

İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi

Mustafa Yıldız*

The Political Function of Philosophy in the Context of Ibn Rushd's Elitism

The aim in this article is to investigate the place of philosophers in societal and state administration in the context of Ibn Rushd's defense of philosophy. This question, which first appeared in the history of philosophy with Plato's placing the authority to direct society on philosophers, was taken up in Islamic philosophy alongside the problem of philosophy and religion, forming a wide area of discussion, ranging from Farabi to Ibn Rushd. In this matter, Ibn Rushd propounded that philosophy addressed an elite minority, and he tried to place it within the limits of *fiqh*. As a result, according to Ibn Rushd, problems concerned with the government of society fell within the limits of *fiqh*. In addition, philosophy also fell within these limits. The political function of philosophy in opposition to the negative effects of *kalâm* goes beyond any ideological statement, thus establishing an objective foundation.

Key words: Ibn Rushd (Averroes), elitism, philosophy, philosophy of politics, proof (*burhan*), religious law (*shari'a*).

Endülüs'te gelişen felsefe hareketinin en önemli isimlerinden olan "büyük şârih" İbn Rüşd,¹ Fârâbî ile başlayan ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen klasik-rasyonalist geleneğin doruğunda yer almakla birlikte, bu gelenekten önemli ölçüde ayrılarak Kindî, Âmirî ve sonraki dönemde Fahreddin er-Râzî gibi dinî bir temelden hareket eden geleneğe, kelimenin gerçek anlamıyla İslâmî felsefeye yakın durur.² Bir yandan İslâm'ın temel kaynaklarını referans alırken diğer yandan da bu kaynaklarla uyumlu bir felsefe/bilim anlayışı ortaya koyar.

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

1 Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), s. 15-41.

2 Richard C. Taylor, "Averroes on the Shariah of the Philosophers", *The Muslim, Christian and Jewish Heritage: Philosophical and Theological Perspectives in Abrahamic Traditions*, ed. Richard C. Taylor – Irfan Omar (Milwaukee: Marquette University Press, 2012), s. 284.

Bu yönüyle, İbn Rüşd'ün, filozofların toplumsal ve siyasal konumuyla ilgili görüşleri ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim onun bu konudaki görüşleri ve felsefeye yönelik savunusu kendisinden sonra Batı'da ve Doğu'da farklı yönlerde gelişme göstermiş; ama her iki dünyaya da büyük etkisi olmuştur. Alain de Libera'nın "hiçbir filozofun İbn Rüşd kadar yanlış anlaşılmadığına"³ yönelik yorumuna katılarak şunu belirtmek gerekir ki, bu etki Batı'da "çifte hakikat"ın ilk teorisyeni olarak görülmesi bakımından, Doğu'da ise felsefenin ve salt rasyonel düşüncenin savunucusu olarak görülmesi bakımından tümüyle onun yanlış anlaşılması üzerine kurulmuştur.

Nitekim İbn Rüşd'ün felsefeyi savunmaya yönelik çabası, yanlış anlamalar sonucu, yaşadığı dönemin İslâm toplumunda büyük tepkiyle karşılanmıştır.⁴ Hatta onun eserlerinden birçoğunun günümüze gelebilmiş olması Yahudi filozoflar sayesinde. Siyasî açıdan oldukça karmaşık olan Muvahhidler döneminde yaşayan İbn Rüşd, İbn Tufeyl'in tavsiyesi üzerine Emîr Ebû Yakub'un emriyle Aristoteles'in eserlerini şerh etmişse de, onun halefi olan Ebû Yusuf Yakub el-Mansur tarafından, yönetim üzerinde önemli ağırlığı olan fukahanın felsefe ve filozoflara yönelik olumsuz tavrının da etkisiyle, kendini savunma imkânı dahi bulamadan sürgüne gönderilmiş ve eserleri yakılmıştır. Benzer biçimde Hıristiyan dünyada da İbn Rüşd ve onun takipçileri şiddetli saldırıya uğramış ve sapkın olarak ilân edilmiştir. Buna karşılık Latin dünyasında 12. yüzyılın başlarından itibaren Aristoteles'in eserlerine yönelik artan ilgi, Arapça yazılmış felsefe eserlerinin Latince'ye tercümesine yol açmış ve bu yolla İbn Rüşd'ün eserleri de güvenilirliği ve kapsamı sebebiyle Aristotelesçi felsefeye dair tutarlı bir müfredât oluşturmada önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca İspanya'nın ve Provence'in bilgin hahamları da bu eserlere rağbet edip İbrânîce'ye aktarmış, bazen de Arapça nüsha İbrânîce harflerle kopya edilmiştir.⁵

Bu makalede İbn Rüşd'ün felsefeye yönelik savunusuyla bağlantısı çerçevesinde filozofların toplum ve devlet yönetimindeki yerini sorgulamak amaçlanmaktadır. Bilindiği üzere bu sorun ilk kez Platon'un toplumu yönetme yetkisini filozoflara yüklemesiyle bağlantılı olarak ortaya çıkmış, İslâm dünyasında ise Fârâbî'nin, peygamberi de bir filozof olarak gören anlayışıyla

3 Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), s. 155.

4 Ibrahim Y. Najjar, "Ibn Rushd's Theory of Rationality", *Alif: Journal of Comparative Poetics, Averroes and Rational Legacy in the East and the West/Ibn Rushd wa al-Turath al-Aqlani fi al-Shark wa al-Gharb*, 16 (1996): 192-93.

5 Charles Burnett, "Arapçadan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson – Richard C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), s. 407-11. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 420.

birlikte farklı bir bağlamda, özellikle felsefe–din ilişkisi problemiyle beraber ele alınmıştır. Fârâbî ile benzer biçimde İbn Sînâ da “kutsal akıl öğretisi” ile peygamberliğin akli bir temellendirmesini ortaya koymuş, toplumu yönetme yetki ve yeterliliğini peygambere yükleyen bir anlayış geliştirmiştir.⁶

Ancak sorun “seçkinlerin seçkini” (havâssü'l-havâs) olarak peygamberin yönetimini meşrûlaştırmanın ötesindedir. Nitekim Peygamber'in ölümünden sonra devleti kimin ve hangi ilkelere göre yönetmesi gerektiği, başlangıcından itibaren İslâm siyaset düşüncesinin en önemli problemi olmuştur. İslâm dünyasında mevcut yönetime karşı ortaya çıkan muhalif hareketlerin doğuşu da, siyasî liderin kim olması gerektiği ve onun aldığı kararlarda şeriat hükmünün dışına çıkıp çıkmadığının tartışılmasında kendisini göstermiştir. Bu yüzden İslâm mezhep ve fırkalarının, başlangıçta iç savaşımlardan kaynaklanan sorunların (hilâfet, mürtekib-i kebîre, cebir–kader vs.) belirlediği siyasî bir temele dayanmakla birlikte sonradan dine yöneldiği ve dini, siyasî amaçlarla kullandığı ya da dinî bir temele dayanmakla birlikte, kaçınılmaz olarak siyasette de rol oynamaya başladığı görülmektedir.⁷ Bu sebeple İslâm siyaset düşüncesinde, toplumu kimin ve hangi ilkelere göre yönetmesi gerektiği sorunu, kaçınılmaz biçimde dinî kaynaklara, özellikle de Kur'an metnine gönderme yapılmasını gerektirmiştir.

Bu bağlamda İslâm dünyasında ortaya çıkan ilk ilmî faaliyetler, Kur'an metnini doğru anlama ve ondan hukukî bir sistem inşa etme amacını taşıyan “fıkıh” ilmi ile İslâm'ın diğer inanç sistemlerine üstünlüğünü ve onlara karşı Müslüman toplumun fikrî bütünlüğünü koruma amacını taşıyan “kelâm” ilminin merkezde yer aldığı bir gelişme göstermiştir. Bu durumun İslâm'ın siyasal düzlemindeki en önemli sonucu, fıkıhçı ve kelâmcıların belirleyici olduğu bir toplumsal yapının oluşmuş olmasıdır. Başka bir deyişle fıkıhçılar ve kelâmcılar, toplumsal karar verme sürecinin aracı olarak Kur'an'ı “anlama” ve “savunma”yı üstlenmeleriyle toplumsal konumları bakımından iktidara en yakın seçkin bir azınlık oluşturmuşlardır. Bununla birlikte fıkıhın süreç içerisinde Kur'an'ı anlama amacının ötesine geçerek hukukla özdeşleşmesi, kelâmın ise İslâm inanç ilkelerini koruma ve üstünlüğünü ortaya koyma amacının ötesine geçerek insanların nasıl inanmaları gerektiği, deyim yerindeyse insanlara “doğru bir iman biçme” görevini üstlenmesi,⁸ ahlâkî ve fikrî

6 Mustafa Yıldız, “İbn Sina'nın Kutsal Akıl Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar*, 21/2 (2010): 83-108.

7 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şato Yayınları, 2001), s. 4-49. Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayınları, 1990), s. 23.

8 Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s. 3.

açından yeni sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ahlâkî alandaki tepki “Kitab”ın olduğu kadar, davranışların da zâhirini temel alan fıkıh karşısında bâtına dikkat çeken tasavvuf hareketi; fikrî alandaki tepki ise İbn Rüşd’ün de teyit ettiği gibi, “Kitab”ın amaçlarını gözden kaçırarak derecede lafzî bir araştırma içinde boğulan kelâma karşı aklın ilkelerine dikkat çeken felsefe tarafından geliştirilmiştir.

Bu genel çerçevenin makalemizin konusu açısından önemi, İslâm dünyasında ortaya çıkan seçkinci öğretiler karşısında İbn Rüşd’ün nasıl bir tavır sergilediğini belirlemede bir hareket noktası oluşturmasıdır. Elbette konu geniş olduğundan makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bununla birlikte, Hz. Muhammed’in temsil ettiği Allah’ın elçiliği ve devlet liderliği görevlerinin iç içe gelişimi ile sonrasında kelâm, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi İslâm düşüncesinin temel akımları çerçevesinde oluşan seçkinci öğretilerin paradigmatik yapısını ortaya koymak gerekmektedir.

Bu makalede bu farklı sistemlerin seçkinciliğe nasıl baktıklarını ortaya koymaktan ziyade, özellikle İbn Rüşd’ün seçkinciliğinin diğerlerinden ayrılan yanını ve İslâm dünyasındaki mezhep ve fırkalaşmayla birlikte ortaya çıkan bölünmüşlük karşısında filozofların toplumsal konumuyla da ilişkili olarak nasıl bir çözüm önerisi getirdiğini açığa çıkarmak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda İbn Rüşd’ün Doğu-İslâm dünyasından tevarüs ettiği seçkincilik problemi, ontolojik ve epistemolojik bağlamıyla ele alınacaktır.

Ontolojik Bağlamıyla Seçkincilik ve İbn Rüşd’ün Yaklaşımı

Öncelikle İslâm düşüncesinde seçkinci öğretilerin oluşmasına temel teşkil eden bakış açısının ontolojik yönünün, evrenin hiyerarşik yapısı ve insanın evrendeki yeriyle ilişkili olduğu söylenebilir.

