

## İSLAM MEŞŞÂİ FELSEFE GELENEĞİNDE METODİK İLKELER VE DEĞERİ\*

### *Methodical Principles and Their Values in The Tradition of Islamic Peripatetic Philosophy*

Kemal Sözen

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

kemalsozen37@gmail.com

ORC-ID: 0000-0002-2575-5093

#### Öz

Metot ile gerçek bilginin elde edilmesi arasında mutlak bir ilişki vardır. Dolayısıyla gerçek bilgiyi keşfetmek ve bu konuda istenilen neticeye ulaşmak, metot ile ilgili bazı ilkelerin varlığını zorunlu kılar. Bu sebeplerdir ki her filozof düşüncesini sistematik bir tarzda inşa ederken belli başlı metodik ilkeler çerçevesinde hareket eder. Benzer şekilde, İslam Meşşâî felsefe geleneğine mensup Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi düşünürler de metot ile ilgili bazı ilkeleri esas almışlardır. Felsefî düşünce sistemlerini ise benimsedikleri ilkelere bağlı kalmak suretiyle inşa etmişlerdir. Bu çalışmada öncelikle metot kavramı ele alınıp, metodun bilgi edinme sürecindeki önemi üzerinde durulacaktır. İsimleri zikredilen Meşşâî filozofların gerçek bilgiye ulaşmak için hangi ilkeleri esas aldıkları incelenecektir. Onların benimsemiş oldukları söz konusu ilkelerin günümüz açısından ifade ettiği anlam ve öneme işaret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Metot, Metodik İlkeler, Meşşâî Felsefe, Bilgi Edinme, Te'vil

\* Bu çalışma İbn Haldun Üniversitesi tarafından 20-21 Aralık 2019 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "Uluslararası İslam'da Medeniyet Bilimleri Tarihi Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*'nde (S. 6/1, Yıl 2021, s. 27-45) yayımlanmış halidir.

## Abstract

There is an absolute relationship between the method and the acquisition of real knowledge. Therefore, discovering real knowledge and getting the desired results requires the existence of some methodical principles. For this reason, while each philosopher built his or her ideas in a systematic manner, act in accordance with some certain methodical principles. Similarly, al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sinā and Ibn Ruṣhd who belong to the tradition of Islamic Peripatetic philosophy based on some methodical principles. Also they built their systems of philosophical thought according to the principles which they adopted. In this study, firstly, we will focus on the concept of the method and its importance while acquiring knowledge. And we will examine principles which the Peripatetic philosophers based on to acquire real knowledge. Lastly, we will indicate Peripatetic philosopher's principles in terms of its meaning and significance today.

**Keywords:** Method, Methodical Principles, Peripatetic Philosophy, Acquiring Knowledge, Ta'wīl (Interpretation)

## Giriş

Kültürlerin oluşması ve medeniyetlerin inşasında bilim ve felsefe önemli bir konuma sahiptir. Zira medeniyet, insanın başta inanç, bilim, felsefe, sanat ve estetik olmak üzere çeşitli alanlardaki etkinliklerinin bir yansımasıdır. Meseleyi daha özele indirirsek, İslam medeniyetinin oluşumunda sistemli bir şekilde ve bilimsel metotlarla bilgi üretilip bir disiplin haline getirilmesi sonucu teşekkül eden bilimlerin payı büyüktür. Fakat gerek bilgi edinme süreci gerekse elde edilen bilgi birikimlerinin sistematik hale getirilip belli bir disiplin niteliğini kazanması birtakım metodik ilkeleri zorunlu kılar. İnsanın ise gerçek bilgiye ulaşabilmesi için bilgi edinimi açısından belli bir yetkinliğe ulaşması gerekir. Bunun yanı sıra bilimsel açıdan hedeflenen amacın gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan stratejiler bütünü ifade eden metot bilgisi şarttır. Çünkü insanın kültürel hayatının bir gereği olan gerçeğe ulaşma çabası, çeşitli metodik ilkeler çerçevesinde hareket edilmesi halinde beklenen müspet sonuçları verir.

Birbiriyle alâkalı bilimleri gruplandırma amacıyla gerçekleştirilen İslam bilimler tasnifi içinde yer alan gerek akli (felsefi/hikemî) gerekse

naklî (şer'î/dinî) disiplinler alanında fikir üreten düşünür ve bilginler bilimsel araştırmalarını gerçekleştirirken bazı metodik ilkeleri esas alıp bu doğrultuda hareket etmişlerdir. Keza İslam felsefe geleneğinde en yaygın etkiye sahip olan Meşşâî ekole mensup Kindî (öl. 866?), Fârâbî (öl. 950), İbn Sînâ (öl. 1037) ve İbn Rüşd (öl. 1198) gibi filozoflar da birtakım metodik ilkeleri benimseyip kullanmak suretiyle felsefî düşünce sistemlerini inşa etmişlerdir.

Metodik ilkeler ile ilgili görüşlerini ele alacağımız Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün mensup olduğu Meşşâîlik, kelime anlamı itibarıyla “yürüyücülük” demek olup, bu akımı temsil eden İslam filozofları Aristoteles doktrininin benimsenler. Bundan dolayı onlara “yürüyenler” anlamında Meşşâîyyûn denir. Yaygın anlayışa göre Aristoteles (MÖ 384-322) zihin ve beden jimnastiğini aynı anda yaptırmak amacıyla Atina'da Lykeion (Lise) adıyla kurmuş olduğu felsefe okulunda derslerini okulunun geniş revakları arasında gezinerek vermiştir. Bu bakımdan onun felsefesine Yunanca “gezinmek, yürümek” anlamındaki peripatein masdarından hareketle Peripatetizm ismi verilmiştir. Mezkûr kavram tercümeler döneminde Arapça'ya Meşşâîyye olarak tercüme edilmiştir (Kaya, 2004, 393). Her ne kadar Meşşâîlik, Aristocu felsefeye nispetle isimlendirilmiş olsa da, bu akım tam anlamıyla Aristoteles'in fikirlerini benimsemiş değildir. Zira Meşşâî ekole mensup düşünürler temel problemlerde İslamî öğretilere uygun hareket etmişler; bununla birlikte birtakım yorum ve açıklamalarında Aristoteles'in yönteminden faydalanmışlardır. Aristoteles'ten esinlendikleri gibi, Platon (MÖ 427-347) ve Yeni Platonculuktan da yararlanmışlardır. Mantık sahasında Aristoculuk daha etkili iken; metafizik, siyaset ve ahlak alanlarında ise Platonculuk ve Yeni Platonculuk akımlarının etkisi oldukça belirgindir. Bu bakımdan Meşşâî felsefe geleneği sadece Aristoteles'in düşüncelerinden esinlenerek oluşturulmuş bir felsefe akımı değildir. Dolayısıyla Meşşâîlik, eklektik nitelik taşıyan bir düşünce etkinliği (Bayrakdar, 2011, 102-103).

Daha önce “Kindî'nin Metot Anlayışı” başlığıyla yayınlanan bir makalemizde (Sözen, 2005, 21-31) Kindî ile sınırlı tuttuğumuz metot konusunu, genel olarak Meşşâî felsefeyi kapsayacak tarzda genişletmek suretiyle farklı bir sistemle yeniden ele alıp değerlendirmeyi amaçladığımız bu çalışmada, öncelikle metot kavramı hakkında kısaca bilgi verilip önemi

üzerinde durulacaktır. Diğer taraftan metodun bilgi edinme sürecindeki fonksiyonu irdelenecektir. Ardından da Kindî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd olmak üzere Meşşâî felsefe geleneği içinde yer alan filozofların metot ile ilgili sundukları birtakım ilkelere yer verilip analiz edilecektir. Çünkü onların, farklı bilimlere ait bilgi birikimlerini sistematik bir şekilde öğrenip değerlendirebilmenin hangi yöntemlere bağlı olduğu konusundaki görüşleri önem taşımaktadır. Geçmişin düşünce ürünlerinin gelecekte gerçek bilgiye ulaşma bağlamında bir araç konumunda olduğu gerçeği dikkate alınarak isimleri mezkûr düşünürlerin günümüz dünyasına sundukları metodik ilkelerin doğru algılanıp gereği gibi hareket edilmesinin pratik değerine vurgu yapılacaktır.

### 1. Metot ve Bilgi Edinme Sürecindeki Önemi

Metot (usûl, tarîk), “Belli bir neticeye ulaşmak ve özellikle de hakikati keşfetmek için düşünceyi yönlendiren çeşitli yöntemlerdir.” (İsmail Fenni, 1341, 420). Diğer bir tanımlamaya göre de metot (menhec/minhec), “Gizli bir hakikati bulup ortaya çıkarmak veya bilinen bir hakikati ispat etmek için izlenecek olan kuralların veya kullanılacak olan vasıtaların tümüdür.” (İsmail Hakkı, 1329, 11).

Görüldüğü üzere metot, bilinmeyeni ortaya çıkarabilmek ya da bilineni başkalarına kanıtlayabilmek için düşünceleri belli bir sıraya göre kullanmayı kapsayan zihinsel bir süreci içerir. İnsan gerek bir gayeye ulaşmayı hedeflesin gerekse gerçeği bulup ortaya çıkarmaya çalışsın, her iki durumda da belli bir metodu izlemek zorundadır. Aksi durumda arzu edilen neticeyi elde etmeye muvaffak olamaz. İşte bu hususta takip edilecek kuralların veya kullanılacak vasıtaların tümü metot olarak adlandırılır. Metot ise her bilimin temel şartıdır (İsmail Hakkı, 1329, 11).

İçinde yaşadığı âleme kayıtsız ve duyarsız kalamayan insan kendisini kuşatan varlık âlemini tanımak ister. Onun varlık ve olayları tanıyıp anlama çabası belli bir zaman sürecini gerektirir. Fakat insan ömrünün sınırlı olduğu dikkate alındığında bu eylemin zamansal bakımdan hızlı ve güvenle gerçekleştirilmesi zorunluluğu ortaya çıkar. Varlık ve olayları çabuk ve sağlam bir şekilde kavramayı sağlayan birtakım yollar mevcuttur. Dolayısıyla metot, insanın hakikati bulmak ve onu ispatlamak amacıyla

başvurduğu yolların tümüdür. Bu bakımdan geçmişin bilgi birikimi ve deneyimlerinden istifade etme zorunluluğu söz konusudur. Çünkü en güçlü zekâların bile yüzyılların birikimi olan denemelerle oluşturulmuş sağlam metotlardan habersiz kalması halinde tehlikeli yollara sapmaktan ve telafisi zor olan yanlışlara düşmekten kurtulmaları zordur. Gemiye insan zihnine, dümeni ise metoda benzetmek suretiyle bir analogi yapmak gerekirse, nasıl ki fırtınalı bir havada bindikleri gemiyi dümendenden anlayan birine teslim etme zorunluluğunu hissetmeyen insanların korkunç bir akıbeta uğramaları kaçınılmaz ise, metot bilgisine sahip olmayan kimselerin de hakikati bulma ve ispatlama hususundaki karşılaştıkları durum benzer şekildedir. Metodun önemini bir karşılaştırma yapmak suretiyle de ortaya koymak mümkündür. Örneğin, zekâ bakımından orta seviyede olmasına rağmen metoda dayalı hareket eden bir kimse ile metotsuz çalışan üstün zekâlı birinin ulaşacakları sonuç farklılık gösterir. Çünkü orta seviyede zekâyâ sahip olan bir kimse, metodu esas aldığı için gerçek bilgilerle ulaşabilir. Fakat zikredilen niteliğe sahip diğer kişinin ise doğru bilgileri elde etmesi mümkün değildir (Yücel, 1948, 73).

