

**MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'DE DİN-AKIL
İLİŞKİSİNİN EPİSTEMOLOJİK ANALİZİ**

Mehmet ULUKÜTÜK

Doktora Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2013

Her hakkı Saklıdır

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Mehmet ULUKÜTÜK

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'DE
DİN-AKIL İLİŞKİSİNİN EPİSTEMOLOJİK ANALİZİ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

ERZURUM-2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU



23 / 08 / 2013

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Muhammed Âbid el-Câbirî’de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun ... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

23/08/2013

Mehmet ULUKÜTÜK



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU danışmanlığında, Mehmet ULUKÜTÜK tarafından hazırlanan bu çalışma 22 / 08 / 2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 22 / 08 / 2013

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci	3
II. Akıl ve Epistemoloji: Klasik ve Modern Dönemler	16
III. Muhammed Âbid Câbirî.....	25
A. Hayatı.....	26
B. Eserleri	29
C. Entelektüel Kişiliği ve Metodolojisi	32

BİRİNCİ BÖLÜM

CÂBİRÎ'NİN ARAP-İSLAM AKLI TASAVVURU

1.1. ARAP-İSLAM AKLININ OLUŞUMU SORUNU	41
1.1.1. Aklın Dilsel İnşası: Cahiliyye ve Dili	57
1.1.2. Aklın Kayıt Altına Alınması: Tedvin Asrı	60
1.1.3. İlahî Vahyin Otantik Aklı: Kur'an	62
1.1.4. Aklın Yasallaştırılması: Fıkıh	64
1.1.5. Aklın Akıldışı Mirası: Kadim Miras ve Âtl Akıl	72
1.1.6. Aklın Evrenselleştirilmesi: Aristoteles ve Mirasçıları	78
1.2. ARAB-İSLAM KÜLTÜRÜNÜN AKIL YAPISININ EPİSTEMOLOJİK ANALİZİ.....	84
1.3. BEYÂNÎ EPİSTEMOLOJİ.....	90
1.3.1. Beyânî Epistemolojinin İnşası	91
1.4. İRFANÎ EPİSTEMOLOJİ	113
1.4.1. İrfânî Epistemolojinin İnşası.....	114
1.4.2. Analoji ile Mitoloji Arasında İrfânî Epistemoloji	135
1.5. BURHÂNÎ EPİSTEMOLOJİ	137
1.5.1. Burhânî Epistemolojinin İnşası.....	144
1.5.2. Beyân ve İrfân Arasında Burhân.....	152

İKİNCİ BÖLÜM

CÂBİRÎ'YE GÖRE ARAP-İSLAM AKLININ KRİZİ VE YENİDEN
YAPILANMANIN İMKÂNI

2.1. EPİSTEMOLOJİK PARADİGMALARIN ÇATIŞMASININ MANTIKSAL VE GRAMATİK TEMELLERİ	159
2.2. EPİSTEMOLOJİK PARADİGMALARININ ÇATIŞMASININ AKTÖRLERİ	170
2.2.1. İbn Sinâ: Epistemolojik Temellerin Çatışması.....	170
2.2.2. Gazzâlî: Telfikî Epistemolojinin Sorunları.....	180
2.2.3. İbn Rüşd: Beyân ve Burhân Arasında	183
2.3. KRİZİN SİYASAL TEMELİ: İDEOLOJİNİN EPİSTEMOLOJİYE TAHAKKÜMÜ	191
2.4. BURHANÎ EPİSTEMOLOJİYE KARŞI İRFÂNÎ EPİSTEMOLOJİ: EVRENSEL AKLA KARŞI ÂTIL AKIL	192
2.5. BEYÂNÎ VE BURHÂNÎ EPİSTEMOLOJİLERİN ÇATIŞMASI: AKLA KARŞI DİN.....	207
2.6. ARAP-İSLAM KÜLTÜRÜNDEKİ BİLGİ SİSTEMLERİN YAPISAL KRİZİNDEN ÇIKIŞIN İMKÂNI: MEŞRİKÎ FELSEFE KARŞISINDA MAĞRİBÎ FELSEFE	216
2.7. YENİDEN YAPILANMANIN İMKÂNI: YENİ BİR TEDVİN ASRİNİN İNŞASI	235
SONUÇ.....	240
KAYNAKÇA	245
ÖZGEÇMİŞ.....	269

ÖZET

DOKTORA TEZİ

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'DE DİN AKIL İLİŞKİSİNİN
EPİSTEMOLOJİK ANALİZİ

Mehmet ULUKÜTÜK

Danışman: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2013, Sayfa 272

Juri: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
 Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
 Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI
 Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
 Prof. Dr. Osman Gürbüz

Muhammed Âbid Câbirî, çağdaş Arap düşüncesinin tanınmış düşünürlerinden biridir. Arap-İslam düşüncesinde yeniden yapılanmanın yolunun tarihsel süreçte oluşmuş aklın ve işleyiş tarzının eleştirisinden geçtiğini düşünür. Ona göre, tarihsel süreçte İslam düşünce geleneğinde bilginin elde edilmesinde ve *epistemelere* dayalı bir dünya görüşü inşa etme sürecinde başlıca üç temel epistemolojik paradigmadan söz edebiliriz. Beyân, irfân ve burhân. Câbirî'ye göre İslam-Arap geleneği işte bu üç *epistemenin* uzun soluklu mücadelesinin tarihidir. Bu mücadelede burhânî *epistemenin* irfânî ve beyânî tarafından bir takım saldırılara uğradığını düşünen Câbirî İslam dünyasının geri kalmasının, düşünce üretememesinin ve en önemlisi de modernleşememesinin baş sorumlusu olarak beyânî ve irfânî epistemelerinin irrasyonel yöntem ve tavırlarını görür. Câbirî çağdaş dünyada yeniden yapılanmanın yolunun burhânî epistemolojik paradigmayı ihya etmekten geçeceğini savunur. Câbirî'nin tüm gayretlerinin İslam dünyasının mevcut kötü durumundan kurtuluş için reçete hazırlamak olduğunu ancak bunu yaparken modernliğin ve aydınlanmanın temel ilkerini mitselleştirmeye çalışırken bu ilkelerin tarihselliğini göremediğini, kullandığı yapısalcı yaklaşımı ve rasyoneliteyi araçsallaştırdığını, İslam düşüncesinin bütünlüğünü ideolojik ve coğrafi tanımlamalarla ve kategorilerle yaraladığını, oryantalist tezleri yerlileştirdiğini, epistemolojinin karşısından ontolojiyi ve metafiziği göz ardı ettiğini tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: Din-Akıl ilişkileri, Epistemolojik Paradigmalar, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesi, Yapısalcılık, Muhammed Âbid Câbirî,

ABSTRACT**DOCTORAL THESIS****EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS OF RELATIONSHIP BETWEEN
RELIGION AND REASON IN MOHAMMAD ABED JABIRI****Mehmet ULUKÜTÜK****Advisor: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****2013, Page: 272****Jury: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
Prof. Dr. Osman Gürbüz**

Mohammed Abed Jabiri is one of most famous intellectuals in contemporary Arab thought. He thinks that the path which goes restructuring the Arabic-Islamic thought has something to do with the criticism of reasoning and its running styles that have been constituted within the historical periods. According to Jabiri, as for obtaining the knowledge in the tradition of Islamic thought and constructing a worldview depending on epistemes, we can talk about mainly three epistemological paradigms in historical periods: Exposition, gnosticism and demonstration. As for Jabiri, Arabic-Islam philosophy tradition is the long-running history of these three *epistemes*. Jabiri, who thinks that in these struggle the demonstratory episteme has been assaulted by gnostic and expository one, believes that the main responsible for Islamic world to be underdeveloped, and the reason why it doesn't produce knowledge and most importantly why it hasn't modernised are the gnostic and expository epistemes' irrational styles and methods. He defends that the way to restructure in modern world is to revivify the demonstratory epistemological paradigm. We concluded that Jabiri's all efforts are for preparing formulas for Islamic society to escape from being underdeveloped but as for achieving this, he couldn't see the historicity of the things while endeavouring to mythicize the main principles of modernity and enlightenment; instrumentalized the structuralist approach he uses and rationality; wounded the integrality of Islamic thought with ideological and geographical definitions and categories; vernacularized the orientalist theses; ignored the metaphysics and ontology over against epistemology.

Key Words: The Relationship of Religion and Reason, Epistemological Paradigms, Contemporary Arabic-Islamic Thought, Mohammed Abed Jabiri,

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editor
Nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
Thk.	: Tahkik e

ÖNSÖZ

Adına çağdaş İslam düşüncesi dediğimiz olgu, İslam dünyasının tarihin öznesi konumundan son iki yüzlük geri çekilmesiyle birlikte yaşanan, Müslüman bilincinin moderniteyle hesaplaşması bağlamında gündeme gelmiştir. Bu bağlamda çağdaş İslam düşüncesinin en önemli özelliği siyasal düzlemde art arda gelen bir takım yenilgilerle başlayan bir sürecin modernleşme çabalarıyla üstesinden gelme denemeleri olmasıdır. İşte bunun için adına çağdaş İslam düşüncesi adını verdiğimiz olgunun bizatihi kendisi modern, modernleşen ve en önemlisi de modernleştiren bir yapı arz etmektedir. Çağdaş İslam düşünürü olarak Muhammed Âbid Câbirî (Faslı) bugün modernliğin sancılarının en yoğun bir şekilde hissedildiği rasyonalite ve yeniden yapılanma problemlerine odaklanmış biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında Câbirî'nin tüm gayreti, çağdaş dönemde Müslümanlar olarak modernliğimizi neden gerçekleştiremediğimiz cevabını aramaktır. Câbirî bu gayret doğrultusunda İslam düşüncesindeki aklın konumunu tarihsel ve yapısal bir yöntemle arkeolojik soruşturmasını yapmaya çalışmış, aynı zamanda aklın konumuna göre değişen epistemolojik paradigmalara eleştirel bir değerlendirmesini denemiştir.

Çalışmamızda İslam düşünce tarihinin en önemli tartışma konularından biri olarak aklın neliği ve farklı ekol ve yaklaşımların akli kullanma tarzları, aklın kullanma tarzlarıyla oluşan epistemolojik paradigmaları, Arap-İslam aklının geçirdiği aşamalar ve yaşadığı kriz durumları ve bu krizlerden çıkışa ilişkin Câbirî'nin analizlerini sistematik bir biçimde tasvir ve tahlil etmeyi denedik. İslam düşünce tarihinde belki de ilk kez Câbirî, tüm metodolojik, terminolojik ve paradigmatic farklılıkları beyân, irfân ve burhân şeklinde yapısalcı diyebileceğimiz bir sınıflandırmaya ve analize tabi tutmuş ve bunlar arasındaki süreklilik ve değişim ilişkilerini tartışmaya açmıştır. Böyle bir çalışma ile her şeyden önce, İslam düşünce tarihinde akıl ve akletme tarzları arasındaki farklılıkların Câbirî'nin resmetmeye çalıştığı gibi keskin, kategorik ve çatışmacı bir tarzda olup olmadığına yönelik bir katkıda bulunmaya çalıştık. Aynı zamanda bu çalışmada Câbirî'nin “ne söylediği” anlaşılmaya çalışılmış ve onun ne söylediğine yönelik şerhler düşülmüş, sonra “ne söylemek istediği” tartışılmış ve ne söylemek istediğine yönelik sorular sorulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın İslam düşüncesinin güncel tartışmalarına, din felsefesi disiplini içerisinde tartışılan konulara, çağdaş İslam

düşüncesinin birikiminden yeni ufuklar getirmesine bir katkısı olursa kendimizi bahtiyar sayacağımızı ifade etmek isteriz.

Son olarak bu çalışmada katkılarını esirgemeyen değerli danışmanım Prof. Dr. Ruhattin Yazzoğlu hocama ve kıymetli hocalarım Prof. Dr. Vahdettin Başcı ve Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu hocalarıma doktora sürecindeki emekleri için teşekkür ederim. Yine doktora tez jürimde bulunarak değerli katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Muhsin Akbaş ve Prof. Dr. Osman Gürbüz hocalarıma şükranlarımı sunarım. Ayrıca tezimi yazım ve imla açısından okuyarak değerli uyarılarını eksik etmeyen Sever Işık'a, tez sürecinde çalışmalarından istifade ettiğim değerli Yard. Doç. Dr. İbrahim Keskin'e, Prof. Dr. Yasin Aktay'a, Araş. Gör. Muhammed Çoşkun'a, Yard. Doç. Dr. Muhammet Özdemir'e, Doç. Dr. Recep Alpyağıl'a, Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu'na ve rahmetli Prof. Dr. İbrahim Ebu Rabi'ye de çok teşekkür ederim. Yine kıymetli eşime tez sürecindeki sabrı, hoşgörüsü ve vefakârlığı için minnet borçlu olduğumu ifade etmek isterim.

Erzurum-2013

Mehmet ULUKÜTÜK

GİRİŞ

Din, akıl ve epistemoloji arasındaki ilişkiler genelde vahyî geleneğe mensup tüm dinlerde özelde de İslam düşünce geleneğinin klasik, modern ve çağdaş dönemlerinde güncelliğini ve heyecanını daima koruyagelmıştır. Yüce bir yaratıcı tarafından insanlığa va'z edilen dinin, yine onun tarafından yaratılan insan aklının epistemolojik sınırlarının dâhilinde anlaşılması ve yorumlanması süreci, içinde metodolojik ve teorik birçok soruna muhtevi olduğu kadar tarihselliğin ve farklılıkların da tezahür alanı olarak görülebilmektedir. Din felsefesi çalışmalarının da merkezi problematiklerinden olan söz konusu ilişkiler, günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Özellikle modernlik ve yeniden yapılanma temalarının hâkim olduğu çağdaş İslam düşüncesi açısından (din ve akıl ilişkileri) belki de geçmişte hiç olmadığı kadar hassasiyetle durulan bir sorun alanıdır.

Muhammed Âbid Câbirî'de Din-Akl İlişkisinin Epistemolojik Analizi başlıklı bu araştırmanın konusu; İslam düşünce tarihinin en önemli tartışma konularından biri olarak aklın neliği, farklı ekol ve yaklaşımların akli kullanma tarzları, akli kullanma tarzlarıyla oluşan epistemolojik paradigmaları, Arap-İslam aklının geçirdiği aşamalar ve yaşadığı krizi durumları ve bu krizlerden çıkışa ilişkin Câbirî'nin (1936-2010) tezlerini ve analizlerini sistematik bir biçimde tasvir, tahlil ve tenkid etmektir. İslam düşünce tarihinde belki de ilk kez Câbirî, tüm metodolojik, terminolojik ve paradigmatic farklılıkları beyân, irfân ve burhân şeklinde yapısalcı diyebileceğimiz bir sınıflandırmaya ve analize tabi tutmuş ve bunlar arasındaki süreklilik ve değişim ilişkilerini tartışmaya açmıştır. Ancak Câbirî'nin bu sınıflandırması ve analizi -kendisi de bir felsefeci olmasına rağmen- genel anlamda İslam felsefesi, özel olarak da din felsefesi için büyük önem taşımakla birlikte Türkiye'de Kelam¹ ve Din Sosyolojisi² alanlarındaki tezlere konu olmasına rağmen, henüz ne İslam Felsefesi açısından ne de Din Felsefesi açısından herhangi bir kapsamlı yüksek lisans ve doktora tezine konu

¹ Mustafa Selim Yılmaz, *M. Â. Câbirî'nin Eserlerinde Din-Siyaset İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005; Ahmed Olaoluwa Abimbola, *Câbirî Düşüncesinde Din-Siyaset İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2010; Mehmet Güneş, *Câbirî'nin Arap Aklını Tenkidi ve Arap-İslâm Geleneğini Okuma Biçimi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2005.

² İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Abid Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2009.

olmamış, sadece münferit ve sınırlı bazı makalelere konu olmuştur.³ Bu anlamda çalışmamız, din ve akıl ilişkilerinin Câbirî tarafından analizinin sosyolojik teoriler açısından veya kelamî apoloji açısından değil de özellikle Din Felsefesi'nin eleştirel ve problematik ruhunun ortaya koyduğu perspektifinden bir soruşturmasını içermektedir. Aynı şekilde bu çalışmayla İslam düşünce tarihinde akıl ve akletme tarzları arasındaki farklılıkların Câbirî'nin resmetmeye çalıştığı gibi keskin, kategorik ve çatışmacı bir tarzda olup olmadığına yönelik bir katkıda bulunacaktır. Aynı zamanda bu çalışmada Câbirî'nin “ne söylediği” anlaşılmaya çalışılacak ve onun ne söylediğine yönelik şerhler düşünülecek, sonra “ne söylemek istediği” tartışılacak ve ne söylemek istediğine yönelik sorular sorulacak, en son aşamada da onun bir bütün olarak projesine eleştirel katkılar yapılmaya çalışılacaktır. Araştırmamızda Câbirî'nin tüm çalışmaları tarafımızdan incelenmesine rağmen, çalışmamız din felsefesi disiplini içinde Câbirî'nin akıl ve epistemoloji öncelikle analizleriyle sınırlandırılmıştır.

³ Yasin Aktay, “Akılın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, İstanbul, 1999; Vecdi Akyüz, “M. Â. Câbirî'nin İslâm Siyasî Düşüncesi'ne Katkıları”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi, Çağdaş İslam Düşüncesi Özel Sayısı*, Sayı: 5, 2012; Recep Alpyağıl, “İslam Düşüncesinin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek: *Felsefî Mirasımız ve Biz Üzerine Eleştirel Notlar*”, *İslamiyat Dergisi*, Yıl: 3, 2004; Alpyağıl, “Kur'an Yorumlarındaki Meşruiyet Krizi Karşısında Ebu Zeyd ve Câbirî”, *İslamiyat Dergisi*, Yıl: 2, 2003; İlyas Altuner, “Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi”, *An International Journal of Philosophy*, Sayı: 2, 2011, s. 89-103; Atilla Arkan, “Çağdaş İslam-Arap Düşüncesi ve Câbirî”, *Ortadoğu Yıllığı 2010*, Sayı: 6, Yıl: 6, 2011, s.463-484; Ahmet Keleş, “M. Â. Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Akılının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi”, *İslâmiyât*, Cilt: VII, Sayı: 4, 2004, s. 179-196; Keleş, “M. Â. Câbirî ve Arap Akılının Oluşumunda Hermetizmin Rolü”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Cilt: II, Sayı: , 28-30 Nisan, 2006, s. 157-166; İbrahim Keskin, “Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: M. Â. Câbirî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, Cilt: XIX, Sayı: 1, s. 255-274; Keskin, “Câbirî'nin Yapı-bozumunda Özerk Özne Sorunu”, *Birey ve Toplum Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, 2011; Keskin, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Câbirî Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 50, Kış 2012; Keskin, “Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası: Câbirî Örneği”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi, Çağdaş İslam Düşüncesi Özel Sayısı*, Sayı: 5, 2012; Burhan Köroğlu, “M. Â. Câbirî'nin İslam Düşünce Mirasının Eleştirel Bir Okumadan Geçirme Projesi ve Yeniden Yapılanma Metodu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, İsav/Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s.153-163; Ulukütük, “İslam Düşüncesinde Yeni Bir Tarih Yazımı Gerekli midir?”, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, 2009. Ulukütük, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, H. Hanafî, M. A. Câbirî Örneği”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi, Çağdaş İslam Düşüncesi Özel Sayısı*, Sayı: 5, 2012; Mevlüt Uyanık, “İslam ve Demokrasi ilişkisinin Mahiyeti - Muhammed Âbid Câbirî'den Hareketle Bir Okuma”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 51, 1998, s. 39-60; Mustafa Selim Yılmaz, “Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. el-Câbirî'nin Müslüman Geleneğe Yönelttiği Eleştiriler”, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: XI, Sayı: 32, 2008, s. 215-227.

Yine C  bir  'de din-akıl ilişkileri epistemolojik bağlamda soruşturacağımız bu çalışmada, bir din olarak İşlam'a ve bu dine dayalı olarak şekillenmiş inanç, düşünce ve kültürün akıl, akletme ve aklileşme tasavvuruna ve tahayyülüne dair bir soruşturma da gerçekleşecektir. Özellikle de İşlam düşüncesinin klasik ve modern dönemlerinde *akıl-vahiy*, *din-felsefe* ve bunlar arasndaki ilişkilerin hem felsefi hem de sosyolojik yansımaları olarak g r leebilecek *din ve akıl* ilişkilerinin tasvirini sunmak elzemdir. Zira C  bir  'nin de sıklıkla bu düşünsel ve kültürel arkaplana yaslandığı, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında rahatlıkla görülebilecektir. Çalışmamızın başlığındaki *epistemolojik analiz*, C  bir  'nin metinlerinde ve tezlerinde merkezi tema olması açısından önem taşımaktadır. Bu bağlamda akıl ve aklın işleme faaliyetinin bir yansıması olarak epistemoloji ve bunları klasik ve modern dönemlerde ele alış tarzları ve problemleri üzerinde duracağız. C  bir  'nin konuları ele alış tarzı ve yaslandığı felsefi noktaları göz önüne alarak modern dönemleri ele alırken yapısalcı ve postyapısalcı bağlamları özellikle analiz etmeye çalışacağız.

I. İşlam Düşüncesinin Aklileşme Süreci

İnsan türünün yeryüzündeki serüveni boyunca ortaya koyduğu ürünlere baktığımızda, onun doğayı biçimlendirme ve yeniden üretme konusunda, içgüdüsel sınırlarının ötesine geçemeyen öteki canlı türlerinin aksine, çeşitli kültür ve medeniyetler ortaya koyduğu görülmektedir. Doğadaki  teki canlıları dikkatlice gözlemleyen ya da hiç değilse çeşitli bilgi kaynaklarından öğrenen biri, öteki canlıların gerçekten de hayret uyandırıcı yaşama süreçleri içinde olduklarını, türlerinin devamını sağlamak için hayranlık verici yetenekler sergilediklerini bilir. Ancak, bütün bu  ğrendiklerimizden sonra gözlerimizi insan varlığının başardıklarına çevirdiğimizde aradaki farkı yeniden kavrarız. Çünkü  teki canlılardan hiçbiri doğayla ilişkilerini kendi türü için kodlanmış programın dışına çıkararak, bir kültür varlığı şeklinde yeniden üretememektedir. Buna karşılık insan türü aklıyla doğal işleyişin kendi yararına sunulduğunu fark etmiş, organik kapasitesi sınırlı bir canlı olarak başaramayacağı birçok şeyi aklını kullanıp bilgi ve çözüm üretmek suretiyle gerçekleştirmeyi bilmiştir. Sözlü ve yazılı kültür formları geliştirmiş, alet yapmış, teknoloji üretmiş, kavramlar, kurumlar ve teoriler ortaya koymuş, üstelik bütün bunları belirli bir inanç ve değer dünyası içinde gerçekleştirmiştir. Ancak, bu başarılar, insanın sadece aklını kullanan

biyolojik ve psikolojik bir varlık olduğu anlamına gelmez. Tam aksine aklın insanı diğer canlılardan ayıran belirleyici işlevini daha iyi değerlendirebilmek için insan varlığını “biyo-psişik bütünlüğü” içinde kavramak gerekir.⁴

Bu biyo-psişik bütünlüğü içinde Müslüman aklının uğraşı alanlarını ilahî vahyin öğretisi, tarihsel deneyim ve çağ bilgisi olarak tespit edebiliriz. İlahî vahyin zaman ve mekânı aşan hakikat ilkeleri, içinde yaşanan çağın ihtiyaçlarına da kayıtsız kalamayacağından Müslüman akli Kur'an'ı anlamak, yorumlamak ve hayata geçirmek için büyük bir çaba içinde olmak durumundadır. Bu çerçevede anlama çabası; Kur'an'ın aşkın ilkelerini, yorumlama çabası ise bu ilkelerin çağdaş durum için ifade ettiği anlamı açığa çıkarmaya yöneliktir. Kur'an hakikatlerinin değişmez olması ve yorumlarının her çağda yenilenmesi bu anlama gelmektedir. Kur'an'ın hakikatlerinin tıpkı doğanın düzeni ve insan doğasının değişmezliği gibi değişmediğini kabul etmek, geçmişteki yorumların insan akli tarafından belli bir çağın entelektüel birikim ve deneyiminden hareketle yapıldığını unutmak anlamına gelmez. Ancak tarihsel bir olgu olarak entelektüel geleneğin yapıcı eleştirisinde, İslam birikiminin tarihî tecrübesini ve ulaşılan yorum düzeyini göz önünde bulundurmak gerekir.⁵

İslam düşüncesinde, diğer teistik dinlerden Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi, “dinin ne olduğu, nasıl anlaşılacağı, nasıl açıklanacağı, ne şekilde yorumlanacağı, nasıl anlamlandırılacağı ve ne şekilde yaşanacağı?”na dair birbirinden farklı siyasî, itikadî, fikhî, içtimai, ahlakî ve felsefî pek çok söylem geliştirilmiştir. Bu söylemler bireysel, etnosantrik, politik-dinî, fikhî ve metodolojik açılardan çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuştur. Özellikle bizi ilgilendiren metodolojik açıdan konuya baktığımızda karşımıza; akılcı/usulî, nakilci/ahbarî, rey taraftarı, hadis taraftarları, zahirî, sezgici/irfânî, beyânî, burhânî din söylemleri çıkmaktadır.⁶

İslam düşüncesinde geliştirilen söylem çeşitliliğinin temel sebebi, anlamaya konu olan metnin, Kur'an-ı Kerim'in, anlayandan bağımsız olmaması ve anlayan durumundaki insan öznelliğinin, anlamaya konu olan metnin anlaşılmasında *belirleyici*

⁴ Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefî Antropoloji*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1971, s. 287-288.

