TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN RÜŞD'ÜN DİN DİLİ ANLAYIŞI

Zafer ÇAYLI

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN RÜŞD'ÜN DİN DİLİ ANLAYIŞI

Zafer ÇAYLI

Danışman: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Cenan KUVANCI
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK
Jüri Üyesi: Dr. Öğrt. Üyesi İsmail YÜRÜK

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2022

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ (Danışman)

Üye: Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL

Üye: Doç. Dr. Cenan KUVANCI

Üye: Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK

Üye: Dr. Öğr. Üyesi İsmail YÜRÜK

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

…/…/2022

Prof. Dr. Serap ÇABUK

Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYÂNI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyân ederim. / /2022

Zafer ÇAYLI

ÖZET

İBN RÜŞD'ÜN DİN DİLİ ANLAYIŞI

Zafer ÇAYLI

Doktora Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Danışman: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ
Nisan 2022, 241 sayfa

Tezimizde filozof İbn Rüşd'ün din dili anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda XIX. yüzyılda sistematik bir ilim olan din felsefesinin XX. yüzyıl temel meselelerinden biri olan din dili konusunu İbn Rüşd'ün temel eserlerinden hareketle tespit ederek bu konunun gerek İslâm düşünce geleneğinde gerekse günümüz din felsefesindeki yerini ve önemini belirlemeyi amaçladık. Düşünürümüzün konuyla ilgili görüşlerini ele alırken genel anlamda günümüz din dili tartışmalarının temel yaklaşım ve kavramlarının düşünürümüzde neye tekabül ettiğini veya onun düşünce dünyasındaki birtakım fikir ve kavramların modern din dili tartışmalarındaki karşılığını tespit ve izah etmeye çalıştık. Düşünürümüz, modern din dili tartışmalarından *temsilî, teşbîhî, tenzîhî, mecazî, sembolik dil* yaklaşımlarından bahsetmekte mi bahsetmekteyse nasıl bir perspektifle ele almaktadır, sorusunun cevabına ulaşmayı hedefledik. Aynı zamanda *te'vîl, mecaz, remz, istiâre* gibi İslâm düşüncesindeki "elfâz-ı şer'" (din dili) meselelerinin modern din dili tartışmalarında neye tekabül ettiğini karşılaştırmalı olarak inceledik. Ayrıca İbn Rüşd'ün din dili anlayışını incelerken felsefedeki "hermeneutik", "analoji" gibi meselelerin nüveleri görülmekle birlikte "dil oyunları", "doğrulama ilkesi", "yanlışlama ilkesi" gibi modern din dili teorilerine dair bir fikrin kabul edilmesine zemin oluşturacak argümanları tespit edemedik.

İbn Rüşd, "elfâz-ı şer'" (din dili) meselesinde ilâhî metinlerin zâhirî ve bâtınî genel kabulünü benimsemekte; buradan hareketle din dili meselesini insanların anlayışlarının burhanî, cedelî ve hatabî şeklinde sınıflandırılması temelinde ele almaktadır. İlahî metinlerin genel itibariyle zâhirî olması dolayısıyla avamın bunları zâhirî olarak anlamaları gerektiği anlayışını benimser. Ancak az da olsa bir kısımının bâtınî olması dolayısıyla avamın bunları zâhirî olarak anlamaları, havasın ise bunları bâtınî olarak yorumlamaları gerektiğini düşünür. Ayrıca düşünürümüz, ilâhî metinlerin

tamamen zâhirî veya tamamen bâtınî okunması kabul/perspektifini yanlış bulur. Böyle tek taraflı bir okuma kabul/perspektifinin ilâhî metinlerin yanlış anlaşılmasına neden olabileceği gibi aklî gerçeklere de uygun olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre, ilâhî metinler genel itibariyle tüm insanlara hitâb eder bir yapıya sahipken diğer taraftan başta Allah'ın sıfatları, âhiret halleri ve metafiziksel bir takım konular olmak üzere bazı ayetlerin yalnızca burhan ehlinin anlayıp yorumlayabileceği bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla bu ilâhî metinlerin okunup anlaşılması ve anlamlandırılmasında indirgemeci bir okuma hataya sebep olur.

Anahtar Kelimeler: Din Dili, Te'vîl, Mecaz, Temsil, Teşbîh, Tenzîh,

ABSTRACT

IBN RUSHD'S UNDERSTANDING OF RELIGIOUS LANGUAGE

Zafer ÇAYLI

Ph. D. Dissertation, Department of Philosophy and Religious Studies
Supervisor: Assoc. Doc. Dr. Tuna TUNAGÖZ
April 2022, 241 pages

In our thesis, we tried to put forward the philosopher Ibn Rushd's understanding of religious language. In our work, we aim to determine the position and the significance of religious language through Ibn Rushd's basic writings – which is one of the main issues of the philosophy of religion that became a systematic discipline in 19th century –in both Islamic intellectual tradition and present philosophy of religion. While discussing our philosopher's opinions about the topic, we tried to determine and explain generally what basic approaches and concepts of today's religious language discussions correspond in our philosopher's world of thought and the counterparts of some ideas and concepts in his world of thought in modern religious language discussions. We aimed at finding answer to questions of whether he mentions about *representative (temṯīl), tashbīhī, apophatic (tenzīhī), metaphorical (majāzī)* and *symbolic* language approaches which are of the modern religious language and if he does, from which perspective he discusses them. At the same time, we analyzed comparatively what utterances of Sharia (alfāzu al-sharīʿa) such as *interpretation (taʾwīl), figurative usage (al-majāz), allegory (ramz) and metaphor (istiʿāra)* correspond in modern religious language discussions. Besides, while analyzing Ibn Rushd's understanding of religious language; although seeds of issues like hermeneutics and analogy are encountered, we couldn't determine any argument that can be ground to make an idea about modern language theories such as language game, principle of verification and falsification.

Ibn Rushd accepts divine text's exoteric (dhāhir) and esoteric (bāṭin) sides; from this point of view, he approaches to topic of religious language based on classification of people's understandings into burhānî, jadalî, khatabî. He thinks that because divine texts are exoteric (dhāhir), common people (ʿavām) should understand them exoteric (dhāhir) and since some parts of divine text are esoteric, common people (ʿavām) should

understand it exoteric but educated people (ḫavāṣ) should interpret them as esoteric (bāṭin). Also, he thinks that interpretation of the divine texts as fully exoteric or fully esoteric is a mistake. Understanding divine texts in a way that one side of this understanding is used can lead misunderstanding of divine texts and at the same time, it is against to rational realities. In his opinion, this is because divine texts on the one hand address to all humans, on the other hand, there are verses which are about mainly attributes of Allah, and states of the hereafter, and some metaphysical topics that can only be understood and interpreted by burhān-people. So, such reductive understanding of divine texts leads to mistakes.

Key Words: Religious Language, Interpretation, el-Mejāz, Analogy, Assimilation, Apophatic Theology, Symbol.

ÖNSÖZ

Çalışmamızın konusunu İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı" ile sınırlandırmaya gayret ettik. Tezimiz giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, kapsamı, yöntemi ve referans kaynaklarını anahatlarıyla ele aldık. İbn Rüşd'ün eserlerine bakıldığında bölgeye hâkim olmaya çalışan felsefe karşıtı düşüncelerle mücadelesi nedeniyle savunmacı bir yaklaşımla eserler yazdığını görmekteyiz. Dolayısıyla eserlerinde bir taraftan onun savunmacı bir üslubu dikkat çekerken diğer taraftansa bu savunmalarını aklî ve naklî referanslarla sağlam bir zemine oturtmaya çalıştığı fark edilebilir.

Birinci bölümde İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nın temellendirilmesinde din, felsefe ve dil başlıkları altında düşünceleri ana hatlarıyla incelenmiş olup birtakım tartışmalar çerçevesinde kanaatlerini inceledik. Din, felsefe ve dil konuları incelenirken öncelikle bu kavramlara yüklenen anlamlardan kısaca bahsedip İbn Rüşd'ün bu kavramlara hangi anlamlar yüklediğini izah etmeye çalıştık. Ardından din ile felsefe arasında nasıl bir ilişki olduğunu onun düşünceleri çerçevesinde ana hatlarıyla ele aldık. Ayrıca ona atfedilen "*çifte hakikat*" anlayışının doğrudan onun düşüncesi olmayıp Orta Çağ Avrupa düşünce dünyasında İbn Rüşdçülük akımının ondan referansla benimsediği bir akım olduğunu da izah etmeye gayret gösterdik. Onun din ile şerîat, felsefe ile hikmet kavramlarına yüklediği anlamdan hareketle düşüncelerinin yalnızca İslâm düşüncesiyle ya da Grek felsefesiyle sınırlı olmadığını her iki düşünce dünyasını bir anlamda entegre ettiğini gördük.

İkinci bölümde İbn Rüşd'ün eserlerinden ve düşüncelerinden hareketle öncelikle onun din dilinin mahiyetine yönelik düşüncelerine dair temel bilgiler verip ardından din diliyle ilgili temel kavramlardan *te'vîl, mecaz, temsil, teşbîh*, *tenzîh* ve *sembol* konularıyla ilgili görüşlerini inceledik. Düşünürümüz, dinî metinlerin anlaşılmasında insanları genel olarak burhan, diyalektik ve retorik olmak üzere üç kategoriye ayırmış; düşüncelerini de bu kategoriler eksenli izah etmeye çalışmıştır. Aynı zamanda ilâhî metinlerin bir kısmının zâhirî; bir kısmının ise bâtınî bir anlam ifade ettiği kanaatindedir. O, bâtınî olarak kabul ettiği ifadelerin halk için yine zâhirî olarak ifade edilmesi ancak havas için bâtınî olarak kabul edilip yetkin kişiler tarafından birtakım prensipler çerçevesinde yorumlaması gerektiği düşüncesindedir. Yapılan bu yorumlamaların halka aktarılmaması gerektiği prensibini özellikle vurgulamaktadır. Burada burhan ehli derken filozofları, diyalektik ehli ederken kelâmcıları, retorik ehli

derken de halkı kastetmektedir. Dolayısıyla asıl itibariyle dinî metinlerin anlaşılmasında zâhir-bâtın ayrımı muhatabın içinde bulunduğu toplumsal yapıyla ilgilidir. Aynı zamanda burhan, diyalektik ve retorik sınıflandırmasından hareketle ortaya koyduğu din dili fikirleri onun din-vahiy, akıl-felsefe ve din-felsefe arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından da önem arz etmektedir.

İkinci bölümün başlıklandırılmasında geleneksel din dili kavramalarını merkeze alıp modern din dili tartışmalarından analoji, metafor, negatif dil, hermeneutik gibi temel teorileri ilgili konuların başlıkları altında incelenmeye çalıştık. Burada zaman zaman başlıklar arasında benzerlikler olduğu zaman zaman da başlıkların kendi içerisinde farklı bir konuya geçildiği gibi bir izlenim olabilir. Bu durum ilgili başlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinin mutlak anlamda ayrılamaması veya başlık içerisindeki konuların özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda burada geleneksel kavramlarla modern kavramlar arasında mutlak bir sınırın çizilememesi çalışmamızın en önemli zorluklarından biridir.

Sonuç bölümünde çalışmamızın genel bir değerlendirmesini yapıp tespitlerimizi ortaya koymaya çalıştık.

Tez konusunun belirlenmesinden tezin hazırlanmasına kadarki süreçte doğrudan ve dolaylı olarak pek çok kişinin fikrî rehberlik ve yardımını gördüm. Bu araştırma sürecinde yardımını bizlerden esirgemeyen kişilere ayrı ayrı teşekkür ederim. Çalışmamız esnasında her türlü kolaylığı sağlayan rehberliğiyle, fikirleriyle, yönlendirmeleriyle yardımcı ve destek olan tez danışmanım Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ'e ayrıca tez yazım esnasında fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Hasan AKKANAT'a, Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ'e, Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ'a, H. Adem TÜLÜCE'ye ve M. Abdulkadir YILAN'a teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Zafer ÇAYLI

Adana-2022

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **vi**
ÖNSÖZ ..... **viii**
KISALTMALAR ..... **xi**
GİRİŞ 1
1. Araştırmanın Konusu ve Amacı 1
2. Araştırmanın Yöntemi 5
3. Araştırmanın Sınırları 8
4. Kaynakların Tanıtımı ve Değerlendirmesi 9

BÖLÜM I
İBN RÜŞD'ÜN DİN, FELSEFE VE DİL ANLAYIŞI

1.1. Din 15
1.2. Felsefe 30
1.3. Dil 48

BÖLÜM II
İBN RÜŞD FELSEFESİNDE DİN DİLİ

2.1. Din Dilinin Mahiyeti 70
2.2. Din Diline İlişkin Temel Kavramlar 86
2.2.1. Mecaz 88
2.2.2. Te'vîl 115
2.2.3. Temsil 139
2.2.4. Teşbîh 167
2.2.5. Tenzîh 180
2.2.6. Remz 199
SONUÇ 216
KAYNAKÇA 227
ÖZGEÇMİŞ 241

KISALTMALAR

a.g.mlf. : Adı Geçen Müellif
bkz. : Bakınız
çev. : Çeviren
DİA. : Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed. : Editör
haz. : Hazırlayan
İFAV. : İlahiyat Fakültesi Vakfı
İsam. : İslâm Araştırmaları Merkezi
MEB. : Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİF. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
neşr. : Neşreden
ö. : Ölüm Tarihi
s. : Sayfa
ss. : Sayfa Sayısı
SBE. : Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK. : Türk Dil Kurumu
terc. : Tercüme
thk. : Tahkik
TTK. : Türk Tarih Kurumu
TDVİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
v.dğr. : Ve Diğerleri

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Din felsefesi, Batı felsefesinde XIX. yüzyılda sistematik bir disiplin olarak kabul görmüştür. Din felsefesinin en önemli konularından biri de din dili tartışmalarıdır. Din dili problemi her ne kadar modern din felsefesi tartışmalarında önemli bir yere sahip olsa da düşünce tarihinde geçmişte de doğrudan ya da dolaylı olarak bir takım görüşler ortaya konmuştur. İslâm felsefe tarihinde başta Meşşâî filozoflar olmak üzere birçok İslâm düşünürü *elfâz-ı şer'* tartışmaları bağlamında din diline dair birtakım görüşler ortaya koymuşlardır. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâî düşünürleri din diline dair doğrudan olmasa da dolaylı olarak birçok düşünceleri olduğu söylenebilir. Biz de çalışmamızda Orta Çağ Batı düşüncesinde önemli etkileri olan İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nı ele alacağız. Dolayısıyla XII. yüzyıl İslâm düşünürlerinden İbn Rüşd'ün din diline dair eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerin modern din felsefesi bağlamında incelenmesi önem arz etmektedir.

Çalışmamızın bir yönü İslâm düşüncesindeki din dili (elfâz-ı şer') tartışmaları bir yönü de Batı düşüncesinde din dili tartışmaları temellidir. Bu nedenle dinî metinlerin inanan ve inanmayan kimseler için bir anlam ifade edip etmemesi önemli bir tartışmadır. Genel anlamda İslâm düşünce tarihinde özel olarak da İbn Rüşd'de "din dili anlayışı" bir yönüyle dinî bir perspektifi diğer bir yönüyle de modern din felsefesi perspektifini gerektirecektir. Bu bağlamda Tanrı'nın peygamberler vasıtasıyla insanlara hitâbı olan ilâhî metinlerde nasıl bir dil kullandığı ve muhâtaplarının bu dili nasıl anlayıp hayatlarına pratize ettiği geçmişten beri tartışılmaktadır. Örneğin iman, Tanrı'nın varlığı/zâtı ve sıfatlarıyla birlikte onun sözleri olan ilâhî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili bir durumdur. Aynı zamanda Tanrı'yı düşünme, onu idrak etme, onun emir ve yasaklarını hayata aktarmada ilâhî metinlerin söylemleri din dili bağlamında ele alınan temel konulardandır. İşte bundan dolayı ilâhî metinlerdeki kavram ve önermeler, imanın önemli aktörü olarak düşünülebilir. Böylece insan, ilâhî metinleri bir bütün olarak değerlendirdiğinde varlıklarla dil vasıtasıyla karşılaşmakta ve var olanları konuştuğu dilin sınırları ve perspektifiyle anlamlandırmaktadır. Böylece insan fiziksel âlemle metafiziksel âlem arasında bir ilişki kurarak çeşitli inanma alanlarını idrak edebilmekte ve dil aracılığıyla da bunları ifade

edebilmektedir. Bu yönüyle insan varlıklar âlemini kendi dil, düşünce ve varlık alanında bir araya getirip belli bir şekilde açıklamakta, yorumlamakta ve anlamlandırmaktadır.

Çalışmamızda İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı" zemininde *te'vîl, mecaz, temsil, teşbîh, tenzîh, sembol* gibi konulardaki düşünce ve görüşlerini inceledik. İbn Rüşd'ün din diline dair görüşleri modern din felsefesindeki din dili tartışmalarından *temsilî, mecazî, teşbîhî, tenzîhî, sembolik* vb. birtakım argümanlar sunmaktadır. Düşünürümüz, ilâhî metinlerdeki Allah'ın zâtı, sıfatları, nübüvvet, âhiret gibi temel inanç esaslarına dair verilen bilgilerin dilsel ve anlamsal olarak iki bağlamda ele alınması gerektiği kanaatindedir. Temel inanç esaslarıyla ilgili bu ifadelerin halka hitâb eden bir yönünün olmasıyla birlikte *Tanrı'nın eli, yüzü, arşa kurulması, âhiret halleri* gibi ifadelerin ise halk tarafından olduğu gibi kabul edilmesi; burhan ehli tarafından ise yorumlamaya tabi tutulması gerektiği düşüncesindedir.

İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nda aklın ve naklin yeri aslında din ile felsefenin inananlar açısından ne anlama geldiğiyle ilgilidir. Yaşadığı dönem ve coğrafya itibariyle bir tarafta dinî kabul edip felsefeye karşı olanlar, bir tarafta felsefeyi kabul edip dine karşı olanlar ve bir diğer taraftaysa din ile felsefenin uzlaştırılması gerektiğini iddia edenler vardır. İşte bu farklı klikler bağlamında düşünürümüzün yeri din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır. Bu bağlamda din ile felsefenin ontoloji ve epistemoloji zemininde ele alınması, düşünürümüzün en önemli idealleri arasında olup bu iki alana bütüncül bir yaklaşım sergilemesi dikkate değerdir. Ona göre ontolojik bağlamda hakikat mutlak olup bu hakikatin epistemolojik bağlamda anlaşılıp yorumlanmasıysa din ve felsefe zemininde gerçekleşir.

İnsanın mutlak hakikat olan Tanrı gerçekliğiyle karşılaşması ilâhî metinlerden aklî birtakım argümanlarla hareket etme suretiyle gerçekleşir. Düşünce dünyasında geçmişten günümüze var olan hakikate dair görüşler kişinin hareket noktasıyla ilgili olsa da nihayetinde düşünürümüze göre gerek dinî metinler gerekse aklın bir yansıması olan felsefe ortak bir zeminde buluşmaktadır. İşte bu zemin mutlak varlık olan Tanrı'nın kendisidir. Bu bağlamda Tanrı, insana gerek tabiattan birtakım argümanlar sunup akletmesiyle gerekse ilâhî metinlerdeki birtakım söylemleriyle bir yol göstermekte; insan zihni de bu argüman ve söylemleri kavramlarla idrak etme, açıklama ve yorumlamayla hakikate ulaşmaktadır. Bu durum zaman, mekân, insanın birikimi ve şartlar değiştikçe insanların idrak etmesi, açıklaması ve yorumlaması değişse bile hakikatin kendisi ontolojik olarak özünü korumaktadır. İşte, insan zihninde meydana gelen bu bilgi ve dilsel ifade değişimleri geçmişten günümüze mutlak hakikat olan

Tanrı'yı anlama ve anlamlandırmada bir takım değişimlere de neden olmaktadır. Nihayetinde *Mutlak Varlık*'ın insanlara hitâbı olan ilâhî metinler sabit iken insan zihnindeki ve bilgi birikimindeki değişimler bu ilâhî hitâbı anlama ve anlamlandırmadaki değişimle daha pratik bir hale gelmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamızda İbn Rüşd'ün ilâhî metinlerden ve aklî/felsefî argümanlardan hareketle *Mutlak Hakikat*'i anlama ve yorumlama çabasını nasıl ortaya koyduğunu izah etmeye çalıştık.

İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nı konulu tezimizin özgünlüğü mevzusunu birkaç cümleyle ifade etmekte fayda vardır. İslâm düşünce tarihinde din dili veya din felsefesiyle ilgili tamamen özgün bir felsefî düşünce ve müstakil bir eserle karşılaşmak zor görülmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün din, dil ve felsefeye dair görüşlerini bir taraftan İslâm düşüncesiyle bir taraftan da başta Aristo olmak üzere Antik Yunan düşüncesiyle temellendirmesi tezimizin de bu bağlamda modern bir disiplin olan din felsefesiyle ilişkilendirilerek ele alınmasının zeminini oluşturmaktadır. Her ne kadar din felsefesi bağlamında din dili, XX. yüzyılda sistematik olarak tartışılan bir problem olsa da başka kültürlerden etkilenmeden sadece Batı'nın kendi birikimlerine dayanan bir mevzu değildir. İşte buradan hareketle İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"na dair yaşadığı dönemde kendisinin müstakil bir eseri olmaması ve sonrasında kendisiyle ilgili bu konuya dair çalışmalar yapılmamış olması, onun din diline dair görüşlerinin olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla onun eserlerini incelediğimizde bu probleme dair birçok kanaatinin olduğunu ve bizlere bu konuyla ilgili argümanlar sunduğunu tespit etmekteyiz.

Din dili tartışmaları, modern din felsefesinin konusu olup incelediğimiz düşünürün XII. yüzyılda yaşamış olması bu konuyu ele almamızda bir anakronizme düşme riskini taşımaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün düşünce dünyası ve kullandığı kavramların bize günümüz din dili anlayışlarıyla izah edilebilme imkânı tanımasının bu riski ortadan kaldıracağına inanıyoruz. Örneğin düşünürümüz, "din dili anlayışı"nda selbî sıfatlardan bahsetmekte olup bizim bu kavramın günümüz din dili anlayışında *tenzîhî dil* anlayışı diğer bir ifadeyle *değilleme anlayışı* arasında bir bağlantı kurmamız bizi anakronizme düşmekten kurtaracaktır.

Batı'da ve İslam dünyasında İbn Rüşd'ün din dil anlayışını doğrudan konu edinen bir tez ve kitap ile karşılaşmadık. Ülkemizde ise şu ana kadar İbn Rüşd ile ilgili on dokuz doktora, yetmiş üç yüksek lisans olmak üzere toplam doksan iki tez çalışması tespit edebildik. Ancak bu çalışmalar içerisinde düşünürümüzün "din dili anlayışı"nı

doğrudan ele alan bir çalışma olmadığı gibi onun "din dili anlayışı"na dair görüşlerine değinen müstakil bölümler de göremedik. Bununla birlikte çalışmamızla ilgili onun "te'vîl anlayışı" başlıklı çalışmalar dikkatimizi çekmektedir. Bu çalışmaların başlıcalarını şu şekilde sıralayabiliriz: Zeynep Gemuhluoğlu'nun *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl* isimli doktora tezi, Atilla Arkan'ın *İbn Rüşd'de Te'vîl,* Hasan Ocak'ın *İbn Rüşd Felsefesinde Te'vîl Meseles*i, Ahmet Olca'nın *Gazâlî ve İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışları Bağlamında Âlemin Kıdemi,* Ziad Mohamed Elderiwi'nin *Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'ye Göre Te'vîl*, Perihan Ayvalı'nın *İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Te'vîl,* Yakub Büyükkaragöz'ün *İbn Rüşd ve Gazzâlî'nin Te'vîl Anlayışı* isimli yüksek lisans tezlerini tespit ettik.[1] Bu çalışmalar içerisinde Zeynep Gemuhluoğlu'nun tezi gerek Gazzâlî ile karşılaştırması gerekse te'vîl merkezli olması dolayısıyla çalışma alanımızı tam olarak kapsamamaktadır. Aynı zamanda diğer çalışmalara da baktığımızda gerek içeriksel gerekse yöntem olarak çalışmamızı kapsayacak bir yapı arz etmemektedir. Diğer taraftan Mahmut Kaya 2019 yılında *İbn Rüşd Felsefe, Din ve Te'vîl*[2] isimli bir eser neşretmiş olup bu eseri de incelediğimizde çalışmamızdan gerek içerik gerekse yöntem bağlamında farklılık arz etmektedir. Ayrıca onunla ilgili birçok makale yazılmış olup bunlar arasında Doç. Dr. Hasan Tanrıverdi ve Sait Kar'ın "*İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi"* bizim konumuzla doğrudan ilişkili bir makaledir. Ancak gerek içerik gerekse yöntem olarak bizim çalışmamızdan farklılık göstermektedir. Yine ülkemizde şu ana kadar bir İslâm düşünürünün din dili anlayışına yönelik müstakil olarak Doç. Dr. Cenan Kuvancı'nın "*Gazzâlî'ye Göre Din Dili"* adlı çalışmasını tespit edebildik. Ayrıca daha önce de belirttiğimiz üzere Batı'da ve ülkemizde müellifimizle ilgili birçok makale yazıldığı gibi çeşitli sempozyumlar da düzenlenmiştir. Ülkemizde Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahîyat Fakültesinde 9-11 Ekim 2008'de "*Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu"* isimli uluslararası bir sempozyum düzenlenmiş olup bu çalışma 2010 yılında iki cilt olarak basılmıştır.

İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nın günümüz bağlamında değerlendirilmesi biri modern din dili anlayışıyla diğeri İslâm düşüncesi bağlamında bir diğeri de modern din dili anlayışından hareketle İslâm düşünce geleneğinde temellendirilmesi olmak üzere üç farklı şekilde ele alınabilir. Bu bağlamda düşünürümüzün "din dili anlayışı"nı modern din dili anlayışıyla ele almak istediğimizde gerek mantıksal gerekse kavramsal

---

1 https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp (erişim tarihi 10.05.2022)

2 Kaya, Mahmut, *İbn Rüşd Felsefe, Din ve Te'vîl*, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.

problemler yaşanacak ve anakronizme düşülecektir. Eğer ki düşünürümüzün "din dili anlayışı"nı İslâm düşünce geleneğiyle sınırlı bir şekilde ele alırsak bu kez de onun anlayışının yalnızca o dönemle sınırlandırılarak bir yönüyle tarihselci bir anlayış diğer bir yönüyle de çalışmamızın asıl amacı olan onun "din dili anlayışı"nın günümüzde bir anlam ifade etmeyeceği problemlerini doğuracaktır. Ancak modern din dili anlayışından hareketle İslâm düşünce geleneğinde temellendirilmesi çalışmamızın asıl amacının gerçekleşmesinde bize doğru bir yöntem ve bilgi verecektir.

Çalışmamızda din dili çerçevesinde *te'vîl, mecaz, temsil, teşbîh, tenzîh* ve *sembol* bakış açısını merkeze alarak düşünürümüzün görüşlerini bu yönüyle incelemeye çalıştık. Böylece eserlerindeki din diline dair düşüncelerinin birçok farklı unsurdan oluştuğunu ortaya koymayı amaç edindik. Bu anlamda onun düşünce dünyasında felsefe, mantık, kelâm ve fıkıh gibi farklı alanların bulunduğunu ve bunların tam anlamıyla anlaşılmadan da din diline dair görüşlerinin anlaşılmasının mümkün olmadığını tespit ettik. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nı anlamak; onun içinde bulunduğu düşünce, din, felsefe ve dil dünyasını anlamaktan geçer. Konuyu, modern din felsefesinin din dili tartışmaları bağlamında İslâm felsefesinin sınırları içinde anlamak ve açıklamak çalışmamız açısından en uygun olanıydı. Biz de araştırmamızda İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nı İslâm düşünce geleneğindeki kavram ve anlayışlardan hareketle modern din dili kavramlarının entegre edilmesiyle gerçekleştirmeye çalıştık. Böylece onun "din dili anlayışı"nın sınırlarını belirlerken dinî literatürle felsefî literatür arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiğini de göstermeye çalıştık.

2. Araştırmanın Yöntemi

Tezimizde yöntem olarak hareket noktamız, tarihsel bağlamda düşünürümüzün çalışmalarında konunun tarihî ve kültürel arka planını araştırıp din felsefesinde din diliyle ilişkisini ele almaktır. Böyle bir yönteme başvurmamızın nedeni müellifimizin fikirlerinin yaşadığı dönem ve coğrafyadan tamamen bağımsız olmaması, dolayısıyla birikimsel olarak ilerleyen ilmin geçmiş dönemden etkilenip gelecek döneme bir ışık tutmasıdır. İbn Rüşd, düşünceleri Antik Yunan ve İslâm düşüncesinden hareketle yaşadığı Endülüs'te ortaya koyması dolayısıyla Endülüs'ten de Orta Çağ Batı düşüncesine bir referans olarak alınması ve günümüze kadar gerek din felsefesi gerekse din dili bağlamında fikirlerinin bir etki alanı vardır. Onun oluşturduğu kavram ve

savunduğu fikirler yaşadığı dönemin ve coğrafyanın özelliklerini yansıtmaktadır. İşte bu çerçevede İslâm düşünce tarihi içinde İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nı incelemeye başladığımızda ilmî, dinî ve felsefî düşüncelerinin döneminin tarihî bilgi birikimini yansıttığını görmekteyiz. Bu bağlamda günümüz din dili tartışmalarının Antik Yunan ve İslâm düşüncesinden bağımsız olmadığı gibi düşünce sistemlerinin ve bilgilerin içinden çıktıkları tarihsel ve toplumsal bağlamı bilmeden ne dediklerini tam olarak anlamak mümkün değildir. Yani din dili tartışmaları, XIX. yüzyılla başlamayıp geçmişten günümüze farklı kavramlarla ve başta dinî ve felsefî ilimler olmak üzere farklı disiplinler içerisinde ele alınmaktadır. Dolayısıyla düşünürümüzün bir fakîh ve filozof olması düşüncelerinin bu minvalde ele alınmasını gerektirmekte olup özellikle dinî ve felsefî eserlerinde din diline dair görüşlerinin modern din felsefesinde ve din dili tartışmalarında önemli bir yeri olduğu görülmektedir.

Bu tarihsel realiteden hareketle İslâm düşünce dünyasında var olan "elfâz-ı şer'" tartışmaları günümüz din dili tartışmalarına bir referans olacaktır. Biz de bu bağlamda *te'vîl, temsil, mecaz, teşbîh*, *tenzîh, remz* gibi din dilinin temel kavramlarının İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı" ile günümüz din dili tartışmalarında neye karşılık geldiğini ifade etmeye çalıştık. Ancak gerek İbn Rüşd'ün dindar ve filozof kimliğinden hareketle yaşadığı dönemde kavramlara yüklediği anlam gerekse geçmişten günümüze düşünce sisteminde kullanılan kavramların değişmesi, çalışmamızda zaman zaman kavram karmaşası yaşandığı izlenimini verse de asıl itibariyle düşünürümüzün kullandığı kavramaların din dilinde neye tekabül ettiğini izah ederek bu karmaşayı önlemeye çalıştık. Örneğin İslâm literatüründeki "temsil" ile modern din dili tartışmalarındaki "analoji" kavramları birbirinden tamamen bağımsız iki ayrı anlayış/düşünme biçimi izlenimi verse de aslında ortak bir zeminde buluşmaktadır. Dolayısıyla düşünürümüzün "din dili anlayışı"ndaki temel hareket noktasıyla modern din dili tartışmalarındaki temel hareket noktasının ortak bir zeminde buluşturmaya çalıştık.

İncelediğimiz konunun ele alınma şekline itiraz edenler olabilir. Çünkü bir İslâm düşünürünün fikrî yapısıyla kullandığı kavramların modern Batı düşüncesinin sistemleştirdiği bir ilim literatüyle nasıl bağdaştırılacağı ve bu bağdaştırmanın izahının mümkün olup olmadığı önemli bir problemdir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere din dili tartışmaları geçmişten günümüze devam eden bir problem olup bu tartışmada İbn Rüşd'ün fikirleri önemlidir. Ayrıca modern din dili tartışmalarında İbn Rüşd'ün konumlandırılması da önemli bir problem olup bu bağlamda onun fikirlerini modern din dili tartışmalarında mutlak anlamda şu veya bu ekole bağlamak yanlış bir tutum

olacaktır. Örneğin İbn Rüşd teistik bir düşünür olduğundan din dili tartışmalarındaki mantıksal pozitivistlerle anılması mümkün değildir. Diğer taraftan *temsilî, teşbîhî, tenzîhî ve mecazî* yaklaşımlara dair söylemleri bu anlayışlara bir anlamda argüman sunmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Rüşd'ün din diline dair müstakil bir eseri olmadığından konuyla ilgili görüşlerini eserlerindeki birtakım söylemlerinden, örneklerinden ve yorumlarından hareketle ortaya koymaya çalıştık.

Günümüz Müslüman entelektüellerinin modern dünya karşısındaki yabancılaşma ve aşağılık kompleksini aşıp kendine güven duygusunun tekrar canlanması ancak geçmişteki ilmî ve felsefî birikimimizin keşfedilmesiyle gerçekleşecektir. Batılılar için önemli bir yeri olan İbn Rüşd'ün düşüncelerinin insanlığın ilmî mirasının sürekliliğini ve bu süreklilik içinde İslâm düşüncesinin etkilendikleri ve etkiledikleri noktaları görebilmemizi sağlayabilir. Onun felsefî düşüncelerinin uzun bir zaman Doğu İslâm dünyasında hak ettiği değeri görmemesine rağmen başta Orta Çağ olmak üzere Modern Batı düşüncesinde büyük bir önem atfedilmesi bir realitedir. Ancak XX. yüzyılın başlarından itibaren geçmişte İslâm dünyasının kendi ilmî mirasında önemli bir yer edinen İbn Rüşd'ün hukukçu kimliğinin yanı sıra filozof olduğu hakikati keşfedilmiştir. İşte geç de olsa İbn Rüşd'ün filozof kimliğinden hareketle düşüncelerinin tıpkı Batı'yı yüzyıllarca etkilemesi gibi başta "din dili anlayışı" olmak üzere birçok alanda günümüz İslâm dünyasına da bir katkısı olabilir. Dolayısıyla böyle bir mantaliteden hareket edildiğinde geçmişte felsefî ve ilmî birikimi dikkatlerden kaçmış ya da inkâr edilmiş bir düşünürün "din dili anlayışı"nı ilim dünyasına kazandırmış olabiliriz. Böylece İslâm düşünce geleneğinin de din dili hakkında bir şeyler söyleyebildiği tezini ortaya koyduk.

Tezimizde yöntem olarak öne çıkardığımız temel nokta, doğrusal değil spiral harekettir. Yani genel konulardan başlayarak ve alanımızı gittikçe daraltarak öze ulaşmaya çalıştık. Bu bağlamda aynı konular farklı açılardan birkaç kez ele alınmış izlenimi verse de bağlamlar farklı olacağından tekrarlara düşme riskinden kurtulmaya gayret ettik. Böylece karşılaşabileceğimiz karmaşaların önüne geçerek iddialarımızı daha tutarlı bir seviyeye ulaştırmayı amaçladık. Konuları birbirleriyle bütünlük oluşturacak şekilde ilişkilendirerek asıl araştırma konumuzu ikinci plana düşürmemeye gayret ettik. Aynı zamanda din dili hakkındaki araştırmamızı temellendirerek genel bir zemin oluşturmak için konuların başında genel bir bilgi verip sonunda ise kısa bir değerlendirme yaparak daha anlaşılır kılmaya çalıştık. Mümkün olduğunca İbn Rüşd'ün

varsa konuyla ilgili kendi ifadelerine yer vererek yorumlamalarımızı ileri sürdüğümüz görüş ve tespitlerle temellendirdik. Ancak konuyla ilgili doğrudan düşüncelerinden ziyade birtakım tartışmalarda ikinci planda kalmış düşünceleri de varsa onları tespit edip konuya dair gerekli argümanları oluşturmaya çalıştık. Yine farklı konulardan bahsederken zaman zaman bizim konumuzla ilgili bir örnek veya cümleyle karşılaşmamız söz konusu olduğunda bunları da çalışmamızda değerlendirmeye almaya dikkat ettik. Ayrıca İbn Rüşd ile ilgili İslâm dünyasında, ülkemizde ve Batı'da yapılan birtakım kaynaklara da başvurmayı ihmal etmedik. Aynı zamanda bu çalışmamızda tartışma, karşılaştırma yöntemleriyle birlikte betimleme yöntemine de başvurduk. Yine modern din felsefesi tartışmalarından zaman zaman bahsedilse de anakronizme düşmemek için bu söylemleri İslâm düşüncesindeki literatürle ifade etmeye dikkat ettik.

3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışmamız din felsefesinin önemli tartışma alanlarından biri olan din dili problemidir. Bu bağlamda XII. yüzyıl bir İslâm düşünürünün XIX. yüzyılda sistematik bir ilim haline gelen din felsefesi ve XX. yüzyılda önem arz eden din dili tartışması arasında nasıl bir bağlantı kurulacağına dair problemler taşıması dolayısıyla birtakım zorluklara neden olmuştur. Fakat özellikle XX. yüzyıldan itibaren ülkemizde ve İslâm düşünce dünyasında İbn Rüşd'e yönelik birçok tercüme ve te'lif çalışmaları bizim de böyle bir çalışmayı yapmamızda etkili olmuştur. Günümüzde böyle bir isim ve konu üzerine bir tez çalışması yapmanın modern bir Batı ilmî perspektifiyle XII. yüzyıl bir İslâm düşünürünün ele alınması arasında nasıl bir ilişki kurulacağı zorluğunu doğurmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda din diliyle ilgili konu ve kavramların dışına çıkmamaya çalıştık. Diğer taraftan onun düşünce dünyasını anlamak ve konumuzu sağlam bir zemine oturtmak için bir taraftan din, kelâm, fıkıh, tefsir gibi konularda diğer taraftan ise dil, felsefe ve din felsefesi gibi alanlarda birtakım araştırmalar yapmamız gerektirdiğini gösterdi. Ayrıca İbn Rüşd'ün düşüncelerinin uzun bir dönem İslâm dünyasında unutulması ve bir İslâm düşünürünün din diline dair görüşlerini ele alan çalışmaların birkaç istisna hariç yapılmaması bunun aksine Batı'da onunla ilgili birçok çalışmanın olması, çalışmamızda Batı düşünce dünyasında İbn Rüşd üzerine yapılan çalışmaları da araştırmamızı gerektirdi. Çalışmamızın bir sacayağının modern din felsefesi, bir sacayağının XII. yüzyıl İslam düşüncesi ve bir diğer sacayağının ise din dili olması meşakkatli bir konu olmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda konuyu kendi

bütünlüğü içinde incelemeye gayret gösterdik. Ayrıca çalışmamızın amacına ve kapsamına uygun düşmediğinden dolayı İbn Rüşd'ün hayatına ve tüm eserlerine yer vermedik ki zaten hayatı hakkında ülkemizde, İslam dünyasında ve Batı'da yapılan çalışmaların yeterli bilgi verdiği kanaatindeyiz.

4. Kaynakların Tanıtımı ve Değerlendirilmesi

İbn Rüşd, din, metafizik, mantık, psikoloji, fizik, matematik, tıp, astronomi, siyaset, ahlak ve tabiat alanlarında birçok eser te'lif etmiş olup, bu te'lif ettiği eserlerinin birçoğu farklı dillere çevrilmiştir. Ancak eserlerinin toplam sayısı tam olarak bilinememektedir. Klasik kaynaklarda te'lif ettiği eserlerine dair birçok liste yer almış olsa da klasik ve modern dönemde de İbn Rüşd literatürü üzerine yapılan çalışmalarda bir fikir birliğine varılamamıştır. Bununla birlikte her geçen gün yeni inceleme ve neşirler yapılmakta olup filozofun eserleri farklı bakış açılarıyla yeni tasniflere tâbi tutulur.[3] Çalışmamız İbn Rüşd'ün din dili anlayışı olduğundan dolayı onun hayatı ve eserlerinin ayrıntılı anlatılması hem çalışma amacımıza hem de konumuzun dışına çıkmamıza sebep olacaktır.[4]

İbn Rüşd'ün din diline dair görüşlerini inceleme bağlamında temelde *Faslü'l-Makâl fimâ beyne'l-Hikme ve'ş-Şerîa mine'l-İttisâl, el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille, Tehâfütü't-Tehâfüt, Bidâyetü'l-müctehid, ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh, Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre, Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r,* adlı eserlerinden faydalandık. Ancak diğer eserlerine de başvurmayı ihmal etmedik. Ayrıca konumuz gereği onunla ilgili eserlerle birlikte İslâm felsefesi tarihi, din felsefesi ve din diliyle ilgili eserlere de başvurduk. Batıda onunla ilgili yapılmış çalışmalarla birlikte din diliyle ilgili eserleri ve makalaleri de inceledik. Yine ülkemizde onunla ilgili yukarda bahsettiğimiz yüksek lisans ve doktora tezleriyle birlikte makale ve sempozyumları da

---

[3] İçerikleri ya da türleri düşünülerek yapılmış farklı sınıflandırma, sayı ve araştırmalar için bkz. Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 33-39. Eser listeleri ve eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Karlığa, Bekir, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, Mahya Yayınları, İstanbul 2014, s. 49-83.

[4] İbn Rüşd'ün hayatı ve eserleriyle ilgili yapılan çalışmalar için bkz. Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1867, s. 462-465; Anawati, Georges Chetata, *Mü'ellefâtü İbn Rüşd*, Cezayir 1978, s. 36-40; İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, nşr. İhsan Abbas, Dâru'l Kütüb, Beyrut 1973, VI. s. 27-31; Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XX. s. 271-274, ss. 257-288, Ankara 1999; Ivry, Alfred L., "Towards a Unified View of Averroes Philosophy", *The Philosophical Forum*, IV, s. 87-113, Boston 1972; Miguel Cruz Hernandez, *Los limites del Aristotelismo d'Ibn Rusd Multiple Averroès,* Paris 1978, s. 129-155; Hourani, George Fadlo, "Ibn Rushd's Defence of Philosophy" *The World of Islam, Studies in Honour of Philip K. Hitti*, London-New York, 1959, s. 145-158.

inceledik. Tüm bu okumalarımızdan hareketle ülkemizde ve dünyada müellifimizle ilgili birçok eserle birlikte tez ve makale yazıldığını tespit ettik. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere konumuzla ilgili doğrudan eser ve tez tespit etmemekle birlikte onun te'vîl anlayışını konu edinen çalışmaların konumuza en yakın çalışmalar olduğunu görmekteyiz. Şimdi çalışmamızın temel kaynakları hakkında kısa bilgi verelim.

Faslü'l-Makâl; tam adı kaynaklarda farklı şekillerde geçmekle birlikte Escurial Library'deki yazmada (nr. 629) *Kitâbü Faslu'l-Makâl ve Takrîru mâ beyne'ş-Şerî'a ve'l-Hikme mine'l-İttisâl* olarak geçer.[5] Ülkemizde İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefî Akımlar* başlığıyla yayımladığı yazı dizisinin bir bölümde İbn Rüşd'den bahseder.[6] Nevzad Ayasbeyoğlu *Faslü'l-Makâl*'i, *el-Keşf an menâhici'l-edille*'yle beraber *İbn Rüşd'ün Felsefesi* ismiyle Türkçeye tercüme ederek 1955'te yayımlar. Bu iki eser Süleyman Uludağ tarafından Türkçeye çevrilerek *Faslu'l-Makâl-el-Keşf an minhâci'l-edille*: *Felsefe-Din İlişkileri* ismiyle 1985'te yayımlar. Bekir Karlığa, bu eseri *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkileri* ismiyle Türkçeye çevirir ve diğer yayımlarla karşılaştırdığı Arapça aslıyla beraber 1992'de neşreder. Yine Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol *Faslü'l-Makâl, Felsefe ve Din Uyumu* ismiyle bu eseri 2018'de tercüme eder. Son olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'nin giriş, inceleme ve notlandırma yaptığı Muhammed Abdulvâhid el-Âsrî'nin thkik ettiği bu eser 2021 yılında Serkan Çetin tarafından Türkçeye tercüme edilir. Çalışmamızda eserin Arapça metni olarak Câbirî'nin thkikini ve Süleyman Uludağ'ın tercümesini kullandık. Ancak gerek tahkikler gerekse tercümeleri karşılaştırmayı da ihmal etmedik.

İbn Rüşd'ün 1179'da kaleme aldığı *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille* adlı eseri, dinin felsefeye karşı olduğu iddiasında bulunanların iddialarına cevap özelliğindedir. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*'nin adı Escurial Library'de bulunan, İbn Rüşd'ün çalışmalarının listesini içeren *Bernâmecü'l-Fakîh İbn Rüşd* isimli yazmada *el-Menâhic fî Usûli'd-Dîn* şeklindedir.[7] Ülkemizde *el-Keşf 'an menâhici'l-edille, Faslü'l-Makâl*'le birlikte yukarıda da belirttiğimiz üzere Nevzad Ayasbeyoğlu tarafından Türkçeye *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, ismiyle 1955'te çevrilir ve yayımlanır. Süleyman Uludağ yine yukarıda belirttiğimiz üzere *el-Keşf 'an menâhici'l-edille; Faslu'l-Makâl &*

---

5 Eserle ilgili ayrıntılı bilgi iin bkz. Karlığa Bekir, "Faslü'l-Makâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA),* XII. s. 217-219. İstanbul 1995; Karlığa, "İbn Rüşd", s. 273.

6 İzmirli, İsmail Hakkı, "İbn Rüşd", *Daru'l-Fünûn İlahîyat Mecmuası*, sy. 20-23, İstanbul 1931-1932.

7 Eserle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkileri,(çevirenin giriş kısmında) çev*. Bekir Karlığa, 3. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul 2019, s. 59; Karlığa, Bekir, "el-Keşf*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, ss. 317-319, Ankara 2002*;* Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, s. 462; Karlığa, "el-Keşf", 318.

el-Keşf an minhâci'l-edille: Felsefe-Din İlişkileri ismiyle Türkçeye *Felsefe-Din İlişkileri,* ismiyle 1985'te tercüme eder. Çalışmamızda genel itibariyle Süleyman Uludağ'ın tercümesini takip etmeye çalıştık. Ayrıca Muhammed Âbid el-Câbirî tarafından1998'de thkik edilmiş olan nüshasını takip etmeye çalıştık. Ancak diğer thkik ve tercümelerle karşılaştırmayı ihmal etmedik.

Tehâfütü't-Tehâfüt, İbn Rüşd'ün 1180-1181 yıllarında te'lif ettiği temel felsefe eserlerinden biridir. Escurial Library'de bulunan *Bernâmecü'l-fakîh İbn Rüşd* adlı nüshada *er-Red 'alâ Kitâbi't-Tehâfüt*, zeylinde ise *er-Red 'ale'l-Gazzâlî fî Tehâfüti'l-Felâsife* olarak geçer.[8] *Tehâfütü't-Tehâfüt* Bekir Karlığa'nın, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinin Türkçe tercümesinin ekinde kısmen tercüme edilir. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün bütün olarak Türkçe tercümesini Kemal Işık ve Mehmet Dağ 1986'da *Tutarsızlığın Tutarsızlığı: Tehâfüt et-Tehâfüt* ismiyle yapar.[9] Ayrıca Muhammed Hilmi Özev bu eseri *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* ismiyle 2018'de Türkçeye çevirir.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki filozoflara yönelik eleştirilerine cevap mahiyetinde *Faslü'l-Makâl, el-Keşf 'an menâhici'l-edille* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* eserlerini yazığını söyleyebiliriz. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün önemli bir kısmı *Tehâfütü'l-Felâsife*'den doğrudan yapılan alıntılardan oluşmakta olup böylece düşünürümüz konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar. Daha sonra da bu alıntılar üzerinden açıklama ve eleştirilerini dile getirir. Ayrıca Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sindeki tartışmaların muhatapları İbn Rüşd'ü de ilgilendirir. Dolayısıyla o hem Gazzâlî'yi hem de Meşşâî filozofları bir takım temellendirmelerle eleştirir. Ancak sadece eleştirmekle kalmayıp tartışılan konularla ilgili tarafların kendisine göre yanlışlarını ve doğrularını tespit ederek kendi görüş, tercih ve tezlerini de ortaya koyar. Dolayısıyla *Tehâfütü't-Tehâfüt* yer yer polemik tarzı tartışmayla birlikte aslında bir münazara hatta bir burhan kitabı özelliği taşır.[10] Ayrıca *Tehâfütü't-Tehâfüt'te* de Gazzâlî'nin her iki konudaki düşüncelerini eleştirerek sağlıklı bir din-felsefe ilişkisi kurmaya çalışmakla birlikte bizim de çalışmamıza önemli argümanlar sunar.

İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*'de felsefenin dine karşı olduğunu iddia edenlere karşı dinî ve aklî birtakım temellendirmelerle cevap vermeye çalışır. Onun genel anlamda

---

8 Anawati, *Mü'ellefâtü İbn Rüşd*, s. 98.

9 Sarıoğlu, Hüseyin, "Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL. s. 314-317. İstanbul 2011*;* Karlığa Bekir, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA),* XX. s. 257-288. İstanbul 1999.

10 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*: *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, terc. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun, 1986, s. 241. (Müellifimizin bu eserinin Türkçeye tercümesi yapılan bu eserini dipnotlarda *Tehâfüt et-Tehâfüt* şeklinde ifade kullanacağız.)

felsefî sistemine baktığımızda yeni bir metodolojinin doğmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Özellikle Rönesans sonrası dönemde modern bilim ve düşüncenin oluşmasında etkin olduğu anlaşılan analiz ve sentez yöntemi bağlamında modern metodolojiye zemin hazırladığı düşünülebilir.[11] İbn Rüşd hayatının büyük bir bölümünde Aristo'nun metinleri üzerine çalışır. *Telhis'*lerine bakıldığında Aristo'nun ilgili metnini açık seçik ve anlaşılır bir hale getirme ve yeniden inşa etme olduğu görülebilir. O, diğer İslam düşünürleriyle kıyaslandığında onlardan Aristo metinlerini kavrama/yorumlamadaki dikkati ve felsefe-dinle ilgili problemi sistematik ve sağlam bir metotla yeniden ortaya koymasıyla dikkat çeker. Örneğin din-felsefe ilişkisini diğer İslâm filozofları farklı eserlerinde sistematik olmayan bir şekilde ve felsefî yorumlar çerçevesinde irdelemişken müellifimiz, bu konuyu *el-Keşf 'an menâhici'l-edille ve Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserlerinde müstakil olarak ele alır. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* halk için yazılmış olduğundan orada filozofun din felsefesini topluca bulmak zordur. Düşünürümüz bu eserini genelde kelâmcılara özelde Eş'arîlere karşı yazmış olup ele aldığı konular itibariyle de *Faslü'l-Makâl*'in bir tamamlayıcısı niteliğindedir. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille ve Tehâfütü't-Tehâfüt* farklı kitlelere hitâb eden eserlerdir. Bu eserler karşılaştırıldığında her ikisinde de akıl yürütmeler ve felsefî tahliller sıkça görülür. Ancak bu analizler öz bakımından farklıdır. *Tehâfütü't-Tehâfüt* halkın anlayamayacağı felsefî terminolojilerle dolu kompleks bir yapı gösterirken *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* ise basit, sade ve öncülleri az olan bir yapı gösterir.[12] Ayrıca İbn Rüşd'de şerhlerin ve *Faslü'l-Makâl'*ın felsefî yönleri arasında hassas bir ilişki vardır. O, şerhlerinde felsefe anlayışını, yani ilâhî metinlerin içsel anlamını ortaya çıkarmak için mantıksal bir araç olarak gösterir. Felsefe, böylelikle mantıkla çelişiyor gibi görünen ilâhî metinlerdeki ifadeleri işlemek için kullanılacak bir önsöz metodu haline gelir.

Çalışmamızda faydalandığımız bir diğer eser de fıkıh alanındaki en meşhur eseri olan *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid'*dir. Bu eser mezhepler arası karşılaştırmalı bir fıkıh kitabıdır.[13] İbn Rüşd'ün Mâlikî fıkhına dair günümüze ulaşan bu önemli çalışması başta Mısır olmak üzere İslam dünyasında ve ülkemizde birçok kez neşredilir. A. Ahmed, A. Mahmud tarafından 1996'da thkik edilir. Ülkemizde Ahmet

---

[11] İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl*, (çevirenin giriş kısmında), çev. Karlığa, s. 22; ayrıca bkz. Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, s. 30-38.

[12] Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 235-236.

[13] Kallek, Cengiz, "Bidâyetü'l-Müctehid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, s. 133-134. İstanbul 1992.

Meylânî tarafından iki cilt halinde 1973 ile 1976 yılları arasında Türkçeye çevrilir. Daha sonra basımları yapılır.[14]

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*'i mevcut hukuksal çıkarımların sentez yöntemlerine uygun olarak yazması dolayısıyla felsefenin analitik yöntemlerinden farklı bir tutum sergiler. *Bidâyetü'l-müctehid*'de analoji, istihsan ve istislah yöntemlerinin ön planda olduğu bir hukukî akıl yürütme dikkatimizi çeker. Ancak İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*'de görüleceği üzere hukuk tartışmalarındaki düşüncelerinde felsefeden ve felsefî argümanlardan tamamen kopmaz. Yani *Bidâyetü'l-müctehid*'in yöntemi her ne kadar felsefeden bağımsız bir izlenim verse de yine de müellifimizin hem felsefe hem de dine dair ortak bir zemin oluşturmaya çalıştığı felsefî görüşleriyle dikkat çeker. Bu eserinde hem kitabın bütünü hem de incelediği her bir konu açısından son derece sistemli bir yol izler. Fıkhın mantıkî bir yorumunu yaptığı bu eseri aynı zamanda farklı fıkıh mezheplerini mukayese etme bağlamında bir hilaf kitabıdır. Her bir meselede sadece ana akım mezhepleri değil aynı zamanda küçük mezhepleri ve bazı âlimlerin çözümlemelerini de dikkate alır.[15]

Çalışmamızda Câbirî'nin thkik ettiği *ed-Darûrî fi's-Siy*âse: *Muhtasaru Kitâbi's-Siyâse li-Eflâtun*, Cemaleddîn el-Alevî'nin thkik ettiği *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh*, Abdurrahman Bedevî'nin şerh ettiği *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, Gerard Cihâmî'nin neşrettiği *Telhîsu Kitâbi Anâlûtîkâ el-Ûlâ ev Kitâbi'l-Kıyâs ve Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, Muhammed Selîm Sâlim'in neşrettiği *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlîs fi'ş-Şi'r* ve *Telhîsü'l-Hatâbe,* Henri Blumberg'in thkik ettiği *Telhisu Kitabi'l-Hiss ve'l-Mahsûs,* Charles E. Butterworth-Ahmed Abdülmecid Herîdî'nin neşrettiği *Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r*, adlı eserlerinden faydalandık.

XIX. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Ernest Renan ve Salomon Munk'un gayretleriyle İbn Rüşd'e artan ilgi günümüzde de devam eder. Bundan dolayı Batı'da en çok araştırmaya konu olan İslâm düşünürünün İbn Rüşd olduğunu söyleyebiliriz. Batı'da bu konuda ilk önemli eser, Salomon Munk'un *Dictionnaire des sciences philosophiques* adlı Arapça, İbrânîce ve Latince kaynaklara dayanarak yer verdiği yazıdır. Bu çalışma, günümüzde bile çoğu yayımlanmamış olan zengin bir literatüre

---

[14] Karlığa, "İbn Rüşd", 273.

[15] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Mücтehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, terc. Ahmet Meylani, Ensar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 2015, I. s. 55-60; Laabdi, Mourad, "*The Other Averroes: Revealed Law and the Craft of Juristic Disagreement"*, PhD thesis, Department for the Study of Religion, University of Toronto, Toronto 2017, s. 190; Kurnaz, Serdar, "Ibn Rushd's Legal Hermeneutics and Moral Theory for a Living Sharih an Alternative Approach to Islamic Law in Ibn Rushd's Bidayat al-Mujtahid", *Oxford Journal of Law and Religion*, V/VIII, s. 184, ss. 174–205, Oxford 2019.

dayandığından güncelliğini korur. Munk'un bu çalışmasından hemen ardından Ernest Renan *Averroès et l'Averroïsme* isimli doktora çalışmasını 1852'de neşreder.[16]

Oliver Leaman, 1988'de İbn Rüşd felsefesinin temel konularını incelediği *Averroes and His Philosophy* adlı eserini yayımlar. Dominique Urvoy, *Ibn Rushd* isimli eserinden sonra *Averroès, les Ambitions d'un İntellectuel Musulman*'de müellifimizin hayatını anlatır ve eserlerinin kronolojisini çıkarır. Seyyid Hüseyin Nasr'ın editörlüğündeki *History of Islamic Philosophy* çalışmada İbn Rüşd bölümünü Dominique Urvoy yazar.[17]

Son olarak İbn Rüşd'ün düşünce dünyasını ve buradan hareketle eserlerini incelediğimiz de şunlar dikkatimizi çeker: İbn Rüşd Aristo'nun ifadelerindeki kapalılığı/muğlaklığı çözmek ve anlaşılır kılmak için onun eserlerini şerh eder. *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı çalışmasında bir taraftan Gazzâlî'ye bir taraftan da İbn Sînâ'ya cevap verir, Gazzâlî'yi ve Eş'arîleri eleştirir. Bu bağlamda *Tehâfütü't-Tehâfüt'*de Gazzâlî'nin filozofları küfürle itham etmesine cevap verir, ayrıca onun filozofları küfürle itham edip felsefe ve mantıkla uğraşmayı haram kabul etmelerine cevaben *Faslü'l-Makâl*'i yazar. Bu eserinde mantık ve felsefeyle ilgilenmenin dinî bir gereklilik olduğu iddiasında bulunur. Avamın zâhirle amel etme yöntemlerini teorik olarak ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda *el-Keşf 'an Menahici'l-edille'*i kelâmcı ve tasavvufçuların yöntemlerinin tutarsızlığını ortaya koymak amacıyla yazar.

---

16 Karlığa, "İbn Rüşd", 273.

17 Urvoy Dominique, "Ibn Rushd", *History of Islamic Philosophy,* ed. Seyyid Hüseyin Nasr, London-New York, 1996, I. s. 330-345.

BÖLÜM I

İBN RÜŞD'ÜN DİN, FELSEFE VE DİL ANLAYIŞI

1.1. Din

Din[18] geçmişten günümüze farklı anlayışlara ve açıklamalara konu olmuştur. Her dinin kendi içinde ihtiva ettiği bir din tasavvuru vardır fakat tüm dinleri veya dinî yapıları ihtiva edecek ortak bir din tanımı yapmak zordur. Bu bağlamda J. Hick, din konusundaki yaklaşımları birincisi dini tamamen beşerî bir olgu olarak yorumlayan yani dinin kaynağının insan olduğunu savunan *tabiatçı* yaklaşımlar, ikincisi ise diğer bütün dinleri kendi perspektifleriyle yorumlayan ve belli bir dinî gelenek içerisinde gelişen/geliştirilen dinî yaklaşımlar olmak üzere iki temel başlık altında ele almaktadır. Feuerbach, Freud, Durkheim gibi düşünürlerin din anlayışlarından hareketle tabiatçı anlayış, dini bütünüyle insana ait olan zihnî bir faaliyet olarak kabul eden ve böylece fenomenolojik, psikolojik ve sosyolojik olgu referanslarıyla yorumlayan indirgemeci yaklaşımlar şeklinde kabul ederler. Ancak, dinin dinî yorumlarını belli bir dinî geleneği içerisinden de olsa dini, insanı ve dünyayı aşan bir realiteden bir şekilde haberdar olmak veya ona bir cevap olarak kabul ederler. İnsanı ve evreni aşan böyle bir realite kimi zaman bir *tabiatüstü güç* kimi zaman da teistik dinlerde olduğu gibi zâtî nitelikleri bulunan yüce bir varlık olan "Tanrı" biçiminde tasavvur edilir.[19]

Dine ilişkin tanımlamaları içeriksel/öğretisel ve işlevsel/pragmatik olmak üzere iki kategoride de ele alınabilir. İçeriksel/öğretisel din tanımı temelde dinlerin inanç ve öğretilerinden hareketle yapılırken işlevsel/pragmatik din tanımındaysa dinlerin daha çok tezahürleri ya da sosyal fonksiyonları dikkate alınarak yapılmaktadır. İster inançsal

---

[18] Din kavramı, Doğu ve Batı'da tarihsel ve coğrafi etkenlerden dolayı farklı anlamlarda kullanılan bir terim olup bu terimin kökeni ve yapısı hakkındaki yaklaşımlar incelendiğinde dinin genel itibariyle ceza, yargı, mükâfat bağlamında Tanrı'ya korkuyla karışık bir sevgiyle bağlanma anlamına geldiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA),* IX. ss. 312-320. İstanbul 1994; Ayrıca bkz. Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 212–213; Sunar, Cavit, "Din Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, X/I, s. 66, ss. 65-71, Ankara 1963; Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti,* Hü-er Yayınları, Konya 1995, s. 28; http://www.encyclopedia./html/r1/religion.asp; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 2002, s. 9; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rîfât*, İstanbul 1253, s.72; Atay, Hüseyin, "İslâm'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, IV, s. 83, ss. 80-90, Ankara 1957.

[19] Hick, John, *An Interpretation of Religion*, Macmillan, London, 1989, s. 1-2.

temelde ister onun tezahürleri temelinde olsun dinlerin hepsini kapsayacak bir tanımlama yapmak daha önce de belirttiğimiz üzere zor görünmektedir.[20]

İslâmiyet, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi teistik dinlerin kabul ettiği birtakım özsel zâtî özelliklere sahip bir varlık olarak Tanrı, "Nihaî Gerçeklik" şeklinde kabul edilir. Teistik olmayan dinlerdeyse bu tür zâtî özellikleri olmayan bir varlıktan söz edilebilir. Bu bağlamda dine dair böyle bir tanımlama da genelleyici ve biçimseldir. Kimi zaman din, "Nihaî Gerçeklik" bağlamında ferdî ve ictimâî olarak bir araya gelmiş inançlar, yaşantılar ve ameller bütünü olarak da kabul edilmektedir.[21] Ayrıca günümüzde var olan dinlere baktığımızda dinle Tanrı'ya inanmayı birbiriyle mutlak anlamda aynı göremeyiz. Örneğin teistik olmayan Budizm teistik dinlerdeki gibi bir "Tanrı" inancına sahip değildir.[22] Diğer taraftan dini insanı ve evreni aşan bir gerçeklikten haberdar olmak şeklinde kabul eden tanımda olduğu gibi nihayetinde buna ister "Nihaî Gerçeklik" ister insanı ve evreni aşan bir gerçeklik densin bu gerçekliğin ne olduğuyla ilgili dinler arasında önemli farklar vardır. Yani bütün dinler için ortak bir "Nihaî Gerçeklik"ten bahsedemeyiz. Dolayısıyla böyle bir genellemeye gitmek, dinler arasındaki temel farklılıkları görememek anlamına gelir. Teistik dinlerde kabul edilen Tanrı inancı mutlak bilgi, irâde, kudret gibi zâti özellikleri bulunan yaratıcı bir varlıktır. Ayrıca teistik dinler iman, vahiy ve peygamberlik gibi temel birtakım unsurları kapsayan ortak bir özelliğe sahiptir. Bu ortak özelliklere rağmen teistik dinler arasında da bir takım farklılıklarla birlikte her bir din bu temel kavramlara farklı anlamlar yükler. Örneğin İslâm'daki 'tevhid' inancıyla Hıristiyanlıktaki 'teslis' inancı teistik dinler arasındaki temel farklılıklardandır. Dolayısıyla gerek diğer dinler gerekse teistik dinler bağlamında bütün dinleri kapsayıcı gerçekçi bir din tanımından ve ortak bir "Tanrı" anlayışından söz etmek zor görünmektedir.[23]

Dinin kaynağıyla ilgili genel anlamda fıtrî veya kesbî olmak üzere iki yaklaşım vardır. Kaynağı itibariyle din, fıtrî olarak kabul edildiğinde onun Tanrı vergisi ve bir yönlendirmesi olduğu söylenebilir. Kaynağı itibariyle din, kesbî olarak kabul edildiğindeyse onun dâhilî ve haricî şartlar bağlamında duygunun da etken olduğu düşünceyle ilgili olduğu söylenebilir. İslâm, dini fıtrî kabul etmekte ve inananlara

---

20 Reçber Sait-Kılıç, Recep, *Din Felsefesi*, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2013, s. 7.

21 Peterson Michael-v.dğr., *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 2003, s. 7.

22 Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Routledge&Kegan Paul, London 1973, s. 425.

23 Reçber-Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 8-9.

Allah'ın fıtratına sarılmalarını emretmektedir. Çünkü din, fıtratı değiştirmek için değil, insanın fıtratında var olan selamet duygusunu geliştirmek için vardır.[24]

İbn Rüşd'ün eserleri incelendiğinde doğrudan din kavramını çok sık kullanmamakla birlikte felsefî eserleri haricinde genel itibariyle dinî söylem kullandığı görülebilir. Aynı zamanda doğrudan İslâm kavramına eserlerinde çok az yer verir. Ancak din ve İslâm kavramları yerine *şerîat, eş-şer'u* ve kısmen de olsa *millet* kavramlarını kullanır.[25] Eserlerinin farklı dillere çevirilerinde *şerîat, eş-şer'u* ve *millet* kavramlarının genel itibariyle "din" kelimesiyle tercüme edildiği görülür. Bu şekilde kavramların farklı kavramlarla izah edilmeye çalışılması, yaşanılan dönemdeki kullanılan kavrama yüklenen anlamıyla günümüzde yüklenen anlamın farklı olmasından kaynaklanır. Örneğin o dönemde *şerîat, eş-şer'u* ve *millet* kavramlarına yüklenen kapsayıcı bir anlamıyla günümüzdeki daha genel ve basit bir anlam yüklenmesi başlıca problemlerdendir. Bu kavramları çevirilerdeki bu farklı kavramlarla izah etmeye çalışmak da zaman zaman kavram kargaşasına sebep olabilir.

İbn Rüşd, eserlerinin büyük bir kısmında "din" kavramı yerine yukarıda da belirttiğimiz gibi "şerîat" kavramını kullanmaktadır. Dolayısıyla düşünürümüzün din ile ilgili yaklaşımını anlamak için şeri'a kavramını inceleyebiliriz. Şeri'a, bir ırmak veya herhangi bir su kaynağından su içmek ya da su almak için takip edilen açık yol manasına gelir. Diğer bir anlamı da bir şeyi açıklamak ve ortaya çıkarmaktır. Bu anlamda şerîat, dinle eş anlamlı olup müminlerin takip etmesi gereken yoldur. Yani din, insanların benimsediği ve takip ettiği itikadî yol manasına gelmektedir. Bu anlamıyla din, özel bir perspektifi gerektirmekte[26] olup bu ise İslâm anlamına gelmektedir. Bu anlamda şerîat İslâm'ın düzenlenmiş/sistemleştirilmiş kanunu demek olup ahkâmla eş anlamlı kullanılmaktadır. İbn Rüşd, şerîat ve eş-şer'u kavramlarını kendi fikir dünyasıyla birlikte dinî literatürde kullanıldığı gibi kullanmaya dikkat eder. Bu kavramı zaman zaman isim olarak zaman zaman da sıfat olarak kullandığı görülmektedir. Yine bu kavramı belirli bir şekilde kimi zaman tekil, kimi zaman çoğul olarak da kullanır.[27] Şerîat kavramını tekil olarak kullandığında herhangi bir şerîattan bahsetmekle birlikte

---

[24] Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şura Yayınları, İstanbul 1994, VI, s. 30.

[25] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*, neşr, Muhammed Âbid el Câbirî, Beyrut 2001, s. 68-71 (Müellifimizin bu eserinin daha sonraki dip notlarında Câbirînin tahkiklerinde *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* kısaltmasını kullanacağız.); Ayrıca bkz. Cihamî Gerard, *Mevsuatü Mustalahati'l-Felsefe inde'l-Arab,* Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1998 adlı kitabında İbn Rüşd'ün bütün eserlerinde kullandığı kavramlar üzerine bir sözlük çalışması yapmış olup bu çalışmada din ve millet kavramlarını almamıştır.

[26] Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, İFAV Yayınları, İstanbul 1995, s. 43.

[27] İbn Rüşd, *Tehâfüt et Tahafüt,* s. 66, 68, 95, 189-194, 283, 287. 294.

genellikle İslâm'dan bahseder. Müellifimiz şerîat kavramını felsefe karşısında vahye dayalı bir bilgi, iman ve yaşam biçimi olarak anlamlandırmak için kullanır. Bu bağlamda din, tüm peygamberlerin tebliğ ettiği ilâhî nizam iken şerîat ise örneğin Hz Muhammed (s.a.v.)'in tebliğ ettiği şerîat gibi bir peygamberle özdeşleşir. Eş-şer'u kavramını dinî metinlerin zâhiru'ş-şer', elfâz-ı şer' gibi zâhir-bâtın ayrımında Kur'an anlamında kullandığı da görülmektedir.[28]

Doğa ile Kutsal Kitap arasında bir ilişkiden ziyade bir uyum ve birliktelikten bahsedilebilir. Felsefe ile din arasındaki ilişkinin nasıllığı ise insanların yapılarındaki farklılıkların dikkate alınmasına bağlıdır. Eğer hakikatle ilgili bilgilerin tasdik metotlarının farklı olduğu gerçeği ihmal edilirse bu irtibat ve ilişkinin doğru bir şekilde gerçekleşmesi ihtimali de azalır. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün niçin din değil de şerîat, felsefe değil de hikmet terimini tercih ettiği, hikmet kavramının ayrıntılı incelenmesiyle anlaşılabilir. Şerîat ve şer'î kavramları arasındaki farkı dikkate alarak din kavramı incelendiğinde bu kullanım dil felsefesi açısından tutarlıdır. Şer'î ile dinî unsurların kaynağını anlamak; şerîat ile ise bu anlamayla teşekkül eden kanun yasa, yol ve yönteme karşılık gelen hukuk ortaya çıkmaktadır. Çünkü şerîat kanun koymak, va'z etmektir. Dolayısıyla din; tevhid, nübüvvet ve meâdla ilgili temel ilkeleriyle ilk insandan itibaren insanlara bu dünyada refah ve huzuru, âhirette ise saadeti temin etmeyi amaçlar. Din, peygamberler aracılığıyla amele dönüşür; o andan itibaren peygamberin sünneti yani izlediği yol ve metot beşerî bilgi statüsüne dönüşür. İşte peygamberlerin ortaya koydukları bu şeye şerîat/hukuk denir. Zaman içerisinde temel öncüllerden hareketle çıkartılan bu hükümlerde tutarsızlıklar artabilir. Bilhassa ilk önermeler tahrif edilirse; Allah yeniden aynı ilkeleri farklı zaman ve mekânda farklı bir dille gönderebilir. Bundan dolayı İbn Rüşd, dinin hayata geçirilmesi anlamına gelen ezelî hikmetle Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından ortaya konulan şerîat arasındaki özdeşliği savunur. Dolayısıyla Hz. Âdem'den Hz Muhammed (s.a.v.)'e kadar farklı zaman ve mekânlarda farklı peygamberler aracılığıyla insanlara dünya ve âhiret hayatlarında mükemmelliğe ve olgunluğa ulaşmaları için gereken aynı temel ilkeler gönderilmiştir.[29] Yani nazarî yönü aynı olup bunların amele dönüştürülmesinde izlenilen yol ve metotlar, bir diğer ifadeyle şerîatlar farklılaşmıştır. "Nihai Kutsal

---

[28] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife,* thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkezü Dirasatu'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998, s. 278, 329-331; (Çalışmamızın bundan sonraki kısımlarında Câbirî'nin tahkikinden faydalandığımızda *Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife* şeklinde dipnot kullanacağız.); a.g.mlf. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı,* s. 328-331.

[29] İlgili ayetler için bkz. Bakara Sûresi, 2/213; Mâide, 5/44; Saff Sûresi, 61/6.

Hakikat", farklı biçimde idrak edilmiş, dolayısıyla farklı şekilde tecrübe edilmiş ve sonuçta ilâhî dinler arasında bile farklı içerikler meydana gelmiştir.[30] Dolayısıyla bu anlamda din bir olup Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in şerîatlerini kapsayan bir anlamı vardır. Din, daha genel bir durum olup bireyin Allah'a teslimiyeti, şerîat ise bunun amele dönüşmesidir. Din, asıl; şerîat ise ona götüren bir yoldur. Din birdir; değişim, dönüşüm ve farklılık kabul etmez. Şerîat(lar) ise çeşitlidir; değişim, dönüşüm ve farklılık kabul eder. Her şerîatın gayesi aslında kökleri insanın fıtrat ve doğasına kadar giden dini, yani hak/tevhid dinini daha açık hale getirerek uygulanabilir olmasına yardımcı olmaktır. Bu bağlamda peygamberlerin hepsinin metotları öz itibariyle aynı nizamın bir tezahürüdür.

İbn Rüşd, genelde dini özelde ise Hz Muhammed (s.a.v.)'e gönderilen ilâhî vahyi, istidlal/tecrübe temelinde birtakım ilmî hakikatler ışığında te'vîl ve te'lif ederek anlamlandırmaya çalışır.[31] Eserlerinde kavramları özenli ve bilinçli kullanır. Örneğin şerîat kavramını tüm insanlar için mutlak hakikat olarak ifade ederken aslında burada şerîat, din bağlamında kullanılmış olup din derken de İslâm dininden bahsetmektedir. Eserlerinde çok az da kullanmış olsa millet kavramıyla bir dini benimsemiş; ona inanan, o dine bağlanarak onu yaşam haline getiren toplumu niteler. *Millet* kavramıyla *ümmet* kavramını yakın anlamda kullanmakla birlikte bunları bir din içerisindeki farklı fraksiyon/mezhep/akım anlamında da kullanır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi eserlerinde İslâm kavramını da çok az kullanır. İslâm kavramını bir atıf yaptığında veya bazı muamelat konularından bahsederken kullandığı görülür. Aynı zamanda eserlerinde İslâm kavramını gerçek anlamında kullanması da dikkate değerdir.[32] İbn Rüşd'ün *Fasl'ül-Makâl*'de ele aldığı temel sorunun aklın nakille uzlaştırılması olduğu görülmektedir. Böyle bir uzlaşmanın gerçekten de vahiyde bulunan burhandan farklı olan bir şey hakkındaki bir bilginin açık anlamını mecazî olarak yorumlama ihtiyacını öne sürerek mümkün olduğunu savunur. Bu soruyu ele alırken şerîatı her şeyden önce Kur'ân'a, inancın kabul ettiği vahyedilmiş ilâhî kelâma atıfta bulunmak için kullanır.

İbn Rüşd'e göre din, burhan, diyalektik ve retorik metotlarının hepsine de yer vermesi dolayısıyla felsefede dile getirilmeye çalışılan hakikati felsefeden farklı bir tarz ve üslupta dile getirebilir. Fakat bu, din ile felsefe arasında bir çelişkinin ve zıtlığın olduğu anlamına gelmemelidir. Bu bağlamda hikmet/felsefe dinin arkadaşı,

---

[30] Aslan, Adnan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve S. Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat", *İslâm Araştırmaları (İSAM) Dergisi*, I, s. 176, ss. 175-188, İstanbul 1997.

[31] Ülken, Hilmî Ziya, "İbn Rüşd", *İslâm Ansiklopedisi*, V, s. 627. ss. 624-627, İstanbul 1993.

[32] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 229-231.

sütkardeşidir.[33] Şerîat ve felsefe aynı hakikati dile getirdikleri için birbiriyle çelişmezler. Delil ve burhana dayanan gerçek felsefe, şerîatın bildirdiği hüküm ve bilgilerle tezatlık oluşturmaz. Hak olan şerîat, hak olanı bilme faaliyeti olan düşünmeyi destekler. Dolayısıyla şerîatta dile getirilip zâhirî anlamı itibariyle burhana zıt gibi görülen bir nass derinlemesine incelenip o nass diğer hükümlerle ilişkili olarak incelenirse şerîatın lafızlarının literal anlamında dahi bu te'vîle işaret eden veya işaret derecesine yaklaşan bir şeylerin olduğu anlaşılabilir.[34]

İbn Rüşd, varlıklar üzerinde nazar etme, düşünme ve bunlardan ibret almayı felsefe olarak anlamak gerektiği kanaatindedir. Diğer taraftan din, varlıklar âlemini akıl yoluyla anlamayı istemektedir. Felsefenin gerekliliğiyle ilgili Kur'an'da birçok ayetin bulunduğunu düşünür.[35] Böylece felsefeyi Kur'an'dan getirdiği delillerle dinin, varlık dünyasının akıl yoluyla, nazarla idrak edilmesi ve onun dikkate alınmasının akıl sahiplerine vacib olarak görür. Ona göre varlıklar üzerinde düşünmenin gerekliliği belirlendikten sonra artık akıl sahipleri, bilinenden bilinmeyeni çıkarmalı, yöntem olarak da aklî kıyası kullanılmalıdır. Kıyasın en iyi şeklinin kullanılması gerektiğini ifade eden müellifimiz, kıyası ise burhan denilen bir kıyas olarak kabul eder.[36] Allah'a ve varlıklar âlemine dair bilginin burhanla temellendirilmesi gereğini öngören din, bu haliyle Allah'ı ve diğer varlıkları burhanla bulmaya çalışan bir kimsenin öncelikle kendisini bu işe hazırlaması, burhanın prensiplerini ve şartlarını gerekli ve kaçınılmaz kılar. Dolayısıyla bu faaliyet bir alet ilmî olan mantığı da bilmeyi gerektirir.

İbn Rüşd'ün burhana dair yaklaşımına yönelik bir takım eleştirler vardır. Kur'an'la temellendirdiği delillerle felsefe perspektifi kritize edilen ve felsefeye yüklediği anlamlar ile Kur'an'ı ve hadisi birer felsefî metne dönüştürdüğüne yönelik eleştirilen İbn Rüşd'ün bu şekilde eleştirilmesinin tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü ona göre: "*Şerîat, mevcudatı akıl vasıtasıyla nazari itibara almayı ve ona ait bilginin yine akıl vasıtasıyla istihsalini istemektedir."*[37] Dolayısıyla dinin amacını *"Hak olan ilmî ve hak olan ameli öğretmektir. Öğretmek biri tasavvur, diğeri tasdik olmak üzere iki*

---

[33] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl & el-Keşf an minhâci'l-edille: Din Felsefe İlişkileri,* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları,10. Baskı İstanbul 2017, s. 121. (Çalışmamızın bundan sonraki kısmında ilgili eserin Süleyman Uludağ tercümesini *Faslu'l-Makâl* şeklinde belirteceğiz. Ayrıca müellifimizin eserinden tercüme bağlamında karşılaştırmalarda Felsefe- Din İlişkileri şeklinde bahsedeceğiz.)

[34] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 30-31.

[35] İlgili ayetler için bkz. Bakara 164, 242, 269; Enfal 22;Yusuf 111; Rad 4; İbrahim 52; Nahl 12-17, 67; Araf 185; Ğaşiye 17- 19; Âl-i İmrân 191; Tâ-hâ 53-54; Enbîya 10; Hac 46; Ankebut 43; Mü'min 67; Fecr 5. Ayet.

[36] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 75-75.

[37] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 74.

çeşittir. Halk için mevcut olan tasdik yolları burhan, cedel, hatabî yollar olmak üzere üç tanedir. Felsefeye olan bakışını da Allah'ın yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağırmak.[38] çerçevesinde incelemektedir. Ayetlere yaklaşım konusunda belli bir kategorize ve metodun olması gerektiği kanaatinde olan İbn Rüşd, bu durumu şöyle açıklamaya çalışır: "*İnsanların bazıları bir hükmü burhanla tasdik der. Diğer bazıları aynı hükmü cedelî sözlerle burhan sahibinin burhanla tasdik ettiği gibi tasdik eder. Çünkü tabiatında ve istidadında bundan fazlası yoktur. Öbür bazıları ise hatabî sözlerle fakat burhan ehlinin burhana dayanan sözlerle tasdik etmeleri gibi tasdik eder. Bunun böyle olmasının sebebi şudur; bizim bu şerîatımız ilâhî olduğu için halkı hak olana bu üç yoldan davet etmiştir. Böylece şerîatı tasdik tüm insanlara hitâb edecek kadar umûmî olmuştur*."[39] Bu ayrım yani kategorinin gerekliliğini vurgulamakta ancak böylesi kategorik ve metodik yaklaşımlarla dinî metinlerin incelenmesini ve hikmetin öğrenilmesinde bunun geçerli bir metot olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla teorik ve pratik yetkinliğe ulaştırma amacını güden din ile insanın teorik yetkinliğini amaçlayan felsefenin bu açıdan ortak amacının olduğu anlamına gelmediği kanaatinde olan İbn Rüşd'ün din ve felsefeye yaklaşımında hareket noktasının bu olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'e göre din ve felsefenin amaç birlikteliği olmasına karşın bu iki disiplinin yöntem ve söylem farklılıkları vardır. Ona göre din, başta burhan ehli olmak üzere her kesime hitâb ederken felsefe yalnızca burhan ehline hitâb eder. Aynı zamanda vahyin anlaşılmasında gereksiz yere te'vîl yapılmasından kaçınılması gerektiği gibi kelâmcıların aşırı diyalektik tutumlarını da sakıncalı görür.[40]Ayrıca din, insan aklının tam olarak idrak edemeyeceği birtakım metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik problemlere ilişkin bilgiler vermesi bakımından felsefeye göre daha kapsamlıdır. Bu bağlamda düşünürümüz bir yönden kaynağı ilâhî vahiy olan dine göre, kaynağı insan aklı olan felsefenin konumunun belirlenmesi gerektiği kanaatini taşırken diğer bir yönden de te'vîlin cedel ve felsefe karşısında dinî konumunun belirlenmesi gerektiği kanaatindedir.[41]

İbn Rüşd'e göre din, mevcudatı ya akıl yoluyla veya hem akıl hem nakil yoluyla düşünüp anlamlandırmayı ister. Bu ise kıyas veya kıyas vasıtasıyla ulaşılan bilgilerden

---

38 Nahl Sûresi 125. Ayet.

39 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 83-84.

40 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl & el-Keşf an minhâci'l-edille: Din Felsefe İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 263-266. (Çalışmamızın bundan sonraki kısımlarında *el-Keşf* adlı eserin Süleyman Uludağ tarafından tercümesini *el-Keşf an minhâci'l-edille* şeklinde dipnot olarak belirteceğiz. Ayrıca Türkçe karşılaştırmalarda Felsefe-Din İlişkileri şeklinde bahsedeceğiz.)

41 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 206; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 194-196, 266; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 249-254.

olabilir. Dindeki düşünüp akletme, mantıktaki burhan yöntemine tekabül eder. Bu bağlamda dinin mantıktaki burhanı teşvik ettiğini söylemek, bizlerin dinin amacının dışına çıkmamızı gerektirmez. Dolayısıyla din, insanların Allah'ı ve varlıkları burhanî bir metotla bilmesini emreder. Yani Allah'ı ve varlıkları bilmek için öncelikle kıyasın bilinmesi, ardından burhanın çeşitlerinin ve temel prensiplerinin öğrenilmesi gerekir. Böyle bir istidlal dine aykırı değildir. Zira bir fakîh, Kur'ân'da geçen tefakkuh kelimesinden fıkhî kıyası anlıyorsa düşünürümüz de i'tibâr kelimesinden aklî kıyası anlar. Fâkih, Kur'an'da zikredilen *"....Ey basiret sahipleri, ibret alınız*."[42] ayetinden fıkhî kıyasın hükmünü çıkarıyorsa; filozofun da bundan aklî kıyası bilmesi gerektiği hükmünü çıkarması gayet doğaldır.[43]

Dinin temel gayesi hakikî bilgi ve ameli öğretmektir. Öğretmek de tasavvur ve tasdikten oluşan mantığın iki temel alanıyla ilgilidir. Tasdik yolları temelde kıyasın kendilerinden oluşturduğu burhanî, cedelî ve hatabî bilgilerden meydana gelir. Tasavvur ya bir şeyin bizzât kendisi ya da örneğiyle tasavvur olmak üzere iki türlüdür. İnsanların büyük bir kısmı yapıları gereği burhan ve cedele dayalı akıl yürütmelerini kabul edecek bir potansiyel ve donanıma sahip değildir. Burhana dayalı akıl yürütmeyi öğrenmek zor olduğu için onun insanlara öğretilmesi uzun zaman alır. Bu bağlamda dinin gayesi hakikî bilgi ve ameli herkese öğretmek olduğu için din, tasavvur ve tasdik metotlarının tüm yönlerini içerir.[44]

İbn Rüşd'ün amacı Kur'an'daki kesin hükümlere, Peygamberin sünnetine ve anlayışına bağlı kalarak, dinî anlayışta iman esaslarını orijinal haline getirmektir. Ona göre vahiy bir bütün olarak dinsel söylemin zâhir ve Allah'ın niyetine sadakat olmak üzere burhanî ilkeyle şekillenir. Dolayısıyla o, vahyin içeriği, kapsamı ve yapısı da dâhil olmak üzere tüm ayrıntılarla ilgili konularda dinin kesin öğretisine uymaya çaba gösterir. Bu amaçla dinî ifadelerle ilgili nerede açık olunduğunu, nerede sessiz kalındığını ve Allah'ın hikmetinin bazen neden açıklamayı uygun gördüğünü inceleme taraftarıdır. Böylece o, kesin dinî ilkeleri meydana getirmek için kutsal metinlerin kapsamlı bir incelemesini yapmayı amaçlar. Ona göre din tüm insanları kapsayıcı bir yapıda olup amacı insanların dünyada ve âhirette mutluluğudur. İlâhî nizamda yer alan

---

42 Haşr Sûresi 2. Ayet.
43 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 74.
44 Kaya, Hacı, *İbn Rüşd'de Metodoloji*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 69-70.

şeyler belli bir amaç ve sistem dâhilinde meydana getirildiğinden tutarlıdır, parçaları birbirine bağlıdır ve birbirini tamamlayıcıdır.[45]

İbn Rüşd, *Fasl'ül-Makâl*'de dinî ve felsefî mesajın temelde bir ve aynı olduğunu belirtir. Bu varsayıma göre din ve felsefe aynı gerçeği farklı şekillerde sunar. Ona göre, dinî hakikati içeren metin kapsayıcıdır; Kur'an, hitâb ettiği filozoflara burhanî, kelâmcılara diyalektik ve avama retorik olarak inanç veya akîde meydana getirmenin metotlarını kapsayan metinler içerir. Ayrıca ilâhî metinlerde akıl ile vahiy arasında bir çelişki olmadığında ayetler açık anlamıyla kabul edilmeli, herhangi bir çelişki görülürse ilgili ayetlerin mecazî olarak yorumlanmasına başvurulur. Bu anlayışından hareketle onun İslâmî bir bakış açısını savunmaya olan bağlılığını görebiliriz.[46]

İbn Rüşd'e göre Kur'an, felsefî olandan retoriğe kadar muhâtaplarını ikna edecek zengin bir metin yapısına sahiptir. Dinî gerçeği felsefî bir standartla ölçtüğü, bu anlamda dini felsefeye tabî kıldığı iddia edilse de bunun mutlak anlamda doğru olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü o, Kur'an'ı herhangi bir felsefî metinden çok daha zengin olarak kabul der. Ona göre filozoflar, Kur'an'ın kendisine hitâb ettiği üç sınıftan yalnızca biridir. Düşünürümüz, felsefenin Kur'an'ı ve dinî metinleri anlamak için temel bir anahtar olduğunu ima etse de felsefeyi Allah'tan söz etmenin üç geçerli metodundan biri olarak kabul eder. Ona göre felsefe, dinî metinlerin yorumlanmasında önemli bir fonksiyona sahip olabilir ancak Kur'an'dan daha zengin bir yapıya sahip değildir. Çünkü din, filozofların oluşturduğu azınlığı da dikkate alarak diyalektik ve retorik sınıflara mensup insanların çoğunluğuna hitâb etmeyi amaçlar.[47]

İbn Rüşd, dinin kaynakları konusunda meşhûr rivayetleri delil olarak kabul eder. Zaman içerisinde insanların tamamının veya bir kısmının aktardığı resûllere ait meşhûr derecesindeki bilgileri mantıksal ve tarihsel bir veri olarak görür. Örneğin insanların diğer insanlardan duyumları vasıtasıyla resûllerin ve nebîlerin varlığını öğrendiği ve bunları kabul ettiği kanaatindedir. Böylece bizlerin de bu dilden dile aktarılan ve insanlar tarafından reddi de mümkün olmayan bu tür bilgileri kabul ettiğimizi ifade eder. Nihayetinde ona göre insanların tarihsel süreçte ittifak ettikleri resûllerin ve nebîlerin varlığı anlayışı küçük bir grup insan hariç genel itibariyle kabul edilir. Ona göre peygamberlik tarihsel bir olgu olup peygamberler, aldıkları vahiyle insanların

---

[45] Mensia, Mokdad Arfa, "Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes", *Interpreting Averroes Critical Essays*, ed. Peter Adamson-Matteo Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 27-28.

[46] Belo, Catarina, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Routledge, London, 2016, s. 17-18.

[47] Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, s. 40-41.

mutluluğunu hedefleyen seçilmiş insanlardır. Peygamberliğin varlığının ispatlanmasıyla ilgili birincisi tarihin bize verdiği bilgiler ışığında peygamberlik diye bir kurumun olduğu, ikincisi peygamberliğin aklen mümkün olduğundan hareketle başlıca iki görüşü kabul eder. Burada insanların genelinin bilgisine ve inancına dayanarak bir açıklama yapıldığını ifade eder. Buna göre bütün insanların peygamberlik kurumundan haberdar olmaları inansın veya inanmasın neredeyse tamamının bu konuda bilgi sahibi olması, peygamberliğin mümkün ve gerçek olduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v.)'den yola çıkarak bu konuya yaklaşmakta, onun ahlakî özelliklerini ön plana çıkararak peygamberlerin varlığı ispat etmeye çalışmaktadır. İbn Rüşd'e göre kimi düşünürler, peygamberliği kıyâs metoduyla ispatlamaya çalışır. Örneğin kelâmcılar peygamber göndermeyi, Allah için mümkün olarak kabul ederler. Bu düşüncelerini şu örnekle izah etmeye çalışırlar: Eğer bir kral bir yere kendisini temsilen bir elçi gönderirse ve bu gönderdiği elçiye kendi krallığına dair bir işaret verse, biz bu işaretten hareketle gönderilen elçinin kralın göndermiş olduğu bir elçi olduğunu anlayabiliriz. Peygamberler de Allah'ın elçileri olup elçiliklerinin en önemli alameti mûcizelerdir.[48] İbn Rüşd'e göre kelâmcıların bu açıklamaları halka uygun bir metot olup onların anlayabilecekleri kadar açık, basit ve kolaydır. Fakat bu örnek derinlemesine incelendiğinde içinde birçok problem taşır. Öncelikle, örnekte biz kralı ve işaretini bilmekteyiz ve elçideki bir takım alametlerle o kişinin kralın elçisi olduğunu anlayabiliriz. Peygamberin mûcizelerine baktığımızda bu mûcizenin Allah'a ait olduğunu anlayabilmemiz için öncelikle Allah'ın varlığına inanmamız, daha sonra Allah'ın mûcizelerini anlamamız gerekir. Oysa peygamberlikten önce bunları bilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla mûcizelerin peygamberlere ait alametler olduğunu da bilemeyiz. Bunu bilebilmek için nakil veya akla başvurmamız gerekir. Ancak mûcizeleri mutlak anlamda akılla anlayamayız çünkü mûcizeler akıl üstü bir özelliğe sahiptir.[49] Bu bağlamda İbn Rüşd'ün mûcizeye bakış açısını özetle izah etmeye çalışalım.

İbn Rüşd, vahye dayalı dinlerin en önemli argümanlarından bir olan mûcizeyi; berranî ve münâsib/ehlî diye ikiye ayırır. Filozof kimliğiyle berranî mûcizeler dediği kevnî ve hissî mûcizeleri reddeder. Onun için önemli olan münasip veya ehlî diye adlandırdığı mûcizedir ki bu tür mûcize peygamberin peygamber olarak kabul edilmesine ve nübüvvet sıfatını taşımasına yarar. Ona göre şer'î kanun ve hükümler de

[48] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Minhaci'l-edille*, s. 229, 230.
[49] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menahicil-edille* s. 223-227.

buna dayanır.[50] Ona göre berranî mûcizeyi peygamberlik için delil kabul eden kelâmcıların metodu, burhan ehlini değil avamı ikna edici özelliğe sahiptir. Çünkü o, berranî mûcizeyle risalet arasında bir ilişkiyi kabul etmez. Böyle bir mûcize anlayışına sahip olan kelâmcılar, aslında sihirbazın elinde de mûcizenin meydana gelebileceğini kabul etmiş olurlar. Bu anlayışın kabul edilmesi peygamberin vahiyle değil, harikuladeliklerle peygamberliğini ispatlaması anlamına gelir.[51] İbn Rüşd'e göre sadece münâsib mûcize kapsamına giren Kur'an, bir doktorun tedavi etme yönüne delil oluşu gibi, peygamberliğin niteliğine delil olur. Berranî mûcize vasıtasıyla oluşan tasdîk, sadece avama yönelik bir metot iken münâsib mûcizeyle tasdîk ise avam ve havas için en ma'kûl bir metottur.[52]

İbn Rüşd'e göre Kur'an'daki ifadelerin her kesimden insana hitâb etmesi ve bu ifadelerin kapsamlı olması, yani herkesin anlayabileceği şekilde bir yapı göstermesi, onun mûcize olduğunun en önemli göstergesidir. Aynı zamanda ayetlerinin en küçük bir benzerinin bile ortaya konamaması onun Allah'ın kitabı olduğuna dair bir delildir. Müellifimiz, Kur'an dışında mûcize aramayı bir doktor metaforuyla izah etmeye çalışır. Bir kimsenin su üzerinde yürüdüğünü gördüğümüzde o kişinin su üzerinde yürümesini doktor olmasının bir delili kabul etmediğimiz gibi fizikî mûcizeleri de peygamberlerin peygamberliği için bir delil olarak kabul edemeyiz.[53] Bu anlamda o, peygamberimizin en büyük mûcizesini Kur'an olarak kabul eder. Ancak o, ayetlerdeki mûcizevî özelliklerin ilim açısından yetkin olmayan kişilerce yorumlanarak ortadan kaldırılmaması konusunda ikazda bulunur.[54]

Müellifimiz peygamberlik konusunda kelâmcıların gaibi şahide kıyas etmesi metodunu avam için uygun bir izah ve yöntem olarak görür. Kendisinin hükümdar olduğunu iddia eden bir kişinin üzerinde hükümdara ait birtakım alametlerin olması halinde onun elçilik iddiası nasıl doğrulanmışsa Allah'ın elçisi olan bir peygamberin de mûcize göstermesi onun peygamber olduğunu gösterebilen bir delildir.[55] İbn Rüşd filozof olmasına rağmen bu tutumuyla kelamcılarla ortak bir tutum sergiler. O, Kur'an'da açıkça ifade edilen mûcizeler hakkında dinin kesin ilkelerinin tartışmaya açık olmadığı anlayışından hareketle mûcizelerin tartışılmasını doğru bulmaz. Ayrıca iman

---

50 İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 226-228.
51 İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s, 223-225.
52 İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 236-237.
53 İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 236.
54 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 285-288.
55 İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 236.

ve mûcize arasında zorunlu bir ilişki olmadığını akıl ve iz'an sahibi kişilerin mûcizelere ihtiyaç duymaksızın iman ettikleri düşüncesindedir.[56]

İbn Rüşd'ün felsefe ve dinle ilgili düşünceleri, nedensellik prensibini çağrıştırmaktadır. Dolayısıylaonun düşüncelerinde zorunluluk düşüncesinin varlığını görebiliriz. Aristocu ve Yeni Eflatuncu etkinin hâkimiyeti nihayetinde zorunluluk düşüncesi kaçınılmaz kılar. Müellifimiz bu durumu olumsuzdan ziyade olumlu bir durum olarak kabul eder ki bu da mûcizedir. Allah'ın adetlerinde (sünnetullah) şaşmayan bir sistemin olması bir zorunluluktur ki bu da başka bir ifadeyle mûcizedir. Ancak ona göre Kur'an'da bahsedilen mûcize ve kıssalarda Allah'ın adetlerinin bir anlamda askıya alınması söz konusu olup bu durumsa Allah'ın tarihe ve zamana müdahale ettiğini gösterir. Meseleye bu perspektifle baktığımızda onun düşüncesiyle bir anlamda rasyonel teolojiye önem verdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca onun Kur'an'ın kendisinin mûcize olduğu kanaati, Allah'ın varlığına dair argümanları genel düşüncelerinden farklı bir düzlemdedir.[57]

İbn Rüşd'e göre Allah, insanlara sadece bilgiyi vermekle yetinmemiş, bu bilgilerin ne kadarının halk için faydalı olduğunu ve ne kadarının bilginlere has olması gerektiğini de göstermiştir. Tüm bu bilgiler incelendiğinde, insanların durumlarını iyi bilen ve onlara seviyelerine göre hitâb eden ilâhî bir varlık tarafından ortaya konduğu görülür. Bu tarz bilgilerin en mükemmel halinin Kur'an'da bulunduğu göz önüne alınınca İslâm'ın Allah tarafından Hz Muhammed (s.a.v.)'e vahyedilen din olduğu anlaşılır.[58] Böyle bir düşünce ise bize İbn Rüşd'ün ilâhî din anlayışını vermektedir.

Düşünürümüzün dinle ilgili halka hitâb ederken imancı (fideist), filozoflar karşısındaysa mutlak anlamda akılcı bir tutumu temsil ettiğini söylemek yanlış bir yaklaşım olur. Hakikat, her ne kadar daima farklı idrak ve yorum düzeylerinde kendisini gösterse de mutlak anlamda tektir. İslâm'da imanla ilgili hakikatler kısmen akıl üstü hakikatler olsa da bunlar aklın mevcut gücüyle idrak edemeyeceği hususlar olup

---

[56] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt,* 284-285; İbn Rüşd'ün mûcize tartışmaları bağlamında tabiatla ilgili bir sebep sonuç ilişkisini kabul ettiği ancak Allah-âlem ilişkisindeyse klasik anlamda düşünüldüğü gibi bir sebep sonuç ilişkisini kabul etmediği söylenebilir. O, Allah âlem ilişkisinde başta yaratılış olmak üzere birtakım hususlarda fail kavramını ön plana çıkartıp burada asıl faili Allah'ın kendisi olarak kabul etmekte ve iradesel bir durumundan bahsetmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif, Mian Muhammed, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri,* İnsan Yayınları, İstanbul 2000, 3. Baskı s. 315-317; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 109-112; Akgün Tuncay, *Gazali ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013, s. 200.

