

T.C.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



**ÇİFTE HAKİKAT ARAYIŞININ İBN RÜŞD VE THOMAS AQUINAS
BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
DOÇ. DR. HAMDİ ONAY**

**HAZIRLAYAN
MUHAMMED HATİPOĞLU**

MALATYA-2022

T.C

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**ÇİFTE HAKİKAT ARAYIŞININ İBN RÜŞD VE THOMAS AQUINAS
BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Muhammed HATİPOĞLU

Danışman

Doç. Dr. Hamdi ONAY

MALATYA/2022

ONUR SÖZÜ

Yaptığım çalışmanın bilimsel ahlak ilkelerine ve akademik kurallara aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün kaynakların kaynakçada uygun bir biçimde gösterildiğini belirtir ve bunu onurum ile tasdik ederim.

Muhammed HATİPOĞLU



ÖNSÖZ

Bu çalışmamızda Endülüs filozoflarından olan İbn Rüşd'ün (1126-1198) kendi öğretileri ekseninde felsefe ve dine bakışını göreceğiz. Bu bakışı özellikle Batı medeniyetine etkisi ekseninde değerlendireceğiz. Onun Aristoteles'e olan ilgisi ve çalışmaları, Batı medeniyetinde de övgüyle karşılanmış ve başvuru öncü yetkin eserlerden ola gelmiştir. Ayrıca Batı felsefi düşüncesinin kilise otoritesine karşı mücadelesinde, İbn Rüşd temel başvuru kaynağı olmuş ve Batı'da kilise tarafından yasaklanmasına varan tepkiler ortaya çıkmıştır. Bu gibi sebepler, Latin İbn Rüşdçülüğünü ortaya çıkararak İbn Rüşd'ün düşünce ve fikirlerinin sürekliliği adına önemli bir gelişme olarak görülmüştür.

İbn Rüşd'ün eserlerine baktığımızda felsefe ve din ekseninde yorumlarını Faslu'l Makal, el-Keşf ve Tehâfütü Tehâfütü'l Felasife'de görmekteyiz. Bu eserlerde geçen İbn Rüşd'ün felsefe ve din üzerine söylemleri, kimi taraflarca felsefe ve dinin tek hakikat öğretisi olarak hakikatin birliğini yansıttığı dile getirilmişken, kimi taraflarca da bu iki alanın farklı söylemler olduğuna dikkat çekilerek çifte hakikate işaret edildiği söylenmiştir. Hakikatin birliği tam bir uyumayı ve söylem birliğini doğururken, çifte hakikat öğretisi ise felsefe ve din alanlarının keskin sınırlarını çizerek diğer alanda söz söyleme yetkisini ortadan kaldırmaktadır. Gerçekten de İbn Rüşd âvam-âlim, hikmet-şariat ve cedel-burhan gibi metodolojik ayrımları ile bir çifte hakikat öğretisi mi inşa etmişti? Ya da tam aksine felsefe ve dini aynı hakikat ekseninde değerlendirmiş ve bahsi geçen söylemleri din ve felsefenin salahiyeti için mi ele almıştır? Daha da ötesinde çifte hakikat öğretisinin İbn Rüşdçülük akımına ithafen İbn Rüşd'e isnat edilmesi söz konusu mudur? Bu gibi soruların cevaplanması ve kavram kargaşasının giderilmesi adına bu çalışmamızı ele alacağız.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde vaktini ve bilgisini benden esirgemeyen değerli danışmanım Doç. Dr. Hamdi Onay'a, çalışmalarımda yoluma adeta bir kandil gibi ışık tutan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Adnan Gürsoy'a ve bu yolda kürsüsünden geçerek çokça feyiz aldığım kıymetli hocam Prof. Dr. Burhanettin Tatar'a şükranlarımı sunuyorum.

ÖZET

Felsefe tarihi boyunca, din-felsefe, akıl-inanç, bilim-vahiy ilişkisi önemli konulardan biri olagelmıştır. İbn Rüşd, bu konudaki görüşleriyle hem özel olarak İslâm felsefesinin hem de genel olarak felsefe tarihinin dikkat çekici isimlerinden biri olmuştur. *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde ise din-felsefe ilişkisini sistemli ve tutarlı bir şekilde özetlemiştir. Fakat bu düşünce Doğu'dan çok Batı'da meyvelerini vermiştir. İbn Rüşd'ün bu öğretileri kendisinden sonra Batı'da "Latin İbn Rüşdçülüğü" isimlendirmesiyle varlığını sürdürecektir ve Batı kendi değerlerini "Aristoteles Şârihi" olarak nitelenen İbn Rüşd ile adeta yeniden keşfedecektir. Bu çalışmamızda bazı taraflarca İbn Rüşd'e isnat edilen çifte hakikat öğretisinin içeriğini, imkanını ve İbn Rüşd için diğer bir değerlendirme olan hakikatin birliği yorumunu ele alacağız. Skolastik felsefe teologlarından Thomas Aquinas'ın genel felsefî fikirleri ekseninde de İbn Rüşd'ün Skolastik filozoflar üzerindeki etkisini görmeye çalışacağız. Bu bağlamda İbn Rüşd'te felsefe-din ilişkisinin çerçevesini tespit ederek çifte hakikat öğretisinin imkân dahilinde olup olmadığını görmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, felsefe-din, hakikat, İbn Rüşdçülük.

ABSTRACT

Throughout the history of philosophy, the relationship between religion-philosophy, reason-belief, science-revelation has been one of the important issues. With his views on this subject, Ibn Rushd became one of the remarkable names of both Islamic philosophy in particular and the history of philosophy in general. In his work *Faslu'l-Makal*, he summarized the religion-philosophy relationship in a systematic and consistent manner. But this idea has given fruit in the west rather than the east. These teachings of Ibn Rushd will continue to exist in the west with the naming of "Averroism" after him, and the west will almost rediscover its own values with Ibn Rushd, who is described as the "Aristotelian Commentator". In this study, we will discuss the content and possibility of the doctrine of dual truth attributed to Ibn Rushd by some parties and the interpretation of the unity of truths, which is another evaluation for Ibn Rushd. We will try see the influence of ibn Rushd on the Scholastic philosophers in the axis of the general philosophical ideas of the Scholastic philosophy theologian Thomas Aquinas. In this context, we will try to see whether the doctrine of double truth is possible by determining the framework of the relationship between philosophy and religion in Ibn Rushd.

Key words: Ibn Rushd, philosophy-religion, truth, Averroism.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vii
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Önemi	2
Araştırmanın Amacı.....	4
Araştırmanın Yöntemi	5

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN, BİLİM VE FELSEFE EKSENİNDE HAKİKAT KAVRAMI

1.1. Hakikat Nedir?.....	7
1.1.1. Dinde Hakikat	8
1.1.2. Felsefede Hakikat.....	11
1.1.3. Bilimde Hakikat	16
1.2. Din-Bilim İlişkisi	19
1.3. Felsefe-Bilim İlişkisi.....	24
1.4. Din-Felsefe İlişkisi.....	26

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD’TE ÇİFTE HAKİKATİN İMKÂNI

2.1. Çifte Hakikatin Kavramsal Analizi.....	31
2.1.1. Çifte Hakikatin İbn Rüşd’e İsnat ve İmkânı.....	32

2.1.2. İbn Rüşdçülük'te Çifte Hakikat	33
2.2. Hakikatin Birliğinin Kavramsal Analizi.....	36
2.2.1. Hakikatin Birliğinin İbn Rüşd'e İsnat ve İmkânı.....	37
a) Dini Açıdan Felsefenin Konumu	39
b) Entelektüel (Aklî) Birikim	41
c) Felsefe-Hikmet ve Din-Şeriat Söylemi	42
d) Dini ve Felsefi Ehliyet	44
e) Din ve Felsefenin Uzlaşmasında Te'vîl	46

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD'E YAPILAN ELEŞTİRİLERE THOMAS AQUINAS ÖRNEĞİ

3.1. Thomas Aquinas'ın İbn Rüşd'e Temel Eleştirileri.....	51
3.2. İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın Tanrı Tasavvurları	53
3.2.1. Tanrı'nın İspatı.....	55
3.2.2. Tanrı'nın Birliği.....	59
3.2.3. Tanrı'nın Sıfatları.....	62
3.3. İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın Âlem Tasavvurları.....	67
3.4. İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın İnsan Tasavvurları	73
3.5. Hakikat Arayışının İbn Rüşd ve Aquinas Ekseninde Değerlendirilmesi	78
SONUÇ	80
KAYNAKÇA.....	82

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	Aynı eser/yer
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren, çevirmen
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
edit.	Editör
ö.	Ölüm tarihi
M.Ö.	Milattan önce
M.S.	Milattan sonra
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
s.	Sayfa
yy.	Yüzyıl
nşr.	Neşreden
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
P.	Part
Q.	Question
A.	Articles
Yay.	Yayınları
sy.	Sayı

GİRİŞ

Tarih boyunca hakikat arayışında felsefe ve dinin yetkin konumları tartışılmalıdır. Bu iki alanın yetkinliklerinde felsefe aklî-nazarî yöntemi benimserken, din ise nakil-vahiy yanı sıra nazar ve rey yöntemini de içeren kapsamlı bir alanı ihtiva etmektedir. Bu iki alan arasında çatışma, ayrışma veya uyuşma olup olmadığı üzerine birçok tartışma yapılmıştır. Bizde çalışmamızda din, bilim ve felsefenin hakikat ekseninde ne ölçüde uyuştuklarını ya da ayrıştıklarını görmeye çalışacağız. Felsefenin özü düşündürmektir; dinin özü ise Gazzâlî'nin deyişiyle “*ruhani bir zevk halini yaşamaktır.*”¹ Bu nazardan bakıldığında felsefe ‘objektif’ ve ‘rasyonel’ bir tutumla problemlere yaklaşıyorken din, temel değerleriyle konuları ele almakla beraber rasyonel tutumu da ötelemekten değerlendirme yoluna gitmektedir. Dinin insanın gelişimi ve saadetinde mânevî yönünün desteklenmesindeki etkisiyle beraber, yine varlık ve bilgi üzerine yaklaşımları ile de bireyin aklî yönünü desteklenmesindeki rolü yadsınamaz ölçüdedir.

“Din” ve “felsefe” terimlerini bir araya getirerek yeni bir bilimsel alanın literatüre girişine Hegel’in “Din Felsefesi Üzerine Konferanslar” (1832) başlıklı eseri vesile olmuştur. Tabii ki burada din alanına giren her konunun felsefenin sahasında incelenebileceği söylenemez. Fakat metafizik bir problem olarak Tanrı’nın varlığı, epistemolojik olarak vahyin imkânı, dinin ahlak ve sanatla olan ilişkisi gibi birçok alanda din felsefesi meşru varlığını kanıtlamıştır.² Yine 19. yüzyılda kendi ismiyle nitelenmeye başlayan İslam felsefesinin³ altın çağı Orta Çağ’dır. Orta Çağ’ın İslam medeniyetini bizlere aktaran birçok filozofun yanı sıra İbn Rüşd, Endülüs’te etki sınırlarını daha da genişleterek Batı’ya açılmıştır. İbn Rüşd, İslam kimliği yanı sıra entelektüel tavrıyla dini ve felsefi meselelere yaklaşmış, vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini tespit etme gayretine girişmiştir. İbn Rüşd, felsefe-din ilişkisini eserleriyle ortaya koymakla beraber, fakih yanıyla da dini hassasiyetini her

¹ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, nşr. Mahmûd Bîcû (Şam: Darü't-Takva, 1990), 44-45.

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlahiyat Vakfı Yay., 2012), 1-12.

³ Fehrullah Terkan, “İslam’da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19, sy. 2 (2006): 297.

zaman gözetmiştir. Buna bağlı olarak filozof, din ve felsefe arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak biçimde bağlantılar kurmaya çalışmaktadır.⁴

İbn Rüşd, her ne kadar Aristoteles’e bağlılığı ile bilinip bir “Aristoteles Şârihi” olarak tanınsa da, İslâm dünyasının yetiştirdiği önemli filozoflardan birisidir. Bu filozof Aristoteles’in eserlerine şerhler yazmanın dışında kendine özgü fikirler ile de birçok düşünüre öncülük etmiştir.⁵ Bu fikirlerden biri hiç şüphesiz onun din-felsefe ilişkisidir. Bu tartışma ekseninde İbn Rüşd’ün din ve felsefeye yaklaşımını çifte hakikat öğretisi olarak yorumlayanlar, İbn Rüşd’ün bu alanları ayrı hakikatler olarak gördüğünü ve sınırlarını belirlediğini söylemektedirler. Bu şekliyle dinin kabul gördüğü bir meselede felsefe farklı bir iddiada bulunabilirken, aynı şekilde felsefenin bir hakikati de dinde yanlışlanabilir. Bu doğrultuda Thomas Aquinas gibi Skolastik felsefenin öncü isimleri, İbn Rüşd’e eleştiriler getirerek Batı’da hâkim bulunan kilisenin otoritesini korumaya çalışmışlardır.⁶ Bunun aksini iddia eden düşünürler İbn Rüşd’ün felsefe ve dini ortak bir paydada birleştirme gayreti içinde olduğunu söyleyerek hakikatin birliği görüşünü benimsediğini vurgulamışlardır.

Bu iddiaların gerekçelerini öncelikle din, bilim ve felsefenin ne ölçüde ayrıştıklarını ya da birleştiklerini görmekle anlamlandırabiliriz. Bu bağlamda İbn Rüşd’te hakikat teorilerine değinmeden önce, genel bir perspektifte din, bilim ve felsefe ilişkisini de görmeye çalışacağız.

Araştırmanın Konusu ve Önemi

Tarihsel süreç içerisinde birçok dini ve felsefi ideoloji ortaya çıkmıştır. Din ve felsefe alanları üzerine düşünürlerce çatışma, ayrışma ve uyuşma olarak üç teori ortaya sunulmuştur. Bu iki alanı çatışma ekseninde değerlendirenler, dinin felsefeyi, felsefenin de dini ötelediğini vurgulamaktadırlar. Bu çatışma hem metodolojik hem de doğası gereği

⁴ Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1999), 288-292.

⁵ Süleyman Dönmez, “İbn Rüşd’de Heyulânî Aklın Birliği 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi”, *Diyanet İlmi Dergi* 48, sy. 3 (2012): 175.

⁶ Şenol Korkut, “Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 1 (2011): 99-100.

bir çatışmadır. Bu yaklaşıma göre felsefe entelektüel bir akli düşünsel eylem iken, din inançsal bir öğretilerdir. Diğer bir tabirle din, insanın dünyayı bilme ihtiyacından ziyade dünyaya ve onu idare eden ilkeye, Tanrı'ya atıfta bulunur.⁷ Bir diğer görüş olan ayrışmada, din ve felsefe kendi alanlarında kendi doğruları ile varlıklarını sürdürmektedir. Burada din, Tanrı inancının imanî bir ön kabulü teşkil etmesi sebebiyle felsefeden ayrılmaktadır. İnanmak için duysal bir hisse ihtiyaç bulunmamaktadır.⁸ Fakat din ve felsefenin uyuşmasına gelindiğinde, burada bir söylem birliği ve ortak hakikat arayışı görmektediriz. Bilimsel ve dini verilerde entegrasyonu öngören bu görüşte “doğal teoloji” veya “doğa teolojisi” gibi başlıklar ön plana çıkmaktadır.⁹ Bu nazardan baktığımızda İbn Rüşd'ün bu tartışmada nerede durduğunu görmeye çalışmak, bu iki alanın konumunu ve yerini belirleme de önemli bir kriterdir. Nitekim İbn Rüşd Endülüs'te adeta bir Doğu-Batı sentezcisi olmuş ve duruşunu bu ekseninde ortaya koymuştur.

İbn Rüşd'ün Doğu dünyasında hak ettiği alakayı görmediği iddia edilmektedir.¹⁰ İbn Rüşd'ün ölümüyle 13. yüzyıl ve sonrasında, özellikle de Osmanlı dönemi ulemâsında Gazzâlî çizgisinin sürdüğü bilinmektedir. Bu süreç 19. yüzyılda Arap asıllı bir Hristiyan olan Farah Antûn'un (1874-1922) İbn Rüşd hayatı ve eserleri üzerine yaptığı çalışmalarla farklı bir noktaya evrilmiştir. Antûn'un İbn Rüşd üzerine kaleme aldığı yazılarının, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın eserlerinde ele alınmasıyla İbn Rüşd'ün etkisinin arttığı belirtilmektedir. Bu etki bağlamında bazı aydınlarca filozofun görüşlerinin İslam düşüncesinin ihya hareketinde ele alındığı da iddia edilmektedir.¹¹ Günümüzde de din ve felsefe fikirleri ile başvurulmuş temel kaynaklardan biri olan İbn Rüşd'ün, bu çok yönlü etkisinin belirlenmesi, çifte hakikat tartışmalarında önemli bir perspektif sunmaktadır.

⁷ Ahmet Arslan, *Felsefe'ye Giriş* (Ankara: Adres Yay., 2009), 11.

⁸ Cafer Sadık Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmançılık”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 9 (1997): 220-221.

⁹ Ian Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi ve Mübariz Camal (İstanbul: İnsan Yay., 2004), 59.

¹⁰ Hüseyin Sarioğlu, *İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler*, edit. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2018), 390.

¹¹ Sarioğlu, *İslâm Felsefesi*, 391.

Bu çalışma ile felsefe ve din ilişkisini çatışmadan ziyade ayrışma ve uyuşma ekseninde çifte hakikat ve hakikatin birliği tartışmalarıyla İbn Rüşd'ün penceresinden ele almaya çalışacağız.

Araştırmanın Amacı

İbn Rüşd'ün üzerinde durduğu ve Orta Çağ yanı sıra son yüzyıllarda tartışıl原因 önemli konulardan biri, semavi dinlerin de konusu olan akıl-vahiy ilişkisidir.¹² Bu ilişkide İslam medeniyeti ve filozoflarının felsefi birikime katkısı yadsınamaz ölçüdedir. Bu hususta İslam medeniyetinin hakikat merkezli özgün bir aklı tavır geliştirmesi, sadece İslâm medeniyeti içerisindeki düşünsel ve bilimsel devrimlerin arkasında yatan zihin dünyasını ortaya koymamaktadır. Bu özgün yöneliş, aynı zamanda Batı Orta Çağ'ın dönüşümünü açıklayan temel faktörlerden olagelmıştır.¹³

Skolastik felsefede Saint Thomas'dan modern dönemlere kadar Batı düşüncesinin akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisine yaklaşımında İslâm düşünürlerinin büyük bir etkisi söz konusudur.¹⁴ Bu etkiye sahip düşünürlerden olan İbn Rüşd, ülkemizde de felsefe ve din ilişkisine olan ilgide temel başvuru kaynaklarından biri olmaktadır. Bu ekseninde dinin, bilime ve düşünceye atıflar yaptığı çıkarımıyla felsefe ile ortak yönleri görülmeye çalışılmıştır. Din felsefesi ve İslam felsefesi alanları, bağımsız bilimler olarak bu ilişkiyi ön plana çıkarmakta ve birçok çalışmaya katkı sunmaktadır. Burada din ve felsefe veyahut İslam ve felsefenin aynı başlık altında ele alınması dahi çağımız adına önemli gelişmelerdir. Nitekim Rönesans devrimi akabinde Batı'da uzun yıllar akıl ve nakil çatıştırılmış olmakla beraber sınırları çizilmiştir.¹⁵ Böylelikle amacımız son dönem çalışmalarına bir katkı sunabilmek ve İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisini Batı'ya etkileri kapsamında değerlendirmektir.

¹² Karlığa, “İbn Rüşd”, 260.

¹³ Ömer Mahir Alper, “İslam, Akıl ve Hakikat”, *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 7, sy. 3 (2010): 68.

¹⁴ Alper, “İslam, Akıl ve Hakikat”, 67.

¹⁵ Hasan Özalp, “Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar” (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012), 37.

Araştırmanın Yöntemi

Din veya felsefe hakikate ulaşmada tek yetkin yol mudur? Hakikate ulaşmanın sadece tek yolu mu vardır? Başka yol ve yöntemler mümkün müdür? Din ve felsefenin uzlaşımı düşünülebilir mi? Ayrışma problemi din, bilim ve felsefe ekseninde nasıl kendini gösteriyor? Bu sorulara temel bir cevap bulma noktasında meselenin tarihsel gelişimini ve söylemlerini iyi analiz ederek anlam kargaşasını gidermek, din ve felsefe salahiyeti için elzemdir.

Geçmiş sürece bakıldığında uzun yıllar Batı’da ve Doğu’da dindar geniş kitlelerce felsefe ötelenmiştir. Felsefe, dinin mesajlarına zihni bir başkaldırı olarak değenlendirilmiş ve karşı çıkmıştır.¹⁶ Orta Çağ’da İbn Rüşd gibi önemli filozoflar, felsefe karşıtlığını dini naslardan yola çıkarak izah etmeye çalışsa da, ilerleyen süreçte aydınlanma ile din, bilim ve felsefenin yolları önemli ölçüde ayrılmıştır. Bilimin doğa araştırmalarında nesnel sonuçlar elde etmesi, gerçeklikte yetkin yöntem olarak görülmesini sağlamıştır. Bu durum 19. yüzyıla kadar bilimi nüfuz sahibi olarak korurken bu sırada dini argümanlar ciddi bir eleştiriye tabi tutulmuştur. 20. yüzyıla gelindiğinde ise izafiyet teorisi ve kuantum araştırmaları, bilimsel yöntemi de tartışma odağı haline getirmiştir.¹⁷ Bu noktada son yıllarda yükseliş ivmesi gösteren metafizik araştırmalar, felsefe ve dinin hakikat ekseninde tekrardan ele alınmasına imkan tanımıştır.

Çalışmamızda İbn Rüşd’ün birincil kaynakları yanı sıra ülkemizdeki çevirilerinden yola çıkarak filozofun çifte hakikate yaklaşımını ve hakikatin birliği tartışmalarını, Latin İbn Rüşdçülüğü ve St. Thomas bağlamında ele almaya çalıştık. Bu görüşleri ortaya atanların gerekçelerini ve imkânını tartıştık. Bunu yaparkende İbn Rüşd’ün kullandığı şariat, hikmet ve hakikat gibi kavramları da anlamaya çalışarak araştırmamızı zenginleştirmeyi hedefledik. Bu açıdan araştırmanın nitel bir saha taraması olduğunu söyleyebiliriz. Tarihi veriler ve eserlerden yola çıkarak İbn Rüşd’ün görüşleri bağlamında felsefe ve din ilişkisinin, çifte hakikat veya hakikatin birliği öğretilerinin temellendirilmesindeki etkin rolünü görmeye çalışacağız.

¹⁶ Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Dergah Yay., 2016), 68-69.

¹⁷ Özalp, “Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar”, 243.

BİRİNCİ BÖLÜM
DİN, BİLİM VE FELSEFE EKSENİNDE
HAKİKAT KAVRAMI



1.1. Hakikat Nedir?

Hakikat sözlükte “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek” gibi anlamlara gelen ‘hakk’ kökünden türetilmiştir. İslam düşüncesinde bir mantık terimi olarak hak “bir önermede hükmün gerçekle örtüşmesi” şeklinde tarif edilmiştir. Felsefenin önemli filozoflarından Fârâbî, hakikati ontolojik bir bağlamda ele alıp “bir şeyin kendine özgü varlığı” olarak açıklar. Yine felsefenin bir diğer temsilcisi İbn Sînâ, hakikati her bir varlığın kendisi için gerekli olan ve ona belli bir gerçeklik değeri kazandıran özelliği olarak ele alır. Hakikati olmayanın ne dış dünyada ne de zihinde herhangi bir gerçekliğinden söz edilemez.¹⁸

Hakikat öznel olduğu kadar nesnel olarak da varsayılabilir. Nesne öncelikle duyularda var olarak nesnel hakikatini ortaya koymaktadır. Sonra bireyin nesnelerin ontolojik varlığını zihin dünyasında canlandırmasıyla öznel bir yansıma söz konusu olur. Ayrıca nesnel olarak ifade edilen bu hakikatler de felsefede “görelî hakikat” olarak nitelenmektedir. Nitekim burada her varlığın sadece zâhirinden yola çıkarak bir gerçeğe varmaya çalışmaktayız. Halbuki nesnelerin derûnuna indikçe gerçeklik farklılaşmaktadır. Örneğin bir ağacın uzaktan görünen görüntüsü ile yakından görseli aynı görüntüyü vermemektedir. Daha da ötesinde ağacın kabuğunu kesersek birçok derin gerçekliklere ve bilgilere ulaşırız. Her yeni bilgi görelî bir hakikati teşkil etmektedir. Bu hakikatler daha da genelde bizi “saltık hakikat” olarak nitelenen metafiziksel bir hakikate götürmektedir. Burada saltık hakikatin bir son bilgi olarak algılanmaması gerektiği önemli bir noktadır. Bir sonu değil daima doğru kalan bir bilgiyi ifade etmektedir.¹⁹ Burada bizimde üzerinde durmaya çalışacağımız din-felsefe tartışmaları özelindeki hakikat; saltık, öz, cevher veyahut İslam felsefesinde “mahiyet”²⁰ olarak nitelenen hakikattir. Mutluluk ve hayatın anlam kazanmasında dini düşünce veyahut felsefenin etkin rolü hedeflenen hakikat üzerinden sağlanmaktadır. Bu çaba da din ve felsefenin aynı hakikatin farklı tezahürleri mi, yoksa farklı hakikatlerin temsillerimi olduğu tartışmasıdır.

¹⁸ Mustafa Çağrı, “Hakikat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1997), 177-178.

¹⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 150.

²⁰ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yay., 2011), 371.

Gelinen noktada felsefe, din ve bilimin hakikate ulaşmada farklı yöntem ve yol izledikleri görülmektedir. Fakat bu yaklaşım farklılıkları farklı hakikatler olarak görülebilir mi? Yoksa din ve felsefe, aynı hakikatin iki veçhesi olarak mı görülmeli? Bunu İbn Rüşd özelinde tartışmaya çalışacağız. Fakat onun da öncesinde hakikatin farklı sesleri olarak din, bilim ve felsefenin hakikatteki iddiaları ve birbirleri ile olan ilişkilerini tespit etmek, konumuzun çerçevesini çizmede yerinde olacaktır.

1.1.1. Dinde Hakikat

Din ile hakikat ilişkisini konumlandırmada kısaca dinin kapsamına ve amacına bakmakta da yarar görmekteyiz. İslam dininde farklı tanımlar olsa da genel kabule göre din, “akıl sahibi insanları kendi tercihleri ile bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilahi bir kanun” şeklinde tarif edilmiştir.²¹ Yine İslam bilgini Mevdûdi (1903-1979) dini, “*insanın benimseyip, itaat ederek boyun eğdiği herhangi bir yüce egemenliktir,*”²² şeklinde geniş bir perspektiften tanıtmıştır.²³ Ünlü Sosyolog Durkheim’de (1858-1917) din için “*Din, doğüstü, kutsal, doğasında inancın ve ritüelin olduğu yapıdır,*” demektedir. Genel tanımlara bakıldığında dinin ilahi kaynaklı olduğu, akıl ve irade ile ilişkili olduğu, bir bilgi ve tercih konusu olarak da hayra yönelten bir aksiyon alanı olduğuna vurgu yapılmıştır. Din üzerine bunların da ötesinde birçok tanım yapılmış olup burada belirli bir dine, zamana, yaşam biçimlerine göre başka tanımlar da verilebilir. Bu sebeple oldukça genel tanımlardan yola çıkarak dinin amaç ve hedefini görmeye çalışmak daha isabetli olacaktır.

İslam dininde “gerçeklik” anlamında kullanılan hakikat kavramı, *hak* kelimesi ile ifade edilmektedir. Kur’an’a göre Kur’an’ın hak olması, hem varlık bakımından hakikat hem de bilgi değeri bakımından doğru olması anlamına gelir. Mâcid Fahrî’ye göre Kur’an’da hak teriminin üç anlamı bulunuyor. İlk yaklaşımda hak kelimesi soyut ve felsefi olarak değil, somut ve dini anlamda hakikati, daha açık ifadeyle peygamberlere

²¹ Tümer Günay, “Din”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994), 314.

²² Ebu’l A’lâ Mevdûdi, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: İdeal Kitaplar, 1997), 59.

²³ Tümer, “Din”, 315.

verilen vahyi nitelemektedir. İkinci kullanım ise ilâhî kelâmın mücessem biçimi olarak doğrudan Kur'an'ı belirtir. Hak kelimesinin üçüncü anlamı ise tek hakikat olan Allah'ın bizzat kendisini ifade eder.²⁴ Görüldüğü şekliyle İslam dininde hakikatin ontolojik ve epistemolojik yönlerinin olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Gazzâlî (1058-1111), âlemi melekût ve şehadet âlemi diye ikiye ayırmakta ve âlem olarak isimlendirilen tüm varlıkları, hakiki varlığın fiilinin sonucu olarak nitelemektedir. Buradaki hakiki varlığa Tanrı diyen düşünür, hakikati ise; zât, sıfat ve fiilleri bakımından Tanrı'nın bilgisi olarak vurgulamıştır.²⁵ Ontolojik olarak Tanrı nasıl hakiki varlık ise; epistemolojik bağlamda da mârifetullah²⁶ hakiki bilgiyi ihtiva etmektedir. Gazzâlî'ye göre insanın asıl amacı da bu bilgiye ulaşmaktır. Bu yaklaşımın İslam filozoflarında da olduğu görülmekte, aslolan gerçekliğin Tanrı'ya izafe edildiği görülmektedir. Tanrı'nın hakikati, hakikat oluşundan başka bir şey değildir. Yani Tanrı hem hak hem hakikattir. Zorunlu olan varlık, mutlak gerçek niteliği taşır. Yani Tanrı mutlak gerçekliktir.²⁷

Dinlerde hakikati ve bu hakikat algısının Orta Çağ'a yansımaları ekseninde Batı medeniyetinin durumunu tespit etmek, akıl-nakil ilişkisinde önemli bir kritere sahiptir. Orta Çağ'da Batı medeniyetinin inanç merkezli tavrı, Hristiyanlık dininde kendini göstermektedir.²⁸ Hristiyanlıkta hakikatin bir sır olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Dinin temel inancını oluşturan teslis inancında Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un "bir uluhiyetin üç ayrı tezahürü" olduğu vurgusu yapılmaktadır. Bu üçleme doktrini, insan aklının bir başına anlayabileceği bir husus olmayıp, yalnızca "ilham" ile anlaşılabilir

²⁴ Mâcîd Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yay., 2004), 33-34.