⁵ İlhan Kutluer, “İslam'da Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *İslam'a Giriş-Ana Konular Yeni Yaklaşımlar*, (Ed. Bünyamin Erul), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 41.

⁶ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012, s. 15.

olmasıdır.⁷ İnsan belli bir biçimde, belirli bir tarihsellikte, bir yerde durarak ve durduğu yerden bakarak anlayan bir varlıktır. Bahsettiğimiz anlamlandırma durumunun sebepleri olarak, farklı kişiliklere sahip olma, farklı toplumsal, siyasi ve kültürel unsurlardan bağımsız olamama gibi durumlarını sayabiliriz. Farklı tarihlerde, farklı coğrafyalarda, farklı topluluklarla beraber yaşayan ve farklı algı dünyalarına sahip olan kişi ve toplumlar biraz da bunun doğal neticesi olarak kendilerine göre bir dini anlayış geliştirmişlerdir. Günümüz İslam dünyasında da birbirinden farklı birçok dini söylem mevcuttur. Bu söylemleri tarihten bağımsız olarak değerlendirmek imkânsız görünmektedir. Toplumların hafızaları tarihlerinde saklıdır. Benlik, süreçte var olur ve bundan dolayı sürekli oluş halindedir. Her oluş, olmuş olanın, kendisini oluyor olanla yüzleştirmesi ve tarihiyle bütünleşmesidir. Bu sebepler bizi geçmişle yüzleşmeye ve geçmişini tanımaya zorlamaktadır. Geçmiş, şimdi ve gelecek aynı oranda belirleyiciliklerini gösterirler. Aksi takdirde ya geçmişe hapsolup anakronizme ya şimdiyi mutlaklaştırıp boşluğa ya da gelecekte kaybolarak hayalperestliğe mahkûm olunacaktır. Görüldüğü gibi sürecin bir diliminde yaşamaya çalışmak zorunlu olarak bizi paradoksa sokmaktadır. İslam düşüncesi, kendi sürecimizin bu üç boyutunun (önce, şimdi, sonra) ifadesidir.⁸

Bu çerçevede İslam düşüncesinin klasik dönemi, genelde peygamber dönemiyle başlayan ilahî vahiyle insanî idrak ve muhakemenin örtüştüğü bir döneme, özellikle de Marshall G.S. Hodgson'un (1921-1968) işaret ettiği üzere,⁹ peygamber sonrası dönemdeki Müslüman entelektüel geleneğinin oluşum ve gelişim safhalarını gösteren serüven bakımından, özgün ve büyük "klasik"lerin ortaya konabildiği, ilmî ve fikrî ortamının dinamizmini muhafaza edebildiği, entelektüel birikimin farklı eğilim, akım ve ekollere farklı damarlardan can suyu taşımaya sürdürebildiği, böylece yepyeni model ve sentezlere ulaşabildiği bir çağa göndermede bulunur.

⁷ Burada Burhanettin Tatar'ın ifadesiyle insanın metni mutlak anlamda istediği gibi yorumlayabileceğini zannedilmemelidir. Metni anlamaya çalışmak bile *kendini metne bırakmayı gerekli* kılıyor. Bu durumda öznenin yetkinliği ve kapasitesi rol oynamaya başlıyor. Ancak bu özne metin tarafından sarsılmış bir öznedir. Burhanettin Tatar, "Temel İslam Bilimlerinde Paradoksal Düşünce Tarzı Üzerine", *İslamiyat*, Cilt: 6, 2004, s. 4. Yine bkz. Tatar, "Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi", *İslamiyat*, Cilt: 7, 2003, s.1.

⁸ Tatar, "Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi", *İslamiyat* c.7. s.1.

⁹ Marshall G. S Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih -1*, (Çev. Heyet), İstanbul 1995, s. 1-32.

Vahiy ve akıl kavramları arasındaki ilişki, karşılıklı iki unsurun biri diğerini gerekli kıldığı türden çift yönlü bir etkileşimi ifade eder. Buna göre vahiy, ifade ve esaslarını akıllı muhatap alarak ortaya koymakta, akıl ise vahyin verileri üzerinde düşünme yönünde bir çaba göstermektedir.¹⁰ Akıl-vahiy ilişkisi, din-felsefe ilişkisinin ifade ettiği alan ve içerikle birebir eşleştirmeyi ifade eder. Bu şekilde akıl gücünün imkânlarını kullanarak dinin ana iddialarının temellendirilmesi anlamına gelir. Böylece dinin rasyonel ölçütlerle değerlendirilmesi sonucunda, özellikle vahyin imkânı ile ilgili olarak bir yaratıcı Tanrı'nın varlığının gereği, aklın vahyi anlama ve açıklamadaki fonksiyonel boyutu, bunun yanında vahyin aklın sınırlarını aşan konularda bir bilgi kaynağı olmasıyla beraber doğrudan doğruya bir bilgi olarak değerlendirilme gereği ortaya çıkmaktadır.¹¹

Aslında din üzerinde yapılan her türlü düşünce faaliyetinin felsefî bir düşünce olarak adlandırılmayacağı gerçeği bir yana, dinin böyle bir düşünsel çabaya ihtiyaç duyup duymadığı ele alınması gereken önemli bir sorundur. Her din kendine göre bir değerler sistemi kurmuş, insanları bunlara uymaya davet etmiştir. Dinler inananlarından bu inançsal yapıya tam bir güven ve iman duygusu içinde bağlanmaları konusunda istekte bulunmuştur. O halde dinin bu iddialarının akılla temellendirilme gereği nereden kaynaklanmaktadır?

İslâm düşüncesinde ise akıl-vahiy ilişkisi oldukça farklı bir şekilde ele alınmıştır. Özellikle Kur'an'da ve peygamberin sözlerinde aklî düşünceye verilen önem, problemin Batı düşüncesindeki gelişim seyrinden farklılaşmasında en önemli etken olmuştur.¹² Konunun spesifik bir problem olarak din ve felsefeyi uzlaştırma bağlamında ele alınışı, dinden felsefeye doğru kelâmcılar; felsefeden dine doğru ise filozoflar tarafından gerçekleştirilmiştir.¹³ Akıl-vahiy ilişkisini tartışan ilk kelâmî ekol Mu'tezile olmuştur.¹⁴

¹⁰ Burada şunu önemle belirtmek gerekir ki, vahiy ve akıl kavramları birbirinden bağımsız olarak ele alındığında oldukça geniş bir sahayı işgal eder. Vahiyle ilgili olarak, mahiyeti, unsurları, meydana geliş şekilleri, insan unsuru, antropolojik ve kültürel unsurlar, yorum ve açıklaması; akılla ilgili olarak da, mahiyeti, işleyişi, fonksiyonları, tecrübe ile olan ilgisi gibi problemler gündeme getirilmiştir. Abdülgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

¹¹ Bkz. Anwar Moazzam, "Role of Reason in Muslim Culture: A Tentative Analysis", (Ed. Mahmut Haq), *Reason and Tradition in Islam*, Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992, s.56-61.

¹² Geniş bilgi için bkz. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s.84. vd.

¹³ Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s.5.

¹⁴ W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. E. Ruhi Fırlı), Şato-İlâhiyat, İstanbul 2001, s. 259.

Bu ekol gerek Allah'ın gerekse diğer dinî problemlerin vahyin bildirmesinden önce aklen bilinebileceğini öne sürmüştür.¹⁵ Diğer önemli kelâm ekollerinden Eş'ârîler ve onlara göre akla daha çok önem veren Mâtûrîdîler de aklın dinin anlaşılmasında yararlı bir şekilde kullanılabileceğini kabul etmişlerdir.¹⁶ İslâm felsefesinde ise Kindî'nin (801-873) temsil ettiği görüş, dini esas alıp felsefeyi dine yaklaştırarak uzlaştırma yoluna gitmiştir.¹⁷ Fârâbî'nin (950) temsil ettiği görüş ise, din ile felsefeyi gerçeğe ulaşmada geçerli iki farklı yol kabul edip birbirlerini tamamlama noktasında uzlaştırma çabasına girmiştir. Fârâbî, dini, felsefede elde edilen teorik ve pratik hakikatlerin topluma, onların anlayacağı şekilde öğretilmesi olarak değerlendirmiş,¹⁸ bu bağlamda aklın Tanrı'nın mahiyeti, ahlâk ve insanın mutluluğunun genel ilkelerini belirleyebileceğini, vahyin ise bu gerçekleri zaman ve mekâna uygun düşen kurallar çerçevesinde açıklayabileceğini söylemiştir.¹⁹ İbn Rüşd (1198) ve takipçileri din ile felsefenin doğal olarak birbiriyle uzlaşa içinde olduğunu savunmuşlardır.²⁰ Gazâlî (1058-1111) ise, dinî konularda aklın önemini kabul etmiş, aklın bilginin kaynağı, esası ve doğuş yeri olduğunu söylemiş²¹ ve akıl-vahiy ilişkisini birbirine olan ihtiyaçları yönüyle değerlendirmiştir.²² Gazâlî'ye göre, akıl-vahiy arasındaki ilişki, gözle ışık arasındaki ilişki gibidir. Akıl göze, vahiy ise ışığa benzer. Dışardan ışık gelmedikçe göz görmez. Göz olmadan da sırf ışıkla görmek mümkün değildir.²³ Yani Gazâlî dinî konular karşısında aklı sınırlandırarak problemi bir uzlaşa içinde çözümleme yoluna gitmiştir.²⁴

İslam düşüncesinin klasik döneminde bir problematik olarak çeşitli kavramsallaştırmalar halinde geçen *akıl-vahiy*,²⁵ *akıl-sem'*, *akıl-nakil*²⁶, *akıl-haber*

¹⁵ İbrahim Agâh Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1964, Cilt: 12, s.59.

¹⁶ Mâtûrîdî, *Kitabu'l-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s.7. vd.

¹⁷ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.160.

¹⁸ Fârâbî, *Medînetü'l-Fadıla*, (Çev. Ahmet Arslan), Ankara, 1997, s. 92. vd; Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, 1960, s.131 vd.

¹⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, s.132, Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, (Çev. Turan Koç), Rey Yayınları, Kayseri 1992, s.196.

²⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, s.115.

²¹ Gazâlî, *İhya-u Ulûmi'd- Din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Huzur Yayınevi, İstanbul, 1990, I, 215.

²² Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, s.181.

²³ Gazâlî, *İhya-u Ulûmi'd- Din*, I,209.

²⁴ Ruhattin Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, İz Yayınları, İstanbul 2002, s. 81.

²⁵ Ahmet Yüksel Özemre, *Vahye Göre Akıl*, Şule Yayınları, İstanbul 2006; Mübahat Türker Küyel, "İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy", *Kelam İlminin Bir Problemi Olarak Akılcılık*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1997.

ilişkisi meselesi İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışıla gelmiş ve özellikle de fetihler sonucu Müslümanların yabancı kültür, din ve felsefe unsurlarıyla karşılaşmasıyla birlikte konunun boyutları genişlemiş ve mesele daha farklı yönlerden ele alınmıştır.²⁷ Özellikle Mu'tezile'nin gayr-ı İslamî akım ve görüşlere karşı rasyonel yoldan İslam'ı savunma çabaları ve böylece aklen nübüvvetin gerekliliği ve Kur'an'ın akla uygun olduğu şeklindeki tezleri, ilk defa Kindî ile birlikte İslam felsefesinde çok farklı ve detaylı ele alınıp işlenecek olan akıl-vahiy ilişkisi probleminin de bir anlamda temelini atacaktır.²⁸

Ayrıca konunun İslam felsefesi içerisinde bir problem olarak ele alınışında bilhassa tercümeler yoluyla Arapça'ya aktarılan Yunan kaynaklı felsefe ve bilimlerin de önemli etkileri olmuştur. İslam dünyasında Yunan kaynaklı felsefeyle karşılaşmak,²⁹ Müslüman zihinlerde, önceleri *paradigma içi* bir mesele olarak gündeme gelen din-akıl, akıl-nakil ilişkisinin yanında *paradigma dışından* bir sorun olarak din-felsefe ilişkisini gündeme taşımıştır.³⁰ Tüm bu sorun ve tartışmalar, din-felsefe, akıl-nakil ilişkisi sorunsalları İslam düşüncesinin gelişimi açısından önemli işlevler görmüştür. Zira her semavî din gibi İslam düşüncesi de evrenselleşme sürecinde, kısaca akıl-nakil ilişkisi olarak ifade edilen *iman ile akıl*³¹ veya *din ile felsefe*³² gerilimini yaşamıştır.

²⁶ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Thk. Abdullatîf Abdurrahman, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997; Muhammed Kettânî, *Cidâlü'l-akl ve'n-nakl fî menahici't-tefkiri'l-İslâmî: fî'l-fikri'l-İslâmî el-hadis*, Dârü'l-Beyzâ-Dârü's-Sekâfe, Beyrut 2000/1421; Muhammed Kettani, *Cidâlü'l-akl ve'n-nakl fî menâhici't-tefkiri'l-İslâmî: fî'l-fikri'l-kadim*, Dârü's-Sekâfe-Dârü'l-Beyza, Beyrut 1992/1412;

²⁷ Binyamin Abrahamov, *İslam Kelamı-Gelenekçilik ve Akılcılık-*, (Çev. E. Buket Sağlam), İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s.51-73; Muhammed Ali, *el-Aql ve'l-Kalb fî'l-Kur'an ve's-Sunne*, Darü'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrut, 1983; Arthur J. Arbery *Revelation and Reason in Islam*, London 1957; Cemalettin Erdemci, “Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri*, İstanbul 2004, s. 329-344; Mübahat Türker Küyel, “İslam Düşünce Akıl ve Vahiy”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, 25-27 Nisan, İstanbul 1997, s.69-82; Luey Sâfî, “el-Vahyu ve'l-Akl Bahsun fî İşkaliyyeti Te'arudi'l-Akli ve'n-Nakl”, *İslamiyyetu'l-Ma'rife*, Kış sayısı, 1418/1998.

²⁸ Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bakıllânî ve Kâdî Abdülcabbâr'da Kelamullah Meselesi Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003; Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-akl inde Kâdî Abdülcabbâr*, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1978.

²⁹ Kettanî, *Cedelu'l-akl ve'n-nakl fî menahici't-tefkiri'l-İslâmî*, s. 438.

³⁰ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.6.

³¹ Muammer Esen, “Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Cilt: LII, sayı: 2, s. 85-96; Mahmut Ay, “Kelam'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Cilt: LII, Sayı: 1, s. 49-68.

³² Din-felsefe ilişkisinin İslâm dünyasında ele alınışı ve gelişim seyri hakkında bilgi için bkz. Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956, s. 1-40; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara

İslam düşüncesinde akıl-nakil ilişkisi, fonksiyonel olarak üç metodolojik kavramla kurulmuş görünmektedir: *Nass, akıl ve kalp*.³³ Bu metodolojilerden ilki Ashâbu'l-Hadis ve Fukaha (nass çevresi) tarafından; ikincisi ise felsefe ve kelamcılar (akıl çevresi) tarafından; üçüncüsü de mutasavvıflar (kalp çevresi) tarafından kullanılmıştır. Çalışmamızın özellikle birinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alacağımız bu üç metodoloji Câbirî tarafından 'Beyân', 'Burhân' ve 'İrfân' kavramlarıyla ifade edilmiştir.³⁴

Vahiyle ortaya çıkan anlama ve temellendirme çabaları, ağırlıklı olarak akıl-nakil ilişkisi üzerine kuruludur. Bu noktada söz konusu üç çevre, üç farklı paradigmadan hareket ederek akıl-nakil ilişkisini kurmuştur. Nass çevresi, gelenekçi tutumuyla akıllı din alanının dışında tutmuş ve aklın nakil ile ilişkiye sokulması konusunda 'tahrîmu'n-nazar (düşüncenin yasaklanması)'ı savunmuştur. Tasavvuf çevresi ise akıl-nakil ilişkisini 'şariat', 'tarikât' ve 'hakikat' olarak üç farklı biçimde kurmuş, akıllı ve nassı aşarak bilmenin yerine dinsel mükâşafeyi ve tecrübeyi koymuştur.³⁵ Nitekim onlar, şeriâtı ibadet edilmesi gereken; tarikâtı izlenmesi gereken; hakikati de müşahade edilmesi gereken gerçeklik olarak temellendirmiştir. Dolayısıyla bu çevre, akıl-nakil ilişkisini nassı aşarak tasavvufun keşfe ve tecrübeye dayanan hakikat anlayışına göre kurmaya çalışmıştır. Kelam ve felsefe çevresi ise, akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi akıllı ve onun dilsel delâlet sistemini merkeze alarak kurmaya çalışmıştır. Bu çaba, İslam felsefesinde 'felsefe-din' uzlaştırması olarak sadece 'aklî'; Kelam'da ise 'akıl-nakil' uzlaştırması olarak hem 'aklî' hem 'dilsel' bir çerçeve kazanmıştır.³⁶

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s. 179-182; Bekir Karlığa, "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi", İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, (Çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 21-37; Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1987, s. 241-527; Süleyman Uludağ, "Giriş", *İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkileri*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 27-28, 86-91; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 153-166; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000; Arthur John Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, George Allen and Unwin, London 1971; Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri-Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzere*, Elis Yayınları, Ankara 2007.

³³ İbrahim Aslan, *Kâdı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 190.

³⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17, 329, 483.

³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm Tirmizî, *Beyânu'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, s. 38, 58.

³⁶ Aslan, *Kâdı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, s. 190.

İslam düşüncesi içinde zaman zaman rasyonalistler akıl tarafının, gelenekçiler ise vahiy tarafının temsilcisi olarak nitelenerek bir akıl-vahiy karşıtlığının olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmeler ya/o ya/bu mantığının açılımı şeklinde gerçekleşen katı belirlenimler çerçevesinde İslam düşüncesinin tarihsel gelişiminde gerçekleşen düşünsel hareketleri akılcılar ve vahiyçiler olarak keskin bir biçimde birbirinden ayırıyorlardı. Ancak akıl ve vahiy arasında gerçekten böyle bir karşıtlık var mıdır? Yoksa yapılan değerlendirmeler önceden sınırları çizilmiş bir şablona göre yapılmış kurgular mıdır? Özellikle Batı düşüncesinde yaşanan iman-akıl, din-akıl veya din-felsefe gibi gerilimler, kopuşlar ve dahası bu alanda yaşanan savaşlar, Batı kültürünün ve tarihinin tarihsel sonuçlarını birer “tarihsel gerçek” veya “su geçirmez ayırımlar” olarak gören insanların diğer düşünce ve inanç yapılarında ‘özellikle’ aradıkları, bulmak istedikleri, bulamadıklarında kurguladıkları bir şey midir? Mesela İslam felsefe geleneğinin, çeşitli kelam fırkalarınca aklen temellendirilmiş itikat sistemleriyle uzlaşmadığı doğrudur; fakat bu tamamen “paradigma-içi” bir meseledir ve bazı muhtemel istisnalar dışında önde gelen *felasifenin* dini itikat sahibi olmadıkları anlamına gelmez. Bu noktada tahlil ve tenkit edilmesi gereken şey, itikatların gerek *felsefî akıl* gerekse *kelamî akıl* nosyonu bakımından nasıl teşekkül ettiğidir. Bu ise topyekûn *İslamî aklın* tahlil ve tenkitini icap ettiren azim bir meseledir.³⁷

Bize göre din-akıl ilişkisi yukarıda belirttiğimiz konularla ilgili olsa da hem onlardan daha kapsamlı ve geniş hem de konunun felsefî ve dinî yönlerini olduğu kadar sosyolojik ve ideolojik yönlerini de içine alan bir kavramsallaştırmadır. Zira Câbirî’nin çalışmalarına baktığımızda, İslam düşünce geleneğinde tartışıla gelen konuları sadece kelâmî veya felsefî bağlamda değil, aynı zamanda kelâmî ve felsefî tartışmalara etki eden dilbilimsel, toplumsal, fikhî, ideolojik ve siyasî bir bağlamda da ele aldığı görülür. Bu durum ise, söz konusu konularla ilgili okuyucu ve araştırmacılara daha kapsamlı ve çok yönlü bir görüş açısı kazandırmaktadır.

Modern zamanlarda din-akıl ilişkileri söz konusu olduğunda, konu doğrudan veya dolaylı olarak Batı düşüncesinin din, vahiy, teoloji gibi konulardaki görüşlerinin dinamikleri ve tarihsel süreçte özellikle modern dönemdeki evrimiyle doğrudan ilişkili görünmektedir. Batı düşüncesinde, özellikle Anglo-Sakson dünyada, din felsefesinin oluşumunda etkin olan temel dinamikler I. Kant (1724-1804), D. Hume (1711-1776) ve

³⁷ Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri*, s. 6.

F. Hegel (1770-1831) gibi Aydınlanma filozofları ve onların açtığı yolda yürüyen F. Nietzsche (1844-1900), S. Freud (1856-1938), B. Russell (1872-1970), J. S. Mill (1806-1873) ve J. P. Sartre (1905-1980) gibi düşünürlerin oluşturdukları dine eleştirel yaklaşımlar olmuştur. Diğer yandan Aydınlanma filozofları dine eleştirel yaklaşımı meşrulaştırmalarıyla oluşan sosyal ve düşüncel sürecin sekülerleşmeyle sonuçlanmasıyla birlikte kültürü oluşturmada dinin inisiyatifinin kırılması meydana gelmiştir.³⁸ Böylesi bir düşünsel iklimde en önemli problem, din ile insan aklının sınırlarını sorunsallaştırmak ve dinin temel iddialarını rasyonel perspektiften analiz edebilmektir.

Postmodern dönemle birlikte din felsefesi, dinî inançların eleştirel düşünceye-Nietzscheci *soykütüğüne*, analitik eleştiriye, Popperci (1902-1994) anlamda rasyonalist tartışmaya, Hiedegger (1889-1976) ve Gadamer (1900-2002) tarzında *hermeneutik eleştiriye*,³⁹ eleştirel bir etkinlik olarak Derridacı (1930-2008) *yapıbozumuna*,⁴⁰ Peirceci (1839-1914) pragmatik *eleştiri/sorgulama mantığına*, Eleştirel Teori bağlamında *eleştiriye*,⁴¹ iletişimsel *rasyonelliğin gerektiği eleştiriye*⁴², Foucaultcu (1924-1984) bağlamda *iktidar ve tahhakküm* eleştirisine⁴³ ve daha pek çok farklı eleştirel bakışa tabii tutulmuştur.

İslam düşüncesinde Batılı tarzda bir din felsefesi yapabilmenin meşruiyetini savunabilmek için Batı’da din felsefesine varlık veren bu dinamikleri ya bütünüyle benimsemek ya da var saymak durumundayız. Ancak bunun aksi istikamette ilerlemek istiyorsak, bir başka deyişle, İslam düşüncesinin kendi otantik düşünsel geleneğinden ve

³⁸ Adnan Aslan, “İslam Düşüncesi Bağlamında Din Felsefesi Mümkün mü?”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2 (1), 2009, s. 265.

³⁹ Paul Ricoeur, “Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 5/1: 1975/6; 14–33.

⁴⁰ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, (Ed. Gil Anidjar), New York, Routledge 2002; John Caputo, *The prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Indiana University Press Bloomington 1997; Recep Alpyağıl, *Derrida’dan Caputo’ya Dekonstrüksiyon ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

⁴¹ Adorno, Theodor, “Reason and Revelation”. In *Critical Models: Interventions and Catchwords* (trans. Pickford, H.), Columbia University Press, New York 1998, 135–142; Edmund Arens, “Religion as Ritual, Communicative, and Critical Praxis”, In *The Frankfurt School on Religion*, (Ed. E. Mendieta), Blackwell, London, 2005, 373–396; Marsha Hewitt, *Critical Theory of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1995.

⁴² Jürgen Habermas, *Religion and Rationality*, (Ed. E. Mendieta), MIT Press. Cambridge 2002.

⁴³ J.R. Carrette Bernauer, *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, Hampshire Aldershot 2004; (Ed. J.R. Carrette Ashgate), *Religion and Culture by Michel Foucault*. Manchester: Manchester University Press/New York, Routledge 1999; (Ed. J.R. Carrette Ashgate), *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*, Routledge. London 2000.

tarihsel tecrübesinden yola çıkarak bir din felsefesi yapmak istiyorsak, bu düşünsel geleneğin temel soru ve problemleriyle yüzleşmek zorundayız. Modern zamanlarla birlikte Batılı modernliğin gelişi, İslam düşüncesindeki akıl-nakil geriliminin dönüşüne yol açmış, Batı modernliğinin dini tefekkür üzerindeki çok yönlü eleştirisi dinî alana giren hemen her şeyin temellerinin sorgulanmasına yol açmıştır.⁴⁴ Batı düşüncesinde Aydınlanma ve modernizm ile şekillenen yenedünya görüşünün genelde semavî dinlere özelde ise İslam’a fikrî alanda ciddi meydan okumalar getirmesiyle birlikte din olarak İslam yeniden anlaşılmaya, yorumlanmaya başlanmıştır. Bu çerçevede İslam düşüncesinde *tecdit*, *ihya*, *yenilenme*, *yeniden yapılanma* adlarıyla birçok hareket görülmüştür.⁴⁵ *Tecdid* ve *ihya*, saf İslami mesajın etrafında oluşan *israiliyattan*, hurafelerden kurtulma cehdini ifade eder.⁴⁶

Aydınlanma ve modernizmin özünde rasyonel bir özellik taşıması, dinleri kendilerince belirledikleri ‘*ratio*’nun kriterlerince eleştirmeleri, herhangi bir dine inananların gündemine din-akıl ilişkisi sorununu getirmiştir. İslam dinine inanan insanların önlerinde dinlerini modernitenin aklıyla uzlaştırma gibi bir görev hâsıl olmuştur. Batı modernliği Kant’la kendi aklını kullanma cesareti göstermiş,⁴⁷ René Descartes’la (1596-1650) rasyonel yöntemle kesin bilgiler elde etmiş,⁴⁸ Francis Bacon’la (1561-1626) kesin bilgilerle gücüne güç katmış ve aydınlanmış bilgiyi güçle özdeşleştiren, Jurgen Habermas’la (1929-) diğer tüm toplumlara da modernliğin

⁴⁴ Kenneth G. MacKendrick, “The Challenge of Postmetaphysical Thinking and The Nature of Religious Thought”, *Islamic Perspective*, Number: 3, London Academy of Iranian Studies, 2010, s. 28-49. Ayrıca bkz. Muhammed Ammâra, “Mustakbelunâ beyne’t-tecdîdî’l-islâmî ve’l-hadâseti’l-ğarbî”, *et-Tecdîd fî’l-fikri’l-islâmî* içinde, haz. Mahmûd Hamdî Zakzûk, Kahire 2002, s. 65.