Görüldüğü üzere bilimsel bilginin elde edilmesinde metot son derece önemlidir. Zira gerçeği aramanın yolu ve yöntemi metottur. İslam felsefesinde metoda ilişkin ilk denemeyi gerçekleştiren Kindî, metodun insana gerçeğe ulaşmak için yol gösterdiğini, kişiyi bilgisizliğin karanlığından ve şüphelerin yol açtığı sıkıntılardan kurtardığını belirtir. Onun akıl gözünü aydınlatan âdeta bir meşale olduğunu söyler (Kindî, 2014a, 133).

İslam felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olan Fârâbî'ye göre, bir mesele hakkında araştırma yapılması sonucu insanda o probleme dair akıl yürütme veya öğrenim yoluyla bilgi ve düşünce hâsıl olur. Her meselenin incelenmesindeki asıl maksat gerçek bilgiyi elde etmektir. Fakat bu hususta burhanî, hitabî ve cedelî gibi çeşitli metotların bilinmesi gerekir. O halde herhangi bir bilimsel araştırmaya başlamadan önce gerekli metot bilgisine sahip olmak şarttır. Bu açıdan her bir metodun özelliklerini bilmek suretiyle onları birbirinden ayırt edebilecek bilgi seviyesine erişmek bir zorunluluktur. Bunun için de doğuştan gelen bir yeteneğe sahip olmak gerekir. Diğer taraftan hangi metodun ne tür bir alanda kullanılacağı bilgisi de önem taşır (Fârâbî, 2012, 22-23; 1974, 4-5).

Yeniçağ felsefesinin kurucusu René Descartes (1596-1650) metoda bağlı hareket etme konusuna dikkat çeker. Ona göre hakikati metotsuz aramaktansa hiç aramamak daha hayırlıdır. Çünkü düzensiz araştırmalarla ortaya çıkan belirsiz düşünceler tabiat ışığını karartır ve düşünceyi köreltir. Karanlıklar içinde yürümeye alışanların gözlerinin keskinliği azalır; sonuçta Güneş ışığına dayanamaz bir konuma gelirler (Descartes, 1997, 15).

## 2. Bilgi Edinmede Metodik İlkeler

Meşşâî ekole mensup filozoflar, felsefî düşüncelerini sergilerken metoda ilişkin bazı ilkeleri de zikretmişlerdir. Bu çerçevede mezkûr ekolün kurucusu Kindî, muhtelif eserlerinde metot ile ilgili birtakım görüşler serdetmiştir. Dolayısıyla Kindî'nin metoda dair görüşlerinin, mezkûr ekolün metot anlayışının şekillenmesinde önemli bir payı vardır. Diğer taraftan onun Meşşâî ekolün ilk temsilcisi olması hasebiyle metodik görüşleri bir değer ifade eder. Çünkü Kindî'nin metotla ilgili sergilediği görüşlerinin kendinden sonraki bazı düşünürlerde de etkileri görülmektedir (Sözen, 2005, 21).

Metot ile bilgi edinme arasında mutlak bir ilişki vardır. Bu bakımdan bilginin elde edilmesinde bazı metodik ilkeler mevcuttur. Şimdi bunlara yer verelim.

### 2.1. Ulaşılmak İstenen Gayeyi Belirleme

Kindî'ye göre insanın bilgi açısından neyi nereden ve nasıl elde edeceği ve yeni birtakım bilgilere hangi ölçütlere bağlı olarak ulaşacağı metot bilgisini zorunlu kılar. Bilgi edinme sürecinde öncelikle ulaşılacak hedefin belirlenmesi gerekir. Zira ulaşmak istediği gayeyi bilen insan, gücünü ve düşüncesini o yönde yoğunlaştırdığı takdirde hiçbir engel onu hedefe ulaşma isteğindeki kararlılığından geri döndüremez. Gayesini gerçekleştirmek için ciddi ve sağlam adımlar atar. Bu durumun kendisini belirlenen hedefe daha çok yaklaştırdığını bilir. Ne var ki onu gayesinden saptıracak birtakım zan ve tereddütler akla gelebilir. Fakat düşünce ve eylem birlikteliği içinde gayesi doğrultusunda kararlı ve sürekli bir şekilde hareket eden kimsenin hata yapma ihtimali ortadan kalkar. Ulaşmak istediği gayeyi bilmeyen kimse ise ona ulaşmış olmasına rağmen onu tanıyamaz. Bu durumda da ondan yararlanması mümkün değildir (Kindî, 2014b, 279-280). O halde belli

bir alanda bilgi elde etmek isteyen kimse öncelikle gayesini belirlemeli ve bu doğrultuda hareket ederek sonuca odaklanmalıdır.

## 2.2. Geçmişin Bilgi Birikimlerinden Yararlanma

Bilgi edinme sürecinde önemli metodik ilkelerden bir diğeri de geçmişin bilgi birikimlerinden yararlanmaktır. Zira Meşşâî ekole mensup bazı filozoflar, hak ve kadirbilirlik vasfının bir yansıması olarak birey ve toplumların gerçek adına elde ettikleri birikimlerin değer taşıdığını ısrarlı bir şekilde vurgulamışlardır. Örneğin Kindî, bize gerçeği büyük ölçüde getirenlerin yanı sıra basit ve küçük oranda ulaştırana da teşekkür borcumuzun olduğunu belirtir. Ona göre geçmişte yaşayan düşünür ve bilginler gelecek nesilleri üretmiş oldukları bilgi birikimlerine ortak etmişlerdir. Şayet onların bilgi birikimleri olmasaydı, yoğun olarak çalışılsa bile doğru öncüllerden hareket ederek sonuç çıkarılıp bilinmeyene ulaşmak imkânsız olurdu. Dolayısıyla mevcut bilgi birikimi geçmiş dönemlerden günümüze kadar süregelen yoğun ve emek mahsulü çalışmaların bir neticesidir. Öyle ki, bir insanın ömrü uzun, çalışması ciddi ve yoğun, zihinsel bakımdan ne kadar güçlü olursa olsun, bu tür bir bilgi birikimini hayatı boyunca elde etmesi düşünülemez. Bu bakımdan hangi ölçüde olursa olsun, bilgilerinden istifade ettiğimiz kimseleri karalayıp onları yok saymamak gerekir. Onlardan bize tevârüs eden ürünler, onların hakikatine vâkıf olamadıkları bilgiye ulaşmak için bir yol ve vasıta niteliği taşır. Zira bir birey ya da topluluk sırf kendi çabası sonucu mutlak bilgiye ulaşamaz. Birtakım bilgiler elde edilse bile, gerçekle kıyaslandığında bunlar kısmî bir nitelik taşırlar (Kindî, 2014a, 127-128).

Görüldüğü üzere Kindî, bir bilim insanının bilgi edinme sürecinde nasıl bir tavır sergileyeceğinin altını çizer. Geçmişten bugüne gerçek bilgiyi ulaştırana saygı duyulmasını ve ilmî taassuba yer olmadığını vurgular.

Meşşâî felsefe geleneğinin Batı İslam dünyasındaki (Endülüs) önemli temsilcisi İbn Rüşd de bilgi edinme sürecinde geçmişin bilgi birikimlerinden yararlanma ilkesi ile ilgili Kindî'nin düşünceleriyle örtüşen nitelikte görüşler ortaya koyar. Zira İbn Rüşd, insanın bireysel olarak bir bilimi teşekkül ettirmesinin imkânsız olduğunu vurgular. Bu hususun bütün bilim dalları için geçerli olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre bir kişinin tek başına ortaya çıkarabileceği herhangi bir bilim dalı söz konusu değildir. Bu

nedenle geçmiş milletlerde burhan şartlarının gerektirdiği tarzda bir araştırma ve değerlendirmeye rastlanıldığı takdirde bunlar dikkate alınmalı, dolayısıyla incelenip değerlendirilmelidir. Bunlardan hakikate uygun olanlar kabul edilmelidir. Günümüze intikal eden bu bilgilerden dolayı sevinç duyulmalıdır. Hatta bilgi sahiplerine teşekkür edilmelidir. Fakat hakikate uygun olmayan bilgilere dikkat çekilmeli, başkalarını onlardan sakındırma yoluna gidilmelidir (İbn Rüşd, 1986a, 32-33; 1992, 71-72).

Kindi ve İbn Rüşd'ün gerçek bilgileri gelecek nesillere miras bırakan kimselere teşekkür edilmesi gerektiği yönündeki düşüncelerinin Aristoteles'in bu konudaki fikirleriyle örtüştüğü görülmektedir. Zira Aristoteles, sadece görüşleri paylaşılan kişilere değil, yüzeysel bilgiler ortaya koyan kimselere de minnettar olmak gerektiğini belirtir. Çünkü onların, kendinden sonraki nesillerin düşünme yetilerini geliştirmelerine katkı sunduklarını ifade eder (Aristoteles, 1985, 993<sup>b</sup>, 149-150).

Bilgi ediniminde metodik ilkeler çerçevesinde hareket edilmesinin önemini belirten İbn Rüşd, bir araştırma için geçmişte ortaya konulmuş bilgi birikimlerinin dikkate alınmasının yanı sıra önceki filozofların ileri sürmüş oldukları şartlara ve inceleme için gerekli gördükleri kurallara uymanın gerekliliğini vurgular. Bunun yanı sıra o, bir kimsenin gerçeği bilen kişilerden olmayı istemesi durumunda araştırma yaptığı her konuda ileri sürülen çeşitli görüşleri de göz önünde bulundurmak zorunda olduğunu söyler. Dolayısıyla İbn Rüşd, araştırma sürecinde asıl kaynağa gitmenin önemini vurgulayarak gerçek bilginin ancak bu şekilde elde edilebileceğini ifade eder (İbn Rüşd, 1986b, 100).

### 2.3. Bilimsel Açıdan Taassuptan Uzak Durma

Düşünür İbn Rüşd'e göre, herhangi bir bilim alanına giren konularda daha önceden araştırma yapılmamış ise, öncelikle yapılması gereken araştırmalara başlanmalı, meselenin eksiksiz bir şekilde çözümlenmesi için geçmişte fikir üreten bilim insanlarının görüşlerinden yardım alınmalıdır. Zira bir kimsenin ilk defa araştırma yapılacak konuyla ilgili tek başına her şeyi üstlenmesi zor, hatta imkânsızdır. Öyleyse araştırma sürecinde geçmişte yaşamış olan araştırmacıların bilgilerine başvurmak bir zorunluluktur. Bu hususta bilgi ve tecrübelerinden yararlanan kimselerle aynı dine

mensup olmak da gerekmez. İbn Rüşd, meseleyi kurban kesme örneğiyle açıklığa kavuşturur. Ona göre kurban kesmeye elverişli bir alet (bıçak) bulunduğu takdirde onunla kurban kesmenin dinî bakımdan geçerli olması için kullanılan aletin sahibiyile aynı dinin paylaşılıp paylaşılmaması itibara alınmaz. Burada ölçü, onda kurban kesmek için gerekli şartların bulunmasıdır. Şayet bir konuda geçmiş milletler en mükemmel şekilde araştırma gerçekleştirmişler ise onların kitaplarını ele alıp ortaya koydukları görüşlere bakılmalı, gerekli değerlendirmeler yapılmalıdır. Bütün doğrular kabul edilmeli, şayet yanlışlar varsa onlara da dikkat çekilmelidir (İbn Rüşd, 1986a, 31-32; 1992, 68-69).

