

FELSEFE YAPMAK DİNİ TERKETMEYİ GEREKTİRİR Mİ? İSLAM'DA BİR CEVAP ÇERÇEVESİ

Chryssi SIDIROPOULOU*

ÖZET

Bu makale felsefenin zorunlu olarak din konusunda şüpheci olmayı gerektirip gerektirmediği sorusunu araştırmaktadır. Çok yaygın olan bir önyargıya göre, felsefeyi sadece dinden uzaklaşmış veya ateist olanlar yapabilir. Bu makalede önce, dinin kendine ait bir akılçılığı olduğunu göstermek amacıyla L. Wittgenstein'in *Lectures and Conversations on Religious Belief (Dini İnanç üzerinde Konuşmalar ve Tartışmalar)* kitabındaki fikirlerini açıklıyorum. Buna göre, dini inanca kendisine uygun olmayan, mesela, bilimdeki gibi pozitivist/bilimsel akılçılık modelleri empoze edilmemelidir. Daha sonra, bu görüşün, dinin ve bilimin veya felsefenin birbirlerine tamamen yabancı oldukları anlamına gelmediğini savunuyorum. Bir kişinin hem dini inancı olması hem de felsefi düşünebilmesinin mümkün olduğunu göstermek amacıyla Kur'an ve İslam felsefesi geleneğinde bulunan *Hikmet* kavramını inceliyorum. Makalenin son kısmı İbni Rüşd'ün dini ve felsefeyi uzlaştırma gayretini tartışıyor. İbni Rüşd'ün *Fasl-al Makal* adlı eserinin felsefe yapmak için dini terk etmenin zorunlu olup olmadığını sorusunu cevaplamak için bize çok değerli bir çerçeve sunduğunu savunuyorum.

Anahtar Kelimeler: Din-felsefe uzlaştırması, Hikmet, İbn Rüşd

ABSTRACT

DOES DOING PHILOSOPHY REQUIRE A REJECTION OF RELIGION? - AN ISLAMIC FRAMEWORK OF ANSWER

This paper explores the question whether philosophy necessarily entails scepticism about religion. It tries to address a prejudice common to many people according to which only those who are religiously indifferent or atheists can do philosophy. In order to show that religion has its own distinctive rationality, I discuss L. Wittgenstein's view in his *Lectures and Conversations on Religious Belief*. According to this, one should not impose upon religious belief models of rationality, which are appropriate elsewhere, for example in positivist science. However, I then argue that this does not mean that religion and science or philosophy are alien to each other. In order to show ways in which a person can both have religious faith and think philosophically I refer to the concept of *Hikmet* as it appears in the Qu'ran and also in Islamic philosophical tradition. The last part of the paper discusses Ibn Rushd's attempt to harmonise religion and philosophy. I argue that his theory in the *Decisive Treatise* can offer us a very valuable framework for answering the question concerning whether one needs to abandon religion in order to do philosophy.

Key Words: relations philosophy-religion, Hikmet, Ibn Rushd

* Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Felsefi düşüncenin zorunlu olarak dine karşı şüpheli bir yaklaşım gerektirip gerektirmediği sorusu daha geniş sorular içinde ele alınabilir: Felsefe ile din veya daha sık olarak ortaya konulduğu gibi, akıl ile inanç arasındaki ilişkiler soruları. Hem felsefeciler, hem de teologlar, bu ikinci tür soru ile ilgilenmişler ve teoloji ile felsefenin farklı karakterleri, metodları, meşruiyet iddiaları ve en önemlisi her birinin sınırları üzerinde durmuşlardır. Örneğin, Orta Çağda hem İslam hem de Hıristiyan geleneklerinde, vahiy ile felsefe arasında makul olabilecek bağlar kurmak üzere pek çok çaba sarf edilmiştir.

İslam dini en başından beri, kendini akıl dini olarak görmüş ve Kuran'ı sadece dini değil ilmi hakikatin de tek kaynağı olarak kabul etmiştir. Orta Çağda hem doğu, hem de batıdaki İslami felsefi düşünce, kendisini felsefe ve dini inanç arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusu üzerinde düşünmeye mecbur hissetmiştir. Orta Çağ İslam düşüncesinde felsefe ile inancı uyumlu kılma yönündeki bir çabadan, bu makalenin sonuna doğru bahsedeceğim.

İlk zamanlarındaki Antik Yunan felsefesinin, özellikle de mantığın İslam geleneğine katılması konusundaki tartışmalara rağmen, İslami düşünce genellikle felsefenin değerli bir beşeri aktivite olduğu konusundaki görüşü meşru bulmuştur.¹ Orta Çağda Hıristiyanlar ve özellikle Thomas Aquinas da bu iddiaya yandaş olmuşlar ve Aristo'nun bilme isteği ve akli araştırmanın insanın doğasında olduğu görüşüne katılmışlardır.²

(Yakınlarda David Burrell, İslami düşüncenin ve kültürün Orta Çağ batı düşüncesinde etkili olduğunun altını çizerek, Aquinas'ın İbni Sina ve Moses Maimonides'le beraber bir geleneğin parçası olduğunu savunmuştur. Bu konu makalemizin konusu dışında da olsa, bu bağlantıyı akılda tutmakta fayda olacağı kanaatindeyim).³ Böylece, hem felsefi hem de teolojik Orta Çağ düşüncesi, akıl ve inancın uyumlu kılınmasına yüksek değer atfetmiştir. Batı Orta Çağının en önemli düşünürleri inancına sadık kişilerdi, hatta bir kısmı da din adamlarıy-

¹ Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Polity Press, 1999, s. 22-24. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, s. 37-38. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 134-141.

