Alternatif Politika, 2021, 13 (3): 739-757
https://doi.org/10.53376/ap.2021.25

DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA SİYASETİN ÖZERKLİĞİ MESELESİ: BİR İBN RÜŞD OKUMASI

THE QUESTION OF THE AUTONOMY OF POLITICS IN THE CONTEXT OF RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND PHILOSOPHY: A READING OF IBN RUSHD

Onur YILDIRIM*

ÖZ

Bu çalışma, din-felsefe ilişkisine dair özgün bir teori ortaya koyan İbn Rüşd'ün görüşlerinden hareketle siyasal etkinliğin özerkliği meselesini inceleme iddiasındadır. İbn Rüşd, kendinden önceki Maşrıklı İslam filozofları Farabi ve İbn Sina gibi din ve felsefe arasındaki ilişkiyi konu edinir. Farabi-İbn Sina ekolü olarak bilinen ve İbn Rüşd'e kadar İslam felsefesine mührünü vuran bu ekol, din-felsefe arasındaki ilişki açısından felsefenin din karşısında tarihsel bakımdan önceliği ve epistemolojik açıdan üstünlüğü tezinden hareketle dini felsefeye tabi kılar. Dahası bu ekol tarafından din, felsefenin popüler bir veçhesi olarak takdim edilir. Din-felsefe arasındaki ilişkinin bu şekilde ortaya konulması, bu iki etkinlik türünün birbiriyle uyum içerisinde olduğu ve birbirini tamamladığı şeklindeki varsayımla noktalanır. Siyasal etkinlik, bu bakış açısının uzantısı olarak, din-felsefe ilişkisinin uyumu bağlamında ele alınır. İbn Rüşd ise, din-felsefe arasındaki ilişkiyi uyum ve tamamlama kavramları üzerinden ele almaz. Din-felsefe ilişkisi bakımından, İbn

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, onuryildirim@kku.edu.tr, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3946-338X

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 12.05.2021
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 25.08.2021

Rüşd'ün ortaya koyduğu proje, bir tür özerklik projesidir. Bu çalışmanın amacı, din-felsefe ilişkisini, bu ikisinin kendilerine özgü kimlikleriyle, kendilerine ait alanlara havale ederek değerlendiren İbn Rüşd'ün, siyasal etkinliği ne tür bir kimlikle, hangi alana havale ettiğini tahlil etmek; böylece siyasal etkinliğin özerkliği meselesini tartışabilmektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Şeriat, Din, Felsefe, Siyaset.

ABSTRACT

This study claims to examine the issue of the autonomy of political activity, based on the views of Ibn Rushd, who put forward an original theory of the relationship between religion and philosophy. Ibn Rushd deals with the relationship between religion and philosophy, such as the Oriental (Eastern) Islamic philosophers Farabi and Avicenna. This school, known as the Farabi-Avicenna school and which put its seal on Islamic philosophy until Ibn Rushd, subordinates religion to philosophy based on the thesis of the historical priority and epistemological superiority of philosophy over religion in terms of the relationship between religion and philosophy. Moreover, religion is presented by this school as a popular aspect of philosophy. This presentation of the relationship between religion and philosophy ends with the assumption that these two types of activity are in harmony with each other. Political activity, as an extension of this point of view, is handled in the context of the harmony of the relationship between religion and philosophy. On the other hand, Ibn Rushd does not deal with the relationship between religion and philosophy in terms of harmony and completion. In terms of the relationship between religion and philosophy, Ibn Rushd's project is a kind of autonomy project. The purpose of this study is to discuss Ibn Rushd's views on political activity in the context of the relationship between religion and philosophy.

Keywords: Ibn Rushd, Sharia, Religious, Philosophy, Politics.

Alternatif Politika, 2021, 13 (3): 739-757
https://doi.org/10.53376/ap.2021.25

GİRİŞ

İslam filozoflarının hakikate ulaşmanın temel yöntemlerinden birisi olarak kabul ettikleri felsefi etkinliğe yaklaşımları birbirinden farklı olsa dahi, bu etkinliğin temel amacı olan mutluluk, onların uzlaştıkları konuların başında gelir. Kökeni Aristoteles'e dayanan "insanın en yüksek amacının mutluluk" olduğu yönündeki görüş, İslam filozofları tarafından felsefi etkinliğin hem işlevi hem amacı hem de meşruiyet kaynağı olarak takdim edilir. Başka bir deyişle, İslam filozofları, felsefeyi, işlevi ve amacı bakımından insani mutluluğun elde edilmesi için çaba veren bir etkinlik olarak sunmaktadırlar. Zira bu çaba, felsefi etkinliği "tanımama anlamında" ona yabancı olan bir toplumdaki üyelerin (filozoflar), bu etkinlik için meşru bir zemin arayışına da işaret eder. Ancak mutluluğun kazanılması bağlamında felsefi etkinliğin rakipsiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Felsefi etkinlik gibi, dinsel etkinlikte (inanç ve ibadet aracılığıyla) insanın temel amacını mutluluk olarak belirler. Din, yazılı ve sözlü-uygulamalı formları (Kur'an ve Hadis-Sünnet) aracılığıyla kendi "hakikat iddiası"nın insanın mutluluğu için vazgeçilmez olduğunu ileri sürer. Din, bu dünyada mutluluğun, öte dünyada da kurtuluşun (kurtuluş, mutluluk ile eş anlamlı olacak bir şekilde kullanılır) anahtarı olarak kendine özgü etkinliğe bağlı kalınmasını vaaz eder. İslam düşüncesi çatısı altında bu iki etkinlik alanının amaç bakımından ortaklığı din ve felsefeyi sentezlemeyi hedefleyen felsefi çalışmaların ortaya çıkış gerekçelerinden birisi olarak görülebilir. Öyle ki, din ve felsefe, dayandıkları yöntem ve kullandıkları kavramlar bakımından iki farklı etkinlik türü olarak ortaya çıkmış olsalar dahi, konu bakımından ortaklıkları (insan için aynı amacı gerçekleştirme misyonunu üzerlerine almış olmaları) bu ikisinin uzlaştırılmasını mümkün ve gerekli kılmıştır. Ne var ki, mutluluk konusu ekseninde çizilen bu tabloda eksik kalan bir parça bulunmaktadır. İnsanın temel amacının mutluluk olduğu görüşünden hareketle kendi etkinliklerinin amacını ortaya koyan sadece din ve felsefe değildir. Felsefi ve dinsel etkinlikler gibi, siyasal etkinlik de temel amacını mutluluk olarak belirler.

Ortaçağ İslam düşüncesi özü gereği dinsel kaynaklı düşünce yapısının onanması üzerine kurulu olduğu için bu düşünceye din mührünü vurmuştur. İslam dininin merkezi teması vahdaniyet olduğu için İslam filozofları, aynı amacı gerçekleştirme peşinde olan bu etkinliklerden din ve felsefeyi sentezlerken, siyaseti de bu sentezin içerisinde eritmişlerdir. Mutluluğu hedefleyen siyasal etkinlik, filozofların kendi tezlerini meşrulaştırma amacıyla işlevsel hale getirdikleri bir etkinlik türü olarak ortaya konulmuştur. İslam düşünce geleneği açısından siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Farabi için din/siyaset (Farabi açısından siyaset, dinin insan için belirlediği en yüksek mutluluğa ulaşmanın aracıdır), felsefi etkinlik aracılığıyla mutluluğu kazanması

mümkün olmayan geniş halk kitlesi (avam) için mutluluğu temin eden bir etkinlik olarak kabul edilir. Böylelikle, dinsel kaynaklı düşünce yapısının (kelam/siyasal teoloji ve fıkıh/*es-siyasetü'ş-şeriyye*) altında faaliyet gösteren siyasal etkinlik, filozoflarla birlikte felsefenin kılavuzluğuna da ihtiyaç duyar hale getirilmiştir. Ortaya çıkan bu durumla birlikte siyasal etkinlik, siyasal felsefe, felsefi siyaset, medenî siyaset, medenî felsefe ve akli siyaset gibi adlandırmalarla anılır olmuştur. Böylelikle, kelam, fıkıh ve siyaset felsefesi türünde yazılan eserler, siyasal etkinliğin ortaya konuluş tarzını belirlemiştir. Farabi-İbn Sina ekolü üzerinden İslam felsefesi için genelleştirerek çizdiğimiz bu tablo, din-felsefe sentezi üzerinden siyaset konusunun ele alınmasını resmeder. Ancak, bu tablonun dışında kalarak, siyasal etkinliği, din-felsefe sentezi üzerinden değil, bu ikisinin ayrılığı üzerinden ele alan İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu proje, bu çalışmanın konusudur. İbn Rüşd'ün bakış açısıyla siyaset konusuna yaklaşırken, ilk olarak onun din ve felsefe arasında ne tür bir ilişki öngördüğünü incelemek gerekir.