[57] Çınar, Aliye, *"*İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl*", Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu; İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, Sivas, 2009, I. s. 365, ss. 355-365.

[58] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 235.

hakkında yorum yapılması da yanlıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd, dinin havas ve filozoflar dâhil herkese hitâb ettiğini ve bu hitâb tarzının farklı olabileceğini savunur.[59]

İlimde bağnazlığa ve dogmatizme karşı olan düşünürümüzün hakikat yolculuğunda objektif ve ihtiyatlı tutumunu eserlerinde görebiliriz. İbn Rüşd'ün vahiy anlayışı, psikolojik açıdan rasyonel olarak açıklamaya çalışan Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı olup Kindî gibi ilâhî bir lütuf ve hakikat şeklindedir. Vahyin mutlak rasyonel bir izahına gereksinim duymaması, onun yöntem, kapsam ve üslup olarak dinin üstünlüğünü kabul etmesiyle de zihin yapısını görmek açısından önemlidir. Müellifimiz insanın epistemolojik olarak aktif ve sorumlu bir yapısından bahseder. Ona göre insan, varlığı tanıma, anlama, yorumlama ve üzerinde tasarrufta bulunma yetenek ve yetkisine sahip bir varlık olup bu özelliğiyle varlıklar âleminde merkezi bir konumdadır. Ancak insan metafizik problemleri anlama ve çözümlemede mutlak bir yetenek sahibi olmayıp bu konu ve problemlerin çözümünde vahye ihtiyaç duyar.

İbn Rüşd, mistik eğilim ve anlayışlara felsefesinde yer vermemekle birlikte bir takım tasavvufî kavram ve terimleri farklı anlamlarda da olsa kullanmıştır. Ayrıca İslâm düşünce tarihindeki dinî ve fikrî hareketleri epistemolojik bağlamda kategorize ederken sûfîlerden bahseder. Yaşadığı dönemde İslâm dünyasındaki fırkaları Haşeviyye (nassçılar-dogmatikler), Eş'arîler, Mu'tezile, Sûfîyye (Bâtınîyye) şeklinde kategorize eder. Sûfîlerin nassların bâtınî anlamları olarak tasavvufî bilgi/hakikat/sırları merkeze almalarını eleştirir ve zâhir-bâtın ayrımının hikmet felsefesi olması gerektiğini savunur.[60]

İbn Rüşd, eserlerinde beşerî bir dil kullanmayı tercih eder. Ona göre faal akılla ittisâl, tabiî bir yetkinlik değildir. Tabii bir varlık olan insanda tabiî olmayan bir yetkinliği sağlayan gücün tasavvuru yani soyutlaması düşünme ve hüküm verme melekelerine sahip manevî bir cevher olan insan aklına aittir. Ona göre faal akılla ittisâl, sûfîlerin ittihadı şeklinde anlaşılmamalıdır. İttisâl, nazarî bilginin farklı şekillerinin bilgisini de ihtiva edecek bir şekilde artması anlamında insan aklının son yetkinliğe ulaşmasıdır.[61]

---

[59] Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 255-256.

[60] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 139.

[61] İbn Rüşd, sûfîlerin ilahî metinlerdeki bâtınî ifadeleri sadece bir grup zümreye açık olarak kabul etmelerini ve bu bâtınî ifadelerin anlamlandırılması metotlarının sezgisel olması anlayışlarını eleştirir. Örneğin sûfîlerin işarî tefsir anlayışında birçok ayeti bâtınî olarak algılamalarına karşın o bâtınî ifadeleri zâhir anlamlı ayetler kategorisinde değerlendiremeyeceğimiz, fiziksel âlemde örneği bulunmayan konular hakkındaki ayetler şeklinde kabul etmemiz gerektiği kanaatindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 156-157; Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji*

İbn Rüşd'e göre insanların bir kısmının kendi istidat ve çabalarıyla erişemedikleri bilgilerden sonsuza kadar mahrum kalacaklarını iddia etmek doğru değildir. Böyle bir durumda vahiy ve din devreye girer. Din, yetenek/kabiliyetleri bağlamında farklı insan gruplarının bilmesi gerektiği halde kendi imkânlarıyla ulaşamadıkları bilgileri en kolay ve en kısa yolla onlara öğretir. Ona göre vahiy ve din sadece bu yönüyle değil, faal akıl derecesindeki insan aklının dahi kavrayıp izah edemeyeceği bazı metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik sorulara cevap verecek bilgiler ihtiva etmesi, ifade etmesi ve birçok mevzuda insanların ufkunu açması itibariyle ilâhî bir lütuftur.[62]

İbn Rüşd için din, selefleri olan Fârâbî ve İbn Sînâ için de geçerli olduğu üzere, temelde hakikatleri avama onların anlayabileceği şekilde anlatma tarzının sistematiğidir. Dinî metinlere olduğu gibi yaklaşmak dinin emridir. Satır aralarında veya derinliklerinde gizlenen anlamları keşfetme kapasitesine sahip havas, keşfettiklerini kendilerine sakladıkları sürece İbn Rüşd için bir problem yoktur. Ancak nassı te'vîl etmeye kalkışanlar hadleri olmadığı ve kapasiteleri yetmediği halde bâtınî anlamları bulduklarını iddia edenler probleme sebep olmaktadırlar. Bu bağlamda onun dine yaklaşımı, seleflerinin aksine daha reel bir konuma oturtması ve ona göre tavır alma yönüyle dikkate değerdir. Yani onun amacını İslam dininin yanlış yorumlanması ve anlaşılmasından koruma şeklinde düşünebiliriz.[63]

Din ile bağlantılı hemen her konuda fikir ortaya koyan bir filozof olarak İbn Rüşd'ün kendi hakikî görüşlerini tespit etmek zordur. Bu zorluk, öncelikle onun insanların tasdike ulaşmasında aklî kapasitelerine göre katı bir sınıflandırma yapmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin kelâmî bir yaklaşımla yazdığı eserlerinde kullandığı dilin okuyucuyu arafta bırakan gnostik dinselliğidir ki bu özellik ona kuşkuyla yaklaşılmasına sebep olur. Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerde kullandığı felsefî dil, burhan ehline hitâb ederken *Faslü'l-Makâl, el-Keşf 'an menâhici'l-edille ve Tehâfütu't-Tehâfüt* üçlüsü, burhanî değildir. Bu iki yaklaşım arasındaki en temel farkı, onun "Tanrı" anlayışında görebiliriz. Burhanî düzeyde kaleme aldığı eserlerindeki Tanrı, bu üç eserindeki Tanrı'dan farklıdır. Dolayısıyla bu problem, onun din hakkındaki konumunda da yaşanmakta, okuyucu daha çok çıkarsama yapmaya mecbur

---

Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 297.(Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde bu eseri *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl* şeklinde kısaltarak kullanacağız.)

62 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 135, 277, 287, 297, 330.

63 İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 194-195; İbn Rüşd'ün bu bağlamda Gazzâlî özelinde ilgili tartışması için bkz. Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, Ankara, 2019, 2. Baskı, s. 218-222.

kalmaktadır diyebiliriz. Buna rağmen veya belki de onun tasnif titizliği sebebiyle, filozoflar arasında dine, toplumun dinî hassasiyetlerini göz önünde bulunduran ve bu hassasiyetleri rencide etmemeye çalışarak bir teori ortaya koyması anlamında realist yaklaşıma sahip olan filozof olduğu kabul edilebilir. Özellikle felsefî araştırmaların kabul edilebilirliği için fetva üretmeye çalıştığı *Faslü'l-Makâl*'de, meseleyi ele alış ve tartışma biçimi, onun geleneksel din anlayışının ve tecrübesinin filozofların din anlayışlarıyla ve çözüm üretme şekliyle farklılaştığı izlenimini verir. Öte yandan İbn Rüşd, Gazzâlî gibi kimi filozofların tenkitlerinden hareketle din fenomenine daha gerçekçi bir zemin hazırlamaya çalışır. Onu diğerlerinden ayıran farklar arasında dini, Fârâbî gibi, avam sınıfına dâhil insanların irşadına yönelik sosyo-politik bir oluşum temelinde ele almamasıdır. Aksine dinin insanların ruhsal ve sosyal yönetimi açısından önemini vurgular ve bir filozof olarak da zihninin gerisinde Fârâbî'nin genel çerçevesini muhafaza eder. Onun realist yaklaşımı nedeniyle, kaynağın aynîliği söylemini muhafaza ederek felsefe ve din arasında epistemik bağlamda tam bir ayrıştırmayı seleflerinden çok daha açık bir şekilde yapar ve bunun toplumsal teorisini kurmaya çalışır. Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ, din dilinin tamamen sembolik olduğunu ileri sürerlerken İbn Rüşd din dilinde hakikate ulaştıran üç ayrı bilişsel metodun bulunabileceği iddiasındadır. Dolayısıyla nominal de olsa dinî öğretilerin hakikati temsil edebilme kapasitesinin bulunduğu kanaatini taşır.[64]

İbn Rüşd'ün din ile ilgili inşa ettiği argüman, dinî bir toplumda felsefeye meşru bir yer açma amacına yöneliktir ve birlikte var olmanın zeminini oluşturma amacını içerir. Felsefenin dinle ilişkisini izah ederken sonuç olarak aynı kapıya çıkmalarına rağmen, bunu Fârâbî'nin yaptığı gibi felsefeden başlayarak değil, yani felsefenin dine biçtiği rolden yola çıkarak değil, içinde yetiştiği toplumun dini, kültürü, ilimin yola çıkarak ve dinî nassın tahlilini yaparak gerçekleştirmeye çalışır. Bu duruma *el-Keşf 'an menâhici'l- edille* adlı eserinde bolca örnek verir. İşte buradan hareketle onun yaklaşımını realist olarak niteleyebiliriz.[65]

İbn Rüşd'ün klasik anlamda bir din, felsefe ve dil anlayışından ziyade yaşadığı dönemde var olan tartışmalara bir çözüm üretme anlamında rasyonel, reel ve analitik bir bakış açısı dikkate değerdir. İlahî menşeli din ile insanî menşeli felsefe arasında bir uzlaşı yapar; dinî, felsefî ve tarihsel birtakım hakikatlerden bahseder. Örneğin peygamberlik mevzusunu dinî referanslarla temellendirirken aklî birtakım argümanlarla

[64] Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri,* s. 75-77.
[65] Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri,* s. 78.

da izah etmeye çalışır. Hatta tarihsel olarak tevatür yoluyla bu gerçeklikten bahsedildiğine dair ilmî argümanlar da kullanır.

Sonuç olarak İbn Rüşd mutlak hakikat bağlamında dini kabul eder. Dinin temellendirilmesinde vahyi merkeze almakla birlikte vahyin insanlar tarafından anlaşılmasında farklı toplumsal yapılardan bahseder. Aynı zamanda dinin teorik boyutundan bahsetmekle birlikte sosyal, pratik ve pragmatik yönüne de vurgu yapar. Eserlerinde din kavramını doğrudan doğruya kullanmayı pek tercih etmemekle birlikte şerîat kavramına daha sık yer veir. Ayrıca zaman zaman din kavramı yerine millet kavramını da kullanır. Dolayısıyla dinin mutlak değişmez bir yapısından bahsedileceği gibi onun zaman ve zemine bağlı olarak muhataplarının da durumu göz önünde bulundurulmak kaydıyla söylemlerinde bir takım değişimlerin olabileceğini bizlere gösterir ki bu haliyle din ve şerîat arasındaki ilişkiyi anlayabiliriz. Ayrıca dinin temel esaslarının anlaşılmasında muhataplarının durumu önemli bir kriter olup ilâhî hitâb da bu muhataplarının durumunu dikkate alarak tüm insanlara hitâb eden veçhesiyle birlikte burhan ehline de hitâb eden veçhesinin de olduğunu görebiliriz.

1.2. Felsefe

Yunanca philosophia kelimesinden alınarak Arapçaya aktarılan buradan da dilimize geçen felsefe terimi philosophia, philos veya philia=sevgi ile sophia=bilgi, bilgelik, hikmet kelimelerinden oluşturulmuş birleşik bir kavramdır.[66] İslâm düşünce tarihinde felsefe genel anlamda hikmet kavramıyla ifade edilmektedir.[67] Hikmet eşyanın hakikatlerinden söz eden ilim olup tam olarak felsefeye karşılık gelip gelmeyeceği konusunda birtakım tartışmaların olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd, felsefeyi kabiliyetli ve zeki kişilerce hikmeti öğreten özel bir yol olarak kabul eder. Felsefeyi hakikatin anlaşılmasında başvurulması gereken bir yöntem olarak görür. Felsefenin temel gaye ve fonksiyonunu ise var olanları/mevcudat, Tanrı'nın varlığını, O'nun hikmet ve kudretlerini göstermeleri bakımından incelemek ve yorumlamak şeklinde ifade eder. Felsefe yerine genellikle hikmet kavramını kullanır. Fakat ona göre Kur'an'daki hikmet kavramı felsefeden daha geniş bir anlamdadır. İslam

---

66 Ayrıntılı bilgi için bkz. Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 19; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s. 142; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Basımevi, Ankara, 1979, s. 78; Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, Doğuş Yayınları, İstanbul 1982, s. 1.

67 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 153; Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, s.22–23; el Kindî, *Risaletü'l Felsefîye*, s.104; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (çevirenin giriş kısmında), çev. Bekir Karlığa, s. 28.

düşüncesinde bilhassa Meşşâî felsefesine hikmet, Meşşâî filozoflarına da hükema denilir. Kendisi Meşşâî bir filozof olması dolayısıyla hikmeti Meşşâî felsefesi anlamında kullanmakla birlikte hikmetin daha geniş anlamından faydalanmaya da özen gösterir.[68]

İbn Rüşd'e göre felsefe İslâm medeniyetine Yunan, Helen, Yahudi, Sâbiî gibi inanç ve kültürlerden sonradan girmiş bir ilimdir. Ona göre İslâm'ın temel kaynağı Kur'an ve sünnet insanlara doğru yolu göstermişken zamanla İslâm medeniyetine bu ilmin girmesinin birtakım avantajları ve dezavantajları olmuştur. Düşünürümüz bu problemi insanların ilâhî mesajları anlama şekli ve kapasitesiyle birlikte felsefî, diyalektik, retorik bir yolla kabul etme şeklindeki farklılıklardan hareketle çözümlemeye çalışır. Farklı insan gruplarıyla ilâhî vahyin söylem ve yorum şekilleri arasında bir ilişki kurar. Bu bağlamda Kur'an tüm insanlara farklı şekillerde hitâb edebilirken kimi insanların yalnızca burhan yolunu benimsemesi felsefenin gerekliliğine işaret eder. Ancak Kur'an'ın genel anlamda tüm halka hitâb eden genel bir yapısından bahsederken diğer taraftan felsefenin yalnızca bir grup insana hitâb etmesi anlayışı onun insanlar arasında elitist bir tutum benimsediği izlenimini verir.[69] Felsefenin herkese hitâb etmemesi güzel söz ve iknadan ziyade kanıt ve argümanla muhatabına seslenmesi bu elitist tutumun bir yansıması olarak kabul edilebilir. Ancak İbn Rüşd'ün elitist olup olmadığı meselesi tartışılabilir. Hakikatin farklı insanlara farklı şekillerde anlatılması elitizm sayılacaksa İbn Rüşd bu anlamda elitist olarak kabul edilebilir. Oysa dönemin özellikleri dikkate alındığında örneğin o dönemde varlığın mertebeliliği açısından her varlığın bir yeri vardır, anlayışı veya filozoflar arasında yaygın sudur anlayışı dikkate alındığında düşünürümüzün elitist bir tutum sergilediği tezini çürütebilir.

Müellifimiz, felsefî ve teolojik fikirlerinin doğru anlaşılmasında temel kaynaklardan *Tehâfütü't-Tehâfüt'*de Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerin temelde tutarsız olduğunu belirtir. Bu eseri Gazzâlî'nin Grek-İslâm felsefesi eleştirisine sistematik bir reddiyesidir. Gazzâlî'nin hedef tahtasına koyduğu Fârâbî ve İbn Sînâ'yı savunmanın aksine onların Aristo'nun gerçek öğretisinden uzaklaştıklarını ve Gazzâlî'nin delillerinin ikna gücünü göstermekle yetinir.[70] Bu durum da metodunun sadece hakikat arayışı üzerine odaklandığını gösterir. Ona göre farklı kültür ve medeniyetlerin hakikat hakkındaki düşüncelerinden faydalanmak gerekir. Bu, eleştirel

---

[68] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 81-83.
[69] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 84.
[70] Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınevi, İstanbul 1992, s. 279.

bir şekilde yapıldığı sürece oluşan hataların aktarılması anlamına gelmez. Çünkü ona göre Fârâbî ve İbn Sînâ bu duruma dikkat etmemeleri dolayısıyla Aristo ile Platon'u uzlaştırmaya çalışırken Aristo ile Plotinus'un öğretilerini birbirine karıştırırlar. Bu anlamda din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışırken aksine din ile felsefeyi birbirinden ayrıştırırlar. Dolayısıyla müellifimiz, Gazzâlî'nin tekfire konu ettiği sözde sorunların gerçek sebebinin bu olduğu kanaatindedir.[71] Bu bağlamda eleştirel bir metottan uzak olunca sözde sorunlara sözde cevaplar verilmiş ve toplumsal düşüncede birtakım ayrışmalar derinleşmiştir. Müellifimiz, Fârâbî ve İbn Sînâ'yla aynı ekolden olmasına rağmen onların Aristo'yu yanlış anladıklarını, aslında problemin de eleştirel ve kritiklerdeki eksiklikten kaynaklandığını belirtir. Dşünürümüze göre İbn Sînâ'nın Eş'arîler'in düştüğü hataya düşmesi önemli bir problemdir. Bu bağlamda metottaki yanlışı lafızların zâhirî anlamı ile şerîatın amacını belirleyebilirsek bir yeniden yapılanmayı eleştirel bir şekilde yapabilmenin imkânı doğabilir. Ona göre zâhir olanı tümevarım ve tümdengelimle tespit edebiliriz. Haşevîler/Zâhirîler bunu yapamazlar çünkü bu; Allah'ı nakille bilmekle sınırlamak yani dinin amacını sınırlamak anlamına gelir. Bâtınîleri ciddiye almayan müellifimiz, sûfîlerin teorik olarak öncül ve kıyasa dayanmadığını, pratikten ibaret olduğunu, oysa Kur'an'ın birçok kez akıl yürütmeye vurgu yaptığını belirtir. Ona göre, Mu'tezile ile ilgili temel kaynak olmadığından onlar hakkındaki bilgileri, muhaliflerin kitaplarından almak da tutarsızıdır. Çünkü hâkim düşünce, ana yapıdan ayrılmış bir grubun düşüncelerini objektif bir şekilde aktaramaz. Bu durum onun metodunun tutarlılığı bakımından önemlidir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün eleştirilerinde asıl hedef Eş'arîler'dir.[72]

İbn Rüşd, Aristocu geleneğe uyarak konusu ve amacına göre bilimleri nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır ve aklî bilimleri yani fizik, astronomi, mantık, matematik, tıp vb. yabancı ilimler olarak kabul eden anlayışları eleştirir. Bu çerçevede nazarî bilimler insanın irade ve eylemine değil salt bilmeye konu olan nesneleri, sırf bilme amacıyla araştırırken; amelî bilimler mutluluğa götüren bedenî ve ruhî eylemleri konu edinen fıkıh, zühd ve âhiret bilgilerini içerir. Siyaset felsefesi ise amelî bir ilim olmanın yanı sıra, akılla vahiy arasında bir konuma sahip, toplumsal hayatın düşünce ve davranışlarında temel prensiplerini belirlemektedir. Oysa din, insanı gerçek mutluluğa eriştirecek hem teorik hem de pratik bilgiler içerir. Bu bağlamda ona göre felsefenin

---

[71] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 214.

[72] Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, v.dğr., Kitabevi Yayınevi, İstanbul 2000, s. 658.

teorik ve pratik yönüyle dinin perspektifleri arasında amaç birlikteliği vardır.[73] Bundan dolayı siyaset felsefesine dindeki amelî yönün zamanın koşullarına göre yeniden yorumlanması yönüyle ihtiyaç vardır. Böylece o, ilimler sınıflandırmasında siyaset felsefesini konumlandırırken akılla nakil arasında bir zıtlığa yol açmayacak bir perspektif ortaya koyar. Ancak bu perspektifi aklın kullanım alanının metinden bağımsız olarak genişlemesini gerektirir.

İbn Rüşd'ün Aristo'ya olan hayranlığı, Avrupa'da bir takım eleştirilere sebep olmuş, metafiziğe bir katkıda bulunmaksızın Aristo'nun tasdikcisi olmakla suçlanmıştır. Bu suçlamayı özellikle Latin İbn Rüşdçülüğüne muhalif olanlar yapar. Böyle bir suçlamanın İbn Rüşd'ü ve onun felsefesini gözden düşürmek amacıyla yapıldığı söylenebilir. Ancak buna rağmen Aristo felsefesinin tanınması ve rasyonalist düşüncenin ilerlemesine katkıda bulunması bağlamında Avrupa'da hakkında en çok ilmî çalışma yapılan filozoflardan biri olmuştur. Onun fikirlerinin Reform ve Rönesans hareketlerinde önemli bir etkiye sahip olması dolayısıyla hakkında olumlu veya olumsuz birçok eser yazılmıştır. Avrupa'yı bu denli etkilemesinin sebebi Aristo'yu kendi doğrularına uygun bir şekilde kullanan Kilise'nin baskılarından kurtulmayı amaçlayan düşünürlerin gerçek Aristo'yu görmek ve anlamak için onun eserlerine başvurmalarından kaynaklanır.[74] Ayrıca İslâm ve Yunan felsefesi arasında aydınlatıcı bir temas noktasıyla Ortaçağdaki Müslüman ve Hıristiyan filozof haleflerinin entelektüel çalışmaları üzerindeki inkar edilemez etkileri vardır. Örneğin İbn Rüşd'ün Dante üzerindeki etkisi onun din ile felsefe, akıl ile nakil arasındaki farklı tutumu ve bu tutumunun bir sonucu olarak entelektüel başarısı için bir ilham kaynağı olması şeklinde görülebilir.[75] Avrupalı birçok düşünür XVI. yüzyılın son yıllarına kadar onun yorumlarına başvurur. Bundan dolayı onun Batı düşünce tarihinde müsbet ve menfi olmak üzere iki tür etkisinden bahsedileblir. Pek çok düşünür onun yorumculuğundaki inceliklerini överken Hümanistler onun çalışmalarının yüzeyselliğinden ve basitliğinden bahseder.[76]

İbn Rüşd'ün yazıları Orta Çağ felsefesiyle birlikte yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Rönesans felsefesi üzerinde de derin bir etkiye sahip olmuştur. Rönesans

---

[73] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi's-Siy*âse: *Muhtasaru Kitâbi's-Siyâse li-Eflâtun*, şerh, M. Âbid el-Câbirî, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998, s. 72-73, 144.

[74] Alper, Ömer Mahir, "İslâm Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal Dergisi,* VII/III, s. 28, ss. 39-72, İstanbul 2010.

[75] Sabeen Ahmed, "The Genesis of Secular Politics in Medieval Philosophy: The King of Averroes and the Emperor of Dante", *Labyrınth,* XVIII/II, s. 211-212, 227-228, ss. 209-231, Indiana 2016.

[76] Craig, Martin, "Averroism Renaissance*"*, https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-3-319-02848-4_822-1 s. 11.

felsefesiyle ilgili yapılan çalışmalarda İbn Rüşdçülük kavramı, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren günümüze kadar önemli bir rol oynar. Düşünürler, İbn Rüşdçülüğü bir yandan Rönesans felsefesindeki XIII. yüzyılın sonlarında filozoflar ve teologlar arasındaki tartışmalarla, diğer yandan da erken modern özgürlükçülük, ateizm ve modern laiklik anlayışlarıyla ilişkilendirir. Onun yorumları, Aristo külliyatının çoğunda olduğu gibi, XIII. yüzyılın son yıllarında Latince'ye çevrilir. Dolayısıyla bunlar İbn Rüşd'ün Aristo'nun niyeti veya zihni olduğuna inandığı şeyi ortaya koymasının bir sonucu olarak Batı'da Aristo'nun takipçilerinin önde gelen rehberi olmuştur.[77]

Rönesans düşünürlerinin büyük bir kısmı,[78] İbn Rüşd'ün entelektüel yapısının tarihsel bağlamından habersiz olsa da onun hermeneutik yaklaşımı bazı düşünürler için önemlidir. Düşünürümüz, din ve felsefeyi yani antik Yunan'dan miras kalan felsefî geleneği ya da rasyonaliteyi büyük ölçüde Aristocu düşünceye eşdeğer ve dolayısıyla teoloji ve ilâhî kitaplardan farklı görerek, iki alanın sınırlarını belirlemeye çalışarak yorumları felsefenin ana türü olarak destekleyen geç antik dönemde kurulan yorum geleneklerini takip eder. Müellifimiz, Aristo'nun farklı felsefe okullarının sentezlerini uzlaştırmaya çalışanlarda bulunandan daha edebî bir okumaya değer veren bir yorumlama yöntemini savunur. Bu yaklaşımı dolayısıyla onun yorumlarının Aristo'nun düşüncesini diğer felsefe ve teolojilerle sentezlemeye yönelik girişimler olmaksızın açıklığa kavuşturan ve uzlaştıran okumalar sağlar. Aristocu kavramları, Aristo'nun metinlerinde bulunanların ötesine geçen felsefî tartışmalar için bir temel veya başlangıç noktası olarak kullanır. Ancak onun mebde', ruh, monopsişizm gibi anlayışlarının temellendirildiği eserleri hem Orta Çağ'da hem de Rönesans'ta tartışılır. Latin Batı'daki XIII. yüzyıl boyunca dinî otoriteler ve teologlar, Batı'daki yazılarının yayılmasına dolayısıyla öğretilerine karşı çıkarlar. Örneğin Thomas Aquinas, İbn Rüşd'ün ruh hakkındaki görüşlerine dolaylı da olsa karşı çıkar.[79]

Batı'daki hür düşünce ve laiklik akımları İbn Rüşd'ün rasyonalizmle birlikte bu rasyonalizmin yanlış yorumlanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır, şeklinde iddialar vardır. XV. yüzyılda İbn Rüşd ve onun düşüncelerinden hareketle oluşan akımların etkin hale gelerek Rönesans ve Reform hareketlerine zemin hazırladığı şeklinde de kabuller vardır.[80] Ayrıca Kartezyanizm'in kaynağında ise İbn Rüşd'ün etkisinden bahsedilir. Yine onun fikir ve etkilerinin Batı rasyonalizminin temellerini

---

77 Craig, "Averroism Renaissance", s.1-2.
78 Craig, "Averroism Renaissance", s. 6-7.
79 Craig, "Averroism Renaissance", s. 2-3.
80 Erdoğan, Mehmet Fatih, *İbn-i Rüşd*, Maviçatı Yayınları, İstanbul 2017, s. 17.

attığı şeklindeki düşünceler de dikkate değerdir.[81] Batılıların esinlendiği İbn Rüşd felsefesi skolastik düşünceyi rasyonalist bir temel üzerinde yeniden kurmaya zemin hazırladığı daha sonra Aquinas ve diğerleri bu yoldan ilerleyerek Yeni Çağ'ı hazırladığı, şeklinde bir iddiadan da bahsedilebilir.[82]

İbn Rüşd ile ilgili en önemli tartışmalardan biri ona atfedilen "çifte hakikat" teorisidir. Batı düşünce tarihinde çifte hakikat tartışması sistematik anlamda Descartes'in düalizmiyle meşruiyet kazanır. Descartes'in düalist anlayışı zamanla din-felsefe, ruh-madde, fizik-metafizik, akıl-din, numen-fenomen, kilise-devlet gibi ayrımına temel oluşturur. Böylece rasyonalizm ve pozitivizm gibi akımlarının da temelini oluşur. Çifte hakikat, felsefedeki hakikatler ile teolojideki hakikatlerin birbirlerinden bağımsız olduğundan hareketle bir şeyin felsefede yanlış iken dinde doğru olabileceğini savunan anlayıştır. Çifte hakikat anlayışı, aynı zamanda bir ve aynı hakikatin felsefede başka, teolojide başka bir şekilde ifade edilebileceğini iddia eden felsefeyle teolojiyi bu bağlamda uzlaştıran bir yaklaşım için de kullanılır.[83] Bu bağlamda çifte hakikat, felsefede ulaşılan sonuçları doğru kabul ederken aynı zamanda onlara zıt olan vahye dayalı önermelerin de doğru sayılmasıdır. XIII. yüzyılda bu problemi ele alan kimi düşünürler, hakikatin vahiyde olduğunu ispatlamaya çalışırken felsefedeki sonuçlar için sadece Aristo'nun metotlarına göre bir sonuca varılabileceğini iddia ederler.[84]

İbn Rüşd dinle felsefe arasında değil, filozofla halk arasında bir problemin var olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre felsefe dinden veya din felsefeden farklı ya da ayrı değildir. Ancak epistemik olarak filozof halktan, akıl zandan, bâtın zâhirden farklıdır. Din, tek başına zâhir ya da bâtın olmayıp zâhirî yönü halka, bâtınî yönü filozofa hitâb eden iki vecheli bir yapıya sahiptir. İşte bu görüşlerinden hareketle Orta Çağ Batı düşüncesinde yanlış bir şekilde İbn Rüşd'e çifte hakikat teorisi atfedilir. Ona çifte hakikat öğretisini atfedenler, iddia ettikleri gibi onda birbiriyle çelişen iki ayrı hakikatin var olduğunu delillendiremezler. Aksine ona göre daima farklı idrak ve yorum düzleminde kendisini gösteren tek/mutlak bir hakikat vardır. İfadelerdeki farklılık, bâtın ve zâhirîn birbirleriyle çelişen hakikatler olmalarıyla değil, insanların bu durumu anlamalarındaki farlılık dolayısıyladır. Sonuçta ifadeler farklı olsa da hakikat bir ve

---

81 Erdoğan, *İbn-i Rüşd*, s. 23.
82 Birgül, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2012, s. 93.
83 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 410.
84 Birkan, İsmet, "İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri", *Felsefe Dünyası Dergisi*, XI, s. 62-63, ss. 57-68, Ankara 1994.

tektir. Dolayısıyla çifte hakikat öğretisinin İbn Rüşd'ün değil, İbn Rüşdçülük akımının bir anlayışı olduğu söylenebilir.[85] Bu bağlamda çifte hakikat anlayışı bir anlamda dinî metinler ile felsefî metinlerin anlaşılması ve anlamlandırılmasında önemli bir tartışma konusudur.

İbn Rüşd, Kur'an'ın felsefe/akılla ilişkilendirildiğinde hangi ayetlerin yoruma tabi tutulacağıyla ilgili birtakım prensipler ortaya koyar. Ona göre; delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı/hakikat, din ile felsefenin ortaya koyduğu şeyler birbiriyle çelişemezler, çünkü hakikat hakikate zıt olamaz.[86] Onun bu düşüncesi de kimi düşünürler tarafından çifte hakikat doktrini olarak ifade edilir. "Çifte hakikat" doğadaki ve teolojideki hakikatin kendilerine özgü birbirinden bağımsız hakikatler olduğu ya da hakikatin farklı şekillerde ifade edilmesi olarak algılanır. Bu algı, hakikati varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve ahlâk (etik) olarak üç boyutlu olarak gören[87] ve ilâhî metinleri ve doğayı ilâhî mesajlar olarak özdeşleştiren perspektifle çelişir. Bundan dolayı İbn Rüşd, farklı idrak ve yorum düzeylerinde de olsa ortak bir algı oluşturan tek bir hakikati savunur. Bu da sanılanın aksine "çifte hakikat" değil, din ve felsefe ya da akıl ve vahiy arasında ne tür bir ilişki olursa olsun "hakikatin birliği" anlamına gelir. Bu bağlamda tarihsel gelişim içerisinde antinomiler şeklinde gösterilen akıl-vahiy, din-felsefe ilişkilerini Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd başta olmak üzere birçok düşünür sanılanın aksine birbirine ters düşen iki ayrı hakikat değil, aksine her ikisinin de aynı hakikatin farklı şekilde ifadesi veya tezahürü olduğu tezini temellendirme çabasındadırlar.[88]

Diğer taraftan İbn Rüşd'ün felsefe ile dinin aynı hakikati dile getirdiği ifadesinden hareketle çifte hakikat teorisini savunduğu iddia edilir. Bu bağlamda ayetler

---

[85] Avrupa'daki Latin İbn Rüşdçülerinin varlığın manevî müşterekliğini ve varlık mertebelerindeki dereceliliğini doğru bir şekilde anlayamadıkları için İbn Rüşd'ün felsefî anlayışını çifte hakikat olarak yorumladıkları söylenebilir. İbn Rüşd'ün eserlerinde kendisinin de varlık mertebelerinde manevi müşterekliği ve dereceliliği (teşkîk) benimsemediğini gösteren birtakım emareler görülebileceğinden böyle bir yorumlamanıyı tamamen temelsiz görmek doğru değildir. Bu duruma Allah'ın varlıklara ilişkin bilgisiyle insanın varlığına ilişkin bilgisi arasındaki farklı anlayışı örnek verilebilir. İbn Rüşd'e göre Allah'ın varlıkları bilme şekliyle insanın varlıkları bilme şekli birbirinden farklıdır. Varlıkların varlığı insanın bilgisinin sebebiyken Allah ile ilgili olarak durum aksi yöndedir. Çünkü varlıkların sebebi Allah'ın bilgisidir. O, Allah'ın bilgisini insanın bilgisine kıyaslamanın gaibin şahide kıyaslanması olduğunu ve bu kıyasın mu'teber olamayacağı kanaatindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* s. 86; Arıcan, Musa Kazım, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, XII/II, s. 251-252, ss. 225-252, Sivas 2008, Ğulam, Hüseyin İbrahîmî Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, terc. Tahir Uluç, Ketebe Yayınevi, İstanbul 2019, I. s. 217.

[86] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 86-87.

[87] Sarıoğlu, Hüseyin, "İbn Rüşd Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri", *Divan İlmi Araştırmalar,* VI/X-I, s. 174, ss. 173-186, İstanbul 2001.

[88] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 87-88.

dinî alanda, felsefî hakikatlerse felsefe alanında geçerlidir. Din ve felsefenin sahaları ayrı olduğundan aralarında bir zıtlıktan bahsedilemez. Bazı düşünürlerse onun çifte hakikat teorisini değil, hakikatin birliği teorisini savunduğu düşüncesindedirler. Ancak hakikatin halk ve filozoflarca anlaşılması farklıdır ki bu, insanların bilgi düzeylerindeki farklılıktan kaynaklanır.[89] Müellifimize göreyse aynı hakikat felsefede açık ve seçik bir biçimde akılla anlaşılırken dinde mecazî terimler ve çoğu kez imgelemlerle ifade edilir.[90]

İbn Rüşd'ün felsefî eserleri Latinceye tercüme edildiğinde görüşlerinin bazıları kabul edilirken bazıları reddedilmiştir. Batı'da onun etkisiyle Latin İbn Rüşdcülüğü akımı ortaya çıkmıştır. Bu akım Aristo felsefesinin İbn Rüşdcü yorumu, İbn Rüşd'ün felsefe ve teoloji arasına koyduğu ayrım, onun emprik akılcılığı ve akıl teorisi anlamına gelmektedir. Ayrıca İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye eleştirileri aslında İslâm toplumunda bir yanda duran dinle öbür yanda duran felsefe ve bilim arasındaki çatış(tır)mayı yansıtan bir tartışmadır. O, bu görünürde birbirinden farklı alanı birleştirme ve uzlaştırma yoluna başvurmuştur. Kur'an'ı aklî bir yoruma tabi tutarak felsefe ile din arasında uyumun metodunu Ku'ran'da belirtildiği şekliyle dine açımlamaya çalışır.[91]

İbn Rüşd, birbirinden farklı insan tipleri için hakikatlerin algısının farklı olduğu kanaatindedir. Kendilerine retorik iddialar öne sürme metodunun uygun olduğu kimselerin hakikati tasdik etmeleri bir rehber aracılığıyla gerçekleşir. Çünkü onlar için retorik olarak öncüller ve iddialar sonucun doğruluğuna bir katkıda bulunamazlar. Kendilerine diyalektik iddialar öne sürme metodunun uygun olduğu kimseler özellikle hareket noktaları ve iddialarının temellendirilmesi açısından yanlış yönlendirilmektedirler ve bundan dolayı elde ettikleri sonuçlardaki hakikate erişebilmeleri için gerçekte öncüllerin hakikatini bilen kişilerin rehberliğine ihtiyaçları vardır.[92]

İbn Rüşd, din ve felsefeyi birbirinden üstün görmektense hakikatin iki veçhesi olarak değerlendirir ve birbirlerinin sınırlarını çizmeye, yetkilerini belirlemeye çalışır. Bu bağlamda felsefeye özel bir işlev yükler ve vahyin zâhirî ve bâtınî ifadelerinin anlaşılmasında bâtınî yorumları hikmet sahibi insanların gerçekleştirebileceği kanaatini taşır. Din ile felsefenin kendi söylem ve hakikatlerinin bilinmesi ve bu bilinçle dinin

---

89 Arıcan, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", s. 251.
90 Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 191.
91 Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 313-315.
92 Adamson Peter-Taylor Richard C., *İslâm Felsefesine Giriş*, terc. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015, s. 204-205.

kendi sınırlarında felsefenin de kendi sınırlarında problemlere çözüm getirmesi gerektiğini düşünür. Onun diyalektiğe yönelik eserlerinde kullandığı metodoloji, felsefe ve mantığın durumunu dinî bir temellendirme çabasının tezahürüdür. Vahiyle akıl nassların zâhirine de başvurulduğunda yapılacak anlamlandırma çalışmasında hakikatin birliğine yönelik olarak te'vîlle gerçekleşir. Bu bağlamda amaç birliği olan akıl ile vahiy söylemlerinin farklılığı her iki alanın kullandığı yöntem ve dayandığı ilkelerden kaynaklanmaktadır. Akıl burhan yöntemine vahiy ise akla, hisse ve tehayyüle başvurur. Dolayısıyla vahiy burhan, diyalektik ve retorik yöntemlerinin tamamını kullanır.[93] Ayrıca aklın yetersiz kaldığı durumlarda vahiy devreye girer. Burada dinin asıl olduğu düşüncesi dikkat çekicidir. İnsan aklı her konuyu incelemek ve anlamakta yetersiz olup dinin öğretileri insanın bu problemlerini çözmede önemlidir. Nihayetinde dinin ortaya koyduğu öğretiler insanın mutluluğa ulaşması için yeterlidir. DÜünürümüze göre nasıl ki bir doktor sıhhatli insanların sıhhatini korumakla ve hasta insanları da tedavi etmekle görevliyse peygamberler de din konusunda insanların manevi ihtiyaçlarını karşılamakla görevlidir.[94]

Çağdaş felsefe bilgi türlerini dinî, felsefî, estetik ve bilimsel bilgi vb. şeklinde kategorize eder. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün felsefî bilgi ve dinî bilgi ayrımı gerek kendi dönemi gerekse günümüz için önemlidir. Dinî bilgi, vahiy mahsulü olup bireyin çabasıyla değil, Tanrı'nın elçileri vasıtasıyla elde edilen bir bilgi iken felsefî bilgiyse insanın kendi kendine sorduğu metafiziksel soruların, mantıksal çerçevede diyalektik ve eleştirel sürecin bir ürünüdür. Dolayısıyla düşünürümüz İslâm düşünce geleneğindeki dinî ilimlerle felsefî ilimler çatışmasını ontolojik bir zeminden epistemik bir zemine kaydırarak din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışır. Bu uzlaştırma çabasını da mantıksal önermeler ve ayetlerle temellendirmeye özen gösterir.[95]

İbn Rüşd'e göre felsefeye zıt olduğu düşünülen dinî metinler ya dinin aslından değil ya da felsefe bilgisinde hata vardır. Yani burada bir yorum hatasından bahseder. Bu görüşleriyle *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* kitabını, dinin temellerini ortaya koymak için yazar ve *Faslü'l-Makâl*'ında da din ile felsefe arasındaki uyumu izah etmeye çalışır.[96] Genel hatlarıyla bakıldığında bu iki eserin ilgili meseleye tahsis edildiği izlenimini verir. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde de yer yer bu konuya değinmekle konuya verdiği önemi gösterir. Ona göre felsefenin bir sonuca ulaştığı konuyla ilgili dinin

---

93 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 162; Karlığa, "İbn Rüşd", 259.
94 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 193, 214, 233.
95 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 23-26, 82-85.
96 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 86-87.

başlıca iki pozisyonu vardır. Birincisi, din bu konuda hiçbir şey söylemez ve konuyu tamamen felsefeye bırakır. Bu durumda din ile felsefe arasında herhangi bir problem yoktur. Buna örnek olarak fakîhlerin yeni durumlar karşısında kıyas yoluyla yeni kanunlar koymalarını yani ictihâdı gösterir. İkincisi, dinin felsefenin ulaştığı noktayla ilgili bir hükmü vardır. Bu ikinci durumu da iki kısma ayırır: Birincisi, dinin verdiği hüküm, felsefenin verdiği hükümle aynı olursa bu durumda herhangi bir problem yoktur. İkincisi, dinin verdiği hüküm felsefeye zıt olur. Din–felsefe ilişkisi söz konusu olduğunda sorun oluşturan ve çözümü zor bir problem olarak ortada duran bu son bölümdür. Bu problemin çözümüne dinî metinlerin zâhir–bâtın ayrımından yola çıkarak te'vîlci bakış açısıyla çözüm üretmeye çalışır.[97]

İbn Rüşd'e göre hakikatin elde edilmesi gibi onun diğer insanlarla paylaşılması da önemlidir. Bu öğrenme ve aktarmanın birtakım yöntemi olmalıdır. Bir konuyla ilgili muhatabına bilgi vermek isteyen bir kişi öncelikle muhatabının zekâ, bilgi ve kültür seviyesini ve bu seviyesinin gerektirdiği söylemi iyi belirlemelidir. Aksi halde istenilen sonuca ulaşılması zorlaşır. Teorik konulardaysa bu durum çok daha önemlidir. Bundan dolayı bu gibi incelikler dikkate alınmayarak herkesi ilgilendirmeyen sorunlarla bunlara dair yorumların uluorta tartışılması çoğu insana fayda yerine zarar verir. Bu bağlamda böyle bir hataya kelâmcıların ve özellikle Gazzâlî'nin düştüğü kanaatindedir. Müellifimiz, bu hususla ilgili muhataplarını eleştirirken birtakım temel ilke ve ölçüleri gözetmeyi ihmal etmez.[98]

İbn Rüşd'e göre bir kimsenin burhan ehli olabilmesinin temel iki unsuru mantık ve dildir. Arapçanın temel kuralları ve mantık ilminin temel ilkeleri, Kur'an nasslarının gerek zâhirî gerekse bâtınî yorumlanmasında temel dayanaktır. Örneğin nasslarda bahsedilen güneş hem burhan ehlinin hem de hatabe ehlinin anlayabileceği bir ifade olup güneşe zâhirî olarak bakan biri onun dünyadan daha küçük olduğunu görürken burhan ehli olan bir kimse ise dünyadan kat be kat büyük olduğunu anlayacaktır.[99] Bu realiteden hareketle İbn Rüşd, soyut ve teorik bilgileri kavrayacak bir zihin yapısına doğuştan sahip olanlar için bile tatmin edici ve kesinlik taşıyan bir delil bulmanın zorluğundan bahseder. Dolayısıyla filozofumuza göre hakikate ulaşılması kadar bu

---

97 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 87.
98 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi,* s. 95-97.
99 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 233-235; Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut, Kitabevi Yayınevi, İstanbul 2000, s. 312.

hakikatin diğer insanlara aktarılması da bir metot işidir.[100] Aynı zamanda düşünürümüzün ilim anlayışında bağnazlık ve dogmatizmin yeri olmadığını aksine nesnellik bağlamında farklı fikir ve anlayışlara saygılı ve ihtiyatlı olmayı şart koştuğunu görebiiriz. Ona göre, hakikatin elde edilmesi yolunda geliştirdiği yöntemle tecrübe, bilgi ve görüşlerinden faydalanılan herkes saygıyı hak eder.[101]

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin Meşşâî düşünürlerine yönelik eleştirilerine karşı cevap verirken aynı zamanda kendi döneminde felsefe konularında gerek yöntem gerekse kavram karmaşası yaşandığından felsefeyi arılaştırmaya yani onu Aristocu köklerine geri döndürmeye çalışır. Onun İslâm felsefesi ve Avrupa'daki Yahudi-Hıristiyan felsefesine yaptığı en önemli katkı, aynı hakikate giden farklı yolların olduğu ve tüm bu yolların hepsinin eşit derecede kabul edilebilir birer fikir olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla bunun üzerine kurduğu anlam teorisi oldukça orijinal ve metafizik çağrışımlar bakımından zengindir.[102] İbn Rüşd'ün anlam teorisindeki radikal anlamlarını ortaya çıkarmak için onun zihin felsefesiyle ilişkilendirilmesi gerekir. Zihni tartışırken kullandığı kavramsal sözlüğü incelendiğinde kadîm tarihe kadar gider. Aynı zamanda ona göre tartışmaların uygun bir zeminde, uygun şartlarla ve uygun kavramlarla yapılması doğru bir yorumu sağlar. Bu bağlamda mü'minlerin doğru bir davranış sergileyebilmeleri için teorik argümandan pratik bir öz çıkarmaya ihtiyaçları vardır. Dolayısıyla onların davranışları bu argümanı anlama yollarını gösterdiği sürece kabul edilebilir. Ona da aynı aktivitenin ifade ettiği anlama uygun isim verilebilir. İnsanlar arasındaki yapı farklılıklarını kabul eden ve onları birbirleriyle uyumlu olabilecek şekilde birleştirip manevi ilerleme yollarını da gösteren bir toplum teorisi, söz konusu farklılıklara saygı duyan anlamı oluşturan bir anlam teorisini gerekli kılar.[103]

Düşünürümüz, Tanrı'nın varlığına dair argümanları her ne kadar ilâhî metinlerden referansla izah etmeye çalışsa da zaman zaman diyalektik bir söyleme de başvurur. Diyalektik teoloji bağlamında *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* kitabında farklı insan sınıflarına dair öğretisini ilâhî metinlerin analizini yaparken de uygular. Ona göre karmaşık kıyasî izahlar halkı ikna etmek için uygun bir yöntem olmayıp zaten ilâhî metinlerde de bu yöntem bulunmaz. Bunun yerine Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillere baktığımızda bu deliller, genel kabul gören dinî varsayımlara dayandığı ölçüde retorik

---

[100] Sarıoğlu, Hüseyin, "İbn Rüşd", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, II. s. 79. ss. 75-105.
[101] Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi,* s. 25-26.
[102] Leaman, Oliver, *İslâm Felsefesi: Giriş*, terc. Şamil Öçal-Metin Özdemir, Hece Yayınları, İstanbul 2014, s. 23.
[103] Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş,* s. 235.

hatta diyalektiktir. İnsanlara yönelik inâyetten hareket eden delil, âlemdeki varlıkların insanın refahı için var olduklarını ve bunun ancak irade sahibi bir fail tarafından gerçekleştirilebileceğini kabul etmektedir.[104]

İbn Rüşd'e göre din, felsefedeki doğruların mecazî olarak anlatılmasıdır. Dinî inanç, akıl bilgisinin başka bir biçimi olup genel olarak anlaşılır bir hale gelmesidir.[105] Rasyonalizm, İbn Rüşd'ün düşüncesini yorumlarken dikkate değer ana konulardan biridir. İbn Rüşd'ü modern felsefe bağlamındaki bir anlayışla mutlak rasyonalist olarak tanımlamaya çalışmak, onun temelde Yunan mirasının takipçisi olmasına dolayısıyla Batılı bir filozof olarak kabul edilmesine zemin oluşturur. O, İslâmî hakikatleri Aristocu bir bağlamda Batı felsefesi perspektifiyle uyumlu hale getirme çabası nedeniyle böyle bir varsayıma zemin oluşturur. Ancak eserlerini incelediğimizde onun katı felsefî problemler söz konusu olduğunda bile İslâmî bir çizgiden ayrılmadığı görülür. Aynı zamanda ona atfedilen rasyonalistik anlayış tartışmalı bir konudur. Câbirî'nin ilerici bir modern İbn Rüşd iddiası bile bir anlamda asıl noktayı kaçırır. İbn Rüşd'ü zâhirizm taraftarı olarak görmek, özellikle de Malikî bir hukukçusu, kadı rolü ve felsefeyi meşrulaştırma konusundaki ilgisi göz önüne alındığında yani felsefeyi dinî bağlamda erişilebilir kılmaktaki tutumu dolayısıyla tutarlı değildir. Öte yandan, Câbirî'nin İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'deki emarelerini verdiği rasyonalizminin esasen bilineni bilinmeyene çevirmeyi reddetmesinde yattığı yönündeki iddiası *Tehâfütü't-Tehâfüt*'de birtakım işaretleri olsa da oldukça basittir. Örneğin o, bilinenden bilinmeyene geçmedikçe Tanrı'nın teolojik tanımının apaçık olmadığını iddia eder.[106] Oysa İbn Rüşd, rasyonel/felsefeyi, bilgiyi dinle bütünleştirir ve bu kullandığı din diliyle muhatapları üzerinde bir etkiye sahip olur.[107]

İbn Rüşd, dinî metinlerin felsefeyle yapılabileceği anlayışından hareketle gerçekleri tüm halkın kolaylıkla anlayabileceği bir tarzda ortaya koymaya çalışır. Ancak felsefe dinin gerçek inanç ilkelerinin te'vîlini kavrama gücüne sahip olduğundan burhan ehlinin seçkinliği vurgusu dikkatimizi çeker. Halk ise dinin açık/zâhir anlamına sahiptir. Felsefe, insan doğasının son amacı olup bu amaca çok az insan ulaşabilir. Diğer taraftan felsefî tartışmalar halkın imanını zayıflatabileceği için halkın bu tartışmalara muhatap

---

[104] Adamson-Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 208; İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 209-214.
[105] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s. 146-148.
[106] Companini, Massimo, "Being and Language Ibn Rushd "Tahafut at-Tahafut"", (http://www.muslimphilosophy.com/ir/art/mc-tf1.htm)
[107] Arkoun Mohammed, "*Two Mediators of Medieval Thought"*, The Courier, 1-36, s. 16-17, 1986.

kılınması doğru değildir.[108] Açıkça belirtmemiş olsa da görünüşte karşıt iki gerçeğin arkasında gizlenmiş, keşfedilmeyi bekleyen durum söz konusu olmakta ve bu keşfedilme durumu din ve felsefe için geçerlidir. Yani her ikisinde de görünürde var olan ancak hakikatte olmayan bir çelişki birtakım izahlar gerektiren durumlardır. Böyle bir çelişki, çeşitliliğin görünüşte çelişkili ifadelerinin ötesine geçen bir birliğin ayrıntılandırılmasına, araştırılmasına zemin oluşturur. O, bu bağlamda kaynağına bağlı kalınması, sistemli ve tutarlı olunması şartıyla birtakım dilsel tahliller yapılarak ve yorumlamalarda bulunularak hakikate ulaşılabileceği kanaatindedir. [109]

İbn Rüşd, ilâhî metinlerle Fârâbî'nin felsefî gerçeği, imgeler ve metaforlar kisvesi altında halka ulaştırmayı amaçlayan yetenekli bir hatîb ve şairin eseri şeklindeki düşüncesini kabul etmez. Felsefenin diğer geleneksel din bilimlerinin çok üstünde olduğu kabulü ve onun teleolojik terimlerle sanatçının sanatını tasarlaması ve İlahî Zanaatkâr'ın gerçek anlayışına yol açması önemlidir. Felsefe aktivitesi sadece entelektüel ve ahlakî bütünlüğü değil aynı zamanda İslâm hukuku açısından hukuksal bütünlüğü de gerektirir. Ona göre felsefe gerçekten de Tanrı'nın huzurunda yapılacak en asil fiil ve ameldir. Filozoflar, var olan tüm varlıkları araştırmanın yanı sıra tüm insanlara hitâb eden vahyedilen metinde görünen çatışmaları uzlaştırmak için akıllarını kullanır. Onun *Faslü'l-Makâl*'de yazdıklarının ve gerçekte ne demek istediğinin iki farklı şey olduğu görülür ki bunlar da felsefe ve dini uzlaştırma niyetinde miydi, yoksa felsefeyi dinden korumak için ikisi arasında sadece kesin sınırlar mı koymak amacındaydı? Doğrusu bu tartışmada okuyucu hangi perspektiften bakarsa o perspektifi destekleyecek birtakım argümanlar bulabilir.[110]

İbn Rüşd, düşünce sistemini insan ve hakikat ekseninde Tanrı, kâinat ve insan ilişkileri üzerine temellendirmeye çalışır. Bundan dolayı felsefenin fonksiyonunu ontolojik bir zeminde varlıkları Tanrı'nın hikmeti, kudreti ve özvarlığı bağlamında incelemek gerektiği kanaatindedir. Ona göre hakikat, insanın varoluş amacı olup insan ve din ise varlık âleminde gerçekleşen felsefe yolculuğunun yönünü belirleyen bir pusuladır. İnsan ve hakikat ilişkisi bağlamında insanın hakikati amaçlaması bir erdemdir. Hakikati arama ve ona ulaşmak, bir zihniyet problemi ve metot sorunudur. Buradaki zihniyet problemiyle insanı insan kılan en önemli özelliği olan akıl kastedilir. Bu bağlamda insan özüyle zât değil, ancak özüyle birlikte bulunan aklı sayesinde insan

---

[108] İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 323.
[109] Sinaceur, M. A., *İbn Rüşd, Akıl ve Hoşgörü*; The Courier, s. 24, ss. 1-36, 1986.
[110] Sarrió, Diego R., "The Philosopher as the Heir of the Prophets: Averroes's Islamic Rationalism", *Al-Qantara*, XXXVI/I, p. 63-65,pp. 45-68, Madrid 2015.

olup yaratılmışlar âlemindeki en üstün varlıktır.[111] İnsanın varlık gayesi bu aklı amacına uygun olarak kullanabilmesidir.

İbn Rüşd'ün nazariyesine göre felsefecilerle avamın imanı birbirinden farklı olup bunları birleştirmek mümkün değildir. Sonuç itibariyle felsefe bilmeyenin imanı, avamın imanı konumundadır. Havasın imanı, felsefecilerin imanıyla eşdeğerdedir. Zâhirî, avamın imanı, bâtınî ise felsefecilerin te'vîlle ulaşabilecekleri bir hakikat alanı olarak belirlenmesi tartışmalıdır. Cumhur/avam ifadesini burhanî akla sahip olmayanlar için kullanır. Filozofumuzun böyle oportünist tavrı da tartışılabilir bir anlayıştır.[112]

Düşünürümüz, burhanı felsefî bir yöntem olarak araçsal bağlamda değerlendirir. Burada araç olarak görülmesi yeni bir hakikati ifade etmesinin önüne geçmiş hakikate ulaşma yöntemi olarak ortaya çıkmasını sağlar. Bu anlayışı dinle ilişkilendirdiğimizde burhanı yapan kişi yetkin bir filozof olduğundan bu kişi yeni bir din ortaya koymadığı gibi dinin aslına herhangi bir ekleme veya çıkarma yapmaz. Hatta bu kişi herhangi bir kimse gibi kurtuluşu için dine/vahye teslim olur. Aynı zamanda dinin hakikati ifade etmedeki yöntemlerinden yakîn ve kesinlik ifadeleri yani hakikati karmaşık olmayan basit bir yolla dile getirmesi, bazı özellikleri bağlamında felsefî yöntemle uyumludur.[113]

İbn Rüşd'ün nedensellikle ilgili anlayışı, bilgiden ziyade aklın sınırlarını belirlemeye yönelik bir fikir olduğu izlenimini verir. Ona göre bilgiyle ilgili duyuların ardından akıl önemli bir role sahiptir. Ancak insanların duyu yetileri birbirinden farklıdır. Örneğin yaşlı bir adamın görme ve duyma yetisiyle genç birinin yetisi aynı seviyede değildir. İbn Rüşd, Aristo'nun "E*ğer yaşlı bir kimse gencin sahip olduğu bir göze sahip olsaydı gencin görmesi gibi görürdü.*"[114] ifadesiyle bu yeti farklılıklarını ortaya koyar. Düşünürümüz ve Aristo burada o organın olmayışını değil duyumdaki zayıflığı ve eksikliği kast eder. Bilgimizin birinci kaynağı olarak kabul edilen duyular yoluyla soyutlama ve kavrayabilme işlemi yapılır. Bu duyu farklılığını duyu yanılmalarının sebebi olarak görebiliriz. Örneğin soğuk sudan sıcak suya elini koyan bir kimseye suyun olması gerekenden daha fazla sıcak gelmesi ya da dünyadan yüz yetmiş kere büyük olan güneşin bir ayak kadar küçük görünmesi gibi yanılsamalar olur. Bu algılamada şekil ve renk gibi şeyler görecelidir.[115]

---

[111] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 214, 252, 270, 285-286.

[112] Altuntaş, Ramazan, "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, XV/III, s. 414, ss. 399-415, Ankara 2002.

[113] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 264-265.

[114] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 310.

[115] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 113; İbn Rüşd'ün akıl ile nefs arasındaki ilişki anlayışı için bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 291; Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.

İbn Rüşd'e göre akıl teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik akıl, sosyal hayat ve ahlakta etkinliğini gösterirken teorik akıl, teorik bilimlerle ve zorunlu kavramlarla ilgilenir. O, pratik aklı insanın maddi ve varoluşu bakımından zorunlu kabul ederken; teorik aklın insanda bulunmasının ana gayesi ilk yetkinliğe erişmek ve mükemmelliğini tamamlamak şeklinde kabul eder. Pratik aklın daha çok hayalî sûretlerle ilişkili olduğunu iddia ederek pratik akla yoğunlaşır.[116] Onun bilgiyle ilgili düşünceleri, bilgiden ziyade aklın sınır ve ilkelerini belirlemeye yöneliktir.

İbn Rüşd'ün doğruya ulaşma metodu, bizlere hipotetik-dedüktif metodu anımsatır. Hipotetik-dedüktif metot, gözlemle yola çıkmasına rağmen gözlem betimlemeyi aşan matematiksel bir açıklamayla tamamlanır. Ardından bu açıklamadan matematiksel gözlemlerle birtakım sonuçlar elde edilip elde edilen bu sonuçlar da olgularla karşılaştırılır. Sonuç olarak "evet" veya "hayır" cevabı olgulara bırakılır.[117] Onun düşünce dünyası, insanların büyük çoğunluğunun işleri biraz daha derinlemesine inceleme şansı olmadan güvene almaya alıştıkları bir paradigmayı güçlendirir. Burhan ehliyle retorik ehli arasındaki fark, insan akılcılığıyla dinlerin doğrudan kabulü bağlamında dinî izah arasındaki ayrımla örtüşür. Kişi ya burhanî argümanlar kullanır ve ilâhî metinleri onların ışığında okur ya da kendini retorik olanlarla sınırlar ve akıl yürütmeye çalışmaz. Müellifimizin rasyonel ve retorik düşünce arasında bir sentez oluşturmak ve her birinin sınırlarını çizmek yerine, onları ayrı tutması ciddi bir ikileme sebep olur. Teorik bir bakış açısına göre, bu ikilem, iki seçenekten hangisi seçilirse seçilsin birtakım problemlere neden olur. Dinî meselelerle ilgili burhanî yol izlenirse Gazzâlî'ninki gibi cevaplar mümkün hale gelir. Bu, bir filozof olarak onun ilâhî metinlerin nasıl okunacağına karar verecek kişi olduğu için vahyin otoriteyle sınırlı olmadığı anlamına gelir. Ancak bir filozof, dinî kavramları hiçbir dindarın tanımayacağı şekilde kullandığında da problem olur. Bu, müellifimizin Gazzâlî sorununu özetleyen noktadır ve çağdaş felsefî tartışmalarda gündeme gelir. Ancak tamamen retorik yöntem kullanılırsa dinin açıklanmayan herhangi bir düşünce tarzına ihtiyaç duymaması ve aramaması gerekir ki bu durumda aklın olmadığı bir zemine kayma riski vardır. Ayrıca felsefî olmanın yanı sıra konuyu sosyal açıdan da incelemekte fayda vardır.

265-266; Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Eski Yunan'da Çağdaş Düşünceye Doğru,* Doğu Batı Yayınları, 6. Baskı İstanbul 2015, s. 369.

[116] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 284, 306; Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s. 156, 182; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 195-196, 288-289.

[117] İbn Rüşd, *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi (Giriş)*, neşr. Hacı Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 17.

İbn Rüşd'ün insanların zihin yapısını burhanî ve retorik olarak kategorize etme biçimi de önemli problemlere sebep olur. Çok farklı zihinsel yapıya ve farklı yaşam tarzlarına sahip farklı sosyal yapılar vardır. Eğer retorik sınıf, burhanî düşünceyle ulaşılan sonuçlara erişememeli ve duyusal antropomorfik dil seviyesinin üzerine çıkmaya teşvik edilmemeliyse İslâm hukukunun gerçek bir anlayışını hayattaki özel kılavuzları ve pusulaları haline getirmeye mahkûmdurlar. İbn Rüşd'ün kendisinin de farkında olduğu böyle bir lafızcı anlayış, rasyonel bir hakikat arayışından ziyade ikna etmeye yöneliktir. Dolayısıyla insanlara vahiyde söylenenleri kabul etme alışkanlığı kazandırır ve diğer dinî olmayan düşünce tarzlarını ihmal etmelerine zemin hazırlar. Böyle bir anlayışla hareket edilirse retorik sınıf çoğunlukla akıldan mahrum kalarak dindar olmakla değil düşüncesiz, pasif ve kayıtsız bir şekilde dindar olmakla itham edilebilir. Bu durumda retorik sınıftakiler, alıştıkları otoriteye dayalı olandan farklı bir şekilde düşünmeyi çok zor bulur ve onlar için mutlak otorite dinî otoriteler olur.[118]

İbn Rüşd, Allah'ın varlığı ve birliğiyle ilgili gayet basit, açık-seçik ve sade olan hilkât anlamında ihtirâ' kanıtından bahseder. Kur'anî bulduğu inâyet kanıtında olduğu gibi, ihtirâ' kanıtını da iki temele dayandırır: Birincisi, bizi kuşatan bütün varlıkların yaratılması, ikincisi ise yaratılan her varlığı, var eden bir yaratıcının olduğunu her insanın fıtratındaki potansiyel istidatla algılayabilmesidir. İnayet ve ihtirâ' kanıtını Kur'an'dan referanslarla temellendiren düşünürümüz, her iki kanıtı da halk için duyularla elde edilen açık-seçik bir olgu, âlimler içinse epistemolojik bir esasa dayalı burhanla da kavranan bir kanıt şeklinde nitelendirir.[119] Allah'ın varlığını ispat konusunda ortaya atılmış olan mevcut delillerin bu konuda yeterli olmadığını iddia eder. Ona göre bu deliller hem anlaşılması çok zor hem de Kur'an'ın ortaya koyduğu bazı delillerin ruhundan uzak ve karmaşık yorumları içerir. Kur'an'ın Allah'ın varlığını ispat konusundaki ayetlerine bakıldığında onların çok sade ve basit dolayısıyla herkes tarafından rahatlıkla anlaşılabilir nitelikte olduğunu düşünür. Ona göre Kur'an'da inâyet ve ihtirâ' delillerine dair birçok emare vardır.[120] Bu iki delil hem ulemânın hem de halkın anlayabileceği bir yapıdadır. Âlimlerin ve avamın bilgisi arasındaki fark sadece

---

[118] Chryssi Sidiropoulou, "Qur'anic Interpretation and the Problem of Literalism: Ibn Rushd and the Enlightenment Project in the Islamic World", *Religions*, VI, p. 1103-1104, pp. 1082-1106, Basel 2015.

[119] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s, 158-159; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 198-199.

[120] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* s. 118; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 158-160. Bu delillerde inâyet delilini temellendirmesi bağlamında Kur'an'dan Nebe 6-16, Furkan 61- Abese 28 ayetleri örnek verir. İhtira delilini temellendirirken yine Kur'an'dan Tarık 5-6, Gaşiye 17, Hacc 73, Enam 79 ayetlerini örnek verir. Her iki delili Kur'an'dan temellendiriken de Yasin 33, Bakara 2-22, Âl-i İmrân 191 ayetleri örnek verir.

ayrıntılardadır. Avam, bu delilleri anlamak için kendi potansiyelleri oranında basit bilgilere ve duygulara başvurur. Âlimler de bunlara ek olarak burhanî birtakım yolları kullanırlar. Halkın varlıklara bakmaları, nasıl yapıldığını bilmedikleri halde bir sanat eserine bakmalarına benzer. Onlar bu şekilde âlemin nasıl yaratıldığını bilmeseler de onun bir yaratıcısının olduğunu bilirler. Âlimlerse bunları anlamakla birlikte evrenin yaratılışındaki hikmeti ve varlıklar arasındaki düzeni, uyumu da bilir.[121]

Batılı birçok düşünür tarafından İbn Rüşd, rasyonalist olaraka hatta aklın imana karşı başkaldırısının sembolü olarak görülür. Oysa o, Kur'an'ın varlığı ve onun vahyedilişi Müslüman filozofların felsefe yapmak zorunda kaldıkları bir dünyada sadece nebevî felsefe olarak adlandırabileceğimiz özel bir felsefe çeşidinin doğmasına öncülük ederek köklü değişimlere zemin hazırlayan bir düşünürdür.[122] Onun varlığın mutlak bir gerçeklik olduğundan hareketle felsefeyi kurtarma çabası dikkate değerdir. Ancak o, neticede inanca ihtiyacımız olduğundan bu tür konularda rasyonalizmi mutlak bir çözüm olarak kabul etmez. Onun ilâhî metinleri tüm insanlara zihinsel kapasitelerine göre ele alması ve sonuç olarak öğrenilenleri, gerçeği ortaya çıkarmanın dini görevinden dışlamayan hermeneutik bir teorinin kabulüne dayanır. Onun rasyonalizminin abartılı seküler yorumlarının aksine o, felsefeyi yarı-dinsel terimlerle Tanrı'nın huzurunda gerçekleştirilecek en asil çaba olarak tasarladığı görüşünü savunmak için muhataplarına birtakım argümanlar da verir.[123]

İbn Rüşd'ün din felsefesi anlayışı, genel felsefe anlayışının bir devamı niteliğindedir. Dolayısıyla onun genel anlamda felsefesi bilinmeden din ve din felsefesi hakkındaki fikir ve düşünceleri doğru bir şekilde değerlendirmek zordur. Aristo'nun takipçisi olarak rasyonalist ve realist bir felsefî anlayışı benimser. Onun bu rasyonalistik realitesi dinî konulardaki görüşlerinde de görülür. Rasyonalist ve realist bir tutum sergileyen İbn Rüşd, aklî esasa dayanmayan, ilmî esaslarla temellendirilemeyen ve realiteden uzak olan kelâmcılarla mutasavvıfların görüşlerini hayal ürünü olarak görür. Örneğin Allah'ın âhirette görülmesi problemiyle ilgili olarak Eş'arî kelâmcılarının hayalci bir iddiası olduğunu düşünür. Bu bağlamda Allah'ın cisim olmaması, bir cihetle bulunmamasına rağmen gözle görüleceği iddiasının mantıklı olmadığını ifade eder. Düşünürümüz, rü'yeti mezid-i ilm şeklinde izah eder, böylece realist ve rasyonalist bir

---

[121] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 162-163; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 202-203.

[122] Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslâm Felsefesinin Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kur'an ve Hadis", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, terc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2011, I. s. 46. ss.45-58.

[123] Sarrió, "The Philosopher as the Heir of the Prophets: Ibn Rushd's Islamic Rationalism", s. 47-48.

tutum sergiler. Her ne kadar ru'yeti, mezid-i ilm olarak kabul etse de halkın buna hissî manada inanmasını sadece caiz görmez aynı zamanda faydalı ve zarurî olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre halk hissî ru'yetten başkasını bilemez.[124] Bu anlayıştan hareketle realist ve rasyonalist bir tutum sergilediği kabul edilebilir. Öncelikle ru'yeti, mezid-i ilmden ibaret görmekle ma'kûl ve mantıklı olan şey ne ise onu kabul eder. Ancak o, bu tür fikirlerini her yerde ve her zaman açıklamaz. Zaman ve zemine göre konuşur veya duruma göre sessiz kalmayı tercih eder. Halkın veya kendini âlim sananların meseleyi yanlış anlamalarından endişe edince onlara göre izah yapar. Aynı zamanda cismanî/maddî/hissî ru'yetten başkasını halkın anlamayacağını, onlara akıllarının erdiği kadar hitâb etmek gerektiğini, "ru'yet, mezid-i ilmden ibarettir", diye kendilerine açıklama yapmanın zarardan başka bir sonuç getirmeyeceğini düşünür. İşte onun bu tutumu realist bir tutum olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan fikirlerinin yanlış anlaşılacağına kanaat getirince meselelere selef tarzı zâhirî bir izah yapar ve "bu meselenin te'vîlini ve esas anlamını Allah'tan başkası bilmez", diyerek selefin yöntemini kullanır.[125]

Din ve felsefe konularında bir denge filozofu olan İbn Rüşd, düşüncelerini Allah-âlem-insan ilişkileri zemininde temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda felsefe birikimi ve anlayışına fakîh, tabip ve kadı yönlerini de yansıtarak birçok meselede realist bir tutum ve dengeli bir yaklaşım sergiler. Bir filozof olarak yakından tanıma imkânı bulduğu insan gerçeğini felsefesinin merkezine yerleştirir. Bütüncül bir perspektifle incelendiğinde düşünce sisteminin var olanların birbirleriyle olan ilişkilerinden Allah-âlem ilişkisine, insanın var olanlarla ilişkisinden din-felsefe ilişkisine kadar felsefenin ana soru ve problemlerini neden-nedenli çerçevesinde araştırıp düşüncelerini bu bağlamda temellendirir.

Düşünürümüz birçok konuda olduğu gibi dinî meseleleri felsefî ispata uygun olarak eleştirel bir perspektifiyle yorumlar. Ayrıca ilâhî metinlerle ilgili anlayışının ana hatlarını, zâhirî olarak yorumlanacak metinler, burhan ehlinin mecazî olarak yorumlayabileceği metinler ve hakkında fikir ayrılıklarının olduğu metinler olmak üzere üç çeşit metin şeklinde kategorize eder. Üçüncü çeşit metinlerle ilgili yanlış yorum yapan âlimlerin, bu metinlerin anlaşılmasının güçlüğü ve haklarındaki anlaşılmazlık nedeniyle mazur görüleceği kanaatindedir.

---

[124] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 27.
[125] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 28.

Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre, felsefe ve din birer hakikat olup birbirlerinin arkadaşı ve sütkardeşidir. Bu açıdan bakıldığında hakikat, hakikate ters düşmez aksine onu destekler. Düşünürümüz, felsefe ve dinin ortak amaçlarının olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre din, hedefi ve varoluş gayesi irdelendiğinde bilgi ve davranış bütünlüğünü sağlamayı amaçlar; erdemleri tespit ederek bunların davranışa dönüşmesi için gerekli olan ikna ve teşviki ortaya koyar. Felsefenin amacı var olanları, Allah'ın varlığını, hikmet ve kudretini göstermeleri bakımından incelemek ve yorumlamaktır. Din ve felsefenin amaç birliği insanın hem teorik hem pratik açıdan yetkinliğini hedeflemeleridir. Bu bağlamda düşünürümüz hakikati tek olarak kabul etmekle birlikte hakikate ulaşma noktasında din ve felsefesin farklı söylem/yöntemlerinden bahseder. Dinî söylemle felsefî söylem arasındaki farklılığın sebebi hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasında her ikisinin dayandığı ilke ve yöntemlerden kaynaklanır. Akıl, burhan yöntemini kullanırken vahiy; akıl, hayal ve duyuya hitâb eder. Ona göre kesin bilgi burhana, diyalektik bilgi zan ve tahmine, retorik bilgiyse hayale dayanır. Bu bağlamda birtakım ayetlerin anlaşılmasında diyalektik ve retorik söylemi burhanî söyleme nakletmek şeklinde olan te'vîli kullanır.

1.3. Dil

İnsan, yaşadığı bu âlemde birtakım tecrübelerini, düşüncelerini ve hayallerini paylaşmayı ve bu paylaşımı anlaşmayla sürdürmeyi dil aracılığıyla gerçekleştirir. Dil aracılığıyla hem kendi varlığının hem de diğer varlıkların bilincine varır. Kendi varlığını idrak eden insan, düşüncelerini, içinde bulunduğu evrende, zihinde ve dilde sunar.[126] Yani dil, insanla birlikte var olur. Varlığa anlam kazandırmasıyla birlikte bizâtihî bir canlı varlık olması, dile ayrı bir önem ve anlam kazandırır. Dil, bizlere fiziksel âlemde var olanları dolaylı olarak yansıtırken zihnimizdekileri de yansıtarak bir varlık alanı oluşturur. Dil, kullanılış itibariyle tanımlama ve ifadelendirme olduğu ölçüde aynı zamanda bir gizlenme ve korunma yoludur. Böylece dilin çok yönlülüğüyle karşılaşmış oluruz. Dil, paylaşımlar ve aktarımlar esnasında bu gizlenme ve korunmayı bazen sessizlikle bazen de dışavurumla gerçekleştirir. Kısacası dil, var olanın izah edilmesinde temel unsurdur.[127]

---

[126] Akalın, Mehmet, *Modern Lenguistiğe Giriş*, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1983, s. 45-6; Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 55-6; Baumann, W., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1990, s. 470-490; Mengüşoğlu, Takyeddin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, s. 212-219.

[127] Gadamer, Hans George, *Philosophical Hermeneutics*, trans. By David Elinge, London, 1976, s. 3-11.

Dil, sadece bir araç değil aynı zamanda toplumsal pratiğin kurucu ontolojik bir unsurudur. Dil, bilgiden karşılıklı etkileşime, temsilden imgeleme ve soyut düşünceden sezgiye varana kadar birçok karmaşık etkinliğin gerçekleştirildiği toplumsal bir pratik ve süreçtir. Dil, insanın toplumsallığının pratiğidir; yani aktif ilişkiler bütünlüğünde bulunan ve toplumsal olarak paylaşılan karşılıklı bir etkinliktir. Epistemolojik ve ontolojik iddialar genellikle biri diğerini pekiştirir ve ayrılmaz bir şekilde birbiri içine girer. Söz konusu toplumsallığın ötesinde epistemolojik ve ontolojik düzlemde gerçek diyebileceğimiz bir şey bulunmamaktadır. Bu, antirealist bir tutumla gerçeği kabul etmemektir. Realizm taraftarları, gerçekliğin zihnimizden bağımsız olarak var olduğunu, dolayısıyla nesnel hakikatin insanın onu bilip bilmemesinden, değerlendirip değerlendirmemesinden bağımsız olarak var olduğu kanaatindedirler. Buna göre gerçekliğin temel yapıları insan tarafından inşa edilmeyip keşf edilir. Fakat nesnel bir gerçekliğin olmadığını savunanlara göre keşfedilecek bir hakikat ya da gerçeklik bulunmaz. Oysa Tanrı kavramı da dâhil hakikat ve gerçeklik dil, düşünce ve söylem düzeyinde anlamı olan kavramlardır. Dolayısıyla felsefî kafa karışıklığını gidermenin yolu dilin nasıl kullanıldığına dair tam bir kavrayışa sahip olmakla gerçekleşebilir. Ancak bir kelimenin kullanımı, onun anlamından daha açık ve net değildir. Dolayısıyla anlamı, kullanıma dayalı olarak araştırma dabasit bir şey değildir.[128]

Dilin yapısından kaynaklanan çok yönlü durum, onun tanımlanmalarına da yansır. Dil, insanlar arasında iletişim sağlayan, çok yönlü kullanımlara sahip bir tür çizimlerden, şekillerden, matematik formüllerden oluşan bir sistem şeklinde tanımlanabilir.[129] Bu bağlamda dili bir metafor ile izah etmeye çalışırsak kökleri çok derinde olan dal ve budakları çeşitlilik gösteren bir ağaç gibidir. Ağacın kökleri onun aslı/özü olup görünen dal, budak ve çiçekleriyse bize yansıyan taraflarıdır. Dolayısıyla dil, yapısı gereği mevcut olan bir sistemin farklı görünümlerle kullanışlarla oluşturduğu bir yapıdır. Yani dil, bir milletin mensuplarının kendi aralarında iletişim kurmalarını sağlayan canlı bir varlıktır. Örneğin Fârâbî, *İhsâul-Ulûm*'da farklı ilim dallarını ele alırken dili bir kurallar bütünü olarak inceler. Bu bağlamda dil, bir toplum içerisinde bir anlama delâlet eden sözcükleri ezberlemek ve bu ezberlenen sözcüklerin neye işaret ettiğini ve bununla ilgili sözcüklerin kurallarını bilmektir.[130] Dolayısıyla diller

---

[128] Kuvancı, Cenan, *Din Dili Kapalı Bir Dil Midir*?, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010, s. 11-12.

[129] Hermann, Wein, *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul 1959, s. 34.

[130] Fârâbî, *İhsâ'ul-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, MEB Basımevi, Ankara, 1990, s. 52.

arasındaki farklılaşma, bir dilin neleri ifade edebileceğiyle değil bir dilin kendi içsel gücüyle o dili kullananları ne yapmaya sevk ettiğiyle ilgilidir. Şayet bir dil, o dili kullananların her konuştuklarında veya dinlediklerinde dünyanın belli yönlerine dikkat çekmeye sevk ediyorsa bu konuşma alışkanlıkları zamanla zihinsel egzersizlere dönüşebilir. Bu durum ise zihin, algı, çağrışım, hatta pratik yeteneklere dair de bir sonuca varabilir.[131]Yani dili bir millete has bir sembolik sistem olarak düşünebiliriz.

Her var olan şey, *Mutlak Hakikat*'i ortaya çıkarmak için bir araçtır. Özel birtakım varlıkları, sahip oldukları temsilî anlam ve önemleri açısından değerlendirmek gerekir. Burada sınırlama bizzât lafzın kendisinde değil delalet ettiği şeydedir. Örneğin cennet lafzının delalet ettiği şey yaratılmış bir gerçekliktir. Diğer taraftan sıfat ve isimler; Allah hakkında kullanıldığında sınırlanmazlar. Aynı lafız; insan, olgu ve olaylarla ilgili kullanıldığında durum tersine dönüşür. Lafzın bizzât kendisinde delalet ettiği şeyin yapısına ait bir özellik yoktur. Bu bakımdan dil, izâfî yönüyle âlemi ve insanı, mutlak yönüyle ise Allah'ı anlatır. Dolayısıyla, lafzın delalet ettiği şey, ilâhî ve mutlak yönüyle sınırsız; insanî ve izafî yönüyle sınırlıdır.[132]

İnsanlar kendilerini bildikleri ve tasarladıkları şeylerden soyutlayarak hakikati anlayamazlar. Zihinlerini ısındıracak bir dille soyut olanı aktarmak ve tasavvur edilen formlarla soyutu anlaşılır kılmak insanın anlamasını sağlayacak yoldur. Dil, bilindik durum, olgu, olay, nitelik ve ilişkileri ifadelendirmek için uygun bir araçtır. Çünkü sözcüklerin anlamı öncelikle günlük hayatın iş ve oluşlarına göre pratik bağlamda meydana gelir. İnsanın varoluşu ve tarihsel gerçekliğiyle dili birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu anlamda insana hitap eden dinî söylemler de biçimseldir; yani sınırlı olup başka biçimlere ihtiyaç duyar. İnsan anlamaya dair ifadelendirmelerde genel itibariyle birçok şeyi biçimlendirerek sınırlandırır ve anlar. Herhangi bir şeyi dilin sınırlarında göstermeye çalıştığında onu belli kategori ya da biçimlere oturtur. Dolayısıyla dil, fiziksel varlıkları tasvîr ve tavsîf etmeye daha uygun iken sonsuz ve tarih üstü olanı anlatmada eksik kalır. Diğer taraftan hakikat, kültürel şartlarla sınırlandırılamaz. Hakikati insanın özel/psişik dünyasıyla ve linguistik bağlamla sınırlandıramayız. Aynı zamanda dili Tanrı'yla ilgili kullanırken onun ontolojik olarak başka olduğunu her zaman göz önünde bulundurmalıyız.[133]

---

[131] Deutscher, Guy, *Dilin Aynasından: Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir?,* çev. Cemal Yardımcı, Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 139, 155- 156.
[132] Gemuhluoğlu, *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, s. 195.
[133] Kuvancı, Cenan, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*, İlahîyat Yayınları, Ankara, 2016, s. 49.

Hemen her dönemde filozoflar dilin kökeni problemini, epistemolojik engel ve karmaşıklığına rağmen tartışmışlardır. Filozoflar bu probleme, üyesi oldukları toplumların inanç ve düşünce geleneğinin, yaşadıkları çağın tarihî özelliklerinin ve her birinin kendi felsefesinin izlerini taşımaları şeklinde yaklaşır. Örneğin Yahudi-Hıristiyan filozofların Kitab-ı Mukaddes merkezli izahlarıyla probleme din dışı bir perspektifle bakan filozofların izahları arasında birtakım farklılıklar vardır. Böylece probleme dair yaklaşımlar; konuşma yeteneğinin veya sözün ilâhî bir ihsan olduğunu kabul eden filozoflarınkilerle bu hipotezi kabul etmeyen filozoflarınkiler olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Pozitivizmin ılımlı bir versiyonuyla agnostisizmi sentezleyen bir düşünür olarak Ernest Renan dilin vahyedilmiş olduğu tezini eleştirir.[134] Renan, dilin insanın akıllı ruhundan kendiliğinden ve bir anda sudûr etmiş olduğu kanaatindedir. Ona göre insanlık dili oluşturmak amacıyla uzun çağlar boyunca çaba sarf etmemiştir. İlk insan toplulukları meydana gelir gelmez dil de bir anda oluşmuştur. Bundan dolayı ona göre diller, ilk meydana geldikleri anda/sırada ifade edilmek istenen şeyleri karmakarışık bir halde ve hepsini bir anda dışa vurmuştur. Renan, dillerin gelişiminde kat ettiği gelişmeleri, genel anlamda insan zihninin geçirdiğine inandığı dönüşümün evreleriyle izah eder. Şöyle ki o, insan aklının tarihte üç aşamadan geçtiği kanaatindedir. Birincisi, senkretizm hâli olup olguların, olayların genel ve muğlâk bir şekilde kavrandığı dönem; ikincisi, analitik hâl olup kısımların ayrı ayrı kavrandığı dönem; üçüncüsü, sentez hâli olup kısımlardan sağlanan bilgiyle bütünün yeniden idrak edildiği dönemdir. Bu bağlamda dillerin de bu üç evreyle senkronize bir halde geliştiğini iddia eder. Dillerin ilk oluştuğu devirlerdeki senkretizm hâli, tarihsel süreçte kaybolmuş, böylece diller günümüzdeki hali olan analitik hâline dönüşmüştür. O, tüm insanlığın aklı gibi onun ürünlerinden başlıcalarından olan dilin de gelecekte sentetik bir hâle dönüşeceği kanaatindedir. Bu anlamda, tarih ve insan bilinci hakkındaki genel düşünce anlayışını dilin tekâmülü için de öngörür.[135]

Dilin kuralları belli bir uygulama alanına sahip olduğundan belli sınırları vardır. Dilin kuralları sözcüklerin belli bağlamlarda hangi amaçla nasıl kullanılacağına dair ortak kanaate dayanır. Dolayısıyla dilsel kurallar için a priori bir zorunluluktan bahsedilemez. Dille yeni şeyler yapmak istendiğinde yeni amaçlara uygun olarak dilin kuralları değiştirilebilir. Belli bir zamanda dille yapılabilecek şeylerin de bir sınırı

[134] Renan, Ernest, *Dilin Kökeni Üzerine*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2015, s. 11.
[135] Renan, *Dilin Kökeni Üzerine*, s. 13, 50, 69, 103.

vardır. Fakat farklı alternatif kurallar düşünmek çok güçtür. Çünkü insanoğlu olduğu şekliyle düşünme ve konuşmaya öyle alışmıştır ki başka dilsel biçimler tasarlamak için bilim-kurgu bir hayale ihtiyaç duyar. Bunu yapabilmek için, örneğin, Wittgenstein'a göre büsbütün farklı hayatlar tasarlamak gerekir. Başkasının perspektifine nüfuz etmek için önce onun perspektifinin dayandığı ana ilkeler kavranmalıdır.[136]

Dilin kullanılış amacı ve şekli mevcut ortama, bilime ve sisteme göre de farklılaşabilir. Dilin canlı bir varlık olması dolayısıyla bu çok yönlü kullanımın; bilimin kendisini sistemleştirip aktarmasına yardımcı olmak ve bu sistemleşme ve aktarma çabasında anlaşılabilir olmak gibi hedefleri vardır. Bu anlaşılabilirlik gayesindeki dil; deyim, istiâre, teşbîh, kinâye gibi yapılara bürünür. Dil, bir anlamda çok yönlü olup farklı yerlerde, farklı ihtiyaçlara bu çok yönlülük sayesinde erişebilir. Ana amaç, söz konusu bilgiyi sistemleştirmek ve aktarmaktır. Aktarmada ise onun muhâtabı olan insanın anlayış, kavrayış seviyesi devreye girer. Dilin bir işaretler sistemi olup buradan hareketle her işaretin belli bir işlevi vardır. Ayrıca dil; konuşma, dil etkinliği ve dil içeriğinden oluşur.[137] Anlatma ve anlaşmada yöntemler insan için amaç değil bir araç rolündedir.[138]

Kur'an'da "dil" kavramı "lisan" kelimesiyle karşılanır. Kur'an'a göre bu gerçek, her milletin kendine özgü bir dilinin varlığıyla ifade edilir. "*Biz her peygamberi yalnız milletinin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın*."[139] Ayrıca Kur'an, şiir ve edebiyatın ustaca kullanıldığı bir topluma ilâhî mesajları aktarırken bu anlatım metotlarını en güzel bir şekilde sunar. Muhâtaplarının dikkatini çekmek amacıyla zâhirî, bâtınî bütünlüğü içinde dili kullanarak mantığa ve gönüle hitâb eder. Kendisinin de bir dil mucizesi

---

[136] Tatar, Burhanettin, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer Versus Hirsch*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 19; Wittgenstein, Ludwig, *The Blue and Brown Books*, Harper Torchbooks, New York 1965, s. 5; Dille ilgili farklı yaklaşımlar olup bunlardan geleneksel dil anlayışına göre isim veya fiil, farketmeksizin kelimelerin belli bir durum, nesne veya olaya atıfta bulunur ve cümleler bu kelimelerin birleşiminden oluşur. Kelimelerin temel bir anlamı olup bu anlamın kelimeyle sıkı bir ilişkisi vardır. Çünkü kelimeler nesne, durum, olgu ve olayları temsil eder. Dolayısıyla ses, kelime ve cümlelerden meydana gelen dil, yapısı ve işlevi itibariyle bir sistemdir. Ancak bu teoriye başta Wittgenstein olmak üzere bazı filozoflar itiraz etmiştir. Wittgenstein'a göre tek tek sözcüklere vurgu yapan ve dilin kullanım bağlamından ziyade gösterme ve işaret etmeyi ön plana çıkartan bu geleneksel dil anlayışı birçok problemi doğurmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigation*. trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishing, Oxford-Cambridge 1996, s. 19, 103.

[137] Baumann, W., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 477-484.

[138] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985, s. 156.

[139] İbrahim Sûresi 4. Ayet.

olduğuna sık sık dikkat çekerek, insanların ve cinlerin bir araya gelmesi halinde bile onun bir harfini meydana getiremeyeceklerine dair meydan okur.[140]

İnsanın mânevî/aklî ya da varoluşsal yapısı için bâtınî anlam önemlidir. Ancak tarihî ve ictimaî bağlamda iş ve eylemlerin doğru bir şekilde düzenlenmesi için de zâhirî anlam önemlidir. Zâhirî anlam, doğal dil içinde oluştuğundan anlaşılabilir ve başkalarına aktarılabilir bir yapı gösterir. Dolayısıyla, dil temel özellikleri itibariyle, taklîde dayalı ve tek boyutlu (sosyal) anlam olur. Zâhirî anlam, sosyal yaşamda somutlaştığından toplumsal düzenin sağlanmasında ana unsurlardandır. İslâm düşünce geleneğinde zâhirî anlam, doğrudan doğruya iş ve eylemleri yönetmek ve yönlendirmek amacıyla algısal anlam çerçevesinde incelenen metinlerin anlamının halkın bilinç sınırı olarak kabul edilmesidir. Metinlerin zâhirî anlam sınırı, toplumsal bilincin sınırını da çizer.[141]

Zâhir ile bâtın arasında benzerlik olduğu gibi farklılık da olabilir. Ancak bu benzerlik, birini diğerine indirgeyecek seviyede olmadığı gibi aralarındaki farktan dolayı birinin diğerine tercih edilmesi de değildir. Lafzın hakikatle mecaz arasındaki muallaklığı mecazın kastedildiğine ilişkin bir kanıt bulununcaya kadar hakikat anlamının tercihini gerektirir. Mecaza yorumlanabilen her lafız, mücmel sayılırsa lafızların büyük bir kısmından faydalanamayız. Çünkü yalnızca mevcut bir engelden dolayı mecaza başvurulabilir. Bu kurala uyulmazsa Allah ve rasülünün sözleri anlaşılmaz bir hale gelir. Çünkü artık kelimelerin belli bir anlamı kalmaz veya herkesin her kelimeye kendi istediği anlamı verme riskinden dolayı hükümlerin yanlış anlaşılması söz konusu olabilir. Oysa hakikat akıldan değil, dil ve dinden anlaşılan anlamı uygun bir şekilde kullanmaktır. Bu durumda aklın lafızlara sınırsız ve keyfî anlamlar yüklemesine dil ya da din engel olabilir.[142] Sonuçta din ve dil; epistemolojik, ontolojik bir sürecin ve tutarlılığın gerçekleşmesini sağlar.

İbn Rüşd, dili kullanmanın pek çok yolu olduğunu ve bu yolların birbirlerine karşı bir ayrıcalık tanınmaması gerektiğini düşünür. Bu bakımdan sıradan mü'minlerin dili kullanımı filozoflarınki kadar ve belki de içinde bulunduğu belli bir kontekste kelâmcılardan daha doğru olabilir. Bu, bir anlamda bir düşünce rönesansıdır. Buradaki düşünce, kesinliğin ve anlamın düzeylerini belirleyenin başkası (Tanrı) veya bir

---

[140] İsra Sûresi, 88. Ayet; Izutsu Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Yayınevi, Ankara, ts. s. 13-25; İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 228-229.

[141] Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İsam Yayınları, İstanbul 2014, s. 33.

[142] Aydın, Mehmet, "Gazzâlî'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, XXX/ s. 15, ss. 9-33, İzmir 2009.

şeyin/gerçekliğin kendisi değil biz olduğumuzdur. Bu bağlamda düşşünürümüz kelimelerimize bir rol ve anlam vermek için söylediğimiz şeylere uygun bir kontekst bulabildiğimiz ölçüde söylediğimiz şeyde bizi hiçbir şeyin sınırlamasına gerek olmadığı kanaatindedir.[143]

İbn Rüşd, dünyayla daha sınırlı bir ilişkisi olan Tanrı anlayışına sahiptir. Aynı zamanda Tanrı ve evreni ezelî gördüğünden Tanrı'ya bir rolün verilip verilmeyeceği gibi bir anlam yüklemesi de muallaktır. Ona göre *fail* kavramı Tanrı için kullanıldığında bir çift anlamlılık söz konusudur. Bir terimin Tanrı'ya uygulanarak kullanımı paradigmatik veya mükemmel kullanımdır ve bize uyguladığında ise Tanrı'yla ilgili kullanımın ancak soluk bir yansıması olur. *Fail* olarak Tanrı'yı insanî terimlerle tanımlamak onu bizim gibi bir *fail* yapmaya sebep olur. Bu, temelde Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili bir tartışmadan ziyade anlamın doğasıyla ilgili bir tartışmadır. Aynı zamanda onun asıl amaçlarından biri de sıradan insanların inançlarını anlamlandırma olduğundan Tanrı hakkında çeşitli görüşlerini içerecek kadar kapsamlı bir dil teorisine sahiptir. Ona göre sıradan bir mü'minin Tanrı'yı basit terimlerle tanımlamasına izin verilir. Bu, onun dinî görevlerini yerine getirebilmesi için uygun olan bir yoldur. Aksine daha sofistike bir mü'min bunun ötesine ulaşma ve paradigmatik bir *âlim* ve *fail* olarak yani Tanrı'yı bizden farklı bir biçimde bilen, fiilde bulunan olarak görmek suretiyle Tanrı'nın doğasını kavrama ihtiyacı hisseder.[144]

İbn Rüşd, Kur'an'ın muhataplarına hitâb ederken kullandığı farklı dilsel ifadelerin anlaşılmasıyla ilgili birtakım görüşler ortaya koyar. Mücmel lafızlar içinde, nass gibi kendisinden tek anlam anlaşılanlar bulunmakla birlikte, kendisinden birden fazla anlamın anlaşılması mümkün olanları da bulunur. Eğer bir lafzın, kendisiyle anlaşılması mümkün olan anlamların tümüne delâleti eşit şekilde ve bu anlamlardan hiçbiri bir delil ya da karîne olmaksızın anlaşılamıyorsa bu tür lafzın mücmel olarak isimlendirildiğini ve kendisinin de bu tür lafza bu başlık altında sîga yönüyle mücmel ismini verdiğini belirtir.[145]

İbn Rüşd, Kur'ân'da muhkem ve muteşâbih bulunduğunu, muteşâbih konusunda insanların fikir ayrılığına düştüklerini belirtir. Muteşâbih lafızları birden fazla anlama gelmesinin mümkün olması, zâhirî anlam yüklemesinin çelişki vehmine neden olması ve sûrelerin başlarındaki harfler gibi, Arapların bir terim olması konusunda fikir

[143] Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş,* s. 98.
[144] Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş,* s. 71-73.
[145] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh (Muhtasaru'l-Mustesfâ),* thk. Cemaleddîn el-Alevî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994, I. s. 101-102.

birliğine varmadıkları lafızlar şeklinde kategorize eder.[146] Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere muteşâbih lafızları mücmel lafızlar olarak kabul eder. Onun mücmel tanımı, birden fazla anlama gelme ihtimali olan lafızları içerir. Nassta olduğu gibi sîga yönünden mücmelin de basit ve birleşik kısımlarının bulunduğunu belirtir ve mücmel lafzın basit olanına "'*ayn*" kelimesini örnek verir. "'*Ayn*" kelimesi, su kaynağı, terazi, görmeye yarayan göz olarak birden çok anlama gelir.[147] İbn Rüşd'e göre mücmel lafızlarda birleşiklik basit lafızların bir araya gelmesiyle oluşabileceği gibi sözün birbiriyle bağlantısını sağlayan muhtemel anlamları içeren zamirlerle de olabilir. O, birleşik mücmele "*Eğer onlara mehir biçer de el sürmeden onları boşarsanız, kendileri veya nikâh akdi elinde olan erkeğin bağışlaması hali müstesna biçtiğinizin yarısını verin, bağışlamanız Allah'tan sakınmaya daha uygundur. Aranızdaki iyiliği unutmayın. Allah şüphesiz işlediklerinizi görür*." Bakara Sûresi 237. ayetindeki "*ellezî 'ukdetu bîyedihin-nikahi"* bölümündeki zamirin hem veliye hem de nikâh kıyan kimseye yüklenme ihtimali olduğundan bahseder. *Darûrî*'de mücmelin hükmü konusuna açık şekilde değinmemekle birlikte *Bidâyetü'l-müctehid*'de mücmeli, birden çok anlama aynı derecede gelme ihtimali olan ve fakîhin bu anlamlardan hüküm koyucunun amacını anlayamadığı kelime olarak tanımlamakta ve mücmelin, hakkında bir açıklama olana kadar hüküm ifade etmediği kanaatindedir.[148] Yine *Darûrî*'de beyânın tehiri konusuna, mücmel konusunda bir alt başlık olarak yer verir. Kendisiyle hüküm çıkarılması mümkün olan her şeyin beyân olduğunu ve mücmelin, kendisiyle hüküm çıkarılamayacağı için beyân sayılmayacağını belirtir.[149]

İbn Rüşd, anlama delalet eden lafızları temelde müfred ve mürekkep şeklinde kategorize eder. Müfred lafızları da isim, kelime ve edat olmak üzere üçe ayırır. İsmi zamanla ilişkisi bulunmayan, uzlaşıyla anlam kazanan ve parçalarından herhangi birinin kendi başına anlamlı bir delaleti olmayan terim, şeklinde tanımlar. İsmin tanımında belirttiği gibi hakkında daha önce yapılan tartışmalardan dolayı uzlaşı özelliğine dikkat çekmekte olup, bu uzlaşı özelliğinin eklenmesinin sebebi, insanların konuştuğu lafızların, hayvanların çıkardıkları çoğu sesler gibi tabiî bir delaletlerinin olmamasındandır.[150] Kelimeyi de belirli bir anlama delalet eden, parçalarından herhangi birisinin kendi başına bir delaleti bulunmayan ve isimlerden farklı olarak belirli bir

[146] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh,* s. 64-65.
[147] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 103.
[148] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid,* II. s. 365-367.
[149] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh,* s.103-104.
[150] İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, thk. Gerard Cihamî, Dâru'l-Fikrî'l-Lübnânî, Beyrut, 1992, s. 86.

zamana işaret eden lafızlar olarak tanımlayan düşünürümüz, isimlerden farklı olarak kelimenin belirli bir zamana delalet etmesi durumuna dikkat çeker. Bu durum, önermeler bağlamında önemine binaen kelimenin yüklem olmasını sağlar. Mesela, sağlık/sıhhat bir isim olup belirli bir zamana delalet etmezken sağlıklıdır, ise şimdi ve gelecek zamana delalet eder.[151] Ona göre müfred terimlerden olan edatlarsa isim ve kelimeden farklı olarak tek başlarına herhangi bir delaletleri olmayan lafızlardır. İsim ve kelimeyle birlikte anlam kazandıkları için ne konu ne de yüklem olabilirler.[152]

İbn Rüşd'ün dile dair görüş ve yöntemleri dikkat çekicidir. O, bizim aynı kavramın farklı kullanımlarından söz edebileceğimiz kanaatindedir. Yani bir kavramın paradigmatik bir kullanımı olduğu gibi aynı kavramın daha az açık olan başka kullanımları olabilir. Fakat bu kavramın daha az açık kullanımlarının sonuçta bir anlamı vardır. Onlar ne başka bir kavramın durumunu yansıtır ne de onlar başka kavramlarla ilişkilendirilebilir. Yine bu kavramın çok az farklı şekillerde kullanılan aynı kavramın örnekleri de değildir. Onun anlam teorisine bakılırsa bir kavramın özel bir tarzda tanımlandığında açık bir kullanımı vardır ve o bir kez bu tarzda tanımlandığında elde ettiğimiz şeyin onun bu kullanımının mükemmel bir örneği olduğu zannedilir. Sonra da onun tanımının açık bir ölçüsünü vermeyen diğer bir kullanım alanı bulunur. Ancak bunlar, aynı kavramın kabul edilebilir kullanımlarının temel anlamını yeteri kadar koruyabilir. Frege tarafından ortaya atılan fikre uygun olarak kavramın temel anlamını çemberin merkez noktası olarak görebiliriz. Bu noktanın etrafında söz konusu kavramı tam karşılamayan fakat sonuçta bir anlamı olan kullanımları bulunur. Mükemmel bir daire çizer, sonra da yanına bir çemberin daha kaba bir şeklini yaparsam aralarında bir ilişki misali arasındaki ilişki zayıf da olsa devam eder. Kaba saba bir çemberin mükemmel çembere asgari düzeyde de olsa bir benzerliği vardır. Çünkü sonuçta o da bir çember olarak isimlendirilir. Fakat onun eklediği önemli bir nokta şudur ki kaba saba olan çemberle ilgili yanlış giden bir şeyin olmaması birisine bir çemberin ne olduğunu açıklarsam bu, onun pek çok bağlamda kaba saba bir çember çizecek kadar iyi olduğu anlamındadır. Dolayısıyla en azından bir çember görüntüsü veren kaba saba bir çemberin yaptığı şey, mükemmel çemberle bir bağlantı kurmasıdır. Elbette burada mükemmel çember olarak isimlendirdiğimiz şey, gerçekte mükemmel bir çember değildir. Çünkü birisi onu yakından incelediğinde onda tam yuvarlaklık ve düzgünlükle uyuşmayan eksiklikleri görebilir. Biz, mükemmel bir çemberin ne olduğunu dairevî

[151] İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, s. 82.
[152] İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, s. 84-86.

olmanın prensibinin ne olduğunu bildiğimiz ölçüde bilebiliriz. Dolayısıyla biz az ya da çok farklı yelpazelerdeki pürüzlü çemberleri çember olarak niteleyebiliriz. Bu durum, İbn Rüşd'ün anlam teorisinin kompleks yönüdür. Belki de o, bunu dilde kullandığımız kesinlik derecesinin içerisinde bulunduğumuz bağlamın bir fonksiyonu olduğunu gözlemleyen Aristo'dan almıştır. İbn Rüşd'ün bu teoriden çıkardığı anlamların radikal olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce bu, eşyanın gerçekte nasıl olduğunu ortaya koyan hakikatin doğasına imtiyazlı bir erişimin bulunmadığı anlamına gelir. Sıradan bir kişi de tıpkı bir filozof veya dindar gibi eşyanın gerçekte nasıl olduğuna dair geçerli bir kavrayışa olabilir. Buradaki tek şart, sıradan kişinin zayıf bir şekilde de olsa hakikatle ilişki kuran kavramları kullanma yeteneğine sahip olmasıdır.[153]

İbn Rüşd, bir şeyi kendi yapan özelliği belirtirken hakikat için "inniyet" terimini kullanır. Bu terimle bir şeyi o şey yapan özü anlatmayı kast eder. İnniyetin oluşan şeyler için olması gerekli olup burada fiil kaçınılmazdır. Düşünürümüz bunu eşyanın levh-i mahfûzda yazılması ve yazılan bu şeyin fiile çıkması anlayışıyla örneklendirir. Buradan hareketle o inniyeti, var olanların kendisiyle şekil kazandığı şey olarak değerlendirir. Bu bakımdan düşünürümüz, bir şeye gerçeklik kazandıran niteliği "inniyet" terimiyle ifade ederek bu terimi hakikat yerine kullanır.[154]

İbn Rüşd, Tanrı'nın "kelâm" sıfatıyla "ilim" sıfatı arasındaki ilişki gibi "kudret" ile "tekvin" sıfatları arasında da bir ilişkinin olduğunu kabul eder. Duyular âleminde "ilim" fiilinin meydana gelmesi için lafızların bir araç olması gerekir. Tanrı'nın metafiziksel âlemden fiziksel âlemle bağlantısının bir aracı olan bu lafız, seçilmiş bazı insanlar ya da melekler aracılığıyla gerçekleşir.[155] Tanrı'nın bazı özel insanlarla iletişim kurma yollarından biri olan "vahiy", mutlak anlamda Tanrı'nın yarattığı bir lafız aracılığıyla olmayıp bu seçilmiş insanın nefsinde işlediği bir fiille yansımasıdır. "Vahiy", kimi zaman Tanrı'nın Hz Musa ile konuşması şeklinde olan bu seçilmiş insanda yarattığı lafızlar aracılığıyla meydana gelebilir. Bu bağlamda ilâhî kelâm olan Kur'an, kelâmullah olması yönüyle ezelî, ona delalet eden lafızlar yönüyleyse mahlûktur. Aynı zamanda Kur'an'ın lafızları Tanrı tarafından yaratılmışken diğer lafızlarsa Tanrı'nın izniyle biz insanlar tarafından meydana getirilmiştir.[156]

İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın "irade" ve "kudret" sıfatları, onun "ilim" sıfatının gereği olan ve yaratmayla ilgili sıfatlarıdır. Tanrı'nın "kelâm" sıfatı onun hakkında

---

153 Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, s. 226-227.
154 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 275.
155 Şuara Sûresi 51. Ayet.
156 İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 173-174.

nereden ve nasıl oluyor, sorusuna cevap olarak ihtirâ'ya dâhil olan "kudret" ve "ilim" sıfatının kendisiyle kaim olması yönüyle ilgilidir. Çünkü "kelâm" gerçekte konuşan ve söz söyleyen kişinin kendisinde mevcut olan ilme muhatabını delalet etmesini sağlayan bir iş yapmasından muhatabı kendisinde mevcut olan ilme vakıf olacak bir hale getirmesidir. Bu ise failin fiilleri cümlelerden ifade ettiği bir fiildir. Oysaki "gerçek fail" olamayan insan, âlim olması itibariyle bu fiile kadir olunca aynı hususun "gerçek fail" olan Tanrı hakkında bahis konusu olmasının gerekliliği çok daha uygun olur.[157] Düşünürümüzün böyle aşamalı olarak yaptığı izah tarzı görüşlerinin tutarlı olması açısından önemlidir. Öncelikle "ilim" sıfatının varlığı noktasında kesin kanaat oluşturmuş ardından buradan hareketle "kelâm" sıfatını ortaya koymuştur. İnsanla kıyas yaparak insanın ilme sahip olduktan sonra kendisinde "kelâm" sıfatının gerçekleşmesi söz konusudur. Oysaki insan yalnızca bir mahlûk olup "gerçek fail" olan Allah için bu sıfat zorunlu bir hakikattir. Görünürde ve duyular âleminde bu fiil için bir diğer unsur da sözün araç olmasıdır. İnsan kendisini sözcükler vasıtasıyla muhatabına aktarır veya muhatabının kendisindeki bilgiyi idrak etmesini sağlar. Ancak Allah için böyle bir durum yoktur.