Konuya Meşşâî gelenek açısından bakılacak olursa, İbn Rüşd var olanların tümünün hiyerarşik bir düzende “ilk varlık”tan çıktığını açıklayan Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Yeni Platonculuk etkisindeki sudûr teorisine karşı mesafeli dursa da, bu hiyerarşik yapıyı kabul eder. İbn Rüşd’e göre, tıpkı bir devletin en üst makamında yer alan hükümdarın çeşitli insan sınıflarını yönetmesi gibi, evren de en üstte “ilk ilke, ilk âmir, ilk hareket ettirici ve ilk sebep” olan Allah’ın yer aldığı yöneten-yönetilen ilişkisi üzerine kurulu bir bütündür.⁹

Bu anlamda İbn Rüşd’ün, Fârâbî’nin görüşlerini sürdürdüğü söylenebilir. Nitekim Fârâbî’ye göre siyaset felsefesi açısından öncelikli sorun toplumsal düzendeki basamaklı yapıyı belirleyen ilkelerin belirlenmesidir. Genel olarak

9 İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, haz. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beirut: Merkezü Dirâsâti’l-vahdeti’l-arabiyye, 1998), s. 251-53.

ifade etmek gerekirse, bu ilkelerden birincisi varlıklar arasındaki hiyerarşik yapıdır. Tıpkı evrende tüm varlıkların varlığını kendisinden aldığı ve ona göre varlık düzeninde bir derecesi olduğu bir varlık bulunduğu gibi, toplum düzeninde de yetkin bir başkanın olması ve tüm bireylerin bu başkana göre toplumsal konumlarının belirlenmesi söz konusudur. Başka bir deyişle, Fârâbî'nin, yönetim kavramını salt toplumsal alana özgü bir kavram olarak görmemesinin bir sonucu olarak, evrenin yönetimi ile toplumun yönetimi arasında kurduğu bağ, ilkesel düzeyde toplumsal yapının evrenin yapısına benzer biçimde kurulması gerektiği düşüncesine yol açmıştır. Öyle ki, Fârâbî, "siyaset felsefesi"nin (el-ilmü'l-medenî) konusunu gerçek mutluluğun ne olduğu ve onu, sözde mutluluk türlerinden ayıran özellikler ile erdemli davranışları topluma yerleştirme ve korumayı sağlayacak bilgiler olarak belirlerken, aynı zamanda evrendeki varlıkların yer ve sıralarının öğretimini yaparak toplumdaki hiyerarşik yapılanmanın meşrûiyetini kozmolojik bir temele dayandırır. Ona göre bu sıraların en altında hiçbir nesneyi yönetmeyen varlıklar yer alırken, en üstte ise tüm varlıkları yöneten, üstünde başka bir yöneticinin olmadığı, sayıca bir ve hiçbir eksikliği olmayan "ilk varlık" yer alır.¹⁰

Fârâbî'nin, evrenin yöneticisi olan "ilk varlık" (el-mevcûdü'l-evvel) ile devletin en üst yöneticisi olan "ilk başkan" (er-reisü'l-evvel) arasında kurduğu bu analojinin¹¹ epistemolojik düzlemdeki yansıması ise mutlak anlamda bilgeliğin ilk varlığa özgü olduğu, insanların da bu bilgeliğe yaklaştığı ölçüde yetkinleşeceği düşüncesidir. Nitekim ilk varlığın bilgeliği, kendisinden "ayrık (mufârik) akıllar" aracılığıyla tüm evrene yayılmıştır.¹² Bu bilgeliğin insan dünyasına yayılması ise ayrık akılların sonuncusu olan "faal akıl" aracılığıyla olmaktadır.¹³ Tüm insanların faal akılla birleşmesi ve bilgiye doğrudan ulaşması söz konusu değildir. Böyle bir düzey, ancak çok az sayıdaki seçkin kimselere özgüdür. Diğer insanlar da bu seçkin kişiye uymakla bu bilgilere bir ölçüde ulaşabilir; ancak bu kazanım bile herkes için aynı düzeyde değildir.

Böylece Fârâbî'ye göre seçkinlik, kişinin toplumsal anlamda yönetme işini yapıp yapmaması ya da yönetme işini yapmasını sağlayacak bir sanatının, özellikle felsefe sanatının olup olmamasıyla ilişkili olarak ortaya çıkar.¹⁴ Bu

10 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve nusûsun uhrâ*, haz. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1991), s. 59-61.

11 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 64-65.

12 Ayrıntılı bilgi için bk. Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, haz. Albert Nasrî Nâdir (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1991), s. 55-83.

13 Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, haz. Fevzi Mitri Neccâr (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1993), s. 34-35.

14 Fârâbî, *Kitâbü Tahsilî's-saâde, el-A'mâlü'l-felsefiyye*, haz. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beirut: Dârü'l-menâhil, 1992), s. 179.

itibarla Fârâbî, yönetme işini seçkin bir iş, yöneticiyi de seçkin bir kimse olarak görür. Seçkinlerin seçkini ise “filozof”, “yasa koyucu”, “hükümdar” ve “imam” niteliklerini kendinde toplayan “ilk başkandır”.¹⁵ Böyle bir insanın sahip olması gereken on iki özelliği ayrıntılarıyla açıklayan Fârâbî, bu özelliklerin tek bir kişide bulunmaması durumunda, her biri bu özelliklerin bir kısmına sahip iki ya da daha fazla kişinin tek bir kişi gibi hareket edebilecek başkanlar olabileceğini ifade eder.¹⁶ Bu özellikleriyle ilk başkanın yönetiminde yürütülen siyasetin amacı, felsefi hakikati topluma yayarak belirli bir kesimi değil, toplumun tüm kesimlerini kapsayacak biçimde en yüksek mutluluğa ulaşmaktır.

Şunu da eklemek gerekir ki, Fârâbî’ye göre devletin var oluş ilkesi felsefedir ve felsefenin olmadığı bir durumda diğer koşullar yerine getirilmiş olsa bile, erdemli devlet hükümdarsız kalmış ve devlet yıkılma, toplum da yok olma tehlikesiyle yüz yüze bulunuyor demektir.¹⁷

Burada insanın en yüksek amacı olarak gördüğü mutluluk ile siyasî hayat arasında kurduğu bağda, Fârâbî’nin amacı, toplumsal hayatta toplumun diğer bireylerinden her yönden daha yetkin olan filozof hükümdarın en üst yöneticilik işini sürdürmesi; bilim ve sanatlar arasında da diğer bütün bilim ve sanatları yöneten felsefenin en üstün konumda olması gerekliliğini ortaya koymaktır. Açıkçası Fârâbî, daha çok akıl yetisinin kullanımına göre ve bunun sonucunda erdem kazanımına dayanan bir seçkinler sınıfından söz eder.¹⁸

Fârâbî’nin sunduğu çözüm, felsefenin ve akla dayalı bir siyasetin evrenselliğini ilân ederek fıkıh ve kelâmî seçkinler ile halk arasında bir köprü olarak ortaya koyar. Dinî bilgiyi, felsefi hakikatin mütehayyel ifadesi olarak gören Fârâbî, fıkıh ve kelâmî da felsefenin altında ve felsefeye hizmet eden birer disiplin (sanat) olarak ele alır.¹⁹ Böylece Fârâbî, İslâm dünyasında Peygamber’in ölümünden sonra ortaya çıkan ve çıkabilecek tüm ihtilâfları çözme yetkisini, birbiri ardı sıra gelen ve her biri “ilk başkan”ın niteliklerine sahip filozof-hükümdarlara yükleyerek hakikatin birliğini esas alan bir öğretiyi ortaya koyar.

15 Fârâbî’ye göre “filozof” kavramı, ilk başkanın teorik erdemine; “yasa koyucu” kavramı, teorik bilgilerin uygulamadaki koşullarıyla ilgili olarak ilk başkanın bilgi yetkinliğine, onları ortaya çıkarma ve topluma oluşturma gücüne; hükümdar kavramı, ilk başkanın yetkisi/otoritesi ve yönetme gücüne/iktidarına, “imam” kavramı ise, toplumsal meşruiyetine karşılık gelir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fârâbî, *Kitâbü Tahsîlîs-saâde*, s. 187-89.

16 Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehlîl-medîneti’l-fâzıla*, s. 127-29.

17 Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehlîl-medîneti’l-fâzıla*, s. 130.

18 Fârâbî, *Kitâbü Tahsîlîs-saâde*, s. 178.

19 Fârâbî, *İhsâü’l-ülüm*, haz. Osman M. Emîn (Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1949), s. 107-8; Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, s. 52.

Buna karşılık İbn Rüşd'ün siyasî tavrı, aynı ilkelerden hareket etmesine rağmen, farklı bir yönde gelişmiştir. Kuşkusuz İbn Rüşd de Aristotelesçi geleneğe bağlı kalarak insanın, özü bakımından değil, özüne ilişkin akıl bakımından insan olduğunu ve bu özelliğiyle duyulur varlıkların tümünün en üstünü olduğunu ifade eder.²⁰ Hatta burada İbn Rüşd'ün, insanın ontolojik üstünlüğünü Allah'ın varlığına bir delil olacak ölçüde bir ön kabul biçiminde ele alarak konuya özgün bir yaklaşım sergilediği de söylenebilir. Öyle ki İbn Rüşd'e göre Kur'an'ın, Allah'ı bilmek için insanlara gösterdiği doğru yollardan birincisi, Allah'ın insan üzerindeki "inâyet"ini ve tüm var olanların bu "inâyet" uğruna yaratılmış olduğunu kavramaktan geçer (inâyet delili). İkinci yol ise canlılarda hayatın, duyuşsal algılamamanın ve aklın yani var olanların özlerinin nasıl meydana geldiğini düşünmekten geçer (ihtirâ delili).²¹

Kuşkusuz İbn Rüşd açısından özellikle ikinci yol, ileride değinileceği üzere felsefenin meşruiyetini ortaya koymada kullanılacaktır. Burada şu kadarını belirtmek gerekir ki, İbn Rüşd'ün bakış açısından, Allah'ın evrenle olan sürekli ve kesintisiz ilişkisi özellikle insanın var oluşuyla açığa çıkmakta ve insan ya kendi ontolojik bütünlüğü üzerinde düşünmekle ya da evrendeki varlıkları araştırmakla "hakikat"e ulaşma imkânı elde etmektedir. Bu görüşüyle İbn Rüşd her ne kadar, insanı zâhirî yönüyle evrendeki sûretlerin, bâtını yönüyle de Allah'ın sûretinin bir inşası ve yine evreni de Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının tecellisi olan bir başka ayna olarak gören İbn Arabî'ye yaklaşırsa da,²² insanın gerek kendisi gerekse evrenle ilgili bilme sürecini rasyonel ve mantıksal çıkarıma dayandırması bakımından ondan ayrılır.

Bu açıdan İbn Rüşd, Aristotelesçi öğretiyeye bağlı kalarak teorik düşüncüyü ve akıl hayatını en yüksek amaç olarak görür. Bununla birlikte o, Fârâbî'nin aksine tıpkı kendisinden önce İbn Bâcce ve İbn Tufeyl gibi, akıl hayatını tüm topluma hâkim kılmak için siyasî iktidarın teorik temelleri üzerinde çalışmaz. Fârâbî evrenin hiyerarşik yapısından hareketle toplumsal hayatın da benzer bir hiyerarşik yapıda olması ve bu hiyerarşik yapının da en üstünde filozofun olması gerektiği sonucunu çıkarırken, ileride görüleceği gibi, İbn Rüşd'ün filozoflara siyasal hayatta yüklediği işlev ancak şeriata nispetlidir. Başka bir deyişle İbn Rüşd'ün düşüncesinde şeriat, tamamlanmış bir hakikat dizgesidir ve toplumsal ve siyasal hayatta karşılaşılan sorunların çözümü için gerekli olduğu ölçüde yeterlidir. Bu da fıkıhın sınırları içinde ele alınması gereken

²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, s. 383.

²¹ İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, haz. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 1998), s. 118.

²² İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, haz. Ebü'l-Âlâ el-Afîfi (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 2002), s. 55. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Osman Yahyâ (Beyrut: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1992), I, 170-71; II, 230-32.

bir konudur. Filozofların seçkinciliği ise Kur'an metninin zahirî anlamının ötesinde batınî anlamının doğru anlaşılması bağlamında burhan yöntemini kullanmalarıyla ilişkilidir ki, bilakis bu anlamın toplumsal hayatın genel işleyişinin dışında ele alınması gerekir.

Toplumsal Sorunların Çözümünde Fıkıhın Gerekliliği ve Felsefenin Konumu

Fârâbî'nin seçkinçi öğretisine temel teşkil eden, felsefeyi bütün bilim ve sanatların üstünde görme eğilimiyle bağlantılı olarak ortaya koyduğu sistem, tek bir hakikatin olduğu ve buna da ancak akıl yoluyla ulaşılabileceğini varsayar. Bu çerçevede vahiy de faal aklın feyzinin peygamberin mütehayyile yetisine kadar taşması anlamında olup peygamberin akli İbn Sînâ tarafından, insani aklın en yüksek düzeyini ifade etmek için "kutsal akıl" (el-aklül-kudsî) olarak adlandırılır. Bu bakımdan gerek Fârâbî gerek İbn Sînâ dinî bilgiyi felsefî bilginin bir türü olarak görür. Bunun da ötesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefesinde zaman ve coğrafyada görülen değişimler, vahyin içeriğinde de birtakım değişmelerin olmasını gerektirir. Kuşkusuz fikhî açıdan problemlili olan bu durum aynı zamanda güçlü bir fıkıhçı olarak İbn Rüşd'ün dikkatinden kaçmaz. Bu yüzden İbn Rüşd'ün tavrı dinî bilgiyi, felsefî hakikatin halkın anlayabileceği düzeydeki mütehayyel ifadesi olarak gören Fârâbî'den farklıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaklaşımına göre din ile felsefe arasındaki ayrım hakikatin mütehayyel ya da akli bir biçimde tasarlanmasıyla ilgili bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa İbn Rüşd, bilgiyi insanî ve ilâhî olarak ikiye ayıran Kindî'ye benzer biçimde,²³ felsefe ile din arasında belli ölçüde ayrım gözetir. Başka bir deyişle onun düşüncesinin arka planında felsefenin dışında tamamlanmış bir hakikat manzumesi olarak "şeriat/din" vardır ve toplumsal anlamda bütün sorun onu doğru anlamak ve farklı insan grupları tarafından nasıl anlaşılması gerektiğini belirlemektir.