1. FELSEFENİN ŞER'İ BERATI

Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi açısından siyasal olanın teorisine talip olan iki etkinlik türü bulunmaktadır: Din (fıkıhçı ve kelamcıların dini kaynakları temel alarak geliştirdikleri imamet/hilafet teorisi) ve felsefe. Bunun anlamı, siyasal etkinliğin kendisini dayandırması gereken ilkenin ya din ya da felsefe olmasıdır. Ancak söz konusu olan İslam filozofunun siyasal etkinliği ele alışı olunca, her şeyden önce felsefenin kendisini din karşısında meşrulaştırması ve özerkliğini kazanması gereklidir. Çünkü felsefi etkinlik, din tarafından tabi tutulduğu sorgulama sürecinin sonucunda özerkliğini elde edemezse, siyasal etkinliğin kendisini dayandıracağı ilkenin insani bilgelik anlamında felsefi etkinlik olması söz konusu olamaz. O halde, ilk önce felsefenin din tarafından tabi tutulduğu sınavdan başarılı olarak çıkması ve kendi özerkliğini ilan etmesi gerekir.

İslam filozofları arasında felsefenin şer'i beratını (felsefenin şer'i açıdan müdafaası ve meşrulaştırılması) temin etme uğraşı veren ilk filozofun Kindi olduğunu belirtmek gerekir. Ne var ki, felsefeye yönelik apolojik (kendini haklı çıkararak savunma) nitelik taşıyan Kindi'nin yaklaşımı, felsefi temellendirme açısından güçlü değildir. Bu yüzden, felsefenin şer'i beratı için ayrıntılı ve felsefi temellendirme açısından güçlü olan İbn Rüşdcü yaklaşımı dikkate almak gerekir. Her ne kadar İbn Rüşd'den önceki İslam filozoflarının, felsefenin şer'i beratı için uğraş verdiği iddia edilse dahi (Çilingir, 2016: 159), Kindi'nin yaklaşımını dışarıda tuttuğumuzda, başta Farabi ve İbn Sina olmak üzere din-felsefe ilişkisini ele alan Maşrıklı İslam filozoflarının yönteminin, felsefenin şer'i beratını temin

etme olmadığını not etmek gerekir. Çünkü daha sonra daha detaylı bir şekilde konu edileceği üzere, Maşrıklı filozoflar, epistemolojik kaynakları ve ideolojik kaygılarına bağlı olarak konu edindikleri din-felsefe ilişkisini bir bakıma dinin, felsefi beratını temin ederek noktalamışlardır (Câbirî, 2003: 231). Zira Farabi örneğinden hareketle Maşrıklı İslam filozofları açısından din epistemolojik bakımdan felsefeye tabi olduğu için felsefe dinden daha üstündür (Kurtoğlu, 2013: 130). Ancak, İbn Rüşd'ün benimsediği yöntem, dinin felsefi beratını temin etmek değil, felsefenin şer'i beratı için uğraş vermektir. İbn Rüşd'ün bu uğraşı, din-felsefe ilişkisine dair yeni bir yaklaşımın ortaya konulması anlamına gelir. Onun, Aristoteles'le kurduğu ilişkiye istinaden değeri ve özgünlüğü bakımından farklı kanaatleri dile getiren Renan ve Gauthier gibi iki önemli oryantalist, İbn Rüşd'ün en özgün fikirlerinin din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair çözümlemeleri olduğunu ifade etmek suretiyle yukarıdaki tespite dayanak teşkil ederler (Birgül, 2010: 245).

İbn Rüşd, özellikle *Faslu'l-makâl* adlı eserinde, felsefenin şer'i beratını temin etme için uğraş verir (Yıldız, 2016: 64). İbn Rüşd bu berat ile felsefenin, Şeriat'ın vesayeti altında değil, himayesi altında etkinlikte bulunabileceği bir alan oluşturma amacındadır (Kurtoğlu, 2013: 200). Bu noktada, vesayet ve himaye kavramlarının içeriğini ortaya koymak gerekir. Eğer Şeriat felsefenin vasisi olarak kabul edilecek olursa, insani bilgelik olan felsefi yöntem aracılığıyla herhangi bir varlık hakkında elde edilen bilgi, ancak Şeriat'ın emirleri bu bilgiyi teyit ediyorsa meşru olarak görülür. Zira felsefe için Şeriat'ın vesayetine tabi olma, insani bilgelikle elde edilen her türlü bilginin en üstün otorite olan Şeriat'ın buyrukları doğrultusunda meşrulaştırılması anlamına gelir. Şeriat'ın felsefenin hamisi olduğu durumda da, doğal insani bir süreç sonucunda elde edilen bilgiler, Şeriat alanına havale edilir. Ancak insani bilgeliğin ulaştığı bazı bilgiler, Şeriat'ın daha önce hakkında hiçbir şey söylemediği bilgiler olabilir. Bu bağlamda, felsefi etkinlik için Şeriat'ın rolünü himaye olarak belirlediğini ifade ettiğimiz İbn Rüşd, Şeriat'ın suskun olduğu konuları, insani bilgeliğin ortaya konulduğu ve onun hüküm sahibi olduğu konular olarak kabul eder. O halde İbn Rüşd tarafından felsefi etkinlik için Şeriat'ın rolünün hamilik olarak belirlenmesi, insani bilgelik bakımından özerk bir alanın oluşturulması için ihtiyaç duyulan zemini hazırlar.

Kuşkusuz, İbn Rüşd, kendinden önceki Farabi ve İbn Sina gibi, din ve felsefenin arasını bulma, bu iki etkinliği amaç bakımından sentezleme amacındadır (Leaman, 1980: 170). Taylor'un belirttiği üzere, İbn Rüşd'ün, Farabi'nin gölgesinde din ve felsefe ilişkisine dair bir proje ortaya koyma amacında olduğu ifade edilebilir (Taylor, 2012: 300). Ancak İbn Rüşd, bu iki filozof gibi vahyi, akla dayandırarak dinsel etkinliği, felsefenin popüler bir

veçhesi olarak sunmak yerine aklı, vahiyle temellendirme çabasıyla, felsefi etkinliği Şeriat alanına havale eder. Başka bir deyişle, felsefi etkinliğin meşruiyetini temin eden, ona meşru bir zemin kazandıran Şeriat'tır. Çünkü İbn Rüşd, eski Süryânî, Harran, Yeni-Platonculuk ekollerinin ortaya koyduğu dini, felsefinin çizdiği sınırlar içerisinde ve onun kılavuzluğunda ortaya koyma misyonunu benimsememektedir. Farabi-İbn Sina ekolü, yukarıdaki ekollerin etkisi altında kalarak dini felsefileştirme (İslam dininin temel ilkelerine felsefi bir açıklama getirme) misyonuyla felsefenin din karşısındaki pozisyonunu belirleme uğraşı içerisine girmiştir (Arslan, 2017: 247; Câbirî, 2003: 231). Bu yüzden, bu ekol, zaman açısından felsefenin dini önceledeği ve dinin felsefeye tabi bir şekilde kendi pozisyonunu belirlemesi gerektiği görüşüne dayanır (Farabi, 2015: 93). Ancak İbn Rüşd, felsefenin din karşısındaki konumunu belirleme yerine dinin felsefe karşısındaki konumunu ortaya çıkarma amacındadır. Hiç şüphesiz İbn Rüşd'ün bu tür bir sorunsal benimsemesinin arka planını, Gazâlî'nin felsefi etkinliğe yönelik eleştirilerini karşılama ve filozoflara vurduğu küfür damgasını ortadan kaldırma amacı da oluşturur (Arslan, 2017: 294). Bu noktada, yanıt aranması gereken soru, İbn Rüşd'ün felsefe için özerk bir alanı Şeriat'ın çatısı altında nasıl oluşturmaya çalıştığı sorusudur.