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, bilimde bağnazlığa ve dogmatizme yer olmadığını açık bir şekilde ortaya koymuştur. O, gerçeğe ulaşma yolunda yarılmış olsalar bile ortaya koymuş oldukları bilgi ve görüşlerinden yararlanan herkese şükran duyulması gerektiği fikrini benimseyerek tarafsız olmayı, objektif davranmayı, her türlü görüş ve düşünceye saygı duymayı, fakat daima ihtiyatla hareket etmeyi ilke edinmiştir (Sarıoğlu, 2003, 26-27).

Her ne kadar Kindî ve İbn Rüşd'ün geçmişin bilgi birikimlerinden yararlanma ve bilimsel açıdan taassuptan uzak durma hususundaki fikirlerinin oluşumuna Aristoteles'in tesir ettiği anlaşılrsa da esasen bu konuda İslam'ın bilime verdiği önemin çok daha etkili olduğu söylenebilir. Zira isimleri mezkûr filozofların Müslüman kimlikleri göz önünde tutulursa onların İslam'ın bilime ve bilim insanına verdiği değeri dikkate almamaları düşünülemez. Çünkü İslam, bilim elde etmeyi teşvik eder. Gerçek bilginin elde edilmesinde kaynak itibarıyla herhangi bir ırk, millet ve din sınırlaması yapmaz. Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamalarının yanı sıra bazı öğütleri de mevcuttur. Zira Hz. Peygamber, "İlim ve hikmet mü'minin yitiğidir. Her nerede bulursa alır." (Tirmizî, 1981, İlim, 19; İbn Mâce, 1981, Zühd, 17) ve "İlim Çin'de bile olsa alınır." (Beyhakî, 2013, 193) buyurmaktadır.

#### **2.4. Tenkit ve Değerlendirmeleri Objektif Ölçütlere Göre Yapma**

Bilimlerin gelişmesinde objektif ölçütlere göre yapılan tenkidin önemli derecede payı vardır. Fakat dildeki yanlış anlaşılmanın bir sonucu olarak tenkide karşı menfi bir tavır takınılmıştır. Herhangi bir konuda tenkit

yapılacaksa amacının ve sınırlarının çok iyi tespit edilmesi gerekir. Bu bakımdan ele alınan konu iyice araştırılıp analiz edilmeli, gerekli kontroller yapıldıktan sonra yorumlama cihetine gidilmelidir. Tenkit aşamasında bilimsel ölçütlerden uzak kalınmamalı, subjektif yaklaşımlardan kaçınılmalıdır. Çünkü bu husus bilim ahlakı açısından önem taşır.

Düşünür Kindî, her şeyden önce hakikat kavramını merkeze alarak, bunun kaynağının kim ve ne olduğunun bir anlam ifade etmediğini vurgular. Ona göre hakikat hangi milletten gelirse gelsin, gerçeği benimsemekten ve ona sahip olmaktan kaçınılmamalıdır. Çünkü gerçek bilgiyi arayan için ondan daha değerli bir şey söz konusu değildir. Öyleyse mutlak gerçek niteliğine sahip olan bilgiler eksik olarak değerlendirilmemeli, onları ortaya koyanlar ve nakledenler küçümsenmemelidir. Ele alınan konular incelenirken geçmişte ilgili konularda eser kaleme almış kimselerin görüşleri eksiksiz bir şekilde olduğu gibi verilmelidir. Kindî, gerçekleştirilen araştırma sürecinde titiz davranmanın yanı sıra dilin yapısı ve dönemin anlayışının da dikkate alınmasının gerekli olduğunu zikreder. Onun dikkat çektiği diğer bir husus ise, yeterli zekâ düzeyine sahip olmayan ve gerekli bilgi birikimini elde edemeyen kimselerin hakikati aramada aciz kalacak olmasıdır. Ona göre mezkûr nitelikteki insanlar bilimsel bakımdan üst seviyede olan düşünce sahiplerini takdir etmezler. Ayrıca içtihat yapma yetisine de sahip değildirler. Onların kıskançlık duyguları ve basiretsiz oluşları gerçeğin aydınlığını görmelerini engeller. Dahası, saldırgan ve düşmanca bir tutum izlerler. Elde ettikleri konularını korumak için kendilerinin yoksun olduğu ve onlara çok uzakta olan insanî erdemlere sahip olan kişileri aşağılama gibi olumsuz bir davranış biçimi sergilerler (Kindî, 2014a, 128-129).

Görüldüğü üzere Kindî, hakikat niteliğine sahip bilgileri objektif bir şekilde değerlendirmenin gereğini vurgular. Bilgi donanımı bakımından yetersiz kimselerin subjektif bir tavır sergileyeceklerini belirtir.

İbn Rüşd ise bir araştırmada kişiyi yanlış değerlendirmeye sevk eden birçok etkenin bulunduğunu belirtir. Ona göre insanı yanılgıya sürükleyen etkenler; yaratılıştan gelen eksiklik, metot hatası, arzu ve eğilimlerin baskın gelmesi, meseleyi anlayıp değerlendirebilecek düzeyde yeterli eğitim alınmayışı gibi hususlardır. Bir kimse mezkûr sebeplerin birkaçının veya hepsinin bir araya gelmesi nedeniyle bir konuyu (felsefe) inceleyip değerlendirme

yaptığında yanlışlığa düşmüş ise bu kişiyi göz önünde bulundurup diğer yetkin kimselerin araştırma ve değerlendirme yapmalarını engellemek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü yanlışlığa düşen kişiye ilişkin zarar arazidir. Doğası gereği yararlı olan bir şeyin arazî bir zarardan dolayı terk edilmesi gerekmez. Örneğin, bilgi yönünden yetersiz kimselerin felsefeyle ilgilenmeleri sonucunda onların sapıttıkları zannedilebilir. Bundan dolayı da hikmet kitapları yasaklanabilir. Fakat bu husus tıpkı su içerken suyun boğazı tıkaması nedeniyle ölen bir kimseyi göz önünde bulundurarak susamış olan birini tatlı ve soğuk su içmekten alıkoymak gibidir. Çünkü suyun boğazı tıkamısından dolayı ölmek ârizî, susuzluk sebebiyle hayatın sonlanması ise zâtî ve kaçınılmaz bir durumdur (İbn Rüşd, 1986a, 33; 1992, 72-73).

İbn Rüşd'e göre bir araştırmacı ele aldığı mesele hakkında karşıtlarının delillerine yer verirken özen göstermelidir. Dolayısıyla onları sanki kendi delilleriymiş gibi ortaya koymalıdır. Araştırma sürecinde ileri sürdüğü kendi delilleriyle ilgili gösterdiği çaba ve özeni karşıtlarının delilleri hakkında da göstermeye gayret etmelidir. Onların delillerini âdeta kendi delilleri olarak görmelidir (İbn Rüşd, 1986b, 121).

Tenkrit ve değerlendirmelerinde İbn Rüşd'ün bütüncül bir bakış açısını dikkate aldığı söylenebilir. O, tenkitlerini yöneltirken bütün ihtimalleri göz önünde bulundurarak birtakım değerlendirmeler yapar. Örneğin İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde meseleleri kendisinden beklenmeyen bir tarzda ele aldığını, bunun ise ya konuları gerçek manada kavramasına rağmen saptırmasından ya da yeterli bilgi donanımına sahip olmamasından kaynaklanabileceğini, fakat bütün bunların onun için geçerli olamayacak kadar yetkin bir kimse olduğunu, ancak yine de tökezleme ihtimalinin bulunduğunu söyler. O, Gazzâlî'nin mezkûr eserini yazmasını tökezlemesinin bir göstergesi olarak kabul eder. Onun sözü edilen eserini kaleme almasının, yaşadığı dönem ve mekânın gerektirdiği zorunluluktan kaynaklanabileceği ihtimalinin bulunduğunu belirtir (İbn Rüşd, 1986b, 58; 269). Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâlî'nin Fârâbî ve İbn Sina gibi Meşşâî filozoflara yönelttiği itirazların çoğunun birtakım şüphelerden ibaret olduğunu, dolayısıyla eksik bir itiraz niteliği taşıdığını belirtir. Ona göre eksiksiz itiraz, bir kimsenin bireysel görüşüne göre değil de gerçeklere uygun bir şekilde ileri sürülen görüşleri geçersiz kılmayı sağlayan bir nitelikte olmalıdır (İbn Rüşd, 1986b, 63).

İbn Rüşd, herhangi bir konuda değerlendirme yapabilmek için o konuda uzmanlaşmanın gerekli olduğunu söyler. O, bu hususu te'vil teorisini ortaya koyarken vurgular. Zira ona göre dinî bir hükmün zahiri anlamı burhan yoluyla ulaşılan sonuca aykırı ise onun te'vili araştırılır. Te'vil ise Arapça'nın bu konudaki kurallarını ihlal etmeksizin sözün delâlet ettiği manayı gerçek anlamından çıkarıp mecazî anlamına çevirmektir. Te'vili gerektiren hükümlerin yorumlanabilmesi için zahirin iptal edilip, te'vil edilen anlamın ispat edilmesi gerekir. Bu bakımdan te'vil yapabilmek için gereken kuralların çok iyi bilinmesi bir zorunluluktur (İbn Rüşd, 1986a, 35-39; 1992, 76-82). Fakat te'vil konusunda belli bir yetkinliğe ulaşmayan ve dinin maksadını bilmeyen kimselerin yapmış oldukları birtakım yorumlar nedeniyle pek çok problem ortaya çıkmış, neticede aralarında birbirlerini küfürle itham eden fırkalar türemiştir (İbn Rüşd, 1964, 248-251; 1955, 147-150).

Görüldüğü üzere, te'vili gerektiren bir nassın doğru okunup anlamlandırılabilmesi için bu hususta uzman olmak şarttır. Bu bakımdan te'vil konusunda yetkin olmayan bir kimsenin nasları dilediği şekilde anlamlandırma etkinliğinde bulunması dinî açıdan sakıncalıdır. Çünkü bu tür bir uygulama, nassın özünden farklı bir anlamın doğmasına yol açar ki, neticede dinî metin anlam kaymaları sebebiyle aslından giderek uzaklaşıp çok farklı mecalara sürüklenebilir. O halde dinî söylemin kendi bütünlüğü içinde kalarak te'vil yöntemi uygulanmalıdır (Sözen, 2011, 25).

İbn Rüşd, gerçek bilgiyi elde etmenin tek yolunun kesin delile başvurmak olduğunu belirtir. Ona göre gerçeği arayan bir kimse, gerçek dışı bir görüşe rastladığında bu niteliği ondan kaldıracak olan güvenilir nitelikte öncüller bulamadığı zaman bunun geçersiz olduğuna hemen hükmetmemelidir. Bu bakımdan söz konusu görüşü ortaya atan kişinin izlediği yol araştırılmalı, bunun için de uzun bir zaman ayrılmalıdır. Ondandır da konunun gerektirdiği şartlara göre belli bir yöntem izlenmelidir. Bu durum metafizik alan için çok daha geçerli olmakla beraber diğer bilimlerde de söz konusudur. O halde metafizik alanda cedeli bir tartışma yersizdir. Diğer bilimlerde ise cedelin kullanılması yasak olmayıp, hatta yararlıdır (İbn Rüşd, 1986b, 113).