⁴⁵ İslam düşüncesinde tecdit veya diğer adıyla yenilenme / yeniden yapılanma düşüncesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Muammer Esen, “Dinî Düşüncede Tecdid”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 7:2 (2009), s.39-52; Ömer Ferrûh, *Tecdîd fî’l-muslimîn lâ fî’l-islâm*, Beyrut, 1986, s. 9-23; Zekî Milâd, *el-Fikru’l-islâmî beyne’t-te’sîl ve’t-tecdîd*, Dâru’s-Safve, Beyrut 1995, s. 45; Ahmed Kemâl Ebû’l-Mecd, “Tecdîdu’l-fikri’l-islâmî” *et-Tecdîd fî’l-fikri’l-islâmî* içinde (Haz. M. H. Zakzûk), Kahire 2002, s. 35; Muhammed İbrâhîm el-Kettânî, “Musâhemetu’l-ğarbî’l-islâmî fî tecdîdî’l-fikri’l-islâmî”, *Tecdîdu’l-fikri’l-islâmî* içinde, (Neşr. Müessesetu’l-Melik Abdulaziz), 1983, s. 9-14; Mehdî Muhakkık, “Zemmu’t-taklîd ve’l-hassu ale’t-tecdîd indel ulemâ”, *et-Taklîd ve’t-tecdîd fî’l-fikri’l-âlemî*, haz. Bennisar el-Buazzâtî, Rîbât 2003, s. 11-14; Hüseyin Rehhâl, *İşkâliyyâtü’t-tecdîd*, Daru’l-Hâdî, Beyrut 2004, s. 16.

⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler* (Çev. Elçin Gen), İletişim Yayınları, İstanbul 2003; W. Thomson, “The Renaissance of Islam”, *The Harvard Theological Review*, 30(2), 1937, 51-63; Selman el-Bodur, “et-Turas ve’l-Muasıra: Ruyetun Cedidetun li felsefetin arabîyyetin muasîratın” *el-Mecelletu’l-Felsefiyyetu’l-Arabîyye*” Cilt: 3, Sayı: 1, 1992, s. 9.

⁴⁷ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap”, *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

⁴⁸ Bkz. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 40-87.

aydınlanma projesini sunmuştur.⁴⁹ Bu felsefî miras, Batı'nın tek medeniyet olduğu düsturundan hareket eden topyekün Batılılaşma pathosu, kendilerini Batılı sayan kurucu seçkinlerin, toplumla kurdukları ilişkilerin, oryantalizmin üretmiş olduğu kategorilerin dolayımından geçmesini açıklamaktadır.⁵⁰ Oryantalizmin üretmiş olduğu kategorilerden olan “akıl ve akılcılık”, özellikle de Batı düşüncesinde Aristoteles, Descartes, Hegel, Kant gibi filozoflarca sınırları çizilmiş bir akılcılık, İslam dünyasının önüne vazgeçilmez bir model gibi sunulmaktadır.

Metafiziksel agnostisizmin hüküm sürdüğü pozitivizm çağında Fransız rasyonalist ve İngiliz empirisist aydınların *rasyonalizm* ve *rasyonalite* olarak iki uca düşmesi mukadderdi. Bu iki kavram da *akıl* kelimesinden türediği halde yakından bakıldığında aralarında kritik bir fark olduğu görülecekti. Frank Hug Foster (1851-1935), Ernst Troeltsch (1865-1923),⁵¹ Stephen Toulmin'in de (1922-2009) dikkat çektiği gibi⁵² evrensel-yonelişli *rasyonalizm*, görünüşte paradoksal olarak teolojinin hem rakibi, hem de halefi oldu; görünüşte paradoksal, zira aslında ikisi de Derrida'nın eleştirdiği aynı *logosentrik* dünya görüşünün ürünüydü. Descartes gibi Katolik teolojinin felsefi apolojileri hizmetini gören Cizvitlerin başlattığı, Richard Rorty'nin (1931-2007) tespitiyle “epistemoloji-takıntılı” modern felsefenin ürünü *rasyonalizm* de Paul ve Augustine'nin teolojisinin ürünü *katolisizm* gibi *teodise* probleminden kaynaklanan bir mutlak arayışından doğmuştu. Foster'ın da dikkat çektiği gibi⁵³ geniş anlamda *rasyonalizm*, hakikat kaynağı olarak otoriteye dayanan tüm sistemlerin antitezini oluştuyordu. Bu bakımdan Katolikliğin kalbi Fransa'da yetişen Auguste

⁴⁹ Jürgen Habermas, “Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje”, (Çev. G. Naliş), *Postmodernizm*, (Ed. Necmi Zekâ), Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990; ayrıntılı bilgi için bkz. Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, (Ed. Eduardo Mendieta), MIT Press, Cambridge 2002; *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, (Trans. Ciaran Cronin), Polity Press, Cambridge 2008.

⁵⁰ Zerrin Kurtoğlu, “Oryantalist Selefilik: Türkiye’de İslam Felsefesi Tasavvuru”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 98, 2003, s. 59.

⁵¹ Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Boston: Beacon. 1958, s.20.

⁵² Stephen Toulmin, *Kozmopolis Modernite'nin Gizli Gündemi*, (Çev. H. Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 69-83.

⁵³ Frank Hugh Foster, “The Theology of the New Rationalism,” *The American Journal of Theology* 13/3 1909, s. 405.

Comte'un (1798-1857) *pozitivizmi*, rasyonalizm ile karakterize olan bu epistemolojik mutlakiyetçiliğin yeni bir versiyonunu simgeliyordu.⁵⁴

Batı düşüncesi etrafında oluşturulan bu felsefî mirasın özünde ideolojik tema ve çağrışımlarla malul olması, eleştirelilik ve rasyonelliğin değişmez bir form ve düzlemden kendi üretimleri olan kategoriler altında kontrol edilmeye çalışılması,⁵⁵ özellikle çağdaş İslam düşünürleri tarafından ciddi bir sorun olarak ele alınmıştır. Çağdaş İslam düşünürleri, din ve akıl gibi konuları artık klasik/otantik ve tarihsel mecrasında ele almaktan çok, çağdaş soru ve sorunlar bağlamında araştırma ve sorgulamaya çalışmıştır. Zira “çağdaş İslam düşüncesi”, özü itibarıyla Karlofça antlaşmasıyla başlayan; Ümit Burnu'nun keşfi sonucunda Hindistan'ın istila edilmesiyle ivme kazanan; Fransa'nın Mısır'ı işgaliyle iyice somutlaşan, İslam dünyasındaki fikri, siyasi ve iktisadi çözümler karşısında, Müslüman aydınların kendi modernliklerini oluşturma sürecini ifade eder. Yine çağdaş İslam düşüncesi İslam dünyasındaki fikri, siyasi, iktisadi sömürgeleştirme hareketlerine karşı, özellikle on sekizinci asrın sonları ve on dokuzuncu asrın başlarından itibaren ivme kazanan oluşumların tahlilidir. Bu çerçevede, Batı sömürgeciliğine karşı siyasi ve sosyal kimlikler ve alternatifler oluşturmakla kalınmayıp, aynı zamanda, İslam toplumunun bünyesindeki iç bozulmalara karşı ıslahat projeleri geliştirmek hedeflenmiştir.⁵⁶

Buna göre çağdaş İslam düşüncesi, İslam dünyasının tarihin öznesi konumdan son iki yüzlük geri çekilmesiyle birlikte yaşanan, Müslüman bilincinin moderniteyle hesaplaşması bağlamında gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Çağdaş İslam düşüncesinin en önemli özelliği, siyasal düzlemde art arda gelen bir takım yenilgilerle başlayan bir sürecin modernleşme çabalarıyla üstesinden gelme denemeleri olmasıdır. İşte bunun için adına çağdaş İslam düşüncesi adını verdiğimiz olgunun bizatihi kendisi modern, modernleşen ve en önemlisi de modernleştiren bir yapı arz etmektedir.

Modernlik ve modernleşme ekseninde gelişen çağdaş İslam düşüncesi ve onun önemli düşünürleri, din-akıl sorunlarına da Müslüman toplumların ve İslam

⁵⁴ Bedri Gencer, “On Dokuzuncu Asırda “Yararcı İslam” Anlayışının Doğuşu”, *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: XV, 2008, s.11.

⁵⁵ İbrahim Ebu-Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, (Çev. Ünal Çağlar, Fahrettin Altun, Özgür Oral, N. Hınık Yavuz), Yöneliş Yayınları, İstanbul 2003, s. 33.

⁵⁶ Mevlüt Uyanık, “Çağdaş İslam Düşüncesi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), Babil Yayınları, İstanbul 2005, III, 454.

düşüncesinin modernleşmesi/aydınlanması ve ilerlemesi açısından bakmıştır. İnanç ve akıllı, din ve bilimi birbiriyle uyumlu hale getirme meselesine verilen hayatî önem, geriliğin, büyük ölçüde hâkim dini dogmatizmin rasyonel bilgiye, doğal bilimlerin gelişmesine ve teknolojik ilerlemeye karşı negatif tutumun aşılmasına matuftur. Merkezde modernleşme teması olunca İslam düşüncesinde tarihsel köklere sahip olan din-akıl ilişkileri artık *rasyonalite*, *irrasyonalite*, *dogma*, *ilerleme*, *gerileme*, *çöküş*, *yeniden yapılanma* gibi kavramsallaştırmalar etrafında konuşulur ve tartışılır hale gelmiştir.⁵⁷ Klasik sorunlara çağın hâkim paradigmaları ve tartışmaları etrafında bakılmıştır.

On dokuzuncu asırda Batılı modernliğin gelişi, İslam dünyasında akıl/nakil geriliminin dönüşüne yol açması, bunun bir devamı olarak da Batı medeniyetinin, özellikle bazı İslam düşünürleri tarafından rasyonalitenin ürünü maddi bir medeniyet olarak algılanması, Batı'nın maddi gücünün arkasında sekülerleşme, sekülerleşmenin de arkasında ise aklileşmenin yattığına inanmaları sonucu İslam tasavvurlarının derinden etkilenmesi bu minvalde önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸

Bu bağlamda modern felsefenin epistemoloji öncelikli bakış açısı çağdaş İslam düşünürlerini İslam/İslamî epistemolojinin imkânı ve sorunları etrafında düşünmelerine sebep olurken; rasyonalite ile ilerleme arasında kurulan ilişki çağdaş İslam düşünürlerini, İslam toplumu, kültürü ve düşüncesini yapısalcı bir yaklaşımla ele almalarına sebep olmuştur. Bu çerçevede olmak üzere yapısalcılık -bir teori mi yoksa yöntem mi olduğu tartışmalarını şimdilik bir tarafa bırakırsak- en geniş bağlamında kültürlerin tekil istisnaları dışında tümel anlamda özüne, yapısına yönelik özellikle dilbilimsel bağlamında çözümlemeler yapar. Bir kültürün değişkenlerinden ziyade değişmeyenleri etrafında yapılan çözümlemelerin tüm amacı araştırılan kültürle ilgili bir çatı, yapı veya şablon oluşturabilmektir. Özellikle Ferdinand Saussure'un (1857-1913) yapısal dilbilim metodunu sosyal ve kültürel fenomenlerin analizine uygulayan ve özellikle de Fransa'da etkili olan yapısalcılığın aslında Batı felsefesinde oldukça köklü bir tarihi vardır. Bu felsefî arka planı yanında yapısalcılık, modernite ve ilerleme

⁵⁷ Örnek bir metin için bkz. Muhammed Arkoun, "İslam, Tarihsellik ve İlerleme", (Çev. Recep Demir), *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 22. Cilt, Sayı: 2, 2011.

⁵⁸ Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme: 1839-1939*, Lotus Yayınları, Ankara 2008, s. 553. Zira ilerleme düşüncesi bir şekilde *akılcılığa* dayanır. Bkz. Alain Caillé, *Faydacı Akılın Eleştirisi*, (Çev. Devrim Çetinkasap), İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 99.

tartışmalarında ideolojik bir silah konumunda olmuştur. Çünkü bir kültür önceden belirlenmiş yapılara göre bir kez belirlendiğinde yapının tümeli tartışılmaz hakikate dönüşürken o yapıya uymayan her şey tikel olarak adlandırılır. Bu yaklaşıma sahip olan Müslüman düşünürlere göre İslâm dünyasının Batılılaşma hareketlerinden önceki son beş, altı asrı, giderek “durgunluğun arttığı, ilmî hayatın zayıfladığı ve taklidin yayıldığı” bir dönem olarak tasvir edilir. Bu dönemde ortaya çıkmış dikkat çekici bazı şahsiyetler, fikirler ve eserler ise dönemin umumî çizgilerini değiştiremeyen istisnalar kabilinden sayılır. Söz konusu istisnaların sayısı Batılılaşma dönemine yaklaştıkça artar ve Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1787), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762), Osman b. Fûdî (ö. 1817), Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1834) gibi faaliyetleri ıslah, ihya veya tecdid kavramları ekseninde açıklanan bir grup âlimin bu açıdan özel bir mevkiye sahip olduğu vurgulanır.⁵⁹ Açıktır ki daha işin başında bir tümel/genel kabul belirlenmiş ve daha sonra gelenler tikel, istisnai, özel bir durum olarak algılanmıştır. Bu durumu daha yakından görmek için modern felsefenin epistemoloji öncelikli karakteristik özelliklerini, yine modern felsefedeki yapısalcı ve post-yapısalcı yaklaşımlarla ilişkisini gerektiği kadar sunmayı uygun bulduk.

II. Akıl ve Epistemoloji: Klasik ve Modern Dönemler

Çalışmamızda Câbirî'nin Arap-İslam kültüründe din ve aklın epistemolojik ilişkisini konu ettiğimizden epistemolojinin anlamı, alanı ve problemlerini genel anlamda İslam düşüncesiyle özel olarak da modern felsefenin akıl ve epistemoloji öncelikli yaklaşımı ve bunu takip eden yapısalcı ve postyapısalcı yaklaşımlarla karşılaştırmaya çalışacağız. Bunu özellikle Câbirî'nin metinlerinde öne çıkan yapısalcı ve postyapısalcıların önemli bir ağırlık merkezi olan yapıbozumcu tema ve öğelerin daha iyi anlaşılması için yapıyoruz. Zira Câbirî'nin metinlerinde akıl ve epistemoloji kavramı, klasik yaklaşımlardan farklı olarak “herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinçaltı yapısını kazandıran kavram, ilke ve icraatların toplamıdır,” bir diğer deyişle “herhangi bir kültürün bilinçaltı yapısı olup, bir kültürün bilişsel bilinçaltı ise, o kültüre mensup bireylerin kâinata, insana, topluma, tarihe bakışını belirleyen zihinsel etkinlik,

⁵⁹ Eyyüp Said Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 25, 2011, s. 27-28.

tasavvur ve anlayışların toplamı”⁶⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Câbirî Arap-İslam düşüncesindeki tüm epistemolojik sistemleri bu yaklaşımla ele almaktadır. Bu yaklaşım ise aşağıda ayrıntılı bir şekilde göstereceğimiz üzere yapısalcı-postyapısalcı bir bağlamda konumlandırılması mümkün bir yere göndermede bulunmaktadır.

İslam’ın kendisiyle insanlığın daha önceki durumu arasına çektiği duvarı gösteren şey, Kur’an’da karşımıza çıkan bilgiyle bilgisizlik arasındaki güçlü zıtlıktır.⁶¹ Franz Rosenthal da bu durumu Kur’an’da anlamamanın merkezi önemi olarak peygamberin ashabından düşünmelerini, tartışmalarını ve anlamalarını isteyen çok sayıda ayet tarafından dile getirildiğini belirtir.⁶² Bilgiyle ilgili temalar Allah’ın kitabına ve kaleme, kâğıda ve mürekkebe yapılan çok sayıda gönderme ile somut bir şekle büründürülür.⁶³ Bilginin İslam düşüncesindeki bu merkezi önemi onun filozoflar tarafından felsefî bir bağlam ve formasyonla ele alınmasında daha iyi görülebilir. Buna göre İslam filozofları, bilgiyi imkân, kaynak ve değeri açısından incelerler. İslam filozofları bilgiyi incelerken zengin bir terminolojiden yararlanırlar. İlim ve marifet, aralarında fark bulunmakla birlikte, bu kavramlardan sadece ikisidir. İlim, objektif bilgiyi nitelerken, marifet, daha çok sübjektif bilgiyi niteler. İslam filozoflarında bazı farklılıklarla birlikte bilgi, aklın eşyayı nedenleri, mahiyeti ve nitelikleri bakımından soyutlamasıdır. Bilgi, ilim bir şeyin ihata edilmesi ve hakikatiyle idrak edilmesidir. Bilgi, aklın eşyayı kavraması neticesinde elde ettiği bir soyutlamadır. Bilgi, yine Gazzâlî’nin özlü ifadesiyle “eşyayı olduğu gibi bilmek ve tanımaktır”.⁶⁴ Müslüman filozoflar, bilgi konusunu ele alırken bunu geniş bir perspektif içinde ele alırlar. Bilgi, bilen ile doğrudan ilgili olduğu için bilen insanın psikolojik alt yapısı üzerinde durarak,

⁶⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 37, 41.

⁶¹ Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, (Çev. Ahmet Arslan), İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 298.

⁶² Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi-İslam Düşüncesinde Bilginin Zaferi*, (Çev. Lamia Güngören), Ufuk Yayınları, İstanbul 2004, s. 33-35. Ancak burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, bilginin İslâmî literatürdeki yaygın karşılığı olan “‘ilm”, bilgiden daha fazla şeyi ifade eder. Nitekim ilim, bilgi anlamının dışında fıkıh, nahiv gibi “müdevven ilimler”, bir diğer ifade ile günümüzdeki “bilim/bilim dalı” anlamında da kullanılır. Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-‘Ulûm*, I, 43; Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 12; Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 88. İlim kavramı, müdevven bir ilmi ifade etmede kullanıldığında bazen söz konusu ilmi oluşturan meselelerin kendisi, bazen o ilmi oluşturan meselelerin tasdiki, bazen de tasdiklerin tekrar edilmesi ile ortaya çıkan meleke kastedilir, Han, *Ebcedü'l-‘Ulûm*, I, 43.

⁶³ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country*, Mansell, Londra 1989, s. 34.

⁶⁴ Gazzali, *Mışkatü'l-Envar*, (Neşr. E. Âlâ el-Afifi), Kahire 1964, s. 45-46; *al-Ghazzali's Mishkat al-Anwar*, “The Niche for Lights”, (Transl. By W.h.t. Gairdner), Lahore 1952, s. 143-144.

nefsin varlığı, tanımı ve ayırımlarını ele alarak, insanın iç ve dış idrak yetilerini açıklamaya çalışırlar. İslam filozofları, bitkisel, hayvanî ve insanî nefsin özellik ve yetilerinin açıklanmasını bilginin oluşmasının kaynağını ortaya koymaya matuf olarak yaparlar. Bilginin, psikolojik ve fizyolojik alt yapısını belirledikten sonra, bilginin elde edilmesi sürecinde akıl ve duyu ilişkisi kuvve, fiil, müstefad ve faal akıl açısından aşama aşama yorumlanır. İslam filozofları nübüvvet meselesini de bilgi çerçevesinde ele alırlar ve peygamberlik konusunu ele alırken peygamberi bilginin hem psiko-sosyal değerini ve hem de vahiy bilgisinin epistemolojik yönünü tetkike çaba gösterirler.⁶⁵

İslam filozoflarına göre bilgiyi elde etmek imkânı vardır. Bilginin kaynağı olarak duyular ve akıl görülür. Bilginin elde edilmesinde çoğunlukla tûmdengeli benimsenir. Tûmel bilgilerden tikellere ulaşmayı hedeflemişlerdir. Burhân, bilgiye giden yolda, kesinlik ifade eden akli bir ispattır. Aklın doğru kabul ettiği zorunlu ve apaçık önermelerdir. Bilginin kaynağı meselesi söz konusu olunca, İslâm felsefesinin çok yönlülüğünün ve zenginliğinin bir tezahürü olarak, aklî, tecrübî ve sezgisel bilginin ayrı ayrı birer geçerlilik noktasından ele alınıp, bütüncül şekilde değerlendirildiği görülmektedir. İnsanı bilgiye yönelten şey, insanın duyularıdır. İnsan, bütün tabîî olayları ve nesneleri duyuları ile algılar ve onlarsız, dış dünyadan haberdar olamaz. Kesin bilgi, bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır. İnsan nefsi ise, bilkuvve âlim yani “bilici”dir. Çocuğun nefsindeki bilme istidadı, ilk ve başlangıç bilgilerini elde etmesine imkân tanır. Fârâbî başta olmak üzere, İslâm filozofları bilgilerimizin tasdik ve tasavvurlarla nazar ve istidlâl yoluyla fikir kuvveti, akıl erdirmeye, müşahade, ahlâkî ilkeler yoluyla, pratik sanatlar neticesi olarak elde edildiği düşüncesine sahiptirler.⁶⁶ Fârâbî’de bilginin oluşumunda mantık, idrak ve duyular ayrı ayrı işleve sahiptirler. Bilginin duyular aracılığıyla oluşması için de şuur gereklidir. Fârâbî’de gerçek bilgi, bir açıdan teorik ve aklî bilgidir. Şu var ki, aklî ve nazarî bilgi mümkün varlıklar üzerinde olur. Yine bilgi bir açıdan da sezgicilikle ilişkilidir.⁶⁷

Klasik İslam düşüncesinde akıl ve epistemolojinin ilgili bağlamını bu şekilde gözler önüne serdikten sonra şimdi de modern Batı felsefesinin rasyonalite merkezli

⁶⁵ Hidayet Peker, *İbn Sina’nın Epistemolojisi*, Bursa, 2000, s.7 vd, 59 vd, 131 vd; Bilal Kuşpınar, *İbn Sina’da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, s. 3, 24, 57 vd.

⁶⁶ Fârâbî, *Kitabü’l Burhân*, s. 158; Fârâbî, *et-Tavbiah fi’l mantık*, M.Türker Küyel neşri, “Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri”, Ankara Üniversitesi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, 1957, XVI. s. 3-4.

⁶⁷ Fârâbî, *et-Ta’likat, el-A’malu’l Felsefiyye*, (Thk. Cafer Ali Yasin), Beyrut 1992, s.3.

epistemoloji kavrayışlarına bakabiliriz. Avrupa tarihinin on altıncı asırda açılan dönemini gösteren modern çağ; hem bir bilgi yapısı olarak felsefeyi dinden ayırma ve hem de felsefe ile din alanlarının dışında yeni seküler ve sistemli bilgi yapıları inşa etme çabaları açısından Eskiçağa ve Ortaçağa kıyasla farklılıklar taşımaktadır.

Modern bilim görüşü ve bilimsel epistemoloji anlayışı bu farklılıkların bir göstergesidir. Modernlikle beraber, geçerli, doğru, güvenilir addedilecek bilginin giderek bilimle özdeşleşmeye başladığı, ancak bilimsel olarak kanıtlanabilenlerin ‘bilgi’ sayıldığı görülmektedir. Dolayısıyla din, bilgi kaynağı olmaktan uzaklaşmaya yüz tutmuştur. Felsefe ise ya din ile aynı akıbeti paylaşmak ya da bir bilgi kaynağı olarak meşruiyetini ancak kökten dönüşmek suretiyle bilimselleştiği takdirde koruyabilmek ikileminde kalmıştır. Rönesans ve Reform hareketleriyle açılıp Aydınlanma’nın şüpheli ve bilimsel ruhuyla ivme kazanan modern düşüncede bilgi kesin, gerçek ve determinist olmalı, kuşkudan arındırılmış bulunmalıdır. Bu nedenle onun epistemolojik nesnesi Galileo Galilei (1564-1642) ve Descartes’ın vurguladığı gibi, hakkında asla yanlışla düşülemeyecek; ölçülüp hesaplanabilen olgular olabilir. Platon’dan esinle Descartes’ın ortaya koyduğu ve doğayla insanlar (özne-nesne) ya da fiziksel dünya ile sosyal dünya arasında köklü ayrımlar (ikilikler, düaliteler) bulunduğunu varsayan *Kartezyen düalizminden*, Galileo’nun, niceliksel belirlemelere yaptığı vurgudan ve Newton’un astronomisinden beslenen epistemolojik öncüller bir yandan modernliğin içinde kök salmış ve aynı modernliğin berraklaşmasına katkıda bulunmuştur. Descartes’in, “düşünüyorum öyleyse varım” formülasyonu, düşünen öznenin kendi bilincine/varlığına kanıt olarak sunduğu düşünebilme olgusu ile saf aklın metodolojik kesinliği modernitenin karakteristiğini oluşturur. Descartes öznenin, kendi üzerine bilgi elde etmek için, kendisi üzerine düşünürken nesnelliği şüpheye yer bırakmadan nasıl edinilebileceğini muamma olmaktan çıkarır. Böylelikle insan aklının, kendisini, doğayı ve Tanrıyı eksiksiz olarak bilebilecek bir kapasiteye sahip olduğu kabul edilir.⁶⁸

Modern felsefe bir yandan modernizm ve Aydınlanma ile karakterize olurken özellikle epistemoloji öncelikli felsefî bir yaklaşım sergilenmiştir. Söz konusu dönemde, bilimin büyük bir hızla yükselişine bağlı olarak epistemoloji, yirminci asrın ünlü “linguistik dönüş”üne kadar ontoloji ya da metafiziğin önüne veya felsefenin merkezine

⁶⁸ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 5-22; ayrıca bkz. Ahmet Ülvi Türkbağ, “Artık Hiçbir Şey Eskisi Gibi Olmayacak: Yeniçağ’ın Bilgisel Dönüşümü”, *Yeditepe Üniversite Dergisi*, Sayı: 41, 2007, s. 238.

geçer. Buna göre İlk ve Ortaçağ'da, filozofların realist bir yaklaşımla önce varlık veya gerçekliğin mahiyetini ortaya koyup, sonra bu gerçekliğin bilgisine nasıl ve hangi yollarla erişileceğini tartışan bir epistemoloji geliştirmiş oldukları yerde, modern filozoflar önce bilginin ve onun bir türü olan bilimsel bilginin mahiyetini tartışıp, sonra buna uygun bir varlık tasarımı oluşturmuşlardır.⁶⁹ Modern çağın filozoflarından Descartes, Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716), Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753), Hume ve Kant gibi filozofların bakış açılarının merkezinde epistemolojik yaklaşım yatmaktadır.