Câbirî, İbn Rüşd'ün din ve felsefe arasında kurulması gereken ilişkiye dair kaleme aldığı *Faslu'l-makâl*, *el-Keşf an minhâci'l-edille* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* başlıklı üç eserinin de, bu ilişkinin yöntemine dair eserler olduğunu ifade eder (Câbirî, 2003: 261). Benzer bir şekilde Karlıağa da, İbn Rüşd'ün Aristoteles'i şerh eden eserleri dışındaki eserlerinin temel konusunun, din-felsefe ilişkisinin yöntemine ilişkin olduğunu belirtir (Karlıağa, 1999: 259). Buna göre, din ve felsefe ilişkisinin yöntemini konu alan bu eserlerin, kendinden önceki yöntemlerin geçersizliğini ortaya koyma amacında olduğu söylenebilir. Zira İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*'da Kur'an'ın te'vilini yasaklayan ehl-i nassın (İbn Rüşd, ehl-i nass zümresi olarak mütekellim sınıfına işaret etmekte) tezlerini eleştirir. O, *el-Keşf an minhâci'l-edille* adlı eserinde, Eş'arîler üzerinden mütekellim sınıfına meydan okur. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'de ise, aynı anda iki cephede mücadele eder. Bu son eseriyle İbn Rüşd, bir taraftan İbn Sina'nın ortaya koyduğu felsefi tezleri eleştirirken, diğer taraftan da Gazâlî'nin İbn Sina üzerinden felsefe ve filozoflara yönelik eleştirilerine meydan okur. Buna göre, İbn Rüşd'ün yanıt araması gereken üç soru bulunmaktadır: 1) Kur'an'ı nasıl anlamak, okumak ve yorumlamak gerekir? 2) Kemâle ermiş felsefeyi temsil eden Aristoteles felsefesini nasıl okumak gerekir? 3) Din ve felsefe ilişkisini nasıl tayin etmek gerekir? İbn Rüşd'ün bu sorulara verdiği yanıt, din ve felsefe ilişkisinin yöntemini tayin eder (Câbirî, 2003: 261-262). Rosenthal ise, yöntem konusuna hiç temas etmeden, bu üç eserin birden tek bir amacı gerçekleştirmek için kaleme alındığını iddia eder.

Ona göre, bu amaç, iman ve amel, itikat ve ibadet arasında en yüce hakem olarak Şeriat'ın üstünlüğünü vurgulama ve Kur'an'ın te'vile elverişli ayetlerinde tek otorite olarak filozofa işaret etmektir (Rosenthal, 1996: 261).

İbn Rüşd'ün din ve felsefeyi, Şeriat çatısı altında yer alan muhatap, mahiyet ve yöntem bakımından ayrışan iki farklı etkinlik türü olarak kabul ettiğini not etmek gerekir. Ancak ilk olarak, İbn Rüşd'ün neden din kavramı yerine Şeriat kavramını tercih ettiğini ortaya koymak gerekir. İbn Rüşd açısından Şeriat, aynı anda ama farklı düzeylerde, hem din hem de felsefe anlamına gelir. Din, inananlara ikna yöntemi aracılığıyla takva yolunu gösterirken; felsefe, inananlara kanıtlama yöntemiyle takva yolunu gösterir. Bu yönüyle İbn Rüşd'ün, Şeriat'ı İlahi Yasa boyutunda din, İlahi Bilgelik bağlamında ise felsefe olarak kavradığı ifade edilebilir. Zira o, Şeriat kelimesini, orijinal anlamına geri götürmek suretiyle, onu "Allah'a götüren yollar"ın genel adı olarak tanımlar (İbn Rüşd, 2019: 83). Zira inanan için İlahi Yasa (din) ve İlahi Bilgelik (felsefe) aracılığıyla iki farklı takva yolunu ortaya koyan Şeriat'tır. Bu bakımdan Kurtoğlu'nun deyişiyle, "din ve felsefe, Şeriat'ın integral kısımlarını" oluşturur (Kurtoğlu, 2013: 194-6).

Öte yandan İbn Rüşd açısından Şeriat, felsefi etkinliğin pozisyonunu tayin eden en üstün otorite olarak kabul edilir (Çaylak ve Şahbaz, 2015: 92; Rosenthal, 1953: 246). Bu yüzden Omar'ın iddia ettiğinin aksine, İbn Rüşd için Şeriat ve felsefe arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisi değil (Omar, 2019: 132), felsefenin kendi özerkliğini temin edebilmesi için Şeriat'ın himayesine ihtiyaç duyduğu, bir tür tek taraflı bağımlılık ilişkisinin kabulü söz konusudur. Bu tür bir kabulün felsefi etkinlik bakımından anlam ve önemi nedir? Bu tür bir kabul, felsefi etkinliği, Şeriat alanına havale etme anlamına gelir. Başka bir deyişle, felsefi etkinliğin mubah, haram veya farz olup olmadığına karar verecek olan tek otorite Şeriat'tır (İbn Rüşd, 2019: 73). Bu kabulün önemi ise, felsefi etkinliğin meşruiyetini, şer'i alan içerisinde aramanın zorunlu olduğudur. Çünkü felsefinin, mubah, haram veya farz olup olmadığına karar veren tek otorite olarak Şeriat'ın vereceği hüküm, bu etkinliğin meşru veya gayrı-meşru bir etkinlik olarak belirlenmesi anlamına gelir. İbn Rüşd'e göre, felsefe, eserden müessiri hedeflemekte, yani varlıkların, Allah'ın delili olduğunu araştırma amacı gütmekteyse, şer'i açıdan ya vacip ve farz olarak kabul edilen veya Şeriat tarafından tavsiye ve teşvik edilen bir etkinlik türüdür (İbn Rüşd, 2019: 74). Her ne kadar din, hakikatin Allah'ın insana tanrısal bilgeliğini açımlamasıyla zuhur edeceğini; felsefe de, aynı hakikatin insani bilgelikten tanrısal bilgeliğe hareketle ortaya çıkacağını bildirmiş olsalar ve bu durum din ve felsefe arasında mahiyet açısından farklılık olduğuna delalet etse de (Birgül, 2010: 247), Şeriat, felsefi etkinliği destekler.

Bu noktada şu soruyu yanıtlamak gerekir: İbn Rüşd, felsefi etkinliğin Şeriat tarafından desteklendiği sonucuna nasıl ulaşmaktadır? Ona göre, bu sorunun yanıtını, Kur'an'ın pek çok ayeti ortaya koymaktadır. Örneğin Kur'an, "ey basiret sahipleri itibar ediniz (ibret alınız)" ayetiyle, hem akli hem de şer'i kıyasın kullanılmasının farz olduğu konusunda kesin bir dini hüküm ortaya koyar. Kur'an, benzer bir şekilde "arzın ve semaların melekûtuna ve Allah'ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?" ayetiyle, Allah'ın yarattığı varlıklar üzerinde düşünmenin inanan için farz olduğunu belirtir (İbn Rüşd, 2019: 74). Bu noktada, İbn Rüşd "itibar ediniz (ibret alınız)" ve "bakmıyorlar mı" türünden ifadeleri, varlık üzerinde düşünme ve tefekkür etme anlamında kullanmak suretiyle felsefi etkinliğin, Şeriat alanı içerisinde, Şeriat tarafından desteklendiğini ortaya koyma amacındadır. Başka bir deyişle, İbn Rüşd felsefi etkinliğin şer'i beratını temin etme maksadıyla bizzat Kur'an'dan deliller getirmektedir.