## 2.5. Her Bilim Dalına Özgü Yöntemleri Kullanma

Kindî, farklı her bilim alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü metodu olduğunu vurgular. Ona göre araştırmacıların çoğu neyi nerede ve nasıl araştıracaklarını bilmediklerinden dolayı yanılığa düşmüşlerdir. Dolayısıyla o, yanlış yöntem kullanımının olumsuz sonuçlara götüreceğini vurgular. Bazı araştırmacıların ikna, analogi (emsâl), rivayet (ahbâr), duyu (deney) ve ispat metodu (burhân) gibi metotlardan herhangi birini benimseyip kullandıklarını belirtir. Bazılarının ise araştırma yöntemlerine dair bilgilerinin yetersizliği ya da farklı yollardan gerçeğe ulaşmayı arzuladıkları için zikredilen metotların hepsini bir arada kullanmak suretiyle eklektik bir yöntemi benimsediklerini ifade eder. Kindî, hangi alanda ne tür bir metodun kullanılmaması gerektiği hususuna da yer vererek yanlış uygulamanın sonuçlarını dile getirir. Ona göre matematik alanında ikna, metafizikte duyu ve analogi, fizik biliminin ilkelerinde kıyas, belagat sahasında ispat ve ispatın ilkelerine ait bilgilerde ise ispat metodu kullanılmamalıdır. Matematik bilimlerinde ispat metodunun kullanılması gerektiğini belirten Kindî, bu alanda ikna metodunun kullanılması durumunda elde edilen bilginin bilimsel değil, zanna dayalı bir bilgi türü olacağını söyler. O, bütün bu şartlara uyulduğu takdirde amaca ulaşmanın daha kolay olacağını, aksi halde hataya düşüleceğini ve elde edilmek istenen neticeye ulaşmakta güçlük çekileceğini belirtir (Kindî, 2014a, 126-127).

Kindî'ye göre algılar duyu algıları ve aklın algıları olmak üzere ikiye ayrılır. Duyu ve aklın algılarıyla gerçeğe ulaşmak bir yönden kolay, diğer açıdan da zordur. Zira akla göre açık seçik niteliği taşıyan bir bilginin somut kavramını arayan kimsenin durumu, tıpkı yarasanın durumuna benzer. Nasıl ki yarasa Güneş ışığında nesnelere göremiyorsa akli bir bilginin somut kavramının da görülebilmesi söz konusu değildir. Bu nedenledir ki, metafizik alanda araştırma yapan pek çok kişi metot hatasına bağlı olarak şaşakalmıştır. Fizik alanında (tabiat bilimleri) araştırma yapanlar ise sadece gayr-i maddî varlıklar alanında geçerli olan matematik metodunu kullandıkları için yanılığa düşmüşlerdir. Bu bakımdan matematik alana ilişkin metodu fizikte kullanmak yanlış bir uygulamadır. Aksi tutum sergileyen bir araştırmacı ise şaşırır ve gerçeğin bilgisine ulaşamaz (Kindî, 2014a, 133-134).

Düşünür Kindî'ye göre bir bilim dalında araştırma yapanların öncelikle o bilim alanına giren şeylerin sebeplerinin neler olduğunu araştırmaları gerekir. Örneğin, doğal varlıkların sebebinin ne olduğu araştırıldığında bunun değişme (hareket) olduğu görülür. Buradan hareketle tabiatın her türlü değişiminin sebebi olduğu ilkesine ulaşılır. O halde tabii olanın değişikliğe uğraması kaçınılmazdır. Bu bakımdan fizik (tabiiyyât) değişenin, metafizik ise değişmeyenin bilgisini veren alanlardır. Bir şeyin kendisinin sebebi olamayacağı ilkesine göre, değişimin sebebi değişme, değişenin sebebi de değişen olmaz. Buna göre metafizik bilginin değişmeyenin bilgisi olduğu açıktır. Kindî, önemli bir yöntem ilkesinin daha altını çizer. Buna göre algılanan her bilginin ispatını istemek gibi bir yola başvurulmamalıdır. Zira her aklı bilginin ispatı yoktur. Bazı şeylerin ispatı mümkün olsa da her şeyin ispatı imkânsızdır. Çünkü her ispatın ispatı düşünüldüğü takdirde ispat işleminin sonsuza değin sürüp gitmesi söz konusu olur (Kindî, 2014a, 134).

Bilimlerin üstünlük ve değer bakımından birbirinden farklı olduğunu söyleyen Kindî'ye göre onların en değerlisi felsefedir. Felsefe ise, "insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir". Filozofun bilgidan gayesi ise gerçeğin bilgisini yakalamaktır. Gerçeğe ulaşıldığında bilgiye ulaşma yönündeki etkinlik sona erer. Fakat sebep bağıntısı olmaksızın gerçeğin bilgisini elde etmek mümkün değildir. Dolayısıyla elde edilen bilgilerin her birinin sebebi bilindiği takdirde onlar mükemmel bir şekilde bilinmiş olur. Her sebep ise ya maddî ya sûrî (formel) ya fail (hareket ettiren) ya da gaye (tamamlayıcı) olmak üzere dört çeşittir. Bu bakımdan bir varlığın maddî, sûrî ve gaye sebebine ilişkin bilgi edinildiği takdirde onun tanımına ait bilgi de elde edilmiş olur. Her tarif edilene ait gerçeklik ise tarifinde mevcuttur. Bir şeyin maddî sebebine dair bilgi, onun cinsine ilişkin bilgi edinimini de sağlar. Formuna ait bilgi edinildiğinde ise türüne ait bilgi de kazanılır. Türün bilgisi içinde faslın da bilgisi mevcuttur (Kindî, 2014a, 134).

Görüldüğü üzere Kindî, hakikatin bilinmesinin imkânı ile sebep teorisi arasında mutlak bir ilişki kurar. Bu konuda onun Aristoteles'ten esinlendiği anlaşılmaktadır. Zira Aristoteles'in de evrende meydana gelen her çeşit olgunun maddî, sûrî, fail ve gaye sebebi olduğunu ifade ettiği görülmektedir (Aristoteles, 2001, 61-67). Bunun yanı sıra onun, bir şeyin nedeni ile o şeyin hakikatinin bilinmesi arasında mutlak bir ilişki kurduğu, dolayısıyla sebep bilinmeden hakikatin bilinmesinin imkânsız olduğu görüşünü ileri sürdüğü anlaşılmaktadır (Aristoteles, 1985, 993<sup>b</sup>, 149-150).

Kindî'nin benimsediği dört sebep teorisini Farabî ve İbn Sina'nın da kabul ettiğini görüyoruz. Zira Farabî bir varlık için dört sebepten söz edilebileceğini belirtir. Bunlar ise maddî, sûrî, fail ve gaye sebeptir (Farabî, h. 1349, 9; 2008a, 8). Benzer düşünceleri İbn Sina da paylaşmaktadır. Ona göre illetler suret, unsur, fail ve gaye olmak üzere dört çeşittir. Bir şeyin varlığının parçası olup, o şeyi bilfiil o şey yapan illet sûrî illettir. Yine bir şeyin varlığının parçası olmakla beraber o şeyin bilkuvve o şey olmasını sağlayan illet ise unsurî illettir. Kendi zatından farklı bir varlık veren sebep de fail sebeptir. Kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği sebep ise gaye sebeptir (İbn Sînâ, 2005, 1). İbn Rüşd de “neden” kavramının fail, suret, madde ve amaç olmak üzere dört nedene ortak olarak verilen bir isim olduğunu söyler (İbn Rüşd, 1986b, 140). O, mevcut varlıkların ise mezkûr nedenlere bağlı bulunduğunu ifade eder (İbn Rüşd, 1986b, 291). Görüldüğü üzere varlık hakkında bilgi edinmenin kendine özgü yöntemleri vardır. Varlığın sebeplerinin bilinmesi varlığa ait bilgi edinimi sağlar.

Meşşâî ekole mensup düşünürler varlık hakkındaki bilgilerin soruşturulmasına ilişkin metotlar hakkında bilgiler sunmuşlardır. Buna göre ontolojik alanda varlık ile ilgili bilgilerin elde edilebilmesi belli başlı yöntemleri gerekli kılar. Zira varlık hakkında bilgi edinimi temel bazı sorulardan (metâlib) hareketle mümkün olabilir. Bunlar ise “mıdır (hel)” soru eki ve “nedir? (mâ)”, “hangisidir? (eyyu)” ve “niçin? (lime)” gibi soru sözcükleridir. Kindî'ye göre “mıdır (hel)” soru eki sadece bir şeyin varlığını soruşturmaya yönelik kullanılır. Dolayısıyla herhangi bir şeyin var olup olmadığının araştırılması bu ekle mümkün olabilir. Bu soru eki vasıtasıyla bir şeyin doğrudan varlığına yönelik olarak bilgi edinimi amaçlanır. “Nedir? sorusu da her varlığın bir cinsi olduğundan onun cinsini soruşturur. “Hangisidir?” soru sözcüğü ise varlığın faslımı (ayrım) soruşturan bir kelimedir. Böylece bir şeyin aynı cins ve türdeki varlıklardan ayırt eden ana karakterinin bilinmesi amaçlanır. Diğer taraftan “nedir?” ve “hangisidir?” soru sözcüklerinin birlikte kullanılması, bir varlığın türünün (nev'i) soruşturulmasına imkân verir. “Niçin?” ise varlığın tamamlayıcı (gaye) sebebini soruşturan bir soru formudur. Çünkü mezkûr soru biçimi mutlak sebebi araştıran bir sorudur. Dolayısıyla bu soru varlığın varlık sebebini, diğer bir ifadeyle var oluş gayesini soruşturmak için kullanılır (Kindî, 2014a, 127).

Varlık hakkındaki bilgi edinme yöntemine ilişkin Kindî'nin sergilediği düşüncelerin Fârâbî ve İbn Sina'da yansımaları görülmektedir. Zira Fârâbî'ye göre varlık hakkında bilgi elde etmek için “mıdır (hel)” soru eki ve “nedir? (mâ)”, “hangisidir? (eyyu)” ve “niçin? (lime)” gibi soru sözcükleri kullanılır (Fârâbî, 2008b:133 vd.). Bir şeyin sadece varlığının bilgisine (ilmü enne’ş-şey), varlık sebebine (ilmü lime’ş-şey) ve hem varlığına hem de varlık sebebine ilişkin olmak üzere üç çeşit kesin bilgi vardır. Gerçek bilginin elde edilebilmesi için burhana dayalı olması gerekir. Burhan da üç çeşit olup bunlardan birisi varlık burhanıdır. O, bir şeyin varlığının burhanı (burhânu enne’ş-şey) olarak isimlendirilir. Bu burhan ile bir şeyin var olduğunun bilgisi elde edilir. İkincisi ise bir şeyin niçin var olduğunun burhanıdır (burhânu lime’ş-şey) ki, bununla varlığın sebebi hakkında bilgi edinimi sağlar. Üçüncüsü de mezkûr iki burhanı kapsayan burhandır ki, buna “mutlak burhan” (el-burhân ale’l-ıtlâk) denilir. Dolayısıyla bir bilginin burhanî bilgi niteliği taşıyabilmesi için hem varlığa hem de sebebe ilişkin kesinlik taşıması gerekir. Bizatihi bir şeyin varlığının yanı sıra varlık sebebinin de veren kesin kıyas, mutlak burhan olarak adlandırılır (Fârâbî, 2008a, 7).

