

İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞINDA METODOLOJİ SORUNU

Hasan OCAK*

ÖZET

İslam dünyasında ister siyasi, ister fikri, isterse de sosyal merkezli olsun, hemen her akımın temelinde bir yorumlama faaliyetinin bulunduğunu söylemek, sanırım fazlaca iddialı bir söz olmaz. İslam tarihinde ortaya çıkan pek çok akımın temelinde, diğerlerinden farklı bir şekilde yorumlanmış bir metin görüyor olmamız, bu sözümüzü doğrular niteliktedir. Onun içindir ki, bu durumu fark eden İslam düşünürleri, erken dönemlerden itibaren bu söz konusu yorumlama faaliyetinin nasıllığı üzerine bir takım metotlar geliştirmek için çalışmalar yapmışlardır. Bu konuda kalem oynatan düşünürlerden biri de şüphesiz İbn Rüşd'dür. O, kendi bakış açısıyla meseleye yaklaşmış ve tevil konusunda olmazsa olmaz bir takım metodlar ortaya koymuş, hangi metinlerin tevil edilebileceği, tevilin nasıl yapılacağı, kimlerin tevil yapabileceği, yapılan tevillerin nerede ve nasıl kullanılacağı soruları etrafında bir metodoloji ortaya koymuştur. Bu metodoloji ışığında farklı yorum anlayışlarını eleştiriye tabi tutan İbn Rüşd, yeri geldikçe kendi metodunun tutarlılığını ortaya koymayı amaçladığı yorum örnekleri vermekten de çekinmemiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Tevil, Metodoloji, İslam Felsefesi

THE PROBLEM OF METHODOLOGY IN IBN RUSHD'S HERMENEUTIC

I think that it would not be too assertive to claim that hermeneutic activity underlies almost every movement in the Muslim world, be it political, intellectual, or social. The fact that a text that has been interpreted differently from other texts underlies many currents that have arisen in Islamic history evidences this claim. Therefore, the Muslim thinkers who have come to realize this fact have from the early years onwards tried to develop theories to explain the nature of this hermeneutic activity. Ibn Rushd is no doubt one of the thinkers who wrote on this subject. He approached the issue from his own perspective and laid down some necessary principles regarding the allegorical interpretation of the Scripture, developing a special methodology about the questions, "Which religious texts can be interpreted allegorically? What is the procedure of this work? Who can perform this work? Where and how the allegorical interpretations will be used?" In the light of this methodology, Ibn Rushd criticized various conceptions of hermeneutics, giving examples of allegorical interpretations to establish the validity of his own hermeneutical method.

Key Words: Ibn Rushd, Hermeneutic, Methodology, Islamic Philosophy

GİRİŞ

Tarih boyunca karşılaşılan her yeni probleme karşı insanlık başlıca iki yaklaşım tarzı geliştirmiştir. Bunlardan ilki; nesne yani karşılaşılan yeni durum ve olay merkezlidir ve insanlığın tepkisi daha ziyade bu yeni durumun neliğini kavramaya ve anlamaya yöneliktir. İkinci tarz ise özne merkezlidir ve bu yeni durumun kişi açısından ne anlam ifade ettiği, kişinin bu yeni duruma nasıl bir yorum getireceği sorunuyla yakından ilgilidir. Bu durum ister tarihsel, toplumsal bir olay olsun, isterse dini-felsefi bir hadise olsun verilecek tepkiler hemen hemen aynı boyutta olacaktır.

İslam dini de ortaya çıktığı ilk anlardan itibaren bu iki yaklaşım tarzıyla karşı karşıya kalmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde öncelikle İslam'ın anlaşılmasına önem veren müslümanlar, daha sonraları ister direk İslam kaynaklı olsun, isterse başka bir şekilde olsun İslam ile ilişkilendirdikleri çok fazla sorunla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sorunlara getirilen yorumların da aynı derecede çeşitlilik arz etmesi kaçınılmaz olmuştur. İslam bilginlerinin oldukça erken denebilecek bir zamanda dini metinlerin yorumlanmasına ilişkin kurallar koyma çalışmalarına başlaması ise onlar için oldukça önemli bir başarıdır.

Bu konuda en önemli çalışmaları yapanlardan biri de şüphesiz İbn Rüşd (ö. 595/1198)'dür. Onun bu konuda yaptığı çalışmalar sadece İslam dünyasıyla sınırlı kalmayıp batıya da ulaşmıştır ve kendine "büyük yorumcu" unvanının verilmesine ne neden olmuştur.

1-GENEL OLARAK TE'VİL KAVRAMI

Te'vil kelimesi sözlüklerde geri dönme (rucu') manasında kullanılmaktadır. Bunun yanında te'vil, kelime anlamı itibarıyla düşünme, takdir etme, açıklama ve izah etme gibi yan anlamlarda da kullanılmaktadır. Bu anlamların dışında başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere bazı dini metinlerde insanın arzu ve isteklerine uygun düşen çarpık açıklama ve yorumları ifade etmek için de kullanılmıştır.¹

Sözlükte te'vil kelimesinin bir ifadeyi bir lafzı veya bir kelimeyi, söylendiği veya okunduğu andaki anlamından alıp onu ilk anlamına götürmeyi ifade ettiğini görürüz. Diğer bir anlam itibarıyla de te'vil aslında bir yorumlama, bir lafzı açıklama, tabir etme manasına gelir. Te'vil ile bir ifade ya ilk anlamına geri götürülecek, ya da dış anlamının ötesinde başka manalara sevk edilecektir.² Bu anlamıyla te'vil, yorum demektir ve doğrudan olmayan bir açıklama biçimidir.³

İstilahta ise te'vil; bir lafzın görünen, anlaşılabilir dış (zahir) manasının dışında kullanılması, herhangi bir delil ile bu dış anlamın yorumlanarak başka bir an-

¹ Ahmed el-Ezheri, *Tehzibü'l-Luga*, IV, 459 vd.; İbn Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, I, 158; İbn-manzur, *Lisanü'l Arab*, III, 32-33; S.Ş. Cürçani, *Tarifât*, s.42; Ş.Sami, *Kamus Tercümesi*, s. 1160; Zebidi, *Tacu'l Arus*, XIIV, 314-315; Te'vil kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki diğer anlamları için bkz. Mustafa Öztürk, *Aşırı Yorum, Tefsirde Batınlık ve Batını Te'vil Geleneği*, s. 116 vd.

² Şahinoğlu, *Te'vil Mad.* XII, 215, *Büyük Lugat*, Komisyon, *Te'vil Mad.* s.1179

³ Karmış, *Tefsir İliminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, s. 113; Bulaç, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, s. 240; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük, Te'vil Mad.*, s. 425

lama kaydırılmasıdır.⁴ Bu tarifte öne çıkan unsur ise te'vilin aslında bir yorumlama faaliyeti olduğudur. Biz de bu andan itibaren te'vil kelimesinin Türkçe karşılığı olarak yorum tabirini kullanacağız. Yorum (te'vil) tabiri ilk önce yazılı metinlerin özellikle İslam kültüründe ayet ve hadislerin açıklanması için kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında bu kelime öncelikle Kur'an ve sünnete dayalı bölümler olan Tefsir, Hadis ve Fıkıh bilimlerinde de önemli yer tutmaktadır. Sözgelimi Kur'an ve sünneti yorumlama ve onlardan yeni hükümler çıkarma peşinde koşan fıkıh âlimleri yukarıda verdiğimiz te'vil tarifini aynen benimserler ve bu manada kullanırlar.⁵ Usulcülerin tanımına göre te'vil, bir lafzı kolayca anlaşılana dış (zahir) anlamından çıkarıp muhtemel olduğu diğer manalardan birisi için kullanmaktır.⁶ Ayrıca usulcüler yazmış oldukları usul kitaplarında te'vil konusunda özel bir bölüm ayırmışlar ve konuyu ayrıntılarıyla ele almışlardır. Fakat onların konuya yaklaşımları daha ziyade ayet ve hadislerden öncelikle hüküm çıkarmayı hedeflediği için şimdilik konumuzun dışındadırlar. Yukarıda vermiş olduğumuz tarif, İslam bilginlerince doğru yorumlama için verilmiş bir tariftir. Daha özel bir ifadeyle, şartlarına göre yapılan ve geçerli olan (et-Te'vil el-Munkad) te'vilin tarifidir. Şartlarını taşımayan ve geçersiz olan (et Te'vil el Mustakrah) bir te'vil tarifi daha vardır ki, o da; "bir lafzı hiç taşımadığı bir manaya veya taşıdığı manalardan olabilecek en uzak ve kastedilmeyenine sevk edilerek yapılan te'vil" diye tanımlanmıştır.⁷

2- İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞI

2.1. Te'vilin Tanımı

İbn Rüşd'ün te'vil tanımı, giriş bölümünde verdiğimiz genel tanımlara uyumla beraber bazı farklılıklar arz etmektedir. Öncelikle o, şöyle bir te'vil tanımı ortaya koyar: Te'vil, bir sözü gerçek işaretinden (delalet) ve manasından çıkararak mecazi bir delalete ve manaya götürmektir. Bir başka deyişle bir sözün dış manasını ve ilk anda ortaya koyduğu, belirttiği anlamı, bunların dışında başka bir anlama sevk etmektir. Fakat bunları yaparken dildeki temel kuralların ihlal edilmemesi ve te'vil yapıldığı ifade edecek lafızların (benzeri, sebebi, sonucu, dengi vb.) kullanılması da gerekir.⁸

Bu tanımın dikkatimizi çeken bazı unsurlar taşıdığını fark ederiz. Bunlardan ilki; te'vilin, bir lafzı zahir manasından çıkarıp başka bir manaya götürmek şeklinde ortaya konmasıdır ki, bu daha önce de verdiğimiz tanımların da ortak yönüdür. İkincisi, te'vil yapılırken göz ardı edilmemesi gereken bazı kuralların olduğu ve bu kuralların asla ihlal edilmemesi gerektiğidir. İbn Rüşd'e göre bu ilk kurallar dilbilgisi kurallarıdır ve bunlar bir ifadenin dış (zahir) yönünü oluştururlar. Sonuncu ve belki de en dikkat çekici olanı ise kanaatimizce son satırlarda ifade

⁴ İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, II, 33

⁵ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 377.

⁶ Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 124.

⁷ Şahinoğlu, *Te'vil Mad.*, XII, 216.

⁸ İbn Rüşd, *Faslu-l Makal*, s. 8.

edilen, benzetme türü ifadelerin kullanılması gerektiğini ortaya koyan kısımdır. İbn Rüşd, bu şartı koyarken aslında metin-yorum ilişkisine dikkat çekmekte ve bu ikisinin ayrı şeyler olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Çünkü bu türden ifadeler kullanılmazsa metin ile yorum birbirine karışabilecek ve hatta harici yorumların metnin yerine geçmesi söz konusu olabilecektir. Yorumlanan metnin kutsal bir metin olduğu göz önüne alınırsa, bunun tehlikesi ortadadır ve İbn Rüşd, bize göre bu tehlikenin önüne en başından geçmek istemektedir.

İbn Rüşd'e göre te'vilden maksat; zahir manayı ortadan kaldırıp (iptal), yorumu (müevvel) ortaya çıkarmaktır (ispat). Buna göre ifadelerin dış manalarıyla yetinmek zorunda olan veya ifadelerin iç manalarını kavrama kapasitesine sahip olmayan bir kişi için asıl olan te'vil değil, dış manadır. Eğer bir metin yorumlanır ve metin ile yorum arasındaki fark açıkça ortaya konmaz ise yorumlanan lafızlardan (müevvel) ortaya çıkan sonuçlar bu gibi kimselerin yanlış düşmelerine neden olabilir.⁹

İbn Rüşd, bu açıklamasıyla da yorumun (te'vil) toplumsal rolüne dikkat çekmektedir. Özellikle dini metinler söz konusu olduğunda ortaya çıkan yorumlar sadece entelektüel yöne sahip olmayıp onların ayrıca toplumsal ve politik yönleri de vardır. Bu konuda yapılan yorumlar sadece bazı kimseler için zihni bir faaliyet olmaktan ibaret kalmayacak, o metinlere inanan ve hayatlarını buna göre düzenleyen kişiler için de birer eylem haline dönüştürülecektir. Bu açıdan bakıldığında te'vilin ne denli önemli ve çok yönlü bir aktivite olduğu ortaya çıkar. İbn Rüşd bu konuyu şu şekilde ortaya koymaktadır: "Yorumlama bilimi (İlmu-t Te'vil) olacak şeyleri önceden bilmeye ilişkin bilimlendedir. Bu yönüyle yıldızlara ilişkin bilim ve öngörü bilimleriyle (İlmu Ahkami'n-Nucum ve Ilmu'l-Firase) bir benzerliği vardır. Her ne kadar uygulamada te'vilden yararlanılsa da temel itibarıyla teorik bir ilimdir. Dolayısıyla yorum bilimi hem teorik (nazari) hem de pratik (ameli) bir ilimdir".¹⁰

Yorumun (te'vil) tanımını böylece ortaya koyduktan sonra "İbn Rüşd'e göre bir te'vilin doğru bir te'vil olması için hangi şartları taşıması gerekmektedir?" sorusunu cevaplamaya çalışalım.