Hiç şüphesiz, İbn Rüşd açısından Kur'an, pek çok ayet aracılığıyla felsefi etkinliğin ilkesi olan akıl, düşünme ve tefekkür etmeyle ilgili dini hükümleri ortaya koyar. Buna göre, İbn Rüşd, felsefi etkinlik vasıtasıyla elde edilen herhangi bir sonuç konusunda Şeriat'ın ya suskun olduğunu ya da onu tanıttığını veya tarif ettiğini ifade eder. Eğer Şeriat, felsefi etkinlik vasıtasıyla varılan sonuç bakımından suskunsa, bu noktada herhangi bir sorun yoktur. Çünkü Şeriat'ın suskun olduğu konular bağlamında fıkıh âlimleri, fıkhî kıyasa başvurmak suretiyle bir dizi hüküm çıkarmışlardır. Buna göre, filozofun, Şeriat'ın suskun kaldığı konularla ilgili olarak akli kıyasla çıkarım yapmasında herhangi bir sorun bulunmamaktadır. İbn Rüşd'e göre, eğer Şeriat, felsefi etkinlik vasıtasıyla varılan sonuç hakkında tanıtma ve tarif pozisyonuna sahipse, iki durumun varlığı söz konusudur: 1) Şeriat ve felsefi etkinlik vasıtasıyla varılan sonuç bakımından uyum söz konusudur. 2) Şeriat, felsefi etkinlik vasıtasıyla varılan sonuca muhaliftir. Söz konusu olan Şeriat ve felsefi etkinlik vasıtasıyla varılan sonucun uyumuysa, söylenecek bir söz bulunmamaktadır (İbn Rüşd, 2019: 85). Ancak, ikinci durumun varlığı beraberinde bir dizi soruyu gündeme getirmektedir: Felsefi etkinliğin vardığı sonuç, Şeriat'a muhalif ise ne yapmak gerekir? İnsani bilgelik olarak tanımlanan felsefi etkinlik ile varılan sonuç, tanrısal bilgeliği muhteva eden Kur'an ile her daim uyum içerisinde değil midir?

İbn Rüşd'ün ilk sorunun yanıtı ve çözümü olarak sunduğu kavram te'vildir. Bu hususla ilgili olarak İbn Rüşd, insani bilgelik ve tanrısal bilgelik arasında fark olduğunu belirtmek suretiyle (İbn Rüşd, 2019: 128), akıl ve Kur'an arasındaki uyumun ya vahyin zahirini muhafaza etmekle ya da zahiri te'vil etmekle gerçekleşeceğini ifade eder (Câbirî, 2003: 267). Bu noktada İbn Rüşd, Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetlerden müteşekkil olduğunu ifade etmek suretiyle

tevhid, nübüvvet ve mead konuları dışında te'vilin kaçınılmaz olduğuna işaret eder (İbn Rüşd, 2019: 87). Bu bağlamda İbn Rüşd açısından din ve felsefe arasındaki ilişkinin yönteminin tayin edilmesine dair anahtar bir kavram olarak sunulan te'vilin hangi sınıf tarafından gerçekleştirilmesi gerektiği sorusu önem arz eder. Çünkü İbn Rüşd'e göre, ehli tarafından te'vil edilen vahyin, bir konu veya varlık hakkında felsefi etkinlik vasıtasıyla ulaşılan sonuçla çatışması söz konusu olamaz. O halde soralım: Te'vil işini üstlenmesi gereken, bu işe ehil olan kim ya da hangi sınıftır? İbn Rüşd'e göre, te'vil ehli ilimde râsih olanlardır. Peki ilimde râsih olanlar kimlerdir? İbn Rüşd açısından ilimde râsih olanlar, ilmi kıyas yöntemini bilen filozoflardan başkası değildir (İbn Rüşd, 2019: 92).

Ancak, bu noktada yanıtlanması gereken bir dizi soru bulunmaktadır: İlki, İbn Rüşd tarafından te'vil ehli olarak kabul edilen filozof, akıl ehlinden olduğu için bu işin otoritesi olarak kabul edilebilir mi? İkincisi, İbn Rüşd'ün dönemine kadar te'vil konusunda ayrıcalıklı bir konuma sahip olan kelamcıların durumu ne olacaktır? İlk soruyla ilgili olarak İbn Rüşd'ün sorunun kurgulanış tarzını hatalı bulacağını ifade etmek gerekir. Çünkü İbn Rüşd açısından akıl ve nakil arasında bir çatışma olmadığı; bilakis akıl, vahiyle temellendirildiği ve felsefi etkinlik Şeriat alanına havale edildiği için filozofun akıl veya nakil ehlinden olduğuna yönelik bir kategorizasyona başvurulamaz. İkinci soruya gelince, İbn Rüşd, Aristoteles'in diyalektik (cedel) ve analitik yöntem (burhan) arasında yaptığı ayrıma başvurur (İbn Rüşd, 1977: 54). J-Kelâm âlimlerinin kıyası, diyalektik üzerine inşa edilen zanni kıyastır. Başka bir deyişle, bu kıyas türünün öncülleri kanı ve sanıya dayandığı için bu kıyası kullananın kesin sonuca ulaşması mümkün değildir (İbn Rüşd, 2019: 86). Dolayısıyla ilimde râsih olan filozof sınıfı dışındakiler, te'vil ehli olarak kabul edilemezler. Çünkü filozof sınıfı hariç te'vile girişenler, ehliyet sahibi olmadıkları için onların te'vili küfür ile sonuçlanır (İbn Rüşd, 2019: 107).

İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l- edille* adlı eserinde de, din ve felsefe arasında çatışma olduğunu iddia edenlere meydan okur. Ona göre, din ve felsefe arasında bir çatışma varsa; bunun temelinde iki neden yatar: 1) Dini görüş olarak adlandırılan şey, dinin aslına taalluk etmeyen, daha sonra ortaya atılan bir görüş, başka bir deyişle bid'attır. 2) Felsefe hakkındaki hatalı bir görüş nedeniyle din ve felsefe arasında çatışma olduğu düşünülür (İbn Rüşd, 2019: 198). İbn Rüşd'ün bu beyanı iki hususa işaret etmektedir: İlki, dini söyleme dayanarak felsefi etkinliği yasaklayan görüş, dinin aslından olmayıp sonradan ortaya atılan bir görüştür. Çünkü Şeriat, felsefi etkinlik konusunda ehliyetli kişilerin bu etkinliğe başvurmalarını emreder (İbn Rüşd, 2019: 109). Buna göre, İbn Rüşd'ün din adına felsefi etkinliği küfür damgasıyla mahkûm eden Gazâlî ve takipçilerine meydan

okuduğu söylenebilir. İkincisi, din ve felsefe arasında bir tür düzey farklılaşması (avam veya havasa hitap etme) olduğu ve bu farklılaşmanın çatışma doğuracağı gerekçesiyle bu iki etkinliği sentezleyen Farabi-İbn Sina ekolüne yönelik eleştiridir. Kuşkusuz İbn Rüşd de kullandıkları yöntemlerden dolayı hitap ettikleri kitle bakımından din ve felsefe arasında düzey farklılaşmasını olduğunu kabul eder. Ancak İbn Rüşd, düzey farklılaşması nedeniyle din ve felsefenin sentezlenmesine, başka bir deyişle dinin felsefeye, felsefenin de dine sokulmasına meydan okur (Arslan, 2017: 295). Çünkü "hak, hakka aykırı olmaz, bilakis ona muvafık olur ve ona tanıklık eder" (İbn Rüşd, 2019: 84-5). Bu iki etkinlik, aynı amacın peşinde olmaları nedeniyle birbirlerine tanıklık etmektedirler.