Kuşkusuz İbn Rüşd, felsefe ile şeriatı siyasal hayatın ilkelerinin ancak şeriatata göre kurulması gerektiğini belirlemek açısından birbirinden ayırmaktadır. Bununla birlikte Latin İbn Rüşdcüler'i bu ayrımı teolojik yorum sahasına aktararak İbn Rüşd'ü çifte hakikat öğretisinin öncüsü saymışlardır. Oysa İbn Rüşd'e göre felsefî hakikat ile dinî hakikat birbirine ters düşmediği gibi, birbirinin arkadaşı ve sütkardeşidir.²⁴ Başka bir deyişle ikisi de aynı kaynaktan, yani faal akıldan beslenmektedir. Bununla birlikte toplumsal düzenin korunması ve sürdürülmesi özelde fikhî bir sorundur. Bu anlayış çerçevesinde felsefenin

23 Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 268.

24 İbn Rüşd, *Faslül-makâl: Felsefe Din İlişkisi*, haz. ve çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), s. 115.

yeri bireysel bir etkinlik olarak açığa çıkmakta iken, din toplumsal alana özgü kılınmaktadır. Dolayısıyla bireysel bir etkinlik olarak felsefenin toplumsal ya da siyasal bir iddiası yoktur. İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in, toplumsal anlamda akli hayatın (yani felsefi akla dayanan hayatın) mümkün olamayacağı yönündeki karamsar tavrını İbn Rüşd de sürdürür. Ancak bu durum akli hayatı amaç olarak gören bireylerin toplum içinde yaşama hak ve imkanının olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis İbn Rüşd, Endülüs'teki selefleri İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'den farklı olarak seçkin olan bu bireylerin meşrû, yani şeriatı uygun ve hatta şeriatın emrettiği bir zeminde toplum içinde özgürce yaşama imkânını aramaktadır. Bunun belki de tek yolu, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, –başarıya ulaşmamış bir yol olarak– dinî bilgiyi felsefi bilginin bir türü olarak görme eğiliminden farklı olarak bunlar arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını göstermekten geçmektedir.

Bu bağlamda İbn Rüşd, felsefe ile şeriatın birbirine uygun olduğunu ve şeriatın felsefeyi emrettiğini ortaya koymak amacıyla *Faslü'l-makâl* adlı eseri kaleme almıştır. Ancak bu girişim yeterli değildir; çünkü sorun felsefenin hangi anlamda bu tür bir emrin konusu olabileceği ve İslâm toplumunun siyasal birliğini tehdit eden kelâmî düşünceden nasıl ayrılacağını belirlemeye yönelik olmak üzere çok daha derindir. Bu yüzden *Faslü'l-makâl*'in, felsefeye siyasal anlamda meşruiyet alanı açma projesinin ilk adımı olduğu söylenebilir. İkinci aşamada İbn Rüşd, hangi anlamda felsefenin hakikatin ifşası olduğunu belirlemeye yönelecektir ki, bu amaçla Yeni Platoncu yorumlarla aslı mecra-sından çıkmış olan Aristoteles'in felsefesini ve burhan yöntemini aslı biçimine kavuşturmak için oldukça geniş bir külliyat teşkil eden ünlü küçük (cevâmî ya da muhtasar), orta (telhîs) ve büyük (tefsîr) şerhleri kaleme almıştır. Bir sonraki adımda ise, burhan yöntemine dayanmış olduğunu iddia etse de, felsefi düşünceyi dinî açıdan sıkı bir eleştiri süzgecinden geçiren Gazzâlî'nin etkisini kırmaya yönelecektir ki, bu amaçla da Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserine karşı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserini kaleme almıştır. Son olarak İslâm dünyasında bölünmüşlüğe yol açacak şekilde hakikatin birliği ilkesini ihlâl eden düşünce sisteminin felsefe değil, kelâm olduğunu ortaya koymaya çalışacaktır ki, bu sorun çerçevesinde *Kitâbü'l-Keşf an menâhici'l-edille* adlı eserini kaleme almıştır.

İbn Rüşd'ün bu oldukça geniş külliyatına siyaset felsefesi açısından bakıldığında, onun bakış açısının felsefi olmaktan ziyade fikhî olduğu söylenebilir. Gerek kelâma karşı tavrında gerekse felsefeyi savunmasında İbn Rüşd'ün dayandığı temel şeriat olup, amaç bunların şeriatı göre yasak mı yoksa vâcip mi, emir mi yoksa mendup mu olduğunu belirlemeye yöneliktir.²⁵ Temel bu

25 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 63; *Kitâbü'l-Keşf*, s. 99-100.

şekilde kurulduğunda, toplum yönetimiyle ilgili sorunların fikhın sınırları içinde kalması kaçınılmazdır. Bu çerçevede İbn Rüşd fıkıh ve fıkıh usulünü konu edinen birçok eser kaleme almıştır ki, bunların en meşhuru olan *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*'de toplumsal sorunların çözümünde müctehit olmanın yolunu göstermekle, mensubu olduğu Mâlikilik de dâhil olmak üzere, fıkıh alanında ortaya çıkan mezheplere olabildiğince objektif ve eleştirel yaklaşım İslâm dünyasında tarihsel süreçte ortaya çıkan toplumsal sorunlara fikhın ilke ve yöntemlerini kullanarak çözüm getirmeyi amaçlar.²⁶ Bu sebeple İbn Rüşd'ün, filozofların toplumsal konularıyla ilgili görüşünü değerlendirirken onun fıkıhçı kimliğinin gözden uzak tutulmaması gerekir. Aslında İbn Rüşd, bu kimliğinin etkisiyle, tevarüs ettiği Aristotelesçi gelenekten ayrılarak Fârâbî'yle karşıt biçimde felsefeyi hukuku yaratan bir etkinlik olarak değil, hukukun altında bir etkinlik olarak görmektedir. Her ne kadar İbn Rüşd, bu konuyu bir tartışma alanı olarak açmasa da, söz gelimi Fârâbî'nin "millet" kavramı yerine "şeriat" kavramını sisteminin merkezine alması ve şeriatı da tamamlanmış bir hakikat sistemi olarak görmesi bakımından böyle bir sonuca ulaşmak mümkün görünmektedir.

Nitekim onun bu bakış açısının yansımaları bilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili görüşlerinde de görmek mümkündür. Kuşkusuz seçkin öğretilerin oluşmasında büyük ölçüde etkili olan bilimler arasındaki hiyerarşik ilişki konusunda İslâm düşüncesinde iki ana eğilimin olduğu söylenebilir: Birincisi ilk kez Harezmi tarafından ortaya konulan "İslâmî ve Arabî ilimler" ile "yabancı ilimler" şeklindeki ayırmadır ki, daha sonraki dönemlerde bu ayırım özellikle Gazzâlî'nin çalışmalarıyla "naklî ilimler" ve "aklî ilimler" kategorileriyle yerleşik hale gelecektir.²⁷ İkincisi ise felsefeyi bütün bilimlerin çatısını oluşturan, Fârâbî'nin deyişiyle "bütün bilimleri kullanan bilim, bütün sanatları kullanan sanat" olarak gören filozofların yaklaşımıdır ki bu yaklaşıma göre bilimler nazarî/teorik ve amelî/pratik olarak sınıflandırılarak buna uygun bir hiyerarşik yapı öngörülür.

Bu iki yaklaşım içinde İbn Rüşd, Aristotelesçi geleneğe uyararak bilimleri konusu ve amacına göre nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır ve aklî bilimleri (fizik, astronomi, mantık, matematik, tıp vb.) birer yabancı bilim olarak gören anlayışın karşısında yer alır. Bu çerçevede "nazarî bilimler" insanın irade ve eylemine değil, salt bilmeye konu olan nesnelere sırf bilme amacıyla araştırırken, amelî bilimler mutluluğa götüren bedenî ve ruhî eylemleri

26 Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, çev. Ahmet Meylani (İstanbul: Beyan Yayınları, 1991).

27 Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), s. 21-27.

konu edinen “fıkıh” ve “zühd ve âhret bilgisi”ni içerir.²⁸ “Siyaset felsefesi” (el-ilmü'l-medeni) ise amelî bir ilim olmakla birlikte, akıl ile vahiy arasında bir yerde durmakta, toplumsal hayatın düşünce ve davranış açısından ilkelerini belirlemektedir. Aslında bu durum şeriatın bünyesinde pratik hayatın nasıl sürdürüleceğine yönelik ilkeleri barındırmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis şeriat insanı gerçek mutluluğa ulaştıracak hem teorik hem de pratik bilgileri içerir. Bu anlamda İbn Rüşd'e göre, tıpkı Farabî'de olduğu gibi, felsefenin teorik ve pratik bölümlenmesiyle şeriatın bölümleri arasında cins ve amaç bakımından uyum vardır.²⁹ Bu yüzden siyaset felsefesi şeriatteki amelî yönün zamanın koşullarına göre yeniden yorumlanması açısından gerekli bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece İbn Rüşd, ilimleri sınıflandırmasında siyaset felsefesini konumlandırırken akıl ile nakil arasında bir karşıtlığa yol açmayacak bir yaklaşım sergiler.

Şu var ki, İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı aklın kullanım alanının metinden bağımsız olarak genişlemesini gerektirmektedir. Felsefeyi yabancı bir bilim konumundan çıkaracak olan da, aklın bu tür bir kullanımının meşruiyetini ortaya koymaktan geçecektir. Bu hususta İbn Rüşd, fıkıhta metinden hareketle bilinenden bilinmeyene geçişi meşrû gören yaklaşım gibi, “filozoflara özgü şeriat” olarak nitelediği varlıkların araştırılmasında da benzer bir yöntem geliştirmenin meşrû olduğunu ortaya koymaya çalışır. Nitekim İslâm'ın temel kaynakları kabul edilen Kur'an, sünnet ve icmâdan hareketle mâlûm olan açık naslardan değişen koşullar açısından meçhulü çıkarma üzerine kurulmuş olan fıkıh usulünde bir “fikhî kıyas” geliştirilmiş ve meşruiyeti kabul edilmiştir. Bu tür bir fikhî kıyası uygulama yeterliliği ise sözü edilen üç temel kaynak hakkında tam bir bilgiye sahip olan fakihlere verilmiştir. Dolayısıyla fakihlerin seçkinliği, temel kaynaklar üzerindeki yetkin bilgilerinden ve buna ek olarak kıyasın nasıl yapılacağına dair bilgilerinden ileri gelmektedir.

Peki, aynı ilkenin sadece dinî konularda değil de fizik, metafizik, psikoloji ve siyaset gibi dinde açıkça ilkeleri olmayan felsefî bilimlerin alanında kullanılması mümkün değil midir? İşte İbn Rüşd'ün tam olarak gerçekleştirmeye çalıştığı amaç, İslâm düşüncesinde meşrûluk kazanmış olan fikhî kıyas gibi akli kıyasa da genel bir meşruiyet kazandırmaktır.

İbn Rüşd'ün fıkıh ile felsefe arasında kurduğu bu analogi önemlidir. Çünkü kendisinin de isabetle belirlediği üzere, fikhî kıyas ilk asırdan sonra ortaya çıkmasına karşılık bid'at olarak görülmemekle birlikte, akli kıyasa dayalı

28 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 99-100.