Düşünür İbn Sina da bir şeyin var olup olmadığının ve varlıkta herhangi bir hâlin bulunup bulunmadığının araştırılmasının “(var) mıdır?” soru ekiyle (matlab-ı hel) gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre “nedir?” sorusu (matlab-ı mâ) ile de bir şeyin mahiyeti soruşturulur. Varlık hakkında “var mıdır/mıdır?” sorusuna verilen cevabın nedeni ise, “niçin?” sorusu (matlab-ı lime) ile araştırılır. “Hangisi?” soru sözcüğü (matlab-ı eyyu) de bir şeyin zâtî niteliklerini ya da özelliklerini ayırt etmek için kullanılır (İbn Sina, 1992, 84-86).

İbn Rüşd'e göre bir meselenin akılla kavranması mümkün değilse bu durumda nakle başvurmak gerekir. Dolayısıyla araştırma konusu yapılan meseleye Kur'an ve Sünnet'in verileri çerçevesinde çözüm aranmalıdır (İbn Rüşd, 1986b, 52). Zira vahiyle elde edilen bilgi, akli bilginin tamamlayıcısı niteliğini taşır. Dolayısıyla Tanrı, aklın yetersiz kaldığı her şeyi vahiy yoluyla bildirmiştir. Bu bakımdan vahiy bilgisi bütün insanlara Tanrı'nın bir armağanıdır (İbn Rüşd, 1986b, 135).

## 2.6. Bilimleri Tahsil Ederken Belli Bir Sıralamayı İzleme

Kindî, bilimlerin belli bir sıra düzenine göre öğrenilmesi gerektiğini, aksi halde arzu edilen bilgi düzeyine erişilemeyeceğini belirtir. Ona göre felsefenin öğrenilmesi için öncelikle matematik kitaplarını okuyup kavramak gerekir. Matematik bilimleri ise aritmetik, geometri, astronomi ve te'liftir (müzik). Matematik bilimlerinden yoksun olan bir kimsenin Aristoteles'in kitaplarını anlaması, içerdiği bilgileri tam anlamıyla elde edip kavraması imkânsızdır. Mezkûr nitelikteki kişi ezber metodunu kullansa bile bu yöndeki çaba ve kazancı bilgi aktarmaktan, yani rivayetten öte geçemez, dolayısıyla bununla sınırlı kalır. Bu bakımdan matematik bilgisinden yoksun olduğu takdirde Aristoteles'in ortaya koyduğu bilgilerin özüne vâkıf olabilmek imkânsız bir hale gelir. Matematik bilimlerinin ilki, sıra düzeni, sonuç vermesi ve öncelik hakkına sahip olması yönünden aritmetiktir. İkincisi ise geometri olup, ispata dayanır. Zikredilen alandaki bilimlerin üçüncüsü astronomi, dördüncüsü de müziktir (Kindî, 2014b, 272, 278).

Düşünür Kindî'ye göre bir kimsenin filozof olabilmesi için matematik biliminden sonra Aristoteles'in birbirinden müstakil olmakla beraber birbirinin tamamlayıcısı konumundaki kitapların toplamından ibaret olan *Organon* adlı mantık külliyatı tertip edildiği şekle göre okunmalıdır. Daha sonra ise fizik, psikoloji, metafizik, ahlak ve siyaset ile ilgili kitapların okunması gerekir. Bunları müteakiben de zikredilen bilimlere dayalı diğer bilimlere ait bilgiler elde edilmelidir. Dolayısıyla yönetime bağlı hareket edildiğinde insanın son yetkinliğe ulaşmasını sağlayacak olan bilim elde edilmiş olur. Bilimler ise insanın kendi talebine ve çabasına bağlı olarak belli aşamalardan geçmek suretiyle elde edilir. Fakat bilimlerin içerdiği bilgiler mertebe bakımından ilahî bilgiden yani vahiy bilgisinden aşağıdadır. Tanrı'nın peygamberlere özgü kaldığı bilgi bu tür bir bilgidir ki, çaba harcama, araştırma yapma, matematik ve mantıkî ilkelere başvurma olmaksızın zamansız oluşan bir bilgi türüdür. Bu bilgi Tanrı'nın peygamberlerin nefsinin temizleme ve aydınlatmayı dileyerek O'nun desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir. Dolayısıyla vahiy bilgisi, insanların benzerini ortaya koymaktan aciz olduğu bilgi olup, gerçekliği sabittir (Kindî, 2014b, 269-274, 279).

Fârâbî de felsefe öğreniminde takip edilmesi gereken metotlardan bahseder. O, mezkûr konuda Aristoteles'in fikirlerinin temel olarak alınması

suretiyle dokuz husustan söz eder. Bunlar ise, sırasıyla felsefî okulların adları, Aristoteles'in kitaplarındaki gaye, felsefe öğrenimine başlamadan önce kavranması gereken disiplinler, felsefe öğrenmedeki amaç, felsefe yapmak istenildiğinde takip edilecek metot, Aristoteles'in kitaplarının üslubu, onu zor üslup kullanmaya yönelten nedenler, felsefe yapan kimsenin takınacağı tutum ve davranış ile Aristoteles'in kitaplarını okumak isteyen kişinin öğrenmesi gereken bilgiler gibi hususlardan ibarettir (Fârâbî, 1890, 49; 2003, 109).

Felsefe öğreniminden önce tahsil edilmesi gereken bilimler hakkında bilgiler sunan Fârâbî, ilk olarak hangi bilimden başlanacağı ile ilgili farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtir. Bu konuda bazılarına göre öncelikle geometrinin, bazıları açısından da ahlak biliminin elde edilmesi gerekir. Bunun yanı sıra fizik biliminin öncelikle okunması gerektiğini söyleyenler olduğu gibi, mantıktan başlanılmasını ileri sürenler de mevcuttur. Fârâbî ise bu görüşlerin hepsinin dikkate alınmasını önerir. Zira Farabî'ye göre felsefe öğrenmeye başlamadan önce nefsin şehvî arzularını yenerek ahlakın olgunlaştırılması gerekir. Bu durum ise arzu ve eğilimlerin sadece yalnızca erdeme yönelmesini sağlar. Dolayısıyla erdem, ahlakı iyileştirmekle elde edilir. Felsefeye başlamak isteyen kişi ahlak bakımından belli bir yetkinliğe ulaştıktan sonra zihnin gücünü (en-nefsü'n-nâtika) geliştirmek zorundadır. Zira zihnin yanılması ve yanlış yola sapmasını engelleyen doğru metot bu sayede öğrenilir. Bu ise "burhan ilmi"ni öğrenmekle gerçekleşir. Burhan da geometrik ve mantıkî olmak üzere ikiye ayrıldığına göre, felsefe öğretimine başlamadan önce yeterli düzeyde geometrik ispat şekilleri ve daha sonra da mantık konusunda eğitim alınması gerekir. Felsefe yapmak isteyen kişinin takip etmesi gereken metot ise pratiğe yönelmek suretiyle en son gayeye ulaşmaktır. Pratiğe yönelmenin yolu da bilimdir. Fizik bilmeden en son amaca ulaşamaz. Çünkü fizik, en kolay anlaşılabilir bir alandır. Fizik biliminin ardından ise geometri gelir. Pratikte hedeflenen en son gayeye ulaşmak ise öncelikle insanın kendi ahlakını, daha sonra da ev halkını veya yaşadığı toplumu ahlakî bakımdan olgunlaştırıp düzeltilmesiyle gerçekleşebilir (Fârâbî, 1890, 52-53; 2003, 113-114).

Düşünür İbn Sînâ da bilimlerin belli bir sıraya göre öğrenilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bütün bilimler tek bir faydada ortaktırlar. Bu husus ise insan nefsinin, bilfiil yetkinliğini sağlamak suretiyle uhrevî mutluluğa hazırlamaktır. Metafiziğin bilimler arasındaki mertebesi, doğa ve matematik bilimlerinden sonra öğrenilmesidir. Onun doğa bilimlerinden sonra

öğrenilmesinin nedeni ise oluş-bozuluş, değişme, mekân, zaman ve hareket gibi metafizikte yer alan meselelerin çoğunun doğa biliminde (fizik) açıklanan hususlar olmasıdır. Metafiziğin matematik bilimlerinden sonra öğrenilmesinin nedeni de metafizikte hedeflenen nihai amaca ancak bu bilimler arasında yer alan astronomi bilimi ile ulaşılmasının mümkün olmasından kaynaklanır. Zira Tanrı'nın evreni idare etmesi (tedbir), ruhanî melekler ve onların tabakalarının yanı sıra feleklerin dizilişindeki düzen ile ilgili bilgilere sadece aritmetik ve geometri bilimleriyle ulaşmak mümkündür. Müzik, matematiğin alt dalları, ahlak ve siyaset ise metafizik açısından yararlı olmakla beraber zorunlu olmayan bilimlerdir (İbn Sînâ, 2004, 17).

Görüldüğü üzere Meşşâî filozoflar bilimlerin hangi sıralamaya göre tahsil edilmesi gerektiği hususunda birtakım pedagojik ilkelerden bahsetmişlerdir. Onların yaşadığı dönemler itibarıyla önem taşıyan bu ilkeler, gerçek bilgiyi elde etme ve gerekli bilgi donanımını kazanma açısından bugün de değerini korumaktadır. Çünkü eğitim ve öğretimde belli bir plan ve programı takip etmek suretiyle hareket edilmesi, hedeflenen amaç ve kazanımlara ulaşılması açısından önem taşımaktadır.

Sonuç itibarıyla metod bilgisi, bilgi edinme sürecinde gerçeği bulup ortaya çıkarmak veya bilinen bir hakikati ispat etmek için son derece önemlidir. Bilimlerin oluşumunda ve gelişiminde bilimsel bilgi temel unsurdur. Dolayısıyla bu tür bir bilgi edinimi için belli başlı metodik ilkelerin dikkate alınması bir zorunluluktur. O halde bilgi elde etmedeki hedeflerin çok iyi belirlenmesi, geçmişteki tecrübe ve birikimlerden yararlanılması ve bilimsel bakımdan taassuptan uzak bir tavır sergilenmesi suretiyle birtakım yeni bilgiler üretmek bilimde yenilik ve ilerlemenin sağlanabilmesi açısından mutlak bir değer ifade eder. Arzulanan neticeye ulaşmak ise belli bir çabayı gerektirir. Bu bakımdan başkalarının emeklerine yaslanarak eldeki mevcut bilgi birikimleriyle yetinmek bilimsel açıdan yenilik ve ilerlemenin önündeki en büyük engeldir. Öyleyse asıl olan, bir meyve ağacının altına düşen hazır meyveyi toplayıp elde etmek değil, aksine ağaca tırmanmak suretiyle istenilen meyvenin bizzat dalından koparılıp devşirilmesidir. Çünkü zikredilen bu iki durum arasında büyük ölçüde fark vardır (el-İrakî, 2009, 18). Bu bakımdan geçmişten bize tevarüs eden metodik ilkeleri göz önünde bulundurarak yoğun bir şekilde bilgi üretme etkinliğinin sürdürülmesi gerekir. Bilimlerin gelişmesi ise ancak bu sayede mümkün olabilir.