Ancak yirminci asra geldiğimizde modern felsefenin epistemolojik yaklaşımlarına özellikle de Kıta Avrupası felsefesi tarafından ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Modern felsefenin epistemolojik yaklaşımlarının merkezindeki zihin kavramının nesnel bir dış dünyanın öznel bir aynasına gönderme yaptığını ifade eden Kıta Avrupası felsefesi böylesi bir zihin kavrayışının özünde Descartes'ten bu yana ikna ve tahakküm edici bir mevcudiyetinin söz konusu olduğunu, epistemolojinin hemen tüm problemlerinin gerisinde zihinle doğa arasındaki bu çift kutuplu ilişkinin bulunduğunu söyler. Çıkış noktasında Hegel'in bilginin tarihsel boyutuyla ilgili düşüncesi vardır. Bilginin doğal olarak da epistemolojinin tarihsel boyutlarına Hegel tarafından yapılan vurgu, Kıta felsefecilerince çeşitli bağlamda geliştirilmiş ve bu bağlamda önemli, birbirinden farklı yaklaşımlar sergilenmişlerdir.⁷⁰

Bu bağlamda özellikle yapısalcı ve postyapısalcı yaklaşımları betimlemek gerekmektedir. 1960'lı yıllarda bir dizi yaklaşım, insani-sosyal alanın; amaçlı düzenlilikler biçiminde de, tarihin amaçsız çıktıları biçiminde de görülemeyeceğini, bunun yerine özgül ve bir başka unsura indirgenemez sistemler/yapılar niteliğiyle ele alınması gerektiği yönündeki görüşleri canlandırmıştır. Buradan yapısalcılık olarak bilinen öğreti ve onun içinde yapısalcı epistemoloji doğmuştur. Yapısalcılar, insanın bilinçli iradesinin ötesinde ve bireysel kontrolünün dışında kalan yapılar tarafından nasıl inşa edilmişlerse öyle olduklarını öne sürmektedirler. Dilbilim modellerinden beslenen yapısalcılık, araştırma ve açıklamaların yapıları (*structurs*) temel alan bir yöntemle gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. Yapılar/ilişkiler, taraflardan-öznelerden daha önemlidir. Bu nedenle olgular ya da epistemolojik nesneler; kendi değişim yasalarına

⁶⁹ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 129-130; Murat Baç, "Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), E-Babil Yayıncılık, İstanbul 2007, V, 567-581.

⁷⁰ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.213.

sahip, dinamik bir bütüne; yani yapılara göre tanımlanmalıdır.⁷¹ Ferdinand de Saussure (1857–1913)’ün dillerin incelemesine dayanan ‘yapısal dilbilimi’, yapısalcılığın çıkış noktası olmuştur. Dilin, konuşan bireysel öznelerin tikel ‘konuşma edimleri’nden bağımsız bir biçimde varolması, Saussure’a açık bir gerçeklik olarak görünmüştür.⁷² Yapısalcılık, *işlevselciliğin* ve Marksizmin bütüncül varsayımlarını paylaşmış Marksizm, psikanaliz ve Nietzsche’ci düşüncede olduğu gibi hümanizme eleştirel bakmıştır. Yirminci asra damgasına vuran yapısalcılık akımının işaretlerini Platon’un biçimselliğinde, Aristoteles’in biçim-töz ayrımında, Husserl fenomenolojisinin öz kavramında, Kant’ın ahlâk yasasının biçimselliğinde ve mantıkçı pozitivist okulun sözdizimsel ve anlamsal biçimlere yaptığı vurguda bulabiliriz.⁷³

Postyapısalcı yaklaşımda ise hiçbir gösterge tümüyle katışıksız ve tamamen anlamı kendi içinde barındıran bir yapıda değildir, mutlaka onun anlam zincirindeki başka göstergelerle veya en azından kendisini oluşturmak için dışladığı diğer sözcüklerle ilgisi vardır.⁷⁴

“Derrida’ya göre, Saussure’nin iddia ettiği gibi gösteren ile gösterilen arasında teke tek bir bağlantı yoktur. Anlam tamamlanamaz, çünkü bir gösterenin anlamı diğer bütün gösterenlerle bağıntılıdır. Onun için bir gösterenin anlamı bir diğer gösteren sayesinde tamamlanır diyemeyiz, çünkü ikinci gösterenin de anlamı bir diğer gösterene bağlıdır ve bu zincirleme bağıntının sonu gelmez. Anlamın kesinleşmesi hep ertelenmez halindedir. Bundan ötürü bir noktada durmak yerine, sağa sola, öne arkaya, gösterenler arasında her yana yayılan karmaşık, çok yönlü ve kaygan bir bağıntılar ağı söz konusudur. Dilin yapısı ayrılıkların oyunu ile durmadan değişen, sınırlanamayan bir ağ gibi örülmüştür. Yapısalcılığın kapalı sistem kavramı yerine, Derrida, hem ayrılığı hem ertelemeyi içeren ve ‘différance’ adını verdiği bu açık örgü kavramını getirir.”⁷⁵

Derrida bir bakıma *yapısökümüyle* (*deconstruction*) bütün bir Batı felsefesine baştan sona köklü ve radikal bir eleştiri yöneltmektedir. Derrida’nın *yapısöküm* kuramı metni özne karşısında bütünüyle devre dışı pozisyona ötelemektedir. Yazar ölmüştür artık ve anlam yitirilmiştir. Anlam kendini tüketir, akıl ve söz tahtından iner. Nesnedeki anlam tükenir ve tümüyle öznedeki anlam etkin ve belirleyici olmaya başlar. Yazarın

⁷¹ Bottomore ve Nisbet, “Yapısalcılık” (Çev. Burhan Toprak) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s. 573; Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 1108.

⁷² West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 266–269.

⁷³ Fredric Jameson, *Dil Hapishanesi, Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü*, (Çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 17.

⁷⁴ Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, (Çev. Esen Tarım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1990, s. 150–151.

⁷⁵ Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, s.202.

ölümü ve anlamın yitirilişi, bütünlüğünü kaybetmiş, özne sayısınca kırılmaya ve farklılaşmaya uğramış bir metnin tanıklığını yapar. Metin bütünlüğünü kaybetmiş, dağılmış, parçalanmıştır. Burada bir saçılma (*dissemination*) yaşanmaktadır. Ne tez vardır ortada, ne antitez, ne de sentez. O bu üçlü diyalektiğin içinde değil, anlamsızlık, hakikatsizlik, tezsizlik tehlikesi pahasına onların dışında kalmayı, bu üçgenin dördüncü köşesi olmayı hedeflemektedir. Bütün bunların dışında sadece bir tarz ve yöntem olarak öne çıkan yapıbozum vardır. Bu karşı çıkış, Hegelci felsefede bulunan tez merkezli üçlü diyalektiğe gösterilen bir tür karşı diyalektiktir.⁷⁶

Dile ilişkin çözümlemeler üzerindeki çalışmalarıyla bilinen Foucault, “genelleştirilmiş adlandırma” teorisinde dili, adlandırma olarak ya da temsil olunan şeyi açığa çıkarmak adına sanki ona parmakla işaret etmek anlamında bir yargı olarak değil de bir işaret olarak değerlendirir. Bunların şeylere bir not veya ortak bir figürle bağlandığına dikkati çeker. Dilin kökenini bulmak adına onun işaret etmekte olduğu *ilkel anı* yeniden kurgular. Eylemsel dili tahlil ederken onu konuşanın bedeni olduğunu ileri sürer. Doğanın insana dil kullanımı alanında izin verdiği şeyin çeşitli yüz ifadeleriyle sınırlı olduğu yönündeki tespitinde sadece bu yapının evrensel olduğundan bahseder. Bunun ardından bu ortak jest ve mimik gösterilerinin üzerinde anlaşma sağlanmış işaret kullanımlarıyla dil gibi bir şeyin doğduğuna işaret eder. *Şeyler* üzerinde oluşturulan söylemlerin hiçbir şekilde tam anlamıyla görüneni ifade edemeyeceğini dile getirir. Foucault, eylem dilini açığa çıkaranın doğa olduğunu ileri sürerken, bunların çoğunun “işaret ettikleriyle içerik özdeşliğine sahip olmadığını ancak eşanlamlılık ve ardışıklık ilişkilerine” sahip olduklarından dolayı üzerlerinde anlaşmaya varılan ortak noktalardan sonra anlaşmaya dayalı bir dilin ortaya çıktığını ileri sürer.⁷⁷ Görünenler ile söylenenler arasında var olduğunu ileri sürdüğü ilişkisizlik ilişkisine dayalı olarak şunları ifade eder.

“Görünen ile söylenen birbirine indirgenemezler: Görünen şeyler istenildiği kadar anlatılsın, görünen hiçbir zaman söylenenin içine sığmaz ve söylenen, imgeler, mecazlar, kıyaslar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıldadıkları yer, gözlerin değil de söz diziminin ardı ardına gelen öğelerinin belirlediği yerdir.”⁷⁸

⁷⁶ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri* (Çev. Tuncay Birkan), Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 401, 402.

⁷⁷ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Yayınları, Ankara 2006, s.165–167.

⁷⁸ Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s.16

Epistemolojik olarak din-akıl ilişkilerini ele almak, din ve akılı birer epistemolojik kaynak olarak temel karakterlerini, yapılarını ve özellikle de din ve akla dair epistemolojik paradigmalara nasıl kurulduğuna dikkat etmek demektir. Dinin ontolojiye dayalı bir epistemoloji anlayışı inşa etmesi, dinî epistemolojinin anlaşılmasında gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır.⁷⁹ Dinî epistemolojinin ontolojiye bağlı olması onun teolojik bir epistemoloji olduğu anlamına da gelir. Akıl ise, beşerin doğuştan verili halde bulunduğu zaman içinde bilgi ve deneyimlerle evrimleşen bir kavrama işaret eder. Ancak akıl dinî epistemolojinin karşısında yer alan kategorik olarak tamamen seküler bir şeye işaret eder mi? Dini bilginin beşerî, toplumsal bir yönü olduğu gibi aklın da aşkın bir yönü vardır. Peki dinin varlık alanı içinde aklın işlevi, aklın varlık alanı içinde de dinin nasıl bir işlevi vardır? Bu iki epistemolojik kaynağı kategorik olarak çatıştırdığımızda dinsiz bir akıl veya akılsız bir din mi tasavvur edeceğiz?

Ancak bu soyut düzlemdeki tartışmaların ötesinde aklın ve dinin zaman ve mekân içinde farklı yorumlanma tarzları da mümkündür. Zira aklın, akıl yürütmenin, akılı kullanma tarzının zaman ve mekân içinde gerçekleşiyor olması onun tek bir kullanma tarzının, dahası ortada üzerinden tartışılmaksızın konuşulabilecek tek bir akıl tasavvurunun olmadığını göstermesi bakımında önemlidir.⁸⁰ Aynı şekilde dinin de zaman ve mekân içinde tecessüm ve tezahür ediyor oluşu, onun kendisine gönderildiği insanlık tarafından her zaman farklı şekil ve tarzlarda yorumlanacağına işaret eder. Din ve aklın tarihselliği onun epistemolojik, sosyolojik, yapısalcı ve postyapısalcı çerçevede ele alınmasının önemini gösterir. Çağdaş İslam düşüncesinde ele aldığı konulara bu perspektiften bakan ve bu tür yaklaşımların avantajlarına da dezavantajlarına sahip olan Câbirî üzerinden konuya yaklaşmak ve ona eleştirel katkıları da ihmal etmenin, günümüz din felsefesi çalışmalarına önemli bir ufuk kazandıracağı düşüncesindeyiz.

Zira Câbirî'nin çalışmaları, Arap-İslam kültürünün iddialı bir epistemolojik ve tarihsel analizi projesini içerir. Onun yaklaşımında epistemoloji ve ontoloji mutlak

⁷⁹ Ahmet Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1996/1, s. 1-44.

⁸⁰ Geniş bilgi için bkz. Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Soy kütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", s. 118-130.

olarak birbirine bağılı olduğundan, Câbirî analizlerine Arap dünyasındaki bilgi⁸¹ problemiyle başlamaktadır.⁸² Batı metafiziği geleneğine hâkim olan ve çağdaş felsefelerde sıkı bir biçimde eleştirilen epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzının, Câbirî'nin Arap-İslam kültürü bağlamında ortaya koymuş olduğu yaklaşımda devam ettirildiğini söylemek mümkündür. Söz konusu düşünce tarzına göre, örneğin Aristoteles'te *logic* olanla *ontolojik* olan, ya da daha açık bir ifadeyle, mantığın (düşüncenin) kategorileriyle varlığın kategorileri arasında tam bir örtüşme olduğundan dolayı, varlık veya varlığın hakikatine yönelik geliştirilebilecek bir epistemolojinin varlığa, varlığın hakikatine tekabül ettiği varsayılır. Böylelikle Batı düşünce geleneğinde varlık ve gerçeklik, söz konusu paradigma, yani teorik, kurgusal, rasyonel bir epistemoloji ekseninde temsil edilmeye çalışılmış, varlık ve hakikat epistemoloji dolayısıyla yeniden inşa edilmiştir.⁸³ Bu en açık olarak, hümanist bir paradigma ekseninden kendisinden hareketle değil, akla indirgenmiş olan insanın, rasyonel yargıları yoluyla inşa edilen bir varlık anlayışında gözlemlenebilir.⁸⁴ Varlık ve gerçekliği rasyonel kategoriler ve özellikle de birbiriyle karşıtlık arz eden düalist ayrımlar yoluyla yeniden inşa etmek, objektif ve nötr bir oluştan ziyade, öncelikli kılınan ile dışlanıp ikincil konuma getirilen arasındaki ayrıma tekabül etmektedir. Bu değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde, her ne kadar İslam'ın kendisiyle rasyonel olan arasında bir örtüşme olduğu iddiasında olsa da, Câbirî'nin, gerek İslam düşünce geleneğine gerekse de bu geleneğe hâkim olduğunu düşündüğü akıl anlayışına bakışı, tam da yukarıda bahsetmiş olduğumuz epistemoloji öncelikli ve kutupsal karşıtlıkların belirleyici olduğu bir düşünce biçimini açığa çıkarmaktadır. Kanaatimizce bu noktadaki en belirgin ayrım rasyonel olanla olmayan arasındaki ayrım olup, Câbirî bütünüyle gayrı makul bir zeminde, yani gayrı makulün (irrasyonelin) hâkim olduğu bir düşünce tarzı doğrultusunda teşekkül ettiğini düşündüğü Arap-İslam kültürünü, söz konusu ayrım

⁸¹ Câbirî'nin bilgi problemi üzerinde durması hem klasik İslam düşüncesi için hem de modern Batı düşüncesinden bilginin paradigmatik belirleyiciliğinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Mesala usûlcülere göre, "İlim" terimi üç anlama gelir: 1-İdrak, 2- Meleke 3- Herhangi bir disiplinin meseleleri. İlmin üçüncü anlamını: a- *Hem bir disiplinin bir yöntem çerçevesinde bir araya getirilen meseleleri*, b- *Hem de bir disiplinin usûl ve kaideleri anlamlarında kullanılır*. Bkz. Sadeddin Taftazanî, *Mutavvel ale't-Telhîs - Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvinî'nin Telhîsü'l-Meânî adlı eserinin şerhi-*, Âmire matbaası, 1268, s. 31; Tezin ilerleyen kısımlarında göreceğimiz üzere bunun çağdaş Batı düşüncesinde özellikle de Foucault'nun felsefesinde merkezi bir yer işgal ettiğini söyleyebiliriz.

⁸² Ebu-Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 360.

⁸³ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 255-256.

⁸⁴ Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, (Trans. David Webb), Polity Press, Cambridge 1992, s. 42.

yoluyla rasyonel olan lehine değerden düşürme cihetine gider.⁸⁵ O, metafizik gelenek boyunca apriori bir değer atfedilmek suretiyle yüceltilen aklın, gerçekte tarihsel bir inşa, yıktığı mitin yerine geçen yeni bir mit olduğu yönündeki çağdaş yaklaşımları⁸⁶ dikkate almaz. Oysa Câbirî'nin yaklaşımının da yine inanç zemininde ve kendisi tarafından şiddetle eleştirilen irrasyonel bir temele dayandığı söylenebilir

III. Muhammed Âbid Câbirî:

Çağdaş Arap düşüncesinin felsefî cephesinin en tanınmış simalarından birisi olan Câbirî'ye geçmeden önce çağının felsefî mirası ve sorunları üzerinde durmak istiyoruz. Zira Câbirî de çağının felsefî ve toplumsal sorunlarından etkilenmiş ve söylemlerinin arka planında çağının önemli problemleri yer almıştır.

İbrahim Ebu Rabi'ye (1956-2011) göre modern Arap düşüncesinin felsefe faaliyetinin evrimi, ondokuzcu asır *Arap Nahdası* (rönesans) çerçevesinde anlaşılmalıdır. *Nahda* ise;

“...1850 ile 1914 arasında hâkim olan geniş ve siyasi bir kültürel harekettir. Suriye’de ortaya çıkan ve Mısır’da gelişen *Nahda*, çöküş ve yabancı hâkimiyeti asırları öncesindeki klasik Arap kültürünün ihya edilmesinin yanı sıra, tercüme ve basitleştirme yoluyla medeniyetinin büyük başarılarını sindirmeye çalışmasıdır.”⁸⁷

Bu bağlamda ortaya çıkan *Nahda* aydınları, İslam’ın çöküşüne tepki göstermişler ve yeni bir rönesans için teoriler geliştirmişler, dahası bu Batının imkânlarından istifade etmeyi de ihmal etmemişlerdir. Ondokuzcu asır Arap düşüncesinin öncüleri tarafından güçlü bir tarihsel ve toplumsal hareket haline getirilen

⁸⁵ Keskin, *Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi*, s.66.

⁸⁶ Vattimo, *The Transparent Society*, s. 86.

⁸⁷ Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, (Çev. Hasan Bacanlı), Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 29. Hristiyan Araplar arasında kültürel milliyetçiliğin oluşumunda *nahda hareketi* denen kültürel-edebi uyanış hareketi önemli bir rol oynamıştır. Entelektüel altyapısı Fransızca Arap medeniyeti literatürü tarafından hazırlanan *nahda*, ondokuzuncu asrın yarısında Suriye ve Lübnan’da faaliyet gösteren Protesten Hristiyan misyonerler sayesinde matbaanın yaygınlaşmasıyla gelişti. Butrus Bustanî (1819-1883) gibi Amerikan misyonerlerin etkisiyle Protestanlığa dönen aslen Marunî bir Arap Hristiyan’ın öncülük ettiği *nahda* hareketinin hedefi, kapsamlı Arapça sözlükler, ansiklopediler ve dergiler çıkarma gibi basın-yayın faaliyetiyle klasik Arap kültürüyle modern Batı kültürünün sentezinden doğacak bir Arap rönesansıydı. Gencer, *İslam’da Modernleşme*, s. 542. Geniş bilgi için bakınız; Stephan Sheehi, *The Foundations of Modern Arap Identity*, University Press of Florida, Gainesville, 2004; William Cleveland, *A History of The Modern Middle East*, Westview, Boulder, 1994, s.122-123; Hisham Bashir Sharabi, *Arab Intellectuals and the West, The Formative Years:1875-1914*, London.1970, s.46; Hammadi er-Redisi, “el-Hitabu’l-İslami Havle’l-Hadese”, *el-Fikru’l-Arabi el-Musarı*. Sayı: 92-93,1992, s.34vd

Nahda, İslam mirası ve güncelin meydan okumaları, İslam ve Arap kültürel kimlik sorunu, İslam ve Batı, kadın sorunu ve ifade hürriyeti çerçevesinde dönen birçok mühim mesele ve tartışmayı canlandırmıştır.⁸⁸ En başta Rıfât Rafî Tahtavî (1801-1873), Cemaleddin Afganî (1838-1897) ve Muhammed Abduh (1849-1905) olmak üzere *Nahda* aydınları, Batı hâkimiyeti altındaki sosyo-politik ve ilmî bir ortamda Kur'an, Hadis ve felsefeden oluşan engin İslamî geleneğin nasıl yorumlanacağı sorunuyla karşı karşıya kaldılar. Bu aydınlar tarafından ortaya konulan temel soru, Müslümanların aynı anda nasıl hem sahih (*authentic*) hem de modern olabilecekleri sorusudur. Onlar bunun için saldırgan Batı kültürü karşısında İslam'ın külli bir ihyasına ihtiyaç olduğu görüşündeydiler.⁸⁹

Diğer taraftan *Nahda* aydınları "İslam aklı"nı asırlardır süren uykusundan ve çöküşünden kurtarmaya teşebbüs ettiler, İslamî yaşam biçiminin modern çağda uygulanabilir olduğunu savundular; çünkü İslam'ın mahiyeti itibarıyla *aklî* (*rational*) olduğuna inanmaktaydılar. Kendilerini, düşünce ve söylem için sahih İslamî ölçüler olarak gördükleri şeyle donatarak hem Müslümanların içindeki çöküşüne hem de Batının dıştan gelen kültürel ve siyasî saldırısına karşı savaşmaya çalıştılar.⁹⁰

A. Hayatı

Muhammed Âbid el-Câbirî, Fas topraklarının güneydoğusunda, 1900'lü yılların başında Fransızlar tarafından çizilmiş olan Fas-Cezayir sınırında, dört tarafı dağlarla çevrili ve hurmalıklarla dolu bir vadide yer alan Fecîc (Figuig) bölgesinde doğmuştur. Nüfus kaydında doğum tarihi 1936 olarak görünmekle beraber gerçek doğum tarihi 27 Aralık 1935'dir.⁹¹ Halkının çoğunluğunu Berberîlerin oluşturduğu bölgede Arapça konuşuluyor olmakla beraber, Berberî lehçesi hâkimdir. Câbirî ana dilinin Berberîce olduğunu, Arapçayı ise ancak ilkokul yıllarında gittiği Vüde kentinde geliştirdiğini söyler.⁹² Câbirî'nin baba tarafından sülalesi Âl-i Câbir olarak bilinen sülalesi, bölgenin geçmişinde zorbalığıyla, kan dökücülüğüyle tanınan bir aşiret iken, anne tarafından

⁸⁸ Ebu-Rabi, Ibrahim M, "Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası", (Çev. Şamil Öcal, H. Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, içinde, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), Açılım Kitap, İstanbul 2007, s.338-339.

⁸⁹ Ebu-Rabi, "Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası", s. 339.

⁹⁰ Ebu-Rabi, "Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası", s. 340.