29 İbn Rüşd, *ez-Zarûri fî's-siyâse: Muhtasarı Kitâbi's-siyâse li-Eflâtun*, çev. Ahmed Şehlân, şerh M. Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vaahdeti'l-Arabiyye, 1998), s. 72-73, 144. Krş. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 46-7.

olarak ortaya çıkan felsefenin meşruiyeti her zaman sorun olmuştur. Oysa İbn Rüşd'e göre,

...Nasıl bir fıkıhçı hükümleri derinliğine anlamak (tefakkuh) emrinden çeşitli türleriyle fikhî kıyasları ve bunlardan kıyasî olanlarla kıyasî olmayanları bilip ayırt etmesi gerektiği (hükmünü) çıkarıyorsa; aynı şekilde arif kişinin de var olanlara bakma emrinden akli kıyas ve bu kıyasın türlerini bilmek gerektiği (hükmünü) çıkarması gerektiği icab eder. Zira fakih "Ey basiret sahipleri ibret alın" (el-Haşr 59/2) buyruğundan fikhî kıyasın gerektiği hükmünü çıkardığına göre, Allah'ı bilen (ârif) kişinin bundan akli kıyası bilmek gerektiği hükmünü çıkarması çok daha öncelikli ve daha uygundur.³⁰

Şu var ki burada seçkincilik düşüncesi bakımından ortaya çıkan sorun fukahanın İslâm toplumuna mensup olması iken, filozofların farklı bir toplumdan, özellikle de putperest bir toplumun üyelerinden yararlanmalarından ileri gelmektedir. İşte bu sorun bağlamında genelde İslâm filozofları, bir yandan Platon ve Aristoteles başta olmak üzere, filozofların görüşlerinin İslâm'la uyuştuğunu göstermeye çalışırken, diğer yandan da bilginin evrenselliğini vurgulamışlardır. Bu uğurda İbn Rüşd de özellikle kaynaklar itibarıyla İslâm'dan önce yaşayıp da Müslüman olmayan, fakat akli kıyas konusunda yöntem geliştiren kişilerden yararlanmanın herhangi bir sakınca içermediğini vurgular. Nitekim ona göre bıçağın işlevi kesme işidir ve kesmenin meşruluğu açısından önemli olan bıçağın kime ait olduğu değil, bu işlevini yerine getirip getirmediğidir.³¹

Toplumsal Sorunların Ortaya Çıkışında Kelâmın Etkisi ve Felsefenin Konumu

Konumuz açısından burada asıl önemli olan İbn Rüşd'ün felsefe savunusunda karşısına çıkan en önemli engelin kelâm olmasıdır. Çünkü felsefeye bir meşruiyet alanı açmak her şeyden önce onun, Endülüs düşünce dünyasında başlangıcından itibaren baskın olan Malikî mezhebinin de etkisiyle çok da itibar edilmeyen bir disiplin olarak kelâmdan farkını belirlemekle mümkün olacaktır.

Tabii ki onun bu çabasındaki en önemli etkenin, Endülüs İslâm dünyasındaki siyasî gelişimin Doğu'dakine muhalif bir biçimde gerçekleşmesinde olduğu düşünülebilir. Öyle ki Endülüs'te 755'ten itibaren emirliğin, sonra da 929'da Kurtuba Emevi hilâfetinin kurulmasıyla bir yandan fıkhîta Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerini kelâmıda ise Eş'arî akidesini temel alan Bağdat Abbâsî Halifeliği'ne, diğer yandan da Şii fıkıh ve teolojisini temel alan

30 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 67.

31 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 69.

Mısır'daki Fâtımî Devleti'ne muhalif Müslüman bir Batı devleti ortaya çıkmış ve siyasî örgütlenmesini her iki devletten de farklı bir epistemolojik temele dayandırma ihtiyacı duymuştur. Bu epistemolojik temel ise her şeyden önce fıkhîta Mâlikî mezhebine dayalı olarak kurulmuş ve kelâma karşı olumsuz tavrıyla belirginlik kazanmıştır. Mâlikî fikhının kelâm karşısındaki bu baskınlığı, başlangıcından itibaren tüm Endülüs siyasî hayatını biçimlendirmiş; böylece kendisinden önce İbn Hazm, İbn Seb'in, İbn Tümert, İbn Bâcce, İbn Tufeyl gibi filozof ve düşünürlerde de gördüğümüz kelâma yönelik eleştirel zihniyeti İbn Rüşd de sürdürmüştür.³²

Kelâm ilmine yönelik bu eleştirel zihniyete yön veren en önemli etken ise bu alanda aklın kullanımının yol açtığı sorunlardır. Nitekim kelâm ilminin ortaya çıkışı ve gelişimi, iman konularını açıklamaya çalışırken naklî delillerin yanında aklî delillerin kullanılmasıyla biçimlenmiştir.³³ Fakat gerçekte sorun bu alanda aklî delillerin hiç de aklın ilkelerine uygun bir tarzda kullanılmamasıdır.

Öyle ki İslâm dünyasında iman konularıyla ilgili aklın yanlış kullanımından kaynaklanan kanaat farklılıkları sebebiyle ortaya çıkan mezhepler, hakikatin birliği ilkesiyle çelişecek biçimde bir bölünmüşlüğe yol açmışlar ve her biri kendi görüşlerinin biricik doğru olduğunu iddia ederek bu bölünmüşlüğü derinleştirmişlerdir. Bu sebeple İbn Rüşd, her birinin “şeriatın amacı”nı anlamada yetersiz kaldığını ve dalâlete düştüğünü iddia ettiği bu görüşlere karşı eleştirel bir tavır alarak “Şâri'in amacı”na ve bu amaca göre “insanların nasıl bir inanç taşıması gerektiği” üzerine yoğunlaşır.³⁴

İbn Rüşd'e göre şeriatın amacı bilgi ve eylem alanlarındaki hakikati öğretmektir. Bilgi alanında hakikat, Allah'ı ve diğer varlıkları, özellikle onların içinde en değerli olanları, uhrevî mutluluk ve mutsuzluğu oldukları biçimiyle bilmek; eylem alanında hakikat ise mutluluğa götüren eylemleri yapmak ve mutsuzluğa götüren eylemlerden sakınmaktır.³⁵ Ancak, böyle bir belirleme yapsa da, İbn Rüşd asıl sorunun çözümsüz kaldığının farkındadır. Asıl sorun şeriatın bu tür bilgiyi taşıyıp taşımadığı değildir. Tam tersine hakikatin ifşası olarak şeriatın, bünyesinde anlamı kapalı ve yoruma açık hükümler barındırmasıdır. Nitekim “Kutsal Kitab”ın kendisi de bunu onaylamaktadır (Âl-i İmrân 3/7). İşte tam da bu noktada İbn Rüşd'ün zihin dünyasını meşgul eden sorun, şeriatın bu şekilde zâhir ve bâtın yönlerine sahip olmakla, inananların birliğini zorlaştırmakta olup olmadığıdır.

32 Ahmet Erkol, “Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1 (2009): 25-29.

33 Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 4.

34 İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf*, s. 101; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 101-3.

35 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 99-100.

İbn Rüşd'ün düşüncesi açısından bu sorun, bilakis, metnin (nas) kendisinden değil, kelâmcıların metne yaklaşım biçiminden kaynaklanmıştır. Gerçekte şeriat, tüm insan sınıflarına hitap eden bir söylemle hakikatin, dolayısıyla inananların birliğini teyit eder. Nitekim İbn Rüşd'e göre,

Şeriatta zâhirin ve bâtının vârid olmasının sebebi, tasdik konusunda insanların fitratının farklı, düşüncelerinin ayrı olmasıdır. Şeriatla birbiriyle çelişir gibi görünen zâhirî mânaların vârid olmasının sebebi ise ilimde yetki sahibi olanların bu ikisi (zâhir ve bâtın) arasında birleştirici bir tevîl yapmaları hususunda uyarılmalarıdır.³⁶

Hatta İbn Rüşd'e göre İslâm dünyasında yaşanan fikrî karışıklığın temelinde bu tür bir ayrıma gidilmeyip zâhir olanın tevîl edilmesi ve bu tevîllerin de fütursuzca cumhura yayılması yer alır. Böylece ortaya çıkan farklı fırkalar, görüşlerini desteklemek için şeriatın zâhirini tevîl yolunu tutup bu yorumların ilk ve gerçek şeriat (şerîatü'l-ûlâ) olduğunu ve herkesin de bunlara inanması gerektiğini, bu yoldan ayrılanların ise ya kâfir ya da bid'atçı olduğunu iddia etmişlerdir.³⁷ Bu doğrultuda neyin zâhir neyin bâtın olduğu da anlaşılabilirlikten uzak kalmıştır.

İslâm dünyasında günümüze kadar yansıyan bu sorun, temelde insanların farklı görüşlere sahip olmasından ziyade, her bir görüşün kendisini tek doğru görüş olduğunu iddia ederek, burhan yöntemine dayanmamaları sebebiyle sübjektif düzeyde kalan yorum ve görüşlerini halka yaymaları ve buna inananmayanları da İslâm toplumunun dışında görme eğilimleriyle ilgilidir. Bu minvalde kelâm alanında ortaya çıkan mezhepler, Müslümanları kendi içlerinde ötekileştiren bir yapı oluşturmuştur.

Bu sorun karşısında İbn Rüşd'ün yaklaşımı önemli ölçüde İbn Hazm'ı hatırlatacak biçimde zâhirîdir. Kelâmcıların cedel yöntemine dayandıkları için nesnel düzeye çıkamayan yaklaşımlarına karşı olduğu kadar, sûfilerin öznel deneyimlerinin de karşısında yer alıp nesnelliği, en azından halkın kavrayış düzleminde, metnin zâhirî anlamına bağlı kalarak destekleme çabasıdadır. Böylece fıkıhın toplumsal işlevinin korunmasına yönelik bir bakış açısına da sahiptir. Başka bir deyişle, İbn Rüşd'ün zâhirîliği, hukuk sisteminin yönetim ile halk kitleleri arasındaki ilişkileri nesnel düzeyde karşılayabilmesinin temel koşulu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte İbn Hazm'dan farklı olarak İbn Rüşd, şeriatla bâtınî bir yönün olduğunu onaylar ve bunu felsefenin meşruiyetine temel olacak biçimde

36 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 77-78.

37 İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf*, s. 100.

kullanır. Öyle ki, İbn Rüşd'e göre, eğer amaç tüm insanların mutluluğuyorsa, şeriatın söyleminin de insanlar arasındaki mizaç farklılığını göz önüne alarak her düzeydeki insana seslenebilir bir özellikte olması gerekir. Başka bir deyişle, şeriatın amacı herkesin mutluluğu olduğuna göre, onun gerek tasdik/onaylama gerekse tasavvur/tasarlama yöntemlerinin bütün yönlerini içermesi gerekir.³⁸ Bu noktada İbn Rüşd'ün temel aldığı düşünce, dinin genele hitap etmekle birlikte, seçkinlere yönelik birtakım söylemler de içerdiği. Aslında İbn Rüşd'ün seçkinci öğretisini yönlendiren ana sâikin bu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün seçkinciliği, öncelikle Kur'an'ı anlama ve yorumlamada zâhir-bâtın ayrımıyla ilgili olarak ortaya çıkmakta ve insanların kavrayış farklılıklarını dikkate alan yöntemlerin seçimi büyük önem taşımaktadır.

Bu açıdan İbn Bâcce'den yararlanarak "hatâbî düşünceye yatkın", "cedelî düşünceye yatkın" ve "burhanî düşünceye yatkın" olmak üzere üç tür insandan söz eden İbn Rüşd'e göre gereksiz ve hatta ölçüyü kaçırdıklarında zararlı olan sınıfın, cedel yöntemini kullanan kelâmcılar olduğu açıktır.³⁹ Çünkü şeriatın zâhir olan bölümü ancak hatâbî düşünebilen cumhur için gereklidir; bâtinî bölümü ise burhanî/felsefî düşünen ve felsefeyi sanat olarak kullanan felsefeciler için gereklidir. Bâtinî bölüm hakkında cumhurun yapması gereken şey, onları zâhirine hamledip tevilden kaçınmaktır.⁴⁰ Cedel yöntemini kullanan kelâmcıların yolu ise hem cumhurun hem de felsefecilerin yoluyla çelişir. Çünkü onlar şeriatı ne cumhur gibi zâhirine hamlederler ne de burhan yöntemini kullanabilecek yeterliliğe sahiptirler.⁴¹

Filozoflara Özgü Şeriat

Sorunun ne derece karmaşıklaştığı açıktır. İbn Rüşd bir yandan metnin zâhirî anlamına ve fıkın toplumsal gerekliliğine sadık kalırken, diğer yandan da şeriatın sadece filozofların kavrayışına hitap eden bâtinî bir anlamı olduğunu savunmaktadır. Aslında bu bâtinî anlam, İbn Rüşd'e göre, yukarıda belirttiğimiz "ihtirâ" delilinden ya da var olanlara akıl ile bakmaktan başka bir şey değildir.⁴²

38 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 101.

