

GAZZÂLÎ'NİN TE'VİL YÖNTEMİNİN İBN RÜŞD ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ*

ÖZET

Makale Gazzalî'nin te'vil yönteminin belli düzeyde İbn Rüşd'ü etkilediğini örneklerle ispata çalışmaktadır. Felsefe ve dinî nasların te'vili konusunda Gazzalî'yi birçok noktada eleştiren İbn Rüşd'ün yazdığı *Tehâfutu't te'hâfut*, *Faslu'l-makâl* ve *el-Kesf* adlı eserlerinde selefine yönelik eleştiriler ve onun yanlışlarına dair bazı tashih çabaları yer almaktadır. Adı geçen eserlerde Gazzalî'ye yönelik çok sayıda eleştiri bulunsan da onun bazı görüşlerinden ve özellikle te'vil yönteminin bazı etkilenmeler de gözlenmektedir. Bu etkilenmeler te'vilin tanımı, dinî naslarda yer alan anlamlı lafızların tasnifi, te'vil yetkisine sahip olan insanların sınıflanması noktasında görülmektedir. Yine dinî nasların te'viline kimlerin yetkili olduğu noktasında İbn Rüşd'ün yaptığı avam, kelmacılar ve ehl-i burhan şeklindeki üçlü tasnifin mucidi İmam Gazzalî'dir. Ayrıca İbn Rüşd te'vil konusunda insanları üçlü taksime tabi tutup her bir grubun burhan, cedel ve hitabet yöntemlerinden birini esas alması gerektiği şeklindeki üç farklı yöntem önerisi de tamamen Gazzalî'den ve onun Nahl Suresi 125. ayetine dair yorumundan almıştır. İbn Rüşd'ün te'vil konusunda Gazzalî'den etkilendiği en önemli noktalardan bir diğeri de şeriatla caiz olan te'vilin dinî naslara nasıl uygulanacağı hususundadır. O bu konuda Gazzalî'nin geliştirdiği zatî, hissî, hayalî, akli ve şibhi varlık tasnifinden etkililmiş, te'vilin naslara tatbikinde bunların esas alınmasını istemiştir. Makalede bütün bu etkilenmeler örneklerle ortaya konularak ispata çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazzalî, İbn Rüşd, din, felsefe, Qur'an, te'vil, etkileme.

THE INFLUENCES OF AL-GHAZZÂLÎ ON THE HERMENEUTICS OF IBN RUSHD ABSTRACT

This article is intended to illustrate that the hermeneutics of al-Ghazzâlî influenced Ibn Rushd in a certain degree. One can come across a number of contexts in the works of Ibn Rushd such as *Tahâfut al-Tahâfut*, *Fasl al-Maqâl* and *al-Kashf*, in which he criticizes al-Ghazzâlî in relation to the interpretation of religious texts. However, one can notice that Ibn Rushd is deeply influenced by the views of al-Ghazzâlî on the matter of hermeneutics, especially concerning the definition of interpretation, the categorization of the ambiguous wordings in the religious texts as well as the classification of the groups of people authorized to fulfill the task of interpretation. In fact, Ibn Rushd's threefold graduation of people as the Masses, the Theologians, and the Demonstrative People was masterminded and introduced by al-Ghazzâlî. In addition, it is from al-Ghazzâlî and from his interpretation of the 125th verse of the Sura al-Nahl that Ibn Rushd borrowed the suggestion that as regards the interpretation of religious texts, each of these three groups should adopt one of the three methods described as rhetorical, dialectical, and demonstrative. Another important context where Ibn Rushd is clearly under the influence of al-Ghazzâlî is the issue how the lawful method of interpretation is to be applied to the religious texts. Regarding this issue, he took up al-Ghazzâlî's fivefold categorization of being as essential existence, sensual existence, imaginative existence, mental existence and analogical existence, suggesting to interpret the religious texts on the basis of this categorization.

Key Words: al-Ghazzâlî, Ibn Rushd, religion, philosophy, the Qur'an, hermeneutics, ta'wil.

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. E-posta: drmokumus@yahoo.com

Yoksul bir ailenin çocuğu olarak 450/1059 yılında Tus'ta dünyaya gelen İmam Gazzâlî, İslam düşünce geleneğinin en dikkat çekici, en etkili âlimlerinden biridir. Yaşadığı düşünce krizi nedeniyle Nizamiye Medresesi müderrisliğini terk eden Gazzali birçok beldeyi dolaştıktan sonra nihayet doğduğu şehre yerleşerek 505/1111 yılında burada vefat etmiştir. Felsefe, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi değişik alanlarda çok sayıda eser veren mütefekkir, bu çalışmalarıyla İslam düşünce tarihinin önemli köşe taşlarından biri olmuştur. Eserleri ve düşünceleri ile sonraki kuşaklar üzerinde son derece etkili olan İmam Gazzali, hakkında çok yoğun ve ciddi tartışmaların yaşandığı, her devirde inceleme ve tartışma konusu olan bir mütefekkidir.

Gazzali, küçüklüğünde gördüğü felsefe eğitime ilaveten Nizamiye medresesi müderrisliği esnasında da, iki yılı sürekli okuma bir yılı da üzerinde düşünme şeklinde olmak üzere üç yıl boyunca filozofların görüşlerini incelemiş ve bu incelemeler neticesinde önce *Mekâsıdu'l-Felasife*'yi, ardından da *Tehâfütü'l-Felasife*'yi kaleme almıştır. Birinci de filozofların görüşlerini tasvir etmiş, ikincide ise onlara ciddi tenkitler yönelterek Müslüman filozofları tutarsızlıkla itham etmiş; onların mantık, riyaziyat ve tabiiyat gibi felsefenin diğer alanlardaki isabetli ve burhana dayalı görüşlerinin aksine ilahiyat alanındaki görüşlerinin burhana değil, zan ve tahmine dayandığını ileri sürmüştür. Filozoflarla hesaplaşması bağlamında Gazzali'nin, genelde İslâm filozofları özelde meşşâî geleneğin doğudaki iki büyük temsilcisi olan Fârâbî ve İbn Sinâ'yı on yedi meselede bidatçilikle suçladığı, üç meselede de küfürle itham ettiği şeklinde bir kanaat hâsıl olmuştur.¹

Hayatının sonlarına doğru yazdığı *el-Munkız*'da kelâmcılar, filozoflar, batıniler ve mutasavvıflar şeklinde dört gruba ayırdığı kendi dönemindeki etkin düşünce ekolleriyle giriştiği hesaplaşmayı ayrıntılı bir şekilde açıklayan Gazzali, her bir ekolü tenkit süzgecinden geçirdiğini ve bunların görüşleriyle ilgili müstakil eserler vücuda getirdiğini belirtmiştir. Fıkıh alanında bir otorite olan Gazzali, İslam hukukçusu kimliği ile verdiği fetvalara ilaveten gerek fıkıh usulü ve gerekse fûrua dair çok sayıda esere imza atarak kendinden sonra gelen diğer fıkıhçıları önemli ölçüde etkilemiş, bilhassa dini ilimler alanında mantığa meşruiyet kazandırarak onu alet ilimleri arasına dâhil etme noktasında etkili olmuştur.

Dini nasların te'vili meselesine ayrı bir ilgi duyan ve önem veren mütefekkir bu çerçevede hayatının muhtelif evrelerinde çok sayıda müstakil eser de yazmıştır. Te'vil meselesinin son derece önemli ve hassas olduğunu belirten Gazzâlî, değişik dönemlerde yazdığı muhtelif eserlerinde te'ville ilgili müstakil konu başlıkları açarak ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Farklı tarihlerde yaz-

1 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, thk: Süleyman Dünya, (Beyrut: Daru'l-Maaarif, 1987), s. 307-309; Türkçe çeviri: *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, (İstanbul: Çağrı Yayınları 1981), s. 212.

dığı kelim, fıkıh ve tasavvuf ağırlıklı eserlerinde bile te'vil konusuna değinen Gazzali, bütün bunlara ilaveten “*Faysalu't-tefrika, Kânunu't-te'vil ve İlcâmul-a'vâm*” gibi doğrudan dinî nasların te'vili sorununu ele alan bağımsız eserler yazmıştır. Bu eserlerinde te'vil meselesini keyfilik ve karmaşadan kurtararak belli esaslara ve ölçülere bağlamaya çalışmıştır. Bu arayış ve girişimleri çerçevesinde İslam geleneği içerisinde kendine özgü bir te'vil yöntemi geliştirmiş olması, kendisine İslam hermenütüğünün öncü ve kurucu şahsiyetlerinden biri olma vasfını kazandırmıştır.

İslam düşünce tarihinin en akılcı filozoflarından biri olarak kabul edilen İbn Rüşd ise 520/1126 yılında Kurtuba'da doğmuş, 590/1198 yılında Fas'ta vefat etmiştir. Babası ve büyük babası kadılık yapan İbn Rüşd'ün kendisi de sahip olduğu hukukçu kimliğini uygulamada da sergileyerek önce Sevilla'da daha sonra da Kurtuba'da kadılık yapmıştır. Kelam, fıkıh, tıp, matematik ve felsefe öğrenimi gören büyük düşünür, hem felsefe hem de dini ilimler alanında çok sayıda eser yazmıştır. Fıkıh ve felsefe konusunda ölümsüz eserler vücuda getiren İbn Rüşd birçok noktada selefi İmam Gazzâlî'yi eleştirmiş, bilhassa onun *Tehâfütü'l-felâsife*'sine cevap olarak *Tehâfütü't-tehâfütü* kaleme almıştır. İbn Rüşd diğer eserlerinde de yeri geldikçe İmam Gazzali'nin görüş ve değerlendirmelerine yer vermiş, selefinin bazı fikirlerini değişik açılardan eleştirmiş, gerek felsefe ve gerekse dinî alanı ilgilendiren birçok noktada tenkide tabi tutarak, onun gerek filozoflara karşı tutumunda ve gerekse te'vil meselesinde bazı hatalı tutumlar sergilediğini ve yerine göre çelişkilere düştüğünü ifade etmiştir. Gazzali'nin bazı eserlerinde Eşâirle Eşârî, sûfilerle sûfî ve felsefecilerle de felsefeci olduğunu belirterek onun sonuna kadar belli bir ekole bağlı kalmadığını iddia etmiştir.² Gazzali'nin kendinden önceki filozofları, İbn Rüşd'ün de Gazzali'yi eleştirmesi felsefi geleneğe aşına olanlar için pek de yadırgatıcı sayılmaz. Zira yaratıcı düşünce geçmişin tasdik ve tekrarı ile değil ancak derinliğine tetkiki, tahlili, tenkidi, yerine göre tashihi ve yerine göre de bütünüyle tebdil edilerek yeniden inşasıyla gelişir. Hakikat kıvılcımının fikirlerin çatışmasından doğduğu meşhur bir mütearifedir.

İbn Rüşd'ün değişik açılardan Gazzali'ye yönelik felsefi eleştirisi daha çok *Tehâfüt* adlı eserinde yoğunlaşırken te'vil meselesindeki eleştiri ve tashih girişimleri ise *Faslu'l-makâl* ve *el-Kesf* gibi eserlerinde yoğunlaşmaktadır. Filozofun felsefenin dinî meşruiyeti için kaleme aldığı ve şeraitle felsefenin birbiriyle çelişmediği, aksine iki disiplinin birbiriyle kardeş olduklarını ileri sürdüğü “*Faslu'l-makâl*” adlı eseri, aslında Gazzali'nin “*Faysalu't-tefrika*” adlı eserine geniş ve açıklamalı bir cevap niteliğindedir.³ Bu eserde te'vil meselesinde

2 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fî takrîri mâ beyne's-şeriatî ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, (ed. Muhammed Abid el-Cabiri), Merkezu Dirasatî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, I. Baskı, Beyrut, 1997, s. 113.