2.2. Te'vilin Şartları:

Genel olarak İslam kelimalarına ve özel olarak Eş'ari kelamına karşı kendi fikirlerini savunmak ve onların te'vil konusundaki anlayışlarını çürütmek maksadıyla ele aldığı Menahicü'l-Edille ve Faslu'l-Makal¹¹ adlı eserlerinde konuyu gündeme getiren İbn Rüşd, te'vilin şartları hakkında oldukça orijinal açıklamalar yapmaktadır.

⁹ İbn Rüşd, *Faslu-l Makal*, s. 21.

¹⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt et Tehafüt*, II, 617

¹¹ *Menahicü'l-Edille* adlı kitabın tam adı şöyledir: *El Keşfü an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille ve Tarifu ma Vaka'a Fiha Bi-Hasebi't-Te'vili mine's-Sübehi'l-Muzigati ve'l-Akaidi'l-Mudille. Faslu'l-Makal*'in tam adı da şöyledir. *Faslu'l-Makal Fi ma Beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatu mine'l-İttisal*. Bu eserlerin Türkçe'ye üç çevirisi var: A. N. Ayasbeyoğlu A.Ü.İ.F Yay., Ankara, 1955; S. Uludağ, Dergah Yay., İst., 1985; B. Karlağa, İst., 1992. Bundan böyle biz bu eserlere kısaca *Menahic* ve *Fasl* adı altında işaret edeceğiz.

Bu eserlerden özellikle Menahic'de amacının, kelimcilerin yanlış te'villerinin onları sevk ettiği bozuk inançları ortaya koymanın yanında, "Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ortaya koyduğu ve halkın imani açıdan kurtuluşu için gerekli olan veya kendi ifadesiyle "onlarsız mü'minin imanının tam olmadığı" inanç esaslarıdır.¹²

Bu konuların belirlenmesi ona, kendi anladığı şekilde doğru iman için bir ifade ve bunun yanında te'vil metodunun şart ve sınırlarını belirleme fırsatını sağlar.

Bu şartlar kısaca şöyle sıralanabilir:

a) Te'vil yapabilmek için öncelikle metnin dilinin çok iyi bilinmesi gerekir. Söz konusu metni Kur'an-ı Kerim olarak ele alırsak burada Arapça bilgisinin seviyesi çok büyük önem arz eder. Arapça dilbilgisi kuralları, kelimelerin etimolojik yapıları, sarf ve nahiv bilgisi, kelimenin genel ve özele (Umum-Husus) delaleti vb. konular doğru bir te'vil için vazgeçilmez ön koşullardır.¹³

b) Birinci maddeyle bağlantılı olarak, te'vil yapan kişinin te'vile ehliyetli olması gerekmektedir. İyi bir dilbilgisinin yanında yorumcunun (Ehl-i Te'vil) ayetlerin iniş sebeplerini (Esbab-ı Nüzul), öncesi ve sonrasındaki (Siyak-Sibak) anlam akışını, konuyla ilgili hadis ve yetkili alimlerin açıklamalarını bilmek durumundadır. Bu ise sadece ilimde derinleşmiş olanların (Rasihun) yapabilecekleri bir iştir.¹⁴

c) Te'vili yapılacak nasların hangilerinin olduğunu belirlemek de te'vil için önemli şartlardan biridir. Her ayet te'vile müsait değildir. Zahir anlamı dışında ele alamayacağımız ayetler olduğu gibi, aksi de vakidir. Onun için bu ayetlerin birbirinden ayrılması ve muhkem ayetlerin zahirleri üzere bırakılıp asla yorumlanmaması gerekir.¹⁵

d) Sonuncusu ve belki de en önemlisi, gerekli şartlar sağlandıktan sonra yapılan doğru te'villerin (aksi te'villeri belirtmeye gerek yok) herkese açılmaması, geniş halk kitlelerine duyurulmamasıdır. Çünkü bazı te'viller vardır ki, onların bu işten anlamayan kimselere açıklanması, kafalarının karışmasına ve inançlarının zayıflamasına ve hatta yok olmasına (küfr) sebep olabilir.¹⁶

İbn Rüşd'e göre tüm bu şartlar sağlanır ve Kur'an-ı Kerim'e yönelinirse anlam bakımından üç farklı durumla karşılaşılır. İlk olarak Kur'an-ı Kerim'de kolayca anlaşılabilir bazı ifadeler vardır ve bu ifadeler te'vile ihtiyaç duymazlar. İkinci olarak, öyle ayetler vardır ki, orada hem kapalılık vardır, hem de bu kapalılığı açmak için gerekli ipuçları vardır. Bu durumda te'vil oldukça kolaydır. Üçüncü olarak ayette bir kapalılık vardır fakat bu kapalılığı açmak için gerekli ipuçları açık değildir. Bu durumda te'vili Kur'an-ı Kerim'in tabiriyle ilimde derinleşmiş olanlar

¹² İbn Rüşd, *Menahic*, s. 134.

¹³ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 326

¹⁴ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 14.

¹⁵ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 8.

¹⁶ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 17.

yapmalıdır.¹⁷ Bu tür te'villerin de asla halka açılmaması gerekir.¹⁸ Aksi halde dine bir sürü yanlışlıklar, yanlış anlamlar sokulmuş olur. Bu yanlışlığı dinin üzerinden atmak isteyenlerin yerine getirecekleri en önemli şart; Kur'an-ı Kerim'e yönelmek ve orada inanmakla sorumlu olduğumuz konuları tarayarak elden geldiğince bu konuları te'vil etmeden zahir manaları üzerinde düşünmeye çalışmaktır. Kapalı ve te'vil edilmesi gereken bir metnin bu özelliği tam olarak taşıdığı durumlarda ancak o zaman usulüne uygun bir biçimde te'vil edilmesi gerektiği unutulmamalıdır.¹⁹ İbn Rüşd bu ifadeleriyle sadece yapılması gerektiği zaman ve yapılması gereken kadarıyla te'vil yapılabileceğini de ayrıca bir şart olarak önümüze koymakta ve adeta te'vile pragmatik bir zemin oluşturmakta ve böylece te'vilin sınırlarını daraltmaktadır.

Dini metinleri (ayet-hadis) yorumlama konusunda aşırı tutucu tavırlar sergileyen ve bu konuda sadece Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ilk dönem müslümanları yetkili gören Selefiye dediğimiz akımın, aslında felsefi düşünceye ve özellikle de Aristoteles (ö. MÖ. 322) felsefesi çizgisindeki İslam filozoflarına, yaptıkları te'viller yüzünden karşı çıkmalarına rağmen bu çizginin en güçlü filozoflarından İbn Rüşd'ün te'vil konusundaki görüşlerini desteklemeleri dikkate değer bir husustur.²⁰

2.3. Te'vilin Gerekliği

İbn Rüşd, te'vilin gerekliliği ile ilgili sözlerine "ilahi metinlerde kullanılan sembolik ve mecazi ifadelerin te'vili zorunlu kıldığını" söyleyerek başlar.²¹ Ona göre dini metinler biri zahir, diğeri te'vile açık (müevvel) olmak üzere iki kısımdır. Anlamı açık (zahir) metinlerin olduğu gibi anlaşılması, geniş halk kitleleri (cumhur) için olmazsa olmaz bir zorunluluktur (vacip). Yorumlanabilir (müevvel) kısımları yorumlamak ise din bilginleri için geçerlidir. Halk zahir ile yetinmeli, te'vilden uzak durmalıdır. Ulema ise yoruma açık metinleri yorumlamalı fakat bu yorumları halktan uzak tutmalıdır.²²

İbn Rüşd, iki kategorik ifade biçimine ayırdığı ilahi metinlerin bu özelliğini te'vil öğretisinin temeline koyar. Ona göre batını anlama sahip bir metni te'vil etmek, onu kapalı ve anlaşılmaz bir halde bırakmamak gerekir. Fakat bunu yapmak sıradan insanların değil, bilgide derinleşenlerin (rasihun) yani burhan ehli filozofların yapması gereken bir görevdir. Yaratılış ve huyları veya yeterli eğitim almamış olmaları nedeniyle burhan yolu kendilerine kapanmış olanlar, bu gibi anlamı kapalı metinleri te'vile yeltenmemelidirler. Dini metinlerin zahir ve batın olarak ikiye ayrılmasının sebebi de budur. Dini metinlerde te'vil edilmesi gereken yerler mutlaka vardır. Ancak bir ifade, tüm insanlar tarafından kolayca anlaşılabil-

¹⁷ Al-i İmran 3/ 7.

¹⁸ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 249-250.

¹⁹ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 24.

²⁰ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 41

²¹ İbn Rüşd, *Tehafüt*, C. 1, s. 186.

²² İbn Rüşd, *Menahic*, s. 134.

liyorsa burada te'vil gerekmez, hatta burada te'vile kalkışmak sakıncalıdır. Özellikle dinin temel ilkeleri te'vil kabul etmez. Ama dini ifadeler içinde öyle zahir anlamlar da vardır ki, burhan ehli filozoflarca o ayetleri te'vil etmek gereklidir, hatta bu zahir ifadeleri oldukları gibi anlamak dini inkâr etmek demektir.²³

İbn Rüşd, "zahir te'vil edilmez, batın ise te'vil edilebilir" şeklindeki genel kanaati biraz yumuşatmakta, bu ayırımın kesin sınırlarla belirlenemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre anlamı açık olup da yorumlanması mümkün olan veya anlam kapalı olduğu halde yorumlanması doğru olmayan metinler vardır. Dini metinlerin tamamını görünen dış anlamıyla ele almak doğru olmadığı gibi, tersini düşünüp hepsini te'vil etmek de doğru değildir. Bunun böyle olmasının sebebi, zahir ve batın anlama sahip ayetlerin hangileri olduğu ve hangilerininin te'vil edileceği veya edilmeyeceği konusunda tam bir fikir birliğinin (İcma) olmayışdır.²⁴

Dini metinlerin, te'vili gerektiren veya gerektirmeyen yönleri olduğu ve bu metinleri her insanın kendi bilgi seviyesine göre ele alması da büyük önem arz etmektedir. Te'vili gerektiren bir başka konu ise bunun yanında ayetlerin zahiri ifadelerinin birbiriyle çelişiyor gibi görünmesidir. Bu tür çatışma durumlarının da halka duyurulması sakıncalı olup, bu ayetler gerektiği şekilde yorumlanıp uzlaştırıldıktan (te'lif) sonra halka sunulmalıdır.²⁵

İbn Rüşd'e göre kıyasın da konuyla çok yakından ilgisi vardır. Kıyas dinin söz söylemediği (sükût) konularda ortaya çıkar diyen İbn Rüşd şöyle devam eder: Bilindiği gibi dini metinler (nusus) sınırlı sayıdadır. Fakat insan hayatında ortaya çıkan olaylar sınırsızdır. Böyle olduğu için yeni olaylar hakkında hüküm vermek için dini metinlerle bir kıyaslama yapmak zorunlu bir hale gelmiştir. Dinen de sabit olan bu konuya Zahiriler (ehl-i zahir) karşı çıkmışlardır. Onlara göre dini konularda herhangi bir kıyasa veya yoruma başvurmak yanlıştır. Sadece dini metinlerle yetinmek ve onların zahirlerine göre amel etmek gerekir.²⁶

Bazı yönlerini kabul etmekle beraber İbn Rüşd'ün Zahirilerin te'vil konusundaki tavırlarını tam manasıyla onaylamayacağı açıktır. Ona göre te'vilin zorunlu veya sakıncalı olduğu yerler vardır. Allah, kitabında herkesin anlayabileceği tarzda bazı konularda örnekler getirmiştir. Bu tür örnekler herkes tarafından anlaşılabilir niteliktedir. Fakat insanların bu örnekleri anlayabilmek için bazı delillere, işaretlere ihtiyacı vardır ve buna herkes sahip değildir. Dinin biri zahir diğeri batın olmak üzere iki kısma ayrılmasının sebeplerinden biri de budur. Hiç şüphe yok ki, zahir; manalar için zikredilen bu örneklerdir. Bir başka deyişle zor anlaşılan kapalı manaların örneklerle anlatılması dinin zahiridir. Burhan ehli olanlardan başkası için açık ve anlaşılır durumda olmayan manalar ise batındır. Bir ifadeyi üç yolla (hatabi, cedeli, burhani) bilmemiz mümkünse onun için örnek vermeye ihtiyaç yoktur. Bu mana te'vile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır ve bu tür ayetleri te'vil

²³ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 24.

²⁴ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 8.

²⁵ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 9

²⁶ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 325-326.

eden inkâra düşer.²⁷ İbn Rüşd, bu türden ifadelere örnek olarak ahiretin varlığından ve oradaki durumlardan bahseden ayetleri gösterir. Ona göre bu ayetleri asla te'vil edemeyiz, çünkü ahiret bizim duyuşal dünyamızın dışındadır ve oradaki şeyleri (cennet, cehennem, sırat vb.) akıl yoluyla çözmemiz de imkânsızdır. Durum böyle olunca bu tür bilgileri olduğu gibi kabul etmek kaçınılmaz olmaktadır.