²⁵ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: İFAV Yay., 1994), 150.

²⁶ "Marifetullah (Allah'ın bilinmesi), noktasında iki tutum sergilenir. Sûfilere göre Allah, bir yönüyle bilinirken diğer yönüyle bilinemez. Allah'ın zâtı bütün sınır ve tasavvurun ötesinde olduğu için bilinemez. Bu anlamda O, sürekli bizim idrakimizin ötesindedir. Diğer taraftan Allah, bütün varlığın hakikati olması hasebiyle, muhtemel her bir vasıflandırmayı kabul ettiği için bilinebilir. Bu noktada Allah sonsuz ve sınırsız olduğu için marifetullah'a da nihai bir sınır çizilemez. Allah'ın zatının bilinemezliği ve sıfatlarının bilinirliği bu şekliyle sürecektir, Allah'ı tanıma ameliyesi bu yönüyle sonsuza dek var olacaktır." Kadir Özköse, vd. *Tasavvuf El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yay., 2015), 453.

²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2005), 101.

²⁸ Mehmet Aydın, "Hristiyanlık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1998), 345.

bir sırdır.²⁹ Bu yönüyle Hristiyanlıkta asıl olan gerçekliğe salt bir inanma iç güdüsüyle ulaşılabilceğı görölmektedir. Yine Hristiyanlığın havarilerinden Pavlus’a göre Tanrı, Âdem’i ve eşini yaratıp onlarla bir sözleşme yapmıştır. Âdem ve eşi yasak fiili işleyip ahdi bozunca, Tanrı bu ahdi yenilemek için birçok peygamber göndermiştir. Fakat insanlar her seferinde yine sözleşmeyi bozmuşlardır. Bu şekilde yasa koymaktan vazgeçen Tanrı, oğlu İsa’yı yeryüzüne göndermiş ve onu fidiye olarak çarmıha germiştir. Böylelikle İsa’nın ölümü, insanlığın kurtuluşu, özgürlüğü ve ebedi yaşamı için karşılık olmuştur.³⁰ Bu şekliyle “Kurtuluş” doktrini, insanlığın ebedi gerçek yaşamı elde etmesinde temel teşkil etmektedir. Bu eksende bir hakikat öğretisi, Orta Çağ’da uzun yıllar kilise ile filozoflar arasında akıl-nakil, rasyonel-irrasyonel tartışmaların temelini teşkil etmiştir.

Batı Orta Çağ felsefesine baktığımızda Hristiyan inancını koruma ve müdafaa etme noktasında Patristik Felsefe ön plana çıkmaktadır. Milattan sonra 2 ve 3. yüzyıllardan 8. yüzyıla kadar süregelen bu dönemde apolojetik yaklaşımlar, Hristiyanlığı gnostisizm, paganizm gibi inanışlara karşı savunma amacını güder. Kilise babaları bu dönemlerde felsefenin, insan aklını erişebileceğı en üst düzeye çıkardığını görmüşler ve felsefenin Hristiyanlık ile ilgili hakikatleri açıkça ifade etmekte gerekli dil ve kavramlara sahip olduğuna kanaat getirmişlerdir.³¹ Patristik dönemin en önde gelen filozoflarından Aziz Augustinus (354-430), hakikati arayan fakat onu bulamayan bireyin mutlu olamayacağını vurgulayarak, epistemolojik tartışmalar ve argümanlar aracılığıyla Tanrı’ya ulaşılabilceğini ve gerçek mutluluğun ebedi olarak sağlanacağını düşünmüştür.³² Bu gibi çabalar her ne kadar felsefeyi Hristiyanlıkta meşru bir noktaya taşısa da bu durum çok sürmemiş, patristik dönemin gerileme evresi ile durağan bir seyir izlemeye başlamıştır. Böylelikle hakikat arayışı yolunda Batı’nın girdiğı karanlığın aksine Doğu’da İslam felsefesi bir aydınlığı temsil etmiş olup, Patristik felsefe ile Skolastik felsefe arasında önemli bir köprü vazifesi görmüştür. Bu etkileşimde İbn Rüşd önemli bir etkiye haizdir.

²⁹ Abdurrahman Küçük, *vd. Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yay., 2015), 388.

³⁰ Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 367.

³¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yay., 2019), 188.

³² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 195-198.

Nitekim Skolastiğin önemli fikir babalarından Thomas Aquinas'ın, İbn Rüşd'e getirdiği eleştiriler yanı sıra birçok felsefi doktrinlerinde ondan etkilendiği kabul gören bir gerçekliktir.³³

Dinde hakikat çoğunlukla inanç değerleriyle içkin bir halde varlığını göstermiştir. Dinde ampirik çıkarımların geçerliliği bulunmamaktadır. Her ne kadar doğal teoloji bağlamında rasyonel bir Tanrı inancı inşası söz konusu olsa da nesnel bir kanıt arayışı söz konusu değildir. Nitekim dini inançta “iman” unsuru ön plana çıkmakta, bilgiler tündengelim bir şekilde kutsal kitaplardan insanlara aktarılmaktadır. Hadîs bilgini Buhârî (ö. 256/870) meşhur hadîs eserinin “Kitabü'l İman” bölümünde Kur'an ayetlerine atıf yaparak, *“çeşitli bencil istekler ve duygusal endişelerden sıyrılıp İslam'ı hak din olarak benimsemenin hakikat değeri taşıyan bir iman sayıldığını”* söylemiştir.³⁴ Diğer ilahi dinlerde de aynı durum söz konusu olup hakikat inançla içkin bir haldedir. Hakikate ulaşmak isteyenine dine tabi olması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bunun yanı sıra bâtinî veyahut tasavvufî ekollerde ise hakikat zahirin ötesindeki manadır. Fakat bu manaya ulaşmakta zihni bir çaba değil bilakis dini yaşamın en ideal seviyede yaşanması ve ilahi sırlara erişilmesi ile gerçekleşmektedir. Burada da hakikate ulaşmada ahlakî-tecrübî bir çabayı görmekteyiz. Şu hususu da belirtmek gerekir ki özellikle İslam dininin akla ve bilime verdiği kıymet yadsınamaz ölçüdedir. Bahsini yaptığımız dini bakış açısı inanç ilkelerinde kendini göstermiş olup, genel geçer bir kabul değildir. Aksi halde İslam dininde Metafizik dahil bütün ilimler, hikmet adı altında incelenmeye ve benimsenmeye değerdir.

1.1.2. Felsefede Hakikat

Antik dönemden bu yanı tartışılacak bir kavram olarak hakikatin felsefi temelini görmeye yine Antik dönemden başlayacağız. Onun da öncesinde kelimenin felsefede tarihsel serencamına bakmakta yarar görmekteyiz. “Hak” kelimesi Latince “existence” ile ön plana çıkmakta ve doğa, vücut anlamlarına gelmektedir. Var olması bakımından

³³ Gülnihal Küken, “İbn Rüşd ve ST. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması” (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994), 36.

³⁴ El-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Pakistan: Matbaatu'l-Büşrâ, 2016), 139.

doğa, olgular arasında değişmez etkileşimleri; şeylerin yaratılıştaki sahip oldukları ontolojik, epistemolojik ve estetik ilkelerin toplamını içermektedir. Bu kelimenin Arapçada karşılığı ise “mahiyet” olarak verilmektedir.³⁵ Yine Batı dillerinde gerçeklik kavramıyla da özdeşleştirilen hakikatin,³⁶ bu kavramlarında ötesinde tarihsel süreçte ilk kavramsal karşılığının M.Ö. 10. yüzyıla varan “Aletheia” kavramına denk geldiğini söyleyebiliriz.

Aletheia terimi ile anlam bütünlüğü daha da belirginleşen hakikat kavramı, Antik Çağ’da *İlyada* eseriyle meşhur Homeros’un dizelerinde ön plana çıkmaktadır. Kelime bu bağlamda, olimpiyatlarda yarışın dönüm noktalarına yerleştirilen hakemlerin olanı olduğu gibi aktarmalarının öneminden bahsetmektedir. Çizgiyi geçen atın hangisi olduğunu kısa bir sürede tespit etmek, zorlu bir iş ve hüküm gerektirmektedir. İşte bu nedenle gözlemcinin bütün duyuları ile dikkatini verdiği ve bu şekilde hakkın yerini bulması anlamında doğruluğun ön plana çıktığı manada kullanılır.³⁷ Dolayısıyla Antik Çağ’da Aletheia, insanların her şeyi hakikate uygun olarak söylemeleri ve hakikatli olmalarını ifade etmektedir.

İlerleyen süreçte millet okulunda hakikat üzerine söyleşilerin olup olmadığı üzerine net kanaatler yoktur. Bu konuda Polonyalı filozof Wolenski, “Miletoslu filozoflardan Aletheia ya da Grekçe hakikat ailesinden başka bir sözcük kullanılarak hakikat hakkındaki konuşmalarına dair korunmuş fragman yoktur. Bu olguyu nasıl açıklayacağımı bilmiyorum,”³⁸ diyerek durumu özlü bir şekilde ifade etmiştir. Fakat hakikat kavramı, elea okuluna gelindiğinde Ksenophanes’te açıkça ortaya çıkar ve ondan sonra felsefenin temel sorunlarından biri haline gelmektedir. Tanrı konusunda tekliği vurgulayan ve bunun mücadelesini veren Ksenophanes, her ne kadar aletheia sözcüğünü kullanmasa bile hakikate dair bir şeyler söyleyen ve farklı biçimde onu ilk kez açık olarak

³⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinleri ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yay., 2004), 121.

³⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İnkılap Yay., 1998), 58.

³⁷ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat, A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2021), 503; Hamdullah Arvas, “Müslüman Kelâmında Hak, Hakikat ve Hakkâniyet İlişkisi” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2020), 33.

³⁸ J. Wolenski, “Aletheia in Greek thought until Aristotle”, *APAL (Annales of Pure and Logic)* 127, sy. 1-3 (2004): 344’dan aktaran, Kadir İpek, “Platonda Hakikat” (Yüksek lisans tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2021), 21.

kullanan filozoftur. O sözlerinde hakikati şöyle vurgulamaktadır: “İnsan bilmiyor ve bilmeyecektir de, tanrılar ve hakkında konuştuğum her şey hakkındaki hakikati. Hatta bütün hakikati söyleme riskine girse bile Kendisi bilmiyordur, fakat sanı her şeyin üzerinde mühüredir.”³⁹

Ksenophanes’e göre bilme eylemi bir sanıyı ifade etmektedir. İlerde sofistlerde de genel bir yaklaşım haline dönüşen şüphecilik, hakikat kavramında da kendini göstermiştir. Sanılara sahip olunabilir, ancak onlar hakkındaki hakikat bilinmemektedir. Bundan hareketle söylenebilir ki, hakikatin bilinip bilinmeyeceği hususunda filozofun tutumu olumsuzdur. Parmenides’e gelindiğinde ise ilk defa aletheia sözcüğü ontolojik olarak “saklanmamışlık” ve “hakikat” anlamında kullanılmıştır. Bu da hakikat kavramının epistemolojik yapısından ziyade ontolojik bağlamda ele alınmasına katkı sağlamıştır.⁴⁰ Böylelikle hakikat kavramı tek bir çıkarımdan ziyade bir varlık, bilgi, değer, estetik ve hukuk ilkelerini belirtmek üzere kullanılan hak kelimesinin farklı sembolleri olarak belirginleşmiştir. Örneğin hak kavramı, bilgi ilkesi olarak *doğruluğa*, estetik ilkesi olarak *güzelliğe*, değer ilkesi olarak *adalet*, hukuk ilkesi olarak *yasaya* delâlet etmektedir.⁴¹ Bu doğrultuda yüzyıllarca hakikat terimi farklı dil ve kültürlerde hedeflenen, arzulanan bir ideal olarak varlığını korumuştur.

Batı ve Doğu’nun denge filozofu İbn Rüşd’e gelindiğinde hakk ve hakikat kavramları, hedeflenen mutluluk için nazarî ve amelî iki yönü olan bir gerçekliktir. İbn Rüşd’e göre dinin amaç ve işlevi, insanlara “gerçek bilgi” (el-ilmü’l-hakk) ve “doğru davranış”ı (el-amelü’l-hakk) öğretmektir.⁴² Filozof “İlmü’l hakk” terimiyle yaratıcının bilgisi (marifetullah), fizik veya metafizik boyutta âlemin bilgisi ve ölüm ötesini de (eskatoloji) kapsayan geniş bir bilgiyi kastetmektedir. “Amelü’l-hakk” ile de insanı mutlu kılacak doğru davranışlar, sosyal ilişkiler ve psikolojik (manevi) gelişimler kastedilmektedir.⁴³ Görüldüğü üzere İbn Rüşd’te hakk (gerçek) olarak nitelenen hususlar

³⁹ İpek, “Platonda Hakikat”, 30.

⁴⁰ İpek, a.e., 40.

⁴¹ Arvas, “Hak, Hakikat ve Hakkâniyet İlişkisi”, 23.

⁴² İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl-el-Keşf an Minhaci’l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2016), 111.

⁴³ Sarıoğlu, *İslâm Felsefesi*, 378.

ilim ve amel ekseninde bütüncül ele alınmış olup, mutluluk ile doğrudan ilişkilendirilmiştir. İslam filozoflarından İbn Arabî’de felsefeyi şöyle tanımlamıştır: “...felsefenin tarifi, nesnelerin hakikatlerini oldukları gibi bilmek ve onların varoluşları ve hüviyetleri konusunda hüküm vermek suretiyle, insan ruhunun olgunlaşmasıdır.”⁴⁴ İbn Arabî’nin bu tanımında felsefeyi hakikatlerin bilinmesi ve insan ruhunun gelişimi şeklinde şekillendirdiğini görmekteyiz.

Skolastiğin fikir babalarından olan Thomas Aquinas ise hakikat üzerine yaptığı söylemlerinde Sokrat öncesi dönemden örnek vererek doğanın yani tikellerin bilgisine atıfta bulunmuştur. Ona göre Antik Yunan’da filozoflar bütün maddi şeylerin değişebilir olduğunu ve buna ilişkin düşüncenin de sürekli bir akış içinde olduğunu kabul ettiklerinden, şeylerin hakikati hakkında kesin bir bilgiye sahip olamayacağımızı düşünmüşlerdir. Fakat Platon’a gelindiğinde idealar ve formlar diyebileceğimiz maddeden ayrı bir başka varlık sınıfının daha bulunduğu savı ortaya koyuldu. Böylelikle ruh, çevremizdeki maddi şeyleri değil onların formlarını anlayacaktı. Fakat filozofa göre bu yanlış bir savdır. Nitekim nesne olarak karşımızda duran maddenin bilgisini ararken, görünmeyen başka varlıkları yani formları işin içine katmak tutarsızdır. Madde maddi yönüyle ele alınmalıdır. Fakat bu bilme sürecini yalnızca duylara da hasredemeyiz. Bu sebeple ruh maddi şeyleri ancak maddesiz olan tümel bir bilgiyle yani akıl aracılığıyla bilir.⁴⁵

Batı’da 19-20. yüzyılda bu kavram üzerinde detaylıca duran filozoflardan Nietzsche (1844-1900) ve Martin Heidegger’in (1889-1976) görüşlerine kısaca değinmekte fayda vardır. Nietzsche, hakikat ve bilgi fetişizmi tabirini kullanarak, hakikati özünde çileci ve yozlaşmış olan bir ahlakın ürünü olarak değerlendirir. Filozof *hakikat istemini*, yaşamın özsel değersizliği ve anlamsızlığı ile baş edemeyen karakteri zayıf ve hasta ruhlu kişilerin, bu zayıflıklarını gizlemek için kullandığı bir hayatta kalma mekanizması şeklinde tanımlamıştır.⁴⁶ Bu ağır eleştiriler ile filozof, Batı felsefesinde bireyin kendi benliğini unutarak yozlaştığını vurgulamaktadır. Bu eleştirilere nazaran

⁴⁴ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 5.

⁴⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, çev. O. Faruk Akyol (İstanbul Alfa Yay., 2021), 254-256.

⁴⁶ Adnan Esenyel, “Felsefe Bilmemeye Katlanabilir mi? Heidegger’de Hakikatin Bir Hakikat Olmayan Olarak İfşa Edilmesi”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, sy. 13 (2020): 188-201.

hakikat arayışına daha yapıcı yaklaşan Heidegger ise hakikati Antik Yunan'ın *aletheia* kavramı ile “saklı olanı ortaya çıkarmak” anlamında ele almaktadır.⁴⁷ Varlık Heidegger'e göre ancak varlığa getirici bir düşünme ve dil vesilesiyle açıklığa taşınır, ya da kısaca var olur. Bu yapılırken de felsefede yalnızca teorik bir eğilim içerisinde, nesnesine ilişkin mutlak hakikati elde etmek uğruna, onu varolanın bütününden, yani onu var eden bağlantılarından kopararak sorgulamaktan vazgeçilmelidir. Felsefi düşünce burada daha ziyade pratik olan bir tutum içerisinde kendisini var olanın bütününe uydurmak suretiyle, hem var olanı olmaya bırakmalı hem de bu bütünün geri çekilişini tecrübe ederek, bilinemez olana işaret etmelidir.⁴⁸

Hakikatin aslolan ontolojik anlamda hedeflenen, arzulanan varlık boyutu, epistemik ve fenomenolojik tartışmalarla asıl anlamından koparılmış görünmektedir. Hatta pozitivizm ile birlikte kavramlar metafiziksel özlerinden arındırılmıştır. Toplumsal hayatta çoğu zaman pratikliğin ve işlevselliğin, hakikatin kendisine tercih edilmesi bu süreci hızlandırmıştır. Halbuki '*alêtheia*'nın asıl anlamı, onun ontolojik mahiyetinde saklıdır. En özlü şekilde 'varlığın vuduhu' yani açığa çıkması ile ifade edilmiştir. Alêtheia bir bakıma bil-kuvve halde olan potansiyelin ortaya çıkması durumudur. Fakat bu ortaya çıkış Doğu-mistik düşüncesinde olduğu gibi doğrusal bir zaman ve mekân tasavvuru olarak nitelenmez.⁴⁹

Felsefenin hakikat arayışında temel çabasını aklı-entelektüel bir çaba olarak değerlendirebiliriz. Fakat felsefeyi akıl ile özdeşleştirmekte bir başına yetersiz bir çıkarım olacaktır. Nitekim felsefede akıl bir metot olup temel değildir. Genel olarak bir düşünme hareketinden yola çıktığı söylenebilse de hakikate ulaşmada fizik, astronomi, etik ve estetik gibi alanlar ile olan ilişkisi de kaçınılmazdır. Bu şekliyle bilimlerle olan sıkı ilişkisi onun hakikate giden yolda yoldaşı olmuştur. Sonuç olarak felsefi çabayı, “var olması bakımından varlığın araştırılması” şeklinde Aristoteles'in ontolojik bağlamındaki genel tanımıyla niteleyebiliriz.⁵⁰ İşte bu hakikatlerin bilinmesinde felsefe ile rasyonel, ampirik,

⁴⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 50.

⁴⁸ Esenyel, *Felsefe Bilmemeye Katlanabilir mi?*, 194-200.

⁴⁹ Arvas, “Hak, Hakikat ve Hakkâniyet İlişkisi”, 38-39.

⁵⁰ Mahmut Kaya, “Felsefe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995), 311.

sezgisel gibi birçok bilgi teorisi geliştirilmiştir. Tarihsel süreçte gelişen bütün bu çabalar filozofların hakikate ulaşmada yöntem ve teknikleridir.

1.1.3. Bilimde Hakikat

Sözlükte “bilim” teriminin karşılığı olarak gelen *ilim*, özellikle İslam dünyasında ön plana çıkan bir kavram olarak felsefe ile derin bir ilişki içine girmiştir. Çeviri hareketleri sonucunda Meşşai gelenek ile gelen felsefi ilmi birikim, Doğu’da ilim tabirinin muhtevasını değiştirmiştir. Nitekim “İslam dini bilgileri” olarak nitelenen “ulûm” lafzı, bütün fizik, metafizik ve etik değerleri kapsayarak “bilimler” manasına gelmeye başlamıştır. Bu sebeple İslam filozoflarına da bakıldığında kelim ve fıkıh ilimleri yanı sıra bütün ilimlere genel olarak “ulûm” lafzını kullanmışlardır.⁵¹

İlimlerin sınıflandırılmasında ve tanımında, birçok filozof kendi zihin dünyasında farklı taslaklara gitse de genel birikimin Aristoteles’ten gelen tasniften oluştuğu görülmektedir. Bilimlerin özgün tabirleriyle Aristoteles’ten günümüze gelen üç temel ana başlığından söz edilebilir; bunlar *teorik bilimler*, *pratik bilimler* ve *poetik bilimler* şeklinde tasnif edilmektedir. Burada teorik bilimler; matematiği, fiziği ve Tanrı bilimini kapsamaktadır. Pratik bilimler; eylemlerimizle ilişkili olan ahlak, ev yönetimi ve politikadan oluşmaktadır. Poetik bilimler ise; sanatla ilişkili olan edebiyat ve şiir gibi bilimlerdir.⁵² Yine Meşşai filozoflardan biri olan İbn Sînâ, ilimleri *nazarî ilimler* ve *amelî ilimler* şeklinde ikili tasnife tabi tutmuştur. Nazarî ilimler; doğa, matematik ve Tanrısal bilimler, amelî ilimler ise; ahlak, ev yönetimi ve siyasetten oluşmaktadır.⁵³ Yine araştırma sahamızda olan İbn Rüşd, ilimleri “konu” ve “gaye” ilişkisi ekseninde ele almış olup, ilimleri *nazarî ilimler*, *amelî ilimler* ve *mantık ilmi* şeklinde üçlü tasnifte ele almıştır.⁵⁴ Görüldüğü üzere Aristoteles’ten süre gelen bilimler tasnifinde din, bilim ve felsefe alanlarının birlikteliğini görmekteyiz. Fakat yüzyıllar sonrası din, bilim ve felsefede

⁵¹ İlhan Kutluer, “İlim”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000), 109-114.

⁵² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985), 299.

⁵³ Ahmet Kamil Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal İlimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 9 (2000): 446.

⁵⁴ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, (Ankara: İSAM Yay., 2019), 43-46.

gerçekleşen başkalaşım ve temel ayrışmalar, ilim terimini yine dinin kapsamına hasretmiş ve bilimleri de özgün bir alana taşımıştır.

Orta Çağ'dan daha eskilerde kültürel mirasın öncülleri Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi düşünürler, henüz modern anlamda bir felsefe-bilim ayrımı bulunmazken, Batı düşüncesinin merkezine yerleşecek teorik birikimi kurmuş ve yükseltmiştir. Sistematik felsefenin kurucuları olan Aristoteles ve Platon'un bu entelektüel hazinesi, yüzyıllarca modern döneme kadar otorite olarak bilimlerin tepesinde durmuştur. Grek düşüncesi İslam dünyasında olumlu karşılanıp önemli bir bilimsel etkiye sahip olurken, özellikle Platon ve Aristoteles referanslı görüşlerin Hristiyan geleneğine uyarlanmış hali olan Skolastik felsefe ile aksine insan ve doğa arasındaki uçurum daha da artmış; doğa insan için bilinmezlerle dolu, uzak durulması gereken bir sınama alanı haline gelmiştir.⁵⁵ Batı'da doğaya olan bu tepkisel tutum, coğrafi keşifler, bilimsel ve teknolojik ilerlemeler, incilin çoğaltılması ve 16. yüzyılda doruk noktasına ulaşan Rönesans süreci gibi gelişmeler ile büyük bir değişime uğramıştır. 16. yüzyıldan itibaren tabiri yerindeyse doğa keşfedilmiş olup; din, bilim ve felsefe temel ayrımlarını belirginleştirmeye başlamıştır. Bu noktada hakikat algıları da felsefede metafizik alana hasredilmişken, bilimde deney ve gözlem ile fiziğe kaymıştır. Özellikle Kopernik'in kilise inançlarını yıkıcı günmerkezliliği teorisi ile insana verilen değer ve önem, doğaya kaymıştır. Bu konuda Bryan Magee şu çarpıcı ifadeleri kullanmaktadır: *"Biz insanlar artık her şeyin merkezi değildik. Artık her şeyin bizim etrafımızda dönmediği görülmüyordu. Bu düşünce yayıldığında, en az insanların dine karşı tutumlarında olduğu kadar, genel insani tutumlarda da depremvari sonuçlar yarattı."*⁵⁶

Hakikatin bilimsel olarak ele alınma sürecinde filozoflara öncülük eden ismin sistem filozofu olarak tanınan Aristoteles olduğunu söyleyebiliriz. Filozof, doğa ve hayvanlar üzerine baskın görüşleriyle fizik bilimi yanı sıra metafizik ve mantığın Batı ve Doğu'da öncüsü olmuştur.⁵⁷ İslam geleneğinde "Muallim-i Evvel" olarak anılan düşünür, insanın hakikati keşfettiği beş farklı düzeyi bulunduğunu söylemektedir. Bu düzeyleri

⁵⁵ Harun Reşit Soya, "Nietzsche'nin Hakikat Anlayışı Çerçevesinde Bilim Eleştirisi" (Yüksek lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2018), 6.

⁵⁶ Bryan Magee, *Felsefe Öyküsü*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2000), 69.

⁵⁷ İsmail Köz, "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", *AÜİFD* 43, sy. 1 (2002): 136.

sırasıyla bilimsel bilgi, sanat, pratik bilgelik, sezgisel akıl ve felsefi bilgelik şeklinde sıralayan Aristoteles, şu hâlde insan için gerçek mutluluğun tefekkür/temaşa ile gerçekleşeceğini, onu gerçek mutluluğa götüren şeyinde böyle bir hayat ile kazanılan fikri ya da entelektüel erdemler olduğunu dile getirir. Bu sebeple, insanın elde edebileceği en büyük mutluluk temaşa ve evrene ilişkin en yüksek hakikatleri bilmede yatar.⁵⁸ Bu felsefi ve bilimsel yaklaşım bir başına deney ve gözlem ile de ilişkilendirilmemelidir. Nitekim salt ve sıradan bir gözlem olanı olduğundan farklı da yansıtabilmektedir. Örneğin güneşe uzaktan bakan bir kimse için dünyaya nispetle oranına bakıp, dünyanın güneş etrafında döndüğü gerçeğine ulaşması çok zor bir ihtimaldir. Bu sebeple astronominin ilerlemesinde deney ve hipotezlere ek olarak “matematik” biliminin yardımına ihtiyaç duyulmuştur. Matematik temelli doğa bilimlerinin gelişmesi, hakikat arayışının nicel yönünden ötürü matematiğin etkin konumunu hep ön planda tutmuştur. Fransız filozof Descartes’de (1596-1650), hakikati yöntemsiz aramaktansa hiç aramamanın daha yerinde olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim yöntemsiz düşünmek ona göre karanlıkta yürümeye benzemektedir. Filozof nazarında bu yöntemlerden en açık ve anlaşılır olanı ise matematik ve geometridir.⁵⁹

Bilimin ilk bağımsızlık sürecinin özellikle Skolastik felsefenin son dönemlerinde başladığını söyleyebiliriz. İngiliz düşünür Roger Bacon (1220-1292) deneysel bilimin, diğer bilimlerin konularıyla ilgili, onların doğruluklarını asla kanıtlamayacakları veya doğru olduklarını iddia edemeyecekleri hakikatlere ulaştığını vurgulayarak bilimin yetkin ve ayrıcalıklı konumunu belirlemektedir.⁶⁰ Yine Orta Çağ’ın son yıllarını teşkil eden gerileme dönemi Skolastiğinde Ockhamlı William (1287-1347) önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Akıl ve îman görüşünde “bizde bir formun veya ruhun var olduğunu, bunun beden formu olduğunu akıl ve deneyime dayanarak tam bir kesinlikle bilmenin bir yolu olmadığını” söyleyerek, insanların bu türden hakikatleri ancak iman yoluyla ulaşabileceklerini söylemişti. İşte bu söylem ve metot ile ilerleyen süreçte Rönesans durağında din, öncelikle imanla ilgili bir konu olarak anlaşılmaya başlanırken,

⁵⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 135.

⁵⁹ Yakup Kahraman, “Hakikati keşfetmenin Yolu Olarak Yöntemli Düşünme”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13, sy. 26 (2018): 79-93.

⁶⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 358.

felsefeninde dinden kopuşu Rönesans'tan ama özellikle de Descartes'den (1596-1650) itibaren zirveye ulaşacaktır.⁶¹

Rönesans döneminin getirdiği din, bilim ve felsefedeki büyük başkalaşım, her alanın kendi içinde daha da yalnızlaşmasına ve bilimin dünyada otoritesini daha da genişletmesine imkân tanımıştır. Bu süreçten sonra artık dünya ve insan evrenin merkezi değil küçük bir yıldız konumundaydı. Batı'da bu keşiflerin etkisiyle evren ve insan arasında amaçsal bir ilişkinin bulunması gerektiğine inanmak zorlaştı. 18. yüzyıla gelindiğinde Auguste Comte (1798-1857) Üç Hal Yasası'nda, tarihsel süreç içerisinde insanlığın sırayla teolojik ve metafizik aşamalardan geçeceğini, toplumsal evrim ile bu iki aşamanın da ortadan kalkmasıyla pozitivizmin nihai zaferinin kesinleşeceğini vurgulamıştır.⁶² Bu gibi söylemler din ile bilimin keskin bir şekilde ayrışmasının yanı sıra felsefe ile de bağlarının kopmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim süreç bilimin tanım ve kapsamını salt olgusal, deney ve gözleme dayalı bir sahaya çekmektedir.