3 George F. Hourani, *Averroes*, s. 5.

Gazzali'ye birkaç bakımdan eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştiriler arasında öncelikle dikkat çeken tenkid, Gazzali'nin Allah'ın küllileri bilip cüzileri bilmediği, âlemin kadim olduğu ve haşrin de yalnızca ruhani olduğunu iddia ettikleri gerekçesiyle müslüman filozofları üç meselede küfürle itham etmesidir. Filozof Gazzali'nin bu konudaki değerlendirmelerine karşı çıkarak selefinin Farabi ve İbn Sina'yı kesin bir biçimde tekfir etmediğini, bazı bakımlardan da onları yanlış anladığını ileri sürmüştür. Bir diğer eleştirisi de onun sadece burhan kitaplarında yer alması gereken te'vil meselelerini dini eserlere kaydederek ilim ehlini çoğaltma gibi iyi niyetli bir gayretin içine girmiş olsa da, aslında bu teşebbüsü ile ilim ehlinin değil fesat ehlinin çoğaltmasına sebep olduğunu iddia etmiştir. Yine onun kitap yazarken belli bir mezhebe bağlı kalmamasını, farklı eserlerde değişik tutumlar sergilemesini de eleştiri konusu yapmıştır.⁴

İbn Rüşd İslam te'vil ekollerinin kendi esaslarını delillendirme yöntemlerini ele aldığı *el-Keşf* adlı eserinde de yine Gazzali için ayrı bir bahis açarak onu hayatının değişik dönemlerinde yazdığı muhtelif eserlerinde farklı tavırlar sergilediğini iddia etmiştir. Yine burada da onun avama açıklanmaması gereken felsefi sonuçları halka yayarak hem şeriata hem de felsefeye zarar verdiğini ifade etmiştir.⁵

İbn Rüşd'ün Gazzali'nin görüş ve eserleriyle yaptığı bütün eleştirel içerikli tespit ve değerlendirmelere rağmen son dönemlerde yapılan çalışmalarda onun Gazzali'ye yönelik tutumunun bütünüyle eleştirel olmadığı, bazı konularda selefinden yararlandığı da ortaya konulmuştur. Örneğin Gazzali gibi fıkıh usulü ve fûrua dair eserler yazan İbn Rüşd, fıkıh ilminin külliyatından sayılacak usûl-u fıkıhla ilgili "*ed-Darûrî fî usûlî'l-fikh*" adlı bir eser telif etmiştir. Cemaleddin el-Alevî tarafından tahkik edilerek 1994 yılında ilim âleminin hizmetine sunulan bu çalışma, aslında İmam Gazzali'nin "*el-Mustasfa*" adlı eserinin ihtisar edilmesiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd hayatının erken dönemlerinde otuzlu yaşlarda yazdığı bu eseriyle bir anlamda Gazzali'nin hakkını teslim etmiş, selefinin fıkıh usulü alanındaki görüşlerini büyük oranda benimsediğini ortaya koymuştur. Eserin başında bu çalışmayı kendisi için hatırlama kabilinden bir başucu kitabı yazma düşüncesiyle kaleme aldığını belirtmekte, sonunda ise bu çalışmanın bir yandan Gazzali'nin eserini daha mükemmel hale getirdiğini ifade ederken diğer yandan da yeni ve özgün yanlarının bulunduğunu ifade etmektedir.⁶ Son tahlilde filozofun fıkıh usulü ile ilgili müstakil bir eser yazmaktansa selefinin yazdığı bir eseri ihtisar etmesi, Gazzali'nin eserini takdir ettiğini ve ihtisara değer gördüğünü gösterir. Aynı zamanda bu olgu, Müslüman düşünürlerin bir yandan özgür bir şekilde

4 İbn Rüşd, *Faşlu'l-makâl*, (el-Cabiri neşri), s. 101, 113; *Felsefe - Dîn İlişkileri*, s. 120, 144.

5 İbn Rüşd, *el-Keşf*, (el-Cabiri neşri), s. 150-152 ; *Felsefe - Dîn İlişkileri*, s. 267-270.

6 İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî usûlî'l-fikh*, thk. Cemaleddin el-Alevî, Dâru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1994, s. 34, 146.

seleflerini tenkit ederken, öte yandan da onların olumlu ve yararlı gördükleri fikir ve eserlerinden istifade etmekten kaçınmadıklarını ortaya koymaktadır.

Eserleri tetkik edildiğinde İbn Rüşd'ün dikkatli ve iyi bir Gazzali okuru olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun gerek felsefe ve gerekse kelam ve fıkha dair eserlerinde sıklıkla Gazzali'ye atıflar yaptığı, selefinin yazdığı birçok eserinin adını zikrederek muhtevalarına dair bilgiler verdiği görülür. Bu atıflarda selefine itirazlar, eleştiriler ve cevaplar kadar bazı noktalarda iştirakler de dikkati çekmektedir. Son yıllarda yapılan çalışmalarla İbn Rüşd'ün selefine karşı yalnızca eleştirel bir tutum takınmadığı, onun bazı noktalarda Gazzali'den etkilenerek bir kısım görüşlerinden yararlandığı da ortaya konulmuştur.⁷

Elinizdeki incelemede son dönemlerde yapılan bu çalışmalara katkı niteliğinde olmak üzere İbn Rüşd'ün selefine birçok konu ve noktada eleştiriler yöneltse de te'vil konusunda da Gazzali'den belli ölçüde etkilendiğini ve onun bazı önerilerinden ve yaptığı ayet yorumlarından kendi sistemi için yararlandığını, bazı bakımlardan ondan ilham aldığını örneklerle ispatlamaya çalışacağız. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün dini nasların te'vil edilmesi anlayışı açısından Gazzali'nin te'vil meselesindeki bazı görüşlerini tenkit etse de, birçok tespit ve değerlendirmesine katıldığını, ondan aldığı ilhamla selefinin kullandığı bazı dinî kavramlara yeni manalar yükleyerek kendi yöntemi ve sistemi içinde kullandığını ayrıntılı bir şekilde işlemeye çalışacağız. Ayrıca onun te'vilin dini naslara nasıl uygulanması gerektiği hususunda Gazzali'nin geliştirdiği varlık tasnifine göre te'vil yöntemini aynen benimseyerek dinî naslara uygulanmasını tavsiye ettiğini ve böylece te'vil yönteminin tatbikat sahasına konulması hususunda öncelik hakkının Gazzali'ye ait olduğunu ispat etmeye çalışacağız. Böylece İbn Rüşd'ün Gazzali'ye eleştiri ve cevap niteliğinde yazdığı eserler de bile onun bazı görüşlerinden yararlandığını, bunu yaparken gerek din felsefe ilişkilerini düzeltme ve gerekse fıkhıta içtihat kapısını açma gibi birçok alanda kendi "tashih" ve "ıslah" projesini gerçekleştirmeye çalıştığını da açığa çıkarmaya çalışacağız.

a- Te'vil Tanımda Görülen Etkiler

Birkaç önemsiz ayrıntı dışında Gazzali'nin tevil tanımı ile İbn Rüşd'ün tanımını arasında önemli bir fark yoktur. İki hukukçunun yaptıkları te'vil tanımları temelde aynı sayılır. Dahası İbn Rüşd'ün yaptığı te'vili tanımında Gazzali'den yararlandığı da söylenebilir. Her şeyden evvel her iki düşünür de dini nasların tamamının zahiri manada anlaşılması gerektiği noktasında mutabıktırlar.

7 Frank Griffel, "The Relationship Between Averroes and al-Ghazali as it Presents Itself in Averroes' Early writings, Especially in his Commentary on al-Ghazali's al-Mustasfa", *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity* içinde, Edited by John Inglis, Richmond: Curzon Press, 2002, s. 51-63.

Benzer şekilde iki mütefekkir nasların zahiri ve batını birtakım manalar ihtiva edebildiği, akıl ile nakil, dinî naslarla felsefi ilimler arasında görünüşte bazı uyumsuzlukların bulunabileceği noktasında da hemfikirdirler.

Dinî nasların anlaşılması bakımından her iki fakih arasında kelimada asıl olanın hakiki mana olduğu konusunda herhangi bir farklılık yoktur. Yine her iki düşünür dini naslarda hakikat kadar mecazî ifadelerle de yer verildiği, hakiki mana müteazzir olduğunda mecaza gitmek gerektiği kanaatini taşımaktadır.

İmam Gazzali te'vili şu şekilde tanımlar: "Te'vil bir sözü veya terkibi görür (zâhir) anlamını izale ederek açıklamaktır."⁸ Gazzali her te'vili aslında lafızları bir anlamda hakiki manadan mecaza hamletme olarak görür. Ancak o burada hakiki manadan mecaza gitmek için mecâzî mananın bir delille desteklenmesi gerektiğini belirtir.⁹ Gazzali'nin yaptığı te'vil tanımını Endülüslü fakih ve filozof İbn Rüşd de benimsemiştir. İbn Rüşd'e göre de te'vil, "Bir sözü hakiki delalet ve manasından çıkararak, mecâzî delalet ve manaya götürmektir."¹⁰ Ancak İbn Rüşd yaptığı tanıma te'vil yaparken Arap dili ve geleneğinde geçerli olan mecaz türlerinin dikkate alınması şartını ilave eder: "Mecâzî ifadeleri kullanma hususunda bir şeyi benzeriyle, sebebiyle, sonucuyla, ona bitişik (mukarin) veya eşlik eden (lahik) bir şeyle veya bunların dışında mecaz türlerinde sayılan diğer isimlendirmeler gibi Arap diline özgü kullanımları ihmal ve ihlal etmemek gerekir."¹¹

İbn Rüşd'ün yaptığı te'vil tanımı Gazzali'nin tanımıyla hemen aynı olmakla birlikte Gazzali'nin tanımında te'vilin kabulü için mecâzî mananın haklı olduğunu gösterecek şekilde açıkça bir delille desteklenmesi şartı dikkati çekerken, bu şart İbn Rüşd'ün tanımında bu kadar açık bulunmaz.¹² Ancak İbn Rüşd'ün yaptığı te'vil tanımı ve sonuna eklediği şarttan onun bir dildeki söz varlığının içinde yer alan kelime ve terkiplerin gerçek manalarının ötesinde mecâzî manaları olabileceğini kabul ettiği anlaşılır. Yine onun her dilde olduğu gibi Arap lisanında da mecâzî manaların lisan geleneği içinde meydana geldiği, bu manaların zaman içinde ve toplumsal uzlaşıyla oluştuğunu kabul ettiği sonucu çıkar. Bu yaklaşım mecâzî manaların tespitinde keyfiliğe yer olmadığını, dolayısıyla te'vil konusunda lisan geleneği içinde oluşan mananın ihmal ve ihlal edilmemesi gerektiği anlaşılır. Şayet te'vil yapılırken dil geleneği içinde yerleşmiş ve oturmuş

8 Ebu Hamid el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-âvâm*, (Mecmuatu'r-resâil içinde), Daru'l-fikr, Beyrut, 1996, s. 307.

9 Gazzâlî, *İlcâmu'l-âvâm*, s. 306; *el-Mustasfa fî ilmi'l-usûl*, Daru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 196.

10 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (Faslu'l-makâl), ç. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, s. 113.

11 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (M. Abid el-Cabirî neşri), s. 97.

12 Iyssa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, E.J.Brill, New York, 1989, s. 67.

olan mecâzî mana ihmal ve ihlal edilirse, bu tutum temel bir kuralın çiğnenmesine yol açarak, yorumda keyfiliğe yol açacağından bu durum giderek gerçek mananın tebdil, tağyir veya tamamen tahrifine de neden olabilir.