Bu ve benzeri konulardan bahseden ayetleri te'vil edenlere gelince İbn Rüşd, bu konuda yorum yapanların durumunu anlatmak için ilaç örneğini verir. Bu örnekte ilaç, nasların zahiri anlamlarına, bu nasları te'vil edenler ise, ilacın terkişini bozan cahil doktorlara benzetilmektedir. İlk önceki yapışıyla halka şifa veren bu ilaç, içindeki oranların değıştirilmesiyle (nasların te'viliyle) zararlı hale gelmiş ve bu ilacı kullanan; yani kendilerine bu te'viller açılan halkın sağlığı bozulmuştur. Diğer bazı cahil doktorlar, bu ilacı düzelteceğim diyerek iyice bozmuşlar ve geçerliliğini yitiren ilaç, halka şifa vermek yerine, çeşitli hastalıklar bulaştırmıştır.²⁸

Hazır söz bu noktaya gelmişken İbn Rüşd'e göre geçerli ve geçersiz te'vilin özelliklerine değinmekte de yarar var. Acaba İbn Rüşd geçerli te'vilden ne anlamaktadır? Bir te'vilin geçerli olmasının şartları nelerdir? Buna karşılık hangi etkenler, bir te'vili geçersiz kılmaktadır?

2.4. Geçerli ve Geçersiz Te'vil

İbn Rüşd, bir te'vilin geçerli olabilmesi için öncelikle te'vil edilen naslara dikkatleri çeker. O nasları te'vil açısından bir taksime tabi tutar ve bunların içinden hangi nasların te'vilinin yapılması gerektiğini veya hangilerininin te'vilinin yapılmasının sakıncalı olduğunu seçip ayırır.

Ona göre ayetler ve hadisler manaları itibariyle iki kısma ayrılır:

1. Manası açık olanlar. Burada lafız bizatihi anlaşılmanaya işaret eder. Kısacası burada lafız ve mana aynıdır.

2. Nassın lafzı, bizatihi işaret ettiği manaya değil de bu mananın dışında başka bir manaya gelmiştir. Bu da kendi içinde dört bölüme ayrılır:

a) Nassın lafzının zahiren işaret ettiği mananın, ancak uzun zamanda, karışık (mürekkeş) ve uzak kıyaslamalarla öğrenilmesi ve çeşitli tekniklerle (sınâî) anlaşılmasıdır. Bu manalar ancak yüksek zekâ seviyesine sahip kimselerle ve ulema tarafından ortaya koyulduğu zaman geçerli olur.

b) A şıkkında ifade edilenin aksidir. Yani mana, ifade edilen lafzın kastettiği mana değildir, fakat zor ve karmaşık yollarla değil, kolay ve basit yollarla anlaşılır.²⁹

c) Ortaya konan ifadenin başka bir manaya geldiği basitçe anlaşılır fakat kastedilen mananın ne olduğu zor anlaşılır.

d) Üçüncü şıkkın tersidir. Lafzın başka bir manaya geldiği zor bilinir fakat hangi manaya geldiği kolay anlaşılır.

²⁷ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 15.

²⁸ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 182.

²⁹ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 250.

Bu şıklardan 1. kısma giren naslar şüphesiz ki, te'vil edilemez. Çünkü burada te'vile ihtiyaç hissettiren bir kapalılık yoktur. Her şey apaçık anlaşıldığı için yapılan te'vil de geçersiz olmaktadır.

2. Kısmın a şikkının kapsamına giren nasları te'vil etmek bilginlere özgüdür ve bu kimselerin bu nevi naslara yaptıkları yorumlar geçerlidir. Fakat bu yorumların halka açılması sakıncalıdır.

B şikkında ifade edilen nasslarda ise, yine te'vil doğru ve geçerlidir fakat halka açıklanması da yanlıştır.

C şikkında ise durum çok farklıdır. Burada mecazi ve örneğe dayalı (temsili) bir dil kullanılmıştır ve bununla da insanları inanmaya teşvik etmek amaçlanmıştır. "Haceru-l Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir" hadisi buna örnektir. Örnek anlaşılır fakat kastedilen mana kolay anlaşılabilir. Dolayısıyla bu gibi ifadeleri bilginler te'vil etmelidir ve insanlara durumlarına göre anlatılmalıdır. Eş'ari ve Mu'tezili kelmacılar bu kurala uymadıkları için onların bu türden nasları te'vil sonucu ulaştıkları yorumların hepsi geçersizdir.³⁰

D şikkında ise c şikkının tersi söz konusudur. Bu kısmın te'vili tartışmalıdır. Lafzın hangi manaya geldiği bilindiği halde başka bir mana için geldiğini fark edebilen kimseye belki bu tür te'viller anlatılabilir. Hiç bilmeyene anlatılması doğru olmaz. Böyle olursa dinin zahiri ortadan kaldırılmış (iptal) olur ve halkın itikadi sarsılabilir.³¹

Tüm bu izahlardan anlaşılacağı üzere İbn Rüşd'e göre bir te'vilin geçerli olabilmesinin ilk koşulu her şeyden önce te'vile açık nasların te'vil edilmesidir. Bu te'vili ise bu konuda uzman olan bilginler yapmalıdır ve nihayet bu te'viller yaygın kanaate ters düşmemeli, halkın inançlarını sarsmamalıdır. Bu özellikleri taşımayan te'villerin ise hiçbir geçerliliğinin olmadığı, onlara itibar edilmeyeceği ortadadır. Bu özellikler içinde en çok tekrarlanan ve üzerinde durulan husus, bu te'viller karşısında halkın durumudur. Çünkü İbn Rüşd, her şeyden önce halkın inanç yönünden durumunu düşünmekte ve bunu te'vil için olmazsa olmaz şart saymaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, o, Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin şu üç özelliği taşıdığını söyler:

1. Halkı ikna etme ve onlar tarafından kabul edilme açısından Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden daha mükemmel ifade yoktur.

2. Bu ifadeler eğer te'vil edilecekse ancak burhan ehli filozoflar tarafından te'vil edilmeli ve bu yorumlar halka gerektiği kadar açıklanmalıdır.

3. Te'vile ihtiyaç duyan ayetler aynı zamanda verdikleri ipuçları ile insanları doğru ve geçerli te'vile yönlendirirler.³²

Geçerli olmayan te'villerin sonuçlarının çok zararlı olduğunu savunan İbn Rüşd, bu konuda şu açıklamaları yapar: İslam dünyasında bu tür te'viller yüzün-

³⁰ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 251.

³¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 252.

³² İbn Rüşd, *Fasl*, s. 25.

den ve özellikle bozuk te'viller yüzünden birbirini İslam'ın dışına çıkmakla veya en azından sapıklıkla suçlayan gruplar vardır. Mutezile birçok ayeti te'vil etmiş ve bunları halka açmıştır. Eş'ariler de daha az olmakla birlikte yine aynı şekilde davranmıştır. Tabii olarak bu fırkalar, halkı birbirine düşürerek düşmanlıklara, hatta çatışma ve kavgalara neden olmuş, dini parçalamış ve İslam toplumunu darmadağın etmişlerdir.

Oysaki İslam'ın ilk dönemlerinde yaşayanlar, o yüksek erdem ve takvaya, Kur'an-ı Kerim'deki bu tür ayetleri te'vil etmeden ulaşmışlardı. Hatta içlerinde te'vil etme gücüne sahip olanlar bile, bunu açıkça dile getirmeyi uygun bulmamışlardır. Onlardan sonra gelenler ise te'vil yöntemini uygulamaya girişince takva itibarıyla zaafa uğramışlar ve çeşitli fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Şu halde din-den bu bid'atı kaldırmak isteyen, doğrudan Allah'ın kitabına dayanmalı, inanmakla yükümlü olduğumuz şeyleri birer birer toplamalı, onların te'vil edilmesi gereken yerleri varsa öncelikle zahirlerine bakarak yanlışa düşmekten kurtulmalıdır. Sadece bu şartları taşıyan ve sonucunda varılan nokta herkes için kabul edilebilir nitelikte olan te'villerin geçerliliğinden söz edebilir.³³ Aksini söylemek ise gereksizdir.

3- İBN RÜŞD'E GÖRE TE'VİL METODOLOJİLERİ AÇISINDAN İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

İbn Rüşd, te'vil anlayışını ortaya koyduktan sonra yaşadığı dönemde var olan çeşitli grupları ele alır ve bunların te'vil anlayışlarını değerlendirir. Ona göre kendi zamanında var olan en meşhur fırkaların sayısı dördttür: Eş'ariler, bugün halkın çoğunun Ehl-i Sünnet olarak gördüğü gruptur. Mücessime ve Müşebbihe adını alan gruplar ki, bunlara Haşeviye adı verilmektedir. Dördüncü ve son grup Batınilerdir.

Bu gruplardan her biri değişik inançlara sahip olmuşlar, kutsal metinleri (elfaz-ı şer'/şer'i lafızlar) zahirlerinden saptırarak kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamışlar, kendi yorumlarından dışarı çıkanları inkârcılıkla suçlamışlardır. Tüm bu te'vile dayalı inançlar iyice düşünüldüğünde ve dinin asıl amacı göz önüne alındığında aslında bunların sonradan uydurulan ve birtakım saçma yorumlardan ibaret birer fırka olduğu görülür.³⁴ Bu düşünceleriyle İbn Rüşd'ün nesnellikten ve tutarlılıktan uzaklaştığını ve meseleye tek yönlü yaklaştığını görmezden gelmemiz mümkün değildir.

İbn Rüşd, meseleyi böylece ortaya koyduktan sonra her bir fırkayı tek tek ele alır ve onların te'vil konusundaki görüşlerini, kendi bakış açısıyla değerlendirir.

İbn Rüşd'ün bu fırkalar arasında en fazla üzerinde durduğu kesim şüphesiz kalamcılardır. Çünkü onun zamanında İslam fikir dünyasına kalam ekolleri, özellikle Eş'ari Kelamı hâkimdi. Diğer gruplar ise, özellikle Endülü's'te onun yaşadığı bölgelerde pek tanınmıyordu. Son olarak Eş'ari kalamcılarının İbn Rüşd ve onun

³³ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 24; İbn Rüşd'ün "bir fakih olarak" te'vil kavramına yaklaşımı için bkz. Güler, İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki Te'vili, II, 291-299.

³⁴ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 134.

çizgisindeki filozoflara ağır eleştiriler yöneltmeleri, doğal olarak onun, hedefini kelamcılar olarak görmesine neden oldu. Yazdığı eserler incelendiğinde onun bu konudaki hassasiyeti ve kelamcılara ayırdığı sayfaların çokluğu hemen göze çarpar. Şimdi onun kelamcılar hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışalım.

3.1. Kelamcılar

Arapçada kelam “konuşma” demektir. Fakat onun bu sözlük anlamının yanında teknik bir anlamı daha vardır ki, o da; “genel olarak İslam inanç esaslarını (Akaid) konu alan ve onları açıklayarak akli bir temele oturtmaya çalışan bilim” olarak ifade edilebilir. Kelam bilimin ortaya çıkışında şüphesiz İslâm inancının karşılaştığı farklı din ve kültürlerle karşı İslam akidesini ortaya koyma ve saldırılara karşı savunma önemli bir etkidir.³⁵

Fakat gün geçtikçe ve Kelam İlmi gelişimini tamamladıkça İslam kelamcılığı bu asli görevlerinden uzaklaşmışlar ve doğrudan İslam akidesine yönlerini çevirerek onu didik didik etmeye ve çeşitli şekillerde yorumlamaya koyulmuşlardır. İlk defa Cüveyni (ö. 419/1028) tarafından İslam kelamına, özellikle Sünni kelama sokulan te'vil, bu andan itibaren kelam ilminin temelini oluşturmuş ve bu konudaki aşırılıklarıyla Şii kelama benzemesine yol açmıştır.³⁶

İbn Rüşd de bu durumun farkındadır ve te'vil konusunda en ağır eleştirilerini kelam ekollerine yöneltmekte özellikle Eş'ari kelam sistemini hedef almaktadır. Ona göre ne Eş'arilerin ne de Mu'tezile'nin te'villerinde doğru ve geçerli sonuçlara ulaşmak için gerekli şartlar oluşmuştur. Onların te'villerinin pek çoğu yanlıştır ve İslam dünyasında ortaya çıkan uydurma (bid'at) yorumların tek sorumlusu da onlardır.³⁷ Kelamcılarının bu konudaki durumunu İbn Rüşd, yukarıda verdiğimiz ilaç benzetmesiyle açıklar. Bu örnekteki cahil ve beceriksiz doktorlar Eş'ari kelamcılarıdır. Te'vil konusunda diğer kelam ekollerinin durumu da bundan farksız değildir. Her grup, kendi haricindeki grupların yaptığı te'villeri beğenmeyip kendi te'villerinin en doğru te'vil olduğunu iddia edip durmuştur. Ona göre, bu yüzden din tamamıyla parçalanmış, ilk dönemlerdeki o saf ve temiz halinden oldukça uzaklaşmıştır.³⁸ Bu ithamlara maruz kalmayan tek grup, nasların öncelikle zahirine bakan ve ancak te'vil edilmesi gereken yerleri te'vil eden ve bunları olur olmaz herkese açmayan gruptur. İbn Rüşd, bu grubu burhan ehli filozofların oluşturduğunu ileride söyleyecektir. Çünkü o, öncelikle var olan te'vil anlayışlarının yanlışlarını ortaya koymakta ve alternatif olarak, kendisini de onlardan biri saydığı burhan sahibi filozofları tek alternatif olarak öne sürmektedir. Biz de onun metodunu takip edelim ve kelamcılara geri dönelim.