Bilimin hakikatin tek yetkesi olduğunu iddia ettiği bu sürece en özlü eleştirileri yine aynı dönemi paylaşan George Berkeley (1685-1753) yapmıştır. Berkeley, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa kültürünün, özellikle Hobbes, Newton, Descartes ve Locke'un etkisiyle bir gerileme ve çürüme içine girdiğini düşünür. Bu süreçten itibaren dünya bir mekanik determinist düzende ele alınmış, insanların yaşamlarının Tanrı tarafından değil de bilakis doğa tarafından idare edildiğini düşünmeye itmiştir. Yine hakikati ve gerçekliği, Tanrı'dan yola çıkarak değil de doğadan hareketle kavramaya yönelmişlerdir. Buda bireyi yalnızlığa itmiş ve hayatı anlamsız bir maddi hazların temeli olarak görmesine sevk etmiştir.⁶³

1.2. Din-Bilim İlişkisi

İnsanlığın hakikati arayış serüveninde din, bilim ve felsefenin karşılıklı ilişkilerini ele alıp konumlarını tespit etmek yerinde bir çıkarım olacaktır. Hakikat arayışında

⁶¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 377.

⁶² Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay (Ankara: Bilgesu Yay., 2015), 157

⁶³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 600.

fenomenlerin araştırılması bir süreç mi yoksa ürün olarak mı karşımıza çıkmaktadır? Daha da geniş çerçevede bilim hangi anlamıyla kullanılmaktadır? Nitekim doğa bilimleri gibi özgün bir tanımlama mevcut iken, sosyal bilimleri de kapsar nitelikte bir geniş kapsayıcı tanımlama da yapılmaktadır. Bunun yanı sıra dini normlarla tümevarımsal bir entelektüel metot geliştirilebilir mi? Ya da tam aksine din dogmatik bir üslup ile bilimle çatışmakta mıdır? Bu gibi soruların tarihsel süreçte birçok eser ve araştırmalara konu olduğu bilinmektedir. Biz burada hakikati arayan birey için dinin ya da bilimin ne gibi bir yöntem sunduğu, bu yöntemlerin hakikate ulaşmada ortak amaç ve hedefi gözetip gözetmediğine bakacağız.

Bilimin tanımını yaparken sosyal bilimlerinde dahil olduğu genel kabulden ziyade doğa bilimi tanımından hareket etmek istiyoruz. Nitekim dinle arasına mesafe koyulan temel nokta burada oluşmaktadır. Aksi halde tarih ve sosyoloji gibi bilimlerin dinle yakın ilişkisi kaçınılmazdır.⁶⁴ Bilinen özel anlamı ile bilime kısaca “dış dünyanın araştırılması ile ilgili şey” diyebiliriz.⁶⁵ Bertrand Russell ise daha kapsamlı bir tanım ile bilim üzerine şunları söylemektedir: “Bilim, gözlem ve gözleme dayalı uslama (akıl yürütme) yoluyla önce dünyaya ilişkin olguları, sonra bu olguları birbirine bağlayan yasaları bulma çabasıdır.”⁶⁶ Burada dış dünya kavramı deney ve gözlemi ön plana çıkarmaktadır. Yapılan deney ve gözlemlerin yanı sıra uslama ile olgular arasındaki ilişki ortaya koyularak gerçeğe (hakikate) ulaşılmaya çalışılır.

Bilimin metodunun tümevarım olduğunu ifade edebiliriz. Tümevarım (istikra), tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren akıl yürütme yöntemidir.⁶⁷ Tümevarım metodunun temel işlevi olan deney ve gözlem, özellikle Orta Çağ Skolastik felsefesinin sonlarında kendini belirginleştirmiş, filozoflar için ilgi odağı haline gelmiştir. Her ne kadar İslam dininin altın çağı olarak nitelenen Orta Çağ’da akla ve bilime verilen önemle İslam coğrafyasında göze çarpan çalışmalar olsa da, 13. yüzyıl sonraları etkin konumunu kaybederek durağan bir seyir izlemiştir. Bu süreçte bilimsel ve

⁶⁴ Abdurrahman Güneş, “Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24, sy. 1 (2014): 156.

⁶⁵ Norman Campbell, *What is Science?* (London: Methuen Co. Ltd, 1921), 27.

⁶⁶ Bertrand Russell, *Religion And Science* (London: Oxford Uni. Press, 1935), 8.

⁶⁷ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 311.

felsefi kaynaklar Endülüs aracılığıyla Batı'ya aktarılmış ve Batı'da Rönesans'ın temelleri atılmıştır.

Modern felsefesinin kurucusu kabul edilen Descartes, “*tecrübeye/deneye dayalı şeylerin, bilgilerde ilerleme kaydedildiği oranda elzem geldiğinin farkındayım*” diyerek, deney ve gözlemin önemine vurgu yapmaktadır. Ayrıca bu metodu kullanan kişilerin erdemli bir tavır sergilediklerini şu sözlerle ortaya koymaktadır: “*erdemli olan herkesi bana hem daha önceden yapmış oldukları deneyleri iletmeye hem de yapılacak deneylerin araştırılmasında yardım etmeye zorlamaya kendi kendime söz vermiştim.*”⁶⁸ Rönesans ve sonrası döneme yansıyan bu yaklaşım, Batı'da kilisenin ve dolaylı olarak dinin etkin baskısını ortadan kaldırmış ve bağımsız özgür bir alan sunmuştur. Bu zihinsel başkalaşım evreni determinist bir yapıda görmektedir. Batı'da bilimin dini yadsıdığı bu yüzyıllarda Hristiyanlığın “mucizeler” dini⁶⁹ olarak bilimi ötelediği ve münzevi hayatına çekildiği aşikardır.

Hristiyanlık dininde teslis inancının sır olarak algılanması ve mucizevi yönü, Batı'da din-bilim ilişkisine keskin sınırlar koymuştur. Kilisenin otoriter baskısı, engizisyon mahkemeleri gibi bilim adına olumsuz uygulamalar, Batı için uzun yıllar sorun teşkil etmiştir. Hristiyan düşüncesindeki bu tavrı ünlü Fransız Orta Çağ felsefe tarihçisi ve düşünürü Etienne Gilson (1884-1978) şöyle yansıtmaktadır: “*Mademki Tanrı bizimle konuşmuştur, o halde artık bizim düşünmemize gerek yoktur. Her birimiz için önemli olan şey, kendi kurtuluşunu elde etmesidir. Bunu elde etmek için de bilmemiz gereken her şey orada, yani Kutsal Kitap'ta yazılıdır.*”⁷⁰

Batı'nın Orta Çağ'da din ve bilimi ayırıştıran yaklaşımına karşın İslam dünyasında ise büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Kur'an'ın düşünme etkinliğini ifade eden nakilleri, özellikle Orta Çağ'da insanın varlığı bilme arzusunu önemli ölçüde desteklemiştir. Nazar, re'y, tefekkür, tezekkür, tedebbür ve i'tibar gibi düşünmeyle ilgili terimler yanı sıra “bilmek” ve “bilgi” anlamına gelen ilim kelimesinin, Kur'an'da yoğun olarak kullanıldığı

⁶⁸ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Paradigma yay., 2015), 62.

⁶⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 274.

⁷⁰ Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's Sons, 1966), 6.

görülmektedir.⁷¹ Ebû Mansûr el-Mâturîdî de (853-944), gerçekliğin bilgisini edinme ve vahiyle ilişki noktasında akıl üzerinde durmuştur. *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde, körü körüne başkasına uymanın ve bir dine bağlanmanın (taklit) mazur görülebilecek bir davranış olmadığını vurgulamıştır.⁷² Felsefenin öncü filozoflarından olan Kindî (801-873) ise din adına felsefeye karşı çıkanları şu şekilde eleştirmektedir: “*Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.*”⁷³ Bu doğrultuda İslam dininin akla ve bilime ters düşmediğini söyleyebiliriz. İslam dini her koşulda kâinat kitabına dikkat çekmiş olup, doğada süre gelen düzenin her birinin yaratıcının varlığına deliller oluşturduğunu vurgulamaktadır. Fakat yine de Batı’dan etki eden sosyal ve siyasal başkalaşım, Orta Çağ sonrası Müslümanlarda da derin etkilere sebebiyet vermiş, felsefeye yönelik şiddetli taarruzların da etkisiyle İslam dünyasında bilim asırlarca hak ettiği ilgiyi görememiştir.

Antik Yunan Dönemi’nden itibaren doğa üzerine düşünen filozoflara bakıldığında bu filozofların aynı zamanda tanrı tasavvurlarının da olduğunu görmekteyiz. Elea Okulu doğadaki değişimi görünüş ve vehimden (doksa) ibaret görmekte, bu sebeple oluşu inkâr ederek “*her şeyi tanrıda görmekte ve tanrı her şeydir*” fikrini kabul etmektedir.⁷⁴ Sistem filozofları Platon ve Aristoteles döneminde de tanrı inancı hakim olmakla beraber, metafizik ilmi de felsefe bağlamında temel ilimlerden biridir. Bu sistem filozoflarından aldıkları mirası Batı’ya aktaran Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi yetkin filozoflar, Orta Çağ’da Kur’an’dan aldıkları ilham ve güçle, felsefe ve bilimin Rönesans’a giden yolunun temel taşlarını koymuşlardır. Hakikati elde etmede akla ve aklî bilgiye yönelik güvenlerinden ötürü akıl ile vahiy, hikmet ile din arasında bir çatışma değil, bilakis temelde bir uzlaşma gördüklerini söylemek yerinde olacaktır.

Din ve bilim ilişkisinin tarihsel sürecine çağdaş dönemde çeşitli tipolojiler geliştirilmiştir. Bunlardan önemle üzerinde durulması gereken Ian Barbour’un din ve bilimi, çatışma (*conflict*), ayrışma (*independence*), *uzlaşma*/diyalog ve bütünleşme

⁷¹ Bkz. El-Zümer 39/9, El-Bakara 2/171, El-Bakara 2/242. Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, (Ankara: TDV Yay., 2005)

⁷² Alper, “İslam, Akıl ve Hakikat”, 46.

⁷³ Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yay., 1994), 5.

⁷⁴ Özalp, “Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar”, 42.

(integration) şeklinde dörtlü tasnifte aldığı tipolojidir.⁷⁵ Çatışma yanlısı bilim anlayışında, bilimin aşırı ucunu temsil eden bilimsel materyalizmin iddiaları ön plana çıkmaktadır. Evrenin tesadüfen oluştuğu ve insan-evren arasında kozmik ilişkinin olamayacağını söyleyen bu öğreti, tarihsel süreçte dinle barışamamıştır. Çatışma söylemlerinde aşırı gruplara göre bilim, usu, aydınlığı, özgür düşüncüyü, deneysel araştırmaları ve gerçek değeri temsil ederken aksine din, kör inanç, karanlık, bağnazlık, bilgisizlik, duygusal değer ve hoşgörüsüzlük barındırmaktadır. Akıl-îman tartışmalarında bu yaklaşım “katı akılcılığa” denk gelmektedir. Katı akılcılık denince ilk akla gelen isim, İngiliz matematikçi ve felsefeci W. K. Clifford'dır. Ona göre, "Özetle, herhangi bir şeye, yetersiz delile dayalı olarak inanmak, herkes için, her yerde daima yanlıştır."⁷⁶ Buradaki söylemlerin dinle ortak paydada buluşması söz konusu değildir. Nitekim bir inancın bütün öğretilerinin sırf akıl ve olgularla açıklanması mümkün olmamaktadır.

Din ve bilimde ayrışma yanlısı fikirlere bakıldığında, din ve bilimin tamamen farklı alanlar olarak kendilerine özgü metotlarının olduğu vurgulanmaktadır. Teolog Langdon Gilkey, bilim ve din arasındaki ayrışmayı nitelerken dört temel üzerinde durmuştur. Bunlardan ilki, bilimin ilgi alanının nesnel alanlar olması yanı sıra dinin düzen ve etik değerlerle olan ilişkisine olan ilgisidir. İkincisi, bilim değişikliklere karşı “nasıl” sorularını, din ise nihai hakikati hedefleyerek “niçin” sorusunu sormaktadır. Üçüncü olarak bilimde otorite rasyonel, deneysel ve tecrübe iken dinde bu durum Tanrı ve aydınlanmış şahsiyetler olarak ön plana çıkar. Son olarak bilim daha çok madde ve evren ile ilgilenirken din “niçin buradayım” sorusu üzerine yoğunlaşmaktadır.⁷⁷ Bu yaklaşım dini düşüncede katı imancılığı (fideizm) yansıtmaktadır. “Katı imancılık”, bir dine veya inanç esaslarına, hiçbir aklî ve rasyonel olana başvurmada iman etmiş olmaktır. Bu imancılık anlayışına göre, *"birinin imanının bazı dışsal, rasyonel standartlarla deneme veya değerlendirme fikri, büyük olasılıkla gerçek bir imandan yoksunluğu yansıtan*

⁷⁵ Özalp, “Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar”, 84.

⁷⁶ Yaran, “Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, 217-238.

⁷⁷ Özalp, “Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar”, 88.

*korkunç bir hatayı temsil eder.”*⁷⁸ Bu şekliyle din ve bilim kendi içsel dünyasında tutarlı ve doğru olsa da diğer alana müdahil olamamakta ve tutarsız görememektedir.

Din ve bilim arasındaki uzlaşma ve entegrasyonu, yakın ilişkisi sebebiyle bir arada değerlendirmek mümkündür. Bu yaklaşımlarda ortak değer olan aklî yöntem kabul görmekte ve bu iki alan arasında barışçıl bir tutum sergilemektedir. Din felsefesinde çokça üzerinde durulan “eleştirel akılcılık” bu tipolojide kendini göstermektedir. Karl Popper’ın desteklediği bu yaklaşımda dini inanç sistemlerinin rasyonel olarak eleştirilmesi ve değerlendirilmesinin mümkün olduğu kabul edilir.⁷⁹ Ayrıca bu eleştirel tutum zorunlu bir bağlayıcılığı da gerektirmemektedir. Son yüzyıllarda modern bilimin kuantum teorisi ile olan nedensellik ve determinizm tartışmaları, fiziğin dahi sorgulanmasına imkân tanımıştır. Bu sebeple bilim ve dininde rasyonel olarak değerlendirilmesi ve eleştirel olarak sorgulayıcı olabilmesi olağan bir durumdur. Bu etki de dinin, bilim ve felsefe ile olan ilişkisinin gelişmesinde önemli bir yer teşkil etmektedir.

1.3. Felsefe-Bilim İlişkisi

Felsefe ve bilimin tarihteki gelişim seyirlerini üç evrede irdelemek mümkündür; İlk evrede felsefe ve bilimin birlikteliği Antik Yunan döneminde görülmektedir. Bu dönemde bilim adamı ile filozofun aynı kişiyi ihtiva ettiğini görmekteyiz. Söz gelimi Platon bir filozofken, aynı zamanda onu ileri düzey matematikçi ve geometri uzmanı olarak görmekteyiz. İkinci evre ise modern bilim dönemi diyebileceğimiz Rönesans dönemidir. Süreç içerisinde gelişen bilimsel keşifler ve meseleler üzerinde uygulanması gereken özgün teknik metotlar, temelde bilimin felsefeden ayrışmasına ve başkalaşmasına imkân vermiştir. 15. yüzyılda ortaya çıkan bu başkalaşım biyoloji, sosyoloji ve tarih gibi birçok özgün bilimsel alanları ortaya çıkarmıştır. Üçüncü evrede ise bilimin son yüzyıllarda ileri boyuttaki nesnel tutumlarını ve teknolojik başkalaşımını görmekteyiz. Son yüzyılda bilim, teknoloji ile ileri derece özdeşleşmiş, sorulardan çok yanıtlar önem ihtiva etmeye başlamıştır. Böylelikle bilim için felsefe salt spekülatif yorumlar olarak

⁷⁸ Yaran, “Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, 220.

⁷⁹ Yaran, a.e., 222.

değerlendirilmiştir.⁸⁰ Görüldüğü üzere bu farklılaşma felsefe ve bilimin tarihsel süreçteki sıkı birlikteliğinin, her geçen gün önemli ölçüde kaybedildiğini göstermektedir. Yine de her iki alanında temel hedefinin insanı, doğayı ve varlığı anlamak olduğu düşünüldüğünde kaçınılmaz bir birlikteliklerinin olduğu ve farklılıklara rağmen çatışma ortamının mümkün görülmediği söylenebilir.

İki alan arasındaki farklı yönleri bakıldığında, temel olarak bilimde tümelden çok özel konulara olan yönelişin varlığını görmekteyiz. Yine felsefenin hem olgularla hem de değerlerle ilgilendiği gözlemlenirken, bilimin değer yargılarıyla ilgilenmeyip olgular üzerinden sistemini kurduğunu görmekteyiz. Bu doğrultuda bilimin önermelerinin daha doğrulanabilir olduğu açıktır. Bir soru sorma sanatı olan felsefenin ise böyle bir kaygısı yoktur. Dolayısıyla felsefeden bir sanayi veya teknoloji sisteminin çıkmasında beklenmemektedir.⁸¹ Felsefe ve bilimin bilgiye olan yaklaşımları da temelde ayrılmaktadır. Bilgilerimizin kaynağı olan sezgisel bilgi iki şekilde kendini gösterir; arı deneysel bilgi bize tikel şeylerin varoluşlarını ve özelliklerini bildirir. Arı a priori bilgi ise bize tümeller arasındaki bağlantıyı gösterir ve deneysel bilgiler içinde verilmiş tikel olgulardan çıkarımlar yapmamızı sağlar.⁸² Burada felsefenin temel uğraşı olan a priori bilgiler tümellerde kendini göstererek deneysel bilgiden ayrışır. Bunun yanı sıra tikel olgular üzerine yaptığı çıkarımlar ile de bilimin konusuna dahil olur.

Modern döneme kadar gelen felsefe bilim birlikteliği, ortak yönleri rağmen son yüzyıllarda ciddi şekilde ayrılmaya başlamış, felsefe metafiziğin ve tümellerin bilgisi olarak kendini sınırlamıştır. Metafizik ise, bir bilim olmadığı ispatlanan felsefenin kurgusal yönü olarak görülmüştür. Modern dönemde gerçekleşen bu sınıflandırma ile felsefe, deney ve gözlem konusu olmayan konuların bilimi olma yolunda önemli bir adımı atmış olmaktadır.⁸³ Günümüzde de bu yaklaşımın kendini gösterdiği söylenebilir fakat bilimin yanlışlanabilirliği gibi tartışmalar, felsefenin etkin konumunu yine korumuş ve ilgi odağı olarak popülerliğine güç katmıştır.

⁸⁰ Celal Türer, *vd. Felsefe Tarihi* (Ankara: Bilay Yay., 2020), 46-47.

⁸¹ Arslan, *Felsefe'ye Giriş*, 9-10.

⁸² Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları* (İstanbul: Say Yay., 2019), 150.

⁸³ Cevher Şulul, "Metafiziğin Tarihsel Evrimi", *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 5 (2003): 66.

Felsefenin bilimden daha genel bir alanı ve içeriği ihtiva ettiği söylenebilir. İslam dünyasında da ilimleri sınıflayan filozoflar genellikle naklî ve aklî ilimler ayırımına gitmiş, burada aklî ilimlerin en temel çatısını felsefe olarak görmüş, tabii ilimler, matematik ve metafiziği ise onun alt alanları bağlamında ele almıştır.⁸⁴ Felsefe ve bilimin ortak yönlerine bakıldığında her iki alan da akıl adına konuşmakta ve akıl ile ispat yoluna gitmektedirler. Her iki alanda da bilinçli ve yöntemli bir yöneliş söz konusudur ve tümel çıkarımlarda bulunulur.

Felsefe ve bilim, tarihsel süreç içerisinde tıpkı din ve felsefe ilişkisi gibi çalkantılı bir süreçten geçmiş olmakla beraber yine de temel yöntem ve metotlarda bir arada nitelendikleri söylenebilir. Din ve bilimde olduğu üzere bilim ve felsefede de mahiyet ve içeriklerin değişikliğe uğraması, düşünsel-aklî birlikteliğe engel teşkil etmemiştir. Burada ki birlikteliğin, tarihin önemli bir dönüm noktası olan Rönesans ve Reform sürecinde belirli şekillerde ayrıştığını görsek, temelde belli ölçülerde birlikteliklerinin devamı sağlanmış ve bir çatışma ortamını teşkil etmemişlerdir.

1.4. Din-Felsefe İlişkisi

Hakikat arayışında tarihsel olarak yakın ilişki içinde olan din ve felsefe gerek konusal gerekse söylem birliği ile ortak noktaların yanı sıra çoğunlukla çatışmanın dinamikleri de olmuşlardır. Bu etkileşim Antik Yunan'da çok tanrılı sistemin eleştirisi ile daha da pekişmiş ve yeni felsefi sistemlerin kapısını aralamıştır. Bilindiği üzere Antik Yunan'da İslam veya Hristiyanlık gibi bir din yoktu. Bu sebeple Platon'un bazen "tanrı" bazen "tanrılar" söylemi bir sorun teşkil etmemekteydi. Yine âlemin ezeliyeti gibi sonraki yüzyıllar tartışılacak sorunlar, Aristoteles'in yaşadığı asırda bir sorun haline gelmedi.⁸⁵ İlerleyen süreçte Orta Çağ'a gelindiğinde ise özellikle Batı'da kilisenin otoriter konumu, varlığı ve doğayı anlamlandırmada dinin egemenliğini ön plana çıkarmıştır. Bu da felsefi öğretinin Batı'da sönmesine ve Doğu'da bir kandil gibi aydınlanmasına kapı aralamıştır.

İslam'da Papalık, Konsiller, kilise gibi öğretiler ile dogmalarla ilgili tartışmalarda "doğru kanı"nın ne olduğunu belirleyen yetkili mercii yoktur. Bu tür kurumların

⁸⁴ Cihan, "Bilimler Tasnifi ve İbn Sina", 441.

⁸⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 1.

olmaması sözünü ettiğimiz tartışmalarda "dogmatik" öğretilerin, her akıl ve bilgi sahibi Müslüman tarafından sorgulanıp yorumlanması imkanını verecektir.⁸⁶ Aslına bakılırsa “felsefe” kavramı bile Batı’da “philosophia” olarak nitelenen sözcüğün Arapça şeklidir.⁸⁷ Bu da Doğu’nun bu metodu özgün şekliyle ne kadar içselleştirdiğinin kanıtıdır denebilir. Doğu’da zenginleşen bu miras Endülüs ile İbn Rüşd önderliğinde tekrardan Batı’ya aktarılırken, Orta Çağ sonrası Rönesans ile felsefe ve bilimdeki ayrışma dinde de büyük bir kopuşu getirecek, felsefe, doğa felsefesi adı altında kutsal olandan ayrıacaktır.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki dinsel bilgi ile felsefi bilgi arasında temelde gerek kaynakları gerekse yapıları bakımından farklılıklar söz konusudur. Bu farklılıkları en temel olarak beş madde de ele almak mümkündür.

1. Felsefede insanın dünyayı bilme ihtiyacına, dinde ise daha çok onu var eden ilkeye (Tanrı) inanma ihtiyacına karşılık verilir.⁸⁸
2. Din kaynağı bakımından ilahi olurken felsefe insan ürünüdür.⁸⁹
3. Dinde temel hakikat vahiy ile verilirken felsefede hakikate akıl ile ulaşmak mümkündür.⁹⁰
4. Din çoğunlukla pratik yaşantı ve kavrayışlar ile duygular ve inançlar üzerinde dururken, felsefe çoğunlukla salt bir düşünce üzerinedir.⁹¹
5. Dinde inançsal önermeler mutlakıyet içerirken, felsefe de ise eleştirel bir yaklaşım benimsenip mutlak önermeler söz konusu edilmemektedir.⁹²

Bu ifadeler genel yaklaşımı yansıtmaları bağlamında ele alınmış olup, her koşul ve her dinde geçerli olduğunu söylemek güçtür. Aksi halde daha önce geçtiği üzere İslam dininin Orta Çağ’ında daha özgür bir atmosfer ve iklim ile, filozofların ve alimlerin aklı ve içtihadı yönü desteklenmiş, nübüvvet, mead veya Tanrı inancı bağlamında yeni

⁸⁶ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (Ankara: Vadi Yay., 1996), 16.

⁸⁷ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 10.

⁸⁸ Arslan, *Felsefe’ye Giriş*, 11.

⁸⁹ Benazir Karuç, “Muallim-i Sanî’nin Temel Gayesi: Din-Felsefe Uzlaştırması”, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4, sy. 11 (2017): 361.

⁹⁰ Osman Karadeniz, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi* 33, sy. 4 (1997): 48-49.

⁹¹ Türer, *Felsefe Tarihi*, 45.

⁹² Türer, a.e., 45.

yorumlara kapı aralanmıştır. Bu bağlamda ele alınan bir din ile rasyonel felsefe büyük oranda iç içedir. Bu iki alan arasındaki örtüşmeler ise, ayrılıklara oranla daha güçlüdür.⁹³ Şimdi din ve felsefe hakikatlerinin ortak yönlerini beş maddede ele alarak genel bir şema çizmeyi hedeflemekteyiz.

1. Din varlık ve değer olarak en temel olanı ararken, felsefe de gerçekte var olanın ne olduğunu, değişmez bir nedenin olup olmadığını sorgular.⁹⁴
2. Dinde teorik ve pratik gelişim ile ruhun olgunlaşması hedeflenirken; felsefede de ana hedef, teorik ve pratik gerçekliklerin tasdiki ile ruhun olgunlaşmasıdır.⁹⁵
3. Dinlerde taklit hoş görülmemiş, bir mezhebe veya görüşe sorgulamadan körü körüne bağlılık kınanmış olup, felsefede de belirli bir ideolojiye koşulsuz bağlılık filozofça bir tutum olarak görülmemiştir.⁹⁶
4. Yine İslam dini için Gazzâlî'nin belirttiği üzere vahiy bir bina, akıl ise, bu binanın temelidir.⁹⁷ Bu güçlü ilişki ile aklî düşünce ve Mantık bilimi dinde vazgeçilmez görülmüş, felsefede de Mantık ve akıl temel araç konumunda olagelmıştır.
5. İlâhi dinlerin yanı sıra birçok ilkel kadim dinde insan, ruh-beden ikiliği olarak ele alınmışken, Sokrat'tan itibaren de bedeni yöneten varlığın ruh olduğu söylenmiş ve her dönemde felsefî bir öğreti olarak varlığını korumuştur.⁹⁸

İslam dünyası Yunan felsefesi ile temasa geçtiğinde, onu özellikle Yeni-Platoncu çizgisi altında tanır. Çünkü onlar bu felsefede, yaşamlarının temel problemlerine cevaplar bulmuşlardır. Buda ilerleyen süreçte İslam filozofları olarak nitelenen “Felâsife”de, nispeten panteist bir metafizik, rasyonalist mistik bir bilgi teorisi, spiritüalist ahlak ve mutluluk gibi birçok yön ortaya çıkarmıştır. İslam dininde “müminin yitiği” olarak

⁹³ Metin Yasa, *Din Felsefesi* (Ankara: Elis Yay., 2016), 18.

⁹⁴ Türer, *Felsefe Tarihi*, 45.

⁹⁵ S. H. Nasr ve O. Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Açılım Kitap Yay., 2007), 1: 42-44.

⁹⁶ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, 38.

⁹⁷ El-Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 73-74'den aktaran, Alper, “İslam, Akıl ve Hakikat”, 49.

⁹⁸ Mahmut Kaya, “Sokrat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 353.

nitelenen bir hikmetli söz, fikir veya eylem, vahyin daha iyi anlaşılmasını mümkün kılıyor, akla yeni bir yol kazandırıyor ve pratik hayatımız açısından anlam taşıyorsa ifadesini hangi kültür veya medeniyet havzasında bulmuş olursa olsun kaynağına bakılmaksızın sahiplenilmesi öngörülmüştür.⁹⁹



⁹⁹ B. Ali Çetinkaya, vd. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 1: 310.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD’TE ÇİFTE HAKİKATİN İMKÂNI



2.1. Çifte Hakikatin Kavramsal Analizi

Hakikatin çift kutuplu yönüne geçmeden önce kavramın “gerçek” terimiyle ayrımının iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Hakikat kavramı her ne kadar gerçek kavramı ile özdeşleşmişse de gerçek kavramının asıl anlamı ile karıştırmamak adına felsefi kullanımı yeğlenmelidir. Gerçek, nesnel gerçekliği, hakikat ise, bu nesnel gerçekliğin zihnimizdeki öznel yansımaları gösterir.¹⁰⁰ Gerçek, doğru bir önermeye konu olan, düşünülen, tasarlanan ve hayalden bağımsız olarak var olan şey olarak da kullanılmaktadır.¹⁰¹ Öz tabirle gerçek olan nesnel gerçekliği yansıtırken, hakikat daha çok bu gerçekliğin zihinsel yansımasıdır.