Te'vil konusunda dilde vaki olan mecazî mana kurallarına riayet konusunda her iki fakih arasında önemli bir birlikteliğin varlığı dikkati çekmektedir. Zahirî mananın keyfi bir şekilde ihmal ve ihlal edilmesi, iki mütefekkirin de katılmadığı bir husustur. Nitekim Gazzali, yaşadığı dönemde bulunduğu coğrafyalarda önemli bir tehdit oluşturan Batınî-İsmailî mezhebinin iddia ettiği şekilde dinî nasların zahirî manasının değil de yalnızca batınî manalarının geçerli olduğu, batınî mananın da dil kuralları, akıl ve mantıkla değil de ancak masum Şii-İsmailî "İmam" tarafından bilinebileceği anlayışını şiddetle reddetmiştir. Dahası bu anlayışı bir tür ilhad ve zındıklık olarak değerlendirmiştir. Hayatı boyunca batınî anlayışla mücadele eden Gazzali, Batınîlerin dinî nasların akıl yoluyla anlaşılamayacağı ve zahirlerinin geçerli olmadığı propagandalarına karşı *Fedâihu'l-Batniyye* adlı eserini yazmıştır. Yalnızca bununla da yetinmemiş adı geçen esere ilaveten Batınî anlayışın reddi ve görüşlerinin çürütülmesi için *Hüccetu'l-hak*, *el-Mufasssalu'l-hilâf*, *Dercu'l-merkûm bi'l-cedâvil* ve *el-Kıstâsu'l-müstakîm* gibi eserleri kaleme alarak mezkûr harekete yönelik ciddi bir fikri mücadele vermiştir.¹³

İbn Rüşd'ün yaşadığı coğrafyada Şii-Batınî anlayış etkili olmadığı ve herhangi bir varlık göstermediği için olsa gerek filozof ve fakih, onların bu anlayışlarıyla mücadele için doğrudan bir eser yazmamıştır. İbn Rüşd, kendi yaşadığı coğrafyada etkili olan Haşviyye, Eşarilik, Mutezile ve Tasavvuf anlayışlarıyla hesaplama yoluna gitmiştir. Bu çerçevede o te'vil konusunda gerek Eşarilik ve Mutezile ve gerekse Tasavvuf yolunu benimseyenlerin tutumlarına dair eleştiriler yöneltmiştir. O bu çerçevede tasavvufî anlayışın tercih ettiği işârî ve batınî yorum girişimlerine karşı çıkmıştır. Bir zühd ve takva olarak tasavvufun ruh terbiyesindeki rolüne itiraz etmese de, onların dinî naslara dair yaklaşımlarını makbul ve herkes için geçerli görmemiştir. İbn Rüşd, Gazzali'nin tasavvufa ve mutasavvıflara karşı olumlu tutumunun aksine bu yolun özel ve öznel olduğunu doğruluğu kabul ve itiraf edilse dahi bu yolun herkesi bağlamadığını kabul etmiştir. O tasavvufî yönelişin doğru olsa bile insan olmaları itibarıyla herkesi kapsamına almadığını ileri sürmüştür. Ona göre eğer insanlar için kastedilen gerçek yol bu olsaydı, nazar ve düşünce yolu batıl olur, nazar ve istidlal yolunun mevcudiyeti abes ve manasız kalırdı. Oysa şeriat tam aksine nazar ve istidlal yolunu teşvik etmiştir. Bu nedenle asıl olan öznel tasavvufî yorum ve yaklaşım değil, nesnel olan nazar ve istidlal yolu yani felsefedir.¹⁴ İbn Rüşd'ün

13 Gazzâlî, *el-Munkız min'd-dalâl*, (Mecmuâtü'r-resâil içinde), s. 548, 551.

14 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (el-Keşf)*, ç. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985, s. 214.

Gazzali'den ayrıldığı en önemli noktalardan biri de tasavvufa karşı takındığı bu tavidir.

Te'vil tanımı açısından bakıldığında iki mütefekkirin dini lafızların tasnifi noktasında aralarında bir fark yoktur. Her iki fakih de dini naslarda yer alan anlamlı bir lafzın (el-lafzu'l-müfid) üç farklı türü olduğunu kabul etmişlerdir. Bunlar nass, mücmel ve zahir lafızlarıdır.¹⁵ Gazzali'ye göre din dilinde kullanılan anlamlı bir lafzın üç çeşidi bulunmaktadır: 1-Anlamlı söz delalet ettiği anlama nispetle kesin olup alternatif başka anlamlara ihtimali yoksa 'nass' olarak adlandırılır. Örneğin Kur'an ayetlerinde yer alan "at, katır ve 100 değnek" lafızları bu türdendir. Bu lafızların anlama delaletleri belirsiz değil açık ve kesindir.¹⁶ 2-Lafzın anlamı iki veya daha fazla anlam arasında biri diğerine tercih edilmeksizin dönerse "mücmel ve müphem" olarak adlandırılır. Arapçada "göz, terazi, güneş ve altın" gibi farklı anlamlara gelen 'ayn' lafzı; keza aynı anda "hayız hali ve temizlik vakti" gibi iki farklı anlama gelebilen 'kuru' lafzı gibi birden çok anlama gelen lafızlar, 'mücmel' ve 'müphem' lafızlardır.¹⁷ Bu lafızların manaya delaletini bağlam belirler. Bu tür lafızların kullanıma göre taşıdıkları farklı anlamlardan yalnızca birine mi, yoksa açık bir mani yoksa birden fazla veya hepsine birden mi delalet ettikleri fukaha indinde ihtilaf konusudur. İmam Şafii ve bazı âlimler duruma göre mani yoksa bu lafızların aynı anda mevcut manaların hepsine birden eşit düzeyde delaletini caiz kabul ederken bazı fakihler bu manalardan yalnızca birine delaleti caiz görmüşlerdir. Gazzali de bu görüşü destekleyenler arasındadır.¹⁸ 3-Anlamlı lafzın birden fazla manası olup ta ilk bakışta muhtemel manalardan biri diğer(ler)ine ağır basarsa, ağır basan ihtimale 'zâhir', uzak düşen ihtimale nispetle de 'müevvel' adı verilir. İşte te'vil olgusunu ilgilendiren de bu tür lafızlardır.

Sonuç olarak Gazzali'ye ve İbn Rüşd'e göre de din dilinde kullanılan anlamlı lafızlar, karşımıza nass, zahir, ya da mücmel olarak çıkabilirler.¹⁹ İbn Rüşd de bir yerde te'vilden maksat zahiri iptal ve müevveli ispat etmektir diyerek anlamlı lafızların üçlü tasnifi açısından Gazzali ile aynı yaklaşımı sergilemektedir.²⁰ Burada iki mütefekkir arasında önemli bir diğer nokta şeriat ve dini nasların yorumu meselesinde iki türlü hatanın varlığını kabul ederek bunlardan birini mazur görülen hata diğerini de mazur görülmeven hata olarak

15 Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 145.

16 Gazzali, *el-Mustasfâ*, s. 185; Türkçe çeviri: *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayınları, Kayseri 1994, II, 10, 15; *el-Menhül*, thk. M. Hasen Heyto, II. Baskı, Dimeşk, 1980, s. 165.

17 Gazzali, *el-Mustasfâ*, s. 187.

18 Mesut Okumuş, "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, s. III, (2003), s. 40-41, 43.

19 Gazzali, *el-Mustasfâ*, s. 196, (Türkçe çev. II, 15, 34); Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 52.

20 İbn Rüşd, *Felsefe – Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*, s. 154; Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 145.

saymalarındır. Her iki düşünür de ilkesel bazda inanç esaslarında yani Allah'ın varlığı ve birliği (tevhit), nübüvvet ve mead gibi İslam'ın temel inanç esaslarında hatayı mazur görmezler. Onlara göre şeriatın bu üç esası hakkında yapılan hata küfürdür; şeriatın esas ve ilkeleri dışında olan diğer hatalarsa bidattır ve belli ölçüde mazur görülebilir. Oysa üç temel esasta yapılan hata bütün delil türlerinin bilinmesini gerektiren bir konudaki temel hatadır, bu yönüyle herkesin bilmesi mümkün ve gerekli olan bir konuda yapılmıştır. Allah'ın varlığının kabul edilmemesi, nübüvvetin reddi, uhrevi saadet ve bedbahtlığın inkâr edilmesi affedilmez hatalardandır. Kısaca tevhit, nübüvvet ve meadin inkârı İslam şeriatının esas ve temelinde meydana gelen dolayısıyla asla mazur görülemeyecek olan temel hatalardır.²¹

İmam Gazzali "Tevl'de hata etmek tekfiri gerektirmez. Bu konuda kesin delil gerekir. Zira asıl olan kelime-i tevhidi söyleyenin imanıdır" ²² diyerek açıkça küfrünü izhar etmeyenlere karşı te'vil nedeniyle tekfir silahını kullanmak istemez. Ancak o dini naslarla ilgili olarak nazari konuları en temelde biri usûle diğeri de furûa talluk eden olmak üzere iki ana kısma ayırır. En temel usul konularını da, Allah'ın varlığına ve birliğine, resule ve ahiret gününe iman olarak kabul eder. Bu üç esasın dışındaki diğer ilkeleri ise fûruat olarak görür.²³ İşte Gazzâlî filozofları üç meselede küfürle itham ederken onların bu üç esasta hata yaptıkları ve icmaya muhalefet ettiklerini kabul etmiştir. Burada onların Kur'an'daki sarıh açıklamalara ters düşerek Allah'ın külliyyatı bilip cüziyyatı bilmediğini; âlemin kadim olduğunu ve meadin de yalnızca ruh için olduğunu iddia ederek tevhit, nübüvvet ve mead esaslarını ihlal ettiklerini ileri sürmüştür. Kalan on yedi meseleyi ise mezhepler arasında zaten ihtilafı konular olduğu için o konularda yalnızca bidatçılık ithamıyla yetinmiştir.²⁴

İbn Rüşd ise bu noktada selefine katılmayarak Gazzali'nin bahis konusu üç meselede filozofları yanlış anladığını ve nazari meseleler de icmanın bulunmadığını dolayısıyla onun iddia ettiği şekilde affedilmez bir hata yapmadıklarını ileri sürmüştür. Ayrıca selefini felsefi eserlerde kalması gereken nazari konuları dini kitaplara taşıyarak ehli olmayan insanların bu tür te'villere bulaşmasına ve kafaların karışmasına neden olduğunu iddia etmiştir.²⁵ İbn Rüşd, nazar ve istidlali, akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmeyi dini açıdan farz olarak kabul etmiştir. Dahası anlaşılması zor olan meselelerde çaba sarf edenlerin hataya düşseler dahi bir sevap elde edeceklerini vurgulamıştır. Böylece dini alanda içtihat, felsefi alanda da bu işe ehliyetli kimsele-

21 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 247; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 108; Türkçe çeviri: *Felsefe Din İtişkileri*, s. 135.

22 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 158.

23 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 247; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 135. Bkz.

24 Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul, 1997, XIII, 499.

25 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (el-Câbirî neşri), s. 99, 102, 104.

rin yapacakları düşünce ve akıl yürütme konusunda son derece teşvik edici ve cesaretlendirici bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak onların yapacakları bu çabaların ve ulaştıkları sonuçların felsefe kitaplarında kalmasını, halka ifşa edilmemesini istemiştir.

b- Te'vil Konuları Arasında Bir Mukayese

Gazzali ve İbn Rüşd temelde akıl ile nakil arasında, ya da felsefî ilimlerin ortaya koyduğu ilmi hakikatlerle dini lafızlar arasında bir zıtlık veya uyumsuzluğun ortaya çıkabileceğini kabul ederler. Her iki fakih böylesi bir zıtlık yaşandığında naklin mecâzi olarak yorumlanması gerektiği hususunda da hemfikirdirler. Ancak bazı eserlerinde Gazzali, akıl ve nakil zıtlığı yaşandığında nakli akla üstün görür; çünkü ona göre salt zıtlık naklin tevil edilmesi gerektiğini ispatlamaz ve haklı göstermez. Burada naklin tevil edilmesini haklı çıkararak ilave bir delil ve karinenin bulunması gerekir. İbn Rüşd ise böyle bir durumda aklın naklin önüne geçirir ve naklin akla göre yorumlanması gerektiğini kabul eder.²⁶

Gazzali, din-felsefe ilişkilerinde dini nasslarla bilimin verileri arasında kurulması gereken ilişkiyi, Ay tutulması örneği ile açıklar. Astronomi biliminin verilerine göre Ay tutulması, Dünya'nın Güneş ile Ay arasına girmesi sonucu Ay'ın ışığının yok olmasından ibarettir. Çünkü Ay ışığını Güneş'ten almaktadır. Güneş tutulması ise Ay'ın cisminin bakanla Güneş arasına girmesinden ibarettir. Bu olay Ay ve Güneş'in aynı zamanda aynı noktada bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Gazzali, bu izahların hesabi ve hendesî burhanlara dayandığını, dolayısıyla doğruluğundan şüphe edilememesi gerektiğini vurgular. Astronomi konusunda gerekli hesapları yaparak Ay ve Güneş'in tutulma zamanını, ölçüsünü ve tutulma olayının ne kadar süreceğini haber veren kişiye "Bu yaptıkların şeriata aykırıdır" denirse, o kişi yaptığı hesaplamadan değil, aksine itiraz eden kişiden veya onun dininden şüphe etmeye başlar ve sonuçta bu itirazdan din zarar görür.²⁷ Bu nedenle din ile tabii ilimler arasındaki ilişkilerde dine dayalı olumsuz bir tavır asla söz konusu olmamalıdır. "Dine dinin dışındaki yollarla yardım etmek isteyen kişi, dine din yoluyla darbe vurmak isteyen kişiden daha fazla zarar vermiş olur. Nitekim "Akıllı düşman cahil dosttan daha hayırlıdır" denilmiştir."²⁸

Gazzâlî dini nasslarla kesin bilimsel veriler arasında çatışma görüntüsü ortaya çıktığında dini nasslara karşı nasıl bir tutumun takınılması gerektiği konusunda şu hadisi örnek vermektedir. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Muhakkak ki Güneş ve Ay Allah'ın ayetlerinden iki ayetdir, hiç-

26 Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 145.