Kelamcılarının te'vil konusunda tutmuş oldukları yolun teorik temellerden yoksun olduğunu düşünen İbn Rüşd, bu iddiasını şöyle dile getirir: Eş'arilerin tutmuş oldukları yollar kesinlik (yakın) ifade eden teorik (nazari) yollar olmadığı

³⁵ Watt; *Düşüncesinin Teşekkül Devri* s. 228-230; Gölcük- Toprak, *Kelam*, s. 40.

³⁶ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 194.

³⁷ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 25.

³⁸ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 183.

gibi, doğruluk ifade eden dini yollar da değildir. Kur'an-ı Kerim'in genel karakteri düşünüldüğünde bu durum açıkça ortaya çıkar. Çünkü Kur'an ayetlerinin başlıca iki özelliği vardır: Kesinlik (yakın) ifade etmesi ve basit olup karmaşık (Mürekkebe) olmaması.³⁹ Kısacası Kur'an ayetlerinin ve hadislerin öncülleri az, sonuçları çok açıktır, kolay anlaşılır. Eş'arilerin ortaya koyduğu yorumlar ise, bu durumu tersine çevirmekte, dini metinleri anlaşılmasız bir hale sokmaktadır.

Açıkça görülüyor ki, kelimelerde bu meseleleri çözme gücü yoktur. Şu halde bu konuda kelamcılarının yolunun halk için hareket noktası olarak kabul edilmemesi gerekir. Çünkü Eş'arilerin burhan (kesin delil) sandıkları ve halka bu şekilde sundukları yorumlar aslında burhana dayanmamaktadır. Ayrıca bunlar halka anlatılması gereken şeyler de değildir. Kısacası bu yol ne din ile ne de bilim ile uzaktan yakından alakası olan bir yoldur.⁴⁰

Sözgelimi Eş'ariler Allah'ın varlığının sadece akılla bilinebileceğini söylerler. Fakat onların bu konuda yaptıkları yorumlar, bu gerçeği ortaya koymaktan çok uzaktır. Tüm diğer kelamcılarının durumu da bundan farklı değildir. Onların ortaya koydukları yorumlarda halk bir yana kelam ve felsefede uzman olanların dahi anlayamayacakları bazı çıkmazlar vardır. Bu tür yorumlardan halkın sorumlu tutulması ise, halkı asla güç yetiremeyecekleri bir işe zorlamak olur. Kelamcılarının delilleri burhana dayanmadığı için alimleri tatmin etmemekte, halk tarafından ise hiç anlaşılammamaktadır.⁴¹

Kelamcılar yüzünden dinin başına gelen en kötü şey, zahiri anlamında ele alınmayacağını zannettikleri birçok ayeti te'vil ederek, "esas itibarıyla bu ayetten kastedilen bizim anladığımız manadır. Allah'ın bu ayeti müteşabih olarak indirilmesinin tek sebebi, kulları imtihan etmektir" demeleridir. Kur'an, açık ve net olma bakımından bir mucize konumundadır. Dolayısıyla müteşabih olmayan bir nass hakkında "bu müteşabihtir" diyerek yorumlamak ve halka hitaben "bu te'vile inanmak gereklidir" diyen bir kimse dinin aslından çok uzaklaşmıştır. Ayrıca halkın bu yorumları kabul etmeleri ve onlara dayanarak eylemde bulunmaları, zahiri nasların tesirinden daha zayıftır. Çünkü halkın (avam) bilgi sahibi olmaktan maksadı sadece pratik (ameli) uygulanmaya yöneliktir. Şu halde pratik açıdan faydalı olan şey, halka daha uygundur. Bilginler (ulema) söz konusu olunca amaç hem bilgi hem eylemdir.⁴²

İbn Rüşd'ün konuyu çok yönlü olarak ele alması ve konuya değişik açılardan bakması bu hususta tek taraflı düşünen kelamcılardan daha tutarlı bir hareket tarzı olarak görünmektedir. Kelamcılar ve özellikle Mu'tezile, akli esas alarak ve mantığa dayanarak dinin daha çok teorik ve soyut bir tefsirini yapmış, sonra da cahil halk dâhil olmak üzere herkesi buna inanmaya zorlamış, bunu kabul etmeyenleri de dinden çıkma (küfr) ile itham etmiştir.

³⁹ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 149.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 140-141; İbn Rüşd'ün kelamcılara ilişkin genel eleştirileri için bkz. Özdemir, *İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi*, II, 350-361

⁴¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 136-138.

⁴² İbn Rüşd, *Menahic*, s. 181.

Bütün kelimelerin ekolleri, dinin farklı kesimlere farklı şekillerde seslenme özelliğine sahip olduğunu bir türlü anlayamamışlar ve standart bir din anlayışı üzerinde ısrar etmişlerdir. İbn Rüşd, işte bu noktada kanaatimizce haklı olarak kelimelerin sistemlerini eleştiri yağmuruna tutmuştur.

Meseleye biraz geriden baktığımızda eleştiren tarafın sadece İbn Rüşd olmadığını görmekte gecikmeyiz. O da aynı şekilde ve hatta daha fazla eleştirilere maruz kalmıştır. İbn Rüşd'ün eleştirileri ilmi bir kaygıdan kaynaklansa da kendine yöneltilen eleştirilerin başlıca iki nedeni vardı: Birincisi siyasi bir yöne sahipti. Bu kaygıyla ona hücum edenler, onun şahsında felsefeyi yıpratıp siyasi iktidara sızmak istiyorlardı. Çünkü o dönemdeki iktidarların büyük bir bölümü felsefenin aleyhine bir politika takip ediyordu. Eş'arilerin başını çektiği doktriner karşı çıkış ise yine son tahlilde mezhep taassubuna dayanıyor; siyasi bir görünüme bürünüyordu. Onlara göre her türlü hastalığın sebebi felsefeydi ve felsefenin o anki en güçlü temsilcisi İbn Rüşd, ortadan kaldırılmalıydı.⁴³

Bu görüşün ortaya çıkmasında ve yaygınlaşmasında hiç şüphesiz Ebu Hamid Gazzali'nin rolü büyüktür. O, felsefeyi ve filozofları eleştirirken bağlı olduğu Eş'ari kelam sisteminin etkisini hissettirmektedir. Onun bu tavır, takipçileri tarafından büyük bir hevesle benimsenmiş, Eş'ari kelamının ve bu ekole mensup kelimelerin başlıca hedefi haline gelmiştir.

İbn Rüşd cephesinden olaya baktığımızda da farklı bir manzarayla karşılaşmayız. Çünkü o da aynı maksatla Gazzali'yi özellikle hedef almış, onun şahsında Eş'ari kelamına eleştirilerini yöneltmiştir. Çünkü ona göre söz konusu harika ilacı ve bileşimini (terkib) ilk bozan Hariciler, sonra Mu'tezile, sonra Eş'ariler ve onlardan sonra da Mutasavvıflardır. Fakat bu konuda Gazzali'nin yaptığını kimse yapmamıştır. Gazzali, te'vil kapısını ardına kadar açmış, ilmi ve felsefi konulara halk için yazdığı eserlerinde yer vererek, bu konuların her yere yayılmasına neden olmuştur.⁴⁴ Bunun sonucunda meydana getirdiği parçalanmalar sebebiyle halk iki gruba ayrılmıştır. Bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötülemeye koyulmuş, diğer bir kısmı da dini metinleri te'vil etme yolunu tutarak onu felsefeye yöneltmeye ve böylece felsefeyi savunmaya çalışmıştır. İbn Rüşd'e göre kelimacılar birinci grubu, filozof geçinenler de ikinci grubu oluşturmaktadır. Ona göre her iki yol da hatalıdır. Doğrusu ise, dinin zahiri üzerinde yorum yapmamak ve din ile felsefenin uzlaştırılması (te'lif) konusunda halka açıklama yapmamak gerekir. Aksi halde yeterli bilgi donanımına sahip olmayan halka, felsefenin ince ve zor konuları açıklanmış olur ki, bu asla doğru değildir. Bu gibi konulara maruz kalan halk, ne dinin zahiri üzerine kalabilir, ne de felsefi konuları anlayabilir ikisinin ortasında şaşkın bir halde kalabilir. Ancak burada İbn Rüşd'ün göz ardı ettiği bir hususu da belirtmeden geçmeyelim. İbn Rüşd, Gazzali başta olmak üzere, kelimacıları derin ilmi konuları halka açmakla itham etme noktasında bir yere kadar haklı olabilir fakat bu konuda acımasızca eleştirdiği Gazzali'nin, halkın kelam ilminden belli oranda

⁴³ Ali Bulaç, *Menahic*, s. 228.

uzak tutulmasına dair yazmış olduğu eserinden ve bu konudaki fikirlerinden hiç bahsetmemesi de oldukça dikkat çekicidir.⁴⁵

İbn Rüşd'e göre, Gazzali'nin söz konusu davranışı nedeniyle her iki kural da ihlal edilmiş oldu. Bazıları, onun bu davranışı sebebiyle hem dine, hem de felsefeye zarar geldiğini söylediler. Bazıları da onun sayesinde her ikisinin de korunduğunu savundu. Aslında o, açıklanmaması gereken te'vili açıkladığı için dini bozduğu gibi, ince felsefi konuları halkın seviyesine indirdiği için de felsefeyi asıl amacından uzaklaştırdı.⁴⁶ O, bu konuda yazdığı eserinde⁴⁷ te'vilin kısımlarını saydıktan sonra, yapmış olduğu te'villerde genel kanaati (İcma) aşsa da "te'vilci, yapmış olduğu te'villerle inkara (küfr) düşmez" diyerek meseleyi kestirip attı.⁴⁸

Gazzali'nin bu tavrı, İbn Rüşd'ü oldukça kızdırmış olacak ki, o, bazen Gazzali'nin adını ağzına almaya bile gerek görmeden "bu adam" (Haza'r Racül) tabirini kullanır. Bunun sebebi açıktır: "Bu adam"ın dine ve felsefeye verdiği zarar ortadadır. O, fikirleriyle her ikisini de bozmakla kalmamış, daha da ileri giderek bunları halka açmakla halkın da inancına zarar vermiştir. Bu durum bize, İbn Rüşd'ün, Gazzali'ye niçin bu kadar yüklendiğini ve onun şahsında Eş'ari kelamına niçin ağır darbeler indirdiğini bir kez daha gösterir. Fakat İslam düşüncesinde en fazla ithamlara maruz kalan ve Sünni kelam ekollerinden kabul edilmeyi adeta İslam'ın dışına itilmeye çalışılan Mu'tezili kelam ekolüne karşı İbn Rüşd'den aynı tavrı beklemek boşunadır. O, bu konuda sadece "Endülüs'te, Mu'tezile'nin görüşlerini bizlere aktaracak eserler yok, fakat bunların tutmuş oldukları yol, Eş'arilerin yoluna benzemektedir"⁴⁹ diyerek fazla açıklamada bulunmaz. Ancak Tehafüt'ünün birçok yerinde Mu'tezili kelimcilerden, onların eserleri ve fikirlerinden bahsetmesi, yukarıdaki sözlerini yalanlar niteliktedir. Ama Mu'tezilileri te'vil bakımından Eş'arilerle aynı kefeye koyması da kanaatimizce doğrudur.

3.2. Sufiler:

İbn Rüşd'ün Sufiler hakkındaki görüşleri kelimcilerin hakkındaki görüşleriyle hemen hemen aynıdır. Hatta Haşeviye diye adlandırılan grup için de aynı şey söylenebilir. Onun içindir ki, İbn Rüşd, bu grupların da te'vil açısından yanlış yolda olduklarını söylemekle yetinmiş ve çok az açıklama yapmıştır. Onun için bu konudaki fikirleri de kelimciler hakkında görüşleri içinde değerlendirilmelidir.

İbn Rüşd'e göre dini metinler zahir ve batın olmak üzere iki kısma ayrılıyor ve bunları te'vil salahiyetine sadece burhan ehli filozoflar sahip oluyordu. Bunları yani yapılan te'villeri de halka açmamak gerekiyordu. Aksi halde halkın dini anlayışları ve haliyle yaşayışları bozulurdu (fesat). İbn Rüşd'e göre mutasavvıfların

⁴⁵ Bkz. Gazzali, *İlcamu'l-Avam an İlmî'l-Kelam*, s. 42

⁴⁶ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 184.