² Jan A. Aertsen, 'Aquinas's philosophy in its historical setting', *The Cambridge Companion to Aquinas*, CUP, s. 30-32.

³ D. B. Burrell, 'Aquinas and Islamic and Jewish thinkers' in *The Cambridge Companion to Aquinas*, CUP, s. 60-62.

dılar. Bu durum günümüzde önemli ölçüde değişmiştir. Batıda felsefe ve teoloji sadece iki farklı disiplin olmakla kalmayıp, aralarında çok az temas noktası kalmıştır. Bu durum modern dünyada felsefe ve dinin birbirine yabancılaşmasının bir başka örneğini teşkil etmektedir.

Bu durum, Orta Çağların tipik sorusu olan akıl ve inancın nasıl uyumlu hale getirilebileceği sorusunu tekrar gündeme getirmektedir. Ama bana öyle geliyor ki, günümüzde bu sorun değişik bir biçimde ortaya çıkmaktadır: çağdaş felsefenin en yaygın biçimi –ki daha çok Anglosakson geleneği ile ilgilidir– büyük ölçüde Batı kültürünün kesinlikle seküler olan kısmının bir parçasıdır. Durum böyle olunca, problem, felsefenin inançla olan ilişkisi ya da vahiy ile akılcı düşüncenin nasıl birarada varolabileceği sorusu olmaktan çıkmaktadır. Sorun, akılcı ve felsefi olmaya çalışan herhangi birisi için dini inancın mümkün olup olmayacağı sorusuna dönüşmektedir. 18. yüzyıl aydınlanmasının mirası –daha çok kültürel atmosfere nüfuz ederek– dini fikirleri, insanın olgunlaşmamış dönemine ait kabul ederek bir köşeye koymaktadır. Bu çerçevede içinde seküler olmayan bir akılcılığı savunmak çok zordur. Aynı zamanda hem dindar hem de felsefi olan bir kişiyi tahayyül edebilmek için seküler olmayan aklın imkanını ve karakterini anlamaya çalışmak gerekmektedir. Böyle bir şey mümkün olursa, felsefe yapmak için dini bakımdan şüpheli olmaya gerek kalmayacaktır.

Bu durumda, bu makalede, ayrı bir dini akılcılık fikrinin mümkün olduğu konusunu savunmaya çalışacağım. Önce 20. yüzyılın önemli filozoflarından Ludwig Wittgenstein'in eserlerinden yararlanıp daha sonra İslami *hikmet* kavramını kullanacağım. En son olarak da İbni Rüşd'ün dini akıl ve inancın akılcılığı fikrini tartışacağım.

Pek çok kişi, felsefi düşünce için dine karşı şüpheli bir yaklaşımın gerekli olduğunu düşünür. Bu görüşe katılan insanlar, felsefecilerden dindar kişiler ve sokaktaki vatandaşa kadar geniş bir yelpaze oluşturur. Sık sık aşkın bir Tanrı etrafında kurulmuş geleneksel bir dini sistemin kabul edilemez olduğunu iddia eden kişilerle karşılaşırız. Felsefeciler dini inancı temelsiz görerek suçlamışlardır. Bazıları (Ayer ve pozitivistler)⁴ dini dili anlamsız olarak görmüşler, diğerle-

⁴ A. J. Ayer, 'Theology as Meaningless' ('Language, Truth and Logic'), *The Existence of God, A reader edited and with an introduction by John Hick, Problems of Philosophy Series*, Macmillan, 1964, s. 217-224.

ri ise (Feuerbach, Marx, Freud başta olmak üzere)⁵ dinin insaniliğin ihtiyaçlarından doğduğunu savunarak, onu indirgemeci bir biçimde yorumlamışlardır. Felsefecilerin bu yaklaşımları dindar insanlar arasında felsefeye karşı fobiye varan bir tepkiye yol açmıştır. Modern felsefe dindarlar tarafından, din ve aşkınlık iddialarını zayıflatıcı bir hareket olarak algılanmıştır.

Öte yandan yüzyıllar boyunca Tanrı ve diğer dini kavramlar hakkında felsefi olarak düşünmeye çalışan önemli düşünürler de olmuştur. Bu düşünürleri iki gruba ayırabiliriz: birinci grupta dinin aklın gereklerine cevap verebileceğini göstermeye çalışan ve akılla inanç arasındaki ilişkiyi aydınlatmaya çalışan her üç büyük tektanrılı dinden insanlar vardır. Bu tür düşünürler genellikle teizmi savunmak için Tanrının varlığını ispat etmeye çalışırlar. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında din hakkında yeni bir felefi düşünce türü oluşmaya başladı. İkinci grupta Ludwig Wittgenstein'den etkilenen felsefeciler yer almaktadır. Wittgenstein felsefe için daha kısıtlı bir alan benimsemiştir. Bu görüşe göre felsefe temel olarak dilin anlamını çözümlenmeye çalışan bir tür terapi olarak görülmektedir. Wittgenstein, pek çok felsefi problemin temelinde dilin yanlış kullanımının yattığını kabul eder ve dilsel çözümlenmenin bu yanlış yapılanmaları ortaya çıkaracağını ve pek çok felsefi problemlerini ortadan kaldıracığını düşünür.