27 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 80.

28 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 80.

bir kimsenin ölümü ve yaşaması için tutulmazlar. Siz tutulduklarını görürseniz Allah'ı zikre ve namaza koyulun."²⁹ Düşünür bu hadisi bilimsel açıklamalara uygun şekilde yorumlar ve hadisin çağının astronomi verileriyle çelişmediğini vurgular. Söz konusu hadisin başka tariklerle gelen ve sonunda "Allah bir şeye tecelli edince o kendisine boyun eğer" şeklinde bir ilave bulunduğunu belirterek, rivayetin bu kısmının sahih olmadığını ve rivayeti bu ilave ile nakledenin yalanlanması gerektiğini belirtir.³⁰ Şayet rivayet sahihse bu durumda da hadisi astronominin ortaya koyduğu kesin verilere dayalı olarak *te'vil etmek* gerektiğini vurgular. "Zira bu tür hadisleri *te'vil etmek kesin ilmi gerçeklere karşı büyükmekten daha ehvendir.*" Nitekim düşünüre göre yukarıdaki hadis bir yana, aradaki ilişki bu derece açık olmadığı halde Kur'an'da yer alan nice mucizeler bile akli delillere dayalı olarak *te'vil* edilmiştir.³¹

Gazzâlî, dini nasslar ve tabii ilimlerin verileri arasındaki ilişki konusunda oldukça önemli bir noktaya daha vurgu yapmaktadır. O da din düşmanlarını en çok sevindiren şeyin, şeriatı destekleyen kişilerin bu ve benzeri konuların dine aykırı olduklarını açıklamalarıdır.³² Çünkü bu durum gerçekte inkârcıların işine yarayacak ve dinin çürütülmesi yolunu kolaylaştıracaktır.

c- Te'vil Ehliyetine Sahip Olanları Tespitteki Etkiler

Te'vilin kimler tarafından icra edilmesi gerektiği gündeme geldiğinde iki hukukçu arasında özellikle *te'vil* ehliyetine sahip olanlar bakımında önemli bir fark bulunmaktadır. İki düşünür de *te'vil* konusunda esas olan Al-i İmran suresi 7. ayetinin tefsirinde kitabın esas olan muhkematın yanı sıra bazı ayetlerin de müteşabih olduğunu kabul etmektedir. Yine adı geçen ayetin yorumunda müteşabihlerin *te'vilinin* yalnızca Allah tarafından bilinebileceği kanaatinde olan selefın tercih ettiği "Onun *te'vilini* yalnızca Allah bilir" şeklindeki okumayı, her iki düşünür de yalnızca avam için geçerli ve doğru kabul ederler. Ancak ilimde derinleşenler söz konusu olduğunda her iki düşünüre göre de ayetin okunuşunda doğru olan okuma ve yorum, müteşabihatın *te'vilini* "Allah ve ilimde derinleşenler bilir" şeklindeki okuma ve yorumdur.³³ Burada iki düşünür de halefin başka bir değişle mütekelliminin tercih ettiği okumayı esas alırlar. Ancak müteşabihatın *te'vili* meselesinde iki düşünürün birbirin-

29 Buhârî, Kûsuf, 1,2,7,5; Müslim, Kûsuf, 4, 9, 28, Nesei, Kûsuf, 4, 12, Muvatta, Kûsuf, 1,2, Ahmed b. Hanbel, II, 109.

30 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 545; *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 81.

31 Gazzâlî, filozofların Kur'an'da yer alan ölümlerin diriltilmesi mucizesini bilginin canlanıp cehaleti öldürülmesi; Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesini ilahi hüccetinin münkirlerin şüphelerini iptal etmesi şeklinde *te'vil* ettiklerini belirtir. Ay'ın yarılması mucizesini de inkâr ederek bu konudaki rivayetlerin mütevatir olmadığını ileri sürdüklerini nakleder. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 236.

32 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 81.

33 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 85; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (el-Cabiri neşri), s. 98, 119.

den ayrıldığı nokta 'ilimde derinleşenler'in (rasihun fil ilm) kimler olduğunu tespit etmemektedir.

Kur'an hitabı konusunda iki düşünürü birleştiren önemli bir nokta gerek İmam Gazzali ve gerekse İbn Rüşd'ün şeriatın ve Kur'an'ın maksadının hem seçkinlere hem de genel manada bütün halka hitap ettiğini kabul etmeleridir. Dahası her iki düşünür de şeriatın ilk maksadının seçkinlere hitap etmeyi ihmal etmemekle beraber, halk çoğunluğuna önem vermek olduğunu kabul ederler. Te'vil ehliyetine kimlerin sahip olduğu noktasında ayrıışan iki düşünür, insanları tasnif etmede, bunun için aynı kavramları kullanmada ve delil olarak da aynı ayeti zikretmede müttetikirlir. Hatta bu konuda İbn Rüşd tamamen Gazzali'nin etkisi altında kalmış ve tasnifte ondan yararlanmıştır.

Gazzali ve İbn Rüşd'ün te'vil anlayışı üzerine çalışan Iysa A. Bello, Gazzali'nin te'vil konusunda insanları temelde iki kısma ayırdığını vurgulamaktadır. Bello'ya göre Gazzali insanları 1-Genel kitle başka bir deyişle avam ve 2- Ehl-i Cedel olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Te'vil konusunda genel kitlenin görevinin vahyin zahiri manasına tabi olmak ve herhangi bir te'vil yapma girişiminden kaçınmak olduğunu ifade etmektedir. Te'vil konusunda ehl-i cedelin görevi ise bu tür nasları kesin kanıtlarla haklı olduklarını gösterecek şekilde yorumlamaktır. Bello, te'vili kimlerin yapması gerektiği meselesinde İbn Rüşd'ün, filozoflara ayrı ve daha üstün bir konum vermek için Gazzali'nin yaptığı ikili tasnife ilaveten insanları üç gruba ayırdığını belirtmektedir. İbn Rüşd'ün yaptığı üçlü tasnifteki ilk iki grubun Gazzali'nin yaptığı avam ve kelamcılar şeklinde olduğunu belirtir. Bu ikili gruba İbn Rüşd'ün eklediği üçüncü grubun ise ehl-i delil (ehlu'l-burhan) olarak kabul edilen filozoflar olduğunu söyler. Bu yaklaşımdan hareketle İbn Rüşd'ün aksine Gazzali'nin filozofların şer'i nasların te'vili yetkisine sahip tek grup oluşlarını onaylamadığını, en azından te'vil meselesinde onları fıkıhçı ve kelamcılardan daha üstün ve yüksek bir konuma yerleştirmedeğini belirtir.³⁴

Ancak biz te'vil konusunda Bello'nun ifade ettiği şekilde Gazzali'nin insanları iki gruba, İbn Rüşd'ün ise üç gruba ayırdığı şeklindeki görüşe katılmıyoruz. Aksine Gazzali'nin bazı eserlerinde insanları iki gruba ayırırken bazı eserlerinde de üç gruba ayırdığı, dahası bu üçlü grup ayrımını Kur'an ayetlerinden ilham alarak yaptığı ve bu yaklaşımıyla da İbn Rüşd'ü etkileyerek onun da bu meselede üçlü taksim yapmasına zemin hazırladığı kanaatindeyiz.

Gazzali, felsefi etkilerin bariz bir şekilde görüldüğü *Mizanu'l-âmel* adlı eserinde te'vil konusunda insanları üçlü gruba ayırmıştır. Düşünür bu üçlü takimi daha sonra yazdığı *el-Kıstasu'l-müstakim* adlı eserinde de aynen devam ettirmiş ve Kur'an'ın *burhan*, *cedel* ve *hitabiyâta* dair deliller içerdiğini belirt-

34 Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 145.

miştir. Dahası aynı taksimi en son yazdığı eserlerden biri olan *İlcâm*'da da devam ettirmiş ve orada da *el-Kıstâs*'a atıf yaparak dileyenlerin oraya başvurmalarını tavsiye etmiştir.³⁵ Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu üçlü taksiminin baştan itibaren devam eden bilinçli bir ayırım olduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî'nin Kur'an muhtevasında *burhan*, *cedel* ve *hitabetin* her üçüne de dair delillerin bulunduğu ve bu delillere dayalı olarak insanların üç gruba ayrıldığı noktasında ilham aldığı ayet Nahl Suresi 125. ayetidir. "*Rabbînin yoluna 'hikmet' ve güzel öğütle ('mevize-i hasene') çağır. Onlarla en güzel şekilde mücadele ('cidal') et. Kuşkusuz Rabbin yolundan sapanları da hidayete erenleri de en iyi bilendir.*" (16/Nahl, 125) Gazzâlî'ye göre bu ayet üç farklı insan grubuna hitap etmekte ve bunlardan her bir gruba da farklı bir yöntem önermektedir. 1-Hikmet (Burhan), 2-Mevize-i hasene (Hitabe) ve 3-Cedel.³⁶ Ayette belirtilen hikmetle davet burhan ehli olan hakimler yani filozoflar için; mevize-i hasene ile davet ya da diğer adıyla hitabet ve vaaz, genel kitle başka bir deyişle avam için; cedel ile davet de kelamcılar için geçerli olması gereken yöntemlerdir.³⁷

Gazzâlî'ye göre ayette zikredilen üçlü seçenek, Kur'an davetçilerine insanlarla ilişki kurarken farklı özellik ve düşünce düzeylerini dikkate almalarını önermektedir. Ayette bahsi geçen seçenekler arasında fark gözetmeden her insana aynı yöntemi uygulamak ve hikmeti avama karşı kullanmak, süt çocuğunu kuru gıda ve etle beslemek gibidir. Bu da çocuğun sağlığı için son derece tehlikelidir. Bu nedenle her muhataba farklı bir yöntem uygulanmalıdır. Benzer şekilde hikmet ehline karşı cedel yöntemini kullanmak da nezaketten uzak, kaba ve çirkin bir tutumdur. Zira bu da kuru gıda ile beslenmesi gereken olgun bir insana, olgunluğuna yakışmayacak şekilde süt içirmeye ve çocuk muamelesi yapmaya benzer. Bu nedenle insani ilişkilerde ve te'vil konusunda en doğru yöntemi kullanmak ve her şeyi "*kıstas-ı müstakim*" denilen doğru ölçülerle ölçmek gerekir. Kıstas-ı müstakim ile beraber hikmete de sahip olana tek bir hayır değil, sonu olmayan bollukta bir hayır verilmiştir. İşte Kur'an muhataba göre değişen bütün bu farklı ölçüleri içerdiği için "nur" adını almıştır. Zira nur hem kendisi görülen hem de ışığı ile başkalarını gösteren şeydir. Mizanın özelliği de budur. "*Yaş ve kuru her şey apaçık bir kitaptadır.*" (6/En'am, 59) ayeti ne kadar da doğrudur!³⁸

Gazzâlî'ye göre Kur'an ve ihtiva ettiği deliller gıda ve su gibidir. Onun delillerinden süt çocuğundan gücü kuvveti yerinde olan seçkinlere kadar hemen herkes faydalanabilir.³⁹ Aynı anlayış İbn Rüşd'ün eserlerinde de dikkati çek-

35 Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, Matbaay-ı Kürdistan el-İlmiyye, Mısır, 1328/1910, s. 159; *el-Kıstâsu'l-müstakim*, Matbaatu'l-İlmiyye, Dimeşk, 1993, s. 12, 13, 54; *İlcâmu'l-a'vâm*, (Mecmuâtü Resâilü'l-İmam Gazzâlî içinde), s. 333.