⁴⁷ Gazzali'nin bu konudaki eserinin adı "*Kanunüt Te'vil*" dir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Gazzali, *Kanunu-t Te'vil*, s. 521-526

⁴⁸ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 185.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 151-152.

yaptıkları bundan ibarettir.⁵⁰ Yani onlar te'vil konusunda yapılmaması gereken neler varsa hepsini yapmış ve yanlışla düşmüşlerdir.

Yine ona göre teorik (nazari) meselelerde Sufilerin tutmuş oldukları yollar da doğru değildir. Bu konulardaki fikirleri öncüllerden ve sonuçlardan oluşmadığı gibi, bilimsel de değildir. Onlara göre gerek Allah, gerekse diğer varlıklar hakkındaki bilgi (marifet), düşünce ve araştırma yoluyla değil de kişinin birtakım kötü arzu ve isteklerden arınması dolayısıyla kendisine verilen bir kazanımdır. Sufiler bu iddialarına destek bulmak için pek çok ayeti bu doğrultuda te'vil etmişlerdir. Onların bu yorumlarının doğru olduğunu kabul etsek bile, bunun herkes için geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Bu yol İbn Rüşd'e göre herkes için geçerli olsaydı, felsefe ve düşünce (nazar) yanlış (batıl) olur, ortadan kalkardı. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'i baştan sona incelediğimizde insanları düşünmeye, araştırmaya ve bilime yönlendiren pek çok ayet görürüz.⁵¹ Sufilerin düşüncelerini bu şekilde reddeden İbn Rüşd, onlara ahlaki açıdan aslında hak vermektedir. O, düşüncenin doğru olması için ahlakın doğru olması gerektiğini inkâr etmez, fakat doğru bilgiye, doğru yoruma ulaşmanın ön koşulu olarak ahlakın görülmesini de kabul etmez. Çünkü Sufilerin yorumladıkları ayetleri halkın ahlakını olgunlaştırmayı hedeflemiş olup, teorik meselelerle alakaları yoktur. Teorik meselelerle alakalı, insanları düşünme ve ibret almaya (itibar) yönlendiren ayetlerin yorumu da Sufilere değil, bilim adamlarına aittir.⁵²

3.3- Haşeviye

İbn Rüşd, Haşeviye sözü ile Mücessime'yi, Müşebbihe'yi ve bilhassa bazı aşırı Hanbelîleri ve Zahirîleri kastetmekte ve bu mezhebi; nakil ve nasstan başka bir şey tanımayan akla değer vermeyen bir yapıda görmektedir. Buna göre Haşeviye, düşünme kabiliyetinden yoksun olan sırf rivayetlere dayanan bir insan tipini ifade etmektedir. Her mezhepte bu tür anlayışlara sahip insanlar vardır. Fakat aşırı nakilciliğin kaçınılmaz sonucu Haşevilikdir. Akla hak ettiği değeri veren bir felsefi sisteme sahip olan İbn Rüşd'ün bu gibi kimseleri kabullenmemesi gayet doğaldır.

Te'vil açısından Haşeviye'ye bakıldığında, İbn Rüşd'e göre bunlar da diğerleri gibi yanlış yoldadır. Fakat bu sonuncuların diğerlerinden çok büyük bir farkı vardır. Kelamcılar ve Sufiler aşırı ve yanlış te'villeri yüzünden yanlışla düşerken Haşeviye hiç te'vile başvurmadığı, ilahi metinleri sadece zahirine göre anlamak gerektiğini düşündüğü için yanlışla düşmüştür.

İbn Rüşd, Haşeviye'nin görüşlerini şu şekilde özetler: Bu fırka şöyle diyor: Hiç şüphe yok ki, Allah'ın varlığı başta olmak üzere diğer varlıklar hakkındaki bilgiye ulaşmanın tek yolu akli değil, dini metinlerdir (nakil – semi). Bilgi konu-

⁵⁰ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 252.

⁵¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 151.

⁵² İbn Rüşd, *Menahic*, s. 151; İbn Rüşd'ün tasavvufi te'vil anlayışına ilişkin ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Fethi Ahmet Polat, *Dini Nasları Okumamın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan Zahir-Batın Ayrımının İbn Rüşd'teki Orijinalitesi*, II, 65-66

sunda sadece bize ulaşan haberlerle yetinmek gerekir. Ahiret ve benzeri konularda olduğu gibi aklın bu konuda hiç rolü yoktur. Dini metinlerde hiçbir zaman te'vile gitmemek ve onları oldukları gibi değerlendirmek gerekir. Bu grup yanlış yoldadır (dalalet). Çünkü insanın sadece nakille yetinmemesini, aklını da kullanması gerektiğini söyleyen ayetlerin sayısı pek çoktur.⁵³

İbn Rüşd'e göre dini metinleri kuru bir bakış açısıyla okuyanlar Haşevilerdir ki bunlar nasları gerektiği gibi anlayamamış kimselerdir. Onun bu eleştirisinin, dini metinleri teşbih ve teccime dalarak anlayanları hedef aldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu eleştirinin selef alimlerini de içerip içermediği net değildir. Anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd, Ahmed b. Hanbel gibi selef âlimlerini bu noktada eleştirmemektedir. Çünkü selef âlimleri her ne kadar dini metinleri İbn Rüşd gibi anlamadıysa da teşbih ve teccime düşmekten de uzak durmaya gayret etmişlerdir. Buradan hareketle denilebilir ki, İbn Rüşd selefe oldukça yakın fikirlere sahip olması dolayısıyla onun bu konudaki ana hedef kitlesi Mücessime ve Müşebbihe ile sınırlıdır.⁵⁴ Ancak burada Haşeviye olarak kastedilen kimselere Hanbelileri, Zahirileri ve Bazı Malikileri dahil eden yorumların olduğunu da belirtmeden geçmeyelim.⁵⁵

Bu bölümden anladığımız kadarıyla İbn Rüşd, hiçbir mezhebi ve fırkayı te'vil açısından doğru yolda görmemekte, onları eleştirmektedir. Bu mezheplerden bazıları yaptıkları te'villerle yanlışla düşmüşlerdir. Diğer bazıları da te'vile asla kapı açmadıkları ve nasların zahirine takılıp kaldıkları için bu eleştiriyi hak etmektedirler. Aslında problem bir mezhep meselesinden çok, te'vili yapacak şahıslarla ilgilidir. Te'vil yapabilecek ehliyete sahip olan insanlar kimlerdir? Bu insanların ne tür bir bilgiye sahip olması gerekmektedir? Yapılan bu teviller kimlere açıklanıp kimlere açıklanamaz? Asla te'vile kalkışmayıp nasların zahiriyle ilgilenmesi gereken kişiler kimlerdir? vb. soruların cevabı, bize bu problemin çözümünde önemli katkı sağlayacaktır.

4- İBN RÜŞD'E GÖRE TE'VİL PROBLEMİ AÇISINDAN İNSANLAR

Herhangi bir metnin (dini, edebi, hukuki vs.) herkese göre aynı ölçüde anlaşılabilir olduğunu söylemek şüphesiz hatadır. Hemen her metnin apaçık ifade ettiği manalar olduğu gibi, gizlediği, sadece işaret etmekle yetindiği veya o metnin anlaşılması için yeni bir birikime gerek duyulan yönleri vardır. Dolayısıyla herhangi bir metin karşısında özellikle, konumuz açısından, dini metinler karşısında herkesin aynı anlayışa sahip olmadığı/ olamayacağı gayet ortadadır.

İbn Rüşd açısından konuya yaklaştığımızda onun da aynı düşünceleri savduğunu görürüz. Özellikle dini metinler ele alındığında o, dini metinlerin, tek bir ifade biçimiyle farklı insan kesimlerine farklı anlamlar ifade ettiğini söyler. Farklı anlam kategorileri içeren metinlerin bütün insan kesimlerine tek bir ifade ile

⁵³ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 135.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Polat, *Dini Nasları Okumanın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan Zahir-Batın Ayrımının İbn Rüşd'teki Orijinalitesi*, II, 50

⁵⁵ Uludağ, İbn Rüşd Felsefesinde Tasavvuf, II, 175

anlatılmasına en çarpıcı örnek, Kur'an'da Allah'ın "Göklerin ve yerlerin nuru" olarak tanımlamasıdır.⁵⁶ Burada "nur" her kesimin kendi kavrayış gücü ve yeteneğine göre yorumlayabileceği önemli bir kavramdır ve her kesimi tatmin etmeye yeter. Din, bazen de oldukça yalın ifadeler kullanılır. Bu ifadelerle yetinmesi gerekenler geniş halk kitleleridir. Çünkü bu yol onların yoludur. İbn Rüşd, bu yolları "turuku amme" / "halkın yolu" olarak niteler. Bu yollar ve yöntemlerle gözlenen amaç, öncülleri az ve sonuçları bakımından bilinmesi kolay olan bu metinlerle halkın eğitilmesidir. Kompleks ifadelere gelince, bu yol filozofların yoludur ve asla halkın (avam) eğitiminde kullanılmamalıdır.⁵⁷

Bu açıdan konuya yaklaşıldığında açıkça görülür ki, İbn Rüşd, insanları aslında ikiye değil üçe ayırmaktadır. Şimdi bu tasnife ve onun açıklamalarına değinmeye çalışalım.

1- Te'vile ehil olmayanlar: Bu kimseler geniş halk çoğunluğunu oluştururlar. İbn Rüşd bu kesimi Hatabiyyun veya Avam kelimeleriyle ifade eder.

2- Cedeli te'vile ehil olanlar: Bunlar ya tabiatları gereği ya da alışkanlıkları ve bilgi seviyeleri bakımından cedelcidirler. İbn Rüşd, bu gruba tartışmayı (cedel) bir usul olarak benimseyen kelimcileri dahil eder ve onları ehl-i cedel olarak tanımlar.

3- Mutlak te'vile ehil olanlar: Bunlar hikmetin bilgisine sahip olan burhan ehli kimselerdir. İbn Rüşd bu gruba filozofları dahil etmekte ve onlara Ehl-i Burhan ve Burhaniyyun adını vermektedir.⁵⁸

İnsanlar arasında bilgi ve anlayış bakımından böyle bir farklılaşma olduğuna göre, bu kimselere seslenen, bu kimseleri muhatap kabul eden metinlerin de farklı olması gerekir, ama öncelikle bu insanların metinleri anlama ve kabul etme açısından farklılıklarına değinmemiz gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre her kesimin anlama ve kabul etme (tasdik) gücü diğerinden farklıdır. Sırasıyla ele alacak olursak:

1- Te'vile ehil olmayan geniş halk kitleleri bir meseleyi sadece hatabi (basit) sözlerle kolay anlaşılır bir üslupla anlatıldığında anlar ve kabul ederler.

2- Cedel ehl-i kelimciler ise bir konuyu ancak ve ancak tartışma üslubuyla ikna edildiklerinde tasdik ederler.

3- Bazı insanlar ise bir konuyu burhanla (kesin delil) ortaya konduktan sonra tasdik eder. Avam'ın ve bu son bölümü oluşturan seçkinlerin (Havass) tasdik yönüyle birbirinden farkı yoktur. Her ikisi de aynı kesinliğe sahiptir. Cedelcilerin tasdikinde ise az da olsa bir eksiklik vardır.⁵⁹

İbn Rüşd, bu ünlü tasnifine Kur'an-ı Kerimden bir destek bulmayı da ihmal etmez. Ona göre Kur'an-ı Kerim'in şu ayeti insanlar arasındaki bilgi farklılığını açıkça ortaya koymaktadır. "Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle (mev'ıza-i

⁵⁶ Nur 24/ 35

⁵⁷ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 185.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 21.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 7.

hasene) ve en güzel mücadele biçimi (cedel) ile davet et.”⁶⁰ Bu ayette geçen “hikmet” tabiri ile; burhan ehli filozoflar, güzel öğütle; halk, mücadele tabiri ile de; cedel ehli kelimciler kasdolunmaktadır.⁶¹

İbn Rüşd’ün felsefesinde bu üçlü tasnifin önemi büyüktür. O, sık sık bu ayırma başvurmak suretiyle te’vil konusundaki fikirlerine açıklık getirmeye çalışır. Ona göre filozofların durumu, ayette geçen hikmete, kelimcilerin durumu, mücadeleye ve cedele, Selefiye başta olmak üzere geniş halk kitlelerinin (avam) durumu da güzel öğüte ve basit nasihate işaret eder. Yararatılışları ve bilgi seviyeleri göz önüne alınınca insanlık ancak bu üç yoldan biriyle gerçeğe çağrılır. İnsanlar da bilgi, kültür, öğrenim, kabiliyet ve zeka seviyelerine göre gerçeğe ulaşmaya çalışırlar.

İnsanlar arasındaki farklılık açısından konuya baktığımızda İbn Rüşd bu ayırımı yapmakla yetinir. Acaba dini metinler söz konusu olunca da durum aynı mıdır? Yani ona göre ayet ve hadislerde bu ayırımı göz önüne alacak tarzda bir çeşitlilikten söz edilebilir mi?

İbn Rüşd’ün bu soruya cevabı gayet olumludur. Ona göre dinin insanlara hitap ederken kullandığı, yollar dört çeşittir.