39 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 104-5; Krş. İbn Bâcce, "Tedbirü'l-mütevahhid", haz. Macid Fahri, *Resâil-ü İbn Bâcce el-İlâhiyye* (Beyrut: Dârü'n-nehârli'n-neşr, 1991), s. 79-80; İbn Bâcce, "İttisâlül'akl bi'l-insan", haz. Macid Fahri, *Resâil-ü İbn Bâcce el-İlâhiyye* (Beyrut: Dârü'n-nehâr li'n-neşr, 1991), s. 165-67.

40 İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf*, s. 99.

41 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 110-11.

42 Bu konuda İbn Rüşd şu âyetleri referans olarak gösterir: "Ey basiret sahipleri ibret alın" (el-Haşr 59/2); "Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?" (el-A'râf 7/184); "Biz böylece İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteririz"

Fakat, Allah'ı bilmek için filozoflara özgü olan bu yolun hareket noktası Kur'an değil, kişinin doğa ve var olanlar üzerine düşünmesi, araştırma yapmasıdır. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı uzun şerhin başında kullandığı "filozoflara özgü şeriat" sözü, onun bu konudaki görüşünün doğru anlaşılması bakımından anahtar niteliktedir. "Filozoflara özgü şeriat, bütün varlıkların araştırılmasından ibarettir."⁴³

İlginç olduğu kadar bir anda bakışımızı Kur'an metninden varlık ve doğa araştırmalarına yönelten bu tanım, burhan yönteminin temelde naslardan hareket etmediğini ortaya koymaktadır. Açıkçası İbn Rüşd burhan yöntemini, öncül olarak naslardan hareketle sonuca ulaşan kelâmcıların cedel yönteminden ayırmaktadır. Bu bakımdan kelâmcılara özgü bir yöntem olan cedel ile filozoflara özgü bir yöntem olan burhan arasındaki metodolojik ayrılık, İbn Rüşd'ün düşünce düzleminde felsefe ile kelâmı birbirinden ayırmada bir temel teşkil eder. Bu ayrılığı şu şekilde özetleyebiliriz:

Öncelikle cedel yönteminde doğruluğu önceden kabul edilmiş bir sonuç önermesinin doğruluğunu kabul ettirmek amacıyla meşhur ya da yaygın olarak kabul edilen öncüllerin hazırlanması söz konusudur. Burhan yönteminde ise zorunlu ve kendiliğinden açık önermelerden yola çıkarak kesin bilgiye ulaşmak amaçlanır.⁴⁴ Buna göre her ikisi de kıyası kullanmakla birlikte, cedel ile burhan arasındaki ayrım, kıyasta kullanılan öncüllerin niteliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim tasdik ya da tasavvur türünden olsun her bilginin oluşması, kendisini önceleyen öncülleri gerektirir.⁴⁵ Cedel, mümkün öncüllerden, başka bir deyişle yaygın olarak doğru olduğu kabul edilen öncüllerden yola çıkarak yapılan kıyastır. Burhan ise doğruluğu ispata gerek olmayan, kendiliğinden ve zorunlu olarak doğru olan öncüllerden yola çıkarak yapılan kıyastır.⁴⁶

O halde felsefe, kutsal metne bağlı yani Kur'an'dan hareket eden bir etkinlik değildir. Felsefi düşüncenin yöntemi olan burhanda kullanılan öncüller de, kaynağını Kutsal Kitap'tan alan sonuç önermelerinin doğruluğunu ispatlamak

(el-En'âm 6/75); "Bakmazlar mı deveye nasıl yaratılmıştır? Göğes nasıl yükseltilmiştir" (el-Gâşîye 88/17-18); "Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler" (Âl-i İmrân 3/191).

43 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabîa*, haz. Maurice Bouyges (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1991), I, 10.

44 İbn Rüşd, *Telhîsu mantıkî Aristo-Telhîsü'l-cedel*, haz. Cîrâr Cihâmî (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1992), s. 625.

45 Mehmet Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 104-15.

46 İbn Rüşd, *Telhîsu mantıkî Aristo-Telhîsü'l-cedel*, s. 513; İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristo-Telhîsu'l-Burhân*, haz. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-edeb, 1984), s. 182.

için kullanılan öncüller değildir. Tam tersine burhan, “Bir şeyin, doğal olarak bilinen durumlardan olan var oluş sebebi ile birlikte varlıkta nasılsa öylece bilgisini veren kesin kıyastır.”⁴⁷ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre burhanda kullanılan öncüller, Aristotelesçi anlamda, insan aklının doğadan çıkarsadığı salt akli bilgilerdir.

Şu var ki bu durum din ile felsefenin birbirinden ayrıldığı, dinin uhrevî felsefenin ise dünyevî bir araştırma içerdiği anlamına gelmemektedir. Filozofların yolu olan doğa araştırmaları neticede dinsel hakikatten bağımsız değildir ki, bunun en önemli yansımasını İbn Rüşd'ün ölümsüzlükle ilgili görüşlerinde bulmak mümkündür.

Ölümsüzlük Anlayışı Bakımından Seçkincilik

Kuşkusuz Avrupa düşüncesinde gelişim gösteren dünyevî ve semavî olmak üzere iki lider öngören siyaset anlayışı, tüm İslâm filozoflarına olduğu kadar, İbn Rüşd'e de yabancıdır. Nitekim İbn Rüşd'ün felsefesi açısından bu tür bir çifte hakikat teorisi inşa etmek ve dünya hayatı ile ölümden sonraki hayat arasında bu tarz bir ayırım yapmak mümkün görünmemektedir. Bu konuda İbn Rüşd'ün seçkincilik öğretisinin bir yansıması olarak ölümsüzlük anlayışını ele almak yeterli olacaktır. Nitekim ölümsüzlük problemi, insanda maddenin sınırlarını aşan bir yetinin olup olmadığı ve bu yetinin hangi anlamda insana ölümsüzlük kazandıracağıyla ilgili olarak Aristoteles'de var olan sorunun İslâm kültür evreninde siyaset felsefesiyle de ilişkilendirilerek Fârâbî'den İbn Rüşd'e kadar önemli bir tartışma alanı oluşturmuş ve İslâm seçkinci öğretilerinin kurulmasında kilit taşı işlevi görmüştür.

Aristoteles'e göre insana özgü var oluş akli hayatta mümkün olduğuna göre, ona tanrısallık ve ölümsüzlük kazandıracak olan etkinlik de teori etkinliğinden başka bir şey değildir.⁴⁸ Tek bir birey için istenen bu amacın bir toplumun bütünü için gerçekleşmesi ise daha üstün ve tanrısal bir şeydir.⁴⁹ Dolayısıyla akıl etkinliği bu dünyada kazanılacak bir durumdur ve kişinin ölümden sonra var oluşunu sürdürmesi tamamen buna bağlıdır. Ayrıca filozofun bir görevi de Platoncu anlamda mağaraya dönerek insanı ölümsüz kılacak olan akıl etkinliğine toplumun bütününe olabildiğince katılması için elinden geleni yapmaktır. Böylece insana özgü olan var oluş biçiminin bu dünyanın sınırlarını aşıp ölümden sonra da sürmesi için bu dünyada nasıl yaşanması

47 İbn Rüşd, *Telhisu mantıki Aristo-Telhisu'l-Burhân*, s. 373.

48 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1998), 1141a, 1178b.

49 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b.

gerektiği sorunu bireyin sınırlarını aşarak topluma uzanır. Çünkü insan bir akıl varlığı olduğu ölçüde toplumsal bir varlıktır.

O halde sorun felsefeden ve teorik hayattan yoksun olan toplum genelinin bu tür bir ölümsüzlüğe nasıl ulaşacağıyla ilgili siyasal bir soruna dönüşür. İnsan toplumsal bir canlı, toplumsal örgütlenmenin amacı da sadece bir kesimin değil, bütün toplumun mutluluğu olduğuna göre ve mutluluk da insanî var oluşun yetkinliğini ve sürekliliğini ifade ettiğine göre, seçkinler ile halk arasındaki ayrımın ölümsüzlük bakımından da asgari düzeye indirilmesi gerekir.

Sorunu bu noktada ele alan Fârâbî, ölümsüzlük anlayışına temel teşkil eden bir akıl öğretisi geliştirir. Ona göre insan akli, semavî akılların sonuncusu olan faal akılla birleşmek ve böylece müstefat akıl basamağına ulaşmakla gerçek mutluluğa ve ölümsüzlüğe kavuşmuş olur.⁵⁰ Bu tür bir insanlık basamağına ulaşan kişi felsefi hakikatin mütehayyel ifadesi olan “mille aracılığı” ile de toplum geneline bu tür bir mutluluktan ve ölümsüzlükten pay alma imkânı sunar. Nitekim Fârâbî’ye göre siyaset, mutluluğa ya da ölümsüzlüğe ulaştıracak insana özgü şeylerin topluma yayılması anlamına gelir.⁵¹ Başka bir deyişle Fârâbî, sadece müstefat akıl düzeyine gelen kişilerin mutluluk ve ölümsüzlüğe ulaşacağını söylemez. Onun yönetimine katılan ve gücü ölçüsünde var oluş düzeyine uygun erdemi edinen kişilerin de daha alt düzey mutluluklara ulaşacaklarını belirtir.⁵² Ancak bu durum erdemli devlet için geçerlidir. Buna karşın burada insana özgü olan akıl hayatının dışında “Başka amaçlar için yaşayan ya da en yüksek mutluluğa yönlendirilmemiş erdemsiz devletlerde yaşayanların durumu nedir?” sorusu gündeme gelmektedir. Fârâbî bu konuda kendisinden sonra İbn Rüşd’e kadar önemli tartışmalara neden olacak bir yaklaşım sergileyerek akıl hayatına yönelmeyen (erdemli devletin mensubu olmayan) kimselerin maddeden bağımsız bir yetkinlik kazanmayacağı için maddî düzeyde kalıp maddenin yok olmasıyla da yok olacağını ileri sürer.⁵³ Bu durumda Fârâbî’ye göre insanî düzlemdeki seçkinleşme aklın yetkinleşmesiyle ilgili bir problemdir. Bununla birlikte bu tür bir yetkinliğe ulaşamayan insanlar için, müstefat akıl düzeyine gelen filozofun yönetimine uymakla, daha alt düzeyde de olsa, var oluşunu sürdürme ve mutluluk imkânı söz konusudur.

50 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, haz. Maurice Bouyges (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986), s. 27-29.

51 Fârâbî, *Kitâbü Tahsilîs-saâde*, s. 119.

52 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), s. 56.

53 Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 142-44; Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 83.

Bu konuda İbn Rüşd, Fârâbî'nin görüşlerini sürdürerek insanın pratik sanatlar olmaksızın bu dünyadaki varlığını sürdürmesi mümkün olmadığı gibi, bu var oluşunun sürekliliği için, onun türsel ayrımı olan akıl aracılığıyla teorik erdemleri kazanması ve bunları ahlâkî erdemlerle tamamlaması gerektiğini ileri sürer. İbn Rüşd'ün filozofların yaklaşımı olarak nitelediği bu eğilimin temelinde, insanın insan olarak var oluşu ve kendine özgü mutluluğa ulaşması için nasıl yönetilmesi gerektiğiyle ilgili düşünce yer alır. Bu ise insanın ahlâkî erdemleri, teorik erdemleri ve pratik sanatları elde etmesiyle ilgili, açıkçası dünyevî ve semavî olmak üzere iki farklı yönetim söz konusu edilmeksizin bu dünyada kazanılacak bir durumdur.⁵⁴ Ancak bu tür bir kazanımın, filozoflar da dâhil olmak üzere, bütün insanlar için ortak temeli İbn Rüşd'e göre şeriat, yani dindir. Fıkıhçı kimliğinin etkisiyle erdemlerin ilkesinin şeriat olduğunu ileri süren İbn Rüşd, şer'î erdemlerle yetişen bir insanın kesinlikle erdemli olacağını ifade eder. Hatta şer'î erdemlere göre davranmak, insan için, sadece insan olması bakımından değil, bilgili insan olması bakımından da zorunludur. Bu yüzden her insanın şeriatın ilkelerini kabul etmesi, onlara uyması ve onları yasa olarak koyanı izlemesi gerekir. Bu ilkeleri reddetmek, onlar hakkında tartışmaya girişmek insanî var oluş için anlamsız ve boştur.⁵⁵

Böylece İbn Rüşd insanın, beden ölümünden sonra varlığının devam etmesi için bu dünyada ona mutluluk kazandıracak erdemli eylemleri yapması gerektiğini ve bu eylemlerin ilkesinin de şeriat olduğunu ifade ederek ölümsüzlük düşüncesi açısından seçkinler ile halk arasındaki ayrımı asgari düzeye indirir.