Sadece tanımlama ve terapiden ibaret bu tür bir felsefenin çok sınırlayıcı olduğu veya kabul edilmesinin güçlüğü konusu, makalenin sınırlarını aşmaktadır. Ancak, bizim için önemli olabilecek bir konuyu burada belirtmek isterim: felsefi problemleri dilin analizi yoluyla çözmeye çalışan felsefeciler dilin çoğulcu bir olgu olduğunu ısrarla vurgularlar. Bu şu demektir: dil, amacı bilgi iletmek olan, tek ve değişmez işlevi olan tanımlanmış, homojen bir sistem değildir. Dilin hayatın olguları ve ifadelerinden kaynaklanan ve onu yansıtan pek çok işlevi vardır. Böylece dil, ampirik olayları tasvir etmek için, gözlemlerimizi ifade etmek veya bilimsel deneyler yapmak için, ve hatta arzu ve isteklerimizi ifade etmek, emretmek, rica etmek için kullanılabilir. Wittgenstein ve onun izleyicileri, bu tür değişik hayat ifadelerini ve onunla ilgili dilsel oluşumları, dil-oyunları olarak nitelerler. Bu görüşü Wittgensteincilik olarak adlandıracağım.

⁵ İndirgemeci yaklaşıma önemli bir örnek için Ludwig Feuerbach, 'God as a Projection of the Human Mind', *the Essence of Christianity*, Hick, 191-203 s.lara bakabilirsiniz.

Wittgensteinci felsefeciler dille bağlantısız bir gerçeklik olduğunu kabul etmezler. Bu görüş, dünyanın gerçekliğinin dilimiz tarafından yaratıldığı anlamına gelmez. Dil, bir topluluğun ifade ve iletişim ihtiyaçlarını karşılamak için bir insan topluluğu içinde ortaya çıkan bir sosyal aktivitedir. Dilin anlamı dil dışı bir gerçekliğe uygunlukla değil, kelimelerin kullanım biçimleriyle ortaya çıkar. Bir insan topluluğunun hayatında pek çok boyut olduğu gibi dilin de değişik boyutları vardır ve bunlar değişik türler olarak fark edilebilir. Bu türlerin (veya 'dil-oyunlarının') iki tanesi ampirik-bilimsel ve dini-dinsel dillerdir.

Bu görüş açısının din felsefesi bakımından önemli sonuçları vardır. Bunlardan en önemlisi bir söylemin ya da dil oyununun gerçekliğin tek temsili ya da onu esas tanım olarak kabul etmeyi reddetmesidir. Böylece bilimin akılcılığın modeli ve en üstün kriteri olduğu yönündeki fikri zayıflatmaktadır. Bilim kesinlikle önemli ve değerli bir insani aktivitedir. Bilimsel dil de kesin bir açıklama ve öngörme yöntemidir. Ancak, bilimsel düşünce içinde varolan akılcılık, mümkün olan tek ve en değerli olan akılcılık değildir.

Bilimsel olamayan çerçevede neyin delil oluşturacağı konusundaki anlayışımızı etkiler. Wittgenstein Kıyamet Günü fikri hakkında şöyle yazar:

Geleceği öngörmek için yetersiz delil denmesiyle ne kastedildiğini anlıyorum. Varsayalım ki birisi Kıyamet Günü hakkında rüya gördü ve artık nasıl olacağını bildiğini düşünüyor. Bir başkası da buna, bu 'yetersiz delil' diyor. Ben de derim ki: eğer bunun yarın yağmur yağacağı yönündeki delil olabilecek gibi bir şeyle kıyaslarsanız tabii ki delil değildir. İtiraz eden kişi bunu delil olarak görmeyi fazla zorlama olarak düşünebilir. Ama bu zaten delil olarak çok saçmadır. Şimdi bu rüyayı gören dindar insana inancını çok temelsiz deliller üzerine kuruyorsun diyebilir miyim? Bu rüyayı niye bir delil olarak göreyim ki? Delillerinin geçerliliğinin ölçüsünü meteorolojik tahminlerin geçerliliği gibi alırsam bu rüyayı delil olarak göremem.⁶

Bu pasajda Wittgenstein delil kavramını tartışıyor. Bunu buraya eklemenin faydalı olacağını düşündüm çünkü delil bilimsel veya herhangi bir ampirik araştırmayı karakterize eden çok önemli bir kavramdır. Deneysel dünya hakkında yapacağımız herhangi bir iddianın (gündelik deneyim ya da bilimsel araştır-

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Ed. Cyril Barrett, University of California Press, s. 61.

ma konusunda) ispatlanması gerekir. Diğer bir deyişle, olanların niye iddia ettiğim gibi olduğuna somut nedenler göstermemiz gerekir. Bu deterjanın niye daha iyi temizleyebildiğine ya da bu ilacın şu hastalıkta daha faydalı olduğu konusunda sebepler gösterebilmeliyiz. Bu sebepler iddialarımız için ampirik delillerdir. Bu deliller, Wittgenstein'in bahsettiği meteorolojik deliler gibidir. Meteorologlar sistemli gözlem ve gerekli cihazların kullanımıyla havanın durumu hakkında veriler toplarlar. Bu bilimsel verilerin ışığında tahminler yaparak hemen hemen hatasız hava raporları oluştururlar. Hem meteorologların hem de genel olarak kamunun hava tahmini konusundaki beklentileri makul ve akılcılık standartlarına uygun sayılabilir. Bu, bilim alanından açık bir örnektir.