Felsefe tarihinde din-felsefe ve akıl-vahiy ilişkisi önemli ölçüde tartışılmış, kimi tarafça bir araya getirilemez alanlar olmuşken İslam feylesofu içinse aynı hakikatin temsilleri ola gelmişlerdir. İbn Rüşd'e ve daha sonra da Brabant'lı Siger'e atfedilen çifte hakikat öğretisinde ise, felsefenin ve teolojinin hakikatlerinin birbirinden farklı olmasını ifade eden yaklaşım söz konusudur. Kısaca felsefe bakımından doğru olan bir husus, ilahiyat bakımından yanlış olabilir. Felsefe ile ilahiyatın ayrı ayrı sahalarda olmaları hasebiyle felsefenin doğru bulduğu bir hakikat, dindar bir kimse için pekâlâ yanlış telakki edilebilir.¹⁰²

Çifte hakikat arayışı, bir ve aynı hakikatin felsefede farklı bir şekilde, teolojide ise başka bir biçimde ifade edilebileceğini ortaya atan, felsefeyle teolojiyi bu sayede buluşturan bir yaklaşım için de kullanılmaktadır.¹⁰³ Fakat bu kullanımlar meseleyi çözümlemekten ziyade kavram kargaşasının artmasına sebebiyet vermiştir. Kavramın genel kullanımının din ve felsefeyi ayırıştırarak yanına ağırlık verdiğini söylemek gerekir.

İbn Rüşdçülük akımına ve dolaylı olarak da İbn Rüşd'e hakikat konusunda eleştiri getiren Thomas Aquinas, bu hususta şunları dile getirmektedir; dinin hakikatleri ile aklın hakikatleri, aynı tür hakikatlerdir. Bunlar mantıksal ve olgusal hakikatlerdir. Dinin

¹⁰⁰ Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 150.

¹⁰¹ Bolay, *Felsefi Doktrinleri ve Terimler Sözlüğü*, 154.

¹⁰² M. Kazım Arıcan, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ Ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 12 (2008): 233.

¹⁰³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 2002), 410.

ilkelerinin doğru olduğunu savunduğu şeyle, bilimin ve felsefenin doğru olduğunu iddia ettiği şey arasındaki apaçık bir çatışma veyahut mantıksal ve olgusal hakikat alanındaki uyumsuzluk bulunmamasından ötürü, var sayılan problem çözümlenmelidir.¹⁰⁴ Görüldüğü şekliyle Aquinas, hakikatin hakikate ters düşmeyeceği temel fikrine sahiptir. Konunun gelişim seyrinde ise İbn Rüşd'ün temel fikirlerini görüp hedeflediği yaklaşımı tespit etmeye çalışacağız. Her şeyden öte İbn Rüşd'ün asıl amacının, vahiy ile felsefeyi birbirinden bağımsız olarak irdeleyip, akabinde buna bağlı olarak ikisi arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak bir üslupla sağlam bağlantılar kurmak olduğu söylenebilir.

2.1.1. Çifte Hakikatin İbn Rüşd'e İsnat ve İmkânı

Çifte hakikat nazariyesi, felsefede yanlış olan bir meselenin dinde doğru, dinde yanlış olabilen bir meselenin de felsefede doğru olabileceğini savunan nazariyedir.¹⁰⁵ Bu şekliyle felsefe ve din farklı hakikatleri temsil etmekte ve sadece kendi alanlarında söz söyleme yetkisine sahip olmaktadır. Bazı görüşlerce bu nazariye İbn Rüşd'e isnat edilmiş ve bunun üzerine eleştiri tenkitler yapılmıştır. İbn Rüşdçülük ve dolaylı olarak İbn Rüşd'e eleştiri getiren Aquinalı St. Thomas'ın iman ve akıl arasında yaptığı sentezle bu nazariyeye karşı çıktığı iddia edilmektedir.¹⁰⁶ Bir diğer taraftan Mortimer Adler de (1902-2001) "Dinde Hakikat" adlı eserinde, İbn Rüşd'e bu nazariyeden eleştiri getirmiştir.¹⁰⁷ Fakat bu düşüncenin İbn Rüşd'e mi ait olduğu yoksa Latin İbn Rüşdçülüğünün temel bir öğretisi mi olduğunu iyi belirlemek gerekmektedir.

Filozofun çifte hakikati savunduğunu iddia edenlerin değerlendirmelerine bakıldığında, bunlara gerekçe gösterilen hususların başında Allah'ın zâtı, sıfatları, rûhun mâhiyeti ve meâd gibi meselelerin insanın aklî sınırlarının ötesinde olduğu gerekçesiyle, son sözü vahye ve dine bırakmaktan yana tavır koymuş olması dile getirilmektedir. Düşünürümüzün bu tavrı, onun nazarında bilinemezci meseleleri dine, akledilebilir meseleleri ise felsefeye hasrettiğine yorulmuştur. Dolayısıyla dini; sosyal, pratik ve

¹⁰⁴ Arıcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi", 237.

¹⁰⁵ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 121.

¹⁰⁶ Arıcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi", 236.

¹⁰⁷ Mortimer Adler, *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği* (Erzurum: Fenomen Yay., 2005), 84.

pragmatik, felsefeyi ise; rasyonel-teorik bir değer ve işleve sahip bulunduğuna inandığı şeklinde algılanmıştır.¹⁰⁸ Halbuki ilerde hakikatin birliği konusunda değineceğimiz üzere filozof böyle bir ayrımı gözetmemiş olup, âvam ve âlim arasında temel ayrıma giderek te'vili burhan ehline hasretmiş, temel zâhiri meselelerde ise âvama teorik bilgiyi gerekli görmüştür.

Felsefe ve dinde bir ayrışmanın aksine İbn Rüşd, hikmetin (felsefe) ve şeriatın (din) ayrılmaz bir bütün olduğunu görmektedir. Ayrıca o hakikat yolunda gösterilen gayretin bile çok kıymetli olduğunu vurgulamaktadır. Gazzâlî'ye eleştiri olarak ortaya koyduğu Tehâfütü Tehâfüt'te, *“Onların amacı sadece hakikati bilmektir. Şayet bu amaçları dışında hiçbir şeyleri bulunmasaydı, tek başına bu bile onların övülmeleri için yeterdi,”* demektedir.¹⁰⁹ Bu uğurda gösterilen ilmi çabayı bile çok kıymetli gören filozofun din ve felsefenin sınırlarını çizerek ayırdığını söylemek pek tutarlı olmasa gerektir.

Çifte hakikat görüşü ile hakikati arayışta yolların çeşitliliği birbirine karıştırılmamalıdır. Zira birinde “tek” olan “hakikat”e ulaşma yollarından bahsedilirken, diğerinde tabiatı gereği 'tek' olan 'hakikatin' çoğul ya da çift zannedilme düşüncesi söz konusudur. Hatta ikinci yaklaşımdan yola çıkarak dini çoğulculuk temellendirilmeye çalışılmaktadır.¹¹⁰ Yani İbn Rüşd üzerinden din ve felsefenin ayrı hakikatler ya da çift hakikat öğretisi olduğu iddia edilerek bu durum dini çoğulculukla ilişkilendirilmektedir. İbn Rüşd'ün eserlerinde ise dini çoğulculuk gibi bir yaklaşıma ulaşmak mümkün görünmemektedir.

2.1.2. İbn Rüşdçülük'te Çifte Hakikat

13. yüzyıldan itibaren felsefe tarihinde popüler olarak önemli bir akımı temsil eden İbn Rüşdçülüğün çifte hakikat teorisi ile ilişkisine geçmeden önce, İbn Rüşdçülüğün kime nispet edilmesi gerektiği tartışmasına değinmek istiyoruz. İbn Rüşd'ün eserlerinden faydalanan ve etkilenen herkes, İbn Rüşdçü olarak nitelenebilir mi? Ya da İbn Rüşd'ü

¹⁰⁸ Mübahat Türker, “Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1956), 368-372.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l Felasife*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yay., 1998), 409.

¹¹⁰ Adler, *Dinde Hakikat*, 84.

farklı yorumlayan veya onda olmayan bir fikre ondan geldiği zannıyla bağlanan birisi, gerçek anlamda İbn Rüşd'ün müdür?¹¹¹ İbn Rüşdçülük tarihinde Doğu veya Batı'da kaç akıma evrilmiştir? Bu soruların sorulmasındaki temel gerekçe, İbn Rüşdçülüğe bağlı olduğu iddia edilen filozofların görüşlerinin İbn Rüşd ile uyuşmamasıyla beraber; aksine İbn Rüşd'e eleştiri getirdiğini düşünen filozofların ise İbn Rüşd ile farkında olmadan aynı görüşleri benimsemesidir. Nitekim İbn Rüşd'ün yorumu olmamakla birlikte İbn Rüşd felsefesinin yanlış yorumlanmasından kaynaklı filozofa nispet edilen "akılların birliği" tezi, İbn Rüşd'ün olarak bilinen Brabant'lı Siger (1235-1281/84) tarafından savunulmakta; Aziz Thomas tarafından ise, şiddetle reddedilmektedir. İbn Rüşdçülüğün karşıtı olarak bilinen Teolog Thomas ise, muhtemelen farkında olmadan İbn Rüşd ile aynı görüşü paylaşmaktadır.¹¹²

İbn Rüşdçülüğün kapsamlı bir tahlilini yapan Ernest Renan (1823-1892), İbn Rüşdçülüğü; Yahudilerde, Skolastik felsefede ve Padova ekolünde ele almıştır. Renan her ne kadar bu akımı geniş perspektifte ele alsada, İbn Rüşd'ü Latinlerde ilk tanıtan kişiyi Michael Scotus olarak vurgulamıştır.¹¹³ Bunun yanı sıra yine Renan'ın Scotus'u İbn Rüşdçülüğün kurucusu olarakta nitelemesi,¹¹⁴ bu akımı Skolastik felsefenin 13. yüzyılında etkin gördüğünü ve bu etkiyi Latin İbn Rüşdçülüğü bağlamında özellikle vurguladığını göstermektedir. Bu yaklaşımda genel kabul görerek kaynaklarda İbn Rüşdçülüğün; 1200-1600'lü zaman dilimleri arasında altın çağlarını yaşayan, üstelik canlılığı ve izlerinin 19. yüzyıla değin devam ettiği ileri sürülen Latin İbn Rüşdçülüğü olarak ele alındığı söylenebilir.¹¹⁵ Bu sebeple her ne kadar İbn Rüşd'ün görüşleri Latin İbn Rüşdçüleri ile söylem birliğine sahip olmasa da, bir akımı ve temsil ettiği cenahı nitelemesi bağlamında İbn Rüşdçülük burada neşet etmiştir.

İbn Rüşd'ün etkisi Endülüs'ten Batı'ya ulaşarak hem Aristoteles şerhleri hem de özgün eserleri doğrultusunda ilgiyle karşılandı. Birçok Orta Çağ filozofunun eserlerinde

¹¹¹ Süleyman Dönmez, "Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd 2*, (2009): 120.

¹¹² Dönmez, "Bir Filozof: İbn Rüşd", 124.

¹¹³ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük* (İstanbul: alBaraka Yay., 2021), 154.

¹¹⁴ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 157.

¹¹⁵ Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü", 87.

bu etkiye rastlamaktayız. Roger Bacon (1220-1292), *Opus Maius* adlı eserini İbn Rüşd'ün Faslü'l Makâl'ini model alarak yazdığını dile getirmektedir.¹¹⁶ Bu etki kapsamında 12. asırdan itibaren İbn Rüşdçülüğün yayılmaya başladığını görmekteyiz. Padoua ve Venedik, eserlerin basılmasında önemli yerler oldu. 1224'te İslam felsefesini tanıtmak adına İmparator Frederich, Napoli'de bir akademi kurdu ve İbn Rüşd şerh edilmeye başlandı. Fakat kilise bu durumdan rahatsızlık duyup İbn Rüşd'ün eserlerini yasakladı.¹¹⁷ İbn Rüşdçülüğün en önemli isimleri arasında, Paris Üniversitesinde üstad ve papaz olan Brabant'lı Siger yer almaktadır. Siger tam anlamıyla bu hareketin şefi ve temsilcisi olarak görülmektedir. St. Thomas'ın İbn Rüşdçülüğe karşı yönelttiği çetin tartışmada hasım olarak seçtiği isim, özellikle Siger'dir.¹¹⁸

Siger kilise ile olan anlaşmazlığını, felsefe ve ilahiyatın ayrı ayrı alanlar olması yönünde açıklama yoluna giderek tepkileri sindirmeye çalışmıştır. Buradan hareketle felsefenin doğru bulduğu bir hakikatin, dindar biri tarafından yanlış telakki edilebileceğini vurgulamış ve “çifte hakikat” öğretisini ortaya atarak bu durumu gidermeye çalışmıştır. St. Thomas, İbn Rüşdçülüğe ve İbn Rüşd'e getirdiği temel eleştirisinde ise imanın hakikatleri ile aklın hakikatlerinin bir olduğu savunmuştur. İbn Rüşd'e isnat edilen bu söylemlerde Latin İbn Rüşdçülüğün görüşlerinin etkisinin olduğu aşikârdır. Nitekim İbn Rüşd, felsefe ve dini ortak bir paydada birleştirme gayreti içindeyken İbn Rüşdçülük temsilcileri bu iki alanın sınırlarını çizmeye ve Batı'da kilise ile mücadele etmeye çalışmışlardır.¹¹⁹

İbn Rüşdçülüğe yapılan eleştirilerde İbn Rüşd'ün, felsefenin dinden üstün olduğunu söylediği de ileri sürülmektedir. Bilimsel kanıtlama yöntemlerinin dini söylemlerden üstün olduğunu söylediği, iddiaya göre bu sebeple küfürle itham edilmemek için filozofların batını yorumlarını kitlelere açıklamamaları gerektiği vurgulanmıştır.¹²⁰ İbn Rüşd bu üslubu benimseyerek felsefi dili din dilinden üst bir noktaya taşıdığı söylenmektedir. Halbuki İbn Rüşd'ün genel yaklaşımına bakıldığında te'vil

¹¹⁶ Karlığa, “İbn Rüşd”, 269.

¹¹⁷ Uludağ, *Felsefe-Din İlişkisi*, 44.

¹¹⁸ Arıcan, “İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi”, 236.

¹¹⁹ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yay., 2010), 1: 422.

¹²⁰ Arıcan, “İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi”, 240.

kapsamındaki titizliği ve Gazzâlî'ye bu doğrultuda getirdiği eleştirileri, onun dini hassasiyetinin en önemli göstergesidir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin te'vil meselesini halkın ulaşabileceği hatabi ve cedeli eserlerde bahis etmesini uygun bulmamaktadır.¹²¹ Ayrıca İbn Rüşd felsefi konuların halka açıkça anlatılmasını da halkın salahiyeti için uygun görmemektedir. Ona göre Gazzâlî'nin *el-Makâsıd* adlı eserinde felsefi meseleleri burhana ve delile sahip olmayan halka açması, halkı şeriat ve felsefe arasında bir buhrana sürüklemiştir.¹²²

Sonuç itibariyle kilise tarafından tehlikeli olarak nitelenen Aristoteles fikirleri ekseninde felsefi ilimlere getirilen 1270 ve 1277 yasaklamaları¹²³, Thomas Aquinas'ın İbn Rüşdçülüğe karşı zaferi olarak görünmüştür. Halbuki yasaklar listesine baktığımızda, yasaklamanın sadece İbn Rüşd felsefesine, İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlamalarına ve İbn Rüşdçüler olarak adlandırılan filozofların görüşlerine yönelik olmadığı görülmektedir.¹²⁴ Kilise baskısıyla İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdçülüğe yapılan tenkitler sonucunda, 1512'de Hermann Van Riswik'in İbn Rüşd'ü müdafaa ettiği gerekçesiyle Lahey'de yakılması gibi sebeplerden ötürü, 16. yüzyıldan itibaren bu akım tesirini kaybetmeye başlamış ve etkisini önemli ölçüde yitirmiştir.¹²⁵

2.2. Hakikatin Birliğinin Kavramsal Analizi

Hakikatin birliği kavramı, din ve felsefeyi aynı hakikatin iki ayrı veçhesi olarak görme fikridir. Bu teori de, çifte hakikatin karşıtı olarak İbn Rüşd'e nispeti ekseninde tanımlanmaktadır. Tek bir hakikatin iki ifadesi olarak din ve felsefe, farklı araçları ve ifadeleri kullansalar da çelişmemektedirler. Aynı hakikat felsefede bilimsel bir tarzda, dinde ise hitabet yoluyla ifade edildiğinden, onlar yalnızca aynı hakikati farklı şekilde dile getiren disiplinler veya ifadelerdir.¹²⁶

¹²¹ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 114.

¹²² İbn Rüşd, a.e., 196-197.

¹²³ Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü", 106-107.

¹²⁴ Korkut, a.e., 109.

¹²⁵ Uludağ, *Felsefe-Din İlişkisi*, 45.

¹²⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 410.

Aslına bakılırsa İbn Rüşd, akıl ile nakil çelişir gibi görünürse naklin te'vîl edilmesi gerektiği yorumunu da bu minvalde yapmaktadır.¹²⁷ Nitekim akıl ve naklin uyum ve bağlamı, ehil kimselerce yapıldığı takdirde bir çelişki olmadığı görülecektir. Ona göre bir te'vîlin geçerli olabilmesinin ilk koşulu, her şeyden önce te'vîle açık nassların te'vîl edilmesidir. Bu te'vîli ise bu konuda uzman olan bilginler yapmalıdır ve nihayet bu te'vîller yaygın kanaate ters düşmemeli, halkın inançlarını sarsmamalıdır.¹²⁸

İbn Rüşd, “*akıl ile vahiy bir memeden emen ikiz kardeş gibidir ya da hikmet şeriatın arkadaşı ve sütkardeşidir. Ona mensup olandan gelen eziyet ise eziyetlerin en şiddetlisidir. Bunlar tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibari ile dosttur*”¹²⁹ diyerek, bu manada hakikatin tek ama ona ulaşma yollarının çok olduğu belirtmektedir. Buradan hareketle İbn Rüşd'ün görüşünü eserlerinden yola çıkarak anlamak, meseleye karşı konumunu tespitinde yerinde olacaktır.

2.2.1. Hakikatin Birliğinin İbn Rüşd'e İsnat ve İmkânı

İbn Rüşd'ün temel öğretisinin, felsefe ve dini buluşturmak olarak hakikatin birliğini simgelediğini söylemek mümkündür. Bunu yaparken İbn Rüşd'ün belirli görüşleri ekseninde meseleyi açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. İbn Rüşd'ün, hakikati kavrama konusunda insanların farklı imkân ve kapasitelere sahip bulunduğu gerçeğini gerek din-felsefe ilişkisine dair görüşünün, gerekse bunları uzlaştırma yöntemi olarak gördüğü te'vîl anlayışının temeline koymuştur. Örneğin rü'yet konusunda ‘mezid-i ilm’i kabul etmesine rağmen bu görüşünü her zaman her yerde dile getirmekten çekinir. Nitekim halk veya kendini âlim olarak gören kesimlerce mesele yanlış anlaşılabilir. ¹³⁰ Bu iki hakikate en büyük zararı verenlerde yine bu kimseler olmuşlardır. Felsefe okumayanlar, felsefe okumayı küfür, filozofları da kafir olarak nitelemiş ve fetvalar vermişlerdir. Eski ideolojilere bağlılıkta aşırıya gidenler, yeniliğin karşısında tavır sergilemişlerdir. ¹³¹ Aynı

¹²⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 85.

¹²⁸ İbn Rüşd, a.e., 114.

¹²⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, nşr. Elbir Nâdir (Beyrut: Katolik Matbaası, 1986), 58.

¹³⁰ Uludağ, *Felsefe-Din İlişkisi*, 27.

¹³¹ Uludağ, a.e., 68-69.

şekilde felsefe ilmiyle meşgul olanlardan sınırlı bir kesimin, dinin gerçekliğini yadsımaları da aynı bilgisizliğin farklı bir tezahürüdür.

İbn Rüşd'e göre bizim kültürümüzden olmasa da farklı milletlerin ve kavimlerin varlık üzerindeki düşüncelerine bakıp çeşitli değerlendirmeler yapmamız, dine aykırı olmadığı gibi bizzat dinin bir emridir. Mevcudat üzerine yapılan bu kıyas ve istidlallerinin tetkiki vaciptir. İbn Rüşd, bu tetkiklerden hakka uygun olanların alınması gerektiğini belirtirken diğer yandan hakka uygun olmayanlara da dikkat çekilerek başkalarının bu konuda uyarılması gerektiğini belirtmektedir.¹³² İbn Rüşd, dinin Allah'a davet yollarında felsefeyi ve akli da kapsamına aldığını şu ayetle vurgulamaktadır: "Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle ve en güzel mücadele biçimi ile davet et."¹³³ Bu şekliyle şeriat hak olarak yine hak olanı bilme ve tanımayı sağlayan düşünceye davet etmektedir. Yine bu konuda, "*Biz Müslümanlar kesin olarak biliriz ki, burhânî nazar, şeriatin getirmiş olduğu şeylere muhâlefete götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez. Aksine (hakikate) uygun olur ve hakikatin kendine şehâdet eder,*" demektedir.¹³⁴ Burada filozofumuz "şehide" kökünden gelen şahadet lafzını, bu iki hakikat arasındaki bağ olarak görmüştür. "Şehide" tanıklık etmek demektir. Burada da felsefe ve dinin birbirlerinin hak olduklarına tanıklık etmeleri söz konusudur. İbn Rüşd'ün bu alanları böyle yakın görüp telif etmesi aynı hakikat olduklarını vurgulamak istemesinden gelmektedir.

İbn Rüşd'ün din ve felsefe arasındaki uyumu gözeten fikirlerinin öncüsü olarak Endülüslü bilgin el-Batalyevsî'den (1052-1127) söz edilmektedir. Batalyevsî, "Kitâbu'l-Hadâik"¹³⁵ başta olmak üzere felsefi eserlerinde, din ve felsefe arasında çelişki olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle Sokrat, Eflatun ve Aristoteles gibi ünlü filozofların tek Tanrı inancına sahip olduklarını ispata çalışarak müslümanlara felsefeyi sevdirmeye amacını gütmüştür.¹³⁶ Buradan hareketle İbn Rüşd'ün görüşlerinde Batalyevsî'nin bir

¹³² İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 81.

¹³³ El-İsrâ 16/125, İbn Rüşd, a.e., 84.

¹³⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, Elbir Nâdir neşri içinde, 35.

¹³⁵ İsmail Erdoğan, "İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsî'nin Etkisi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd 1*, (2009): 40.

¹³⁶ Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Batalyevsî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992), 138.

takım etkilerinden bahsedilmektedir. Ayrıca Batalyevsî'nin öğrencisi İbn Beşkuval'in,¹³⁷ aynı zamanda İbn Rüşd'ün hocası olduğunu¹³⁸ dikkate alırsak, iki filozof arasında ciddi bir etkileşimden söz edebiliriz. Batalyevsî'nin felsefe ve din hakkında “öz kardeş” nitelemesinin, İbn Rüşd'te "süt kardeş" olarak devam ettiğini görmekteyiz.¹³⁹

Bu düşünceler ekseninde hareket eden filozofun genel hipotezini şöyle özetleyebiliriz ki “*felsefe dinin arkadaşı ve süt kardeşidir.*”¹⁴⁰ Bu bağlamda felsefe ve dinin her ikisi de hak olanı söyler. Burada dikkat edilmesi gereken husus felsefe ve dinin ehil kimselerin elinde olmasıdır. İkinci husus olarak din, gerçeği toplumun tamamına anlatmayı hedeflerken, felsefenin muhatabı ancak entelektüel gelişimin en üst düzeyine ulaşmış burhan ehlidir. Bu hipotezde ön plana çıkan âvam, âlim ve hâkim ayrımı söz konusu olup bu hususa ilerde değineceğiz. Üçüncü olarak dini doktrin ile felsefi bilgi arasında var görünen çelişkinin nedeni, nassın tüm insanlara hitap etmesi ile var olan anlam karmaşalarıdır. Çelişki gibi görünen bu durumların ortadan kaldırılmasının yolu ise nassın te’vîlidir.¹⁴¹ Böylelikle İbn Rüşd’ün iki alanı buluşturmada te’vîl kavramına özellikle önem verdiğini söylemek güç değildir.

Her meseleye itidal ile yaklaşan filozof, din-felsefe ilişkisinde de hassas bir denge gözetmiştir. İbn Rüşd’ün bu dengeyi gözetirken hangi görüşleri ekseninde meseleyi açıklığa kavuşturmuş olduğunu görmek elzemdir. Bu meseleye tavrını; dini açıdan felsefenin konumu, geçmişten gelen entelektüel birikim, şariat-hikmet söylemi, dini-felsefi ehliyet ve tevil yorumu ekseninde görmeye çalışacağız.

a) Dini Açıdan Felsefenin Konumu

İbn Rüşd meşhur eseri *Faslu’l Makâl*’de “Acaba şariat felsefeyi farz kılmış mıdır?” gibi bir soruyla konuya başlamaktadır. Bu soruya olumlu bir açıklama getiren filozofumuz gerekçesinde felsefesinin şariatla uyuşan yöntemlerinden bahsetmiştir.

¹³⁷ Özbalıkçı, “Batalyevsî”, 138.

¹³⁸ Uludağ, *Felsefe-Din İlişkisi*, 18.

¹³⁹ Erdoğan, “İbn Rüşd’ün Fikirlerinde Batalyevsî’nin Etkisi”, 44.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl*, Elbir Nâdir neşri içinde, 58.

¹⁴¹ Mehmet Birgül, “İbn Rüşd’ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 19 (2010): 246.

Felsefe, varlıkların mahiyetini araştırma noktasında Sani'nin (yaratıcının) varlığına deliller getirebiliyor ve yaratıcıya delalet ediyorsa ya farz ya vacip ya da menduptur.¹⁴² Burada felsefenin nasıl ele alındığı mühimdir. Nitekim İbn Rüşd'e göre vahiy bize bunu emretmektedir. Haşr suresi ikinci ayette Allah, “*Ey basiret sahipleri itibar ediniz!*”¹⁴³ buyurmuştur. İbn Rüşd burada itibar kavramını kıyas ve mantık anlamlarında kullanmış, bu açıdan aklî kıyaslar yaparak varlıklar üzerine düşünmemizin farz olduğunu söylemiştir. Ayrıca filozofa göre dürüstlük ve zekilik gibi ehliyetlere sahip olan insanların bu yoldan men edilmesi, Hakk'ın (Allah) yolundan men edilmesidir ki buda cehaletin sebebidir.¹⁴⁴

Düşünürümüz İbn Rüşd, dinde felsefenin meşruiyetine o kadar yakın bakmaktadır ki felsefeyi adeta Tanrı'yı bilme ve tanıma eylemi olarak nitelemektedir. Meşhur eseri Faslu'l Makâl'de, “felsefenin eylemi, varlığı tetkik etme ve bu varlığı Sâni'ye (Allah) delaleti bağlamında incelemekten öte bir şey değildir,” sözleriyle bu görüşünü desteklemektedir.¹⁴⁵ Aslında İbn Rüşd'ün temel hedefini, felsefenin İslam dünyasında tekrardan itibarını kazandırma gayreti olarak görmekteyiz. Daha öncesinde Gazzâlî'nin filozoflara getirdiği reddiyeler, İslam dünyasında ciddi yankı uyandırmış olmakla beraber, bu reddiyeler ile felsefeye olan müspet tutum önemli ölçüde kırılmıştır. Bunun ihyası için mücadele veren İbn Rüşd, dinin temel ilkelerinden taviz vermeden felsefe ile olan ilişkisini özlü bir şekilde ortaya koymuştur.

İbn Rüşd, hem aklın hem de şeriatın yerini oldukça açık ifadelerle dile getirmiştir. Bu noktada filozofun eserlerine baktığımızda şunları kaydettiğine tanık oluruz; “İnsan aklının kavrayamayacağı her şey için şeriata başvurulması zorunludur,” sözü doğrudur. Nitekim vahiyle elde edilen bilgi, ancak aklî bilgilerin bir tamamlayıcısı niteliğindedir. Başka bir deyişle, aklın yetersiz olduğu her şeyi Allah, insana vahiy yoluyla

¹⁴² İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 73-74.

¹⁴³ El-Haşr 59/2

¹⁴⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 81-82.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, Elbir Nâdir neşri içinde, 27.

bildirmiştir.¹⁴⁶ Bununla birlikte uzmanlık şartını sağlayanların, güçleri nispetinde yorum yapma hak, yetki ve sorumlulukları kabul edilmelidir.¹⁴⁷

b) Entelektüel (Akî) Birikim

Filozof İbn Rüşd, İslam’a sonradan intikal eden felsefi hazinenin en verimli şekilde değerlendirilip, dinin ve yaşamın salahiyeti için ele alınmasını şart görmektedir. İbn Rüşd bu hususun ihmal edilemeyeceğini şu sözlerle dile getirmektedir: “Bizden önce gelenlerden hiç kimse akî kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa bizim bunu hemen yapmamızın bir zorunluluk olduğu apaçıktır.”¹⁴⁸ Bu kadar ehemmiyetle üzerinde durulan bir hususta daha önce ortaya koyulan bilgi birikimi varsa bunlardan faydalanmak gerekmektedir. Ayrıca bu sahada yetkin kimselerin hangi dine ve inanca mensup oldukları filozofun deyimiyle önem ifade etmemektedir.¹⁴⁹ O bu konuda şunları dile getirmektedir; Başka veyahut “öncekiler” olarak nitelediğimiz kimselerle aynı dinde olup olmamak arasında, ilmi birikimden faydalanma noktasında bir ayrım yoktur. Örneğin kesilen hayvanın sıhhatini sağlayan bıçak aletinin bizden veyahut başka dinden kimseler tarafından yapılması arasında bir ayrım yoktur. Yeter ki hayvanın kesim sıhhat şartları yerinde olsun.¹⁵⁰

İbn Rüşd Aristoteles’i; Huneyn b. İshak, Yahya bin Adî ve Ebu Bişr Mettâ gibi isimlerin Süryanice çevirilerinden okumuştur. Onun Aristoteles’e olan hayranlığı o kadar ileri derecedir ki İbn Rüşd nazarında Aristoteles ile mantık, fizik ve metafizik kurulmuş ve yine onun ile tamamlanmıştır. Ondan önceki eserler bahsedilmeye değer değildir ve ondan sonra da yazılan eserler onun bize sunduklarına bir şey katmamıştır.¹⁵¹ Bu bağlılık ile Aristoteles’in eserlerine büyük, orta ve küçük şerhler yazan İbn Rüşd, her fırsatta onun yetkinliğe atıf yapmış, hikmetin İslam dünyasındaki önemine vurgu yapmıştır. İbn Rüşd

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüt*, 286.