Buna göre, İbn Rüşd açısından din ve felsefe insanın temel amacı olan hakikatin elde edilmesi (mutluluğun kazanılması) açısından ortaktırlar (İbn Rüşd, 2019: 81). Ancak aynı amacın peşinde olma bakımından ortaya konulan bu ortaklık ilişkisi, bu iki etkinliğin yöntem ve yetki bakımından birbirinden ayrı olduğu hakikatini değiştirmez. İbn Rüşd'e göre, bu iki etkinlik arasındaki asıl fark metodolojik ve epistemolojiktir. Çünkü insanların hakikati elde etme yöntemleri birbirinden farklıdır. Bu noktada İbn Rüşd, insanların hakikati elde etme yeteneklerine bağlı olarak üç farklı yöntemin varlığından söz eder. Bu yöntemler sırasıyla, burhan, diyalektik ve retorik sanatına dayanmaktadırlar. Mutluluğun kazanılmasına ilişkin olarak ortaya konulan bu üç farklı yöntem insanların hiyerarşik olarak üç farklı sınıfa ayrılmasını zorunlu kılar. Avam sınıfı, burhan ehli olan filozof sınıfının burhan aracılığıyla elde ettiği hakikati retorik sanatıyla elde eder. Mütekellim sınıfının doğası diyalektiğe uygun olduğu için bu sınıf hakikati cedeli sözlerle elde eder (İbn Rüşd, 2019: 84). İbn Rüşd, diyalektiğin karakteristik özelliği gereğince ortaya koyduğu tezin, bu teze muhalif başka bir cedeli sözle çürütülebileceğini ifade eder (İbn Rüşd, 1977: 47). Bu noktada İbn Rüşd, Platon'un sofistlere yönelik eleştirilerine dayanarak mütekellimi, sofist olarak adlandırılan sınıfın içerisine dâhil eder. İbn Rüşd açısından kendi döneminin sofistlerinden olan mütekellim, temel amacı hakikat olmamakla birlikte, kendisini hakikat arayıcısı (hatta hakikat sözcüsü) gibi takdim eden bir sınıftır (İbn Rüşd, 2019: 193). Filozofların oluşturduğu burhan ehli ise, hakikati burhan aracılığıyla tasdik eden sınıftır. İbn Rüşd açısından bu üç yöntemin tamamı birden kullanıma uygundur. Çünkü Şeriat, bu üç yöntemi de kullanmak suretiyle insanı hakikati, hakiki bilgiyi elde etmeye davet eder. Kur'an, "Rabbinin yoluna hikmetle (felsefeyle), güzel öğüt (retorikle) ile ve en güzel mücadele (diyalektik) biçimi ile davet et" ayetiyle, bu üç yöntemin meşruluğu ortaya koyar (İbn Rüşd, 2019: 84). Bu yönüyle Şeriat, inananın (ister filozof, ister mütekellim isterse avamdan birisi olsun) hakikati (takva yolu da

denilebilir), kendi doğasına (tasdik etme, olumsal önermeleri anlama ve ikna olma) uygun olan bir şekilde kazanması gerektiğini vaaz eder.

İbn Rüşd ile birlikte felsefi etkinlik, Şeriat'ın otoritesini kabul ederek girdiği sorgulama sürecini kendi özerkliğini elde ederek tamamlar (Kurtoğlu, 2013: 186). Felsefe, Şeriat'ın mutlak otoritesini kabul eder. Ancak bu kabul, onun söz konusu otoriteye bağlı kalmasını gerektirmez. Bilakis, felsefi etkinlik, Şeriat'ın otoritesini kabul etmek suretiyle Şeriat'ın himayesi altında, başka bir deyişle şer'i alan içerisinde kendi özerkliğini ilan eder. Çünkü Omar'ın da ifade ettiği üzere, İbn Rüşd'ün amacı felsefenin, Şeriat tarafından emredildiğini ortaya koymaktır (Omar, 2019: 134). Bu sayede İbn Rüşd, Şeriat'ın unsuru olan felsefenin Şeriat alanı içerisinde hareket edebileceği özerk bir alan inşa etmeye girişir. İbn Rüşd'ün bu girişimi sayesinde felsefe gibi, din de kendi meşruiyetini ve özerkliğini elde eder. Buna göre, ne din felsefeye ne de felsefe dine tabi olmak zorundadır. İbn Rüşd'e göre, bu iki yapı aynı çatının (Şeriat) altında faaliyet gösteren iki farklı etkinlik türü olarak kabul edilmelidir.

2. DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ BAKIMINDAN SİYASAL ETKİNLİK

Yukarıdaki çözümlemenin kılavuzluğu altında şu soruya yanıt aramak gerekir: Felsefi etkinliğin şer'i beratı alması otomatik olarak siyasal etkinliğin de şer'i beratı alması anlamına gelir mi? Bu soru, siyasal etkinliğin varlık nedenini kendisi dışında bir olguya dayandırma zorunluluğunu hissettiği bir çağda, kendinden mülhem veya mülhem olmayan bir şekilde kendisi için özerk bir alan oluşturup oluşturamadığı sorunsalını da beraberinde taşır. Yukarıdaki sorunun yanıtlanması ve biraz önce tespit edilen sorunsalın çözümlenmesi için başlangıç noktası, İbn Rüşd'ün bir bilim ve etkinlik olarak siyaseti konu ve amaç bakımından nasıl ele aldığını ortaya koymaktan geçer.

İbn Rüşd, siyaset biliminin konusunu "istence dayalı olan insani etkiler" olarak belirler (İbn Rüşd, 2005: 27). Bu belirlemeye göre, siyaset biliminin konusunu irade ve istence dayalı insani bilgelik oluşturur. Ancak yanıt aranması gereken soru, İbn Rüşd'e göre insani bilgeliği oluşturan epistemolojik kaynakların neler olduğuyla ilgilidir. Ona göre, insani bilgeliğin epistemolojik kaynakları, kaynağı itibariyle kutsal olsa dahi, insana ve insanın oluşturduğu topluluğa hitap eden Şeriat ve Aristoteles'tir. İlkelerini ilahi kuralların yanında akıldan da alan Şeriat, toplumsal hayatla ilgili sanatlar için zorunludur (İbn Rüşd, 2020: 528). Kadılık ve baş kadılık görevlerinde bulunan İbn Rüşd açısından Şeriat'ın siyasal fonksiyonunu ortaya koyan fıkıhtır. Başka bir deyişle, fıkhın siyasal fonksiyonu sayesinde Şeriat, konusu insani bilgelik olan siyaset biliminin temel kaynaklarından birisi olarak kendisine siyasal düzen içerisinde

faaliyet gösterebileceği bir alan açar. Bu bağlamda İbn Rüşd için fıkhın önemine dikkat çeken Gutas, *Faslu'l-makâl*'ın din ve felsefe arasındaki ilişkinin yöntemine dair bir eser olmadığını, başka bir fıkıh kitabına yanıt olarak kaleme alınan fıkhi bir eser olduğunu ileri sürer (Gutas, 2014: 166). İbn Rüşd açısından Aristoteles (her ne kadar onun siyasete özgü temel eseri olarak kabul edilen *Politika*, İbn Rüşd'ün ulaştığı bir kaynak olmasa dahi) ve onun ahlak bilimi alanındaki başyapıtı olarak kabul edilen *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri, siyaset biliminin bir diğer epistemolojik kaynağını oluşturur. O, Platon'un *Devlet* adlı eserine şerh düşerken dahi, Aristoteles'in yönteminin kılavuzluğunda hareket eder (Butterworth, 1983: 235). Bu yüzden İbn Rüşd, ortaya koyduğu siyasal düzen içerisinde hakikatin temsilcileri olarak kabul ettiği Şeriat ve Aristoteles arasında uyum olduğu görüşündedir (Yıldız, 2016: 64). Çünkü siyaset biliminin konusunu insani bilgelik oluşturduğu; insani bilgeliğin epistemolojik kaynakları da Şeriat ve Aristoteles olduğu için bu ikisi arasında bir uyuşmazlık olduğu görüşü, ortaya konulan siyasal düzenin bozukluğuna işaret edecektir. O halde, tek bir etkinliği besleyen bu iki epistemolojik kaynağın uyum halinde olması gerekir.