1- Herkes için açık olan ifadelerdir ki, burhani, cedeli ve hatabi yol olarak nitelenebilir. İlk bakışta manaları anlaşılabilen zahir (açık) ifadelerdir. Bu türden ifadeler herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir, te’vile ihtiyaç duymazlar hatta bu ifadeleri te’vil edenler dinin aslını bozar ve inkara (küfr) düşer.

2- Öncülleri (mukaddemat) açık olmakla birlikte ortaya konulmak istenen mana kapalı olur. Bu gibi ifadelerin sadece sonuçlarından ehil olanlarca te’vil yapılabilir.

3- İkinci yolun tam tersidir. Sonuçlar çok açık olduğu halde öncüller kapalıdır. Burada da öncüller için te’vile başvurulabilir.

4- Öncüller de sonuçlar da kapalı ifadeler olur. Bu tür ifadelerde bilginlerin (ulema) te’vil yapmaları zorunludur. Halk ise bu tür ayetlerin zahiriyle yetinmelidir (farz).⁶²

Bu tasnifte İbn Rüşd, birinci tür ayetleri avamın anlayabileceğini, ikinci ve üçüncü tür ayetlerdeki az olan kapalılığın kelimciler tarafından yorumlanabileceğini ima etmektedir. Ama dördüncü kısma giren ayetler, ancak ulema tarafından anlaşılabilir ve yorumlanabilir.

Bu ayırma İbn Rüşd’ün kendi eserlerinde de dikkat ettiğini görürüz. Söz gelimi o, Menahic ve Fasl’ını daha ziyade basit bir dille ve kolay anlaşılacak şekilde, Tehafüt’ünü ağır felsefi meseleleri kapsayacak bir tarzda kaleme almıştır. Her üç eserinde de aynı konularını aynı felsefi tahlilleri ele almasına rağmen Tehafüt’ündeki dilin daha ağır ve konuların daha ayrıntılı ve karmaşık olduğu

⁶⁰ Nahl 16/125.

⁶¹İbn Rüşd, *Fasl*, s. 7.

⁶² İbn Rüşd, *Fasl*, s. 19 – 20.

gözden kaçmaz. Bu iki türlü ifade tarzı sebebiyledir ki, onun fikirleri bazen birbirine karışmakta, gerçek fikrinin hangisi olduğunu anlamak zorlaşmaktadır.

Bütün bu tasniflerden yola çıkarak İbn Rüşd'ün önemli bir noktayı açıklığa kavuşturduğunu görüyoruz. Buna göre Evreni kavrama ihtiyacında olan insanların elde ettikleri bilgiler üç kısma ayrılıyor demektir:

1- Halk bilgisi: Varlığı sadece gözlemleyip bunun bir sanat eseri olduğunu ve bir sanatçının bulunduğunu içeren gündelik bilgi (Amiyane veya Empirik bilgi).

2- Salt bilim bilgisi: Evrende meydana gelen olaylara nasıl sorusunu yönelterek bu olayların arkasında yatan kanunları bulmaya çalışan bilgi (İlmi bilgi).

3- Hikmet (felsefe) bilgisi: Varlık dünyasını sadece nasıl sorusunu sorarak değil, buna bir niçin sorusunu ekleyerek olayların altında yatan sebepleri de araştıran bilgi.⁶³ İbn Rüşd terminolojisinde bu bilginin adı hikmettir ve sadece filozofların sahip olduğu en üstün bilgi türüdür.

Hemen her düşünce sisteminde insanların aynı bilgi seviyesinde görülmediği bir gerçektir. Bu ayrıma sadece İbn Rüşd'de değil, Meşşai filozoflarında, genelde bütün tasavvuf akımlarında Şii ve İrfani felsefenin tüm kollarında hatta İslam düşüncesi dışında diğer düşünce geleneklerinde de rastlamak mümkündür.⁶⁴ Aradaki fark her grubun sadece kendini te'vile ehil sayması, kendini havass olarak göstermesidir. Diğerleri ise haliyle avam kategorisine dahil edilmektedir. İbn Rüşd için de durum bundan farklı değildir. O da sadece filozofları bu işe ehil görmekte, diğerlerini avam sınıfına sokmaktadır. Onun böyle davranmasının sebebi elbette Kur'an ve Hadis'i birer felsefi metne dönüştürmek, Kelamcılar gibi doktrinlerini Kur'an'a dayandırayım derken nassları zorlamak, Sufiler ve Şiiiler gibi ölçüyü iyice kaçırmak değildir. Onun asıl amacı, Kur'an ve Hadis'te halkın anlamaya güç yetiremediği bir takım konuların olduğunun ve bunların te'vilini ancak ehil olanların yapabileceğini ortaya koymaktı. Bu iş için ise o, filozofları yetkili görüyor ve ayet ve hadislerin zahiri anlamlarını aşmamalarını şart koşuyordu. Bu görüşlerine Kur'an-ı Kerim'den de destekler bulmaya çalışıyor ve felsefesine mantıksal bir temelin yanında, dini bir dayanak da hazırlıyordu. Çünkü Gazzali ile arasındaki tartışma konularından biri de buydu. Her ikisi de avam-havas ayrımı yapıyordu. Fakat havas üzerinde anlaşamıyorlardı.

İbn Rüşd felsefesinde halk (avam) ile seçkinlerin (havass) bilgisinde tanım gereği farklılık vardır. Halk çoğunluğunun varlık dünyasına bakışı, bir bakıma, nasıl meydana geldiklerini düşünmeden birtakım sanat eserlerine sadece bakmaya benzer. Çünkü halk, varlık ve olaylara sadece pragmatik açıdan yaklaşır ve bunların bir yaratıcısının (Tanrı) olduğunu bilmekle yetinir. Bilginler ise, varlık ve olaylara nasıl ve niçin sorularıyla yaklaşır ve aralarındaki gizli sırları (hikmet) çözmeye çalışır.⁶⁵ Elbette nasıl ve niçin sorularını sorarak bilenler ile bunları sormadan varlık ve olaylara yaklaşanlar arasında bilgi derecesi bakımından önemli bir fark olacaktır.

⁶³ Erdem, *Bazı felsefe Meseleleri*, s. 117-127

⁶⁴ Bulaç, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, s. 235.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 155.

tır. Onun için bu gibi kimselere “te’vili sadece Allah bilir, ilimde derinleşenler de (rasihun) buna inandık” demek lazımdır. Bu şekilde onlar te’vilden uzak tutulmuş olurlar.⁶⁶

İnsanlara bilgi seviyelerine göre hitap edilmesini bir hedef haline getiren İbn Rüşd, bu gerçeğin Kur’an-ı Kerim’de en iyi şekilde ortaya konulduğunu söyler. Kur’an-ı Kerim, ifadenin bütün kategorilerini bünyesinde toplamış bir kitaptır. Onun ifade tarzında gerek halk, gerekse alimler kendilerine özgü hitaplar bulabilirler. Bunun diğer bir anlamı, Kur’an-ı Kerim’in iki veya üç ifade düzleminde tek olan hakikati ortaya koymuş olmasıdır. Bir başka deyişle tek olan hakikati insanların bilgi seviyelerine göre iki veya üç ayrı kategoride ifade etmesidir.⁶⁷ Bu fikrine destek olması açısından İbn Rüşd, “Biz Peygamberler, halkı kendi seviyelerinde görmeye ve onlara akıllarının erdiği seviyede hitap etmeye emrolunduk” manasındaki hadisi de kullanmaktadır.⁶⁸ Yine aynı şekilde Hz. Ali’ye ait olduğunu söylediği “Halka anladıkları şekilde konuşunuz, aksi halde onların Allah ve Resulü’nü yalamalarını ister misiniz?” İfadesi de İbn Rüşd’ün bu konuda kullandığı rivayetler arasındadır.⁶⁹

Sonuç olarak İbn Rüşd’ün bilgi seviyelerinden hareketle insanları farklı kategorilere ayırarak uyguladığı metodunda başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu genel açıklamalardan sonra burada yer vermeye çalıştığımız grupların ayrıntılı izahını yapmaya ve onun bu sınıflara bakışını tek tek ortaya koymaya çalışalım.

4.1- Avam (Halk)

“Yaratılışları ve öğrenim düzeylerinin yetersizliği nedeniyle ayet ve hadisleri tam manasıyla anlamaya güç yetiremeyen halk çoğunluğu” tabirinin İbn Rüşd’ün avam için kullandığı tarif olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu tanımdan hareket eden İbn Rüşd, halka ince felsefi konuların ve dini metinlerdeki karmaşık te’villerin açılmaması gerektiğini söylemiştir. Çünkü ona göre halka hitap etmenin en kolay yolu, ayet ve hadislerin zahiri ifadelerinde olduğu gibi, konuyu elden geldiğince basite indirgeyerek anlatmaktır. Ayet ve hadislerin genel yapısı göz önüne alındığında onlarda da bu metodun uyguladığı açıkça görülür.⁷⁰ Özellikle ayetlerde pek çok konu hakkında hikayelerin (kıssa) anlatılması, örnekler verilmesi, benzetmelerde bulunulması ve soyut bazı olay ve hükümlerin somutlaştırılarak anlatılması bunun en güzel delilidir. Çünkü halk, akli ve bilgisinden ziyade hayal gücünü kullanır. Dolayısıyla bir konuyu onlara anlatmanın en iyi yolu, meseleyi somutlaştırarak gerçek hayattan örnekler vererek halkın hayalinde canlandırmak gerekir.⁷¹

⁶⁶ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 16.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 25.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 192.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 9.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 24.

⁷¹ İbn Rüşd, *Tehafüt*, C.1, s. 287.

Gerçekten de İbn Rüşd'ün felsefesinde bir manayı örnekleme (temsil) yoluyla anlatma geniş bir yer tutar. Daha ziyade halk kesimleri için kaleme aldığı Menahic ve Faslu-l Makal'de bu konuda çok fazla malzeme vardır. İbn Rüşd'e göre halk, varlıkları, duyular yoluyla anlamaya çalışır. Sadece akılla anlaşılabilen bazı soyut olayları anlamakta zorlanabilir, hatta hiç anlayamazlar. Onun içindir ki, bu tür meseleler onlara, duyular dünyasına hitab edecek şekilde, fiziki alemle irtibatlandırılarak anlatılmalıdır. Aksi halde halk, anlayamadıkları olay ve durumlarda bir takım olağanüstü özelliklerin bulunduğunu zannedebilir. Bu durum ise onları iyice çıkmaza sürükler. Ayet ve hadislerdeki ahiret, cennet ceennem, sırat vb. hakikatlerin halka fiziki alemden örnekler verilerek anlatılmasının sebebi budur.⁷²

Geniş halk kitlelerinin ihtiyaç duyduğu bilgi, pratik hayatta fayda sağlayan gündelik bilgidir. Halkın, gerek yaşantı gerekse zihni açıdan ince ilmi konularla, felsefi tahlillere ayet ve hadislerin ayrıntılı yorumlarıyla bir alakası yoktur. Bu tür karmaşık meseleler halka veya çok az kültür ve bilgi seviyesine sahip kimselere yardımcı olamaz.⁷³ Yardımcı olmaması bir yana onlara zarar bile verir. Dolayısıyla halka düşen görev; bu tür ağır meselelerle ilgilenmek ve ayetlerin ve hadislerin anlaşılabilirdiği kadarıyla zahirleriyle amel edip te'vile asla başvurmamaktır. Anlaşılabilen noktaları da kendi görüşleri doğrultusunda anlamaya çalışmadan bu konuda uzman birine danışmalı ve onun açıklamalarının dışına çıkmamalıdır. Çünkü bize "emaneti ehline (sahibine) vermemiz"⁷⁴ emredilmektedir. Başka bir ayette de "Biz emaneti yerlere ve göklere sunduk, onu taşımaktan kaçındılar, o emaneti insan yükledi"⁷⁵ buyrulmaktadır. Bu ayette geçen söz konusu "emanet" İbn Rüşd'e göre "te'vil" manasındadır.⁷⁶ Emaneti sahibine vermek demek; te'vili bilginlere bırakmak demektir.

Doğru ve geçerli te'villerin halkı çıkmaza sokacağını düşünürsek, yanlış te'villerin onlara vereceği zarar iyice ortaya çıkar. Dolayısıyla halk, taşıyamayacağı emaneti üzerine asla almamalı, bu işi ehline bırakmalıdır.

4.2- Cedel Ehli (Kelamcılar)

Cedel terimi, akli ve mantıksal önerme ve unsurların salt diyalektik yapılarak kullanılması anlamını taşıyorsa da, İbn Rüşd terminolojisinde daha çok demagoji, spekülasyon ve polemikler, içi boş mücadele ve tartışmalar gibi olumsuz anlamlarda kullanılır. Bu metodu ona göre İslam kelamcıları, özellikle Eş'ari kelam ekolüne sahip kelamcılar kullanır. Bunun doğal bir sonucu olarak, felsefenin geleneksel, İslami ve aktüel bütün konularında İbn Rüşd adeta birinci hedef olarak Eş'arileri görür. Çünkü aralarında hemen her konuda olduğu gibi te'vil konusunda

⁷² İbn Rüşd, *Tehafüt*, C. 1, s.240.