İbn Rüşd, Eş'arîleri insanın kesbîni tanımlarken insan elinin titremesinin neticesi bağlamındaki bir hareketle iradesel olarak elinin hareket etmesi arasında bir fark görmemeleri şeklindeki anlamlandırmalarından dolayı eleştirir. Böyle bir anlam, her iki hareketin de insan tarafından olmadığı anlamına geleceğinden kesbî olarak ifade ettikleri hareketle titreme sonucu oluşan hareketi, aynı anlamda kullanmalarına sebep olur. Dolayısıyla her ne kadar fark varmış gibi görülse de bu fark yalnızca lafızda kalmaktadır. Lafız ve isimlendirmedeki farklılık problemin özüyle ilgili bir hükmün mevcut olmasına sebep olmaz.[158]

Düşünürümüz ilâhî metinlerdeki bazı kavramların iki vecheli bir anlam taşıdığı teorisi temelinde anlaşılması gerektiği kanaatindedir. Örneğin "hüvviyet" kavramını varlık anlamındaki mevcut kavramıyla eş anlamlı görür. Ona göre ""hüvviyet" iki anlamda kullanılır. Birincisi, bir nesnenin hüvviyeti denildiğinde onun ne olduğu, cevheri, niteliği, niceliği, izâfiliği, etkisi, edilgisi, yeri, zamanı, durumu ve iyeliğinden biri kabul edilmiş olur. İkincisi, "hüvviyet" terimi bir nesne hakkında o gerçek mevcuttur, sözünün delalet ettiği anlama gelir. Ona göre "hüvviyet", zaman ve mekânda

[157] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Minâhici'l-edille* s. 177-178.
[158] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, 237-240.

belirli niteliklere sahip varlığı ifade eder.[159] Çift anlam teorisinden hareketle "halk" kelimesinin gayb âlemi için kullanılabileceğini belirtirken maddeyle bağlantılı olarak görüngüler âlemi için de kullanılabileceği kanaatindedir. Âlemin hudûsunun görüngüler âlemindekine benzemediğini ifade ederken hudûsa hâlk ve futûr kavramlarının atfedildiğini ifade eder. Bu iki kelime görüngüler âlemindeki hudûs için ve dindeki hudûs ve kıdemin tasavvuru için kullanılabilir. Filozofların kendisi hakkında var olma yetisi bulunmayan bir varlığın varlığının bir ilk varlık tarafından verilmesi gerektiği görüşü kelâm âlimlerince *halk, ihtirâ'* ve *teklif* kavramlarıyla ifadelendirilir. Buna göre düşünürümüz *hâlk* kavramını filozofların kullandığı gibi değil yaratılışla ilgili olarak kelâmcıların kullandığı gibi kullanır. Yaratmayla ilgili kullanılırken *hâlk* kavramının yoktan yaratmayı ve bir şeyden bir şey oluşturmayı ifade ettiği anlaşılır. İslâm düşüncesinde kelâmcılar *hâlk* kelimesini yoktan yaratma anlamında kullanırken filozoflar bir şeyden bir şeyi meydana getirme anlamında kullanmışlardır.[160]

Kur'an merkezli bir anlama ve anlamlandırma çabasıyla yola çıkan düşünürümüz, Kur'an dilini de merkeze alır. Dinin ortak bir dil oluşturmak için kapsamlı ifadeler kullandığı kanaatindedir. Ortak dil *retorik* bir yöntemle hakikate ulaşabilecek insanların algı seviyelerine hitâb eder. Kur'an'ın büyük bir kısmı retoriklerden oluşmakta olup insanların sorumlulukları akılları oranında bu asgari müşterekle başlayıp ilerler. Bu delille hakikate ulaşabilenlere bu yeterlidir. Fakat ortak dille birlikte ikinci bir dil olan *cedel* ve üçüncü bir dil olan *burhan* anlam alanları da vardır. Bu iki anlam alanı yetkin kişilerin muhâtab olduğu alanlardır. Onagöre din, ilâhî kaynaklı olup tüm insanların anlayabileceği sadelikte bir içeriğe ve dile sahiptir. Tüm insanlara gönderilen peygamber şerîatı insanlara *burhanî, hatabî* ve *cedelî* yöntemle anlatır. İslâm dinin evrenselliği, her anlayış kategorisine hitâb etmesi ya da her anlayış kategorisinin kabul edilebilirliği bağlamında bu yöntemlerin her birine gerektiği zaman başvurmasındandır. Ancak bu durum, ilâhî mesajın farklı mesaj tarzına bağlı olarak anlama yolları arasında bir üstünlük tartışmasına zemin oluşturabilir. Burada önemli olan bu hakikatlere ulaşma yollarının üstünlüğü değil hakikatin hakikatle çatışmayacağı gerçeğidir. Ayrıca insanların büyük bir kısmı, dini bilme konusunda retorik delilleri gereğince tasavvur ve tasdikte bulunmaktadır. Dinin öncelikli hedefi burhan ehlini de ihmal etmeden genel halkı muhatap almasıdır. Yani sırasıyla *hatabî, cedelî* ve *burhanî*

---

[159] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 200, 202.
[160] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 219-220; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 92, 214, 224.

sınıfa yönelik söylemlerde bulunmasıdır.[161] Netice itibariyle böyle büyük bir kitleye seslenen dinin söylemlerinin hatabî türünde olması doğaldır.

İbn Rüşd'ün akla bağlılığı sanıldığı gibi eleştirilemez değildir. Akıl, dil analizine veya bunun da ötesinde dillerin analizine dayanır. Biz onu ele aldığımız çeşitli konuları anlatırken kullanırız. Ele alınan bu konuların hepsinin burhanî akılla bir bağı bulunur. Çünkü ele alınan her konu, bilginin bir parçasıyla temel bir iletişime sahiptir. Şiir bile her ne kadar felsefedeki yöntemlerden farklı bir yöntem kullansa da bir mesaj iletir. Dilin, bilgi iletişiminin temellerine sahip[162] olduğu düşünülürse bu takdirde o, bilginin açık bir şekilde kendisine dilin tabiatını anlamak için son derece önemli bir şeye dönüştüğü bir tarzı ifade eder. İbn Rüşd'e göre bu durumu, farklı hitâbet biçimlerini kavradığımızda bilginin elde ediliş yollarını gösteren mantığı da kavramamız gerektiği düşüncesi takip eder. Bu durum, aklın farklı formlarının düzenlenmesini ifade eder. Aklın en iyi ve saf türü olan burhanî akıl, bir iddia olarak nitelenebilecek her durumda çoğu kez esnek ve muğlâk bir şekilde de olsa farklı şekillerde ortaya konulabilir. O, meydana getirilen anlamın tek ma'kûl izahı değildir. Kelâmcılar, kelâmî soruları cevaplama hakkına sahipken filozof ise en zor ve genel meseleler hakkında bilgi edinmek için soru sorma hakkına sahiptir. Dolayısıyla kelâmcıların teorik meseleleri çözümlemek ve hatta Kur'an'daki müphem ayetleri yorumlamak için en uygun kişiler olmadıkları, bu ayrıcalığın filozoflara verilmesi gerektiği kanaatindedir. Rollerin belirlenmesi fikrinin arkasında yatan şey, farklı insanlar tarafından farklı görevleri yerine getirmek için kullanılan dilin farklı olduğu düşüncesidir.[163] Nitekim bu sadece dilin çeşitli yorumlarına dair kesin kuralların neler olduğunu anlayabileceğimiz bu farklılıkları dikkate almak ve onları kavramak kaydıyla mümkündür.

İbn Rüşd'ün anlam teorisi, esnekliğin ve muğlaklığın önemine vurgu yapan şekliyle dilin farklı türlerini anlamaya dair var olan ilgimizle uyumludur. Bununla birlikte dilin farklı türleriyle ilgili belli bir sınırlama problemi de dikkate değerdir. Hitâbet atmosferine göre yapılacak kesin bir belirleme teorisiyle birlikte kabul etmeye yatkın görülür. Bu, söz konusu argümanın her bir hitâbet alanının diğer tüm esnek ve muğlâk sınırlarla ilişkili olduğu sonucuna varması koşuluyla kabul edilebilir. Ancak o, hitâbetin her bir alanını ve hakikatin mükemmel prensibi olarak hizmet veren hakikat paradigmasını birbirine bağlayan belirsizliğin, aynı zamanda hitâbetin her bir alanının

[161] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 82.
[162] Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş,* s. 239.
[163] Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş,* s. 240.

sıkı ve belirli bir tanımının bulunduğunu savunur. Dilin kavramlarla anlamları esnek bir biçimde birbirine bağlayan bu pratik yönüyle belli ölçütlerle anlamı tanımlayan ideal yönü arasındaki bir çatışma devam eder. Düşünürümüzün spesifik argümanları, onun bizzât büyük ölçüde felsefe geleneğinin içinde yer aldığını gösterir. Dolayısıyla bu durum, bizim onların argümanlarını, felsefî açıdan değerlendirmemiz gerektiğini göstererir. Bunu yapmadığımız sürece, insanlığın önemli bir kısmına ait kültür mirasını temsil eden felsefe tarihinin önemli bir damarına güven duymakta başarısız oluruz.[164]

İbn Rüşd, dille düşünce arasında bir bağ olduğu; dilin millî, düşüncenin evrensel olduğu kanaatindedir. Dille ilgili gramerden de bahsederek bir lafızla onun delalet ettiği anlam arasındaki muğlaklığı önlemek amacıyla tanım ve lafızlardan çok; sembollerin kullanılmasının daha doğru olacağı düşüncesindedir.[165] Diğer taraftan özneyle nesne arasında özel bir örtüşme olduğunu düşünür ve bu inancı *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün çeşitli bölümlerinde tekrarlar. Buna örnek olarak şu ifadelerini verebiliriz: "*Tüm gerçek zihinsel kavramlar, gerçek olduğu gibi ruhta olanla ruhun dışında olanın uyuşması bağlamında tanımlanmış ruhun dışında bir şeye ihtiyaç duyar.*"[166]

İbn Rüşd, dil ve felsefe arasındaki ilişkiyi izah ederken bir takım akli ve dilsel argümanlar sunar. Bu problemle ilgili olarak açıkladığımız her şeyde, dilimiz görüş çeşitliliğini yakalayacak kadar esnek olduğu için mi böyle bir tartışma gerçekleşir, sorusu önemlidir. Görünüşte çelişkili görüşleri uzlaştırmaya çalıştığında stratejisi tüm bu görüşlerin bir şeyin farklı yönleri olarak kabul edilebilir olduğunu iddia etmektir. Dil üzerine yorumlarında bu çatışmanın bir şeyin farklı yönlerine yani dünyanın gerçekte olduğu gibi bir vurguya indirgendiğini iddia eder. O, varlığın doğasıyla ilgili içsel felsefî zorlukları atlatmak için varlığı dilsel düzeye indirgemez.[167] Bu, onun meydana geldiğinden emin olmasına rağmen apodetik olarak gösteremediği bir bağlantıdır. Dolayısıyla o, birini diğerine çevirmek için dilin işlevsel olduğunu göstermeye çalışır. Bu amaca ulaşmak için *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ündeki çözümü, dilin metafizik üzerindeki yaygınlığını göstermek şeklindedir.

İbn Rüşd, Allah'ın insanla iletişimi bağlamındaki ayetle[168] ilgili şöyle demektedir: "*Ayette geçen vahiy, lafız olmaksızın muhatabın nefsinde mananın meydana gelmesidir. Perde arkasından konuşmak, muhatabın nefsinde veya kalbinde*

---

[164] Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, s. 241.
[165] İbn Rüşd, *Telhisu Mantıku Aristo Kitabu'l-Kıyas,* thk. Gerard Cihamî, Beyrut 1992, s. 269.
[166] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfütil-Felâsife,* s. 193.
[167] Companini, "Being and Language Averroes "Tahafut at-Tahafut"", (http://www.muslimphilosophy.com/ir/art/mc-tf1.htm)
[168] Şuara Sûresi 51. Ayet.

Allah'ın yarattığı lafız vasıtasıyla mananın hâsıl olmasıdır. Üçüncü hal ise bir melek vasıtasıyla vahyin ulaştırılmasıdır."[169] Bazı fırkaların bu konuyu açıklarken yanıldıkları kanaatindedir. Ona göre, anlamı dikkate almadan yalnızca lafzı dikkate alan, konuyu kapsayıcı bir şekilde ele almayan Mu'tezile, Kur'an'ın mahlûk olduğu kanaatini benimsemiş, yalnızca lafzın delalet ettiği anlamı göz önünde bulunduran Haşeviyye ise Kur'an'ın mahlûk olmadığını iddia etmiş, dolayısıyla her iki akım da hata yapmıştır. O, her iki durumu da birlikte değerlendirmek ve elde edilecek sonuçla bir kanaate varmak gerektiğini çözüm olarak sunar. Düşünürümüz, "kelâm" sıfatının, mütekellimle ilgili yönünü, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesine kadar giden tartışmalara da değinir. Ona göre Eş'arîler, "kelâm" sıfatını zât ile kâim olarak kabul ettiklerinden mütekellimin kelâmın faili (yaratıcı) olmasını kabul etmezler. Çünkü mütekellimin, kelâmın faili olduğu kabul edilirse Allah'ın zâtının hâdis şeylere mahal olması gerekeceği düşünülmekte, kelâmın zât ile kâim olan kadîm bir sıfat olması mahiyetine halel geleceği zannedilir. İbn Rüşd'e göre Eş'arîlerin bu anlayışı, "nefsî kelâm" için söylenirse doğru olur; ancak "nefsî kelâm"a delalet eden "lafzî kelâm" için söylenirse yanlış olur. Çünkü zât ile kâim olan sıfat "nefsî kelâm" olup ona delalet eden lafız değildir. Mu'tezile'nin kelâmı, mütekellimin yapmış olduğu şey, olarak kabul ettiği görüşünden hareketle kelâmı sadece lafızdan ibaret kabul ettikleri kanaatindedir. Böyle bir anlayışlarından dolayı Mu'tezile'nin nefsî kelâmı inkâr ettiklerini ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Mu'tezile âlimlerine göre "kelâm", fiil olduğundan "kelâm" sıfatının zâtıyla kâim olması kabul edilemez.[170] Sonuç olarak ona göre kelâmcılar, mevcut problemle ilgili görüşlerini kesin ve mutlak olarak ifade ederler. Müellifimize göre, Allah'ın kelâmı olan Kur'an kadîm olup ona delalet eden lafızsa insanın değil, Allah'ın yaratmasıdır. Mushaftaki harfler ise Allah'ın izniyle insanın meydana getirdiği fiillerdendir. Müslümanların mushafa veya mushaftaki yazılara saygı göstermesi, mahlûk olmayan anlam ve Allah'ın mahlûku olan lafız dolayısıyladır.[171] Bu durumda Kur'an'ın mahlûk olup olmaması tartışmasının böyle bir kısır tartışmaya dönüştürülmemesi gerekir.

Bir Aristocu olarak İbn Rüşd, bir kelimenin farklı kullanımında, muğlak kullanımının sadece dilbilimsel bir fenomen değil, ontolojik farklılıkların olduğu gerçeğini ihmal etmektedir. Bu, bir Aristocunun aynı gerçeklik hakkında tek bir

---

[169] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 173-174; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 173-174.
[170] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 175; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 174-175.
[171] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 174-175; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 174-176.

kelimeyi ya terimin iki muğlak kullanımından elde edilen gerçekler aynı değildir, ancak bir dereceye kadar ilişkilidir ya da terim iki kullanımda belirsiz bir şekilde değil, tek anlamlı olarak kullanılmasından hareketle belirsiz bir şekilde kullanarak kolayca konuşulamayacağını gerektirir. Bir terimin muğlak kullanımında ortaya çıkan gerçekliklerin ne ölçüde bağlantılı olup olmadığı önemli bir problemdir. Bu durumda "âhiret" kelimesinin burhan ehli için ve retorik ehli için farklı anlam ifade edeceği ve dolayısıyla muğlak olduğunu söylemek tutarlı görülmektedir. Yine de aynı gerçeklik duygusunun çok zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun aynı dinî hakikate farklı tasdik düzeylerine ilişkin teorisi oldukça problemlidir. Bu bağlamda burhan ehlinin kanun koyucunun kullanmış olduğu ve aynı zamanda onun tam mutluluğu atfettiği insanların bakış açısını temsil ettiği göz önüne alındığında iki yorumlamanın öncelik açısından farklı olmadığını görme ihtimalimiz düşüktür.[172]

İbn Rüşd, dilin insana hitâb eden bir özelliği olduğunu ve bu yüzden, Allah'ın Arap bir topluma vahiy göndermişse Arapça, İbranî bir topluma vahiy göndermişse İbraniceyi kullanması gerektiği aksi halde bunun Allah'ın kelâm sıfatına ve ilâhî hitâbına uygun olmayacağı kanaatindedir. Yani Kur'an Arapların yaşadığı bir topluma indirilmişse Arapça olması gerekir. Eğer vahiy gönderildiği toplumun konuştuğu günlük dilden farklı bir dilde gelmiş olsaydı bu ilâhî hikmet ve nizama aykırı olup o toplumun bu vahiyleri anlaması ve anlamlandırması mümkün olmazdı. Yine Allah, insana hitâb ettiğinden dolayı insanî bir dil kullanmakta doğal olarak da bu, o dönemin insanının anlama ve yorumlama kapasitesiyle bu dönemdeki insanın yorumlama ve kapasitesinin farklılığını doğurmaktadır. Birincisi, doğrudan vahye muhatap olan bir toplum iken ikincisi daha fazla bir entelektüel birikime sahip olsa da ilâhî metne zamansal bağlamda doğrudan muhatap olmadığından dolayı birtakım yorumlamalarda bunu idrak etmeye çalışan bir toplumdur. Bu da Kur'an'ın mutlak anlamını tarihi bağlamda her devirde mutlak olarak anlamanın mümkün olmadığını ve bunun bir sonucu olarak onun yorumlanmasının meşruiyetinin zeminini oluşturur.

İbn Rüşd'ün dil felsefesi oldukça ilginç ve zengin bir felsefedir. Ona göre dili kullanma noktasında uzmanlar olup bu uzmanların en iyisi de filozoflardır. Dilin kullanma noktasında filozofların en yetkin olmasının nedeni, dilin altında yatan mantığı bir bütün olarak ancak filozofların anlayabilmesidir. Dolayısıyla filozoflar dilin kapalılık ve belirsizlik problemini çözecek en yetkin kişilerdir. Onun burada kastettiği

[172] Sidiropoulou, "Qur'anic Interpretation and the Problem of Literalism: Ibn Rushd and the Enlightenment Project in the Islamic World", s. 1099-1100.

problemler, metni anlama noktasında zorlandığımız yani hangi türden bir yorumlamanın uygulanması gerektiği noktasında zorlandığımız teolojik meselelerdir. Bu problemlerin çözümünde sıradan insanlara veya teologlara ya da ikisine birden başvurulabilir fakat sonuçta sorunun cevabını bulanlar bu metinlerin altında yatan mantığı bilenlerdir. Bu yaklaşımını sıradan dilin mantık üzerine kurulu olduğu kabulüne dayandırır. Dolayısıyla mantığı anlayan biri doğal dilin yapısını da anlar. Bu iddiasını dile içkin olan mantıksal tezlere işaret bağlamında temellendirir. Ayrıca dili, öncüllerden geçerli bir çıkarım elde etmemizi sağlamak anlamında bir iddiayı kanıtlama kapasitesi olarak değerlendirmemiz gerektiği kanaatindedir. Bizler nasıl ki kendimizi tedavi edebilmek amacıyla gerekli tıbbî bilgiye sahip olmadığımız için doktora, adlî sorunlarımızı çözümleyebilecek hukukî bilgimiz olmadığından da hâkimlere gidiyorsak dil konusunda bir problem meydana geldiğinde uzman olan filozofların yardımına başvururuz. Filozoflar, bütün bir dilin temelinde yatan mantığa vakıftırlar ancak bu felsefeyle ilgili her şeyin pratik bilgisine sahip oldukları anlamına gelmez. Hatta dilin altında yatan mantığı anlamalarına rağmen derinlemesine bir analizini yapma yeteneğine sahip olamayabileceklerinden bu, farklı alanlarda ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkları çözebilecekleri anlamına da gelmez. Örneğin peygamber de filozof da aynı şeyleri bildikleri halde peygamber, bilgiyi halka ulaştırmanın pratik bilgisine sahiptir. Kısaca, herkes bir dereceye kadar kendi uzmanlık, merak veya tecrübe alanının uzmanıdır, dolayısıyla sıradan insanın bildiği şey diğerlerinin kavrayışlarına göre daha doğru görülmese de gerçek bilgidir.[173] Düşünürümüz bu teoriyi, İslâm toplumunun farklı mensuplarının Kur'an'ı farklı biçimlerde anladıkları gerçeğine işaret etmek ve bunların aynı metnin nihayetinde aynı sonuçlara götüren farklı okumalar olduğunu göstermek için kullanır.

İbn Rüşd, muhataplarının anlaması ve ikna edilebilmesi için açık ifade etmesi bağlamında Kur'an'dan alınmış çeşitli dil örnekleri verir. Ona göre entimem[174] çok açık olmamalı, ancak muhatap dikkat ettikten sonra anlaşılır bir yapıda olmalıdır. Bir şeyin tam tersi ve olması gereken veya olması beklenen eylemleri tanımlayan ifadelerde değişiklik (ibdâl), muğlak kelimelere dayanmamalı ve şeyi bizden öncüymüş gibi

[173] Leaman, Oliver, *İslâm Estetiğine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul 2019, s. 159- 161.

[174] Zihinde tam tasarlandığı hâlde dildeki ifadesi eksik olan kıyaslara kısaltılmış kıyas veya entimem denir. Zihinde tam tasarlanmadığından dolayı düşüncede bir eksiklik aramak hatadır. Ancak anlatım eksiktir, denilebilir. Bu kıyasların, bir öncülü veya sonucu eksik bırakılmıştır. Örneğin; "Sigara içmek zararlıdır; çünkü kanser yapar." entimeminin zihindeki tam ifadesi şöyledir: *Tüm kanser yapan şeyler zararlıdır. Sigara içmek kanser yapar. O hâlde sigara içmek zararlıdır.* Ayrıntılı bilgi için bkz. https://www.felsefe.gen.tr/kisaltilmis-kiyas-entimem-nedir/.

sunmalı, bu yüzden kişi uygun bir değişiklik (ibdâl) kullanmalıdır. En iyi değişiklik (ibdâl), benzetmeye dayanır. Onun belirttiği gibi, değişim, canlıyı cansız olarak tasvîr etmeyi de içerir ve bunun tersi bir durum da Arapçada yaygındır. Eylemleri tanımlamadaki değişikliklere gelince, ne çok iyi bilinen ne de bilinmeyen terimlerin kullanılacağından emin olunmalıdır. Değişiklik; zıtlık, analojik, benzer bir terim veya bir örnek vasıtasıyla gerçekleştirilir. Ona göre mübalağa, sözlü konuşma için daha uygundur. Yazılı cümleler, kalıcı oldukları için daha doğru ve doğrulanabilir olmalıdır. Genel olarak bir kalabalığa hitâb ederken bir birey veya bir elitten daha fazla netlik önerir, ancak bir elit için uygun olmayan düşük ikna teknikleri halk için uygundur. Bu retorik yöntemlerin kamuoyundaki önemine rağmen hitâbet, metafor gibi haricî yöntemler ve bir icmâdan önce kelimelerin değiştirilmesi/ibdâli olmadan, kişinin tarzının daha doğru olduğu ve konunun gerçeğinin daha kolay anlaşılacağı kanaatindedir.[175]

İbn Rüşd sanatı, herhangi bir dille değil, tüm toplumlarda ortak olan evrensel yasaları yani şiir sanatının yasaları bağlamında mantık sanatı çerçevesinde ele alır. Ona göre sanat, Aristo gibi bir poesis yani benzerini tasvîr etme ya da görsel ve somut şeylerle anlatı/hikâye etmek şeklinde değil, hayâlî ürünler yapmak şeklinde niteleyerek mantıkçıların şiirle ilgili anlayışlarına benzer şekilde şiirsel sözleri hayâl gücüne dayalı sözler şeklinde kabul eder. *Telhîs*'te mantıkla şiir arasında bir ilişki kurarak muhayyel sanatları veya tahyîl fiilini etkileyen sanatları izah ederek bunların içerisinde mantık sanatını merkeze alır.[176]

İbn Rüşd, İslâm'ın temel dinî metin kaynağı olan Kur'an'da tüm insanlara yönelik ifade edilen dinî söylemlerin insanlar tarafından bir eşinin ve benzerinin getirilmesi noktasında inananların aciz olduğu kanaatindedir. Bu iddialarını üç temele dayandırır: Birincisi insanları ikna etme ve doğrulama bakımından herkesi kapsayacak mükemmellikte başka bir ifadenin olamayacağı, ikincisi bu mükemmel ifadelerin ancak belli bir birikime sahip delillendirme becerisi olan, dinî ve mantıkî söylemleri idrak edebilen insanlar tarafından anlaşılabileceği ve yorumlanabileceği, üçüncüsü ise bu ifadelerin doğru yolda olanlar tarafından doğru bir yorumlama ve anlamasına işaret edeceğidir.[177]

---

[175] Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, s. 105.
[176] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r*, nşr. Charles E. Butterworth-Ahmed Abdülmecid Herîdî, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire 1987, s. 201.
[177] Kaya, Mahmut, *İbn Rüşd, Felsefe, Din, Te'vîl*, Klasik Yayınları. İstanbul 2019, s. 55.

İbn Rüşd'e göre avam için geçerli *remzî* bir dil ile filozoflar için geçerli *burhanî* olmak dil üzere iki dil bulunur. Birbirinden farklı olan bu diller arasında bir çatışma olmayıp karşılıklı bir ilişki vardır. Bu bağlamda onun imanla akıl uzlaşısında basit ruhanî bir rehberlikten incelikli bir thkikî imana kadar her bireyin düşünce derecesine göre yapılmış olan derecelendirmedir. Avamî olarak adlandırdığı din dili kitleler için yeterli iken felsefe ve kültürel birikimi olanlar içinse yeterli değildir. Ayrıca o, vahiy metininin lafzını aklî düşünmenin sonuçlarıyla birlikte korumak için çaba sarf eder. Örneğin vahiysel bir ifade olan "*Allah Nur'dur.*" gibi söylemler aklî bir bakış açısıyla olduğu gibi lafzî olarak da anlaşılabilir.[178]

İbn Rüşd'e göre bir kavram tek başına ele alındığında somut bir iletiye sahip olsa da doğruluk yanlışlık temelinde, herhangi bir objenin olup olmadığını veya bunun bir nitelik ve niceliğe sahip olup olmadığını ifade edemez. Bir kavramın var olduğunu veya evetleme-değilleme/tasdîk-tekzîb edilme gibi herhangi bir niteliğe sahip olup olmadığını belirtmenin yoluysa onun konu ve yüklem konumunda yani bir önerme yapısında yer alması gerekir.[179] Kavramda söz konusu olmayan, "doğruluk" ve "yanlışlık" yargılarıyla nitelenebilen söz olarak tanımlanan önermeyse ilişki aracılığıyla konu ve yüklem durumunda bulunan kavramların birleşmesiyle tek tek kavramlardan farklı olarak bir yargıyı ifade eder.[180] Kavramlar için tek başına alındığında "doğrulama" veya "yanlışlama" değerleri söz konusu değilken ancak bunların arasındaki bağlantının sağlanmasıyla mümkün olur.[181] Düşünürümüz bu ilişki durumunu "insan" ve "beyaz" gibi kavramlar, onlara hükmî bir nitelik kazandıran "olan" veya "olmayan" gibi sözcükler aracılığıyla birleştirilmediği sürece, "doğru" ve "yanlış" değerlerini alamayacakları şeklinde izah etmeye çalışır. Bu kavramlar, "doğruluk" ve "yanlışlık" değerleri dışında ancak bir şeye işaret etmek kaydıyla bir fonksiyona sahip olabilirler. Benzer şekilde "Keçi geyik", "Mağrip ankası" gibi zihinde varsayılan kavramlar da "doğruluk" ve "yanlışlık"la nitelenemezler ve bunlar zihinde bir objeye ilişkin oluşan anlamlara işaret etmekle birlikte zihinsel etkinlik, söz konusu seviyenin ötesine geçemez. Zihinsel etkinliğin bir üst aşamaya geçebilmesi için bu kavramların yapısal olarak birleştirilmeleri veya birbirinden ayrıştırılmaları gerekir. "İnsan beyazdır." veya "İnsan beyaz değildir." örneklerinde olduğu gibi kavramların

---

[178] Urvoy, Dominique, "İbn Rüşd", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, terc. Şamil Öçal-Başoğlu Hasan Tuncay, Açılım Kitap, İstanbul 2011, I. s. 392. ss. 383-399.
[179] İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, s. 8.
[180] İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, s. 87.
[181] Aristoteles, *Kategoriler,* çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 2014, s. 10-11.

birleştirilmesi veya ayrıştırılması yapılarak hüküm bildirmek kaydıyla düşüncenin bir üst aşamasına geçilir.[182]

Önermenin esas niteliğini oluşturan "doğrulama" ve "yanlışlama" sadece onaylama veya onaylamamanın söz konusu olduğu bildirisel sözler için geçerlidir. Bu açıklamalarda mahiyetini açığa çıkaran, "doğrulanabilme" veya "yanlışlanabilme" şeklinde ifade edilebilecek önermenin temel özelliğine dikkat edilmesi gerekir. Deklaratif bir sözün/cümlenin "doğrulanması" veya "yanlışlanması"nın yapılabilmesi için de dile ihtiyaç duyulur. Bu da önermenin dil boyutunda varlık bulan bir yapısını göstermektedir.[183] Kavramın zihinsel/düşünsel, önermenin ise zihinsel olmakla birlikte dil aracılığı ile ifade edilen bir yapı olduğu düşünüldüğünde bu konu, kavram-önerme ilişkisini sağlayan ve kavramın dilsel boyutta varlık bulması anlamında terim konusuyla ilişkilendirilir. Mantık, bir dilbilim olmayıp ancak mantığı öğrenmeye başlayanlar için tüm dillerde ortak olan dilbilimin bilinmesi gerekmekte belli prensipler disiplinidir. Mantıkta bilinenler sözcüklerle anlatılır ve yazılır. Bu anlamda mantık, ilmî terimlerle onların anlamları ifade etmesi açısından ilgilenir.[184]

Terim, zihinde düşünülmüş olan bir şeye ilişkin tasarımın, yani kavramın dilsel ifadesi veya işareti olarak düşünülür. Müellifimiz terimi, insan ve at gibi tasavvur edilen bir şeyin tek bir sözcükle ifade edilmesi olarak tanımlar.[185] Terimi kavramın dil aracılığıyla ifade edilmesi şeklinde düşünmekte, dil-düşünce ilişkisinde terimin tasavvur edilen anlamıyla ilişkisini şöyle izah etmektedir: "*Bize göre dile gelen sözcükler öncelikle nefiste bulunan anlamlara delalet eder ve yazılan harfler de öncelikle bu sözcüklere delalet eder. Yazılan harfler, yazıyı demek istiyorum, tüm milletler için bir ve aynı olmadığı gibi bu anlamları anlatan sözcükler de tüm milletler için bir ve aynı değildir. Bundan dolayı söz ve yazı doğal olmayıp uzlaşı iledir. Nefiste bulunan bu anlamlara gelince herkes için birdir. Nitekim nefisteki anlamların, kendileri için misaller ve delaletler olan varlıklar da herkes için doğal olarak vardır ve birdir."*[186] Onun yaklaşımından hareketle kavram-önerme ilişkisini, fikir ve objelerin zihne iletilmesiyle kavram, zihinde bulunan kavramların dil aracılığıyla ifade edilmesi terim ve terimlerin bağ aracılığıyla olumlanması veya olumsuzlanmasıyla da önermelerin meydana gelmesi şeklinde oluşan ilişkisel bir süreç olarak kabul edebiliriz. Önermeler

---

[182] İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, s. 81-82.
[183] İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330, s. 57; Yıldırım, Cemal, *Mantık, Doğru Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1999, s. 37.
[184] Durusoy, Ali, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008, s. 41.
[185] İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, s. 86.
[186] İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, s. 81.

konusunu incelemeden önce konu ve yüklemin maddesi durumunda olan isim ve kelimenin (fiil) incelenmesi gerektiği kanaatindedir. Dolayısıyla düşünürümüz, önermelerin yapısının bunların durumuna bağlı olduğu, bundan dolayı onların geçirdikleri değişimlerden önermelerin de bu değişim ve etkilenmeleri yaşadıkları gerçeğinden hareketle ilgilendiğini ve ilgilenilmesi gerektiğini ifade eder.[187]

Din diliyle ilgili belli bir alanda zihinsel eylemlerde bulunmak gerekir. Bu alanın içerisinde kurallara bağlı olarak konuştuğumuzda bir problem oluşmazken gerek bu alanın kurallarını gerekse sınırlarını aştığımızda ise dinî metinlerin yanlış anlaşılmasına yol açarız. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün dilin hukuktaki yeri ve rolü hakkındaki görüşleri dikkate değerdir. Âlimlerin tartışmalarını dile getirdiği nedensel unsurların çoğu dilden kaynaklanır. Terimlerinin anlamsal doğası bağlamında umûm, husus, mutlak, mukayyedle ilgili görüş ayrılıkları olduğu, bir hukukî yargıyı düzeltmeye çalıştığında genellikle tam da bu yorumsal sistemle hareket eder ve ender olarak yeni bir hüküm ortaya koyar. Hukukun dil yapısı üzerindeki vurgusu ve yeni hükümler verme konusundaki çekinceleri, vahyin Allah'ın peygamber aracılığıyla insan dilinde ifade ettiği temel teolojik kavrayışa karşı okunmasından kaynaklanır. Allah'ın bizim gibi bir konuşması olduğunu tam anlamıyla kabul etmez. O'nun konuşmasının ilk tezahürü, söylenen kelime/lafızdır ve sözünün anlamı ancak lafız aracılığıyla belirlenebilir.

İbn Rüşd, dille açıkladığımız her şeyin görüş farklılıklarını yakalayacak kadar esnek olup olmadığı problemini, görünüşte çelişkili görüşler olarak görmekte ve bunları uzlaştırmaya çalışmakta, görüşlerin bir şeyin farklı yönleri olarak kabul edilebilir olduğu kanaatindedir. Dil üzerine yorumlarında bu çatışmanın bir şeyin farklı yönlerine, yani dünyanın gerçekte olduğu gibi bir vurguya indirgendiği düşüncesindedir. O, varlığın doğasıyla ilgili içsel felsefî zorlukları atlatmak için varlığı dilsel düzeye indirgeme problemine kelâmcıların, varlıkla zihin arasındaki bağı koparma olasılığından çekinmelerinden hareketle; bu durumun onun meydana geldiğinden emin olmasına rağmen apodetik olarak gösteremediği bir bağlantı şeklinde kabul edilmesini, birini diğerine çevirmek için dilin işlevsel yönüyle çözümlemeye çalışır. Bu amaca ulaşmak için farklı yöntemler bağlamında *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te ortaya koyduğu çözümler, dilin metafiziğin üzerindeki yaygınlığını gösterir niteliktedir.

İbn Rüşd, dilin de bir insan özelliği olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın Arapça veya başka bir dil konuştuğunu iddia etmenin O'nun konuşmasının ağzı ve insan şekline

[187] İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, s. 86.

sahip olduğu anlamına geleceğinden Kur'an açısından uygun olmadığı kanaatindedir. Ona göre eğer Allah, insan dilini kullanmıyorsa Cebrail'den insan zihninde alınan Kur'an'ın yazılması başlı başına bir yorumlama eylemidir. Yani orijinal metnin kendisi de bir yorumlama eylemi olarak kabul edilebilir. Eğer öyleyse Kur'an'ın kelimenin tam anlamıyla değil, tarihsel bağlama göre daha fazla yorumlanmasında bir problem yoktur. Konuşmaya bir fiil olması bağlamında önem vererek, kavramsal durumunu belirler ve meseleyi ilâhî fiiller bağlamında incelemeye çalışır. Ayrıca konuşmayı öznenin bir fiili olarak kabul ettiğinden Kur'an'ın bir fiil olarak yaratılmış olduğu fikrini benimsediği anlaşılabilir. Bu yaklaşımıyla Kur'an'a dair lafız ve anlam ayrımını yaptığı gibi yaratılan varlıklar arasında da Kur'an'ın ayrı bir yeri vardır. Buna göre âlemde Tanrı'nın meydana getirdikleri ve onun meydana getirdiklerinin meydana getirdikleri vardır. İslâm geleneği sınırlarında "Halku'l-Kur'an" konusunun izahının daha önce böyle açık ve seçik bir şekilde dile getirilmediğini söyleyebiliriz. Onun bu analizi, ilâhî metinlere de önem verdiğinden hareketle söylemlerinde de görülür.

BÖLÜM II

İBN RÜŞD FELSEFESİNDE DİN DİLİ

2.1. Din Dilinin Mahiyeti

Tanrı'nın varlığı, nitelikleri, yaratması ve ahiret halleri gibi birtakım metafizik problemlerle ilgili ilâhî kitaplarda çeşitli bilgiler verilmiştir. Bu ilâhî kitaplarda Tanrı'nın kendisi ve âlemle ilgili bilgiler verilirken insana hitâb etmesinden dolayı insanın zihin ve hayal dünyasına hitâb edecek şekilde bir sınırlama söz konusudur. Bu sınırlama belli başlı kavramlarla gerçekleşir. Bu kavramların metafiziksel varlıklarla olayların, zaman ve mekâna dâhil olan formlarının sınırlılıklarını ihtiva eden anlamlarda ifadelendirilmesi ve onun muhatapları tarafından nasıl anlaşılması gerektiği problemi İslâm felsefesinde ve din felsefesinde önemli tartışma konularındandır. Bu tartışmalar genel anlamda *mecazî, teşbîhî, tenzîhî, temsilî, sembolizm, dil oyunu* teorileri gibi temel başlıklar altında ele alınır.

Din dili[188] tartışmalarını çağdaş din felsefesiyle başlatmanın doğru olamayacağını ve klasik İslâm düşüncesinde adına din dili diyebileceğimiz bir tartışmanın dolaylı da olsa var olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin klasik İslam düşüncesinde din dilinin insanla olan ilişkisi, Tanrı hakkında konuşma konusundaki açıklayıcı değerleri ve ilgili dili olgusal alana çekme çabası gibi kimi konular tartışılır.[189] Yine çağdaş din dili[190] tartışmalarında bilim felsefesini ve teistik felsefeyi refere etmek üzere temelde iki perspektifin olduğunu söyleyebiliriz. Din diline bilim felsefesi perspektifiyle baktığımızda dinin dile gelen yönüne dışarıdan bir bakış, dinin dile gelen yön ve sınırlarını içkinlik üzerinden daraltma söz konusudur. Teistik felsefeye dayanan din dili perspektifiyse dinin dile gelen yönüne içten bir bakışla hareket alanının aşkınlık üzerinden daha geniş bir alan olduğuna işaret eder. Dolayısıyla din diline bilim felsefesi bağlamında baktığımızda bir otoriteleşme; teistik bir bakış açısıyla baktığımızda ise bir kutuplaşma söz konusudur. Sonuçta Popper'in yanlışlama ve Hick'in eskatolojik doğrulama ilkeleri bir teist filozof açısından etkileyici görülebilir. Ancak burada asıl önemli olan, din dilinin bilim felsefesine dayanan yönüyle teistik

---

[188] Alston, William P., "Religious Language", The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. William Wainwright, pp. 221-224, Oxford Universty Press, Oxford 2005.
[189] Yasa, Metin, *Din Felsefesi, Soru Sorgu Sonuç*, Elis Yayınları, Ankara, 2016, s. 122.
[190] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ramsey, Ian, *Religious Language*, SCM Press, London 1957.

felsefeye dayanan yönünün din dili ve dinin dile gelen konularını hangi inanç, akıl, bakış, metot ve amaç açısından ele aldıkları gerçeğinde görülmektedir.[191]

XX. yüzyılda felsefenin en önemli uğraş alanlarından birini dil oluşturur. Birçok filozof, felsefenin en temel görevinin dili incelemek olduğundan hareketle örneğin siyaset felsefesi siyaseti konu almaz, siyasal dilin anlamını konu alır, tezini savunur. Bu bağlamda din felsefesi, dinsel önermelerin mantığını ve genel tutarlılığını inceler ve bu tür önermeleri hayat hakkında diğer yaygın inançlarla karşılaştırarak onları doğru kabul etmenin ma'kûl olup olmadığına karar verir.[192]

Zaman ve mekân dışı varlığın, zamansal ve mekânsal varlıklarla ilişkisinin dille ifadelendirilmesi, geçmişten günümüze tartışılmıştır. Buradaki asıl problem, bu ilişkiyi dile getiren kutsal kitaplardaki ifadelerin nasıl anlaşılacağıdır. Karl Barth ve John Hick gibi farklı perspektife sahip olanlar olduğu gibi teist düşünürlerin büyük bir çoğunluğu kutsal kitaplardaki ifadelerin mutlak doğrular olduğunu ve kesinlik ifade ettiğini kabul eder. Mantıkçı pozitivistlerse dinî ifade ve önermelerin olgusal gerçekliğe tekabül etmediğinden hareketle bunları anlamlı görmezler. İşte bu tartışmaların doğal bir sonucu olarak *sembolik, analojik, tenzîhî* ve *teşbîhî* dil gibi anlayışlar ortaya çıkmış ve yukarıdaki problemler çerçevesinde çözüm üretilmeye çalışılmıştır.

Din dili[193], diğer dillerden ve bir din ya da mezhebin dili diğer din ve mezhebin dilinden tamamen farklı görülmez. Çünkü teizm açısından dinî denilebilecek fiiller kendi kendini var kılan fiiller olarak görülmez. Söz konusu bu fiil kozmik bir olayı yalnızca temsilî olarak değil, aynı zamanda ilâhî fiille özdeşleşme olarak yeniden üretir ve tekrarlar. Teolojik dil insanın eşyayla, kâinatla ve diğer insanlarla olan ilişkisini ortaya koyar. Bundan dolayı, duyu dünyasına başvurarak herhangi bir şey göstermez; tanımları başka tanımlarla ilişkilendirerek analiz etmez, fakat muhatabını iknâ edebilir. İknâ eden dil, sözgelimi duyu verilerini esas alan bilim dili gibi realitenin tek bir boyutuna değil, bütününe başvurur. Sonuç olarak telkin ve iknâ eden bu dil, dili kullananların kişiliğini de etkiler. Yani iknâ eden bu dil, konuşan kişi gibidir. Wittgensteincı fideistlerin iddia ettiği gibi onu aklî tahlilden hariç tutmak mümkün görünmez. Dolayısıyla eğer Tanrı'nın varlığına inanmak aklen doğrulanamıyorsa

---

[191] Yasa, *Din Felsefesi, Soru Sorgu Sonuç*, s. 123-124.
[192] Mel, Thompson, *Din Felsefesini Anlamak*, çev, Kemal Atakay, Optimist Yayınları, İstanbul 2012, s. 50-51.
[193] High, Dallas, *New Easy in Religious Language,* Oxford Universty Press, New York 1969.

geleneksel monoteistik herhangi bir dini kabul etmek için geçerli bir dayanak kalmaz; hatta inanmakla inanmamak arasında da bir fark olmaz.[194]

Din dili, söylemek istediğini Batılıların ifadesiyle tebliğ olunan din ve onu tasdîke dayalı tarzıyla yapar; yani ifadeleri birtakım çelişkilerin ortaya konması, zıtlıkların gösterilmesi ve karşı çıkılan durumların delillendirilmesi gibi teorik bir yapı içinde kullanılamaz. Din dilinin özgün örneklerinden olan vahye dayalı ilâhî kitaplar, bizim varoluş amaçlarımıza göndermelerde bulunan, çarpıcı, çağrıştırıcı; rasyonel temellerden yoksun olmamakla birlikte duyguya hitâb eden yönü ağır basan bir dil kullanır. Bu dilde olgu-değer ayırımı olmayıp veriler ahlakî bir boyutla muhataplarına sunulur.[195]

Dinî ifadelerle ilgili genellikle belli bazı dinî kavramlar, önerme formunda olup bilgi verici yani kognitif bir özelliğe sahiptir. Din dilinin olgu iddiasında bulunan yönü, linguistik kurallara dayalı fonksiyonel tahlillerle tartışmaların ağırlık noktasını oluşturur. İfadelerin din dilinde oynadıkları rolün belirlenmesinde bu tür çalışmalar önemlidir. Din dili, muhtevayı taşımak için farklı metotlar kullandığı gibi zaman zaman mecazî anlatımları da kullanır. Dolayısıyla din dili başka özellikleri içermekle birlikte başka fonksiyonları da yerine getirir. İşte bu durum din dilinin kendi güçlüklerini içinde taşıyan *mecaz, mit, sembolizm* ve *dilin doğrudan doğruya kullanımı* açısından tartışılmasını ve imkânlarının iyi belirlenmesini gerektirir.[196] Mantık açısından bakıldığında dinî söylemler doğal bilimlerin söylemleriyle bazı benzerlikler gösterir. Örneğin dinî söylemde imanın ikrar edilmesiyle ilgili ifadeler deney/tecrübe temelli ifadelerin bilimsel söylemde oynadığı rol gibi bir rol oynarlar. Dolayısıyla din dili, doğal bir dilin önceden var olduğunu kabul eder; o dile alternatif bir dil olmaktan ziyade o dili kullanır.

Din dilini kendi özünde bulunan özellikleriyle değil, ortaya çıktığı tarihsel koşullarla yorumlamalar bir takım problemlere sebep olur. Çünkü bir kuram, konuya sınırları zorlayarak dayatıldığı ölçüde indirgemecidir. Dinî bir fenomen, ancak kendi düzeyinde tüm içerim ve uzantıları anlaşıldığında olduğu gibi tanınabilir. Böyle bir gerçekliğin özünü tek başına psikoloji, fizyoloji, sosyoloji, ekonomi, dilbilim ya da diğer yöntemler aracılığıyla bütünüyle anlamaya çalışmak mümkün değildir. Çünkü

---

[194] Kuvancı, *Din Dili Kapalı Bir Dil Midir*?, s. 110.

[195] Koç, Turan, "Din Dili Olarak Kur'an Dili", *1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Kur'an'ın Aydınlığına Doğru*, (03-05 Şubat 1995), Fecr Yayınları, Ankara, 1995, s. 282.

[196] Ayrıntılı bilgi için bkz. Stiver, Dan, *The Philosophy of Religious Language: Sing, Symbol, an Story,* Blackwell Publishing, Oxford 1996.

dindeki aşkın ve indirgenemez yön ihmal edilmiş olur. Din ahlâkî, bedii, bireysel, toplumsal ve kuramsal yönü olan bir gerçektir. Ayrıca dinin özellikle teistik bir dinin en önemli yönü ilâhî kaynaklı ve teosentrik olmasıdır. Dinî-temsilî ifadelerin referansları, yalnızca kişisel algı düzeyinde, kültürel ya da tarihsel bağlamda bulunamaz. Herhangi bir kültür ve kuram onların anlamını açıklama gücüne sahip değildir. Antroposentrik bir atıf çerçevesini, din dilinin son başvuru kaynağı olarak kabul edemeyiz. Çünkü dinî ifadeler bilincin bir boyutundan ziyade dinde tüm boyutları aşan bir hakikati barındırır.[197]

Din dili problemi, dilin yapısının ve anlam kaynağının Tanrı'nın realitesine uygun olup olmamasından kaynaklanır. Teolojik dilin ya da din dilinin özelliklerinin incelenmesi felsefî anlamda geçtiğimiz yüzyılda önemli bir konu olmasına rağmen "Tanrı" hakkında nasıl uygun bir şekilde konuşabiliriz problemi, daha eskilere dayanır. Aslında din dili yalnızca bir dinin ilâhî metinleri olmayıp tüm dinlerin ilâhî metin ve söylemlerini kapsar. Bu bağlamda İsrailoğulları için İbranice, Araplar için Arapça gibi diller Tanrı'nın muhatap aldığı toplumun dili demektir. Bu ilâhî hitâb, o dilin herkes tarafından kolayca anlaşılabilecek bir seviyesini tercih eder. Ayrıca ilâhî dinlerin kullandığı ifadelerin birçoğu Tanrı'yla ilgili olup bu dinlerde Tanrı hakkında konuşmak zorunludur. Çünkü ilâhî kitapların önemli bir kısmında, Tanrı'nın kendi zâtı ve sıfatları hakkında ifadeler yer alır. Dolayısıyla Tanrı hakkında yine Tanrı'nın kendisi konuşur. Söz konusu vahiyleri yorumlayarak başka kelime ve kavramlarla ifade etmek ve bu esnada kanaate dayalı birtakım görüşler ileri sürmek, din dilini kullanmanın neticesidir.[198]

Din dili; çeşitli perspektiflerle gerçekleşen, belli bir yaşam ve düşünce sistemine dayalı kanaat, tutum ve gerçekliği ne olarak gördüğümüze dair kavrayışlarımızın özel ve kendine has kuralları olan bir dilde, belli kurallar çerçevesinde ifade edilmesidir. Dolayısıyla bir kimse din dilinin mahiyetini değerlendirirken, dinî ifadelerin nesnel karşılıkları ve anlamlarının ne olduklarının belirlenmesi kadar, bu dilin soyut âlem ve varlıklara ait kanaat ve bakış açısını yansıttığını da dikkate almak durumundadır.[199] Herhangi bir ifadenin, din dili kapsamında değerlendirilmesi için o ifadenin belli bir inanç esasını içermesini ve kanaate dayalı bir dil niteliği taşımasını gerektirir. İnanan bir kişi, "Tanrı", "iyilik", "kötülük" vb. kavramlar hakkında konuşurken ilgili kavramlara

---

[197] Kuvancı, *Din Dili Kapalı Bir Dil Midir*?, s. 97.
[198] Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s. 9-10.
[199] Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 27.

dair kendi düşünce ve kanaatlerini dile getirir. Bu durumda din dili, bizim kutsal olana ait düşüncemizi ortaya koyan bir dildir. Din dilinin bu tip özellikleri içermesi, imanın zihinsel bir tutum ve kanaat boyutuyla birlikte ahlakî boyutunun da olduğunu gösterir. İşte imanın bu özelliklerini ihmal ettiğimizde dini dolayısıyla da dinî ifadeleri doğru anlayamayız.[200]

Dinî söylemle felsefî söylem arasında mahiyet, amaç ve yöntem farklı olup din genele hitâb ederek insanın birtakım manevi ihtiyaçlarını karşılayacak bir yapısıyla entelektüel bir durumdan ziyade pratik, pragmatik ve inançsaldır. Felsefî söylem ise varlık meselesinin araştırılmasına bağlı olup entelektüalist bir yapıyla özel bir kesime hitâb eder. Ancak bu durum din dilinin felsefî açıklamasının olmadığı, herkese açık olmayan bir özel durum dili olduğu anlamına gelmez. Çünkü dinî ibârelerdeki birçok ifade, aslında günlük hayatta kullandığımız ve dinî olmayan kavramlardan oluşur. Dolayısıyla din dilindeki ifadelerin günlük hayatta kullanılan dildeki birçok kavramla referans alınmasında bir problem yoktur.[201] Teistik açıdan tek tek dil kuramları kendi hakikat, doğruluk ve anlamlılık prensiplerini oluşturduğuna dair bir anlayış teizmin kullandığı dili anlamamaktır. Böyle bir anlayış hakikatin bölünüp, parçalanıp fenomenal âlemle sınırlandırılması anlamına gelir. Oysa âlemdeki nesne, durum, olgu, olay ve tecrübelerin her birinin Tanrı'yla ontolojik bir ilişkisi vardır. Bu bakımdan, var olan her şey kendi ontolojik düzleminde belli bir şekilde Tanrı'ya işaret ederek insanın anlam dünyasını genişletir veya derinleştirir.

Din diliyle ilgili problemlerin çözümüne ilişkin teorilerin bir kısmı yalnızca sadece yoldan çıkarak çözüm üretmeye çalışırken bir kısmıysa soruna sadece dil perspektifiyle yaklaşmanın doğru bir çözüme götürmeyeceği düşüncesiyle dilden önce bir fenomen olarak dinin ne olduğunun belirlenmesi gerektiğini düşünür. Bu bağlamda Latif Tokat, günümüz din dili hakkındaki teorileri; tek anlamlı dil, çok anlamlı dil, analojik dil, dil oyunları, sembolik/mecazî dil, mistik ve dinî tecrübe dili, fenemolojik dil, metafizik hakkındaki dilin anlamsız olduğunu savunanlar ve ahlak amaçlı bir söylem olarak sıralar.[202]

Eğer dil, insanî tecrübeden çıkarılan anlamının korumasına izin verilirse insanın dili sonsuz olanı, sonlu terimlerle tasvîr edemediğimiz Tanrı'ya uygulanamaz. Eğer dil, insanî köklerinden arındırılırsa insan için anlamsız olur; insana ait bir dil olmaz

---

[200] Koç, *Din Dili*, s. 16-18.
[201] Koç, *Din Dili*, s. 251.
[202] Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 28-32.

dolayısıyla Tanrı'dan söz edemez. Çünkü teizm, tek anlamlı bir dil veya çok anlamlı bir dilden birini tercih etmeye mecbur kalır. Tek anlamlı dilde, tecrübenin bütününe bağlı olan söylemin konusu artık Tanrı olamaz. Çok anlamlı dil Tanrı'yı tasvîr etmek için kullanılan kelimeleri antropomorfizmden kurtarmış olsa da bu defa agnostisizme neden olur. Metafizik meselelerde müteşâbih dilden uzaklaşılırsa teşbîhî (antropomorfik) bir dile veya tenzîhî bir dile geçilir. Bu iki dil metafizik kavramları, tam olarak aktarmada yetersiz kalır. Örneğin Allah'ın zâtı ele alındığında ya O'nu varlık seviyesine indirgeme (teşbîhî anlatım), ya da anlatırken, sanki 'yok'u tanımlıyormuş gibi istenilmeyen bir duruma düşülebilir (tenzîhî anlatım). Böyle bir durumda teistler Tanrı'yla ilgili ifadelerin anlamını bilemezler. Dolayısıyla Tanrı'yla ilgili mantıksal olarak açık olmayan terimlerle konuşan bir teist, O'nun iyiliğinden, sevgisinden, hikmetinden söz ettiğinde, sadece kelimelerle oynamış olur.[203]

Din, felsefenin açıklık kazandıramadığı, zihinsel tatmin sağlayamadığı bazı metafizik, psikolojik, ahlakî ve eskatolojik problemlere açıklık ve zihinsel tatmin sağlar. Böyle bir şeyi sağlamasında dinin insanlara hitâb ederken kullandığı dilin yani metafizik konuların akla, duyulara ve hayale hitâb eder bir şekilde ifade edilmesinin kritik bir rolü vardır. Din, metafiziksel gerçeklikleri dile getirirken akıl yürütme/burhan, diyalektik/cedel ve retorik/hitâbet yöntemlerine başvururken hakikat arayışı içinde olan felsefe ise burhanı merkeze alır.[204] Dinde "hakikat", bizzât vahiyle bildirilirken felsefede "hakikat" entelektüel çabayla kavranmaya çalışılır. Bu anlamda din, kaynağı itibariyle felsefî ve bilimsel sistemlerden farklılaşsa da insana hitâb etmesi yönüyle bu sistemlerle ortak bir dili kullanır. Yani din, hakikati insanların günlük ve entelektüel hayatlarında kullandığı bir dille ifade eder. Ancak din, ilâhî kaynaklı olduğu için açıklamaları inananlar için kesinlik ifade eder. Felsefe ve bilim insan tecrübesi ve aklının ürünü olduğu için izahları eleştirilebilir ve sorgulanabilir. Dolayısıyla dinle beşerî bilimlerin yapı ve kognitif içerikleri aynı mahiyet ve yapıda değildir. Din-felsefe ilişkisiyle ilgili yorumlarda te'vîli merkeze alan İbn Rüşd, bu metodunda nasstan uzaklaşmamaya çalışır. Dolayısıyla onun Tanrı, Tanrı-insan, Tanrı-âlem ilişkisiyle ilgili felsefesini İslâm nassının mümkün olan yorumu içinde aramak gerekir. Bu bağlamda Tanrı'yı her türlü eksik sıfatlardan uzak tutmak (tenzîh) ve kutsal kabul etmek (takdîs)

---

[203] Ferré, Frédérick, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 91-92; Zeyveli, Hikmet, "Din Dili Bağlamında Müteşâbihât Kavramı*", Din Dili Çalıştayı,* haz. Ahmet Baydar, s. 118- 119, Kuramer, İstanbul 2015; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II. s. 31.

[204] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 83-84; Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, s. 87-91.

temel anlayışları arasında yer alır. Düşünürümüz, Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatları gibi konularda nassı esas alır; kavram ve terimleri bu çerçevede kullanmaya özen gösterir.[205]

Din dili değil, din dilleri hatta dinlerin dilleri vardır. Bunu aslında İslâm tarihçileri ve İslâm düşünürleri de söyler. İbn Rüşd'ün din dili anlamında felsefî katkısı bu anlamda farklı din dillerinin açıklaması olarak değerlendirilebilir. Ona göre kelâmın veya felsefenin geliştirdiği din diliyle birlikte her ikisinin dışında kalan hitâbî bir din dili daha vardır. Ancak bu anlayışını Aristocu mantık çerçevesinde İslâmî bir perspektifle temellendirmeye ve değerlendirmeye özen gösterir. Örneğin din dilinde kullanılan anlamlı lafızlar nass, zâhir ya da mücmel olabilir.[206]

İbn Rüşd'ün din dilinin mahiyetine dair görüşlerini anlamamız açısından *Fasl'ül-Makâl*'de geçen ancak aynı zamanda farklı eserlerinde de görünen "tasdik" kavramı önemlidir. "Tasdik", kişinin zihnindeki temsilî olan hayal gücü/tasavvurdan önce gelir. Bir önermenin veya kavramın kabul edilebilmesi için önce bir fikir oluşturmalı yani anlamı kavranmalı, sonra onun doğruluğu kabul etmelidir. Bir şeyi kabul etmenin zihinde bir kavramın oluşmasına yardımcı olan bir ön aşama, belirli bir kavramı üreten aşama, birini tasdik için hazırlayan aşama ve kesin bir kanaatle kabul etmek şeklinde dört aşaması vardır. "Tasdik" terimi, Stoacı felsefeden alınan felsefî bir öneme sahiptir. Bu durum aynı zamanda Kur'anî bir şeydir. Bu nedenle İslâm literatüründe "tasdik", ilâhî vahyin anlaşılması ve kabulü olarak iman problemiyle yakından ilişkilidir. Özellikle İslâm geleneğindeki ilâhî metinle yakından ilgili olarak, tamamen felsefî terimin eksik olduğu ağırlıklı olarak dinî bir anlam kazanır. Düşünürümüze göre bu, felsefî dille din dilinin birleştiği durumlardan biridir. Bu dinî vurgu, *Fasl'ül-Makâl*'de daha da belirgindir ve burhan, diyalektik ve retoriğin amacı, Tanrı'nın varlığı, peygamberlik, mebde' ve meâd gibi İslâm inancının temel hakikatlerini tasdik etmek için birer yöntemdir.[207]

Burhanî, diyalektik ve retorik bağlamındaki tasdik şekilleri ve ilgili sınıflara gelince tartışma, *Fasl'ül-Makâl*'de genişletilmez. Bu nedenle, üç tasdik şeklini doğaları ve yöntemleriyle tam olarak ne demek istediğine dair daha fazla kavrayış için yorumları incelediğimizde bu bizi sırasıyla burhanî, diyalektik ve retorik söylem için kuralları belirleyen *Posterior Analytics, Topics ve Retorik* hakkındaki yorumlarına götürür. Düşünürümüzün felsefe ve din arasındaki uyumu, aynı anda hem dinî hem de felsefî

[205] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 170-172.
[206] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 156.
[207] Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, s. 83-84.

çağrışımlara sahip olan analoji/kıyas ve dinî veya felsefî tartışma/cedel gibi terimlerle gözlemlenebilir olan Arapça terminolojiyi kullanarak nasıl işaret ettiğini gösterir. Dolayısıyla felsefî ve dinsel söylem arasındaki eklemlenmenin farklı tasdik şekilleri arasındaki ilişkiye dayandığı iddia edilebilir.

Akılla vahiy arasında özde bir çelişkinin olmadığı kanaatinde olan İbn Rüşd, çelişki ve çatışmayı görünüşten ibaret kabul eder. Bir çelişki olduğu düşünülen konularda dinî söylem ve ifadelerin te'vîl edilmesiyle çözüm önerir. "Te'vîl", kelime anlamı asla dönme, ıstılahta ise "*nasslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslî manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletme*"[208] demektir. Yani bir kavrama, ilk akla gelen ya da literal anlamından farklı bir anlam vermektir. Dolayısıyla "te'vîl" bir yorumlama, açıklama, açıklık getirme, anlamlandırma çabası olarak kabul edilebilir. İbn Rüşd te'vîli, "bir lafzı literal anlam ve delâletiyle değil mecazî anlam ve delâletiyle kullanma." şeklinde tanımlar.[209] Dolayısıyla te'vîlle Şâri'nin nasstaki asıl amacının ne olduğunun anlaşılmasına ve ortaya konulmasına çalışır. Te'vîl yapmaktaki maksat, dinî ifadelerden rastgele bir anlam çıkarma değil, dinî söylemin iç bütünlüğüne riayet edilerek öncülleri sonuçlarla, sonuçları öncüllerle ilişkilendirmektir. Bu yönüyle te'vîl, dinin tasdik ve temellendirme metotlarından diyalektik ve retorik söylemi, burhanî söyleme nakletme girişimidir.[210] Bu bağlamda te'vîl, nasslara rasyonel açıklama getirme, onları felsefî yöntem ve terminolojide ifade etme girişimi olarak kabul edilebilir.[211] Te'vîl konusunu ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız için bu kısımda bu kadar bilgiyle yetinmeyi uygun görmekteyiz.

İbn Rüşd, dinî metinlerin yorumlanmasında uyulması gereken bazı prensiplerden bahseder. Eğer literal anlamı bakımından burhana ters olan bir ayet varsa önce burhana ters düşmeyen başka bir ayetle açıklamaya gidilmelidir. Ardından her ne kadar dinî söylemle felsefî söylem, yapı itibariyle farklı olsa da birbirine benzer yönleri vardır. İşte bu benzer yönleri ya doğrudan nassın açık anlamında görülebilir ya da yorumlamayla ortaya çıkar. Bir diğerinde de dinî metnin yorumlanabilir ve yorumlanamaz unsurlarının

---

[208] Yavuz, Yusuf Şevki, "Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI. s. 27-28. Ankara 2012.

[209] İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, thk. Muhammed Âbid el- Câbirî, Dâru'l-Beydâ 1997, s. 73-75; Müellifimizin ilgili eserinin tercümesi için bkz. s. 83-85; (Çalışmamızın bundan sonraki kısımlarında ilgili eserden faydalanırken Faslü'l-Makâl şeklide dipnot kullanacağız.)

[210] Karlığa, "İbn Rüşd", 259-260.

[211] Taş, İsmail, "Ebu Süleyman es-Sicistanî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek; İbn Rüşd Sempozyumu*, (9-11-Ekim 2008) I, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, s. 185, ss. 163-190, Sivas 2009.

açık bir şekilde belirlenmesi gerekir.[212] Örneğin temel inanç esaslarından Allah'a, peygamberlere ve âhiret gününe iman konusunda yorumlamaya gidilemez. Temel inanç esasları dışında yorumlamaya imkân tanıyan durumlardayssa yorumlamanın temel prensiplerine bağlı kalınarak bir yorumlama yapılabilir. Örneğin *"Hacerü-l Esved yeryüzünde Tanrı'nın sağ elidir."* hadisinin literal manasından farklı bir manada kullanıldığı, bu ifadede bir analoji yapıldığı görülmekle beraber kesin olarak neyin kastedildiği belli değildir. Bundan dolayı böyle durumların yetkin kişiler tarafından yorumlanması ve insanların anlayacağı şekilde izah edilmesi gerekir.[213] Yine Kur'an'da nefis/ruh konusu müphem olup mahiyeti ve ne olduğu açıkça anlatılmaz, konuyla ilgili çok az bilgi verilir.[214] Onun açıklığa kavuşturulması, konuyla ilgili yetkinliğe sahip olanlara bırakılır. Ayrıca ölümle uyku arasındaki benzetim kurulması, nefsin kalıcı ve sürekli olduğunun delili olarak sunulur.[215] Dolayısıyla kavramların olgusal ya da bilinen anlamlarından farklı bir anlamda kullanıldığı söylenebilir. Bu da "*Kavramların anlamları belirlenirken dildeki kullanımının dikkate alınması ve anlamının kullanımından çıkarılması gerekir*."[216] diyen Wittgenstein'in dil oyunu teorisini çağrıştırır. Wittgenstein, kavramların anlamlarının olağan/genel kullanımlarıyla sınırlandırılmaması gerektiğini iddia eder. Kural ve mantığına bağlı kalınması kaydıyla dilin farklı kullanım şekillerinden bahseder. Çünkü birçok dil oyunu bulunmakta[217] olup din de bu dil oyunlarından biridir. Tanrı ve ruh gibi kavramlar din dilinde belli bir anlama gelirken diğer dil oyunlarında bu anlamından başka bir anlama gelebilir. Bu, satrançta merkezî konuma sahip olan şahın, diğer oyunlarda bu anlamını kaybetmesine benzer. İbn Rüşd, kavramların anlamlarının olgusal anlamlarıyla sınırlı tutulamayacağı ve dinî konuların dinî bağlamda felsefî konuların da felsefî bağlamda ele alınması gerektiği kanaatindedir. Böyle bir düşünce Wittgenstein'ın dil oyunu teorisinin dayandığı temel ilkeleri anımsatabilir.[218] Ancak İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı" ve "dil düşüncesi" modern anlamda mutlak bir dil oyunları teorisine zemin hazırladığı veya benimsediği anlamına gelmez.

Câbirî, İbn Rüşd'ün din ve felsefe konusundaki görüşlerini dil bağlamında Wittgensteincı anlamda bir tür dil oyunları mantığıyla açıklamaya çalışır. Câbirî'nin İbn

---

[212] Gemuhluoğlu, *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, s. 381.
[213] Ocak, Hasan, "İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışında Metodoloji Sorunu", *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi*, X/III, s. 179, ss. 171-198, Konya 2010.
[214] İsrâ Sûresi, 85. Ayet.
[215] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Minhaci'l-edille*, s. 261-262; *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 312.
[216] Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, s. 340.
[217] Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, s. 23.
[218] İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 33; Karlığa, "İbn Rüşd", 259-260.

Rüşd'le ilgili düşüncelerinde sanki Wittgenstein'ı ve dil oyunlarını okuruz. Oysa İbn Rüşd'e atfedilen dil oyunları perspektifinde burhanî, cedelî ve hatabî olmak üzere üç terimi bir arada kullanmanın riskli olduğu görülür. Câbirî'ye göre, İbn Rüşd'ün felsefî projesi felsefeyi dinden ayırma temeline dayanır. Çünkü böylece din ve felsefe kendilerine özgü kimliklerini koruyabilir, her birinin sınırları ve alanları belirlenebilir.[219] Bu bağlamda İbn Rüşd'ün gaybî/dinî konuların felsefeye, felsefî konuların da dine dâhil edilmesi çabalarından doğan yanlışa dikkatleri çekmek şeklinde düşünülebilir. Çünkü bu çabalar, ona göre dinle felsefenin birinin ihmal edilmesine zemin hazırlar. "*Ya dinin asılları ve prensipleri ya da felsefenin asılları ve prensipleri feda edilmektedir*"[220] Bu açıdan baktığımızda Câbirî, İbn Rüşd'ü Wittgensteincı bir perspektifle izah etmeye çalışır. Bu, dil oyunları teorisinin mantıksal uzanımlarının sonuna kadar götürülmüş şeklinde dil oyunları birbirinden bütünüyle bağımsız işleyen yapılardır. Yani bir yapıdan diğerine geçiş olmamaktadır. Dolayısıyla her bir dil oyununun kendine has bir mantığı vardır. Bu anlamda din ve felsefenin de kendilerine ait bir takım kuralları olup bu iki alanın kesişmesi söz konusu değildir. Câbirî'nin ifadeleriyle İbn Rüşd, böyle bir anlayışı benimser. Ona göre beyânla burhanı birbirinden ayırmaya çalışan İbn Rüşd, böylece felsefenin, dinin bağımsızlığını ve bağımsız olma hakkını tanıyacağı kanaatine varmış görülebilir. Bu iki alanın her birinin kendine has yapısı ve metodu olduğunu, bundan dolayı da din, kendi içinden kendi verileri aracılığıyla felsefeyi de kendi içinden kendi önermeleri ve amaçları aracılığıyla anlamanın gerekliliğinden bahseder.[221] Ancak İbn Rüşd'ün dinle felsefe arasındaki farklılıkları ontolojik bir zeminde değil epistemolojik bir zeminde ele alınmalıdır. Dolayısıyla müellifimizin din, dil ve felsefe anlayışı İslâmî paradigmaya uyar.

İnsanlardan her bir sınıf için belirlenen anlama ve anlamlandırma yöntemi konusunda dinin sınırları içerisinde kalmak ve bu sınırları aşmamak gerekir. Aksi halde her iki anlama ve anlamlandırma türü birbirine karışır, böylece peygamberlerin öğretilerindeki hikmet bozulurdu. Bu açıklamalardan anladığımıza göre, Câbirî'nin İbn

---

[219] Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 247.

[220] Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 276

[221] İbn Rüşd'ün din, dil ve felsefe düşüncelerinden hareketle onun dil oyunları teorisini çağrıştırdığı veya tamaman farklı bir anlayışı benimsediğine dair tartışmalar için bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 205, 280; İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife*, s. 291, a.g.mlf. Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 130,278.329; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* s. 58; Wittgenstein, *Philosophical Investigation,* s. 11; Sarıoğlu Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi,* s. 199-28; Alpyağıl, Recep, ""Dil Oyunları" ve "Aile Benzerliği" Analojilerinden, Meşşâîlerin Felsefe ve Din Münasebetine Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırmaya Bir Yol Çıkar Mı?", *İstanbul Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi,* XI, s. 132, ss. 121-136, İstanbul 2005.

Rüşd tasviri, Wittgensteincı bir çizgidedir. Câbirî, İbn Rüşd'den hareketle şöyle düşünür: Felsefe ile dinin din ile de felsefenin birbirine dâhil edilmesi mümkün görünmemektedir. Her bir alanın kendilerine özgü öncül ve prensipleri vardır. Bu anlamda her birini kendi içinde ele alıp geliştirmek; aklı dinde mevcut, felsefeyi de dinde anlaşılır hale getirmek mümkündür ve böyle bir çaba içinde olunması gerekmektedir. Böyle bir İbn Rüşd profilini şu şekilde eleştirebiliriz: Eğer iki ayrı alan olarak görülen din ve felsefe bağlamında bir dil oyunundan bahsediliyorsa bu iki alanın kendi kendilerine yeterli ve bağımsız bir yapıları varsa bu durumda biz onları kendi resmî yapılarının haricinde farklı bir dilin ifadeleriyle yorumlayamayız veya farklı bir dilin ifadelerine tercüme edemeyiz. Oysa böyle bir çıkarım sosyal bilim bilgilerinin anlamsızlaşması ve saçma olduğu anlamına gelebilir. Çünkü sosyal bilimler disiplinlerinin birbirleriyle etkileşim ve iletişimi zorunludur. Oysa Câbirî'nin İbn Rüşd'e atfettiği proje felsefe ve din arasında bir etkileşim ve iletişimi mümkün kılmaz. Bu şekilde bir ayrıştırma pratikte mümkün olmadığı gibi bu ayrımın teorik sorunlarıyla yüzleşmek ve üstesinden gelmek de zordur. Toplumsal hayattaki farklı söylemleri, Leibniz'in monadları gibi birbirinden özerk kabul etmek yerine, bunları birbiriyle iletişim halinde ve eleştiri imkânını sağlayan bir konumda görmek daha doğru bir bakış açısıdır. Böyle bir anlayış, hem Wittgensteincıdır hem de din-felsefe ilişkisini izah etmede daha uygundur.[222]

İslâm felsefesinin en büyük şârihlerinden İbn Rüşd ile XX. yüzyılın en büyük dil felsefecilerinden Wittgenstein arasındaki benzerlikler ve farklılıkların ortaya konması o günün şartlarında kullanılan din diliyle günümüzde irdelenen din dili arasında nasıl bir bağ olduğunu görmek açısından önemlidir. Ancak böyle bir benzetim veya karşılaştırma yaparken en büyük tehlike anakronizme düşmektir.[223] Wittgenstein'ın dil oyunları teorisiyle İbn Rüşd'ün din-felsefe ayrımını ve her ikisinin de hakikate giden iki yol olduğu anlayışını bu dil oyunları teorisine birtakım çağrışımlar yaptığını söyleyebiliriz. Dil oyunları teorisinde dil, düzenli sosyal kurallarca yönetilen bir davranışın parçasıdır. Nasıl ki oyunların sosyal yönleriyle birlikte kendi içerisinde birtakım kuralları varsa ve bu kurallar sorgulanmazsa dillerin de sosyal bir yönü olduğu gibi kalıplaşmış birtakım kendi kuralları vardır. Bu bağlamda nasıl ki oyunların sorgulanamayan birtakım kuralları varsa imanın da epistemik anlamda sorgulanamayan birtakım yönleri vardır.

---

[222] Alpyağıl, "Dil Oyunları" ve "Aile Benzerliği" Analojilerinden, Meşşâîlerin Felsefe ve Din Münasebetine Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırmaya Bir Yol Çıkar Mı?", s. 133.

[223] Wittgenstein, Ludwig, *Yan Değiniler*, çev. Oruç Aruoba. Altıkırkbeş Yayınları, İstanbul 1999, s. 55.

Bu anlamda alet kutusundaki malzemelerin işlevinin farklılığı, dil oyunlarının farklılığı, din ve felsefenin işlevlerinin farklılığı arasında bir kıyaslama yapılabilir.[224]

Her ne kadar din ve felsefe hakikate götüren iki farklı yol olsa da her ikisinin de kendi içerisinde birtakım kuralları olduğu gibi kendine ait yöntem ve söylemleri de vardır. İbn Rüşd, din ile felsefenin kendine özgü yapılarından dolayı dinde olan hakikatleri felsefede olan hakikatlerin bir sembolü olarak görmez. Otonom bir yapıya sahip olan din ile felsefenin kullandığı kavramlar, söylemleri ve yöntemleri tıpkı alet kutusundaki araç gereçler gibi birer işleve sahiptir. İşte bu anlamda din, felsefenin felsefe de dinin alanına girmemeli ki hakikati anlama/anlamlandırmada kendi otonom yapısını koruyabilsin.[225]

İbn Rüşd'ün rasyonalizm anlayışı felsefenin bütüncül bir yorumunu yalnızca rasyonellik açısından ele aldığı şeklindeki temellendirmede önemli bir tartışma konusudur. Buna göre, metafizik ve apodedik temelden ziyade hukukî ve diyalektik bir temele dayanan özel olarak İslâmî akıl kavramı daha iyi değerlendirilmelidir. İbn Rüşd, eleştirdiği düşünürlerle ilgili olarak alternatif tezler ortaya koymaktan ziyade bir tartışmacının kendi konumunu destekleme konusundaki yetersizliğine işaret etmek ister. Bu, apodedik bir tutumdan ziyade diyalektik aklın önplanda olmasının bir tezahürüdür. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün söylemlerinin tam olarak burhanî olmadığını ancak gerçeği ima edici birtakım tartışmaları ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu metodolojik bakış açısı, kasıtlı olarak tartışmayı onto-epistemikten dilbilimsel bir zemine çeker. Bu belirli bir konu hakkında konuşamadığımızda sessiz kalmamız gerektiği ya da varlığın dil düzeyinde oluşturulması fikrinden dolayı olur. İkinci durumda metafiziğin kaçınılmaz aporialarını gerçeklik, zihin ve dil arasındaki biçimsel bir uyum düzeyinde çalışmakla mümkün olur. Burada felsefenin yenilgisi ve fideizme doğru bir kayış söz konusudur. İkinci çözüm, düşünceyle varlık arasındaki uyumu, varlık ile öngörüsü arasındaki uyumu, yani dilsel biçimlendirmeyi vurgulayan İbn Rüşd'ün çözümüdür. Dolayısıyla Wittgenstein aleyhine, her şeyden söz edebiliriz ve sözünü ettiğimiz her şeyin mantık kurallarına uymak bağlamında gerçekte bir karşılığı vardır. Bu iddiaya dünyanın sonsuzluğu örneğini verebiliriz. Meâdla ilgili felsefî öğretileri açıklamak için Gazzâlî, filozoflar adına, olasılığın ebedi olandan kaynaklanamayacağını ileri sürer. Eğer dünya belli bir zamanda meydana getirilmiş olsaydı, bazen eyleme geçen, bazen olmayan

[224] Wittgenstein Ludwig, *Felsefî Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul 2000, s. 11.

[225] Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 360-371; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* s. 276.

belirleyici bir nedene ihtiyaç duyardı. Her şeye gücü yeten ve her zaman yaratan Tanrı'yla ilgili bu ikinci seçenek mümkün olmaz. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin söyleminin "mümkün" teriminin muğlaklığı, farklı olasılık türlerinin olması ve bunların her birinin farklı belirleyici nedenleri olması dolayısıyla felsefî bağlamda itiraz eder. İbn Rüşd, Gazzâlî'ye kendi dilinde zayıf, aynı terimleri insana ve Tanrı'ya kayıtsız bir şekilde uygulaması dolayısıyla madde temelinde değil, biçim temelinde itiraz eder. Çünkü atıfta bulundukları konular birbirinden farklıysa bu terimler birbirinin yerine kullanılamaz. Ayrıca ebedî terimi farklı şekillerde kullanılmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin argümanını büyük ölçüde anlam meselelerini yanlış yorumladığı gerekçesiyle işe yaramaz olarak görmektedir.[226]

İbn Rüşd, âlimlere ve sıradan halka Kur'ân'da mutlak anlamda bir müteşâbih olmadığını ancak cedel ehline bir kuşkuya düşmeleri nedeniyle ayetlerde müteşâbih anlamın bulunduğunu ileri sürmüştür. Bir başka deyişle ona göre müteşâbih meselesi, sözde bir problem olup nasslardaki bilgi düzeyinin kavranamamış olmasından kaynaklanır. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâi filozoflar aralarında bir takım farklılıklara rağmen genel olarak literal anlamları itibariyle aklî ilimlerle çelişen dinî metinleri, rasyonel prensipler bağlamında yorumlamayı tercih eder. Buna benzer bir sürecin izlerini Batı düşüncesinde de görebliriz. Özellikle Aydınlanma Felsefesinin salt akla verdiği önem, Yahudi ve Hıristiyan dinî metinlerinin rasyonel bir şekilde yorumlanmasına zemin hazırlar. Bundan dolayı dönemin birçok ilâhîyatçısı ilâhî metinlerin ma'kûl yorumunu, literal anlamı merkeze alan rasyonel prensiplerle gerçekleştirir.[227]

İnsanlığı eğitmeyi amaçlayan din, genel olarak, fiziksel âlemde örneği olmayan metafiziksel varlıklarla ilgili bilgi verir.[228] Başta Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri olmak üzere ulûhiyet, âhiret, vahiy ve ruhla ilgili bilgi verirken insana dair bir fenomen olan ve insanlar tarafından meydana getirilen dillerden birini kullanır.[229] Bunlarla ilgili konuşulurken fiziksel âlemde var olanlarla onlara en yakın ve en çok benzeyen şeylerden yararlanılır. Örneğin Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili bilgi verilirken *ilim, hayat, kudret, irade, işitme, görme* ve *kelâm* gibi insanlarda da bulunan yetkinlik nitelikleri

---

[226] Companini, "Being and Language Ibn Rushd "Tahafut at-Tahafut"", (http://www.muslimphilosophy.com/ir/art/mc-tf1.htm)

[227] Duran, Asım, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVII/II, ss. 111-128, Samsun 2017.

[228] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 148; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 188.

[229] Tokat, Latif, *Din Felsefesi Yazıları,* Elis Yayınları, Ankara, 2015, s. 31.

kullanılır,[230] bu özelliklerin insanda da olmasından dolayı bir sınırlamaya gidilmez. Hatta bazı ilâhî sıfatlar ve kavramların anlamlarının insanlar tarafından anlaşılması amacıyla insanların uzuvlarından hareketle bir anlatıma başvurulur.[231] İbn Rüşd, böyle nasslarla ilgilenen bazı kelâmcı ve düşünürlerin verilen örnekle kastedilen anlamı anlamaya çalışırken bazı kelâmcı ve düşünürlerin bizzât örneğe takıldıkları kanaatindedir. Bu durum ise onların şüphe ve hayrete düşmesine sebep olmuştur. Dinî metinlerde müteşabih şeklinde kabul edilen nassları da böyle kabul edebiliriz.[232] Bu nasların hakikî anlamı, sadece Allah'ın kendilerine hakikati kavrama yetisi verdiği filozoflar tarafından anlaşılabilir.[233] Çünkü böyle nasslarda kullanılan kavramların literal ve olgusal anlamlar olarak anlaşılması yanlıştır; burada analoji veya metaforik kullanıma başvurulur. Aklî ve naklî ilimlerde derinleşildikçe bununla amaçlanan anlam daha iyi anlaşılabilir.

İbn Rüşd, Tanrı anlayışını Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî'deki gibi açık ve sistemli bir şekilde ortaya koyamaz. Bu sistemsizlik, onun görüşlerini muhâtapların aklî kabiliyetlerine göre uygun dil kullanımı konusundaki ısrar ve özeninden kaynaklanan teolojik ve felsefî olmak üzere iki düzeyli dille anlatma stratejisinden kaynaklanır. Teolojik dille yaptığı açıklama, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille'*de açık bir şekilde görülmesine rağmen onun felsefî görüşlerinin tespitinin Aristo'nun eserlerine ve özellikle *Metafizik*'ine yazdığı şerhlerde, açık ve net olduğunu söylemek zordur. Buna rağmen Gazzâlî'nin, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler, onun Tanrı'nın tabiatına dair ve Tanrı'nın dünyayla ilişkisinin kurulması çabalarıyla onunla farklılık gösterse de temelde Aristo'ya dayanan felsefî görüşleri için de geçerliliğini korur. Çünkü bazı aslî unsurlar açısından aynı kaynaktan beslenmekteler, dolayısıyla tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, Tanrı'yı akılla özdeşleştirmekte ve O'nun tikellerle ilgili bilgisi meselesinde zaman zaman agnostik bir tutumla muğlak bir tavır ortaya koyar.[234]

İbn Rüşd, Allah'ın ne olduğu sorusuna halkın da ikna edilmesi için onun "nur" olduğu ifadesinin en doğru tercih olduğunu düşünür. Aynı zamanda Hz Peygamberin miraç hâdisesinden bahsederken Sidretü'l-Müntehâ'ya yaklaştığında sidreyi bir nurun kapladığı ifadesi ve Allah'ın "nur" olarak ifade edildiği hadisler halkın da ikna olacağı

---

[230] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s.170-178; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfütil-Felâsife,* s. 378.
[231] Meryem Sûresi, 43. Ayet; Yâsîn Sûresi, 71. Ayet; Sâd Sûresi, 75. Ayet.
[232] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 171-183.
[233] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfütil-Felâsife,* s. 378.
[234] İbn Rüşd'ün Tanrı anlayışı ve tikellerin bilgisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Terkan, Fehrullah, "*Recurrence o f the Perennial Encounter? Al-Ghazali and lbn Rushd on Divine Knowledge*", University of Chicago, PhD thesis, Chicago 2004, s. 190-192.

bilgi ve söylemlerdir. İlk dönem kelâmcılarının Allah'a bir "cihet/yön" isnat ettiği bilinmektedir. Kendisi de Allah'a "cihet/yön" isnad eden birtakım olumlayıcı delilleri zâhirî bağlamda değerlendirir.[235] Bu tür ifadelerin tamamının müteşâbih olarak kabul edilmesinin tamamen yoruma dayalı bir dinin ortaya çıkması riskini doğuracağını iddia eder. Diğer dinlerde olduğu gibi *Allah'ın semada olması, meleklerin semadan gelmesi, Hz Peygamber'in miraç hâdisesi* gibi durumlardan dolayı "cihet/yön" kavramının kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Allah'a "cihet/yön" isnadının ona cismiyet ve mekân özelliği verme riskini doğuracağı tereddütlerineyse "cihet/yön" ve mekânın birbirinden ayrı şeyler olduğu zemininde cevap vermeye çalışır. Böylece Allah'a "cihet/yön" isnadını hem aklen hem de dinen gerekli görmektedir.[236] Bu bağlamda düşünürümüz, her ne kadar birtakım mantıksal ve dinî argümanlarla Allah'a "cihet/yön" isnadının kabul edilmesini gerekli görse de asıl itibariyle "cihet/yön" isnadına zâhirî bir yaklaşım sergileyerek avama hitâb edecek bir din dilini kullanmayı tercih eder. Tıpkı cismaniyetle ilgili olduğu gibi cihet/yönle ilgili de din dilinin veya olumsuzlama yoluna gitmediği bir durumda kendisi de bu tür müteşâbih ayetlerin te'vîle gidilmeksizin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği kanaatindedir. Sıfatlar konusunda felsefî izahlar yapan bir filozoftan ziyade ayetler ve hadisler ışığında görüşlerini ifade eder. Aynı zamanda sıfatlar probleminde Mu'tezilî ve Eş'arî anlayıştan ziyade zaman zaman selefî bir tutum da sergilediği görülür. Problem karşısında metot olarak hem ispat hem de nefy metodunu kullanır.

İbn Rüşd ile Hegel'in görüşleri arasında birtakım benzerlikler vardır. Her iki filozof da dinin herkes için gerçeği temsil ettiğini öne sürerken felsefî faaliyetleri yetkin bir grupla sınırlar. Her ikisi de dinî metinlerdeki özel ve olumsal olanı ortadan kaldıran felsefî bir okumayı savunur. Ancak iki düşünürümüz arasındaki önemli yöntem farklılığına baktığımızda; Hegel'in diyalektiği savunurken İbn Rüşd'ün burhanı savunduğu görülür. Hegel'e göre dinin fenomenolojik bağlamda tahlil edilmesi ve ardından felsefî bir perspektifle ele alınması gerekirken İbn Rüşd'e göre din ve felsefe aynı gerçekliğin iki farklı ifadesi olup felsefe çalışmadan önce din ve Kur'an hakkında bilgi sahibi olunması gerekir. Her ikisinde de insan aklının her şeyi bildiği ve hiçbir şeye sahip olmadığı fikrini savunmak anlamında ne İbn Rüşd ne de Hegel radikal rasyonalistler olmasalar da vahiy karşısında din dilinin değerini kendi başına anlaşılmaz bir şey olarak kabul etmeleriyle ortak kanaattedir. İbn Rüşd'de İslâm'ın rolü ve

---

[235] Mearic Sûresi, 4. Ayet.
[236] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille, s.* 189-193.

Hegel'de Hıristiyanlığın rolü, felsefelerine ilham kaynağı olmakta ve felsefî problemlerin tartışılmasında bir tür ölçü veya sınır bağlamında ön şart mahiyetindedir. Diğer taraftan Orta Çağ Hıristiyan teologları ve filozofları, dinî gerçekleri ve vahyin içeriğini anlamak ve ifade etmek için felsefeyi kullanır. Ancak İbn Rüşd ve Hegel, din dilini ve ifadeleri açıklamak için onu evrensel ve tarih üstü kılacak bir şekilde felsefe aracılığıyla din dilinin özgünlüğünün yerini alarak felsefeyi de kullanır. Hegel'e göre, dinî ifadelerin metaforik olarak okunması, felsefe çalışmak için belirli bir özgürlüğe rağmen, toplumu Aydınlanma'nın radikal rasyonalizmini neredeyse imkânsız kılan İbn Rüşd için daha barizdir. Her iki filozof da felsefeye özel eğilimleri dolayısıyla burhan ehli ve teologdan ziyade bir filozoftur. Nihayetinde her iki düşünürümüze göre din dili ve felsefe dili karşılaştırmasında felsefî dilin hâkim olduğu görülebilir.[237]

İbn Rüşd, anlama problemini çözümlemede kendi epistemolojisini oluşturmak için bir anlayış ve yöntem oluşturmaya çalışır. Anlama problemi bir süreç, kollektif bir çaba ve birikim işi olduğundan öncelikle anlama probleminin netleşmesi gerektiği kanaatindedir.[238] İbn Rüşd'ün bu anlama probleminin çözümünde kollektif çaba ile geçmişten gelen anlama çabası mirasından faydalanılması gerektiği gibi değer, toplum ve inançlardaki anlama çabalarından faydalanılması da gerekir. Örneğin ölüm sonrası hayatla ilgili yalnızca İslâm'ın öğretileriyle değil, diğer dinlerin de öğretilerinden faydalanılarak anlama çabası gerçekleşebilir. Dşünürümüz bilgiye ulaşma aktivitesinde diğer din, dil, kültür ve toplumlardan faydalanılmasında bir sakınca görmez. Onun hakikat yolculuğundaki bu objektif tutumu dikkate değerdir.

Din, sembolik olarak vahiyde ifade edilen ve felsefede sistematik olarak araştırılan âlemin gerçekliğini ifade etme sistemidir. Filozoflar dinin bâtınıyla ilgileniyorlarsa dış kabuğunu felsefî yoruma tabi olan zâhirî oluşturur. İbn Rüşd, bu iki seviyeli dinî söylem semantiğine özellikle nassların zâhirî ve Tanrı'nın amaçlarını ortaya çıkarmayı amaçladığı, burhanî te'vîl projesine zemin hazırlayan *Faslü'l-Makâl'*de değinir. Bu anlamda vahiy, dinin zâhirî ile sınırlıdır. Tanrı'nın varlığı ve birliği, ilmi, mebde' ve meâd, tabiat, nefs, nedensellik ve kaderle ilgili nassları felsefî doktrinler aracılığıyla yorumlar. Felsefe aracılığıyla sadece teolojinin birtakım muğlak durumunu çözmekle kalmaz; aynı zamanda ilâhî metin hakkındaki orijinal yorumunu da geliştirir.[239]

---

[237] Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion,* s. 193-194.
[238] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 86-87.
[239] Mensia, "Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes", s. 41-42.

İbn Rüşd, ulûhiyet anlayışında kelâmî problemleri nassları referans alarak yorumlamakta ve halkın naslardan fazlasını anlamasını mümkün görmemeye odaklanarak dinî bakış açısıyla izah etmeye gayret gösterir. Mutlak doğruya ulaştırmayacağından hareketle cedel yöntemini benimsemez, burhanî yönteme vurgu yapar. Ancak sorunları burhanî metotla ele almaya çalışmasına rağmen uygulamaya çalıştığı metodunu diğer metotları eleştirerek ortaya koymaya çalışması dolayısıyla bu hususta böyle bir prensibi ne kadar gerçekleştirebildiği şüphelidir. Çünkü sorunları belirlerken örneğin "cihet/yön" tartışmasında bu konunun nasslarda nasıl geçtiğini, buna göre konunun nasıl anlaşılması gerektiğini belirtir, ardından halkın bu naslarda belirtilenden daha fazlasını anlamayacağını ifade ederek tartışmayı sonlandırır. Ancak ilgili tartışmanın âlimlerce burhanî metotla farklı tartışılması gerektiğini söylemesine rağmen burhanî olarak nasıl tartışılacağına dair açık ve net bir teklif sunamaz. İlgili konuya dair fikir belirten bazı düşünürlerin fikirlerini eleştirirken kullandıkları delillerinin burhanî olmadığını ve metotlarının yanlış olduğunu ifade etmekle yetinir. Mesela kelâmcıları muğlak ve müphem ifadeler kullanmakla eleştirirken aynı hataya kendisi de düşer.