Siyasal etkinliğin amacı konusunda İbn Rüşd'ün, Platon'u takip ederek adalet ilkesi merkezli bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Ancak, Platon mührü taşıyan klasik siyaset felsefesi ve bu felsefi geleneğin başta Farabi olmak üzere Müslüman temsilcileri açısından toplumsal-siyasal hayatta adalet ilkesi aracılığıyla ulaşılmaya çalışılan daha önemli bir ilke olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Buna göre, siyasal etkinliğin amacını adalet olarak tayin etmek, farklı insan ve zümrelerden oluşan toplumu tek bir ilke etrafında birlemektir. Başka bir deyişle, klasik siyaset felsefesi nazarında siyasal etkinlik, "çokluktan birliğe intikali" hedefleyen bir etkinlik türüdür (Ruby, 2016: 15). Çünkü insan, siyaset aracılığıyla ulaşmak istediği mutluluğu, aynı hedef etrafında kenetlenmiş, birlik olmuş bir siyasal organizasyon içinde kazanır. İşte bu birlik düşüncesi, İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu siyasal düzen içerisinde Şeriat ve Aristoteles arasında uyumu gerekli kılar. Zira İbn Rüşd'e göre, hakikat tektir (Walzer, 1962: 27). Siyasal düzen tarafından elde edilmesi gereken amaç olarak belirlenen hakikatin temsilcileri olan Şeriat ve Aristoteles'in uyumu kaçınılmazdır.

Ancak İbn Rüşd'ün bakış açısına göre ne Şeriat ne de Aristoteles İslam düşünürleri tarafından doğru bir şekilde anlaşılabilmiştir. Öyle ki, İslam dünyası, Şeriat'tan hareketle ortaya konulan yorumlardan dolayı dinsel-siyasal çatışmalara ve hatta iç savaşlara tanıklık etmiştir. Benzer bir şekilde, İslam filozoflarının Yeni-Platoncu gözlüklerle gerçekleştirdiği Aristoteles'i okuma ve yorumlama tarzları, Muallim-i Evvel'in ortaya koyduğu düşünce yapısının doğru

bir şekilde anlaşılmasına engel olmuştur (Yıldız, 2016: 65). Bu yüzden İbn Rüşd, hem Şeriat'ın hem de Aristoteles'in eserlerinin doğru bir şekilde anlaşılması için eserler kaleme almıştır. İbn Rüşd'ün din ve felsefe ilişkisine dair eserleri ve Aristoteles şerhleri, Şeriat ve Aristoteles'in doğru anlaşılması amacına matuf çalışmalarıdır. Hatta İbn Rüşd'ün din-felsefe telifi bakımından anahtar bir kavram olarak te'vili tercih etmesi de, bu ikisinin doğru anlaşılması içindir. Etimolojik olarak bir şeyi kaynağına, aslına veya arketipine "yeniden/geri getirmek" anlamını içeren te'vil (Jadaane, 2020: 127), İbn Rüşd açısından Şeriat ve Aristoteles'in doğru bir şekilde anlaşılması ve değerlendirilmesine yönelik bir öneridir. Bu noktada bizi doğrudan ilgilendiren, İbn Rüşd'ün Şeriat ve Aristoteles'in doğru bir şekilde anlaşılması için ortaya koyduğu malzeme değil, onun insani bilgeliğin epistemolojik kaynakları olarak belirlediği Şeriat ve Aristoteles'in doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayan burhani yöntemdir. Bu yöntemden hareketle İbn Rüşd'ün siyasal etkinliğe yaklaşımını değerlendirmek gerekir. Bu yüzden, şu ana kadarki bilgilerden hareketle, denilebilir ki, İbn Rüşd açısından şer'i siyaset ve insani siyaset türünden bir ayrım söz konusu değildir. Ancak, İbn Rüşd'ün din ve felsefe ilişkisi açısından büyük bir öneme sahip olan burhan kavramı üzerinde gerçekleştirilecek olan bir tür siyasal okuyuş tarzı, siyasal etkinliğin din ve din-felsefe sentezinden türeyen felsefileştirilmiş din karşısındaki görece özerkliğinin düşünülmesine kapı aralayacak türdendir.

İbn Rüşd'ün genel olarak felsefe (bilim) ve özel olarak siyaset bilimi konusunda başvurduğu anahtar kavramın burhan olduğu kabul edilir (Câbirî, 2019: 182). O halde soralım: Burhan ne anlama gelir? Burhan, doğruluğundan şüphe edilmeyen kesin öncüllerden kesin sonuçlar çıkarmaya yarayan, bu yönüyle kesin delil manasında kullanılan kıyas türüdür (İbn Rüşd, 2019: 75). Başka bir deyişle, burhan, öncülü, Platoncu anlamda sanı ve kanıya, yani *doxa*'ya değil kesin olana, yani *episteme*'ye dayanan kıyas türüdür (İbn Rüşd, 2015: 32). İbn Rüşd'ün burhan yöntemini siyasal bağlamda kullandığı eseri, Platon'un *Devlet* adlı eserine düştüğü şerhlerden oluşan çalışmasıdır. O, burhani yöntemin kılavuzluğunda, başka bir deyişle metodolojik ve epistemolojik gerekçelerden hareketle Platon'un *Devlet* adlı eserini özetleme amacını iki nedene bağlar: İlki, söz konusu eserdeki bilimsel görüşleri sadeleştirmek iken, ikincisi de aynı eserde tartışmaya neden olan görüş ve düşünceleri ayıklamaktır (İbn Rüşd, 2005: 25). Bu hususta dikkat çeken ilk nokta, İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet* adlı eserinin bilimsel olmayan görüşleri ihtiva ettiği şeklinde bir yargıya varmış olmasıdır. Çünkü İbn Rüşd açık bir şekilde *Devlet*'in sadece bilimsel olan görüşlerini ele alacağını eserinin konu ve yöntem olarak adlandırılan bölümünde belirtir. Bu noktada, "İbn Rüşd, *Devlet*'in neden sadece burhani-bilimsel olarak kabul ettiği bölümlerini özetleme ihtiyacı hissetti?" tarzında bir soru sorulabilir.

Bu sorunun yanıtını vermek için İbn Rüşd'ün *Devlet*'i epistemolojik bakımdan ne tür bir eser olarak değerlendirdiği üzerinde düşünmek gerekir. İbn Rüşd, *Devlet*'in bazı bölümlerinin mitolojik unsurlar ihtiva ettiğini eserinin hemen giriş bölümünde ifade eder. Ona göre, söz konusu bölümler, epistemolojik açıdan bir değere sahip olmadıkları için özetlenmeye layık değildirler.

Öte yandan, İbn Rüşd'ün belirttiği üzere, burhan, sadece filozofların başvurabileceği, onların kullanımına tahsis edilmiş bir yöntemdir. Benzer bir yorumu te'vil için de yapmak gerekir. Çünkü te'vil, aynı burhan gibi, hâlihazırda belli bir dereceye ulaşmış olan filozofa tahsis edilmiş bir yetkidir. Filozofun da içerisinde yaşadığı toplum sadece filozoflardan müteşekkil olmadığı, hatta toplumu oluşturan azınlığın filozoflar olduğu dikkate alınınca, burhanın siyasal etkinlik açısından değeri tartışma yaratabilir (Taylor, 2012: 296). Dahası, İbn Rüşd, filozofun, burhani yöntem aracılığıyla toplumu aydınlatma veya onu hakikate ulaştırma türünden bir misyona sahip olduğundan söz etmez (Ivry, 2008: 115). Ona göre, Şeriat, farklı sınıflardan meydana gelen toplumun tüm mensuplarını hakikate ulaştırma misyonuna sahiptir (İbn Rüşd, 2020: 529). Bu yüzden İbn Rüşd açısından Şeriat, filozofun da içerisinde yer aldığı insan topluluğunun, toplumsal-siyasal hayatta karşılaştığı sorunların çözümü için ihtiyaç duyduğu malzemeyi fıkıh aracılığıyla ortaya koyar. Buna göre, siyasal etkinlik açısından burhanın değeri Şeriat'a nispetle anlaşılabilir (Yıldız, 2013: 41).