36 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 12, 13.

37 Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 159.

38 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 70, 71, 72.

39 Gazzâlî, *el-Erbâin*, s. 170; *İlcâmu'l-avâm*, (Mecmuâtü Resâilü'l-İmam Gazzâlî içinde), s. 315.

mektedir. Yine her iki düşünüre göre de te'vil söz konusu olduğunda Kur'an'ın ihtiva ettiği özellikle müteşâbihâtı ilgilendiren deliller, avam tarafından tetkike çalışılmamalıdır. Onlar için Kur'an'ın verdiği kadarıyla yetinmek daha uygun ve daha yararlıdır. Örneğin ahiret konusunda “Varlıkları önce yaratıp sonra diriltecek olan O'dur ve bu O'na daha kolaydır.” (30/Rum, 28) ayeti delil olarak son derece sade ve yeterli, mükemmel bir delildir. Yine Allah'ın bilgisi ile ilgili olan “Yaratan bilmez mi?” (67/Mülk, 14) ayeti her düzeyden insan için suya benzemektedir. Kur'an'ın delillerine karşılık kelâmcıların delilleri ise kuvvetli kişilerin bile bazen faydalandığı ara sıra da zarar gördükleri katı yiyeceklere benzerler. Başka bir yerde kelâmcıların delillerini ilaçlara da benzeten Gazzâlî, ilaçların başka bir değişle kelâmî delillerin ihtiyaca binaen problemi insanlar için kullanılmasını önerir. İlaç ne kadar çok olursa o kadar iyidir şeklinde düşünerek gereğinden fazla ilaç tüketen insanların, sonuçta hayatlarını tehlikeye atarak kötü sonuçlara duçar olacaklarını belirtir.⁴⁰

Gazzâlî, hikmet, cedel ve mevize-i haseneyi, başka bir deyişle burhan, cedel ve hitabî delilleri içeren Kur'an'ın te'vil ehliyeti noktasında insanlar için başka ölçütler de koyduğunu şu ayetle açıklar. “Andolsun elçilerimizi mucizelerle gönderdik ve onlarla beraber **kitabı** ve adaleti yerine getirmeleri için **mîzanı** indirdik. **Demiri** de inzal etti ki, onda bir sertlik ve insanlara fayda vardır.” (57/Hadid, 25) Gazzâlî bu ayette geçen *kitap*, *mîzan* ve *demir* kavramlarını ve bunların te'vilde üçlü gruba yönelik olarak nasıl kullanılması gerektiğini ayetin tefsiri bağlamında şu şekilde açıklamaktadır.

1- Genel Kitle (Avam): Gazzâlî'ye göre bunlar selamet ehli olan insanlardır.⁴¹ Bu tür insanlarda hakikatleri ve dini meselelerin künhünü anlayacak zekâ yoktur; olsa bile onu aramaya yönlendirecek dürtülerden yoksundurlar. Bunlar işine gücüne devam eden zanaat ve meslek erbabı insanlardır. Ayrıca bunlar dini konularda tartışmaya girmez ve anlamadıkları için akıllıların bu konulardaki münazaralarına da pek katılmazlar. Dolayısıyla bunları hakka Kitap'la ve güzel öğütle çağırmak gerekir. Bu durumda ayette zikredilen ‘mevize-i hasene’nin muhatabı bu özellikleri taşıyan avam olmaktadır.

2- Seçkinler (Havas): Seçkinler zekâ ve basiret ehli olan insanlardır. Gazzâlî'ye göre bu sınıfa dâhil olanlar için gerekli olan şey, doğru ölçüyü ve onunla ölçmenin nasıl yapılacağını bilmelerdir. Bu gerçekleştikten sonra seçkinler aralarındaki anlaşmazlıklar ortadan kalkacaktır. Gazzâlî bu sınıfa dâhil olan insanlar için de ayette yer alan *mîzarın* gerekli olduğunu belirtmektedir.

3- Diyalektikçiler (Ehl-i Cedel): Gazzâlî bu sınıfa dâhil olan insanların da aslında seçkinler sınıfına dâhil olduğunu, ancak bunların fitne çıkarmak için Kitab'ın müteşâbih ayetlerinin peşine düştüklerini belirtmektedir. Gazzâlî bura-

40 Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 315.

41 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 69; *el-Cevâhiru'l-Kur'an*, Daru'l-fikri'l-Lübnanî, Beyrut, 1992, s... (62?)

daki cedel ehlini şöyle tanımlamaktadır: “Ehl-i Cedel ile akıl yönünden avamdan daha ileri olan bir grubu kastediyorum. Ancak onların bu akıllılıkları eksiktir, çünkü fitratları tam olmakla birlikte içlerinde pislik, inat, taassup ve taklit vardır. Bu özellikleri, onların hakikati anlamalarına engel olmaktadır.”⁴²

Cedel konusunda maharet kazanan insanlarla usulüne uygun olarak, yumuşak bir şekilde, şiddet kullanmadan en güzel ‘cidal’ ile tartışmak gerekir. Cidal-ı ahsenin anlamı da, cedelde kabul edilen öncülleri almak ve mantık ölçülerine vurarak onlardan doğru sonuçlar çıkarmaktır. Ancak karşıdaki insanlar bağnazlık eder ve inatlaşma yolunu tutar, bu hususta inat ve ısrarcı olurlarsa, o zaman da ayette ifade edilen ‘demir’ seçeneği devreye girer. Sonuç olarak Gazzâlî’nin ayetten çıkardığı esaslara göre *kitap* avam için, *mizan* da havas içindir. İçinde sertlik barındıran “*demir*” ise fitne arayarak Kitab’ın müteşâbihâtının peşine düşen ehl-i cedel içindir.⁴³ Bu anlayıştan hareketle Gazzâlî, müteşâbihâtın peşine düşerek fitne çıkarmaya çalışanlara karşı devlet yönetiminin gerekirse zor kullanma hakkına sahip olduğunu kabul etmektedir. O bu konuda Hz. Ömer’in Medine’ye gelerek müteşâbih ayetlerle ilgili sorular sorarak insanların kafasını karıştıran Sabîğ adlı birini başının kanatacak şekilde hurma dallarıyla dövmesine dair rivayeti örnek vermektedir.⁴⁴ Yine İmam-ı Malik’in, kendisine ‘istiva’ hakkına sorular soran birisine, “İstivâ malum, ancak keyfiyeti meçhuldür; bu konuda sorular sormak ise bidattir” diyerek yanından kovduğu rivayet edilmektedir. Düşünüğe göre Hz. Ömer’in dayak hadisesi ile İmam-ı Malik’in “istiva” konusunda sergiledikleri tavır bu konuda esas alınabilecek güzel örneklerdir.⁴⁵

İbn Rüşd’ün te’vil ehliyetine sahip olanlar meselesinde insanları tasnif ederken Gazzâlî’den etkilendiğini gösteren deliller, yaptığı tasnifte üçlü grubu aynen kullanması, bunlara yönelik üç farklı yöntemin uygulanmasını aynen benimsemesi ve özellikle de bu konuda Gazzâlî’nin ilham aldığı ayeti de delil olarak zikretmesinde görülmektedir. İbn Rüşd insanları üç gruba ayırırken aynen İmam Gazzâlî’nin kullandığı kavramları kullanmakta ve onun delil olarak zikrettiği ayeti zikretmektedir. *Faslu’l-makâl*’de selefi İmam Gazzâlî gibi insanları *halk*, *kelamcılar* ve *burhan ehli* olarak üç gruba ayırırken açıkça adını veya eserlerini zikretmese de Gazzâlî’nin eserlerinden istifade etmiş görünmektedir. Çünkü bu konuda delil olarak Gazzâlî’nin zikrettiği Nahl Suresi 125. ayeti zikretmekte, selefinin kullandığı tabirleri aynen kullanmaktadır.⁴⁶

İbn Rüşd de dini nasları te’vil ehliyetine sahip olanları açıklarken şariat lafızlarına yaklaşım konusunda insanların temelde üç sınıfa ayırmaktadır:

42 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 69.

43 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 69.

44 Dârimî, *Sünenu’l-Dârimî*, I, 66; Gazzâlî, *İlcâmu’l-avâm*, s. 307.

45 Gazzâlî *İlcâmu’l-avâm*, s. 307; *Kânûnu’t-te’vil*, s. 584; *Faysalu’t-tefrika*, s. 244-245.

46 İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, (el-Cabirî neşri), s. 96; *Felsefe - Din İlişkileri*, s. 112, 150.

- 1- Birinci sınıf asla te'vil ehli olmayanlardır. Bunlar **hitabe ehli** olup halkın çoğunluğunu meydana getirirler.
- 2- İkinci sınıf cedeli te'vil ehli insanlardır ki, bunlar **cedel ehli** olanlardır. Bunlar ya tabiatları ya da hem tabiatları hem de alışkanlıkları gereği cedelci insanlardır.
- 3- Üçüncü sınıf ise kesin te'vil ehliyetine sahip olanlardır. Bunlar da hem tabiatları hem de meslekleri gereği hikmet sanatına sahip **burhan ehli** olan filozoflardır. Görüldüğü üzere İbn Rüşd Gazzali'nin kullandığı aynı tabirleri kullanmaktadır. Burada onu Gazzali'den ayıran tek nokta 'hikmet ehli' tabirinin geçtiği cümlede ayrıca 'burhan ehli' ifadesini de ekleyerek kimleri kastettiği noktasında hiçbir kuşku ve tereddüde yer bırakmamış olmasıdır.⁴⁷

İbn Rüşd yukarıda sıralanan üç sınıfla ilgili kullandığı nitelemelerde Gazzali gibi burhan ehli derken filozofları, cedel ehli derken kelamcıları, hitabe ehli derken de halkı kasteder. Tabii Gazzali, burhan ehlinin filozoflara delalet ettiğini İbn Rüşd kadar açık bir şekilde beyan etmez. Fakat yaptığı açıklamalardan o sonucun çıktığını anlamak için arif olmaya gerek yoktur.

Te'vil ehliyeti konusunda her iki mütefekfiri birleştiren bir diğer husus da halkı ve kelamcıları te'vil ehliyetine sahip olarak görmemeleridir. Örneğin İbn Rüşd 'cumhur' dediği halkı tanımlarken "ister kalam ilmini ve sanatını hakkıyla tahsil etmiş, isterse etmemiş olsun burhan sanatıyla ilgilenmeyen herkes" diye oldukça kapsamlı bir tarif yapar.⁴⁸ Yaptığı bu tarife istinaden de filozofların dışında hiç kimsenin te'vil yetkisine sahip olmadığı sonucuna ulaşır. İşte te'vil yetkisi konusunda İbn Rüşd'ü Gazzali'den ayıran en önemli nokta da budur. Dolayısıyla Bello'nun Gazzali'nin İbn Rüşd'ün aksine filozoflara te'vilde ayrıcalıklı ve din âlimlerinden daha üstün bir yer vermediği şeklindeki tespiti bu açıdan haklıdır.