İnsanların yetenek ve aklî kapasite farklılıkları dinî, felsefî ve bilimsel önermelerle ilgili tutumlarına da yansır. Mesela filozof ve kelâmcılara kesinlik ifade eden bazı argümanlar, avamca anlaşılmayabilir. Bundan dolayı dinde metafiziksel konularla ilgili bilgi verirken insanları bireysel farklılıkları dikkate alınarak analoji ve metaforlar kullanılır. İnsanlar hakikati algılama noktasında aynı olmayıp farklı şekil ve mahiyette algılayabilirler. Bu durum da hakikatin din ve felsefede farklı şekillerde ifade edilmesine sebep olur. İbn Rüşd, dinsel önermelerin akılla ispat edilebilirlik prensibine göre kritik edilmesi gerektiği kanaatindedir. Şayet felsefe dinî önermeleri kavrayabilirse yani akılla ispatlanmasını imkân dâhilinde kabul ederse ve felsefî olarak ortaya koyabilirse o zaman önermesel olarak aynı doğruluk seviyesinde kabul edilebilir. Onun bu düşüncesi orijinal bir özellik gösterir. Bu, din ve felsefe arasındaki uzlaştırmaya dair bir metot olup tarihsel bağlamda böyle kabul edilebilir. Ancak felsefe, dinsel bir öğretiyi kavrayamazsa bu durumun yalnızca dinde bulunduğuna kanaat getirilebilir.

2.2. Din Diline İlişkin Temel Kavramlar

Din diliyle ilgili temel teorilerden "teşbîhî dil", Tanrı hakkında olumlu nitelendirmelerde bulunulabileceği, kutsal metinlerdeki nitelendirmelerin literal

anlamında anlaşılması gerektiği temeline dayanırken "tenzîhî dil" ise Tanrı hakkında ancak olumsuzlama/değilleme ifadeleriyle konuşulabileceği temeline dayanır. Öte yandan "teşbîhî dil", antropomorfizme düşme riski taşırken "tenzîhî dil" ise "Tanrı", hakkında konuşulamayan veya nitelikleri bilinemeyen bir varlık olarak anlamlandırılmakta dolayısıyla bu durumda da agnostisizme düşme riski taşımaktadır. Teşbîhî ve tenzîhî dil anlayışlarının çıkmazlarından kurtulmak için alternatif olarak "temsilî/analojik dil" teorisi ortaya atılmıştır. "Temsilî/analojik dil" teorisinde "Tanrı", aşkın bir varlık olmakla birlikte tamamen meçhul bir varlık da değildir. İlahî metinlerde Tanrı'nın kendisiyle nitelendirildiği kavramlar, mutlak anlamda tek anlamlı olmadıkları gibi belirsiz/çok anlamlı bir yapı da göstermezler. Kullanılan bu kavramlarla insan için kullanılan kavramlar arasında sınırlı da olsa birtakım ilişki bulunmaktadır. Örneğin Tanrı'nın "âlim" olma özelliğiyle insanın "ilim" sahibi olması birbiriyle tamamen alakasız değildir. Ancak bu, söz konusu kullanımların "Tanrı" hakkındaki kullanımı, "insan" hakkındaki kullanımını aşan bir anlama sahip olması nedeniyle mutlak anlamda eşdeğer olduğu anlamına da gelmemektedir. Tanrı hakkında konuşmada bir diğer yaklaşım olan "dinî sembolizm" ise Tanrı hakkında kullanılan kavram ve ifadeler sembolik mahiyette olup ifade edilmek istenilen anlamın duyulara ve hayale aktarılma şekli olan dolaylı anlatım dışında Tanrı'dan söz etmenin alternatif bir yolu bulunmamaktadır. O, sınırlı varlık âlemini aştığından hiçbir sonlu gerçeklik Tanrı'yı doğrudan ve mutlak anlamda ifade edemez. Dolayısıyla bizi nihai olarak ilgilendiren sembolik anlama sahip olmasıyla birlikte onun sembolle ifade edilmesi önemlidir. "Dil oyunları" teorisinde ise her bir disiplinin kendi sınırlarının belirlenmesi ve bu sınırlar içerisinde konuşulması anlayışı hâkimdir. Bu bağlamda din dili tartışmalarında "dil oyunları" teorisi XX. yüzyılda Wittgeinstein'in dil anlayışından hareketle din felsefesinde önemli bir yer edinmiştir. "Mecazî dil teorisi" ise din dili tartışmalarında özellikle Tanrı ve âhiret hakkında konuşurken kullanılan kavramların literal anlamlarından ziyade mecazî olarak değerlendirilmesi gerektiği anlayışı vardır.

Din diliyle ilgili tartışmaların zeminindeki nedenlerden biri, dinî metinlerde geçen *el, vech, arş, görme* ve *işitme* gibi kavramların literal anlamlarıyla anlaşılması durumunda ortaya çıkan zorluk ve problemlerdir. Gündelik dilde kullanılan bu kavramlar, Tanrı'nın yüceliğini ifadelendirmede yetersiz kalmakla birlikte Tanrı'yı müşahhas/antropomorfik bir varlık mahiyetine indirgeme riskini de taşımaktadır. Bu da söz konusu kavramlarda kastedilen anlamın ne olduğunun tam olarak anlaşılamamasına sebep olmaktadır. Aralarında önemli farklılıklar olmakla birlikte Kindî, Fârâbî, İbn

Sînâ, İbn Tufeyl, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürler, genellikle literal anlamları itibariyle aklî ilimlerle çelişen dinî metinleri rasyonel kıstaslar çerçevesinde "te'vîl" yöntemiyle çözmeye çalışmışlardır. Ancak Gazzâlî gibi bazı düşünürlerin, dinî metinlerin aklî ilimlerin merkeze alınarak yorumlanmasına karşı çıktığı; rasyonel düşünce ve kabullerin doğruluklarını, dinî prensiplere uygunlukları bağlamında ele aldıkları söylenebilir.

Filozoflar, din diliyle ilgili ortaya koydukları teorilerini genel olarak ya dinî metinleri ya da felsefî argümanları referans alma şeklinde iki temel yaklaşımla temellendirmişlerdir. Din dili tartışmalarının XXI. yüzyıla kadar İslâm düşüncesinde sistematik bir şekilde kendine özgü bir çizgi çerçevesinde ele alınmadığı görülebilir. Ancak modern din felsefesinin temel tartışma konuları arasında yer almış olması doğal olarak İbn Rüşd'ün de doğrudan din dili başlıklı bir kitap veya makalesinden söz etmemizi imkânsız kıldığı söylenebilir. Öte yandan düşünürümüzün din diline dair gerek dinî gerekse felsefî eserlerinde doğrudan veya dolaylı olarak birçok argümanla karşılaşmaktayız. Bu bölümde işte bu temelden hareketle onun din diline dair görüşlerinin din felsefesi bağlamında din dili tartışmalarında neye karşılık geldiğini tespit edip bu görüşlerin gerek din gerekse felsefe bağlamında temellendirilmesine nasıl bir katkı sağladığını göstermeye çalıştık.

2.2.1. Mecaz

Günlük hayatta kullandığımız dille bilim, hukuk, sanat, felsefe, edebiyat vs. sahalarında kullandığımız dil, birbirlerinden farklıdır. Günlük hayatta kullandığımız dili *kinâye*, *mecaz, istiâre* vs. gibi edebî sanatlarla süsleyebilirken bilim ve hukuk dilinde kelime ve kavramların temel anlamlarının kullanılmasına dikkat ederiz. Din, insanoğlunun kullanmış olduğu dili kullanmakla birlikte bilim, hukuk ve sanatta olduğu gibi farklı birtakım karekteristik özelliklere de sahiptir. Kur'an, İncil, Tevrat ve Vedalar gibi ilâhî metinlere baktığımızda bu metinlerde kullanılan dilin diğerlerinden farklı, evrensel özellikte bir takım nitelikler ihtiva eden bir dil olduğunu görebiliriz.[240] Örneğin ilâhî metinlerde kullanılan müşterek isimler "Tanrı" için hakikî anlamıyla kullanılırken bizler içinse mecazî olarak kullanılır.

Sözlükte yol, geçecek yer ve hakikatin zıddı manalarına gelen "mecaz", terim olarak kelime ve söz dizinlerinin sözlük manaları üstünde daha zengin çağrışımlar

[240] Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 92-93.

yapabilecek şekilde kullanılır. Teşbîh amacıyla oluşturulan mecazlara istiâre (metafor) denilmekle birlikte zâhirî anlatımın altında farklı bir anlam olduğunu ortaya koymak amacıyla yapılan ifadelere de mecaz denilir. Örneğin, "göz" kelimesi Arapçada *'ayn'* ile ifade edilirken bu kelimenin "casus" anlamı da vardır. Yine *"Gök, bitki yağdırdı."* dediğimizde yağmurun neden olduğu bitki çokluğu ifade etmesine rağmen yağmura yer verilmemektedir.[241]

Mecazî anlatım biçimi, dinsel metinlerin anlaşılması ya da direkt Kur'ân'a uygulanan bir dil modeli olarak, teolojide kendisine sıkça başvurulan bir anlatım metodudur. Mecazî anlatım unsuru, insanın iletişiminde kullandığı dilin önemli bir yönünü oluşturmaktadır ve bu unsurun dil dışına çıkarılarak Kur'ân ve hadislerin okunması, katı bir insan-biçimci (antropomorfik) yani teşbîhî dil anlayışına sevk edecek bir dil anlayışına sürükler. Bu amaçla, dinsel metinler anlaşılmaya ya da yorumlanmaya çalışılırken mecazî dilin tüm anlatım tekniklerinden faydalanılması gerekir. Din dilinin bu yönünün farkında olan İslâm düşünürleri, ilk dönemlerden itibaren dildeki mecaz unsurunu ayrıcalıklı bir özellik olarak kabul etmiş ve dinî metinleri anlama/yorumlama sürecinde bu metottan faydalanmaya çalışmışlardır.

Mecazî dilin farklı sahalarda olduğu gibi, teolojide de birtakım faydalı yönleri vardır. Örneğin mecazî ifadeler, temel dinî söylemlerin ortaya çıkardığı sorunların anlaşılabilmesinde önemli ipuçları sağlayabilir. Mecazî dilin, insanların duygularını etkileyebilme ve hayal güçlerini genişletebilme gibi önemli bir fonksiyonu da bulunur. Din dilinin belli bir aşamaya kadar yapabildiği şey budur. Çünkü din dili, hassas ve anlaşılıp yorumlanması zor konularda insanın deneyim ve hislerine tercüman olabilecek bir yapı gösterir.[242] Bu durum kutsal metinlerin diğer metinlere kıyasla en önemli farklarındandır. Çünkü dinî metinlerin muhâtabı, aynı zamanda o metinlere inanıyorsa bu durumda yorumcunun bakış açısının yanı sıra olaya bir de iman boyutunu ekler ve yorum daha da bir incelik ve derinlik kazanır. Böylece yorum sadece entelektüel bir çaba olmaktan çıkar, kişinin inancıyla birlikte bir varoluş mücadelesine dönüşür.

Dinî metinlerin yorumlanması, onlardaki mecazî ve kapalı ifadelerin açıklanması, diğer bir ifadeyle dinî metinlerde boş bırakılan yerleri doldurmak ve söylenmeyeni söylemeye çalışmak, bir bakıma bu metinlerin içine girmek anlamına gelir. Söylenmeyeni söylemeye çalışmaksa bilinemez olanı bilmeye çalışmak

---

[241] Kabaklı, Ahmet, "Mecaz", *Türk Edebiyatı*, III. s. 150-153. İstanbul 1985; Özdamar, Emin, *Örnekli Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s. 189.

[242] Koç, *Din Dili*, s. 125.

anlamındadır. Dinî metinlerdeki bu zorluk, kendisini daha da hissettirir. İşte bundan dolayı mecazî veya sembolik dil, ilâhî metinlerin en önemli ifade tarzlarından biridir. Güçlü bir mecaz, farklı metotlardan da bilinebilecek yönlerin ifade edilmesi değil, yeni yorum kategorileri ortaya koyabilmesi, yeni durum ve model ilişkileri varsayması açısından önemli bir ifade aracıdır. Mecazî dilin en temel niteliği bir yerde onun tek bir anlama indirgenemez oluşudur.[243]

Mecazî ifadeler, sadece potansiyel anlamlar vermez; yeni anlamlar da katar. Mecazların alışılmamış veya tam anlatılamayan gerçekleri ifade etmek için kullanıldıkları yöntem dikkate alındığında dilin eksikliğinden dolayı teolojik dilde mecazların kullanılması bir zorunluluktur. Yani Tanrı, metafizik evreni bizim sözcüklerimizle uyumlu olarak bize anlatabilmek için mecazları kullanır. Bu durum, doğal olarak bizim mecazların fonksiyonu ve problemleri üzerinde düşünmemizi gerektirir. Bir mecaz, her şeyden önce sıradan metotlarla söylenemeyecek bir şeyi dolaylı/imalı yollarla ve bazı benzetimlerle söylemenin yolu olup bu yönüyle o kognitif bir yapıya sahiptir. İkinci olarak bir şeyle çok şeyi ifade etmenin yolu olduğu için yoğunlaştırılmış bir ifade biçimidir. Ancak bu olumlu yönleriyle birlikte mecazlar hermeneutik süreçte bazı problemlere de sebep olabilir. Bu problemleri şu şekilde sıralayabiliriz: Metnin muhatabı bir mecazla anlatılmak istenen şeyi tam kavrayamaz veya mecazî söylemde olmayan bir anlamı ona yükleyebilir. Mecazlar kimi özel anlamlar içerdiklerinden metnin değişen bağlamlarına karşı duyarlıdırlar ve bundan dolayı yorumlamalarda dikkatli kullanılmalıdır. İnsanların kimi zaman farkında olmadan sözcükleri mecazî anlamda kullanmaları, okumaları ve sıra dışı yorumlara kapı açmaları da önemli bir problemdir.[244] Bir metni yanlış yorumlamak, onu tek bir anlama indirgemek gibi bir hatadır. Mecazî ifadelerin herhangi bir anlama indirgenemez oluşu, onların anlamsız oldukları anlamına gelmez.[245]

Allah'ın zâtı, sıfatları, ahiret halleri gibi doğrudan algılanamayan ve nesnel bir şekilde doğrulanamayan bazı metafiziksel varlık ve değerler alanıyla ilgili konuşurken ifade ve söylem güçlüğü dilde kendisini gösterir. İşte, dili şekillendiren fiziksel ve nesnel varlık sahasının ötesine erişebilmek için mecazî söylem devreye girmekte, bu söylem metafiziksel varlık ve değerler alanıyla ilgili bilgi verme iddiasıyla ortaya konulan dil yaklaşımları arasında yer almakta ve kullanılmaktadır. Böylece dinsel

---

[243] Koç, *Din Dili*, s. 121.
[244] Gündoğdu, Hakan, "Gazzâlî'nin Teolojik Hermeneutiğine Yorumlayıcı Bir Bakış", *İslâmi Araştırmalar Dergisi,* XIII/III-IV, s. 415, ss. 410-419, Ankara 2000.
[245] Koç, *Din Dili*, s. 126.

lafızları ifadelendirme ve dile getirmeyle ilgili karşılaşılan veya karşılaşılması muhtemel bazı güçlükler de aşılır. İşte bu zorluk ve problemler aşılırken mecazî dilin insanların his ve fikirlerini etkileme ya da hayal güçlerini genişletme bağlamında kendisinden önemli ölçüde faydalanılır. Böyle bir özellik ve niteliğe sahip olan mecazî dil, anlatılmak ve söylenilmek istenilen bir şeyi, onun lügat anlamını kullanarak anlatılmasından daha iyi ve anlaşılır hale getirir. Mecazî dilin bu çağrıştırıcı ve telkin edici özelliği, bilhassa Allah ve metafizik alanıyla ilgili bir kısım varlıklardan bahsederken yeni yorum kategorilerinin ve yeni anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Çünkü din dilinin literal anlam ve mahiyetine tamamıyla bağlanmak, farklı anlam ve yorumlara zemin hazırlayacak bazı dil şekillerine (insan-biçimci gibi) sevk etmekte ve sonluyla sonsuz olanın birbirine karıştırılması riskini doğurur. Dolayısıyla dil gerçeğinde mecaz olgusu, dinsel nassların anlaşılması, yorumlanması ve onların açık olan manalarının dışına çıkılmasına imkân veren bir yöntemdir. Fakat herhangi bir metindeki kavramların dilsel analizi yapılırken ilgili kavramlar üzerindeki asıl manaya erişebilmek için ilk ve temel manadan hareket edilmesi gerekir. Yani ikinci ve mecazî anlama ulaşmak için literal anlam ve içeriği iyi ve doğru bir şekilde tespit etmek gerekir. Aynı zamanda herhangi bir dilsel metin üzerinde yorumlanacak olan lafız veya ibare; *istiâre, mecaz* ve *kinâye* gibi çeşitli dilsel anlatım formlarıyla anlamlandırılmaya ve yorumlanmaya imkân tanıyacak bir özellikte olmalıdır. Yorumlama çalışmalarında dinsel nasslar söz konusu olduğunda anlamı veya yorumu, ilk bakışta tahmin edilebilen ve açıkça ne amaçlandığı doğrudan anlaşılabilen lafızlar veya ifadeler üzerinde yoğunlaşmamak gerekir. Anlamı kapalı, muğlak ve müşkîl olan yani müteşâbih kavram veya cümleler seçilmeli ve bunların üzerinde yorumlama yapılmalıdır.[246]

İbn Rüşd, bir edebiyat terimi olarak mecazın hem dilde hem de dili bir araç olarak kullanan Kur'ân'da bulunduğu kanaatindedir. Kur'an'da zâhir ve bâtın ifadeler olduğu gibi bunların anlamları arasında derin farklılıkların da olabileceğini benimser. Bununla birlikte o, zâhir anlamın sıradan insanlar ve bâtın anlamın âlimler için geçerli olacağını belirterek İslâm toplumunda kültürel karmaşa çıkmaksızın farklı anlayışların birlikte yaşayabilmesine zemin hazırlar. Ayrıca te'vîli tanımlarken Arap dili ve geleneğinde bulunan mecaz çeşitlerinin dikkate alınmasına dikkati çeker. Ona göre mecazî ifadeleri kullanırken bir şeyi benzeriyle, sebebiyle, sonucuyla, ona bitişik veya eşlik eden bir şeyle veya bunların dışında mecaz türlerinde sayılan diğer

[246] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 88.

isimlendirmeler gibi Arapçaya has kullanımların ihmal ve ihlal edilmemesi gerekir. Onun te'vîl tanımından ve sonuna eklediği kuraldan hareketle bir dildeki söz varlığının içinde yer alan kelime ve tamlamaların/deyimlerin hakikî anlamlarının ötesinde mecazî anlamlarının olabileceğini kabul ettiği anlaşılabilir. Ayrıca onun diğer dillerde olduğu gibi Arapçada da mecazî anlamların dil geleneği içinde oluştuğu, bu anlamların belli bir süreç ve toplumsal uzlaşıyla gerçekleştiğini kabul ettiği görülebilir. Bu yaklaşımıyla mecazî anlamların belirlenmesinde keyfiliğin olmadığını, dolayısıyla te'vîl meselesinde dil geleneğinde yer alan anlamın dikkatli ele alınması gerekir. Eğer te'vîl yapılırken dil geleneğinde yer alan mecazî anlama dikkat edilmezse bu tutum temel bir kuralın ihlal edilmesine yol açabilir. Böylece yorumda keyfiliğe yol açacağından bu durum giderek gerçek anlamın değişmesine, dönüşmesine ve bozulmasına sebep olabilir.[247]

Klasik İslâm düşüncesi genel anlamda, Kur'an'da *teşbîh, temsil, mecaz* ve *kinâyenin* kullanıldığına dair ortak bir kabule sahiptir. Fakat bilhassa kelâmcılar büyük oranda Kur'an'ın kullandığı belagate ilişkin araç ve metotları, zamanla akıl yürütmede temel prensipler ve düşünce sisteminde mantık şekline getirirler. Onlar bunu yaparken de Kur'an'ın anlaşılmasında en önemli fonksiyonlardan birini icra eden o dönemdeki Arapçanın içinde geliştiği kültürel düşünce dünyasının metot ve vasıtalarını ön plana çıkarırlar. Bu vasıtalar, büyük oranda Cahiliyye şiirinden alınır. Cahiliye şiirinin Kur'an metnini anlamak amacıyla böyle merkeze yerleşmesi, genellikle ilk dönem kelâmcı ve dilcilerin mecaz konusuna yaklaşımlarıyla ilgili birtakım problemleri beraberinde getirir. Bu problemlerden biri, mecazların Kur'anî söylemin ve bu söylemi anlamlandırmanın bir parçası hatta önemli bir unsuru olarak görülmesine rağmen, şiir metni için de aynı şekilde değerlendirilmemesidir. İ'caz problemine bağlı olarak şiir ve kutsal metin arasında yapılan ayrım, mecaz ve metaforların fonksiyonları arasında da ayrıma gitmeye sebep olmuş gibi görünür. Filozoflar mantık yoluyla dil ve düşünceyi birbirinden ayırarak bu problemlerin üstesinden gelmeye çalışır. Diğer taraftan tasavvufun yorum anlayışı, mecaz ve sembollere dayanan bir şiir dili şeklinde tezahür etmiş ve İslâm düşüncesine ve onun yorumuna ait bir unsur olan şiirin Arapçanın sınırları dışına çıkabileceğini gösterir.[248] Te'vîlde mecaz unsuru da kapalılığı ve muhkem-müteşâbih çelişkisi endişesini ortadan kaldırmada tam bu noktada devreye

[247] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 119-120.

[248] Gemuhluoğlu, Zeynep, "İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/I, s. 134, ss.109-134, İstanbul 2009.

girmektedir.[249] Bu bağlamda İbn Rüşd, te'vîlin gerekliliğine dair kutsal metinlerde kullanılan sembolik ve mecazî ifadelerin te'vîli zorunlu kıldığı anlayışını benimser.[250] Dolayısıyla felsefî metoda dinin doğru anlaşılması ve felsefe haricinde bir yorum çabasının kutsal sözleri izahtaki eksiklik nedeniyle ihtiyaç duyulur. Kur'an'ın bazı müteşâbih ayetlerinin yorumlanılmadan anlaşılamaması veya yanlış anlaşılabilmesi riski burhanı zorunlu kılar. Bu anlamda burhan bir ayetin mecazî bir şekilde yorumlanıp yorumlanamayacağını tespit eder ve bu müteşâbih ifadelerin gerçek bâtınî manasını belirler. Bu yorum, lafzın delaletini, hakikî delaletinden çıkarıp mecazî delaletine götürmektir.[251]

İbn Rüşd, Hz Peygamberi anlamayı fıkıh usulüne özgü kabul eder. Hz Peygamberi anlamanın lafız veya karîneyle gerçekleşebileceğine inanır. Lafzın anlama delaletini sîgasıyla yani biçimiyle ya da kavramı ve mantığı yani ona uygunluğuyla hükme delalet etmesi şeklinde iki kısma ayırır. Burada düşünürümüz karîneyle Hz Peygamberin fiiliyle belli bir hüküm üzerindeki ikran olduğunu düşünür. Siğa biçimi bakımından lafızlar da *nass, mücmel* ve *zâhir* olmaktadır. *İsim, harf, fiil, tek* veya *birleşik* lafızlar her zaman ve zeminde tek bir anlam olarak anlaşılıyorsa sîga açısından nass olarak adlandırılır. Bu lafızların birinden farklı anlamlar anlaşılıyor ve bu anlamlarla birlikte delalet ediyorsa fakat bunlardan bir tanesi delil veya karîne olarak anlaşılıyorsa bu lafızlar sîga bakımından mücmel olarak adlandırılır. Yine lafızlardan bir kısmını biz önce bunları bir şey için söyleriz. Bu söylediğimiz şey delaletinde fazla bilinirler. Sonra bu ilk anlamına benzemesinden dolayı kimi zaman bir başka şeyle istiâr (metafor) edilir, geçici olarak kullanılır veya bunların bazıları yerlerine tebdil edilirler. Bundan dolayı bunların metafor veya mübeddel manası bir karîneyle anlaşılır. Eğer bu lafızlar bir karîne olmaksızın ilk kullanıldıkları manada anlaşılıyorsa sîga bakımından zâhir olur. İşte bu zâhir lafızlar karînelerle istiâre (metafor) edildikleri ve tebdil edildikleri manaya aktarılırlarsa yani metafor olarak kullanıldıkları ve tebdil edildikleri manalar karînelerle gösterilirlerse buna "te'vîl" denir. Karînelerle istiâre (metafor) tebdil edilen manalarına te'vîl edilen lafızlara sîga bakımından müevvel denilir. Örfî isimler, bu müevvel lafızlara dâhildir. Bu isimler, şeylere ad olarak kullanılır; sonra şerîatta ilk manalarına benzemeleri ya da ilgi yönlerinden biriyle ilgili onlarla ilgili

---

[249] Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Tarihte ve Günümüzde Te'vîl Sorunsalı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, IX, çev. Ömer Ozsoy, s. 27-29, ss. 24-43, Ankara 1996.

[250] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 82-85, 294, 315.

[251] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 85; Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes and Aquinas", s. 21.

olmaları sebebiyle diğer şeylere nakledilip ad olarak kullanılır. Bu örfî isimler dinî metinlerde olduğunda şer'î manada zâhir sözlük manasında müsteâr (metafor) olurlar. Dolayısıyla salat ve zekât örneğinde olduğu gibi sözlük anlamlarına aktarılmayıp te'vîlle aktarılırlar.[252]

Lafız ve sözlerden sîgalarıyla değil anlamlarıyla anlaşılanlar da vardır. Bu noksanlık çıkarılma veya ekleme yoluyla değiştirilme sebebiyledir. Bu şekilde tebdil ve istiâr olup bu lafızlar da mecaz olarak adlandırılır. Bu bakımdan nass mücmel ve zâhir sîga yönüyle değil ancak karîne yönüyle mecaz olabilir. Buna göre usulde adlandırılan nassla biri sîga yönüyle yani karînesiz anlam yönüyle nass diğeri mecaz yönüyle yani karîneli anlam yönüyle nass olmak üzere iki sınıf anlatmış olabilir. Böyle bir ayrım zâhir ve mücmelde de geçerlidir.[253]

İbn Rüşd, mecazların öznelerin mutabakatını talep etmeleri ve beslemeleri dolayısıyla anlamlarının bir hakikat bağlamında ele alınması gerektiğini düşünür. Çünkü mecazî anlamları açıklamak için gerekli kriterler ancak hakikate ulaşmakta belirlenmiş yolların yetersiz kaldığı; mecazlar ve sembollerin içerdiği anlamları anlamak amacıyla kullanılır. Ancak mecazların gücü, sahası ve geçerliliğiyle ilgili onun hakikat kaygısı açık değildir, çünkü birçok kez nasslardaki mecazları şiirden ayırt eder. Ona göre eğer şiirsel ifadeler akıldışı, abartılı, tutarsızsalar geçerli değillerdir.[254]

İbn Rüşd, şiirsel ifadeleri hayâlî temsiller/muhayyel çağrışımlar olarak ifade eder. Dilsel ifadeler sadece resm etmez, görsel veya somut şeyleri tanımlamakla kalmaz; şeylerin birbiriyle ilişkilendirilmesini sağlar, bağıntıları gösterir ya da insanların hisleriyle ilişkilendirir. Mecazların ve şiirsel dilin genel olarak şeylerin/nesnelerin kendilerinin sahip olmadıkları, canlı formlar içinde sunarak ortaya çıkarmaları nedeniyle farklı olduğuna dikkati çeker. Mecazı bir şeyi kendisine benzeyen, kendisine benzetilen veya bunlar sonucunda meydana gelen anlamlar bağlamında örneklendirerek bir şeyi başka şeylerin adıyla çağrıştırma şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca mecazların öğrenme işlevlerinden de bahseder.[255]

İbn Rüşd, ifadeye yansıyan zihinde başlangıçta karmaşık formlar şeklinde meydana gelen mecazî yapıların anlaşılmasının gerekliliğine önem verir. Mecazların anlamı, kelimelerin neden böyle bir formda bir araya getirildiği ancak zihinsel veya aklî

---

[252] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi Usûli'l-Fıkh,* s. 101-102.
[253] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi Usûli'l-Fıkh,* s. 102-103.
[254] Kemal, Salim, "Estetik", *İslâm Felsefesi Tarihi,* , ed. Seyyid Hüseyin Nasr, v.dğr., Açılım Kitap, İstanbul 2011, III. s. 218-219.
[255] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r,* s. 202.

bir süzgeçten geçirildikten sonra anlaşılabilir. İşte, mecazın yapısıyla kıyasın birleştirildiği nokta burada somutlaşmaktadır. Mecazlar, bazı mukayeseler yapmaya imkân verse de kolay anlaşılması ya da benzerliklerin daha iyi belirlenmesinde birbirlerinden farklıdır. Bir dizedeki mecazın üstünlüğü, ibdâller zincirinin kıyas yapısına sahip olmasıyla ilgilidir. Yan yana getirilen terimlerin anlamı, tam olarak ortaya çıkaracak mukayese yapmayı mümkün kılacak özellikte olmalıdır. Örneğin at ve genç terimlerinin yan yana getirilmesi bazı ortak özelliklerinin belirlenmesi, ifadedeki unsurları mukayese etmeyi mümkün kılması dolayısıyla önemlidir. Böyle bir karşılaştırmayla muhatap gençliğin güçlü yapısına odaklandırılır. Böyle oluşturulmuş iyi bir mecazî yapıyı bulunduran şiir dizesinin kıyasa benzer bir mantıkî forma sahip olduğu görülebilir. Okuyucunun gençlik ve onun alametlerinin yeni manasını kesinleştirmek için onların kendi bağımsız kullanımlarından çıkararak, mecazın bileşenleri içindeki yeni manasını veya bu bileşenlerdeki imâları anlaması gerekir. Yeni anlam; mecazın ortaya koyduğu bu ilişkiye bağlı olarak terimlerden ve onların olanak verdiği anlamlardan çıkarılır. Mecazın kavranmasında terimler, onların anlamları takip edilerek mecazlarda yeni bir anlam kazanan terimleri ve onların anlamlarını kavramaya dair muhakemeyse kıyasî bir muhakemedir.[256] İbn Rüşd'ün İslâmî bir ortamda diyalektik ve retorik kıyaslamaların bu kabulünün bir paralelliği genel anlamda kabul edilebilir bir durumdur. Onun yorumlama anlayışı, metaforik ya da metaforik öncül ve sonuçla kıyaslamanın kullanılmasına izin verir. Dolayısıyla bu tür kıyaslama türleri arasındaki temel ayrım, kıyasın biçimi değil öncülleri oluşturan konudur.[257]

İbn Rüşd, mecazî yorumlamanın prensiplerinden bahsederken Eş'arî ve Mu'tezile kelâm ekolleri tarafından kabul edilen prensipleri anımsatır. Bir şeyin benzeri bir sebebiyle kendisine ilave olunan unsurla karşılaştırılacağı şeyle ya da mecazî söz türlerinin tanımı kapsamında sayılan diğer herhangi bir şeyle isimlendirilmesi önemli bir durumdur. Bu prensip *irade, hayat, işitme, görme* gibi ilâhî sıfatlardan söz eden ayetlerin burhanının bu konularda ulaşmış olduğu sonuçlara uygun bir şekilde yorumlanması için yani bu tür sıfatların Allah'ın ilmi ve bilgisi açısından kuşatıcılığının ifadesi olarak değerlendirilebilmesi için yeterli olup olmadığı tartışmalıdır. Yorum meselesi sadece Arapçanın kuralları çerçevesindeki mecaz dairesiyle sınırlıysa o zaman

[256] Taşkent, Ayşe, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2009 s. 319-320.
[257] Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, s. 54.

çeşitli yorumların sadece burhan kitaplarında yer alması, bunların dışındaki kitaplarda yer almaması gerektiği anlayışı da tartışmalı bir durumdur.[258]

İbn Rüşd, sebepler içerisindeki gerçek "fail" olarak yalnızca Allah'ı kabul eder. Ona göre sebepleri ihtirâ' eden Allah'tır ve onların etkilemesi de yine Allah'ın izin vermesiyle olup varlıklarını koruma/sürdürmelerine bağlıdır. Allah haricinde ve Allah tarafından oluşturulan nedenlere "fail" denilmesi mecazî anlamdadır. Çünkü bu nedenlerin varlığı onunla bulunur. Bu nedenlerin, neden olan niteliğiyle varlıklarını ve onların etkiledikleri şeyleri koruyan etkilenen şeylerin, mef'ullerin cevherini de ihtirâ' ederek koruyan Allah'tır. Müellifimiz bu durumu "*Kâtip kalemin cevherini ihtirâ' etmiştir ve kalem var olduğu sürece de onun koruyucusudur. O yazıdan sonra da yazının koruyucusu olmasına benzer şekilde kalemin yazıya yaklaşması esnasında da yazının ihtirâ' edenidir, buna benzer olarak bütün cevherin var edicisi ihtirâ' edeni de Tanrıdır.*" şeklindeki bir metafor ile izah etmeye çalışır.[259]

Mecaz, anlam içeriğini herhangi bir kural olmaksızın oluşturacağı anlam olmayıp Araplarca bilinen ve kullanılan birtakım anlam ilişkileri ve mecaz yollarına uygun olarak Arapçanın sınırları içerisinde kullanılması şartıyla geçerlidir.[260] Buradan hareketle İbn Rüşd, te'vîli mecaza benzetir ve te'vîli hakikî anlamdan mecazî olan anlama çevirme olarak kabul eder. Düşünürümüz, aslında burada dinî metinleri yine dinî metinler ışığında anlamaya çalışır. Mecazın kullanıldığı dile vurgu yapması ise bu dilde ifade edilen metnin iç bütünlüğüne ve bu iç bütünlüğü anlayacak akla işaret eder. Din dilinin sadeliği herkesin anlayabilmesine ve kabul etmesine yani nassların içeriğine işaret ettikten sonra burada daha farklı konuya dilin anlam içeriklerini belirlemede belirleyici rolüne işaret eder. Bu bağlamda Kur'an'ın indiği dönem Arapçasının Kur'an'ı anlaşılmasında vazgeçilmez olduğu bilinmelidir.

İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nda mecazla ilgili olarak bir diğer konu da istiâredir. İslâm düşüncesinde önemli bir yeri olan "istiâre" kavramı edebiyatta ve modern felsefede "metafor" kavramıyla ifade edilir. Dolayısıyla bu bölümde zaman zaman metafor, zaman zaman da istiâre kavramını kullanmamız bir kavram kargaşasına sebep olmamalıdır. Bir edebî sanat olarak istiârenin teşbîh ve mecazla yakın ilişkisi vardır. Fakat teşbîhte benzeyen ve kendisine benzetilenle birlikte kullanılırken istiârede bunlardan sadece biri vardır. Mecazdaysa istiârenin aksine benzetmeye yönelik bir amaç

---

[258] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Söylem ve Yorum*, terc. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2015, s. 80.
[259] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 244.
[260] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 85.

yoktur. İyi söylenmiş bir istiârede hayal ve düşünceler net, benzetmeler aklın ve mantığın kabul edeceği şekilde doğru ve tabiî, ifadeler orijinal olmalıdır.[261]

İlk bakışta *sembol, kinâye* ve *analojiye* oldukça benzerlik gösteren metaforun bunlardan farklı birtakım yönleri de vardır. "Kinâye", bir kelimenin asıl anlamında yani kelimenin ilk va'z olunduğu asıl nesnel karşılığıyla birlikte mecazî anlamını da karşılayacak şekilde kullanılmasıdır ki bu da daha ziyade analojiye benzer. Analojide tek anlamlılık ve çok anlamlılık arasında mutlaka bir referans alanının bulunması gerekir. Sembolik dilde ifade, imkânlarını daha ziyade dilsel olmayan unsurlara dayandırmaktadır. "Metafor" ise dili ve dil-zihin ilişkisini kullanarak yapılan bir dolaylı ifade şekli olmasından dolayı farklıdır.[262] "Metafor", asıl anlamından alınıp ilgili bulunduğu başka bir anlama aktarılan lafız demek olup bir şeyden bahsederken farklı bir şeyin dile getirildiği konuşma yöntemi şeklinde tanımlanabilir. Farklı sahalarda olduğu gibi dinî sahada da başka şekilde söylenemeyecek olanı söyleme yöntemi olarak metaforların önemli işlevleri vardır. Güçlü bir metafor, farklı yollardan da tanınabilecek yönlerin ifadelendirilmesini değil, yeni yorum kategorileri öne sürmesi, yeni durum ve model ilişkileri varsayması açısından önemli bir ifade aracıdır. Çünkü diğer söz sanatlarının vazifesi, dildeki boşlukları doldurma olmasına rağmen metafor; yeni boşlukların da ortaya çıkmasına neden olabilir. Metaforik söylemin temel özelliği, onun indirgenemez oluşundan kaynaklanır. Bu bakımdan metafor içeren birim, kelimeden daha büyük olabilir.[263]

Metaforların bir diğer özelliği, dilin yalnızca süslenmesi amacıyla değil, hakikatin yeniden tasvîri için dayanak sağlaması bağlamında bir referansa sahip olmalarıdır. Bu bakımdan metaforlar, başka dil şekillerinde olmayan bir biçimde gerçekliğin mahiyetine ilişkin şeffaf bir geçiş sağlar. Metaforda sözcüğün zâhirinden mahiyetine doğru bir geçiş vardır ki bu da manaya yani direkt ifade ettiği duyusal sûretinden soyut aklî manalarına bir geçiştir. "Metafor" kelimesinin Grekçe meta-phora yani transfer, geçiş manasına gelmesi gibi mecaz kelimesi de dilsel olarak tutulan yol, yürünen yol manasında ve sözlük anlamıyla yolculuk etmeyi, yani geçip gitmeyi işaret etmesi dolayısıyla her iki kavram birbirini anımsatır.[264]

---

[261] Pala, İskender, Durmuş İsmail, "İstiare", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA),* XXIII. ss. 315-318. İstanbul 2001.
[262] Koç, *Din Dili*, s. 114.
[263] Koç, *Din Dili*, s. 115.
[264] Salim, AbdüIcelil b. AbdüIkerim, e*t-Te'vîl inde'l-Gazzalı: Nazariyye ve Tatbîk,* Tunus 2000, s. 104.

Metafor "gibi, olarak, benzer" türünden ifadelerle mukayese yoluyla gerçekleşir. Aristo'nun mecaz teorisi, mukayese teorisinin en ilginç türü olup ona göre metafor kısaltılmış bir mecazdır. "Sevgilim kırmızı bir güldür", ifadesi aslında sevgilim kırmızı bir gül gibidir, cümlesinin kısaltılmışıdır. İki farklı şeymiş gibi görünen bu durum aslında aynı anlama gelmektedir. Metafor ve mecaz arasında birtakım farklılıklar da vardır. Çünkü metafor lafzî olarak incelenirse hata yapılır. Buna örnek olarak, "Sevgilim kırmızı bir güldür," ifadesi lafzî olarak yanlış olup "Sevgilim kırmızı bir gül gibidir," mecazı lafzî olarak doğrudur. Buna göre metaforda "gibi", "tıpkı", vb. benzetme edatı bulunmadığından anlam lafzî olarak da hatalı anlaşılabilir. Ancak mecaz, yapısında benzetme edatlarını barındırdığından yanlış anlaşılmalara yer vermeyecek şekilde doğru bir anlatım şeklinde kabul edilir.[265] Metaforla ilgili analojik bir anlamın olduğu düşüncesinden hareketle bir aşama olarak metaforu sembollerle bir arada görebiliriz. Benzetmeyi oluşturan analojik anlamda bir resimlendirme vardır. "Rüzgâr bıçak gibidir", cümlesi ilk anda bir karşılaştırma olarak algılanabilir. Ancak rüzgârla bıçağın benzeştiği nokta bir yani karşılaştırılma noktası keskinliktir. Bu anlayışa göre analojik anlam teorisine göre sembolik boyut burada keskinliktir. Bu cümle, zihinde hemen keskinliği tasavvur etmektedir.[266]

Metafor,[267] anlamın taşınmasından farklı bir şekilde kelimelerin yeni bir bağlamda yeni bir anlam oluşturması sebebiyle basit bir şekilde teşbîh veya analojiye indirgenemez. Üstelik bir metaforu meydana getiren kelimeler, cümleler veya ifadeler arasında bir benzerlik çağrışımı ve bir farklılık çağrışımı da olabilir. Anlamsa bu benzerlik ve farklılığın birleşimiyle meydana gelir. Farklılık özellikle metafizikle ilgili konuşmalarda daha belirgindir. Metafor, teşbîh ve temsilden daha fazla bir şeydir; ancak bazen analoji ve benzetmeler metaforik anlamın temelini oluşturabilir. "Teşbîh", eski belagat tenkitçilerine göre en önemli belagat çeşididir ve onun hakkında konuşmak, metaforu onsuz düşünmek mümkün olmadığından zorunlu bir giriştir. "Metafor" ise bize teferruatına girmeden mecaza işaret etme imkanı tanıyacağı gibi, şiiri mantık içinde inceleyen filozoflara göre de metaforun şiirsel öncüller olarak ele alınmaya elverişli

---

[265] Davidson, D., "What Metaphors Mean*", In on Metaphor,* ed. S. Sacks, University of Chicago Press, Chicago 1978, s. 29-45.

[266] Ricoeur, Paul, "The Rule of Metaphor", *Encyclopedia of Philosophy*, V, trans. Robert Czerny, London 1978, s. 284-286.

[267] Sockice, Janet Martin, *Metaphor and Religious Language*, Oxford Universty Press, Oxford 1984.

olması sebebiyle de gereklidir. Ayrıca metaforların bilişsel yapısıyla ilgili modern tartışmalarda metaforun teşbîh ve analojiyle olan ilgisi önemli problemlerdendir.[268]

Metaforla ilgili hem Batı düşüncesinde hem de İslâm düşüncesindeki belagat tarihinde çeşitli tanımlamalar ve kabuller vardır. Bundan dolayı Aristo'nun kullandığı metafor teriminde bile mecazı mı, istiâreyi mi hatta teşbîhi mi kastettiği tartışmalıdır. Mecaz en genel anlamıyla diğerlerini de kapsayacak şekilde metaforun karşılığı olup klasik kaynaklardan bahsederken mecaz terimini kullanmakta bir sakınca görülmemektedir. Geçen yüzyıldaki mantıkçı pozitivizm, matematiksel mantık ve analitik felsefe anlayışlarının hakim görüş olması nedeniyle özellikle İngilizce konuşulan bölgelerde gösterilen ilgi ayrıca dikkat çekicidir. Bu ekoller şairler ve kimi düşünürlerce savunulan metaforun doğruluk iddiasını felsefeden dışlamışlardır. Bilhassa İngiltere'deki düşünürlerin günlük-olağan dille ilgili yaptıkları çalışmalar neticesinde, mecazî dil yeniden gündeme gelmiş ve bu durum Anglo-Amerikan düşüncesini de etkilemiştir. Metafora olan bu yoğun ilgiden dolayı düşünürler, kendi karakteristik metotlarını ve kavramlarını yeniden tanımlamaya başlamış ve son yıllarda birtakım antoloji çalışmaları da yapmışlardır.[269]

Edebiyatta metaforların amacı sadece ifade ve üslup güzelliği sağlarken felsefe ve fen bilimlerinde ifadelerin anlaşılmasını kolaylaştırma amacı vardır.[270] Filozofların felsefenin zor olduğu kanaatleri dolayısıyla böyle bir üslubu tercih etmeleri söz konusudur. Metaforik ifadeler sıradan dil kullanımlarından farklılık gösterir.[271] Felsefede metaforun teorik temelini Aristo atmıştır. Aristo, metaforun sıradan kullanımlardan farklılık arz ettiğini belirterek metaforu başka bir şeye ait olan ismin bir şeye verilmesi olarak tanımlar. Felsefî bir incelemeyle Aristo, Platon, Descartes ve Kant metafora büyük önem atfederken pozitivist felsefenin temsilcisi ve takipçilerinin metafora karşı çıktıkları görülebilir.[272]

---

[268] Zeynep Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Örnekleri", *Marmara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, XXXIV/I, s. 129, ss. 121-144, İstanbul 2008.

[269] Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mark, Johnson, *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minneapolis 1985, Stellardi, Giuseppe, *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor*; Imperfect Thought, Humanity Books, 2000.

[270] Keklik, Nihat, "Felsefe Bakımından Metafor", *Felsefe Arkivi*, XXIV, ss. 18-36, İstanbul 2013.

[271] Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, s. 30, 63, 143; Hausman, Carl, *Metaphor and Art*, Cambridge 1989, s. 6-14.

[272] Metaforun yakınçağ felsefesindeki tartışmalar için bkz. Riceour, Paul, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Trans by Robert Czerny, v.dğr., London 1997, s. 240-241.

İslâm düşüncesinde metafor olgusu, felsefede olduğu gibi belagat, nahiv, kelâm, fıkıh, tasavvuf gibi disiplinlerde de zorlu bir problemdir. Bu disiplinlerin din ve düşünceyle olan ilişkilerinin kesiştikleri noktaları olmaları dolayısıyla birçok yönden ele alınması gerekir. Bu hususta en önemli problemlerden biri din dili yani özellikle Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Bir diğer problemse felsefenin kendini tanımlamasıyla ilgilidir ki bu durum felsefenin kendi dilini din dilinden, şiir dilinden ve retorikten ayrı tutmasıyla ilgilidir.[273]

Batı düşüncesinde, Orta Çağ ve Yeni Çağ'daki hâkim retorik anlayışı günümüzde büyük bir değişim geçirir. Buna göre, mecaza değil de metaforlara vurgu yapılması, metnin bilişsel yönünün temel yapıtaşının ön plana çıkarılması dikkate değerdir. Konuyla ilgili İslâm düşüncesindeki süreci görmek istiyorsak Kur'an yorumlarında geliştirilen kelâmî ve felsefî yorumlama teorileri kadar şiir ve belagat teorilerini de incelemeliyiz. Bu konunun Batı düşüncesindeki süreci, yapılan geniş çalışmalarla büyük oranda belirlenmiş; "metafor", "mecaz" ve "sembol" kavramları arasındaki fark belirgin hale getirilebilmiştir. İslâm düşüncesinde ise "mecaz", "metafor", "sembol" arasındaki ayrımlar oldukça karmaşık görülmektedir. Bu karmaşıklık İslâm düşüncesine yaklaşırken aldığımız Batılı kavramların hangisini esas aldığımıza göre değişebilir. İslâm düşüncesinin tarihsel seyrinde, mecaz kavramının alanının genişletilerek metafor, benzetme, sembolü içine alacak şekilde tartışılmasıdır. Kavramlaştırmadaki bu problem, yorum teorilerini anlamaya çalıştığımızda da birtakım problemlere sebep olur.[274]

Tanrıyla ilgili olumlu ifadeler kullanırken O'nunla yaratılan varlıklar arasındaki farkı tamamen dışlamayan bir yöntem takip edilmelidir. Temel dinî iddiaların büyük bir kısmı algılanamayan hakikatlerle ilgilidir. Fakat dilimiz duyularla algılayabildiğimiz basit nesnelerden yola çıkar ve bu hususta dilimizin sınırlı imkânları vardır. Şayet Tanrıyla ilgili konuşmalarımızın metaforik bir konuşma olduğunu düşünürsek bunu yapabiliriz. Metaforik bir anlatıma tercih ettiğimizde bir şeye kendisinden farklı şeyleri de işaret edebilecek sözlerle atıfta bulunuruz. Burada zâhirî ve bâtınî varlığımız anlamın alınıp nakledildiği sabit noktadır.[275]

---

[273] Riceour, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, s. 10-12.

[274] Gemuhluoğlu, *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, s. 28.

[275] Davies, Brian, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 29; Koç Yalçın, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2008, s. 25.

Her ilmî disiplinin bir dili olup bu anlamda her ilim kendini tanımlarken ve ifade ederken farklı anlatım metotlarına başvurur. Dil, çok yönlü kullanım zenginliğinin bir sonucu olarak çeşitli görünümlere bürünür. Her ilme ve disipline malzeme vererek bunların kendilerini tanımlamalarına ve ifade etmelerine yardımcı olur. Dolayısıyla metafor da birçok disiplinde önemli bir yere sahip olmuştur.[276] Din felsefesi bu bağlamda kendine özgü kavramları, problemleri tanımlayıp nakletmede doğal olarak başta metaforlar[277] olmak üzere çeşitli anlatım metotlarını kullanır. Tanrı, Tanrı'nın varlığına dair deliller, Tanrı'nın nitelikleri, nübüvvet, ahiret ve halleri, ezelîlik ve ebedîlik gibi kavramlar din felsefesinin temel konularıdır. Din felsefesindeki bu konuların anlaşılıp anlatılmasında metaforların ölçüt alınması gerektiğini savunan düşünürler vardır. Mesela St. Thomas, "Tanrı benim çobanımdır." ifadesini incelerken "Çobanın koyunlarına durumu neyse Tanrının da insana durumu öyledir," demektedir. St. Thomas, Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili de metaforik bir yaklaşımını benimser. İslâm düşüncesinde İbn Rüşd de din felsefesi konularının metaforik yönü bağlamında önemli fikirler ileri sürer.

İslâm düşüncesinde Meşşâî gelenek, aklın öncülüğünü yaparken tasavvufî gelenekse sezginin temsilciliğini yapar. Metaforun daha iyi belirginleşmesi için bu iki anlayışı İslâm düşüncesinde metaforlara olan perspektifi belirlemede örnek olarak bu ki gelenek incelenebilir. Meşşâî filozoflar, avam ve havas ayırımına giderken bu ayrımı bir anlamda anlayış farklılıklarından hareketle belirler. Hatta bunu belirlemekle yetinmez, felsefî söylem biçimlerinde bir dualiteye başvurur. Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd metaforlara başvururken onları toplum, siyaset, ahlâk düşüncelerinde halkın söz konusu konuları daha iyi anlayabilmesi ve bu konuların basite indirgenmesi için bir araç olarak kullanır.

İbn Rüşd, istiâreyi (metafor) temsil, tasavvur ve tahayyül etme başlıkları şeklinde sınıflandırır. Bir şeyin başka bir şeye teşbîh edatlarıyla benzetilmesi ve bir şeyin temsil ettiği şeyin aynısı olduğunu ortaya koyabilmek tebdîl ve istiâre (metafor) yöntemiyle gerçekleşir. Buna "*Hangi yolla ona yaklaşırsan yaklaş o denizdir.*" örneğini verir. Bu çeşit istiâreleri, temsillendirmeleri kısmen yakın ve kısmen de uzak bir özelliğe sahip olarak görür. Böyle bir anlatım çeşidinde temsil etmede, tasavvur etme ve iki şeyi bir arada görmede, iki şeyin bir olduğu anlamının çıkarılmaması gerektiğini ancak birçok kişinin bu hususta hata yaptığını belirtir. Empedokles'in deniz suyunun

[276] Hızır, Nusret, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam Yayınları, İstanbul 1985, s. 51-52.
[277] McFague, Sallie, *Metaphorical Theology*, Fortess Press, Philadelphia 1982.

yeryüzünün teri olduğuna dair sözünün de bir mukayese, istiâre olduğunun kimi düşünürlerce anlaşılamadığını ifade eder.[278]

Zâhir, lafzın ilk bir şey üzerine ilk durumda konuşulmuş lafızlardır. Ardından o şeylerden başka bir şey için aralarında benzeşme veya ilgi yönlerinden bir yöne ilgisi olması sebebiyle bu lafızlar istiâr (metafor) edilir. Aralarındaki benzeşme nedeniyle istiâr (metafor) edilenlere örnek olarak yatağa (*ferâş*), kuş yuvasına (‘*aşâ*) denilmesi verilebilir. Bir yönüyle ilgili olma sebebiyle istiâr (metafor) edilenler konusunda onların adlanmaları da bitkiye çiy denilmesi örnek verilebilir. Çünkü bu ilişki çiy dolayısıyla olur, çiy bitkinin olması durumunda vardır. Zâhir lafızların ikinci kısmı mübeddel lafızlardır. Burada mübeddel lafızlarla küllînin cüz’î yerine cüz’înin de küllînin yerine getirilmesi anlatılır. Meydana gelmesine göre her bir değiştirme müsteâr (metaforik) lafızların bütününde görülür. Ardından bu sayılan kısımlara bölünür, fakat tebdil ismini yani küllî ve cüz’îyi realitede her bir mübeddîl müsteâr (metafor) da mübeddîl olsa bile bu kategoriye ait kabul edilir. Lafızlardaki açık olma dereceleri ancak kullanımlarının niceliğine göredir. Eğer kendisine istiâr (metafor) edilmiş manasında kullanmak ilk manasında onu kullanmaya tekabül ediyorsa lafız, ilk ile ikinci manası arasında müşterek (ortak) ve mücmel (kapalı) kalır. Bu bağlamda bir lafız ne kadar ikinci manada daha az kullanılırsa ilk anlamda kullanılmasının daha zâhir oluşuna katkı sağlar. Bazen zâhirde te’vîli zâhirin kendisi açıklar. Bazen de açıklama gerektirir. Belki bu çoğunluğa ait bir zannî veya kesin olur. Bunlardan kesin delili de açıklamaya Allah’ın arşta istivâ etmesi ifadesi örnek verilebilir. Burada kesin delille istivâ mekan edinme, yer tutma, yerleşme anlamına gelmemektedir.[279]

İbn Rüşd, metaforları incelerken öncelikle onların din dilindeki kullanımlarını ve işlevlerini merkeze alır. Ancak özellikle *Faslü’l-Makâl*’deki metafor incelemelerinde, metaforların mantıkî yapısını ve figüratif dilin doğasını anlatmaz. Bu konuları daha ziyade *Poetika Şerhi*’nde inceler. Onun şiir ve şiir dilindeki metafor anlayışı da bunun için farklıdır. Çünkü şiir, felsefenin bir bölümü olarak hakikati ifadelendirmede felsefî dille ilişkili bir konuma sahip olmalıdır. Bundan dolayı şiir dilinde metaforların bulunmasını olumlu bir şekilde değerlendirmez.[280]

---

[278] Charles, E. Butterwarth, *Averroë's Three Short Commentaries on Arsitotle's "Topic", "Rhetorics" and "Poetics"*, New York Press New York 1977, s. 83.

[279] İbn Rüşd, *Telhisü’ş-Şi‘r*, s. 140-142.

[280] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlîs fi’ş-Şi‘r*, nşr. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, 1971. s. 203-206, 210-211, 218- 220, 229, 232. Ayrıca bkz. Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Örnekleri”, s. 127.

İbn Rüşd'de teşbîh, edata dayalıdır. Bu yüzden edat, düşürüldüğünde teşbîh değil; ibdâl ve metafor sayılır. Çünkü edatın düşürülmesi, o şeyi başka bir şeye dönüştürür. Bu durumda "*Peygamber'in eşleri onların anneleridir.*"[281] ayetini belagatçiler teşbîh türü kabul ederken müellifimiz metafor olarak kabul eder.[282] Teşbîhte edat, teşbîhe mükemmellik kazandıran şeydir. Çünkü edat, iki şeyin birbirine benzemesine rağmen aynı şekilde farklı olmalarını da ifade eder. Uyum ve birlik için ortaklık ve benzerlik yönlerinin zikredilmesini aşmadan birleştirici ilgiyi korur. Teşbîh ve metafor arasındaki en önemli fark bu noktada belirginleşir. Çünkü teşbîhteki edat benzeyen ve benzetilenin ayrı şeyler olarak kalmasının, bu benzetmenin yalnızca dilde meydana gelen bir şey olmasını sağlarken metaforda edatın bulunmaması benzeyen ve benzetileni bir ve aynı şey haline getirerek değiştirir.[283]

Metaforun iki öğesi arasındaki ilişki, yalnızca cins ve tür bakımından bir benzerlik değildir. Bazen kendisine benzeyen bir şeyden yapılabildiği gibi, zıt olan bir isim de metafor olarak kullanılabilir. Düşünürler, metaforik isimlere kralı, memleketin kaptanı gibi benzeyen bir şeyden yapılabildiği gibi, batan güneşi kömür ve siyahı yumurtanın babası gibi zıddından da alınabileceği şeklinde farklı örnekler verebilmektedirler.[284] Ayrıca metaforun tarafları arasındaki ilişki, yağmur için kullanılan çiğ damlası ve gökyüzü adlandırmalarında olduğu gibi gereklilik ilişkisi de olabilir.[285] Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre metafordaki iki taraf arasında bir tür mantıksal uyum ilişkisi vardır. Bu uyumun da farklı şekilleri vardır. Öldürme kavramı katlin, ölüm kavramı mevt olarak adlandırılması gibi, bir ismin, türden cinse aktarılması şeklinde; yer değiştirme/naklinin hareket olarak isimlendirilmesinde olduğu gibi cinsten türe ya da hainlik/hıyanetin, hırsızlık/sirkât olarak isimlendirilmesi gibi bir türden bir başka türe geçiş şeklinde de olabilir.[286] Bu mantıksal uyum, metaforun bir kıyas çeşidi olduğu anlamına gelir. Ancak o eksiltili yani öncülleri söylenmemiş bir kıyas çeşididir. Mesela bizim "Yaşlılık ömrün akşamıdır," dememiz söylenmemiş iki öncülün sonucudur. Bu öncüller "yaşlılık ömrün sonudur." ve "akşam gündüzün sonudur." şeklindedir. Eğer yaşlılığın ömre nispet edilmesi, mantıksal açıdan akşamın gündüze nispet edilmesine benzememiş olsaydı farklı iki şey arasındaki benzerliği anlayamazdık.

---

[281] Ahzâb Sûresi, 6. Ayet.
[282] İbn Rüşd, *Telhisü'l-Hatâbe*, thk. Muhameed. Selîm Sâlim, Kahire 1967, s. 562; Salim, *et-Te'vîli'l-Gazzâlî: Nazariyye ve Tatbik*, s. 129.
[283] Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Örnekleri ", s. 131.
[284] İbn Rüşd, *Telhisü'l-Hatâbe*, s. 142.
[285] İbn Rüşd, *Telhisü'ş-Şi'r*, s. 142.
[286] İbn Rüşd, *Telhisü'ş-Şi'r*, s. l40.

Bunlardan biri insanın ömrü, diğeri de gündüzdür. Metaforlar, tek bir şeyle ilgili metafor olarak kılınmış isimlerde, bazen benzerlik veya eş anlamlılık şeklindeki farklı delaletlerinin ilham ettirdiği şeylere göre etkileri farklılaşabilir.[287]

İbn Rüşd'e göre, ibdâl veya değiştirmenin (tağyir) etkisi, bir şey hakkında metafor kullanılması mümkün olan farklı ve benzer isimlerin delaletinin farklılaşmasına bağlı olarak değişiklik gösterir. Düşünürümüze göre ellerine kına yakmış bir kadınla ilgili "pembe elli", "kırmızı elli", "elleri hünnap rengi", "elleri kıpkırmızı" veya "parmakları kan rengi" metaforlarından biri kullanılabilir. Fakat bu ibdâller, güzelliğe delalet etme bakımından birbirinden farklı olur ve değişik kademelere ayrılır. Yine bununla da metaforun etkisi, kendilerinde değiştirmenin oluştuğu benzer kelime ve lafızların ilham ettiği delalet düzeylerinin farklılığına göre birbirinden ayrılır. Metaforlardaki etki dereceleriyle ilgili konuşmak, bizleri genel anlamda ibdâlin değeri ve onun şiir veya Kur'an metnindeki etkisine ek olarak metaforun değeri ve etkisi hakkında ortaya koyduğuyla ilgili konuşmaya sevk eder.[288]

İbn Rüşd'ün genel düşünce yapısına baktığımızda onun perspektifinde dil ve düşünce arasında iki ayrı eğilim vardır. Düşüncenin konusu, duyusal ya da aklî verilerden oluştuğunda bu ilişkinin yönü, düşünceden dile doğrudur; düşüncenin yöneldiği konu nasslar olursa bu durumda ilişkinin yönü tersine doğru yani nasstan onun aklî içeriğine doğru gerçekleşir. Müellifimiz dinî söylemle felsefî söylemin sistemlerini birbirinden ayırır. Ayrıca müellifimize göre, aklın ve felsefenin sistemi sebeplilik sistemi olduğundan felsefenin bir unsuru olan şiirde bulunacak mecazların da mantıksal olması öncelikli olmalıdır. Onun İbn Sînâ'yı Kur'anî söylemle felsefî, cedeli ve hatabî sistemleri birbirine karıştırmakla suçlamasının zemininde bu durum yatar. O, bilişsel bir içeriği, metaforun şartları içinde kabul etmektense bu konuda bir ayrıma gider ve bu içeriğe sahip olduğunu düşündüğü metaforları şiirden çok din diliyle ilgili bir alan görerek diğerlerinden ayrılır. Onun bu tutumu, dönemindeki Arap şiiri örnekleri zemininden hareket etmesiyle ve din diliyle felsefe dilini birbirinden ayırma çabasıyla açıklanabilir olsa da sonraki dönemlerde İslâm düşüncesinde gelişen şiirsel düşünce için geçerli bir model oluşturabildiğini söylemek zordur.[289]

---

[287] İbn Sînâ, *el-Hatâbe,* s. 208.

[288] İbn Rüşd, "*Telhisü'l-Hatâbe",* s. 553-554; Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Örnekleri", s. 139-140.

[289] Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Örnekleri", s. 144.

İbn Rüşd'ün te'vîl kuramı daha çok zâhir lafızlarda kendini göstermektedir. Zâhir lafızları, kendi içinde metaforik ve mübdel olmak üzere iki kısma ayırarak inceler. Zâhirî bir metaforik lafız; bir şey için kullanılan lafzın, bir benzerlikten veya bir ilişkiden ötürü başka bir şey için kullanılmasıdır. Zâhirî bir mübdel lafız; bir şeyin parçasının söylenip bütünün veya bütünün söylenip parçasının kastedildiği lafızlardır. Öte yandan düşünürümüz, bütün mübdel lafızların, metaforik ve bütün metaforik lafızların da mübdel olduklarını söyleyerek Kur'an ve sünnette yer aldığında bu iki tür lafzın zâhir anlamında anlaşılması gerektiğini belirtir. Ancak o, bir delil bulunması durumunda bu lafız zâhirî olmaktan çıkıp metaforik anlam anlaşılır ki bu da bir tür te'vîldir. Kur'an ve sünnette geçen bir lafzın zâhirine göre anlaşılması gerektiğini sahâbenin uygulamasına dayandırır. Ayrıca bu tür lafızların zâhirî anlaşılmaması durumunda birçok ibadetin iptal olması tehlikesine dikkat çekmektedir. Metaforik veya mübdel olarak lafızların nasıl ortaya çıktıklarını tahlil etmeye çalışır. Metaforik lafızların, bir dilde az veya çok kullanılışına göre ortaya çıktığını ifade eder. Bir lafzın metafor olarak kullanılışı ne kadar artarsa o lafzın hem ilk anlama hem de metaforik anlama gelmesi muhtemeldir. Bu durumda lafız, müşterek ve mücmel bir yapıya dönüşür. Ancak bir lafzın metaforik kullanılışı oldukça düşük bir düzeydeyse o lafzın ilk anlamında anlaşılması gerekmektedir.[290]

İbn Rüşd, kapalıdan açığa doğru giden bir sıralamayla metaforik lafızları üçe ayırır. Birincisi; en kapalı metaforik lafızdır. Örneğin, *"Ey Adem oğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık."*[291]ayetinde giysi sözcüğü yağmur anlamındadır. İnsanın giyinmesi için kullandığı şeyin, yağmur anlamında kullanılması kapalı bir metafor örneğidir. Ancak bir delil sayesinde lafzın metaforik olduğu anlaşılarak te'vîl edilir. İkincisi, daha açık metaforik lafızdır. Örneğin, "*Biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik."*[292] ayetinde mizan sözcüğü adalet anlamındadır. Üçüncüsü, metaforik lafzın en açık olmasıdır. Sözgelimi *"Kadınlara dokunmuşsanız…*"[293] ayetinde dokunma, elle dokunma veya cinsel ilişki anlamına gelmektedir. Bu iki anlamdan hangisinin kabul edileceği fakîhler arasında tartışmalıdır. Arapların yaygın kullanımı göz önüne alındığında elle dokunma anlamına gelmesi

[290] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 107.
[291] A'raf Sûresi, 26. Ayet.
[292] Hadid Sûresi, 25. Ayet.
[293] Nisa Sûresi, 43. Ayet; Maide Sûresi, 6. Ayet.

kadar cinsel ilişkinin de kastedilmiş olması olasıdır.[294] Ona zâhirin birinci kısmı, müsteâr olan yani başka bir anlam için konulan ve başka bir anlamda kullanılması aradaki benzerlik ve bağlantı dolayısıyla mecazî olan lafızlardır. Bu lafız, o anlama delâleti yönünden zâhirdir ve o anlam lafzın sîgası açısından delâlet ettiği anlamlar arasında tercih edilen ve meşhûr anlamlardır. Örneğin, İbn Rüşd'e göre "sema" lafzından, "yıldızlı gökyüzü" anlaşılır. Bununla eğer "yağmur" kastedilirse bu kasıt bir karîneyle gösterilir. Böyle bir durumda "eğer sema bir toplumun arazisine düşerse" cümlesindeki gibi bir kullanıma gidilir. Aradaki benzerlikten dolayı istiâre edilen kullanıma örnek olarak yatağın (*ferâş*) kuş yuvasının (*'aşâ*) olarak isimlendirilmesini; aradaki bağlantı dolayısıyla istiâre edilen kullanıma örnek olarak da bitkinin (*en-nebt*) çiy (*nedâ*) olarak isimlendirilmesini verir. Nikâhın (*en-nikah*), dokunma (*el-mesîs*) ve dışkının (recî'), gaita (el-ğâit) anlamında kullanılması gibi kinâyelerin de bu sınıfta kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Zâhirin ikinci kısmı, mubdel lafızdır. Burada mubdelle kastedilenin küllî olanı, cüz'î olanın yerine (bununla kastettiği 'âmm lafızdır); cüz'î olanı da küllî olanın yerine (bununla kastettiği hâss lafızdır) koymayı belirtir. Ona göre müsteâr olan her lafza tebdîl ilhâk edilebilmekle birlikte bu ismin (mübdel) küllî ve cüz'îye hâss olduğu görülebilir. Bu durumda temelde her mübdelin müsteâr her müsteârın da mübdel olduğu söylenebilir.[295] Şimdi düşünürümüzün din felsefesinde önemli yer edinen belli başlı konularıyla ilgili kullandığı metaforlara örnekler verelim.

İbn Rüşd, din felsefesinin en önemli problemlerinden biri olan teodise problemini ateş metaforuyla açıklamaya çalışır: Buna göre, ateşin varlığı kendisi vasıtasıyla meydana gelen şeyler için bir zorunluluktur. Çünkü ateş olmasaydı kendisiyle meydana gelmesi gereken şeylerin var olması olmaz, var olsa bile sıhhatli olamazdı. Bundan dolayı ateş, küllî yönüyle iyi bir şeydir. Ancak varlıklar içerisinde ateş nedeniyle bazı olumsuz durumlar dikkate alındığında ateşin kötü bir şey olduğu düşünülebilir. Ancak tüm bu olumsuzlukların yanı sıra ateşin faydası zararından çoktur. Dolayısıyla ateş, özünde zararlı bir şey olmadığına göre âlemde ateşten kaynaklanan herhangi bir olumsuzluk ateşin tözsel niteliğinden değil ilineksel niteliğinden kaynaklanır. Bu anlamda ateş vasıtasıyla varlıkların zarar görmesi ilintiseldir.[296] Dolayısıyla ateşten iyiliğin ortaya çıkması arızî olarak kötülüğün ortaya çıkmasından daha iyi/faydalı olduğuna göre ateşin olması yok olmasından daha gereklidir. Yine bu

[294] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 108.
[295] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 105-107.
[296] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 87-89, 164, 195.

problemi izah ederken rasyonel bir tutumla şöyle bir metafor kullanır: Yararlı gıdaların hasta bedenlere zarar vermesi gibi iyi öğütler ve doğru bilgiler de bazı kimselere fayda vermez. Vahyi ve peygamberi tanıdığı halde kimi insanların sapkınlıkta kalması işte bunun gibi bir durumdur. Aklî olaraksa İbn Sînâ'nın yolunu takip ederek âlemde hayır şerre daima üstündür, kötülük umûmî olmayıp sadece fertlere ilişir oysa fert cinse göre nicelik bakımından pek de önemli değildir; bizim hükmümüzü çoğunluğa göre vermemiz gerekir. Yine bu konuyla ilgili bir diğer örneği de evreni bütüncül bir açıdan incelediğimizde onun tek bir amaca yönelik bulunduğunu anlayabiliriz. Bu durum ordu komutanı vasıtasıyla orduda var olan düzene benzer. Bu bağlamda Enbiya Sûresi 22. ayetini örnek vererek her varlıkta bir iyilik yönünün bulunduğu, kötülüğünse şehirlerin erdemli yöneticilerinin koyduğu ceza/yaptırımlar gibi arızî olduğunu çünkü ceza/yaptırımların yalnızca ceza vermek amacıyla değil, iyilik ve düzeni sağlamak amacıyla konulması durumuna benzetir. Bundan dolayı âlemde her ne kadar kötülük olsa da ilâhî hikmet iyiliğin ve hayrın bulunmasını zorunlu kılmıştır.[297]

İbn Rüşd, evreni Allah'ın yönettiğini bir şehir metaforuyla izah eder: "*Sağlam bir düzeni olan şehrin liderinin verdiği emirler o şehrin her yerinde geçerlidir. Bu anlamda onun düşüncesinde Allah, evrenin tamamına hakim olan manevî bir güç haline gelir. Evreni o tutar, evrenin varlığını Allah korur, bu bağlamda evrenin her bir parçasına hâkim olan manevî gücün tıpkı tümelin bölümleri arasında birliği sağlayan bir bağın bulunması gibi bulunması gerekir. Tüm varlıklardan daha mükemmel ve münezzeh bir şekilde varlıklar âleminin tümü ilâhî akıldır*."[298] Burada gördüğümüz kadarıyla düşünürümüz mistik bir tutum sergiler.

İbn Rüşd'e göre Allah, bütün eşyanın cevherlerini ihtiva eder. Bu eşyayla birlikte bulunan onlara ait olan sebepleri ortaya koyan sistem eşyanın sebepleri demektir. Örneğin meni, kadına veya onun tıms denilen hayız kanına yalnızca bir hareket verme işlevine sahiptir. Cenini yaratan ve hayattan ibaret olan ruhu meydana getiren Allah'tır. Bu durumu çiftçi metaforuyla izah etmeye çalışır: "*Çiftçi yalnızca toprağını sürer, nadasını yapar, tohumun mayalanacak bir hale gelmesine zemin oluşturur. Toprağına tohumu saçar. Bunun yeşermesi büyümesi Allah'ın yaratmasıdır. Hakikatte mahlûk olanlar cevherlerden ayan ve cisimlerden ibarettir. Fail ve Hâlik kavramlarının böyle kabul edilmesinde fayda vardır. Bundan dolayı bir metaforla da*

[297] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 249-254; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 97.
[298] Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 259-261.

olsa Hâlik ismine mahlûkun iştirak etmediğini görmekteyiz. Bunun nedeni Hâlikın cevherleri ihtirâ' eden anlamını ifade etmesidir."[299]

İbn Rüşd yaptığı te'vîlleri halka anlatarak insanların aklını karıştıranları bir doktor metaforuyla izah eder: *"Bir doktorun hastalıklarla ilgili halka anlattıkları ancak halkın anlayabileceği bir düzeye uygun ortak bir dil ve algı seviyesiyle meydana gelir. Teşhis ve tedavileri halk için bu ortak dilde kabul edilir. Bu ortalama bilgi seviyesi aslında kaçınılmaz bir seviyedir. Çünkü doktorun tıp biliminde tüm insanları uzmanlık derecesinde bilgilendirmesinin imkânı yoktur. Böylece bir ülkede bir gün biri çıkıp tüm halkı doktorun söylediklerinin yanlış olduğuna ikna etse ve halkı bu sözlerine inandırsa ya da bu doktorun her söylediğinin bir te'vîli vardır, derse bu durumda halk ya zamanla bu doktora inançlarını kaybedecek veya te'vîllerle ilgili bilgilenemeyecekleri için pratikte kendilerinde bir tasdik oluşmayacaktır. Tıptaki bu durum dinde de aynıdır. Çünkü tıp bedenin sıhhatiyle meşgul olduğu ve hastalıkları tedavi ettiği gibi din de ruhun sıhhatiyle ilgilenmekte ve onu tedavi etmektedir."*[300]

Peygamberler ve mûcizeler arasında bir bağlantı kuran İbn Rüşd, peygamberliği şu metaforuyla izah etmeye çalışır: *"İki adam doktor olduklarını iddia etseler biri doktor olmasının delilini su üzerinde yürümek olarak iddia etse, diğeri de doktor olmasının alametini hastaları iyileştirmek olarak söylerse birincisi su üstünde yürüse ikincisi de hastaları iyileştirse bu durumda hastaları tedavi edenin tıp bilgisi olduğu burhan yoluyla bilinirken su üzerinde yürüyen kişinin de tıp bilgisinin olduğu ikna yoluyla kabul edilir. Böyle bir durumda insanlar şöyle düşünür: Su üzerinde yürüyebilmek normal bir insanın başarabileceği bir şey değildir. Bunu yapabilen bir kimse tedaviyi de kolayca yapabilir. Oysa filozof hem peygamberliğin özünden olmayan berranî mûcizelerle peygamberin peygamber olmasını sağlayan ve nübüvvetin özünü oluşturan vahiy alma özelliği arasındaki farkı ortaya koyabilmektedir."*[301]

İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille'*de sübutî sıfatlardan ilim sıfatına öncelik verir. Ona göre, Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili, "*Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.*"[302] mealindeki ayeti delil gösterir. Müellifimiz âlemdeki düzenin onu yaratan bir varlığa delalet ettiğini, bu varlığın da Allah olduğunu söyler. Bu bağlamda Allah'ının bilgisinin, yarattığı âlemi de kuşatacağını söyler ve bu meseleyle ilgili şu metaforu kullanır: "*Nasıl ki bir insan bir*

[299] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 246.
[300] İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s 53-54; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 103.
[301] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 236.
[302] Mülk Sûresi 14. Ayet.

eve baktığında temelin duvar, duvarın da tavan için yapıldığını idrak ederse o evin de inşaat sanatını bilen bir kimse tarafından meydana getirilmiş bir eser olduğunu anlar."[303]

İbn Rüşd, Allah'ın varlığıyla ilgili delil ileri süren düşünceleri naklin, aklın, sezginin tek başına veya birlikte değer kazandığı sistemleri bağlamında Haşeviyye, Eş'arî, Sûfi, Mu'tezîle olmak üzere dört gruba ayırır. İbn Rüşd, "*Göklerde ve yerde, Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı (buralardaki düzen) bozulurdu.*"[304] *"Allah çocuk edinmemiştir. Kendisi ile birlikte herhangi bir ilâh da mevcut değildir. Öyle olsaydı her ilâh kendi yarattığını idare etmeye kalkışır, netice olarak da ilâhlardan biri öbürüne üstün gelirdi. Allah onların kendilerine verdikleri vasıflardan pek çok münezzehtir*"[305] ayetlerini açıklarken padişah metaforundan bahsetmektedir: Bir ülkede iki padişah olsa ve her biri diğerinin işini yapabilme ve yetkisine sahip olma özelliğine sahip olsa bu ülkenin bunlar tarafından yönetilmesini mümkün görmemektedir. Dolayısıyla Allah'ı ve âlemi, padişah ve ülke kelimelerini ödünç alarak tanımlamaya çalışmaktadır.[306]

İbn Rüşd, bir şeyin mevcut olmasının tesadüfe bağlı olmadığını ve özellikle âlemin yaratıcısız olamayacağınıysa şu metaforla izah eder: *"Farz edelim ki insan yerde bir taş gördü. Bu taşın biçimini üzerinde oturulmaya elverişli bir nitelikte buldu. O vakit bilir ki bu taş olsa olsa bir Sânî ve Usta tarafından yapılmıştır. Taşı bu vaziyete sokan ve o yerde bulunmasını takdir eden bir ustadır. Fakat insan taşta oturmaya uygun biçimde elverişli bir durum müşahede etmese o zaman kesinlikle hükmeder ki o taşın şu yerde vaki olması ve gelişigüzel herhangi bir biçimde bulunması tesadüfidir*."[307] Görülüyor ki evrenin yaratıcısız ve gayesiz yaratılamayacağını izah etmek için İbn Rüşd, "usta" ve "taş" kelimelerini ödünç alarak bir metafor ortaya koymuştur.

İbn Rüşd, uyku ile ölüm arasında bir karşılaştırmaya gider. Organların uykuda hareketsiz kalması sebebiyle ruhun çalışmaları da durur. Bu durma, ruhun varoluşunu ortadan kaldırmaz. Ruhun ölüm anındaki durumu, uykudaki gibi olacaktır. İbn Rüşd, bu konuyla ilgili ışık metaforunu kullanır.[308] Ruhu, ışığa da benzeterek ışıkla madde arasındaki ilişkiyle ruhla beden arasındaki ilişki arasında bağ kurar. Aynayı hayata getiren güneş ışığı gibi bedeni de harekete geçirenin ruh olduğunu ifade eder.[309] Ruh

---

[303] Ayasbeyoğlu, Nevzad, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, TTK Basımevi, Ankara 1955, s. 63.
[304] Enbiyâ, Sûresi 22. Ayet.
[305] Mü'minûn, Sûresi 92. Ayet.
[306] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 165.
[307] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 207.
[308] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 312-313.
[309] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 289-291.

bedene, sanatçının eserini ürettiği şekilde gelir, ifadesiyle de yaratıcıyı bir sanatçı kelimesiyle, ruhu da sanat eseri olarak düşünmektedir. Ruhun gerçekten de birçok farklı madde parçasına biçim veren tek bir madde olduğu görüşü, onun hem düşünme yeteneğimizden hem de içeriğimizden sorumlu olan bir tür evrensel zihin olarak faal akla ilişkin düşüncesiyle uyumludur. Bu düşünce, anlaşılır gerçeklik ve faal aklın kendisi bir olasılık haline gelene kadar bizi aşamalar halinde daha da yüksek soyutlama seviyesine çıkarabilir. Işık metaforuyla ruhun bedenlere girerek onu nasıl hayata geçirdiğini göstermeye çalışmıştır. Bilindiği gibi beden, özne tarafından gün ışığına çıkarılır ve faal akıl hem bilen özneyi uyarır hem de bilinen bedeni aydınlatır olarak görülür.[310]

İbn Rüşd, failin gerçek tanımının potansiyelden gerçekliğe ve yokluğu varoluşa dönüştüren kişi olduğu kanaatindedir. İradeli olan veya olmayan bir yaratmayı mecazî bir yaratma değil ancak gerçek bir yaratmayı yani yokluktan varoluşa geçişi düşünürsek ayırt edebiliriz. Böyle bir Tanrı'nın, yarattığını bilmesine gerek yoktur. Burada Kur'an'dan "*paramparça olmak isteyen bir duvar.*"[311] ifadesini alıntı yaparak bu tür bir yaratmanın, yokluktan varoluşa bir geçiş içermediği için yalnızca mecazî olduğunu ifade eder. Kelâmcılar, burada bu tür bir yaratmayı duvarın kendisine değil, doğrudan Tanrı'ya gönderme konusunda haklı görünebilirler, ancak kelâmcıların muhaliflerinin onlara karşı argümanı tersine çevirebileceğini ve iradeli yaratmanın bir metafor olduğunu düşünür. Sırf bunun bir görüş olduğu inancıyla hiçbir kimse, "gözüyle gördü," "gözü olmadan gördü," demediği için sadece gerçek görmenin kastedildiğini vurgulamak ve mecazî görme duygusunu dışlamak için "gözüyle gördü," şeklinde bir ifade kullandığımızı belirtir. Buna göre, yaratılışın yalnızca bir metafor olduğu sonucuna varabiliriz, çünkü bilen veya istekli Mutlak Varlık'ı bir varlık olarak tanımlamak bir metafordur.[312]

Bir kişinin halka yanlış te'vîlleri açıklaması tehlikeli olduğu gibi halkın anlamayacağı konularda doğru te'vîlleri dahi onlara aktarmak da tehlikelidir. Çünkü o kişinin halk için bunları te'vîl etmesinin sonucuyla bir tabibin sağlığı koruyacak ve hastalığı ortadan kaldıracak şeylerin bulunduğu konusunda halkın bir görüşe sahip olmasının aksine korunması gereken sağlığın ve giderilmesi gereken bir hastalığın

---

[310] Leaman, Oliver, *An Introductıon To Classıcal Islamıc Phılosophy*, Cambridge Press, 2002, s. 125.
[311] Kehf Sûresi 77. Ayet.
[312] Leaman, *An Introductıon to Classıcal Islamıc Phılosophy*, s. 158; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 86-87; Companini, "Being and Language Ibn Rushd "Tahafut at-Tahafut"", (http://www.muslimphilosophy.com/ir/art/mc-tf1.htm).

bulunmasıyla ilgili fikirleri bile olmaz. İşte dinî konularda te'vîli halka ve te'vîl ehli olmayan kimselere açıklayanın durumu böyle bir tabip örneği gibidir. Bu hareketiyle o dinî ifsat etmiş ve dinden uzaklaştırmıştır. Bu metaforda hekimin beden sağlığıyla olan ilişkisi yasa koyucu konumundaki peygamberin de ruh sağlığıyla olan ilişkisi gibidir. Yani hekim sağlıklı bedenleri korumak, sağlığını yitirmiş olanları da tekrar sağlığına kavuşturmak ister. Yasa koyucu durumundaki peygamber de ruh sağlığı hakkında bunu gerçekleştirmek ister.[313] Bir tarafta burhan ehline atfen toplumun lideri anlamında yasa koyucu ile diğer tarafta tıp doktoru arasındaki bu benzerliğin geçerliliği ve uygunluğu irdelenmesi gereken konulardan biridir. O, fiziksel sağlık ile ruhun, şehrin sağlığı olarak adalet arasındaki eski bir Yunan düşüncesi benzerliğini yeniden canlandırırken iki durumu benzer olarak ele almaktadır. Onun bu benzerliği, hekim ile İslâm hakikatinin sadece rasyonel bir düşünür ve kanıtlayıcı bir yorumlayıcısı olarak tanımlanan toplumda inanç aynı zamanda herkes için neyin en iyisi olduğuna karar verme görevi, sorumluluğu ve yetkisine sahip bir kişiyi bir araya getirir. Tabip metaforunun ışığında siyaset, sosyal bir uzlaşma meselesinden çok bir uzmanlık alanı olarak görünür.[314]

İbn Rüşd, nefsin yetileri ifadesini yetiler için teşkîk üzere (çok kademeli olarak) söylendiğini belirtmekte, bunun kuvve halinde yakıcı olan ateşin yanıcı bir madde bulunmadığı sürece görevini yerine getirmemesi olan kuvve haliyle karıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ateş etkin olarak edilgin yanıcı maddeye kendi sûretini vererek onu değiştirir. Oysa nefs, mevzusuna kendi sûretini vermez ve onun maddi sûretini almaz. Yani bu ikisi arasında mahiyet farkı vardır.[315] Ayrıca nefsin yetileri için cevherler ifadesini kullanır. Nefs, çeşitli yetilere ayrılmasına rağmen o yine tek bir şeydir. İbn Rüşd, nefsi bu yönüyle bütün bir elmaya benzetir. Elma renk, koku, tat gibi ayrı ayrı niteliklerden oluşan tek bir bütün olduğu gibi nefs de aynı şekilde çeşitli yetilerden oluşan bir bütündür. Ancak bu benzetmede ona göre farklı bir husus vardır ki bu da nefsin yetilerinin birer cevher olmasına karşın, elmanın nitelikleri ise birer arâzdır.[316]

İbn Rüşd'e göre her duyu, kendi alanıyla ilgili olan şeyleri algılar; dolayısıyla bu ortak duyuyu beş duyudan herhangi biriyle temellendirmek mümkün değildir. Bu duyu bir yönüyle tek, bir yönüyle çoktur. Çok olması ortak duyunun duyulurları çeşitli

---

313 Kaya, *İbn Rüşd, Felsefe, Din, Te'vîl*, s. 45.
314 Sidiropoulou, "Qur'anic Interpretation and he Problem of Literalism: Ibn Rushd and the Enlightenment Project in the Islamic World", s. 1101-1102.
315 İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs/Psikoloji Şerhi,* s. 36; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 84.
316 İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs/Psikoloji Şerhi,* s. 30; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 95.

duyularla algılayabilmesi; tek olmasıysa çeşitli idrakler arasındaki farklılığı algılayabilmesidir. Ortak duyuyu, dairenin merkezinde birleşen doğrular gibi kendisini merkeze aldığı bir yeti metaforuyla izah eder. Dolayısıyla ortak duyu beş duyunun organları aracılığıyla elde edilen anlamları algılayabilir.[317]

Nefsin işitme duyusunu işitme yetisi ise cisimlerin birbirine çarpmasından dolayı havada ses olarak ortaya çıkan anlamları algılayan bir yetisi olarak kabul eder. Düşünürümüz nefsin işitme yetisini suya atılan bir taşın halkalar oluşturarak belli bir zaman devam etmesi metaforuyla izah etmeye çalışır. Bütün hareket bir zaman içerisinde olur, görmeye nazaran işitmenin vasıtası daha yavaş duyumlanır. Şimşeğin görüntüsünün önce, sesinin sonra gelmesi buna örnek verilebilir.[318]

O, kendi çağında yaşayan hukukçularının en çok görüşü ezberleyen kişinin en büyük hukukî zekâya sahip olduğuna inandığı anlayışını eleştirir. Ona göre bu hukukçuların durumu, bir ayakkabı tamircisinin çok sayıda ayakkabısına sahip olduğunu ve onları yapma kabiliyetine sahip olmadığını düşünen birinin görüşü gibidir. Çok sayıda ayakkabısı olan kişinin ayağına ayakkabısı uymayan biri gelir ve bir ayakkabı alır. Daha sonra ayakkabıcıya geri dönerek daha önce satın aldığı ayakkabının ayağına uymadığını söyler. Bunun üzerine ayakkabıcı bu müşterisinin ayağına uygun ayakkabılar ayarlar. Bu, metaforla çağdaşı hukukçuların konu ezberlerinin çok olması dolayısıyla bir konu hakkına bir fikir yürütmeleriyle ayakkabıcının çok ayakkabı sahip olması arasında bir benzerlik olup ayakkabıcı tesadüfen de olsa bir ayakkabı uydurması gibi hukukçuların da geçici bir çözüm üretmelerine benzer. Bu metaforla düşünürümüzün sadece müritlerinin hukuka ve hukukî içtihada karşı tutumunu eleştirmediğini, aynı zamanda muhtemelen *Bidâyetü'l-mücteh*id'i içtihadı uygulamaya yöneltmek için yazdığını göstermektedir.[319]

İbn Rüşd, bir mekânda bulunmayan şeyi idrak edenin göz değil yalnızca akıl olduğundan hareketle Eş'arîlerin aklın idrakiyle gözün idraki arasındaki farkı anlayamadıklarını iddia eder. Görmenin gerçekleşebilmesi için bir ışığın olması, gözle görünen şey arasında hava gibi şeffaf bir cismin olması ve görülen şeyin renkli olması gerekir. Bu bağlamda gözün görünen şeye oranla tesadüfi bir şekilde bulunmasıyla görme oluşmaz. Eş'arî'lerin bir şeyin görülebilmesi için gerekli o şeyin var olması ve Allah, cihet olmaksızın mevcut olduğuna göre görülebilir, anlayışını şu metaforla ifade

---

[317] İbn Rüşd *Kitabu'n-Nefs/Psikoloji Şerhi*, s 70; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 261-264.
[318] İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs/Psikoloji Şerhi,* s. 56.
[319] Kurnaz, "Ibn Rushd's Legal Hermeneutics and Moral Theory for a Living Sharih an Alternative Approach to Islamic Law in Ibn Rushd's Bidayat al-Mujtahid", s. 185.

etmeye çalışır: Aynadaki görüntü zât olmayıp zâtın hayalî bir suretidir. Hayal ise insana göre cihettir. Hayal aynada yer almakta ayna da bir cihette bulunmaktadır. Yine Eş'arîlerin duyu organları sadece eşyanın zâtını idrak eder, anlayışının yanlış olduğu kanaatindedir. Eğer ki görme duyusu sadece eşyayı idrak etmek şeklinde kabul edilirse beyazla siyah ayırt edilemezdi, şeklinde bir düşünceyle onları eleştirir.[320]

İbn Rüşd'de berzah hayatı Kur'an'ın öngörüsüne uygun olup Gazzâlî'nin berzah hayatı düşüncesinden farklıdır. İnsan, beden-ruh ikilisinden meydana gelen bir varlıktır. Nefs her ne kadar kendi başına cevher olsa bile ölüm, nefsin bedenden ayrılması ve böylece nefsin bedenle birlikte gerçekleştirdiği fonksiyonlarının atıl kalması demektir. DÜşünürümüz, faal akılla heyûlânî aklın işleyişini ışık-renk metaforuyla izah etmeye çalışır. Söz konusu metafora göre renk hep vardır. Ancak kendisine ışık geldiği anda gün yüzüne çıkmaktadır. Aynı şey ölüm sonrası nefs cevheri için de geçerlidir. Ölüm sonrası nefs cevheri atıl vaziyette yeniden dirilişi bekler. Nitekim bu anlamda berzah hali filozofumuza göre şuursuz bir uyku hali gibidir. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*'de uyku-ölüm analojisini dile getiren ayetten hareketle nefsin ölümsüz oluşunu ispatlamaya çalışır. Buna göre uyku halinde insanın bedeni atıl kalır ve artık ruhun yeniden dirilişe kadar sürecek olan pasif bir bekleyişi söz konusudur. Bilindiği üzere insan uykudan uyanınca beden tekrar aktif bir duruma gelir. Uyanık hale geçilince insan, önceki bildiklerini aynen hatırlar ve hayat öteden beri uzanan bir hat üzere devam eder. Böyle bir durumda eğer nefs, uyku halinde bozulsa da yeniden uyanınca eski halinde olamazdı ki nefs, sürekli varlığını korumuştur. Dolayısıyla nefs için bozulma söz konusu olmayıp ölümle birlikte nefsin tasarrufunda bulunan beden atıl kalıp çözülüme uğrasa bile aynı şey nefs için geçerli değildir. Fakat o, şuurun eksik kaldığı bir uyku haline geçiş yapar. Ne zaman ki yeniden dirilişle birlikte yeni bir beden ile birliktelik sağlar, tekrar aktif hale geçer.[321]

Yeniden dirilişte verilen beden öteki dünyaya özgü daha üst seviyede bir beden olacaktır. Yeniden diriliş, sanki rengin üzerine doğan ışık gibi nefsin tekrar aktif hale geçmesi hali gibidir. Nitekim Kur'an'da yeniden dirilişten bahseden ayetlerde, yeniden dirilen insanların; "*Bizi kabirlerimizden kim kaldırdı?*"[322] şeklindeki soruları onun anlayışını destekler niteliktedir. Bundan dolayı düşürümüz, yeniden dirilişi nefsin ölümsüz bir cevher oluşuna değil Allah'ın ölüleri diriltici irade ve kudretine vurgu

[320] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 191-193; *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 312-313.
[321] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 204; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 254-255.
[322] Yasin Sûresi, 52. Ayet.

yaparak temellendirmektedir. Buna göre kabir hayatında azâb ve ikâbın oluşu şeklinde dile getirilen konuda Gazzâlî'ye katılmazken yeniden dirilişte yeni bir beden olacağı hususunda onunla ortak bir kanaate sahiptir.[323] Ayrıca İbn Rüşd'e göre din, felsefenin doğrularının mecazî bir şekilde anlatılmasıdır. Dinsel inanç, aklî bilginin farklı bir şekli olup genel anlamda anlaşılır bir halidir.[324]

Düşünürümüzün fikirlerinden hareketle şunları söyleyebiliriz: Dinî söylemin "hitâbî", "cedelî" ve "burhanî" olması bağlamında burhan, cedel ve hitâb metotlarının hepsiyle dine dair Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi itikadî temellerden birinin doğruluğu/açıklığı gösterilebiliyorsa bu zâhirî anlamıyla kabul edilmelidir. Eğer iddia, cedel veya hitâbet metotlarından biriyle ispatlanabiliyorsa fakat burhanî metotla çatışıyor görünüyorsa metin, mecazî veya lafzî yoruma açıktır. Bu durumda lafzî anlam halka tehayyülî/hissî bir yöntemle ikna ve tasdik sağlayıp onlara yeterliyken filozof buna karşılık burhanî yöntemle gerçek bâtınî anlamı kavramaktadır. Örneğin Allah'ın cismaniyeti konusundaki ayetleri hakikati tahayyül ve hissî olarak bildiklerinden dolayı halkın zâhiriyle kavramasında bir sakınca yoktur. Avamın metne ve otoriteye bağlı kalmasıyla beraber itikatlarının epistemik değeri kesinlik ve hakikati tam kavramaya dayanan bir inanç değildir. Dinî akidelerin içeriğini doğru bir şekilde kavramak ancak burhan yöntemine başvuran filozoflara aittir. Son olarak diğer söz sanatlarıyla dildeki boşluklar doldurulurken mecaz yeni boşluklar meydana getirebilmektedir. Mecazî ifadelerin çok anlamlılığa imkân tanıması ve mecazda lafzî anlam yerine farklı anlamların kastedilmesi nassın anlamının bozulmasına ve sübjektif yorumlar yapılmasına sebep olduğu için bazı düşünürler mecazı kabul etmemiş; hatta ilk üç asırda mecazdan bahsedilmediğini iddia etmişlerdir. Oysaki yerinde kullanılmak şartıyla her ifadenin, her sembol veya işaretin geniş ve esnek bir anlamı bulunabilir. Bundan dolayı bir ifadenin mecazî olması bilgi verici olmasına engel değildir. Hatta bazen mecazî ifade, anlatılmak istenilen bir konuyu onun sözlük anlamı temelli kelimelerle ifadelendirilmesinden daha iyi gerçekleştirebilir. Dolayısıyla mecaz ve sembol temelli dilin, tasvîr ve tanım temelli dille tüketilemeyen veya bu dillere aktarılamayan epistemolojik bir özelliğinin bulunduğu bile söylenebilir.

---

[323] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 191-193; *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 16, 234-235, 284, 312-313.
[324] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 166.

2.2.2. Te'vîl

Düşünce tarihinde insanın anlama ve açıklama meselesine yaklaşımının iki şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Birincisi; karşılaşılan yeni durum/olay merkezli yani nesne olup bu yeni durumun neliğini kavramaya ve anlamaya yöneliktir. İkinciyse özne merkezli olup bu yeni durumun kişiye ne anlam ifade ettiği, kişinin bu yeni durumu nasıl yorumlayacağı problemiyle yakından ilişkilidir. Tarihsel/toplumsal ve dinî/felsefî olaylarda bu duruma benzer tepkiler verilir. Aynı şekilde İslâm dini de ilk zamanlardan itibaren bu iki yaklaşım tarzıyla karşılaşmıştır. İslâm'ın ilk dönemlerinde önce İslâm'ın anlaşılmasını önemli gören Müslümanlar, daha sonraları doğrudan İslâm kaynaklı veya başka bir şekilde İslâm'la ilişkilendirdikleri problemlerle karşılaşmışlardır. Bu sorunlara getirilen yorumlar da doğal olarak farklılık göstermiştir. İşte bu anlamda İslâm âlimleri erken dönemlerden itibaren dinî metinlerin yorumlanmasına dair kurallar belirlemeye/oluşturmaya çalışmışlardır. Bu problemle ilgili en önemli çalışma yapanlardan biri de İbn Rüşd'dür.

Te'vîl,[325] Arapça kökenli bir kavram olup literatürde bir söz veya hareketi görünen anlamı dışında yorumlama,[326] şeklinde kullanılır. Te'vîl, açıklamak ve beyân etmek anlamına gelmekle birlikte çok anlamlı kelime ve cümlelerdeki anlamlardan birini diğerlerine tercih etmektir. Dinî metinlerin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan te'vîl, ilk dönemlerde tefsirle aynı anlamda kullanılmış, zamanla bu anlamlandırma farklı bir yapıya dönüşmüştür. Bu bağlamda te'vîl, ayetlerdeki muhtemel anlamlarından birini ayetin bağlamına ve Kur'an bütünlüğüne bağlı kalınarak tercih etmektir. Ancak İbn Rüşd'ün tefsir ve te'vîlin geniş kullanımı arasında nasıl bir ayrım yaptığı net değildir. Her ne kadar te'vîli dinî bağlamlarda kullanıyor gibi görünse de *Bidâyetü'l-müctehid*'de daha çok tefsiri kullanır. Felsefî çalışmalarındaki inanç/akaid meselelerinde kutsal metinlerin hermeneutiğini[327] ele almak için te'vîl yöntemini

---

[325] Yavuz, "Te'vîl", 27-28; ayrıca te'vîl kavramının İslâm düşünce tarihindeki yeri ve gelişimiyle ilgili bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınilik ve Bâtını Te'vîl Geleneği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003, s. 14-27; Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler,* Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993, s. 257-265.

[326] Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Beyân Yayınları, İstanbul 1989, s. 1090.