⁹¹ Câbirî, *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Baîd*, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1997, s. 37

⁹² Câbirî, *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Baîd*, s. 119.

mensup olduğu aile *Evladu'l-Hâc Muhammed* (Hacı Muhammed oğulları) olarak bilinir ve ilim ehli bir aile olarak tanınırdı. Ayrıca bu aile, bölgenin meşhur ilmi şahsiyetlerinden Sîdî Abdülcebbar el-Fecîcî'nin neslinden gelmekle iftihar ederdi. Câbirî, çocukluk yıllarında dayısının kendisine sıklıkla, baba tarafını değil de anne tarafını örnek alması, onlar gibi olması gerektiği konusunda telkinlerde bulunduğunu ifade eder.⁹³

Câbirî'nin ilim ve düşünce hayatına meyletmesi ise, Fecic'de bir cami imamı ve aynı zamanda *Medresetü'n-Nahda el-Vataniyye*'nin kurucusu olan el-Hâc Muhammed Ferec ile tanışması ile başlamıştır.⁹⁴ Cezayir'de Abdülhamit b. Badis tarafından kurulmuş olan “Cezayir Müslüman Âlimler Birliği” ile irtibatı olan Selefi-Vehhâbî eğilimli bu şahsın Câbirî'nin dedesinin mensup olduğu “delil” adlı muhafazakâr/gelenekselci cemaat mensupları ile giriştiği tartışmalar, Câbirî'nin daha çocuk yaşlarda bu tür konulara ilgi duymasına vesile olmuştur. Diğer taraftan bu şahsın gayretleri ile Fecic'de kurulmuş olan Medresetü'n-Nahda el-Vataniyye Okulu, ülke genelindeki benzerleri gibi, şekilsel olarak Kral V. Muhammed yönetimine bağlı olmakla ve bir tür “dinî eğitim okulu” olarak meşruiyet kazanmakla beraber, özü itibarıyla “milli mücadele” ruhu taşıyor ve öğrencilerine dinî eğitim vermenin yanı sıra, Fransız okullarında okutulan teknik ve kültür derslerini de vererek onlara alternatif oluşturuyordu.⁹⁵ Bu okulun açılması Fecic'de bir tür inkılâp etkisi yaratmış, hem dinî ilimlerin hem de modern bilimlerin “Arapça” olarak öğretildiği bir okul olması münasebetiyle, yörenin ileri gelenleri tarafından benimsenmişti. Halkın gözünde bu okula devam eden öğrenciler, okuyup “adam olacak” ve ülkenin makûs talihini değiştireceklerdi.⁹⁶ Bununla beraber, bu okulun açılmasıyla birlikte “Kur'ân'ın rafa kaldırıldığını ve üzerinde hayvan resimleri olan kitapların okutulmasının kıyamet alameti olduğunu söyleyen” klasik medrese hocaları ve ileri gelenler de yok değildi. Bunlara Fransız hükümeti yanlısı olanlar da destek veriyorlardı. Hatta bunlar zaman zaman bu okulun ve el-Hâc Muhammed Ferec'in faaliyetlerini Fransız yetkililere ihbar etmekten de geri durmuyorlardı. Bu yüzden el-Hâc Muhammed Ferec bunlara “münafık” adını takmıştı.

⁹³ Câbirî, *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Baîd*, s. 25.

⁹⁴ Câbirî, *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Baîd*, s. 71 vd.

⁹⁵ Câbirî, *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Baîd*, s. 76-77.

⁹⁶ Câbirî, *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Baîd*, s. 77.

Câbirî, işte bu okulun 1949 yılında verdiği ilk mezunlarından biriydi. Okul yıllarında bilimsel keşifler yapmaya merak sarmış, kendi ifadesiyle, doğal maddelerden batarya üretmeye çalışmak gibi pek başarılı sayılmayacak denemeler yapmıştır.⁹⁷ O sene yaz tatilinde tekrar Vüde'ye gitmiş ve orada terzilik yapan amcasının yanında kalıp onunla birlikte çalışmıştır.⁹⁸

Câbirî, 1953 yılında *Medresetü'l-Muhammediyye* adlı liseye öğrenci olarak girer. Burayı bitirdikten sonra, bu lisenin hazırlık sınıfından bazı arkadaşlarının Şam'da üniversite okuyor olmaları ve bu arkadaşları ile zaman zaman yazışıyor olması ve Suriye'deki eğitim sisteminin de Fas eğitim sistemi gibi Fransız modelini uygulamasından kaynaklanan benzerlik başta olmak üzere birçok nedenden dolayı, 1957 Ekiminde üniversite eğitimi almak üzere Şam'a gider.⁹⁹ 1958 yılının haziran ayında Suriye'den döner ve ekim ayında Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne öğrenci olarak girer.¹⁰⁰ 1950'li yıllarda ülkesinin Fransız sömürsünden kurtulması için yapılan direniş gösterilerinde aktif rol oynar. İstiklal Partisinden 1959 yılında ayrılıp¹⁰¹ sol kanadı oluşturmuş olan Union Nationale des Forces Populaires'in aktif bir üyesi olarak görev yapar.¹⁰² Bu parti 1973 yılında Nationale des Forces Populaires Fas'ta yasaklanıp kapatılınca, Câbirî 1975'ten 1988'e kadar Union Sosyaliste des Forces Populaires'in politik bürosuna üye olur.

1970 yılında Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde, İbn Haldun'un "asabiyye nazariyesi" üzerine hazırladığı *el-Asabiyye ve'd-Devle* adlı tezi ile doktorasını tamamlar. Bir süre lise öğretmenliği yaptıktan sonra akademik hayata geçer. 2002 yılına kadar ders verdiği Fas-Rabat V. Muhammed Üniversitesi'nden Felsefe ve İslam Düşüncesi profesörü olarak emekli olmuş olan Câbirî, 1988 yılında Unesco'nun verdiği Bağdat Arap Kültürü ödülünü, 1999'da Tunus'ta Mağrip Kültür ödülünü, 2005 yılında Unesco bünyesindeki MBI müessesesi tarafından verilen Arap Dünyası Fikir Araştırmaları ödülünü, 2005 yılında Beyrut'ta, Arap Düşünce Kurumu (Müessesetü'l-Fikri'l-Arabî) tarafından verilen Ruvvâd (öncü düşünürler) ödülünü, 2006 yılında Rabat'ta, Unesco tarafından verilen İbn Sîna ödülünü, 2008 yılında Berlin'de Rüşd

⁹⁷ Câbirî, *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Baîd*, s. 87.

⁹⁸ Câbirî, *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Baîd*, s. 121.

⁹⁹ Câbirî, *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Baîd*, s. 153-154.

¹⁰⁰ Câbirî, *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Baîd*, t. 165.

¹⁰¹ Câbirî, *Silsiletu Mevâkıf* I, 24.

¹⁰² Câbirî, *Silsiletu Mevâkıf*, I, 38

Vakfı tarafından verilen özgür düşünce ödülünü almıştır. 4 Mayıs 2010 yılında vefat etmiştir.¹⁰³

B. Eserleri

Câbirî'nin eserlerine hem kronolojik hem de tematik olarak baktığımızda eserlerinin dört ana gruba ayrıldığını görürüz; Câbirî ilk döneminde *bilgi-bilim felsefesiyle* ilgili çalışmalar üzerine yoğunlaşmış ve bu konuda ders kitabı niteliğinde birkaç eser hazırlamıştır.

Câbirî'nin bilgi-bilim felsefesiyle ilgili çalışmaları şunlardır;

Medhal ila Felsefeti'l-ulûm: Dirâse ve Nusûs fi'l-epistemuluciya'l-Muâsıra, Cüz'i-l evvel: Tatavvuru'l-fikri'l-riyadî ve'l-Aklaniyye'l-Muâsıra, Dâru'l-Tâlia, Beyrut 1982.

Medhal ila Felsefeti'l-ulûm: Dirâse ve Nusûs fi'l-epistemuluciya'l-Muâsıra, Cüz'i-l sâni: Menhecu'l-tecrübî ve Tatavvuru'l-fikri'l-ilmî, Dâru'l-Tâlia, Beyrut 1982.

*Felsefetu'l-Ulûm-I-II, Dâru'l-Neşri'l-Mağribiyye, Dâru'l-Beydâ 1997.*¹⁰⁴

Daha sonraki döneminde ve genel olarak akademik hayatının büyük bir bölümünde çalışmalarının merkezini *İslam felsefesinin problemleriyle* ilgili eserler oluşturmuştur. Bu döneme damgasını vuran ve kendisinin hem Arap-İslam ülkelerindeki akademik ve entelektüel platformlarda hem de Avrupa ve Amerika'daki akademik ortamlarda dikkatleri üzerine çeken çalışması olan ve dört cilt halinde yayınlanan Arap-İslam aklının oluşumu, yapısı, siyasî ve ahlakî yönlerini eleştirel bir yaklaşımla tahlil eden eserleri olmuştur.

Câbirî'nin genel anlamda *İslam düşüncesi* özel olarak da *İslam felsefesiyle* ilgili çalışmaları (Câbirî'nin çalışmaları Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızca çevirileriyle birlikte verilmiştir) şunlardır;

İbn Rüşd: Sîretun ve fikrun, Beyrut 1998.

*et-Turâs ve'l-Hâdâse-Dirâsât ve Münâkâşât, Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1991.*¹⁰⁵

¹⁰³ Câbirî, *Silsiletu Mevâkıf*, I,40.

¹⁰⁴ İki ciltlik bu eser 1976 yılında yayımlanmıştır. 1994 yılında Beyrut'ta Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye tarafından tek cilt halinde de basılmıştır.

Aqlu'l-Ahlakiyyi'l-Arabî: Dirâsa Tahlîliyya Naqdiyya li-Nizami'l Qayyim fi Seqâfeti'l-Arabiyyeh, (Arap Ahlakî Aklı: Arap Kültüründeki Değer Sistemleri Üzerine Analitik ve Eleştirel Bir Çözümleme) Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2001;¹⁰⁶

*Tekvinu'l-Aqli'l-Arabî, El- Merkezu's- Sekafiyyi'l-Arabî, Beyrut 1991;*¹⁰⁷

*Bunyetu'l Aqli'l-Arabî: Dirâsa Tahlîliyya Naqdiyya li-Nuzûmi'l Ma'rifa fi Seqâfeti'l-Arabiyye, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1987;*¹⁰⁸

*Nahnu ve't-Turâs, Mağrib 1986;*¹⁰⁹

*el-Aklu's-Siyâsiyyü'l-Arabî, El-Merkezu's-Siyasiyyu'l-Arabi, Beyrut 1991;*¹¹⁰

Câbirî'nin *Çağdaş Arap-İslam düşüncesinin problemleriyle ilgili eserleri* şunlardır;

İşkâliyyâtu'l-fikri'l-Arabiyyu'l-muâsir, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1988;

¹⁰⁵ 1991 yılında yayımlanan bu eserde *Gelenek ve Modernleşme* ile ilgili olarak son yüzyılda yoğun olarak yürütülen tartışmalar yer almaktadır. Bu kitabın Gazâlî ile ilgili bölümün çevirisi: “Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, (Çev. Mesut Okumuş), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, Cilt: XLIV, Sayı: 1, s. 399-413.

¹⁰⁶ 2001 yılında yayımlanmış olan bu eser, müellifin dört ciltlik Arap Aklının Eleştirisi serisinin son kitabıdır.

¹⁰⁷ İngilizce çevirisi: *The Formation of Arab Reason -Text, Tradition, and The Construction of Modernity In The Arab World*, Centre for Arab Unity Studies, Beirut 2011; Türkçe çevirisi: *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İ. Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001. 1984 yılında yayımlanan bu eser, Câbirî'nin meşhur dörtlü “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin ilk kitabıdır. İbrahim Akbaba tarafından “Arap Aklının Oluşumu” adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Bu eserin kısmen Almancaya çevirisi şu isimle çıkmıştır: *Kritik der Arabischen Vernunft – Naqd al- 'aql al- 'arabî: Die Einführung*, Vorwort: Reginald Grüenberg, Sonja Hegasy; Einleitung: Ahmed Mahfoud, Marc Geoffroy; Überss: Vincent von Wroblewsky, Sarah Dornhof, Perlen Verl, Berlin 2009.

¹⁰⁸ Kısmen İngilizceye çevirisi: *Arap-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, (Trans. A. Abbassi), The Center for Middle Eastern Studies Austin 1999; Türkçe çevirisi: *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001. 1986'da yayımlanan bu eser “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin ikinci kitabı olup müellifin, İslam-Arap geleneği ile ilgili olarak yaptığı; Beyanî, Burhânî ve İrfânî olmak üzere üçlü tasnif bu eserde yapılmıştır. Bu kitabı Câbirî'nin başyapıtı olarak görmek mümkündür.

¹⁰⁹ Fransızca çevirisi: *Introduction à la critique de la raison arabe*, La Découverte, 1995; Türkçe çevirisi: *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çev. A. Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003. İlk olarak 1980 yılında yayımlanan bu eser, Câbirî'nin bütün çalışmalarına yansıyan genel metodolojisini sunan bir giriş bölümü içermesi açısından çok önemlidir. Bu eserinde Câbirî, İslam geleneğinde Maşrik/Doğu ve Mağrip/Batı diye iki ana akımın var olduğunu savunmaktadır.

¹¹⁰ Türkçe çevirisi: *Arap-İslam Siyasal Aklı*, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001. 1990 yılında yayımlanmış olan bu eser “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin üçüncü kitabı olup müellifin, İslam geleneğinde siyasi düşüncenin belirleyicilerini ve sonuçlarını tartıştığı önemli bir çalışmadır.

Vichet-u Nazar Nahv-u İadet-i Qadaya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır, Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut 1992;¹¹¹

Hıvârû'l-Meşrik ve'l-Magrib, Telîhi Silsileti'r-Rüdûd ve'l Münâkaşât, Kahire 1990 (Hasan Hanefî ile birlikte).¹¹²

Kadâyâ fi'l-fikri'l-muasır, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1997;

Turas ve'l-Hadase, el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut 1991.

Musaqqafun el-Arab fi'l-hadârati'l-Arabiyye-Mihnetu İbn Hanbel ve nekbetu İbn Rüşd, Merkezü dirâsât'l-vahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1995.

Hitabu'l-Arabiyyu'l-muâsır: Dirâse tahliliyye nakdiyye, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1998.¹¹³

Son olarak Câbirî ömrünün sonlarına doğru çalışmalarını Kur'an üzerine yoğunlaştırmış, Kur'an'la ilgili tartışmalı konulara dair önemli görüşler belirtmiş ve bugün Kur'an'ın anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken noktalara işaret etmiştir. Ayrıca bu çalışmalarını nüzul sırasına göre hazırladığı müstakil bir Kur'an tefsiriyle sonuçlandırmıştır.

Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm, el-Cüz'ü'l-Evvel, fi't-Ta'rîf bi'l-Kur'ân, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2006;¹¹⁴

Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm: et-Tefsîru'l-vâdih hasbe tertîbi'n-nüzul, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, (I-III), Beyrut 2008-2009;

¹¹¹ Türkçe çevirisi: *Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev. A. İhsan Pala, M. Şirin Çıkar), Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001; kitaptan bir bölümün çevirisi: "Çağdaş Dünyada 'Şeriat'ın Tatbiki' Problemi -İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu-", (Çev. Abdullah Şahin), *İslâmiyât, [Şeriat dosyası]*, 1998, Cilt: I, Sayı: 4, s. 25-52.

¹¹² Türkçe çevirisi: *Doğu-Batı Tartışmaları*, (Çev. Muhammed Çoşkun), Mana Yayınları, İstanbul, 2011; 1990 yılında yayımlanan bu eser, müellifin Mısırlı düşünür Hasan Hanefî tarafından Paris'te yayımlanan *el-Yemvu's-Sâbi'* (Yedinci Gün) adlı dergide karşılıklı olarak yazdıkları yazılardan oluşan bir tartışma/diyalog kitabı olup laiklik, köktencilik, demokrasi, modernizm, gelenek, Aydınlanma, Fransız Devrimi, Filistin Meselesi gibi birçok güncel konuyu içermektedir. Ayrıca bkz. Ebû Hindî, Muḥammad Alî, *Meşrû' al-nakdah beyne'l-İslâm ve- ilmânîyah: dirâsah fî fikr Muḥammad 'Imārah ve Muḥammad 'Âbid Câbirî*, rusâlat Duktûrah, Dâr al-Salâm lil-Ṭibâ'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzî' wa-al-Tarjamah, al-Qâhira 2010.

¹¹³ 1982 yılında yayımlanan bu eserde Câbirî Arap dünyasında son iki yüz yıl içerisinde önce gelen fikir akımlarını tartışmaktadır.

¹¹⁴ Türkçe çevirisi: *Kur'an'a Giriş*, (Çev. Muhammed Çoşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2010.

Musakkafûn fî 'l-Hadarati 'l-Arabiyyeti 'l-İslamiyye: Mihnetu İbn Hanbel ve Nekbetu İbn Rüşd;¹¹⁵

Hafriyyât fî 'z-Zakira min Baîd; Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1997.¹¹⁶

Mağribu 'l-Muasır, Daru'l-Beyda, Beyrut 1998.¹¹⁷

Diğer yandan Câbirî yaptığı bazı tahkik çalışmaları ile özellikle İbn Rüşd'ün eserlerini yeniden ihya edip “burhân” anlayışını gündeme getirmeye çalışmıştır. Nitekim bu tahkiklerin tamamı bir proje çerçevesinde yapılmıştır ve projenin adı da “*intisâran lir'-rûhi 'l-ilmiyye ve te'sîsen li ahlâkiyyâtî 'l-hıvâr*” (bilimsel ruhun desteklenmesi ve diyalog ahlakının te'sis edilmesi” şeklindedir. İbn Rüşd'ün *Tehâfût* adlı eserinin tahkikinin önsözünde bu vurguyu özellikle ifade eden Câbirî, Çağdaş Arap okuyucusunun “gelenekten iktibas” etme ve beyan aklının kavram tasallatu altında düşünme gibi engellerden kurtulması için İbn Rüşd'ün burhânî anlayışına ihtiyaç duyulduğunu savunmakta ve bu tahkik çalışmalarının bu yönde önemli bir adım olacağını belirtmektedir. Bu tahkik çalışmaları şunlardır;

Faslu 'l-Makâl fî Takrîri Ma Beyne 'ş-Şerîati ve 'l-Hikmeti Mine 'l-İttisâl

Keşfu 'an Menâhici 'l-Edille fî Akâidi 'l-Ümme

Tehâfütü 't-Tehâfüt

Külliyât fî 't-Tıbb

Zarûrî fî 's-Siyâse –Muhtasar Siyaseti Eflâtûn-

C. Entelektüel Kişiliği ve Metodolojisi

Câbirî, çağdaş Arap dünyasının en seçkin düşünürlerinden birisi olarak ortaya çıktı, Suriye ve Fas'taki entelektüel formasyonu ve Fransızca yazmayı reddetmesi, onu yeni Arap aydınlar ve öğrenciler kuşağının favorisi haline getirdi. Câbirî'nin eserleri

¹¹⁵ 1995 yılında yayımlanan bu eserinde Câbirî, İslam geleneğinde “aydın” kimliğinin ortaya çıkışını, konumunu ve sorunlarını incelemekte, bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in ve İbn Rüşd'ün gördükleri tepkileri yakın planda ele almaktadır.

¹¹⁶ 1997 yılında yayımlanmış olan bu eser, müellifin çocukluk yıllarından yirmili yaşlarına kadar olan yaşamının otobiyografik anlatımıdır.

¹¹⁷ Câbirî, bu eserinde kendi memleketinin, toplumsal, siyasi ve ekonomik yapısını, ele almıştır.

geniş kapsamlıdır; akademik konulardan siyasal meselelere kadar geniş bir konular dizini hakkında eserler yazmıştır. Eserlerinde başlıca şu temalar yer alır:

- a. *İslam'da bilgi sorunu ve Arap-İslam Aklının anlamı*
- b. *İslam toplumunun tarihsel evrimi ve entelijensiyanın rolü*
- c. *Arap dünyası ve Batı*
- d. *Çağdaş Arap düşüncesi ve evrensel fikirler*
- e. *Şeriatın uygulanması ve Arap toplumlarının gelecekteki rolü.*¹¹⁸

Câbirî, ilk eğitimini doğduğu Fas'ta bilim felsefesi ve epistemoloji dalında aldı. Bu düşüncenin evrimi onu çağdaş Arap ve milliyetçi Rönesans Mağribî ekolünün önemli bir aktörü haline getirdi. Bu entelektüel akımın belirgin özellikleri, Allâl el-Fasî, Muhammed Arkoun, Abdullah Laroui, Muhammed el-Kettânî, Abdülhamit bin Badîs, Muhammed Talbî, Ali Merad ve Kuzey Afrika'daki birçok düşünürün sistemine benzerlik içermektedir. Tüm bu düşünürlerin ortak paydası, geleneği¹¹⁹ ve bugünkü durumun yol açtığı olumsuzlukları eleştirmek ve akıl gücüyle başarılabilir bir modern Arap Rönesansını gerçekleştirmek istemeleridir. Zira bu düşünürlere göre felsefî rönesans modern çağda bütün Arap kültürü ve medeniyetinde rönesans yapılabilmesinin ön şartıdır.¹²⁰

Câbirî, “Arap aklının bünyesi”nin tam bir yapıbozumu ve eleştirisinin uygulamaya konulabilir bir Arap geleceği inşâ etme yolunda zarurî bir adım olduğunu öne sürer. *Hitabu'l-Arabiyyi'l-muâsır*¹²¹, *Mes'eletu'l-haviyye*¹²², *İşkâliyyâtü'l-fikri'l-Arabiyyu'l-muâsır*,¹²³ *Turas ve'l-Hadase*¹²⁴, gibi eserlerinde ondokuzuncu asır Arap Nahdasının ve onun temsilcilerinin Arap aklının kendisini tenkid etmedeki başarısızlıkları sebebiyle esaslı bir epistemolojik ve felsefî başarıyla neticelenemediği

¹¹⁸ İbrahim M Ebu-Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 355. Ayrıca bkz. Ebu-Rabi, İbrahim M, *Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad Âbid al-Jâbirî*, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad 2003; Arkan, “Çağdaş İslam-Arap Düşüncesi ve Câbirî”, s.463-484.

¹¹⁹ Ahmet Muhammed Sâlim Barbarî, *İşkâliyyatu'l-Turas fi'l-fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır: Dirasetu'l-Muqarana beyne'l-Hasan Hanefî ve Muhammed Âbid el-Câbirî*, Dar'ul-Hadara, Kahire 1998.

¹²⁰ Ebu-Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 356.

¹²¹ Câbirî, *Hitabu'l-Arabiyyu'l-muâsır: Dirâse tahlîliyye nakdiyye*, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1998.

¹²² Câbirî, *Mes'eletu'l-haviyye: el-Urube, el-İslam ve'l-Garb*, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 2001.

¹²³ Câbirî, *İşkâliyyâtü'l-fikri'l-Arabiyyu'l-muâsır*, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1988.

¹²⁴ Câbirî, *Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut 1991.

görüşünü benimser.¹²⁵ “Aslî, köklü ve sabit olan değerlerden hareketle bir Arap-İslam kişiliği oluşturmak, mevcut bozuklukların tashihi için kaçınılmazdır” diyen Câbirî ve Sâlim Yâfût gibi Arap aydınları, bölgenin sorunlarının çözülebilmesi için öncelikle Arap-İslam akli kavramının geliştirilmesinin önemi üzerinde durdular.¹²⁶ Câbirî, çöküş sorununun, modern Arap düşüncesi ve felsefesinin ana sorunlarından biri olduğu görüşündedir. Hiçbir fikrî eğilimin, bu durumun mahiyetini ve nedenlerini tartışmaktan muaf olmadığını beyan eder; Müslüman aydınların, özellikle “ihyacı” Müslüman aydınların, çöküş sorununa geçerli bir alternatif sunamadıklarını ileri sürer.¹²⁷

Câbirî, Arap-İslam felsefesi bağlamında epistemolojinin temel problematikleri etrafında bilginin anlamı ve rasyonalizm sorununu çalışmalarının merkezine almış, Batılı entelektüel gelenek ile postsömürgecilik dönemi Arap dünyası arasında bağlantılar kurmaya çalışmıştır. Bu entelektüel ve bilimsel çabaların politik arenada karşılığı ve maksadı ise, Kuzey Afrika’da bağımsızlık sonrasında başlayan ve modern Arap düşüncesini klasik entelektüel geleneğin belli rasyonel kalıpları içine yerleştirmeyi amaçlayan kültürel bakımdan sömürgecilikten kurtulma projesini gerçekleştirmektir.¹²⁸ İbrahim Ebu-Rabî’nin değerlendirmesine göre Câbirî, bu projesini gerçekleştirmek için çifte bir süreç izlemektedir: (i) Geçmişin yapıçözümü, (ii) postsömürgecilik dönemi Arap düşüncesinin karşılaştığı en acil sorunların incelenmesi.¹²⁹ Câbirî’nin temel ilgisi metafizik ya da teoloji değil, felsefedir. Klasik çağda gelişen İslam teolojisinin sorunları, onu yalnızca akıl ve kültürü etkilediği oranda ilgilendirmektedir. Bu bağlamda ona göre, felsefe, çağdaş Arap kültürünü teolojik zihniyetin (selefi aklının) dar görüşlülüğünden kurtararak ve onu eski çağa ait teolojik ön kabullerden ayıracaktır.¹³⁰

Câbirî’nin Müslüman düşüncesinin evrimleşmesine ilişkin analizi, belirli bir çağda tüm düşünce süreçleri ve bilgi dallarına aşıl原因 temel eğilimleri keşfetmeye çalışmasından dolayı Foucault’nun bilginin arkeolojisi yaklaşımının bazı unsurlarını

¹²⁵ Câbirî, *Mes’ele-tu’l-haviyye: el-Urube, el-İslam ve’l-Garb*, Merkezu Dirasetu’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 1995.

¹²⁶ Uyanık, “Çağdaş İslam Düşüncesi”, s. 456.

¹²⁷ Ebu-Rabî, “Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası”, s. 348.

¹²⁸ Ebu-Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 356. Ayrıca bkz. aynı yazarın şu çalışmasına; *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 31; ayrıca bkz. Câbirî, *Mes’ele-tu’l-haviyye: el-Urube, el-İslam ve’l-Garb*, Merkezu Dirasetu’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 1995, s. 167-175.

¹²⁹ Ebu-Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 356.