¹⁴⁷ Sarioğlu, *İslâm Felsefesi*, 371.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl-el-Keşf an Minhaci’l-edille*, 78.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, a.e., 78-79.

¹⁵⁰ İbn Rüşd, a.e., 79.

¹⁵¹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 57-60.

bu hazinenin tasarrufunda hiçbir beis görmemekte, dinde yeri olmadığı gerekçesiyle reddedilmesinin de bilgisizlikten kaynaklandığını vurgulamaktadır. İslam'ın nübüvvet döneminden olmayıp sonradan zuhur eden fıkıh ve mezheplerinin bid'at olarak sayılması ne kadar bilgelik eksikliğiye, felsefenin de bizden olmadığı gerekçesiyle reddi aynı minvaldendir.¹⁵² Nitekim her iki ilimde de kıyas metot olarak kullanılıyor olmakla beraber, bunun belirli bir dine veyahut millete ithaf edilmesi mümkün değildir.

c) Felsefe-Hikmet ve Din-Şeriat Söylemi

İbn Rüşd'ün din ile felsefenin birbirine ters düşmediğini vurguladığı Faslu'l Makâl adlı eserinde¹⁵³ felsefenin hikmet olduğunu, Kur'an'ın da hikmeti vaz ettiğini ve aklı kıyası da farz olarak emrettiğini söylemektedir.¹⁵⁴ Felsefe gerçeğin bilgisi ve ele alınmasıdır. Kur'an ise gerçeğin bilgisine inanmayı ve o gerçeğe göre davranışta bulunmayı emretmektedir. O halde gayeleri bakımından bir fark söz konusu değildir. Bu şekliyle İbn Rüşd dinde felsefeyi hikmet şeklinde kullanarak burhanın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Dini nassların te'vîlinin yalnızca “burhan ehli” olarak nitelendirdiği felsefeciler tarafından yapılması gerektiğini savunmuştur.¹⁵⁵ Ayrıca İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem ve felsefe anlayışı dikkate alındığında, eserlerinde belirttiği “burhan ehli” ifadesinin sadece metafizik alanında etkinlik değil de geniş ilmi perspektifi olan kesimi nitelediği aşîkardır.

Filozofun “felsefe” terimi yerine “hikmet”; “din” terimi yerine “şeriat” sözcüğünü tercih etmesi akıllara bu sözcüklerin aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı sorusunu getirmiştir. Bu sebeple ilk olarak bu sözcüklerin hangi anlama geldiklerine kısaca bakmak faydalı olacaktır. Hikmet “bilgelik” demektir. İbn Mansur hikmeti, “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” şekline tarif etmiştir. Grekçe philo-sophia kelimesi de “hikmet sevgisi” olarak çevrilmiştir.¹⁵⁶ İbn Rüşd ise hikmeti Aristoteles'e bağlı kalarak “sanatların

¹⁵² İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 77-78.

¹⁵³ İbn Rüşd, a.e., 122.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, a.e., 74.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, a.e., 114.

¹⁵⁶ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 221.

sanatı” olarak tarif etmiştir. Metafizik dahil bütün ilimleri hikmet adı altında incelemiştir.¹⁵⁷ Bu şekliyle İbn Rüşd hikmet ve felsefeyi eş değer görmekte ve beraber kullanmaktadır.

Şeriat kelimesi sözlükte “bir yöne doğru açılarak gitmek, açık olmak; açık hale getirmek” anlamlarındaki şer’ kökünden türemiştir. Zamanla “yerleşik davranış biçimi” (âdet) anlamlarında kullanılan kelimenin İslam kaynaklarında da farklı açıklamaları vardır. Biri dar diğeri geniş olmak üzere iki anlamı olduğu söylenebilir. İlki geniş anlamıyla Allah tarafından insanlar için din olarak öngörülen hükümler bütünü kastedilmektedir. Bu içerikle şeriat kavramı “din” kavramıyla özdeştir. Dar anlamda ise değişebilen hükümler bağlamında içtihadi hükümler kastedilmektedir.¹⁵⁸ İbn Rüşd’ün de baktığımızda şeriat derken aslında topyekûn olarak “din”i kastettiği söylenebilir. Filozofumuzun yaşadığı dönemin genel özellikleri de göz önünde bulundurulduğunda amacının, özgün İslâm bilim ve düşüncesiyle, felsefi hakikatlerin bağlantısını sağlamak olduğu görülür. Buradan hareketle öncelikle din ile felsefe arasında bir ayrım yapmış, devamında ise bu ikisi arasındaki ortak noktaları tespit ederek uygun ve doğru bir ilişki kurmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd, hikmetin bilgisini elde etmede sanılardan hareket etmenin, sanat eserini ve sanatkârı bilmemekten kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ayrıca filozof nazarında sanılardan hareket ederek sanat eserlerindeki hikmeti gözardı etmek, filozofların değil, Kelamcılar’ın bir tutumudur.¹⁵⁹ İbn Rüşd bu kimselerin durumunu şu ayetle nitelemiştir: “Ey Muhammed! De ki: Size amelce en çok kayba uğrayanları haber vereyim mi? Bu kimselerin dünya yaşamındaki çalışmaları boşa gitmiştir; oysa onlar güzel iş yaptıklarını sanıyorlardı.”¹⁶⁰ İbn Rüşd’e göre; evrene dair gerçek bilgiler, kesin bilgi alanını ihtiva eden “burhan” ile mümkündür. Bu bilgiler ışığında ilerlemek, sanıya nispeten makbul bir yöntemdir. Bunun yanı sıra gök cisimlerine özgü fiiller üzerine düşünmek de, bunların

¹⁵⁷ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 222.

¹⁵⁸ Talip Türcan, “Şeriat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010), 574-577.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüt*, 67.

¹⁶⁰ El-Kehf 18/103-104, İbn Rüşd, a.e., 67.

hükümlerliliği üzerine düşünmekle eş değerdir.¹⁶¹ Görüldüğü üzere filozof, hakikatin keşfinde burhan metodu ile, bir sanat olarak ele alınan âlemden yola çıkarak, sanatkâr olan Allah’a gitmenin hikmet ve şeriatı en uygun yöntem olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç itibariyle İbn Rüşd, şeriatın bireyi hem akıl hem de şeriat ekseninde yaratılanları değerlendirmeye (itibar) çağırıldığını söylemektedir. Bu değerlendirme şekli de mantıkta burhandır. Ona göre “burhan” sözcüğü, aklı kıyaslar yaparak kesin sonuçlar çıkarmak demektir. Buradan da şu sonuca ulaşabiliriz ki: Şeriat, insanlara Allah’ı ve bütün yaratılanları burhana dayanarak bilmelerini emretmektedir. Bu şekliyle hikmet ve şeriat aynı hakikat üzere ilerlemektedir.

d) Dini ve Felsefi Ehliyet

Din de felsefe de birtakım önermeler içermektedir. Bu iki alan arasındaki en önemli fark önermelerin elde ediliş biçimidir. Şeriatın kaynağının ilahi olması yönü ile fikhî kıyasa ağırlık verilmişken, felsefenin kaynağının beşerî olması hasebiyle aklı kıyas temel metot olarak alınmıştır. Fakat İbn Rüşd’e göre aklı kıyas sadece felsefeye yönelik değil, dîni birtakım meseleleri çözmekte de araçtır. Buna fikhî kıyası örnek veren filozof şöyle demektedir: “Nasıl ki bir fikhî alimi şer’i hükümlerin pek çoğunda te’vîl yapabiliyorsa elinde burhan ve delil bulunan şahısta aynı hakka sahiptir. Hatta fakihin elinde olan zanni kıyastır. Ama ârifin elinde olan kat’i kıyastır. Böylelikle ârif istinbata daha müstehaktır.”

¹⁶² Ona göre akıl insana verilmiş en büyük lütuftur. Ancak aklı geliştirecek varlığa, bilgiye ve düşünce sistematiğine ihtiyaç vardır.

Aklı kıyasa verdiği önemle ön plana çıkan İbn Rüşd, eseri Faslu’l Makâl’de şeriatı sızmış fâsîd heveslerden son derece rahatsız olduğunu dile getirmiştir. Dosttan gelen ezanın düşmandan gelen cefadan daha acı olduğunu söylemektedir.¹⁶³ Burada dindaşlarını kasteden İbn Rüşd, aklı kıyasa tepkinin dindaşlarından gelecek olmasının daha yıpratıcı olduğunu vurgulamıştır. Sözlerinin devamında görüşlerini en saflığıyla şöyle dile getirmektedir: “*demek istiyorum ki hikmet şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş*

¹⁶¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüt*, 67-68.

¹⁶² İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl-el-Keşf an Minhaci’l-edille*, 86.

¹⁶³ İbn Rüşd, a.e., 121.

kardeş gibidir.”¹⁶⁴ Şeriat ve felsefeyi ortak paydada birleştiren filozof, felsefeyi ise her birey için geçerli olmayan özel bir yol olarak nitelemektedir. Felsefenin, kabiliyetli ve zeki şahıslara hikmeti öğreten özel bir yol olduğunu, şeriatın ise halk çoğunluğuna hitap eden bir yol olduğunu söylemektedir.¹⁶⁵ O halde buradaki ayrışma akıl ve nakilde değil, hitap ettiği cenahla alakalı bir ayrımdır. Yukarda da değindiğimiz şekliyle şayet bir çelişki var gibi görünse de ehil kimselerce kaidelerine uygun olarak nassın te’vili gerekmektedir.

Bilgide burhan metodunu temel alan ve akla önem atfeden İbn Rüşd, dinin ilkeleri üzerine tartışmayı da uygun bulmamaktadır. Filozof, her müslümanın dinin ilkelerini kabul etmesini ve bu ilkeleri koyana itaat etmesini şart görmektedir. Bu ilkelerin de aklı aşan mucize ve ölüm sonrası gibi meseleler olduğunu vurgulamaktadır. İbn Rüşd, eski filozoflardan da hiçbirinin mucize üzerine konuşup tartışmadığını dile getirerek iddiasını delillendirmektedir. Bunun yanı sıra naslardan bir te’vil istenirse de bu yorumlar ehil olmayanlara açıklanmamakla beraber, bu meziyet ilimde derinleşenlere hasredilmiştir.¹⁶⁶

İbn Rüşd Faslu’l Makâl’in konumuzla ilişkili bölümüne başlarken, önce felsefe üzerine düşünürken sapkınlığa gidenlerden ve aynı şekilde şeriat ilimleriyle de meşgul olurken sapkınlığa düşenlerden bahsetmektedir. Örneğin felsefe ile uğraşanlardan sapkınlığa düşenlerin durumunun, fitratları gereği aklî-zihni yetkinliğe sahip olamamaları, şehvani arzuları ya da bu alanda yazılan eserleri kendilerine açıklayacak iyi bir üstat bulamamış olmalarından kaynaklandığını söylemektedir. Fakat bu durum bu alana yetkin kimselerin bu alandan uzak durmasını gerektirmez.¹⁶⁷ Bunu susuz kalan insanlar örneğiyle anlatan filozof, “*bazı insanlar su içerken boğazlarında durdu ve öldüler diye diğer insanlardan da suyu yasaklamaya*” benzetmektedir. Aynı şekilde nice fıkıh alimleri vardır ki öğrendiği ilim, takvalarının az oluşuna ve hayatı yanlış anlamalarına sebebiyet vermiştir.¹⁶⁸

¹⁶⁴ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl-el-Keşf an Minhaci’l-edille*, 121.

¹⁶⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüt*, 711.

¹⁶⁶ İbn Rüşd, a.e., 638-639.

¹⁶⁷ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl-el-Keşf an Minhaci’l-edille*, 82.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, a.e., 83.

e) Din ve Felsefenin Uzlaşmasında Te'vîl

Din ve felsefenin birlikteliğinde te'vîl konusunun filozofta ne ifade ettiğine geçmeden önce kavramın içeriğinden kısaca bahsedeceğiz. Bu kavram sözlükte “rucû’ etmek anlamında kullanılmıştır. “Dönüp varmak, gelmek” anlamındaki **evl** kökünden türeyen **te’vîl**, “döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı mânaya yormak, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak” demektir. Terim olarak “naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslî mânasından alıp taşıdığı muhtemel mânalardan birine nakletmek” diye tanımlanır.¹⁶⁹ Kutsal kitapta te’vilin imkânı üzerine birçok tartışma söz konudur. Te’vilin çerçeve ve kapsamı farklı şekillerde ele alınmıştır. Bir kısım alimler te’vilde zahiri manadan çok kopmadan ilerlemeye çalışmışken, tarihte bâtinî birtakım yorumlarla aşırıya da gidilmiştir. Biz burada daha çok İbn Rüşd’ün te’vilden ne anladığına ve bunun hakikatin birliği ile olan ilişkisine temas etmeye çalışacağız.

İbn Rüşd’ün öğretisinde sürekli olarak felsefe ve dinin aynı hakikatleri temsil ettiğini vurgulamaya çalıştığını belirtmiştik. Bu uyumun ana etkenini te’vîl oluşturmaktadır. Hakikat tek olduğuna göre dini söylemle felsefi söylem arasındaki farklılık, hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasında her ikisinin dayandığı ilkeler ve kullandığı yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Akıl burhan yöntemini kullanır, vahiy ise hem akla hem zihne hem de hisse hitap eder. Böylelikle vahiy; akıl yürütme (burhan), diyalektik (cedel) ve retorik (hitabet) yöntemlerden üçünü de kullanmaktadır.¹⁷⁰ İbn Rüşd bu ayrımla öyle görüyor ki kesin bilgiyi burhana, diyalektik bilgiyi zanna, retoriği ise hayale isnat etmektedir. Öyleyse te’vîl demek, diyalektik ve retorik söylemi, burhanî söyleme çevirmektir.¹⁷¹

Öncelikle İbn Rüşd’e göre te’vîle kimlerin ehil olduğuna bakmak gerekirse o şeriatta insanları üç kısma ayırmıştır:

1. İlk kısım te’vîl ehli değildir. Bunlar hatâbe ehlidirler ve halkın çoğunluğundan oluşmaktadırlar.

¹⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Te’vîl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2012), 27-28.

¹⁷⁰ Karlığa, “İbn Rüşd”, 259.

¹⁷¹ Arıcan, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi”, 244.

2.İkinci kısım cedelî te'vîl ehliyetine sahip olanlardır. Bu kimseler tabiatları gereği cedelcidirler.

3.Üçüncü sınıf kesin te'vîl ehliyetine sahip olanlardır. Bunlar hikmet sanatı bakımından burhan ehli olanlardır.¹⁷²

Burada dikkat edilmesi gereken husus aslolan te'vîlin hatâbe ehline de cedel ehline de açıklanmaması gereğidir. Nitekim burada sözü edilen te'vîl, zahir mananın reddi olup, müevvel mananın kabullenilmesidir. Fakat hatâbe ve cedel ehline bu açıklanırsa onların katında zahir mana bâtıl olur fakat müevvel mana da sabit olmaz. Bu da hem te'vîl yaparı hem de muhatabı küfre kadar götürür. Filozofa göre Gazzâlî'nin yaptığı da böyle bir şey olup tev'îli bu tür eserlerine (hatâbi-cedelî) derç etmiştir.¹⁷³

Ayrıca İbn Rüşd'ün temel görüşünde te'vîl edilmemesi gereken meselelerin te'vîl edilmesi de büyük bir problemdir. Hatta bu sebepten ötürü İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı eleştirmiş ve onu iyi bir filozof olarak görmemiştir. Zahiren açık olan bir meselenin te'vîl edilmeye çalışılarak zorlanması bir dayatma olup halka da büyük zarar vermektedir. Ona göre te'vîl:

Bir sözü hakiki delalet ve manasından çıkararak, mecazî delalet ve manaya götürmektir. Mecazi ifadeleri kullanma hususunda bir şeyi benzeriyle, sebebiyle, sonucuyla, ona bitişik veya eşlik eden bir şeyle kullanmak veya bunların dışında mecaz türlerinden sayılan diğer isimlendirmeler gibi Arap diline özgü kullanım geleneğini ihmal ve ihlâl etmeden yapmak gerekir.¹⁷⁴

Tanımdan yola çıkarak söylemek gerekirse dilin geleneği içerisine yerleşmiş sembolik mana ihmal edilirse kuralın çiğnenmesine sebebiyet verir ve keyfi bir tutumu getirir.¹⁷⁵ Dolaylı olarak filozof, dilin çok iyi bilinmesinin gerekliliğini vurgulamış olmaktadır. Burada da tevil yapabilmenin ne ölçüde caiz olup olmadığı İbn Rüşd tarafından iki şekilde ortaya koyulmuştur. Ona göre:

1. Açıkça ifade edilen mana ile metnin manasının aynı olmasıdır. (lafızda zahir ve bâtın uyumu)

¹⁷² İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 114.

¹⁷³ İbn Rüşd, a.e., 114.

¹⁷⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, Elbir Nâdir neşri içinde, 35.

¹⁷⁵ Mesut Okumuş, "İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 4, sy. 1-2 (2009): 226.

2. Dinde kolay anlaşılır olarak ifade edilen mananın mevcut mana olarak kabul edilememesi, onun yerine temsil cihetinde başka bir mananın kullanılmasıdır. Bu da dört çeşittir.

a) Mânanın kendisi değil misali verilmiş ama bu misalden o manayı çıkarmak karmaşık bir iştir ve pek çok ilim dalına müracaat edilerek bilinebilir. Bu bilindikten sonrada niçin misal olduğu da bu ilimler ile bilinir.

b) Misalin ne olduğu yakın bir ilimle bilinir aynı zamanda niçin misal olduğu da bilinir.

c) Misalin ne olduğu yakın bir ilimle bilinir niçin misal olduğu ise uzak bir ilimle bilinir.

d) O şeyin misal olduğu zorlukla, bu durum kabul edildikten sonra neden örnek olduğunun ise kolaylıkla bilinmesi durumudur.¹⁷⁶

Bunlardan ilk kısma baktığımızda zahir mana, anlaşılan mana ile uyumlu olduğundan te'vîli apaçık hatadır. İkinci kısmın a) şikkında misalden manayı çıkarmak karmaşık olduğundan ve zorluklarla karşılaşmak gerektiğinden, bunu dinde râsih olanlar te'vîl etmelidir ve râsih olanlardan başkasına aktarılmamalıdır. b) şikkına gelindiğinde her iki hususça kolay olduğundan yine râsih olanlar te'vîlini yapar ama halka da tasrih edilebilir. c) şikkında ise mecazi ve örneğe dayalı bir (temsil) dil kullanıldığı için burada örnek anlaşılır fakat kastedilen mana kolay anlaşılmaz. Bu sebeple bilginler tarafından te'vîl edilmelidir. d) şikkında ise c) şikkının tam tersi söz konudur. Bu kısmın te'vîli tartışmalıdır. Lafzın hangi manaya geldiği zahiren bilindiği halde başka bir mana için geldiğini fark edebilen kimseye belki bu tür te'vîller anlatılabilir. Hiç bilmeyene anlatılmaz nitekim halkın itikadı sarsılabilir.¹⁷⁷

Genel bir çerçevesini çizdiğimiz te'vîl görüşünde İbn Rüşd akıl ile naklin çatışma durumunda te'vîlin katiyetle gerektiğini belirtmiştir fakat hassas te'vîl kuralları koyarak dinde yetkin olanların bu işi üstlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu şekliyle İbn Rüşd'e "dine karşı felsefeyi önceliyor" demenin de aslında mümkün olmadığı görünmektedir. O bu yaklaşımıyla iki alanı, aynı hakikatin çatışmayan kardeşleri olarak görmektedir.

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşfan Minhaci'l-edille*, 263.

¹⁷⁷ İbn Rüşd, a.e., 264.

Son olarak İbn Rüşd'te din ve felsefe ekseninde çatışma olarak görülen detayların nasıl buluşturulduğuna değinerek bitireceğiz. Delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı şeriatın getirdiği hükümlere zıt düşmez. Hak olan bir şey hak olan diğer bir şeye ancak uygun olabilir, zıt olamaz.¹⁷⁸ Burhana ve delile dayana herhangi bir düşünce varlık konusunda bir sonuca ulaşmışsa şu gibi durumlar olur:

1. Ya şeriat o konuda sükût etmiş onun hakkında bir şey söylememiştir.
2. Ya da şeriat o varlığı tanıtmış ve tarif etmiştir.

Şayet şeriat sükut etmişse zaten burada bir problemten söz edilemez. Fakat şeriatla o konuda bir şeyler söylemişse bu durumda da iki sonuç gerçekleşir. Şeriatın zahiri nasları, burhan ve delile dayanan düşüncenin o varlık hakkında ulaştığı sonuca:

- a) ya uygun olur.
- b) ya da muhalif olur.

Bu durumda uygun olması yine bir sorun teşkil etmemektedir ve bir zıtlıktan söz edilmemektedir. Fakat muhalif olması durumunda nassı te'vîl talep edilir.¹⁷⁹ Böylelikle yine her halükârda bir uyuşma söz konusu olup, şüpheyi yeri olmayan vahiy bilgisi, burhan ve delille daha da güçlenmiştir. Bu da ârifin hükmünde isabet ettirip ecrine ulaştığının göstergesidir.

¹⁷⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, Elbir Nâdir neşri içinde, 35.

¹⁷⁹ İbn Rüşd, a.e., 35. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 85.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBN RÜŞD'E YAPILAN ELEŞTİRİLERE
THOMAS AQUINAS ÖRNEĞİ



3.1. Thomas Aquinas'ın İbn Rüşd'e Temel Eleştirileri

Bir teolog ve aynı zamanda filozof olarak Orta Çağ'ın önemli isimlerinden Thomas Aquinas'ın (1225-1274) temel eleştirilerine geçmeden önce, Fransız filozof Ernest Renan'ın şu kıymetli sözleri ile konuya başlamak istiyoruz: “Aziz Thomas'ın İbn Rüşdcü öğretinin en ciddi muhalifi olduğu ve aynı zamanda Şârih'in ilk öğrencisi olduğunu çelişkiye düşmeden söyleyebiliriz. Albertus her şeyini İbn Sînâ'ya borçluyken Aziz Thomas, filozof olarak neredeyse her şeyini İbn Rüşd'e borçludur.”¹⁸⁰ Belki kimisi için bu sözler mübalağa gelebilir ama İbn Rüşd'ün bir Şârih olarak Batı'ya yaptığı Rönesans'a varan önemli etki, hakkını teslim etmede oldukça elzemdir.

Aquinas henüz beş yaşındayken bir aile geleneği olarak eğitime adımını atmıştır. Justinianus'un Atina'daki felsefe okulunun kapısına kilit astığı 529 yılından Skolastik döneme kadar belirgin bir yol kat edemeyen Hristiyan felsefesi, Monte Cassino Manastırı'nda bu isimle adeta yeniden canlanacaktı. Aristoteles felsefesinin kilise ile olan uyuşmazlığının etkisiyle Paris gibi üniversitelerde yasaklı olmasının aksine, Aquinas'ın eğitim gördüğü *Studium Generalia*, o dönemin en önemli çeviri ve araştırmaların yapıldığı üniversitelerdendi. Bu da Aquinas'a özgür bir ortamda felsefi birikimini geliştirme fırsatını vermiştir. Filozofun ilerleyen süreçte Paris Teoloji Kürsüsü'ne yaptığı müracaatın da kabul edilmesiyle öğretim üyesi kimliğini aldı.¹⁸¹ Bu tarihten itibaren İbn Rüşdcü fikirlerin üzerine daha kararlı bir şekilde gitti ve birçok makale, eser kaleme aldı.

Paris'te kaldığı yıllarda İbn Rüşdçülere karşı mücadeleye girişen Aquinas, “gerçek” Aristoteles düşüncesini savunduğunu iddia ederek işe koyulmuştur. Tahmini olarak 10 Aralık 1270 yılında yazdığı “De Unitate Intellectus Contra Averroistas” (İbn Rüşdçülere Karşı Aklın Birliği Üstüne) eseri yanı sıra birçok makale ve eserde, İbn Rüşdçülere karşı aklın birliği tezi üzerine eleştiri getirmiştir.¹⁸² Aquinas, özellikle faal ve mümkün akıl meselesinde İslam filozoflarıyla tartışmaya girer. Aquinas, *commentator* "yorumcu" olarak gördüğü İbn Rüşd'ün, bütün insanlarda ortak olarak var olan hususların

¹⁸⁰ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, 174.

¹⁸¹ O. Faruk Akyol, *Thomas Aquinas* (İstanbul: Alfa Yay., 2021), 19-33.

¹⁸² Akyol, *Thomas Aquinas*, 68.

olduğunu var saydığını iddia etmiştir. Aquinas’a göre İbn Rüşd, bütün insanlar için tek bir mümkün aklın olduğu fikrini ortaya atarak yanlış bir çıkarımda bulunmuştur. Aquinas eserinde bu görüşün yanlış olduğuna dair, bütün insanlar için tek bir mümkün aklın varlığı fikri hem Hristiyan inancına hem de felsefenin temel ilkelerine aykırı olduğunu belirtir.¹⁸³ Filozof İbn Rüşd’e akılların birliği konusunda eleştirisini şu sözlerle dile getirmiştir:

Uzun zamandır aslı İbn Rüşd’ün eserlerinde bulunan akılla ilgili bir yanlış hızla yayılmaktadır. İbn Rüşd, Aristoteles’in başlattığı bu mümkün olan şeyi araştırmayı sürdürmekte fakat o bu materyali çarpık bir şekilde isimlendirmektedir. Buna göre akıl bedenden ayrı bir şekilde varolan bir cevherdir; kendi formu olarak onunla hiçbir şekilde birleşmez ve daha da ötesi bu heyûlanî akıl bütün insanlarda birdir. Biz bunu reddeden çok şey yazdık fakat konu hakkındaki bu tür yanlışlar hakîkate karşı saygısız bir şekilde devam ediyor, bizim buradaki amacımız bir kere daha bu yanlışla karşı yazmak ve kesin bir şekilde reddetmektir.¹⁸⁴

Orta Çağ’da tartışmaların odağı olan Paris Üniversitesi, Katolik öğretilerin bütün Avrupa’ya ilmi bir yöntemle yayılması amacıyla 13. yüzyılın başında kurulmuştur. İbn Rüşdçülüğün Paris Üniversitesi’ne girmesi ise, belirlenen amacın tersi bir seyir ihtimalini doğurmaktaydı. Nitekim dönemin popüler İbn Rüşdcü hareketi, Aristoteles’e ait olan fikirleri bile İbn Rüşd’e isnat ederek savunmuştur. Örneğin pratik felsefe ile hiç ilişkisi bulunmamakla beraber tamamen psikolojik ve metafizik bir problem olarak aklın birliği teorisinin, İbn Rüşd’e atfedilen 1270 ve 1277 yasaklamalarının bazı önermelerine derç edilmesi bunun en önemli delillerindendir.¹⁸⁵

Heyûlanî akıl hususundaki tartışmaların İbn Rüşd’e isnadı, aklın birliğinin ontolojik bir perspektifte ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Aklın birliği, ontik bir varlığa sahip olduğu düşünülen; ancak epistemik olarak tezahür eden ortak akıldır. Bu hâliyle değişimi nitelemeye kullanılan sabit değişmez ilke olarak ele alınmıştır. Akılların birliği ise, her bireyin az veya çok sahip olduğu özgün bireysel akılların ontolojik anlamda bir olmasıdır. İbn Rüşd bireysel akılların birliğini savunmamaktadır. İbn Rüşd’ün heyûlanî aklı, hem

¹⁸³ Muhammet Tarakçı, *Thomas Aquinas* (İstanbul: İz Yay., 2006), 246.

¹⁸⁴ Thomas Aquinas, *On There Being Only One Intellect*, çev. Ralph McNery (Indiana: Purdue Üniversitesi Yay., 1993), 19’den aktaran, Korkut, “Latin İbn Rüşdçülüğü”, 100.

¹⁸⁵ Korkut, “Latin İbn Rüşdçülüğü”, 105.

ontolojik hem de epistemik aklın ilk aşamasıdır. Bu da Aristoteles'in potansiyel aklına karşılık kullanılan bir kavramdır.¹⁸⁶

Aquinas öncülüğünde başlatılan bu tepki ile beraber Papa'nın emriyle Aristoteles, İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülere karşı koyma adına ciddi çalışmalar başlatılmıştır. İlk olarak 1270 yılında 13 maddelik bir yasaklar listesi oluşturulmuştur. Yine 1277'de ise Piskopos Tempier, teologlardan oluşan 16 kişilik bir çalışma ekibi kurmuştur. Komisyon 7 Mart 1277 tarihine kadar çalışarak 219 adet yasaklanan önermeler listesini hazırlamıştır. Önermeler listesine baktığımızda yasaklamanın sadece İbn Rüşd felsefesine, İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlamalarına ve İbn Rüşdçüler olarak adlandırılan filozofların görüşlerine yönelik olmadığı görülmektedir. Her şeyden önce bu listede felsefi metotla ilgili eleştiriler yer almış, felsefi bilimler ve felsefi metodoloji eleştirilmiştir.¹⁸⁷ Fakat öyle görülüyor ki bu yasaklamalar tarihsel süreçte İbn Rüşdcülere isnat edilmiş ve Thomas Aquinas'ın galibiyeti olarak Hristiyan âleminde yankı bulmuştur.