[327] Günümüz modern felsefesinde yorum sözcüğü, hermeneutik kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu yönüyle hermeneutik, insanın eylemlerinin, sözlerinin, yarattığı ürünlerin anlamını kavrama ve yorumlama sanatı şeklinde tanımlanabilir. Bir anlama, açımlama/yorumlama çabası olarak hermeneutik problem, bir metnin ya da söylemin belirsizliğinin, kapalılığının ve tam olarak anlaşılamadığının bilincine varıldığı anda doğar. Hermeneutik, bir yorumlama faaliyetidir. Bu yorum, bir edebî yazının, bir hukuksal metninin, bir varlığın (ontolojik-felsefî hermeneutik) veya İbn Rüşd'de olduğu gibi bir kutsal metnin/dinî bir söylemin yorumlanması şeklindedir. bkz. Özlem Doğan, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Ark Yayınları, Ankara 1995, s. 33; Özcan, Zeki, *Teolojik Hermeneutik,* Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 6-7.

kullanır. Ayrıca birçok âlimin Kur'an metinlerini farklı yorumlamalarının sonucunda anlaşmazlığın ortaya çıktığı durumlardan da bahseder.[328]

Temel problemleri veya mahiyetleri itibariyle te'vîl alan itibariyle din felsefesinin temel konularından din diliyle doğrudan ilişkilidir. Yani din dili konusunda *teşbîh, temsil, mecaz* ve *dinî sembolizmin* anlam ve önemi te'vîlle ilgilidir. Hatta din felsefesi, din dilinin mantıksal statüsünü belirleyerek bu hususta ortaya konabilecek olan birtakım açıklama ve yorumlamaları da kendisine problem edinir.[329] Dolayısıyla te'vîl, özellikle dinsel/dilsel metinlerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında din felsefesine önemli katkıda bulunur. Te'vîl, temel dinsel/bilimsel alanların yanı sıra kendisine temel dayanak sağlama noktasında dolaylı da olsa teknik olarak antropoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi birtakım bilimlerin temel verileri ve argümanlarından da yararlanır. Nitekim te'vîlin genel kullanım ve işleyişindeki görüşlerin ya da öncüllerin oluşmasında olayın psikolojik bir özgeçmişi olduğu kimi düşünürler tarafından ifade edilir.[330]

İlahî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında metni anlayabilmemiz için öncelikle bir alan, yöntem ve sınır belirlememiz gerekir. Bu bağlamda kutsal metinlerin yaşanılan çağa göre anlamlandırılıp yorumlanmasında çağdaş felsefe yaklaşımlarından biri de hermeneutiktir. Söz konusu bu yorumlama faaliyetinin zeminini kutsal metinler oluşturmakta olup hermeneutikteki metin kavramı, dar anlamıyla metin yani yazıyla tespit edilmiş söylem ve geniş anlamıyla metin olmak üzere iki kısma ayrılır. Geniş anlamıyla metin; bir anlamı olan, yazılı/sözlü ifadeler, dünyanın bütünü ve onu oluşturan tek tek nesneler, doğal olaylar, ilâhî metinler, dinî pratikler, hukukî metinler, rüyalar, sosyal olaylar, tarihî/arkeolojik belgeler, kültürel eserler, insan davranışları, jestleri ve mimikleri içerir.[331]

İslâm düşünce ve kültür tarihinde özellikle Kur'ân ve hadîsler söz konusu olduğunda problem, sadece bir ihtiyacı gidermek ya da bir talebi karşılamakla sınırlı kalmaz; aynı zamanda dinsel/dilsel içerikli metinlerin doğru okunması, anlaşılması ve yorumlanması problemini de doğrudan etkiler. Çünkü bu problem, yani dinsel/dilsel içerikli metinlerin muhataplarınca anlaşılması ve yorumlanması problemi, bir metodoloji sorununa da zemin hazırlar. İşte bu bağlamda Kur'ân'ın kendi metnine, ister

---

[328] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Mücteh*id, I. s. 153, 207; III. s. 72, 100-103.
[329] Aydın, *Din Felsefesi,* s. 12.
[330] Uyanık, Mevlüt, "Tarihsel Bir Olguyu Anlama ve Anlamlandırma Sorunu–Tarih Felsefesin de Yöntem Arayışları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kur'ân ve Dil–Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu,* s. 474-475, Erzurum 2001.
[331] Özcan, *Teolojik Hermeneutik,* s. 90.

içerisinde yer alan kavram ve ifadeleri anlamaya veya yorumlamaya çalışmak isterse metnin muhatabının ondan ne anladığını yine bu metinle tasdik ettirmek amacıyla te'vîle başvurulur. Te'vîl kavramı, üzerinde etimolojik çözümleme yapıldığında Viyana çevresinde dillendirilen ve adeta sloganlaşan bir anlayışı kavramsal/anlamsal olarak karşılamamakta "dil felsefesi" bağlamında İslâm kelâmcılarının anladıkları bir yapılanmayı ya da bizzât kendi kelâm yapıtlarında kullanmış oldukları bir anlam ve içeriği yansıtmamaktadır. Çünkü bilimsel ve nesnel ölçütler çerçevesince yapılacak olan kavramsal bir çözümleme veya irdeleme, bizlere te'vîl kavramının farklı çevre ve anlayışların üzerinde çok özel bir anlama sahip olduğu realitesini gösterir. Dolayısıyla, te'vîl İslâm düşünce ve kültür literatüründe önemli bir yere sahiptir. Yorumlama faaliyeti dil noktasında birtakım ilke ve prensiplere göre işleyiş gösteren, bilimsel ve nesnel kimi dayanak ve argümanlara göre hareket eden ve herkesin de üstesinden gelip başarabileceği çok kolay bir iş olmadığından te'vîl, bir yöntembilim olarak kabul edilir ve kullanılır.[332] İslâm tarihindeki fırkalar; "âhiret âlemi", "insanın hürriyeti" gibi metafizik konularda literal anlamları bağlamında birbirine zıt gibi görünen nassları, mezheplerinin prensipleri ve dinî prensipler çerçevesinde te'vîlle çözmeye çalışmışlardır. Bu fırkalar, kendi yorum ve anlayışlarını mutlak gerçek görürken kendi görüşlerine uymayan yorum ve anlayışları batıl kabul etmişlerdir. Bundan dolayı nassların anlamlarının kesin olarak belirlenmesi ve metinlerdeki birbirine zıt gibi görülen nassların ortak bir çözüme kavuşması konusunda ortak bir kanaate varılamamıştır. Ayrıca bu tartışmalarda fırkalar, Şâri'nin gerçek amacının ne olduğunu kesin olarak ortaya koyamamıştır.[333]

İslâm dünyasında siyasi, ideolojik ve toplumsal anlayış farklılıklarından hareketle hemen her akımın temelinde bir yorumlama faaliyeti bulunur. Birçok akım, temel metinleri diğer akımlardan farklı yorumlamıştır. Bundan dolayı Müslüman düşünürler, erken dönemlerden itibaren bu yorumlama faaliyetinin nasıl yapılması gerektiğine dair birtakım metotlar geliştirmeye çalışmıştır. İşte bu yorumlama çalışmalarında İbn Rüşd de en dikkat çeken düşünürlerden biridir. O, meseleye kendi perspektifiyle yaklaşır ve te'vîlle ilgili birtakım metotlar ortaya koyar. Hangi metinlerin kimler tarafından nasıl te'vîl edilebileceği, yapılan te'vîllerin nerede ve nasıl kullanılacağı problemleri bağlamında bir metodoloji geliştirmeye çalışır. Bu

---

[332] Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, Samsun 19 Mayıs Üniversitesi SBE Doktora Tezi, Samsun, 2010, s. 8.

[333] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 101-122; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 141-142.

metodolojisiyle farklı yorumlama prensiplerini eleştiren İbn Rüşd, zaman zaman kendi metodunun tutarlılığını göstermek için bir takım yorumlama örneklerine başvurur.

Bir metin, herhangi bir anlama sahip olabilmek için bâtın ve zâhir anlamlara sahip olmak durumundadır. Zâhir anlam madde, bâtın anlam ise biçimdir. Bu ikisinin birleşiminden anlam ortaya çıkar. Yorum, zâhirî ifadeyi aşıp bâtınî anlama girmeye çalışır. Bundan dolayı yorumlamak, bâtınî anlamı açık bir hale getirmek olup ifade etmekse anlamı taşımaktır. Yani yorumlamak, dış anlamın arkasındaki iç anlamı araştırmak (te'vîl); ifade etmek, açıklamak (tefsir) ise bu içsel anlamı açık hale getirmektir.[334] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, iç ve dış anlam arasındaki ahengi/ilişkiyi bozmamaktır. Dinin doğru anlaşılmasıyla ilgili ve felsefe dışında bir yorumlamanın kutsal söylemleri açıklamadaki eksikliğinden dolayı felsefî yönteme ihtiyaç vardır. Kur'an'daki bazı müteşâbih ayetlerin yorumlanmadan anlaşılamaması veya yanlış anlaşılabilmesi riskinden dolayı burhan zorunludur. Bu anlamda burhan bir ayetin mecazî bir şekilde yorumlanıp yorumlanamayacağını tespit eder ve bu müteşâbih ifadelerin hakikî/bâtınî anlamını belirler.[335] Bu yorumlama, lafzın delaletini hakikî delaletinden çıkarıp mecazî delaletine götürme şeklindedir.[336]

Te'vîl, Kur'anî dilin salt zihinsel bir düzeyle sınırlanmayı insanın duygusunda, davranışında, toplumsal hayattaki eyleminde, somutlaşması yani kendi hakikatine ulaşmasıdır. Böylelikle te'vîl, Kur'an'ın tarihsel alanda görülebilir bir etki, tarihî süreçte faal bir unsur oluşturmaya başlamasıdır. Tefsir ve te'vîl kavramlarını felsefî terimlerle ifade etmek istersek tümel ve tikel arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkiyi anımsatır biçimde dünyanın değişimi ve eylemlerindeki değişimi şeklinde bir ilişkiden bahsederiz. Tefsir, merkezde insanın anlam dünyasıyla ilişkiliyken te'vîl, bu dünyada meydana gelen tek tek insan eylemleriyle ilişkilidir. Te'vîl kelimesini Kur'an'da sıkça ifade edilen salih amelle yani insanın en sahih boyutuna erişebileceği eylemleriyle beraber ele alabiliriz. Salih ameli insanın dünyası ve Kur'an'ı somut biçimde yorumlaması şeklinde kabul ettiğimizde; te'vîli insanın dünyasının ve Kur'an anlayışının etkin bir yorumu şeklinde kabul etmiş oluruz. Böyle bir perspektifle te'vîl, yalnızca Kur'an'ın tarihsel dünyada somutlaşması yani insan eylemleri içinde kendisine yer edinmesi değil aynı zamanda kendisini tarihî olarak dünyaya yansıtması ve varlığını

---

[334] Özcan, *Teolojik Hermenötik,* s. 19- 24.
[335] Buijs, Joseph, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes and Aquinas*", Medieval Encounters*, VIII/II-III, p. 21, pp. 160–183, Leiden 2002.
[336] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85.

ortaya koyması durumudur.[337] Te'vîl; *beyânî, irfânî* ve *burhânî* te'vîl olmak üzere üçe ayrılır. İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"na ve ilâhî metinlerin yorumlanmasında temel yaklaşımı ise *beyânî* ve *burhanî te'vîl* olarak kabul edilebilir.

Burhanî te'vîl, burhanî delillerle yapılan te'vîl yöntemidir. Bu te'vîl yöntemi Meşşâî felsefenin en önemli düşünürlerinden İbn Rüşd'ün teorisi olarak kabul edilmektedir. Fakat te'vîlin özsel yapısı burhanî yönteme kapalıdır. Çünkü burhan, öncülleri yakîniyattan meydana gelen bir kıyas metodu olup kabulü zorunlu öncüllerden meydana gelir. Öncüllerin kipi zorunluysa sonuç da onun zorunluluğu şeklinde zorunlu olur veya ondan mümkün sonucun elde edileceği mümkün olur. Fakat te'vîl, her ne kadar rasyonel olsa da sonucu kesin olmayan, yanlışlama ihtimali olan, zannî bilgi ihtiva eden bir metottur. Müellifimiz, te'vîli yapabilmenin kuralını Arapçanın ifade ettiği anlama riayet etmekle ilişkilendirir. Dolayısıyla onun burhanî te'vîl gibi bir hedefinden ziyade "burhan ehlinin te'vîli" gibi bir hedefi vardır. O, kimlerin te'vîl yapabileceğini kategorizelendirirken hatabe, cedel ve burhan ehlinden bahseder. Doğaları, sanatları ve alışkanlıkları gerekçe gösterilerek cedel ve burhan kategorisinde olanları te'vîl yapmaya yetkin görür.[338]

İbn Rüşd'e göre, bir nesne/metinle ilgili konuşurken kesin kanıtlara dayanan bir akıl yürütmeyle erişilen sonuçla sözün anlamı arasında uyum varsa problem yoktur, uyum yoksa te'vîl yapılmalıdır. Düşünürümüz te'vîli şu şekilde tanımlamaktadır: "*Te'vîl, bir şeyin benzeriyle ya da nedeniyle ya da sonucuyla birlikte olduğu ya da mecazî söz türlerinin tanım sırasında gösterilen diğer şeylerle adlandırılmasına izin veren Arap dilindeki kuralların kullanım geleneğini ihlal etmeksizin, sözün delalet ettiği anlamı, hakiki anlamdan çıkarıp mecazî anlama aktarmaktır. Bu felsefî te'vîlde özellikle dikkat edilecek husus metne bağlılıktır*."[339] Bu tür bir te'vîlle oluşturulan anlamlarla farklı zaman ve mekânlarda metnin yeniden okunmasının dikey boyutta oluşturulan yorum zenginliğiyle karşı karşıya kalınır.

İbn Rüşd, yorumlanabilecek ve yorumlanamayacak nassları temel olarak iki kısma ayırıp ikincisini de kendi içerisinde dört bölümde değerlendirir. 1- Zâhirî ve bâtınî anlamı aynı olarak ifade edilen nasslardır. Ayette açık bir şekilde ifade edilen anlam, bizâtihî mevcut olan anlamın aynısı olan nasslardır. Yani nassın ifade ve

---

[337] Tatar, Burhanettin "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili Çalıştayı,* haz. Ahmet Baydar, s. 57-59, Kuramer, İstanbul 2015.

[338] Özalp, Hasan, *Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar,* İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2002, s. 133-134.

[339] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85.

lafzında açıklanan anlam, bizâtihî o ifade ve lafızda mevcut olan anlamdır. İnsanlar bu tür nassları rahatlıkla burhân-cedel-hitâbe yollarından birini kullanarak anlarlar. Nassların bu kısmı, herhangi bir teşbîh ve temsil kullanmadan açık bir şekilde anlama işaret eder. İnsanların bu nasslardan anladıkları anlam, dinin amacına uygun olan anlamdır. Bu nassları te'vîl etmemek gerekir. 2- Açıklanan anlam aslında gerçek anlamı olmayıp onun yerine geçecek temsil bağlamında farklı bir anlam olduğu nasslardır. Te'vîl edilebilecek ayetler için bu da dinde açıklanan anlamın aslında mevcut anlam olmayıp buna bedel olmak üzere temsil bağlamında başka bir anlamın yüklenmesinden ibarettir.[340] Bu kategoride bulunan nasslarda beyân edilmekte olan anlam doğrudan nassın kendisinden çıkarılamaz. Bunun yerine anlamı açıklamaya yönelik âhiret inancıyla ilgili ifadelerde olduğu gibi temsilî anlatıma başvurulur. Bu nassları da dört kategoride ele almaktadır: 2.1. Üstün yaratılış ve kabiliyetlilerin kabul edebileceği, anlamın kendisinin değil, misalinin verildiği ve o misalden de anlamın zamanla çeşitli bilim dallarına dayanarak karmaşık ve dolaylı kıyaslarla anlaşılacağı nasslardır. Bu tür ayetleri zeki ve kabiliyetli kişiler ancak bilebilir. Nassta temsillerle beyân edilmekte olan anlamın varlığı ancak uzak ve karmaşık kıyaslamalar vasıtasıyla ve uzun bir aşamada birçok sanat bilgisine sahip olmayla elde edilebilir. Sıradan insanlar misallerde kastedilen anlamın başka şeyler olduğunu anlayamazlar. Bu grupta yer alan nassların yetkin kişiler tarafından te'vîl edilmesi gerekmektedir. Cennet-Cehennem tasvîrleri, ba'sın halleri bu türe örnek verilebilir. 2.2. Açıklanan anlamın misali olduğu ve niçin misali olduğunun da bilinebildiği nasslardır. Yani öncüller kesin fakat sonuçlarının ihtimalli olduğu nasslar olup bu nassların yalnızca sonuçları te'vîl edilebilir. Bu tür nasslarda mâna ve misalin kolay bir ilimle bilinmesi yani açıklanan şeyin misali olduğunu ve niçin misal olduğu da kolayca bilinebilir. Bu nassların da te'vîli gerekli olup diğerlerinden farkı ise yapılan bu te'vîlin halka açıklanmasının gerekliliğidir. 2.3. Açıklanan şeyin başka bir şeyin misali olduğu kolayca bilinebilir ancak niçin misal olduğunun zorlukla bilinebildiği ve âlimlerden başkasının te'vîl etmemesi gereken nasslardır. Öncülleri ihtimalli ancak sonuçlarıysa kesin olan nasslar olup sadece öncüller te'vîl edilir. Bu nasslarda verilen misalin bir anlamı açıklamak amacıyla getirildiği ilme'l-yakînle bilinebilir durumdaysa da bu örneğin niçin getirildiğini bilmek çok zordur. Bu tür nassların te'vîli problemlidir. Çünkü bu nasslardaki misaller, insanların anlama erişmesini güçleştirmek amacıyla değil, insanları bazı konulara teşvik

[340] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 263-266.

etmek amacıyla getirilmiştir. "*Hacer-i esved yeryüzünde Allah'ın eli gibidir*." hadisi buna örnek gösterilebilir. 2.4. Misal olduğu kolaylıkla anlaşılan ancak niçin misal olduğu güçlükle bilinen nasslardır. Öncülleri de sonuçları da ihtimalli nasslardır. Bunları te'vîl etmek yetkin kişiler için zorunludur.[341] Bu gruptaki nasslarda verilen misalin anlamı açıklamak amacıyla getirildiği uzak bir ilimle, niçin getirildiğini bilmek yakîn bir ilimle mümkün olur. Bu tür nassların te'vîli de kolay değildir. Çünkü bu algı seviyesine sahip olanlar, anlamı beyân etmek için getirilen misalin dilde ne anlama gelebileceğini bilirler fakat râsihûndan olmadıklarından bunun bir misal olduğunu bilmeleri ya şüpheye ya da ikna edici bir delile dayanır. İbn Rüşd'e göre dinde bu tür nassların te'vîl edilmemesi daha ihtiyatlı bir durum olmakla birlikte te'vîl de edilebilirler. Çünkü nasslarda verilen misallerle bu misallerin gösterdiği anlamlar arasında benzerlik olduğuyla ilgili şüphe vardır. Ancak bu tür nasslar te'vîle açıldığı zaman çoğunlukla şerîatın zâhirînden uzaklaşılıp uç anlamlara gidilmesi riski de vardır.[342] Ona göre te'vîlde aşırıya gitmemenin temel ölçütü, burhan ehlinin te'vîli olup yani rasyonel bağlayıcılıktır.[343] İlahî metnin te'vîlini irdelerken şerîat ve akıl ilişkisi temelinden hareket eder.

İbn Rüşd, te'vîl yapmadaki amacı; zâhir anlamı ortadan kaldırıp yorumu ortaya çıkarmak şeklinde düşünmektedir. Ancak ifadelerin zâhirî anlamlarıyla yetinmek zorunda olan ya da ifadelerin iç anlamlarını kavrama kapasitesine sahip olmayan biri için asıl olan te'vîl değil, zâhirî anlamdır. Eğer bir metin yorumlanır ve metinle yorum arasındaki fark kesin olarak belirlenemezse yorumlanan lafızlardan ortaya çıkan sonuçlar bu kişilerin hataya düşmesine sebep olabilir.[344] Onun böyle bir düşünceye sahip olması yorumlama faaliyetinin toplumsal rolüne verdiği önemi göstermektedir. Bilhassa dinsel metinlerdeki ortaya çıkan yorumların, entelektüel bir yönü olduğu gibi toplumsal ve politik yönleri de vardır. Bu konuda yapılan yorumlar kimileri için entelektüel bir faaliyet olmayıp o metinlere inanan ve hayatlarını buna göre düzenleyen kişiler için de birer amel boyutu vardır. Bu perspektifle bakılırsa te'vîlin önemli olduğu ve çok yönlü bir faaliyet olduğu bilinebilir. İbn Rüşd, bu konuya dair şöyle bir izahta bulunmaktadır:

Te'vîl ilmi, olacak şeyleri önceden bilmeye ilişkin ilimlerdendir. Bu yönüyle yıldızlara ilişkin ilim ve öngörü ilimleriyle bir benzerliği vardır. Te'vîlden her ne kadar

---

[341] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 263-264.
[342] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 265.
[343] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 263- 266; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 217.
[344] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 84-85.

uygulamada yararlanılsa da temel itibariyle teorik bir ilimdir. Dolayısıyla hermeneutiki hem teorik (nazari) hem de pratik (amelî) bir ilimdir."[345]

İbn Rüşd, te'vîl yetkisine sahip kimseleri Allah'ın Kur'an'da muhkem ve müteşâbih ayetlerden hareketle bildirdiği "râsihun" tabiriyle ifade edilen "ilimde derinleşmiş bilginler" olarak kabul eder. "*Onun te'vîlini ancak Allah bilir, ilimde derinleşenler (râsihûn) de ona inandık derler*."[346] Bu ayet, âlimlerin de te'vîli bildiğine bir delil olup hatta Allah âlimlere bu yetkiyi bizzât kendisi verir. Eğer âlimler inandıkları bu te'vîli bilmiyorlarsa aslında orada imandan da bahsedilemez. Çünkü iman için bilgi zorunlu olup sağlam bir iman için de inanılacak şeylerin derinlemesine bilinmesi gerekir. Bu bağlamda te'vîli bilinmediğinde kimi konular muğlak kalır ki bu durum da taklîdi bir imana zemin hazırlar. Dolayısıyla bu ayette âlimlerin de te'vîli bileceği şeklinde anlam verilecek şekilde durulmalıdır. Yoksa âlimler de bu te'vîle inanır denilirse âlimlerle müteşâbih ayetlere yalnızca inanmakla sorumlu olan halk arasında bir fark olmaz. Yani âlimler te'vîli bilirler ve bu bilgilerinden referansla iman eder. Fakat âlimler, bildikleri bu yorumları avama aktarmamalı ve izah etmemelidir. Çünkü bu tür bir bilgi Allah tarafından sadece âlimlere özel bir durum olarak verilmiştir.[347] Bu görüşlerinden anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd, âlimlere taklîdi imanı yeterli görmemekte ve onların sağlam bilgiye dayalı thkiki imanla inanmalarını gerekli görür. Bilme kavramı, bilgiyi çağrıştırıp bu çağrışımla aslında bilmek anlamayı gerektirir. Böylece analitik bir felsefe yaparak ayetlerin sınırlı sayıda insan tarafından da olsa bilineceği/anlaşılacağı yani te'vîl edileceğini vurgular.

Kur'ân'da te'vîl kavramı, yedi surede on yedi kez geçmektedir. İslâm düşüncesinde te'vîl meselesinin en temel dayanağı; "*Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'ân'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak ve onu te'vîl etmek için ondaki müteşâbih ayetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vîlini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise ona inandık, hepsi Rabbimiz tarafındandır derler. (Bu inceliği) ancak akl-ı selim sahipleri düşünüp anlar."*[348] şeklindeki ayettir. Yusuf Sûresi 82. ayette geçen te'vîl kavramının sadece anlam itibariyle tartışılmasına örnek olarak ''…..*bulunduğunuz köye sor*." ayetiyle ilgili düşünürümüz, söz konusu ayette kesin bir

[345] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 283.
[346] Âl-i İmrân Sûresi, 7. Ayet.
[347] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 87.
[348] Âl-i İmrân Sûresi, 7. Ayet.

şekilde köy halkı ifade edilmek istendiğini; bunun zorunlu olarak bilinmesi gerektiğini bu bilginin nass statüsü değerinde olduğunu söyler.[349]

İbn Rüşd'ün felsefesinde te'vîl metodu temel bir özelliktir. O, fiziksel âlemle metafiziksel âlem arasında ayrım yapar ve her iki âlemi incelemek için farklı prensip ve metotlar kullanır. Aynı zamanda vahiy ve akıl ayrımında da buna benzer bir takım prensip ve metotları izler. Bu anlamda ona göre vahiyle akıl uyumludur. Bu uyum, doğrudan nassın zâhirinden anlaşılan bir anlamla olabileceği gibi hakikatin birliği temeline dayanarak başvurulan te'vîllerle gerçekleşir. Hakikat bir olduğu için dinî söylemle felsefî söylem arasındaki farklılık; hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasında her ikisinin dayandığı ilkelerden ve kullandığı metotlardan kaynaklanır. Başta İbn Rüşd olmak üzere İslâm âlimlerinin te'vîlle ilgili çaba ve gayretleri, dinsel ifadelerin te'vîli olgusunu keyfilikten ve istismar aracı haline getirmekten kurtararak bu kritik problemi belli kurallara bağlar, bu çabalar dinsel söylemlerin doğru bir şekilde anlaşılması çabalarına belli sistem ve kriter getirir.[350]

İbn Rüşd, ilâhî metindeki bir kısım ayetlerin te'vîlinin yapılmaması gerektiği kanaatindedir ve buradan hareketle Gazzâlî'yi eleştirir. Ona göre Gazzâlî, te'vîli burhan kitaplarının dışına taşırır ve bunun bir sonucu olarak dinin yanlış anlaşılmasına zemin hazırlayarak bir kısım inananın imanına zarar verir. Ona göre ayetlerin te'vîli herkes tarafından değil, yetkin bir ilme sahip olan burhan ehli tarafından yapılmalıdır. İlahî metinlerdeki tüm ayetlerin te'vîlinin yapılmasının doğru olmadığını söyleyen İbn Rüşd, ayrıca her te'vîlin avama aktarılmasını da doğru bulmaz. Hatta ona göre te'vîl edilmemesi gereken ayetleri te'vîl eden ve bu te'vîlleri yetkin olmayanlara açıklayanlar, halkın küfre düşmesi riskine zemin oluşturduklarından küfre düşer. Ona göre, kelâmcılar ve cedelciler bu yanlış tutumları nedeniyle şerîata arız olan en şiddetli şey, zâhirî anlamı üzerine olmadığını zannettikleri birçok nassı te'vîl etmeleridir:

"Esas itibariyle kast olunan bu te'vîli manadır, Hak Teâlâ'nın, bu manayı müteşâbih sûrette tebliğ etmesinin yegâne sebebi, kullarını ibtilâ ve imtihan etmektir" demeleridir. Biz, Allah hakkında bu zandan yine Allah'a sığınırız. Hatta şunu da söyleriz: Aziz kitap, vuzuh ve beyân, yani açık ve seçik olma bakımından bir mûcize olarak nazil olmuştur. Bu takdirde, müteşabih olmayan bir nass hakkında "Bu müteşâbihtir." diyen sonra da bu müteşâbihi kendi zannına göre te'vîl ederek, bütün

---

[349] İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 118.

[350] Okumuş, Mesut, "İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", *İslâmi İlimler Dergisi*, IV/I-II, s. 236-237, ss. 215-239, Ankara 2009.

halka hitâben, "Bu te'vîle itikat etmek size farzdır." diyen bir kimse şeraitin maksadından ne kadar uzak kalmıştır.[351]

İbn Rüşd'e göre te'vîlde kaş yapayım derken göz çıkarmamak gerekir. Nasıl ki bir derde şifa olan bir ilaç üretildikten sonra uzmanının eline düşmediğinde, bu ilacın yapısıyla oynandığında şifadan çok hastalığa sebep oluyorsa ve bu ilaç elden ele dolaşırken herkes kendi kafasına göre ilacın içeriğiyle ilgili bir şeyler eksiltip, bir şeyler eklediğinde; ilaç asıl özelliğini kaybediyorsa te'vîlde de aynı şey söz konusudur.[352]

İbn Rüşd'e göre te'vîlin doğru bir şekilde yapılabilmesi için Arapçada mecaz ifadeleri kullanmayla ilgili gramer prensiplerine uyulmalı, dinî söylemlerin içsel bütünlüğü bozulmamalıdır. Bu çerçevede dinî söyleme, asıl sahadaki haricî unsurlar dâhil edilmemeli ve muhatabın bilgi seviyesi dikkate alınmalıdır.[353] Hangi nassların te'vîl edilemeyeceğine dair düşünürümüz, açık anlamlı olan ve kolayca anlaşılabilen nassların te'vîl edilmemesini, böyle nassların literal anlamlarıyla anlaşılması gerektiğini vurgular. Fakat kimi kelâmcılar, literal anlamı dışında kullanıldığını zannettikleri bazı nassları te'vîl ederek kastedilenin te'vîlî anlam olduğunu düşünürler. Örneğin "istivâ" ayetini zâhir itibariyle müteşâbih nasslar olarak kabul ederler. Ancak onların şerîatta kastettiği anlamın bu olduğunu söyleyerek yaptıkları te'vîllerin çoğu, dikkatlice incelenirse bu iddialarının kesin delilden yoksun olduğu, halkın kabul ve amel etmesi bakımından da literal anlamının sebep olduğu etkiyi gösteremediği görülebillir.[354]

İbn Rüşd'e göre Kur'an'da herkese beyan edilen ifadelerin onun i'câzına delil olan üç özelliğini içerir: Birincisi; halkı ikna etmek ve onların tasdik etmesi bakımından Kur'an'daki ifadeler en mükemmeldir. İkincisi; bu ifadeler yapıları gereği eğer te'vîl edilmek durumundaysa belli bir oranda bunu belirlemeyi ve te'vîlini yalnızca burhan ehli başarabilir. Üçüncüsü; bu ifadeler hak ehli için doğru bir te'vîl konusunda işaretler içerir.[355] Kur'an'ın ifadelerine baktığımızda bu ifadelerde burhan, cedel ve hatabe ehline yönelik geçerli yöntemlerin üçünü de görmekle beraber onun halkı eğitmek için Kur'an'da anılan metotlardan daha üstün olan ortak metotlar bulunamaz. Şerîatın temel hedefi temelde havasa uyarılarda bulunmayı ihmal etmemekle birlikte avamı da dikkate

[351] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 194.
[352] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 194-196.
[353] Gemuhluoğlu, *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl,* s. 381-382.
[354] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 148-149.
[355] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 120-121.

almaktır. Hatabî sözleri anlamaktan daha üst bir seviyede olmayan cumhur ve avam nassları zâhirî anlamlarına göre anlamakla sorumludur.[356]

İbn Rüşd'e göre genellikle şer'î yolların biri, yakîn ve kat'îyet ifade etmesi, diğeri de son derece basit olması şeklinde iki özelliği vardır. Müellifimiz ikinci sınıfı yani cedel ehli olan kelâmcıları te'vîl yapma yetkisi konusunda ehliyetli ve yetkin görmez. Hatta onları da birinci sınıfa dâhil ederek burhan ehlinin yaptığı te'vîlin cumhur ve halk bir yana cedel ehline de açıklanmasına karşıdır.[357]

Düşünürümüz te'vîli bir lafzın zâhir anlamından çıkarılıp başka bir anlama götürülmesi olarak kabul eder. Te'vîl yapılırken dikkat edilmesi gereken bir takım prensiplerin olduğu ve bu prensiplere mutlaka uyulması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bu prensiplerden birincisi dilbilgisi prensipleri olup bu prensip ifadenin dış/zâhir yönüne dair durumu açıklığa kavuşturur. İkincisi benzetmeye dair ifadelerin kullanılması gerektiğini belirleyen prensiplerdir. Bu şartı koyarken aslında metin-yorum ilişkisini vurgular ve bu ikisinin aynı şeyler olmadığını ifade etmeye çalışır. Çünkü böyle ifadeler kullanılmazsa metinle yorum birbirine karışabilir ve hatta hâricî yorumlar metnin yerine geçebilir. Yorumlanan metnin ilâhî bir metin olduğu düşünüldüğünde tehlike ortadadır ve o, bu tehlikeye karşı baştan tedbir alır.[358]

İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* ve *Faslü'l-Makâl*'de te'vîl konusuna özel bir önem atfeder ve te'vîlin şartları hakkında oldukça orijinal açıklamalarda bulunur. Bu eserlerde özellikle *el-Keşf 'an menâhici'l-edille'*de amacının kelâmcıların yanlış te'vîlleri dolayısıyla düştükleri yanlış inançları belirlemekle birlikte Hz. Muhammed (s.a.v.)'in getirdiği ve halkın imanî olarak kurtuluşu için gerekli olan veya kendi ifadesiyle "*onlarsız mü'minin imanının tam olmadığı"* inanç esaslarıdır.[359] Eserlerdeki konuların belirlenmesi ona, kendi anlayışı çerçevesinde doğru imana dair bir ifade ve bununla birlikte te'vîl metodunun şart ve sınırlarını çizme imkânı sunar. Düşünürümüz bu şartları şu şekilde sıralamaktadır: Bir te'vîlin geçerli olabilmesinin ilk şartı, öncelikle te'vîl kabul eden nassların te'vîl edilmesidir. Böyle bir te'vîli konuyla ilgili yetkin bilginler yapmalı ve yaptıkları bu te'vîller, kamuoyuyla tezat olmamalı; onların inançlarına zarar vermemelidir. Bu özellikleri olamayan te'vîller geçerli olmayıp böyle te'vîllere itibar edilmemelidir. Onun te'vîlle ilgili üzerinde durduğu en önemli prensibin halkın imanına zarar verip vermemesi bir durum olarak kabul

[356] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 192.
[357] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 139; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 182-183,
[358] Ocak, Hasan, *İbn Rüşd Felsefesinde Yorumbilim*, EK Kitap, İstanbul 2014, s. 40.
[359] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 192.

edebiliriz. Çünkü o, öncelikle halkın inanç durumunu dikkate almakta ve bu durumu te'vîl için temel şart kabul etmektedir. Diğer taraftan te'vîl gerektiren ayetler, aynı zamanda verdikleri ipuçlarıyla insanların doğru ve geçerli te'vîl yapmasına zemin hazırlamaktadır.[360]

Düşünürümüz, te'vîlle ilgili kriterlerini şu şekilde belirtir: Birincisi; kişinin te'vîl yapabilmesi için metnin dilinin çok iyi bilinmesi gerekir. Bu metin Kur'an olarak düşünülürse Arapça bilgisinin seviyesi önemlidir. Arapçadaki dilbilgisi kuralları, kelimelerin etimolojik yapıları, sarf ve nahiv bilgisi, kelimenin umûm-husus delaleti vb. konular doğru bir te'vîl için en temel şartlardır. İkincisi; te'vîl yapacak kişinin te'vîlle ilgili yetkin olması gerekir. İyi bir dilbilgisiyle birlikte yorumun, ayetlerin iniş sebeplerinin, siyâk-sibâkının, anlam akışının, konuyla ilgili hadis ve yetkili âlimlerin açıklamalarının bilinmesi gerekir. Bunu ise sadece ilimde derinleşmiş olanlar yapabilir. Üçüncüsü; hangi nassların te'vîlinin yapılacağının belirlenmesidir. Her ayet te'vîl edilmeye uygun değildir. Yalnızca zâhirî anlamını kabul etmemiz gereken ayetler olduğu gibi, farklı şekillerde anlamını alabileceğimiz ayetler de vardır. Bundan dolayı ilgili ayetlerin birbirinden ayrılması ve muhkem ayetlerin zâhir olarak kabul edilip asla yorumlanmaması gerekir. Dördüncüsü; gerekli şartlar sağlandıktan sonra yapılan doğru te'vîllerin herkese açıklanmaması, yani halka duyurulmamasıdır. Çünkü bazı te'vîllerin bu konuyu anlayamayan kişilere açıklanması, onlarda kafa karışıklığına, inançlarının zayıflamasına ve hatta küfre düşmelerine neden olabilir.[361]

İbn Rüşd'ün, te'vîl öğretisinin temelinde ilâhî metinleri iki kategorik ifade biçimine ayırma özelliği vardır. Ona göre bâtın olan bir anlam te'vîl edilirken kapalı ve anlaşılmaz bir halde bırakılmamalıdır. Ancak bu faaliyeti sıradan insanlar değil, ilimde derinleşmiş olarak kabul ettiği burhan ehli filozofların yapması gerektiği kanaatindedir. Yaratılışları mizaçları ve eğitimleri dolayısıyla burhan yöntemini bilmeyenler, bu tür anlamı kapalı metinleri te'vîl etmemelidir. İşte bundan dolayı dinî metinler zâhir ve bâtın olarak ikiye ayrılmaktadır. Dinî metinlerde te'vîl edilmesi gereken ifadelerle birlikte bir ifade, herkesçe kolayca anlaşılabiliyorsa burada te'vîle gerek yoktur ki böyle bir nassı te'vîl etmek de doğru değildir. Özellikle dinin temel ilkeleriyle ilgili nasslarda te'vîl yapılmaz. Ama dinî ifadelerdeki bazı zâhir anlamı olan ayetleri burhan ehli filozoflar te'vîl edebilir. Hatta kimi zâhir ifadeleri lafzî anlamıyla anlamak dinî inkâr

---

[360] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 194-195.

[361] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, "İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışında Metodoloji Sorunu", s. 175-176.

etmeye bile sebep olabilir.[362] Örneğin âhirette ceza ve mükâfatın nasıl olacağına ilişkin yorum problemi ihtilaflıdır. Kendilerini burhan ehli gören bazı kimselerin bu gibi ifadelerin zâhirine hamledilmesi gerektiği kanaatindedir. Onlara göre bunların zâhirinin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu göstererek burhanî bir delil bulunmamaktadır. Âhiretin varlığıyla ilgili değil de nitelikleriyle ilgili yorum yapmak âhiretin varlığını inkâr etme anlamına gelmez. Bu bağlamda aslın inkâr edilmesi küfürdür; çünkü bu şerîatın asıllarından biridir ve herkesin anlayabileceği müşterek bilgi yollarıyla tasdîk edilebilir.[363]

Te'vîl edilmesi gereken nassların sayısı, sınırı ve alanlarıyla ilgili ortak bir kanaat ve tutumun olmaması, te'vîl problemini çıkmaza sokmaktadır. İbn Rüşd de bu konuda kesin bir çerçeve ve sınır çizememekte ve te'vîl edilen nasslarla te'vîl edilmeyen nasslardan bahsederken Eş'arî ve Hanbelî mezheplerinin düşüncelerini ve konuyla ilgili verdikleri örnekleri aktarmakla yetinir. Ona göre Eş'arîler; "*Rahman arşı istiva etti."*[364] anlamındaki istivâ ayetini ve nüzûl hadisi diye bilinen hadisi te'vîl etmelerine rağmen Hanbelîlerin bu nassları zâhirî anlama göre anladıklarını ve bu hususta te'vîlden kaçındıklarını söyler.[365]

İbn Rüşd'e göre kıyasın te'vîlle yakın bir ilişkisi vardır. Kıyasın dinin söz söylemediği konularda ortaya çıktığını iddia eder. Dinî metinlerin sınırlı sayıda olmasına karşın insan hayatında ortaya çıkan olaylar ise sınırsızdır. Bundan dolayı yeni karşılaşılan durumlar hakkında hüküm vermek için dinî metinlerle bir kıyaslama yapmak zorunluluğu ortaya çıkar. Dinen sabit olan bu duruma Zâhirîler karşı çıkar ve dinî konularda kıyas veya yorumu kabul etmezler. Dolayısıyla sadece dinî metinlerle yetinmeyi ve onların zâhirlerine göre amel etmeyi gerekli görürler.[366]

Gerçek bilgi kaynağı olan Kur'an'daki kesin deliller gerek günlük hayattaki bilgilere gerekse bilimsel bilgilere aykırı olmaz. Örneğin dünyanın dairesel olduğu kesin delillerle ifade edilmiş ve ispatlanmış olmasına rağmen Kur'an bu hususta bir şey söylememişse bizler dilsel ve bilimsel bağlamda dairesel olduğunu kabul ederiz. Eğer dünyanın yuvarlak veya düz olduğuyla ilgili bir şey söylemişse bu defa zâhirî olan bu ifadenin burhanî bir şekilde te'vîl edilerek anlaşılmasını sağlarız. Te'vîl, yalnızca Kur'an ifadelerinde müfessirlerin ve hikmet ehlinin başvurduğu bir yöntem değildir.

---

362 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 92.
363 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 103-105.
364 Tâhâ Sûresi 5. Ayet.
365 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 104-105.
366 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Mücteh*id, III. s. 44-45.

Örneğin fakîhler, birçok dinî hükümlerle ilgili lafzın gerçek anlamını mecazî anlama aktarırlar. Burhanla ulaşılan bir hakikatle dinî nass zâhiren çatışırsa bu zâhir durum te'vîl edilir. Burhanla ulaşılan bir meseleye zâhiren aykırı görülen nasslar araştırıldığında zâhiriyle ilgili bir te'vîlin yapıldığı ve bunu doğrulayan bir yorumun olduğu ortaya çıkar. Ancak her şeyi zâhir veya bâtın anlamda değerlendirmek ve buna bağlı olarak tamamen zâhirî veya tamamen bâtınî bir tutum sergilemek yanlıştır.[367] Kevnî ayetlerle ilgili geçmişte yapılan tefsir çalışmalarının tekrar gözden geçirilmesi ve o dönemdeki birtakım yorumlamalarıyla günümüz arasında karşılaştırma yapılması ve bir bağlantı kurulmasında fayda vardır. Dönemin bilimsel durumuyla günümüzdeki bilimsel durum farklı olduğundan özellikle kevnî ayetleri tamamen zâhirî görmek hem ilâhî kelâmın ruhuna hem de günümüz bilimsel gerçeklerine aykırı olur. Örneğin "dağların yeryüzüne kazık olarak çakılması" ifadesi o dönem için farklı bir anlam ifade ederken günümüzde deprem, gibi olaylarda dağların fonksiyonunun belirlenmesi şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla ilâhî metinlerdeki kimi ayetlerin yoruma açık olması bağlamında zamana göre yorumlanabilmesi imkânı ortaya çıkar.

İbn Rüşd'e göre te'vîl yapmaktaki temel amaç, akılla nakli birleştirmek olmalıdır. Çünkü burhanın her sonucu şerîatın zâhirinin ters düşmesini ve bu zâhirin de te'vîl prensibine göre te'vîli kabul etmesini kesin saymaktadır. Şerîatta mantık ve zâhirî burhanın sonucuna ters olan ifadelerin tamamı ayrı ayrı ele alınıp yorumlandığında; şerîatın lafızları içinde zâhiriyle te'vîle tanık olanların bulunduğunu ve bu yüzden Müslümanların şerîatın lafızlarının hepsini zâhirine yüklemenin te'vîlle de hepsini zâhirleri dışına çıkartmanın gerekmediğine dair icmâ ettiklerini ve bu lafızların te'vîl edilenle edilmeyen konusunda fikir ayrılıklarına düştüklerini ifade etmektedir.[368]

Câbirî, İbn Rüşd'ün Selefîlerden ve Eş'arîlerden farklı bir te'vîl anlayışı olduğu kanaatindedir. Onun te'vîl anlayışı Kur'an metnini kaynağını dinî felsefelerde ve özellikle de hermeneutikte bulan birtakım teori ve düşüncelerin ifadesi olan sembollere dönüştürerek beyânının sınırlarını aşan te'vîlin karşısında yer alır. Bu te'vîl ise Şia'nın, mutasavvıfların ve diğer dinî fırkaların kabul ettiği irfanî te'vîldir.[369] Oysa İbn Rüşd, tasavvufu esas itibariyle aklî bir metot olmadığı için işarî/tasavvufî yorumları tartışmalı, şerîatın zâhirinden uzak ve garip inançların ortaya çıkmasına neden olan yorumlar şeklinde kabul eder.

---

[367] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85.
[368] İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl*, s. 86.
[369] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 85-86; Erkol, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Divan Kitap, İstanbul 2018, s. 106-107.

İbn Rüşd'ün te'vîl noktasında nassları ele alış tarzı; din-bilim ilişkisi bağlamında metnin rasyonel, objektif, diyalektik yorumu, felsefe-din ilişkisi arasında ilişki kurarken başvurulmasını zorunlu gördüğü dil ve edebiyat prensiplerine uygun olarak bir kelime veya ifadenin zâhirî anlamının dışında kullanılmasını mümkün kılan bir yöntemdir.[370] İlahî metinlerdeki lafızlar ontoloji, kozmoloji ve psikolojiyle ilgili metafizik doktrinlerle iç içedir. Kur'an'nın ifadeleri de aynı şekilde ontolojiyi ve epistemolojiyi iç içe ele alır. Kozmik evrenle Kutsal Kitap, Allah'ın mesajının farklı referanslarıdır.[371] Buradan hareketle Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili birbirini tamamlayan biri metnin zâhirî ve literal anlamından referansla tefsir, diğeri zâhir anlamın ötesinde kişiyi olguların manevî hakikatine yönlendiren te'vîl yöntemi olmak üzere iki çeşit yorumlama metodu kullanılır.

Cedel terimi, aklî/mantıksal önerme ve unsurların salt diyalektik yapılarak kullanılması anlamına geliyorsa da İbn Rüşd bu terimi demagoji, spekülasyon ve polemik, içi boş mücadele ve tartışma gibi olumsuz anlamlarda kullanır. Ona göre bu yönteme İslâm kelâmcıları, özellikle Eş'arî kelâmcıları başvurur. Bundan dolayı felsefenin geleneksel, İslâmî ve aktüel konularında düşünürümüz, eleştirilerinde Eş'arîleri muhâtab alır. Çünkü kendisiyle kelâmcılar arsında hemen her konuda olduğu gibi te'vîl konusunda da derin görüş ayrılıkları vardır. Ona göre Eş'arî kelâmcılar, temelsiz birtakım te'vîller yaparak dine ve felsefeye zarar vermişlerdir. Böylece insanların kafasını karıştırmış kültürünü bozmuşlardır. İslâm'da insanî duygu ve düşüncelerin bozulmasındaki sorumlular kelâmcılardır. Onların bu konudaki metotları din ve felsefedeki gerçeklerle örtüşmemektedir.[372]

İbn Rüşd, kelâmın iman-küfür gibi bazı kavramlarını felsefeye aktararak kavram kargaşasına sebep olur. Kur'an ve sünnet gibi son ilâhî mesajın kaynağı ve açıklayıcısı durumundaki dinî metinlerin gerekli gereksiz veya zorlama te'vîllerle anlamlarını kaybetmesi, İslâm dünyasında düşünce hayatının zaman zaman çıkmazlara girmesine sebep olmuştur. Fakat bu kargaşa ortamının oluşmasında bazı filozofların da etkisi vardır. Filozoflara göre halk için te'vîl yolu tamamen kapatılırken avam içinse sonuna kadar açık tutulmaktadır. İbn Rüşd de yorumlama yetkisini yalnızca filozoflara vermekle birlikte kastettiği filozofların kimler olduğunu açıkça belirtmez. Hatta bu konuyla ilgili filozofları da eleştirerek, sanki te'vîl yapmaya yetkili tek kişinin kendisi

---

[370] Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 212-213.
[371] Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 204.
[372] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 3, 23, 31, 113, 130,176, 256, 311.

olduğu izlenimi verir. Ancak filozofların aleyhinde bir şey söylemediği gibi yanlış te'vîl yapan filozoflarla ilgili olarak; "*Aslında bu filozofların dayandıkları delillerin burhanî olmadığı görülür.*"[373] diyerek hatayı bireyselleştirir ve bu hatadan tüm filozofların suçlanmasını engellemeye çalışır. Diğer gruplar için aynı hoşgörüyü göstermemesi dikkat çekicidir. Bu tavrı zaman zaman onun sübjektif ve tutarsız olduğunu göstermektedir. Çünkü o, burhanî bilgiyi kendi tekeline alarak her şeyden önce kendisiyle çeliştiği ileri sürülebilir.

Te'vîl anlayışını örneklendirme bağlamında şimdi müellifimizin kader konusuna yaklaşımını inceleyelim. Kader ve kaza problemine doğada var olan düzen ve determinizm prensibinden hareketle yaklaşan İbn Rüşd'e göre, bu problem dinî meselelerin en zorlarından biridir. Bu konudaki dinî metinler incelendiğinde aralarında bir çatışmanın olduğu görülür. Ona göre bu görüşlerde birçok çelişki vardır. Bu çelişkilerin ortadan kaldırılabilmesi için öncelikle her iki anlama da işaret eden ayetler birlikte değerlendirilmelidir. Aksi halde bu meselede aşırılıktan kurtulmak mümkün değildir. Çünkü insanın mutlak özgür kabul edilmesi ve fiillerinin yaratıcısı olarak görülmesi, Allah'ın iradesinin dışında bazı olayların geliştiğini ve O'ndan başka yaratıcıların varlığının kabul edilmesi anlamına gelebilir. Aynı şekilde insanın eylemlerinde cebir altında olduğunun kabul edilmesiyse insanın dinî, ahlakî, hukukî vb. zorunluluklara güç yetiremediği halde yükümlü hale gelmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bu durumda insan geleceğe yönelik tedbir alamaz, çiftçi tohum ekemez, sağlığı verecek olan yalnız Allah ise tıbbın bir anlamı kalmaz. Böyle bir durumdaysa insanın hayatını sürdürmesi imkânsız hale gelir. Müellifimize göre bu konudaki ayetler dikkatle incelendiğinde Allah aslında bizim bu iki farklı ve zıt görüşten birine bağlanmamızı değil, onları doğru ve mantıklı bir şekilde uzlaştırmamızı (te'lif-cem) ister. Bu durumu şöyle izah eder: Allah, bizim için birtakım dış etkenler yaratmıştır ve bunları bir düzen ve zorunluluk içinde ortaya koymuştur. Bizlere de özgürlük vererek bu sistem içinde fiillerimizi gerçekleştirme imkânı tanımıştır. Bu bağlamda bizim eylemlerimiz, bizim dışımızdaki eylemlerle birlikte değerlendirilmelidir. Allah'ın kaderi dediğimiz şey de bu iki durum arasındaki ilişkidir. Örneğin iştahımızı arttıran bir yemek düşünelim; biz bu yemeğe yönelir ve onu yemek isteriz ya da hoşumuza gitmeyen bir

[373] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 193.

durumdan kaçarız. İşte bu isteme veya kaçma eylemimizle bu eylemlerimizin sonucunda ortaya çıkan durum kaderdir.[374]

İbn Rüşd, şer meselesini hidâyet-dalâlet kavramları merkezinde incelediğindeyse farklı bir yaklaşım ortaya koyar ve bu durumu ilâhî hikmet bağlamında yorumlar. Konuyu ayetler ışığında temellendirmeye çalışır ve Allah'ın âdil olduğunu vurgular. Ancak, "A*llah dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini de hidâyete erdirir."*[375] ve *"Dileseydik herkese hidâyet verirdik."*[376] ayetleri çerçevesinde düşünüldüğünde şer problemi karmaşık bir hal alır, adâletle çelişiyormuş gibi bir durum ortaya çıkar. Müellifimiz bu ayetleri yorumlarken literal olarak anlamanın imkânsızlığından hareketle temellendirir. O, "*Allah, kulları için küfre razı olmaz*."[377] ayeti ve Allah'ın zulmü kendisinden nefyettiğiyle ilgili ayetlerden hareketle kullarını dalâlete düşürmeyeceği kanaatindedir. Buraya kadar bir problem yoktur. Çünkü İslâm düşüncesinde Allah'ın "adil" ve "hâkim" olması vasıflarından hareketle onun kullarına zulmetmesi asla düşünülemez. Ancak İbn Rüşd'ün nasslar arasındaki teâruzu te'lif etmek için ortaya koyduğu yaklaşım problemi daha da derinleştirir, kendisini eleştirdiği Eş'arî görüşle aynı çıkmaza sürükler. Yukarıda geçen "A*llah dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini de hidâyete erdirir."* mealindeki ayeti incelediğimizde ayette geçen ve "dilemek-istemek" anlamına gelen "meş'îyyet", varlıkların cinsleri içinde dalâlette olan bir grubun bulunmasını gerektiren "sâbık" ve "ezelî" meş'îyyettir. Yani bu zümre, fıtratları gereği dalâlet için hazırlanmış, dâhilden ve hariçten kendilerini saran dalâlete sevk eden sebeplerle sapkınlığa düşmüşlerdir.[378] Bu ifadeler bağlamında değerlendirildiğinde, "dilemek-istemek" ile ilgili iki yargı öne çıkar: Birincisi; varlıkların cinsleri içinde dalâlette kalmış bir grubun bulunması ezelî iradenin bir gereğidir. İkincisi; bu zümre, fıtratları gereği dalâlet için hazırlanmış, dâhilden ve hariçten kendilerini saran dalâlete sevk eden sebeplerle sapkınlığa düşmüşlerdir. İlk hüküm bildiren cümleye göre dalâlette kalmış insanların bulunmasının ezelî iradenin gereği olması, dalâleti fenomenolojik düzlemin ötesine götürür, yani ona ontolojik bir zemin kazandırır. İkinci cümle ise birinci cümlenin farklı bir ifadesi olarak teyit edici bir mana muhtevasına sahip olsa da bu teyit edici mana, kendi muhtevasında başka manaları da çağrıştırır. Buna göre, dâhilî ve hâricî güçlerin etkisinde olan dalâlet grubu,

---

[374] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Minh'aci'l-edille,* s. 237-239; ilgili ayetler için bkz. Kamer Sûresi 49. Ayet, Âl-i İmrân Sûresi 182. Ayet.
[375] Müddessir Sûresi 31. Ayet.
[376] Secde Sûresi 13. Ayet.
[377] Zümer Sûresi 7. Ayet.
[378] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 249-250.

başka bir nedenden dolayı değil, tabiatları dalâlete sürüklenmeyi gerekli kıldığından dolayı sapkınlığa düşer. Tabiatın dalâlete düşmeyi gerekli kılması ise ilk cümledeki gibi fenomenolojik bir değerlendirmeyi değil ontolojik bir değerlendirmeyi çağrıştırır. Dolayısıyla her iki cümle de aslında bütün bir metafiziği etkileyen bir argümana sahiptir. Buna göre, birinci cümle, var olan düzende dalâlette olan insanların varlığını ontolojik açıdan zorunlu hâle getirirken ikinci cümle de ontolojik olarak tabiatları dalâlete uygun insanların varlığını zorunlu hâle getirir. Sanki kulların dalâlete düşmesinde, Allah'ın müdahalesi olduğunu vurgular.[379] "*Dileseydik, herkese hidâyetini verirdik.*"[380] ayetine İbn Rüşd'ün yorumuyla yaklaşıldığında Allah; tabiat, haricî sebep veya her ikisinin birlikte etkin olduğu yapının dışında dalâlete maruz kalmaya hazır bir zümreyi yaratmamayı dileseydi elbette ki bunu yapabilirdi. Ancak durum böyle olmamış, tabiatlarının/yaratılışının farklı olması, hidâyette olma hâlini ortaya çıkardığı gibi dalâlet hâlini de ortaya çıkarmıştır. Nihayetinde Kur'an ayetleri şerre meyilli tabiatlar bakımından "*Rabbinden sana indirilen, onlardan çoğunun tuğyanlarını ve inkârlarını arttıracaktır.*"[381] ayetinde olduğu gibi arızî olarak dalâlete sevk eden olmuştur. Bu durum, yararlı gıdaların kimi insanlar için zararlı olmasına benzemektedir. Dolayısıyla yararlı gıdanın insana zarar vermesi aslî değil, arızî bir durumdur. Ancak her hâlükârda dalâlete sevk eden bu zararlı durumun açıklığa kavuşturulması gerekir.[382]

İslamî ilimlerde ve felsefede önemli bir yer edinen te'vîl meselesiyle modern felsefede anlam ve yorum bağlamında önemli bir yeri olan hermeneutik arasındaki ilişki hakkında bilgi vermeye çalışalım. Öncelikle te'vîlle hermeneutik arasındaki ilişkiden hareketle İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nda dikkat çeken iki temel özellik vardır: Birincisi; eğer çalışmalar İslam düşüncesi perspektifiyle yapılıyorsa genel anlamda te'vîl kavramı kullanılır. İkincisi; eğer çalışmalar Batı perspektifi veya batılı bir düşünür tarafından yapılıyorsa hermeneutik kavramı tercih edilir. Biz ise genel anlamda te'vîl kavramını kullanmakla birlikte, zaman zaman hermeneutik kavramını da kullanmayı tercih ettik.

Te'vîl, klasik İslâm düşüncesindeki kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi sahalarda bulunan zengin açılımlara bir zemin hazırlamıştır. Son dönemlerde İslâm düşüncesinin hermeneutik metot çerçevesinde yeniden yorumlanmasına dair çaba ve tartışmalar da

---

[379] Cengiz, Lütfü, *İbn Rüşd'de Ulûhiyet Problemi*, Selçuk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Konya 2006, s. 148.
[380] Secde Sûresi 13. Ayet.
[381] Maide Sûresi 68. Ayet.
[382] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 251-253.

te'vîl kavramının anlam ve konumunun yeniden ele alınması gerektiğini gündeme getirmiştir. Te'vîl, İslâm düşüncesinde başta Kur'an olmak üzere dinî ifadelerin anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik geliştirilmiş fakat zamanla felsefî, kelâmî, mezhepsel ve siyasî açılımlar kazanmış bir metot ve kavramdır. Temelde ilâhî kelâmın ve metnin anlaşılması ve yorumlanmasına bir imkân sağlayan te'vîl kavramı zamanla gerek sosyolojik gerekse tarihî süreçte birtakım değişim ve dönüşümler göstermiştir. Hz. Peygamberin vefatı sonrası nassları yorumlayabilecek kesin bir otorite olmaması toplumsal, yönetimsel ve hukukî problemlerin çözümünde önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Burada rasyonalizm, hermeneutik, nesnellik gibi kavramlar İslâm literatürüne bilhassa İbn Rüşd dönemine ait olmayan kavramlar olup bu kavramaların kullanılması bizleri anakronizme düşürmemelidir. Aklın bilebileceği şeyler, tabiat alanında bulduğu sebepler ve şerîatın kendisine gösterdiği ilâhî mesajlarla sınırlıdır. Dolayısıyla kapalı olan bu sınırlar, insan var olduğu sürece açılmaya ve açıklanmaya çalışılacaktır. Bu açma ve açıklama da te'vîl ve ictihâdla olabilir.[383]

Hermeneutik, te'vîlle çok yakın bir ilişki içerisinde olup ilgili alanlar bağlamında bir metni okuma, anlama ve yorumlama konusunda çoğu zaman ortak hareket eden ilmî bir disiplindir. Anlama ve yorum, herhangi bir metni aktüelleştiren ve birbirlerini karşılıklı olarak gerektiren iki ayrı hermeneutik etkinlik parçası olarak ifade edilmektedir. Pozitif bilimler de dâhil olmak üzere hayatın her alanında olduğu gibi teolojide de anlama ve yorumlama süreci vardır. Felsefî ve ilâhî metinlere yönelik teolojik düzlemde her tür söylem ve metnin anlaşılması ve yorumlanması beraberinde açıklamayı gerektirmektedir. Öyle ki anlamsız bir yorumlama veya yorumsuz bir anlama yoksa açıklamasız anlama da yorum da olamaz.[384] Dolayısıyla düşünce hayatının bu iki alanının yani anlama ve yorum kavramlarının temel birtakım farklılıkları ancak açıklamayla ortaya çıkarılabilir. Günümüz bağlamında hermeneutik kendi ilke ve temel argümanlarını kullanma konusunda te'vîlin verilerinden önemli ölçüde faydalanmaktadır.

İbn Rüşd'de burhan bir anlama ve açıklama metodu olmakla birlikte mantıktan aldığı güçle kesin bilgiye ulaşmanın temel ölçütüdür.[385] İbn Rüşd'ün izlediği geleneğe ait felsefî metot, anlama ve yorum sanatı şeklinde adlandırılan hermeneutik açıdan değerlendirildiğinde Diltheyci bir metot bilimiyle veya Gadamerci anlamda metodunu

---

[383] Câbirî, *Felsefe Mirasımız ve Biz*, s. 288.
[384] Özlem, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s. 6; Ferré, *Din Dilinin Anlamı*, s. 161- 162.
[385] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl, s*. 75.

dışlayan ve anlamın tarihselliğinden hareketle yorumu anlamın yerine geçiren bir yaklaşımla örtüşür. Bu bağlamda düşünürümüz klasik hermeneutik geleneğini çağrıştıran bir anlayışı ortaya koyar. Klasik hermeneutik anlayışı ise dinî metinlerin anlaşılmayan lafızlarının açıklama ve yorumlanmasında bir araç olarak kullanılan sınırlı yorumlamadır. Böyle bir yorumlama başta mecaz ve benzetmeler olmak üzere çeşitli dilsel kapalılıkların dilin yardımıyla açıklığa kavuşturulmasını öngören bir yöntem anlayışına dayanır.

Dinî nassların te'vîlini belli kurallara bağlama ve bu konuda merkeze konacak metot geliştirme anlamında İbn Rüşd'ün te'vîl anlayışını bu şekilde belli kurallara bağlaması çabası, kimi çağdaş araştırmacılar tarafından onun hermeneutiğin kurucusu olarak kabul edilmesi gibi bir iddiayı gündeme getirir. Örneğin çağdaş araştırmacı Mona Abousenna, İbn Rüşd'ü mecazî yorum teorisi dolayısıyla hermeneutiğin kurucusu olarak görür. Ona göre; İbn Rüşd, bu kuramında burhanî/kesin kıyasa dayalı felsefesi bağlamında ilâhî metinlerin yorumlanmasında dille içerik arasında bir sentez sağlamış, böylece vefatından altı yüzyıl sonra Avrupa'da ortaya çıkan aydınlanmayı haber vermiştir. İbn Rüşd, ilâhî metinlerle ilgili önceliği metafor ve mecaz merkezli anlama ve yorumlamaya vererek ilâhî metinlerin anlaşılmasında lafzî/hakiki anlamları aşmıştır.[386]

İbn Rüşd, Aristocu şerh geleneğinin bütün katmanlarına (Meşşâîler, Neoplatonistler ve Peripatetikler) temkinli bir şekilde yaklaşır ve Aristo düşüncesini otantik kökenlerine döndürmek için elindeki şerhlerden faydalanır. Onun şerh faaliyetinde bu iki farklı eğilim birtakım gerilimlere sebep olur. Bu doğrultuda Aristocu şerh literatürünü meydana getiren yorumlar arasında hangilerinin isabetli, hangilerinin yanlış olduğunun gösterilmesi, onun şerh çalışmalarının diğer mütercimler ve şârihlerden ayrılan en temel özelliğidir. Şerh faaliyetini karakterize eden bu gerilimi aşmak için kullandığı en etkili araç, Aristo'yu Aristo ile açıklama yöntemi bağlamında metin içi tenkit yöntemidir. Modern hermeneutik çalışmaları açısından bu yöntem, bilinen ve ilk akla gelen yöntemlerden biri olsa da Aristocu şerh geleneğinde bu tenkit tarzını müellifimiz kullanır. Aristo'yu açıklamaya yönelik ortaya atılan bir yorumun geçerliliği ve kabul edilebilirliği, bu yöntem gereğince bir bütün olarak Aristo düşünce sistemine uygun olmasıyla ilgilidir.[387]

---

[386] Abousenna, Mona, "Ibn Rushd, Founder of Hermeneutics", *Averroes and the Enlightenment,* Prometheus Books, New York 1996, s. 107.

[387] Macic, Haris, "İbn Rüşd'ün Şerh Külliyâtı: Bir Mukaddime Denemesi", *Mîzânü'l-Hak İslâmi İlimler Dergisi,* VI, s 24, ss. 11-42, İzmir 2018.

İbn Rüşd'ün ilâhî vahyin farklı söylem ve hitâbet yapısıyla insanın doğası hakkında yapmış olduğu tespitler çağdaş din felsefesiyle modern felsefe tartışmaları açısından da önemlidir. Bu ilâhî söylemin farklı yapısıyla insanın sosyolojik ve ontolojik farklılığı arasında bir bağ kurulabilir. Nihayetinde dinî söylemler yalnızca halka değil entelektüellere de hitâb edecek farklı söylem ve hitâplarda bulunur. Onun bu çoğulcu söyleminin sebebini yalnızca insanın yapısına indirgemeyip ilâhî vahyin de özsel olarak böyle bir yapısının olması anlayışı, modern felsefedeki hermeneutik tartışmalara zemin hazırlar. Aslında bu perspektif, standart bir din anlayışı ve algısından ziyade insanın sosyolojik ve psikolojik yapısına hitâb eden bir din yapısının olduğunu da gündeme getirebilir.[388] Hatta o, geliştirdiği te'vîl anlayışıyla kimi düşünürler tarafından modern hermeneutiğin öncüsü, akılcı anlayışıyla rasyonalizmin hazırlayıcısı, objektif araştırma yöntemleriyle metodolojinin kurucusu, aydınlanma ve modern düşüncenin de öncü şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilir.[389]

İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde burhan, kesin bilgiye ulaştıran bir anahtarken aynı zamanda hakikate ulaşmada da en önemli metotlardan biridir. Burhanî bir yöntemle hakikate ulaşmak kadîm zamandan beri felsefede epistemik bir tutumdur. Burhanın yöntem olarak rolü yalnızca anlama faaliyetinden öte kesin bilgiyi elde etmede etkin bir roldür. Bu anlamda ilâhî metinleri anlamayı aşan yönüyle İbn Rüşd, felsefî yöntem anlayışının merkezi kavramını anlamanın oluşturduğu aydınlanma sonrası hermeneutik düşünce veya yöntemlerden bazı noktalarda ayrılır. Bu, aslında klasik hermeneutiğin fonksiyonuyla ilgilidir. Klasik hermeneutikte edebî veya dinî metinlerin yorum vasıtasıyla kapalı anlamlarının tespit edilmesi vardır. Onun felsefesi, yöntemi itibariyle mutlak anlamda hermeneutik olarak nitelenmese de bu yönteme benzer metotlar ve argümanlarla benzer bir çabayı gösterir.

Hermeneutik, başlangıçta kutsal metinleri anlama ve yorumlama faaliyeti şeklindeyken Schleiermacher ile birlikte metinlerin yorumu için prensip ve şartlar belirleme yöntemine dönüşür. Bu bağlamda bir metnin objektif bir perspektifle ve tarihî olarak anlaşılabilmesi için yorum yapanın sübjektif ve kendi tarihsel perspektifinden uzaklaşması gerekir. Daha sonra Dilthey, hermeneutiği yazılı ifadeleri anlamanın metodolojisi şeklinde kabul eder.[390] Böylece hermeneutik, yorumlama eyleminin

---

[388] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 169.

[389] Atalay, Orhan, "İbn Rüşd ve Te'vîl Odaklı Tecdit Projesi", *Tabula Rasa,* VI/XV-XVI, s. 122, ss. 121-136, Isparta 2006; Karlığa, "İbn Rüşd", 272.

[390] Nasr, Hâmid Ebû Zeyd, "Hermenötik ve Metin Yorumu", terc. Muhammed Çoşkun, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* XLVII, s. 245, ss. 237-266, İstanbul 2014.

mahiyetiyle ilgilenen felsefî bir disiplin olur. Hermeneutiğin tefsirle ilgili yorumlama faaliyeti olmaktan çıkıp anlama ve yorumlamanın mahiyetiyle ilgilenen felsefî bir disiplin haline gelmesine, te'vîlin nasıl yapılmasıyla ilgili metodolojik tartışmalarından dolayı, İbn Rüşd'ün rehberlik ettiği iddiası vardır. Onun dinî metinlerde geçen birtakım kavramlara farklı anlam verme yöntemi iki vecheli epistemolojik yaklaşımına zemin hazırlar. Bu bağlamda yorumlama çabasını yalnızca burhan ehliyle sınırlayan düşünürümüz, aslında bir anlamda hermeneutik yönteminin zeminini de oluşturur. Aynı zamanda onun âlimler ve kelâmcılar tarafından kullanılan argümantatif yaklaşımları gibi diğer tüm ekstrapolasyon[391] biçimlerine karşı yüklem çıkarımına dayanan hermeneutik sunmaya olan yoğun ilgisini gösterir.

Onun metinlerinin derin yapısında gözlemlediğimiz hermeneutik boyutu bağlamsallaştırmakta fayda vardır. Onun çabaları, metaforik yorumlama açısından nihai olanı aşmaya yönelik Alman hermeneutik girişimiyle benzerlik gösterir.[392] Schleiermacher'den Gadamer'e, Alman hermeneutik geleneğinin zengin mirasını göz önünde bulundurduğumuzda hermeneutik teoriye İslâmî katkısının Ricoeur gibi hermeneutik eğilimli Batılı filozoflar tarafından hiçbir zaman gerçekten benimsenmemiş olması tuhaftır. İslâm-Yunan felsefî tarzın özelliğinin temelde savunmacı niteliğinde olup bu duruma İbn Rüşd de dâhildir. Onun ilâhî metinlerin yorumlanmasında mantık ve hermeneutik adına taviz vermediği gözlemlenebilir. Metin açıklaması içten yönetilen bir metodolojiyi takip etmektedir ki bu metodoloji bir ulemâ yetkisi olan İslâmî otoritenin, ümmetin uzlaşmasını teşvik ettiği bir süreçtir. Bu nedenle beyân olarak yorumun amacı, gizli gerçeği bulmak değil, ümmetin bilişsel sürecinde olduğu gibi, açığa çıkarılan gerçeğin içsel bir anlayışına varmaktır. İslâm-Yunan geleneğine göre bu savunmacı bir anlayış bağlamında yorumlanmaktadır.[393]

Alman metinsel eleştiri geleneği açısından gelenekçilik ve felsefe arasındaki ihtilafın icmâ ve te'vîl arasındaki sınırları içinde İbn Rüşd'ün metni nasıl açıklanabilir, diye sorabiliriz. İbn Rüşd'ün *Faslü'l-Makâl'*de ve *Tehâfütü't-Tehâfüt'*deki Gazzâlî eleştirisi, hermeneutikteki Schleiermacher-Dilthey-Gadamer çizgisini anımsatır. Kutsal yazıların yorumlanmasında kimi haklara kimin sahip olduğu problemi aslında bu metinleri yorumlamada ortaya çıkan sorunların bazıları postmodernist bir görünümde

[391] Bir zaman dizisinin kapsadığı dönemin veya verilerin dışındaki değerlerin geçmiş değerlerden hareketle tahmin edilmesi.

[392] Ernest, Wolf-Gazo, "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, XVI, p. 144-145, pp. 133-163, Newyork 1996.

[393] Ernest, "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition", s.146.

yeniden ortaya çıkar. Bu tür sorular gündeme getirilmiş olsa da İslâm dünyasında kutsal metinlerin metinsel eleştirisi ayrıntılı olarak gerçeklere dayalı tezler, antitezler ve hakikatle yüzleşmenin önemli veçhesidir.[394]

Kutsal metinlerin benzerlikleri, farklılıkları ve yorumlanması kriterleri hususunda İbn Rüşd basit cevaplardan kaçınır. Teorisi geçerliliğini koruyan ince bir teoridir. Onun öğretisi, tüm kutsal metinler birbirine benzemediği aynı zamanda tüm bilenler birbirine benzemediği şeklinde iki temel ilkeye dayanır. Dolayısıyla metinlerin anlaşılması, hem metinlerin doğasının hem de onları anlayanların doğasının bir işlevi olduğu için tüm kutsal metinlerin kesin anlayışlarının olamayacağı beklenmelidir. Farklı metin türleri farklı anlayış türlerini gerektirir ve farklı türden bilenler farklı şekillerde anlayabilir.[395] Yalnızca burhan ehli tarafından müteşâbih yoruma tâbi olan kutsal metinlerin anlaşılması tamamlanmış bir süreç değildir. Onun yorumlamaya dair konumunu gerçekte olduğundan daha çağdaş olarak gösterme gibi bir anakronizme düşme riskine karşı dikkatli olmalıyız. Nitekim bazı post-modernistlerin görüşleriyle karşılaştırıldığında o oldukça geleneksel ve muhafazakâr bir izlenim verir. Bugün birçokları gibi müteşâbih yorumu herkese açık olan kutsal metinler ve yalnızca zâhirî bir anlamı olan metinler bağlamında müteşâbih yorumlarının burhan ehli tarafından yapılması beklenen kutsal metinlere ilişkin kesin yorumlama olasılığını reddettiği doğrudur. O, tüm kutsal metinlerin yorumlanmasında hata yapma olasılığını kabul eder. Onun görüşünün çağdaş olma derecesinin yanı sıra, onun konumunu felsefî olarak önemli kılan ve tarihsel olarak tartıştığımız konuya bu metinlerin yorumlanması için insanlar arasındaki farklılıkları hesaba katma ihtiyacına olan duyarlılığı bağlamında katkısı vardır. Farklı metin türleri ve farklı anlama kapasitesine sahip insanlar için farklı türden yorumlar gerektirir. Bu fikirler onun te'vîl/hermeneutik anlayışında önemli bir yere sahiptir.[396]

Tarihsel süreçte gerek amaç gerekse din dilinin doğal bir sonucu olarak te'vîle ihtiyaç duyulmuştur. Bu açıdan genel anlamda İslâm kelâmcıları, Allah'ın, dinsel nasslar üzerindeki amaç ve hikmetini ortaya çıkarmak amacıyla zâhirin olduğu şekliyle anlaşılması veya benimsenmesini engelleyen ve aynı zamanda nasslar bazında kastedilen gizli amacı belirleyen ve ona yönlendiren birtakım lafız ya da anlama ilişkin

---

[394] Ernest, "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition", s. 147.

[395] Gracia, Jorge J. E., "Interpretation and the Law Averroes's Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts", History of Philosophy Quarterly, XIV/I, p. 141, pp. 139-153, Illions 1997.

[396] Gracia, "Interpretation and the Law Averroes's Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts", s. 150.

bir kanıtın bulunması durumunda te'vîlin kullanılmasına izin vermişlerdir. Ancak bu izin, sınırsız bir alan olmayıp İslâm kelâmcılarının kendi yapıtlarında belirledikleri bazı ilkelerle sınırlandırılmıştır. Böylece te'vîl kavramının, İslâm düşüncesinin ilk dönemlerindeki yaygın olan anlam ve içeriğinin sınırları içinde kalması amaçlanmıştır. İslâm düşünce geleneğindeki anlama ve yorumlama faaliyetinin temel yapısını oluşturan İslâm'ın dinsel öğretilerinin özellikle de Kur'ân'ın ifade tarzı ya da söylem biçimiyle ilgili "teşbîh-tenzîh", "muhkem-müteşâbih" ve "hakikat-mecaz" ilişkisiyle ilgili Kur'ân'ın ifade biçimlerinin ve söz kalıplarının anlaşılması ve yorumlanması faaliyeti, sırf bir dilsel çaba, yorum veya tefsir işi olmayıp bunun yanı sıra dinî ilimler, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması çalışmasına ışık tutmakta ve ona katkı sağlamaktadır.

İslâm düşünce tarihinde önemli bir problem olan muhkem-müteşâbih ayrımı, dolayısıyla zâhir-bâtın tartışması yalnızca bir dil ve mantık problemi değil aynı zamanda ekzistansiyel bir problemdir. İnsanın varoluş şartlarını doğrudan ilgilendiren bir ebedî kurtuluş ve ebedî yok oluş problemidir. Günümüzün analitik felsefesi filozofları, bu probleme dil ve mantık merkezli bir perspektifle yaklaşmaktadırlar. Ancak Klasik İslâm düşünürleri için bu problem bir doğrulama ve anlam probleminden çok dinin hakikatiyle ve dinî hayatın mahiyetiyle ilgili olan bir problemdi. Bu durum bize yorumun İslâm düşüncesindeki öneminin mahiyetini anlamamızı sağlamaktadır.

İbn Rüşd, Aristo'yu takip ederek rasyonalist ve realist bir felsefe anlayışı geliştirmeye çalışır. Onun bu rasyonalist ve realist tutumu dinle felsefeyi akıl ekseninde birleştirmeye, dinî nass ve vahyin akla aykırı olmadığını açıkça beyân etmektedir. O, bu konuda ayetlerin te'vîlinin nasıl ele alınması gerektiği konusunda dualist bir tutum sergiler. Ona göre bir anlamı temsille anlatma ve örnek getirme çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Halk, teorik ve soyut kavramları kavramaya ve anlamaya yetkin değildir. Dolayısıyla ayetler te'vîl edilirken halk için ayrı bir te'vîl âlimler için ayrı bir te'vîl gerekir. Onun perspektifiyle halkı ve âlimleri aynı kefeye koymak bir anlamda dine zarar verir. İbn Rüşd'ün yorumlamayla ilgili düşünceleri radikal bir rasyonalizm içermez çünkü Kur'an'ın tek bir şekilde yorumlanabileceğini, bir ayetin filozoflar tarafından başarılı ve net bir şekilde açıklanabileceğine veya tüm ayetler üzerinde ittifakla ortak bir anlamın verilebileceğini kabul etmez. İlahî metinlerdeki birtakım ayetlerin anlaşılmasında ihtilaflar olabilir. Hatta kimi müphem ayetlerin nihai anlamı anlaşılamayabilir. Burada, burhanî aklın nihai gerçekleri anlama yeteneğine olan güveniyle, dinî metinlerdeki her şeyin açık olmaması, Tanrıyla ilgili her şeyin zihinlerimiz tarafından anlaşılmaması anlamında sınırlarını belirler. Onun te'vîl

anlayışı, felsefenin sosyal ve politik terimlerdeki üstünlüğünü ve hâkimiyetini vurgular. Ona göre dinî metinlerin nasıl okunması ve sunulması gerektiğini belirleme görevi, kelâmcılardan veya fakîhlerden ziyade burhan ehline aittir. Yani dinî metinlerin yorumlanması ve bu yorumlamanın halka sunulmasında burhan ehli söz sahibidir.

İbn Rüşd'ün te'vîl konusundaki görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz. Birincisi; dinî lafızlar aklın gerekleri ve ulaştığı sonuçlarla uyumludur. Bu, zâhirî anlamın aynen korunması ya da te'vîle tabii tutulmasıyla elde edilebilir. Nihayetinde hakikat, ister dinden isterse hikmetten gelsin sonuç itibariyle aynı şeydir. Bu durum farklı idrak ve yorum düzeylerinde kendini gösteren, tek bir gerçeğin hakikati ifade ederken pedagojik bir yol benimsemesindendir. Çünkü felsefe ve dinin amacı insanları iyiye yöneltmek, ahlakî ve imanî noktada en üst seviyeye çıkartmaktır. İkincisi; Kur'an'ı anlamak isteyen yorumcu/kişi, öncelikle bütüncül bir bakış açısı geliştirmelidir. Çünkü Kur'an birbirini açıklayan metinler bütünüdür. Üçüncüsü; Kur'an'da bazı konular te'vîle tabiî tutulamaz. Dördüncüsü; Kur'an'daki ifadeleri zâhir-bâtın olarak ikiye ayırsa da vahyin genel yapısı zâhir anlam içermektedir. Ona göre zâhir anlamlar kategorisinde değerlendiremeyeceğimiz ayetler, metafiziksel konularla ilgili ayetlerdir. Nassların daima te'vîl edilmesi ve gnostik bir din anlayışının benimsenmesini zararlı görmektedir. Beşincisi; sistemini şahıslar ve sınıflar üzerine değil, yöntem üzerine kurmuştur. Bundan dolayı hakikat yolculuğunu herkese açık ortak bir yöntem olarak kurmaya çalışmıştır. Bu hususta hakikate ulaştıracak yetiyi, doğru bir akıl yürütme olarak değerlendirdiği burhânî kıyas olarak tanımlamıştır.

2.2.3. Temsil

İnsan fıtratı kendisiyle ilgili hakikatleri, açık bir şekilde ortaya konulmadan kabul etmeyecek bir yapıya sahip olduğundan, hissî işaretlerle gösterilemeyecek şeyleri *mecaz, temsil, teşbîh, sembol* vs. yöntemleriyle aklî işaretlerle anlamaya çalışır. Yani soyut olan bir şeyi insan zihnine yaklaştırmak için *mecaz, teşbîh, temsil, sembol* vs. gibi dilsel imkânları kullanır. Dinî bağlamda sorumluluğun yüklendiği dilin sorumluluktan daha anlaşılır olması gerekir. Aklın konusu olan şeyler çoğu zaman mantıksal dille bütünüyle ortaya konulamamaktadır.[397] Kutsal metinlerde metafizksel alana ait, insan idrakinin ulaşamayacağı birçok önemli konudan bahsedilir. Özellikle Tanrı hakkında konuşurken ifade güçlüğü ve kavram yetersizliği kendisini daha açık bir şekilde

[397] Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyân Yayınları, İstanbul 1996, s. 31- 32.

hissettirir. Dilin kendisinden kaynaklanan metafiziksel alanın ötesine geçebilmek için semantik birtakım kuralların aşılabilmesiyle ortaya çıkan din dili, Tanrı ve metafizik alanla ilgili insana bilgi sunma arzusuyla meydana gelen din anlayışları içerisinde bulunur. Kutsal metinlerdeki birtakım ifadeler din dilinde önemli bir yere sahip olan *tenzîhî, teşbîhî, temsilî, analojik, mecazî* ve *sembolik* vs. dil metotlarıyla çözümlenmeye çalışılır.[398]

Din dilinde önemli bir yere sahip olan temel yaklaşımlar bağlamında "temsil", cüz'î bir şey hakkındaki yargıdır. Bu yargı, o şeyle bir başka cüz'î şey arasındaki benzerlikten yola çıkılarak verilir. Fakat cüz'î bir yargı belli bazı amelî konularda faydalı olabilse de mutlak ilme ulaşılamaz. Çünkü ilim küllî olandır. Bu yargı, cüz'î meselelere dair yargılardan sonuç çıkarır. Eğer tümevarımın yargısı bir sınıfın tüm fertlerini kapsıyorsa sonuç yakınî, tümevarım da burhanî olur. Eğer yargı sınıfın fertlerinin çoğunluğunu kapsarsa sonuç ihtimalî ve tümevarım da hatalı olur. Bununla birlikte tümevarımın her iki şeklinde konunun küllîliği bu sağlam delil türünü temsilden daha güvenilir kılar.[399]

Temsil, varlığın farklı mertebeleri arasında benzerlik ilişkisi kurmaya dayanır. Temsil, mantık temelli olgu ve olaylar arasında veya fiziksel âlemde bulunan şeylerle metafizikte bulunan şeyler arasında bir benzerlik ilişkisi kurularak ortaya konulan anlamlandırma şekline denilir. Temsilde arada ortak bir anlam bulunmak kaydıyla bir sözü, benzerlik ilgisiyle kendi anlamı dışında kullanma metodu vardır.[400] Yani tekil belli bir varlıkla ilgili kesin bir hükmün herhangi bir açıdan ona benzeyen başka bir tekil varlığa aktarılmasıdır. Temsil, benzerler arasında her açıdan bir benzerlik ve eşitlik olduğu iddiasıyla temellendirilmemektedir. İki farklı şey arasındaki kısmen ortak anlamla temellendirilerek, biriyle ilgili verilen hükmü diğerine de verir. Bundan dolayı bir şeyin başka bir şeye belli bazı durum ve özellikler açısından benzer olması yeterlidir. Yani temsilde temsile konu olan iki şey arasında her yönüyle bir ortaklığa gerek yoktur. Örneğin, parçalardan oluşan yani birleşik olan her bir şey hâdistir, ev de

---

398 Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dili*, s. 227.

399 Şems, İnati, "Mantık", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2011, III. s. 39. ss. 31-53.

400 Bilgegil, Mehmet Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâgât*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989, s. 154; Burrell, David, *Analogy and Philosophical Language*, Yale University Press, London 1973, s. 109; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Indiana 2014, s. 82.

parçalardan oluşmuştur, o halde ev de hâdistir. Aynı şekilde, âlem de parçalardan oluştuğundan ev gibi o da hâdistir.[401]

Allah'ın sıfatlarıyla insanların sıfatları arasındaki benzerlik açısından bir olan şeylere aynı tanım ve kategorileri uygulamak mümkün değildir.[402] Diğer taraftan meseller, temsil yoluyla anlatılmak istenilen hakikatlere delâlet eden birer gösterge ve işaretlerdir.[403] Çünkü temsil, "küçük ve i'tibârî bir benzerlik dolayısıyla, bir şeyi zihinde başka bir şey yerine ikâme etmektir."[404] Temsilde birbirinden tamamen farklı olan Tanrıyla sonlu varlıklar arasında en az bir tane soyutlanabilir bir özelliğin ya da bağıntının bulunduğunu kabul etmemiz gerekir.[405] Temsilî anlam anlayışı ileri bir aşama olarak istiâreyi sembollerle bir arada görmektedir. Benzetmeyi meydana getiren temsilî anlamda bir tasavvur vardır. "Rüzgâr bıçak gibidir." cümlesi ilk başta bir karşılaştırma olarak kabul edilebilir. Ancak rüzgârla bıçağın benzeştiği nokta yani karşılaştırılma noktaları keskinliktir. Temsilî anlam anlayışına göre sembolik boyut burada keskinliktir. Bu cümlede zihinde hemen keskinliği tasavvur edilmektedir.[406]

Bir başka örnek olarak şunu verebiliriz: Bir rüyada gördüğümüz güneş hükümdarı, ay ise veziri temsil eder. Oysa hükümdar şekil ve anlam açısından güneşe, vezir de aya benzer. Bunlar arasındaki benzerlik aklî/mânevî ve tek yönlü bir ilişkidir. Hükümdarı herkesten yüce bir makamı ve her şeyin üzerinde bir egemenliği ve genel bir etkisi olduğundan güneş hükümdara benzetilir. Ay ise güneş ışığını dünyaya aksettirmekle güneşle dünya arasında bir vasıtadır. Dolayısıyla vezir hükümdarın adalet ve egemenliğini millete yaymakta bir vasıta olması itibariyle aya benzetilir. Burada gerçekleşen, kısmî bir benzerlik dolayısıyla zihnin bir tasavvur veya varlık yerine diğerini koyması suretiyle lafzın delalet ettiği anlamda bir değişme olur. Temsil, adı konulmamış ruh hâllerine fiziksel âlemden benzerlik ilgisiyle bir ad verilebilmesini mümkün kılar. Çünkü hislerimizin tanıttığı âlemle iç dünyamız arasındaki geçiş, ancak temsilî bir yolla ifade edilebilir.[407] Temsilde zâhirden bâtına, şâhidden gâibe geçiş söz konusudur. Birbirlerinden büyük oranda farklı birçok şey aynı ismi alabilir ya da benzer olarak tasvîr edilebilir.[408] Aslında temsilî dille yapılan şey de budur. Çünkü bu dilde

---

401 Cihamî, *Mevsuatü Mustalahati'l-Felsefe inde'l-Arab*, s. 181.
402 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 250.
403 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınilik ve Bâtını Te'vîl Geleneği*, s. 210.
404 Bilgegil, *Edebiyat, Bilgi ve Teorileri*, s. 155.
405 Koç, *Din Dili*, s. 69.
406 Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s. 17.
407 Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâgât*, s. 155; Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Kalam*, Harvard University Press, Cambridge 1976, s. 13-15.
408 Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 30.

metafiziksel gerçekler, insanlara duyularıyla tanıdık gelen fizikî âlemdeki bir takım kavramlarla temsil edilmektedir.

Metafizik realizm genellikle Tanrı'nın ve eşyanın insan zihninden bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu anlayışı şeklinde anlaşılır. Bu anlayışta var olan şeyler, hiçbir şekilde insan zihni tarafından kurulmamıştır veya onların varlığı insan zihnine bağlı değildir. Yani, bir şey hakkında bir söylem ya da fikir olacaksa o şey gerçekten var olmalıdır. Dolayısıyla bir teori ve ifadenin doğruluğu veya yanlışlığı, onların var olan bir şeye tekabül edip etmemesiyle ilişkilidir. Gerçekliği kabul etmeyenler açısından, var olan ve hatta var olmayan şeyin anlamı belli bir söylemde verilir. Tanrı'nın varlığına ilişkin realistik anlayışa göre o dinî söylemden bağımsız olarak vardır. Yani onun var olup olmadığına ilişkin ifadelerin doğruluğu ya da yanlışlığı, insanî söylemden bağımsız; ilâhî bir gerçekliğin var olup olmadığıyla ilgilidir. Realist anlayışa göre "Tanrı vardır" ifadesi, ancak gerçekten Tanrı varsa doğrudur. Bu gerçekçilik anlayışı metafiziksel bir tezdir. "Tanrı" sadece gramatik düzeyde değil, fiilen insanların hayatını yöneten bir varlıktır. Dolayısıyla bu ismi belli bir dil alanıyla sınırlandırmak, "Tanrı" derken ne kastedildiğine ilişkin anlayışın sınırlandırılmasına yol açmaktadır. Özelde Allah'ın ismini anma, O'nun gramatik anlamda ismini anma değil bizzât ondan ne anlaşılıyorsa onu hatırlama ve anmadır. Burada Allah kavramının bizzât pratik hayattaki fonksiyonu dinî konuşmanın sınırları ötesine taşınmaktadır. Aslında Allah, soyut bir anlamın ötesinde temsilî bir ifadeyle hayatın içinde yer almaktadır.[409] Bundan dolayı Allah'a iman toptan bir kabul ve teslimi gerektirir. İman dil oyunlarının, teolojilerin ve delillerin ötesine geçer ve bir yerde eleştiri ve tartışma sınırlarını aşar. Örneğin hesap gününe inanan kimse hayatını buna göre düzenler ve o insan için tüm kavramlar bu inanca göre şekillenir.

İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan temsil, genel itibariyle Batı düşüncesinde "analoji" kavramıyla ifade edilir. Analoji, aslı Yunanca "analogia" kelimesine dayanır. "Analogia" başlangıçta, matematik alanında kullanılan bir terim olarak iki nesne arasındaki ortaklığı ya da karşılıklı ilişkiyi ifade etmekte ve onların denkliği manasına gelmekteydi. Ancak "analogia" daha sonra iki şey arasındaki benzerliklerin karşılaştırılmasını ifade etmek amacıyla kullanılmıştır.[410] Felsefe literatüründeyse analoji, kısmen iyi bilinen bir nesneden elde edilen bir kavramın

---

[409] Albayrak, Mevlüt, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", *Arayışlar*, I/I, s. 15, ss. 9-25, Ankara 1999.

[410] Koç, *Din Dili*, 73-76; Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 193-194.

kısmen bilinmeyen bir şeye uygulanmasında kullanılan atıf veya benzer türler şeklinde sınıflandırılabilecek varlıklar arasındaki bir ilişki şeklinde tanımlanır. Bu bağlamda Tanrı ile ilişkilendirdiğimizde analoji,[411] birbirinden bütünüyle farklı olan Tanrı ile sonlu varlıklar arasında ontolojik ve epistemolojik olarak en azından bir tane soyutlanabilir özelliğin (varlık benzerliği) veya bağıntının varlığını kabul etmemizdir.

Genel anlamda analojiyle aynı anlamda kullanılan kıyas ise iki şey arasında benzerlik yani yakınlık kurar. A, B'ye neyse C, D'ye öyledir. A ve B bir sistemi oluştururken C ve D de bir sistemi oluşturur. Dilde kıyas kullanılırken kavram-anlam ilişkisi ortaya konulur. Kıyasla istiâre kavramı ödünç alma noktasında benzerdirler. Kıyas, istiâreye oranla daha açık ve kolay anlaşılabilir. Örneğin "kalp bir pompa gibidir," derken kalple pompa arasında bir benzerlik kurulur.[412]

Analoji varlığın farklı mertebeleri arasında benzerlik ilişkisi kurmaya dayanır.[413] Analoji mantığına dayalı olarak olgu ve olaylar arasında veya fiziksel âlemde bulunan şeylerle metafiziksel âlemde bulunan şeyler arasında bir benzerlik ilişkisi kurularak gerçekleştirilen anlamlandırma biçimidir. Analojide, arada ortak bir anlam bulunmak kaydıyla bir sözü benzerlik ilgisiyle kendi anlamı haricinde kullanma söz konusudur. Metafiziğe dair düşüncelerimizi anlamlı kılmanın ve fiziksel âlemle ilgili konuşmanın en önemli araçları analoji, metafor ya da kavramlardır. Duyu algısını aşan hakikatin hissettirilmesinde bu yöntemler anlayışımızı yukarı doğru fırlatan rampaları anımsatır. Analoji, böyle bir anlayışla bir üst hakikatin ifade edilmesinde veya aydınlatılmasında en önemli metotlardan biridir. Fiziksel âlemde zâhirî olarak ortaya çıkmamış bir şey ancak benzetmeyle bilinebilir. Dolayısıyla *analojik dil*, en üstün hakikate dair konuşabileceğimiz önemli bir yoldur.[414] Çünkü görülen âlemi, görünmeyen âlemin yüzü; hissedilen, algılanan ve kendisini idrâkimize açmayanın eşiği olarak telakki ederiz. Bu bağlamda dil, dile getiremediğimiz şeyleri söyleyebilme faaliyetidir.[415]

Bir yüklemin hem yaratılmışlara hem de Allah'a aynı anlamda yüklenmesi mümkün değildir. Ancak dil, mutlak yönüyle Allah'ı, izafî yönüyle âlem ve insanı anlatır. Bu açıdan lafzın medlûlü, ilâhî ve mutlak yönü açısından sınırsız, insanî ve izafî

---

411 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ross, James F., *Portraying Analogy*, Cambridge Universty Press, Cambridge 1981.

412 Way, Cornell Eileen, *Knowledge, Represantation and Metaphor*, London 1991, s. 10-12.

413 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mascall, E. L., *Existence and Analogy*, Longmans, Green, Press, New York 1949.

414 Livingston, Ray, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, çev. Necat Özdemiroğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 123.

415 Koç, Turan, *İslâm Estetiği*, İsam Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 24.

yönüyle sınırlıdır. Bu sınırlama, bizzât lafzın kendisinde değil medlûldedir. Lafızlar delâlet ettikleri medlûllerine uygun bir şekilde sınırlanır. Açık bir şekilde sıfat isimleri, Allah'la ilgili kullanıldığında sınırlanmaz; insan ve diğer tüm varlıklarla ilgili kullanıldığında sınırlanır. Cansız bir şeye mecazî anlamda "fail", "isteyen", ve "irade eden" denilebilir. Örneğin "taş yuvarlanır," denildiğinde burada asıl fail taşın bizâtihî kendisi değildir. Yani taş kendi kendine yuvarlanmayı irade edip yuvarlanamaz. Kelimenin bizzât kendisinde medlûlün mahiyetine ait herhangi bir özellik yoktur. Öte yandan "Allah işitendir ve görendir," gibi ifadeleri bizzât Allah kendisiyle ilgili kullandığından bizler de kullanırız. Böylece zâhirî bir zeminden bâtınî bir zemine geçeriz. Yani dilin, psikolojik ve sosyolojik zeminindeki uzlaşı temelli anlam zemininden daha özel/üst bir anlam zeminine geçeriz.[416]

"Analojik dil" teorisi, birbirinden farklı iki varlık çeşidinden birisine uygulanan terimlerin, aynen değil ama analojik olarak diğer varlıkla da bir ilişkisi olabilecek bir metotla kullanılabileceğini savunur. Bu kuram böylece antropomorfizm ve agnostisizm tehlikesine düşmekten kurtulabileceğimizi iddia eder. Nihayetinde Tanrı aşkın bir varlık olsa da tamamıyla meçhul bir varlık da değildir. O halde Tanrı'ya nispet ettiğimiz kelime ve kavramlar tek anlamlı olmadığı gibi çok anlamlı da değildir.[417] Din dilinde "atıf" ve "nispet" olmak üzere iki tür analojiden bahsedilir.[418]

"Analojik dil", Hıristiyan Thomas Aquinas gibi teologlarca da kullanılmış ve Tanrı'nın nitelikleri bu mantık bağlamında yorumlanır. Aquinas'a göre, terimler Tanrı ve insana nispet edildiklerinde tek anlamlı veya çift anlamlı olmazlar. Yani bunlar Tanrı ve insan için mutlak olarak aynı anlamda kullanılmadıkları gibi tamamen farklı anlamda da kullanılmazlar. Bir başka ifadeyle terimler Tanrı'ya atfedildiğindeki ifade ettikleri anlamla insana atfedildiklerindeki ifade ettikleri anlam arasında birtakım ilişki vardır ki bu analoji olup fakat bu analoji net bir şekilde açıklanamaz.[419] Aquinas ve onun takipçileri tarafından her ne kadar anlaşılması güç olsa da analojik yüklem doktrini ortaya konur. Aquinas'ın analojiyle ilgili öğretisinin özü bir kelime mesela "iyi" sözcüğü, yaratılmış bir varlık ve Tanrı'nın her ikisine de kullanıldığında tam olarak aynı anlamda kullanılamaz. İnsan için kullanıldığında "iyi" olabilecek bir şey, Tanrı için

---

[416] Aquinas, Thomas, "Benzer Anlam Öğretisi", *Din Felsefesi: Seçme Metinler,* ed. Michael Peterson, v.dğr., çev. Rahim Acar, v.dğr., Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 520-523. ss. 520-523; Gemuhluoğlu, *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, s. 195-196.

[417] Koç, *Din Dili*, s. 75-76.

[418] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferré, *Din Dilinin Anlamı,* s. 93-98; Koç, *Din Dili*, s. 80-84; Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s, 197-198.

[419] Watt, W. Montrogomery, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 61-63.

"iyi" olmayabilir. "Göz" sözcüğünün hem bir organı hem de suyun kaynağını ifade ettiği gibi "iyi" sıfatını da Tanrı ve insana yönelik tamamen farklı ve ilgisiz anlamlarda kullanabiliriz. Aquinas'a göre "iyi" hem yaratana hem yaratığa sıfat olarak kullanıldığında ne tamamen aynı anlamda ne de tamamen farklı anlamda kullanılamaz ancak benzer/analojik anlamda kullanılabilir.[420] Aquinas'ın görüşlerinden hareketle şöyle diyebiliriz: Tek anlamlı dil, Tanrı'nın fiziksel ve sınırlı bir şey olduğunu varsayacağından Tanrı'yı betimlemede yetersizdir. Bunu da teistlerin kabul etmesi mümkün değildir. Aynı şekilde çok anlamlı bir dil, bizi mutlak sonuca götürmeyecektir, çünkü çok anlamlı olarak kullanılan herhangi bir sözcüğün anlaşılmadan önce yeniden tanımlanması gerekir. Dolayısıyla yeni bir bilgi aktarmaz. Bu durumda geriye çözüm olarak "analojik dil" kalır. Analoji birebir anlam dolayısıyla yanlış bir şey söyleme ile hiçbir şey söylememe arasındaki boşluğu doldurmaya yönelik bir girişimdir.[421]

Bizler bütün kelimeleri, onların sıradan nesne, durum, olgu ve olaylara uygulanmasından öğrenmekle birlikte bir kelimeyi başlangıçta kendisine referansla bildiğimiz varlık çeşidinden büyük oranda farklı bir varlığa uyguladığımızda onu analojik/temsilî şeklinde kullanırız. Dolayısıyla Allah ve yaratılmışlara izafe edilen şeyler, ne tek ne de çok anlamlı olarak izafe edilebilir. Herhangi bir şey, hem Allah'a hem de yaratılmışlara ne tamamen aynı ne de tamamen farklı anlamda atfedilebilir; dolayısıyla onlara analojik/temsilî olarak atfedilebilir. Terimler Allah'a ve yaratılmışlara yüklem yapıldığında tamamen farklı bir anlamda kullanılmış olsaydı yaratılmışlardan kaynaklanan bilgimizden hareketle, Allah'a dair hiçbir şey bilinemez ya da ispat edilemezdi. Bu durumda zihnimiz her zaman farklı anlam hatasına düşerdi. Aynı şekilde Allah ve yaratılmışlarla ilgili kullandığımız bir kelime tamamen farklı anlamlara gelecek bir şekilde kullanılmış olsaydı bundan bir anlam çıkaramazdık. Çünkü bu kelimenin anlamı, ancak yaratılmışlar için de kullanıldığı haliyle bilinebilirdi.[422]

Hıristiyan dünyasında Aquinas tarafından sistematik olarak ortaya konan din dilinin temsilî/analojik bir şekilde kullanılma metodu, İslâm dünyasındaysa Matûridî ve Fârâbî tarafından ortaya atılır. Allah ile ilgili kullandığımız terimler hakikatte O'nun

---

[420] Gökhan, Yasin, *John Hick'te Din Dili*, Uludağ Üniversitesi Sosyal İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2016, s. 88.