O halde soralım: İbn Rüşd'e göre, burhanın siyasal etkinlik açısından değeri nasıl açıklanabilir? Bu açıklamayı Câbirî'nin kılavuzluğunda gerçekleştirebiliriz. Ona göre, İbn Rüşd açısından siyaset bilimine içkin olan burhani yöntem, "incelenen olguların nedenlerini ortaya çıkarmak için sosyo-politik gerçekliğin analizine dayanan ifadelerden oluşur" (Câbirî, 2019: 184). Bu tanımda dikkat çeken iki nokta, "sosyo-politik gerçeklik" ve "analiz" ifadeleridir. İlk olarak İbn Rüşd için analiz (tahlil) yönteminin, burhani yöntem anlamına geldiğini belirtmek gerekir. O halde, analizi gerçekleştirecek olan filozofun kendisidir. Zaten, bu noktada bir sorun bulunmamaktadır. Ancak analizi gerçekleştirecek olan filozofun, incelenen olguların nedenlerini ortaya koyması için sosyo-politik gerçekliğin farkında olması gereklidir. İşte, bu nokta, bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun çözümü için İbn Rüşd'ün bilimler tasnifini hatırlamak gerekir.

İbn Rüşd, Aristoteles'in bir etkinliğin işlevinin, aynı zamanda söz konusu etkinliğin özü ve amacını tanımlayacağı yönündeki tezine dayanarak (Aristoteles, 2020: 22), siyasal etkinliğin işlevinin insanın pratik hayatına yönelik olduğunu, dolayısıyla da bu etkinliğin özü ve amacının insanın pratik hayatını

düzenlemek olduğunu düşünür. Aristoteles, bilimleri teorik, pratik ve prodüktif olarak üçlü bir tasnife tabi tutup, bu üç türün amaç bakımından aynı amacın (bilme) peşinde olsalar dahi, konu ve ilke bakımından birbirlerinden ayrıldıklarını belirtmektedir. Aristoteles açısından teorik bilimlerin konusunu bilgi, pratik bilimlerin konusunu eylem, prodüktif bilimlerin konusunu da güzel ve faydalı eserler meydana getirmek oluşturur (Ross, 2014: 46). İbn Rüşd, Platon'un *Devlet* adlı eserini özetleme amacıyla kaleme aldığı eserinde, Aristoteles'e özgü yukarıdaki tasnife sadık kalarak siyaset bilimini pratik bilimler kategorisine yerleştirir. O, bu kategoriye dâhil olan diğer bilimler gibi, siyaset biliminin de konu ve ilke bakımından teorik bilimlerden farklı olduğunu belirtir (İbn Rüşd, 2005: 27). Tek başına bu ayrım, İbn Rüşd'ün siyasal etkinliği, din ve din-felsefe sentezinden özerk bir alana havale ettiğinin işareti olarak değerlendirilebilir. Çünkü bilimlerin tasnifi açısından sıkı bir Aristoteles takipçisi olduğu bilinen İbn Rüşd, Aristoteles'in teoloji (din) ve metafizik bilimlerini, teorik bilimler kategorisi içerisine yerleştirmesini onaylar. İbn Rüşd'ün, siyaset biliminin amacının yalnızca etkinlik olduğunu ifade etmesi bu yüzdendir (İbn Rüşd, 2005: 28).

O halde soralım: İbn Rüşd, siyaset biliminin amacının yalnızca etkinlik olduğuna dikkat çekerken, kendi amacı ne olabilir? Aslında İbn Rüşd, yüzyıllar öncesinden, Spinoza'nın *Tractatus Politicus* (*Politik İnceleme*) adlı eserinde net bir şekilde ortaya koyduğu siyasetin ilkeleri (teori) ve kuralları (pratik) arasındaki uyuşmazlığın habercisi olarak değerlendirilebilir (Spinoza, 2018: 30). Çünkü İbn Rüşd, Aristotelesçi felsefi doktrine bağlı kalarak, insan açısından en yüksek iyinin, yani mutluluğun teorik bilgeliğin elde edilmesiyle gerçekleştiği ve pratik sanatların teorik bilimlere bağlı olduğu yönünde açıklamalar yapmasına rağmen (İbn Rüşd, 2005: 157), teorik bilgeliğin dışavurumu olan entelektüel hayat ve pratik bilgelik sonucu ortaya çıkan toplumsal-siyasal hayat arasında karşıtlık olduğunun farkındadır. O, bu yüzden, felsefeyi şer'i düzlemde meşrulaştırarak, ona önce toplumsal hayatta alan açmaya çalışmış; akabinde filozofa siyasal hayatta en üstün rolü verme çabası içine girmiştir (Yıldız, 2016: 81). Ancak, felsefe ve filozofun toplumsal ve siyasal hayattaki rolleri ne olursa olsun, filozofun, felsefe sayesinde elde ettiği teorik bilgeliğin, deneyim ve tecrübeye bağlı olan siyasal bilgeliğe tam anlamıyla tekabül etmesi söz konusu değildir. Bu bağlamda İbn Rüşd, "siyaset bilimi aracılığıyla elde edilen genel kuralların tümel olana yaklaştıkça pratikten uzaklaştığını, tümel olandan uzaklaştıkça da pratiğe yaklaştığını" (İbn Rüşd, 2005: 28) ifade ederek, tümel-tikel ayrımı üzerinden entelektüel hayat ve toplumsal-siyasal hayat arasında bir tür ayrılıktan söz eder. Çünkü Aristoteles'in *Metafizik*'te ifade ettiği üzere, "deneyimden yoksun ama kavrama (*logos*) sahip olan, yani tümel olanı bilen ama onun içindeki tek tekleri

bilmeyen biri, çoğu zaman tedavide başarısız olacaktır; ne de olsa tedavi edilen daha ziyade tek teklerdir" (Aristoteles, 2019: 15). Aristoteles'in bu tespitinin İbn Rüşd'ün zihnindeki karşılığı, tümeli bilen filozofun, siyasal hayatta deneyim ve tecrübeye de sahip olması gerektiğidir. Başka bir deyişle, olgunun nedenlerinin bilgisini arayan filozofun (İbn Rüşd, 2015: 31), deneyim ve tecrübeye bağlı olan sosyo-politik gerçekliğin farkında olması gerekir. Ancak filozof, ilke ve nedenlerin bilgisinin peşinde olduğu için tümele odaklanır (Aristoteles, 2019: 17). İbn Rüşd ise, tümelin bilgisinin siyasal etkinlik açısından değerini tartışmalı hale getirir. Filozof, genel kurallar aracılığıyla tümelin bilgisini elde ettikçe, tikeller alanında cereyan eden sosyo-politik gerçeklikten uzaklaşır.

3. SONUÇ

İbn Rüşd, siyasal etkinlik için özerk bir alanının oluşturulması hususunda iki aşamalı bir proje ortaya koyar: O, ilk olarak, din-felsefe ilişkisi bakımından felsefenin şer'i beratını garanti altına almak suretiyle Şeriat içerisinde felsefe için özerk bir alan oluşturur. Bu bir bakıma, Farabi-İbn Sina ekolünün felsefi sisteminin merkezinde yer alan zaman bakımından felsefenin dini önceledi̇ği varsayımından hareketle dini felsefeye tabi kılma projesinin reddi anlamına gelir. Çünkü İbn Rüşd ne dinin felsefe karşısındaki pozisyonunu ne de felsefenin din karşısındaki pozisyonunu tayin eder. İbn Rüşd, bu tayin etmeme işlemiyle, Farabi-İbn Sina ekolünün din-felsefe sentezine meydan okur. Onun yöntemi, Şeriat'ın çatısı altında varlık gösteren, "süt kardeş" olmaları hasebiyle aynı epistemolojik kaynaktan beslenen iki farklı olgunun kendileri için oluşturulan alanlar içerisinde etkinlikte bulunmalarıyla ilgilidir.