3.2. İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın Tanrı Tasavvurları

Hakikate ulaşmada, dinde doğrudan vahyin bilgisi yanı sıra zihni faaliyet desteklenmekte, felsefede ise bu hakikate entelektüel çaba ile ulaşılması hedeflenmektedir. Her ne kadar din orijin itibarıyla felsefi ve bilimsel doktrinlerden ayrılrsa da onlarla aynı dili kullanmaktadır. Başka bir deyimle dinde hakikat hem insanların gündelik hayatlarında, hem de entelektüel çabalarında kullandığı bir dille ifade edilmiştir. Nitekim İslam dininde, sürekli tezekkür ve tefekküre bir atıf olarak¹⁸⁸ zihinsel faaliyet alanı bulunmakta ve bunun yanında da vahiy ile doğrudan nesnel bilgiler verilmektedir. Bir hakikat arayışı olarak felsefede ise, aklın yetkin konumuyla varlık üzerinde mantıksal sonuçlara ulaşmak hedeflenmektedir. Burada insanın düşünme gücü, salt bir düşünsel faaliyetten ziyade sistematik bir süreci vurgulamaktadır. İbn Rüşd'ün tabiriyle nâtık nefsin nazarî kısmı, akledilir suretleri idrak eden, elde edilen bu suretleri tahlil ve terkibe tâbi tutan, çıkarım yoluyla yeni bilgi ve değer üreten bir güç ve

¹⁸⁶ Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği", 193.

¹⁸⁷ Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü", 106-109.

¹⁸⁸ Bkz. Âl-i İmrân / 191. Ayet

cevherdir.¹⁸⁹ İnsana verilen bu kıymetli güç, yalnızca fiziki âlemin anlaşılmasına hasredilmemiş, aynı zamanda metafiziğin ve inanç ilkelerinin anlamlandırılmasında temel metot olarak görülmüştür. Bu açıdan bakıldığında düşünsel faaliyetin alanı olan felsefe, Tanrı'yı tanıma ve insanı mutluluğa ulaştırma cihetinde dini açıdan gereklilik arz etmektedir.¹⁹⁰

Tanrı anlayışı toplumlarda bireylerin hayata bakış tarzlarını yansıtan, ayrıca dini, ahlaki, siyasi ve sosyal sistemlerini şekillendiren en önemli etkenlerden biridir. Tanrı'yı farklı yöntemlerde anlama ve tasavvur etme gayreti, insanlık tarafından zihinsel bir çaba olarak var olagelmıştır. Bu süreçte teistik, deistik veyahut agnostik gibi birçok düşünce ortaya çıkmış olup, Tanrı tasavvuruna ve metafizik çıkarımlara toptan reddiyeci bir ateist yaklaşımda varlığını sürdürmektedir. Çalışmamızda Tanrı üzerine teist çıkarımlardan bahsederek dönemin genel perspektifini görmeye çalışacağız.

Orta Çağ'ın öncü İslam filozoflarından biri olan İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın mahiyeti üzerine konuşmalarda çeşitli seviyelerdeki insana hitap edecek bir üsluba ve onları tatmin edecek bir içeriğe sahip olunması gerekir.¹⁹¹ Bu bağlamda İbn Rüşd ilim ehline hitaben, Tanrı'yı inayet ve ihtira delilleri ile kanıtlama yoluna gitmiş,¹⁹² vahdaniyet ve sıfatları üzerine tartışmalarla da Tanrı inancını izaha çalışmıştır.¹⁹³ Genel öğretisinde akıl-vahiy ilişkisini temellendirmeye çalışan İbn Rüşd, Tanrı tasavvurunda da hem teolojiden hem de aklın verilerinden yola çıkarak rasyonel bir tutum sergilemiştir.

Yine Orta Çağ Skolastiğinin öncü isimlerden biri olan Thomas Aquinas, Tanrı kanıtının kozmolojik delili üzerinde durmuş ve Tanrı konusu ekseninde felsefe-din ilişkisinin ayrılmaz bütünlüğüne vurgu yapmıştır. Daha öncesinde İbn Rüşd'ün felsefe tanımını Tanrı'ya nispetle açıklandığından bahsetmiştik. Aquinas ise, “bilgelik en yüksek sebeplerin bilinmesinden ibaretse Tanrı'nın kendini bilmesi en yüce bilgeliktir,” demektedir. Devamında ise bilginin en güzel şekilde Tanrı'da bulunması yönünden

¹⁸⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, nşr. Ahmet Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Mısır Rönesans Kütüphanesi, 1950), 68-71'den aktaran, Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 71.

¹⁹⁰ Ahmet Selman Baktı, “Felsefenin Hakikati Konu Edinmesi Caiz mi?”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1, sy. 2 (2018): 157-182.

¹⁹¹ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 141.

¹⁹² İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 158.

¹⁹³ İbn Rüşd, a.e., 164.

Tanrı'nın bilimlerin efendisi olduğunu söylemektedir.¹⁹⁴ Bu yönüyle de felsefe, insanlara bir yöntem vererek kendi prensipleri aracılığıyla Tanrısal bilgeliği öğretir. Sonuç itibariyle dönemlerinin Aristoteles şârihleri olarak bilinen İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'a göre vahyin amacı ve konusu, Tanrı'nın bilgisini öğrenmektir. Tanrı'nın mahiyetini ve isimlerini vahiyle bilen birey, felsefe ile de pekâlâ varlığına ve birliğine ulaşabilir. Konumuz bağlamında ele aldığımız Orta Çağ'a etki eden iki önemli teist filozofun Tanrı tasavvurlarını genel çerçevede ele almaya çalışacağız.

Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları gibi duyular üstü meseleler hakkında kutsal kitaplarda bilgiler verilmiştir. Tanrı'nın mahiyeti üzerine verilen bu naslar, teistik bir ön kabul ile geçerliliğini ortaya koymaktadır. Aksi durumda duyular ötesini reddeden birey için nakiller bir anlam ifade etmeyebilir. Fakat bireyin inancını temellendirmesinde Tanrı'nın varlığının kanıtı ve delilleri, ancak aklî entelektüel bir çaba ile karşılık bulmaktadır. Bu eksende filozoflar ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve inayet-ihтира delilleri gibi Tanrı kanıtlarını ileri sürmüşlerdir. Bizde çalışmamıza başlarken ele aldığımız filozofların tanrının ispatı delillerini görerek, din ve felsefe ilişkilerine de bakışlarını tespit etmeye çalışacağız.

İbn Rüşd Tanrı hakkındaki görüşlerini vahdaniyet, sıfatlar, inayet ve ihtira delilleri ekseninde temellendirmiştir. Bunun yanı sıra Thomas Aquinas'ın da Tanrı'nın birliği, sıfatları ve delilleri üzerinde durduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda filozofların felsefe ve dine bakışlarında İbn Rüşd'ün temel kaynaklarından olan *Faslu'l Mâkal*, *el-Keşf* ve *Tehâfütü Tehâfütü'l Felasife*'i ön plana çıkmışken, Thomas Aquinas'ta ise *Summa Contra Gentiles (Kâfirlere Karşı)* ve *Summa Theologica (Teolojiye Dair Savunma)* eserleri önemli ölçüde başvuru kaynağıdır.

3.2.1. Tanrı'nın İspatı

Zihni bir çaba ile Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı hedefleyen birey, doğal teolojinin Tanrı'nın varlığına ilişkin savunduğu argümanlarında, akıl yürütmenin referans noktasına göre, *a priori* ve *a posteriori* olarak isimlendirilen iki temel alanda uğraş verir. *A priori*

¹⁹⁴ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, By Joseph Rickaby (Oxford: The Catholic Primer's, 1905), 150.

kategorisindeki ontolojik argüman, Tanrı kavramının analizi ile Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini öne sürerken, *a posteriori* kategorisindeki kozmolojik ve teleolojik argümanlar, evrenden yola çıkıp Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceği iddiasındadır. Kozmolojik argümanda gerekçelendirmenin temeli evrenin varlığına, teleolojik argümanda ise evrenin niteliklerine dayanmaktadır.¹⁹⁵ İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın da burada *a posteriori* kategoride bir Tanrı ispatına gittikleri söylenebilir.

İbn Rüşd kendi görüşlerini serdetmeden önce Tanrı'nın ispatında İslam âlemindeki üç yaklaşımdan söz etmektedir. İlk akımlardan biri olan Haşeviyye'nin yaklaşımı, "Allah'ın varlığının nakil ile bilinebilirliği olup aklî çıkarımın reddi" şeklinde gerçekleşmiştir. Bir diğer ekol olan Sufiyyûn'a göre, "Allah'ın bilinmesi ancak nefsin tezkiyesi ile mümkündür," fakat İbn Rüşd'e göre bu iki yolda tatmin edici geçerli bir yaklaşım değildir. Allah'ın akılla bilinebileceğine hükmeden ekoller olarak Eşariyye ve Mutezile'ye yönelen filozof, bu akımların daha makbul açıklamalar getirebildiğini fakat yine de bu açıklamaların basitlikten uzak karmaşık yorumlar olduğunu nitelemektedir.¹⁹⁶

İslam geleneğindeki Mutezili ve Eşari akımlar, Tanrı'nın ispatını âlemin hâdis oluşu gibi evrensel bir kabulle başlatıp, hudûs ve imkân delillerini geliştirme yoluna gitmişlerdir. Bu amaçla başvurulmuş delillerden hudûs, varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı öncülüne dayanarak, bu durumda bir var edicinin (muhtasib) ve yaratıcının bulunmasının aklî bir zorunluluk olduğu şeklindeki istidlâldir. Bu şekliyle de hudûs delili bir kozmolojik argümandır denebilir.¹⁹⁷ Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar ise, âlemin ezeliliği yaklaşımları sebebiyle hudûs delilinin kabul edilemez olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her ne kadar onlar özgün argümanlar oluşturmuş olsalar da, teorilerinde kozmolojik bir yönün olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir.¹⁹⁸ Hudûs deliline farklı bir versiyon olarak imkân delilini ortaya atan İbn Sînâ'ya (980-1037) yine İbn Rüşd

¹⁹⁵ İlknur Oğuz, "Thomas Aquinas'ta Teleolojik Kanıt", (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2020), 2.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-edille*, nşr. Muhammed Abid el-Câbirî (Beyrut: Arap Birliği Araştırmaları Merkezi, 1998), 101-118.

¹⁹⁷ Bekir Topaloğlu, "Hudus", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1998), 305-308.

¹⁹⁸ Mâcid Fahrî, "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", çev. Ömer Mahir Alper *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (2002): 142.

çok sert eleştiriler getirmiş ve böyle bir kavramın ne mantıksal ne de izaha uygun bir ifade olmadığını vurgulamıştır.

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın ispatı girişimine baktığımızda onun teleolojik bir versiyon olan inayet ve ihtira delillerini ortaya attığını görmekteyiz.¹⁹⁹ Ona göre vahyinde kabulleriyle uyumlu olanda bu yaklaşımdır. Filozofa göre insan duyuları ve aklıyla çevresindeki varlıkları inceleyerek kendisiyle nasıl uyumlu olduğunu görebilir. Fiziki dünyayı bu yönüyle değerlendiren her insan âlemin mutlaka bilgi, irade, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından var edilmiş olması gerektiği sonucuna ulaşır ki inayet delili de bundan ibarettir. İhtira delili ise yine organik ve inorganik bütün varlıkların yaratılmış olduklarının kendiliğinden bilinecek derecede aşikâr olduğu ve her yaratılanın bir yaratıcısının bulunması gerektiği şeklinde iki önermeye dayanır.²⁰⁰

Bu şekliyle el-Keşf'de birçok Kur'an ayetinden örnekler getiren İbn Rüşd,²⁰¹ vahyin tezekkür ve tefekküre vurgu yaptığını, bu yönüyle hem aklın kullanımına hem de vahyin aydınlığına bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. O diğer yaklaşımlardan farklılaşarak Tanrı'ya salt akıl ya da salt nakil ile ulaşmayı doğru bulmamıştır. Hem aklın verilerini kullanmış hem de vahyin basit tanımlarından yola çıkmıştır. Tanrı'nın ispatında aklın çelişkilere düşmesinin kabul edilebilir olmadığını bu sebeple basitlik ihtiva etmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Skolastik düşüncenin önemli isimlerinden olan Kilise doktoru unvanına sahip Thomas Aquinas'a göre Tanrı hakkındaki doğrular ikiye ayrılır: Teslis gibi insan aklının sınırlarını aşan doğrular ve Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi aklın ulaşabileceği doğrular. Aklın sınırlarını aşan hususlar nitekim iman konusudur fakat aklın ulaşabildiği konularda düşünsel çaba kaçınılmaz bir durumdur. Hakikat arayışında felsefe ve teoloji aynı hedefe yönelmişken, kullandıkları yöntem olarak metodik bir ayrışma söz konusudur. Bunun yanı sıra vahye zaman içerisinde yanlışlıklarda ilave edilebilir. Bu sebeple Tanrı'nın

¹⁹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 158.

²⁰⁰ Karlığa, "İbn Rüşd", 265.

²⁰¹ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 160-161.

bilgisine ulaşmada “gizli doktrin” dediği vahyin ve felsefe biliminin birlikteliği kaçınılmazdır.²⁰² Bu bağlamda Aquinas, Tanrı’yı ispatlamada beş delil ileri sürmüştür.

Delillerden ilkinde Aquinas, hareketli nesnelerden yola çıkmış ve hareketlerin sonsuza dek gidemeyeceği tezine ulaşarak şeyleri bilkuvveden bilfiile çıkaran bir ilk hareket ettiriciye ulaşmıştır. İkinci olarak filozof, dünyada bir etken sebebin varlığını ortaya atmaktadır. Ona göre âlemden kendi kendisinin bir etken sebebi olacak varlık yoktur. Buradan hareketle varlıklar hiyerarşisinde bir ilk etken sebebin varlığı zaruridir. Üçüncü delilde ise “imkân” ve “zorunluluktan” söz eder. Varlıklara baktığımızda varoluşu zorunlu olmayan oluş ve bozulmuş kanunlarına göre hareket eden mümkün varlıklar görmekteyiz. Fakat bu varlıkları var eden oluş ve bozulmuş tabii olmayan bir ezeli ebedi varlığa ihtiyaç vardır. Buda zorunlu varlıktır. Dördüncü delil olarak yetkinliğin bir kaynağının varlığından bahsetmektedir. Çevremize baktığımızda daha çok iyi, daha az iyi gibi veyahut daha çok gerçek, daha az gerçek şeyleri gözlemleriz. Eşyadaki farklı değerlerin nihai ölçütü olması yönüyle Tanrı, yetkinliğin kaynağıdır. Son olarak teleolojik delili ele alan filozof, âlemin düzen ve intizamından yola çıkarak bir rastlantının olmasının imkân dahilinde olmadığını vurguluyor. Böylelikle tabiatta, bir amaca uygun olarak akıl sahibi biri tarafından düzen oluşturulmuştur. O da Tanrı’dır.²⁰³

Aquinas, Hristiyanlıkta iman konusu olarak kabul edilen teslis, enkarnasyon, kurtuluş kavramları hakkında teolog yönüyle düşünmektedir. Yine de filozofa göre Tanrı hakkındaki doğruların ikiye ayrıldığını söylemiştik; Teslis gibi insan aklının sınırlarını aşan doğrular ve Tanrı’nın varlığı ve birliği gibi aklın ulaşabileceği doğrular.²⁰⁴ Filozof nazarında teoloji ve felsefe aynı sonuca farklı yöntemler ile ulaşmaktadır. Felsefe, hem Tanrı hakkındaki bazı doğrulara ulaşılması, hem de vahyedilmiş doğruların sistematik olarak düzenlenmesinde gereklidir. Bunun yanı sıra akıl ve imanda birbiriyle çelişmez, her ikisi de insana Tanrı tarafından verilmiştir. Aklın doğruları ile imanın doğrularının çelişmesi, ikisinden birinin yanlış olmasını gerektirir fakat Tanrı’nın insana yanlış bir şey

²⁰² Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, çev. Fathers of English Dominican Province (New York: Benziger Bros, 1947), P. 1, Q. 1, A. 2.

²⁰³ Aquinas, *Summa Theologica*, P. 1, Q. 2, A. 3.

²⁰⁴ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 20-22.

vermesi düşünülemez.²⁰⁵ Bu görüşler ekseninde Thomas Aquinas'ın ve İbn Rüşd'ün ortak bir yaklaşımının olduğunu söylemek güç değildir. Özellikle aklın yetersiz kaldığı hususlarda İbn Rüşd'ün nakle (Kur'an ve sünnet) başvurmamız gerektiği hususundaki tavrı²⁰⁶, Thomas Aquinas'ta da teslis inancına yaklaşımında dile getirilmiştir.

3.2.2. Tanrı'nın Birliği

İlahi dinlerin hepsinin genel görünümde monoteizm hakimdir. Yine de dinlerin tarihsel varlığından itibaren insanlar, ulûhiyet konusunda inançlarını tahrif edebilmiş veya farklı yorumlara gidebilmişlerdir. İslam dininde üç temel asıldan biri olan tevhid inancı²⁰⁷ ilahi kitapta da sıklıkla üzerinde durulan bir husustur. Teslis inancının var olduğu bilinen Hristiyanlıkta bile hiçbir Hristiyan ilahiyatçı Tanrı'nın üç tane olduğunu söylemez. Monoteizmi zedelemekten yorumlama yoluna gitmektedirler. Bu sebeple tek ilah olarak “üç görünümlü” Tanrı tasavvuru çizdiklerini söylemektedirler.²⁰⁸ Vahdaniyet tanımına gelecek olursak, Allah hakkında bütün yönleriyle ulûhiyyetinin gerçekliği bakımından dengi bulunmayan, yaratıklara özgü nitelikten söz edilemeyen ve unsurlardan teşekkül etmeyen bir varlık olduğu ifade edilir.²⁰⁹ Felsefe alanında da özellikle Din Felsefesi bölümünün üzerinde durduğu temel konulardan biridir.

Filozof İbn Rüşd de vahyin izinden giderek el-Keşf'te Kur'an'dan deliller getirip Kelime-i Tevhid'in anlamı üzerinde durmuştur. Filozof “İsbatı” ve “nefyi” bakımından Tanrı'nın birliğinin iki manası üzerinde durmuştur. Nefyini de üç ayetle²¹⁰ delillendiren filozof göre vahdaniyet, O'ndan başka bir ilah bulunmadığını bilmektir. Bu nefiy, yani ondan başka ilahları reddetme keyfiyeti, “Lailahe illahu” (O'ndan başka ilah yoktur.)

²⁰⁵ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 28-29.

²⁰⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüt*, 116.

²⁰⁷ “Hz. Peygamberin Mekke dönemindeki tebliğini teşkil eden üç husus vardır: Tevhid, nübüvvet ve ahiret. Bu umdeleri Kur'an'ın asıl maksatları olarak nitelemek mümkündür. Bu üç mesele müfessirlerce de İslam'ın esas mevzuları olarak değerlendirilmiştir. Kur'an da var olan diğer meseleler bunlara tabi olarak değerlendirilmiştir.” Hasan Yılmaz, “Kur'an'ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler”, *Diyanet İlmî Dergi* 46, sy. 4 (2012): 53.

²⁰⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 135.

²⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdaniyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2012), 428-430.

²¹⁰ “El-Enbiya 21/22, El-Müminûn 23/91, El-İsra 17/42”. İbn Rüşd, *el-Keşf*, Muhammed el-Câbirî neşri içinde, 123.

cümlesinin ihtiva ettiği icaba (yani Allah vardır, şeklindeki hükme) ilave olunan bir manadır.²¹¹ Ayrıca o nasların yanı sıra aklî çıkarımlarda da bulunarak Allah'ın dengi olamayacağını temellendirmiştir. Filozofun bu konuda söyledikleri, “Allah bir değil de iki olsaydı âleminde iki olması gerekirdi; âlem bir olduğuna göre onun faili de birdir, çünkü bir tek fiil ancak bir failden çıkar,” şeklindedir. Filozofa göre bu delil hem burhanî olup hem de şer’î’dir.²¹²

Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd’ün felsefe ve dinde yine bir uzlaşa yoluna gittiğini görmekteyiz. Tanrı’nın vahdaniyetini hem nakil hem akıl ile ispatlama yoluna gitmiş, bu iki alanında birbirini nefyetmediğini göstermeye çalışmıştır. Bu sebeple felsefenin nihai amaç ve işlevini ise, “var olanları (mevcûdât) ve Allah’ın varlığını, Onun hikmet ve kudretini göstermeleri (delâlet) bakımından incelemek ve yorumlamak” şeklinde görmüştür. Bu da bir bakıma, insanı hem teorik hem de pratik yetkinliğe ulaştırma amacını güden din ile, insanın teorik yetkinliğine hizmet eden felsefenin “konu” ve “gaye” birlikteliği içinde bulundukları anlamına gelmektedir.²¹³

Thomas Aquinas’a baktığımızda ise Tanrı’nın birliğini üç temel esasta ispatlama yoluna gitmiştir. Bunlar; Tanrı’nın basitliği, yetkinliğinin sınırsızlığı ve âlemin birliğidir.²¹⁴ Teistlerin genel yaklaşımında Tanrı’nın mükemmelliği anlayışı hakimdir. Tanrı’nın mükemmelliğini de burada *basitlik* kavramıyla özdeşleştirmek mümkündür. Tanrı’nın basitliği ile bileşik halde olmadığı, cisim olarak nitelenemeyeceği, madde ve suretten uzak olduğu vurgulanmaktadır. Mahiyet ve varlığı özdeş olan yalnızca bir Tanrı’dan söz edilebilir.²¹⁵ Bu bağlamda Aquinas’ta Tanrı’nın basitliği ile Onun cisim olmayışı, madde ve suretten uzak oluşu, sınırsız ve saf gerçekliği ifade ettiğini vurgulamıştır. Bir diğer ispatta Tanrı’nın yetkinliği ele alınarak, yetkinliğin sadece bir Tanrı’ya verilebilmesi muhal olup, yetkinliğin bölünemeyeceği vurgulanmaktadır. Nitekim bir Tanrı’daki yüksek yetkinlik diğerindeki noksanlığı ifade edecek, buda sonsuz bir yetkinliğe sahip olamayan bir Tanrı tasavvurudur. Filozofun son ispatı olarak âlemin

²¹¹ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl-el-Keşf an Minhaci’l-edille*, 164.

²¹² İbn Rüşd, a.e., 165-166.

²¹³ Sarıoğlu, *İslâm Felsefesi*, 378-379.

²¹⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, P. 1, Q. 11, A. 3.

²¹⁵ Mehmet Ata Az, “İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı’nın Bilinebilirliği İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 12.

birliği meselesinin, âlemin düzen ve nizamından geldiğinin vurgusudur. Âlemin düzen ve nizamının da yalnızca bir kaynaktan gelmesi gerektiğini vurgulayan filozof, teleolojik kanıtı da bu ekseninde şekillendirmiştir.²¹⁶

Tanrı'nın ispatı bahsinde de kısaca ele aldığımız teleolojik kanıtta Aquinas'ın sorduğu temel soru şöyleydi; Rastlantısal bir şekilde düzen ve amaçsallık gerçekleşebilir mi? Şayet rastlantısallık bulumuyorsa bu düzen ve amaçsallık, düzenin ve yönelimin nedeni olan bir var ediciye işaret mi? Thomas'tan önce İbn Rüşd bu hususta inâyet delili ile insandan hareketle bir yaklaşım gösterir. Dünyadaki canlılar, insan hayatına uygun tarzda, kudretli bir varlık tarafından yaratılmıştır. Nitekim güneş, ay, gece, gündüz ve mevsimlerin bu uyumu rastlantısal olarak görülemez.²¹⁷ Aquinas'ta da bu Tanrı delili, tıpkı daha öncekiler gibi ampirik bir argümandan meydana gelerek fiziki dünya ile ilgili bir gözleme dayanır. Nitekim filozof bu argümanda, dünyadaki her şeyin amaçlı bir biçimde, belirli amaçlara ulaşacak şekilde eylemde bulunduğu veya hareket ettiği gözleminden yola çıkar. Bu durum, akıllı insan varlıkları için olduğu kadar, taşlar ve ağaçlar türünden, akıl ve dolayısıyla bilgidен yoksun olan varlıklar için de geçerlidir. Bu varlıkların amaçlarına, rastlantısal olarak değil de bir plana uygun olarak ulaştıkları; bir plandan dolayı, işlevlerini evrendeki genel düzene katkı yapacak şekilde gerçekleştirdikleri açıktır. Bu plan ve dolayısıyla evrendeki düzen de en yüksek derecede akıllı bir varlık, bilgisi mutlak olan bir varlık olarak Tanrı'nın eseridir.²¹⁸

Aslına bakılırsa İbn Rüşd'ün Tanrı delilleri ile ilişkili olan teleolojik delilde Aquinas, özellikle felsefenin yöntemine ağırlık vermiştir. Bu yöntemi seçerken Aristoteles'in fikirlerinden etkilenmiş olmasıyla beraber, Hristiyan olmayanlara karşı kendi teolojisini rasyonel bir sahada irdelemek istemesi de etkili olmuştur.²¹⁹ Bunu yaparken de felsefe ve teolojinin iki ayrı disiplinler olmaları yanı sıra teolojinin doğal bir boyutunun olduğunu, aklî olanın vahyi anlamlandırdığını dile getirmiştir. Bu bağlamda iki filozofunda Tanrı'nın varlığı, birliği, evrenin düzeni gibi meselelerde teolojiye çokça

²¹⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, P. 1, Q. 11, A. 3.

²¹⁷ Oğuz, "Thomas Aquinas'ta Teleolojik Kanıt", 10.

²¹⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 373.

²¹⁹ Oğuz, "Thomas Aquinas'ta Teleolojik Kanıt", 15.

başvurduklarını, bunu yaparken de naklî destekleyen akıldan faydalanarak iman edilen Tanrı bilgisine ulaşmaya çalıştıklarını görmekteyiz.

3.2.3. Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı'nın sıfatları meselesi ilahi dinlerde derin bahislere konu olmuştur. Nitekim varlığı kabul gören bir Tanrı'nın mahiyeti üzerinde hem kutsal kitaplarda hem de peygamber sözlerinde bilgiler aktarılmıştır. Bakıldığında Yahudi filozofları, zâtına vâkıf olunamayacağı halde sıfatlarından yola çıkarak Tanrı'nın epistemolojik olarak anlamlı bir şekilde nasıl bilineceği konusunu tartışmışlardır. Erken dönem filozofu Philo (M.Ö. 25-M.S. 40), Tanrı'nın zâtının değil varlığının bilinebileceğini ifade etmiş, onun bir ve basit olduğunu, araz, madde ve sûret gibi yaratılmışlara ait sıfatlardan uzak olduğunu söylemiştir.²²⁰ Yine Yahudi bilgini İbn Meymûn kutsal metinlerde geçenlerle beraber kendi yorumunda kudret, ilim ve irade gibi aklen gerekli olan sıfatların Tanrı'ya verilebileceğini, ancak bunları tenzih çerçevesinde selbî yorumlarla açıklamanın gerektiğini ifade etmiştir.²²¹ Hristiyanlıkta da Tanrı'nın sıfatları teslis inancıyla içsel olarak ele alınmıştır. Yeni Ahid'de İsa, Tanrı'nın kelâmı olarak ilâhî bir konuma sahip gösterilmekle birlikte (Yuhanna, 1/1-18), Hristiyan teologları Tanrı'nın bir, ezelî, ebedî, yaratıcı, kâdir-i mutlak, değişmez, kavranamaz, yegâne ilim ve kudret sahibi olduğunu, yaratıklara benzemediğini kutsal metinlerden hareketle açıklamıştır.²²²

İslam dinine bakıldığında erken dönemden itibaren Tanrı'nın sıfatları konusu, önemli tartışmalar olarak var olagelmıştır. İslam tarihinde bu konu üzerine temelde Cehmiyye akımı ile Müşebbihe (Mücessime) akımının ayrışmalarını görmekteyiz. Cehmiyye burada Allah'ın zatından başka sıfatlarını kabul etmemiş, kutsal kitapta geçen sıfatlarında te'vil edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.²²³ Müşebbihe ise nassı zahirinden ele alıp, olduğu gibi sıfatları kabul etme yoluna gitmişlerdir. Bu akımların ayrışmaları

²²⁰ İlyas Çelebi, "Sıfat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 100-106.

²²¹ Musa İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 142.

²²² Çelebi, "Sıfat", 100-106.

²²³ Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 52-54.

ekseninde diğer Mutezile, Eşariyye ve Maturidiyye mezhepleri de kendi metodolojileri bağlamında konuyu ele almışlardır. Bu tartışmalar ekseninde Tanrı'ya zati dışında sıfat izafe edilebilir mi sorusu üzerine yoğunlaşan Mutezile, sıfatları Tanrı'nın zatıyla bir olarak değerlendirip, bu minvalde Tevhid akidesi geliştirmişlerdir. Diğer bir tabirle zattan ayrı olmaları anlamında sıfatları kabul etmemektedirler. Onlar Allah'a sıfatlar vermenin teşbih ve teccime götüreceğini endişesini dile getirmişlerdir.²²⁴ Yaratıcıya hâdis manalar vermekten kendilerini men etmişlerdir. Maturidiyye ve Eşariyye ise orta yol tutma çabasına girmiş, sıfatları olduğu gibi kabul etmekle beraber, ta'til ve teşbihe gitmekten kaçınmışlardır.²²⁵ İslam coğrafyasında geniş bir alanda etkin olan bu iki mezhep, zati ve subûti sıfatlar konusunda ciddi bir ayrışmaya gitmemiştir.