Bunun yanı sıra, tüm insanların bu ortak temelle yetinmesi beklenemez. Bilakis insanın var oluş amacı, sahip olduğu akıl yetisini kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmaktır. Bu tür bir yetkinliği ise, kendisinden önceki Meşşâî geleneğe uyarak "faal akılla ittisal" olarak belirleyen İbn Rüşd'e göre "ittisal"ın yolu da öğrenim ve teorik incelemedir. Maddeden soyutlanmış suretlerden öte bir şey olmayan insan aklının faal akılla ittisali, var olan nesnelere düzen ve tertibini kavramaktan geçer.⁵⁶ Bu ise insanın her şeyden önce doğal yetenek ve kapasitesinin yanı sıra doğru yöntem, temel bilgi ve malzeme, yetkin ve yeterli bir öğretici, ayrıca nefsânî arzu ve eğilimleri kontrol edebilecek bir irade gücüne sahip olmasını gerektirir.⁵⁷

Bu durumda insanın var oluş amacına ulaşmasıyla ilgili olarak bir yanda şeriatın emrettiklerini uygulamak, diğer yanda ise doğa ve varlık araştırmalarıyla

54 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 554-55.

55 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 510.

56 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 364-65.

57 Sarıoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, s. 131.

insan aklını teorik yetkinliğe ulaştırmak arasında bir seçim mi gerekmektedir? İbn Rüşd bunun bir seçim konusu olmadığını, bilakis seçkinci öğretisine temel olacak şekilde bir yetkinlik düzeyi sorunu olduğunu ortaya koymaya çalışır. Açıkçası teorik yetkinliği elde etmek için gerekli olan doğal donanım herkeste aynı olmadığı gibi, bakış açısındaki yetersizlik, arzularına yenik düşme ya da ona yol gösterecek bir öğreticiden yoksun olma gibi sebeplerden dolayı insanlar farklılaşmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla ölümsüzlük, nefsin maddesel bağlantılarının ötesine geçerek heyûlânî aklın yetkinleşmesine bağlıdır ki bunun da temeli şeriat, ileri bir adımı ise teorik araştırmalardır. Böylece İbn Rüşd, heyûlânî aklın yetkinleşmesi ve faal akılla birleşmesiyle tümel suretlerin dünyasına karışıp ölümsüzleşebileceğini savunur.⁵⁹ Bu görüşüyle İbn Rüşd'ün mutluluğu Aristotelesçi anlamda ma'kulâtın herhangi bir engel olmaksızın ebedî bir biçimde düşünülmesi olarak gören İbn Sina'ya yaklaştığı da söylenebilir.⁶⁰

Felsefe ve Din Arasındaki Uyumun Seçkincilik Öğretisi Bakımından Değeri

Yukarıdaki düşünceden hareketle İbn Rüşd'ün nihaî mutluluğa ulaşma açısından felsefe ile din arasında bir ayırım yapmadığını belirlemek mümkündür. Bu durumun en önemli sonucu, dinî söylem ile felsefî söylem arasındaki tek ve en önemli farkın hakikatin anlatılmasında kullanılan yöntemle ilgili olduğudur. İbn Rüşd'e göre felsefe salt akla dayalı burhan yöntemini kullanır; şeriat ise hem aklî hem mütehayyel hem de duyusal bilgilerin oluşturduğu bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla şeriat, bütün insanların ortak kavrayışına uygun bir söyleme sahipken, felsefenin sadece seçkinlerin kavrayışına uygun bir söylemi vardır. Bu bakımdan İbn Rüşd, Ebû Bekir er-Râzî'den beri önemli bir tartışma alanı oluşturan dinin ne ölçüde gerekli olduğu sorununun Meşşâî gelenek içindeki çözümüne katılır:

Filozoflara göre şeriatlar tüm insanları ortak bir yöntemle hikmete yönettikleri için gereklidir. Çünkü felsefe yalnızca hikmeti öğrenmeye yatkın olan bazı akıllı kimseleri mutluluğun bilgisine yöneltilir. Şeriatlar ise genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Bunun yanı sıra filozoflara özgü şeyleri gözetmeyen hiçbir şeriat da yoktur.⁶¹

58 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 72-73.

59 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, "Faal Akıl Cisimle İç İçte Bulunan Heyulani Akılla İttisal Eder mi?" (çev. Hüseyin Sarıoğlu), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 495-500.

60 Dimitri Gutas, "İbn Sina: Akli Nefsin Metafiziği", *İbn Sina'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), s. 37-38.

61 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 555.

İşte bu noktada İbn Rüşd, aklın yetersiz olduğu durumlarda da bütün insan sınıflarının Allah'ın bir rahmeti olarak vahye başvurmasının zorunluluğuna dikkat çeker. Öyle ki salt akla dayalı kesinlik bildiren öncüller dahi tahayyül yetisinin yardımı olduğunda, daha güçlü bir onaylamaya konu olur.⁶²

İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri özellikle Spinoza'nın Kutsal Kitab'ın dili ile ilgili görüşlerinde yankısını bulacaktır. Şu farkla ki Spinoza, Kutsal Kitab'ın amacının itaat olduğunu ve bu amacı aşan herhangi bir dili olmadığını ileri sürerken, filozoflar için Kutsal Kitap dışında okunması gereken kitabın doğa olduğunu düşünür. Ona göre Kutsal Kitap'ta bir ortak dil vardır ve bu ortak dil insanların tahayyül yetilerine seslenerek itaati emreder.⁶³ Oysa İbn Rüşd'e göre Kutsal Kitap'ta bu ortak dili de aşan, başka bir deyişle sadece erbabına açık olan bir anlam alanı daha vardır. Öyle ki Kutsal Kitab'ın zâhirî yönü avamın, yani toplum genelinin anlayışına; bâtinî yönü ise havassın, yani seçkinlerin anlayışına açıktır.

Öyleyse İbn Rüşd'ün *Metafizik* şerhinin başında sözünü ettiği “filozoflara özgü şeriatın (felsefe) halka özgü şeriat”la çatışması ve bu ikisi arasında bir çelişkinin olması mümkün değildir. Bu ikisi arasında amaç ve içerik bakımından hiçbir fark yoktur. Özce söylemek gerekirse, felsefe ile şeriat arasındaki ayrım, muhatapların anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Halka özgü şeriat vahye dayanmakla birlikte, akıl da onunla birleşmiştir. Salt akla dayalı bir şeriatın ise hem akla hem de vahye dayalı şeriattan daha eksik olduğunu kabul etmek gerekir.⁶⁴ Bunun anlamı, din ve felsefenin aynı hakikati ifade etmesidir. Dolayısıyla yukarıda sözü edilen felsefe ile kelâm arasındaki ayrılığı felsefe ile din arasında bir ayrılığa yol açacak biçimde yorumlamak tamamen Batı düşüncesine özgü bir durumdur. Bilakis İbn Rüşd açısından hakikatin ifşası olarak burhan yöntemine dayalı felsefe zaten dinde mündemiçtir.

İbn Rüşd'ün felsefenin fık'hî açıdan meşruiyetini ortaya koyma çabası da bu yönde gelişir. Elbette İbn Rüşd din ile felsefe arasındaki söylem farklılığını onaylamakla birlikte, tevil öğretisine yol açacak biçimde dinî söylemde felsefi bir içerik olduğunu kabul eder. Bu açıdan İbn Rüşd'ün Muhammed Âbid el-Câbirî'nin iddia ettiği gibi, felsefe ile dini tamamen birbirinden ayırdığını söylemek zordur.⁶⁵ İbn Rüşd hakkında böyle bir sonuç, ancak Spinoza'dan hareketle bir İbn Rüşd okumasından elde edilebilir. Tam tersine İbn Rüşd

62 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 302.

63 Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal – Reyda Ergün (Ankara: Dost Yayınları, 2010), s. 207-12.

64 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 556.

65 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), s. 276.

fıkıh ve kelâm karşısında yabancı bir konumda kalmış olan felsefeye meşrû alan açmak için felsefeyi dinî söylemin bir parçası haline getirmeye çalışır. Burada felsefeden kasıt ise genel anlamda burhan, özel anlamda ise yaratıcıya delâleti bakımından var olanları bilmektir. İbn Rüşd bu bağlamda Kur'an'dan çeşitli âyetleri referans göstererek var olanlara akli bir biçimde bakmanın dinî açıdan vâcip olduğunu ifade eder. Ona göre var olanlara akıl ile bakma yöntemi kıyas, kıyasın en yetkini ise burhandır.⁶⁶ Buradan hareketle İbn Rüşd'ün sadece burhana dayalı felsefe için dinî uygunluk gördüğü söylenebilir.

Bu şeriat hak olduğuna ve hakkı bilmeye sevk eden bakışa (nazar) ve değerlendirmeye davet ettiğine göre; biz Müslümanlar topluluğu kesin olarak biliriz ki, burhanî nazar, şeriatın getirmiş olduğuna aykırı (netice-lere) götürmez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez, aksine uygun olur ve onun lehine şahitlik eder.⁶⁷

Böylece İbn Rüşd felsefeyi burhanla özdeşleştirerek şeriatı da burhanî yöntemi içerecek biçimde hakikatin en genel ifadesi olarak görerek hakikatin birliği ilkesine sadık kalır.

Bu bağlamda İbn Rüşd ile Fârâbî'nin felsefe ile din arasında kurmaya çalıştığı birlik, Aristoteles'teki kökenleri bakımından karşılaştırılacak olursa, Fârâbî'nin yaklaşımının Aristoteles'in *Metafizik*'in *Lamba* kitabında sözünü ettiği duruma, İbn Rüşd'ün yaklaşımının ise *Metafizik*'in *II. Kitab*'ında sözünü ettiği duruma yakın olduğu görülebilir. O halde burada iki farklı Aristoteles okumasıyla karşılaşmaktayız. Fârâbî'nin etkisinde kaldığı Aristoteles metni şudur:

En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek bize ilk tözlerin tanrılar olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığını söylemektedir. Bu geleneğin tüm geri kalan kısmı, daha sonra efsane biçimi altında kitleleri ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarına hizmet etmek amacıyla eklenmiştir...⁶⁸

Burada söz konusu edilen durum felsefe geleneğine, insanların kavrayış gücüne göre sonradan eklenen bölümün işlev açısından kitleleri ikna etmeye ve itaate yönelik olmasıdır.

Felsefenin dinden önce geldiğine ilişkin bu bakış açısından farklı olarak İbn Rüşd tamamlanmış bir hakikat sistemi olarak dinin bütünlüğü üzerine

66 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 65.

67 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 75.

68 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993), II, 1074b 1-5.

odaklanır ve öncelik–sonralık ilişkisi kurmaksızın aynı şeriat içinde zâhiri yönün halka özgü, bâtinî yönün ise filozoflara özgü bir söylem teşkil ettiğini ortaya koymaya çalışır. Yine Aristoteles'e gönderme yapacak olursak İbn Rüşd'ün etkisinde kaldığı bölüm ise şudur:

Derslerin dinleyici üzerinde meydana getirdiği etki, onun alışkanlıklarına bağlıdır. Çünkü hepimiz alışık olduğumuz dili isteriz ve ona aykırı düşen şeyler, alışık olmadığımız şeyler olduklarından, bize yabancı ve anlaşılabilir görünürler. Çünkü anlaşılır olan alışık olunanıdır. Alışkanlığın ne kadar güçlü olduğunu yasalar gösterir; onlarda masallar ve çocukça şeyler, alışkanlıktan dolayı, kendilerine ilişkin doğrunun bilgisinden daha büyük bir güce sahiptirler. Böylelikle bazı insanlar sadece matematiksel bir dil kullanan kişiyi dinlerler; diğer bazılarıysa yalnızca örnekler isterler. Başka bazıları bir şairin tanık olarak zikredilmesini beklerler. Bazıları her şeyin kesin olarak kanıtlanmasını istedikleri halde başka bazıları ister akıl yürütme zincirlerini takip etme yeteneğine sahip olmalarından, isterse bunu gereksiz ve aşırı incelikler olarak görmelerinden dolayı, kesinlik ve titizlikten sıkılırlar.⁶⁹

Öyle görünüyor ki bu durum insanların doğal güç ve yetenekleriyle de alâkalı olarak insanların kavrama yetilerine hitap etmekle ilgilidir. “Nitekim marangoz ve geometrici dik açığı farklı biçimde ararlar. İlki yalnızca işi için yararlı olduğu kadarıyla ona bakar, ötekisi ise onun ne olduğunu ya da özelliğinin ne olduğunu arar; çünkü hakikat olanı seyredir.”⁷⁰ Öyleyse seçkinler ile halk arasındaki ayrımın da hakikatin hakikat olarak seyredilmesi ya da onun işe yararlılığı bakımından istenmesiyle ilgili olduğu düşünülebilir.