## Sonuç

Bilgi edinme sürecinde metodik ilkeler son derece önemlidir. Çünkü metot, gerçek bilgiyi elde etmek için yol gösterici bir niteliğe sahiptir. Bu bakımdan metot bilgisi ile gerçek bilgiyi edinme arasında mutlak bir ilişki mevcuttur. Zira düzensiz ve kuralsız yapılan araştırmaların sonucunda sadece bilimsellikten uzak bilgi yığınları elde edilebilir. O halde bilgi edinmede gerekli metodik prensiplere göre hareket edilmesi gerekir.

Meşşâî felsefe geleneğine mensup düşünürler gerçek bilginin elde edilebilmesi için birtakım metodik ilkeleri benimsemişlerdir. Bu çerçevede Meşşâî ekolün kurucusu kabul edilen Kindî'nin metot ile ilgili görüşler serdetmesi son derece önemlidir. Zira bu husus hem kendi düşünce sistemini inşa etmesi hem de kendinden sonra gelen düşünürlere kaynak olması bakımından bir değer ifade eder. Keza Kindî'nin metot ile ilgili görüşlerinin Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflarda da yansımalarını görmek mümkündür.

Geçmişten günümüze tevarüs eden metotla ilgili prensiplerin çok iyi kavranması gerekir. İsimleri mezkûr filozofların dikkat çektiği gibi, hangi bilim dalında ne tür metotların geçerli olduğunun bilinmesi, gerçek bilgiye ulaşma açısından önemli bir keyfiyettir. Bu bakımdan metotla ilgili bilgiler ışığında hareket edilmeli, hatta yeni yöntemler belirleme cihetine gidilmelidir.

Sonuç olarak, şayet bilimsel açıdan geleceği planlamak istiyorsak geçmişin bilgi birikimi ve tecrübelerini dikkate alıp onlardan istifade etmeliyiz. Bilimde bağınazlığa ve dogmatizme yer olmaması gerektiği hususunu dikkate alarak tarafsız olmayı ve objektif davranmayı ilke edinmeliyiz. Hz. Peygamber'in bilim ve hikmeti elde etme hususundaki tavrını göz önünde bulundurarak, hakikatin kimden ve nereden gelirse gelsin, bir değer ifade ettiğini bilmeliyiz. Bilimsel tenkit ve değerlendirmelerimizi objektif ölçütleri merkeze alarak yapmalıyız. Subjektif yargılardan ise daima kaçınılıyız. Bilgi açısından sürekli yenilenmeyi ve yeni sonuçlar elde etmeyi prensip haline getirmeliyiz. Bilgisizliğin karanlığından aydınlığa çıkmanın, geleceği doğru bir şekilde planlamanın, bilim ve teknolojik bakımdan kalkınma ve ilerlemenin temelinde bilimsel bilginin yattığını daima göz önünde bulundurarak bu uğurda yapılması gerekli olan çalışmaları sürekli bir biçimde gerçekleştirmeliyiz.

## Kaynaklar

- Aristoteles. *Fizik*. çev. S. Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. A. Arslan. 1. Cilt (A-Z). İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Bayraktar, Mehmet. İslam Felsefesine Giriş. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. Şuabu'l-iman. thk. A. A. Hânid. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Descartes. *Aklın İdaresi İçin Kurallar*. çev. M. Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- el-İrakî, Âtîf. *el-Felsefetü'l-Arabiyye ve't-tarik ile'l-müstakbel*. Kahire: Daru'l-irşâd, 2009.
- Fârâbî. *ed-De'âvâ'l-kalbiyye*. Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1349.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ö. Türker-Ö. M. Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008a.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf (Harfler Kitabı)*. çev. Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008b.
- Fârâbî. "Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kâble te'allümi'l-felsefe". *es-Semeretü'l-merdiyye*. nşr. Friedrich Dieterici. Leiden: E. J. Brill, 1890.
- Fârâbî. "Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kâble te'allümi'l-felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)". çev. M. Kaya. İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri. haz. M. Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Fârâbî. "Tahsilü's-sâade (Mutluluğu Kazanma)". çev. Hüseyin Atay. *Farabi'nin Üç Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Farabî. *Tahsilü's-sâade*. nşr. S. el-Hevvârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2012.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Rüşd. *Faşlu'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*. çev. B. Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İbn Rüşd. *Faşlu'l-makâl*. nşr. A. N. Nâdir. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986a.
- İbn Rüşd. "Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-edille". çev. N. Ayasbeyoğlu. İbn Rüşd'ün Felsefesi. Ankara: TTK Basımevi, 1955.
- İbn Rüşd. *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-edille fî 'Akâidi'l-mille*. thk. Mahmut Kasım. Kahire, 1964.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. çev. K. Işık-M. Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986b.
- İbn Sinâ. *en-Necât*. 1. Cüz (Mantık Bölümü). thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992.
- İbn Sinâ. *Kitâbu's-Şifa. Metafizik I*. çev. E. Demirli-Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

- İbn Sinâ. *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik II*. çev. E. Demirli-Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İsmail Fenni. *Lügatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- İsmail Hakkı (İzmirli). *Fenn-i Menâhic: Méthodologie*. Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1329.
- Kaya, M. "Meşşâiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/393-396. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kindî. "Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)". *Kindî Felsefî Risaleler*. Çev. M. Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014a.
- Kindî. "Risâle fi Kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsîli'l-felsefe (Kindî'nin Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda Risalesi)". *Kindî Felsefî Risâleler*. çev. M. Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014b.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Sözen, Kemal. "Kindî'nin Metot Anlayışı". *Tabula Rasa* 5/14 (2005) Isparta, 21-31.
- Sözen, Kemal. "Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye'sinde Yorumlanması Sorunu". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011) Isparta, 17-31.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Yücel, Hasan Ali. *Bilimler Felsefesi, Mantık*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984.

## IBN RUSHD'S INQUIRY INTO TRUTH

### *İbn Rüşd'ün Hakikat Araştırması*

Majeda Omar

Dr., The University of Jordan Philosophy Department

m\_a\_omar@ju.edu.jo

ORC-ID:0000-0003-0667-907X

#### **Abstract**

Abu'l-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rüşd (Averroes) (ca. 1126-98 CE) has been held as one of the greatest Islamic thinkers, jurists and scientists of the twelfth century. He was an accomplished commentator on Plato and Aristotle, a physician, a practicing judge, a jurist, a princely advisor, and spokesman for theoretical and practical problems of his time.

Averroes, the philosopher, was devoted to expounding and defending Aristotle's natural philosophy, psychology and metaphysics. He worked diligently on their reconciliation with the doctrines of Islam. According to Averroes, philosophers are the guardians of reason, which is founded on proofs or certainty. They must be distinguished from those who use reason only as a dialectical tool or from the general public who use reason in a rhetorical way.

This paper examines Averroes's account of the harmonious relationship between philosophy and religion. It focuses on two interpretations of Averroes's understanding of the relationship between philosophical and scriptural discourse, as it relates to his genuine treatment of the concept of 'truth', i.e.,

Richard C. Taylor's interpretation in terms of the unity of truth, on the one hand, and Oliver Leaman's interpretation, which accentuates the perspectival aspect in Averroes's understanding of the relationship between philosophical and scriptural discourse in the Decisive Treatise, on the other.

It is argued that İbn Rüşd was able to embrace two apparently opposing positions. He believed in one truth that people can reach in two different ways: religious and philosophical. Hence, the harmony between religion and philosophy is achieved.

**Keywords:** İbn Rüşd, Truth, Religion, Discourse, Interpretation, Medieval Philosophy

### Öz

Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd (Averroes), (1126-98), 12. yüzyılın en büyük İslam düşünürlerinden, fakihlerinden ve bilim adamlarından biri olarak kabul edilmektedir. Eflatun ve Aristoteles'i başarılı bir şekilde yorumlamasının yanı sıra doktorluk, kadılık, devlet danışmanlığı ile döneminin teorik ve pratik problemlerinin bir sözcüsü vazifelerini üstlenmiştir. Filozof İbn Rüşd, kendini Aristoteles'im doğa felsefesini, psikolojisini ve metafiziğini açıklamaya ve savunmaya adanmıştı. Onların İslam doktrinleriyle uyumlu olması için özenle çalışmıştı. İbn Rüşd'e göre filozoflar, deliller veya kesinlik temelinde kurulan mantığın koruyucularıdır. Filozoflar mantığı sadece diyalektik bir araç olarak kullanan kişilerden veya hitabet amaçlı kullanan genel halktan ayrı tutulmalıdır. Bu çalışma İbn Rüşd'ün çerçevesinden felsefe ve din arasındaki uyumlu ilişkiyi incelemektedir ve İbn Rüşd'ün "hakikat" kavramına yönelik özgün yaklaşımıyla ilgili olmalarından ötürü felsefi ve kutsal bağlam arasındaki ilişkiye dair onun anlayışının iki yorumuna odaklanmaktadır: Bir tarafta Richard C. Taylor'ın hakikatin birliğine ilişkin yorumu, diğer tarafta ise Oliver Leaman'ın, İbn Rüşd'ün *Kitâb Faşl el-Makâl'deki* felsefi ve kutsal bağlam arasındaki ilişkiye dair onun anlayışındaki perspektif yönü vurgulayan yorumu. İbn Rüşd'ün birbirine tam zıt iki görüşü de kabul edebildiği iddia edilmektedir. İbn Rüşd, insanların tek olan gerçeğe iki farklı yoldan ulaşabileceklerine inanıyordu: din ve felsefe. Böylelikle din ve felsefe uyumu sağlanmış olacaktı.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Rüşd, Hakikat, Din, Söylem, Yorum, Ortaçağ Felsefesi

## I. Philosophy, Religion and the Search for Truth

Among Muslim philosophers Averroes is a unique figure, because he gathered two seemingly opposites together. First, he is the only great jurist of Muslim philosophers; other Muslim philosophers had not been experts in Islamic jurisprudence.

For Ibn Rushd, both philosophy and religion aim at securing the truth. As religion allows anyone to attain this desired result, philosophy is restricted to a few people, who are versed in intellectual work so that they can use demonstrative arguments to investigate in depth the divine law. Hence, the hidden inner meaning of revealed truth can only be illuminated by philosophers through the employment of demonstrative arguments. For the other sections of society, a variety of arguments are available, dialectical for the theologians and rhetorical or poetical for the ordinary people. These possibilities allow for anyone to live a virtuous life in compliance with Islamic law based on his/her understanding thereof (Leaman, 1980).

In two of his renowned works: the *Decisive Treatise* (Hourani, 1961) and the *Incoherence of the Incoherence*, Ibn Rushd conveys two significant messages: firstly, that there is a connection between the divine law and wisdom or philosophy so that the pursuit of philosophy can be justified in the presence of the revealed law of Islam, and secondly, that philosophy guards and enriches religious life rather than obstructs it (Butterworth, 1996, 6-18). It is evident in both works the focus upon the difference between common and learned understanding of Scripture. As most people are unable to grasp the complexities of natural and human phenomena, they must be addressed and taught in a fashion different from that in which the educated are spoken to and instructed.