Gazzali te'vil konusunda insanları önceki eserlerinde avam, ehl-i cedel ve havass şeklinde üçe ayırırken *İlcâm*'da avam ve arifler şeklinde bir tasnife tabi tutar. Burada halkın ve kelamcıların te'vil ehliyetine sahip olmadığını kabul ederken her iki gruba da 'avam' muamelesi yapar. Onun bu tasnifte kelamcıları da 'avam' sınıfına dâhil etmesi ile İbn Rüşd'ün de kelamcıları avam arasına katması arasında ortak bir nokta bulunmaktadır. Ancak Gazzali'nin *İlcâm*'da yaptığı 'avam' tanımı o kadar kapsamlı ve geniştir ki, mukarrebun diye nitelendirilebilecek mutasavvıfların dışında hemen herkes bu tarifi kapsama dâhil edilmiş gibidir. Gençlik dönemine ait eserlerinde herkesin gücü oranında dini ve Kur'an'ı anlamasının, ondan istinbatta bulunmasının caiz olduğunu ve

47 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (el-Cabirî neşri), s. 118; Türkçe çeviri: *Felsefe - Din İlişkileri*, s. 153; Bello, *The Medieval Controversy*, s. 70.

48 İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri (Faslu'l-makâl, el-Keşf)*, s. 150-151; 242.

te'vilde işitmenin şart olmadığını vurgulayan düşünürün, ömrünün sonların doğru çok daha ihtiyatlı ve dikkatli davrandığı görülür.⁴⁹ Öyle ki, *İlcâm*'da te'vil yapmayı hemen herkese yasaklamaya çalışan düşünürün 'avam' kelimesiyle neyi ve kimleri kastettiğini belirten şu ifadeleri bunu kanıtlamaktadır:

"Şüphesiz avam kelimesinin ifade ettiği anlama, *edebiyatçı, nahivci, muhaddis, müfessir, fakih, kelimci*, marifet deryasında yüzmeyi öğrenen, ömürlerini bu yolda harcayan; yüzlerini dünyadan ve dünya zevklerinden çeviren; mal-mülk, makam ve sair lezzetlere aldırış etmeyen; ilim ve amelde Allah için ihlâslı olan; itaati emredilen her şeyi yapmak ve yasaklananlardan da kaçınmak suretiyle şeriatın hükümlerini yerine getiren; Allah'ın sevgisi yanında dünyayı, ahireti ve hatta Firdevs-i Alâ'yı dahi hakir görenlerden başka herkes dâhildir. Marifet deryasına dalanların da onda dokuzu yine tehlike içindedir."⁵⁰

Görüldüğü üzere Gazzâlî, en son yazdığı eserlerinden birinde ileri gelen mutasavvıflar hariç neredeyse hemen herkesi avam kategorisine sokmaktadır. Düşünüre ait yukarıdaki ifadeler, müteşabihatın te'vili konusunda son derece daraltıcı ve sınırlayıcı bir tutumu göstermektedir. Nitekim bu tutumun sonucu olsa gerek *Tefsîru'l-menâr* müellifi Reşit Rıza, büyük değer verdiği düşünürün dini nasslarda yer alan müteşabih lafızların te'vili konusunda, sonunda selef mezhebine döndüğünü belirtmektedir.⁵¹ Reşit Rıza, Gazzâlî'nin *İlcâm*'da selef tutumuna dair anlattığı ifadeleri tefsirinde tafsilatlı bir şekilde nakletmekte ve yaptığı uzunca naklin sonunda, selef mezhebinin safvetinin böylece ortaya çıktığını vurgulamaktadır.⁵² Ancak düşünürün aynı eserde daha önce *el-Kıstas*'ta yaptığı üçlü taksimi aynen yapması ve burhanî delil, kelamî delil ve hitabî delil diye üçlü delil tarzından bahsetmesi ve ayrıca yaptığı tarifte açıkça 'tasavvuf ehli' veya 'mutasavvıf' diye bir ifade kullanmaması bu örtülü dil ile neyi kastettiğini tespiti zorlaştırmaktadır.⁵³

Kısacası gerek Gazzali ve gerekse İbn Rüşd, te'vil konusunda insanlar için tasdik yollarının burhan, cedel ve hitabe olmak üzere üç farklı şekilde olabileceğini kabul ederler. Her iki düşünür de burhanî filozoflar, cedeli kelimciler ve hitabeyi de halk için uygun yol olarak görürler. Bu noktada İbn Rüşd, gerek insanları üçlü tasnife ayırmada ve gerekse bunun için delil saydığı ayetin yorumunda Gazzali'den etkilenmiştir. Ancak burada kendince bir değişiklik ve tashih yaparak te'vil yetkisini ilk iki gruptan alarak yalnızca burhan ehli filozoflara vermiştir. Böylece Gazzali ile İbn Rüşd'ün te'vil yetkisi noktasında ayrıştığı temel nokta birincinin te'vil yetkisini 'ariflere vermesi ve bu kavramla ileri gelen mutasavvıfları kastetmesi, diğeri de te'vil yetkisini bütünüyle 'filozoflar'a tahsis ederek selefının yanlışını tashih etmesinde görülmektedir.

49 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, Daru Nehru'n-Nil, Mısır, t.y., I, 256.

50 Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm*, (*Mecmuatu resâli'l- İmam Gazzali* içinde), s. 307-308.

51 Rıza Reşit, *Tefsîru'l-menâr*, Daru'l-Menar, II. Baskı, Kahire, 1366/1947, III, 207.

52 Rıza Reşit, *Tefsîru'l-menâr*, III, 208-230.

53 Gazzali, *İlcâmu'l-avâm*, s. 329.

İbn Rüşd, kendi eserlerinde de 'arif' kavramını kullanmakta ancak bu tabirle akli kıyaslar yapan felsefecileri kastetmektedir.⁵⁴

d- Caiz Olan Te'vilin Uygulanma Yöntemindeki Etkiler

Te'vil meselesinde bu işi yapacak kimselerin te'vili naslara nasıl tatbik etmeleri gerektiği başka bir değişle şeriatla caiz olabilecek bir te'vilin uygulamaya hangi esaslar dâhilinde konacağı noktasında Gazzali, beşli bir varlık taksimi önererek sorunu çözmeye ve kendi metodolojisini geliştirmeye çalışmıştır. Aynı konuda İbn Rüşd ise kendine özgü "te'vil tatbik kuralları" tesis ederek bunları formüle etmek yerine Gazzali'nin ortaya koyduğu te'vil tatbik kurallarını benimsemiş ve onun önerdiği yöntemin aynen tatbik edilmesini istemiştir. İbn Rüşd'ün te'vil konusunda İmam Gazzali'den etkilendiği en önemli noktalardan birisi de işte budur. Denilebilir ki İbn Rüşd'ün şeriatla caiz olacak bir te'vilin tatbikata konulması hususunda Gazzali'ye aykırı veya onunla çelişen kendine özgü özel bir yöntemi yoktur. Bu konuda filozof yeni bir yöntem geliştirmek yerine gayet açık ve net bir şekilde İmam Gazzali'nin tesis ettiği beşli varlık tasnifine dayalı te'vil yönteminin esas alınarak uygulanmasını tavsiye etmiştir.⁵⁵

Gazzali, te'vil meselesinde uygulamanın hangi varlık esaslarına göre yapılması gerektiğine dair görüşlerini İslam'la zıddıklığı birbirinden ayıran çizgileri belirlemeye çalıştığı *Faysalü't-tefrika*'da ortaya koymuştur. İbn Rüşd ise meseleyi "*el-Keşf*"in son bölümünü dini inançlar konusunda İslam şeriatında caiz olan ve olmayan te'vil meselesine ayırarak, orada şeriatla caiz olan te'vilin kimler için caiz olduğunu, caiz olan te'vili nasıl tatbik etmek gerektiği bağlamında ele almıştır.⁵⁶

İbn Rüşd'e göre şeriatteki manalar aslında beş sınıftır. Bu beş sınıf öncelikle en genel manada iki ana kısma ayrılmaktadır. Bu iki kısımdan ikinci kısım kendi içinde dörde ayrılmakta, böylece birinci kısmın bölümü olmayıp, ikinci kısımda yer alan dört maddeyle birlikte şeriatteki manalar beş kısma ayrılmaktadır.

- 1- Birinci mana sarîh olarak ifade edilen mevcut mananın bizatihi geçerli olmasıdır. Buna hakiki mana düzeyi de denilebilir. Bu mana zaten te'vilin yapılmadığı gerçek anlam düzeyidir.
- 2- İkinci mana ise şeriatla sarîh olarak ifade edilen mananın mevcut mana olarak kabul edilmemesi onun yerine temsil cihetinden başka bir mananın alınması durumudur. Buna da mecazi mana düzeyleri denilebilir. İbn Rüşd'e göre bu ikinci madde kendi içinde dört bölüme ayrılır.

54 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (el-Cabirî neşri), s. 89.

55 Bello, *The Medieval Controversy*, s. 145.

56 İbn Rüşd, *el-Keşf*, (el-Cabirî neşri), s. 204.

- a- Misali tasrih edilen mananın varlığının mürekkep uzak kıyaslarla (mik-yas) ve uzun zaman içinde birçok sanatlarla bilinmesi durumudur. Bu manayı ancak yüksek fıtrata sahip olanlar kabul ederler. Bu konuda tasrih edilen misalin 'mümessel'den başka bir şey olduğu da zorlukla/uzaklıkla bilinir.
- b- İkincisi yukarıdakinin mukabili ve tam tersidir. Bu da her iki hususun yani misal ile 'mümessel'in yakın bir ilimle, kolaylıkla bilinmesi durumudur. İbn Rüşd bununla tasrih edilenin misal olduğunun ve niçin misal olarak verildiğinin kolaylıkla bilinmesini kastettiğini belirtmektedir.
- c- Tasrih edilen şeyin başka bir şeyin misali olduğunu yakın bir ilimle, niçin misal olduğunun ise uzak bir ilimle bilinmesi durumudur.
- d- Üçüncünün mukabili ve tam aksidir. Bu da tasrih edilenin misal olduğunun uzak bir ilimle, niçin misal olduğunun ise yakın bir ilimle bilinmesidir.

İbn Rüşd'e göre en baştaki ilk iki kısmın birinci kısmında yani hakiki mananın geçerli olduğu yerde te'vil yapmak hiç kuşkusuz yanlış ve hatalı bir tavidir. İkinci kısmın ilk maddesinde ise te'vil sadece derin ilim sahiplerine mahsustur. Bunu derin ilim sahiplerinden başkasına açıklamak caiz değildir. Filozof burada müteşabihattan bahseden Al-i İmran suresi 7. ayetinde geçen 'ilimde rasih olanlar' ifadesine atıfta bulunmakta ve daha önce ayrıntılı bir şekilde değinildiği üzere ilimde derinleşenlerle de burhan ehli olarak gördüğü felsefecileri kastetmektedir.

İkinci kısmın ikinci maddesinde yer alan yakın misalin açıklanması ise vaciptir.

Üçüncü sınıfın te'vilinin açıklanması konusu ise üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir. Çünkü bu sınıfta yapılan temsil o şeyin halkın anlayışından uzak olduğu için değil nefislerin harekete geçirilmesi için getirilmiş bir temsildir. Hz. Peygamber'in "*Haceru'l-Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir*"⁵⁷ hadisi bu türden bir temsildir. Bu ve buna benzer nasların birer misal/temsil olduğu bizatihi veya yakın bir ilimle malum olur. Niçin ve neden misal oldukları ise uzak bir ilimle, zorlukla bilinir. Bu hususta yapılması gereken şey bu türdeki nasları havas ve ulemadan başkasının te'vil etmemesidir. Bunun bir misal olduğunu hissedip de niçin ve neden misal olduğu konusunda bilgi sahibi olmayanlara ya "Bu nas, te'vilini derin ilim sahiplerinden başkasının bilmediği müteşabihlerdendir" denilir veyahut da o konudaki temsil, onların bilgi derecelerine göre daha yakın ve daha kolay anlayabilecekleri bir şekle nakledilir. Ona göre böyle hareket etmek zihinlerde meydana gelen şüphe ve tereddütleri gidermek bakımından daha doğrudur.