Felsefenin Siyasal İşlevi

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Fârâbî ile İbn Rüşd arasındaki temel ayrılığın, Fârâbî'nin felsefe ile din arasında kurduğu tarihsel ilişkide olduğu söylenebilir. Fârâbî her dinî söylemin bağlı olduğu bir felsefî düzey bulunduğunu ve buna göre toplumların farklılaştığını, hak dinin de burhana dayalı felsefenin halkın anlayabileceği bir düzeydeki mütehayyel ifadesi olduğunu düşünürken, İbn Rüşd hak din olarak şeriatın –filozoflar da dâhil olmak üzere– bütün insanların kavrayışına yönelik bir söylem taşıdığını kabul eder. Başka bir deyişle İbn Rüşd'ün düşüncesi açısından felsefe dini değil, bilakis din –felsefe de dâhil– tüm insan etkinliklerini önceler.

69 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985), I, 995a 1-10.

70 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a 28-33.

Şu var ki ister Fârâbîci tarzda ister İbn Rüşdcü tarzda yorumlansın, felsefe ile din arasındaki ilişki sorunu, aslında tam anlamıyla çözülmüş olmamaktadır. Çünkü ilâhî bir bildirim olan vahiy ile varlıkların araştırılması demek olan felsefi hakikatin zâhirde çatışması hiç de uzak bir ihtimal değildir. Nitekim eski Yunan'da Thales'ten itibaren "mitos" ile "logos" arasındaki çatışmanın Sokrates'in idamıyla doruk noktasına çıktığı ve gerek Hıristiyan Batı'da gerekse İslâm dünyasında çeşitli örnekleriyle açık bir biçimde yaşandığı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın önerisinin ise çatışmayı ortadan kaldırmak bir yana, Gazzâlî'nin eleştirileriyle birlikte daha da karmaşıklaştırdığı görülebilir.

Bu bağlamda İbn Tufeyl'e dönecek olursak, onun felsefeyi toplumsal hayatın dışına, kendi adasına taşıma girişiminin de en azından Aristotelesçi gelenek bağlamında insanın toplumsal doğasına sadık kalmadığı için yeterli olduğu söylenemez. Nitekim Hay b. Yakzân'ın vahiyden bağımsız olarak sırf kendi aklıyla doğayı ve var olanları gözlemlemesinden elde ettiği hakikat, Absal ile birlikte gittiği Salaman'ın ülkesindeki dinî gelenekle hiçbir şekilde çatışmaz.⁷¹ Şu var ki, epistemolojik düzeydeki bu birliğin siyasal düzlemde karşılığı yoktur. İbn Tufeyl'e göre tek hakikati dinî hakikat ve onun literal okunması olarak gören kitleler karşısında felsefe kendi adasına çekilmek zorunda kalmaktadır. İbn Tufeyl'e göre felsefe kitleleri aydınlatmada yeterli güce sahip değildir; daha doğrusu kitleler felsefi hakikati anlama yeterliliğine sahip değildir.

İşte bu noktada İbn Rüşd ileri bir adım atar ve felsefeyi geri çekilmek zorunda bırakmaz. Eğer böyle bir çatışmaya rastlanıyorsa bu durum tümüyle zâhirî boyuttur; dolayısıyla şeriatın burhan yoluyla tevil edilmesi gerekir. Böylece İbn Rüşd, zâhirî çatışmayı bâtınî bir uyuma dönüştürecek şekilde bir tevil öğretisi geliştirir. Öyle ki burada çelişkinin nedeni halkın anlama gücünün yetersizliğinden dolayı şeriatteki burhanî hakikatin cedeli ya da hatâbî bir söylemle perdelenmiş olmasıdır. İşte İbn Rüşd'ü özgün kılan bu tevil öğretisi, çatışmayı ortadan kaldırmak için yine filozofa başvurmak gerektiğine dikkat çeker. Öyle ki filozof şeriatın zâhirinin ötesine geçerek bâtınına yönelecek ve çelişik gibi olan durumu ortadan kaldıracaktır.⁷²

Kuşkusuz halka özgü şeriat teorik bilimleri içermez; ancak teorik bilimler tarafından ortaya konulan burhanî hakikate tam olarak uygun olduğuna göre, şeriatın bu yönde yorumlanması/tevil edilmesi gerekecektir. Hakikate ulaşmanın biricik yolu, burhan yöntemi olduğuna göre, bu görev sadece burhan yönteminin bilgisine sahip olan filozofa aittir.⁷³ Hatta İbn Rüşd bununla

71 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân*, haz. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1996), s. 97.

72 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 103, 114.

73 Richard C. Taylor, "Truth Does Not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth", *Topoi*, 19 (2000): 10.

da yetinmeyerek bizzat şeriatın kendisinde zâhirde birbiriyle çelişen öğeler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırma işini de gerçek ilim ehli olarak gördüğü filozoflara yükler.⁷⁴ Buradan hareketle denilebilir ki İbn Rüşd hakikatin birliğini bir ilke olarak alıp akıl ile vahiy arasındaki uyumu şer'î nasların felsefi teviliyle sağlama yoluna gider. Dolayısıyla tevil, cedeli ve hatâbî söylemin ardındaki burhanî hakikati açığa çıkarmak demektir.

Bu açıdan İbn Rüşd'ün tevil öğretisinin, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* adlı eserinde ortaya koyduğu tevil anlayışıyla karşıtlık içerdiği söylenebilir. Gazzâlî akıl ile vahiy arasında bir çatışma olduğunda, metnin akıl üzerine üstünlüğünü ve onda akli aşan bir içerik olduğunu savunurken, İbn Rüşd böylesi bir durumda metinde bâtinî bir anlam aranması gerektiğini ve bunun da ancak filozoflar tarafından açığa çıkarılabileceğini savunur.⁷⁵

Diğer yandan dinî metinleri tevil etme işlevinin de felsefeye özgü kılınmasının sebebi, aklın en yetkin kullanımı olan burhan yöntemini kullanmasıdır. Nitekim İbn Rüşd, Kur'an'daki anlamı gizli olan âyetlerin yoruma ihtiyaç duyduğunu ifade ettikten sonra bu tür bir yorum ihtiyacının kelâm ilmiyle giderilebileceğine yönelik cevaba karşı, kelâmcıların kullandığı yöntemlerin kesinlik içermediğini ve doğru anlamın ancak burhan ile açığa çıkabileceğini düşünür. Böylece İbn Rüşd'de felsefenin anlamı genişleyerek kelâm ilmine alternatif bir bilgi sistemi olarak ortaya çıkar. Filozoflara özgü şeriat yani doğa ve varlık araştırması, şeriatı yorumlayan felsefeyle bütünleşerek yeni bir bilimsel düzey oluşturur. Bu açıdan İbn Rüşd'de hem Gazzâlî'den hem de Fârâbî'den farklı olarak felsefeyi dine katma, böylece akıl ve imanı din çatısı altında birleştirme eğilimini görürüz.⁷⁶

Şunu da belirtmek gerekir ki, en önemli etkisi Yahudi filozofu Maimonides'de görülebilecek olan bu tavır, yaklaşık dört yüzyıl sonra Spinoza tarafından ağır bir eleştiriye uğrar. Nitekim Kutsal Kitab'ın anlamının, ancak Kutsal Kitab'ın kendisinden çıkarılabileceğini düşünen Spinoza'ya göre eğer bu tavır doğru olsaydı, burhan yönteminden habersiz olan ve bunlarla uğraşacak durumda olmayan yığınlar, Kutsal Kitap konusunda salt felsefe yapanların otorite ve tanıklıkları dışında hiçbir şeyi kabul edemeyecekti. Dolayısıyla filozofların Kutsal Kitab'ı yorumlarken yanılamayacaklarını varsaymak gerekecekti. Bu da gerçek anlamda yeni bir Kilise otoritesinin ya da yeni bir rahipler sınıfının veya yeni bir papalığın ortaya çıkmasına neden olacaktı.⁷⁷

74 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 77-78.

75 Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy* (Leiden: Brill, 1989), s. 68.

76 Joseph A. Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", *Medieval Encounters*, 8 (2002): 168.

77 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 150-51.

Ancak Spinoza'nın Maimonides'e getirdiği eleştiri ötesinde İbn Rüşd'ün düşüncesinin bu durumu aşan bir yönü olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Rüşd'e göre, dinin bu felsefi yorumu kendi içinde kapalı kalmak durumundadır. Başka bir deyişle, Kutsal Kitab'ın yorumlanması gereken yerlerinde, bunu ancak burhan yöntemini kullanabilecek bir fikrî yetkinliğe sahip olan filozofları yetkili ve yeterli gören İbn Rüşd bir ruhban sınıfının oluşmasına izin vermeyecek şekilde cumhurun bunları zâhiriyle anlaması gerektiğini vurgular.⁷⁸ Açıkçası filozoflar bu yorumları halka açmamalıdır. Şâri'in amacı tüm toplumun mutluluğu olduğuna göre, cumhurun da zâhirin gerektirdiği bir inanç ile yetinmesi uygundur. Şu halde İbn Rüşd'ün en önemli kaygısı filozofların bir ruhban sınıfı olmadığını vurgulayarak hakikati hakikat olarak algılayamayacak, dolayısıyla tevili anlamayacak olan halk genelinin mutluluğunu etkilememektir. Nitekim İslâm tarihine de bu açıdan yaklaşan İbn Rüşd, İslâm dünyasında birliğin bozulup yerini mezhepler arasında çatışmanın almasını tevillerin halk yığınlarına hitap eden kitaplarda belirtilmiş olmasına bağlar.⁷⁹

Böylece İbn Rüşd felsefenin –ve dolayısıyla Kutsal Kitab'ın felsefi yorumunun– halka açılmaması gerektiğine yönelik kadim öğretiyeye sadık kalır. Nitekim İbnü'n-Nedîm'in de teyit ettiği gibi, eski Yunan'da felsefe ancak doğa olarak ona yatkın olanlara öğretilip ehil olmayanlar için engellenmişti. Filozoflar hikmet ve felsefeye istekli olanlara bakar; ancak bu gibi kimselere felsefeyi öğretirlerdi.⁸⁰ İbn Rüşd de ilk dönem İslâm bilginlerine göndermede bulunarak onların, ilim ehli olmayanların ve anlayabilecek güce sahip bulunmayanların şeriatın bânînini bilmeleri gerektiğini söylediklerini ifade eder. Bânîni bölüm hakkında cumhurun yapması gereken şey, onları zâhirine hamledip tevilden kaçınmalarıdır. Ulemânın da bu bölümün tevili cumhura ve hatta cedel ehline bile açmaması gerekir.⁸¹ Bu konuda İslâm kaynaklarından, Buhârî'nin Hz. Ali'den rivayet ettiği “İnsanlara bildikleri şekilde söyleyin, Allah ve Resulü'nün yalanlanmasını mı istiyorsunuz?” şeklindeki bir hadisi örnek gösterir.⁸² Böylece İbn Rüşd, filozoflar ile halkın fikrî düzeyde buluşmasını öngörmemekte, hatta bu tür bir yönelimi istenmeyen bir şey olarak görmektedir. Bunun sebebi ise bizzat tevilin amacında gizlidir. Nitekim tevilin amacı, zâhirî anlamın geçersiz kılınıp yerine bânîni anlamın getirilmesi ve kanıtlanmasıdır. Eğer zâhir ehli olan birisinin yanında bu zâhirî anlam geçersiz kılınır da yapılan tevil de kendisine

78 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 103-4.

79 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 110.