¹³⁰ Câbirî, “Felsefe: Fennu siyâgati’l-mefâhim”, *eş-Şarku’l-Evsat*, Sayı: 6619, Ocak 11, 1997, s. 10.

taşımaktadır.¹³¹ Bu hesaplamada Arap-İslam düşüncesinin şekillenme dönemindeki kökeni *beyân* olarak adlandırılabilen şeydedir ve esas kaygısı dini ya da dilbilimsel metin olmuştur. Bu erken dönemde İslam düşüncesi kendisini dile ilişkin bilimlerin, gramer, retorik vs, ayrıntılı incelenmesine ve tabi ki dini metinlerin, Kur'an, sünnet ve bunlar etrafında kristalleşen bilimler, özellikle de İslami histografyanın korunması, yayılması ve çalışmasına yerleştirmiştir. Tüm bu 'orijinal' bilimler onların tüm işlevlerini yöneten kapsamlı tek bir epistemolojik ilke tarafından birleştirilmiştir: Gramerde kıyas ilkesi ve fıkıh. Bununla yakın ilişkide olan da kelimeler ya da retorikte istidlal (sonuç çıkarma) ilkesidir. Burada yüzyüze geldiğimiz şey, bireysel hadise ya da oluşu analojik bir mantık vasıtasıyla sabit bir orijin ya da kaynak ile ilişkilendirilerek kavramaya ve sınıflandırmaya çalışan baskın bir 'düşünce mekanizması'dır. Meydana çıkan tecrübe daha önceki tecrübelerin iyi tanımlanmış unsurlarıyla ilişkilendirilerek düzenlenmek zorundaydı.¹³²

Câbirî ile ilgili çeşitli çalışmalarda, özellikle post yapısalcı olarak nitelenen Muhammed Arkoun (1929-2010) ile Câbirî'yi mukayese eden çalışmalarda Arkoun'un postyapısalcı, Câbirî'nin ise yapısalcı olarak nitelendirilmesinden¹³³ hareketle, özellikle yapısalcılık yöntemini tanımaya, bir düşünürün yapısalcı olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini ortaya koymaya ihtiyaç vardır.

Câbirî'de Foucaultcu tema ve çağrışımları görmek -tamamen ve doğrudan Foucault'dan mülhem olmasa da- mümkündür. Foucault'un çalışmalarıyla Câbirî'nin çalışmaları arasında bir takım görece benzerlikleri eğer indirgemecilik tehlikesine düşmez isek şöyle ifade edebiliriz; *Arap-İslam Akılının Oluşumu*¹³⁴ ve *Arap-İslam*

¹³¹ Foucault'un *Bilginin Arkeolojisi* çalışmasının anlamı ve amacına ilişkin bkz. Alan Sheridan, *Micheal Foucault: The Will to Truth*, Tavistock Publications, London 1980.

¹³² Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 120, 128-131.

¹³³ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, 55-90; Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s.41.

¹³⁴ Söz konusu kitap ilk kez 1984 yılında yayınlanmış olup Câbirî'nin Arap-İslam aklıyla ilgili tüm tezlerine bir giriş mahiyetindedir. Kendisi bu tezlerini kitabı yayımlandıktan hemen sonra aynı yıl Kahire Üniversitesinde verdiği bir konfreansla geniş bir dinleyici kitlesine ilk kez sözlü olarak anlatma fırsatı bulmuştur. Ancak sonrasında Arap dünyasındaki entellektüeller Câbirî ile ilgili pek çok eleştirel metin yayımlasa da Câbirî bunların hiç birisine cevap vermediği için eleştirel bir diyalog imkânı gerçekleştirilememiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Louise Wright Katharine, *The Incoherence of the Intellectuals: Ibn Rushd, Ghazali, Jabir and Tarabichi in Eight Centuries of Dialogue Without Dialogue*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austinin Partial Fulfillment, Texas, 2012; Michel Mounir Kabalan, *Criticism of Essentialism in*

Kültürünün Akıl Yapısı adlı eserlerinde Foucault'un *Bilginin Arkeolojisi* ve *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinin izlerini ve temalarını görmek mümkündür. Yine Câbirî'nin *Arap-İslam Siyasal Aklı* ve *Arap-İslam Ahlakî Aklı* adlı çalışmalarında Foucault'un *Deliliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu* adlı çalışmalarının izlerini ve temalarını görmek mümkündür. Özellikle *bilginin/epistemenin* sosyal oluşumlar ve görünenlerden hareketle oluştuğunu ileri süren Foucault gibi Câbirî de Arap-İslam kültüründeki akıl yapısının analizine -özellikle de Arap-İslam siyasal aklının analizini göz önünde bulundurursak- bilgi sistemlerinin epistemolojik ve sosyolojik soy-kütüklerini soruşturarak başlar. Örneğin bir filozofun ontoloji konusundaki söyledikleriyle politik duruşu arasında veya tercüme hareketleriyle siyasal mücadeleler arasında bir takım ilişkiler kurar. Zira soykütüğü, bilinmeyen geçmişe ulaşmaya çalışmaktan ziyade, bilinen mevcudu ifade eder ve aydınlatır. Böylece geçmiş, mevcuda ulaşmanın, geneksel temelleri kökünden yıkmanın ve süreklilik kabulünü sorgulamanın bir aracı haline gelir.¹³⁵

Foucault gibi Câbirî de bilgi ile iktidar arasındaki ilişkileri İslam düşüncesini analizi ederken sık sık gündeme getirir. Diğer taraftan Foucault'un tarihsel süreçte ortaya çıkan *epistemeler* ile bu *epistemeleri* oluşturan söylem düzenleri üzerine arkeolojik düşünce tarihi araştırmaları, Câbirî'de paradigmatic ve epistemik sistemlerin ve onları oluşturan epistemik cemaatlerin, ikili karşıtlıklar içinde, kopuş ve sürekliliklere içkin bir düzlemde eleştirel analizlere dönüşür.¹³⁶

Câbirî Arap-İslam aklının analizine girerken bu aklın özellikle Arap diliyle olan ilgisi üzerinde ısrarla durması ve Arap-İslam aklının temelde beyân merkezli olduğu yönündeki tespitinde de Foucaultcu imâları görmek mümkündür. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de;

“Bir dilin gramatiksel düzenleri, onun içinde söylenebilecek her şeyin *apriori*'sidir. Söylemin gerçekliği filolojinin kurduğu tuzakla karşı karşıyadır. Böylece kanaatlerden, felsefelerden ve belki de bilimlerden, onları mümkün kılan *kelimelere* ve buradan da, canlılığı *henüz gramerlerin*

Contemporary Arab Thought, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Department Of Philosophy of The Faculty of Arts and Sciences at The American University of Beirut, Beyrut 2006.

¹³⁵ Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, Ithaca 1977, s. 153-154.

¹³⁶ Bkz. Bughûrah, al-Zawâwî, *Mîshîl Fûkû (Michel Foucault) ft al-fîkr al-‘Arabî al-mu‘âşir: Muḥammad ‘Ābid al-Jābirî, Muḥammad Arkûn, Fathî al-Turaykî, Muṭā‘ Şafadî, Dār al-Ṭalī‘ah*, Bayrût 2001.

şebekesinin içine alınmamış bir düşünceye kadar geri gitme ihtiyacı buradan kaynaklanmaktadır.” (vurgular bize ait)¹³⁷

şeklindeki ifadeleri, Câbirî’nin Arap-İslam aklının düşünme biçiminin ve sınırlarının bizâtihi Arap dili ve grameriyle ilgili olduğu yönündeki tahlilleriyle paralellikler gösterir.

Diğer yandan Câbirî’nin İslam düşüncesindeki epistemolojik sistemleri, kültürel ve siyasal koşulların etkisi ve bir anlamda da sonucu olarak eleştirel bir analize tabii tutması, İslam düşüncesindeki farklı disiplinleri epistemolojik sistemleri açısından sınıflandırması ile Foucault’nun özellikle *Kelimeler ve Şeyler*’de sorunsallaştırdığı *epistemeler* arasında da önemli benzerlikler vardır. Foucault *episteme* ile farklı söylem tiplerini birbirine bağlayan ve belirli bir tarihsel döneme uygun düşen bir ilişkiler bütünü anlatmaya çalışır.¹³⁸ Buna göre *episteme*, bir kültürde ve belirli bir dönemde bütün bilginin mümkün oluş koşullarını belirleyen şeye karşılık gelir.¹³⁹ *Episteme* belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimini tamamlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel *a prioridir*.¹⁴⁰ Bir kültürde ve belli bir ânda, bütün bilgilerin olabilirlikkoşullarını tanımlayan ancak bir tek *episteme* vardır.¹⁴¹ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde *episteme* hakkında şöyle bir tanım verir:

“Dünya hakkında bir vizyon, bütün bilgilerde ortak ve her bir bilgiye aynı yasaları ve aynı postulatları empoze edecek bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanların kendisinden kaçıp kurtulamayacağı belirli bir düşünce yapısı -genel birel tarafından herkes için yazılmış bir yasalar toplamı- gibi bir şey”.¹⁴²

Foucault, arkeolojik bir bağlamda bilginin koşullarının ve kurallarının, tarihsel düzlemde ve toplum pratiğinde nasıl dönüştürüldüğünü göstermeye çalışırken onun *episteme* kavramının nasıl anlaşılacağı da ortaya çıkar:

¹³⁷ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Yayınları, İstanbul 2001, s. 417.

¹³⁸ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 54-99. Ayrıca bkz. Judith Revel, *Foucault Sözlüğü*, (Çev. Veli Urhan), Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 67.

¹³⁹ Machado, Roberto, “Arkeoloji ve Epistemoloji”, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, (Der-Çev. Veli Urhan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 134.

¹⁴⁰ Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme* s. 46.

¹⁴¹ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 244.

¹⁴² Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 250; ayrıca bkz. *Kelimeler ve Şeyler*, s. 244.

“Düşüncelerin oluşumu konusunda, geleneğin içinde ya da öznelere bilinçli üretimleri çerçevesinde, düşüncelerin kesintisiz olan evrimini savunan idealist ve hümanist yaklaşımı reddeden Foucault, bu yaklaşıma karşı bilginin mümkün oluşunun koşullarını ve kurallarını arkeolojik olarak belirlemeye girişir. Karakterleri bakımından evrensel ve değişmez olmayıp, tarih içinde değişmekte ve belirli söylemsel bölgelere özgü kalabilmekte olan bu kurallar, belirli bir tarihsel dönemin deneysel düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen *epistemeyi* ya da bilginin biçimini inşa eden ‘bir kültürün temel kodları’ nı oluştururlar.”¹⁴³

Câbirî Arap-İslâm aklının mahiyetini ve işleyiş biçimini, farklı alanlardaki etkinliğini, ideoloji ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklamaya çalışmaktadır. Arap-İslâm kültüründe egemenlik rolü üstlenen aklın, teorik ve pratik temellerini, buna ilişkin bir takım kavramları ve düşünceleri meydana getiren mekanizmayı deşifre etmeyi amaçlamaktadır. Çünkü o, Arap-İslâm teorik ve pratik düşünce sisteminin belli bir biçimde ve mantık ideaları ile üretildiğine inanmaktadır. Onun krizi de, Arap-İslâm aklının konusu ve sorunları da bu aklın ürünüdür ve çevredeki sosyal, ekonomik, dinsel ve siyasal halini yansıtmaktadır. Câbirî incelenen eserlerin yazıldıkları çağlardaki hâkim olan dünya görüşünün, yazarların ait oldukları düşünce gelenek ve ekollerinin, metinlerin tarihsel geneolojisinin, yazarların kendilerine has ayırt edici özelliklerinin, coğrafi ve yerel şartların etkilerinin, siyasal gelişmelerin, sosyal yapının ve bu yapıda meydana gelen gelişmelerin, kültür tarihinin konusu olabilecek diğer alanlardaki olası etkilerin çalışılmasının, hem eserlerin tarihselliklerinin tespit edilmesinde ve hem de bilimsel bilginin serüveninin aydınlatılmasında ufuk açıcı olacağını düşünmektedir.¹⁴⁴

Foucault’nun yanında Câbirî’nin çalışmalarında yapısalcı yaklaşım biçimlerini de görmek mümkün olmaktadır. Ancak Foucault ve Câbirî bakış açıları ve metodolojileri arasında mutlak bir özdeşlikten bahsedilmesi zordur. Zira O, Foucaultcu bazı tema ve kavramları ele aldığı yerlerde Foucault’yu adım adım takip etmek yerine, onun kavram ve yaklaşımlarını kendine özgü karakteri olan “Arap kültürünü” incelemek için kullanır.¹⁴⁵

¹⁴³ Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s. 47.

¹⁴⁴ Bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.13-330.

¹⁴⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 42.

Mesela Arap-İslam düşüncesindeki bilgi sistemlerini ele alırken, “bilgi sistemi”ni herhangi bir kültürün bilinçdışı *yapısı* şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴⁶ Ardından da ‘yapı’ kavramına şöyle açıklık getirmektedir:

“... biz bir yapıdan (bünye: stucture) söz ederken bununla, bir takım değişmez ilkelerin ve değişkenlerin varlığını kastetmekteyiz. Buna göre “Arap aklı”nın yapısından söz ederken de aslında Arap kültürünün -bu kültürü kuran- değişmez- ilke ve değişken unsurları kastetmekteyiz.”¹⁴⁷

Fransız yapısalcılığının etkisiyle Arap-İslam kültürüne yönelik analizlere girişen Câbirî, Arap-İslam kültürünün bakiyesinden yola çıkarak biçimlendirici olan temel sisteme ulaşmayı amaçlar.¹⁴⁸ Câbirî *Arap-İslam Aklının Oluşumu* adlı çalışmasından önce yayınladığı *Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı çalışmasında da yapısalcı yaklaşımın karmaşık olanı net bir şekilde ortaya koymaya yaradığını ifade eder.¹⁴⁹ Bu şekilde Câbirî’nin yapmaya çalıştığı şey, kompleks halindeki İslam düşüncesini yapısalcılık marifetiyle netleştirmektir. O, yapısalcılık sayesinde öyle bir yapı ortaya çıkartır ki, bu yapıda her bir olayın bir yeri vardır ve o yere göre aydınlatılır.¹⁵⁰ Bu yaklaşım tarzı, Arap-İslam kültürünün incelenmesinde oldukça yeni bir yöntemdir. Zira O, Arap-İslam kültürü tarihinin, hep yapılageldiği üzere, artzamanlı bir yaklaşım tarzı ile ele alındığı düşüncesindedir. Bu yaklaşım tarzı, artzamanlı karakteri nedeniyle, Arap aklında değişmeden kalan temel öğelerin fark edilememesine yol açmıştır.

Arap-İslam kültür tarihinin artzamanlı okunup yazılması, aynı zamanda bu kültür tarihinin sürekli tekrar edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bundan dolayı Câbirî, yapısalcı analiz tarzına benzer bir biçimde, artzamanlı yaklaşım yerine eş zamanlı bir yaklaşım önerir ve yapısalcılıktan hareketle benimsediği söz konusu yaklaşımı kendi analizleri için bir yöntem olarak kullanır.¹⁵¹ Câbirî için eşzamanlı bu yaklaşımın en

¹⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 42.

¹⁴⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 42.

¹⁴⁸ Ebu-Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 360.

¹⁴⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 264.

¹⁵⁰ Alpyağıl, “İslam Düşüncesinin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek: *Felsefî Mirasımız ve Biz* Üzerine, s. 136.

¹⁵¹ Yapısalcılık Arap dünyasında son derece yaygın bir düşünce ekolüdür. Özellikle Marksist düşüncenin hâkim olduğu dönemlerde çok daha kuvvetli olmuştur. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız, Nizar A. A. Asad, *Translating English Occurrences of Deconstruction Terminology into Arabic*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Linguistics and Translation, Faculty of Graduate Studies, An-Najah National University, Nablus, Filistin, 2010, s.19. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İbrahim Mahmûd, *el-Binyeviyye ve Tecelliyâtuhâ fi'l-Fikri'l-Arabîyyil-Muasır*, Dâru'l-Yenâbi li'n-Neşri ve't-Tevzî, Şam 1994.

önemli kazanımı, Arap-İslam kültürünün yapısında değişmeden kalan unsurların fark edilmesini sağlamasıdır. Zira bu değişmezler yoluyla, söz konusu kültürün yapısını teşkil eden unsurların neler olduğunun ortaya konulması imkânını elde edecektir.¹⁵²

Câbirî Arap aklını, kendini oluşturan öğelerin aralarındaki ilişkinin ortaya çıkardığı bir bütün olarak kabul eder ve bütünlüklü bir yapıdan bahseder. Onun bahsettiği bu yapı, değişmez ve değişen birtakım ilkelerin meydana getirdiği bir karaktere sahiptir. Buna göre, Arap-İslam kültürü, bünyesinde barındırdığı öğeler arasındaki etkileşiminin meydana getirdiği bütünlüklü yapıyı temsil etmektedir.¹⁵³ Câbirî için, değişen unsurlardan ziyade değişmeden kalan belirleyici yapılar ekseninde ele alındığı takdirde, Arap-İslam kültürünün akıl yapısı da açığa çıkarılabilecektir.¹⁵⁴ Câbirî'nin yapı tasarımı, tıpkı dilde olduğu gibi, bireyleri aşanı, kendini kültürün bireylerine dikte edeni ve onlar üzerinde belirleyici olanı açığa çıkarmayı amaçlar.

¹⁵² Keskin, *Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*, s.61.

¹⁵³ Keskin, *Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*, s.61.

¹⁵⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 42.

BİRİNCİ BÖLÜM

CÂBİRÎ'NİN ARAP-İSLAM AKLI TASAVVURU

1.1.ARAP-İSLAM AKLININ OLUŞUMU SORUNU

Câbirî'nin çalışmaları Arap-İslam kültürünün iddialı bir epistemolojik ve tarihsel analizi projesini içerir. Onun yaklaşımında epistemoloji ve ontoloji mutlak olarak birbirine bağlı olduğundan dolayı, Câbirî analizlerine Arap dünyasındaki bilgi¹⁵⁵ problemiyle başlamaktadır.¹⁵⁶ Batı metafiziği geleneğine hâkim olan ve çağdaş felsefelerde sıkı bir biçimde eleştirilen epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzının, Câbirî'nin Arap-İslam kültürü bağlamında ortaya koymuş olduğu yaklaşımda devam ettirildiğini söylemek mümkündür. Söz konusu düşünce tarzına göre, örneğin Aristoteles'te *logic* olanla *ontolojik* olan, ya da daha açık bir ifadeyle, mantığın (düşüncenin) kategorileriyle varlığın kategorileri arasında tam bir örtüşme olduğundan dolayı, varlık veya varlığın hakikatine yönelik geliştirilebilecek bir epistemolojinin varlığa, varlığın hakikatine tekabül ettiği varsayılır. Böylelikle Batı düşünce geleneğinde varlık ve gerçeklik, söz konusu paradigma, yani teorik, kurgusal, rasyonel bir epistemoloji ekseninde temsil edilmeye çalışılmış, varlık ve hakikat epistemoloji dolayısıyla yeniden inşa edilmiştir.¹⁵⁷ Bu en açık olarak, hümanist bir paradigma ekseninden hareketle değil, akla indirgenmiş olan insanın, rasyonel yargıları yoluyla inşa edilen bir varlık anlayışında gözlemlenebilir.¹⁵⁸ Varlık ve gerçekliği rasyonel kategoriler ve özellikle de birbiriyle karşıtlık arz eden düalist ayrımlar yoluyla yeniden inşa etmek, objektif ve nötr bir oluştan ziyade, öncelikli kılınan ile dışlanıp ikincil konuma getirilen arasındaki ayrıma tekabül etmektedir. Bu değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde, her ne kadar İslam'ın kendisiyle rasyonel olan arasında bir örtüşme olduğu iddiasında olsa da, Câbirî'nin, gerek İslam düşünce geleneğine gerekse de bu

¹⁵⁵ Câbirî'nin bilgi problemi üzerinde durması hem klasik İslam düşüncesi için hem de modern Batı düşüncesinden bilginin paradigmatik belirleyiciliğinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Mesala usûlcülere göre, "İlim" terimi üç anlama gelir: 1-İdrak, 2- Meleke 3- Herhangi bir disiplinin meseleleri. İlmin üçüncü anlamını: a- *Hem bir disiplinin bir yöntem çerçevesinde bir araya getirilen meseleleri*, b- Hem de bir disiplinin usûl ve kaideleri anlamında kullanılır. Bkz. Sadeddin Taftazânî, *Mutavvel ale't-Telhîs - Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvinî'nin Telhîsü'l-Meânî adlı eserinin şerhi-*, Âmire matbaası, 1268, s. 31; Tezin ilerleyen kısımlarında göreceğimiz üzere bunun çağdaş Batı düşüncesinde özellikle de Foucault'nun felsefesinde merkezi bir yer işgal ettiğini söyleyebiliriz.

¹⁵⁶ Ebu-Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 360.

¹⁵⁷ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 255-256.

¹⁵⁸ Vattimo, Gianni, *The Transparent Society*, (Trans D. Webb), Polity Pres, Cambridge, 1992, s. 42.

geleneğe hâkim olduğunu düşündüğü akıl anlayışına bakışı, tam da yukarıda bahsetmiş olduğumuz epistemoloji öncelikli ve kutupsal karşıtlıkların belirleyici olduğu bir düşünce biçimini açığa çıkarmaktadır. Kanaatimizce bu noktadaki en belirgin ayırım rasyonel olanla olmayan arasındaki ayırım olup, Câbirî bütünüyle *gayrı ma'kul* bir zeminde, yani *gayrı ma'kulün (irrasyonelin)* hâkim olduğu bir düşünce tarzı doğrultusunda teşekkül ettiğini düşündüğü Arap-İslam kültürünü, söz konusu ayırım yoluyla rasyonel olan lehine değerden düşürme cihetine gider.¹⁵⁹

Câbirî (*Tekvinu'l-Aqli'l-Arabî*) *Arap-İslam Aklının Oluşumu* adlı eserini takdim ederken, her yeniden yapılanma projesinin öncelikli ve ayrılmaz parçasının akıl eleştirisi olması gerektiğini ifade eder. Ona göre aslında yüzyıl önce konuşulması ve gerçekleştirilmesi gereken akıl eleştirisi bir türlü yapılamamıştır. Kendi rönesansımızı gerçekleştirememiş olmamızın de sebebi budur. Zira hiç silkinip kalkmamış bir akılla, daha doğrusu işleyiş biçimi, kavramları, hayata bakışı ve genel tasavvurları kapsamlı bir şekilde yeniden ele alınmamış bir akılla rönesans yapmak mümkün değildir.¹⁶⁰ Câbirî'nin yeniden yapılanma projesinde akıl öncelikli ve merkezli bir düşünüm içine girmesi¹⁶¹ ve kendisinden önce ciddi ve öncü çalışmaların yokluğuna işaret etmesi konusunda yalnız değildir. Aslında modern Batı düşüncesinde de akıl, merkezi temalardan biri olup, Aydınlanmanın inşasında modernliğin toplum projesinde başat rol oynamıştır; bu durum anılan dönemlerdeki düşünsel literatüre bakıldığında açık bir şekilde anlaşılabilir.¹⁶² Câbirî gibi kendisiyle çağdaş olan pek çok düşünür yeniden

¹⁵⁹ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.66.

¹⁶⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 7.

¹⁶¹ Bkz. Muhammed Şeyh, *Cazibiyyetü'l-hadase ve mukavemetü't-taklid mutarahatu fi'l-fikri'l-felsefi'l-Mağribi el-muasır: Abdullah el-Arvi, Abdülkebir el-Hatibi, Muhammed Abid Cabiri, Ali Umlil, Taha Abdurrahman, Muhammed Sübeyla, Dârü'l-Hadi*, Beyrut, 2005, s. 125-130.

¹⁶² Modern düşüncesinde birçok düşünürün –hemen hemen hepsinin- akıl kavramı üzerinde durduğunu ve bu konuda çalışmalar yaptığı görülmektedir. Bunlardan en ünlüleri belki de Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* eserleridir. Hegel *Tarihte Akıl: Tarihsel Felsefeye Genel Bir Giriş* adlı çalışmasıyla ünlüdür. Modernizmin eleştirdiği dönemde akılla ilgili çalışmalara baktığımızda Marcuse'un *Akıl ve Devrim: Hegel ve Sosyal Teorinin Yükselişi*, Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*, Adorno'nun Rolf Tiedemann ve Rodney Livingstone ile birlikte ele aldığı *Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi* kitabı dikkati çekmektedir. Thomas Paine ise *Akıl Çağı* adlı çalışması ile ünlüdür. Süreç felsefesinin en önemli simalarından birisi olan Alfred North Whitehead'ın *The Function of Reason (Aklın İşlevi)* adında önemli bir çalışması vardır. Postmodern düşüncede akla ilişkin çalışmalara bakıldığında Derrida'nın *Rogues: Akıl Üstüne İki Deneme*, Ernest Laclau'nun *Popülist Akıl*, Sartre'nın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, Pierre Bourdieu'nun *Pratik Akıl: Eylem Teorisi Üzerine*, Paul Feyerabend'in *Akla Veda*, Hans Georg Gadamer'in *Bilim Çağında Akıl*, Michel Foucault'nun *Akıl ve Akıl Bozukluğu -Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* gibi çalışmaları söz konusu olmaktadır.

yapılanma projelerinde aklın hak ettiği yere konulması ve tarihsel süreçte tevarüs edilmiş aklın eleştirisi konusunda arkalarında önemli bir literatür bırakmışlardır.¹⁶³

Burada bu literatüre ilişkin kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse Câbirî ve çağdaşı pek çok düşünür modern dünyada İslam düşüncesinin ıslahı ve yeniden inşası girişimlerinde sorunun nerede düğümlendiğine yönelik bir kriz teşhisiyle işe başlıyor. Bir kez kriz tespit edilince hemen ardından kritik/eleştiri süreci balşıyor. Kritik edebilmek için krizin olması gerekir ve kriz kritiğin sınırlarını belirliyor.¹⁶⁴ Câbirî'ye göre ortada işleyiş biçimi, kavramları ve hayata bakışı açısından büyük bir kriz içinde olan bir akıl vardır. O zaman işe krizin kaynağını kritik etmek, uzun soluklu ve çok boyutlu bir akıl eleştirisi yapmakla başlamak gerekiyor. Bu düşünce ve kaygılarla yola koyulan Câbirî öncelikle Arap-İslam aklının oluşumu sorunuyla ilgilenmek durumdadır. Zira akıl bir toplumun eşyaya bakışını, bilgi üretmek için kullandığı kavram ve yöntemlerin bütününe işaret eder. İslam toplumlarının ilerlemesi, İslam kültürü içinde bazen karşı karşıya bazen de yanyana duran düşünce okullarının zihniyetlerini akıl merkezli eleştirel analizleriyle mümkündür.