İbn Rüşd, ikinci aşamada, din-felsefe-siyaset ilişkisi bakımından siyasetin sadece şer'i beratını temin etmekle yetinmez. Zaten siyasal etkinlik, Şeriat'ın bir gereği olarak Şeriat tarafından emredilmektedir. Bu yüzden İbn Rüşd, kendinden önce felsefi etkinliğin miyarı olarak kabul edilen Farabi-İbn Sina ekolünün, din ve felsefeyi sentezleme kaygısıyla metafizik üzerine inşa ettikleri siyaset ve devlet anlayışını da kabul etmez. Başka bir deyişle, Farabi-İbn Sina ekolü oluşturduğu din felsefesi anlayışına bağlı kalarak, siyasal etkinliği, bu anlayışın kendisine sağladığı malzeme ve imkânlar dâhilinde ele almaktadır. Özellikle Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla* adlı projesinde, din ve felsefe arasında kurduğu epistemolojik birliği, erdemli devletin temeline yerleştirmek suretiyle siyasal etkinliğin köken ve kaynağı ile kendi felsefi sisteminin epistemolojik, ontolojik ve metodolojik olarak ortaya konuluşu bakımından zorunlu olan metafizik arasında ontolojik bir bağ kurar. Çünkü Farabi, İslam düşünce geleneğinden önceki durumunda da, pagan toplumuna özgü düşünüş ve yaşam biçimini belirleme iddiasıyla dini bir nitelik taşıyan felsefeyi, İslam toplumuna dâhil etmeye çalışmakla aslında son

derece güç bir işe girişmiştir. O, felsefenin öngördüğü düşünüş ve yaşam biçimi ile dinin öngördüğü düşünüş ve yaşam biçimini birbiri içine geçirerek, açıkça bir sentez ortaya koymuştur. İbn Rüşd ise, Yeni-Platoncu kaynaklı bu senteze karşı, özerklik kavramıyla ifade ettiğimiz, din ve felsefeyi birbirinden ayırmak suretiyle bu ikisi arasında uygunluk ve tanışıklığa dayanan bir uzlaşı olduğunu ortaya koymaya çalışır.

İbn Rüşd'ün siyasal etkinliğin özerkliğinin sağlanması ve laik siyasetin düşüncenin konusu haline getirilmesi bakımından en önemli icraatı ise, siyaset ve ilahi varlıkları konu edinen metafizik arasında kurulan bağı ortadan kaldırmasıdır. Bu tespitle amaçlanan, İbn Rüşd gibi Şeriat'a kendinden önceki İslam filozoflarından hem felsefe alanında hem de kamusal-siyasal hayatta daha aktif bir rol veren bir filozofun laik siyasetin kurucusu olduğunu iddia etmek değildir. Dini değer ve ilkelerin temel referans kaynağı olarak kabul edildiği bir zaman ve mekânda, dini bilimler alanında bir otorite olarak kadılık ve baş kadılık görevlerinde bulunmuş olan İbn Rüşd için laik siyasetin kurucusu yakıştırması yapılamaz. İbn Rüşd için yapılan bu tür bir yakıştırma anakronik bakış açısının bir sonucudur. Ancak, bir etkinlik ve bilim olarak siyasetin, Şeriat'ın kapladığı alan içerisinde kendisine özerk bir alan oluşturması bakımından İbn Rüşd'ün rolünü yadsımak da mümkün değildir. Çünkü İbn Rüşd, siyasetin, tikel olgulara içkin bir etkinlik olarak pratik alana özgü olduğunu, bu yönüyle de tümelin bilgisi olan teorik alana her yönüyle tekabül etmesinin mümkün olmadığını ima etmekten geri durmaz.

KAYNAKÇA

Aristoteles (2019), Metafizik (İstanbul: Pinhan Yayıncılık) (Çev. Y. Gurur Sev).

Arslan, Ahmet (2017), İbni Haldun (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).

Birgül, Mehmet (2010), "İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19 (1): 243-253.

Butterworth, Charles E. (1983), "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", The Journal of Religious Ethics, 11 (2): 224-239.

Câbirî, Muhammed Âbid (2003), Felsefi Mirasımız ve Biz (İstanbul: Kitabevi) (Çev. Said Aykut).

Câbirî, Muhammed Âbid (2019), Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller -İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd'ün Çilesi- (İstanbul: Mana Yayınları) (Çev. Numan Konaklı).

Çaylak, Adem ve Yunus Şahbaz (2015), "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi", Muhafazakar Düşünce Dergisi, 44: 85-97.

Çilingir, Lokman (2016), "İbn Rüşd: Bilimsel (Burhani) Siyaset", Çilingir, Lokman, Mustafa Yıldız, Hasan Aydın (Der.), İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset (Ankara: Elis Yayınları): 153-180.

Farabi (2015), Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu's-Sa'âda) (Ankara: Divan Kitap) (Çev. Ahmet Arslan).

Gutas, Dimitri (2014), İbn Sina'nın Mirası (İstanbul: Klasik Yayınları) (Der. ve Çev. M. Cüneyt Kaya).

Ivry, Alfred L. (2008), "Averroes' Understanding of the Philosopher's Role", Akasoy, Anna ve Wim Raven (Der.), Islamic Thought in the Middle Ages (Leiden: Brill): 113-123.

İbn Rüşd (1977), "Short Commentary on Aristotle's "Topics", Butterworth, Charles E. (Der.), Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics" (Albany: State University of New York Press): 43-57.

İbn Rüşd (2005), Siyasete Dair Temel Bilgiler (İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları) (Çev. Muharrem Hilmi Özev).

İbn Rüşd (2015), İkinci Analitikler'in Orta Şerhi (İstanbul: Klasik Yayınları) (Çev. Hacı Kaya).

İbn Rüşd (2019), Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-makâl & el-Keşf an minhâci'l-edille) (İstanbul: Dergâh Yayınları) (Çev. Süleyman Uludağ).

İbn Rüşd (2020), Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafütü't-Tehafüt) (İstanbul: Karbon Kitaplar) (Çev. Muharrem Hilmi Özev).

Jadaane, Fehmi (2020), Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi (İstanbul: AlBaraka Yayınları) (Çev. Ece Ergin).

Karlıağa, Bekir (1999), "İbn Rüşd", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 20: 257-288.

Kurtoğlu, Zerrin (2013), İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku (İstanbul: İletişim Yayınları).

Leaman, Oliver (1980), "Ibn Rushd on Happiness and Philosophy", Studia Islamica, 52: 167-181.

Omar, Ayesha (2019), "Ibn Rushd's The Decisive Treatise: A Text for Political Reform", The Medieval History Journal, 22 (1): 131-155.

Rosenthal, Erwin I. J. (1953), "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 15 (2): 246-278.

Rosenthal, Erwin I. J. (1996), Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi (İstanbul: İz Yayıncılık) (Çev. Ali Çaksu).

Ross, David (2014), Aristoteles (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık) (Çev. Ahmet Arslan).

Ruby, Christian (2016), Siyaset Felsefesine Giriş (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Aziz Ufuk Kılıç).

Spinoza (2018), Politik İnceleme (Tractatus Politicus) (Ankara: Doğu Batı Yayınları) (Çev. Murat Erşen).

Taylor, Richard (2012), "Averroes on the Shari'ah of the Philosophers", Taylor, Richard, Omar, Irfan (Der.), The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical & Theological Perspectives (Milwaukee: Marquette University Press): 283-304.

Yıldız, Mustafa (2013), "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi", İslam Araştırmaları Dergisi, 29: 35-64.

Yıldız, Mustafa (2016), "Conceiving Religion: Al-Farabi and Averroes on the Concepts of "Millah" and "Shari'ah", Journal of Islamic Philosophy, 10: 62-103.

Walzer, Richard (1962), Greek into Arabic (Cambridge: Harvard University Press).