Ama şimdi bu delil ve ispat modelinin din alanında da geçerli olduğunu söyleyebilir miyiz? Yukarıda yaptığımız alıntıda Wittgenstein bu durumdaki birisini tahayyül ediyor: zamanların sonundaki Kıyamet Günü fikrini ele alalım. Bu, üç tektanrılı inancın da paylaştığı temel bir fikirdir. Her şeye gücü yeten bir Tanrının adaletine ve ölümden sonraki hayata inanmak her dindar insanın ortak özelliğidir. Dini inancı olan insanların bir Kıyamet Günü beklentisi vardır ve bu onların hayatlarında önemli bir yer tutar.

O zaman bunun ne tür bir beklenti olduğunu sormak gerekir. Bu meteorolojik olgulardaki beklentilerle aynı türden olabilir mi? Bu ikisi kıyaslanabilir mi? Wittgenstein Kıyamet Günü hakkında rüya gören dindar bir kişiden bahsediyor. Rüya, görenin inancını artırıyor ve Kıyamet Günü beklentilerini güçlendiriyor. Bununla ilgili olarak inançlı kişinin beklentisinin ve hatta inancının akıldışı olduğu iddia edilebilir. Bir rüya tamamen kişisel ve öznel bir deneyimdir. Hiç bir zaman bir delil sayılmaz. Dolayısıyla inançlı kişinin Kıyamet Günü rüyasında gördüğü gibi olacağına dair iddiası akıldışıdır. O zaman bu tür akıldışı inançları olan birinin felsefi olamayacağı da söylenebilir. Bu durumda felsefi düşünceye sahip birisi dinsel bakımdan şüpheci olmalıdır.

Yukarıda verdiğim bu görüşün çok yaygın olsa da, hatalı olduğuna inanıyorum. Bu görüş dini bağlamın kendine özgü doğasını gözden kaçırmaktadır. Bilimsel ve dini çerçeveleri hemen hemen aynı göstermektedir. Böylece Kıyamet Günü hakkındaki beklenti, meteorolojik yağmur beklentisine benzetilmektedir. Bu çerçeveler arasındaki farklara bakma yönünde hiç bir çaba sarfedilmemekte ve Kıyamet Günü beklentisi hakkında hiç bir delil olmayan meteorolojik bir olguya benzer görünmektedir.

Wittgenstein, herhangi bir dini iddiayı gülünç gösteren bu düşünme biçimine karşıdır. Gördüğümüz gibi eğer rüyayı Kıyamet Günü için *delil* sayarsak gerçekten de gülünç oluruz.

Anlamamız gereken, dini delil ve bilimsel delilin aynı türden olmadığıdır. Mesela bir meteorologun 'İstanbul'da yarın yağmur yağacağına inanırım çünkü onu rüyamda gördüm' demesi çok garip olurdu. Böyle bir şey söyleyen birini, biz bilim adamı olarak göremeyiz. Bilimsel öngörü sayılan şeyler gerçekten de bunlardan çok farklıdır. Öte yandan birisi çıkıp Kıyamet Günü hakkında 'delilim var' derse ve bu delil dinsel bağlamdan uzak ve fiziksel olarak ölçülebilir olgulara dayanırsa bu *dini* bir delil veya beklenti sayılamaz. Örneğin 'Antarktika'da buzlar hızla eriyor, demek ki Kıyamet Günü yakın' ifadesi ne bir dini ifade ne de dini bir beklentidir. Ama bu tür garip ifadelerin dini inancın akılcılığının bilimsel akılcılıkla aynı türden olması gerektiği yolundaki yanlış tavrıdan kaynaklandığını görebiliriz.

Ayrıca, Wittgenstein'in söylediği gibi, bilimsel öngörüler ve dini beklentiler ayrı ayrı türdendir. Bilimsel bir öngörünün gerçekleşmesi ile dini veya eskatolojik bir beklentinin gerçekleşmesi çok farklı iki durumdur. Bu ikisi o kadar farklıdır ki birbirleriyle çelişmezler bile, çünkü çelişki varsayabilmemiz için bu ikisi arasında ortak bir çerçeve varsaymamız gerekir.

Wittgenstein'a göre felsefenin görevi bilimsel ve dinsel söylemlerin farklarını araştırmak ve bunların altını çizmektir. Böyle bir araştırma olmadan, her birinin değişik mantığını, sınırlarını anlayamayız ve bunlardan ne bekleyeceğimizi bilemeyiz. Her birine hayatlarımızdaki özgün yerlerini veremeyiz. Felsefe, bilim ve din arasında birini diğerine tercih edecek veya model seçecek konumda olamaz. Eğer bu yapılırsa bilimsel iddialar ve dini inançlarımızı ifade ettiğimiz dil bozulur ve pek çok yanlış anlamaya yol açar. Bunu biraz önce verdiğim örnekte göstermiştim. Dolayısıyla, felsefe dini inancı için ne bir temel oluşturabilir, ne de onu çürütebilir. Ama felsefe, dini inancın irrasyonel veya az gelişmiş bir düşünce tarzı olduğu yönündeki yaklaşımlara karşı tavrı alıp karşı çıkabilir. Dini iddiaların ve dinin mantığının bilimden farklı olduğunu gösterebilir. Böylece, dindar olmayanların ve ateistlerin güya daha 'rasyonel' veya 'bağımsız düşünceli' olduğu için felsefeye daha yatkın olabilecekleri yönündeki yaygın anlayışı değiştirmeye çalışabilir. Bu şekilde, modern zamanlarda gelişen felsefe ile

din arasındaki bölünmeyi giderek felsefi düşünce için dinsel inancı reddetmenin gerekmediğini gösterebilir.