[421] Mel, Thompson, *Din Felsefsini Anlamak*, çev. Kemal Atakay, Optimist Yayınları, İstanbul 2012, s. 68-69.

[422] Aquinas, Thomas, *Basic Works*, Trans. Brian J. Shanley, ed. Jefrey Hause-Robert Pasnau, Hackett Publishing Company, Indiana, 2014, s. 144-145; Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 33-34; Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1993, s. 74-75; Aquinas, "*Benzer Anlam Öğretisi*", s. 521.

isimleri değil, anlayışlarımızı derinleştiren sözlerdir. Allah ile ilgili konuşmak, olumsuz (tenzîh) içinde olumlu (teşbîh) ve olumlu içinde olumsuz bir dil aracılığıyla gerçekleşir. İşte tenzîhî dille teşbîhî dil arasında bir orta yol kullanılmasına genel anlamda temsilî/analojik dil denilir. İslâm düşüncesinde tenzîh ve teşbîh arasını bulmak gerektiğini savunan kimi düşünürler Allah'a atfedilen niteliklerin literal/sözlük anlamıyla alınmasına karşı çıkar, bu hususta orta yol doktrini denebilecek temsilî/analojik dili benimser.[423]

Âlem ve içindekiler Tanrı'nın bilinebilmesi için vardır. Tanrı'nın bilinmesi için onun tezahürlerini ve yarattığı şeylerden varlığının yansımalarını düşünmek gerekir. Bu bağlamda misaller daha üst seviye bir hakikatin tezahürüdür. Misaller olmadan, aklın alanı daraldığı gibi kat edebileceği yol da kısalır. Böylece insan kalıp ve sûretlere; renk ve şekiller âlemine hapsolur. Oysa bunlar varlık âleminin en alt mertebeleridir. Sonsuz varlık ancak temsille meydana getirilerek idrâk edilebilir. Bundan dolayı "temsilî dil", idrâk alanımızı genişleterek, dünyayı yeniden biçimlendirmemizi, varlık ve varoluşun yapısını anlamamızı sağlamada yardım edici bir fonksiyona sahiptir.[424] Temsilî/Analojik mantığa dayalı dil, Tanrı'yı ne beşerî düzleme indirger ne de O'nu hayatımızdan soyutlayıp öteler. Yani tecrübe sınırlarımızın ötesinde kalan Tanrı'yı anlatmak için din, bizlerin günlük hayatında kullanmakta olduğu kelime ve kavramlardan her birini bir bakıma özel bir anlamda kullanır. Burada dinî kavram ve ifadelerin anlamlarının bizim kullandığımız sıradan dilden nasıl türetildiğini belirlemek gerekir.

Dinî metinlerde ilâhî düzeni anlamak için temsillere bolca yer verilir. Çünkü insana ait bir takım yüksek değerler, bir şekilde Allah'ta da bulunur. Bir varlığın bir niteliği, diğer bir varlığın bir niteliğine benzeyebilir. Örneğin Allah'ın bir eli olmamasına rağmen verme ve alma gücü vardır. Allah'ın verme ve alma gücüyle insanın eli arasında temel nitelikleri açısından bir benzerlik olduğundan el sözcüğü, vermek ve almak kavramı yerine geçer. Dolayısıyla Kur'an'da, Allah'ın elinden bahsedilirken O'nun verme ve alma gücüne atıfta bulunulmak istenir. Yüklem halinde kullanılan bir terime kişinin bir anlam verebilmesi için ilgili terimin ilgili anlamda kullanıldığı zaman işaret ettiği sıfatla ilgili bir tasavvurunun olması gerekir. Aksi halde o sıfatı anlamlandıramaz ve bundan dolayı ona işaret edemez. Allah'la ilgili gerçekten hakikî anlamda yüklemeler yapabilmemiz, dilimizin onda bulunan sıfatların yerine

[423] Koç, *Din Dili*, s. 67-69.
[424] Uçar, Şahin, *Varlığın Mana ve Mazmunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 15.

geçecek terimler içermesiyle mümkün olur. Dolayısıyla ilahî-dâhilî sıfatlara yönelik kavramlar oluşturabilirsek Allah ile ilgili gerçek anlamda konuşabiliriz.[425]

Felsefe ve içtihat arasındaki paralellik dikkate değerdir. İbn Rüşd hem bir filozof hem de bir hukukçudur. Her iki disiplini çeşitli şekillerde karşılaştırır ve birtakım benzerlikleriyle felsefeyi meşrulaştırmaya çalışır. Her iki disiplinde de kullanılan kavramların çoklu anlamlılığından hareketle analojiden yararlanarak içtihat ve felsefe arasındaki ortaklıkları gösterir. İslâm hukuku bağlamında kıyaslar temsil/analoji olarak çevrilir ve bir hâkimin önceki benzer davalara dayanarak yeni bir davaya karar verdiği yöntemden meydana getirilir. Felsefe bağlamında iki öncül ve bir sonuçtan oluşan Aristocu mantıksal akıl yürütme türüne kıyaslama denir. Burada öncüllerin daha iyi bilindiği ve sonuca götürdüğü görülür. Bu duruma "tüm insanlar ölümlüdür; tüm filozoflar insandır; bu nedenle tüm filozoflar ölümlüdür." örnek olarak verilebilir Böylece, her iki durumda da analoji ya da kıyas, bilinmeyeni bilinenden çıkarabilir ve bilginin genişletilmesi için vazgeçilmez bir yöntemdir. İbn Rüşd, kıyasın bu iki anlamından yola çıkarak, hukuksal analojinin İslâm'ın doğuşundan bir süre sonra geliştirildiği düşünüldüğünde, felsefenin de hukuk bilimi kadar meşru bir şekilde İslâmî olduğunu iddia eder. O, temsil/analojinin içtihat bilgimizi genişletmeyi amaçlayan daha sonraki bir gelişme olduğu için, yaratılış ve yaratan hakkındaki bilgimizi genişletmek için kıyas mantığının kullanılmasının daha uygun olduğu kanaatindedir. Bu şekilde felsefî temsiller içtihada göre teorik ve pratik açıdan daha yararlı ve fonksiyoneldir. Çünkü felsefî temsiller sadece insan eylemini değil tüm varlıkları inceler.[426]

Felsefî bir yöntem olan burhan açısından temsilin ayrı bir yeri vardır. İbn Rüşd temsilî *Telhîsu'l-Kıyâs*'ta şu şekilde örnek vererek izah etmeye çalışır: "*Bunun örneği büyük tarafın A, küçüğün C, ortancanın B ve C'ye benzeyenin D olması ve B'nin C'de, A'nın D'de bulunmasının A'nın C'de bulunmasından daha bilinir olmasıdır. Bunun maddelerden olan temsilî, A'nın yerine zulmü, C'nin yerine Hz. Osman'ın katlini, B'nin yerine halifelerin katlini ve D'nin yerine Hz. Ömer'in katlini almamızdır. Hz. Osman'ın katlinin zulüm olduğunu kanıtlamak istediğimizde halifelerin katlinin zulüm olması bundan önce gelir ve bunu Hz. Ömer'in katli ile kanıtlarız. Bu açık olunca, şöyle deriz: "Osman'ın katli halife katlidir, Halife katli zulümdür, öyleyse Osman'ın katli zulümdür." Hz. Osman'ın halife olduğu ve Hz. Ömer'in katlinin zulüm olduğu bizce Hz.*

[425] Alston, William P., "Tanrı Hakkında Hakîkî Anlamda Konuşmak", *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, v. dğr., çev. Rahim Acar, v.dğr., Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 546. ss. 541-564

[426] Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, s. 24.

Osman'ın katlinin zulüm olduğundan daha bilinir olduğu açıktır. Büyük tarafın ortancada mevcut olduğunu -ki o "Halife katli zulümdür" [önermesidir]- halifelikte ve sahâbelikte Hz. Osman'a benzeyen Hz. Ömer'in katli olan küçük tarafa benzeyende onun var olması ile kanıtladığımız açıktır."[427]

İbn Rüşd, dilin iki vecheli bir yapıya sahip olduğu kanaatindedir. Bir konuyu *temsille anlatma, tasavvur etme* ve *misal getirme* onun felsefî söylemlerinde önemli bir metottur. Yerine göre örneğin *Telhîsü'l-Kıyâs*'ta[428] misali, *Telhîsü'l-Hatâbe*'de temsili kullanır. Onun kullanımlarında "misal", örnek; "temsil" ise örnekleme anlamına gelir. Ancak düşünürümüz zaman zaman "misal" kavramını kullanmış olsa da temsilin daha iyi bir isimlendirme olduğu kanaatindeyiz. Çünkü "misal", temsildeki örneği ifadelendirirken yani temsilin temel yapısının unsurlarından birine delalet ederken "temsil" bu işlemin bir özne tarafından yapılmasına delalet etmektedir. O ise temsille tümevarımı bir tümel aracılığıyla geçiş yapmada müşterek kabul ederken tümevarımda tikellerin çok olduğunu, temsildeyse geçişin tek bir tikelden veya az sayıda tikelden yapıldığı kanaatindedir.[429] *Şerhu'l-Burhân*'da Aristo'nun tümevarımla hem tümevarımı hem de misali kastettiğini yani misali de tümevarım terimiyle karşıladığını söyler.[430]

Retorikte kullanılan temsiller, ortak bir konudaki benzerliklerden oluşabilir. Bir temsilde burhan kurallarının tam tersi bir şekilde, belirli bir yargıya ait olduğu evrensel temelde yapılmaz; bu nedenle temsil kesin değildir. Dahası, duyu algısı evrensellerle ilgili kesinlik sağlamak için hiçbir şey yapmaz ve bu nedenle ona dayalı hiçbir genelleme yapılamaz. Diyalektiğin tümevarım ve kıyaslama kullandığı gibi, retoriğin de temsil ve örtük kıyas kullandığını söylemektedir. Hem temsil hem de örtük kıyas, argüman olmayan diğer bir dış şey gibi ikna edici araçlar olarak kabul edilebilir.[431]

Eş'arîlerin ve Mu'tezile'nin sıfatların mahiyeti ve gerçekliğine ilişkin görüşlerini eleştiren İbn Rüşd, sıfat ile zâtın farklı gerçekliği ve mahiyetinin olduğu anlayışının benimsenmesi durumunda sıfatlarla zâtın birbirinden farklı gerçeklikleri olduğu sonucuyla karşı karşıya kalınacağından bu sıfatlarla zâtın birbirinden bağımsız gerçekliği olduğu anlamına geleceği kanaatindedir.[432] Sıfatların birbirinden bağımsız,

---

[427] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Anâlûtîkâ el-Ûlâ ev Kitâbi'l-Kıyâs,* nşr. Gerard Cihâmî, Dâru'l-Fikrî'l-Lübnânî, Beyrut 1992, s. 351-352.
[428] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Anâlûtîkâ el-Ûlâ ev Kitâbi'l-Kıyâs,* s. 353.
[429] Tekin, Ali, "Meşşâî Mantıkta Örneklemenin (Analoji) Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma", *Bingöl Üniversitesi SBE Dergisi*, IX/IX, s. 347-348, ss. 339-362, Bingöl 2019.
[430] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, neşr. Abdurrahman Bedevî, el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sakâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, Kuveyt 1984, s. 168.
[431] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 9, 306; Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion,* s. 93.
[432] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 17, 23, 79, 169, 171, 329

kendi ile kaim gerçekliklerinin olduğunun kabul edilmesi durumunda her bir sıfat ezelî ve kendi ile kaim birer ilâhî mâhiyete sahip olur. Bu durum tevhid anlayışıyla uyuşmayan ve Kur'an'ın eleştirdiği birden fazla ilah/varlık anlayışına neden olabilir. Sıfatların çokluğunu inkâr eden bir kimsenin karşılaştığı en önemli problemin farklı sıfatların tek bir kavrama ya da tek bir sıfata referansta bulunması olduğunu belirten müellifimiz, zâta birden fazla sıfatın atfıyla oluşabilecek çokluğun önüne geçebilmek için sıfatların içlemsel özdeşliğini savunmanın tüm sıfatların tek bir sıfata indirgenmesine neden olacağını düşünmektedir. Bu da birbirinden farklı anlam ve fonksiyona sahip kudret, ilim, irade vb. sıfatların tek bir anlam ifade etmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan, zâta birden fazla sıfatın atfını kabul eden kişi, zâtta çokluk problemiyle karşılaşacağından zâtın mükemmelliği için farklı sıfatlara ihtiyacının olmasını gerektirecektir. Bu problemlerin çözümüyle ilgili, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu olduğu kabul edildiği takdirde bu problemlerin çözümlenebileceği kanaatindedir. Çünkü zâtıyla zorunlu olan varlık, her yönüyle bir olup her türlü kemâle ve yetkinliğe sahiptir.[433]

İbn Rüşd *Cevâmi'u Kitâbi'l-Hatâbe*'de temsili yüklem, konu ve benzer üçlüsünün farklı durumlarına göre üç kategoriye ayırır:

Bunlardan birincisi yüklemin konunun benzerinde bulunması ya da ondan olumsuzlanması daha bilinir olduğunda yüklemin konunun benzerinde bulunması ya da ondan olumsuzlanması dolayısıyla yüklemin konuda bulunduğuna ya da ondan olumsuzlandığına hükmedilmesidir. Bunun örneği "Gök yapılmıştır/yaratılmıştır, çünkü duvar yapılmıştır/yaratılmıştır" sözümüzdür. İkincisi benzerin bulunması ya da olumsuzlanması daha bilinir olduğunda yüklemin benzerinin konuda bulunması ya da ondan olumsuzlanması dolayısıyla yüklemin konuda bulunduğuna ya da ondan olumsuzlandığına hükmetmemizdir. Bunun örneği, hareket etmesinden göğün değişebilir olduğuna hükmetmemizdir. Üçüncüsü yüklemin benzerinin konunun benzerinde bulunması ya da ondan olumsuzlanması daha bilinir olduğunda yüklemin benzerinin konunun benzerinde bulunması ya da onun ondan olumsuzlanması dolayısıyla yüklemin konuda bulunduğuna ya da ondan olumsuzlandığına hükmetmemizdir. "Bal seyrelir, çünkü şeker erir" sözü bunun örneğidir."[434]

---

[433] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 81, 117, 123, 140.

[434] İbn Rüşd, *"Retorik Üzerine Küçük Şerh",* çev. Ali Tekin, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi, II, s. 186, ss. 179-193, Trabzon 2015.

İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu bu açılım temsile dair genel söylemlerin ötesine geçmemize zemin oluşturmakta; yüklemin benzerinin konuda olup olmadığı ve yüklemin benzerinin konunun benzerinde olup olmadığı problemine dikkatimizi çekmektedir. Burhanda olduğu gibi cedel bakımından da temsilin önemli olduğu söylenebilir. *Telhîsu'l-Hatâbe*'de temsil sınıflarını anlatırken kurgulanmış anlatıların mevcut örneklerden daha kolay olduğunu söyler ve bu anlamda temsilde yer alan benzeri anlamın felsefeye kapı araladığını dile getirir. Çünkü ona göre tümele vakıf olunabilmesi benzerin alınmasıyla mümkün olur.[435]

İbn Rüşd, felsefî söyleminde temel olarak avam ve havas olmak üzere iki grup insandan bahseder. Ona göre avam için bilgi duyularla sınırlı olduğundan zekâları, kabiliyetleri ve doğaları gereği teorik konuları ve metafizik varlıkları ilk anda kavrayamazlar. Bundan dolayı metafizik meselelerin bu insanlarca anlaşılması için temsillere ihtiyaç vardır. Bu gerçekten hareketle dinî nasslar, metafiziksel gerçekleri temsillerle anlatır. O, bu aşamada akla gelebilecek bir soruyu söyler ve bu soruya cevap mahiyetinde bir metafora başvurur. Eğer temsilî anlamlar te'vîl edilecekseydi Allah neden bunu temsille anlatmış, bunları temsilsiz olarak anlatılması mümkün değil miydi? Meseleyle ilgili bu soruyu cevaplamak amacıyla temsile dayalı şöyle bir cevabı vardır:

" *Çok yetenekli bir doktorun yararlı bir ilaç yaptığını farz edelim. Bu nadir ilaç çok kimse için iyi gelirken tabiatları gereği birçok kimse için de iyi gelmemektedir. Bu sırada biri, doktorun yaptığı ilacın sanıldığı deva ve şifayı içermediğini, doktorun bu ilacı yaparken başka bir amacı olduğunu iddia ederek kendince doktorun asıl amacı olduğunu sandığı birleşimi ilaca koyar. Sonra da halka doktorun asıl amacı benim acımla uyuşmaktadır, demektedir. Bunun üzerine bu insana inanan halk, birleşimi bozulmuş ilacı kullanır. Fakat sonuçta bu ilaç yine bir kısım kimseye zarar verir. Böylece halka ilk hastalıktan başka bir hastalıkla bulaşır. Her değişiklik yeni hastalıkların oluşmasına sebep olur.*[436]

Burada ayet ve hadislerin hitâb şeklini ender bir ilaca, ayet ve hadisleri te'vîl eden kişileri de bu ender ilacın içeriğine bir takım eklemelerde bulunanlara benzeterek temsilî bir metot izler.

İbn Rüşd, dinî nasslarla ilgili bir problem ortaya çıktığında nasslarda kastedilenin zâti varoluş bakımından imkânsız olduğunu fark eden grup için geriye

---

[435] Tekin, "*Meşşâî Mantıkta Örneklemenin (Analoji) Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma",* s. 358.

[436] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 29; *el-Keşf an Mmnhâci'l-edille,* s. 194-195.

kalanlardan hangisinin daha ikna edici olduğuna bakılmasının gerekliliğini belirtir. Ardından varoluşun imkânı hakkında o gruba göre zann-ı galîb olan dört varlıktan hangi varlıksa o şekilde bir temsille te'vîl yapabilme ehliyetine gidilmesini önerir. Ona göre "*Bütün peygamberleri, hatta Cennet ve Cehennemi bile şu makamımda gördüm.", "Havuz ile minberim arasında cennet bahçelerinden bir bahçe vardır. Minberim havuzumun üzerindedir.", "İnsanoğlunun kuyruk sokumu hariç her tarafını toprak yer*'' anlamındaki hadisleri bu türden kabul eder. Düşünürümüze göre bu tür ifadelerin birer temsil olduğu kolayca bilinebilir. Ancak neden temsil oldukları biraz uzak bir ilimle anlaşılabilir. Dolayısıyla bu tür nassların birer temsil olduğunu bilenlerin kendilerine en uygun olana göre bir yorumlama yapmasında dinî bağlamda bir sakınca yoktur.[437]

İbn Rüşd ilimleri felsefî ve şer'î ilimler olmak üzere iki sınıfa ayırmakta felsefî ilimlerin tasdik yöntemini şer'î ilimlerinse tasavvur yöntemini kullandığı kanaatindedir. Felsefî ilimlerin yöntemi olan tasdik, kıyas yoluyla elde edilen kesin bilgilerdir. Şer'î ilimlerin yöntemi olan tasavvursa bir anlamı temsille izah etme ve misal getirmedir. Hatabe ehli olan halk teorik ve soyut konuları tam olarak anlayamadığı için onlara temsiller getirilerek onların ikna edilmesi sağlanır. Bu bağlamda ayetlerde kullanılan dilde temsilî ifadelere yer verilir. Ancak temsilî olarak anlatılan dinî hakikatleri dil ve mantık prensiplerini ihlal ederek te'vîl yöntemini benimseyen kelâmcılar, nassların temsil yöntemiyle amaçladığı hikmete ulaşmayı yanlış yorumlamaktadırlar. Aslında kelâmcıların bu yanlışları lafzî bağlamda değil, anlamsal bağlamdadır.[438] Halkın geneline hitâb eden ilâhî hitâbın temsilî bir dile sıkça yer vermesinin yanı sıra zaman zaman da misaller verilmesi âlimlerin de yanlış yorumlama yapmalarına engel olmak için bir yöntemdir. Farklı anlayış kapasitesine sahip olan insanlara farklı şekillerde hitâb eden vahiy böylece farklı öğretim yollarını da göstermektedir.[439] Filozoflar metafizikle ilgili durumları temsille izah eden vahyi, tabiattaki bir durumla özdeşleştirirse hata yapar. Dolayısıyla vahiylerdeki birtakım müteşâbih ifadelerin olgusal bir durumu mu olgusal olmayan bir durumu mu ifade ettiğiyle ilgili yorum yaparken tedbirli davranılması kesin yargılardan kaçınılması gerekir. Metafiziksel bir durumun birtakım müteşâbih ifadelerle izah edilmeye çalışılması bizlerin bunu fiziksel bir durumla yorumlama çabamız aslında din dilindeki ifade tarzlarıyla gündelik dildeki kavramların birbirini karşılayıp karşılamaması problemini de doğurmaktadır.

---

[437] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 264-266.
[438] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 139-141.
[439] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 265-266.

İbn Rüşd, ölüm ve ötesiyle ilgili tartışmalarda asıl problemin âhirete imanın kendisi hakkında değil âhiretteki hallerle ilgili olduğunu düşünür. Buradaki ihtilafın nedeniyse âhiretin hallerini anlatan ayetlerin temsilî bir dil kullanmasıdır. Halk teorik ve soyut kavramları anlamaya güç yetiremeyeceği için onlara bu temsilleri te'vîl ve tefsir ederek anlatmak doğru değildir. Âhiretin esasının ve aslının inkâr edilmemesi kaydıyla bu hallerinin yetkin kişiler tarafından farklı şekillerde yorumlanabileceğini düşünür. Örneğin Allah'ın âhirette görülmesiyle ilgili problemde Eş'arî'leri hayalcilikle itham eden düşünürümüz Mu'tezile'nin yorumunu daha ma'kûl bulur. Diğer yandan Mu'tezile'yi bu gibi tartışmalı konuları maddî/somut anlamda rü'yetin gerçekleşmeyeceği akîdesini halk için bir inanç haline getirmeleri dolayısıyla da eleştirir. Düşünürümüz bu probleme her ne kadar mezîd-i ilm çerçevesinde yaklaşıyorsa da halkın buna hissî anlamda inanmasını caiz görmekte ve bu şekilde bir inancın faydalı olduğunu düşünmektedir. Çünkü halk seviyesinde akıl bir şeyi kavramada tahayyülden ayrılmadığından Allah, âhiretle ilgili konuları temsilî bir dille anlatır. O halde temsilî bir şekilde anlatılan dinî hakikatleri kelâmcıların yaptığı gibi te'vîle gitmek manevî bir tahriftir. Böyle bir tutumu hikmetin dışına çıkmak olarak görür.[440] Dolayısıyla düşünürümüz, burada realist bir anlatım metodunu benimseyerek selefî bir tutum sergiler.

İbn Rüşd, Allah'ın fiilleriyle ilgili olarak "yaratma", "peygamber gönderme", "kaza ve kader", "adalet" ve "ba's" gibi problemler üzerinde durur. Bu fiiller, Allah-âlem ve Allah-insan ilişkilerini sağlar. Ona göre dinin, âlem hakkında bilgi edinilmesini istemesindeki amaç âlemin Allah'ın masnu'û ve eseri olduğunu, O'nun tarafından ihtirâ' edilerek bir amaç için yaratıldığını ortaya koymaktır. Çünkü Allah'ın varlığının bir delili olan âlem, tesadüfen meydana gelmemiştir. Her şey, bir amaca göre yaratılmıştır. Eş'arîlerin âlemin hudûsu konusundaki açıklamalarını, halk açısından anlaşılmaz nitelendirmektedir. Çünkü olgusal âlemde misali olmayan hususları tanımlamaya gitmeyi doğru bulmaz. İlahî metinler, âhiret halleriyle ilgili verilen bilgilerde olduğu gibi halkın ihtiyacı olan bazı şeyleri ona en çok benzeyen şeylerle temsilî olarak anlatır. Aynı zamanda ilâhî metinler, ruhla ilgili problemler hakkında verilen bilgilerde olduğu gibi halkın hakkında ihtiyaç duymadıkları şeylere de açık bir tanım getirmemektedir.[441]

---

[440] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 149-154; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 199-206.
[441] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 207-210.

Âhirette ödül ve cezayla karşılaşan nefslerin durumlarının da temsilî olarak ifade edildiğini belirten İbn Rüşd, bu temsilî anlatımların dinler arasında farklılıklar gösterebildiğini ifade eder. İlahî dinlerin bazıları ölüm sonrası âlemde saf/temiz ruhların alacakları haz ve zevklerle kirli ruhların çekecekleri eza ve elemleri dünyadaki birtakım örnekler bağlamında temsil etmeyip bunların ruhanî haller ve melekî lezzetlerden ibaret olduğunu söyler. Bazılarındaysa âhiretle ilgili hallerin dünyadaki tecrübe edilen birtakım zevk ve ezalarla temsilî olarak ifade edilir. Bu tür şerîat sahipleri âhirete ilişkin halleri ya vahiyle idrak etmişler ya bu halleri halkın onu daha doğru anlaması ve etkileyici olması için onları hissî ve maddî şeylerle temsil etme metodunu kullanır.[442] Bu bağlamda konuyla ilgili Kur'an'daki temsilî yaklaşımı şu şekilde görebiliriz: Allah, iyi ruhları bedenlerine iade eder. Ruhlar, adına cennet denilen bu yerde bedenle, dünya hayatında iken tatmış oldukları lezzetlerin en yücesine ulaşırlar. Diğer yandan bedbaht ruhları da cesetlerine iade eden Allah, onlara da bu dünya hayatında çekmiş oldukları sıkıntıların çok daha üstünde acılar ve elemler çektirir ki burası da cehennem olarak adlandırılır. Bu durumların imkânı hakkında herkesçe ortak kabul edilen deliller vardır. Fakat akıl, herkesçe ortak kabul edilen bu durumlarla ilgili daha fazlasını idrak edemez.[443] Sonuç olarak vahiylerde öldükten sonra ruhlara özgü ceza ve mükâfattan bahsedilmesi ortak bir kabul olmakla birlikte bunun halka temsilî olarak anlatılmasının yorumlanmasında ihtilaflar vardır. İslamîyet ise bu durumları temsilî dille en iyi şekilde anlatmakta olup bu yönüyle etkileyici söylemlerle herkese hitâb etmektedir.

Düşünürümüze göre, âhiret hayatını duyulur olgularla anlatan İslâm'ın getirdiği temsilî anlatım, konuyu halkın anlayabilmesi ve ruhlarının özendirilmesi açısından en uygun yöntem şeklinde kabul etmektedir. Kur'an'da âhiret hayatıyla ilgili herkes tarafından kabul edilen deliller vardır. Bu delillerde özdeş iki şeyden birinin varlığının imkânı diğeriyle kıyaslanmakta böylece metafiziksel bir durumun fiziksel bir durumla izahı yapılmaktadır. Ayrıca daha az ve basit olanın varlığının imkânı, daha büyük olanın varlığına delil gösterilmektedir. Örneğin "K*endisinin nasıl yaratıldığını unuttu da çürümüş kemiklere kim hayat verecektir, diye bize örnek vermeye kalkıştı*."[444] ayetinde ölümden sonra dirilmenin imkânı, ilk yaratılışla kıyaslanarak temellendirilmeye çalışılmakta, bunlar birbirine denk tutulmaktadır. "*Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran,*

[442] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. , 207-209; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 258-260.
[443] İbn Rüd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 259.
[444] Yâsîn Sûresi, 78. Ayet.

çürümüş kemiklere hayat verecektir."[445] ayetiyle de dirilmeyle ilk yaratılma arasında farka dair itirazlara cevap verilmektedir. Bu itirazlar, ilk yaratmanın ısı ve nemden, yeniden dirilmeninse soğuk ve kuruluktan olmasıdır. Oysa Allah'ın iki benzer şeyden birini diğerinden yaratabildiği gibi bir şeyi onun zıddı olan bir şeyden de yaratabileceği ifade edilerek itirazlara itirazla karşılık verilmektedir. Düşünürümüz az ve basit olanın varlığının imkânının, çok olanın varlığıyla kıyaslanmasına "*yerleri ve gökleri yaratan, bunların mislini de yaratmaya kadir olmaz mı hiç? Evet, kadir olur. O çok bilen ve çok yaratandır"*[446] ayetini örnek vermektedir.[447] Bu nassların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda görüş farklılıkları vardır. Bu ifadelerin literal anlamlarında anlaşılması gerektiğini savunanlarla birlikte te'vîl edilmesinin gerektiğini düşünenler de vardır. Fakat bu te'vîlin nasıl yapılacağına dair ortak bir kanaat yoktur. Düşünürümüze göre, bu meselede en uygun görüş, âhiretteki nimet ve hazların maddîlikleri duyulur âlemdekinden farklı olsa da onların maddî olduğudur. Duyulur âlemde cisimler çürüyerek yok olup giderken ahirettekiler yok olmazlar. Ayrıca bu düşüncesini ruhun ebedî olması ve farklı bir bedende dirilme dolayısıyla önceki bedene geri dönmenin sebep olduğu sorunların olmaması bağlamında temellendirmektedir. Sonuç olarak burada yapılması gereken âhiret hayatını reddetmemektir.[448] Dolayısıyla düşünürümüz âhiretle ilgili ilâhî söylemlerin bu yönüyle avama hitâb edecek şekilde analojik/temsilî bir söyleme sahip olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca âhiretle ilgili bilgiler bir akîde meselesi olduğundan onun varlığına dair bir itiraz olmamak kaydıyla içeriğiyle ilgili birtakım yorumlamaların yapılabileceği kanaatindedir.

İbn Rüşd, dünyadayken bedenle farklı karakterler kazanmış ruhun, insanın ölmesiyle pasif konuma geçerek beklediği yani uykuya daldığı kanaatindedir. Bu yönüyle onda kabir hayatı sanki uyku dönemi gibidir. Fakat ruh, kaybolmamakta; sanki insanlar, bu dünyada bir günün akşamı ya da kuşluk vakti kadar kaldıklarını anımsamakta, dolayısıyla bu dünyada yapıp ettiklerini de hatırlamaktadırlar. Yani üzerinden gün ışığı kaybolan renklerin pasif bir konuma geçişi gibi bir durumdadırlar. Işık vurunca renkler tekrar ortaya çıkmaya başlar. Oysaki renkler aslında hep yerindedir, kaybolmazlar fakat onların kuvveden fiile geçebilmesi için ışığa ihtiyaçları vardır. Ölümden sonra diriliş de böyledir. Ölümle birlikte pasif konuma geçen ruh, yeniden bedenlenmeyle birlikte, tekrar faaliyete geçmektedir. Düşünürümüz işte bu

---

[445] Yâsîn Sûresi, 80. Ayet.
[446] Yâsîn, Sûresi, 81. Ayet.
[447] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 202; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 252.
[448] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 204; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 254.

nefs-beden ilişkisini renk metaforuyla dile getirmektedir. Ona göre nefsin sonradan yaratılmış olması, birleşmeyi kabul eden cisimsel imkânlara bağlıdır. Tıpkı güneşin eşyaya çarpmasıyla yansıma olursa aynı şey nefs-beden ilişkisi için de geçerlidir. Beden (güneş) ortadan kalksa bile renk (ruh) yerinde durur. Bedenin ölümüyle birlikte madde çözülünce, bedenin bir niteliği olan ruhun kendisi değil aktivitesi kaybolur. Fakat kişi, sadece nefsî yönüyle var olmaz. Çünkü nefs, insan açısından sûret, bedense madde olarak aynı birlikteliğin iki veçhesidir. Ölümle birlikte beden çözülüme uğrar ve yeniden dirilişle insan, adeta uykudan uyanır gibi aynı nefs ve fakat farklı bedenle diriltilir. Bu şekilde kabir hayatı, bir tür rüyasız uyku hali ya da üzerinden gün ışığı kaybolan renklerin pasif konuma geçişi gibidir. Işık, tekrar ortaya çıkınca renkler ortaya çıkarlar.[449]

İbn Rüşd'ün nefs ve âhirete ilişkin nassların burhanî-cedelî-hatabî bağlamında herkese açık bir şekilde ve onları tatmin edici nitelikte hitâb ettiğini, dolayısıyla bunlarda te'vîle gidilmeyeceğini ifade etmesi âhiret hayatının ancak bedenle olabileceğine işaret eder. Kaldı ki filozofumuz, âhiret hayatına ilişkin nassın temsilî anlatımı noktasında bu hususla ilgili olarak kelâmî tartışmalara yer verdiği *el-Keşf 'an menâhici'l-edille'*de şöyle demektedir:

"Onun için şu yolda haberler gelmiştir: Allah, iyi ruhları bedenlerine iade eder. Ruhlar, burada bedenle, dünya hayatında iken tatmış oldukları lezzetlerin en yücesine ulaşırlar. Buranın adı cennettir. Diğer yandan bedbaht ruhları da cesetlerine iade eden Allah, onlara da bu dünya hayatında çekmiş oldukları sıkıntıların çok daha üstünde acılar ve elemler çektirir. En şiddetli azâb burada olur ki bunun adı cehennemdir. İşte bu halin temsilî hususunda İslâm dediğimiz şerîatın durumu böyledir. Bu hallerin imkânı hakkında herkesçe müşterek tasdik edilen deliller vardır. Fakat akıl, herkes için müşterek olan bu hususlarda idrak edilmesi gereken müşterek olan 'imkân'dan daha fazla bir şey idrak edemez. Bütün şerîatler öldükten sonra ruhlara özgü saadet ve şekâvete dikkat çeker. Fakat bunun halka temsilî olarak anlatılması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bizim şeriatımız (İslâm) bunu halka temsilî olarak anlatmada en mükemmelidir. Zira şerîatler çoğunluk ile ilgilenir.[450]

İbn Rüşd, âhiretle ilgili konularda zâhirilerin yaklaşımıyla birlikte te'vîle giden kelâmcıları ve mutasavvıfları eleştirir. Ona göre bu konuda öncelikle âhiretin varlığını

---

[449] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 204; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 254; *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 289-291; Orvey Dominuque, *Averroes' Doctrine of Immortality*, s. 107-110.

[450] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 201-203; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 251-255.

inkâr edecek yorumlardan kaçınılması gerekir. Her insan âhiretin varlığına, bilgi düzeyine ve anlayışına göre inanmalıdır. Ancak her konuda olduğu gibi bu konuda da ayetler, insanların farklı seviyelerine göre hitâb eder. Bu ayetler yetkin kimseler tarafından yoruma tabi tutulabilir. Ancak bu konuda yapılan yorumlarda daima âhiretin imanî bir mesele olduğu, inkârının insanları küfre götüreceği unutulmamalıdır. Nassın âhireti tasvîri konusunda ruhanî anlatımının âhiret hayatını temsil noktasında halkı âhirette olacaklara yöneltmesinin daha az etkili olacağını vurgular. Bundan dolayı nefsleri orada olanlara karşı harekete geçirmek için cismanî ve hissî temsil, ruhanî temsilden daha etkili olur. Buradan hareketle âhiret halleri hakkında dinimizde temsilîn anlaşılması noktasında üç temel akım ortaya çıkmış, düşünürümüz de bu yorumları üç ana konu etrafında incelemiştir. Birincisi, âhirette var olan şeyler; nimet ve lezzet olmaları bakımından aynen dünyadaki gibi kabul edenler ki bunlara göre aradaki fark âhiretin sonsuz oluşudur. İkincisi, âhiret hayatının ruhanî olduğunu kabul edenler ki bunlara göre âhiret ve ilgili olaylar konunun cismanî olarak kullanılışı halka bu durumu kavratmak ve onları teşvik içindir. Üçüncüsü, âhiretin de dünya hayatı gibi cismanî olduğunu söyleyenler ki bunlara göre âhiretteki cisimler dünyada olduğu gibi oluş ve bozuluşa tabi değildir. Düşünürümüz, ilk iki görüşü aşırı yorumlar olarak değerlendirir, üçüncü görüşünse inanılması ve halka anlatılması bağlamında en kolay anlaşılan bir yol olduğunu dolayısıyla kabul edilebileceğini ifade eder.[451]

Eğer temsil/analoji, görünmeyenin görünenle anlatımıysa bu anlatım dünya ve ahiret arasındaki farklılığa işaret ettiği gibi iki deneyim arasında kıyaslama imkânı da sağlayabilir. Âhireti, âhiretteki haz ve acıyı bize nakleden bu temsilî/analojik anlatım şekli; kullandığı kelimeler, kavramlar ve objelerle insan zihniyle âhiret arasında ilgi kurmada başarılı olmasının yanı sıra birtakım problemleri de vardır. Bu temsil/analojilerde bütünüyle mücerred anlamlar, muşahhas eşyaya yüklenirse söz konusu kelime, kavram ve objeleri boşa çıkaracak özellikte kapsamlı bir yorum, metnin zorlanması ve anlamsız kılınmasına sebep olur. Kur'an'ın anlatımına getirilecek literal bir yaklaşımsa dünyayı içindekilerle birlikte âhirete nakletmek anlamına gelir. Kur'an'ın genelde âhiretle ve özelde cennet ve nimetleriyle ilgili anlattığı şeyleri modamod dünyadaki benzerleriyle karşılayamayacağımız için ilgili ifadeleri hakikat olarak anlamaktan ziyade bu ifadelerin zihnimizdeki alanla sınırlı olan ve gerçekliği tam bilinemeyen unsurlar olduğunu kabul etmeliyiz. Kur'an'daki benzetmeler benzetilen

[451] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 203-205; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 251-252; *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 239, 331.

şeyin bir hakikatini ortaya koymakla birlikte, onun mahiyetine ve şekline dair açıklama yapmaz. Çünkü hakikat, sembolik kalıptan daha fazla bir şeydir. Cismânî hazzı göz ardı edemeyen ilgili ayetler lezzetin mahiyetiyle ilgili bir belirsizliğin varlığından bahseder. Böyle bir yaklaşım şekli, aslında deneyimleme imkânı olmayan bir alanla ilgili anlatım çabasının, dil bakımından ciddi eksikliğini gösterir. Cehennemdeki azâbın genel olarak ateş merkezli anlatılması, insanın ateş karşısındaki zayıflığı ve ateşle ilgili korkusu düşünüldüğünde anlamlı olur. Aslında Kur'an'dan önceki dinî kültürler de ateşin bu güçlü yönünden bahsederek, cehennem azabından bahsederken ateş kavramına birçok kez başvurur. Çünkü insan bedeniyle ilgili acı ve işkenceyi hayal ettiğinde, ona en korkunç gelen şey ateştir. Nihayetinde müellifimize göre insana cehennem anlatılırken onun için en çok acı duyacağı şeyle temsil edilir.[452]

Kur'an'da gaibde olup da şahitte bir misali olmayan şeylerden bahseden birçok ayet vardır. Bunlar şahitte örneği bulunmayan şeyler ve şahitte bulunup da o varlıklara en yakın olan ve onlara en çok benzeyen şeylerle ifade edilir. Düşünürümüz bu tür ayetler hususunda temsille anlatılandan bahsedelim derken bizzât temsili merkeze almanın âhiretle ilgili durumların ikinci plana düşmesine hatta bu hallerle ilgili şüphe duyulması riskine sebep olacağı kaygısıyla yanlış bulur. Böylece halka aklının almayacağı bir şeyi söylemenin yanlışlığına da dikkat çeker. Nitekim âlemin yaratılışı konusunun Eş'arîlerin söylemiyle halk tarafından anlaşılır olmadığını belirten düşünürümüz, İslâm'ın halkın ihtiyaç duyduğu şeyleri, âhiret hallerindeki söylemlerde olduğu gibi ona en çok benzeyen şeylerle temsilî olarak izah ettiğini belirtir.[453]

İbn Rüşd, nassların, fiil ve ikrârların sınırlı; insanların yaşadığı olay ve tecrübelerininse sonsuz olduğu kanaatindedir. Sınırlı olan şeylerin sınırsız olanlar karşısında yeterli olamayacağını söyleyerek aklî kıyasın varlığını kabul eder. Kıyas ile "delâletu'l-elfâz"ın birbirlerine oldukça yakın olduklarını belirtmekle birlikte bunları birbirinden ayırmaktadır. Bu yakınlık, fıkıhçıların zaman zaman bunları karıştırmasına neden olmaktadır. Kıyas ile "delâletu'l-elfâz" arasındaki farkı şöyle bir örnekle izah etmektedir: Kazf için belirlenmiş olan cezanın, şarap içen için de ceza olarak uygulanması ve hırsızlık suçunun oluşması için çalınan mala dair belirlenmiş olan miktarın kadının mehri konusunda da uygulanması birer kıyastır. Ancak, ribâ hadisinde zikredilenlerin gıda maddeleri, tartılabilen maddeler ve yenebilen maddeleri de kapsaması; kendisiyle umûm kastedilen hâss lafız türünden olmasından

[452] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 120; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 161-163.
[453] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 158-161; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 205- 206.

kaynaklanmaktadır.[454] Onun bu tür kıyas yaklaşımı, cüz'î bir terimden başka bir cüz'î terime geçiş olup bir anlamda analojik bir akıl yürütme şeklinde yorumlanabilir.

İbn Rüşd düşüncesinde iki tür fail vardır: Birincisi, bir binanın ustasıyla ilişkisi bağlamında düşünüleceği gibi fiili, etkinliği, eserini ortaya koyunca biten faildir. Bina fiili bittikten sonra onun devamı için başka faillere, ustalara ihtiyaç duyulur. İkincisi, eseriyle olan ilişkisi onu var etmekle sınırlı kalmayıp süreklilik gösteren faildir. Eserin sürekliliği, failinin sürekliliğiyle devam eder. Âlemin faili işte bu ikinci tür faildir. Onun varlığı gibi fiili de ezelî olmalıdır. Bundan dolayı onun fiillerinin ezelden beri var olmasıyla beraber bulunmasına engel bir durum yoktur. Öyleyse onun fiili ve eseri sürekli olmalıdır. İşte buradan hareketle sürekli yaratma teorisini savunmakta ve ma'kûl çözüm olarak sunmaktadır.[455] Düşünürümüz, böylece hareket ve zamanın ezelî olduğu düşüncesinden hareketle âlemin ezelî olduğu kanaatindedir. Allah'ın âleme olan önceliğinin zaman bakımından mı yoksa nedensellik bakımından mı olduğu problemine filozoflar kişiyle gölgesi ve yapı ustasıyla binası temsil/analojisini kullanırlar. Müellifimizi, Allah hakkında zamandan bahsedilemeyeceği fikrinden dolayı bu kanıtlamaları burhanî bir kanıt olarak kabul etmez. Buna göre kadîmi, âlemle kıyaslamak kaydıyla onların aynı anda birlikte olduklarını söyleyemeyeceğimiz gibi, zaman ya da nedensellik açısından Allah'ın âlemden önce olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü kadîm için zamanda bulunmak gerekmediği halde âlem için gerekir. Dolayıyla o, bu temsil/analojide Allah'ın ve âlemin ezelîliğinin tam olarak ifade edilmediğini çünkü kadîmde, adamla gölge arasında zamansal bir öncelik ve sonralık olduğunu ancak Allah için böyle bir durumun olamayacağını düşünür. Böylece adamla gölgesi arasındaki zamansal farklılık Tanrı ile âlem arasında da bir zaman farkını doğurmakta oysa kendisinin âlemle Tanrı arasında ezelîlik anlayışı bu şekilde değildir.[456]

İbn Rüşd'e göre yok olan bir şey, tamamıyla yokluğa karışmış değildir. Aksine o bilfiil halden bilkuvve hale geçiş yapmıştır. Varlığa geliş de aynı şekilde bilkuvve halden bilfiil hale geçiştir. Failin fiili, bir şeyin özüne değil sadece yokluğa ilinti ve ikincil bir ilişkidir. Buna göre failin yaptığı şey, bir şeyi fiil halindeki varlıktan bir

---

[454] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Mücteh*id, III, s. 79-81.

[455] Karlığa, "İbn Rüşd", 262; Ammâre, Muhammed, " el- Maddiyye ve'l-Misâliyye fî Felsefeti İbn Rüşd*", Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, ed. Munk Salomon Paris 1847, s. 65-71.

[456] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 35-37; Ehvanî, Ahmed Fuad, "İbn Rüşd", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. İlhan Kutluer, ed. Mian Muhammed Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, II. s. 185.

başka varlığa dönüştürmesi olayıdır. Bu durumu tıpkı ateşin yanarak havaya dönüşmesi ve böylece kaybolması şeklinde bir temsil/analojile ifade etmektedir.[457]

Temsil/analoji, yeni bir bilgi edinmeyi kolaylaştıran yöntemlerden biridir. Temsil/analojiyle öğrenmenin keyifli bir hale gelmesi ilk bakışta, benzer şeyler arasındaki bağlantıları tanımak, bu şeyler arasında karşılaştırma yapmak kişiye haz verecektir. Temsil/analojide olması gereken bir şeyi hayal ettiğinde bilinenden kıyasla henüz bilinmeyen arasında bir bağlantı kurup anlamlandırma yapılır. Temsil/analojinin bu epistemik yönüne düşünürümüz diğer düşünürlerden daha fazla dikkat çeker. Temsil/analoji, belirli bir akıldan diğerine bir tür aklı aktarmadır. Benzetme yoluyla insan zihni bir durumdan diğerine geçer, o zaman bu hareket, öncülle soru arasındaki benzerlikten dolayı zihne uygundur.[458]

İbn Rüşd'e göre retorik veya şiirsel ifadenin mükemmelliği ve bunların en iyisi metaforik ve analojik kelimeler kullanma şeklinde bir değişimle elde edilir. Değiştirilen sözcükler, dinleyici tarafından henüz bilinmeyen veya tamamlanmayan bir şeyi belirtmek için fonksiyoneldir. Aslında alışılagelmiş sözcüklerden oluşan ifadeler dinleyiciye ek bir anlam vermediği gibi ifade garip sözcüklerden de oluşabilir. İyi bir ifade alışılmış ve yaygın sözcüklerden kaçınmak ve değiştirilen sözcüklerdeki abartıdan kaçınmak şeklinde iki şey aracılığıyla bu ek anlamı vermeyi başarabilir. Çünkü bu durumda muhatab, metafor veya analoji kısmı arasındaki bağlantıyı anlayamaz. Dolayısıyla, bu iki önlemle birlikte değişim ifadesini kullanmak; anlamak, memnun etmek, merak etmek, tuhaflık gibi özellikleri birleştiren güzel bir ifade olarak adlandırdığımız şeyi sağlayabilir. Bu tuhaf olan ve ilk kez ne zaman duyulduğunu merak eden, değişen kelimelerin durumu içinde var olan tuhaflık aracılığıyla, tıpkı orijinal yerlilerin yabancıları ilk gördüklerinde merak ettikleri zaman olduğu gibi değiştirilen kelimeler konuya ekstra bir anlam katar. Buradan hareketle Düşünürümüz, iyi iknanın tüm bilgileri bilmeyen ya da tamamen bilinmeyen ancak arada ortak olan olağan sözcükler tarafından gerçekleştiğine kanaat getirir. Böylece felsefede ve retorikte analojinin yararına ve fonksiyonuna dikkat çeker.[459]

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-mücteh*id'in girişinde, gerçek ve sadece görünen hukuk analojisi arasındaki ayrımı ve bu ayrımın izahını görebiliriz. Düşünürümüz, "âmm",

---

[457] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt* s. 74-76.
[458] Fouad, Ben Ahmed, "Ibn Rushd: Knowledge, Pleasures and Analogy", *Philosophia*, IV, p. 9-10, pp. 3-14, 2012.
[459] Fouad, "Ibn Rushd: Knowledge, Pleasures and Analogy", s. 10-11.

"hass", "mübhem" ve "mücmel" olmak üzere temelde dört tür ifadeden bahseder. Bunlardan *âmm, hass* ve *mücmel* herkes tarafından kabul edilir.[460]

İbn Rüşd'ün temsil/analoji anlayışıyla ilgili tutumu eserleri arasında büyük farklılıklar göstermez. Çünkü genel anlamda eserlerinde, çoğu hukukî muhakemenin dilbilimsel doğasını vurgulayarak hukukî yetilerin kapsamını asgariye indirmek gibi ortak bir tutum görebiliriz. O, argümanlarını analojik bir akıl yürütme yoluyla kıyas lehine inşa eder. Bu durum onun görüşünde bir değişiklik olarak görülmemeli, ancak verilen bu fetvalar özel bağlamında incelenmelidir. Onun hukukî kıyaslardan bahsetmesi, her şeyden önce temsil/analojiyi kabul ettiğini ve bu yöntemi benimseyenlere referans olduğunu gösterir.[461] Ona göre, bu epistemik kaynaklar gözlemin kendisiyle karıştırılmamalıdır. Aslında gizli kıyaslamalar gibi şeyleri öne sürerek onları kanaate dönüştürme girişimleri, tecrübî kanıtları kullanılması gereken bilimlerin epistemik statüsünü zayıflatır. Çünkü bilimsel bilgi, sonuçlarımızın neden doğru olduğunu ifade edebilmemizi gerektirir. Dolayısıyla burada en dikkate değer ve tartışılan özelliği, Aristo'nun iki tür bilme ve aralarındaki ilişkiyi göstermek için kullandığı analoji olup, bunları bir çizginin eğik ve düz durumlarıyla karşılaştırır; böylece bu temsil/analoji bağlamında yorumu anlaşılır kılar.[462]

İbn Rüşd'e göre farklı şeylerin farklı olmasıyla ilgili hüküm vermesi açısından ortak duyu gücü, dairenin merkezinde yer alan noktaya, bir düzen içerisinde bulunan duyu organlarıyla duyu objelerine ulaşması bakımındansa çevreye uzanan çizgilere benzemekte ve böylelikle o duyuyla farklı varlıkları idrak edebilmektedir.[463] Bir nesneyle ilgili her bir duyu organından farklı özellikler özneye aktarılır. Öznenin bu özellikleri algılamakla birlikte nasıl kullanılacağıyla ilgili bir bilgisi yoktur. Özelliklerin beden için kullanılabilir bir hale gelmesi ortak duyu aracılığıyla meydana gelir. Ortak duyunun birleştirmesi, ayrıştırması ve farklı bilgiler yüklemesiyle etkin bir boyut kazanarak diğer özelliklerle uyumlu hâle gelir. Düşünürümüzün yukarda vermiş olduğu çember örneği bu konunun anlaşılmasında önemli bir katkıya sahiptir. Dışarıdan gelen çizgiler objelerin özelliklerini ifade ederken merkezde bulunan birleşim noktası ise ortak duyuyu temsil etmektedir. Sürekli etkileşim içerisinde olması, özellikler

---

[460] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Mücteh*id, I. s. 57; Akl, Ziad Bou, Averroes on Juridical Reasoning, *Interpreting Averroes Critical Essays*, ed. Peter Adamson-Matteo Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 53-54.

[461] Akl, "Averroes on Juridical Reasoning*",* s. 62-63.

[462] Wirmer, David, "Averroes on Knowing Essences", *Interpreting Averroes Critical Essays*, ed. Peter Adamson-Matteo Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 122.

[463] İbn Rüşd, *Kitabu'n–Nefs/Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007. s. 90.

arasındaki uyum ve bağlantı ise hayalin kapsayıcılığını dile getirmektedir. Çünkü nesnelerin özelliklerinin hayalle harekete geçirilmemesi ortak duyuyu pasif bir hale getirerek nesnelerle ilgili yorum yapılmasına mani olur. Nesnelerin özellikleri bedene taşınırken bile hayal vardır. Ortamın etkisi ve ruhsal durum nesneden gelen tüm özelliklere farklı manalar yüklemektedir. Bu, hayalin ortak duyuya nakledilen verileri önemli ölçüde etkilediğinin delilidir. Yukarıdaki örnekte şuna dikkat edilmesi gerekir: Çizgiler, dairenin çemberinde biten yönleri açısından çokken merkezde bitmeleri açısından birdirler. Burada düşünürümüz ortak duyunun birlik ve çokluk durumlarını daire örneğini kullanarak açıklar.

İbn Rüşd'e göre halka hitâb ederken kullanılan argümanlar "örnek/misal" ve "kanıt/hüccet" olmak üzere iki kısımda incelenebilir. "Misal", mantıkta zamîr/örtük kıyas olup kıyasın bu çeşidi için zamir kavramını kullanır ve şöyle bir açıklama yapar: "*Zamîr herkes ya da çoğunluk için akılda daha önceden tereddütsüz bir şekilde yerleşen fikre göre sonuç veren bir kıyastır. Akılda daha önceden tereddütsüz bir şekilde yerleşen fikre göre, o aniden insanın aklına geldiğinde, onu araştırmadan önce kendisinde zann-ı galîb oluşturan ve zihnini rahatlatan şeydir.*"[464] Düşünürümüz, kıyasın bu çeşidini anlaşılır kılmak için bir örnekle şöyle anlatır: *"Herhangi bir kimse diğerine bir ilaç almasını önerdiğinde, ona şöyle der: Onu kullan, çünkü falanca onu kullandı ve ondan fayda buldu. Böylece onu bir örnekle ikna eder. Ya da ona şöyle der: Senin şöyle şöyle bir hastalığın var. Aslında herhangi bir şey hakkında böyle konuşmak halkın hitâb tarzlarından biridir.*"[465]

Kur'an'daki malumdan meçhule erişmenin bir yolu olarak görülmesi gereken sarîh nasslar, birçok İslâm düşünürü gibi İbn Rüşd'ün de temel çıkış noktasıdır. Ona göre bir filozofun ayetlerden aklî kıyas yapmasıyla fakîhlerin ayetlerden fıkhî kıyas yapmaları söz konusu olup burada filozofların aklî kıyası daha makbul ve mu'teberdir. Nihayetinde aklî kıyas metodu mevcudun neliği ve fonksiyonu konusunda doğrudan bilgi elde etmemizi sağlayarak mevcudun var edicisi olan Allah'a ulaşmamızı da sağlar. Düşünürümüzün fıkhî kıyasla aklî kıyas arasında bir karşılaştırma yapması aslında fıkıh eseri olan *Bidâyetü'l-müctehid*'e zemin oluşturur. Çünkü bu eserinde aklî kıyaslar yaparak felsefî bir metod izler.[466] Acak onun fıkhî kıyasla aklî kıyas ayrımına dikkat

[464] Charles, *Averroë's Three Short Commentaries on Arsitotle's "Topic", "Rhetorics" and "Poetics"*, s. 170.
[465] Charles, *Averroë's Three Short Commentaries on Arsitotle's "Topic", "Rhetorics" and "Poetics"*, s. 169-170.
[466] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 75.

etmek gerekir. Kur'an'da insanların akletmeleri ve düşünmeleri istenilmekte ve sonuç olarak da birkaç şeye dikkat etmeleri ve bunlar arasında ilişki kurmaları gerektiği söylenir. Bu gibi nasslardan fıkıhçılar ve filozoflar kendi kıyaslarının meşruiyetine zemin oluştururlar. Fakat burada fıkıhçıların ve filozofların daha özel olarak mantıkçıların kıyastan anlamış olduğu şekil ve muhtevanın ne olduğuna dikkat edilmelidir. Fıkıhçılar bilgi üretmede kıyasa başvururken gaibin şahide kıyasını yaparlar. Yani nasslarda bulunan şahidle nasslarda bulunmayan gaibin bir karîneyle kıyas edilmesi söz konusudur.[467] Oysa düşünürümüze göre hiçbir problemde gaibin şahide kıyası yapılamaz.

İbn Rüşd, Kur'an'da kullanılan birtakım kavramları gerek dilsel gerekse bilimsel açıdan yorumlamaya dikkat eder. Örneğin Nebe Sûresi 6. ayetteki "döşek" kelimesini inâyet deliliyle ifade etmeye çalışır. Âlemin insanlar için uygun yaratılması bağlamında yer ve gök ilişkisi içerisinde "döşek" kavramının kullanılmasına dikkat çeker. "Döşek" ifadesi şekil, sükûn ve durum bakımından var olan uygunlukların tümünü bir arada toplar. Aynı zamanda arz ve sema bağlamında ""döşek mülayim ve yumuşak olmayı yani uygun olmayı ifade eder. Böylece "döşek" kavramında îcâz ve üstün bir belagat vardır. Bu da ""döşek kavramıyla arzın üzerinde bulunan her bir şeyin insanın yaşamı için uygun olarak yaratılmasını ifade etmesi bağlamında özel olarak seçilmiş bir kavramdır.[468] Yine "dağların direk kılınması" ifadesinde arzın sükûn haliyle "dağların direk olması" arasında bir benzeşimin kurulması, "gecenin elbise kılınması"yla güneşin hararetine karşı gecenin elbiseye benzetilerek serinletici bir etkisi arasında ilişki kurulması, bu bağlamda uykunun "subât" ile ifade edilerek gecenin karanlığıyla insanın derin bir uykuya dalması ilgisinin kurulması, güneşin "sirâc (kandil)" olarak isimlendirilmesinde âlemde asıl olanın karanlık olup ışığın arızî olması ve tıpkı gece insanlar kandil aracılığıyla görebileceği gibi canlılar da güneş vasıtasıyla görebilirler, şeklindeki kavram-anlam ilişkisine de dikkat çeker.[469] Düşünürümüz Kur'an'daki birçok ifadenin îcâzlı yönünü izah etmeye çalışırken bilimsel birtakım argümanlar da kullanarak gerek dönemi için gerekse günümüz için faydalı bilgiler verir. Örneğin yukarıdaki gibi "döşek" kavramı için Kur'an'da kullanılan "mihâd" kavramı beşik anlamına da gelmektedir. Ancak düşünürümüz burada özellikle "döşek" kavramının kullanılmasını tercih etmiş ve arzı hareketli bir durum olarak değil, sakin bir durum

[467] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 550-551.
[468] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 210.
[469] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 211-212.

olarak yorumlamıştır. Ancak buradaki sükûn halinde olması, dünyanın dönmemesi değil, deprem gibi durumlarla ilintilenmektedir. Böylece kavramların çift anlamlı olabileceği anlayışından hareketle bir tercihte bulunmuştur.

İbn Rüşd, din felsefesinin önemli konularından biri olan meâdla ilgili görüşleri felsefî analizi de dikkat çekicidir. Yok olma (*fenâ*) ve yokluk (*âdem*)kelimelerini eş anlamlı sözcükler olarak kabul eder. Ona göre yokluk bizzât kendisinin nedeni olamayacağı için onun asıl nedeni Allah'tır. Ayrıca mutlak yokluktan bahsetmek mümkün olmayıp ancak herhangi bir varlığın yokluğundan bahsedebiliriz. Nihayetinde kuvve âdemdir.[470] Âlemin mutlak anlamda yaratılmış olup olmadığı ya da kadîm olup olmadığı kesin olarak bilinemez. Filozofumuz, âlemin salt yoklukta (*âdemü'l-mahz*) değil, bir ilk prensipten meydana getirildiğine "*Onun arşı su üzerinde idi.*"[471] ayetini referans alır. Bu ayette yaratılmadan önce bir ilk varlığa yani suya işaret ettiğini dolayısıyla âlemin de bir ilk prensipten meydana geldiğini söyler. Onun yaratılmasıyla feleğin hareketi neticesinde meydana gelen zamandan önce de bir zamanın varlığının olduğuna dikkat çeker. Konuyla ilgili "*Sonra göğe yöneldi ki o duman halindeydi.*"[472] "*İnkârcılar görmez mi ki daha önce gökler ve yer yapışık idi.*"[473] ayetleri göklerin ve yerin başka bir şeyden yaratıldığını, "*O gün yer başka bir yer ile değiştirilir, gökler de.*"[474] ayetiyse gelecekte mutlak yokluğun olamayacağının delili olarak kabul eder. Dolayısıyla varlığı ezelî-ebedi bir süreç halinde devam eden yapı olarak kabul etmektedir.[475] Çünkü Allah'ın varlığı gibi fiili de süreklidir. Öteki dünyadaki dirilişi bu dünyadaki bedenden farklı görüşü ya da onun latîf bedenle olacağı şeklindeki yaklaşımları ve öteki dünyadaki hayatın temsilî anlatımla bildirimi gibi hususlar, metafizik âlemdeki oluşumun bu dünyadakinden farklı oluşu üzerine kurgulanmış görünmektedir. Ona göre ayette de ifade edildiği üzere yer ve gökler başkalarıyla değiştirilir. Cennette ise gözlerin görmediği, kulakların duymadığı şeyler vardır. Onun için öbür âlemdeki varlıklar ve hayat, bu dünyadakinden daha mükemmeldir. Filozofumuza göre dirilişin bu dünyadaki bedenle olmayacağı tezi de öteki dünyadaki varlıkların bu dünyadakinden farklı oluşuyla daha iyi anlaşılabilir.[476]

---

[470] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 73, 74, 76; İbn Rüşd, *Tefsiru ma bed Tabia*, Neşr. M. Bouyges, II. s. 801.
[471] Hud Sûresi, 7. Ayet.
[472] Fussilet Sûresi 11. Ayet.
[473] Enbiya Sûresi 30. Ayet.
[474] İbrahim Sûresi 48. Ayet.
[475] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* 117-118, 149, 216, 225; Câbirî, *İbn Rüşd -Sîre ve Fikr*, Merkezu Dirâsâti'l Vahdeti'l- Arabiyye, Beyrut 1998, s. 193-194.
[476] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 331; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 103-104.

İbn Rüşd'e göre yukarıdaki ayetlerde de görüldüğü üzere dinî metinler, âlemin yaratılışıyla ilgili konuları halk daha iyi anlasın diye duyulur âlemdeki birtakım temsillerle anlatmaktadır. Çünkü halk için misali verilmeyen bir şeyin özünün anlaşılması oldukça zordur. Yaşadığımız dünyada bir şeyden ve zaman içinde yaratılmış olma niteliklerini taşımayan bir yaratılmışın var olması mümkün olmadığı için filozofa göre Allah âlemi bu niteliklerle yarattığını bize bildirmiştir. Allah âlemin yaratılışından önceki durumuyla ilgili bize bilgi vermektedir. Filozofa göre bu ayetler te'vîl edilmemeli çünkü yapılacak te'vîlle gerçekleşecek bir bozulma ve değişim, şer'î hikmeti de geçersiz kılmaktadır.[477]

Kimi düşünürlerce İbn Rüşd'ün teolojik yorumları karşısında ilâhî metnin gerçek anlamını ön plana çıkarırken dine zâhirî, literatürcü, lafızcı bir yaklaşım benimsediği iddia edilir. Onun bu yaklaşımı, Zâhirîcilik olarak isimlendirilen bu anlayışta görünür anlamlar birçokları tarafından sorgusuz sualsiz kabul edilirken seçkinler, felsefî analiz yoluyla bunları açıklayabilir ve din dilini kendisi için nihai yorum sağlayabilir, şeklindedir. Bu, İbn Rüşd'ün metodolojisiyle kelâmcıların metodolojisi arasındaki en önemli farklardan biridir. Felsefî düşüncenin prensipte herkese açık olduğunu savunmakla birlikte rasyonalitenin tam olarak uygulanmasının pratikte âlimlerin ayrıcalığı olduğu ve avamın entelektüel kapasitelerini aştığı kanaatindedir.[478] Diğer taraftan o, dinî kıyasa ve mantıkî kıyasa uyulmasının zorunluluğunu düşünür. *"Ey basiret sahipleri ibret alın."*[479] ayeti mantıkî kıyasın veya hem mantıkî hem de dinî kıyasın birlikte kullanılmasının kesin bir şekilde zorunlu kılındığını gösterir. Bu hususla ilgili şöyle demektedir: "*Allah birçok ayetinde var olanları akıl ile değerlendirmeyi onlara akıl vasıtasıyla bakmayı zorunlu kılar. Dinin var olanlara akıl vasıtasıyla bakmayı ve değerlendirmeyi vacip kıldığı ve değerlendirmenin de bilinenden bilinmeyeni çıkartmaktan öte bir şey olmadığı kesinleştiğine göre ki bu ya bir kıyastır veya kıyas ile yapılır. Bizim de var olanlara mantıki kıyasla bakmamız zorunludur*."[480] Ayrıca ona göre kıyas icmâya göre daha işlevseldir. İcma belli bir dönemin yetkin bütün âlimlerinin ortak fikri paylaşmaları sonucunda olur. Yine her burhan kıyas olmasına rağmen her kıyasın burhan olmaması dolayısıyla kıyas burhandan daha geneldir.[481]

---

[477] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Minhaci'l-edille,* s. 219.
[478] Mensia, "Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes", s. 43.
[479] Haşr Sûresi 3. Ayet.
[480] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 76.
[481] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s.75-76.

İbn Rüşd, Allah'tan başka herhangi bir kimse veya varlığın basit bir karasinek bile yaratacak gücü olmadığını Allah'ın kendisinin bizzât temsilî bir dille ifade ettiği kanaatindedir. Bu konuyla ilgili şu ayeti örnek vermiştir: *"Ey insanlar, gözünüzü açın, sizin maksadı kolaylıkla anlamanız için bir misal gösterildi, artık ona kulak verin: Sizin Allah'ı bırakıp da kendilerine yalvarıp yakardığınız (yahut kendilerine tapındığınız) mahlûkat (yahut kimseler), bir araya gelip uğraşsalar bile bir karasinek olsun yaratamazlar."*[482]Aynı şekilde tenzîhî dille ilgili olarak da şu ayeti örnek vermiştir. "*Kâinatta hiçbir şey yoktur ki onu şükran ile tenzîh etmesin, lâkin onların bu tenzîhini siz fark etmezsiniz."*[483] Verdiği ayetlerden de anlaşıldığı üzere din diliyle ilgili olarak mutlak bir anlayışı benimsemek yerine dinî metinlerden ve aklî çıkarımlardan hareketle farklı yöntem ve metotların olabileceğini göstermektedir. [484]

Rasyonel analiz açısından, kelâmcıların gaibin şahide kıyasından hareketle iki âlem arasında dolaysız analojiler kurmaları problemli bir yaklaşımdır. Ancak İbn Rüşd'ün kendisi de zaman zaman böyle bir metoda başvurur. Bu durum ancak analoji kesin olduğunda ve iki terimin bazı gerçek ortak özellikleri paylaştığında kabul edilebilir. İbn Rüşd'e göre kelâmî analojiler gereksiz yere karmaşıktır ve belirli bilgileri karşılayamaz. Çoğu temelde onların önermeleri genellikle yanlıştır ve hataların nerede olduğunu göstermek için ilgili tutarsızlıklara dikkat çeker. Zaman zaman, savunucularının kendilerinin de benimsedikleri bir argümanı aleyhine çevirerek öğretilerinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışır.[485] Bu durum onu kelâmcılardan ayırdığı gibi fıkıhçılardan da ayırır. O, kelâmcılarla fıkıhçılar arasındaki farkı *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te hukukla ilgili nasslar ve zâhirizm bağlamında karşılaştırma yöntemiyle ortaya koymaktadır. Hukukla ilgili nasslar dinî ifadelerin yapısıyla, zâhirizm ise şer'î ifadelerin anlaşılmasıyla ilgilidir. Birincisi; rasyonel çıkarıma/kıyas değer verirken ikincisi; Kur'an'da belirtilenlerden ifade edilmeyen emirler çıkaran analojik akıl yürütmeyi reddeder. Düşüncelerinde nassların zâhirîliği, dinî hukukun rasyonel (hükmî) ve insan anlayışına açık olan doğanın temelindeki mantıkla tutarlı olduğunu varsayar.[486]

İbn Rüşd, ruhun cüz'î değil küllî olduğunu ifade etmektedir. Ancak ruhun küllî olduğunun halka anlatılmaması gerektiği kanaatindedir. Halk bunu anlamayacağı veya

---

[482] Hac Sûresi 73. Ayet.
[483] İsra Sûresi 44. Ayet.
[484] Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi,* s. 54, 57.
[485] Mensia, "Dogmatics, Theology and Philosophy in Averroes", s. 38-39.
[486] Mensia, "Dogmatics, Theology and Philosophy in Averroes", s. 43.

anlasa bile değerini takdir edemeyeceği için âhiret hallerinin temsilî bir surette ifade edildiğini, bu temsil ve sembollerin te'vîl ve tefsir edilmemeleri gerektiğini belirtir. O, haşir konusunda ilmî bir tartışmaya girmekten kaçınmakta bu inancın hakikat ve mahiyetinde değil, sıfat ve keyfiyetinde cedele girer. Cismanî haşri şerîat açıkça belirtir. Bu açıklama karşısında ispat veya inkâr etmeye çalışmak yerine susmanın gerektiğinden bahseder. Nihayetinde bu meseleyi akılla değil, vahiyle ele almanın faydalı olduğu kanaatindedir. Ayrıca ona göre âhiret ve oradaki haller dinin temel yapısında olmasına rağmen felsefe ve akıl için temel bir konu değildir.[487]

İbn Rüşd'ün *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* ve *Faslü'l-Makâl* eserlerindeki felsefî anlayışında bir anlamı temsilî dil yöntemiyle anlatım geniş bir yer tutar. Ona göre avam; varlıkları, duyular aracılığıyla anlamaya çalışır. Yalnızca akılla anlaşılabilen bir takım soyut olayları anlamakta güçlük çekebilir, hatta hiç anlayamazlar. Bundan dolayı böyle problemler onlara duyular dünyasına hitâb edecek tarzda, fiziksel âlemle ilişkilendirilerek anlatılmalıdır. Aksi halde avam, anlayamadıkları olay ve durumlarda birtakım olağanüstü hususların olduğunu sanabilir. Böyle bir şey ise onları çıkmaza sürükler. Dinî metinlerdeki âhiret, cennet cehennem, sırat vb. gerçekliklerin avama fiziksel âlemden temsillerle anlatılmasının nedeni ve hikmeti budur. Avamın ihtiyacı olan bilgi, günlük yaşamda yarar sağlayan gündelik bilgidir. Avamın yaşamı ve akıl yapısı için hassas ilmî konulara felsefî analizlere, ayet ve hadislerin teferruatlı yorumlarına ihtiyacı yoktur. Bu gibi zor problemler avama veya az kültür ve bilgi sahiplerine hayatlarında yardım edemez. Düşünürümüz sıfatlar konusunda hakikate uygun bir şekilde ilimde derinleşenlere temsilî/analojik bir metot kullanırken halkın anlayabileceği bir dilin kullanılması gerektiği kanaatindedir. Aynı zamanda sıfatların ayrıntıya girilmeksizin nassların bildirdiği kadarıyla cumhura ifade edilmesi gerekir. Örneğin Allah cisim değildir, denilmesi ilk bakışta onun nefy ve reddedilmesini gerektirir.

Temsil/analoji, içtihatta kilit bir bileşen olduğu için İbn Rüşd ona sözlü ifadeler hakkındaki tartışmasının geri kalanını Hz Muhammed (s.a.v.)'den hükümlerin alınmasında ilk yol olarak belirler. Hüküm benzetmesi belli bir konu hakkındaki kabul gören bir hükmün, şerîatta ele alınmamış başka bir konuya uygulanmasıdır; çünkü her iki konu da birbirine benzer ki buna temsil/analoji denilebilir. İbn Rüşd, temsil/analojiyi gerektiren bir nass ifadesiyle karıştırmamak konusunda bizleri uyarır. O, yeni hukukî

[487] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 37-38.

durumun ifadenin ima edici işlevi yoluyla değil; benzerlikleri yoluyla kalıcı bir soruya döndürülmesi gerektiği kanaatindedir. Bu nedenle, bilinmeyen bir şeye ifadenin göstergesi yoluyla bilinen bir şeyin hükmünü uygulamak analoji değil, bu ifadenin çıkarımının bir parçasıdır

İbn Rüşd, kavramları duruma göre çok anlamlı bir bakış açısıyla ele almamız gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda ilâhî yüklemler hakkında Tanrı'ya atıfta bulunduğumuz dilin ne tek anlamlı ne de anlaşılmaz/belirsiz olduğunu iddia ederek burada dilin analojik bir yapısından bahseder. Bu dilde bir öncelik ve sonradanlık ilişkisi, kelimelerin Tanrı'ya uygulanması bağlamında birincildir. Benzetme veya belirsizliğe atıfta bulunduğu iki anlamlı/çift anlamlı kavramını kullanır. Dildeki kimi muğlak ifadelerin ve müteşâbih ifadelerin temsil/analojiyle anlaşılmasına zemin hazırlar. Örneğin bir anlam teorisi çerçevesinde yangın kavramı kullanıldığı duruma göre birtakım temsil/analojik yorumlamalarıyla farklı anlamlandırmalar mümkündür. Aynı zamanda temsil/analojik durumun bir cinste bir ilk terim merkezli olmalıdır ki bu, ilk neden kelimenin atıfta bulunduğu her şey ki yangın denilince sıcaklığın akla gelmesi gibi evrensel bir veçhesinin de olabileceğine kanaat getirilebilsin. Yine tek anlamlı olmasa da bu düşüncesine uyumlu bir kullanım olarak sıcak bir şişe için sıcaklığın ateşten kaynaklandığı şekilde şişe yanıyor ifadesinin kullanıldığını görmekteyiz. Sonuç olarak İbn Rüşd, anlam teorisinde şerîatın halkın dini, felsefeninse entelektüellerin dini olduğu izlenimi verir. Halkın anlama seviyesiyle burhan ehlinin anlama seviyesinin farklılığını ısrarla vurgular. Burhan ehlinin açıktan ve doğrudan anladıkları müşkîl meselelerin halka misal ve mesellerle anlatıldığını ifade ederek din dili tartışmalarında temsilî dili kabul etmektedir.

2.2.4. Teşbîh

Günlük hayatta ve dinî hayatta muhatap olduğumuz kimi konular, tasarrufumuzda bulunan sıradan söz varlığıyla bütünüyle tasvîr edilebilecek türden şeyler değildir. Eğer insanın tecrübesinin olgusal boyutuna ek olarak, manevî ya da mistik bilincin duyu-üstü boyutunun gerçekliğini de tanıyacak olursak durum daha da zorlaşır. Kendimizi ifade etmek ya da kişisel olarak gördüklerimizi tasvîr etmek istediğimizde bildiklerimizle söylediklerimiz arasındaki büyük fark dolayısıyla birçok ifade problemiyle karşılaşırız. Böyle bir durum karşısında dilsel araçlardaki bu özsel noksanlığı çözmek için kelimelerin çok anlamlı (teşâbüh) olarak adlandırılan çok

boyutlu kullanımlarına başvururuz. Dolayısıyla dinî terimlerin büyük bir kısmı çok anlamlı (teşâbüh) şeklinde yorumlanır.[488]

Tanrı'nın zâtı ve özellikle haberî sıfatları başta olmak üzere metafizik alana ait vahiy ve hadislerdeki ifadeler müteşâbih söylemin sıkça kullanıldığı bir durum olarak karşımıza çıkar. İşte müteşâbih olarak nitelediğimiz alana ait bu tür ifadeler, din dili ve kelâm tartışmalarında üzerinde en yoğun durulan ifadeler olup İslâm coğrafyasında bu ifadelerle ilgili pek çok anlayış ortaya çıkmıştır. Kur'an'da ve diğer kutsal metinlerde Tanrı ve metafizik alanla ilgili dille de bağlantılı olan birçok teolojik problem gündeme gelmiştir. Ortaya çıkan bu problemleri çözümlemek ve sahih inanç ve anlayışları ortaya koymak için konular oldukça farklı dil teknikleriyle ele alınmış, sonuçta bu teknikler din diliyle ilgili bu problemlerin aşılmaya çalışılmasına çaba sarf edilmiştir.[489] Dolayısıyla dille ifadesine imkân bulunmayan hakikatlerin, farklı şekillerde anlaşılması mümkün olmuştur. Sanat ve edebiyattaki gibi teoloji alanında da nesnel, soğuk ve katı gerçeklik temelli bir dil yerine sıcak, coşkulu ve sezgi temelli esnek bir dil bize bu imkânı sağlayabilir. Bu bağlamda Tanrı'nın mahiyeti ve O'na kulluk adına yerine getirilen ibadetlerdeki gizemini doğrudan, ruhsuz, kuru ve yalın bir dille ifade etmek mümkün görünmemektedir. O halde Tanrı hakkında konuşabilmek, Kur'an ve diğer kutsal metinlerde bulunan Tanrı'nın zâtıyla ilgili betimlemeleri yanlış algılamamak adına dinî metinleri din diline ait metotlarla okuma gereği hissedilir. Aksi takdirde Kur'an ve diğer kutsal kitaplara ait ifadeler hakkında aşılması güç problemlerle karşı karşıya kalabiliriz.

Teşbîhî dil ile ilgili önemli anlayışlardan biri de antropomorfizmdir. Yunanca insan manasında olan "anthropos" ve biçim/şekil manasında olan "morphe" sözcüklerinden türetilen "antropomorfizm", insanla ilgili birtakım sıfatların insan dışındaki varlıklara aktarılması anlamına gelir. Antropomorfizm, Tanrı'nın tüm sıfatlarıyla birlikte insan biçiminde algılanmasıdır. Buna göre Tanrı, insan biçiminde olup fakat insandan daha yetkindir.[490] Başka bir ifadeyle Tanrı'yla insanı aynı düzlemde görerek insanın kendi sınırlılıkları çerçevesinde meydana gelen dilin, Tanrı'yı da ifade etmede yeterli olduğunu savunan bir anlayıştır. İşte teşbîhî dilin mantığını temelde bu düşünce tarzı oluşturur. Böyle bir mantıkla şekillenen dil anlayışı Kur'an'a ve hadislere tatbik edildiğinde bunun doğal bir sonucu olarak "teşbîh" ve "tecsîm" anlayışları ortaya

---

[488] Izutsu, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makâleler*, çev. Ramazan Ertürk, Ağaç Kitabevi, İstanbul 2010, s. 116-117.
[489] Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dili*, s. 203.
[490] Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 33.

çıkar. Diğer bir ifadeyle Tanrı'yı insan biçiminde tasavvur eden anlayışın Kur'an ve hadislere uyarlanmasıyla ortaya çıkan dile "teşbîhî dil", bu dilin altında yatan ve onu yöneten mantığa da "teşbîh mantığı" denilmektedir.[491]

"Teşbîh", sözlükte benzetme anlamına gelmekte olup terim olarak benzetileni ve benzetme edatı yerinde olan benzetme türü olup "gibi", "sanki" ve "ya da" ifadeleriyle bu amaca yönelik bir çatı oluşturulmasıdır. Zaman zaman teşbîhle aynı anlamda kullanılsa da "metafor", edebiyatta teşbîhten daha güçlü kabul edilir. Örneğin teşbîh benzetilen ve benzetme edatları temelli iken metafor yalnızca benzetilen temelli bir benzetme türüdür. Genellikle belirsiz ve muğlak duygular için matafor yöntemine başvurulur. Metafor teşbîhten daha kapalı bir benzetme sanatıdır. Teşbîh farklı şekillerde olabilir: "Yüz gül gibidir," şeklinde görülen şeylerden, "zayıf ses hışırtı gibidir," şeklinde işitilen şeylerden, "ağız kokusu anber gibidir," şeklinde koklanılan şeylerden, "yumuşak cilt ipek gibidir," şeklinde dokunulan şeylerden ve "ilim hayat gibidir," şeklinde aklî çıkarımlarla olabilir.[492] Kelâmda kullanılan teşbîhse Allah'ı diğer varlıklarla anlamca ortak olduğu varsayılan bir sıfatla niteleme şeklindedir.

Kutsal kitaplarda Tanrı bizzât kendisiyle ve âlemle ilgili bilgi verirken zihin ve hayal dünyamızın sınırlılıklarını içeren kavramları kullanır. Bu kavramların yani zaman ve mekân dışı varlıklarla olayların, zaman ve mekân formlarının sınırlılıklarını ihtiva eden anlamlarla ifade edilmesinin nasıl anlaşılması gerektiği düşünürler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar farklı zeminlerde ele alınmış; *teşbîhî, tenzîhî, analojik* ve *dinî sembolizm* gibi anlayışlar bu bağlamda ortaya çıkmıştır. Teşbîhî dilde Tanrıyla ilgili olumlu nitelendirmelerde bulunulabileceği, kutsal metinlerdeki nitelendirmelerin literal anlamında anlaşılması gerektiği savunulur. Bir diğer yaklaşım olan tenzîhî dildeyse Tanrıyla ilgili sadece negatif terimlerle yani olumsuzlama yoluyla konuşulabileceği iddia edilir. Bu bağlamda teşbîhî dilde, antropomorfizme düşme riski varken tenzîhî dilde Tanrı, kendisiyle ilgili konuşulamayan, nitelikleri bilinemeyen bir varlık konumuna geleceğinden agnostisizme düşme riskini barındırır.[493]

İnsan ürünü olan beşerî dinlerin hemen hepsi özellikle eski Yunan dinleri, antropomorfik bir özellik gösterir. Çünkü bu dinlerde çeşitli tabiat kuvvetleri birer tanrı kabul edilir ve bu tanrılara, şahsiyet atfedilir. Böylece bu tanrılar, insanî şekil ve özelliklerle tasvîr edilir. Eski Yunan mitolojisi de bu tarz tanrılarla süslenir. Bu anlayış,

---

[491] Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 159-163.
[492] Way, *Knowledge, Represantation and Metaphor*, s. 1-14.
[493] Koç, *Din Dili*, s. 49-59.

Yunan felsefe sistemini derinden etkileyerek ve şekillendirerek daha sonra Hıristiyan felsefesine geçer. Hıristiyanlık başlangıçta soyut ve bir tek Tanrı'nın varlığını kabul ederken daha sonraları antropomorfik bir karaktere büründürülmüş olan teslis inancına dönüşmüştür. Diğer ilâhî dinlerde bu tarz problemli anlayışlara rastlamak zordur. Fakat Hıristiyanlıkta olduğu gibi insanlar zamanla ilâhî dinlere onu açıklama ve izah etme bağlamında da olsa çeşitli eklemelerde bulunmuşlar ve sonuçta bu dinlerin bozulmasına neden olmuşlardır. İslâm dini genel anlamda soyut Allah anlayışını benimsemiş ve bu konuda tenzîhî dil anlayışını ön plana çıkarmıştır. Ayrıca bu inancı korumak ve olduğu şekliyle muhafaza etmek için de birçok önlemi almıştır. Buna rağmen İslâm mezhepler tarihinde, çeşitli dönemlerde Allah'ı insana benzeten bazı heteredoks fırkalar ortaya çıkmıştır. Ancak bunlar Kur'an ve hadislerde belirtilen saf ve berrak inanç esaslarına herhangi bir olumsuz etkide bulunamamışlardır. Her ne kadar İslâm coğrafyasında Allah'ı insan sûretinde algılayan Mücessime, Müşebbihe gibi akımlar olsa da İslâm'ın tevhîd inancı bugüne kadar korunmuştur.[494]

İnsanın algı ve kavrama alanının dışında kalan İslâm vahyinde, metafizik hakikatlerin algı ve kavrama alanımızda/bildiklerimizle temsil edilerek anlatılması yöntemine "müteşâbih anlatım", metafizik hakikatleri bu yöntemle aktaran ayetlere de "müteşâbih ayet" denilir. Allah'ın sıfatları ve âhiret hayatıyla ilgili ayetlerin anlam açısından genellikle müteşâbih olduğunu görürüz. Duyu ve duygular bu meseleleri algılamada, akıl da tasavvur etmede yetersiz kalır. Ağırlığı anlama değil de kelimeye vermek, bizim bir kelimeyle anlamı arasında doğal olarak birebir karşılığın bulunduğuna inanma eğilimine sahip olmamız realitesiyle açıklanabilir. Anlam dünyasının sınırsız bir şekilde hassas, esnek ve akıcı bir yapısı vardır. Yani kelimelerin biçimsel ya da şekilsel katılık ve değişmezliğine karşılık o katılık, değişmezlik ve kararlılık özelliği göstermemektedir. Bundan dolayı açık ve seçik olan anlamlar her zaman bilincin yüzeyine çıkıp dile gelememektedir.[495]

Müteşâbih; Kur'an'da te'vîlin yapılabilmesine imkân tanıyan, anlaşılmaya çalışıldığında birden fazla anlama gelme ihtimali olup bu anlamlardan birini belirleyebilmek amacıyla da haricî bir delile ihtiyaç duyan ifadelerdir. Temel anlamda Kur'an'daki müteşâbih ayetlerin ya da lafızların yer aldığı ifadeler, Allah'ın zâtından

---

[494] Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü,* Atlas Kitap, Ankara, 1999. s. 218-219.

[495] Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*, s. 172.

söz eden ayetler ve lafızlar, Esmâül-hüsnâ ve sıfatlardan bahseden ifadelerle âhiretle ilgili konulardan haber veren ifadeler olmak üzere üç kısma ayrılabilir.[496]

İbn Rüşd, müteşâbih meselesini Kur'ân'da mecazın olmasından hareketle mecaz anlayışına benzer biçimde ele alır. Düşünürümüz, Kur'ân'da mecazın olduğunu kabul etmesine rağmen gayb konuları hariç Kur'ân'da müteşâbih ayetlerin olmadığını da ifade eder. Muhtemelen kimi âlimlerce müteşâbih olarak görülen meselelerin âlimler tarafından anlaşılabileceğini düşünür. Müteşâbih yoruma tabi metinlerin kesin belirlenmesiyle ilgili iki durumu ele almamız gerekir: Birincisi, herkes tarafından müteşâbih olarak anlaşılması gereken metinler olup, herkesin bu metinlerin semboller kullandığını bildiği varsayılarak müteşâbih olan bu sembolleri nasıl anlayacağını bildiği varsayılır. Bu metinler, yalnızca pratik konuları ilgilendiren metinler gibi görülür. Düşünürümüz emirleri ve benzerlerini, yani insan eyleminin kurallarını bu kategoride ele alır. Her ne kadar bu metinler hakkında kesin bir anlayış olabileceğini açıkça söylemese de onlar hakkında söyledikleri bu durumu ima eder. İkincisi, yalnızca burhan ehli tarafından müteşâbih olarak anlaşılması gereken metinler olup bu metinlerin kesin anlaşılması düşünürümüze göre mutlak değildir.[497]

İbn Rüşd, dinî metinlerdeki müteşâbih ifadeler hakkında filozofların ve avamın bir problemi olmadığını çünkü ona göre filozoflar, bu meseleleri te'vîl yoluyla burhanî olarak bilmekte avamsa onlara, dinî metinlerdeki lafzî haliyle inanmaktadır. Dolayısıyla filozoflar ve avam, bu tür problemlerden etkilenmemektedirler. Kelâmcılar bu iki sınıfın dışında yer alırlar ve böylece epistemolojik bir alanda belli bir kimliğe sahip bir sınıf oluşturamazlar. Düşünürümüz kelâmcıları açıkça ve ağır bir şekilde Allah'ın zemmettikleri şeklinde nitelendirir.[498] Onun kelâmcılarla ilgili eleştirilerinin temel nedeni, müteşâbihlerin Allah tarafından insanları sınamak için gönderildiğine inanıp onları te'vîl etmeleridir. Böyle yaparak onlar dine büyük bir zarar verirler.[499] Oysaki müşabihler muhataplarıyla iletişim tarzlarından biridir. Allah, bu dili avamın anlamakta güçlük çekeceği metafiziksel hakikatleri, kısıtlı bir tarzda bilgi içeren ve sadece onların inanmalarını gerektiren bir anlatım tarzı olarak kullanır. Dinin bu dilini bozarak te'vîli insanlara açıklanmaması gereken konularda kavrayışları ve epistemolojik metotları uygun olmadığı halde her biri kendi kafasına göre ve yanlış olarak te'vîlde bulunup

---

[496] Duman, Zeki, *"Müteşâbihatın Te'vîli", Bilimname Dergisi*, IX/III, s. 41, ss. 39-54, Kayseri 2005.
[497] Gracia, "Interpretation and the Law Averroes's Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts", s. 145-146.
[498] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 177, 207; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 238.
[499] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 181; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 230-231, 260-261.

bunları insanlara, dinin aslen kastettiği anlam olduğunu iddia ederek sunmaları, insanların kafalarında şüpheye neden olmuştur. Düşünürümüze göre kelâmcılar hadleri olmayarak felsefî burhan diye temelsiz olarak ne aklen ne de dinen doğru olan öğretilerini ifşa ederek insanların zihninde şüphelere sebep olmuşlar ve hakikî felsefeden uzaklaşmışlardır.

Müteşâbih yorumlama hiçbir zaman mutlak açıklayıcı olamaz, çünkü sembollerin anlamını tanımlamanın rasyonel olmayan yapısını içerir. Örneğin filozof, dünyanın zaman içinde başlangıcı olmadığını burhanî olarak bilebilir ancak asla emin olamaz. Ancak bazı metinler söz konusu olduğunda gizli anlamın doğru anlaşılma olasılığı artar, çünkü başka bir kutsal metnin ifadesiyle bu anlamı onu onaylar. Bundan dolayı yalnızca burhan ehli bazı metinleri müteşâbih olarak anlayabilir. Ancak bu, kutsal metinlerin gizli anlamlarının tüm anlayışlarının meşru olduğu anlamına gelmemelidir. Yalnızca burhan ehli tarafından müteşâbih yoruma tabi olan kutsal metinler hakkında kesin bir anlayış, tüm kutsal metinlerin temel durumlarına göre hata olasılığı düşük bir şekilde olmaktadır.[500] Onun akîde veya kelâm ilminin en önemli meselelerinden biri olan müteşâbih hakkındaki Allah'ın yarattığı şeylere benzeme yaklaşımı (müşâbehet) durumu tenzîh edilmesi meselesi bağlamında eleştirilebilir. Bu ilimde araştırma yapan herkes bu meselenin önemini ve bu meseledeki ayrışmaların mezhep, fırka ve görüşlerin farklılaşmasına sebep olmasındaki rolünü bilebilir.

Allah ile ilgili teşbîhî (anthropomorphic) bir dil kullanılıp kullanılamayacağı meselesinde İslâm, Hıristiyan ve Yahudi düşünce dünyasında uzun tartışmalar yaşanmıştır. Allah'ın el (*yed*), yüz (*vech*), göz (*ayn*) vs. gibi birtakım zâtî sıfatlarıyla iniş (*nüzul*) ve oturma (*istivâ*) gibi fiili sıfatlar Kur'an'da geçer. Bu gibi sıfatlar diğer teistik dinlerin kutsal metinlerinde de yer alır. İslâm düşüncesinde Selefîyye ve onlar gibi düşünenler, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Kur'an ve hadislerde yer alan nitelemeleri teşbîh, teklif, ta'til ve tahrif etmeden yani Allah'ın sıfatlarını yaratılmışlarının niteliklerine benzetmeden ve Allah ile ilgili kullandıkları sözcükleri insanlar hakkında kullandıklarıyla aynı anlamda mı yoksa farklı anlamda mı kullandıklarını sorgulamadan mevcut ifadeleri olduğu gibi kabul ederler. Bu anlayışta olanlar, Allah ile ilgili kullanılan terimlerin sözlük anlamlarını bozmadan, olduğu gibi alarak Allah'ın sıfatlarının nasıl olduğuyla ilgili yorum yapmadan öyle veya böyle bir belirlemeye gitmeden bunları olumsuzlama veya inkâra da düşmezler. Ancak Allah ile O'nun

[500] Gracia, "Interpretation and the Law Averroes's Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts", s. 146-148.

yarattığı insan arasındaki sonsuz farkı göz önünde bulundurarak burada herhangi bir benzetmeye de başvurmazlar. Teşbîhî yani insanî özellikleri dile getiren bir dil kullanmadan Allah hakkında konuşmak mümkün değildir. Allah hakkında teşbîhî (anthropomorphic) bir dil kullanma zorunluluğu dolayısıyla bunun mantıksal olarak antropomorfizme zemin hazırlayacağı endişesinde olan bazı düşünürler, O'nunla ilgili ancak olumsuz veya sembolik bir dil kullanabileceği kanaatindedirler. Oysa olumsuzlama ve sembolik dil meselesinde de birtakım problemler vardır. Teşbîhî dil söz konusu olduğunda önemli olan kaçınılmaz ve bir yerde haklı nedenlere dayanan antropomofizmle böyle bir mecburiyet bulunmayan antroposentrizm arasında bir ayrım yapmaktır. Antroposentrizm insanı merkeze yerleştiren ve insanı her şeyin ölçüsü kılmaya çalışan bir düşüncedir. Bu durumda Allah ile ilgili antroposentrik bir dil kullanmak bir takım problemlere de sebep olabilir. Bu şekilde bir dil anlayışıyla ortaya konulacak Allah tasvîri İslâm'ın ulûhiyet anlayışını değil, eski Yunan Tanrı telakkisini çağrıştırır. İslâm tarihindeki Mücessime veya Müşebbihe gibi mezheplerinin başarılı olamamaları ve önemli bir düşünce olarak kabul edilmemeleri, onların katı antropomorfik Tanrı telakkilerinin kendi içinde barındırdığı bu zaafiyetten kaynaklanır. Dolayısıyla katı ve kaba teşbîhî bir dil anlayışı teistik dinlerin Tanrı anlayışını ifade etmede eksik ve hatalıdır.[501]

Allah'ın zâtını bütünüyle tasavvur ve belirleme imkânsız olduğu gibi yaratma eyleminin gerçek mahiyetini tam olarak anlamak da zordur. Fakat Kur'an, kesin bir şekilde Allah'ın yaratma fiilinin hikmetli olarak gerçekleştiği fikrine dayandırılan ahlâkî bir öğretiyi bize aktarmayı amaçladığı için Allah'ın yaratma fiilinin ve planının insanın bir aşamaya kavrayabileceği düşünce tarzına ve düzeyine indirgenebilmesi gerekir. Bundan dolayı ilk planda antropomorfik (teşbîhî) görülen Allah'ın "gazâb etmesi", "cezalandırması", "salih amellerden hoşlanması", "yarattıklarını sevmesi", "kendini unutan günahkârları unutması", "mahşer gününde günahkârları hesaba çekmesi" gibi Allah'ın bu tür aktif fiillerinin insanî terminolojisine yapılan lafzî aktarımları, bize bildiğimiz dilsel kalıplarla vahyolunan ahlâkî ilkelerin uygulanmasını umduğumuz sürece kaçınılmaz bir sonuç olacaktır. Ancak bu aktarımlarla tanımlanamaz olan şeyi tanımlayabildiğimiz inancını kabul edersek hataya düşeriz.[502]

---

[501] Koç, *Din Dili*, s. 57-59.

[502] Esed, Muhammed, "Kur'an'da Sembolizm ve Mecaz", çev. Hikmet Zeyveli, *Din Dili Çalıştayı*, haz. Ahmet Baydar, Kuramer, İstanbul 2015, s. 128.

Dinî ve aklî bilgi elde edilme tarzları, muhatapları ve amaçları farklı olup ortak hakikati/anlamı dile getiren iki farklı ifade biçimi şeklindedir. Bu anlamda dinî bilgi bir anlamda remzî-mecazî bir durum arz ederken felsefî bilgi ise kavramsal-tümel bir yapı arz eder. Bu bilgilenme sürecinde insan nefsi, fiziksel âlemle metafiziksel âlem arasında bir aracı ve geçiş güzergâhıdır. Çünkü nefis insanın yapısında var olan tek ilâhî yapıdır. İnsan, ilâhî olanla ancak bu ilâhî benzerliğinden hareketle iletişim kurabilir yani benzer, benzerini bilir. Bu sözün doğruluğu, insanı her şeyin ölçüsü olarak kabul etmekten değil her şeyin ölçüsü durumunda olan arketipsel gerçekliği yansıtmasındandır.[503] Dolayısıyla "*Kendini/Nefsini bilen Rabb'ini bilir.*" hadisinin Tanrıyla aklî nefsin benzerliklerini işaret ettiği düşünülebilir. "*O İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrı'sıdır; filozofların ve bilginlerin değil. O, yakîn, zevk, mükâşefe ve müşâhedeyle bilinir*."[504] Oysa filozofların Tanrı'sı zihinsel fonksiyonların sınırlı kullanılmasıyla elde edilen biçimsel bir özdür. Her şeyden önce düşünme metotları kavramların belirlenmesi ve uygun hale getirilmesinden meydana gelir. Tanrı bir kavram olmayıp gerçekten hiçbir kavram da mutlak anlamda O'nun dengi değildir.[505] Açıkça, ilâhî metinlerde İslâm'ın Tanrı'sının antropomorfik yönlerinden bahsedilmektedir. Çünkü İslâm'ın insan tasavvuru da teomorfiktir. Eğer Tanrı insan sûretinde anlaşılacaksa bunun sebebi insanın Tanrı sûretinde yaratılmış olmasıdır. Tanrı beşerî terimlerle anlaşılmadıkça, nihaî olanla fiziksel âlemde olan arasında derin bir boşluk oluşacaktır. Tanrı'ya yeniden bağlanma, Tanrı'nın sûretleri olmadan ve onu tahayyül etmeden mümkün değildir. İnsan kendisini Tanrı'ya bağlamada aktif rol alarak ve bunu ancak kendi kendisine ve kendi anlayışına dayalı olarak yapabilir. Sadece kendisinin ne olduğunu anlayabilir. Eğer bir şekilde ilâhî izleri yansıtamazsa kendisini Tanrı'ya yeniden bağlayamaz.[506]

İlahî vahyin muhatabı insan olunca insan-biçimci dil de kaçınılamaz. Bu anlamda özellikle Kur'an öncesi vahiy geleneğine bakıldığında Tevrat ve İncil'de antropomorfik (teşbîhî) dile örnek olacak birçok ifadeyle karşılaşılabilir. Tevrat'ta ulûhiyetin anlatılmasında Tanrı'yı insana benzeten ifadelere yer verilir.[507] Oysa Kur'an,

---

[503] Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 180.

