkil ettiği de ortadadır. Ne var ki düşünürümüzün isabetle belirttiği üzere her nassın açık

¹⁹ A.g.e., II/869.

²⁰ *Faslu'l-Makâl*, s. 115.

²¹ A.g.e., s. 75.

²² A.g.e., s. 76.

²³ Bkz., H. Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 221 vd.

²⁴ *Faslu'l-Makâl*, s. 78-80.

anlamıyla kabul edilmesi kadar, yine her nassın tevil edilerek dinin âdeta herkes tarafından anlaşılabilen gizli bilgiler bütünü olarak algılanmasına yol açacak bir yaklaşım da doğru değildir. Filozofun bu hassasiyetinin gerisinde yatan etkenlerden biri de onun hakikatin ahlâkî boyutu olarak gördüğü "gerçek/iyi amel"i öğretim işlevini dine atfetmesidir. "Doğru davranış" şeklinde de adlandırabileceğimiz "gerçek amel" insanı mutsuz olmaktan koruyup/kurtarıp, mutlu kılacak olan fiil ve uygulamalardır. Bu fiillerin bir kısmı insanın maddî varlığı ve sosyal ilişkileriyle, diğer bir kısmı ise onun manevî/metafizik boyutu ve ruhu ile alâkalıdır. Birinci kısma giren fiilleri "fıkıh", ikinci kısma giren fiilleri de "zühd" ve "âhiret ilimleri" yani ahlâk ilmi konu edinir.²⁵ Görülüyor ki İbn Rüşd açısından hakikatin ahlâkî boyutu felsefeden ziyade dinin ilgi alanındadır. Zira vahiy mahsulü olan din, bir yandan insanların mutluluğunu sağlayacak olan amelî/pratik erdemleri tesbit ve tarif edip onları ikna ve teşvik (terğîb) ederken, diğer taraftan da reziletleri meneder. Bununla da kalmayan din, bütün insanların mutluluğu için gerekli ilmî/teorik temeli oluşturmak bakımından, Allah, melekler, mutluluk, nefsin ölümsüzlüğü, işlenen reziletlerin ezâ, erdemlerin ise ebedî mutluluk sebebi olacağı hakkında bilgiler de verir.²⁶

* * *

Yukarıda ana hatlarıyla dile getirilen yaklaşımları topluca değerlendirdiğimizde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Farabî ve İbn Sina ile birlikte din ile felsefenin amaç ve konu birliği içinde buldukları fikrini benimseyen İbn Rüşd'ün, vahiy psikolojik açıdan ve rasyonel olarak açıklamaya girişen bu filozoflardan farklı olarak Kindî ile birlikte vahiy olgusunun ilahî bir lütuf ve gerçek olduğunu özellikle vurgulayıp rasyonel bir izah yoluna gitme ihtiyacı duymaması, ayrıca Kindî gibi onun da kapsam, yöntem ve üslup itibarıyla dinin üstünlüğünü açıkça ifade etmiş olması onun zihniyet dünyasının önemli bir unsurudur.

İslâm meşşâî geleneğinin iki büyük filozofu Farabî ve İbn Sina tarafından optik bir değer olarak kabul edip kozmolojik, epistemolojik ve etik işlevlerin yanı sıra din-felsefe uzlaştırması bağlamında bir de teolojik işlev yükledikleri fa'âl aklı, din ile felsefenin ortak kaynağı şeklinde değerlendirildiği; bunun da "hakikatin birliği" ilkesini temellendirmek üzere savunulan "Philosophia Perennis" (Hâlidî Hikmet) anlayışının bir izdüşümünden ibaret olduğu ve idealist, yarı-mistik ve işrakî bir nitelik taşıdığı; bu özelliği ile de epistemoloji açısından insanı pasif/edilgin bir konuma yerleştirdiği dikkate alındığında: İbn Rüşd'ün bazı yönlerini kısaca ifade etmeye çalıştığımız yaklaşımlarının insanı epistemoloji bakımından aktif, etkin ve sorumlu bir konumda değerlendirdiği; insanın varlığı tanıma, anlama, yorumlama ve üzerinde tasarrufta bulunma yetenek ve

²⁵ A.g.e., s. 99-101.

²⁶ el-Kesf., s. 241-242; Tehâfütü't-Tehâfüt, II/ 865-866, 869-870.

yetkisine sahip olduğu gerçeğini merkeze aldığı açıkça görülmektedir. Bu arada felsefenin yanı sıra tıp ve hukuk alanında sahip olduğu teorik ve pratik birikimin de katkısıyla olsa gerek insan gerçeğini çok iyi kavramış olan İbn Rüşd, her şeye rağmen özellikle bir kısım metafizik konu ve problemleri kavrayıp çözüme kavuşturmada insan aklının yetersiz kaldığını; bu gibi durumlarda son sözü "vahy"e bırakmanın kaçınılmaz olduğunu da belirtmekten çekinmemiştir. Bununla beraber insan, gücü nispetinde araştırma ve yorum yapma hakkına sahiptir, hatta bununla yükümlüdür.²⁷ Ancak bütün bu yorumlar hiçbir zaman kesin sonuç ve son söz olarak değil, başka yorumlara göre daha tutarlı ve başarılı yorumlar şeklinde görülmeli, daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının daima mümkün olduğu gerçeği asla hatırdan çıkarılmamalıdır.²⁸ Çünkü "... yüce Allah'ın insan-üstü ilahî bir yolla yanlıştan koruduğu peygamberler dışında hiç kimse, metafizik (ilahî) ilimler alanında kesin güvenilir bir görüş ortaya koymuş ve hata yapmaktan kurtulmuş değildir".²⁹

²⁷ *Faslu'l-Makâl*, s. 64; *el-Keşf*, s. 132.

²⁸ *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I/383-384, 415; II/649,758, 791-792.

²⁹ *A.g.e.*, II/547.