Bu noktaya kadar, dini inancın akıldışı olmadığını tartışmaya çalışarak savunmacı bir argüman yolu izlemeye çalıştım. Dinde de akıl bulunduğunu ve dinin kendine özgü karakterini yok saymanın hata olacağını savundum. Wittgenstein'ı takip ederek, dinin bilim ile gerçekliğin daha iyi bir açıklaması olma yolunda yarışta olmadığını anlattım. Din, bilime karşı çıkmaz ve bilimden nitelik olarak farklı bir olgudur.

Ulaştığımız bu sonuç, dinin boş inançtan farklı olduğunu göstermiş olsa da, şöyle bir problem yaratabilir: Dini inanç ile bilim ve felsefe o kadar farklıdır ki birbirleriyle hiç alışverişleri olmaz, tamamen yabancıdırlar.

Din ile bilim ve felsefenin tamamen birbirinden ayrıldığı görüşe *fideizm* adı verilmektedir. Fideist olan bir kişi, dinin hem içinde hem de dışında geçerli olabilecek bir akılcılık standardı bulunmadığı için dinin akılcı bir değerlendirilmesinin yapılmasının mümkün olmadığını savunur. Fideizm konusu, din felsefesindeki tartışmalı konulardan biridir ve bu konunun ayrıntılı değerlendirilmesi bu makalenin boyutlarını aşmaktadır.⁷ Ama yine de şu iddiada bulunacağım:

Felsefenin dini bakımdan şüpheli olmayı gerektirmediğini göstermek için ikisinin birbiri ile çatışmadıklarını göstermek yeterli değildir. Eğer ikisi tamamen farklı alanlarda çalıştıkları için ve birbirlerinden izole oldukları için çatışmıyorlarsa bundan bir kazanç sağlayamayız. Bu durumda sadece din ve felsefenin zorunlu olarak birbirine ters düşmediklerini göstermek yeterli olmaz, bunun yanında dinin mantığı ile dindışı akılcılık arasında ne tür devamlılıklar ve geçişler olduğu konusunun da araştırılması gerekir. Eğer bu devamlılıklar ve geçişler var ise, dini inanç ve felsefi aktivitenin birbiri ile uyumlu olarak aynı kişide veya bir toplumda bulunabilmesinin gerçek imkanları ortaya konmuş olacaktır.

Bu konuyu araştırmaya İslam düşüncesinden örnekler vererek sürdürmeye çalışacağım: Önce İslami '*hikmet*' kavramını tartışıp, sonra da İbni Rüşd'ün *Fasl-al-Maqal (The Decisive Treatise Determining The Nature Of The Harmony Between Religion And Philosophy)* kitabında savunduğu din, akıl ve felsefe ilişkisi konusundaki tezine atıfta bulunacağım.

⁷ Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God*, Cultural Heritage and Contemporary Change Series IIA, ISLAM, VOLUME 16, s. 4-5.

İslam Felsefesine Giriş isimli kitabında Mehmet Bayrakdar, iman ile akıl arasındaki zıtlığın genellikle iman ile felsefe arasındaki zıtlıkla eş tutulduğuna dikkat çeker.⁸ Buradan çıkararak, İslami düşüncenin din ile felsefe arasındaki ilişkiyi açıklamak için hangi yollara başvurduğu konusunu inceler. Aynı kitapta, *hikmet* kavramının felsefe-din tartışmasında önemli olduğunun altını çizer. Hikmet kelimesinin açıkça kullanıldığı Kur'an ayetlerine referanslar verir. Bayrakdar'a göre, bu kelime, Allah, kainat ve insan hakkında felsefi düşünme anlamını da taşımaktadır. O, hikmet kelimesinin Kur'an'da taşıdığı önem konusunu yorumlayarak, şöyle der:

Kur'an' da çeşitli surelerin çeşitli ayetlerinde bir veya birden fazla tekrar edilen Hikmet, çeşitli manalara gelirse de, onun insanlardan, Allah-Kainat-İnsan üzerine doğru olarak akıl erdirmelerini ve düşünmelerini istemesi olarak felsefi manası da vardır.⁹

Buraya, Bayrakdar'ın da bahsettiği ve 154. sayfadaki dipnotuna aldığı ayetin tercümesini almak istiyorum:

Nitekim kendi içinizden size ayetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve *hikmeti* talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resul gönderdik. (Bakara, 151, italik benim)

Bu ayette Allah'ın peygamberi Muhammed ile insanlara kutsal vahyi olan Kur'an'ı yolladığı ve onlara kitabı öğrettiğini görüyoruz. Bununla beraber, onlara *hikmet*'i de öğretiyor. Kur'an ve hikmet'e beraberce yapılan bu atıf, Âl-i İmran Suresi 164 ve Nisa Suresi 54. ayetlerde de tekrarlanır.¹⁰ Bu yüzden *hikmet* kelimesinin manasının açıklığa kavuşturulması çok önemlidir.