57 Gazzâlî, *İhyâu ulûmü'd-din*, I, 95; Türkçe çeviri: *İhyau Ulumud Din*, çev: Ahmet Serdaroğlu, Be-dir Yayınları, İstanbul 1974, I, 262.

İbn Rüşd işte bu sınıfın te'vil edilmesi hususunda bir kanun ve kaidenin de bulunması gerektiğini başka bir deyişle esas alınması gereken bir te'vil yönteminin tesis edilmesi gerektiğini belirtmektedir. İşte bu noktada gereken kanun ve kuralın da İmam Gazali tarafından "*Faysalu't-tefrika*" adlı eserde zatî, hissî, hayalî, aklî ve şibhî varoluş şeklinde beşli bir tasnifle ortaya konulduğunu belirterek te'vilde onun bu hissî, hayalî, aklî ve şibhî varlık tasnifine dayanan te'vil yöntemini uygulamayı önermektedir.⁵⁸ Böylece te'vilin naslara tatbiki meselesinde Gazzalî'nin bütün görüşlerine karşı çıkmadığı ve ondan etkilendiği, te'vilin uygulanması hususunda onun geliştirdiği kanun ve kuralın dikkate alınmasını önerdiği açığa çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün te'vilin tatbiki hususunda esas alınmasını istediği Gazzalî'nin ortaya attığı hissî, hayalî, aklî ve şibhî varlık tasnifine dayalı te'vil yöntemini ana hatlarıyla şu şekilde özetlemek mümkündür. Gazzalî adı geçen eserinde te'vil konusunda beşli bir varlık tasnifi yaparak havassın yapacağı te'villeri bu varlık sınıflamasına göre yapması gerektiğini belirtir. Onun ortaya koyduğu bir nesnenin varlık derecelerini ifade eden beşli varlık tasnifi şu şekildedir: 1- Zatî varlık, 2- Hissî varlık, 3- Hayalî varlık, 4- Aklî varlık, 5- Şibhî varlık. Ona göre zatî varlık duyular ve aklın dışında herhangi bir varlığın gerçek ve kendinde varlığıdır. Bu türdeki naslar için hakiki mana geçerlidir, bunları herhangi bir şekilde te'vile gerek yoktur. Hissî varlık ise beş duyu denilen organlarla ilgili kuvvelerdeki duyuşsal varlıktır. Hayalî varlık ise herhangi bir nesnenin duyuşsal varlığının canlıların hayal gücündeki suretidir. At veya fil gibi herhangi bir canlının insan hayalinde canlanması bu türdendir. Aklî varlık ise bir şeyin ruhu ve manasıdır. Bu aklın bir şeyin hayal, his veya dışarıdaki suretine itibar etmeden o şeyin mücerret manasını kavraması demektir. Şibhî varlık ise sayılan dört varlığın dışında bir şeyin bazı özellik ve sıfatları ile başka bir nesneye benzemesidir.⁵⁹

Gazzalî yaptığı tasnifi naslara tatbik ederek örneklerle de açıklar ve hissî varlığa dair şu te'vil örneğini verir: "*Kıyamet günü ölüm, güzel bir koç suretinde getirilir, cennetle cehennem arasında kesilir.*"⁶⁰ Ona göre burhana dayalı olarak ölümü bir araz olarak bilen, arazın cisme dönüşmesinin imkânsız olduğunun farkında olan birisi için bu haberin te'vili gerekir. Çünkü burhana dayalı olarak bunu bilen birinin "ölümün koça dönüşmesine" inanması zordur. Dolayısıyla bu haberde cennettekilerin kesilen koçun dirilmesinden ümit kesmeleri gibi ölümün de artık ebediyen ortadan kalktığına dair kesin bir inanca sahip olmaları için böyle hissî bir misal verilmiştir. Bu nedenle hadiste ifade edilen

58 İbn Rüşd, *el-Keşf*, (el-Cabirî neşri), s. 205; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 360.

59 Geniş bilgi için bkz: İmam Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, (Mecmuatu Resaili'l-İmam Gazzalî içinde), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 240-241.

60 Hadisin farklı lafızları için bkz. Buhari, Tefsir 19; Müslim, Cennet 40, 41; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 377, 423, 513, III, 9.

varoluşun hakiki değil hissî bir varoluş olarak te'vil edilmesi gerekir.⁶¹ Hz. Peygamberin “*Cennet bana şu duvarın yüzeyinde gösterildi.*”⁶² hadisi de bunun gibi hakiki manada değil hissî bir varoluş şeklinde te'vil edilmelidir.

Gazzâlî hayalî varlığa örnek olarak da “*Hz. Yunus'un üzerinde yünden cübbesiyle telbiye yapışını, dağların ona eşlik edişini, Allah'ın da "Lebbeyk ey Yunus" diye cevap verişini görür gibiyim*”⁶³ hadisini verir. Ona göre bu hadiste Hz. Peygamber, kendinden çok önce yaşayan Hz. Yunus'un telbiyesini hayalinde canlandırmıştır. Hadisin ifade ettiğine göre tıpkı uyuyanın rüyasında bir şeyi görmesi gibi Hz. Peygamberin hayalinde de böyle bir misal canlanmıştır. Burada asıl gaye Hz. Peygamberin gördüğü değil, verdiği misalle anlatmak isteğidir. Sonuçta hadisteki “görür gibiyim” (keenni) ifadesi de olayın gerçek ve hakiki bir varoluş şeklinde değil, hayalî bir tecrübe olduğunu vurgular. Bu da hadisin hayalî bir varoluş şeklinde te'vil edilmesini gerektirir.

Gazzâlî, akli varlık için “*Cehennemden en son çıkan kişiye, bu âlemin on misli verilecektir.*”⁶⁴ hadisini örnek verir. Ona göre bu hadisin zahiri uzunluk, genişlik ve saha olarak âlemin on misli bir cenneti işaret etmektedir. Burada hadisin zahirine bakan ve onu te'vil etmeden hakiki manayı geçerli saymaya çalışan kimse şaşırır ve sonunda cennet gökte midir der. Eğer gökte ise o halde gök âlemin on misli genişlikte nasıl olabilir; sonra sema da âleme dâhil değil midir der. Bu durumda on misli demek ne demektir? Ona göre işte bu şaşkınlık durumunu müteevvil keser ve şöyle der: Buradaki farklılık manevî yani akli bir farklılıktır; hissî ve hayalî bir farklılık değil. Bu “şu mücevher, atın şu katı kadar eder” demeğe benzer. Buradaki farklılık irilik veya ufaklık bakımından değil, kıymet ve değer bakımından bir farklılıktır. Yani burada mana esastır, yoksa his ve hayal ile idrak edilen maddî saha değil.⁶⁵ Gazzâlî'ye göre “*Allah Hz. Adem'in çamurunu eliyle kırk sabah yoğurmuştur.*”⁶⁶ hadisi de bu şekilde akli bir varoluş olarak te'vil edilmelidir. Ona göre burhana dayalı olarak Allah için elin düşünölemeyeceğini bilen kişi burada “ruhanî, yani akli bir el” kabul eder. Bununla elin kendisinin değil manasının, hakikat ve ruhunun kastedildiğini anlar. Elin ruhu ve manası da “tutmak, iş yapmak, vermek ve engellemektir.”⁶⁷

Gazzâlî şibhî varlığa da Allah için kullanılan gazap, şevk, sevinç, sabır ve benzeri sıfatları örnek verir. Ona göre burhana dayalı olarak Allah için gazap

61 Gazzâlî, *İhyâu ulûmu'd-dîn*, IV, 23.

62 Buhari, Salat 51, Mevakit 11, Müslim, Fezail, 134, 135, 136.

63 Hadisin değişik rivayetleri için bkz: Müslim, İman, 269; İbn Mace, Menasik, 2891; İbn Hanbel, Mûsne'd, II, 216.

64 Buhari, Rikak 6571; Müslim, İlam, 83, 186, 187.

65 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, s. 242; *İhyâu ulûmu'd-dîn*, IV, 27.

66 Buhari, Enbiya 3, Müslim, Kader 15.

67 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, s. 242.

ve arzunun zatî, hissî, hayalî ve aklî olarak mevcut olamayacağını; Allah'ın mahiyet olarak diğer varlıklara benzemediğini bilen bir kişi, burada onun gazabıyla “cezalandırma iradesi”nin yani şibhî bir vasfın varlığını kabul eder. Dolayısıyla dini naslarda Allah'a nispet edilen “gazab”ın “cezalandırma”, şevkin de “ödüllendirme iradesi” olarak şibhî varoluş şeklinde te'vil edilmesi gerekir.⁶⁸ Dini nasslarda Allah'a izafetle yer alan “gazap, şevk, sevinme, sabır” gibi nitelikler, bir tür benzetme amaçlı kullanılmış ifadeler olup insan zihnine indirgeme amacıyla kullanılan bu ilahî niteliklerin hakiki değil şibhî-mecazî varlık olarak te'vil edilmeleri gerekir.

Gazzâlî beşli varlık derecelendirmesini yaptıktan sonra şariat sahibinin sözlerini bu beş varlık düzeyinden herhangi birine göre kabul edenin mümin olduğunu zikreder. Bu kategorilerden hiçbirini kabul etmeyip yalanlayanın, anlamsız olduklarını iddia edenin, peygamberin bu tür ifadeleri kullanmadaki gayesinin kafaları karıştırmak veya dünyevi çıkar sağlamak olduğunu ileri sürenlerin ise kâfir ve zındık olduğunu belirtir. Ona göre yukarıda sayılan te'vil sıralamasında yer alan her yüksek te'vil düzeyi otomatik olarak daha aşağıdaki te'vil düzeylerini de içerir. Ayrıca te'vil konusunda anlaşmazlık olduğunda karar mercii 'burhan'lardır. Son tahlilde şöyle bir kural ortaya koyar: “Te'vil konusunda zahir olan birincisidir, o da zatî varlıktır. Bu geçerli olduğunda hepsini ihtiva eder. O mümkün olmazsa hissî varlık devreye girer. Hissî te'vil geçerliyse, artık sonrasını da ihtiva eder. Bu da imkânsız ise o zaman hayalî ve aklî te'vil devreye girer. Bu da müteazzir ise artık şibhî-mecazî varlık devreye girer. Burada burhanın zaruri kılması dışında bir üst dereceden diğerine geçişe ruhsat yoktur. Anlaşmazlıklar alettahkik burhanlara havale edilir.”⁶⁹

İşte İbn Rüşd, Gazzâlî'nin yukarıdaki tasnifini önererek dini naslar konusunda bir mesele ortaya çıktığı zaman naslarda kastedilenin zatî varoluş bakımından imkânsız olduğunu gören sınıf için geriye kalanlardan hangisinin daha ikna edici olduğuna bakılması gerektiğini belirtir. Bundan sonra varoluşun imkânı hakkında o sınıfça zann-ı galip hasıl olan sayılan dört varlıktan hangi varlık uygun ise o şekilde bir temsille te'vil yapma cihetine gidilmesini tavsiye eder. Ona göre “Bütün peygamberleri, hatta Cennet ve Cehennem bile şu makamında gördüm.”⁷⁰ “Havuz ile minberim arasında cennet bahçelerinden bir bahçe vardır. Minberim havuzumun üzerindedir.”⁷¹ “İnsanoğlunun kuyruk sokumu (acbuз zeneb) hariç her tarafını toprak yer”⁷² mealindeki hadisler bu

68 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 243.

69 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 243-244.