⁷³ İbn Rüşd, *Tehafüt*, C.1, s.239.

⁷⁴ Nisa 4/58

⁷⁵ Ahzab 33/72.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 23.

da derin görüş ayrılıkları vardır.⁷⁷ Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile, onun doğal müttefikidir. Selefî ve tasavvufî akımlarla ilgilenmemesi, onların akıl kavramını ya fazlasıyla önemsememesi ya da toptan inkar etmeleri veya ona belirleyici bir faktör gözüyle bakmamalarının doğal bir sonucudur. Eş'ari kelamına Gazzalî büyük bir prestij kazandırdığına göre, deyim yerindeyse saf dışı bırakılması gereken ilk ve tek adam Gazzalî'den başkası değildir.⁷⁸

Başta Gazzalî olmak üzere, Eş'ari kelamına ağır darbeler indirmeyi, kelamcılara şiddetle hücum etmeyi görev bilen İbn Rüşd, işe onların te'vil hakkında görüşlerinden başlar. Çünkü te'vil, günümüz hermeneutik çalışmalarında olduğu gibi, salt zihni bir etkinlikten ziyade, o devirde dini anlama, anlamlandırma ve bir yaşam biçimi şeklinde ortaya çıktığı için hayati bir önem arz etmektedir.

Her şeyden önce kelamcılar, tamamıyla uydurma bir takım te'viller ortaya atarak dine de felsefeye de zarar vermişler, bilimi çıkmaza sokmuşlar, netice itibarıyla insanların hem kafasını karıştırmış hem de kültürü bozmuşlardır. İbn Rüşd'e göre İslam'da insani duygu ve düşüncelerin bozulmasının tek sorumlusu kelamcılardır. Onların bu konudaki metotları her iki gerçeğe de (din-felsefe) aykırıdır. İşte bundan dolayı kelamcılar kendilerine yöneltilen bütün olumsuz eleştirileri ve ithamlara layıktırlar.⁷⁹

Başta Eş'ari kelamcıları olmak üzere, tüm kelamcıları bu denli sert ve acımasızca eleştiren İbn Rüşd, acaba te'vil konusunda onlara hiç yetki vermemekte midir? Aslında bu sorunun cevabı pek açık ve net değildir. Biraz yukarıda te'vil açısından dini metinleri İbn Rüşd'ün nasıl sınıfladığını ve kelamcıların yapabileceği te'vilin özelliklerini görmüştük. Kısaca hatırlayacak olursak; eğer bir lafız örnekler vermek suretiyle açıklanıyorsa ve bu örneklerden o lafızdaki kapalılık giderilebiliyorsa, bu durumda kelamcılar burada te'vil yapabiliirdi. Ama bütün nasslarda olduğu gibi bu tür kapalı ifadelerde de burhan ehli filozoflar te'vilde tek yetki sahibidir. Dolayısıyla kelamcılara, çok az ve basit bazı ifadelerin te'vil yoluyla açıklanmasına izin verilir. Eş'ari ve Mu'tezilî kelamcılarının yapmış oldukları kısmen doğru te'viller bu türdendir. Fakat Mu'tezile'nin yapmış olduğu te'viller doğruya daha yakındır.⁸⁰

Bu açıklamalar bize, İbn Rüşd'ün Cedelcileri, Filozoflar ile halk arasında bir yerde gördüğü sonucuna vardırı. Onlar sahip oldukları Cedeli bilgi sayesinde halktan bilgilidirler. Fakat onlar filozofların seviyesine de çıkamazlar. Dolayısıyla dini metinler içerisinde, onların yapabileceği tarzda te'vile gerek duyan pek az kapalı ifade vardır. Kelamcılar bunlarla yetinmeli, asla kendi sınırlarını aşıp yanlış ve gereksiz te'villerle dini asıl amacından saptırmamalıdır. Fakat kelamcıların bu kurala uymadığı, olur olmaz her nassı te'vil ettiği bir gerçektir. Onların bu konuda

⁷⁷ Houranî, *Averroes*, Londra, 1976, s.32

⁷⁸ Gazalî ve İbn Rüşd'ün te'vil anlayışlarının karşılaştırılması için bkz. Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, İz Yay., İst. 2010

⁷⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt*, C. 2, s. 643.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 20.

dayandıkları ilkeler ve izlemiş oldukları metotlar, cedele dayanması bir yana, hitabi doyuruculuk derecesine dahi ulaşamayan bir takım sözlerdir.⁸¹

Kelamcılara bu ithamları layık gören İbn Rüşd, yukarıda verdiği ilaç örneği de onları bu ilacın bileşimini bozan cahil doktorlara benzetmiştir. O eserlerinin birçok yerinde kelamcılar söz konusu olduğunda bu benzetmeye atıflar yapar. Ona göre ayet ve hadislerin üslubu, ifadesindeki açıklık, hitap tarzı ve mucizevî manaları insanlık için ilaç gibidir. Fakat kelamcılar, bilgi ve beceriden yoksun doktorlar gibi bu harika ilacı bozmuşlar ve İslam toplumunun darmadağın etmişlerdir. İslam dünyasındaki mezheb, fırka ve tarikat hareketlerine bir göz attığımızda bu benzetmenin kanaatimizce çok yerinde olduğunu görürüz. İşin en ilginç yönü ise İbn Rüşd'ün kelamcılara eleştirileri yönelttiği esnada İslam kelamının en parlak ve en verimli dönemini yaşıyor olmasıdır. İşte bu parlak dönemde dahi kelamcılar İbn Rüşd'ün eleştirilerinden kurtulamamışlardır. Ona göre, kelamcıların yaptıkları yanlış yorumlar sebebiyle halk yanlışla sürüklenmiş, halk parçalara ayrılmış ve aralarına düşmanlık sokulmuştur. Eş'ariler pek çok ayet ve hadisi te'vil etmiş ve bunları halka anlatmıştır. Aynı işi Mu'tezile de yapmıştır. Bu yüzden onlar insanları kin, nefret ve düşmanlığa yöneltmişler, dini parçalamışlar, insanların arasına ayrılık sokmuşlardır.⁸²

Eş'ariler söz konusu olduğunda hiç çekinmeden en ağır eleştirileri onlara layık gören İbn Rüşd, aynı tavrı Mu'tezile'ye karşı sergilemez. Onlar hakkında sadece "bize Mu'tezile hakkında yeterli bilgi ulaşmadı"⁸³ demekle yetinir. Oysa İbn Rüşd'ün yaşadığı sırada Mu'tezilerin doğu İslam dünyasında olduğu kadar, Batı'da, Endülüs'te de tanındığı ortaya konmuştur.⁸⁴ Özellikle Tehafüt başta olmak üzere eserlerinde Mu'tezile kelamından ve Mu'tezili kelamcılarının görüş ve eserlerinden ayrıntılı bilgiler vermesi, onun bu tavrını oldukça temkinli karşılamanın gerektiğini göstermektedir. Özellikle Eş'ari kelamına karşı bir tepki söz konusu olduğunda İbn Rüşd ile Mu'tezile arasında fikri bir bağın, bir ortak noktanın olması kaçınılmazdır. Ama İbn Rüşd, bu bağı inkâr eder gibi görünmektedir. Bize göre bunun en önemli sebebi, zaten iktidarla başı yeterince dertte olan ve bu konuda hüküm giyen bir mezhebe yakın görünerek başını iyice derde sokmak istemeyen İbn Rüşd'ün özellikle akıl – vahiy dengesi söz konusu olduğunda en güçlü müttefikini görmezden gelmek zorunda kalmasıdır. Fakat yukarıda da işaret ettiğimiz gibi o, Mu'tezili kelamcılarını, te'vil konusunda diğer kelamcılardan daha sağlam ve gerçekçi oldukları gerekçesiyle ayırt eder. Fakat onun, te'vil yetkisini tam olarak verdiği kesim, kendisinin de dahil olduğu filozoflardır.

4.3- Burhan Ehli (Filozoflar)

Mutlak te'vile ehliyetli olan kesimin İbn Rüşd'e göre, burhan (kesin delil) ehli filozofların oluşturduğu grup olduğunu daha önce çeşitli vesilelerle söylemiş-

⁸¹ İbn Rüşd, *Tehafüt*, C. 1, s. 276.

⁸² İbn Rüşd, *Fasl*, s. 23

⁸³ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 151.

⁸⁴ Baysar, *Felsefet-i İbn Rüşd*, Beyrut, 1973, s. 33

tik. Bu gruba dahil olan filozoflar, nesnel aleme bakarken akli bir metot kullanıyor, sağlam öncüllere dayanıyor ve bilimsel deney ve gözlemlerle bir sonuca ulaşmaya çalışıyordu. Onlar, özellikle din ve dini metinler söz konusu olduğunda, her ikisine de gerektiği şekilde değer veriyor ve duygularından ziyade rasyonel yaklaşımı ön plana çıkarıyorlardı. Fakat konumuza geçmeden önce bir noktanın aydınlatılmasında yarar görüyoruz. İbn Rüşd'ün burhan dediği şey, modern felsefede rasyonel delil dediğimiz şeyle özdeş değildir. Burhanda en azından Farabi (ö. 339/950)–İbni Sina (ö. 428/1037) geleneğindeki haliyle, ameli hikmetin rolü önemlidir. Filozof, buna göre, sadece doğru bilgi dünyasına sahip olan kişi değil, aynı zamanda doğru bir eylem planına sahip olan insandır.⁸⁵ Kısacası filozof, sahip olduğu doğru bilginin yanında aynı zamanda iyi bir eyleme ve ahlaka da sahip olan kişidir.

Ahlakın yanında bir filozofun sahip olması gereken özelliklerden biri de tutarlılıktır. İbn Rüşd'e göre bir filozof bilimsel ve rasyonel metotlarla ulaştığı sonuçlarda sabit kalmak zorundadır. Kendi haricindeki görüşleri incelerken bu noktayı göz önünde bulundurmalı, kesin kanıtlara dayanmayan fikirleri kendi süzgecinden geçirmeden kabullenmemeli rasyoneliteyi asla elden bırakmamalıdır.⁸⁶ İşte bu özellikleri bünyesinde bulunduran bir filozof, dini metinleri yorumlama konusunda yetkili olmaktadır.

Peki, bu yetkiye sahip olan her filozofun yapmış olduğu yorumlar hiç tartışmasız kabul edilecek derecede doğru ve geçerli yorumlar mıdır? Veya her filozofun yorumu aynı derecede doğru mudur? Dahası, filozoflar arasında görülen yorum farklılıkları neden kaynaklanmaktadır ve bu farklılıklar karşısında nasıl bir tutum sergilenecektir?

İbn Rüşd'ün ilk soruya vereceği cevap elbette ki, olumsuzdur. Ona göre anlaşılması çok zor olan metinlerin yorumunda anlaşmazlığa düşenler veya hata edenler mazur görülmelidirler. Teklifte ve sorumlulukta iradenin varlığı şart olduğuna göre, yeterli bilgiye sahip bir kişinin (ehl-i ilm) elinde olmadan hata etmesi, doğruya ulaşma çabasıdayken yanlış yorumlara gitmesi bu açıdan değerlendirilmelidir. Çünkü her alimin bilgi kaynakları ve bakış açıları farklıdır.⁸⁷ Yorumlama esnasında psikolojik (ruhi) yapıları da yoruma etki eder. "Allah'ın kendilerine yorum yapma yetkisini verdiği kimseler" eğer doğruya ulaşırlarsa karşılığını (ecr) alırlar, aksi halde mazur görülmelidirler. Bu açıklamalar bize ikinci sorunu cevabını da verecektir. Üçüncü soruya gelince, bu durumda farklılığın bilgi kaynağı ve bakış açısından meydana geldiği varsayılarak, aslında tek olan hakikate farklı yönlerden bakıldığına hükmedilecektir. Tabi bu durum burhan ehli filozoflar için geçerlidir. Bu özelliklere sahip olmayanların yaptıkları te'viller ve özellikle hatalar

⁸⁵ Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 81.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt*, C. 1, s. 242.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 14.

asla mazur görülmez. Çünkü bunların yaptıkları sadece hata değil, sonuçları göz önüne alındığında çok büyük günahdır.⁸⁸

İbn Rüşd'ün yukarıda kullanmış olduğu "Allah'ın kendilerine te'vil yapma yetkisini verdiği kimseler" ifadesine geri dönelim. Acaba bu kimseler kimlerdir? Allah bu kimselere ne şekilde yetki vermiştir?