Türkçeye hikmet olarak çevrilen Arapça 'Hikma' kelimesi çoğunlukla Orta Çağ İslam dünyasında yapılan felsefe için kullanılır. Ama *Hikma* ile *Falsafa* tabirleri arasında da bir fark vardır. Hikma kelimesinin, Farabi ve İbni Sina ile beraber bilinen ve esas olarak Neoplatonik Peripatetik (*mashsha'i*) olan İslami felsefeden daha geniş bir anlamı vardır.¹¹ Peripatetik felsefe'nin argümanları temelde Aristocudur. Başlangıç noktası olarak bu dünyayı ve gündelik

⁸ Bayrakdar, s. 150.

⁹ Bayrakdar, s. 154.

¹⁰ Bayrakdar, dipnot 76, s. 154'e bakabilirsiniz.

¹¹ Leaman, s. 88, 157-158.

hayatımızı alırlar ve Allah'ın ilk ve tek zorunlu oluşunu, varlığını ispat etmeye çalışırlar (dünyanın varoluşu ihtimali argümanı). *Hikma*'da ise bunun tersine, sadece gündelik hayatı değil, daha holistik ve daha derin bir gerçekliği yakalama durumu vardır. Sık sık *hikma* kelimesine mistik anlamlar da verilir, ancak, O. Leaman'ın belirttiği gibi, *hikma* ve *falsafa* farklı olsa da bunları birbirine zıt kavramlar gibi almak doğru olmaz. O zamanlarda 'yapılan falasifa'nın çoğu kendine *hikma*, meslektaşlarına da *hukama* diyordu' (italikler Leaman'ın)¹²

Hikma, İslam'ın dini çerçevesi ile birleşmiş de olsa, yukarda verilen ayet-ten görülebileceği gibi, Kur'an'ın vahyinden farklı olduğu açıktır.

C.S. Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God*, adlı kitabında şu gözlemlerde bulunmaktadır:

İslami anlayıştaki iman, bilgi ile kendine özgü yakın bir ilişki içindedir.¹³

Ve böylece,

'Kainatın işaretleri hakkında akıl yürütmek', bu yüzden insan aklı için, Kur'an tarafından verilmiş dini bir vazifedir.¹⁴

İmanlı bir Müslüman'dan beklenen sadece bir iman değil *tasdiq*'dir, yani dünyanın bilgisine dayanarak, dini hakikati görmek ve kabul etmektir.¹⁵ Bu tasvir, sadece Kur'an'ın vahyinin değil, hikmetin de Peygamber tarafından insanlara taşındığını söyleyen Kur'an ayeti (Bakara, 151) ile de gayet uyumludur. Kur'an kendisini bir mucize olarak açıklar ancak bu mucize doğaüstü bir olay değil (ki İslam'da doğaüstü mucizelere Hıristiyanlığa göre daha az vurgu yapılır). Kur'an'ın vahyinin kendisidir. Bu vahiy insanlara dünyevi tecrübelerinde yaratılmış kainatta Allah'ın işaretlerini görüp anlama yolunda yol gösterir. Burada, Batı deneyiminin aksine, bir tarafta iman ve dini hayat, öbür tarafta da seküler anlamda gündelik tecrübî hayat olan bir epistemolojik ikilik bulunmaktadır.

Şimdi, İbni Rüşd'e dönerek kendisinin felsefe ve dinin aynı hakikate yönelmiş alternatif yollar olduğu iddiasını tartışacağım. Bu konuyla ilgili araştır-

¹² Leaman, s. 158.

¹³ Yaran, s. 5.

¹⁴ Yaran, s. 4.

¹⁵ Yaran, s. 5.

macıların da belirttiği üzere, İslam'da hakikate yönelen farklı yollar olabileceği, felsefe ve teolojinin bu yollardan olduğu fikri vardır. Öte yandan İbni Rüşd, "Çifte hakikat" fikrini geliştirmiştir ki, bu fikir kendisinin Latin takipçilerinden olan Brabant'lı Siger¹⁶ tarafından yayılarak batıda Orta Çağın son zamanlarında etkili olmuştur. İbni Rüşd, *Fasl-al-Maqal* kitabında felsefe ve dinin farklı yollarla ve farklı izleyici kitlelerine hitap ederek de olsa aynı hakikate doğru yöneldiklerini öne sürer. Teoloji Kuran'ın vahyinden yola çıkar ve onu halktan insanlara, entellektüel yönü az olan veya felsefi ispatla ilgilenmeyen insanlara anlaşılabilir kılmaya çalışır.¹⁷ İbni Rüşd'e göre teoloji ile bu çerçevede ulaşılabilecek bilgi türü diyalektiktir. Teologların altında basit halktan inançlı insanlar bulunur ki onlar sadece belâgat lisanı kullanırlar. İspatlı bilgi ise filozoflara müstesnadır.