Değişimden, dönüşümden, oluşumdan ve yeni projelerle yeniden yapılanmadan bahsederken önceliğin aklın eleştirilmesine verilmesinin önemini vurgulamak için sorulan bu soru kadar önemli olan başka bir soruyu, bir durum saptaması yapmak için sormamız gerekmektedir. Henüz aklın ne olduğu, akletmenin ne anlama geldiği, akletme ile insana ait fonksiyonların ilişkisinin ne olduğu, insani davranışlarda akletmenin önceliğinin ne olduğu, niçin akletmemiz gerektiği, akletmekle bilginin

¹⁶³ İmadüddin Halil, *Havle teşkili'l-akli'l-müslim*, ed-Darü'l-Alemiyye li'l-Kitabi'l-İslami, Riyad 1995; Halil İmadüddin, *el-Aklü'l-müslim ve'r-rü'yeti'l-hadariyye*, Dârü'l-Harameyn, Kahire 1983; Abdurrahman, Tâhâ, *Amelu ve'd-Dinî ve Tecdidu'l-Aql*; Abdurrahman, Tâhâ, *Lisan ve'l-mizan ev, et-Teküseri'l-akli*, Avni Ferşah, *el-Akliyye fi't-tarihi'l-Arabî*, Riad ar-Rayyes Books, London 1994; Mazrûkî, Ebu Ya'reb, *Islahu'l-aqle fi'l-felsefetu'l-arabiyye min vakiatu'l-Aristo ve'l-Eflatun ile ismiyyetu İbn Teymiyye ve İbn Haldun*, Merkezu dirasaatu'l-vahdetu'l-Arabiyye, Beyrut 1996; Mekrem, Abdülal Salim, *el-Fikrû'l-İslâmî beyne'l-akl ve'l-vahy*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992; Mahmud, Abdulhalim, *İslam ve'l-Akl*, Daru'l-Me'arif, Mısır, 1988; Muhammed, Yahya, *Nakdu'l-Akli'l-Arabî fi'l-Mizan*, Beyrut 1997; Mustafa Sabri, *Muhtasarı Mevkifi'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim Min Rabbi'l-Alemin ve Rusulihi*, Daru's-Selam, 1986, 1407; Muhammed Arkoun, *Fikru'l-islamî Kira'atun 'ilmiyyetun*, Beyrut, 1987; Arkoun, *Mine'l-İctihâd ilâ Nakdi'l-Aklî'l-İslâmî*; Arkoun, *Kazâyâ fi Nakdi'l-Aklî'd-Dinî*; Muhammed Said Aşmâvi, *Hasâdü'l-Akl*, Mektebetü Medbulî es-Sağîr, Kahire, 1992.

¹⁶⁴ “Kriz” ve “kritik” kelimelerinin semantik ve pragmatik kullanımları için bkz. Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar*, (Çev. A. Dirim), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s.209-224.

ilişkisinin ne olduğu, daha da önemlisi aklın tanımının ne olduğu gibi hususlar açıklığa kavuşturulmadan “aklın eleştirisi”nden bahsedebilir miyiz?¹⁶⁵

O halde denilebilir ki Câbirî için genelde aklın neliği ve işleme tarzı özelde ise Arap aklının tarihsel süreçte oluşan mahiyeti ve işleme modelleri önemli ve öncelikli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yalnızca akıl, modern Arap dünyasındaki kültürel kaosu sona erdirebilir. Bu tezi savunan Câbirî, rasyonalizmi Arap toplumunun geçmişin prangalarına karşı tek savunma ve günümüzün engellerine karşı da tek müzakere yolu olarak görmektedir. Bu durumda Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir araştırma hayati önem taşır hale gelmektedir.¹⁶⁶ Arap Rönesansının ancak akıl gücü ile başarılabilirliğini ve geleceğin inşası için gelenek ile kültürel mirasın eleştirisinin zorunlu olduğu kanaatinde olan Câbirî’ye göre Arap-İslam aklındaki bilgi anlayışlarının çözümlenmesi, eleştirilmesi ve yeniden inşası hayati önemdedir. Bu bir anlamda yeni bir rasyonalitenin ve yeni bir sentezin üretilme çabasıdır.¹⁶⁷

Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu* adlı çalışmasında yapmak istediği şeyin anlamına dair şunları ifade eder:

“İşte elinizdeki şu kitabın iki kapağı arasında anlatmaya çalıştığımız – genel stratejimiz- budur. Bu strateji özetle ifade etmek gerekirse; daha sağlam ve daha üstün bir birliğin inşası için eski birliğin kusurlarının gözler önüne serilmesinden ibarettir. Arap Aklının yapısının ve kültürel dinamiklerinin incelendiği bu çalışmada kültürümüzün ‘zamanı’ yani gelişiminin tarihi yükselen bir zaman olmasını istediğimiz ‘geleceğin zamanı’ uğruna feda edilmektedir. Bunu feda edişimiz daha doğrusu genel stratejimiz de diyebiliriz, düşüncesizce yapılmış bir strateji değildir. Aksine bizatihi Arap kültürünün kendi verileri bunu- dayatıyor demesek de- dikte etmektedir. Tıpkı Abdulvehhab Ebu Hudeybe’nin şu cümlesinde ifade ettiği gibi: “Yapısalcılık (structuralisme) Arap kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Bu kültürde ne pahasına olursa olsun gözler önüne serilmesi gereken ezeli yapılar vardır.”¹⁶⁸

¹⁶⁵ Câbirî kendisiyle yapılan bir söyleşi de neden bilimin, sanatın ya da ahlakın değil de özellikle aklın eleştirisinden başladığı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Belkaziz, Abdülilah, *el-İslam ve'l-hâdase ve'l-ictimau'l-Siyâsî Hivârât Fikriyye*, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2003, s. 10-13.

¹⁶⁶ Ebu-Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358; Salman Bashier, “The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam”, *Journal of Levantine Studies*, Summer 2011, No. 1, pp. 129-151.

¹⁶⁷ Atilla Arkan, “Çağdaş İslam-Arap Düşüncesi ve Câbirî”, *Ortadoğu Yıllığı 2010*, Sayı: 6, Yıl: 6, 2011, s. 467.

¹⁶⁸ Abdulvehhab Ebu Hudeybe, *Culture et Société, Public de l'université*, Tunus 1978, s. 206.

Ama biz bu yapıların gözler önüne serilmesine katkıda bulunmak istediğimizde bunu, zaman üstü hayali bir orijinallik arayışı için değil, bizatihi o yapıyı aşmak için yapmak istiyoruz. Böyle bir durumda ise tarihsel analiz yapısal analiz kadar elzem olacaktır.”¹⁶⁹

Dolayısıyla ortaya konulacak olan unsurlar Arap aklının yapısal unsurları olacaktır. Câbirî'nin Arap Akli diye nitelediği bu akıl, başka tür akılları dışlayan veya o akıllarla sınır oluşturan unsurlar olarak görülebilir.

Câbirî, Arap-İslâm aklının analiz edilmesi, onun epistemik özünün ortaya çıkarılması için onun gibi epistemolojik sisteme sahip olan başka bir kültürün ya da medeniyetin akli ile karşılaştırılmasının bize yardımcı olacağına inanmaktadır. Bu ona göre bir zorunluluktur. Çünkü Arap-İslâm medeniyeti dediğimizde, böyle bir ifade ile belli ki var olan öncül bir nesneye gönderme yapmış oluyoruz. Yani bir medeniyet veya kültürü tekil olarak ele alırsak, gönderme yapılan öncül, nesne ise bir benlik gerekmektedir. Benlik deneyimler yaşayan verili bir şey değil, belli deneyimleri yaşama etkinliğinin kendisidir. Benlik, önceden var olan bir deneyim deposu olarak değil, süregelen bir öz yaratım etkinliği olarak tasavvur edilmelidir. Düşünüldüğünde, sizi oluşturan birçok düşünce ve tutumun kaynağının ötekiler olduğu ortaya çıkar. Kültürünüz, kendinizi ve kendinizi ayarladığınız idealleri tanımlamanızın temeli olmakla kalmayıp, aynı zamanda da size kimliğinizi bina ettiğiniz kavramları verir.¹⁷⁰ Ötekilere olan borcunuz bütün karşılıklı sözleşmelere dayalı ve yasal ilişkilerin temelidir. Ötekiler olmadan bunlar mümkün değildir. Ötekilerin varlığı, bizim benliğimizin bir aynasıdır. Benlik ve ötekiler, birbiriyle çatışan ayrı alanlar değil, birbirine çok yakından bağlı alanlardır. Utanma ya da kıskançlık gibi deneylerin biçimlenmesi için gereken hammaddeyi ötekiler temin ediyor. Ötekiler olmadan bu deneyimler de var olamıyor. Ötekiler, benliğin benlik olmasının özsel unsurlarından biridir. Çünkü benlik, benlik olabilmesi için gereken kapasiteleri yalnızca ötekilerin katılımıyla geliştirebilir. Bir öteki bilincin benim bilincimde olduğunun farkına vardığım zaman, bir anda kendimin de kendim için bir nesne olduğunun farkına varırım. Bir ötekinin benim farkımda olduğunun farkına varmakla, benim, onun için öteki bir ben olduğumu öğreniyorum. Bir bilinç olarak kendinizin farkına varmanız, ancak, bir ötekinin sizin bilincinizde olduğunun bilincine varmanızla oluyor. Yani ancak bir öteki

¹⁶⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 60.

¹⁷⁰ Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 65.

için nesne olduğunuzun farkına vardığınız zaman, bir benlik olarak kendinizin farkına varıyorsunuz. Varlığınız, sadece bir öteki için bir varlık olduğu sürece kendi varlığınızdır. Sizin varlığınız zorunlu olarak benim varlığıma bağlıdır. Belli bir türden olmanın öncülü, sizin başka türlerden farklı olduğunuz varsayımdır. Bundan dolayı, kişilerdeki kimlik oluşumu, kısmen, farklılaşacakları bir ötekini gerektiren bir öz farklılaşma sürecidir. Ötekilerin farklılığı olmadan benlik olamaz. Bu ironinin sonuncu olarak, benlikler, kendi farklılıklarını vurgulamak için bile ötekilere muhtaçtırlar.¹⁷¹

Benlik ve öteki arasındaki farkların en çok açığa çıktığı yerler kültürler ve medeniyetler arası karşılaştırmalardır. Câbirî de içinde yaşadığı medeniyeti Yunan ve Batı medeniyetleri ile karşılaştırmak istemektedir. Büyük medeniyetler arasında Arap-İslâm medeniyetiyle karşılaştırıldığında Yunan ve Batı Avrupa medeniyetini seçme gerekçesini ise şöyle vermektedir: Arap-İslâm medeniyeti, eski Yunan'ın ve Avrupa medeniyetinin dışında eski medeniyetlerin genel kültür, bilgi ve düşünce yapılarıyla bilim değil, efsane, mitoloji, büyücülük vb. üzerine dayanmaktadır. Ona göre bu üç medeniyette bilimsel, felsefi veya hukuki sistemleri temellendiren rasyonel/akılcı teorik düşünme mevcut olmakla birlikte bizatihi rasyonellik/akıl üzerinde düşünmüşlerdir. Dolayısıyla bu ortak özellik bize bilimsel karşılaştırma yapma imkânı sunmaktadır.¹⁷²

Bu karşılaştırmada Câbirî, Georges Gusdorf'un (1912-2000); "Her kültürün sistemi, kendi içinde oluşturduğu Tanrı, insan ve evrenle ilgili tasavvuruna ve realitede bu üçüyle kurduğu ilişkiye göre belirlenir"¹⁷³ şeklindeki düşüncesinden hareket eder. Bununla birlikte o, bu medeniyetlerin Tanrı, insan ve evren ile ilgili tasavvurunun dönemden döneme nasıl sistematik bir değişikliğe uğradığını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Yunan kültürü ve medeniyetinin analizinden Yunan filozofları Allah, insan ve evren arasındaki ilişkiyi birbirlerinden farklı tarzda kurmalarına rağmen, ortak özellikleri de vardır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Yunan düşüncesinin temel özelliği, akıldır. Her şey akıl ile keşfedilebilecek nedenlere dayanmaktadır, varlığın bütün varoluşta sabit ve değişmez bir ilkesi olacağına inanarak rasyonel bir yönetim-gücüyle bunu keşfetmeye çalışmıştır. Bu ilkenin ise tabiatıta olduğunu düşünmüşlerdir. Yunan

¹⁷¹ Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, s.73.

¹⁷² Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 21.

¹⁷³ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 21. "Gusdorf'a göre insanbilimleri ve metafizik birbirini karşılıklı olarak oluştururlar. Bunlardan birinin ya da diğerinin önceliği postülatını koyamayız." bkz. Zeki Özcan, *İnsan ve Toplum Bilimleri-1: Genel Bakış*, Alfa Akademi Yayınları, İstanbul 2008, s. 253.

düşüncesinde akıl ve tabiat kavramları ana eksenini oluşturmaktadır. Örneğin Herakleitos, doğa felsefesinin ana konusu olan varlık sorununu açıklarken varlıkta durup kalan bir şeyin olmadığını, her şeyin sürekli bir değişme içinde bulunduğunu söyler. Ona göre evren boyuna akan bir süreçtir, başı sonu olmayan bir değişmedir. Hiç durmayan bu değişme içinde aynı kalan, sürüp giden hiçbir şey yoktur. Fakat bu değişme veya oluşum düzensiz veya kuralsız değildir. Varlıkta olup bitenler belli bir düzene, belli bir ölçü veya yasaya göre gerçekleşir. Bu yasa veya ölçüye Herakleitos *logos* der. Bu yasa ise evrende egemen olan yasa ve düzendir. Ona göre *logos* akıldır. Bu yüzden evrenin egemen olan yasasını bilmek, tanımak aklın görevidir. Bundan böyle insan aklının tabiat olayları ve düzeni üzerinde araştırma yaparak bu düzendeki yasayı kavraması mümkündür.¹⁷⁴

Câbirî'nin önem verdiği Gusdorf teorisinin Arap-İslâm medeniyetine uygulanışına göre her kültürün sistemi, kendi içinde oluşturduğu Tanrı, insan ve evrenle ilgili tasavvuruna ve realitede bu üçüyle kurduğu ilişkiye göre belirlenir.¹⁷⁵ Yani her kültürün akıl mahiyeti ve niteliği buna göre şekillenir. Bilimsel açıdan, Arap-İslâm kültürünün düşünürlerinin zihinsel aktivitelerinin ilişki kurduğu obje, özgün niteliklere sahip bir obje olup birçok bakımdan Grek-Avrupa düşünürlerinin zihinsel aktivitelerinin konu aldığı objelerden farklıdır. Dolayısıyla Arap-İslâm kültürü içindeki düşünsel faaliyet sonucunda ortaya çıkarılan kurallar da Avrupa ve Grek aklının cevherini oluşturan kurallardan farklı olacaktır. Arap-İslâm kültür sistemi, kendi içinde Tanrı, insan ve evrenle nasıl bir ilişki kurmuştur?

Arap-İslâm kültüründe ve düşünce sistematğinde akıl, tabiat üzerinde düşünerek Allah'a ulaşmaktadır. Yani Grek-Avrupa eksenlerinden farklı olarak, burada Allah, insan ve tabiat tasavvuru, Allah ve insan eksenleri arasında oluşurken, tabiat bir araç veya vasıta olarak bu tasavvurda yer almaktadır. Grek-Avrupa düşüncesinde Allah fikri, tabiatı keşfetme ve onun gizemlerini çözme işinde insan aklına yardımcı olma rolü oynarken Arap-İslâm aklında, insanın Allah'ı keşfetmesi ve hakikatini anlaması için yardımcı rolü üstlenen tabiat olmaktadır. Yunan kültürü ve Avrupa kültüründe akıl kavramı nedenlerin kavranması ile irtibatlı iken, Arap-İslâm kültüründe daha çok davranış ve ahlakla ilgili bir olgudur. Bununla birlikte onun teori üretiminde de rolü

¹⁷⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2002, s. 24.

¹⁷⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 21.

büyüktür. Arap-İslam kültüründeki mücadele ne Yunan tecrübesinde olduğu gibi *mitos* ile *logos*, ne de modern Avrupa tecrübesinde olduğu gibi *bilim* ile *kilise* arasında cereyan eden bir mücadeledir. Câbirî'ye göre durum Ortaçağ İslam düşüncesindeki başlıca üç episteme (*beyân, irfân, burhân*) tarafından oluşturulan İslami disiplinlerin arasında meydana gelen ve çağımıza kadar süren metodolojik tartışmalar ve mücadelelerdir. Bu mücadele özellikle de her biri iki yarı ideolojiyi tesis eden iki ana bilgi sistemi arasında yaşanmaktaydı. Yani beyânî sistem ve onun ürettiği Sünni ideoloji, irfânî sistem ve onun ürettiği Şîî (İsmailî) ideoloji. Bu iki sistemin mücadelesinde üçüncü bir taraf olarak ve belli görevle giren Burhânî sistem daha ilk andan itibaren mevcut mücadele tarafından yönlendirilmiş ve mahkûm olan bir taraf olmuştur.¹⁷⁶

Câbirî'ye göre Arap-İslâm düşüncesi ister yapısal, ister tarihsel açıdan analiz edilsin, siyasetin bu düşüncüyü yönlendirmede ve seyir güzergâhını belirlemede oynadığı büyük rol dikkate alınmadıkça yapılan her türlü analiz eksik çıkacak, sonuçları yanıltıcı olacaktır. Çünkü İslâm, tarihsel gerçeği bakımından aynı anda hem din hem de devlet idi. Genel ideolojik çatışmada var olan düşünce de dinsel bir düşünce veya en azından dinle doğrudan ilişkili bir düşüncedydi ve bu sebepten siyasetle de doğrudan ilişki halindeydi. İslâm devletinde siyaset ile düşünce arasındaki ilişki de çağdaş toplumlarda olduğunun aksine sadece mevcut siyasetle belirlenmiyor, tersine geçmişin siyasetiyle de belirleniyordu. Bugünün siyaseti ister devlet ister muhalefet açısından olsun “dünün” siyasetinin devamıydı. Dolayısıyla halefin seleften devraldığı bilgisel-kültürel bir malzemeyi oluşturuyordu. Bu noktada devlet ile muhalefet eşitler. Zira her ikisi de geçmişi özümseyip kendi menfaati için kullanmak istiyordu. İşte bu yüzden ki geçmişin üzerine dayalı rekabet, yaşanan gün ve gelecek açısından verilen mücadele en önemli tezahürlerinden biri olmuştur.¹⁷⁷

Arap aklı ise doğrudan Arap aklının düşünme yapısıyla alakalıdır. Düşünce, belli bir özgünlüğü olan bir kültürün ortaya koyduğu teorik üretim aracı olunca, Arap aklını ortaya koyan şey de, Arap-İslam kültürü ile Arap dili olmaktadır. Bu kültür, düşünce ve dil beraberinde Müslümanların tarih ve medeniyetini taşımakta, onların beklentilerini

¹⁷⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.380.

¹⁷⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.390-391.

yansıtan bir yapıya bürünmektedir.¹⁷⁸ Zira insanların dünya görüşleri ve evrene bakışları da bir ölçüye kadar dil tarafından belirlenmektedir. Dil insanın evrene bakışını, onu bütün ve parçalar olarak algılama biçimini belirlemekte, en azından bunun için katkıda bulunmaktadır.¹⁷⁹

Câbirî aklı, Andre Lalende'ye (1913-1995)¹⁸⁰ atıf yaparak “oluşturucu-kurucu” (*mükevvin*) ve “oluşturulmuş-kurulmuş” (*mükevven*) olmak üzere ikiye ayırır.¹⁸¹ *Oluşturucu* akıl, evrensel ve değişmez özelliklere sahip insanî meleke iken oluşturulmuş akıl, belli tarihsel ve kültürel koşullar içerisinde şekillenmiştir ve toplumların birbirlerinden ayrıldığı kendine özgü yönüdür. Buna göre Câbirî'nin “Arap aklı” ile kast ettiği şey, Arap-İslam kültürünün kendi mensuplarına sunduğu “bilgiyi elde etme temeli” ya da epistemolojik sistemdir¹⁸² ve bu akıl, tanımı gereği, belli kültürel koşullar içerisinde *oluşturulmuştur*.¹⁸³

Câbirî işte bu noktadan hareketle Arap-İslam aklının bu oluşturulmuş yapısını tafsilatlı bir şekilde tahlil etmeye girişmektedir. Bu tahlilin amacı Arap aklının tarihselliğini ve belli bir kültürel ortam içerisinde oluşturulmuşluğunu/belirlenmişliğini ortaya koymak ve günümüz Arap-İslam dünyası için bağlayıcı olmadığını göstermektir. Çünkü ona göre bu akıl, modern dünyada işlerliğini kaybetmiştir; Arap-İslam toplumunun modernleşmesine, gelişmesine elverişli değildir; hatta gelişmenin önünde engel teşkil etmektedir. Bu yüzden bu akıl yapısı ile aramızda bir *epistemolojik kopuşu* gerçekleştirmek gerekmektedir. Zira Arap-İslam aklının tedvin döneminde oluşturulmuş yapısı, başta lafız eksenli yoruma ağırlık vermesi ve irrasyonel hermetik geleneğin etkin

¹⁷⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 17; *Arap-İslam Siyasal Aklı*, s. 99-123.

¹⁷⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 91.

¹⁸⁰ André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, P.U.F, Paris, 1968.

¹⁸¹ Bkz. Muḥammad Mubārak, *Câbirî bayna ṭurūḥāt Lālānde wa-Jān Bīyājay*, al-Mu'assasa al-‘Arabīya lil-Dirāsāt ve'l-Neşr, ‘Ammān, Dār al-Fāris, Bayrūt 2000.

¹⁸² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 22. Câbirî'nin Arap aklı tanımlamasının metodolojik ve tarihsel bir eleştirisi için bkz. Ali Nuh, “Bunyetu'l-Akli'l-Arabi: E hıye ru'yetun turâsiyyetun em ru'yetun asreviyye?”, *el-Fikru'l-arabi*, Yıl:13, Haziran, 1992.

¹⁸³ Kelamcılar da aklı genel olarak ikiye ayırırlar; asıl/gârizî akıl ve fûru/mükteseb akıl. Asıl akıl; garizî akıl, fitrî akıl, matbu akıl, bilkuvve akıl, kuvve-i müdrike, müfekkire, mümeyyize şeklinde de isimlendirilmektedir. Fûru aklın ise; müktesep yani kazanılmış akıl, mesmu akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl, tecrübi akıl şeklinde farklı isimlendirilmeleri vardır. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s. 151-152. Bu bağlamda Kelamcıların “fitrî akıl”, “kazanılmış akıl” ayrımları Cabirî'nin Lalende'dan ödünç alarak yaptığı “oluşturucu akıl” ve “oluşturulmuş akıl” ayrımlarını arasında önemli benzerlikler kurulabilir.

olduğu irfân epistemolojisi ile belirlenmiş olması gibi nedenlerden dolayı,¹⁸⁴ Kur’ân ve Sünnet’te içkin olan rasyonelliği kapatmakta, akli irrasyonel alan içine hapsetmektedir. Bu nedenle bugün dinî metinlerin bu akıl yoluyla değil, evrensel aklın ilkeleri doğrultusunda okunması gerekmektedir.

Câbirî bu düşüncüyü ortaya koymak için önce *epistemolojik kopuş* kavramını kullanır.¹⁸⁵ Esasen epistemolojik kopuş, ilk olarak Fransız düşünür Gaston Bachelard (1884-1962) tarafından kullanılmış ve daha sonra Foucault tarafından işlenmiştir.¹⁸⁶ Yine Louis Althusser’in (1918-1990) kullandığı *problematiche*¹⁸⁷ kavramı ile Thomas Kuhn’un (1922-1996) kullandığı “paradigma”¹⁸⁸ kavramları da aynı düşüncüyü anlatan ifadelerdir. Epistemolojik bir kopuş, teorik bir oluşumun teorik sorunsalında meydana gelen yapısal bir devrime dayanır. Burada yapıdan bahsetmesinin sebebi, yapının sadece öğelerine indirgenemeyeceği ve öğelerinin karşılıklı ilişkisi sayesinde anlam kazandığı ve anlamın da sadece öğenin yapı içindeki konumu ile ilgili olmasındandır. Yani bir kavramın anlamı, içinde bulunduğu anlam kümesinde işgal ettiği yere bağlıdır. Althusser’e göre kavramlar, ancak kendi teorik sorunsalları bağlamında ele alınırlar, farklı sorunsallara ait kavramlar aynı şeyleri ifade ediyor gözükseler bile, bu adı geçen kavramların anlamsal özdeşliğini göstermez. Çünkü kavramların içinde anlam kazandıkları referans noktalarının farklılaşması, söz konusu kavramların anlam içeriklerinde de değişiklikler olmasını gerektirecektir.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 235. vd.

¹⁸⁵ Câbirî’nin epistemolojik kopuş kavramı için bkz. Belkaziz, *el-İslam ve’l-hâdase ve’l-ictimau’l-siyâsî Hivârât fikriyye*, s.17-19.