70 Müslim, Küsuf, 9; Ahmed b. Hanbel, VI, 345.

71 Buhari, Medine, 12; Müslim, Hac, 502; Tirmizi, Menakıb, 67, Muvatta, Kible 10; Ahmed b. Hanbel, II, 236.

72 Müslim, Fiten 142; Neseî, Cenâiz 117; Ahmed b. Hanbel, II, 428; III, 28.

türdendir. İbn Rüşd'e göre bütün bunların birer misal olduğu kolaylıkla bilinir. Ama niçin misal oldukları biraz uzak bir ilimle anlaşılır. Dolayısıyla bu tür nasların birer misal olduğunu bilenlerin Gazzâlî'nin saydığı dört varlık çeşidi içinde kendilerine en uygun olana göre bir te'vil yapmaları şeran caizdir. İbn Rüşd'e göre böyle bir te'vil bu tür bir yerde kullanılırsa caiz olup bunun dışında kullanılırsa hata olur.⁷³

İbn Rüşd, İmam Gazzâlî'nin her iki hususun da yani o şeyin misal olduğu ve niçin misal olduğu zorlukla bilindiği zaman ilk bakışta onun bir misal olup olmadığı hususunda zihinlerde bir şüphe ve vehim oluşursa ne yapılması gerektiğini açıklamadığını belirtir. İbn Rüşd'e göre böyle bir şüphe ve vehim batıldır. Bu durumda yapılması gereken hemen te'vile kalkışmak değil o şüphe ve vehmi ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Oysa Eşariler ve Mutezile böyle yapmayarak te'vil meselesinde hata etmişlerdir.

İbn Rüşd en sonunda dördüncü kısmı izah ederek eserini ve şeriatı caiz olan te'vil yönteminin esaslarını tamamlamaktadır. Ona göre dördüncü kısım üçüncü kısmın tersidir. Yani o şeyin misal olduğunun zorlukla, bu kabul edildikten sonra niçin misal olduğunun ise kolaylıkla bilinmesi durumudur. İbn Rüşd'e göre bu kısmın te'vili de tartışılabilir. Ona göre o şeyin niçin misal olduğunu idrak eden sınıf, ilimde derinlik sahibi olmadıkları için onun misal oluşunu ancak bir şüphe veya kanaatle idrak edebilirler. Dolayısıyla burada onun misal oluşu zanna dayandığı ve şeriatı asıl olan da te'vilden kaçınmak olduğu için evla olan burada te'vil yapılmamasıdır. Burada o şey (misal) ile örneklenen (mümesselun bih) arasındaki benzerlik kuvvetli olduğundan dolayı te'vil yapılması da ihtimal dâhilindedir. Ancak bu iki hususta iki zümreye te'vinin mubah görülmesi halinde şeriatın zahirine aykırı garip bir takım itikatlar ortaya çıkmakta, bunlar açığa çıkıp ifşa edilince de halk onları inkâr etmektedir. Sufilere ve bu yolu seçen âlimlere de işte bu yanlış hal arız olmuştur.⁷⁴

İbn Rüşd'e göre şerî naslar konusunda yukarıda zikredilen sınıfları bilmeyen ve te'vil yapması caiz olan kişilerle caiz olmayanları seçemeyen insanlar te'vile musallat olduğundan dinde bir buhran doğmuş ve te'vil yapanlar arasında bir diğeri tekfir eden farklı müfrit fırkalar ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar şeriatın maksadını bilmemek ve ona karşı gelmek demektir.

İbn Rüşd'ün te'vil konusunu bu şekilde belli esaslara bağlama girişiminden hareketle bazı çağdaş araştırmacılar onu hermenütiğin kurucusu olarak kabul etmişlerdir. Örneğin çağdaş araştırmacı Mona Abousenna, İbn Rüşd'ü tesis ettiği bu mecâzi yorum kuramı sebebiyle hermenütiğin kurucusu olarak

73 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille* s. 206-207; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 361-362.

74 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, s. 208.

görenlerden birisidir. Ona göre İbn Rüşd bu kuramında burhânî / kesin kıyasa dayalı felsefesi bağlamında kutsal kitapların metinlerinin yorumlanmasında dil ile muhteva arasında bir sentez sağlamış, böylece ölümünden altı asır sonra Avrupa'da ortaya çıkan aydınlanmanın habercisi olmuştur. Abousenne'ya göre İbn Rüşd kutsal metinler konusunda önceliği istiare ve mecaz temelinde anlama ve yorumlamaya vererek kutsal metinlerin anlaşılması hususunda lafzi / hakiki manaların ötesine geçmiştir.⁷⁵ Ancak baştan beri yapmaya çalıştığımız iki düşünür arasındaki mukayeseler ve her iki mütefekkirin te'ville ilgili metinleri arasındaki karşılaştırmalar neticesinde bizim vardığımız kanaat, te'vilin tanımı, dinî naslarda yer alan anlamlı lafızların tasnifi, te'vil ehliyeti konusunda insanları üçlü gruba ayırma ve dinen caiz olan te'vilin tatbikata nasıl konulacağı hususunu belli kurallara bağlama konusunda öncelik hakkı İbn Rüşd'den önce İmam Gazzali'ye aittir. Yukarıda ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalıştığımız üzere te'vil meselesinde İbn Rüşd'ün yaptığı öncelikle Gazzali'nin geliştirdiği sistem üzerinde çalışarak ondan yararlanmak, daha sonra da te'vil ehliyetini diğer iki grubun elinden alarak bütünüyle filozoflara vermek gibi kendince bazı tashih ve düzeltmeler yapmak suretiyle kendi sistemini oluşturmak şeklinde olmuştur. Kuşkusuz bu da çok önemli ve takdir değer başarılı bir teşebbüstür. Ancak mesele İslam âleminde dinî nasların te'vilini belli esaslara bağlama ve bu konuda esas alınacak bir yöntem geliştirme manasında hermenütiğe kimin öncülük ettiği ve kuruculuk vasfının kimin hak ettiği olursa, burada önceliğin İmam Gazzali'ye ait olması gerektiği kanaatindeyiz. Zira Gazzali, te'vil konusundaki çabaları, meseleyi belli esaslara bağlama noktasında sergilediği arayışları ve geliştirdiği sistemi sebebiyle İslam dünyasında hermenütiğin kurucusu olma vasfını İbn Rüşd'den çok daha önce hak ettiğini göstermektedir. Tabii burada te'vil yetkisini mutasavvıflara tahsisinin öznel bir kanaat olduğunu belirtmek gerekir.

Sonuç ve Değerlendirme

Gazzali ile İbn Rüşd arasındaki ilişki uzun yıllar daha çok birincinin Meşşâi ekole mensup müslüman filozofları eleştirmek için yazdığı *Tehafütü'l-felâsife* adlı eserine, ikincinin reddiye tarzında yazdığı *Tehafütü't-tehafüt*'teki cevap ve eleştiriler çerçevesinde şekillenmiştir. İbn Rüşd'ün Gazzali ile ilişkisinin sadece eleştirel düzeyde olmadığı, onun selefinin fıkhi görüşlerinden etkilenerek kendisinden yararlandığı Cemaluddin el-Alevi'nin 1994 yılında tahkik ederek neşrettiği Gazzali'nin *el-Mustasfa*'sının özeti mahiyetindeki *ed-Darurî fî usûli'l-fık*h adlı eserle birlikte daha açık ve net bir şekilde ortaya çıkmıştır. İbn Rüşd'ün 552/1157 yılında gençlik dönemleri denilebilecek otuzlu yaşlarda

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

kendisi için hatırlatma amacıyla ihtisar ettiği bu çalışmada, İmam Gazzali ile olan ilişkisinin sadece eleştirel olmadığı açıkça gözlenmektedir. İbn Rüşd üzerinde Gazzali etkisinin görülebileceği bu çalışmada onun selefine yönelik tam bir teslimiyet ve bağlılık sergilemediği, daha sonra yapacağı kimi eleştirilerin ilk örneklerinin yer aldığı da görülmektedir.

İbn Rüşd'ün daha sonraki yıllarda yazdığı eserlerde ise selefi Gazzali'yle bir hesaplaşma içine girdiği, filozofların görüşlerine yönelik eleştirel tutumu nedeniyle onu birçok bakımdan eleştirdiği bilinmektedir. Yine İbn Rüşd'ün felsefe din ilişkilerine dair meselelerde bozulan dengeleri düzeltmek ve meydana gelen kavgayı ıslah ederek bu iki alanın birbiriyle kardeş olduğu dolayısıyla aralarında bir uyumsuzluğun bulunmadığına dair çabalar sergilediği de ma-lumdur. İşte bu ıslah projesi çerçevesinde İbn Rüşd'ün yazdığı *Faslu'l-makâl* ve *el-Kesf* gibi din felsefe ilişkileri ve dinî nasların te'vili konularına dair eserlerde de onun selefine yönelik eleştirileri ve bazı tashih çabaları bulunsa da birçok noktada ondan etkilendiği ve yararlandığı da gözlenmektedir.

Gerek te'vilin tanımı ve gerekse dinî naslarda yer alan anlamlı lafızların tasnifi noktasında iki düşünür arasında önemli bir mutabakatın var olduğu söylenebilir. Keza dinî nasların te'viline kimlerin yetkili olduğu noktasında İbn Rüşd'ün yaptığı *avam*, *kelamcılar* ve *ehl-i burhan* şeklindeki üçlü tasnifin mucidi İmam Gazzali'dir. Yine İbn Rüşd te'vil konusunda insanları *avam*, *kelamcılar* ve *burhan ehl-i diye* üçlü taksime tabi tutup her bir grubun *burhan*, *cedel* ve *hitabeti* esas alması gerektiği şeklindeki üçlü yöntem ayırımı da tamamen Gazzali'den ve onun Nahl Suresi 125. ayetine dair yorumundan alınmıştır.

İbn Rüşd'ün te'vil konusunda Gazzali'den etkilendiği önemli noktalardan bir diğeri de dinin *tevhid*, *nübüvvet* ve *meaddan* ibaret olan üç temel esasında yapılacak hatayı mazur görmemesidir. Aynı tavır ve tutum Gazzali'nin eserlerinde de gözlenmektedir. Ancak o burada İbn Rüşd, Gazzali'nin bu üç esası yıktıkları gerekçesiyle üç meselede filozofları tekfirini haksız görmekte ve onun tekfir yönündeki tutumunu filozofları yanlış anladığı ve ehli indinde kalması gereken meseleleri halka ifşa ettiği gerekçesiyle eleştirmektedir.

İmam Gazzali'nin te'vil konusunda İbn Rüşd'ü etkilediği bir diğer nokta da şeriatla caiz olan te'vilin nasıl yapılması gerektiği hususundadır. İbn Rüşd *el-Kesf*'in sonunda şeriatla caiz olan ve olmayan te'vil konusunu işlerken Gazzali'nin *Faysalu't-tefrika* adlı eserinde geliştirdiği te'vilin naslara tatbik yönteminden etkilenmiştir. Gazzali'nin adı geçen eserde yaptığı *zatî*, *hissî*, *hayalî*, *aklî* ve *şibhî* varlık tasnifini aynen benimseyerek bunu önce hakiki ve mecazi mana diye ikiye ayırmıştır. Zatî varlığı hakiki olarak kabul edip te'vil edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Mecazi mana türlerini ise Gazzali'nin yaptığı gibi *hissî*, *hayalî*, *aklî* ve *şibhî* varlık şeklinde dörde ayırarak bunların dinî naslara tatbikini istemiştir. Böylece te'vilin naslara tatbikinde yeni ve farklı bir

yöntem geliştirmek yerine İmam Gazzali'nin yaptığı hissî, hayali, aklî ve şibhî varlık tasnifini kullanmayı önermiştir.

Kısacası te'vil konusunda Gazzali bir mimar, İbn Rüşd ise onun eksiklerini ve yaptığı hataları tamire çalışan bir ıslahatçı konumundadır. Gazzali belli esaslara dayalı bir te'vil sistemi kurmaya çalışmış, İbn Rüşd de onun inşa ettiği sistemde gördüğü hata ve eksiklikleri gidermeye, bina üzerinde bazı tamirat ve ekleme çalışmaları yaparak kendi sistemini kurmaya çalışmıştır. Denilebilir ki İbn Rüşd'ün, Gazzali'nin te'vil sistemi üzerinde yaptığı birçok düzenleme içerisinde en büyük değişiklik te'vil yetkisini sadece burhan ehli filozoflara tahsis etmesi noktasındadır.