Oliver Leaman'ın bu konudaki çözümlemesinde, felsefe ile din arasında böyle bir ayırım yapmanın ilk bakışta elitist görünebileceği, insanlığın filozof olmayan büyük ekseriyetinin, temelde Allah'ın kitabına bağlı olsalar da ikincil, aydınlanmamış bir hayata mahkûmlarmış gibi gözükebileceği belirtilmiştir.¹⁸

Ancak, Leaman'a göre, İbni Rüşd'ün görüşünün özü bu değildir. Ona göre, İbni Rüşd'ün düşüncesinin köktenci karakteri, iki farklı düzeyde ortaya konmaktadır. Birinci düzeyde, teologların dinin hakikatlerini tam olarak kavramaları konusundaki 'katı' pozisyon vardır. Buna göre, teoloji kendisi için bir temel oluşturamaz. Filozoflar din konusuna girdiklerinde, teologlar onlara tahammül etmek durumunda değildirler, hatta aksi varittir. Bu görüş çok katı gözükse de İbni Rüşd, açıkça, filozofların, vahyin genel olarak kabul gören sınırları içinde kalan teologlara tahammül etmeleri gerektiğini belirtir. Dahası, İbni Rüşd, dini hakikatleri müdafaa etmek vazifesini teologların değil filozofların üstlenmesi icap ettiğini, teologların bu husustaki beceriksizliğinin halkın dini duyguları için zararlı olabileceğini öne sürer. Ona göre, halktan ve felsefe ile uğraşmayan Müslümanlar tartışılmamış bir hakikate güvenmekle yetinmemelidirler, halktan insanların ve teologların hayatlarına temel olarak aldıkları hakikatler, aklın ispatının ötesinde olamaz ki bu görev filozoflara aittir.

¹⁶ Leaman, s. 171, Watt, s. 119, Rubenstein Richard E., *Aristotle's Children*, Harcourt Inc., 2003, s. 206-238 (6. bölüm).

¹⁷ Majid Fakhry, *Averroes. His Life, Works and Influence*, Oxford, One World, s. 161-162.

¹⁸ Leaman, s. 156-157, 159-160.

Böylece, Leaman'ın analizinde ortaya *dini akıl* kavramı çıkar. Bu kavramı açıklamak için kullandığı örneği buraya almak istiyorum. Daha sonra, dini akıl teriminin İbni Rüşd'ün inanç ve felsefe bağı konusundaki yaklaşımında ikinci düzeyi teşkil ettiği hususunu tartışacağım.

Leaman şu örneği verir:¹⁹ Bir astronom düşünelim. Bu kişi, astronomi bilimiyle profesyonel düzeyde uğraşan, bunun eğitimini almış ve bu konuya kapasitesi ve ilgisi müsait olan birisidir. Astronomluk çok detaylı ve zor bir bilgi hazinesini edinmeyi ve bu bilginin tümünü bilgi ufkunun merkezine yerleştirmeyi icap ettirir. Bir de dünya, gezegenler, güneş sistemi hakkında temel bazı bilgilere haiz olmakla beraber, astronom olmayan birini düşünelim. Bu şahsın gezegenlerin varlığı ve görevi hakkındaki bilgisinin akıldışı olduğunu iddia etmek mümkün müdür? Leaman bu soruya hayır der. Astronomun da sıradan insanın da bildiği hakikat aynıdır. Bu iki kişi farklı hakikatlerle uğraşmazlar, ancak kendileri aynı hakikatin farklı çehrelerine bakarlar. Sıradan kişi kendisinin ancak bir kısmına vakıf olduğu ilmin akılcı ve geniş tarifine ilim adamlarının vakıf olduğunu bilir. Ama bu kadar geniş bir araştırmayla uğraşmanın onun kabiliyetlerinin ve meraklarının fevkinde olduğunu da bilir. Meselenin özü şudur ki, bu kişinin bir kısmını bildiği hakikatler tamamıyla akılcıdır ve ispatı mümkündür. Leaman'ın benzetmesinde sıradan insan dindar halkı, hatta teologu, astronom da filozofu temsil eder.

Eğer Leaman'ı değerlendirmem doğru ise, insanların dini yönelimlerinin akılcılıktan çok uzakta bir yerlerde olmadığını altını çizen dini akıl kavramının çok faydalı olduğu kanısındayım. Çünkü bu kavram, akıl kavramından tamamen izole edilmiş değildir. Bu bakış, halktan imanlı kişilerin de, kendileri bilimsel veya felsefi ispatlar yapma çabası içinde olmasalar da, imanlarının akla dayandığını söyleyebilmelerini sağlar. Öte yandan İslami inanç çerçevesi felsefecilerin yapacağı karmaşık ispatlarla zenginleşecektir. Bu yöntemlerin uygulanması, filozofu hiç bir zaman vahyi yorumlayan teologla veya imanlı halkla çatıştırmayacaktır.

Bir başka bağlantıda²⁰ Leaman, akli imandan evvel görmesinin İbni Rüşd'ü tek yanlı bir akılcılığı vurgulayan Aydınlanma projesinin bir yandaşı gibi gösterebileceğini ileri sürer. Leaman, İbni Rüşd'ün, batılı düşünürlerin sıkça

¹⁹ Leaman, s. 160-161.

²⁰ Leaman, s. 178.

yaptığı türden bir küstahlık içinde olup olmadığını merak eder. Kanımca, İbni Rüşd Batı Avrupa'nın entellektüel tarihi üzerinde büyük etkisi olmuş bir düşüncüdür, genel anlamda Rönesans'a, hatta Aydınlanma'ya yol açan etkilerden birisi sayılabilir. Étienne Gilson gibi büyük alimler de İbni Rüşd'ü 'Rönesans'tan çok önce akılcılığın öncülüğünü yapmış kişi' olarak görmektedirler.²¹

Bu makaleyi bitirirken, başka bir noktaya odaklanan değişik bir okuma yapmaya çalışacağım. Bunu yaparak İbni Rüşd'ün küstahlığı şüphesini ortadan kaldırmaya çalışacak ve sonra felsefenin zorunlu olarak dine karşı şüpheli olması gerekip gerekmediği yönündeki ilk sorumuza geri döneceğim.