80 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, haz. Rızâ Teceddüd (Beirut: y.y. t.y.), s. 302.

81 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, 105.

82 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 79-80; İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf*, s. 99.

kabul ettirilmezse, bu durum onu küfre götürdüğü gibi onun küfrüne sebep olduğu için tevil yapan kimseyi de küfre götürür.⁸³

Burada Platon'un mağara benzetmesine başvuracak olursak, hakikati elde ettikten sonra arkadaşlarının da aynı deneyimi kazanmaları için tekrar mağaraya dönen filozofun tavrıyla karşıtlık içeren bir tavırla karşılaştığımız düşünülebilir. Ancak burada çok ince bir ayırım söz konusudur. Platon'un duyusal düzeyde yaşayan mağara halkından farklı olarak İbn Rüşd'ün mağarasında yaşayan cumhur, hakikatin bizzat kendisini değilse de mütehayyel düzeydeki yansımasını izlemektedir. Fârâbî'nin filozofu mağaraya dönmüş ve halkın mutluluğu için yapılabileceklerin en iyisini yapmış, yani hakikatin onların anlayabileceği düzeydeki ifadesi olan "mille"yi koymuştur. İbn Rüşd'ün felsefesinde "şeriat" adını alan bu düzeyin ötesine geçmek, halkın gücünün sınırlarını aşarak var olan inançlarını da yitirmelerinden başka bir sonuca ulaşmaz. Böylelikle İbn Rüşd, cumhurun metnin zâhirî anlam düzeyinde kalmasını salık verir. Başka bir deyişle, kitleleri yasaya bağlı kılma gibi bir işlevi olmasından dolayı din, zâhirî yönüyle toplumun geneli için gerekliliğini korumakta; hakikatin hakikat olması bakımından teması olan felsefe ise bu düzeyin üstüne çıkan seçkin birtakım kimselere özgü kılınmaktadır. Ancak bu durum filozofların metnin zâhirî anlamına kayıtsız olduğu anlamına gelmemektedir.

Öyleyse, filozoflar da dâhil olmak üzere, toplumun bütün kesimlerinin paylaştığı temel, şeriatın zâhirî anlamıdır. Buna ek olarak filozofların siyasal işlevi, şeriatın zâhirî anlamının ötesindeki konularda gerçek yorum ehli olduğu için toplum içinde oluşabilecek sözde yorumların önüne geçerek devletin anayasasını her türlü bozucu etkiye karşı korumaktır. Bu bağlamda İbn Rüşd, tıpkı Platon gibi ideal devlet yöneticisinin filozof olmasını gerekli görse de,⁸⁴ bu filozof yasa koyucu olmaktan ziyade, yasayı koruma görevine sahiptir.

Sonuç

İbn Rüşd'ün din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışması ve kelâmcılara yönelik sıkı eleştirisinin temelinde, siyasal ve toplumsal alanda felsefeye ve filozoflara yer açma çabası yer alır. Bununla birlikte, sorun sadece felsefenin dinî açıdan meşruiyeti değildir. Bundan daha da önemli olmak üzere, İslâm dünyasında epistemolojik zeminde yaşanan bunalımın neden olduğu siyasal karmaşadır. Bu yüzden İbn Rüşd bu siyasal karmaşaya sağlam bir epistemolojik temelden hareketle bir çözüm getirmeye çalışır. Bunun da yolunun asıl kaynaklara

83 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 105.

84 İbn Rüşd, *ez-Zarûri*, s. 135.

yeniden dönmekle mümkün olacağını düşünen İbn Rüşd'ün asıl kaynak olarak aldığı ve mutlak hakikatin ifşası olarak gördüğü iki temel vardır: Birincisi şeriat, ikincisi ise Aristoteles'in eserleridir. Dolayısıyla İbn Rüşd bu iki hakikatin aynı sistem içinde yaşayabileceği bir siyasî düzen öngörür.

Bu doğrultuda İbn Rüşd fıkıhın toplumsal işlevinin sürdürülmesine yönelik bir bakış açısı geliştirir. Fakat fıkıh, davranışlara özgü bir disiplin olması bakımından, toplumsal ve siyasal hayatın yetkin ve barışçıl bir biçimde sürdürülmesi için gerekli olsa da yeterli değildir; nitekim davranışların dayandığı teorik temelin de sağlam olması gerekmektedir. Çünkü davranışlar bir teorik temele dayanmadığı sürece ya gelişigüzel bir biçimde ortaya çıkacaktır ki, bu durum toplumsal anlamda karmaşadan başka bir sonuç doğurmayacaktır ya da önceden belirlenmiş kalıplar dâhilinde yukarıdan belirlenmiş bir zorlamayla bir düzene kavuşturulmaya çalışılacaktır; bu da bir tür despotizmi kaçınılmaz kılacaktır. Bu durumda davranış ilkelerini belirleyen fıkıhla birlikte ve daha da önemli olmak üzere düşünce ve inanç ilkelerini belirlemeye ihtiyaç duyulmaktadır.

İbn Rüşd, kelâmcıların kullandıkları yöntem olan diyalektiğin kesin bilgi vermede yetersizliğini görerek bu ihtiyacı karşılayamayacağını savunur. Hatta İslâm dünyasında yaşanan karmaşa ve çatışmaları da kelâm alanında ortaya çıkan fırkalaşmaya bağlayarak sağlam bir epistemolojik zemin kurmaya çalışır. Ona göre böyle bir zemin ancak kesin bilgiye/hakikate ulaştıracak bir yöntem olan burhanı kullanan felsefe tarafından sağlanabilir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik eleştirisinin temelinde kullandıkları yöntemin yetersizliği yer alır. İbn Rüşd, burhanı kullanmayı salık verirken, kelâmcıları ise burhan mertebesine çıkmamakla suçlar.

Şunu da belirtmek gerekir ki, hakikate ulaşma yolu olarak görülse de felsefeye yöneltilen en önemli eleştiri, hakikatin zaten Kutsal Kitap'ta açıklandığına, bunun ötesinde dış kaynaklı bir hakikat aramanın gereği olmadığına yöneliktir. Evet, İbn Rüşd'e göre de hakikat Kutsal Kitap'ta bildirilmiştir. Ancak bu bildirim farklı insan kavrayışlarına hitap edecek biçimde bir yandan yalın, diğer yandan ise karmaşık bir bütündür. Başka bir deyişle onda zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki yön vardır. Cumhuru yönetmek için zâhirî anlam yeterli ise de, fikrî hayat bununla sınırlandırılmaz. Bu açıdan Kur'an'ın zâhirî söyleminin yanında, bir de mânâsı sadece burhanı bilen seçkin birtakım insanlara açık bâtinî bir içeriği bulunur ki, İbn Rüşd felsefenin meşruiyetini buradan hareketle ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla felsefe Kur'an'ın bâtinî yönünün anlaşılması için gereklidir.

Ancak felsefenin Aristoteles'ten tevarüs ettiği klasik anlamı asla bu olmayıp; mantık, metafizik ve fizik bilimlerini içerecek biçimde var olanların

araştırılmasıdır. Bu durumda İbn Rüşd felsefeye yeni bir işlev yüklemektedir. Bir yandan var olanların araştırılmasının dinle çelişmediğini, bilakis Allah'ı bilmeye götürdüğü için (ihtirâ delili) din tarafından teşvik ve emredilen bir yol olduğunu gösterirken, diğer yandan da şeriatın bâtinî anlamının ancak felsefi bir yöntem olan burhanla anlaşılabilceğini savunmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd, nakille çatışmayacak biçimde akla bağımsızlığını kazandıracak yönetime ilişkin bir soruşturma içine girerek “filozoflara özgü şeriat” terimiyle özgüleştirdiği felsefi bilimlerle iç içe gelişmesi mümkün olan bir sistem önerir. Bu sistem içerisinde felsefe aynı zamanda Kur'an metniyle bütünleşerek iman konularının ne zaman ve hangi anlamda akılla açıklanabileceğini belirleme işlevi görür. Bu işlevin en önemli sonucu ise toplum içinde dine dayandığını iddia eden her türlü “sofistik, hatâbî ve cedelî söylemin”, başka bir deyişle hakikate ulaşmada yetersiz olan yöntemler kullanılarak dinî bilginin siyasallaşmasının önüne geçilmesidir. Bu bağlamda dinin hukukî niteliği üzerine yoğunlaşan İbn Rüşd, bir anayasa olarak onda tartışmaya açık hiçbir hükmün bulunmadığını ortaya koymaya çalışır. Zâhirî anlam, zaten açık ve herkes için geçerlidir. Çelişkiye neden olan bâtinî anlam ise ancak nesnel bir zeminde yol alan filozoflar tarafından tartışma dışı bırakılabilir. Böylece İbn Rüşd, zâhirde çelişik gibi görünen durumları, bâtinî anlama nüfuz edebilen seçkin azınlık olarak filozofların yetkesine sunarak felsefe için önemli bir siyasal işlev ortaya koyar. Filozofların ortaya koyduğu bâtinî anlamın da hiçbir şekilde halka açıklanmaması gerektiğini vurgular. Nitekim bu bâtinî anlam, halkın kavrayış gücünün ötesindedir ve imanlarına zarar verebilir. Başka bir deyişle Kur'an'ın zâhiri ve bâtinî arasındaki ayrım, Kur'an'ın söylemine muhatap olan insanların bilgi ve anlayış çerçeveleri içinde kalmalarını gerektirmektedir.

İbn Rüşd'ün geliştirdiği bu yeni sistem içerisinde filozof hem bir doğa bilimcisi hem de bir din bilgini olarak temayüz etmektedir. Ancak Fârâbî'nin filozofundan önemli ölçüde ayrıldığı da açıktır. Özce söylemek gerekirse, İbn Rüşd'ün filozofu, hakikati temaşa ettikten sonra arkadaşlarını uyarmak için tekrar mağarasına dönen, ideal devletin kurucusu ve tüm toplumu gücü ölçüsünde mutluluğa yönelten Fârâbîci filozof hükümdar değildir. Belki daha çok *Kitâbü'l-Mille*'sinde sözünü ettiği, filozofun olmaması durumunda onun koyduğu yasaları sürdürme ve koruma işlevini gören gelenek başkanına (er-râisü's-sünne) yakın bir işlev görür. Dolayısıyla o, İbn Bâcê'nin “mütevahhid”i gibi toplum içinde bir yabancı gibi yaşayamaz. Aynı şekilde İbn Tufeyl'in Hay bin Yakzân'ı gibi sığınacağı bir adaya da gidemez. İbn Rüşd, Aristotelesçi anlamda insanın toplumsal doğasına öylesine bağlıdır ki, filozofun toplum-sallığından hiçbir şekilde ödün vermez. Bu yüzden İbn Rüşd'ün nazarında filozof, temaşa ettiği hakikate rağmen, toplum içinde kendisine bir yaşam

alanı bulmaya çalışan, buna ek olarak ideal devletin anayasasını korumaya çalışan bir bilim insanıdır.

Son söz olarak İbn Rüşd'ün, siyasal işlevi açısından felsefeye, fıkıhın genel kapsamı içinde, ancak kelâmcıların toplumsal birliği bozucu etkileri karşısında bir yer verme eğiliminde olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi

Bu makalede İbn Rüşd'ün felsefeye yönelik savunusuyla bağlantısı çerçevesinde filozofların toplum ve devlet yönetimindeki yerini sorgulamak amaçlanmıştır. Felsefe tarihinde ilk kez Platon'un toplumu yönetme yetkisini filozoflara yüklemesiyle ortaya çıkan bu sorun, İslâm düşüncesinde felsefe-din ilişkisi problemiyle birlikte alınmış ve Fârâbî'den İbn Rüşd'e kadar geniş bir tartışma alanı oluşturmuştur. Bu konuda İbn Rüşd, felsefenin seçkin bir azınlığa hitap ettiğini ileri sürerek ona fıkıhın sınırları içinde bir yer vermeye çalışmıştır. Sonuç olarak, İbn Rüşd'e göre toplum yönetimi ile ilgili sorunlar fıkıhın sınırları içindedir. Bununla birlikte felsefe de bu sınırların dışında değildir. Bilakis onun siyasal işlevi kelâmın olumsuz etkileri karşısında her türlü ideolojik söylemin önüne geçerek nesnel bir zemin oluşturmaktır.

Anahtar kelimeler: İbn Rüşd, seçkincilik, siyaset felsefesi, felsefe, burhan, şeriat.