İbn Rüşd'e göre te'vil yetkisine sahip olan kimseler, Kur'an'ın tabiriyle ilimde derinleşmiş olanlar bilginlerdir (rasihun). Allah bu gerçeği bize bizzat bildirmiştir. Kur'an-ı Kerim'de manası açık (muhkem) ve kapalı (müteşabih) ayetler vardır. Bir ayette şöyle denir: "Onun te'vilini ancak Allah ve ilimde derinleşenler (rasihun) bilir ve (ilimde derinleşenler), ona inandık derler".⁸⁹ Bu ayet bilginlerin de te'vili bildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Dahası Allah bilginlere bu yetkiyi bizzat kendisi vermiştir. Eğer bilim adamları inandıkları bu te'vili bilmiyorlarsa aslında orada imandan da söz edilemez. İman için bilgi şarttır ve sağlam bir iman için de, inanılacak hususlar iyice bilinmelidir. Te'vili bilemezsek, bazı konular bize kapalı kalacaksa bu körü körüne bir iman olur. Bu ise istenilen bir iman değildir.⁹⁰ Dolayısıyla bu ayete "Ulema da te'vili bilir" şeklinde mana verecek şekilde durmalıyız (vakf). Aksi halde "ulema da bu te'vile inanır" dersek ulema ile müteşabih ayetlere sadece inanmakla yükümlü olan halk arasında fark kalmaz. Bu demektir ki, ulema te'vili bilir ve bu bilgilerine dayanarak iman eder. Fakat ilim adamları bildikleri bu yorumları asla geniş halk kitlelerine ulaştırmamalıdır. Çünkü Allah bu bilgiyi sadece onlara has kılmıştır.⁹¹ Bu görüşlerden anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd, bilginler için taklidi imanı yeterli görmemekte ve onlar için sağlam bilgiye dayalı bir imanı şart koşmaktadır.

Halka, te'villerin açılmaması gerektiği üzerinde ısrarla duran İbn Rüşd, bunun sebebini şöyle açıklar: "Biz zamanımız insanların öyle kimseler gördük ki, filozof olduklarını ve öğrendikleri saçma sapan şeyleri felsefe zannettiklerini ve dahası yaptıkları yalan yanlış te'villeri halka açmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Böyle davranmakla hem kendilerini hem de halkı yanlışla sürüklemişler ve inançlarının bozulmasına (fesad) yol açmışlardır. Ebu Hamid Gazzali bunlardan biridir."⁹² Onun durumu tıp bilgisi olmadığı halde insanları tedavi eden ve sağlıklarını iyice bozan doktorun durumuna benzer. Yanlış te'villerin halka açıklanmasının bundan daha fazla zarar vereceği ise ortadadır. Çünkü bu durum halka, korumaları gereken bir inançları olduğu gerçeğini unutturabilir. Halk kesimlerine te'vili açanların durumu bundan ibarettir. Onlar dini bozdukları gibi halkı da ondan uzaklaştırırlar.⁹³

⁸⁸ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 14.

⁸⁹ Ali imran 3/ 7

⁹⁰ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 10.

⁹¹ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 11

⁹² İbn Rüşd, *Fasl*, s. 22.

⁹³ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 23.

İbn Rüşd'e göre Gazzali, te'vil konusunda filozofları eleştirirken tutarlı davranmamaktadır. Onun te'vil konusunda ortaya koyduğu şartlar⁹⁴, aslında filozoflar tarafından da kabul edilmektedir. Teoride, her iki yöntem de aslında aynıdır. Fakat her ne hikmetse Gazzali, filozofların te'vil yöntemlerini kökten reddetmekte, bu yolla aslında kendi kendine ters düşmektedir. Filozoflar da Gazzali gibi öncelikle zahir manayı dikkate almakta ve onu asla inkar etmemektedirler. Zahiri manayı yeterli görmedikleri durumlarda da filozoflar akli, mecazi vb. anlamları dikkate alarak yorum yapmaktadırlar. Teorik meselelerde ortaya konan yorumlar, nassların bizatihi aslını inkar anlamına gelemeyeceği için, aralarındaki farklılıklar sebebiyle tarafların birbirini bu şekilde suçlamaları yanlıştır. Bunun böyle olduğunu başta Ebu Hamid Gazzali olmak üzere Ebu-l Ma'ani Cüveyni ve diğer bilginler de söylemektedir. Kaldı ki, teorik sahada kesin derecesine ulaşmış bir icma da sözkonusu değildir.⁹⁵ Te'vil konusunda herkes tarafından genel – geçer bir kabul görececek yorumların yokluğunu, bu konuda her alimin özgürce te'vil yapmasına gerekçe sayan İbn Rüşd, usulüne uygun yapılan te'villerin insanları inkara sürükleyemeyeceğini savunur. Dolayısıyla filozofları bu konuda tekfirle suçlayan Gazzali'in suçlamaları da yersiz olmaktadır.

Filozofların suçsuzluğunu böylece ortaya koyan İbn Rüşd, tabiri caizse karşı atağa geçer ve Gazzali'yi aynı şekilde inkarla itham eder. Ona göre te'vil yapmanın bizatihi kendisi kişiyi inkara sürüklemeyi amaçlar ama bu te'villeri halka açmak, onları inkara sevk edebilir. İnsanları küfre götürmek de küfürdür. Bu türden ağır ve ince meselelerin burhan kitaplarında (Kütüb-ü Berahin) yer alması gerekir. Böylece ilim adamlarının haricindeki kimseler bu bilgi ve yorumlardan uzak tutulmuş olur. Aksi halde Gazzali'nin yaptığı gibi bu te'viller halka indirilirse, bu hem dine, hem de felsefeye karşı işlenmiş bir suç olur. Bunu yapan kişinin maksadı ne olursa olsun durum değişmez.⁹⁶ Burada İbn Rüşd'ün de tıpkı Gazzali gibi teolojinin bazı kavramlarını (iman-küfür) felsefeye naklederek kavram kargaşasına sebebiyet verdiğini belirtmeden geçmeyelim.

Kur'an ve sünnet gibi son ilahi mesajın kaynağı ve açıklayıcısı durumunda ki dini metinlerin gerekli gereksiz veya zorlama te'villerle gerek anlamlarını kaybettiklerini, İslam dünyasında düşünce hayatını kimi zaman çıkmazlara sürüklediğine biz de katılıyoruz. Fakat bu kargaşa ortamının oluşmasında filozofların da payının unutulmaması gereklidir. Filozoflar cumhur için te'vil yolunu tümenden kapatılırken kendileri içinde sonuna kadar açık tutmamalı. Bu konu açıldığında İbn Rüşd sadece filozoflara bu yetkiyi verir fakat kastettiği filozofların kimler olduğuna asla değinmez. Hatta öyle ki, o bu konuda filozofları da eleştirerek, sanki te'vil yapmaya yetkili tek kişinin kendisi olduğu izlenimi verir. Ama her ne şekilde olursa olsun filozofların aleyhinde asla laf söyletmez ve yanlış te'vile giden filozoflar hakkında "aslında bu filozofların dayandıkları delillerin burhani olmadığı

⁹⁴ Gazzali, *Kanunü Te'vil*, s. 521 – 522.

⁹⁵ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 10.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 17.

görülür"⁹⁷ diyerek suçu bireyselleştirir ve suç tüm filozofları itham altında kalmaktan kurtarır. Diğer gruplar için aynı anlayışı göstermemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu durum onun bu konuda tutarlılıktan uzaklaştığı noktalardan biridir. Çünkü o, burhani bilgiyi kendi tekeline almakta ve her şeyden önce kendisi ile çelişmektedir. Dahası, eserlerinde yanlış te'viller yaptıklarını öne sürerek eleştirdiği ekollerin yaptıkları te'villerden örnekler vermekten kaçınan İbn Rüşd, böylelikle kendi eleştirilerinin yüzeysel bir görünüm kazanmasına sebep olmaktadır.

SONUÇ

İbn Rüşd'ün te'vil problemine yaklaşımı ile ilgili olarak yapmış olduğumuz bu çalışma göstermiştir ki, söz konusu problem İslam düşüncesinde hayati bir öneme sahiptir. Öncelikle; dini metinlerin yorumlanmasına dayanan te'vil meselesi hemen her İslam bilgininin gündeminde kendine yer bulmuş ve her dönemde bir problem olarak tazeliğini korumuştur.

Bir metni zahiri anlamından alıp başka bir manaya sevk etmek manasında te'vil kavramını ele alan İbn Rüşd, bu probleme kendi düşünce sisteminde geniş bir yer ayırmıştır. Ona göre, te'vilin bazı şartları vardır ve geçerli bir te'vil için bu şartlara uymak gereklidir. Bunların başında, metnin te'vile uygun olması ve te'vili yapacak kişinin yeterli bilgiye sahip olması gelir.

Dini metinlerdeki bazı kapalı ifadelerin varlığı ve bunların herkes tarafından anlaşılabilmesi, İbn Rüşd'e göre, te'vili gerekli kılan unsurların başında gelir. Ancak bir te'vilin geçerli olabilmesi için öncelikle onun, kendi kurallarına uygun olması gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre, te'vil konusunda yanlış düşen İslam düşünürlerinin başında Kelamcılar yer alır. Onlar, hem yaptıkları yanlış te'viller, hem de bunları halka açmaları sebebiyle büyük bir çıkmaza girmişlerdir. Sufiler ise ona göre, akli yollarla dini metinlere yaklaşmadıkları ve aklın yerine duyguları öne çıkardıkları için birçok ayeti yanlış yorumlamışlardır. Haşeviye denen grup ise, İbn Rüşd'e göre, te'vile hiç yer vermemiş, dini metinleri sadece zahirlerine bakarak ele almış ve onları anlayamamışlardır.

İbn Rüşd, insanları te'vile muhatap olmaları açısından halk, kelamcılar ve filozoflar olmak üzere üç kısma ayırır. Ona göre halk, nassların zahiriyle yetinmeli ve yorumlardan uzak durmalı, anlayamadıkları yerleri de te'vil etmeyip, bilenlere sormalıdır. Kelamcılar ise, te'vil konusunda bir dereceye kadar yetkilidirler; fakat onların te'vil yapabilecekleri ayetler son derece sınırlıdır. Dolayısıyla onlar, bu tür ayetleri yorumlamaktan uzak durmalı, özellikle manası son derece kapalı ayetleri asla te'vil etmemelidirler. Te'vil konusunda tek yetki, İbn Rüşd'e göre, filozofların elindedir. Onlar, sahip oldukları burhani bilgi sayesinde bu yetkiye sahip olmaktadır.

⁹⁷ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 174.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet .S., *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kit., İstanbul, 2000
- Baysar, Mehmet. *Felsefet-i İbn Rüşd*, Beyrut, 1973
- Bulaç, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1992
- Cürcani, Seyyid Şerif, *Tarifat*, İstanbul, 1986
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Te'vil Mad., Birlik Yay., Ankara, 1981
- el-Ezheri, Ahmed, *Tehzibü'l-Luga*, Kahire, 1967
- Erdem, Hüsamettin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-er Yay., Konya, 1999
- Gazzali, Ebu Hamit, "Kânûnu-t Te'vil", Çev. B. Aybakan, *İslami Araştırmalar*, Ankara, 2000, Sa. 13.
- , *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, (Mecmuatu Resaili'l-Gazali İçinde), Beyrut, 1996
- Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum*, İz Yay., İstanbul, 2010
- Gölcük, Şerafettin -Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kit., Konya, 1998
- Houranî, George F. *Averroes*, Londra, 1976
- İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Mısır, 1969
- İbn Rüşd, Ebu-l Velid Muhammed: *el Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Neş. A. Ahmed, A. Mahmud, Lübnan, 1996
- , *ed Damime*, (Faslu-l Makal içinde), Neş. A.N.Cemal – M.E.el- Haneci, Mısır, 1910
- , *Faslu'l-Makal*, Neş. A. N. Cemal – M. E. el-Haneci, Mısır, 1910
- , *Felsefe-Din ilişkileri*, Çev. S.Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1985
- , *Hel yettesilu bi'l aklî'l heyulani...* (Telhis... içinde), Neş. A.F. el-Ehvani, Mısır, 1950
- , *Menahic el-Edille*, Neş. M.Kâsım, Mısır, Trs.
- , *Şerhu'l-Burhan*, Neş. A.Bedevi, Kuveyt, 1984
- , *Tehafüt et-Tehafüt*, Çev. K.İşık, M.Dağ, Kırkanbar Yay. İstanbul, 1998
- İbn-i Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, trs.
- Karmış, Orhan, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, (basılmamış doktora tezi), Ankara, 1975
- Komisyon, *Büyük Lugat*, Te'vil Mad. Ankara, 1965
- Özdemir, Metin, *İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi*, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu/İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Asitan Yay. Sivas, 2009
- Öztürk, Mustafa, *Aşırı Yorum, Tefsirde Batınlık ve Batını Te'vil Geleneği*, Ankara, 1993
- Polat, Fethi Ahmet, "Dini Nasları Okumanın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan Zahir-Batın Ayrımının İbn Rüşd'teki Orijinalitesi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu/İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Asitan Yay. Sivas, 2009
- Şemseddin, Sami, *Kamus Tercümesi*, İstanbul, 1305
- Şaban Zekiyyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev. İ.K.Dönmez, TDV. Yay., Ankara, 1996
- Şahinoğlu, M.Nazif, "Te'vil" Mad., *İ.A.*, MEB. Yay.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 1994
- , İbn Rüşd Felsefesinde Tasavvuf, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu/İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Asitan Yay. Sivas, 2009
- Watt, W. Montgomery, *Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E.R.Fıglalı, Umran Yay., Ankara, 1981
- Zebidi, *Tacu'l Arus*, Mısır, 1306
- Zehra, M. Ebu, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Çev. A.Şener, Fecr Yay., İstanbul, 1996