In his *Decisive Treatise* (Hourani, 1961), Averroes argues for the value of philosophy, and claims that the study of philosophy is required for anyone who should truly understand religion. He dealt with the question of the relationship between religion, tradition and community, on the one hand, and philosophy, science and free inquiry on the other (Mahdi, 1996,

256). Averroes argues that philosophy cannot contradict revelation in Islam, as they are two different methods of arriving at the truth, and “truth cannot contradict truth”; demonstrative truth and scriptural truth cannot conflict. He holds that “If the apparent meaning of Scripture conflicts with demonstrative conclusions it must be interpreted allegorically, i.e. metaphorically.” (Hourani, 1961).

Hence, the Double truth theory based on the idea that there are two kinds of truth, religious and philosophical, was not held by Ibn Rushd himself but was an innovation of the Averroists (Taylor, 2005, 183). Nonetheless, they perceived correctly the centrality of the concept of truth in his philosophical outlook (Najjar, 1996, 192).

In his *Kitāb faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna al-sharī'ah wa al-ḥikmah min al-ittiṣāl* or *Decisive Treatise*, Averroes establishes the relationship between philosophy and scripture, where he states that they are not incompatible. Both philosophy and scripture represent harmonious modes of reasoning in their expression of the truth. This characterization of philosophy and scripture as compatible and non-competing forms of discourse is an initial general account that is developed further by Averroes in the process of constructing the relationship between philosophy (Ḥikma) and scripture (Şarī'a).

In his study of the relationship between philosophy and scripture in *Faṣl al-maqāl*, Faizi concludes that “the harmonious and non-contradictory relationship between philosophy and scripture in *Faṣl al-maqāl* is best described as a ‘conditional hierarchy.’ With respect to the theoretical investigation of being, philosophy is superior to all other modes of discourse because it has the capacity to represent things “just as they are.” With respect to any other form of activity, multiple perspectives may serve as legitimate and equally valid guides to action (Faizi, 2016, 1-14.).

It should be noted that Averroes was the chief qāḍī (judge) of Córdoba, the Imam of the Great Mosque of Córdoba under the Almoravids, and a great philosopher. He dealt with religious issues while practicing philosophy in a way that reflects the dynamic of Islamic philosophy which provides a particular meaning for religion. In Islam, unity cannot manifest itself without entering into the world of multiplicity while remaining the

means whereby humanity is led from multiplicity to unity. The great emphasis of Islam upon unity, therefore, could not prevent diversity on the formal level nor could Islam have integrated a vast segment of humanity with diverse ethnic, linguistic, and cultural backgrounds without making possible diverse interpretations of its teachings.

The discussion of the nature of the relationship between philosophy and scripture in Averroes's thought leads us to consider two recent interpretations of this issue. The questions to be asked are the following: Do philosophy and scripture form a hierarchical relationship? Does Averroes hold that scripture and philosophy are equally legitimate perspectives that offer parallel, non-competing accounts of the same phenomena? And how does Averroes, in his pursuit of truth, construct a harmonious relationship between philosophy and scripture?

## 2. Modes of Discourse

As shown above, Averroes distinguishes between three intellectual classes: philosophers, theologians and ordinary people. One might expect his philosophical technical works to be intended for fellow philosophers, not the general public or even the community of scholars. It is fair to say that his writings can be divided into "those in which he often gives his position in all its complexity and those in which he cautiously considers the abilities of his audience when voicing his understanding" (Taylor, 1991, 695-697). For Averroes, philosophy is a discourse that depends entirely upon demonstrative reasoning, while scripture, as a mode of discourse, uses demonstrative, dialectical and rhetorical reasoning for the formation of concepts and judgments.

The scriptural discourse is a privileged form of speech that secures a solid and accurate basis for researching the subject of truth. The hallmark of this discourse is its reliance on demonstrative reasoning (*burhān*) as the means by which concepts are formed and judgments are affirmed. It has the primary place in comparison with dialectical and rhetorical reasoning. Hence, as a mode of discourse, scripture uses demonstrative and non-demonstrative modes of reasoning alike. Averroes argues that the use of these modes of reasoning in scripture is due to the difference in the capacities of people in the

formation of concepts and judgments; bearing in mind that scriptural discourse must address individuals from diverse backgrounds. Thus, it contains dialectical and rhetorical arguments to convey its message to those who would not be able to follow a demonstrative argument (Hourani, 1961).

Taylor clarifies this point by arguing that Averroes “does not assert that there are different truths for these diverse classes of human beings. Those for whom the rhetorical mode of argumentation is most fitting require guidance of others if they are to assent to what happens to be the truth, since neither the premises nor the argument form as such contribute to the truth of the conclusion.” (Taylor, 2005, 185). He continues by emphasizing that the dialectical mode is most fitting is for those who are misled particularly by the starting points and foundations of arguments. Hence, they need guidance from those who know the truth of the premises. Taylor concludes by stating that in Averroes there is no doctrine of “Double Truth” such that philosophy has its truth and religion has yet another. Averroes is entitled to the unity of truth.

Averroes resolves the embedded tension between his conceptions of philosophy and scripture by upholding that these tensions arise because philosophical discourse relies purely on demonstrative proof and propositional content that is necessary and true, whereas scriptural discourse, in addition to demonstrative proof, depends upon symbolic, dialectical and rhetorical propositions that may not accord with truth (Faizi, 2016).

In *Faşl al-maqāl*, Averroes considers philosophy as epistemologically superior to other modes of discourse, as demonstrative reasoning allows for a specific relation between concepts and judgments and the things upon which these concepts and judgments are made.

He writes: “[W]e the Muslim community know definitely that demonstrative study does not lead to [conclusions] conflicting with what Scripture has given us; for truth does not oppose truth but accords with it and bears witness to it.” (Averroes, 2012, 50). As is shown below, by holding that truth is one and can be reached in two different ways: religious and philosophical. Averroes was able to depict philosophy as purely demonstrative and scripture as a combination of demonstrative, dialectical, and rhetorical reasoning, while holding that both lead to truth and do not conflict with each other.

### 3. The Inner and The Apparent Meaning

In the context of ‘interpretation’ and Law (Şari‘a), questions arise as to whether or not there are definitive interpretations of the law. For Averroes, the law is the source of divine commands. They can also be referred to as Scriptures, because they are texts to be studied. More often, ‘interpretation’ is used in a restrictive way to refer to a sort of understanding that does not constitute the only probable valid understanding of the text in question and also contains a subjective component (Gracia, 1997, 140).

Averroes considered different kinds of texts for interpretation and took into account the different classes of people who interpret them. This leads to multiple interpretations to these texts. Different kinds of texts will require different understandings, where knowers will understand in different ways. Averroes places scripture into two categories: Some texts have only one meaning, and that is the meaning they seem to have (zāhir). Other texts, in addition to the meaning they appear to have, have a hidden or inner meaning (bātin). Hence, Averroes remarks that communicating the interpretation of scripture to the masses must focus on the apparent meaning, provided that it is presented by properly trained teachers so that the faith of the believers is not hurt.

Averroes advanced his idea of the inner meaning of revelation. Hence, he holds that the propositional content of scripture is either in agreement or at variance with the conclusions of demonstrative reasoning. Once the distinction between the apparent and inner meaning of scripture is made, the possible conflict between philosophy and scripture arises. The allegorical interpretation (ta’wil) is the means by which one can grasp the hidden meanings of texts. Averroes holds that “If the apparent meaning of Scripture conflicts with demonstrative conclusions it must be interpreted allegorically, i.e. metaphorically (Hourani, 1961). For Averroes, an allegorical interpretation entails the “extension of the significance of an expression from real to metaphorical significance, without forsaking therein the standard metaphorical practices of Arabic, such as calling a thing by the name of something resembling it or a cause or consequence or accompaniment of it, or other things such as are enumerated in accounts of the kinds of metaphorical speech.” (Hourani, 1961, 50).

This disagreement is due to the scripture's usage of symbolic language, dialectics, and rhetoric to convey its message to ordinary individuals. This leaves philosophers with the task of digging into the inner meanings of Scripture and appealing to allegorical interpretation.

Hence, philosophy applies the resources at its disposal to scriptural discourse, which depends on the application of philosophical tools in order to articulate its meaning. The use of symbolic language in scripture aims at denoting complex and intricate ideas that cannot be understood the masses.

As has been pointed out, philosophers have the required tools and methods of learning that enable them to construct demonstrative arguments and present allegorical interpretations of scripture. Theologians as well interpret texts allegorically, where these interpretations should not be judged as infallible. We must look into the relationship between symbols, images, metaphors and their referents that must lead to the truth.

These relationships can be organized in certain social structures by rules or customs. Hence, cultural and social factors may influence symbols and referents. In this context, it is likely that symbols may not necessarily relate to their referents. This would undoubtedly affect their relationship with the truth, as they become untrue beliefs. For Averroes, the connection between the symbol and the referent is organic rather than arbitrary.

Averroes continues by emphasizing that although hidden truth is only accessible to philosophers, God in His wisdom has also made it possible for others to access it through images and symbols. These images and symbols produce the apparent meanings of texts, while philosophers acquire their hidden meanings. The difference resides in the use of symbolic language (Hourani, 1961, 78). Averroes clarifies the four different ways in which people come to understand texts in the following:

One of them occurs when the method is common, yet specialized in two respects: i.e. where it is certain in its concepts and judgments, in spite of being rhetorical or dialectical. These syllogisms are those whose premises, in spite of being based on accepted ideas or on opinions, are accidentally certain, and whose conclusions are accidentally to be taken in their direct meaning without symbolization. Scriptural texts of this class have no

allegorical interpretations, and anyone who denies them or interprets them allegorically is an unbeliever.

The second class occurs where the premises, in spite of being based on accepted ideas or on opinions, are certain, and where the conclusions are symbols for the things which it was intended to conclude. Texts of this class, i.e. their conclusions, admit of allegorical interpretation.

The third is the reverse of this: it occurs where the conclusions are the very things which it was intended to conclude, while the premises are based on accepted ideas or on opinions without being accidentally certain. Texts of this class also, i.e. their conclusions, do not admit of allegorical interpretation, but their premises may do so.

The fourth class occurs where the premises are based on accepted ideas or opinions, without being accidentally certain, and where the conclusions are symbols for what it was intended to conclude. In these cases the duty of the elite is to interpret them allegorically, while the duty of the masses is to take them in their apparent meaning. (op. cit., 64 and Gracia, 1997, 143-144).

Thus, Averroes puts forward the conditions for four different kinds of understandings of the conclusions of Scripture. These conditions relate to the certainty with which the knower knows the premises presented in the texts and with the use of symbols in the conclusions. The determining factor for allegorical interpretation, however, is not the certainty with which premises are known, but the usage of symbols in the conclusions. Those texts whose conclusions use symbols may be subjected to allegorical interpretation, but those which do not, may not be subjected to such interpretation. Hence, what determines whether or not these methods involve allegorical interpretation is the use of symbols. Any text that uses symbols in its conclusions is open to allegorical interpretation and this entails that it has a hidden meaning. Texts that do not use symbols in their conclusions, on the other hand, have only an apparent meaning (op. cit., 144).