Bu makalenin ilk kısmında, Batı'da modernite sonrasında felsefe ile dini inanç arasında karşılıklı bir şüphecilik oluştuğunu söylemiştim. Bunun böyle olması gerektiğini, Wittgenstein'in 'dil oyunları' kavramını kullanarak anlatmaya çalıştım. Buna göre, din bağımsız ve otonom bir dil oyunu, yani farklı bir söylem ve hayat biçimi oluyordu. Özetle bu düşüncenin dini inancı duygusal ve bilinmeyene doğru temelsiz bir sıçrayış olarak gören anlayışa karşı özgürleştirici olabileceğini savundum. Daha sonra, bunun ötesine giderek, bir yanda felsefe/akıl, öte yanda imanın beraber, uyumlu bir biçimde aynı kişide var olabilmesinin koşullarını araştırmaya çalıştım.

Bu makaledeki iddiam şu: İbni Rüşd'ün *Fasl al-Maqal*'da yaptığı diyalektik, retorik ve ispata dayalı kabul (tasdiq), ve bunların teolog, genel halk ve filozoflarla ilişkilendirilmesi, bize akıl ve iman arasındaki ikiliği aşmamıza yardımcı olan bir akıl kavramı sunmaktadır. Unutulmaması gerekir ki, 'ispat eden' kişiler olarak filozofların dine uzak veya ilgisiz olmaları beklenmemelidir. Onlar, teorik şüpheleri ve zorlukları aşma yolunda çaba sarfederek imanı sağlam tutacaklardır. Diyalektik seviyede çalışan teologlar, teolojinin kendi söylemi içinde çalışabilirlerken, felsefe kendisinin doğru olduğunu ispatlayabileceği varsayımlarla çalışır, dolayısıyla sadece felsefe hem doğru hem de geçerli sonuçlara ulaşabilir.²²

Felsefeyi kendine rakip gibi görüp hakkında şüpheli olmaksızın, iman filozofların desteğini almaya çalışmalıdır, çünkü imanın esas olarak akılcı tabiatını onlar gösterip ispatlayabilirler. İspatçı akıl ile dini aklın tabiatları haliyle

²¹ Fakhry, s. 161, dipnot 67.

²² Leaman, s. 157.

farklıdır. Ancak, dini akıl kavramsal olarak gerçek akıl ile bağlantılıdır. İbni Rüşd'e göre, dini akıl, ispatçı akıl ile ulaşılan hakikatlere karşı gelmez. Sadece aynı hakikatleri farklı biçimde, halkın anlayacağı dilde gösterir. Yani, çifte hakikat diye bir şey yoktur.

İbni Rüşd'ün *Fasl al-Maqal*'da geliştirdiği bu teorinin bir insanın aynı zamanda hem felsefeci hem de dindar bir kişi olabilmesini iddia etmemize yardımcı olduğunu düşünüyorum. Bu görüş, dini iddiaların akli araştırma ve değerlendirmenin ötesinde olduğunu iddia etmediği için fideizm tehlikesinden de uzak durmaktadır. İbni Rüşd'e göre, teolojinin iddiaları ispatçı akıl (yani felsefe) tarafından değerlendirilebilir. Dahası, fideizm, hem dini ve seküler akıl arasında hem de dini ve dini olmayan söylemlerin anlamı arasında uyumsuzluk olduğunu iddia etmektedir. Halbuki İbni Rüşd'te kesinlikle böyle bir ayrım bulunmaz; dini, teolojik ve ispatçı felsefi söylemler, aynı hakikati farklı biçimlerde ifade eder ve onun değişik uyarlamaları olurlar.

Peki, bu iman ve teolojinin felsefeden özerk bir yeri olmadığı anlamına gelir mi?

İbni Rüşd'ün katı bir akılcı olduğunu savunan alimler vardır.²³ Ama İbni Rüşd'ün teorisinin indirgemeci olmadığını görmek önemlidir. İbni Rüşd'e göre, Kur'an'ın vahyinin 'felsefi aklın ihtiyacına uyması için' herhangi bir yönden değişmesi gerekmez, çünkü ikisi arasında bir çatışma yoktur. Felsefi ispata 'dönüştürülmesi' ve 'dönüştürülemezse' kabul edilmemesi gereği yoktur. Vahiy, bulunduğu yerde felsefi akıl kadar geçerli ve tamamdır. Dahası, iman ve ispat beraber bulunmaktan güç alırlar: halktan insanların vahiy güvenerek iman ettiklerini felsefe destekleyebilir. İspata dayalı felsefi çabanın ulaşacağı akılca düzenlenmiş dünya resmi de zaten Kur'an'da bulunmaktadır.

²³ Bayrakdar, s. 157-158. Bayrakdar kendi görüşünü s. 158' de açıklar: "İbni Rüşd'e göre, felsefe, insanı din aleyhine götürmez, dine doğru götürür. Felsefe gerçeğiyle din gerçeği ayrı iki gerçek değil, aynı gerçeğin ayrı iki ifadesinden başka bir şey değildir".