Dinlerin genel bakış açılarının sıfatlara karşı tenzihi bir yaklaşım olduğunu görmekteyiz. Bu da Tanrı'nın vahdaniyeti meselesi ile doğrudan ilişkilisinden gelmektedir. Her ne kadar Hristiyanlıkta geliştirilen teslis inancı tevhide ters olarak görülse de burada teologlar üç şahsiyetli bir tek Tanrı'dan söz ettiklerini vurgulayıp, tevhide ters düşmediklerini ifade etmektedirler. Bakıldığında genellikle İslam filozofları da sıfatlarda tenzihi bir yaklaşım sergilemişlerdir. Buradan hareketle zat sıfat ayırımına gitmek yerine sıfatları kabul etmekle beraber bu sıfatları zatından ayırmayıp varlık-mahiyet birlikteliği bağlamında ele almışlardır.²²⁶

İbn Rüşd'e baktığımızda sıfatlar meselesini dini ve felsefi perspektiften ele aldığını görmekteyiz. İbn Rüşd, "el-Keşf an'il Minhâc il Edille" adlı eserinde vahdaniyete dair delilleri temellendirdikten sonra 'Sıfatlar' diye bir bölüm açar. Tanrı'nın kemal sıfatları olduğunu ve bunların sayısının da ilim, hayat, kudret, irade, sem', basar, kelam şeklinde yedi tane olduğunu söylemektedir.²²⁷ Özellikle diğer sıfatları da "ilim" sıfatıyla ilişkilendiren filozof, âlemdeki bu tertibin Sâni (Allah) tarafından verildiğini söyleyerek,

²²⁴ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 128

²²⁵ Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 80-85.

²²⁶ Ö. Faruk Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 52, sy. 1 (2016): 225.

²²⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 170.

bu durumun Sâni'in âlim olmasını vâcip kıldığını söylemektedir.²²⁸ Bu da İbn Rüşd için sıfatların kabulünün şerî olarak önem arzettiğinin göstergesidir.

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisine ulaşmada vahye büyük önem atfettiğini söylemiştik. Bu da felsefe ile dinin konumları ve kaynaklarını çok iyi tespit ettiğinin önemli göstergelerindendir. Nitekim sıfatlar hususunda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi felsefî bir dil kullanmayı çok tercih etmemektedir. İbn Rüşd burada farklılaşarak Allah'ın sıfatlarını doğrudan Kur'an'dan terimlerle açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı hakkında kullandığı 'İlk, İlk Gerçek, Zorunlu Varlık' gibi kavramlara İbn Rüşd'ün fazla müracaat etmediği görülmektedir.²²⁹ Fakat bu durum yanı sıra filozof söz konusu kelamcılara gelince de felsefî üslubunu tekrar ortaya koyar. El-Keşf'de, sıfatlar meselesinin çok tafsilatına girmeden kabul etmenin yerinde olduğunu vurgulayarak cumhur ve halk nezdinde en makbul olanın bu olduğunu söylemiştir. Bunu söylerken de kelam ilminin ve sanatının hakkını vermiş olsa bile kelamcıları, burhan ehli olmadığı gerekçesiyle cumhurdan bir topluluk olarak değerlendirmiştir.²³⁰ Filozof bu konuda da naslardan taviz vermeden karmaşıklığın giderilmesine ihtimam göstermiştir. Ayrıca cumhur ve halkın itikadını koruma yoluna gitmiş, diğer taraftan da kelama birtakım cevaplar vererek hikmet yolunun yüceliğine vurgu yapmıştır.

Görüldüğü şekliyle Tanrı hakkında bilgi edinmeler iki yöntem üzerinden gitmiştir. İlki, Tanrı'nın yaratılanlardan nefy edilmesi şeklinde negatif bir teolojik yaklaşım iken; ikincisi ise insanın veyahut âlemin güzelliklerinden yola çıkarak bir benzetme (analoji) ile çıkarımda bulunmaktır. Aynı tutumu Aquinas'ta göstererek Tanrı'nın tenzihi ve teşbihi sıfatlarını ele almıştır. Tenzihi sıfatlarına başlarken filozofun şöyle bir tutumundan söz etmekte de fayda elde edilebilir. Onun temel yaklaşımı, ne kadar çok tenzihi sıfat tespit edilirse Tanrı hakkında o kadar çok bilgi elde edilebilir şeklindedir. Nitekim "*Tanrı ilinek değildir demek O'nu bütün ilineklerden ayırt etmek anlamına gelecektir.*"²³¹

²²⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 171-172.

²²⁹ A. Kürşat Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy. 2 (2012): 17.

²³⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 177.

²³¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 39-40. Ayrıca bkz. Tarakçı, *Thomas Aquinas*, 42.

Aquinas'ın tenzihi yaklaşımında ilk göze çarpan husus Tanrı'nın ezeli ve ebedi oluşu hususudur. Şayet bir başka güç ile Tanrı'nın var olduğunu söylemek, Tanrı'nın ilk neden oluşunu geçersiz kılacaktır. O halde Tanrı için bir başlangıç ve son düşünülemez, O ezeli ve ebedidir.²³² Yine onda kuvve olarak potansiyel bir güçte söz konusu değildir. Nitekim potansiyel halde olan maddedir, Tanrı ise Kutsal Kitap'ta "Tanrı ruhtur" şeklinde tanımlanmıştır. Bu şekliyle maddenin mükemmel olmayışı, canlı veya cansız varlıkların birbirlerine olan üstünlükleri ve eksiklikleri, temel noktada Tanrı'nın madde olmadığının önemli delillerindendir.²³³ Filozofun bir diğer tenzihi yaklaşımı Tanrı'nın birleşik varlık olmayışıdır. Nitekim birleşik varlıklarda eylem ve potansiyel bulunur. Öz ve varoluş ise hem basit hem birleşik varlıklarda bulunabilir. Fakat insan gibi varlıklarda öz ve varoluş farklılaşmıştır. Basit varlık olarak Tanrı'da ise öz ve varoluş bütünlük halindedir.²³⁴

Filozofun teşbihi yaklaşımlarına bakıldığında etki ile nedenin özü itibarıyla benzerlikler barındırabileceğini savunur. Etki farklı bir şekilde kendini gösterse de nedenden izler taşır. Güneşten örnek veren Aquinas, bizler dünyada sıcaklığın ne olduğunu bildiğimiz için güneşinde sıcak olduğu sonucuna ulaşıyoruz. O halde varlıklara mükemmellik veren Tanrı'ya bu şekilde ulaşmak mümkündür.²³⁵ Aslında Tanrı'nın kanıtlarına ulaşırken filozof, kainattan yaratıcıya giderek aynı yöntemi benimsemiştir. İlk benzetmesinde yaratılanlardan yola çıkarak Tanrı'nın da "iyi" olduğuna ulaşmıştır. İyilik mükemmellik içinde, kötülük ise mükemmelliğin bulunmadığı yerde ortaya çıkmaktadır. O halde Tanrı'da kötülük yoktur.²³⁶ Bir diğer teşbihi yaklaşımı ise Tanrı'nın her yerde olduğu görüşüdür. Fakat bu görüş ona göre kutsal kitaptaki Rabbin yüceliği nitelemeleri ile çelişmemektedir. Fâillerin yaptıkları işlerde bulunması gibi Tanrı'da varlıklarda bulunabilir. Yani Tanrı doğası gereği uluslardan yüce ve aşkın iken, varlıkların evrensel nedeni olmakla da içkin bir haldedir.²³⁷

²³² Aquinas, *Summa Theologica*, P. 1, Q. 10, A. 2.

²³³ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 42-43.

²³⁴ Aquinas, a.e., 44-45.

²³⁵ Aquinas, a.e., 57.

²³⁶ Aquinas, a.e., 69.

²³⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, P. 1, Q. 8, A. 1-2. Ayrıca bkz. Tarakçı, *Thomas Aquinas*, 47.

Bu şekliyle Aquinas kutsal kitapların buyruklarına ters düşmemek kaydıyla Tanrı'nın sıfatlarına entelektüel çıkarımlar getirmiştir. Burada iki filozofunda benzer tavırlar sergilediğini görmekteyiz. Tanrı'yı nitelemeye teşbih ve tecsimden korunmaya çalışırken, teşbihi çıkarımlara da aklî kanıtlar getirip kutsal kitapların buyruklarına ters düşmemişlerdir. Nitekim Aquinas'ın da belirttiği gibi akılla ve duyuyla ulaşılan bilgiler çoğu zaman yanlış bir kanıyı getirebilir. Uzaktaki bir cisme bakarken gözümüz bazen yanılmaktadır. Bunun gibi, sadece kendi akıllarına dayanarak Tanrı hakkında fikir beyan edenler de pek çok yanılgıya düşmektedirler. O halde yapılması gereken, kutsal kitapların ışığında Tanrı'yı anlamak ve yaratılanlardan yola çıkarak da aklî çabalar vesilesiyle yine Tanrı'ya ulaşmaktır.

Orta Çağ'ın iki önemli düşünürü olan İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın Tanrı tasavvurlarına bakarken dönemin önemli tartışmalarından biri olan akıl-vahiy, din-felsefe ilişkisini de görmeye çalıştık. Hristiyan Skolastisizminin hegemonyası altında felsefe yapmaya çalışan düşünürler hem İbn Rüşd'e büyük hayranlık duymuş, hem de kilisenin yasaklamalarına rağmen Aristoteles'i İbn Rüşd'ten öğrenmeyi ihmal etmemişlerdir. Bu husus dönemin birçok üniversitesinde de etkisini göstermiş, İbn Rüşd tercümelemleri yapılmaya devam etmiştir. Skolastik düşüncenin önemli isimlerinden olan Aquinas, eserinde İbn Rüşd'ü akıl ve bedeni ayrık cevherler olarak görmesi, bedenin kendi formuyla birleşemeyeceği ve heyulânî aklın birliği gibi yorumları sebebiyle eleştirerek²³⁸, aslında İbn Rüşd'ün aklı nakilden öncelediğini vurgulamaktadır. Bu da kilisenin filozoflara olan önemli tepkilerinden biriydi. Fakat bu yorumları yaparken Aquinas yine de İbn Rüşd'e olan hayranlığını eserinde ona yaptığı birçok atıfla göstermiş ve onun önemli bir Aristoteles Şârihi olduğunu söylemiştir.²³⁹

İbn Rüşd'ün Tanrı tasavvuru ekseninde din-felsefe ilişkisine baktığımızda, halkın sahil dinini koruma adına vahyin basit ilkelerinden hareket etmesine yaptığı vurgu, onun dine bakan yüzünü; dinin muhtevasını anlamada akla yaptığı vurgu da felsefeye bakan yanını oluşturmaktadır. Fakat aynı zamanda bu iki alanı bir bütün olarak ele almış, tek hakikat ekseninde değerlendirmiştir. Nitekim dinin bütün kültür sahalarıyla ilişkili olması, onun felsefeden bağımsızlığını mümkün kılmamaktadır. Ayrıca dönemin genel

²³⁸ Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü", 100.

²³⁹ Korkut, a.e., 90.

muhtevasına bakıldığında İslam dünyasındaki mezhep ayrılıkları, Gazzâlî'nin filozoflara ağır tenkitleri gibi sebepler, İbn Rüşd'ün özellikle din-felsefe ilişkisine yönelmesine sebebiyet vermiş ve çatışma söylemini alanlar arasındaki ortak gayeye işaret ederek güçlü bir şekilde reddetmiştir. Tanrı düşüncesinde de diğer meselelerdeki tavrını koruyarak cumhurun (kelamcılarda dahil) karmaşaya mahal vermeden vahiy ilkelerini basitlikle kabul etmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Burhan ehlinin ise yine vahyin ilkelerinden hareket ederek mevcudat üzerine yaptığı çıkarımlarla Tanrı'nın hikmet ve kudretine gitmelerini en büyük mutluluk olarak nitelemektedir.

Aquinas ise bu meseledeki temel yaklaşımında Tanrı hakkında ulaşılabilen bilgiler ve ulaşılamayan bilgiler şeklinde bir kategoriye gitmektedir. Burada teslis inancı gibi bazı temel kaidelerde salt vahiyden hareket edilmesi gerektiğini söylerken, diğer taraftan Tanrı'nın özüne ait şeyler olmasa da ona izafe edilebilecek şeylerin bilgisine aklın ulaşabileceğini söylemektedir. Aquinas'ta da İbn Rüşd'te olduğu gibi akıl-vahiy uyumundan söz edilebilir. Akılla ulaşılan herhangi bir düşünce, imanın konusu olan doktrinlere aykırı ise, bu durumda, aklın ürettiği düşünce, doğada bulunan temel ilkelerden yanlış bir şekilde çıkarılmış demektir. Nitekim ikisini de metafizik varlığı ele alması yönüyle Tanrı'nın insan zihnine nakşetmiş olduğu aklın vahye veya vahyin akla ters düşmesi mümkün görülemez.²⁴⁰

3.3. İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın Âlem Tasavvurları

Bu eşsiz çokluğu barındıran evrenin bir arada durmasını gerektiren bir “şey” var mıdır? Bu oluş ve bozuluş sürecinin bir “anlamı” var mıdır? Âlem öncesiz ve sonrasız bir varoluş mudur yoksa yokluktan mı gelmektedir?²⁴¹ Bu sorular metafiziğin etkin konumu ile Orta Çağ'da da filozofların temel problemleri ola gelmiştir. İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta döneminin öncü teolog ve filozoflarından olarak bu konuyu kapsamlı bir şekilde irdelemiştir.

Bir varlık sorunu olarak İlk Çağ'dan bu yana fizik ve metafizik bağlamda ele alınıp irdelenen âlem, maddi ve manevi varlıkların hepsini içine alan oldukça genel bir

²⁴⁰ Akyol, *Thomas Aquinas*, 71-72.

²⁴¹ Akyol, a.e., 73.

kullanımıdır. Arapçada “ilm” bağlamında bilmek teriminden gelen âlem lafzı, İslam düşüncesinde yaratıcısının varlığına işaret eden anlamında onun bilinmesinin ön koşulu olarak değerlendirilmiştir.²⁴² Bu yaklaşımın varlık ve âlem tartışmalarında âlemin Tanrı ile olan sıkı ilişkisini ortaya koymakta önemli bir perspektif olduğu söylenebilir. Aynı ilişkiyi Greklerin felsefesinde de görmekteyiz. Antik Yunan’ın antropomorfik tanrı inancı yoktan yaratmayı mümkün kılmamaktaydı. Temel görüş tanrıların âlemi yaratmaktan ziyade kendisi gibi ezeli olan ilk maddeye şekil vermesi üzerineydi. Başta Thales olmak üzere birçok Antik Çağ filozofu değişenlerin gerisindeki değişmeyen bu ilk maddenin ne olduğunu irdelemiş, Thales ilk arkheyi su, Anaksimenes hava, Ksenophanes toprak ve Herakleitos ateş unsurları olarak belirlemiştir. İlk Çağ’dan itibaren âlemin izahatında kullanılan bu dört unsur (anâsır-ı erbaa), İslam düşüncesine de meşşai gelenek ile aktarılmış olup, Aristoteles’den gelen ay altı ve ay üstü âlem taksiminde ay altı âlemin temel yapı taşları olmuşlardır.²⁴³

Kendi dönemine değin varlığın ilkesi üzerine yapılan görüşleri değerlendiren İbn Rüşd, kelamcılarda ön planda olan “el-cevherül ferd” yani atom nazariyesini kabul etmediği gibi, küllileri (ideler) varlık ilkesi sayan temel görüşten de ayrılmıştır. O varlık ilkelerini “ilk madde”, “suret” ve “ilk ilke” (el-mebdeü’l evvel) şeklinde sıralamaktadır.²⁴⁴ Ezelde fiil halinde var olmakla birlikte kuvve halinde bir imkân olarak da bulunan “ilk madde”, suretten yoksun hali ile tarif edilememektedir. Bu şekliyle ilk madde her şeyin kendisinden olduğu unsur konumundadır. İkinci ilke olan “suret”, kuvve halinde olan maddenin fiil alanına çıkmasına ve mahiyet kazanmasına imkân vermektedir. Ayrıca madde ve suretin gerçek şekilde var olmaları birleşmelerine bağlanmaktadır. Bu birleşmede daima fiil halinde olan bir fail tarafından gerçekleştirilmelidir. Bu mutlak “ilk ilke” ise Tanrı’dır.²⁴⁵

²⁴² S. Hayri Bolay, “Âlem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1989), 357.

²⁴³ Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), 149-150.

²⁴⁴ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, 114.

²⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüt*, 261.

Tanrı-âlem ilişkisinin ne şekilde gerçekleşeceğine eserinde açıklık getiren İbn Rüşd, bu meseledeki üç yaklaşımdan söz etmektedir. İlki “ehlü’l kûmûn” olarak nitelenen bu kimselerin yaklaşımına göre oluş her şeyin birbirinden çıkması olup, burada yoktan yaratmadan söz edilmemektedir. Bunun zıddı olan ikinci yaklaşımda ise İslam kelimcileri ile Hristiyan teologlarının savunduğu “ibdâ, ihtirâ” teorisi vardır. Buradaki görüşe göre âlem bir ilk prensip bulunmaksızın Tanrı tarafından yoktan var edilmiştir. Bu noktada sudur teorisinin sahipleri bu iki yaklaşımın ortasında bulunan üçüncü gruptur.²⁴⁶ Görüldüğü üzere ilk yaklaşımda, yoktan yaratmanın reddi ile Tanrı’nın etkin konumunun göz ardı edilmesi, vahyin mesajına tamamen ters düşmekle beraber; ikinci görüşte bulunan salt bir yoktan varlık teorisi de çeşitli soru işaretleri oluşturmaktadır. Nitekim Eşarilerin iddia ettiği üzere âlemin muhdes oluşunun var sayılması halinde, âlem için mutlak bir muhdis fâil de gerekir ki bu da birçok şüpheyi beraberinde getirmektedir. Bunun gerekçesinde filozof, “âlemi muhdes telakki edersek bir başka muhdise ihtiyaç kabilinde bu silsile sonsuza dek gider ki bu da imkansızdır,” demektedir.²⁴⁷ Üçüncü yaklaşımda Fârâbî ve İbn Sînâ ise sınırsız ve sonsuz olan ilk failden, yalnızca mutlak bir fiilin çıkacağını hesaba katmamış, böylece O ’ndan çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük çekmişlerdir.²⁴⁸

İlk İslam filozoflarından olan Fârâbî ve İbn Sînâ’da âlem “sudur teorisi” ile anlam bulmaktadır. Kaynağını Plotin’den alan sudur teorisinde varlığı, en yüce olandan en süflisine kadar tanımlama yoluna gitmişlerdir. Nitekim onlara göre Allah mutlak birdir ve âlem çokluktur. Dolayısıyla Allah’ın bu çokluk âlemini doğrudan yarattığının söylenmesi tevhid ilkesi ile bağdaşmamaktadır. “Birden ancak bir çıkar” ilkesini bu şekilde yorumlayan filozoflar, âlemin O’ndan iradesi ve ihtiyarı dışında tabî bir zorunlulukla ve "taşmak" suretiyle çıkmasını kaçınılmaz görmüşlerdir. Tanrı salt akıl olması hasebiyle kendini bilmesinin illeti ile “ilk akıl” sudur etmiş ve akıllar silsilesi başlamıştır.²⁴⁹ Bu terminolojide ay üstü ve ay altı âlem tasavvurlarını şekillendiren sistem

²⁴⁶ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, 133.

²⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl-el-Keşf an Minhaci’l-edille*, 141-142.

²⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüt*, 210.

²⁴⁹ B. Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ankara: Grafiker Yay., 2018), 1: 142-143.

filozofları, İbn Rüşd'e göre büyük bir yanlış içine düşmüşlerdir. Ona göre bu filozoflar "birden ancak bir çıkar" ilkesini yanlış yorumlamışlardır. Varlıkları birbiriyle bağlantılı (sebebe-sebepli) olan nesneler, yine bu sayede bir bütün olarak âlemi teşkil ederler. Onların hem tek tek hem de bir bütün halinde âlemi oluşturmalarını sağlayan "irtibat", bir fâil tarafından gerçekleştirilir ki o, varlığı bir başkasıyla ilişkili olmayan özü gereği var olan İlk Fâil'dir. Buna göre İlk Fâil, bir bakıma âlemdeki birliğin, bir bakıma da çokluğun sebebidir. İşte Aristoteles'in vurguladığı "birden ancak bir çıkar" ibaresi bundan ibarettir. Yani bir bütün olması bakımından âlem, bir olan İlk Fâil'den çıkmıştır.²⁵⁰

Bu teorilerin çıkmazlarını dile getiren filozof, "sürekli yaratma" teorisini geliştirerek Tanrı-âlem ilişkisini en makul düzeye çektiğini iddia etmektedir. Filozof, iki tür fâilden söz etmektedir. Birincisi eseriyle olan ilişkisi, onu var ettikten sonra kesilen fail gibidir ve bu tıpkı inşaatını tamamlayan ustanın eserini terk etmesine benzer. Ayrıca bu fâil, eserinin varlığını sürdürmesi ve onun korunması konusunda başka sebep ve fâillere ihtiyaç duyar. İkincisi ise eseriyle ilişkisi süreklilik gösteren faildir. Bizatihi eseriyle ilişkili olan bu fail ilkinde göre çok daha yetkindir.²⁵¹ Buradan yola çıkan İbn Rüşd, hudûsu "kesintili hudûs" ve "sürekli hudûs" şeklinde ikiye ayırır. Sürekli hudûs, süreksiz olandan daha yetkin ve üstün olduğuna göre onun yaratma olarak algılanması daha yerindedir. Ne var ki sürekli hudûsun konusu olması hasebiyle "bir bütün olarak âlem" in kadîm olduğu söylenebilir fakat filozofumuza göre, bunun yerine yanlış anlamalara meydan vermemek için "sürekli yaratma" ifadesini kullanmak çok daha uygun olacaktır.²⁵²

Bunun yanı sıra İbn Rüşd âlemin hâdis ya da kadîm olup olmadığı tartışmalarına varlık üzerine yaptığı taksimlerle açıklık getirmektedir. O varlığı üç kategoride ele almıştır. İlk kısım varlık bir şeyden vücuda gelen bir mevcuttur. Yani hem bir şeyden hem de bir fail tarafından meydana gelmiştir. Ondandır zaman vardır ve duyu organları ile algıladığımız bütün nesneler de bu minvaldedir. İkinci kısım herhangi bir şeyden vücuda gelmemiş olan bizatihi kendinden mevcuttur. Varlığından önce ne bir eşya ne de zaman

²⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüt*, 211.

²⁵¹ İbn Rüşd, a.e., 296.

²⁵² Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'de Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma", *Felsefe Arkivi*, sy. 31 (2007): 119-129.

bulunmamaktadır. Bu her şeyin faili olan Hakk Teâlâ'dır. Üçüncü kısım ise bir şeyden olmayan fakat bir fail tarafından var edilen âlemdir.²⁵³ Birinci kısımda bulunan varlığın aksine âlemin bir şeyden olmayışı ve zaman ile ilişkisinin bulunmayışı kıdemine, bir fâil tarafından var edilmesi ile de hâdis oluşuna işaret edilmiştir. Sonuç itibarıyla âlemin hem yoktan yaratılmış (muhtes) hem de ezeli (kadîm) olduğunu söylemek filozof nazarında mümkün görünmektedir. Tek bir açıdan probleme bakmak ise yeni sorunlar teşkil etmektedir. Âlemin ezeliğini savunan diğer fikirlerden filozofun temel ayrım noktası, âlemin bizatihi ezeli olmayıp yetkin bir yaratıcının fiili olmasıdır. İbn Rüşd'ün olmazsa olmaz şartı, âlemin bir yaratıcı fâilinin bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesidir. Bunun dışındaki meseleler terminolojik tartışmalardan öteye gitmemektedir.

Antik Yunan felsefesi sisteminde genellikle Orta Çağ'dan farklı olarak âlemin ezeliği fikrinin hâkim olduğunu görmekteyiz. Nitekim Antik Dönem genel kabulünde hiçlikten hiç çıkacağı fikri, asli tabiriyle *ex nihilo nihil fit* geçerlilik görmektedir. Bu görüşe göre âlem öncesi bir yokluğun kabulü, aynı zamanda âleminde yokluğunu simgeler ki bu da imkânsız bir şeydir. Var olan şekillenmiş veya şekillenmemiş bir maddeden âlem meydana gelmektedir.²⁵⁴ Bu etkiyle sistem filozofları Platon ve Aristoteles'de de *ex nihilo* fikri hâkim olmuş olup, özellikle Aristoteles'in öğretisinde bu sistem hareket ile izah edilmeye çalışılmıştır. Hareket etmeyen ilk hareket ettiricinin hareketi başlatmasıyla oluş-bozuluş başlamaktadır. Orta Çağ'da kilise ve dinin etkin konumuna değin bu temel fikir kendini göstermiştir.

Antik Dönem'den gelen varlığın zorunlu-zorunsuz ayrımının Aquinas'ta da karşılık bulunduğunu söylememiz mümkündür. Zorunlu varlık kendisi gibi kalabilen, değişim ve dönüşüme tabi olmayan varlıktır ki bu da Tanrı'ya işaret etmektedir. Zorunsuz ya da mümkün varlık ise saltık varlığa tabi olan varlıktır. Bu varlıklar ise nihai amaç ve neden olan Tanrı'dan gelmişlerdir ve yine Tanrı'ya döneceklerdir.²⁵⁵

Teolog kişiliğiyle de meseleyi irdeleyen Aquinas, âlemin hudûsu ve kıdemi hakkında Hz. Musa'nın birinci kitabı olan Tekvin'den delil getirerek, "başlangıçta Tanrı

²⁵³ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşfan Minhaci'l-edille*, 95.

²⁵⁴ F. Didem Çoban Sarı, "Yaratma, Tanrı ve Zaman Bağlamında Thomas Aquinas'ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), 16-17.

²⁵⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, P. 1, Q. 45, A. 1.

yerleri ve gökleri yarattı,” sözlerinde geçen “yaratmak” kavramını, yoktan yaratma şeklinde ele almıştır.²⁵⁶ Böylelikle filozof âlemin hudûsunu inançsal bir mesele olarak tanımıştır. Fakat bu mesele inançsal olmanın yanı sıra rasyonel ispat yoluna da kapalıdır. Yani âlemin zamansal başlangıcı olduğu inancı ne aklî olarak temellendirilebilir ne de bilinebilir aksine sadece inanılabilir. Genel bir tabirle Aquinas, iman gereği âlemin yaratıldığını ve zamansal bir başlangıcını var saymaktadır. İlâhi kitapta geçtiği şekliyle âlemin belirli bir zamanda yaratılmış olmasına karşın âlemin var olduğu andan önceki zaman algısının ise tamamen hayali/zihinsel olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple âlemin ezeliliği fikrinin de zamansal öncesizlik bağlamında ele alınışının ilâhi mesaja ters düşmediğini vurgulamaktadır. Kendi ifadesiyle, “Ortada bir çelişki yoksa, Tanrı’nın her zaman var olan bir şeyi yaratmış olabileceğini kabul etmemiz gerekir.”²⁵⁷ Filozofa göre yaratıcının ezeli ve ebedi olarak âlemi var etmesi onda noksanlığa işaret etmez. Bilakis kudret ve azametinin bir gereğidir. Peki yaratılmış olan bir şeyin aynı zamanda nasıl “zamansal bir önceliliğinin bulunmayışı” mümkün olabilir?

Aquinas bu hususu “fail neden” ve “nedenlenmiş varlık” ayrımıyla açıklama yoluna gitmiştir. Tanrı âlemi öncelik sonralık bağlamında değil de eş zamanlı olarak nedenlemiş olabilir. Bu da âlemi ezeli yapmakla beraber Tanrı’nın da âleme ilişkin önceliğini zamansal olmaktan çıkarıp zâtî bir öncelik konumuna taşımaktadır. Dolayısıyla bir şeyin zatı gereği sahip olduğu bir şey, başkasından aldığı şeyden öncedir.²⁵⁸ Bu şekliyle Tanrı’nın âleme nispeten yetkin konumu tespit edilmiş olmakla birlikte, dinin emirleriyle de çelişmeyecek şekilde âlemin kıdemine aklî bir yorum getirilmiştir. Görüldüğü üzere bu yaklaşım İbn Rüşd’ün Tanrı ile âlem arasında yaptığı zat ayrımıyla neredeyse birebir örtüşmektedir. İbn Rüşd’te âlemin zaman bakımından ezeli, zât bakımından sonralığı üzerinde durmuştu. Aquinas’ın bu açıklamaları yanı sıra eserlerinde teolog yönünün ağırlığı ile özellikle âlemin hûdusunu açıklama ve müdafaa yolunu tuttuğunu tekrardan

²⁵⁶ Akyol, *Thomas Aquinas*, 79.

²⁵⁷ Thomas Aquinas, “Âlemin Ezeliliği Üstüne (De Aeternitate Mundi)”, çev. Mehmet Ata Az, *Bilimname* 2019, sy. 39 (2019): 308.

²⁵⁸ Aquinas, “Âlemin Ezeliliği Üstüne”, 310-311.

vurgulamak yerinde olacaktır. Ayrıca meşhur eseri *Summa Theologica*'da âlemin ezeli olduğunu savunanların delillerini on maddede sıralamış ve kısa cevaplar vermiştir.²⁵⁹

İbn Rüşd her ne kadar bir Aristoteles hayranı olarak nitelense de görüldüğü üzere âlem tasavvurunda özgün bir yoruma yönelmiştir. “Ehlü'l kûmûn” olarak nitelenen kimseler ile kelamcılarının görüşlerinden farklılaşarak “sürekli yaratma” fikri çerçevesinde Tanrı-âlem ilişkisini makul düzeyde ele almaya çalışmıştır. Burada sudûr teorisini geliştiren Fârâbî ve İbn Sînâ ile, ilk muharrik anlayışı ile ön planda olan Aristoteles'e teveccüh etmemektedir.²⁶⁰ Thomas Aquinas ise filozof yönüyle beraber dini hassasiyetini de gözetmiş olup, ezeli âlem fikrini nakli geçersiz kılmayacak şekilde açıklama yoluna gitmiştir. İki filozofun da din ve felsefede denge yolunu gözetdiğini görmekteyiz.