[504] Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn Arabî*, Routledge, Oxon 2008, s. 117-118; Blaise, Pascal, *Pensees and Other Writings*, trans. Honor Levi, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 178.

[505] Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınevi, İstanbul 2000, s. 43.

[506] Gazzâlî Ebu Hâmid, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Ebu'l Âlâ Afifî, el-Dârü'l Kavmiyyeti li'Tıbâtî ve'l-Neşri, Kahire 1964, s. 44; Chittick, William C., *Science of the Cosmos: Science of the Soul: The Pertinence of Islâmic Cosmology in the Modern World*, Oneworld Publications, Oxford 2007, s. 76.

[507] Tevrat'ta Tanrı'ya atfedilen bu sıfatlar, Yahudilerce sadece mecazî ifadeler olarak ele alınmamış, Rabbiler zamanında bunların insanlarda bulunan şekillerden daha üstün bir biçimde Tanrı'da varolduğu görüşü yaygın bir abnlayış aline gelmiştir. Bu teşbîhî yaklaşım tarzına karşı, daha sonra

Allah'ı insanlara anlatırken dinî ya da felsefî bir amaç gözeterek ulûhiyet hakkında bir kısım mücerret sıfatlar sıralamaktan ziyade insanların anlayabileceği ölçüde, beşerî alanda bulunan ve kullanılan lafızları istiâre ederek onu ortaya koyar. Ulûhiyetin sınırsız yönlerini ifade eden bu isim ve sıfatlar aracılığıyla Allah'ı tanıtmak, O'nu soyut kavramlarla tanıtmaktan daha etkili bir yöntemdir. Allah'ın vasıflarına selbî metottan ziyade ispat metodu hâkimdir. Bu da sınırlı bir varlık olan insan idrakinin özelliklerinden kaynaklanır. İnsan, normal şartlarda vücûdî yani somut açıdan bilgi edinmek zorundadır. Bundan dolayı Kitab-ı Mukaddes'teki kadar olmasa da Kur'an'da da teşbîhî (antropomorfik) dil mantığına uygun ifadeler yer aır. Bunlar yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Allah'ın el (*yed*), yüz (*vech*), ve göz (*ayn*) gibi zâtî sıfatlarıyla; gelme (*mecî*), iniş (*nüzûl*), oturma (*istivâ)* ve gökte (semâ) bulunması gibi fiili sıfatlarıdır. Bu sıfatlar antropomorfizmi ima eden sıfatlar olup Kur'an'ın müteşâbih olarak tanımladığı ayetlere örnek verilebilir. Aynı zamanda teşbîh ifade eden hadisler de vardır. İşte bu ayet ve hadislerde insan bedeniyle yakından ilgisi bulunan *vech, yed, ayn, kadem, cenb, nüzûl ve istivâ* gibi sıfatlarda; Allah'ın bilinmezliğini ve aşkınlığını, insanlar tarafından bilinebilen unsurlarla belli bir ölçüde de olsa açıklanabilir bir duruma getirme amacı vardır. Kur'an dilinin insan bedenini hatırlatan tasvîrlerle örtüşmesi, Allah'ı insana tanıtmada ve anlatmada özel bir anlam taşır. Örneğin ayetlerde geçen istivâ, Kur'an'da bizim bildiğimiz anlamıyla, Allah'ın arş üzerinde oturmasını bildirmek için değil, O'nun yarattıklarına olan hâkimiyetini, beşerî bağlamda dile getirme nedenine atfedilerek anılır.

Kur'an'daki teşbihler, İslâm tarihinin ilk zamanlarından itibaren önemli bir tartışma konusudur. "*Allah'ın Arş'a istiva ettiğine*"[508] ve "*Allah'ın kıyamet günü görülmesine*"[509] işaret eden ayetler bu konudaki en önemli örneklerdendir. Bu ve benzeri ifadeler Vâsıl b. Ata'dan itibaren rasyonel düşünürler tarafından te'vîl kapsamına alınır ve çok farklı anlamlarla yorumlanır. Eş'arîler, bu gibi ayetlerin te'vîl edilmesi gerektiğini düşünerek onları ayrıntılı bir şekilde inceler. Hanbelîler ise sadece zâhirî anlamlarıyla yetinip te'vîlden kaçınırlar. İlk dönem İslâm âlimlerine gelince

---

Yahudi filozof Philo (m.ö. 50, m.s. 25) ve Maimonides (Musa b. Meymun) (ö. 1135/8-1204) gibi teologlarca tenzîhî dil anlayışı geliştirilmiştir. Aquinas (1225-1274) gibi Hıristiyan düşünürlerse Kitab-ı Mukaddes'teki teşbîhî ifadelerin neden olduğu sorunları analoji metodunu kullanarak çözmeye çalışmışlardır. Bu çözüm arayışlarında Allah'ın, yarattıklarından hiçbir şeye benzemediğini ifade eden "Öyle ise Allah'ı kime benzetiyorsunuz ve hangi benzeri O'nunla denk tutuyorsunuz?" şeklindeki Kitab-ı Mukaddes ayetleri referans alınmıştır.

[508] Araf Sûresi, 54. Ayet; Tâ-hâ Sûresi, 5. Ayet.

[509] Kıyame Sûresi, 22-23. Ayetler.

insanların inançlarına zarar vereceği düşüncesiyle bu anlaşılması zor ayetler üzerinde durmaz, onları yorumlamaktan kaçınırlar.[510]

İbn Rüşd, ilâhî lafzı; "nass", "zâhir", "mücmel" ve "müevvel" yani "te'vîl" olmak üzere dörde ayırır. Ayrıca o, açıklık kuvvetine göre değişimi göstermek üzere zâhir lafzı da kendi içinde "mübdel" ve ""muste'âr olmak üzere ikiye ayırır. Yine bir lafzın zâhirî anlamı olduğu kadar bâtınî anlamı olduğunu da kabul eder. İnsanların zihinsel yapısına uygun bir biçimde olmak üzere sıradan insanların, lafzın zâhirî anlamını anlamaları gerektiğini, âlimlerinse lafzın bâtınî anlamına göre anlamalarının zorunlu olduğunu belirtir. Ona göre cedel ehlinden olan bazı insanlar, meselelere şüpheyle yaklaşıp bazı sorunları tam olarak çözemedikleri için Kur'ân'da müteşâbihin olduğunu sanmaktadırlar.[511]

İbn Rüşd, zât-sıfat ilişkisi meselesinde bu sıfatlar zât mıdır yoksa zât üzerine zâid midir, sorusunun sorulmasını bid'at olarak kabul eder. Bu sıfatları, manevî sıfatlar kabul edip zât üzerine zâittir, diyen Eş'arî kelâmcılarının görüşlerini Allah'a cisimlik izafe etmeye yol açacağından dolayı eleştirir. Allah zâtı üzerine zâid olan bir ilimle âlimdir, zâtı üzerine zâid olan bir hayatla hayydır demek, tıpkı duyular âlemindeki anlamlandırmada olduğu üzere bir anlama geleceğini düşünmektedir. Bu ise cisimlere ait bir durum olup böyle bir bakış açısının Hıristiyanların "üç uknum"" diye isimlendirdiği "vücud", "hayat" ve "ilim" anlayışlarının bir yansımasında olduğu gibi insanı çok tanrılı bir anlayışa götüreceği kanaatindedir. Böyle bir anlayışı da Kur'an'ın[512] açıkça kınadığı düşüncesindedir. Yine zât-sıfat meselesinde Eş'arîlerin açıklamalarını eleştirmeyi farklı bir zeminde sürdürür. Eğer Eş'arîler, Allah'ın zâtını zâtla sıfatlarını da zâtla kaim olarak kabul ederlerse Allah'ın zâtıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi cevher ve araz arasındaki ilişkiye benzetmiş olurlar. Bu da doğrudan cevher ve arazdan oluşan bir şeyi zorunlu olarak cisim formuna dönüştürür. Mu'tezile'nin zât ve sıfatları bir ve aynı şey saymalarının netice itibariyle Eş'arîlerle ortak olduğunu, her iki ekolün de Helenistik teolojinin etkisinde kaldığını ifade eder. Bu iki mezhebin zât-sıfat anlayışlarının halkın kavrayış seviyesini aşan bir öğreti olduğunu vurgular[513] Düşünürümüz, zât ve sıfatlar konusunda öyle dolambaçlı sanatsal ifadelere kaçmadan Kur'an'ın sarîh olarak açıkladığı şekilde yetinmek gerektiği kanaatindedir.

---

[510] Ehvânî, "İbn Rüşd", s. 169.
[511] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menahici'l edille, s.* 65, 69, 96.
[512] Maide Sûresi 76. Ayet.
[513] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menahici'l edille*, s. 239-240.

Gaible ilgili hükmün şerîatte varlığı avam için bilinir olmadığında ve bu ilmi yalnızca ilimde râsih olan âlimler bilince duruma göre şerîat bu konuda iki metot izler: Birincisi; ruh hakkında ilim elde etmek gibi halkın böyle bilgilere ihtiyacı yoksa bunu öğrenme uğraşısını şerîat yasaklar. İkincisi; mutlulukları gereği halkın bunu öğrenmeye ihtiyacı varsa o zaman da şahitten ve hissî varlıklardan misaller getirir. Âhiret halleriyle ilgili ifade edilen nassların çoğu bu şekildedir. "*Kalplerinde sapıklık eğilimi olanlar fitne çıkarmak amacıyla Kur'an'ın müteşâbih kısmına tabi olurlar.*"[514] ayeti düşünürümüze göre aslında cedelcilere ve kelâmcılara işaret eder. Müteşâbih ayetleri bahane ederek bozgunculuk çıkaran insanların dinî bakımdan sorumlu olduklarını kabul eder.[515]

İbn Rüşd'de teşbîhin iki tarafı, yani benzeyen ve benzetilen arasındaki ilişki, sadece benzerlik ilişkisi değildir. Bu, kuvvetli bir teşbîhîn de tek kriteri değildir. Teşbîh, aynı zamanda farklı şeyler arasında bir uyum oluşturmaya da bağlıdır. Bunu ancak şiirde kendilerini birbirinden farklı ve ayrı şeyler arasında bile benzer yönleri idrak edebilecek kadar kavrayışlı yapan bir donanıma sahip yetenekli kişiler başarabilir. O, bu teşbîh türüne de olumlu bakar. Bunun güzelliği kendisini yapana ve onun teşbîh sanatındaki uzmanlık derecesine bağlıdır.[516] Ona göre teşbîhîn güzelliği, onun benzetilene yakınlığı ve uyumuyla ilişkilidir. Bu uyumun ve yakınlığın ölçütüyse teşbîhîn metaforik olmaya uygun olmasıdır. Bu durum şu anlama gelir: Teşbîhî metafor şekline dönüştürerek "bacakları" kelimesi yerine "kerevizdir," ya da "kereviz bacaklıdır," dersek; bu teşbîh uzak, ilgisiz ve uyumsuz olur. Çünkü metafor burada herhangi bir şeye delalet etmez ve geçerli olmaz. Onun teşbîh unsurlarının yakın olması ve bunun devamı olarak güzel ve metafor olmaya uygun olması için koyduğu kıstas, her teşbîhi metafor olarak, her metaforun da teşbîh olarak kullanılmasına elverişli olduğu şeklinde düşünen Aristocu düşüncenin revize edilmiş halidir.[517]

İbn Rüşd, Kur'an'da Allah ile ilgili kullanılan birtakım kavramların insan organlarına benzetilerek anlatıldığını ifade eder ve *"Ellerimizle kendileri için birtakım hayvanları yarattığımızı görmezler mi? Gerçekte kendileri bu hayvanlara sahip olmaktadırlar."*[518], "*….Ellerimle yarattım.*"[519] ayetlerini örnek verir Bu ve benzeri teşbîhî ayetlerin ve bunlarla ilgili yorumların halka açıklanmasının yanlış olduğunu

[514] Âl-i İmrân Sûresi 7. Ayet.
[515] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 198-199; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 251-252.
[516] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlîs fi'ş-Ş''r,* s. 157-158.
[517] İbn Rüşd, *Telhîsü'l-Hatâbe*, neşr. Sâlim Muhammed Selîm, Kahire, 1967 s. 18.
[518] Yasin Sûresi, 71. Ayet.
[519] Sad Sûresi 75. Ayet.

belirterek böyle hitâpların sistemli bir şekilde ve çoğu insanın kesin delille incelemesi çok zor olan diğer bilimleri de elde ettikten sonra okunması gerekir. Ayrıca böyle bir meseleyi inceleyen kişilerin üstün bir yaratılma özelliğinin olması gerekir. Oysa insanlar içerisinde bu yaratılış özelliğine sahip çok az insan vardır. O, bu konuları halkla tartışmayı bir ilacın düzenli ve yeterli derecede kullanılmayınca kişiyi zehirleyeceği metaforundan hareketle izah etmeye çalışır.[520]

İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r'*de şiiri tahyîle dayandırır. Tahyîli de basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırır; bunlardan basit olanı da kendi içinde ikiye ayırır. Birincisini teşbîh ve temsil olarak kabul eder.[521] Tahyîl ve teşbîhi üç kategoriye ayırmakta bunlardan ikisini basit, üçüncünse bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi şeklinde kabul eder. Üçüncü tür teşbîh ve tahyîli, bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi (teşbîh) ve onun (başka bir şeyle) temsili olarak kabul eder.[522] Misali, örnek başlığı altında; zevkler kötüdür, çünkü şarap kötüdür karşılaştırmasından hareketle hükmün, küllî (genel) benzetilenin de cüz'î (özel) olabileceği şeklinde görür. Benzetileni ortaklık noktasında gerçekleşen benzetilme ve ilişkisi bakımından benzetilme olmak üzere iki kısımda ele alır. Ortaklık noktasındaki benzetilmeye yine zevkler ve içki örneğini verir. Münasebet/karşılaştırma benzetilmesine de "*bir ülkedeki yönetimde krallık tek olması gibi, evrendeki Yaratıcının tek olması gerekti*ği," örneğini verir.

İbn Rüşd, ele aldığı meseleye göre öne çıkarttığı terimler farklı olsa da muhâkât kavramını; "tahyîl", "teşbîh", "tasvîr", "temsil" kavramıyla özdeş kabul eder. Ayrıca mantık terminolojisi bağlamında muhâkât/anlatı/hikâye kavramı da özel bir anlam kazanır. Bu bağlamda muhâkâtı, teşbîhle eşanlamlı kabul eder. Bir yerde muhâkât kavramını kullandığında teşbîh terimini de birlikte kullanır. Mesela şiirin ortaya çıkışını anlatırken; teşbîh ve muhâkâtın ilk ortaya çıktığı zamandan beri insanda doğal olarak var olduğunu söyler. Yine medhi tanımlarken medih sanatının özünü anlamayı sağlayan tanım; erdemli, iradî eylemlerin teşbîhi ve anlatı/hikâyesidir, şeklinde bu iki terimi birlikte kullanır. Ona göre muhâkât kavramı genellikle teşbîhe işaret etmekle birlikte teşbîh de tahyîlle eşanlamlıdır. Muhâkât belağatla ilgili formları (istiâre, kinâye vb.) ihtiva etmesi açısından teşbîhle ilişkilidir. İbn Rüşd *Telhîs'*te bu üç terimi birbirinin yerine kullanır: "*Tahyîl ve teşbîhin sınıfları üç tanedir: İkisi basittir üçüncüsü ise bu ikisinin yakınlaştırılmasıdır. Basit olan bu ikisine gelince onlardan biri, bir şeyin başka*

[520] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 194.
[521] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r*, s. 3.
[522] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r*, s. 202-203.

bir şeye benzetilmesidir yani teşbîhtir ve onun başka bir şeyle anlatı/hikâyesidir."[523] Ona göre teşbîh ve taklit faziletin gayesi olan medihlerdir. Şairin tahyîl ve taklitlerinde teşbîhte kullanımı gelenek olmuş şeylere özen göstermesi gerekir. Toplumların teşbîhlerde kendilerine özgü gelenekleri vardır.[524]

İbn Rüşd, Allah'ın cüz'îyatı bilmesi konusunda kelâmcıların gaibi şahide teşbîh ettiklerini iddia eder. Ancak aynı şeyi kendisi de yapmakta olup esasen insanda var olan duyu ve akılla bilinen şeyleri dikkate almaksızın metafizik konularda konuşmak imkânsızdır. Bu gibi hususların dikkate alınması halinde de teşbîh konusu ortaya çıkar. Oysa Allah, akla göre gaibdir, fakat hisse göre daha fazla gaibdir. Dolayısıyla his ve aklın kendilerine göre gaib olan bir alan hakkında konuşmak ve hüküm vermek kesinlik ifade etmez.[525]

Kelâmda, özellikle Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye mensuplarınca benimsenen ve sloganlaştırılan "literal te'vîl" anlayışı, nihayetinde beraberinde dinsel nassları anlama ve yorumlama bağlamında adına "teşbîhî dil" diyebileceğimiz bir okuma biçimini ya da dil örgüsünü gündeme getirir. Bu dil anlayışına göre, Allah, dinsel nasslarda kendisini nasıl anlatıyor ve betimliyorsa insanların da Allah'ı, anlatılan bu sıfat veya özelliklerle hiçbir yoruma tabi tutmaksızın olduğu gibi zihninde tasavvur etmesi gerekir. Öyle ki bir şeyi/nesneyi başka bir şeye benzetme manasına gelen "teşbîhî dil", din dili veya teolojide Allah'ı insanlara benzetme, benzer sayma ya da maddî olmayan varlık ve nesneleri fiziksel varlık ve nesneler olarak yani antropomorfik birer varlık olarak tasvîr etmek anlamına gelir. Teşbîhî dilin temel dayanağı, Allah ve diğer metafizik varlıklarla insan veya hayvan gibi fiziksel varlıklar arasında ontolojik ayrımın yapılmamış olmasıdır. Buna göre insan, ontolojik düzlem söz konusu olduğunda Allah'ı, kendi varlık alanlarının birer nesnesi ya da bireyi gibi algılar ve onlara antropomorfist ve maddi nitelikler atfeder. Allah ile insan arasında var olan ontolojik ayrımı dikkate almaksızın Allah'ı, insanî/nesnel olgu ve olaylara indirgeyen ya da insanın kendi ihtiyaç ve sınırlılıkları çerçevesinde oluşan bu dil anlayışının Kur'ân ve hadisleri doğru anlama ve doğru yorumlama noktasında son derece kısır ve yetersiz kaldığı/olduğu sonucu ortaya çıkar. Son olarak İbn Rüşd, dinî metinlerde müteşâbih konusunda âlimler ve halk için bir problem olmadığı kanaatindedir. Ona göre âlimler ve halktan kişiler, müteşâbihlerle ilgilenmek yerine nassın zâhirini esas alırlar.

---

[523] İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'ş-Şi'r***,** s. 201-202.

[524] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r,* neşr. Charles E. Butterworth, Ahmet Abdulmecid Herîdî, terc. Ali Tekin, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019, s. 83 86.

[525] İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl,* s. 126-128; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 129-131.

Kur'an'da bahsedilen sorunlu grubun cedel ehli kelâmcılar olduğu kanaatindedir. Müellifimizin teolojik yorumları ilâhî metinlerin gerçek anlamını ön plana çıkarma amaçlıdır. Böylece ilâhî metinleri avamın sorgusuz sualsiz kabul etmesine rağmen burhan ehli, bunları felsefî analiz yoluyla açıklayarak din dilinin kendisi için nihai anlambilimini sağlayabilir. Bu, onun metodolojisiyle kelâmcıların metodolojisi arasındaki temel fark olarak kabul edilebilir.

2.2.5. Tenzîh

Aklın sınırlı olması, onun cevaplarının da sınırlı olmasını gerektirir. Bu bağlamda bir şeyi tanımladığımızda aslında o şeyi sınırlama/etkisizleştirme gibi bir riskle karşı karşıya kalırız. Çünkü tanımlama bir bakıma parantez içine alma, hatta bir anlamda bazı şeyleri dışarda bırakmadır. Örneğin Tanrı'yı tanımlamaya çalışırsak bir anlamda O'nu sınırlandırırız. Yani Tanrı'nın belirli bir x özelliğine sahip olduğunu söylediğimizde, O'nun x olmayan şeylere sahip olmadığını söylemiş oluruz. Bu da sonuç itibariyle böyle bütün sınırlamalardan münezzeh olan Tanrı'nın sınırlandırılması anlamına gelebilir. Tanrı sınırsız ve sonsuz olduğu için O'nun mahiyetini sınırlandıracak herhangi bir şey söylenmesi eksiklik hatta hata olur.[526]

Genel anlamıyla bütünü parçalara ayırma ve karakteristik içlemini belirlemeye çalışan bir zihinsel faaliyet sınırlama, kayıtlama, tanımlama olarak kabul edilebilir. Herhangi bir varlık için kullanılan herhangi bir sıfat, hudûsa delâlet etmedikçe ve onun sıfatlarından biriyle çelişmedikçe Allah ile ilgili de kullanılabilir. Sıfat ve kavramlar yaratılmışlara nispet edildiği anlamıyla O'na nispet edilemez. Allah ile ilgili tamamen duyu dünyası imkân ve ihtimalleri sınırlarında akıl yürütmek mutlak anlamda uygun değildir. O'nunla ilgili olumsuz/negatif bir dille konuşmayı daha uygun görenler, tecsîm ve teşbîhten sakınmayı amaçlar. Bu duruma örnek olarak ilim sıfatının O'na atfedilmesi verilebilir. Çünkü Allah'a ilim atfedildiğinde, zâtında bir değişikliğe neden olunmaz, sıfatlarına aykırı bulunmaz ve kendisiyle yarattıkları arasındaki mesafeyi ortadan kaldıran bir hudûsa delâlet etmezse caiz olur.[527]

Tanrı'yı bilinemez ve kavranamaz/tasarlanamaz olarak kabul etmek, herhangi bir tarzda O'nu isimlendirmek olmaz. Bu yalnızca beşerî dil için aşılmaz sınırlar olduğunu tanıma anlamına gelir. O'nun bilinemez olduğunu ifade etmekle O'nunla ilgili

---

[526] Koç, "*Din Dili Olarak Kur'an Dili*", s. 280.

[527] Gazzâlî, Ebu Hâmid, *el-İktisad fi'l İtikad*, Darü'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 4; Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd, ç*ev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2005, s. 36-37.

hiçbir şey ileri sürmüş olmayız. O'nunla ilgili bizim zihin hâlimizi belirlemiş oluruz. Bu durumda gösterdiğimiz şey, bizim O'na dair bilgisizliğimiz, O'ndan bahsetmelerimizde acizliğimizdir. Yani bir çeşit konuşma kaybımızdır. Zihinsel söylem bizi var olan ve isimlendirilen her şeyin ilkesini kavramaya yönlendirirken aynı zihinsel söylem, "Tanrı" mefhumunun söyleme dayatılan aşılmaz bir sınırı olduğunu da gösterir.[528] Eğer Tanrı'nın mutlak anlamda soyut ve mutlak bir varlık olması söz konusuysa onun somut şeylerle herhangi bir ilişkisinden bahsedilemezdi. Somut şeylerle ilişkisinin olmaması, somutluktan da yoksun olması anlamına gelir. Oysa somut şeylerin farklı somut şeylerle ve soyut şeylerle birtakım ilişkisi vardır. Aynı zamanda tamamen bağımsız olma, yalnızca sözde değil realitede olumsuzluk ve bir tür yoksunluk anlamına gelir. Tanrı'yı yücelten şey O'nun değişmez olması ve kendi kendine yeten bir varlık olması değildir. Onu yücelten şey yaratılışın her aşamasıyla ilişkili olarak tüm varlıkları aşabilen bir kabiliyete sahip olmasıdır. Tanrı-insan analojisinin her iki tarafında var olan büyük farka rağmen Tanrı'dan bahsederken daha alt düzeydeki varlıklarla bilinçli bir şekilde ilişkiye giren ve onları yöneten bilinçli bir failden söz ederiz.[529]

Tanrı ve insana dair konuşma, bilme, görme gibi özellikler atfedildiğinde her iki varlık için de geçerli olacak asgari bir anlam devamlılığını kabul etmek Tanrı'nın kelâmından bahsetmenin temel şartıdır. Aksi takdirde katı agnostik bir tutumla, yaratılmışlara yüklenen terimlerin Tanrı için bütünüyle farklı bir anlamda kullanıldığını iddia etmek gerekir. Bununla birlikte semantik özdeşlik ve anlam müşterekliği Tanrı ile insan arasında bir mahiyet müşterekliği anlamına da gelmemelidir. Ontolojik yapı farklılığımız bilişsel güç ve yetilerimizin Tanrı'yı kavramamızın imkânının sınırlı olması nedeniyle Tanrı ile insan arasındaki mahiyet farkı da göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla O'nunla ilgili temsilî konuşmada kendimizi birer kişi olarak tecrübe edişimizi hem sonsuzca aşan hem de bizim birer kişi olmamızla uyumlu bir şey vardır. Nitekim İslâm düşüncesinde yaygın kabul gören teşbîh-tenzîh dengesinde, teşbîh salt bir benzetme ifade etmekten ziyade insana ve Allah'a yüklenen niteliklerin müşterek semantik düzlemini yani kavramsal muhteva özdeşliğini kabul etmeyi hedefler. Tenzîh ise Allah'ın diğer varlıklarla hiçbir şekilde paylaşmadığı

---

[528] Hadot, Pierre*, Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev. Murat Erşen, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2009, s. 24.

[529] Hartshorne, Charles, "The God of Religion and the God of Philosophy", *Talk of God,* Royal Institute of Philosophy Lectures, Volume II/1967-1968, Palgrave Macmillan 1969, s. 154.

ontolojik statü ve mahiyetinin biricikliğinden hareketle O'nun benzersizliğini muhafaza etmeyi/korumayı amaçlar.[530]

Tanrı hakkında teşbîhî bir dil kullanabileceğimiz anlayışının karşısında tenzîhî dil anlayışı yer alır. Bu anlayışa göre "Tanrı" bambaşka (muhalefetu'l-lil havâdîs) olduğu için doğal ve günlük dilden aldığımız kelimelerle O'nunla ilgili olumlu bir cümle kurabilmek ve herhangi bir şeyi tam anlamıyla O'na yüklem olarak atfedebilmek mümkün değildir. Bütün güzellik, haşmet, ululuk vb. O söz konusu olduğunda eksik kalır. En yüce gerçeklikle ilgili kullanılan yüklemlerin hiçbiri, bunlar ne kadar iyi ve yüce olursa olsun, sıradan iyi ve yüce şeylerin hiçbir cinsine herhangi bir aidiyeti tam olarak karşılamaz. O'nun gerçekliğini kavramanın ve dile getirmenin dışında O'nunla ilgili daha fazla olumlu bir şey söyleyemeyiz. O, her şeyin üstünde olduğu için O'nu bir isimle sınırlandırılamaması söz konusu olup dolayısıyla O'nun ne olmadığını söyleyebiliriz.[531]

Tenzîhî dil yaklaşımı, insanların Allah ile ilgili yalnızca negatif-değilleme terimlerle yani O'nu olumsuzlayarak konuşulabileceğini savunur. Allah'ın zâtını olumlu terimlerle insanlara anlatmak mümkün olmadığı için olumsuzlayıcı/değilllemeci isimler, insanların kendi sınırlılıklarını anlamalarına da zemin oluşturur. Tenzîhî dilin en önemli örneklerinden biri Kuddûstür. Kuddûs terimi, Allah'ın yaratılmışlar için düşünülebilen her türlü noksanlık ve kusurdan münezzeh olması demektir. O, tüm duyu yetilerinin idrak ettiği, mütehayyilenin göz önüne getirdiği, vehmin peşinden koştuğu, kalbin meşgul olduğu ya da aklın O'na atfettiği özelliklerden münezzehtir. Çünkü insan öncelikle kendi nefsine bakar ve bu niteliklerini kendi varlığında tanır. Yani insan kendi sıfatlarıyla bir kıyaslama yaparak Allah'ın sıfatlarını tasavvur eder. Başka bir ifadeyle insanın düşündüğü "mükemmellik" durumu kendi kıstasları çerçevesindedir. Dolayısıyla Allah insanın düşündüğü tüm eksikliklerden münezzehtir.[532] Tenzîhî anlamak Allah'ın uzaklığını, bambaşkalığını, aşkınlığını ve erişilemezliğini kavramaktır. Tenzîh, Allah'ın "başkası" olarak anlaşılmasını ihtiva eder. Böylece insan kendisinin bir şey, Allah'ın ise kendisinden çok daha ötede, daha başka bir şey olduğunu kabul etmektedir.

---

[530] Bor, İbrahim, *İlahî Kelâm'ın İmkân ve Tabiatı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 54-55; Aquinas, "*Benzer Anlam Öğretisi*", s. 533.

[531] Koç, *Din Dili*, s. 59; Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 166-167.

[532] Yavuz, Zikri, "*Din Dili*", Din Felsefesi, ed. Recep Kılıç, Ankuzem Yayınları, Ankara 2013, s. 243-246, ss. 225-250.

Tenzîh,[533] ne fiil olarak ne de ondan türemiş bir kelime halinde Kurân'da geçmez. Ancak onunla aynı anlama gelen "takdis", "teâlâ", "tesbîh" gibi farklı kelimeler kullanılır.[534] Eğer katı bir tenzîhî dil kabul edilirse bu durumda en nihayetinde Tanrı hakkında belirsiz/muğlak birtakım tasavvurlara sahip olunur. Ancak bu anlayışın bir inanan için bazı olumsuzlukları da vardır. Teist bir kişi her ne kadar Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıklardan bütünüyle farklı bir varlık olduğuyla ilgili herhangi bir şüphe duymasa ve antropomorfik bir Tanrı anlayışını reddetse de "Tanrı âlimdir, kadirdir, murîddir." gibi yargılarda bulunduğunda bunların gerçek bir anlamının olduğunu ileri sürer. Şayet katı tenzîhçilerin iddia ettikleri gibi bu özelliklerin gerçek bir anlamı yoksa ve en nihayetinde bunlar Tanrı'nın zâtıyla özdeşse o halde aslında Tanrı'nın "âlim" ve "kadir" olması aynı anlama gelir. Bu iki özelliğin aynı anlamda olduğunu, Tanrı'nın zâtında özdeş bulunduğunu iddia etmek, en azından mantıksal bir tutarsızlığa sebep olabilir. Örneğin insan zihninde dahi farklı iki semantik ve anlamı olan iki kavramın Tanrı'da özdeş ve aynı anlamda olduğunu iddia etmek, birtakım çelişkileri içerir. Bundan dolayı katı tenzîhî dili savunarak Tanrı'nın mutlak olarak basit olduğunu ve dolayısıyla zât-sıfat ayrımının ma'kûl olmadığını iddia etmek, birtakım önemli problemlere sebep olur. Bununla birlikte eğer Tanrı'nın yalnızca negatif/değillemeci bir dille tasvîr edilebileceği savunulursa o zaman Tanrı'nın ne olduğu problemi gündeme gelir. Diğer bir ifadeylebu anlayışla O, var olan bir varlık da değildir. Bu bağlamda teizm bakımından bütünüyle bilinemez bir tanrıya inanma sorunlu görülmektedir[535]

Allah ile ilgili beşerî zihinsel kudret ve yetiler çerçevesinde söz söylemek için tenzîhî dili tek uygun konuşma şekli kabul etmek, Allah-insan ilişkisi açısından sınırlayıcı bir tavrı gerektirir.[536] Tenzîhî bir diğer ifadeyle selbî yolu tercih edenler, tenzîhin gereklerini yerine getirelim derken ulûhiyete hiçbir sübûtî sıfat atfetmek istemezler. Selbî tutum, daha ileri bir seviyeye çıktığında ta'tile hatta tüm ilâhî sıfatların ortadan kaldırılmasına sebep olur. Dolayısıyla Allah'ın sadece "Nihaî Varlık" olarak kabul edilmesi, O'nunla iletişim kurulamaması anlamına gelir. Ancak Allah ile insan arasındaki ilişkide insanın kendisi en yüce hâliyle yani zât olarak O'nunla karışır. Çünkü bir şeyin yalnızca ne olmadığını söylemek, o şeyin realitede ne olduğuna dair

---

[533] Fîrûzâbâdî, "nzh", *el-Kâmûsü'l-Muhît,* çev. Mütercim Âsım Efendi, Matba'a-i Bahriye, İstanbul 1305 *s. 1619;* Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 65.
[534] Râzî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, s. 195; Gazzâlî, *el-Maksıdü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ,* s. 68.
[535] Yavuz, "*Din Dili*", s. 245-248.
[536] Yeşilyurt, Temel, *Söz'ün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme,* İlâhiyât Yayınları, Ankara 2007, s. 50.

açık hiçbir bildirimde bulunmamak anlamına da gelir. Dolayısıyla Tanrı'nın ne olmadığını söyleyen bir kimse onu hiçbir şekilde anlayamaz. Yani tenzîhte, temel vurgu başkalık üzerine yapılmaktadır.

Tenzîh mantığının farklı iki yönü vardır: Birincisi, tenzîh mantığının selbî (olumsuz) dil biçiminde ortaya çıkan yönü olup bu olumsuz dil şekline daha çok filozoflar başvururlar. Bu filozoflar Tanrı'ya olumlu hiçbir yüklem atfetmezler. Selbî dil de dediğimiz bu anlayış, temelde Tanrı'nın varlıklardan hiçbirine benzememesi ve O'nun hakkında kullanılan olumlu ifadelerin yine O'nu sınırlayacağı düşüncelerine dayanır. O halde, tenzîh mantığının olumsuz dil şeklinde tezahür eden yönünün salt varlık ve dil felsefesi yapılmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. İkincisi ise tenzîh mantığının din alanındaki ortaya çıkan yönüdür. Bu yön, dinin Tanrı'ya hiçbir eksikliğin ve noksanlığın nispet edilemeyeceği, O'nun sonradan varlık bulan hiçbir şeye benzetilemeyeceği düşüncesinden hareketle kullanılan olumsuz/değilleme dili şeklinde karşımıza çıkar. Böyle bir dil çeşidinde asıl vurgu, Tanrı'nın tüm noksanlıklardan arındırılması ve O'nun yaratılmışlar düzeyine indirgenmek suretiyle teşbîh yapılmamasına odaklanır. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'te bulunan tenzîh ifadeleri bu bağlamda ele alınır. Söz konusu her iki dil çeşidi de tenzîh mantığına dayandığı halde dile getirdikleri husus ve amaçları bakımından farklılık arz eder. İşte bu farklılıkları göz önünde tutarak bunlardan birincisini olumsuz/değilleme dil ve ikincisini de tenzîhî dil olarak isimlendirebiliriz.[537] Dolayısıyla tenzîh mantığı biri Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklardan tamamen farklı olması, diğeri de dilin Tanrı'nın bu farklılığını ifadede yetersiz oluşu temeline dayanır. Ancak olumsuz dil, Tanrı hakkında olumsuz yüklemlerden başkasının kullanılamayacağı tezinden hareketle O'nun hakkında her türlü olumlu yüklemleri reddeder. Bu yönü dikkate alınarak bu dil anlayışının din dili açısından o kadar da uygun olmayacağı ve insanı bilinmezciliğe sürükleyeceği söylenebilir. Diğer taraftan tenzîhî dil, her iki unsuru da içermesine karşın dinî ve pratik bir amaç gütmüş ve Tanrı'dan kaba antropomorfik (teşbîh) ifade eden yüklemleri nefyetmekle beraber olumlu yüklemleri de reddeder. Bu dil, Tanrı'dan bahsetmek için kaçınılmaz olan antropomorfizmin ölçülü bir tarzda kullanılmasına da izin verir.[538] Tanrı'nın sadece olumsuz (selbî) nitelemelerle anlatılabileceğini ileri süren aşırı tenzîh fikri düşünce tarihinde Yahudi filozof Philon'a dayanır. Ayrıca bu görüşün en ciddi

[537] Koç, *Din Dili*, s. 69; Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 169.
[538] Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 169-170.

savunucuları Plotinus ve Musa İbn Meymun'dur. İslâm'da ise tenzîh mantığı aracılığıyla ilâhî sıfatları selbî metotla izah eden ilk kişi Dırar b. Amr'dır.[539]

Tenzîhî dil anlayışı, Tanrı'nın yarattıklarından tamamen ayrı olduğu düşüncesine, teşbîhî dil anlayışıysa Tanrı'nın ontolojik açıdan insan gibi olduğu düşüncesine dayanır. Bu iki yaklaşım tarzı dile uygulandığında birbirinden farklı iki aşırı dil anlayışı ortaya çıkar. Birinde Tanrı ve metafizik hakkındaki kelime ve ifadeler insanın günlük hayatında kullandığı anlamlarıyla ele alınırken, diğerinde ise bu kelimeler kendi anlamlarından koparılarak içleri tamamen boşaltılmakta ve kapalı ifadeler durumuna getirilir. Teşbîhî dil bizleri, antropomorfizme ve tek anlamlılığa, tenzîhî dilse çok anlamlılığa ya da literal anlamın içinin boşaltılmasından kaynaklanan kapalılığa (agnostisizme) götürür. Yeni Eflatunculuğun ve bu felsefî akımdan etkilenen kimi İslâm düşünürlerinin iddia ettiği gibi Tanrı'nın ne olmadığını kavrayabileceğimizi savunmak suretiyle bilinemezciliğe gereğinden fazla önem verildiği takdirde kaçınılmaz olarak agnostisizme düşülür. Her çeşit nitelendirmenin üstünde ve ötesinde bulunan, hayata/olaylara etkide bulunmayan, hakkında herhangi bir olumlu nitelemede bulunamayacağımız salt "Bir" ya da "Mutlak", ilâhî dinlerin öngördüğü bir Tanrı olmadığı gibi bu tarz bir Tanrı anlayışının insan hayatında etkili olması da ma'kûl değildir. Çünkü Tanrı, tüm sıfatlarından soyutlanınca artık insan için olumsuz bir varlıktan başka bir anlam ifade etmez. Tanrı, inanan için tüm sıfatlardan arındırılmış bir varlık değildir. Bu bakımdan Tanrı'nın mahiyeti konusunda olumlu sıfat ve nitelemeleri kabul etmeme fikri, Tanrı'nın ve dinin de bir anlamda inkârıyla aynı anlama gelir. Hatta bu tarz bir ulûhiyyet anlayışı, her ne kadar dinin lehindeymiş gibi görünse de çok ince ve gizli bir ateizmin/şirkin kaynağı olarak yorumlayanlar da vardır. Tanrı'nın bambaşka veya anlatılamaz oluşunu literal anlamıyla ele almak dinin temel doktrinlerini reddetmek anlamına da gelebilir. Çünkü bu durumda bizler, Tanrı derken neyi anlamamız gerektiğini dahi bilemeyiz. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğunu bilemeyince de doğal olarak dinden de söz etmemiz mümkün görülmemektedir.[540]

İbn Rüşd'ün en önemli özelliklerinden biri de dil gibi ilgi uyandıran felsefî konuları ele almasıdır. Ona göre önermelerin paradigmatik anlamı onların Tanrı'yla olan ilişkileri aracılığıyla belirlenir. Örneğin "bilgi", bizzât Tanrı tarafından icra edilen faaliyettir. Dolayısıyla bu sadece "bilme" fiillerini değil, bilginin nesnesi de bilfiil

---

[539] Öz, Mustafa, "Dırâr b. Amr*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA*), IX. ss. 274-275. İstanbul 1994.

[540] Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s 193; Koç, *Din Dili*, s. 67-68.

yaratan bir bileni gerektirir ki bu da mükemmel bilgidir. Bu bağlamda düşünürümüz yalnızca Tanrı'nın gerçek anlamda bildiğini bizim ise sadece gerçek bilginin cılız bir yansıması olan tecrübelerimiz anlamında bildiğimiz kanaatindedir. Bu bizim bilgi olarak ele aldığımız şeyin aslında hakikatin Tanrı'nın sahip olduğu mükemmel ve apaçık kavrayışla kıyaslandığında hiçbir şey ifade etmediğini kabul eden mistik anlayışa benzer. Düşünürümüz, gerçekte bizim bilgi anlayışımızla Tanrı'nın bilgisi arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığını ifade etmek için tenzîhî bir dil kullanır.[541] Tanrı'nın ilmiyle ilgili Mu'tezile, Eş'arîye ve kimi filozofların görüşlerini ele alır ve onları eleştirir. Tanrı'nın ilminin insanın ilmine benzetilmemesi gerektiğini düşünür. Tanrı'nın ilminden bahsedilirken insana ait bilgileri misal vermenin yanlış bir kıyas olduğu gibi Tanrı'nın ilmini tümel veya tikel olarak ikiye ayırmanın da yanlış bir tutum olduğu düşüncesindedir. Çünkü bu ayrım, insanın bilgisine ait olan bir durumdur. Ayrıca Tanrı'nın ilminde varlık bir sonuç iken insanın bilgisinde varlık ise bir sebeptir. Ona göre Tanrı'nın ilmiyle insanın bilgisi arasında mahiyet farklılığı vardır. Oysaki Tanrı gerek özü gerekse özellikleri bakımından yarattıklarına benzemez.[542] Düşünürümüz, burada Tanrı'nın ilmiyle insanın ilmi arasında bir karşılaştırma yaparken daha ziyade tenzîhî dil kullanır ve bu yönüyle Tanrı'nın ilminin ne olduğundan ziyade ne olmadığıyla ilgili bilgi verir.

İbn Rüşd, sıfatlar konusunda Eş'arî kelâmcılarının yaptıkları değerlendirmeleri eleştirir. Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları meselesinde bu değerlendirmelerinde filozof kimliğinden ziyade fıkıhçı kimliğini ön plana çıkarma eğiliminde olduğu izlenimi verir. Diğer meselelerde olduğu gibi bu meselede Kur'an'dan ayetleri referans alarak düşüncelerini temellendirme yoluna gider. Örneğin sıfatlar konusunda öncelikle Allah için Kur'an'da belirlenen sübûtî sıfatlardan *ilim, hayat, kudret, irade, sem', basar, kelâm* olmak üzere yedi sıfattan bahseder.[543] Bu kavramların insanlar için de kullanılıyor olması, sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir karmaşaya sebep olur. Çünkü isimlendirmedeki ortak bir kavramı anlamlandırmada tamamen birbirinden farklı olması ilgili meselenin anlaşılmasını güçleştirir. O, Allah'ın sübûtî sıfatları meselesinde kelâmcılara çok fazla bir itirazda bulunmaz. Fakat Allah'ın hâdis olanları kadîm ilmiyle bilmesine dair söylemlerin nasslarda geçmediğinde bunların bid'at olduğunu; bu durumda da kıdem ve hudûstan bahsetmenin bir faydasının olmadığını

[541] Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, s. 224-225.
[542] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 127-130; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 231, 297,
[543] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 70.

belirtir. Ayrıca sıfatların zât üzerine zâid olup olmadığı ve bu gibi meselelerin tartışılmasının bid'at olduğunu ifade eder.[544]

İbn Rüşd, Eş'arî ve Mu'tezile kelâmcılarının ilâhî sıfatlar konusundaki tasavvurlarını eleştirir. Kelâmcıların ilâhî sıfatların ilâhî zâtın aynı mı yoksa zâid mi olduğu konusunda ihtilaf ettikleri kanaatindedir. Düşünürümüzün bu yaklaşımlara yönelttiği eleştirilerde onların tasavvurları ya Mu'tezile'de olduğu gibi ta'tile (sıfatların reddi) ya da Eş'arîler'de olduğu gibi teşbîhe (antropomorfizm) götürmesi dikkate değerdir. Bu noktada düşünürümüz orta yolu seçmiş olup bu tercih de yorum konusunda olduğu gibi avamı ta'til ve teşbîh düşüncelerinin sebep olabileceği problemlerden kurtarma arzusundan kaynaklanır.[545] Allah'ın sıfatları konusunda her türlü eksiklikten uzak olarak (tenzîh) ve kutsal kabul etmek (takdîs)'tir. Böylece düşünürümüz insana has olan birtakım kavram ve terimleri aradan çıkartarak tenzîhî bir yaklaşım sergiler.[546]

Selbî ve tenzîhî sıfatlar, genel olarak Tanrı'dan eksik sıfatların kaldırılması, O'nun herhangi bir noksanlıkla nitelenmemesi anlamında kullanılan sıfatlardır. Bu sıfatlar sadece Tanrı'ya ait olup ondan başkasında bulunması imkânsızdır. İbn Rüşd'e göre sübûtî sıfatlar konusunda çok fazla ve yanlış yorumlara gidilmiştir. Fakat bu konuda te'vîle gitmek de sakıncalıdır. Çünkü burada ele alınacak sıfatlar sadece Tanrı'yla ilgilidir ve O'nun kendisinden bahsedilmektedir. O, bu hususta şöyle demektedir: "*Sübûtî sıfatlar konusunda birçok yanlış yorumlar yapılmaktadır. O halde bize düşen selbî ve tenzîhî sıfatları bu yorumlardan korumak ve bu konuda halka doğruları anlatmaktır. Bunu yaparken de dikkat edilmesi gereken en önemli husus ayet ve hadislerin sınırını aşmamak ve halka sunulması gereken miktarı iyi ayarlamaktır."*[547] Düşünürümüz bu konuya açıklık getiren ayetlerin en önemlisi olarak *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitir ve görür."*[548] anlamındaki ayeti temel alır. Bu ayetin birinci bölümünde, insanların Allah'ı enkarne etmesinden sakınması, ikinci bölümündeyse Allah'tan sıfatları soyutlayan muattılayı reddetmenin anlaşılması gerektiğini düşünür. Ayrıca *"Yaratan hiç yaratılan gibi olur mu?*[549] ayetiyse yukarıdaki ayetin mantıksal olarak bir açıklamasıdır. Bu ve benzeri ayetlerden yola çıkan düşünürümüz, Allah'ın hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemeyeceğini, O'nun kendine has bir mahiyetinin bulunduğunu ispat etmeye çalışır. Ona göre, yaratıcı (*Hâlik*) ile yaratılan (*mahlûk*)

[544] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 131.
[545] Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum* s. 69.
[546] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menahici'l-edille,* s. 160.
[547] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menahici'l dille,* s. 169.
[548] Şura Sûresi,11. Ayet.
[549] Nuh Sûresi 17. Ayet.

varlıklar arasında bir benzerliğin (*mümâselet*) olması, dinin açıkça reddettiği konuların başında gelir. Bu durumdan iki şey anlaşılabilir: Birincisi, yaratılanlardaki pek çok sıfatın Yaratıcı'da bulunmaması; ikincisi, yaratılanlarda bulunan sıfatların, aklen sonsuz, mükemmel ve en üstün şekillerinin Yaratan'da var olmasıdır. Kusur ve eksiklik ifade eden bu sıfatların Tanrı'da bulunmadığının en önemli delili ise evrende var olan düzen ve bu düzenin hiç aksamadan, bozulmadan devam etmesidir.[550] Dolayısıyla düşünürümüzün bu söylemi din dili bağlamında tenzîhî dil anlayışının bir diğer örneği olarak değerlendirilebilir.

Allah'ı bilmede, O'nun ne olmadığını izah eden sıfatlar vardır. Selb de tevhide aykırı olma eksik ve noksan nitelemelerden Allah'ı soyutlama manasına gelir. İbn Rüşd, insan vicdanında bulunan ekmel varlık fikrinden hareketle yaratanın ya hiçbir şey yaratamayan varlığın sıfatının gayrısı olması ya da hiçbir şey yaratamayan varlığın sıfatına benzemeyen bir sıfat üzere bulunması gerekir kanaatindedir. Aksi takdirde "Hâlik" varlığın hâlik olmayan varlık gibi olacağını ifade eder. Bu durumu şu şekilde ifade eder: "*Bu esasa (tam tersinden gidilerek) mahlûk da Hâlik gibi değildir, esası eklenince bundan mahlûka ait sıfatların ya Hâlik'ta hiç mevcut olmamaları veya yaratılmışlarda bulundukları şekilden başka tarzda Hâlik'ta mevcut olmaları gerekir.*"[551] Allah ile ilgili bu fikirleriyle yaratan ve yaratılan arasında bir benzerliğin meydana gelemeyeceğini ifade etmekle birlikte tevhid ve şirk arasındaki ayrımı da vurgular. Böylece o, mutlak anlamda Allah ve yaratılmışlar arasında bir benzerliğin olmadığından hareketle tenzîhî bir dil kullanır.

İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille'*de tenzîh meselesine özel bir bölüm ayırarak konunun başında neyi amaçladığını açıklar. Buna göre o, yaratıcıyı eksikliklerden tenzîh etme konusunda dinî metinlerin insanları yönlendirdiği yolları, bu yolların hangi ölçüde belirtildiğini ve neden bu kadarıyla yetinildiğini izah etmeye çalışır.[552] O, yaratıcıyı eksikliklerden tenzîh etme konusunda dinî metinlerin insanları yönlendirdiği yollar ve şerîatın açıkça ifade ettiği tenzîh ölçüsünden bahseder. Yani dinî metinler, Allah'ın bütün eksikliklerden münezzeh olduğunu açıkça ifade etmiştir. Böylece dinî metinlerin açıkça ifade ettiği bu muayyen tenzîhi ve onun ölçüsünü açıklamaya çalışır. Neden bu kadarlık bir tenzîhle yetinildiği, bundan daha fazla veya az miktarda tenzîhin söz konusu edilmediği ise muğlak bir durumdur. Düşünürümüz,

---

[550] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menahici'l-edille,* s. 169-171.
[551] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 135; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 184.
[552] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 58.

Allah'ın eksikliklerden tenzîhi meselesini Kur'ân'ın tenzîhi ortaya koyma metodunda tenzîhin var olduğunu onaylama, açıkça belirtilen tenzîh miktarı ve neden daha fazla veya az değil de bu kadarının açıkça ifade edildiğinin birtakım sebepleri olduğu kanaatindedir. Ona göre dinî metinler, Allah'ı tenzîh etmeyi onaylamış ve bunu işaret ve ima yoluyla değil apaçık bir dille ortaya koymuştur. Bu konuda şöyle der: *"Tenzîh ve takdîs olan bu türü bilmeye gelirsek, Azîz Kitâb'ın birden fazla ayetinde bu açıkça ifade edilmiştir. En açık ve en tam olanı şu ayettir: Hiçbir şey O'nun benzeri değildir ve O Semî'dir, Basîr'dir. (Şûra: 11). Öte yandan Hiç Yaratan, yaratmayan gibi olur mu? (Nahl: 16/17) ayeti de Hiçbir şey O'nun benzeri değildir ve O Semî'dir, Basîr'dir ayetinin burhânı olmaktadır. Çünkü herkeste doğal ve kaçınılmaz olarak şu düşünce vardır: Yaratıcı varlık ya yaratıcı olmayan varlıkların sahip olduğu niteliklerden başka niteliklere sahip olmalıdır ya da yaratıcı olmayan varlıkların sahip olduğu niteliklere benzer olmayan niteliklere sahip olmalıdır. Aksi takdirde yaratanla yaratmayan arasında fark kalmazdı. Bu temel ilkeye, yaratılanın yaratan olmadığı eklenince, bundan şu sonuçlar çıkar: Ya yaratılanın nitelikleri yaratan için söz konusu değildir ya da bu nitelikler yaratanda vardır fakat yaratılanda olduğu gibi değildir*."[553]

İbn Rüşd'e göre tenzîh, akaidin hem Allah'ın kitabı hem de akıl deliliyle sabit olan temel ilkelerinden biridir. Dolayısıyla tenzîhi, dinin temel esaslarından biri olarak kabul eder. Akaidin bu aslını veya şerîatın bu ilkesini birçok ayetin açıkça ortaya koyduğunu düşünür. Hâlik ile mahlûk arasında bir benzerliğin reddedilmesinden iki şeyin anlaşılması gerektiğini belirtir: Birincisi, yaratılandaki sıfatlardan büyük bir kısmının yaratanda bulunmaması, ikincisi, yaratılmışlardaki sıfatların aklen sonsuz olan en mükemmel ve üstün şekillerinin Hâlik'ta bulunmasıdır. Bu bağlamda yukarıda bahsettiği ayetler tenzîh düşüncesiyle uyumludur. Çünkü bu ayetler tenzîh konusunda en temel ifadelerdir. Buna bahsettiği ayetleri destekler nitelikte tenzîhî açıkça ifade eden başka delil olarak da İhlas sûresini görür. Aynı şekilde bağımsız/nesnel burhânî delillerin de bu ilkeyi ortaya koyduğu kanaatindedir.[554]

Tenzîhî sıfatlar konusunda Allah'ı çok mücerred bir şekilde nitelendirmenin halka ağır geleceğini ifade eden İbn Rüşd, burada Gazzâlî'yi de eleştirir. Çünkü Gazzâlî bu konuda şu ifadeleri kullanır: "*Allah Teâlâ, haddi zâtında cevher değildir, araz*

---

[553] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menahici'l-edille,* s. 58.

[554] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 179-180; el-Bekrî, Hamza Muhammed Vesîm Mevkufu, "İbn Rüşd Mine't-Tenzîh ve't-Teşbîh ve't- Tecsim, Dirase Nakdiyye", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd Sempozyumu* (9-11 Ekim 2008), II, s. 381-383,ss. 379-402, *Sivas* 2009.

değildir. Onun hiçbir cisme hulul etmesi düşünülemez, hiçbir nesneye benzemez ve hiçbir nesne ona benzemez. Şekli, keyfiyet ve kemiyeti yoktur. Allah, akla ve hayale gelen her türlü keyfiyet ve kemiyetten pak ve münezzehtir. Zira bütün bunlar yaratılmışların sıfatlarıdır. Allah Teâlâ ise yaratılmışların vasfını taşımaz. Akla ve hayale gelen her şey onun yarattığıdır. O cisim değildir. Hiçbir cisimle alakası yoktur. Bir mekân üzerinde değildir.[555] Görüldüğü gibi Gazzâlî, Allah'ın varlığı konusunda son derece soyut açıklamalarda bulunur. İbn Rüşd'e göre bu tür soyut ifadeler ve açıklamalar halkın Allah hakkında edineceği bilgilerle ilgili zihin karmaşası yaşamasına sebep olur.

İbn Rüşd, şerîatın Hâlik'ta bulunmadığını belirttiği yaratılanlara ait sıfatların eksik ve kusurlu olduğu açık olan özelliklere "ölüm", "uyku", "unutma" ve "hata" örneklerini verir. Bu meseleyle ilgili şu ayetleri aktarır. "*Ölüm; ölmeyen, diriye tevekkül et*."[556] "*Uyku; O'nu ne uyuklama ne de uyku tutar*."[557] *Unutma ve Hata; "Rabbin ne şaşar ne de unutur*."[558] Bu ayetleri sırayla ifade eden düşünürümüz, Allah'ın sıfatlarının idrak edilmesi için insana ait "ölüm", "uyku", "unutma" gibi özelliklerin O'nda bulunmadığını belirten ayetlere bu şekilde yer verir. Kur'an'da bahsedilen Allah'ın "eli", "yüzü" gibi ifadeleri de incelerken; *"Bu ayetler, mahlûka nazaran Hâlik'ta cismiyetin daha üstün bir şekilde mevcut olduğu ve bu sebeple Hâlik'ın mahlûktan daha mükemmel olduğu kanaatini vermektedir."*[559] şeklinde bir yorum yapar. Böylece o, insanda bulunan sıfatların en mükemmel haliyle Yaratıcı'da bulunduğunu kabul eder.

İbn Rüşd, kelâmcıların aksine önceliği Allah'ın ne olmadığını (tenzîhî) anlatan sıfatlara değil de ne olduğunu (sübûtî) anlatan sıfatlara yer verir. Sözlerine Eş'arî kelâmcılarının şiddetle kaçındığı ama Gazzâlî gibi düşünürlerin söyleyebileceği bir yaklaşımla sübûtî sıfatları, insanlarda da mevcut olan özellikler şeklinde nitelendirmekle başlar. Bu yaklaşımıyla sûfîlerin "kurbu illallah" nazariyelerine yakın bir tutum sergileyen Gazzâlî'nin Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak düşüncesini anımsatır. Gerek İbn Rüşd'ün ve gerekse Gazzâlî'nin birbirine benzeyen bu anlayışları, Allah-insan ilişkisi bağlamında "temsil" ve "teşbîh" yönüyle değil, "misal" yönüyle bir açıklama olarak kabul edilebilir. İkisinin de amacı Allah ile insan arasında ontolojik

---

[555] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saʿâdet*, çev. Ali Arslan, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, İstanbul 2004, I. s. 124.
[556] Furkân, Sûresi 58. Ayet.
[557] Bakara Sûresi 255. Ayet.
[558] Tâ-hâ Sûresi 21. Ayet.
[559] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 170.

bağlamda bir ayniyetin olduğunu vurgulamak değil, epistemolojik açıdan kelimelerin yetersiz olması yönüyle sıfatlar bağlamında konuyu tenzihî olarak izah etmektir.[560]

İbn Rüşd, sıfatlarla ilgili hem ispat hem de nefy yöntemini kabul eder. Ancak tenzîhî sıfatlarla ilgili olarak Mu'tezile'nin aşırı tenzîhî anlayışını benimsemez hatta zaman zaman selefî bir tutum da takınır. Allah'ın yaratılmışlardaki birtakım sıfatlarla nitelendirilmesi yanlış bir tutum olmakla birlikte kendine ait bazı sıfatların da olması gerektiği kanaatindedir. Örneğin yaratanın mutlak yaratıcı olması gerektiği aksi halde Allah'a hiçbir sıfat atfetmemek bağlamında yaratanın yaratıcı olmaması gibi bir çelişkiyi doğuracağını düşünür. İlâhî metinlerdeki Yaratıcıla yaratılanlar arasında bir benzerliğin reddedilmesinin burhanla da bilinebilecek bir durum olduğu kanaatindedir. Yaratıcıyla yaratılanlar arasındaki temel fark olarak yaratılmışlardaki sıfatlardan birçoğunun yaratıcıda olmaması ve yaratılmışlarda bulunan bazı sıfatların da insan aklının alamayacağı şekilde en üstün ve mükemmel olarak Allah'ta bulunması şeklinde olduğunu düşünür. Örneğin insana ait olan "ölüm" özelliği Allah için söz konusu değildir, insana ait olan bilme sıfatı da en mükemmel haliyle Allah'ta bulunan bir sıfattır. Dolayısıyla dinin Allah'da bulunmadığını ifade ettiği yaratılmış varlıklarla özdeşleşen sıfatlar eksik ve kusurludur.[561] Varlıkların sahip olduğu eksik sıfatlar Allah'a isnat edilemez. Nihayetinde bu eksik sıfatların Allah'tan nefyedilmesi gerekir. Bu yönüyle düşünürümüz tenzîhî bir dili kullanarak ölüm, uyku, unutma ve yanılma gibi insana ait olan bu eksik sıfatların Allah için kullanılamayacağını ifade eder. Ayrıca "cismanîlik" ve "cihet" gibi birtakım sıfatların da te'vîlle izah edilmesi gerektiğini ifade ederek kimi inananların düşündüğü bağlamda O'na maddî bir hüvviyet kazandırılmasının önene geçmeye çalışır.[562]

İbn Rüşd, Allah'a cismiyetin atfedilmesinin nefyinden ziyade ispatının ortaya konulduğunu iddia eder. Ancak bu tür ifadeler tıpkı ilim ve kudret sıfatlarında olduğu gibi en mükemmel haliyle ve insan aklının idrak edemeyeceği mahiyettedir. Aynı zamanda bu tür durumlar müteşâbihattan olabileceği şeklinde birtakım tartışmalara da sebep olur. Dinî metinlerde geçen yüz (*vech*) ve el (*yed*) gibi kavramlar insanda ve Allah'ta müşterek sıfatlar olup burada Allah'la ilintilenen bu özellik ya müteşâbihattandır ya da insanın aklının idrak edemeyeceği mükemmellikte bir durumdur. Düşünürümüz sıfatlar tartışmasında zâti sıfatların zaten insanların

[560] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 179-181.
[561] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 179-181.
[562] Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* s. 237.

anlayabileceği bir şekilde kabul edilebileceğini sübûtî ve selbî sıfatlarla vahiylerde geçen Allah'la ilgili *el, yüz, arş* gibi maddîlik ifadeleriyle ilgili nefy veya ispat yolunu doğru bulmaz. Ona göre bu ifadeler karşısında konuşmamayı tercih etmek en doğru tutumdur. Ayrıca böyle muallak konuların avama izahı, ispatı ve aktarımını doğru bulmaz. Avamdan bu konular hakkında sorular gelirse de *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur o, işitendir görendir."* (Şûra 11) ayetiyle cevap verilmesi gerektiğini düşünür.[563]

İbn Rüşd'e göre Allah'ın birtakım sıfatlara sahip olmasının gereklilikleri şunlardır: İşitme ve görme, reel âlemde var olup sadece akılla kavranabilen varlıkların dışında kalan maddî varlıkları anlamakta kullanılır. Kâinatta sadece gözle veya kulakla hissedilebilen bazı varlıklar vardır. Yaratıcı olmanın şartlarından biri de yaratılanlardan haberdar olmak olduğuna göre Allah'ta da bu özelliklerin var olması gerekir. Fakat Allah'ın görme ve işitmesinin nasıllığının sorgulanmaması gerekir. O, bize işiten ve gören olduğunu bildirmekle yetinir. O halde bize düşen de bu bilgiyle yetinmek ve aşırı yorumlardan kaçınmaktır. Aksi halde Allah'ın bize bildirmediği ve bizim de kendi çabamızla bilemeyeceğimiz konularda yanlış beyânlarda bulunmamıza sebep olabilir ki bu da büyük bir hatadır.[564] Dolayısıyla bu düşüncesi onun bir anlamda kimi zaman agnostik bir tutum sergilediği izlenimini de verebilir.

Meşşâî filozoflar genel itibariyle Allah'ın ne olduğunu değil, ne olmadığını göstermeyi tercih ederler. Örneğin Allah'ın birliği sıfatının sayısal bağlamda bir ifadesi yerine metafiziksel bağlamda "bir" olarak değerlendirirler. İbn Rüşd de bu bağlamda zorunlu varlık olan Allah'ın sayı, tür, öncelik, sonralık, kudret vs. gibi özellikleri bağlamında "bir" ve "tek" olmasından bahsedilmesi gerektiğini düşünür. Ayrıca Allah'ın birliği sıfatını dinî deliller bağlamında tenzîhî bir dille ispat etmeye çalışır. Burada birlikten kastedilen amacın ondan başka ilahın olmadığıdır. Müellifimiz, Allah'ın birliğini bir ülkede aynı yetki ve özelliklere sahip iki kralın bu ülkeyi yönetemeyeceği metaforuyla izah etmeye çalışır. Ayrıca iki veya daha çok ilahın olması için iki veya daha çok âlemin olması gerektiğini oysa mevcut âlemin bir olduğuna göre bir ilahın olduğundan bahseder. Çünkü bir fiilin ancak birden sadır olması söz konusudur. Aynı zamanda Allah'ın eksiklik bildiren sıfatlardan tenzîh edilmesi gerektiğini ifade ederek tenzîhî dil metodunu kullanır. Kur'an'dan da referanslar alarak birtakım tenzîhî sıfatlardan bahseder. Allah'ın sonradan yaratılmış hiçbir şeye benzememesi sıfatını tenzîhî bir dille ifade eder. Genel itibariyle Allah'ın sıfatlarıyla

[563] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 179-180.
[564] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 176-177.

ilgili İbn Sînâ gibi tenzîhî bir dil kullanmayı tercih eder. Allah için zâta nisbet olunacak ve kaçınılmaz bir şekilde kadîm olarak kabul edilecek sıfatların ulûhiyette çokluğun bulunduğu çağrışımını doğuracağından Allah'ı nitelerken tenzîh metodunu kullanmaya önem verir. Allah'ın zâtıyla kaim anlamlar olmadığı ve zât üzerine zâid bulunmadığı düşüncesinde olup sıfatların zâtın kendisi olduğunu kabul eder.[565]

İbn Rüşd, cins açısından "bir" ve sûret açısından "başka" olan zıtlık durumunun tam bir zıtlık olduğu kanaatindedir. Bu nedenle bunların bir ya da aynı konuda toplanmaları mümkün değildir. Birinin oluşu zorunlu olarak diğerinin bozuluşudur.[566] Düşünürümüz, vahdaniyetin anlamını Kur'an'daki "*Ondan başka ilah yoktur*," şeklindeki ifadelerle delillendirmeye çalışır. Bu ifadeler, açık ve net bir şekilde Allah'tan başka ilahların varlığını reddeder. "Âlemde başka ilahlar olsaydı neler olurdu?" sorusunun cevabını yine nassla "*Göklerde ve yerde Allah'tan başka ilah olsaydı buradaki nizam bozulurdu."*[567] ayetiyle izah eder. Dolayısıyla Allah'ın vahdaniyet sıfatını nasslardan ve akıldan hareketle gerek analojik bir dille gerekse tenzîhî bir dille ifade eder. Allah'ın vasıflarındaki basitlik anlayışını İbn Sînâ ve Fârâbî'den bahsederken onların bu konudaki fikirlerini onaylayarak ortaya koyar. Bu bağlamda bir olan ilâh; birleşiklik kabul etmez, cinsi bulunmaz, cinsi olmayanın faslı da yoktur, cinsi ve faslı olmayanın da tanımı yapılamaz. Dolayısıyla kendisinden önceki düşünürlerin fikirlerinden esinlenip mantıksal birtakım argümanlarla birlikte Allah'ın birliği konusunda tenzîhî bir dille muhâtaplarını ikna etmeye çalışır.

İbn Rüşd, haberi sıfatları halka anlatırken kelâmcıların yaptığı gibi te'vîle gidilmeden ayetlerin zâhirî anlamlarıyla yetinilmesini savunur. O, bu anlamda selefîler gibi hatabî yöntem izler. Ona göre, tarihsel tecrübelerde kelâmcıların şirk konusunda gösterdikleri aşırı tutumlardan dolayı "tenzîhçi ulûhiyet" anlayışları, bütünüyle soyut bir Allah anlayışına sebep olur. Böyle bir anlayış farkında olmadan neredeyse deist bir ulûhiyet düşüncesine neden olur. Aksine selefîlerin müşahhas ulûhiyet anlayışları Allah'ı yarattığı varlıklarla daha ma'kûl bir ilişki içerisine sevk eder.[568] Bu bağlamda İbn Rüşd'ün kelâmcıları eleştirmesi daha ma'kûl görülebilir.

İbn Rüşd, tenzîhi, akaidin temel asıllarından biri ve yine şerîatın ilkelerinden biri olarak kabul etmek şartıyla tenzîhin bazı detay ve alt konularında farklı görüşlerin

---

565 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 131-132.
566 İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi,* çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 96; İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 167-169.
567 Enbiya Sûresi 22. Ayet.
568 İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille,* s. 180-181.

olabileceğine toleranslı yaklaşır. Bundan dolayı Allah'ın tenzîh edileceği noksanlık sıfatlarını; açık ve açık olmayan noksanlık sıfatları olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre açık noksanlık sıfatların Allah için söz konusu olamayacağı zorunludur. Zaten bu sebeple şerîat bunları açıkça olumsuzlar. Açık olmayan noksanlık sıfatların Allah'tan nefy edilmesiyse sadece âlimlerin işidir. Bu sebeple şerîat bu tür sıfatları açıkça olumsuzlamaz. İbn Rüşd bu fikrini temellendirme bağlamında şöyle der:

"Yaratılmışlara ait sıfatları Allah'tan nefy etmek konusunda şerîatın açıkça zikrettiği sıfatlar vardır ki bunların noksanlık sıfatları olduğu açıktır. Bunlardan biri ölmektir: Ölmeyen diriye dayan (Furkan: 25/58). Bir diğeri, Allah'ın varlıkları kavramak ve korumaktan aciz ve gafil olduğu anlamına gelecek olan uyumak ve alt türleridir. Bu da açıkça zikredilmiştir: Onu ne uyuklama ne de uyku alır. (Bakara: 2/255). Yine bir diğeri, unutmak ve hata yapmaktır: Onun bilgisi Rabbimin yanında bir kitaptadır. Rabbim ne şaşırır ne de unutur. (Tâhâ: 20/52). Bu tür noksanlıkların Allah'tan tenzîh edilmesi gerektiğine vakıf olmak zorunlu bilgi derecesine yakındır. Zira zaten şerîat bunlardan zorunlu bilgiye yakın durumda olanları açıkça zikretmiştir. Diğer taraftan şerîat, zorunlu ve ilkesel bir yolla bilinmesi mümkün olmayan hususlarla ilgili olarak, böyle şeylerin bilgisine ancak çok az insanın sahip olabileceğine dikkat çekmiştir. Birçok ayette bu durum Fakat insanların çoğu bilmez ifadesiyle teyid edilmiştir. Ör: Göklerin ve yerin yaratılışı insanın yaratılışından daha büyüktür. Fakat insanların çoğu bilmez. (Mü'min, 4057). Allah'ın insanları yarattığı fıtrata (yüzünü dön). Allah'ın yaratışında değişim yoktur. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmez. (Rûm: 30/30).[569]

Bu ifadelerde İbn Rüşd, açık noksanlık sıfatları ve açık olmayan noksanlık sıfatlarıyla ilgili söz konusu sıfatlardaki eksiklik niteliğinin açık olup olmamasına odaklanır. Bu da sonuç itibariyle ilgili sıfatın ne ölçüde eksiklik içerdiğine dair insanların bilgi durumuyla ilgilidir. Sıfatlar içerisinde, sıfatın sahibi için bir eksiklik olduğu zorunlu olarak bilinenler yani öncülleri sıralama ve sonuç çıkarma yolu kullanılmadan bilinenler açık eksiklik sıfatlarındandır. Sıfatın sahibi için bir eksiklik olduğu zorunlu olarak değil de nazarî olarak bilinenler yani ancak öncülleri sıralama ve sonuç çıkarma yoluyla bilinenler açık olmayan eksiklik sıfatlarındandır. Birincisi, zorunlu bilgi olduğundan bütün insanlar tarafından bilir. Dolayısıyla Allah'ın bu sıfatlardan münezzeh olduğunu bütün inananların kabul etmesi gerekir. Nitekim şerîat

[569] İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 180-181.

da bu sıfatların olumsuzlanmasını açıkça zikreder. İkincisini ise sadece âlimler bilmektedir. Çünkü o nazarî/çıkarımsal bilgidir. Dolayısıyla onu sadece nazar ehli bilebilir ki şeriat da bu tür sıfatların olumsuzlanmasını açıkça zikreder.

İbn Rüşd'ün açık olmayan eksiklik sıfatlarını Yaratıcı'dan tenzîh etmenin bütün insanlara vacib olmadığı şeklindeki görüşü ima ettiği bir konudur. Onun eksiklik sıfatlarını açık ve açık olmayan şeklinde ikiye ayırması ma'kûldür. Çünkü eksikliklerin hepsi aynı düzlem ve düzeyde kavranamaz. Bu bakımdan eksiklikler derece derecedir. Ancak ifadelerindeki sorun, onun bu taksime dayanıp hangi insanlar için hangi tenzîhin vacip olduğuna dair yaptığı ayrımdır. İfadelerinde şerîatın sadece açık eksiklik sıfatlarını olumsuzladığı tespitini yapar. Oysaki bu doğru değildir. Çünkü şer'î nasslara dikkatli bakan biri şerîatın Allah'tan hem açık hem de açık olmayan eksiklik sıfatlarını tenzîh ettiğini görebilir. Açık olmayan sıfatlarla ilgili şerîatın Allah'tan çocuk edinmeyi nefyetmesi örnek verilebilir. Bu konuyla ilgili "*Allah çocuk edindi dediler. Haşa (subhanehu). Bilakis göklerde ve yerde olanların hepsi ona aittir. Hepsi ona boyun eğer.*"[570] ayeti örnek verilebilir. Şimdi çocuk edinme bir eksiklik sıfatıdır ancak İbn Rüşd'ün taksimine göre açık olmayan bir sıfattır. Yani Allah'a bu sıfatın yakıştırılmasının O'na bir eksiklik izafe etmek olduğu ancak nazarî bir yolla yani öncülleri sıralamakla bilinebilir. Fakat Allah kendini bu sıfattan tenzîh eder ve bunu Kur'an'da açıkça ifade eder. Yine o, şerîatın açık olmayan eksiklik sıfatlarını sadece az sayıda insanın bilebileceğine işaret ettiğini belirtir. Bununla her ne kadar Allah bu sıfatlardan münezzehse de Allah'ın bu sıfatlardan münezzeh olduğuna inanmanın herkes için vacib olmadığı, çünkü bu sıfatları Allah'a nisbet etmenin batıl oluşuna ve onları Allah'tan nefyetmeye dair istidlalin söz konusu çok az insan için mümkün olduğu sonucuna varmanın gerekliliğini düşünür. Bu düşünceyse bir mugalatadır. Çünkü Allah'ın açık olmayan eksiklik sıfatlarından tenzîh edilmesine delalet eden delilin sadece âlimlerin bilebileceği nazarî bir istidlal olması, bu itikada, bu delille istidlalin âlim olmayanlar için vacib olmadığı anlamına gelir. Bu delilin delalet ettiği tenzîhe inanmanın sadece âlimler için vacib olduğu anlamına gelmez. Aksine hem âlimler hem de avam için bu tenzîhe inanmak vacib olur.[571] Bu ve benzeri konularda avam tabakasından icmalî bir delil beklenirken nazar ehlinden nazarî ve tafsilî bir delil beklenir. Bundan dolayı bu gibi eksikliklerden Allah'ı tenzîh etmek ilim ve nazar ehlinin kendilerini yönlendirmesiyle avama da vacipti, eksikliklerin açık olmaması fark

[570] Bakara Sûresi, 116. Ayet.
[571] Bekrî, "İbn Rüşd'ün Tenzîh, Teşbîh ve Tecsîm Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 384-385.

etmez. Avam için bu konuda "*leyse kemislihi şeyun"* gibi ayetlerle icmalî delil söz konusudur. Neticede avam tenzîhe delille iman eder. Burada icmalî de olsa delili şart koşmamız, onların taklitten çıkması içindir. Çünkü akaid konusunda taklîd caiz değildir. Ayrıca açık olmayan eksiklik sıfatlarının Allah'tan tenzîhine itikad etmeme konusunda avam tabakasının mazur olduğunu göstermek üzere düşünürümüz, "…*Fakat insanların çoğu bilmez."*[572] ayetini örnek verir. Oysaki bu ifadelerle sonlanan ayetlerin bağlamına dikkatli bakan biri onların mazeret ifade etmediğini aksine eleştirilen bir durumu ifade ettiğini görebilir. Yani Allah, bilmezler diye nitelediği insanların mazeretlerinin olduğunu ifade etmez.

Düşünürümüzün Tanrı anlayışının Kur'an'ın ifade etmeye çalıştığı Allah'tan ziyade filozofların Tanrı anlayışına sahip olduğu söylenebilir.[573] Tanrı, salt potansiyel varlık ki bu şekli olmayan ilk madde ve ona şekil veren formla maddeden münezzeh saf düşünce ve akıl olan ilk hareket ettiricidir. Tanrı, bir madde veya maddeden meydana gelmiş form türünde bir töz değildir. O, saf düşünce ve akıl olarak maddeden veya maddede olan oluş, bozuluştan münezzeh bir varlıktır. Aynı zamanda aşkın olan bir varlıktır. Bundan dolayı filozoflar Tanrı'ya görme, duyma gibi fiziksel özellik ya da nitelik vermezler. Bu bağlamda düşünürümüz, Tanrı'yı hem gerçek bir varlık olarak hem de diğer varlıkların varoluş sebebi olarak kabul eder. Aynı zamanda Tanrı, varlık ilkesinin bizâtihî kendisi olarak evrendeki oluş ve değişmeyi başlatan soyut bir varlık olup ilk muharriktir. Burada filozofların maddesel forma ait görme, işitme gibi özelliklerin Tanrı'ya atfedilemeyeceği anlayışını dinî metinler reddeder ve Tanrı'nın görme, işitme gibi özelliklerinden bahseder. İşte bu bağlamda dinî metinlerin bahsettiği bu özelliklerin halka halkın anlayacağı bir dil ile ifade edilmesi gerekir.

Tanrı ile ilgili konuşurken ondan eksikliklerin uzaklaştırılması amacıyla tenzîhî dili kullanmayı tercih eden İbn Rüşd'ün, Tanrı'nın insanlarda da bulunan niteliklerle nitelendirildiği sıfatlarda analojik dile başvurur. Tanrı'nın kendisiyle ilgili bilgi verirken insanlar tarafından anlaşılabilen bir dil ve özellikte kendisini tanımlamaya başvurması gayet doğaldır. İnsan duyulur olanları anlayabilir, bunlar hakkında bilgi sahibi olabilir. Eğer Tanrı, insana kendisini insanın hiç duymadığı, tasavvur etmediği niteliklerle anlatmış olsaydı bu agnostisizme sebep olurdu. Duyulur niteliklerin bütünüyle literal anlamlarında anlaşılmasıysa antropomorfizme sebep olur. Böyle bir tehlikenin farkında olan düşünürümüz, bu çelişkiden kurtulmak için temsilî/analojik dile

---

[572] Yusuf Sûresi, 21. Ayet.
[573] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife,* s. 231.

başvurur. Öyleyse bu kategorideki sıfatlar ne bütünüyle literal anlamlarında ne de bütünüyle literal anlamlarının dışında anlaşılmalıdır. O, bu tür niteliklerle âhiret hayatına dair nassları bu çerçevede te'vîl eder. Tanrı'nın dinî metinlerde insana ait olan özelliklerden işitme, görme ve irade ile vasıflandırılması, onun her şeyi bildiği, olup bitenden habersiz olamayacağı anlamındadır.[574] Dinî metinlerde Tanrı ile ilgili kullanılan işitme ve görme sıfatlarıyla beşerî anlamdaki işitme ve görme anlamı kastedilmez. Aksi takdirde Tanrı, insan gibi olay ve olgulara bağımlı bir pozisyona düşer. Fakat Tanrı'nın bir şeyi bilmesi için onun zamansal olarak gerçeklik kazandığı anı gözlemlemesine gerek yoktur. Bu kavramların literal anlamda anlaşılması ve yorumlanmasıysa, birçok teolojik ve felsefî probleme sebep olur. Düşünürümüz, Tanrı'nın sonradan meydana gelen varlıklarla ilgili bilgisinin her ne kadar dinî metinlerde bu varlıkların meydana geldikleri anda Tanrı tarafından bilindiği[575] ifade edilmiş olsa da ezelî olduğu kanaatindedir: "*Şerîatta Tanrı'nın bilgisinin eşyaya bağımlıymış gibi ifade edilmesinin nedeni, halkın duyulur âlemde geçerli olan anlam içerikleri dışındaki anlamları kavramaktan aciz olmalarıdır"*.[576] Fiziksel âlemde bilgi, özne-nesne ilişkisi içerisinde, eşyanın varlığına bağlı bir şekilde meydana gelir. Ancak Tanrı'nın bilgisi, insana ait bilgi gibi eşyaya tâbi bir bilgi değil aksine eşyanın sebebidir. İlahî bilginin mahiyetini tam olarak anlayabilmek için halkın bilgi birikimi yeterli olmadığı için bu tür anlatımlar insanın epistemolojisinin ilkelerine göre ifade edilir.

Allah, tikellere ait olan şeyleri onların yani tikellerin sonradan meydana gelmesiyle onun yani bilginin sonradan meydana gelmesi şart olan sonradan meydana gelmiş bir bilgiyle bilmez. Çünkü sonradan meydana gelmiş bilgide olduğu gibi Allah'ın bilgisi onların yani tikellerin bilgisinin bir illeti ve sonucudur. Bu durumsa kabul edilmesi gereken tenzîhîn son noktasıdır. Çünkü burhan, Allah'ın her bir şeyi bilebilen olmasını kabul etmeyi gerektirir. Yani şeylerin ondan sudûru sadece onun var olan olması veya şu sıfatla var olması yönüyle değil, aynı zamanda olması yönüyledir. Allah, "*....yaratmış olan bilmez mi o latif ve habirdir*."[577] ayetiyle muhdes olan bilgisinin sıfatı olan bir bilgiyle bildiğini ifade eder. Öyleyse var olanlar için nasıllığı belirtilmeyen başka bir bilgi türü olması gerekir ki bu kadîm bir bilgidir. Onun tenzîh ve teşbîh edilmesi din dili bağlamında daha ma'kûl görülebilir.[578]

---

[574] İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife*, s. 450.
[575] En'am Sûresi 59. Ayet.
[576] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille, s.* 129; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 169.
[577] Mülk Sûresi 14. Ayet.
[578] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 132.

Allah'ın birliği hakkında yapılmış felsefî yorumlara bir anlam zenginliği katan İbn Rüşd, Allah'a ilişkin pozitif nitelikler olduğunu tespit eder. Fakat konumuz açısından daha önemli olan negatif (selbî) sıfatları da tespit eder. O Allah'a ilişkin olarak; ilk akıl, salt fiil ve oluşun nedenidir. Dolayısıyla O'nun bilgisi, insanın bilgisiyle karşılaştırılamaz anlayışındadır.[579] Öte yandan Allah'ı evrendeki oluşlara benzetmenin imkânı olmadığını ifade etmesi bağlamında insanların tekilleri duyularıyla kavradığını, buna karşın tümelleri ve tikelleriyse akıl yoluyla kavradığını ifade ederek buradan Allah'ın nasıl bildiğine ilişkin bir kıyasın mümkün olmadığı kanaatindedir.[580] Aşkın bir ilâh anlayışına sahip olan müellifimiz, *"Allah'ın yaratılmışları üzerinde düşünün, fakat Allah'ın kendisi/özü üzerinde düşünmeyin"* şeklindeki hadisten bahsederek Allah hakkında konuşmanın imkânını tartışmak yerine, onu tartışmamak yönündeki düşüncesini dinî metinlere dayandırır.[581] İnsanın Allah ile konuşmasının imkânının vahiyde[582] belirtilen şekliyle sınırlı olduğunu dile getirir.[583] Ona göre selbî sıfatlar Allah'ın ne olmadığını yani hangi niteliklere sahip olmadığını ifade eder. Bu yönüyle onun tenzîhî dil anlayışına dair düşüncelerinin ortaya konulması bağlamında önemlidir.

Tanrı, yaratılan varlıklarla kıyaslanmadığı sürece sadece uzaklık, aşkınlık ve farklılığa işaret eden kavramlar temelli anlaşılabilir. Bundan dolayı, insan Tanrı'nın yüceliğini ve büyüklüğünü hisseder ve O'nu hüküm verici, yüce, muhteşem, erişilemez, bir varlık şeklinde algılar. Bu nitelikler yaratılmışların O'ndan sonsuz bir şekilde uzak olmasını gerektirir. O'nun benzerliği bakımından, Tanrı içkin ve yakın bir varlık şeklinde kabul edilir. İnanan kişi, Tanrı'yı "bağışlayıcı", "rahmet sahibi", "güzel", "cömert" olarak kabul eder. O'nun bu niteliklere sahip olması dolayısıyla her bir yaratılmışın varlığı, O'nun doğrudan ilgi alanıdır. Bundan dolayı insan Tanrı sûretinde yaratılmış olup kendi teomorfik yapısını tamamen bilfiil hâle getirebilir. Dolayısıyla tenzîhî perspektifle insan Tanrı'nın kulu olarak kabul edilirken teşbîhî perspektifle O'nun hâlifesi ve dostu kabul edilir. Tevhîd perspektifiyle bakıldığındaysa teşbîhî dil ve tenzîhî dil tek başlarına Tanrı hakkında konuşmak için uygun değildir.

Tenzîhe önem verilip teşbîhî dil ihmal edilirse başka bir ifadeyle analitik akıl öne çıkarılıp muhayyile gücü yok sayılırsa Allah yarattıklarından uzak olarak idrâk edilmiş olur. Çünkü analitik aklın; çözümleme, ayrıştırma ve sınırlandırma yapma yani

---

[579] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 231-233.
[580] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 275-278.
[581] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 135.
[582] Şuara Sûresi, 51. Ayet.
[583] İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille,* s. 131-132; a.g.mlf. Felsefe-Din İlişkileri, s. 171-172.

şeyleri ve onların niteliklerini sınırlama ve tanımlama fonksiyonu vardır. Şayet Allah ebediyetten uzaksa gerçekten yaratılmışlardan da uzak olarak idrâk edilir. Bu durumsa İslâm'da "ta'til" şeklinde bilinen deizm olarak adlandırılan bir anlayıştır. Allah daima uzakta tutulduğunda bu dünya ve bilhassa insanın bu dünyadaki mevcudiyeti, bağımsız bir gerçeklik olur ki artık mevcut yapıda işleri her türlü düzeni sağlayan fiilleri gerçekleştiren insan olur. Böyle bir durumsa insanın kendisini Allah ile ortak görmesine bir zemin hazırlar. Tenzîhe aşırı vurgu yapılması, dünyada öncelikleri belirleyici şekilde kabul edilen bir takım küçük tanrıcıkların ortaya çıkmasına da bir zemin hazırlar. Soyutlama aklın işi olup tevhîdle aydınlanmış akıl tenzîhe yoğunlaşır. Yani akıl, Allah'ın sonradan meydana gelmiş/yaratılmış her türlü varlıkla/hakikatle olan bağını koparır; çünkü benzeyen hiçbir şey mevcud değildir. Buna karşılık, temsilî dil yapısı itibariyle hayalîdir; bundan dolayı temsilî dil insana imajlar sunar. Bu bakımdan temsilî dil Allah'ın âlemde her an hâzır ve nâzır olmasının müşâhedesiyle doğrudan ilişkilidir. Teşbîhin soyut, uzak ve cansız niteliklerin temsilleriyle desteklenmesi ya da dengelenmesi gerekir. Hayalin somut olan özelliği, tenzîhte üstü kapalı bir şekilde mevcut tecritle bir araya getirilip uzlaştırılmalıdır. Allah mutlak olmakla beraber, O'nun bütün özellikleri mutlak değildir. O, bir soyutlamadan daha fazla olduğundan onun mutlaklığı mahiyetinin yalnızca bir veçhesidir. Kur'an Allah'ı "teşbîh", "tecsîm", "tenzîh" meselesinde muhataplarına bir çok argüman verir. Ayrıca inananların Allah'ın yarattıklarına benzemeyeceğini fıtrat olarak anlayabilecek bir potansiyeli vardır. Bu bağlamda düşünürümüz tenzîhî dille ilgili doğrudan ve dolaylı olarak görüşlerini ifade eder. Tevhid gibi temel akîdeler konusunda mutlak bir tenzîhî dili kullanır. Selbî sıfatları da bir anlamda tenzîh mantığıyla izah etmeye çalışır. Diğer taraftan Allah'ın görme, işitme, konuşma, ilim gibi sıfatlarının her ne kadar bu sıfatlar insanlarda da olsa Allah için farklı bir anlama geleceği kanaatindedir. Yine tenzîhî dille ilgili de avam-havas ayrımını yaparak kimi konuların halka açıklanmaması gerektiğini düşünür. Yaratılanın yaratanla benzerliği olmayacağını illa bir benzetim kurulması gerekiyorsa yaratıcının bu sıfatının yaratılandan tamamen farklı olacağı şeklinde bir düşünce sahibidir.

2.2.6. Remz

Din dilinde önemli bir yere sahip olan "sembolik dil" anlayışı İslam düşüncesinde genel itibariyle "remz" ile ifade edilir. "Remz"; işaret etme, işaret

suretiyle bir şey anlatma, işaret, sembol, nişan, üstü kapalı anlatım manasına gelir. Kur'an'da sadece bir yerde kullanılan remz[584] kavramı, "dudak, baş veya el ile işarette bulunmak" anlamına gelir. Remz, anlaşılamayacak seviyede gizli söz, fısıltı bağlamında işaret anlamında da kullanılır. Remz, belâgatta kinaye ve işaret çeşidi olarak kullanılmasının yanı sıra edebiyatta ima, telmih ve muamma çeşidi bağlamında dolaylı anlatım ve iletişim bilimlerini ifade eden kapsamlı bir terimdir. Bu bağlamda "geniş omuzlu" (güçlü), "küçük başlı" (kuş beyinli) ve "temiz uçkurlu" (iffetli) kinayeleri remze örnek verilebilir. İslâm literatüründe remzin bir şeyin yerine geçen ve o şeyi anımsatan özel değeri olan somut alâmet, soyutu temsil eden özel işaret ve gösterge, anlaşılması zor kavram, duygu ve düşüncelerin anlaşılmasını sağlayacak olan somut gösterge gibi tanımları vardır. Allah'ın görünemezliği bir seçimde bulunması ve dinsel hakikatlerin çoğunun soyut değerler özelliğine sahip olması, bunların anlatımlarında dinler ve inançlar açısından farklılaşan sembollerden yararlanılma zorunluluğunu doğurmuştur.[585] Modern din dilinde "remz" yerine genel itibariyle sembol kavramı kullanılmakta olup bizde bu bölümde daha çok sembol kavramı üzerinde konuyu izah etmeye çalışacağız.

Sembol,[586] kapalılık gösteren ve gözle görülemeyen bir hakikati ortaya koyan diğer bir ifadeyle hakikati yansıtan bir simge veya maddî bir nesnedir. Bu yönüyle sembol, insana çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim verir. Sembol, kimi zaman işaret kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılsa da dilbilim açısından farklı bir şekilde sembolde delalet edenle edilen arasında analojik bir benzer yön bulunur. Dolayısıyla delalet edenle edilen bütünüyle birbirlerinin yerine geçemez. Çünkü böyle bir durumda sembol, kendi mahiyetini kaybedebileceği gibi onun işaret edeceği gerçek de gizlenmiş olur. Bu bağlamda sembolik anlatım, dinin objektif yönlerinin ruhî ve derunî bir açılımı kabul edilmeli ve olgusal yönelişlere engel olunmamalıdır. Yani kullanılan sembol, işaret etmekte olduğu anlamı tam anlamıyla ortaya koyamamaktadır. Bundan dolayı kimi düşünürler, sembolü açıklanamazın ifade biçimi olarak tanımlar. Sembolle ilgili önemli kavramlardan simgeleştirme, farklı âlemlere ve boyutlara yükselttiğimiz bir geçit durumunda olmalıdır. Sembolse nesnede böyle bir boyutu algılamamızı mümkün

---

584 Âl-i İmrân Sûresi, 41. Ayet.

585 Durmuş, İsmail, "Remiz" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* XXXIV. ss. 556-558. İstanbul 2007.

586 Atasağun, Galip, *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller*, Sebat Ofset, Konya, 2002, s. 1.

kılan düşünce ve tasavvur odaklarına kendini kabul ettirebilen öz ve delâlettir.[587] Sembolde biri soyut yani zihnin duyular aracılığıyla doğrudan algılayamadığı ahlâkî ve manevî alanla ilgili realite diğeri somut yani zihnin ilgili realiteyi ifade etmek amacıyla ulaşabildiği tasvîrler ve kavramlardan meydana gelen insanî deneyimler olmak üzere iki yön vardır.

Tanrı hakkında tenzîh anlayışının zaman dışı ve âlim-i mutlak bir Tanrı anlayışı, bu özelliklere sahip bir Tanrı'nın zaman içinde nasıl bir fonksiyona sahip olduğuna dair tartışmalara sebep olmuştur. Felsefede bu problemin sebebi, aslında kutsal metinlerdeki birtakım ifadelerdir. İslâm filozoflarının varlığın ilk sebebi olan "Zorunlu Varlık" mutlak kemâle sahip, zaman dışı, hiçbir değişim göstermeyen ve dolayısıyla sürekli değişim içindeki dünyanın dışında yer alan, teorik zeminde tarihle ilişkisi bulunmayan ve evrendeki varlıklarla ilişkisi, onun varlığa çıkışına neden olmasının ötesine geçmeyen bir "Tanrı" olarak görmeleri, Kur'an'ın inananlarıyla sürekli olarak ilişkisi içinde, onlara şah damarlarından daha yakın, tarihe müdahale eden, konuşan, duyan, gören, kızan ve rahmet eden Tanrı'sıyla çatışır. Bu bağlamda zaman dışındaki Tanrı'nın zaman içinde faaliyet gösterebilmesi önemli bir problemdir. Kimi filozoflar, varlıkların zorunlu sudûru şeklinde formüle ettikleri kendi teorilerinin Tanrı'yı yaratılmışlarla ilişki kurmak zorunda bırakmadığı için tenzîhî dili bir problem olarak görmüyorlardı. İbn Rüşd, avam için nassta kullanılan ifadelerin bir sakıncası olduğunun pratik bir çözüm olarak işaretini de verir. Kimi İslâm filozoflarında ve Orta Çağ Hıristiyan felsefesinde felsefî teoloji "mükemmel varlık" teolojisi üzerine kurulur. Bir "mükemmellik" tanımı içerisinde algılanan bir "Yüce Varlık" anlayışı, bu Varlık'ın hareket alanını ve sonradan meydana gelen varlıklarla olan ilişkisini son derece sınırlı bir hale getirir. Buna karşın ilâhî dinlerdeki Tanrı, mükemmel bir Tanrı'dır. Oysa tenzîhî dil anlayışını benimseyen Müslüman düşünürlerin Tanrı'sı, bu anlamda geleneksel dinî argümanların diliyle, özgür hareket etme hakkından mahrum olan ve bilinemezci bir algıya sebep olur. Din dilinin karşısında felsefenin hakikatlerinden ödün vermeyen filozoflar için konu, metafiziksel hakikatlerin aktarılmasında kullanılan dilin farklılığını vurgulamaya başvurmak şeklinde bir çözümle gerçekleşir. Dolayısıyla sorunun farkına varan filozoflar, felsefenin din anlayışını kendilerine bir çıkış yolu olarak görürler. Onların zâhirî ve bâtınî anlam ayrımına dayalı olarak din dilinin sembolik olduğu ve hakikati olduğu şekliyle yansıtmadığı konusunda ısrarla durmalarının sebebi de budur. Çünkü bu

[587] Kılıç, Sadık, *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 56.

şekilde, kendi felsefî Tanrı anlayışlarına uymayan bir Tanrı tasvîri yapan Kur'an ifadelerinin veya herhangi bir kutsal metindeki Tanrı hakkındaki ifadeleri felsefî düzlemde te'vîl etme imkânını elde ederler. Bunun epistemolojik uzanımları, nassın anlaşılmasında Grek felsefesinden alınan sistemle algısal farklılığa dayalı sınıfların oluşturulması şeklinde olmuştur.[588]

İnananlar Kur'an'ın orijinal lafızlarında bir değişme olmadığına inanırlar. Bu metinlerin muhataplarının yaşanılan çağın ve zeminin bu metinleri anlama ve anlamlandırmada yaşanılan çağa ve zemine göre yorumlamaya ihtiyaç duyduğu kanaati de vardır. Ancak bu yorumlama faaliyeti tarihsellik bağlamında ele alındığında onların orijinal lafızlarının sınırlı bir zamana hapsedilmesini gerektirmez. Dolayısıyla bu metinlerin bir anlamda zaman üstüyken bir anlamda da yaşanılan çağa ve zemine göre yorumlamaya imkân vermeleri, onların birtakım sembolik ifadelere yer vermeleriyle gerçekleşebilir. Bu metinleri yorumlayabilmemiz ve sembolik ifadeleri çözebilmemiz için metnin kendi içinde birtakım işaretler görülür. Bu işaretler ilâhî metinlerdeki kapalılığı aşmak için bir sıçrama tahtası olarak kabul edilebilir. Yani kutsal metinlerin bir yönüyle lafzî anlamı, bir yönüyle de Tanrısal hakikatleri ortaya çıkartmaya izin veren iç anlamı olmak üzere iki yönü vardır.[589] Bu metinlerin dilde sembolize edilmesi, bizlerin lafzî anlama erişmesine imkân tanırken yorumlanmasıysa görünür lafzın aşılmasına, dolayısıyla iç anlama ulaşmamıza imkân tanır. Bu ilâhî metinlerin yaşanılan her zamana hitâb edebilmesi ve Tanrı'nın insanlara hitâb etmesinin bir aracı olmasında hakikî anlamın ortaya çıkartılması için kullanılan yorum, bu metinlerin sadece yazılı ifadeleriyle sınırlı değildir. Bu yorumlama faaliyeti felsefî, antropolojik, siyasî, sosyolojik, psikolojik birtakım görüşlerden esinlenerek maddî ve manevî doğal olayların meydana gelişlerinden de aynı metotla birtakım anlamlar çıkartılabilir. Örneğin doğaya uygulandığında yorum, nesneler dünyasını oluşturan fenomenlerin derinine inerek bu fenomenlerin gizlediği iç anlamlara ulaşmamıza zemin oluşturur.