The possibility of applying allegorical interpretation hinges upon the usage of symbols in the text and their assigned meaning. The following cases are considered by Averroes: Firstly, where it is difficult to know both that there is symbolization and what is symbolized, such texts may be

interpreted allegorically only by the learned. Secondly, where it is easy to know both that there is symbolization and what is symbolized, such texts must be interpreted allegorically by everyone. Thirdly, where it is easy to know that there is symbolization but difficult to know what is symbolized, the masses must be told that only the learned are able to understand the true interpretation; or they must be given an easy allegorical interpretation, according to the rules laid down by Ghazālī. Fourthly, where it is difficult to know that there is symbolization, but easy to know what it symbolizes, it is preferable to deny the existence of symbolization (Hourani, 1961, 178-179 and Gracia, 1997, 144). Hence, the hidden meanings of Scripture are understood through the application of allegorical interpretation.

For Averroes, members of demonstrative class only may have access to texts with hidden meanings; they are not accessible to everyone. However, “it is possible for members of the demonstrative class to falsify incorrect interpretations of the hidden meanings of some sacred texts, but it is not possible for them to verify the correct interpretations of the meanings of sacred texts they alone are called to interpret.” (op. cit., 149).

For Averroes, it is possible to attain definitive interpretations of apparent meanings of Scripture, while it is not possible to obtain definitive interpretations of texts with hidden meanings, which are accessible only to members of the demonstrative class. In this respect, Averroes uses two kinds of justification; theoretical and practical. According to the theoretical justification, it is not possible to reach agreement on interpretation of texts which carries theoretical import.

To claim a single correct understanding of hidden meanings and communicating this understanding to the masses may lead to a state of disbelief among those who cannot understand these meanings and cause distrust in those who present the interpretations. To claim one correct understanding and to present it to the masses may cause conflict and misuse: “Thus the Mu’tazilites interpreted many verses and Traditions allegorically, and expressed their interpretations to the masses, and the Ash’arites did the same, although they used such interpretations less frequently. In consequence they threw people into hatred, mutual detestation and wars, tore the Scriptures to shreds, and completely divided people.” (Hourani, 1961, 68).

For Averroes, “With regard to an apparent text, when there is self-evident doubt whether it is apparent to everyone and whether knowledge of its interpretation is possible for them, they should be told that it is ambiguous and its meaning known by no one except God.” (op. cit., 66).

#### 4. Ultimate Versus Different Points of View

If ‘interpretation’ is founded on rational grounds, then, Ibn Rushd holds, every member of the religious community will reach the required goals in accordance with Islamic law. In this way, ‘interpretation’ is a synonym of ‘reason’ (Stelzer, 1996, 19-55). Hence, Leaman recognizes that reality can be interpreted from different points of view. Hence, Averroes, explains the various ways in which people use language, where the multiplicity of meaning is an essential feature (Leaman, 1998, 236-239). According to Leaman, access to the real is not restricted to one specific point of view. This is often taken to imply that no way of seeing the world can be taken as definitively “true”, but does *not* necessarily entail that all perspectives are equally valid. Within this multi-perspective outline, the descriptions offered of a specific phenomenon vary according to the purpose of the exercise. If the aim is to describe a physical object such as an airplane, the description given by an ordinary person will be different from that of an aircraft engineer. According to Leaman, Averroes considers both descriptions of the airplane as equally accurate because the “accuracy of linguistic discourse is determined in relation to the context in which it is articulated” (Leaman, 1988, 9). Hence, Leaman concludes that Averroes allows for multiple, equally legitimate rationalities and works with a perspectival epistemological framework (Leaman, 1980, 181).

The non-demonstrative classes only have access to the apparent or literal meaning of symbols in scripture while the demonstrative class has the ability to interpret such symbols. Even though Averroes has identified real connections between symbols, their interpretations, and the truth—thereby showing that symbolization is not a purely conventional, linguistic phenomenon—he still has to resolve a pressing problem. Based on Leaman’s interpretation, Averroes adopts a framework that permits multiple points of view in the description of a certain phenomenon. Thus, the comparison of different points of view becomes viable in relation to certain aims and

purposes (Leaman, 2000, 171). Accordingly, when examining the performance of ethical action, no point of view has a privileged position. In this respect, Averroes emerges as an upholder of a multi perspective view of truth. This account of different modes of discourse/points of view stands in opposition to the framework that is firmly categorical in terms of the relationship between different modes of discourse.

We now turn to Taylor's position regarding Averroes's account of truth, as it offers an alternative interpretation based upon the principle of the unity of truth. Taylor argues that the "principle of the unity of truth plays a central role in Averroes' arguments, for otherwise it would be possible to hold there to be true propositions set forth in religion by dialectical argumentation founded on interpretation of religious scripture but which are at the same time incompatible with true propositions set forth in philosophy founded on demonstration." (Taylor, 2005, 185).

Averroes holds that the truth of religion and the truth of philosophy are one and the same. In the *Incoherence of the Incoherence*, he writes: "the religions are, according to philosophers, obligatory, since they lead toward wisdom in a way universal to all human beings, for philosophy only leads a certain number of intelligent people to the knowledge of happiness, and they therefore have to learn wisdom, whereas religions seek the instruction of the masses generally." (Averroes, 1930, 582). Thus, Averroes holds that the role of religion is the education of human beings in proper social values and conduct for their fulfillment and happiness. Yet it is necessary for those of the demonstrative class of philosophers to understand common religious propositions critically (Taylor, 2005, 187). For, there is a "single standard of truth" to which all forms of discourse are subjected for examination (Taylor, 2009, 226-227).

He writes:

... [W]hat Averroes is asserting... is that the primary approach to the understanding of reality and interpreting Religious Law is to be found with the Aristotelian method of philosophical demonstration and that all other methodologies are secondary to this. This is the deeper import of the principle of the Unity of Truth (Taylor, 2000, 10-11). Hence, Averroes distinguishes between the pursuit of truth in the theoretical and the practical sciences. In the theoretical domain, the

purpose of investigation is the truth itself, whereas in the practical domain, the purpose of inquiry is “truth in the form of good action.

According to Faizi (2016), Taylor’s examination of *Faṣl al-maqāl* constructs a rationalist Averroes, whose commitment to the “unity of truth” excludes the possibility of a non-hierarchical relationship between philosophy and other modes of discourse, including scripture (Taylor, 2009, 225-235).

Here we are confronted with two interpretations of Averroes’s understanding of the relationship between philosophical and scriptural discourse. We have Taylor’s interpretation in terms of the unity of truth, on the one hand, and Leaman’s interpretation, which accentuates the perspectival aspect in Averroes’s understanding of the relationship between philosophical and scriptural discourse in the *Decisive Treatise*, on the other.

According to Averroes, Scripture employs dialectical and rhetorical arguments to convince its audience and the contents of such arguments do not necessarily have ontological correlates that are identical to the ideas they produce in a person’s mind. It can be argued that the distinction between theoretical and practical truths is crucial for understanding Averroes’s stance on truth. We need to determine at the outset the purpose in approaching a certain phenomenon. For, it will determine the kind of discourse to be employed in its comprehension. Let us recall that Averroes classifies people into three intellectual groups: those liable to rational, polemical and rhetorical discourse. Members of the first group, i.e., philosophers are a minority compared to other groups. It is evident that no group is to suffer epistemologically from neglect, in view of the existence of these ways of reasoning in the scriptural discourse. When a certain contradiction arises between scripture and reason based on interpretation, the philosopher must reinterpret revelation in harmony with reason because reason provides the ultimate truth and the truth does not contradict itself. Furthermore, Averroes stresses the fact that philosophers are not allowed to share their reinterpretation of scripture with the masses. How can the relationship between philosophical and scriptural discourse be viewed, considering Leaman’s and Taylor’s reading of Averroes?

We have shown above that Leaman portrayed Averroes as a perspectival thinker, while Taylor emphasized the unity of truth, based on the distinction between theoretical and practical truths. Once this distinction is made, it can lead to a harmonious relationship between philosophy and religion based on pursuing philosophical inquiry into one theoretical truth and multiple practical truths.

### Conclusion

Ibn Rushd believed in one truth that people can reach in two different ways: religious and philosophical. He maintained that truth is one and that truth never opposes truth, although it can be achieved through philosophy and religion. Thus, there should be harmony between both as the triumph of one is at the same time a triumph for the other. He sustained this conviction throughout his life undaunted by all the challenges and obstacles that he encountered and remained a vibrant voice and adamant inquirer into truth. He acknowledged the significant roles that religion plays in the growth of human powers towards their satisfaction in the highest intellectual insight into God and his creation. The distinction between three levels of discourse and of the audiences to which they are addressed is an important device in Ibn Rushd's attempt to contextualize philosophy in the Islamic environment. Hence, philosophy can be practiced only by the demonstrative class, the members of which possess a specific capacity and training. The two other classes are capable of reasoning only on the dialectical or rhetorical levels.

His reasons for requiring philosophy to venture into a religious domain reflect his rigorous, universal rationalism, an approach that was so appealing to European philosophers in the Middle Ages. Philosophers, according to Ibn Rushd, are the guardians of reason or rationality, which is based on proofs or certainty. They must be distinguished from those who use reason only as a dialectical tool or from the general public who use reason in a rhetorical way.

## Bibliography

- Averroes. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. Oxford: Oxbow Books, 2012.
- Averroes. *Tahāfut al-tahāfut*. Ed. M. Bouyges. Beirut: 1930.
- Butterworth, Charles. "Averroes, Precursor of the Enlightenment?". *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 166991).18-6,
- Butterworth, Charles. "Ethical and Political Philosophy". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. P. Adamson and R. C. Taylor. 266-286. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Faizi, Nauman. "Averroes on the Relationship between Philosophy and Scripture: A Conditional Hierarchy". *JSR* 15 (1/ 2016), 1-14.
- Gracia, Jorge J. E. "Interpretation and the Law: Averroes's Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts". *History of Philosophy Quarterly* 14 (1/ 1997), 139-153.
- Hourani, George F. "Averroes on Good and Evil". *Studia Islamica* 16 (1962), 13-40.
- Hourani, George F. *Ibn Rushd on the Harmony of Religion and Philosophy: A Translation of his Decisive Treatise: Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy*. London: American University of Beirut, 1961.
- Hourani, George. F. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. London: Luzak - Co, 1961.
- Leaman, Oliver. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Leaman, Oliver. "Ibn Rushd on Happiness and Philosophy". *Studia Islamica* 52 (1980), 167-181.
- Leaman, Oliver. *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Mahdi, Muhsin. "On Ibn Rushd, Philosophy and the Arab World (Interview)". *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16, Averroes and the Rational Legacy in the East and the West (1969), 255-258.
- Najjar, Ibrahim Y. "Ibn Rushd's Theory of Rationality". *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996), 191- 216.
- Taylor, Richard C. "Averroes: Religious dialectic and Aristotelian Philosophical Thought". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. P. Adamson and R. C. Taylor. 180-200. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Taylor, Richard C. "Ibn Rushd/Averroes and 'Islamic' Rationalism". *Medieval Encounters* 15(2-4 2009), 225-235, 2009.
- Taylor, Richard C. "Averroes and His Philosophy by Oliver Leaman". *The Philosophical Review* 100(4 1991), 695-697.