3.4. İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın İnsan Tasavvurları

Atina'nın felsefe merkezli bir bölge haline gelmesi, aynı zamanda doğa üzerine olan yönelişin insan üzerine kaymasına sebebiyet vermiştir. Bu süreçte tabii ki siyasi etkilerin varlığı da kaçınılmazdır. Atina'nın savaşımlardan oluşan uzun tarihi, aristokrasi ve demokrasi arasında bir mücadeleye sahne oluyordu. Bu süreçte Sokrat ve öğrencilerinin eski rejimin (aristokrasi) savunuculuğunu yapmasına karşın, Sofistler yeni rejimin (demokrasi) savunuculuğunu yapmaktaydılar. Bu temel ayrışma, 399'da Sokrat'ın idam edilmesiyle beraber demokrasinin olumsuz görülen bir şekli olarak demagojinin egemenliğinde uzun yıllar devam etti. Bu sürecin siyasi olayları, felsefi gerilimi de ateşlemekte ve Antik Dönem etik, epistemolojik hatta ontolojik tartışmalara sahne olmaktaydı. Bu süreçte insanı “her şeyin en temel ölçüsü” olarak niteleyen sofistler, felsefeyi hayatı kontrol eden bir araç olarak kullanıyorlardı.²⁶¹ Onlar nazarında felsefe hakikati keşfetmenin bir yolu değil pratikle ilgili bir yaşam sanatıydı. Fakat onlar bu otoritelerini büyük ölçüde sistem filozofları Platon ve Aristoteles ile kaybettiler.²⁶² Yine de felsefede insana yönelişin önemli bir adımını oluşturan Sofistlerden sonra da fizik ve

²⁵⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, P. 1, Q. 46, A. 1. Ayrıca bkz. Küken, “İbn Rüşd ve ST. Thomas”, 63.

²⁶⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 137.

²⁶¹ Türer, *Felsefe Tarihi*, 119-120.

²⁶² Türer, a.e., 121.

metafizik bağlamda insanın kemiyeti üzerine birçok tartışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.

Tarih boyunca insan varlığı üzerine birçok soru sorulmuştur. Bedenin sürekli değişim halinde olması yanı sıra değişmeden kalan bir gerçeklik var mıdır? İnsanlar yaratılış itibariyle birbirine benzese de davranışsal özellikleriyle neden farklılaşıyor? Bu gibi soruları anlamlandırmada insanın gerçekliği olarak nitelenen ruh ve nefis kavramlarının anlam dünyasına bakmak yerinde olacaktır. İnsan varlığını anlamlandırmada bedene nispetle daha karmaşık ve çözüme muhtaç bir kavram olarak *nefs* sözlükte “ruh, can, nefes, varlık, zat, insan”, “bir şeyin tamamı, hakikati, zatı, künhü ve cevheri” anlamlarına gelmektedir.²⁶³ Nefs kelimesi daha çok varlığı ifade etmek üzere kullanılırken; ruh kelimesi fiil manasında kullanılmaktadır.²⁶⁴ Yine kutsal kitap Kur’an-ı Kerim’de ise nefis, Allah’ın zatının kendisi, azameti ve ukubeti²⁶⁵, insan ruhu²⁶⁶ ve bedeni²⁶⁷, insan türü²⁶⁸ ve iç âlemi (sadrı)²⁶⁹ kullanımlarının yanı sıra farklı kullanımları da vardır. Ruh kavramının birçok dini ve felsefi akımda tanımı verilmiş olmakla birlikte sözlükte, “her canlının bir unsuru olan, fenomenlerin ya da nesnelerin karşısındaki töz olarak birlik ve özdeşlik sergileyen, algılanamayan, bedeni harekete geçiren aktif ilke, pasif ve cansız olan beden üzerinde etkide bulunan güç”²⁷⁰ olarak tanımlanıyor. Antik Yunan ve İran geleneğinden günümüze kadar var olan gelen tartışmaların odağı olarak ruh, birçok filozofun ilgisini çekmiş bir konudur. Platon ve Aristoteles, felsefelerinde nefsin varlığı, nefsin mahiyeti, nefis-beden ilişkisi, nefsin ölümsüzlüğü gibi sorunları ele almışlardır. Nefs problemi, genel olarak psikoloji bahsi altında sınıflandırılrsa da felsefede hem epistemolojinin hem de ontolojinin kapsamına girmiştir.

²⁶³ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 447.

²⁶⁴ E. Taşçı Yıldırım, “İbn Sînâ’da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11, sy. 2 (2020): 675.

²⁶⁵ Bkz. Ali İmran 3/28. Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali çev. heyet (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993)

²⁶⁶ El-Fecr 89/27.

²⁶⁷ Ali İmran 3/146.

²⁶⁸ El-Şura 42/11.

²⁶⁹ El-Bakara 2/235.

²⁷⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1429.

Antik Yunan düşünürleri ruha “pyskhe” ismini vererek “soluk alma”, “nefes alma” terimleri bağlamında insanı diri tutan şey olarak yorumlamıştır. Bu kavramında Türkçede karşılığını psikoloji olarak görmekteyiz. Arapçada ise “nefs” terimiyle karşılık bulmaktadır. Genel olarak İslam filozofları her canlıda bulunan nefis kavramını üç şekilde ele almış ve bunlarında birbiriyle olan ilişkisini insanı anlamlandırma da etkin görmüşlerdir. Bunlardan nebati nefis, insanlardan başka bitki ve hayvanlarda da bulunan nefistir. Hayvani nefis, üreme ve beslenme haricinde hareket etme gücüne de sahiptir. Bitki ve hayvanlardan farklı olarak insani nefste ise yukarıda geçen özelliklerin yanı sıra akıl temel ayrım noktasıdır. Nefsi nâtika olarak geçen akıllı nefsin bulunduğu insan, bütün varlıklardan üstün ve kıymetlidir.

Ruh kavramı her çağda merak edilip düşünürlerin araştırma sahasında olduğu gibi, Orta Çağ’a gelindiğinde de İslam bilginlerinin ruhun gerçeği, mahiyeti, sır ve incelikleri üzerinde fikirlerini görmekteyiz. Canlıya canlılık özelliği veren ruhun merak edilen konularının başında ise mahiyeti gelmektedir. İslam filozofları ruhun cisim değil de öz veyahut cevher olduğu konusunda hem fikir olmuşlardır. İbn Sînâ’ya göre ruh bedene canlılık katar fakat öz itibarı ile ondan ayrılır çünkü ruh bir cevherdir. Madde değil formdur. Bir iç hareket ilkesidir. Bedeni irade ile hareket ettirir. Ruh cismi, sahip olduğu maddeyi mükemmelleştirir.²⁷¹ Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ’nın ruh ile mutluluk kavramları arasında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim İbn Sînâ “*mutluluk nedir?*” sorusunu, daha geniş ve kapsamlı bir soru olan “*insan nedir?*” sorusu ışığında ele almaktadır.²⁷² İnsanın varoluşunu anlamak bireyi aynı zamanda mutluluğa götürmektedir.

Ruh yanı sıra beden ise maddi bir varlık olması hasebiyle özdek nitelikte bilinçten bağımsız bir gerçekliktir. Bozulma ve değişime tabi olarak ölümlüdür. Materyalizmin temel algısında insanın yegâne gerçekliğidir. Zihni, bir madde olarak kabul eden materyalizm ruh fikrini reddetmektedir. Bu yaklaşıma göre metafizik düşüncenin aksine akıl, beynin bir faaliyetidir.²⁷³ Bu noktada insanın salt bir maddi varlık olarak nitelenmesi, bir diğer tabirle gayri-maddi bir ruha sahip olmaması durumunda, itibarını yitireceğine

²⁷¹ M. Naci Bolay, *İbn Sînâ* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1988), 63-64.

²⁷² Oktay Taş, “İbni Sînâ’nın Ahlak Felsefesinde Mutluluk” (Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006), 39.

²⁷³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 219.

ilişkin endişeler insanlar tarafından açıkça dile getirilmektedir. Materyalizme yapılan bu temel eleştirilerde, bireye iç zenginlik ve mânâ katan iç duyguların spesifik bir hale geldiği vurgulanmaktadır. Bu da son tahlilde materyalizme karşı ruh-beden düalizminin elini güçlendirmiştir.

Filozof İbn Rüşd'ün temel felsefesini insan ekseninde şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim o insan bilimi olan psikolojiyi fizik ile metafizik bilimler arasında bir noktaya yerleştirerek, adeta insanı bir köprü ve temel ekseninde görmüştür. Aristoteles'in *De Anima (Ruh Üzerine)* adlı eserine üç ayrı çalışma yapmış ve bu konuyu irdeleyen risaleler kaleme almıştır.²⁷⁴ İşte bu doğrultuda ruh-beden ilişkisi üzerinde de temel fikirler sunan İbn Rüşd, akıllı varlık olarak insanı diğer varlıklardan ayırarak büyük önem atfetmiştir. Filozofun kendi ifadesiyle: “İnsan zâtıyla değil, ancak zâtıyla beraber bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir. Akıl ise var olanlar arasındaki düzen ve tertibi kavramaktır.”²⁷⁵

İbn Rüşd tıpkı Aristoteles gibi nefsi “tabii-organik cismin sureti ve ilk yetkinliği” olarak nitelemektedir. Her ne kadar ona bedenın belirli bir organını isnat edemesek de onun varlığının şuurundayız ve bu da nefsin ayrı bir cevher olduğunun işaretlerindendir. Eflatun'dan bu yanı kullanıla gelen nebati, hayvani ve insani nefis ayırımına ise pek iltifat etmeyen İbn Rüşd, nefsi güç ve işlevlerinden hareketle insan bağlamında ele almıştır. Nitekim onun nazarında ortak duyu (hissül müşterek), hayal gücü (el-kuvvetül matehayyile) ve istek gücü (en-nefsü'n nüzûiyye), insan ve hayvan arasında müşterek iken, akıl gücü (en-nefsü'n nâtika) insana özgüdür.²⁷⁶ Bu da İbn Rüşd'ün akleden ve düşünen insana verdiği kıymet ve ihtimamın önemli göstergesidir.

İbn Rüşd nefis ve ruhun gelişimini şeriatla da sıkı bir ilişki içinde görmektedir. O, “tabibin bedenın sıhhatine nisbeti; şeriat koyucunun ruha nisbeti gibidir,” demektedir. Yani tabip bedenın sıhhati için elinden gelen gayreti göstermektedir. Aynı şekilde şeriatta, takvâ ile ruhın sıhhatini istemektedir. Bunu yaparken de şer'i fiil ve amellerle

²⁷⁴ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 61.

²⁷⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüt*, 420-421.

²⁷⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 61.

bunu desteklemek koşuluyla istemektedir.²⁷⁷ İbn Rüşd'e göre ilimlerin bir kısmını, konusu fizik ve metafizik varlıklardan oluşan nazarî ilimler; diğer kısmını ise amelî ilimler oluşturmaktadır. Amelî sanatların ahlâk ve siyaset olmak üzere iki bölümü vardır ve ahlâk, siyaseti öncelemektedir. İnsanın varlık hedefi, sahip olduğu aklı en güzel şekilde kullanarak nazarî ve amelî açıdan kemale ulaşmasıdır. Nazarî yetkinlik, gerçek ve doğru bilgiyi elde etme ile; amelî yetkinlik ise gerçek ve doğru amele ulaşmak ile mümkün olmaktadır.²⁷⁸ Filozof her hususta olduğu gibi bu meselede de hikmet ve şeriatın dengesini gözetmiş, ruh ve nefsi salt zihni bağlamda değil de dini ve ahlakî ilişkisiyle de gözetmiştir.

İbn Rüşd, bir bilen olarak insan varlığının, her koşulda ve seviyede eşit olabileceğini de imkân dahilinde görmemektedir. Bazı insanlar (havas ehli) bilginin teşekkülü için her aşamayı geçebilecek yeteneğe sahipken, bazıları (hatâbet ve cedel ehli) yalnızca duyu ve hayal gücü mesabesinde kalmaktadır. Yine de bir kısım insanın çaba ile elde edemediği zihni olgunluğu, ihtiyaç kapsamındaki meselelere uzak kalmamaları bağlamında vahiy ve din aracılığıyla elde edilebilmeleri mümkündür.²⁷⁹

Bir diğer düşünür Thomas Aquinas da ruh ve beden ayrımı ekseninde insanın mahiyetini açıklamaktadır. Ona göre insan nefis ve bedenden meydana gelmiş bir cevherdir. Bedenle nefsin birlikteliğinde öncelik ve üstünlük nefse verilmiştir.²⁸⁰ Bu temel düşünce ekseninde duyusal ve salt form insan ruhu ayrımı yapan filozof, insan ruhunun kıymet ve önemine dikkat çekmektedir. Duyusal ruh ve dolayısıyla da hayvanlarda bulunan ruh, özü itibarıyla var olan bir töz değildir; töz olmadığı için de bozulmaya, yok olmaya tabidir. Nitekim duyum organlardan kaynaklanmakta ve değişimden etkilenmektedir. Anlama gücüne sahip ve cisimsiz salt bir form olan insan ruhu ise, beden bozulmasında olduğu üzere, bozulmaya ve çürümeye uğramaz, sonsuzdur.²⁸¹

²⁷⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*, 116.

²⁷⁸ İbn Rüşd, a.e., 257.

²⁷⁹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, 87-88.

²⁸⁰ Küken, "İbn Rüşd ve ST. Thomas", 90.

²⁸¹ Tarakçı, *Thomas Aquinas*, 244.

Aquinas nefsi şöyle açıklamaktadır: “...Nefsin tabiatını açıklamak için, onun yaşayan şeylerdeki hayatın biricik ilkesi olarak tanımlanması ön koşulunu getirmeliyiz.” Görüldüğü üzere filozofa göre nefis hayatın ilk prensibi olarak beden olmasa da bedeni hareket ettiren bir güç konumundadır.²⁸² Filozofa göre tıpkı Aristoteles ve Eflatun’dan gelen gelenekte olduğu gibi insan ruhunun üç gücü vardır; Güçler hiyerarşisinde en altta bitkisel ruh bulunur. En altta yer alan bu nefse göre insanı diğer varlıklardan ayıran akıl gücüdür. Büyüme ve bozulma fonksiyonları olan her varlık bu nefse sahiptir. İkinci güç olarak duyu gücünden söz eden filozof, bu gücün yalnızca nefis-beden birlikteliği ile var olabileceğini söylemektedir. Duyusal güçler ise kendi içerisinde harici ve dahili duyusal güçler şeklinde ayrılmaktadır. Harici duyular, beş duyu organı ile tabir edilen; görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma duyularıdır. Dahili duyular ise hayal gücü, anlama gücü ve hafızadan oluşmaktadır. Son olarak üçüncü güç ise aklî güçtür. Bilgi edinme faaliyeti de yalnızca bu aklî güç ile mümkün olabilmektedir.²⁸³

İbn Rüşd, “en-nefsü’n nâtika” dediği akıl gücünü insana özgü bir meziyet olarak görmüştü. Aquinas’ın da aklî güç dediği son yetkinliği nefislerin en üst mertebesine koyduğunu görüyoruz. Felsefelerini Tanrı-âlem ve insan bağlamında temellendiren filozoflar, aynı hakikatin temsilleri olarak din ve felsefeyi, insana verilen kıymet ekseninde bir bütün olarak görmüşlerdir. Aquinas’ın İbn Rüşd’den önemli ölçüde yararlandığını, hatta bazı zamanlarda söylediklerini tekrarlama durumunda kaldığını görmekteyiz. Onun İbn Rüşd’ü eleştirmesindeki temel etken olarak filozofun bazı eserlerine ulaşamamış olması dile getirilmektedir.²⁸⁴

3.5. Hakikat Arayışının İbn Rüşd ve Aquinas Ekseninde Değerlendirilmesi

Çalışmamızın ilk düşünürü İbn Rüşd’e bakıldığında, fıkhi (şer’i) meselelere aileden gelen yetkinliği ve asrında Kurtuba’da bulunan felsefi hazineyi keşfi, onu özel kılan iki yön olarak vurgulanabilir. Hem dini ilimler hem de felsefi ilimlere olan hakimiyeti ile sorunlara yaklaşımında hep dengeyi gözetmiş, hakikat arayışında özellikle ilim ve amelin

²⁸² Aquinas, *Summa Theologica*, P. 1, Q. 75, A. 3.

²⁸³ Küken, “İbn Rüşd ve ST. Thomas”, 95-99.

²⁸⁴ Küken, a.e., 186.

birlikteliğini vurgulamıştır. Aquinas’a bakıldığında da teolog yanının baskın konumuyla beraber küçük yaşlardan itibaren edindiği felsefi bilim, onu Skolastiğin en önemli isimlerinden biri yapmıştır. O da felsefe ile din arasında bir uyumun olduğunu öncelemiş, zıtlık veya temel inanç kaidelerinde aklî delilin yetersizliğinde, filozof tavrından ziyade din adamı yönüyle sorunlara yaklaşmıştır.

Her iki filozofun, Tanrı, âlem ve insan üzerine yaptıkları felsefi tartışmalarda genel itibariyle benzer kanaatlere ulaştıkları söylenebilir. Filozoflarda felsefi terimlerin isimlendirilmesi farklı olsa da Aquinas’ın İbn Rüşd fikirlerinden faydalandığına şahitlik etmekteyiz. Ayrıca iki düşünürde Aristoteles eserlerine şerh yaparak günümüzde hala Aristoteles’in önemli iki temsilcisi olarak nitelenmektedirler.

İbn Rüşd nazarında burhânî ilme vakıf olamayan kimseler şer’i delillere başvurmalıdır. Nitekim yeterli donanım, imkân veyahut aklî yeterliliğe sahip olunamıyorsa amelî yetkinliğin hedeflenmesi ve bu kişilerce yorum ve tevilin ötelenmesi gerekmektedir. Ayrıca bu hatabet ve cedel ehli kimseler, ilimden tamamen soyutlanmamakla beraber ihtiyaçları kadarını şer’i delillerin zahirinden almaktadırlar. Aquinas içinde aklın ulaşamayacağı hususlar vardır ve bunun cevabını bizlere din vermektedir. İki filozofta Orta Çağ’da din ve felsefe arasındaki harmoniyi iyi bir temsille sunmuş fakat modern döneme geçişte din ve felsefenin sınırları belirgin bir ayrıma tâbî tutulmuştur. Modern dönemle beraber süregelen din ve felsefe arasındaki bu keskin çatışmaların, son yıllarda ortaya koyulan verimli çalışmalarla yerini uyuşmaya bırakacağı kanaatindeyiz.

SONUÇ

Çalışmamızda İbn Rüşd'ün öğretisindeki ayırım noktalarının hakikat üzerinden değil de filozof, âlim ve halk ayırımından gelen burhanî, cedelî ve hatabî yöntem farklılıklarında gerçekleştiğini görmekteyiz. Bazı kaynaklarda İbn Rüşd'e çifte hakikat öğretisi isnat edilmişse de kanaatimizce bu hata da çifte hakikat kavramının kavramsal kargaşası, St. Thomas Aquinas ve Mortimer Adler gibi düşünürlerin İbn Rüşd'e yaklaşımları sebebiyle gerçekleşmiştir. Fakat filozofun eserlerinden böyle bir yorumu çıkarmak ve ispatlamak oldukça güçtür.

İbn Rüşd her fırsatta felsefe ve dini veyahut hikmet ve şeriatı aynı hakikatin iki veçhesi olarak görmüştür. Onun filozof, âlim ve halk ayırımı, yanlış inanışlara olan yöneliş ve sapmaları engelleme kaygısından ve bunun büyük bir vebal olduğu kanaatindendir. Her ne kadar dindarlarca felsefeye yapılan eleştiriler ile filozoflarca dine yapılan eleştiriler İbn Rüşd'e göre onların hakikatine halel getirmese de yöntemlerinin ve tekniklerinin iyi belirlenmesi, ayrıca bu alanların yetkin kişilerin sahasında olması fazlasıyla elzemdir.

İbn Rüşd, İlk Çağ filozoflarını sonraki kuşaklara anlatmada başarılı bir yol izlemiştir. Bunun yanı sıra filozof bir Aristoteles takipçisi olmakla eleştirilmesine rağmen, kurduğu felsefi sistemi ile İslâm akaidinden taviz vermemiştir. İbn Rüşd'ün hem Batı âlemini hem de Doğu âlemini etkilemesi, onun felsefeyi ustaca telif ederek Tanrı, âlem ve insan ilişkisiyle bağdaştırmasından kaynaklanmıştır. Burhan ve cedel ehline karşı getirdiği dini ve aklî delilleri, bilimin nesnel yöntemlerine izahı, bunun yanı sıra halkın dini ve felsefi meselelerde salahiyeti için çabaları filozofumuzun bu yöndeki önemli yaklaşımlarıdır. Bu yetkinlikleriyle modern dönemde Spinoza'ya kadar varan bir etki yelpazesine ulaşmıştır.

İslam geleneğinde Gazzâlî tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalan felsefenin din ile olan ilişkisine vurgu yaparak kapsamlı bir şekilde müdafaasını yapan İbn Rüşd, hem Doğu'dan hem de Batı'dan gelen yıkıcı etkilere rağmen günümüze kadar fikirleriyle insanlığa yön vermiştir. Modern dönem sonrası inkıtaya uğrayan etkileri, son dönemlerde din-felsefe yorumları bağlamında yoğun ilgi ile her geçen gün daha da artmaktadır.

Filozof İbn Rüşd, felsefe, din ve bilim ekseninde yapılan tartışmalarda, felsefe ve dini süt kardeş gören söylemleriyle söz sahibi bir konumda olmaya devam edecektir.



KAYNAKÇA

- Adler, Mortimer. *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2005.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İnkılap Yayınları, 1998.
- Akyol, O. Faruk. *Thomas Aquinas*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Alper, Ö. Mahir. “İslam, Akıl ve Hakikat”. *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 7, sy. 3 (2010): 39-72.
- Arıcan, M. Kazım. “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ Ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 12 (2008): 225-252.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Arslan, Ahmet. *Felsefe’ye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Arvas, Hamdullah. “Müslüman Kelâmında Hak, Hakikat ve Hakkâniyet İlişkisi”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.
- Aydın, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Aydın, Mehmet. “Hristiyanlık”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Az, M. Ata. “İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı’nın Bilinebilirliği İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. çev. Fathers of English Dominican Province. New York: Benziger Bros, 1947.
- _____. *Summa Contra Gentiles*. By Joseph Rickaby. Oxford: The Catholic Primer’s, 1905.
- _____. *Summa Theologica*. çev. O. Faruk Akyol. İstanbul Alfa Yayınları, 2021.
- _____. “Âlemin Ezeliliği Üstüne (De Aeternitate Mundi)”. çev. Mehmet Ata Az. *Bilimname* 2019, sy. 39 (2019): 285-320.

- _____ *On There Being Only One Intellect*. çev. Ralph McNery. Indiana: Purdue Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Baktı, A. Selman. “Felsefenin Hakikati Konu Edinmesi Caiz mi?”. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1, sy. 2 (2018): 157-182.
- Barbour, Ian. *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*. çev. Nebi Mehdi ve Mübariz Camal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Birgül, Mehmet. “İbn Rüşd’ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 19 (2010): 243–253.
- Bolay, M. Naci. *İbn Sînâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefi Doktrinleri ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Bolay, S. Hayri. “Âlem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Campbell, Norman. *What is Science?* London: Methuen Co. Ltd, 1921.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Cihan, A, Kamil. “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal İlimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 9 (2000): 435-451.
- Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*. çev. Erkan Ataçay. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Çağrı, Mustafa. “Hakikat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 15. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Çetinkaya, B. Ali. *vd. Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Çetinkaya, B. Ali. *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Çoban Sarı, F. Didem. “Yaratma, Tanrı ve Zaman Bağlamında Thomas Aquinas’ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi”. Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.

- Descartes, René. *Metot Üzerine Konuşma*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma yayınları, 2015.
- Dönmez, Süleyman. “İbn Rüşd’de Heyulânî Aklın Birliği 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 48, sy. 3 (2012): 169-194.
- Dönmez, Süleyman. “Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd* 2, (2009): 119-134.
- El-Buhârî. *Sahîhu’l-Buhârî*. Pakistan: Matbaatu’l-Büşrâ, 2016.
- El-Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Munkız mine'd-Dalâl*. nşr. Mahmûd Bîcû. Şam: Darü't-Takva, 1990.
- El-Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Meâricu’l-Kuds fî Medârici Ma’rifeti’n-Nefs*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988.
- Erdoğan, İsmail. “İbn Rüşd’ün Fikirlerinde Batalyevsî’nin Etkisi”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd* 1, (2009): 37-53.
- Erdoğan, Ö. Faruk. “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 52, sy. 1 (2016): 225-246.
- Esenyel, Adnan. “Felsefe Bilmemeye Katlanabilir mi? Heidegger’de Hakikatin Bir Hakikat Olmayan Olarak İfşa Edilmesi”. *Temaşa Felsefe Dergisi*, sy. 13 (2020): 188-201.
- Etienne Gilson. *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1966.
- Fahrî, Mâcîd. “İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği”. çev. Ömer Mahir Alper. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (2002), 139-150.
- Fahrî, Mâcîd. *İslam Ahlak Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Güneş, Abdurrahman. “Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24, sy. 1 (2014): 153-164.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.

- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Homer, *İlyada*. çev. Azra Erhat, A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- İbn Meymun, Musa. *Delâletü'l-Hâirîn*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- İbn Rüşd. *el-Keşf an Menâhici'l-edille*. nşr. Muhammed Abid el-Câbirî. Beyrut: Arap Birliği Araştırmaları Merkezi, 1998.
- _____. *Faslu'l Makâl-el-Keşf an Minhaci'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- _____. *Faslu'l Makâl*. nşr. Elbir Nâdir. Beyrut: Katolik Matbaası, 1986.
- _____. *Tehâfütü Tehâfütü'l Felasife*. çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- _____. *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*. nşr. Ahmet Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Mısır Rönesans Kütüphanesi, 1950.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İpek, Kadir. "Platonda Hakikat". Yüksek lisans tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2021.
- Kahraman, Yakup. "Hakikati keşfetmenin Yolu Olarak Yöntemli Düşünme". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13, sy. 26 (2018): 79-93.
- Karadeniz, Osman. "Akıl-Vahiy İlişkisi". *Diyanet İlmi Dergi* 33, sy. 4 (1997): 39-58.
- Karlığa, Bekir. "Anâsır-ı Erbaa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 3. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Karlığa, Bekir. "İbn Rüşd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Karuç, Benazir. "Muallim-i Sanî'nin Temel Gayesi: Din-Felsefe Uzlaştırması". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4, sy. 11 (2017): 359-369.
- Kaya Mahmut. "Felsefe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. "Sokrat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

- Kindî. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Korkut, Şenol. “Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar”. *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 1 (2011): 83-114.
- Köz, İsmail. “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”. *AÜİFD* 43, sy. 1 (2002): 135-169.
- Kur’an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Küçük, Abdurrahman. vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2015.
- Küken, Gülnihal. “İbn Rüşd ve ST. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması”. Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994.
- Magee, Bryan. *Felsefe Öyküsü*. çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
- Mert, Muhit. *Kelam Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Mevdudî, Ebu’l A’lâ. *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: İdeal Kitaplar, 1997.
- Nasr, S. Hüseyin ve Leaman, Oliver. *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2007.
- Oğuz, İlknur. “Thomas Aquinas’ta Teleolojik Kanıt”. Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.
- Okumuş, Mesut. “İbn Rüşd’ün Te’vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”. *İslami İlimler Dergisi* 4, sy. 1-2 (2009): 215-239.
- Özalp, Hasan. “*Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar*”. Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.
- Özbalıkcı, M. Reşit. “Batalyevsî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Özköse, Kadir. vd. *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*. İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021.
- Russell, Bertrand. *Felsefe Sorunları*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Russell, Bertrand. *Religion And Science*. London: Oxford Uni. Press, 1935.

- Sarıkaya, M. Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- _____. *İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler*. edit. M. Cüneyt Kaya. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- _____. “İbn Rüşd’de Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma”. *Felsefe Arkivi*, sy. 31 (2007): 119-129.
- Soya, H. Reşit. “Nietzsche’nin Hakikat Anlayışı Çerçevesinde Bilim Eleştirisi”. Yüksek lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2018.
- Şulul, Cevher. “Metafiziğin Tarihsel Evrimi”. *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 5 (2003): 57-69.
- Tarakçı, Muhammet. *Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Taş, Oktay. “İbni Sînâ’nın Ahlak Felsefesinde Mutluluk”. Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.
- Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Taylan, Necip. *Gazâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.
- Terkan, Fehrullah. “İslam’da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzerine”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19, sy. 2 (2006): 297-304.
- Topaloğlu, Bekir. “Hudus”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Turgut, A. Kürşat. “Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy. 2 (2012): 1-21.
- Tümer, Günay. “Din”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Türcan, Talip. “Şeriat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Türer, Celal. vd. *Felsefe Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Türker, Mübahat. “Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1956.
- Uludağ, Süleyman. *Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Yaran, C. Sadık. “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 9 (1997): 217-238.
- Yasa, Metin. *Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Yavuz, Y. Şevki. “Te’vîl”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yavuz, Y. Şevki. “Vahdaniyet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 42. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yıldırım, E. Taşçi. “İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11, sy. 2 (2020): 671-692.
- Yılmaz, Hasan. “Kur’an’ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler”. *Diyanet İlmi Dergi* 46, sy. 4 (2012): 49-62.
- Wolenski, Jan. “Aletheia in Greek thought until Aristotle”. *APAL (Annales of Pure and Logic)* 127, sy. 1-3 (2004): 339-360.