Dilin güvenli merkezî alanlarında yani bilim, tarih, ekonomi ve sağduyuda yaşamak; kimi deneyim zenginliğini kaybetmek ve dünyadaki var olma şekillerinin bir kısmından vazgeçmek anlamına gelebilir. Bu anlamda din dilinin, bizim insanlığımızın bir yönünü ifade etmesi gibi önemli bir fonksiyonu vardır. Bundan dolayı genel olarak teistler dilin merkeziyle sınırlandırılmasını kabul etmez, günlük ya da bilimsel

[588] Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri,* s. 288-289.
[589] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 27.

konuşmada söylenebilenden daha fazlasını aramaya çalışırlar.[590] Bu amaçla zaman zaman kelimelerin kullanımını genişletir, işlevsel alanın dışına doğru esnetir ve daha kapalı olarak işlevsel hale geldiği alanlara kaydırırlar. Dolayısıyla mecazların, mesellerin, metaforların, kıssaların, uygun bir şekilde kullanılan sembolik dilin ve tenzîhî dilin din dilinde önemli bir fonksiyonu olur. Bir kelime, ait olduğu söylemde genel anlamda belirsizlik emareleri göstermez. Bununla birlikte onun söylemdeki kullanım prensipleri, onun başka bağlamlarda mecazî olarak kullanılmasını mümkün kılar. Bu esnetmede mutlak olmamakla birlikte bir sınır vardır; çünkü belli bir takım kuralların ihlal edilmesi kelimelerle ne yapıldığını izah edemez. Belli bir noktadan sonra artık kelimelerin kullanılışları; gramatik, sentaktik ve semantik kurallara uymadığında olağanüstü bir durum meydana gelir. İşte semboller de böyle bir duruma en iyi örnek olarak verilebilir.[591]

Dinî sembolizmi savunanlara göre Tanrı ile ilgili kavram ve ifadeler sembolik yapıdadır. Kastedilen anlamın duyulara ve hayale ifade edilme biçimi olan mecazî anlatım haricinde Tanrı'dan bahsetmenin alternatif bir yolu da bulunmamaktadır.[592] Sembolleştirme, bize gizli kalan unsurlara ulaşmak için bir sondaj; sezilen, ancak idrak ve anlayışımızın kapsama alanı dışında kalan bir hakikate yaklaşabilme, onu idrak alanımıza indirebilme tecrübesidir. Sembol, algılayabildiğimiz bir nesne aracılığıyla yaşamakta olduğumuz sınırlar içerisinde kavrayamadığımız bir hakikate işaret ederek ruhumuzun derinliğine çeşitli etkiler bırakarak bizde birçok fikir ve duyguların uyanmasını sağlar.[593]

İslâm düşüncesinde sembolik dile en güzel örneklerden biri hesap günü olup bazı düşünürler esap gününü bir metafor veya sembol olarak yorumlarlar. Bunlara göre, hesap günü kavramı insanların hayatlarını sorgulama ve muhasebe etme durumunun bir ifadesidir. Yani, hesap günü bir beklentinin sembolüdür. Böyle bir anlayışa göre, gerçekte hesap gününün gerçekleşeceği fikri yanlış olabilir; fakat hesap gününe ilişkin rivayetler insanın varoluşu açısından oldukça önemli olduğundan o bir tür müteşâbih ve metafor işlevi görür. Böylece Tanrı, toplumsal bir sembol düzeyine indirgenir. Teistik açıklamaya göre kullanımcı ve işlevselci yaklaşımlarda iddia edildiğinin aksine Tanrı toplumsal bir sembol olmadığı gibi dinler kapalı bilgi sistemleri değildir. Dinî ifadeler,

---

[590] Peterson Michael, v.dğr., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş,* çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2006, s. 326.
[591] Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili,* s. 192-193.
[592] Koç, *Din Dili*, s. 96.
[593] Kılıç, Sadık, *Kur'an Sembolizmi (Renklerin ve Şekillerin Dünyası),* Kılıç Yayınları, Ankara 1991, s. 17.

genel bir kuram ve davranış modeline dayalı olarak da tahlil edilebilir. Bu açıdan bakıldığında dinler açık sistemlerdir. Çünkü onlar diğer tecrübe alanlarıyla karşılıklı etkileşim içindedir. Dolayısıyla din, fonksiyonel yaklaşımlarda iddia edildiği gibi belli bir yaşam siyasetine bağlanma değildir.[594]

Dille ifade edilemeyen hakikatlerin farklı şekillerde anlaşılma durumu bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi teolojide de katı bir gerçekliğe dayanan dil yerine sezgiye dayalı daha esnek bir dil bizlere bu imkânı sağlayabilir. Allah'ın mahiyetini ve yaptığımız ibadetleri yalın ve içi boş bir dille anlatmak mümkün değildir. Bu bakımdan Allah'a karşı yaptığımız ibadetler birtakım sembolikler yön içerdiği gibi Allah ile ilgili insanlara yönelik kullandığımız dil de sembolik unsurları içerebilir.[595]

Vahyi gönderenle vahye muhatap olan alıcı arasında ontolojik farklılık vardır. Vahyi gönderen yani yaratan sınırsız ve mutlak olup vahiy gönderilense yaratılmış, zaman ve mekânla sınırlandırılmıştır. Muhatap, "Mutlak" olanın seviyesine asla yükselemeyeceği için "Mutlak" olan, mesajını sınırlı olan muhatabının düzeyine indirgeyecektir. Dolayısıyla duyulara dayanan tecrübelerimiz dışında kalan hakikatleri anlayabilmemiz için Allah, kendi fiillerini/aktivitelerini, insana ait bir dil aracılığıyla insanlara aktarırken şekil ve mana değişimlerini gerektiren kapalı telmihleri[596] ve çeşitli simgeleri diğer bir ifadeyle sembolik tanımlamaları kullanır.[597]

Din dili, yapısında belli bir ölçüde sembolizmi barındırır. Çünkü dinin muhatapları hem avam hem de havastır. Ayrıca bir dinin daveti tarihin yalnız belli bir dönemiyle ve belli bir kuşakla sınırlandırılamaz. Uzun tarihi süreç içerisinde birbirinden sonra gelen nesillerin farklı zihnî donanımları, kültürel ve bilgi evreleri olur. Dolayısıyla din, muhataplarına bunların hepsini aşabilen bir dille hitâb etmelidir.[598] Ayrıca insan tecrübesini aşan soyut kavramlar ve karmaşık kalıplarda sembolik dil en önemli yöntemlerdendir. Bundan dolayı zihinsel problemlerin tartışılmasında kullanılan terimlerin önemli bir kısmı semboliktir. Tanrı hakkında sembolik bir dil kullanma zorunluluğunun bulunmasından hareketle antropomorfizme düşme endişesi, Tanrı hakkında konuşurken kaba sözlük anlamlarıyla kullanılan kelimelerin yanlış anlaşılacağı veya anlamı daraltacağı endişesi, dinî metinlerde yer alan bazı ifadelerin

---

[594] Koç , *Din Dili,* s. 226; Kuvancı, *Din Dili Kapalı Mıdır?,* s. 70-71.
[595] Koç, *Din Dili*, s. 95, 96; Atasağun, *İlahî Dinlerde Semboller*, s. 25.
[596] Telmih; İfade içinde belirtmeden herhangi bir kıssaya, geçmişteki bir olaya, meşhur hikâyelere, efsanelere, ünlü bir şahsa, çeşitli inanışlara, ayet veya bir hadise ya da yaygın bir atasözüne işaret etmek sanatıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. www.turkedebiyati.org › soz_sanatlari › telmih
[597] Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 47-48.
[598] Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 53, 54.

sözlük anlamlarıyla kabul edildiğinde bazı zorluklarla karşılaşıldığı olgusu dolayısıyla üç nedene bağlayabiliriz.[599]

Din diliyle ilgili sembolik dilin kullanılmasının bazı nedenlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Birincisi; sembolik dil antropomorfistik bir anlayıştan kaçınmaya imkân sağlar, iddiası vardır. Tanrı ile ilgili konuşurken kelimelerin literal anlamda kullanılmasının birtakım problemlere sebep olduğu bilinen bir realitedir. Literal kullanım, din dilinde anlam daralmalarına ve yanlış anlamalara neden olabilir. Bundan dolayı sembolizmi savunanlar, dinî sembolizmin literalizmin anlamı daraltmasına bir çıkış yolu sunduğu iddiasındadırlar. Yani sembolik yaklaşım, sıradan şeyleri ifade etmek amacıyla kullandığımız sözcüklerin eksikliği nedeniyle aşırı somutlaştırmaya kaçılacağı şüphesinden kaynaklanır. İkincisi; insanın zihni Tanrı hakkında insanî birtakım kavramlarla düşünmeye mecbur olsa da insanın sahip olduğu kavramlar Tanrı'yı ifade etmede yetersizdir. Dolayısıyla insanın Tanrı hakkındaki tüm ifadeleri en nihayetinde O'nun mahiyetini tam olarak ifade edemez. Üçüncüsü; ilâhî metinlerdeki veya geleneksel bir kısım temel dinî iddialar sözlük anlamlarıyla alındığında büyük problemlerle karşılaşılır.[600]

Sembolle sembolize edilen arasında çok yönlü bir ilişki vardır. Bir sembolün sembol olarak ortaya çıkmasının temel sebeplerinden biri; anlam, derinlik ve genişliğinin başka bir şekilde ifade edilememesidir. Bundan dolayı sembollerin tüketilemez bir anlam zenginliği olup bu anlamlar bir defada ve tamamen izah edilemez. Şayet sembol, sonluda sonsuzluksa böyle bir durumda sembolün anlamını tüketmek mümkün değildir. Yani sembolü bütüncül bir anlamla belirlemek veya tek bir anlama indirgemek mümkün olamaz.[601] Çünkü semboller, varlığın sıradan dille ulaşılması mümkün olmayan boyutlarına ulaşmaya olanak sağlar. Dindeki ve sanattaki semboller, insana kapalı olan bâtınî boyutun ve gerçeklik alanının açımlamasını sağlar. Bundan dolayı semboller bütünüyle indirgenebilir şeylere atıfta bulunmamakla birlikte bilgi verici bir özelliğe sahiptir. Çünkü semboller, herhangi bir sınırlama olmaksızın kavramsal kürenin ötesine geçen bir şeyin temsilidir. Dinî fiillerde zımnen ifade edilen ve insanı nihaî olarak ilgilendiren mutlak gerçekliğe işaret eder.[602] Nihaî olana doğrudan ulaşmak mümkün olmadığı için, sembollere başvurulması gayet doğaldır.

---

599 Koç, *Din Dili*, s. 107.
600 Yavuz, "*Din Dili*", s. 276-248.
601 Tokat, *Dinde Sembolizm*, s. 19.
602 Tillich, Paul, "The Religious Symbol", *Religious Experience and Truth*, ed. Sydney Hook, New York University Press, New York 1961, s. 303.

Dolayısıyla, sembolik bilgiler dolaylı bilgi olup sembolize edilen şeyler metafiziksel bir yapıdadır ve doğrudan algıyla ulaşılmaya kapalıdır.

Sembol ve benzetmeler genel itibariyle bütün dillerde bulunup, o dilin gelişmişliğine bağlı olarak bu benzetme ve semboller az ya da çok olur. Benzetme, sembol ve deyimlere sıkça yer verme Arapçanın en temel özelliğindendir. Kur'an da Arapça olarak indirildiğinden Arapçadaki bu özellikleri bünyesinde barındırır. İlahî vahiy ve özellikle Kur'an, insanoğluna belirli bir zaman çerçevesi bağlamında hitâb etmez. O'nun getirdiği mesaj ve bu mesajın içerdiği anlam boyutları sınırsızdır. Bu sınırsız boyutların hepsine ışık tutacak bir söz mûcizesi ortaya koymak ancak sembolik bir dil aracılığıyla mümkün olabilir. Böylece her asır ve o asırdaki her anlayış seviyesindeki insanlar ilâhî sözden paylarına düşeni alabilsinler.[603] Eğer bir ayeti sadece dış yani lâfzi anlamıyla değerlendirir, Allah'ın aşkın ve sınırsız bir varlık olduğunu hesaba katmaz ve o ayette sembol, metafor veya benzetmenin kullanılmış olabileceğini unutursak Kur'an'ı anlayamayız. Bu durumda biz, ona sadece kendi zihnimizde var olan eksiklikleri yüklemiş oluruz.[604] Kur'ân'da sembolik dil; *haberî sıfatlar, Arş-Kürsî, istiva* ve *âhiret* gibi müteşâbih alanla ilgili ayetlerde olduğu gibi *namaz, hacc, oruç* gibi muhkemle belirlenen ibadetlerin anlatılmasında da kullanılır. Bu ibadetler, her ne kadar çeşitli fiillerden oluşmuşlarsa da içermiş oldukları her bir fiil, Allah ile kul arasında bir anlamı sembol oluşturur. Örneğin âhiret âlemiyle ilgili olarak kullanılan semboller ve ağırlıklı olarak Allah'ın Kur'an'da geniş bir şekilde yer verdiği "Melik" sembolü dikkate değerdir. Yine başlıca ibadetlerden olan namazla Kâbe arasında bir sembolik durumdan da bahsedilebilir.[605] Ayrıca âhiretle ilgili birtakım sembolik ifadeler de karşılaşmamız mümkündür.[606]

Semboller konusunda önemli fikirleri olan İbn Rüşd, Aristo geleneğini takip etmesine rağmen metafizik sembollerle ilgili Aristo'dan farklı düşünür ve kendine özgü bir anlayış ortaya koyar. Duyu objesinin biri asıl, diğeriyse ona benzer olmak üzere iki şeklinin olduğundan bahseder. Ona göre duyu objesinin benzeri daha soyut olduğundan muhayyile için benzer olan daha önemlidir.[607] Düşünürümüzün avam-havas ayrımı ilâhî

---

[603] Sağlam, Bahaeddin, *Kur'an'ın Evrenselliği ve Kur'an Sembollerinin Dili*, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1997, s. 322.

[604] Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, terc. Cemal Aydın, Pınar Yayınevi, İstanbul 1996, s. 84.

[605] Namaz ve kabe arasındaki sembolizm için bkz. Kılıç, Sadık, *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 71-72, 161.

[606] Ayrıntılı bilgi için bkz. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 303-304, 309-310; Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, s. 91.

[607] Arkan, İbn *Rüşd Psikolojisi,* s. 248.

metinlerin anlaşılmasında ve hayata uygulanmasında önemli bir yer tutar. Ona göre sırf erdemli olmak için eylemde bulunmak, bunun haricinde dünyevî-uhrevî bir kazanç beklememek herkes için uygun değildir. Bu erdeme ancak burhan ehli filozoflar sahip olabilir. Bundan dolayı âhiret ve halleri dinî metinlerde maddi kazanç ve kayıplar örnek verilerek anlatılır ve halk buna göre teşvik edilir veya sakındırılır. Çünkü halk ancak bu tür maddî kazanımları ister ve onlardan haz duyar. Bu nedenle ayet ve hadislerde izlenen tutum, yani âhiret hayatının birtakım sembolik ifadelerle anlatılması dikkat çekicidir. Filozoflar âhiretteki maddî kazançtan ziyade erdemli olmak için iyi eylemlerde bulunurlar. Bu dünyadaki erdemli olmanın verdiği manevî hazzın karşılığında âhiretteki karşılığının aynı türden olması gerektiğini düşünerek bazı filozoflar, bu konudaki birtakım sembollere dayalı ayetleri yorumlayarak âhiret hayatının ruhanî olacağı kanaatindedirler. Onlara göre ayet ve hadislerde âhiretle ilgili ifadelerde bazı esaslar (sırat, cennet, cehennem, vb.) sembolik anlama sahip olup sadece halka hitâb eder.[608]

İbn Rüşd, peygamberliği ilâhî bir idrak olarak kabul etmekte ve peygamberliğin insanlara Allah'ın bir inâyeti olduğunu düşünmektedir. Ona göre peygamberler sembolleri vahiy yoluyla, peygamber olmayanlarsa sadık rüyalarla alırlar. Sadık rüyalar peygamberlikle ilgili bir şey olup onlar için ilâhî bir inâyettir. Düşünürümüze göre insan uyku halindeyken dış uyaranlar olamadığından iç idrakler Faal Akıl'dan mükemmelleşmiş bazı bilgiler elde eder. Bu aşamadaysa sadık rüyalar gerçekleşir. Sadık rüyalarsa bilgi bakımından akılla elde edilen bilgilerden daha üstün bilgiler sunar. Bu bilgilerin akıl üstü olması ve vasıtasız olarak alınması dolayısıyla mükemmel olduğu kanaatindedir.[609] Onun bu konuyla ilgili en temel dayanağı tarihî tecrübelerdir. Ona göre bu konuyla ilgili haberler mütevâtir seviyede olup bunlar güvenilir ve geçerli bir sebeptir. Ayrıca düşünürümüz herkesin uyarıcı rüya gördüğü, hayatında bu deneyimi yaşadığını idda eder.[610]

İbn Rüşd, kimi diğer İslâm düşünürlerince değersiz sayılan yalancı rüyalara önem vermez. Böyle rüyaların hayal yetisinin zihinde saklı anlamlarla ilgili tasarrufundan, nefsin istek ve arzularından kaynaklandığını belirtir. Böyle rüyalar, tıp ilminde de önemli bir ipucu olup semboller beden sağlığıyla ilgili bilgi verebilir. Rüyaların insan üzerinde bıraktığı duygusal edinimler rüyaların türünü belirleyebilir.

---

608 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 312.
609 Arkan, İbn *Rüşd Psikolojisi,* s. 250-252.
610 Arkan, İbn *Rüşd Psikolojisi,* s. 239.

Sadık rüyalar olumlu duygulara vesile olurken yalancı rüya kişide olumsuz duygulara sebep olabilir.[611]

İbn Rüşd, Hz. Yûsuf'un yaptığı gibi rüyaların neden bir tabiri gerektirdiğini ve iyi bir rüya tabircisinde bulunması gereken özellikleri açıklar. Ona göre rüya tabircisinin tabiatı gereği rüyada bulunan benzer sûretleri ve sembolleri anlamada yetenekli bir kişi olması gerekir. Rüya tabiriyse aklın uykuda ruhânî anlamlar şeklinde edindiği şeylerin veya sembollerin cismânî karşılığını bulmasıdır. Dolayısıyla her toplumda ortak olan sembolleri ve her bir topluma ait olan sembolleri bilmesi temel şarttır. Ona göre rüya tabircileri beden ve ruh temizliğine sahip olmalı, iyi huyları elde etmeli ve sembol bilgisine sahip olmalıdır. Ayrıca milletlerin bölgelerine, şehirlerine, kendilerine ait varlık ve sembolleri olması dolayısıyla bir takım semboller milletlere göre farklı olabilir.[612] Düşünürümüze göre milletler; birincisi tabiatları, yani nefslerinin güçleriyle bölgelerinde ve şehirlerinde bulunan kendilerine ait yapıları, ikincisiyse kabul etmeye alışkın oldukları semboller ve görüşler bakımından birbirlerinden farklılık gösterirler. Onlar; "İlk İlke", melekler ve insan mutluluğunun özü gibi diğer şeyleri bu sembol ve görüşler vasıtasıyla kabul eder.[613]

Sembolik dilin en önemli yapılarından biri olan rüya tabiri kimi zaman görülen bir başka rüyayla gerçekleşebilir. Daha önce görülmüş bir rüyadaki sembollerin anlamları daha sonra görülen bir rüyayla açığa çıkabilir.[614] Müellifimiz rüyayla ilgili patolojik sembollerden de bahsetmekte olup aşırı korkak, hasta vb. kişilerde bu tür sembollerin ortaya çıkabileceğini söylemektedir.[615]

İbn Rüşd'e göre vahyî bilgileri anlama tarzları bütünüyle tahayyül bilgisine bağlıdır. Hz Muhammed (s.a.v.)'i son peygamber olarak adlandırmanın sebeplerinden biri de budur. Çünkü onun siyasi yeteneği en yüksek insanî bir seviyeye ulaşmıştır. Bir siyasetçi olarak o, filozofların ancak teorik olarak anlayabildikleri formel bilgiyi, toplumun çoğunluğu tarafından anlaşılan hayalî ve mecazî bir forma aktarabilmiştir. Sıradan insanlar nasıl davranacaklarını neye inanacaklarını belirlemede kendilerine yardım etmesi için sembollere ihtiyaç duyarlar. Hz Muhammed (s.a.v.) de tahayyül gücüyle bu sembolleri kendilerine temin etmek için gönderilmiş en uygun kimsedir.[616]

---

[611] İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Hiss ve'l-Mahsûs,* ed. Henri Blumberg, The Mediavel Academy of America, Chambridge 1972, s. 52-53.
[612] Arkan, İbn *Rüşd Psikolojisi,* s. 250.
[613] İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Hiss ve'l-Mahsûs,* s. 49-50
[614] İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Hiss ve'l-Mahsûs,* s. 50.
[615] Arkan, İbn *Rüşd Psikolojisi,* s. 242
[616] Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş,* s. 93.

Ancak düşünürümüz, peygamberlerin vahiy yoluyla elde ettikleri bilgileri aynı şekilde mi yoksa sembollerle mi elde etmeleri meselesinde fikirlerini açıkça ifade etmez. Dolayısıyla ilâhî bilginin elde edilişi ve mütehayyilenin bu süreçteki fonksiyonuna değinmesi bağlamında vahiy vasıtasıyla aldıkları bu bilgilerin bir form şeklinde olduğu düşünülebilir. İlahî bilginin elde edilişi ve mütehayyilenin ·bu süreçteki fonksiyonuna değinilmesi, peygamberin bilgiyi form olarak elde ettiği şeklinde bir yorumu mümkün kılar.

İbn Rüşd, dil ile düşünce arasında bir ilişkiden bahsetmekte, dilin millî, düşünceninse evrensel olduğu kanaatindedir. Dilin gramatik yönünden de bahsederek lafızla lafzın delalet ettiği anlam arasında karışıklığa engel olmak amacıyla tanım ve lafızlardan ziyade semboller kullanılmasının daha uygun olacağını dile getirir. Böyle bir metodun öğretim açısından da daha faydalı olabileceği kanaatindedir. Böyle bir yaklaşımı onun sembolik mantığın habercisi gibi görülmesine zemin hazırlar. Ayrıca ona göre Kur'an âhiretle ilgili meseleleri anlatırken olgusal bir dil yerine sembolik bir dil kullanır.[617]

İbn Rüşd, te'vîl anlayışında Kur'an metnini kaynağını dinî felsefelerde ve özellikle de hermetizmde bulan birtakım teori ve fikirlerin ifadesi olan sembol/remizler haline dönüştürerek Arap beyânının sınırlarını aşan te'vîl anlayışına karşı gelir. Yani Şia, mutasavvıflar ve diğer İslâmî akımların benimsediği irfanî te'vîl anlayışını kabul etmez.[618] Ona göre burhan ehli bu lafızların hakikatiyle ilgili derinleşmeli ve onları bâtınî olarak anlamadır. Eğer burhan ehli bu tür ayetleri zâhirî olarak anlarsa hataya düşer. Örneğin Hz. Peygamber köle bir kadına Allah'ın nerede olduğunu sorduğunda kadının gökyüzünü göstermesi üzerine burhan ehli olmayan bu kadının cevabını doğru kabul eder. Burhan ehlinin böyle bir cevapla yetinmemesi ve sembolik olarak anlatılan bu ifadelerin hangi anlama geldiğini bulması gerekir. Buradan hareketle burada zâhir-bâtın ayırımıyla birlikte zâhirî de kendi içerisinde iki kategoriye ayırmakta fayhda vardır. Burhan ehli için temsilî ifadelerin hakikatleri zâhirîyken bu hakikatlerin kendilerine bâtın olduğu diğer insanlar için bu ifadelerdeki sembolik anlamlarından elde ettikleri anlamlar zâhir yerine geçer.[619]

İbn Rüşd'e göre dinin amacı, doğru bilgi vermek ve doğru amellerin yapılmasını sağlamak olup, bu bilgiler insanlara tasavvur ve tasdik yollarıyla öğretilir. Tasavvur,

---

[617] İbn Rüşd, *Telhisu Mantıku Aristo, Kitabu'l-Kıyas,* s. 269.
[618] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 85-86. Ayrıca bkz. Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, s. 106-107.
[619] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 83-84.

hakkında bilgi verilecek bir şeyin bizzât kendisinin tasavvur edilmesiyle veya onun bir örneğinin/sembolünün tasavvur edilmesiyle mümkündür.[620] İşte burada filozofun zamanının en mükemmel dinini seçmek zorunda olduğu şeklindeki düşüncesiyle aslında filozofun görev ve özelliklerini belirlemesi söz konusu olmuştur. Filozoflar için dinlerin hepsinde birtakım doğru şeyler olsa da en iyi olan dinin daha iyi olana nesh edilmesi temel hareket noktasıdır. Dolayısıyla sembolik dille anlatılan dinî öğretilerin farklılık göstereceği gerçeğine işaret eder.[621]

Dinî nass, insanların tasdik ve tasavvur kabiliyetlerine hitâb edecek şekilde bazı özelliklere sahiptir. Allah, nübüvvet ve âhirette saadet ve azâb gibi hakkında zorunlu olarak bilgi edinilmesi gereken temel ilkeleri tüm inananların kabul etmesi gerekir. Allah, din dilinde eşyanın hakikatini anlatmak için misaller veya o hakikatlere benzeyen semboller verir ve insanların farklı idrak yöntemleri aracılığıyla tasdike ulaşmalarını ister. Bunlar hakkında tasdik yine herkeste ortak olan cedelî ve hatabî yollarla olur. Aslında İbn Rüşd'e göre şerîatın zâhir ve bâtın diye ayrılmasının sebebi de budur. Yani zâhir, hakikî anlamlara delalet eden misallerdir; bâtınsa hakikatin bizâtihî kendi anlamıdır ki bu da sadece burhan ehline açıktır.[622]

İbn Rüşd'e göre duyulur varlıklar dereceleri açısından farklıdır. Cisimler rengi algılama noktasında en alt seviyededir. İslam düşüncesinin önemli simalaraından biri olan Gazzâlî nedensellik veya zorunluluğu kabul etmez. Ona göre iki şey arasında bir seçim yapmamız durumunda birini kabul ettiğimizde diğerini kabul etmemiz veya birini reddettiğimizde diğerini reddetmemiz ve ikisi arasında bir etkilenimde bulunmamız anlamına gelmez. Yani birinin varlığı veya yokluğu diğerinin varlık ve yokluğunu zorunlu kılmaz. Gazzâlî neden ve nedenli arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul etmemekle her şeyi Allah'ın ezelî takdiri olarak kabul eder. Aklı ise bu duyularla algılananların üstünde yani ikinci bir bilgi kaynağı olarak görür.[623] Böyle bir düşünceden hareketle bilgi kaynağı yalnızca duyular değildir. Duyulur bilginin ilk basamağını meydana getiren ortak duyu, sembolleştirme ve anımsamayla yani iç duyuların devreye girmesiyle ve bunlardan gelen malzemeyi akıl işleyerek bilgi ortaya konur. Böyle bir durumda akıl iç ve dış duyuların üstündedir.[624] İç duyunun birinci yetisi ortak duyudur. Ortak duyu, beş duyu organının sağlamış olduğu verilerle ilgili bir hüküm vererek beş

[620] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 82-85.
[621] lbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt,* s. 329.
[622] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl,* s. 87.
[623] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 121.
[624] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 304.

duyunun algılamış olduğu verilerin bütün özelliklerini değerlendirip dış dünyada bulunan nesneye uygun imgelemler meydana getirmeye çalışır. Dış duyularla elde edilen izlenimler iç algı yetisiyle daha soyut bir hale gelir.[625] Ortak duyu, beş duyunun ayrı ayrı idrak etiği şeyleri teke indirger. Örneğin, elma dediğimizde her biri farklı farklı duyularda farklı şekillerde algılanırken ortak duyu bunu teke indirgeyerek elmanın bir rengi, kokusu, tadı ve şekli olduğuna karar verir.[626] İç duyunun ikinci yetisi imgelem olup, bu yeti bir kuruntu yetisidir. İmgelemin duyulardan algılamış olduğu sûretlerin dış dünyada bir karşılığı olmayabilir. Koyun kurdun rengini ve şeklini algılar ve sonra kendisine düşman olduğunu algılar. Kuzuda annesinin rengini, şeklini, görünüşünü algılar. Sonra sevgisini, merhametini algılayarak annesinin peşinden gider ve kurttan uzak durmaya çalışır. İç duyunun son yetisiyse anımsama/tahayyül etmedir. Hayvanların da bir imgelemi vardır. Bu anımsama yetisinin duyulur sûretleri birbirleriyle ve anlamları sûretlerle birleştirme özelliği vardır. Dolayısıyla insan hiç görmediği halde uçan bir atı ve başı insan başı gövdesi at gövdesi olan ya da başka bir bileşimde olan bir varlığı hayal edebilir. Yani bu yetinin kavrama yetisinden daha çok hareket özelliği vardır.[627] Nihayetinde insanda bulunan ortak duyu, imgelem ve hayal gücünün ortak hedefi hakikati elde etmektir.[628] Düşünürümüze göre insanın bilgiyi elde etmesi yalnızca belli bir kapasitesi ve doğal bir gücüyle değil, aynı zamanda belli bir metot ve uygun malzemelerle gerçekleşir.[629] Yani algılar, düşüncenin hammaddesini oluşturmakta, bu hammaddenin işlenmiş şeklini de semboller zihne sunar. Semboller tek tek nesnelerle ilişkili olup bu nesneleri zihne tümel olarak aktarır. Maddi akıl ise tek tek olan bu sembollerin formlarından yola çıkarak onları soyut ve tümel kavramlara dönüştürür. Etkin akıl ise maddî aklın düşünülür olanın formlarını algılamasını sağlar.[630]

İbn Rüşd, halka açıkça anlatılması zor olan kimi hakikatlerin semboller ve sembolik ifadelerle aktarıldığını, bu tür sembolik ifadelere dinin zâhirî bağlamında bakılması gerektiğini ve bu sembolik ifadelerin avama hitâb ettiğini düşünür. Düşünürümüz, imgelemin nesnelerini maddeye bağlı olan kavramlar şeklinde kabul eder. İmgelem gücü duyuların tek tek algıladığı sûretleri dış dünyada bulunması mümkün olmayan bir şekilde bir araya getirebilir. Ancak insan hayvanlardan farklı

[625] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 315.
[626] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 138.
[627] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 306.
[628] Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkisi", s. 173-186.
[629] Karlıağa, "İbn Rüşd", 257-258.
[630] Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 91; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 83, 109.

olarak akla sahip olduğundan dolayı akıl sayesinde birtakım imgelemleri idrak edebilir ve bu idrak ettiği imgelemi inancına ve hayatına aktarabilir.

İbn Rüşd, Allah'ın melekler ve peygamberler aracılığıyla bir vahiy gönderdiğini dinin temel akîdesi olarak kabul eder. Ona göre bu durum özelde İslam dininin genelde kutsal dinlerin kabul ettiği bir akîde olduğu gibi aynı zamanda rasyonel düşüncenin de kabul etmesi gereken bir şeydir. Din, semboller aracılığıyla fiziksel âlemle metafiziksel âlem arasındaki boşluğu kapatır. Bu şekilde din, sembolik olarak vahiyde ifade edilen ve felsefede sistematik olarak araştırılan dünyanın gerçekliğine bir gönderme sistemi olarak yapılandırılır. Filozoflar dinin bâtınî anlamıyla ilgileniyorlarsa zâhirî anlamını felsefî yoruma tabi olan zâhir anlamlar oluşturur. Bu iki yönlü dinî söylem semantiği, özellikle nassların zâhir anlamını ve Allah tarafından izlenen amaçları açıklığa kavuşturmayı amaçladığı, burhanî te'vîl projesinin bir temelidir.[631]

İbn Rüşd, âhiretle ilgili aklın ve dinî nassların onun varlığıyla ilgili ittifak ettiği, mahiyetiyle ilgiliyse dinlerin sembolik/temsil farklılıkları söz konusu olduğu kanaatindedir. Ölümden sonraki yaşamı tasvîr eden bu farklı semboller, peygamberlerin hitâb ettiği toplumun yapısına göre fiziksel âlemdeki birtakım argümanlarla metafiziksel âlemi anlamlandırma bağlamında değerlendirilebilir. Aynı zamanda âhirette ruhsal bir dirilme mi bedensel bir dirilme mi yoksa daha farklı bir dirilme mi olacağı problemini her peygamber, vahiyler vasıtasıyla muhatabı olduğu toplumun zihinsel yapısına göre ifade etmeye çalışır. Burada peygamber, âhiretle ilgili bilgileri insan dilinde iletmek için uygun gördüğü sembollerle ifade eder. Seçimlerindeki farklılıklar, insan bedeninin mi yoksa sadece bedensiz ruhlarının mı ölümden sonra hayatta kalıp kalamayacağı gibi doktrinsel problemlerle ilgili olarak daha fazla farklılıklara neden olmuştur. Dinlerin ortaya koyduğu seçenekler arasında İslâm, ölümden sonraki yaşamla ilgili insanoğlunun ona olan arzusunu uyandırmada en etkili yöntem olan temsilî dili tercih eder.[632]

İbn Rüşd, felsefeyi özgün bir şekilde sunmaya çalışır. Sağlam bir mantıkla görüşlerini sezgisel varsayımlarla düşünmektense imgesel bağlamda izah etmeye özen gösterir.[633] Din fenomeninin ve din dilinin sembolik olduğuna dair düşünceleriyle dikkat çeker. Ancak klasik teizmin şahıs Tanrı'sını felsefî bir ilke bağlamında dini aşkın alanla ilişkilendiren fakat dinle anlatılmak istenenin kavramsal olarak ortaya konulmasıyla dinî sembollerin amacının açık hale getirileceği kanaatindedir. Bu

---

631 Mensia, "Dogmatics, Theology, and Philosohy in Averroes", s. 41-42.
632 Mensia, "Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes", s. 37.
633 İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâmda Felsefe Akımları,* Kitabevi Yayınları, 1. Baskı İstanbul 1997, s. 286.

tutumuyla epistemolojik açıdan rasyonalist bir çizgide yer alan görüşleri açıklamacı dinî sembolizm anlayışı içinde değerlendirilebilir.[634] Eğer dinî semboller faal akıldan taakkul gücüne gelen akılsalların tahayyül gücünde dönüştürülmesi yoluyla oluşuyorsa Peygamberin de filozofun sahip olduğu felsefî bilgilere sahip olması gerekir. Bu durumda "acaba peygamber felsefî bilgilere sahip olduğu halde dinî söylemin içeriğini kavramsal olarak ifade etmiş midir?" sorusu akla gelir. Bu soruya Kur'an'ın sadece halka seslenmediği aynı zamanda felsefî açıklamalara da yer verdiği ve bu yüzden filozofun da Kur'an'dan öğreneceği çok şey olabileceği şeklinde cevap vermekle birlikte peygamberin de en az filozof kadar burhana sahip olduğu şeklinde bir temellendirme yapar.[635]

İbn Rüşd'e göre hikâyeler teşbîh ve sembolik ifadelere yer verdiği olduğu için anlamayı kolaylaştırması açısından hikâyelerin eğitimde kullanılması önemlidir. Ruh, teşbîhle anlatılan şeylerden aldığı hazdan dolayı anlatılan şeyleri daha kolay kabul edebilir. Semboller duyularla algılanan nesnelerin ve durumların mevcut durumda benzerleri/teşbîhât olduğundan semboller daha hızlı bir kavrama ve kabul etme bağlamında bir fonksiyona sahiptir. Dolayısıyla sembollerin tahyîlinden ortaya çıkan haz nedeniyle kişinin kavrayışını kolaylaştıracağı kanaatindedir.[636]

Din, realiteden bahsederken aklın çok ötesinde bulunan gerçeklere işaret eder ve bütüncül bir yaklaşım sergiler. Tecrübelerimiz ötesinde kalan bir hakikati bu tarz derin ve kapsayıcı bir metotla sunmak kolay değildir. Anlamca çok ileri kavramları en ilkel zihinlere bile akıcı ve anlaşılabilir bir şekilde anlatmak ilâhî vahyin özelliğidir. Din bir fildişi kulesi ve bir elitler kurumu değildir. İlâhî vahyin muhatabı tüm insanlıktır. Dolayısıyla ilâhî metinlerde bulunan semboller sayesinde her seviyede insan, metafizik alana ait realiteyi yine kendi seviyesi ölçüsünde kavrayabilir. Bu anlamda bir bilim dili olduğu gibi bir de din dili vardır. Bu inceliği anlamadan dini kavramaya kalkışmak, bizleri içinden çıkılmaz hatalara sürükler. Kısacası insan için dinî hakikati anlama ve anlamlandırmada sembolik dilin önemli bir yeri vardır. Çünkü bu realiteyi, ancak semboller dile getirebilir. Birden çok anlamı olma, bilhassa bir şeyi ifadelendirirken aynı zamanda onu gizleme özelliğinin bulunması ki bu özelliği üzerinde taşıyan anlam taşıyıcılarına sembol denir. Yani sembol, bir şeyi ifade ederken aynı zamanda o şeyi gizleme özelliğine sahiptir. Böyle bir özellik, sembolün anlamsız ya da çelişkili olduğu

634 Tokat, *Dinde Sembolizm,* s. 41.
635 Tokat, *Dinde Sembolizm,* s. 131.
636 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r,* s. 210.

dolayısıyla saçma olduğu anlamına gelmemelidir. Aksine kendi üzerinde düşünmeyi ve kendisini araştırmayı amaçlar. Sembol birden fazla anlam derecesi olan bir şey olarak karşımıza çıkar.[637] Bilindiği üzere kelimelerin kendi temel anlamlarının haricinde bağlı bulundukları bir ilişki sistemine göre yeni anlamlar kazanması söz konusudur. Bir kelime özel bir ilişki sistemi içinde yer aldığında onlardan yeni anlamlar elde eder. Genel olarak yeni anlamlar kelimeyi, onun asıl anlamından köklü bir şekilde değiştirecek kadar etkiler. Böylece, kelimenin mevcut anlamından başka bir anlamla karşılaşabiliriz.[638]

İlâhî hitâbın muhatapları toplumun özel bir sınıfı değil, aḳıl ve bâliğ olmak şartıyla tüm insanlardır. İlahî hitâptaki "adam öldürmeyin", "zina etmeyin", "adil olun" gibi ahkâm ayetleri âḳıl ve bâliğ her insana temel ahlâkî kuralları aktarma veya kavratması açısıdan kolaydır. Ancak gaybla ilgili hakikatlerin insan ifadesine nakledilmesinin zorluğu/probleminin muhatabına kavratılması zordur. *Allah, âhiret, cennet, cehennem, hesap* gibi konuları içeren anlamıyla mutlak gaybın insanlara kavratılması, din dilinin en temel problemlerinden biridir. İşte bundan dolayı Kur'ân'da Allah'ın zâtındaki ve ilmindeki gaybî hakikatler, insanlara fiziksel âlemdeki olay ve olgularla sembolize edilerek anlatılır. Din dili, insanlara iman konusu olan bazı metafiziksel hakikatleri bildirdiği sürece kaçınılmaz olarak sembolik bir anlatım üslubunu kullanır. Diğer taraftan Kur'ân'da Allah'ın zâtı ve sıfatları, yeniden diriliş, âhiret ahvali, hesap, cennet, cehennem gibi gayb âlemiyle ilgili iman konusu gerçeklerden bahseden muteşâbîh ayetler de vardır. Bu ayetlerdeki teşâbüh, gaybî gerçeklerin algı alanımızdaki olay ve olgularla sembolize edilerek verilmesindeki zâhirî benzeşim itibariyledir.

İbn Rüşd, bâtınî hakikatlere insanların sadece bir kısmının ulaşabileceğini savunur. Ancak Allah ilâhî metinlerde birtakım hakikatleri imgeler ve semboller vasıtasıyla avama da aktarır. Anlamları göründükleriyle aynı olan metinlerin ve gizli bir anlamı olan metinlerin görünürdeki anlamını oluşturan imgeler ve sembollerdir. İşte burada avamla havasın ilâhî metinleri anlama ve algılamalarındaki temel fark, sembolik dil kullanımında görülür. Bu durumda âlimlerin görevi onları teşbîhî yani bir anlamda sembolik bir şekilde yorumlamak iken avamın görevi onları zâhirî anlamlarıyla almaktır.

---

637 Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum: Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması,* Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 96.

638 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 27-29.

Müellifimiz kutsal metinlerde farklı anlayış türlerinin koşullarını ortaya koymaya çalışır. Bu koşullar, bilenin metinlerde sunulan önermeleri kesin olarak bilmesiyle ve sonuçlarda sembollerin kullanılmasıyla ilgilidir. Bununla birlikte teşbîhî yorum için belirleyici faktör, öncüllerin bilindiği kesinlik değil, sonuçlarda sembollerin kullanılmasıdır. Sonuçları semboller kullanan metinler teşbîhî yoruma tabi tutulabilir ancak kullanmayanlar bu tür yorumlara tabi tutulamaz. Nihayetinde bu yöntemlerin teşbîhî yorumlama içerip içermediğini belirleyen şey, sembollerin kullanımıdır. Sonuçlarında semboller kullanan herhangi bir metin, teşbîhî yoruma açıktır ve bu, onun gizli bir anlamı olmasını gerektirir. Sonuçlarında sembol kullanmayan metinler ise sadece açık bir anlama sahiptir. Teşbîhî yorumlamanın mümkün olduğu durumlarda sembollerin metinde kullanıldığına ve bu sembollerin anlamından ne kadar emin olabileceğine bağlıdır. Teşbîhî yorum, belirli kutsal metinlerin gizli anlamını ortaya çıkarma yöntemidir. Bir metnin semboller içerdiğini bilmenin ve bu sembollerin neyi sembolize ettiğini bilmenin kolay olduğu durumlarda herkes metni müteşâbih olarak yorumlayabilir. Diğer tüm durumlarda ancak yalnızca burhan ehlinin sembolik olarak anlaması gerekir. Düşünürümüz, diyalektik akıl yürütmede öncüllerin fikre dayanması, yani akıl yürütmenin öncüllerini kabul eden insanlardan bahseder. Retorik sınıfta anlamlandırmanın özelliği, ağırlıklı olarak semboller kullanmadır. Oysa bâtınî ifadeler yalnızca burhanî muhakemeyi anlayabilen insanlar tarafından sembolik olarak yorumlanabilmelidir. Ayrıca düşünürümüz, dil, metin, anlam gibi problemleri sisteminin sadece bir parçası olarak görmediği gibi görüşlerini gizlemek için sembolik bir üslubun arkasına da sığınmaz. Örneğin din-felsefe uzlaştırmasına diğer Meşşâî düşünürlerden daha çok dikkat ve gayret gösterir, problemi sisteminin sadece bir parçası olarak görmez, diğer Meşşâî filozoflarına göre bu konularda sembolik dile daha az başvurur.

SONUÇ

Din felsefecileri, Tanrı'nın doğasına ilişkin birçok klasik felsefî iddianın genellikle kutsal dinî metinlerde bulunan Tanrıyla ilgili iddiaların ilk bakışta farklı olma eğiliminde olduğu kanaatindedirler. Başta Aristotelesçi ve Neoplatonik gelenekler olmak üzere klasik teistik felsefe, Tanrı'yı "cisimsiz", "ezelî-ebedî", "değişmez" ve "basit" olarak tanımlar. Diğer taraftan, Kur'an, Tevrat ve İncil gibi dinî metinlerde Tanrı'ya dair "seven", "öfkeli" gibi bir takım duyguları ifade eden söylemlerle birlikte "elleri", "parmakları", "nefesi", "taht sahibi" şeklindeki ifadelerle bedensel özelliklere atfedilen Tanrı, genellikle antropomorfik terimlerle anlatılır. Bundan dolayı din felsefesindeki temel problemlerden biri, bu tür dinî iddia ve söylemlerin felsefî olarak tutarlı bir şekilde nasıl yorumlanacağıdır. Felsefenin ve dinin hakikat iddialarını ne kadar ciddiye alma eğiliminde oldukları göz önüne alındığında bu anlaşılabilir bir durumdur. İbn Rüşd'ün düşüncelerinin bu minvalde olduğunu söyleyebiliriz. O, Tanrı'nın basitliği, değişmezliği ve sonsuzluğu gibi ilâhî niteliklerin klasik teistik söylem ve kabulleriyle birlikte Tanrı'nın eli, yüzü ve tahtı gibi ifadelerdeyse bunların olduğu gibi kabul etmeyip bir takım yorumlamalarla izah edilmesi gerektiği kanaatindedir.

İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı" noktasında genel anlamda İslâm düşünce sistematiğinin sınırları içerisinde kalmaya riayet ettiği söylenebilir. Kelâm, felsefe ve mantık alanlarındaki birçok tartışma ve problemlere dair yazdığı eserlerde dolaylı bir yaklaşım söz konusu olup zaman zaman sembolik dile de başvurduğu görülebilir. Yani din dili problemlerini, günümüz din dili tartışmalarında olduğu gibi doğrudan ele almaktan ziyade birtakım tartışmalar içerisinde örnekler ve ara bilgiler çerçevesinde ortaya koyar. Bu çerçevede yepyeni bir düşünce sistematiği oluşturmak yerine Aristo ve İslâm düşünce sistemini sentezleyerek var olan düşünce sistematiği içinde kritikler ve teoriler ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda ilâhî metinlerin zâhirî ve bâtınî ayrımından hareketle akıl-vahiy temelinde bir yorumlama çabasına girer.

İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nın zeminini, din-felsefe uyumu merkezli bir okuma düşüncesi bağlamında ele almakta fayda vardır. Onun düşüncelerinden hareketle ontolojik olarak hakikatin bir olması bağlamında epistemolojik anlamda bu hakikatin anlaşılmasında dinle felsefenin farklı söylem ve yöntemleri olsa da nihayetinde ortak bir zeminde buluştuklarını söyleyebiliriz. Müellifimiz kendisinden önceki düşünürlerin düşüncelerini incelerken yalnızca nakilci, yorumlayıcı ve taklitçi olmaktan ziyade

kurucu, yenileyici ve yaratıcı bir tutum sergiler. Ancak Aristo'nun eserlerini şerh ederken selefinin görüşlerini birçok kez tenkit etmekten ziyade hakikat gibi anlatması dikkate değerdir. O, din ve felsefeyi ortak bir zeminde buluşturup Kur'an'ı aklî bir yorumla izah ederek aslında din ile felsefenin söylem ve yöntemlerinin farklılığına vurgu yapar. İbn Rüşd'e göre dinî söylemle felsefî söylem arasındaki en temel fark, hakikatin ifade edilmesinde kullanılan metotla ilgilidir. Ona göre felsefe akla dayalı ispatı kullanırken dinin hassas, hayalî ve fikrî bilgi biçimlerinden oluşan bir içeriği bulunur. Bundan dolayı din, tüm insanlara hitâb ederken felsefe sadece seçkin bir kesime hitâb eder. Ona göre, tüm insanların konuşmasına ilişkin din, mesajını felsefe için mümkün olandan daha geniş çapta erişilebilir kıldığından felsefeden daha geniş bir içeriğe sahiptir. Din, farklı seviyelerdeki insanların onu nasıl anlaması gerektiğini belirlemenin önemli olması nedeniyle mühimdir. Yani felsefî olmayan halk için uygun olan din ile felsefe arasındaki ayrım, muhatapların ve katılımcıların farklılıklarından kaynaklanır.

İbn Rüşd'e göre din, insanların anlayacağı tarzdaki ifadelerle tüm insanlığa hitâb eden, hakikati toplumun bütününe anlatmayı amaçlamayan ve vahye dayanan ma'kûl bir yapıdır. O'na göre din, bilimsel kuramdan ziyade inançsal, ibadetsel, hukuksal ve etiksel bir yapıdır. Aynı zamanda başta metafiziksel problemler olmak üzere insan aklının anlayamadığı, kavrayamadığı konularda dinin söylem ve yöntemlerine başvurulması gerektiğini, vahiyle edinilen bilginin akılla edinilen bilgilerin tamamlayıcısı olduğunu ve aklın yetersiz kaldığı durumlarda bunları Allah'ın vahiy yoluyla dile getirdiğini kabul eder. Onun temel kaygısı, İslam dünyasında farklı dinî perspektiflerden çoklu yorumların epistemolojik krizinden kaynaklanan kafa karışıklığıdır. Bu problemi güvenilir bir epistemolojik arka plana atıfta bulunarak çözmeye çalışır. Ona göre durumun çözümünün anahtarı, insan bilgisinin ana kaynakları olan vahiy ve akılla dine yönelmektir. Diğer taraftan dinî metinler, yorumlamada yetkin olmayan kelâmcıların yorumlarından arındırılmalı ve genel itibariyle zâhirî anlamıyla halka aktarılmalıdır. Ancak bu perspektifi okuyucunun dinî yorumlarda bir çatışma olduğu izlenimi edinmesine sebep olabilir. Örneğin dinî ifadelerin yorumlanmasındaki yanlış ya da zararlı dinî yorumla doğru ya da faydalı arasında görünürde bir iç çatışma riski doğabilir. Müellifimiz bu anlamda çözüm olarak dinin asıl kaynaklarına aklî yorumlarla başvurulmasını önerir.

İbn Rüşd, yazmış olduğu eserlerinde dinî bilgiyi kesin olarak bir tür felsefî bilgi olarak görmez. Yani onun düşüncesinin arka planında felsefenin dışında tamamlanmış

bir sistem olarak din/Allah'ın vahyin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sosyal hayata ilişkin mesele, onu doğru bir şekilde anlama ve toplumun farklı insan grupları açısından nasıl ele alınacağını belirleme şeklindedir. Bu çerçevede din, kaynağı itibariyle ilâhî bir bilgi olarak görülebilir ve belirgin bir şekilde sosyal ve siyasî alanlarla ilgili olarak kabul edilebilir. Ayrıca filozoflara, dinin doğru yorumlanması bağlamında kelâma alternatif olabilecek bir şey geliştirmesi için görevler düşer. Düşünürümüzün dinî metinleri anlama noktasında zâhir-bâtın ayrımı dikkate değerdir. Ancak o, neyin zâhirî neyin bâtınî olduğunun sınırı mutlak anlamda çizmez. Ancak dinî metinlerde bâtinî/iç anlam olduğu kabulü ve bu içsel anlamı felsefenin dinselliğine atıfla temel olarak kullanması dikkate değerdir.

İbn Rüşd, dinin hem avama hem de havasa hitâb eden bir içeriğe sahip olduğunu düşünür. Onun din algısının diğer ilimlere göre daha kapsayıcı ve daha fazla içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda din, tüm inananları/insanları kapsayıcı bir söyleme sahiptir. Düşünürümüz, Kur'an'ın zâhirî ve bâtınî arasındaki ayrım ve farklı seviyelerdeki insanların farklı düşünme biçimlerinin dikkate alınmasının gerektiği kanaatindedir. Ona göre yorumlama yetkisi, yorumlama metotlarını kullanma yetkinliğine sahip olan filozoflarındır. Dinî metinlerin bâtınî ifadelerindeki anlam hakkında halk, zâhir anlamıyla anlamalı ve kafa karıştırıcı yorumlardan kaçınmalıdır. O, bir yandan dinî metinlerin sadece filozoflar tarafından anlaşılabilecek bâtınî bir yönü olduğunu öne sürerken diğer taraftan bu metinlerin yorumlanmasında fıkhın pratik işlevinin gerekliliğine bağlı kalarak kelâmcıların teorik tartışmalarını işlevsiz kılma çabasındadır.

İbn Rüşd'e göre dinî metinlerde ortak dili aşan ve sadece filozoflara açık olan bir anlam alanı vardır. Yani felsefe ilâhî metinlerde içkin olarak bulunur. Düşünürümüze göre din, gerçekleri halk için erişilebilir kılmanın bir yolu olup gizli bir anlamın olduğu durumda onu keşfetmek filozofların göreviyken geri kalan insanlar ilâhî metinlerin literal anlamını kabul etmeleri gerekir. O, dinî metinlerin bütünsel bir sistem olarak bütüncüllüğüne odaklanır ve aynı dinin metinlerindeki zâhirî yönüyle halka bâtınî yönüyle filozoflara hitâb ettiği kanaatindedir. Yani dinî metinlerin çok yönlü bir anlatımı ve işlevinden bahseder. Din, bir yandan filozoflar için hakikatin hakikat olarak anlaşılmasını sağlarken diğer yandan da toplumsal düzenin halk için sağlıklı bir şekilde yapılandırılmasını sağlar.

İbn Rüşd, dinle felsefe arasında sözde var olan çatışmayı içsel tutarlılığa dönüştürecek bir yorum doktrini geliştirir. Din ile burhanî hakikat arasındaki çatışmanın

çözümü, halkın hakikati hakikat olarak anlayamaması nedeniyle din retorik veya diyalektik söylemde bulunur. Onun yorumlama öğretisi, çatışmayı engellemek için felsefeye başvurma ihtiyacına dikkat çeker. Burhanî hakikatin din duygusuyla çatışıyor gibi göründüğü yerde filozoflar, aklî ve dinî hakikatlerle uyumlu olması için ilâhî metinlerin mecazî olarak yorumlanması gerektiğini bilirler. Dolayısıyla filozof, dinin zâhirî anlamının ötesine geçerek bâtınî anlam arayışı içerisinde olur. Tek bir hakikat olduğunu ve hakikate ulaşmanın temel metodunun felsefî ispatla gerçekleşeceği kanaatindedir. Eğer hakikate ulaşmanın en temel metodu ispatsa bunu filozoflar yapabilir. Çünkü filozoflar dindeki mecazî söylemleri en doğru ve tutarlı bir şekilde delil temelinde anlayabilirler. Bu bakımdan düşünürümüzün yorumlama öğretisinin felsefenin ilâhî metinlerin zâhirî anlayışına göre bir üstünlüğünü içerdiği söylenebilir. Hakikati kişinin zâhiri anlamın arkasında bâtınî anlamda araması gerektiği kanaatindedir. Böylece hem avama hem de havasa hitâb eden dinî metinlerin nasıl yorumlanacağının kriterlerini belirler.

İbn Rüşd, ilahî metinlerin zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki yönünden bahsederek bu metinlerin muhataplarını burhan, cedel ve hatabe olmak üzere üçe ayırır. Din diliyle ilgili fikirlerini ilâhî metinleri anlama ve anlamlandırmada bu metinlerin söylemsel çeşitliliğinden ve muhataplarının yapısının farklılığından hareketle temellendirir. Ayrıca ilâhî metinlerin söylemsel çeşitliliğinden hareketle onun yorumlanmasında birtakım temel prensipler oluşturur ve bu yorumlama faaliyetini de temel olarak te'vîl yöntemiyle gerçekleştirir. Diğer taraftan ilâhî metinlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında temel prensipler çerçevesinde yetkin kişilerin yapmış olduğu bu faaliyetlerin avam olarak adlandırdığı toplumsal sınıfa aktarılmasını yanlış bulur. Başta kelâmcılar olmak üzere kimi yetkin olduğunu iddia eden kişileri yaptıkları ilmî faaliyetleri avama aktarmaları dolayısıyla eleştirir. Bu bağlamda din diliyle ilgili düşüncelerini İslâmî bir zeminde aklî yorumlarla ifade eder. Örneğin zât/sıfat konularını halka anlatırken zâhirî yönün kabul edilmesi ve yorumdan kaçınılması gerektiği ancak burhan ehline anlatırken akılcı sistemin bir gereği olarak te'vîl edilmesi gerektiği kanaatindedir.

İbn Rüşd'ün kelâm kavramına yüklemiş olduğu anlam onun ilâhî kelâmın yorumlanmasında ve anlaşılmasında belirleyici bir rol oynar. O, kelâmı, konuşanın niyet ve amacının muhatabın zihninde doğrudan veya dolaylı olarak ortaya çıkması şeklinde anlar. Bu tanımdan hareketle kelâmın özsel niteliği anlam olup anlaşılmayı sağlayan lafızsa konuşanlar arasında iletişimin sağlanmasındaki bir araçtır. Yani konuşan, dinleyen, alınan mesaj ve mesajın iletildiği vasıtalar özetle bağlam; konuşanın amacının

doğru olarak anlaşılması için yorumlamaya ihtiyaç duyar. İşte bu durumda bazı hakikatler *mecaz, temsil, teşbîh, sembol* vb. yöntemler kullanılarak bizlere ifade edilir. Bu yöntemlerin kullanılması, bizlerin anlayabilmesi için birtakım yorumlara ihtiyacımız olduğunu gösterir. Aslında onun anlama ve yorum anlayışı olağan olan anlamanın kendisidir. Bu fikrini îlâhî kelâmla ilişkilendirdiğimizde mutlak bir icmânın bulunmaması ve bazı ayetlerin kendi içinde çelişkiliymiş gibi görünmesi şeklindeki durumlardan birinde Kur'an'ın yorumlanması burhanî bir metotla olur. Yani burhan, doğru anlamın ortaya çıkmasını sağlayacak en temel ve geçerli yöntem olarak kabul edilir. Dolayısıyla İbn Rüşd okumalarında dinî ifadelerin bir kısmında *sembolik, temsilî, teşbîhi, mecazî* olarak duyguya yönelik ifadelerin olduğu görülebilir.

İbn Rüşd, ilâhî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında temel çözümleme metodu olan te'vîle iki fonksiyon yükler. Bunlardan birincisi vahiy; görünmeyen âlemi bizim zihin yapımız ve kelime dağarcığımızla uyumlu olarak bize anlatabilmek amacıyla mecazları kullanır. Mecaz, sıradan ifadelerle söylenemeyecek bir şeyi dolaylı ifadeler ve birtakım benzetmelerle söyleme metodudur. Mecazî dil söylenildiğinde söylenmeyeni de söyleme, bildirildiğinde bilinmeyeni de bildirme yönüyle ilâhî metinlerin dikkat çekici ifade yöntemlerindendir. Bundan dolayı dinî nasslar mecaz yöntemiyle bir tek anlama indirgenememektedir. Bir diğeriyse vahiy; zâhir ve bâtın anlamlara gelecek şekilde iki kısma ayrılabilir. Zâhir anlam lafız anlam olup bâtın anlamsa lafzın mecazî anlamıdır. Zâhir ve bâtın anlamın birleşmesiyle metnin anlamı ortaya çıkar. İşte te'vîl yöntemiyle lafzî anlam aşılıp bâtınî anlama, yani lafzın mecaz anlamına gidilmeye çalışılır. Böylece te'vîl, bâtın anlamı izah edilirken nassların zâhir lafızlarının birbirine zıt ve çelişik görünmesi de aynı meseleden bahsedip bahsetmediklerine göre belirlenerek uzlaştırma gerçekleşir. Bu şekilde te'vîl, nasslardan mümkün olan en iyi anlamı çıkarmak için nassların zâhirlerinin bâtınî anlamlarını açıklamak ve farklı nassları birbiriyle çeliştiği durumlarda farklı nassları tutarlı bir hale getirmek amacıyla uzlaştırma faaliyetidir. Yapılan bu yorumlamada dinin, aklın ve dilin kurallarının dışına çıkılmamasına dikkat edilmeli ve yorumlama bu şekilde yapılmalıdır. Ayrıca din dili anlayışında te'vîl; bireysel yetkinliğin bir kriteri, tasdik bakımından insanların seviyeleri ve hakikatin farklı algılanabilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu bağlamda te'vîle yetkin olan kesim burhan ehli filozoflardır. Burhan ehli filozoflar, nesnel âleme bakarken aklî bir metot kullanıp sağlam öncüllere dayanarak bir sonuca ulaşmaya çalışır. Onlar, özellikle din ve dinî metinlerin her ikisine de gerekli değeri vererek hissî davranmayıp akılcı bir tutum sergiler. İbn Rüşd'ün te'vîl anlayışında temel

unsurlardan olan burhan, modern felsefedeki rasyonel delil olarak kabul edilen şeyle mutlak anlamda aynı olmayıp amelî hikmette önemli bir fonksiyona sahiptir.

İbn Rüşd'e göre din, hakikati mecazî olarak ifade eder. Örneğin Kur'an Allah'ın elinden bahseder. İslam filozoflarına göre Tanrı bir beden gibi insan özelliklerine sahip olamaz ve bu nedenle gerçekten bir eli yoktur. Tanrı'nın eline yapılan atıflar, Tanrı'nın gücü anlamında mecazî bir şekilde anlaşılmalıdır. Bu noktada düşünürümüz aynı gerçekliğe farklı yaklaşımları, yani burhanî, diyalektik ve retorik olarak ayırır. Dinî metinlerdeki din dilinin daha ziyade diyalektik ve retorik söylemle ön plana çıktığına dikkat çeker. Bunları basit yöntemler olarak görmez, onları yaşadığı dönemdeki avam, kelâmcı ve filozoflarla ilişkilendirerek üç sınıf insanla tanımlar. Retorik sınıfı avamla, diyalektik sınıfı kelâmcılarla, burhan ehlini de filozoflarla özdeşleştirir. Ayrıca Kur'an'da antropomorfik ifadelere sıkça rastlanmaktadır. O, Allah'ın Kur'an'daki antropomorfik tasvîrlerini avamın değil, filozofların metaforik olarak okuması/yorumlaması gerektiği kanaatindedir. Kur'an'daki her şeyin mecazî olduğunu söylemez, hatta bazı ayetlerin her Müslüman tarafından harfi harfine anlaşılması gerektiğini iddia eder. Örneğin Kur'an'da Allah'ın yaratılıştan önce bir tahtta oturduğuna yapılan atıfları, Allah'ın yanında bir şeyin ezelden var olduğuna işaret ettiğini iddia etmiş ve bunu dünyanın ezelî oluşuna bir işaret olarak kabul etmiştir.

İbn Rüşd'ün din dili meselesindeki fikirleri bağlamında dinî önermelerin linguistik ve mantıksal açıdan tahlil ve tenkidinin yapılabilmesi, din dilinin gündelik dil ve bilim diliyle ilişkisinin boyutu, kognitif bir yapısının olup olmadığı problemleriyle alakalıdır. Dinî ilimlerle beşerî ilimlerin bire bir kıyaslanmasını doğru bulmaz. Bunlardan biri adına diğerinin ihmal edilmesinin hatalara sebep olacağı kanaatindedir. Örneğin Tanrı'dan eksiklik ve noksanlıkların izale edilmesi meselesinde tenzîhî dili savunurken Tanrı'nın insanların da sahip olduğu birtakım özelliklerle vasıflandırıldığı sıfatlardaysa analojik dili tercih eder. Müellifimiz düşüncenin aktarılmasında en önemli aracın dil olduğunun farkındadır. Bundan dolayı dille düşünce arasındaki ilişkinin önemli olduğunu her fırsatta dile getirir ve bu konuda özen gösterir. Ayrıca her toplumun kendine ait bir dilinin olmasını kabul etmekle birlikte düşüncenin evrensel olduğunun ancak dilin düşünceyi tam olarak aktaramayacağının da farkındadır. İşte bu problemi çözümünde sembolik dilin öneminden bahseder.

İbn Rüşd, ilâhî metinlerdeki Allah ile ilgili söylemlerde tenzîh ve takdîse yer verildiği ve akılla bunların bilinebileceği kanaatindedir. Ancak ona göre Allah, kapalılığından dolayı yalnızca burhanla bilinebilecek kimi hakikatleri; fıtratları ve

eğitimleri dolayısıyla burhânî delillendirme metoduna ulaşamayanlara hoşgörü göstererek bu bilgileri temsil ve teşbîh metoduyla anlatır. "Temsil" ve "teşbîh", tüm insanlara hitâb eden ilâhî metinlerin en yaygın metotlarından biri olup insanların ortak olduğu cedelî ve hatâbî delillendirme metotlarıyla ortaya konulabilir ve kabul edilebilir bir pratik kazandırır. Aslında dinî metinlerdeki zâhir ve bâtın şeklindeki ayrım da bundan kaynaklanır. Zâhir, gerçek anlamları göstermek üzere kullanılan temsiller olup bâtın ise sadece burhan ehline açık olan gerçek anlamlardır. Ayrıca Allah'ın noksan sıfatlardan uzak olduğu ve yaratılanlara benzemediği noktasında tenzîhî dile odaklanan düşünürümüz, Allah'ın hitâplarında insanlara benzer niteliklerle vasıflandırıldığı durumlardaysa analojik dile başvurur. Müellifimiz âhiretle ilgili ayetleri gerek hitâb şekillerinin farklılığı gerekse muhatapların avam ve havas şeklinde farklı bir yapıda olması, din dili anlamında temsilî ve teşbîhi dil anlayışını ön plana çıkartır. Ona göre âhiret hayatının literalist bir anlayışla kabul edilmesi avamın inanç, ibadet ve ahlak bakımından belirli bir yaşam tarzını benimsemesini sağlar. Onun bu konuları burhanî okuması, avamın ortalama inanmasından çok farklı cevaplar verdiğini gösterir. Bu felsefî metodolojisi, dilin iki anlamlılık ve belirsizlik kavramına verdiği önemi gösterir.

İbn Rüşd'ün tek anlamlılık, iki anlamlılık ve belirsizlik konusundaki düşünceleri önemlidir. Ona göre Allah'ı ve dünyadaki şeyleri anlatmak için kullandığımız dilin tek anlamlı veya muğlak olmayıp analojik bir yönü vardır. Bu dilde öncelik ve sonradanlık ilişkisi varken kelimelerin Allah'a uygulanması önceliklidir. Onun iki anlamlılık kavramını kullandığı bağlamların çoğunda benzetme veya belirsizliğe atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz. Ona göre yalnızca isimlerini paylaşmayan aynı zamanda nesnelerde de benzerlik gösteren dildeki terimlere yani artı ifadelere bir diğer ifadeyle terimlere öncelik vermesine odaklanılmasında fayda vardır. Böyle bir benzerlik, adın paylaşılmasının temelini oluşturur. İbn Rüşd'ün çift anlamlılara atfettiği önem, ona kategorileri öncelik ve sonradanlık açısından görme imkânı verir.

İbn Rüşd'ün ilâhî metinlerin çok anlamlılığı ve anlamsal zenginliği ve filozofların Kur'an'ı kozmos ve ilkesi hakkındaki kendi rasyonel teorileri açısından yorumlama hakkı hatta sorumluluğunu kabul etmesi aslında bir anlamda onun hermeneutik anlayışa bir zemin oluşturduğu söylenebilir. Onun görüşlerinde temel inanç esaslarının nakil ve akılla temellendirilebilir olduğu kanaatinin hâkim olduğu görülebilir. İlâhî metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması için savunduğu yöntemle ilgili olarak ortaya çıkabilecek bazı problemler onun burhan anlayışı bağlamında cevaplandırılırken bazıları da özellikle modern yorumlama sistemi olan hermeneutik

çalışmaların ışığında daha fazla araştırmayı gerektirir. Ona göre Allah, hitâblarında herkesin anlayabileceği tarzda bazı konularda örnekler verir. Ancak insanların bu örnekleri anlayabilmeleri için bazı delillere/işaretlere ihtiyacı vardır. İşte dinî metinlerde zâhir ve bâtın olmak üzere iki tür söylemin olmasının temel nedenlerinden biri de budur.

Düşünürümüz İslâm, şerîat, din, millet kavramlarına hikmet/felsefe karşısındaki bilgi ve sistem dâhilinde literatür ve yapıyı dikkate alarak bir anlam ve fonksiyon yükler. Fıkıhçı olmasının gereği olarak nassların kullandığı dille Müslümanların bilim ve kültür dilinin nasıl kullanılması gerektiğini bizlere gösterir. Örneğin felsefe sistemindeki durumunu belirlemek ve düşüncelerini anlaşılır kılmak için din ve İslâm kavramları yerine şerîat ve millet kavramlarını kullanır. Aynı zamanda şerîat kavramının karşısına hikmet kavramını koyarak İslâmî bir kavramsal çerçeve oluşturur. Böylece bir dil kültüründen bir düşünce ve söylem kültürü oluşturmaya çalışır ve bunu da başarır.

İbn Rüşd, din dilinde ilâhî metinlerin dilinin zâhir-bâtın olmak üzere ikili bir yapısından hareketle iki farklı zaman, mekân, okur ve din dili ilişkisini kabul eder. Halk için din dili doğrudan deneyimlenen zaman, mekân ve okur merkezli bir hakikati dile getirirken filozoflar için din dili, metafiziksel hakikati aynı anda hem ima eden hem de onu öteki içinde gizleyen bir fonksiyona sahiptir. Yani o aynı anda hem anlaşılması gereken bir zaman, mekân ve okur düzlemini hem de varılması gereken bir başka zaman, okur ve mekân düzlemini gösterir. Diğer taraftan din diliyle ilgili onun en önemli katkısı, farklı din dillerinin açıklanması anlayışıdır. Ona göre kelâma, felsefeye hatta halka farklı şekilllerde hitâb eden din dil(ler)i vardır.

İbn Rüşd, dinde hakikatin özel bir terminoloji ve metotla dile getirildiğine dikkat çeker. Dinî söylem ve önermelerde kavramlar kimi zaman literal ve zâhir anlamında kullanılırken kimi zaman da analojilerle ifade edilir. Bu söylem ve önermelerde kastedilen anlamın anlaşılabilmesi ve yorumlanabilmesinde insanların bilgi birikimleri ve kültürel seviyeleri belirleyicidir. Ayrıca Allah, dinî metinlerde insana ait bir dil kullanmakta insanların nitelendirildiği bir takım sıfatlarla da kendisini nitelendirmektedir. Aksi halde Allah'ın insanların duymadıkları, tasavvur edemedikleri sıfatlarla izah edilmesi inananların agnostisizme düşmesine sebep olabilir. Diğer taraftan bir takım sıfatların literal anlamlarında anlaşılması antropomorfizme düşme riskine de sebep olabilir. Bunun farkında olan düşünürümüz bu çelişkiden kurtulmak için analojik dile başvurur. Buradan hareketle de kendi sistematiği dâhilinde te'vîl

yöntemini geliştirir. Onun bu te'vîl teorisini geliştirmesinin nedenleri arasında din dilinde analojilere sık sık yer verilmesi sayılabilir. Yine kavramların anlamı belirlenirken kullanıldığı bağlamının dikkate alınması, dinî meselelerin dinî bağlamda ele alınmasının gereğidir. Onun bu teorisi, Wittgenstein'ın dil oyunu teorisinin temel ilkelerini çağrıştırıyor gibi görülse de nihayetinde mutlak olan hakikate ulaşmada dinle felsefenin farklı metot izlemesi, onun dil oyunları düşüncesine sahip olduğu anlayışını kabul etmemizi gerektirmez. Aynı zamanda kimi düşünürler hermeneutiğin anlama ve yorumlamanın mahiyetiyle ilgili felsefî bir disiplin olmasında İbn Rüşd'ün düşüncelerine önem atfederler. Daha açık bir ifadeyle dinî metinlerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ve yorumlanabilmesin için te'vîlle ilgili objektif ve rasyonel prensipler belirlemeye çalışarak modern hermeneutiğe kapı araladığı iddia edilir.

İbn Rüşd'ün din dili anlayışıyla ilgili bir takım yorumlarda onun fikirlerinin Wittgensteincı Fideizm'e benzetilmesi öne çıkar. Kimi düşünürler, Wittgenstein'ın dil oyunlarıyla İbn Rüşd'ün ilâhî metinlerin iki vecheli hitâbının, yani muhkem-müteşâbih/avam-havas ayrımının birbirine benzediğini iddia ederler. Ancak bu özne-nesne farkının karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Wittgenstein'ın dil oyunları, özneden bağımsız nesnenin kendine has tabiatı gereği fideist bir tutumu gerekli kılar. Çünkü öznenin entelektüel seviyesi belirleyici olmayıp nesnenin tabiatının bir gereği olarak ona tabidir. Wittgenstein'ın dil oyunlarında özne, dil oyunlarının her bir dairesi, diğer nesnelerle geçişsiz bir konuma sahiptir. Birinde geçerli olan gramer/anlam dünyası diğerini dışlar. Bu anlamda nesneler birbirlerinden bağımsız alanlar olup birbirini tamamlayan bir bütünlük arz etmezler. İbn Rüşd'e göre nesne/ilâhî hitâb katmanlı anlamlara sahip olmakta ve geçişlere izin veren bir bütünlük arz etmektedir. Buradaki katmanlar arası geçiş öznenin entelektüel yetkinliğine bağlıdır. Onun felsefesinin gereği onun fideist bir yaklaşımı benimsediğini iddia etmek tutarsız olur. Çünkü ilahî hitâb insanların zihinsel yapılarına hitâb edecek şekilde farklı anlatım türlerine sahip olmakla birlikte duygulara hitâb edenlerle akla hitâb edenler birbirinden tamamen ayrılan alanlar değildir. Ayrıca inanç, ibadet ve ahlak alanlarına dair ilâhî hitâb bu alanları dil oyunlarındaki gibi bir birinden tamamen bağımsız birer alan olarak görmez. Dolayısıyla ilâhî hitâptaki farklı söylemler avama ve burhan ehline hitâb edecek bir söylemle hitâb etmektedir. Ancak bu söylemler birbirinden tamamen bağımsız alanlar olmayıp bir parçanın farklı veçheleri gibi değerlendirilebilir. İşte bundan dolayı İbn Rüşd'ün muhataplarının entelektüel durumlarını dikkate alarak ilâhî hitâptaki söylem farklılıkları dil oyunlarından hareketle avama fideistik bir durumu

benimsemeleri gerektiği anlayışını doğurmaz. Nihayetinde ilâhî hitâb bir bütün olup inananlar farklı yapıda olsa da her bir inanan bu hitâptan kendi payına düşeni almakla sorumludur.

İbn Rüşd, felsefî düşüncenin prensipte herkese açık olduğunu savunur ancak rasyonalitenin uygulanmasının burhan ehlinin ayrıcalığı olduğunu ve halkın ve kelâmcıların entelektüel kapasitelerini aştığını iddia eder. Bu, onu kelâmcılardan ayırmakla birlikte hukukçulardan da ayırır. O, dinî hukukla ilgili nassları ve zâhirizmi birincisi rasyonel çıkarıma değer verirken dinî doktrinlerin yapısıyla, ikincisi Kur'an'da belirtilenlerden açıklanmamış emirler çıkaran analojik akıl yürütmenin geçerliliğini reddederek dinî hükümlerle ilgili bir karşılaştırma yapar. Nassî zâhirizm, dinî hükümlerin rasyonel/felsefî ve insan anlayışına açık olan doğanın temelindeki mantıkla tutarlı olduğunu kabul eder. Ancak düşünürümüzün halka hitâb ederken imancı/fideist, filozoflar karşısındaysa mutlak anlamda bir rasyonalist tutum sergilediğini iddia etmek doğru değildir. Nihayetinde fıkıhçı ve filozof yönü dolayısıyla İbn Rüşd'ün "din dili anlayışı"nı günümüz din dili tartışmalarındaki teorilerden mutlak anlamda biriyle sınırlandırmak doğru bir tutum olamaz. Dolayısıyla ilâhî metinlerden hareketle *temsilî, mecazî, teşbîhî, tenzîhî* ve *sembolik dile* yönelik birtakım düşüncelerinden bahsedilebilir. Ancak mantıksal pozitivizm, dil oyunları gibi teorileri benimsediğini söylemek tutarlı değildir.

İbn Rüşd'ün ilâhî metinlerin yorumlanması konusundaki görüşlerinin kendi felsefî düşünceleriyle uyumunu görmek kolaydır. Dinî söylem ya diyalektik olarak varsayılan öncüllerden hareket ederek ya da rasyonel olmayan ikna biçimleri aracılığıyla retorik olarak ilerleyerek salt fikir ya da talimatla sonuçlandığı sürece, bilgeliğin gerisinde kalır. Kur'ân tefsiriyle ilgili yaşanan problemlere, filozoflara toplumda seçkin bir entelektüel statü vererek çözüm üretmeye çalışır. O, diyalektiği ikna edici olmakla birlikte kanıtlayıcı olarak kabul etmez. Ona göre retorik ve şiirsel argümanlar, sıradan insanların doğru bir hayat yaşamak için ihtiyaç duydukları, ancak başka türlü anlayamadıkları dinî ve ahlakî gerçekleri öğretmek için kullanılır. Dolayısıyla ilâhî metinlerin yorumlanmasıyla ilgili temel eserlerinde dil anlayışı insanların gerçeklikle ilgili iddiaları nasıl kabul ettiklerine bağlı olarak değişen derecelerdeki entelektüel yetenekleri açıklama çerçevesindedir.

Son olarak "*İbn Rüşd'ün Din Dili Anlayışı"* isimli bu çalışmamızla onun düşüncelerinden hareketle İslâm düşünce tarihinde de din diliyle ilgili birtakım teorilerin ortaya atıldığını ortaya koymaya çalıştık. Ülkemizde ve İslâm coğrafyasında

Batı merkezli bir disiplin olan din felsefesinin yine Batı merkezli bir alt disiplini olan din diline yönelik çalışmalar sınırlı sayıdadır. Özellikle bir İslam düşünürünün "din dili anlayışı"yla ilgili çalışmalarsa nadirdir. İşte, biz de bu alanda bir çalışma yaparak bizden sonraki araştırmacılara hem bir kapı açmış olduk hem de onların daha sistemli ve verimli çalışmalarına bir zemin hazırladık.

KAYNAKÇA

Abousenna, Mona, "Ibn Rushd, Founder of Hermeneutics", *Averroes and the Enlightenment*, Prometheus Books, New York 1996.

Adamson, Peter-Matteo, Di Giovanni, *Interpreting Averroes Critical Essays,* Cambridge University Press, Camridge 2019.

Adamson, Peter-Taylor, Richard C., *İslâm Felsefesine Giriş,* terc. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015.

Akalın, Mehmet, *Modern Lenguistiğe Giriş*, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1983.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Basımevi, Ankara 1979.

Akgün, Tuncay, *Gazali ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013.

Akl, Ziad Bou, "Averroes on Juridical Reasoning", *Interpreting Averroes Critical Essays*, ed. Peter Adamson-Matteo Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm Dini,* DİB Yayınları, Ankara 1965.

Albayrak, Mevlüt, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", *Arayışlar*, I/I, ss. 9-25, Ankara 1999.

Alper, Ömer Mahir, "İslâm Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal Dergisi,* VII/III, ss. 39-72, İstanbul 2010.

Alston, William P., "Religious Language", *The Oxford Handbook of Philosofhy of Religion*, ed. William Wainwright, Oxford Universty Press, Oxford 2005.

Altuntaş, Ramazan, "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, XV/III, ss. 399-415, Ankara 2002.

Alpyağıl, Recep, "Dil Oyunları" ve "Aile Benzerliği" Analojilerinden, Meşşâîlerin Felsefe ve Din Münasebetine Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırmaya Bir Yol Çıkar Mı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, ss. 121-136, İstanbul 2005.

Alston, William P., "Tanrı Hakkında Hakîkî Anlamda Konuşmak", *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, v. dğr., çev. Rahim Acar, v.dğr., Küre Yayınları, İstanbul 2013.

Ammâre, Muhammed, "el- Maddiyye ve'l-Misâliyye fî Felsefeti İbn Rüşd*", Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, ed. Munk Salomon, Paris 1847.

Anawati, Georges Chetata, *Mü'ellefâtü İbn Rüşd,* Cezayir 1978.

Aquinas, Thomas, "Benzer Anlam Öğretisi", *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, v.dğr., çev. R. Acar, v.dğr., Küre Yayınları, İstanbul 2013.

……, *Basic Works*, trans. Brian J. Shanley, ed. Jefrey Hause-Robert Pasnau, Hackett Publishing Company, İndiana 2014.

Arıcan, Musa Kazım, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/II, ss. 225-252, Sivas 2008.

Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Aristo, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 2014.

……, *Nicomachean Ethics*, trans. C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, İndiana 2014.

……., *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

……, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Arkoun, Mohammed, "*Two Mediators of Medieval Thought*", The Courier, pp. 1-36, 1986.

Aslan, Adnan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve S. Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat", *İslâm Araştırmaları (İSAM) Dergisi*, I, ss. 175-188, İstanbul 1997.

Atalay, Orhan, "İbn Rüşd ve Te'vîl Odaklı Tecdit Projesi", *Tabula Rasa*, VI/XV-XVI, ss. 121-136, Isparta 2006.

Atasağun, Galip, *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller*, Sebat Ofset, Konya 2002.

Atay, Hüseyin, "İslâm'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, ss. 80-90, Ankara 1957.

Ayasbeyoğlu, Nevzad, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, TTK Basımevi, Ankara 1955.

Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.

……, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2002.

……,"Gazzâlî'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXX, ss. 9-33, İzmir 2009.

Baumann, W., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, Inkılap Yayınevi, İstanbul 1990.

Bekrî, Hamza Muhammed Vesîm Mevkufu "İbn Rüşd Mine't-Tenzîh ve't-Teşbîh ve't-Tecsim, Dirase Nakdiyye", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd Sempozyumu* (9-11 Ekim 2008), *II*, ss. 379-402, Sivas 2009.

Belo, Catarina, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Routledge, London 2016.

Bilgegil, Mehmet Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâgât,* Enderun Kitabevi, İstanbul 1989.

Birgül, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2012.

Birkan, İsmet, "İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri", *Felsefe Dünyası Dergisi*, XI. ss. 57-68, Ankara 1994.

Blaise, Pascal, *Pensees and Other Writings*, trans. Honor Levi, Oxford University Press, Oxford 1995.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Atlas Kitap, Ankara 1999.

Bor, İbrahim, *İlahî Kelâm'ın İmkân ve Tabiatı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

Bravo, Bayar Işıl, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XVIII, ss. 163-172, Isparta 2008.

Buijs, Joseph, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes and Aquinas", *Medieval Encounters*, VIII/II-III, pp: 160–183, Leiden 2002.

Burrell, David, *Analogy and Philosophical Language*, Yale University Press, London 1973.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

……, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, v.dğr., Kitabevi Yayınevi, İstanbul 2000.

……, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut, Kitabevi Yayınevi, İstanbul 2000.

……, *İbn Rüşd -Sîre ve Fikr*, Merkezu Dirâsâti'l Vahdeti'l- Arabiyye, Beyrut 1998.

Campanini, Massimo, "*Being and Language Ibn Rushd "Tehâfut at-Tehâfut*". http://www.muslimphilosophy.com/ir/art/mc-tf1.htm.

Cengiz, Lütfü, *İbn Rüşd'de Ulûhiyet Problemi*, Selçuk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Konya 2006.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.

Charles, E. Butterwarth, *Averroë's Three Short Commentaries on Arsitotle's "Topic", "Rhetorics" and "Poetics"*, New York Press, New York 1977.

Chittick, William C., *Science of the Cosmos: Science of the Soul: The Pertinence of Islâmic Cosmology in the Modern World*, Oneworld Publications, Oxford 2007.

Cihamî, Gerard, *Mevsuatü Mustalahati'l-Felsefe inde'l-Arab*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998.

Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sûfîsm of Ibn Arabî*, Routledge, Oxon 2008.

Craig, Martin, "Averroism Renaissance*"*, https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-3-319-02848-4_822-1.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, Mısır 1938.

Çınar, Aliye, "İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu; İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu, (9-11 Ekim 2008) I*. ss. 355-365, Sivas 2009.

Davidson, D., "What Metaphors Mean", *On Metaphor*, ed. S. Sacks, Chicago, II. pp. 29-45, University of Chicago Press, Chicago 1978.

Davies, Brian, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011.

Duran, Asım, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVII/II, ss. 111-128, Samsun 2017.

Durmuş, İsmail, "Remiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIV, s. 556-558, İstanbul 2007.

Deutscher, Guy, *Dilin Aynasından: Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir*?, çev. Cemal Yardımcı, Metis Yayınları, İstanbul 2013.

Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, Samsun 19 Mayıs Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Samsun 2010.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Beyân Yayınları, İstanbul 1989.

Duman, Zeki, "Müteşâbihatın Te'vîli", *Bilimname Dergisi*, IX/III, ss. 39-54, Kayseri 2005.

Durusoy, Ali, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Hermenötik ve Metin Yorumu", terc. Muhammed Çoşkun, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XLVII, ss. 237-266, İstanbul 2014.

……, *Söylem ve Yorum*, terc. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2015.

……, "Tarihte ve Günümüzde Te'vîl Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmi Araştırmalar*, IX, ss. 24-44, Ankara 1996.

Ehvanî, Ahmed Fuad, "İbn Rüşd", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. İlhan Kutluer, ed. Mian Muhammed Şerif, II, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti,* Hü-er Yayınları, Konya 1995.

Erdoğan, Mehmet Fatih, *İbn-i Rüşd*, Maviçatı Yayınları, İstanbul 2017.

Erkol, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Divan Kitap, İstanbul 2018.

Ernest, Wolf-Gazo, "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition", *Alif: Journal of Comparative Poetics,* XVI, pp. 133-163, New York 1996.

Esed, Muhammed, "Kur'an'da Sembolizm ve Mecaz", çev. Hikmet Zeyveli, *Din Dili Çalıştayı*, haz. Ahmet Baydar, Kuramer, İstanbul 2015.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi,* çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları. İstanbul 1992.

Fârâbî, *İhsâ'ul-Ulûm,* çev. Ahmet Ateş, MEB Basımevi, Ankara 1990.

Ferré, Frédérick, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 1999.

Fîrûzâbâdî, *Kâmus*, çev. Mütercim Âsım Efendi, Matba'a-i Bahriye, İstanbul (H)1305.

Fouad, Ben Ahmed, "Ibn Rushd: Knowledge, Pleasures and Analogy", *Philosophia,* IV, pp. 3-14, 2012.

Gadamer, Hans George, *Philosophical Hermeneutics,* trans. David Elinge, London 1976.

Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği,* terc. Cemal Aydın, Pınar Yayınevi, İstanbul 1996.

Gazzâlî, Ebu Hâmid, e*l-İktisad fi'l-İtikad*, Darü'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1988.

……, *Kimyâ-yı Sa'adet,* I, çev. Ali Arslan, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, İstanbul 2004.

……, *Mişkâtü'l-Envâr,* thk. Ebu'l Alâ Afifî, el-Dârü'l Kavmiyyeti li'Tıbâtî ve'l-Neşri, Kahire 1964.

Gemuhluoğlu, Zeynep, "İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXXVI/I, ss. 109-134, İstanbul 2009.

……, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelemesi - Fârâbî, İbn Sînâ ve Rüşd Örnekleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXXIV/I, ss. 121-144, İstanbul 2008.

……, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2005.

Gökhan, Yasin, *John Hick'te Din Dili*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2016.

Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum: Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek Yayınevi, İstanbul 2003.

Gracia, Jorge J. E., "Interpretation and the Law Averroes's Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts", *History of Philosophy Quarterly*, XIV/I, pp. 139-153, Illions 1997.

Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınevi, İstanbul 2000.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

Gündoğdu, Hakan, *"Gazzâlî'nin Teolojik Hermeneutiğine Yorumlayıcı Bir Bakış"*, *İslâmi Araştırmalar*, XIII/III-IV, ss. 410-419, Ankara 2000.

Ğulam, Hüseyin İbrahîmî Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, terc. Tahir Uluç, Ketebe Yayınevi, İstanbul 2019.

Hadot, Pierre, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev. Murat Erşen, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2009.

Hartshorne, Charles *"The God of Religion and the God of Philosophy", Talk of God*, Royal Institute of Philosophy Lectures, II/1967-1968, Macmillan 1969.

Hausman, Carl, *Metaphor and Art*, Cambridge 1989.

Hermann, Wein, *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul Matbaası, İstanbul 1959.

Hernandez, Miguel Cruz, *Los Limites del Aristotelismo d'Ibn Rusd Multiple Averroès*, Paris 1978.

Hızır, Nusret, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam Yayınları, İstanbul 1985.

Hick, John, *An Interpretation of Religion*, London 1989.

High, Dallas, *New Easy in Religious Language*, Oxford Universty Press, New York 1969.

Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Routledge & Kegan Paul, London 1973.

Hourani, George Fadlo, "*Ibn Rushd's Defence of Philosophy*", The World of Islam, Studies in Honour of Philip K. Hitti, New York 1959.

http://www.encyclopedia.com/html/r1/religion.asp.

https://www.felsefe.gen.tr/kisaltilmis-kiyas-entimem-nedir.

Ivry, Alfred L., "Towards a Unified View of Averroes Philosophy", *The Philosophical Forum*, IV, pp. 87-113, Boston 1972.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010.

……, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara 2011.

İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile,* nşr. İhsan Abbas, Dâru'l Kütüb, Beyrut 1973.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,*, terc. Ahmet Meylani, Ensar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 2015.

……, *ed-Darûrî fi's-Siy*âse: *Muhtasaru Kitâbi's-Siyâse li-Eflâtun,* thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998.

……, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh,* thk. Cemâleddin el-Alevî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

……, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî Akâidi'l-mille*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkezü Dirâsâtu'l Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998.

……., *el-Keşf an minhâci'l-edille: Felsefe-Din İlişkileri,* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 2017.

……, *Faslü'l-Makâl*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1997.

……, *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, terc. Bekir Karlığa, 3. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul 2019.

...…., *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkileri,* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 2017.

……, *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi*, neşr. Hacı Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

……, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

……, *Kitabu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.

……, "*Retorik Üzerine Küçük Şerh"*, çev. Ali Tekin, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II/II, ss. 179-193, Trabzon 2015.

……, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, neşr. Abdurrahman Bedevî, el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sakâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, Kuveyt 1984.

……, *Tehâfüt et Tehâfüt: Tutarsızlığın Tutarsızlığı,* terc. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986.

……, *Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife,* thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998.

……, *Telhîsu Kitâbi Anâlûtîkâ el-Ûlâ ev Kitâbi'l-Kıyâs*, neşr. Gerard Cihâmî, Dâru'l-Fikrî'l-Lübnânî, Beyrut 1992.

……, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlîs fi'ş-Şi'r*, neşr. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire 1971.

……, *Telhîsu Kitâbi'l-Hiss ve'l-Mahsûs,* thk. Henri Blumberg, The Mediavel Academy of America, Chambridge 1972.

……, *Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r*, neşr. Charles E. Butterworth, Ahmed Abdülmecid. Herîdî, terc. Ali Tekin, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.

……, *Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r,* neşr. Charles E. Butterworth-Ahmed Abdülmecid Herîdî, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire 1987.

……, *Telhîsu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre,* thk. Gerard Cihamî, Dâru'l-Fikrî'l-Lübnânî, Beyrut 1992.

……, *Telhîsü'l-Hatâbe*, neşr. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire 1967.

İzmirli, İsmail Hakkı, "İbn Rüşd", *Daru'l-Fünûn İlahiyat Mecmuası*, sy. 20-23, yıl. 1931-1932, İstanbul 1932.

……, *Felsefe Dersleri*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330.

……, *İslâmda Felsefe Akımları,* Kitabevi Yayınları, 1. Baskı İstanbul 1997.

Kabaklı, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, III, Türk Edebiyatı Yayınları, İstanbul 1985.

Kallek, Cengiz, "Bidâyetü'l-Müctehid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* VI. ss. 133-134, İstanbul 1992.

Karlığa, Bekir, *Batıyı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, Mahya Yayınları, İstanbul 2014.

……, "el Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXV. ss. 317-319, Ankara 2002.

……,"İbn Rüşd*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* XX. ss. 257-288, Ankara 1999.

Kaya, Hacı, *İbn Rüşd'de Metodoloji*, Marmara Üniversitesi SBE. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

Kaya, Mahmut, *İbn Rüşd, Felsefe, Din, Te'vîl*, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.

Keklik, Nihat, "Felsefe Bakımından Metafor", *Felsefe Arkivi,* XXIV, ss. 18-36, İstanbul 2013.

……, *Felsefenin İlkeleri*, Doğuş Yayınları, İstanbul 1982.

Kılıç, Sadık, *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

……, *Kur'an Sembolizmi (Renklerin ve Şekillerin Dünyası)*, Kılıç Yayınları, Ankara 1991.

Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.

Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

……, "Din Dili Olarak Kur'an Dili", *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Kur'an'ın Aydınlığına Doğru,* Fecr Yayınları, Ankara 1995.

……, *İslâm Estetiği*, İsam Yayıncılık, İstanbul 2005.

Koç, Yalçın, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2008.

Kurnaz, Serdar, "Ibn Rushd's Legal Hermeneutics and Moral Theory for a Living Sharih an Alternative Approach to Islamic Law in Ibn Rushd's Bidayat al-Mujtahid", *Oxford Journal of Law and Religion,* VIII, ss. 174–205, Oxford 2019.

Kuvancı, Cenan, *Din Dili Kapalı Bir Dil Midir*?, Erciyes Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Kayseri 2010.

……, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2016.

Laabdi, Mourad, *The Other Averroes: Revealed Law and the Craft of Juristic Disagreement*, PhD thesis, Department for the Study of Religion, University of Toronto, Toronto 2017.

Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge Press, Cambridge 2002.

……, *İslâm Estetiğine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul 2019.

……, *İslâm Felsefesi Giriş*, terc, Şamil Öçal-Metin Özdemir, Hece Yayınları, İstanbul 2014.

Livingston, Ray, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, çev. Necat Özdemiroğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Macıc, Haris, "İbn Rüşd'ün Şerh Külliyâtı: Bir Mukaddime Denemesi", *Mîzânü'l-Hak İslâmi İlimler Dergisi,* VI, ss. 11-42, İzmir 2018.

Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyân Yayınları, İstanbul 1996.

Mark, Johnson, *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minneapolis 1985.

Mascall, E. L., *Existence and Analogy*, Longmans, Green, Press, New York 1949.

McFague, Sallie, *Metaphorical Theology*, Fortess Press, Philadelphia 1982.

Mengüşoğlu, Takyeddin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

Mensia, Mokdad Arfa, "Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*",* *Interpreting Averroes Critical Essays*, ed. Peter Adamson-Matteo Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

Munk, Salomon *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, Paris 1847.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslâm Felsefesinin Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kur'an ve Hadis", *İslâm Felsefesi Tarihi* I, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, terc. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2011.

……, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

Ocak, Hasan, "İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışında Metodoloji Sorunu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi,* X/III, ss. 171-198, Konya 2010.

……, *İbn Rüşd Felsefesinde Yorumbilim*, EK Kitap, İstanbul 2014.

Okumuş, Mesut, "İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", *İslâmi İlimler Dergisi,* IV/I-II, ss. 215-239, İstanbul 2009.

Özalp, Hasan, *Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar,* İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul 2002.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, İFAV Yayınları, İstanbul 1995.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermeneutik*, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.

Özdamar, Emin, *Örnekli Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.

Özlem, Doğan, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ark Yayınları, Ankara 1995.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınilik ve Bâtıni Te'vîl Geleneği*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

Pala, İskender, Durmuş İsmail, "İstiare" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIII, ss. 315-318, İstanbul 2001.

Peterson, Michael, v.dğr., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş,* çev. Acar Rahim v.dğr., Küre Yayınları, İstanbul 2006.

……, *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 2003.

Ramsey, Ian, *Religious Language*, SCM Press, London 1957.

Reçber, Sait-Kılıç Recep, *Din Felsefesi*, Ankuzem Yayınları, Ankara 2013.

Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1867.

……, *Dilin Kökeni Üzerine*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2015.

Riceour, Paul, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny,v.dğr., London 1997.

Ross, James F., *Portraying Analogy*, Cambridge Universty Press, Cambridge 1981.

Sabeen, Ahmed, "The Genesis of Secular Politics in Medieval Philosophy: The King of Averroes and the Emperor of Dante", *Labyrınth,* XVIII/III, ss.209-231, Indiana 2016.

Sağlam, Bahaeddin, *Kur'an'ın Evrenselliği ve Kur'an Sembollerinin Dili*, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1997.

Salim, Abdücelil b. Abdülkerim, *et-Te'vîl inde'l-Gazzalı*: *Nazariyye ve Tatbîk*, Tunus 2000.

Salim, Kemal, "Estetik", *İslâm Felsefesi Tarihi* III, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, v.dğr., Açılım Kitap, İstanbul 2011.

……, "The Poetics of Al-Fârâbî and Avicenna", Islamic Philosophy, Theology, and Science Texts and Studies, E. J. Brill, IX, Leiden 1991.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

……, "İbn Rüşd Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri", *Divan İlmi Araştırmalar,* VI/X-I, ss. 173-186, İstanbul 2001.

……, "Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XL. ss. 314-317, İstanbul 2011.

……, "*İbn Rüşd"*, İslâm Felsefesi Tarihi, II. ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

……, "İbn Rüşd", *İslâm Felsefesi, Tarihi ve Problemleri*, ed. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2017.

Sarrió, Diego R., "The Philosopher as the Heir of the Prophets: Ibn Rusdh's Islamic Rationalism", *Al-Qantara,* XXXVI/I. ss. 45-68, Madrid 2015.

Sidiropoulou, Chryssi, "Qur'anic Interpretation and the Problem of Literalism: Ibn Rushd and the Enlightenment Project in the Islamic World", *Religions,* VI, pp 1082-1106, Basel 2015.

Sinaceur, M. A., *İbn Rüşd, Akıl ve Hoşgörü*, The Courier, s. 24, ss. 1-36, 1986.

Sockice, Janet Martin, *Metaphor and Religious Language*, Oxford Universty Press, Oxford 1984.

Stellardi Giuseppe, *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor; Imperfect Thought*, Humanity Books, 2000.

Stiver, Dan, *The Philosophy of Religious Language: Sing, Symbol, an Story,* Blackwell Publishing, Oxford 1996.

Sunar, Cavit, "Din Nedir?" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/I, ss. 65-71, Ankara 1963.

……, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.

Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1993.

Şems, İnati, "Mantık", *İslâm Felsefesi Tarihi III*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2011.

Öz, Mustafa, "Dırâr b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IX. ss. 274-275, İstanbul 1994.

Şerif, Mian Muhammed, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri,* çev. Kasım Turhan, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Taş, İsmail, "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek; İbn Rüşd Sempozyumu*, (9-11 Ekim 2008) I, ss. 163-190, Sivas 2009.

Taşkent, Ayşe, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, Maramara Üniversitesi SBE Doktora Tezi, İstanbul 2009.

Tatar, Burhanettin, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili Çalıştayı*, haz. Ahmet Baydar, Kuramer, İstanbul 2015.

……, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İsam Yayınları, İstanbul 2014.

……, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer Versus Hirsch*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

……, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeler*i, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.

Tekin, Ali, "Meşşâî Mantıkta Örneklemenin (Analoji) Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma", *Bingöl Üniversitesi SBE Enstitüsü Dergisi*, IX/IX, ss. 339-362, Bingöl 2019.

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri, Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, Ankara 2019.

……,*"Recurrence o f the Perennial Encounter? Al-Ghazali and lbn Rushd on Divine Knowledge",* PhD thesis, University of Chicago, Chicago 2004.

Tillich, Paul, *"The Religious Symbol"*, Religious Experience and Truth, ed. Sydney Hook, New York University Press, New York 1961.

Tokat, Latif, *Din Felsefesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2015.

……, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Tümer, Günay, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IX, ss. 312-320, İstanbul 1994.

Tümer, Günay-Küçük Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993.

Uçar, Şahin, *Varlığın Mana ve Mazmunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Urvoy, Dominique, "Ibn Rushd", *History of Islamic Philosophy* ed. Seyyid Hüseyin Nasr, New York 1996.

……, "İbn Rüşd", *İslâm Felsefesi Tarihi, I*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, terc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2011.

Uyanık, Mevlüt, "Tarihsel Bir Olguyu Anlama ve Anlamlandırma Sorunu–Tarih Felsefesin de Yöntem Arayışları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kur'ân ve Dil–Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu*, Erzurum 2001.

Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Rüşd", *İslâm Ansiklopedisi*, V. ss. 624-627, İstanbul 1993.

……, *İslâm Felsefesi Eski Yunan'da Çağdaş Düşünceye Doğru*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2015.

Watt, W. Montrogomery, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

Way, Cornell Eileen, *Knowledge, Represantation and Metaphor*, London 1991.

Wirmer, David, "Averroes on Knowing Essences", *Interpreting Averroes Critical Essays*, ed. Peter Adamson-Matteo Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, terc. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul 2000.

……, *Philosophical Investigation*. trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishing, Oxford-Cambridge 1996.

……, *The Blue and Brown Books*, Harper Torchbooks, New York 1965.

……, Y*an Değiniler*, çev. Oruç Aruoba, Altıkırkbeş Yayınları, İstanbul 1999.

Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, 1976.

Yasa, Metin, *Din Felsefesi, Soru Sorgu Sonuç*, Elis Yayınları, Ankara 2016.

Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XLI. ss. 27-28, Ankara 2012.

Yavuz, Zikri, "*Din Dili*", Din Felsefesi, ed. Recep Kılıç, Ankuzem Yayınları, Ankara 2013.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* Çelik-Şura Yayınları, İstanbul 1994.

Yeşilyurt, Temel, *Söz'ün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2007.

Yıldırım, Cemal, *Mantık, Doğru Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1999.

Zeyveli, Hikmet, "Din Dili Bağlamında Müteşâbihât Kavramı", *Din Dili Çalıştayı*, haz. Ahmet Baydar, Kuramer, İstanbul 2015.