¹⁸⁶ Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s. 60.

¹⁸⁷ Câbirî *problematiche* kavramını *işkâliyye* olarak Arapçaya çevirir ve *Nahnu ve’t-Türâs* adlı eserinde bu kavramı, Althusser’in kullandığına yakın bir anlamda kullanır.

¹⁸⁸ Kuhn, bilim adamları tarafından kabul görmüş olan inançlar bütününe veya problemlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda üzerinde hemfikir olunan geleneklere paradigma adını vermiştir. Tarihte Kopernik astronomisinin, Newton dinamiğinin veya dalga optiğinin zamanında kabul görmüş gelenekle olduğunu ve bunların her birinin birer paradigma olduğunu ifade ediyordu. Bkz. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. Nilüfer Kuyaş), Alan Yayınları, İstanbul 2000.

¹⁸⁹ Kuhn ile Althusser arasında yukarıda anlatılan bağlamda bir benzerlik ortaya çıkar, fakat Kuhn’un kavramları daha çok bilim adamlarının düşünme biçimlerini koşullandıran yapılar ile ilişkili iken Althusser’in kavramları (teorik sorunsal ve epistemolojik kopuş) tamamen teorinin yapısı ile ilgilidir. Esas olarak bu iki düşünürü de önceleyen ise yukarıda bahsettiğimiz gibi Bachelard’dır. Bachelard’ın üzerinde durduğu epistemolojik kopuş bilimöncesi ile bilim arasındaki bir kopuştur. Bachelard’a göre: “Bütün sağlıklı nesnel deneyler, subjektif bir yanlışlığın düzeltilmesini belirlemelidir. Fakat yanlışlar tek tek kolayca yıkılmaz. Çünkü onlar karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Bilimsel zihniyet bilimsel olmayan

Epistemolojik kopuş denince, tarihin belli bir dönemi boyunca geçerli görülen, kendisinden sonraki gelene kadar varlığını sürdüren, içinde “dilsel”, “deneyimsel”, “bakışsal”, “kavramsal” alabildiğine değişik öğelerin hep bir arada bulundukları kendi içinde bütünlüklü bir “söylem çerçevesi”nin ya da söz dağarcığının yerini bir başkasına bırakması anlaşılmaktadır.¹⁹⁰ Bu bakımdan epistemolojik kopuş ait olduğu dönemde, neyin düşünülebilir neyin düşünülemez, neyin söylenebilir neyin söylenilemez, bunlardan daha da önemlisi neyin duyulabilir neyin duyulamaz olduğunu koşullandırıp belirleyen son derece kapsamlı bir “söyleme-yaşama-algılama-kavrama” çerçevesinde baş gösteren köklü bir çözülmeye, yıkılma derecesinde yaşanan bir sarsıntının yaşandığı tarihsel bir dönüm noktasıdır.¹⁹¹ Sözelimi geometri alanında gerçekleşen bir kopuş yalnızca geçmişteki geometri bilgisini yeni baştan gözden geçirilmesini değil, fizik ile matematik arasındaki ilişkinin de adamaklılı değerlendirilmesini gerekli kılar. Dolayısıyla epistemolojik kopuşlarla ilerleyen bilim, geçmişte belli aralıklarla belli süreliğine egemen olmuş bilimsel öğretiler ile kuramlara yüklenen epistemolojik değerlerin yeniden değerlendirilerek gerekli düzeltmelerin yapılmasına olanak tanır. Hatta bu değerlendirme yeri geldiğinde bilim olanla bilim olmayanın yeniden tanımlanmasına dek varabilmektedir.¹⁹² Nitekim Aydınlanma ile başlayan dönemde, Ortaçağ bilimine ait hemen bütün anlayışlar, yaklaşımlar köklü bir değişime uğramış, Ortaçağ’da kabul gören her türlü dinî, ahlakî, toplumsal ve bireysel değer sorgulanır olmuş, bütün bunlar Yeniçağ’ın modern anlayışının, modernist paradigmanın eşliğinde yeniden yoruma tabi tutulmuş, hatta yeniden inşa edilmiştir. Bu anlamıyla Aydınlanma bir tür epistemolojik kopuştur.

İşte Câbirî’nin günümüz Müslüman dünyası için önerdiği şey, Klasik İslam-Arap geleneği ile bu tür kopuşun yaşanmasıdır. Ancak bu noktada genel bir yargıya varmadan önce, onun söz ettiği kopuşun öncelikle metodolojik bir kopuş olduğunu dikkate almak gerekmektedir. Ona göre bu kopuş, geleneğin çöküş asrından tevarüs edilmiş geleneksel yöntemlerle anlaşılmasının yanlış olduğu tezine dayanır. Burada kast

zihniyeti yıkmadan kendini kuramaz.” Bachelard’dan aktaran: Saffet Murat Tura, “Althusseri Okumak”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 20, 1998, s. 28.

¹⁹⁰ Abdulkaki Güçlü, “Epistemolojik Kopuş”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed: Ahmet Cevizci, Ankara, 2007, V, 586-590; Foucault, “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çerçevesi’ne Cevap”, *Seçme Yazılar 5 Felsefe Sahnesi*, (Çev. I. Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004, s. 139-140.

¹⁹¹ Güçlü, “Epistemolojik Kopuş”, s. 586.

¹⁹² Güçlü, “Epistemolojik Kopuş”, s. 587.

edilen şey, geleneğin terk edilmesi değil, geleneğin geleneksel yöntemlerle anlaşılmasının terk edilmesidir. Çünkü geleneksel yöntemin kendisi, çöküş asrının, çözümsüzlük çağının ürünüdür ve kıyas esasına, yani tikel bir şeyin bir diğer tikele irtibatlandırılarak anlaşılması esasına dayalıdır.¹⁹³ Yaşanılan sorunun çözümünde kıyasa esas alınacak bir “geçmiş örnek” bulunamadığında zorlamalara ve çözümsüzlüğe mahkûmdur. Bu yöntemi terk etmemiz bize, geleneksel toplumlar olmaktan çıkıp “geleneği olan toplumlar” haline gelme imkânı sağlayacaktır.¹⁹⁴

Epistemolojik kopuşun gerçekleşmesi için *oluşmuş* ve *oluşturucu* aklın neliği ve sınırları belirlenmelidir. Câbirî’ye göre *oluşturucu akıl* her insanın sahip olduğu, araştırma ve inceleme yaparak eşya ile olan ilişkisinde ilkeler koyabildiği akıl, *oluşturulmuş* akıl ise tarihsel yapı ile devralınan, dönemsel olarak doğru ve gerçekliğin ifadesi olarak kabul edilen aklî yapıdır. Câbirî düşüncesinde *oluşturucu* akıl, rasyonalistlerin saf aklına tekabül eden bir akıldır ve her insanın, eşyanın ilkelerini kavramak suretiyle, bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve belirleyici ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir.¹⁹⁵ Bu meleke, tarihsel ve kültürel sınırlara bağlı olmadan, evrensel anlamda tüm insanlar için bir imkân ve potansiyel olarak mevcut olan bir akıldır. Daha önce de ifade ettiğimiz, Câbirî’nin *oluşturucu* aklı, a priori olarak doğuştan gelen ve potansiyel olarak var olduğu varsayılan ilkeleri içeren akıl, yani saf olan akıldır. *Oluşturulmuş akıl* ise, aklın tarih ve kültür bağlamında oluşmuş haline tekabül etmekte, yani oluşturulmuş akıl belirli bir tarihsel ve kültürel bağlamda var olan akıl olmaktadır. Bu akıl her bir tarihsel dönemde onaylanan, genel kabul gören ve o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen kurallar dizgesidir. Bu akıl ile toplumlar kendi kültürel iklimlerinden farklı kültür iklimlerine ait bireylerden ayrılırlar. Bu akıl, bireyin mensup olduğu kültürü inşa eden bilgi sisteminden teşekkül etmiş olan akıldır.¹⁹⁶

Câbirî’nin *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl arasında kurmuş olduğu ilişkiye bakıldığında, *oluşturucu* aklın *oluşturulmuş* akıldan bağımsız ve kendinde bir akıl olmadığı görülmektedir. Zira ona göre, *oluşturucu* akıl, işleyişi için *oluşturulmuş* akla muhtaçtır. Câbirî, Lévi-Strausse’a referansla, *oluşturucu* akıl ile *oluşturulmuş* akıl

¹⁹³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 20.

¹⁹⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 20-21.

¹⁹⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 19.

¹⁹⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 18-19.

arasında mutlak bir ilişkinin varlığını varsaymaktadır. Ancak yine de, *oluşturucu* akıl tüm farklılıklarına rağmen, evrensel ve nesnel olarak var olan akıl anlamına gelmektedir. Söz konusu ilişki bağlamında bakıldığında, farklılığı ortaya çıkaran unsurun tam da bu ilişkide somutlaştığı görülmektedir. Aklın doğal ve kültürel şartlar ile etkileşimi farklılığa sebep olmaktadır. Daha açık bir ifade ile söylendiğinde, *oluşturucu* akıl *oluşturulmuş* aklın varlığı ile işlemekte, onun kendisine sunmuş olduğu ilke ve kurallar aracılığı ile hareket etmektedir. Bundan dolayı, Câbirî, aklın evrenselliğini ve onun ilkelerinin külli ve determinist oluşunu, belli bir kültür veya benzeşen kültürler içerisinde olmak şartıyla kabul eder. Söz konusu tanımlamalar perspektifinden bakıldığında, onun, Arap aklı tanımlamasını, bilginin inşa edilmesinde müracaat edilen ilke ve kuralların bütününe oluşturan ve aklın işleyişinde egemen olan Arap kültürü üzerine temellendirdiğini söyleyebiliriz.¹⁹⁷

Arap Aklını diğerlerine göre -Yunan aklı, Avrupa aklı vb- farklı kılan işte bu kültürel aidiyeti olmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, şayet akıl bir ilkeler bütününe oluşturmış olduğu bir şey değil de belli ilkelere göre işleyebilme gücü ise ki Câbirî bu tanımlı esas almaktadır, aklın dayandığı kuralların tarihsel ve toplumsal çerçevede oluştuğu sonucu ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁸ Câbirî bütün bu tanımlamaları Arap aklına Arap kimliğini kazandıran unsurları belirlemek ve onun tarihsel bir akıl olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla yapar. Şayet o bütünlüklü bir yapı ortaya koyabilirse Arap aklının eleştirisinin de ancak ortaya konan bu bütünlüklü yapı aracılığıyla kavranabileceği kanaatini taşır. Zira Arap'a ait olan ve onun tarihsel ve kültürel şartları çerçevesinde işleyen bir akıl varsa, onun eksikliğini, yanlışını ya da fazlasını ortaya koyabileceği bir bütün de var demektir. Bu bütün kendini diğerlerinden farklı kılan kültürel bağlamda ortaya çıkan bir bütündür.

Câbirî'nin modern rasyonaliteyi merkeze koymak suretiyle, Arap aklının eleştirisi tam da bu noktada ortaya çıkar ki, onun asıl amacı da, Arap-İslam aklının modernleşmeye engel olduğunu düşündüğü ve onları tarihselleştirmek suretiyle onlardan kurtulmayı amaçladığı unsurları ortaya çıkarmaya çalışmasıdır.¹⁹⁹ Câbirî düşüncesinde Arap-İslam aklının modernleşmeyi gerçekleştirememiş olması, onun Grek-Avrupa aklının işleyişini belirleyen ilkelere farklı ilkelere sahip oluşuna

¹⁹⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 19.

¹⁹⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 29.

¹⁹⁹ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 85.

dayandırılmaktadır. Zira Grek-Avrupa aklının gelişim çizgisine bakıldığında, iki unsurun etkin olduğu görülecektir. Birincisi, akıl ile tabiat düzeni arasında mutlak bir mutabakatın varlığını varsayması, diğeri ise aklın tabiatla ilişki kurarak, onu anlama, yorumlama ve sınırlarını keşfetme gücüne sahip olduğunun kabul edilmesidir. Arap-İslam aklında ise bu ilişkiler Allah, insan ve tabiat olmak üzere üç kutuplu işlemektedir.²⁰⁰ Arap, Yunan ve Avrupa düşünce modelleri arasında, Tanrı-insan-âlem ilişkilerini düzenlemede temel farklılıklar mevcuttur. Yunan-Avrupa aklının, tabiat karşısında kendini yetkin, bağımsız ve onun sınırlarını keşfetmeye muktedir gördüğünü düşünmekte olup Tanrı'nın bu süreçteki rolü son derece belirsizdir. İşte tam da burası Câbirî'ye göre Arap-İslam aklının farklılaştığı yerdir. Ona göre Arap-İslam akli Allah-insan-tabiat ilişkisinde tabiatı Allah'a giden bir yol olarak düşünmektedir.²⁰¹

Buna göre Câbirî, Arap-İslam kültüründe akli, tabiat üzerine düşünmek (*contemplation*) yoluyla Allah'a ulaşmayı hedefleyen bir araç olarak görürken, Grek-Avrupa kültüründe ise tabiatı anlamak amacıyla ya da tabiat hakkındaki bilgisini güvence altına almak için Tanrıyı bir araç olarak kullandığını düşünmektedir. Grek-Avrupa kültüründe akıl bilgi ile Arap-İslam kültüründe ise davranışla alakalıdır.²⁰²

Câbirî, Grek-Avrupa aklıyla Arap-İslam kültüründeki aklın doğası ve işlevleri arasında yukarıda belirttiğimiz karakteristik bir takım farklılıklardan önemli olduğu kadar tartışmalı bir sonuç çıkarır:

“Grek-Avrupa Akli'nin söylemi, bizi, herhangi bir objeden çıkartılmış kurallar bütünü olmaları itibariyle akıl ve mantığın birden fazla olduğu sonucuna götürdü. Buna göre elimizde açık bir özgünlüğe sahip objemiz varsa buna özgü bir akıl ve mantığın olduğunu söyleyebiliriz. *Kanaatimizce Arap kültürünün, daha teknik bir ifadeyle İslam düşünürlerinin zihinsel aktivitelerinin ilişki kurduğu obje, özgün niteliklere sahip bir obje olup birçok bakımdan Grek-Avrupa filozoflarının zihinsel aktivitelerinin konu aldığı objelerden farklıdır. Dolayısıyla Arap-İslam kültürü içindeki düşünsel faaliyetlerin sonucunda ortaya çıkartılan kurallar da Avrupa ve Grek Akli'nin cevherini oluşturan kurallardan farklı olacaktır.*”²⁰³ (vurgular Câbirî'ye ait)

Görüldüğü gibi Câbirî'ye göre her akıl içinde yer aldığı kültürün sınırları içinde işlemekte olup bu anlamda kültür akıl için epistemolojik bir paradigma oluşturmaktadır. Bu epistemolojik paradigma ise *bilgiye herhangi bir tarihsel dönemde bilinç-dışı*

²⁰⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 32-34.

²⁰¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 31-40.

²⁰² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 35.

²⁰³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 31.

yapısını kazandırır. Ona göre, Arap-İslam kültürüne söz konusu *bilinç-dışı yapısını* kazandıran şey Arap kültürünün değişmez unsurlarıdır.²⁰⁴ Sonuç itibarıyla Arap kültürünün tarihselliği, Arap aklının değişmeden kalan unsurunu, yani kognitif bilinçdışını oluşturuyor demektir.²⁰⁵ Câbirî burada kognitif bilinçdışı kavramını bireyin öğrenme sürecinde etki eden gizli zihinsel faaliyet ve etkinlikler anlamında kullanmakta ve Arap kognitif bilinç dışı kavramıyla da Arap kültürünün mensuplarının kâinat, insan, toplum vb. hususlarda yönelimini şekillendiren, dünya görüşlerini yönlendiren unsurları ifade etmektedir.²⁰⁶

Câbirî'ye göre Ortaçağ'da oluşarak bugün de büyük ölçüde devam eden ve Arapçayla üretilen bu düşüncenin en belirleyici vasıflarından biri, bu düşüncenin veya kültürün zamanının 'yer değiştiren' hareketin saydığı bir süre değil, sükûn'un (kendine istinad eden hareket) saydığı bir süre tarafından oluşturulan bir zaman oluşudur.²⁰⁷ Özelde Arap akli ve Arap düşüncesi, genelde ise bundan derin ve geniş bir şekilde (dil vasıtasıyla) etkilenmiş, hatta bunun tarafından büyük ölçüde *oluşturulmuş* İslam akli ve İslam düşüncesi; gelişiminin bir aşamasında (tedvin dönemi) oluşturduğu tasavvurları, itikadları, mefhumları ve en önemlisi de bilgi üretme kalıplarını takvim zamanının (tarihin) ilerlemesi (geçmesi) ne paralel olarak geliştirmesi, değiştirmesi, yenilenmesi gerekirken bunu büyük oranda başaramamıştır. İslam düşüncesinde ve kültürel zamanında İbn Haldun'un çabasını çıkarırsak 'önce', 'sonra' 'merhale', 'takibiyet' kalıpları; İslam felsefesini çıkarırsak da, *illiyet (causalite)*- Arapçadaki *sebeplilik* değil-fikri oldukça zayıftır. Zira Câbirî'ye göre sebep iki şey arasındaki vasıta olup salt bir köprüden ibaret olup beyânî terminolojide bir şeye ilişen ve onda bir hükmü gerektiren nitelik veya vasıf demek olan illet kavramından farklıdır. İlet nesneye ait bir vasıf olup onda bir tür tesir meydana getirir. Hâlbuki sebep iki şey arasındaki salt bir vasıta veya bağlantı olup hiçbir tesir gücü yoktur.²⁰⁸ Buna göre düşünce ve kültüre durgun zaman şuuru egemen olduğu için, yine Câbirî'nin belirttiği gibi İslam düşüncesi (tarihsel bir

²⁰⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 41-42.

²⁰⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 44.

²⁰⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 44-45.

²⁰⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 62.

²⁰⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 260.

gövdeye ve bugünkü çabalara birden tekabül edecek şekilde) bugün tarihin her devrinden kitapların yanyana durduğu bir kitap fuarını andırmaktadır.²⁰⁹

Bu perspektifle bakıldığında, Arap-İslam kültürünün zamanının durağan bir zaman olduğu görülmektedir ve bu zaman, *bilinçaltında* varlığını sürdürmektedir. Arap düşünce tarihinin klasik yazımında kültürel zaman cahiliye, İslam ve Rönesans olarak üçlü bir sınıflandırma ile ele alınsa da, kültürel zamanın, Arap bilincindeki durağan niteliğinden dolayı, bu kültürel zaman dilimleri bir öncekini ortadan kaldıran zaman dilimleri olarak değil, eşzamanlı olarak varlıklarını devam ettiren zaman dilimleri olmak durumundadır.²¹⁰ Dolayısıyla da, Arap-İslam kültürünün tarihi, zamansal olarak farklılaşmaktan ziyade mekânsal bir tekrar olmuştur. Bu, onun durağan niteliğini ortaya koyan en belirgin göstergedir. Arap-İslam kültüründe bu zamansal kategoriler, bir sonrakinin ortaya çıkmasıyla kaybolan zaman dilimleri olmadıkları gibi, yeni olanı geliştirmek, onu zenginleştirmek ve onun gelişimine ivme kazandırmak şeklinde işlemek yerine, onunla rekabet ederek, yeni olanı ortadan kaldırmak, onu engellemek, yeni olanın vücut bulmasına mani olmak şeklinde işlemektedirler. Arap-İslam kültüründe tek bir kültürel zamanın yaşanmasına ve geçmişin kendini Arap bilincine dikte ettirmesine sebep olan da budur.²¹¹ Bu kültürel zamanın *bilinçdışı* şeklinde işleyişinden dolayı, geçmişin yaşanmış tarihsel olguları, çağdaş Arap bilincinde sürekli kendisine müracaat edilen referanslar olmayı sürdürmektedir. Eğer bu kültürel evreler Arap kültürel zamanında varlığını çakışma ya da çatışma şeklinde sürdürmemiş olsalar idi, Batı dünyasında olduğu gibi, çağdaş modernleşmenin imkânını kendisinde bulmuş olacaktı. Fakat söz konusu kültürel evrelerin bahsedilen şekilde Arap-İslam kültüründe varlığını devam ettirmesi, Arap-İslam modernleşmesinin önünde engel olmayı sürdürmektedir. Çağdaş Arap-İslam dünyası içinde bulunduğu zamanda -ki bu Câbirî'ye göre kaçınılmaz olan bir durumdur- modernleşmesini gerçekleştirmek için, söz konusu kültürel evrelerin belirleyiciliğinden kendini kurtarmak zorundadır.²¹²

²⁰⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 53.

²¹⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 48-51

²¹¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 56-57.

²¹² Zaman meselesiyle ilgili olarak bkz. Nevzat Tardı, *Hadisçilerin Zaman/Tarih Anlayışı*, Din ve Bilim Yayınları, Samsun 2007; İslam düşüncesinin spekülâtif zaman kavrayışı için bkz. Louis Massignon, "İslam Düşüncesinde Zaman", (Çev. Muhsin Akbaş), *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XL/V, Sayı:1 2003, s. 415-421.

1.1.1. Aklın Dilsel İnşası: Cahiliyye ve Dili

Teolojinin temeli vahiy ise bu vahyin anlaşılması ve yorumlanması ancak dil yoluyla mümkün olabilmektedir. Bunun içindir ki dilsiz bir teolojiden bahsedilemez. Teolojinin kavramlara, isimlere, fikirlere, metaforlara, gramere kısaca bir retoriğe ihtiyaç duyması da bu yüzdendir. Teoloji bu retorik sayesinde kültürel ve dilsel olarak bir yere bağlanır. Bunun için de kavramlar, isimler, fikirler ve metaforlar belli tarihsel ve sosyal şartlar içinde cereyan edip, bu şartlardan kaynaklanır ve ortadan kaybolduklarında da bu tarihsel ve toplumsal koşullardan uzaklaşmış olur. Bu durumda teoloji, bizden farklı ve bizim dışımızda kök bulan, ama aynı zamanda farkına/bilincine vararak içine kendimizi de kattığımız dilsel bir süreçte oluşur.²¹³ Teolojik dilin kavramsallaştırılması önceden kabul edilmesi gereken kendine özgü bir dildir. Allah, din, peygamber, ibadet, melek, şeytan, cennet, cehennem vs. gibi terimler, içerikleri önceden hesaba katılmaksızın telaffuz edilemezler. Bu terimlerin, genel felsefe ve sosyal bilimlerde kullanılanlar gibi herkes tarafından kabul edilmeleri mümkün değildir.²¹⁴

Bu minvalde Câbirî Arap aklının tarihsel gelişimi ve epistemolojik mutasyonlarının dille olan ilişkisi üzerine yoğunlaşırken az sayıdaki modern Arap düşünürün izlerini sürmektedir. Bunlar arasında, hepsi de yirminci yüzyıl Arap dünyasının entelektüel ortamı üzerinde büyük etki yapmış Ahmed Emin (1886-1954), Mustafa Abdu'r-Razık (1882-1947), Ali Sami en-Neşşâr (1917-1980), İbrahim Medkur (1902-1995), Tayyib Tizinî (1934) ve Abdu'r-Rahmân Bedevî (1917-2002) yer almaktadır. Ancak Câbirî, çağdaş Arap aklını İslam öncesi ya da Cahiliye devri kökenlerine kadar izlemede yalnız görünmektedir. Her ne kadar Câbirî, İslam'ı Arap aklındaki en büyük mutasyon olarak görse de, İslam'ı Arap aklının başlangıcı olarak değerlendirmek ona göre kesinlikle yanlıştır.²¹⁵ Bu nedenle Câbirî, Arap aklının 1500 yıllık tarihi boyunca en istikrarlı özelliklerini tanımlamaktadır. Arap aklının bu uzun dönem boyunca yaşadığı derin kırılmaların sonucu olarak, epistemolojik birlikle donanmış olması gerektiğini düşünmektedir. Bu büyük kırılmalardan birisi, yedinci

²¹³ Şaban Ali Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları Ankara 2005, s.58

²¹⁴ Hasan Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi?", (Çev. M. Sait Yazıoğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XXIII, 1978, s.509.

²¹⁵ Bu Toshihiko Izutsu'nun ana tezlerinden birisidir ve özellikle onun *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar* adlı çalışmasının en önemli iddialarından birisidir. Bkz. *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar* (Çev. Selahattin Ayaz) Pınar Yayınları, İstanbul 1997, s. 46-70.

yüzyılda Arabistan'da İslam'ın doğuşudur. Her ne kadar bu kapsamlı yaklaşım, Arap düşüncesinin bu dönem boyunca yaptığı başlıca katkıların tam bir değerlendirmesini sunmasa da, yine de Arap düşünce yapısına ve onun çağlar boyu gelişimine ışık tutabilecek tek metodudur.²¹⁶

Bu bağlamda Câbirî, *oluşturulmuş* aklın, kültürün kendisine sunmuş olduğu ya da kendini bireye, bireyin bilinçaltı şeklinde benimsettiği ilkelerle inşa edilen akıl olduğu ortaya konulduktan sonra, Arap aklına niteliğini veren ve onun kimliğini kazandıran kültürün ne olduğunu belirleyemeye girişirken önceliği Arap diline verir. Çünkü Arapça, Câbirî'ye göre, *Arap aklının oluşumunda* yapı ve etkinlik olarak öncelikli belirleyici olup Arapça yazdıkları ve Arap-İslam aklının üretim biçimlerine tabi oldukları için, İslam kültüründe bilgi üreten bütün düşünürler Arap-İslam aklına mensupturlar ve kültürünün bilgi üretme mekanizmasını oluşturan en önemli unsur, bedevî Arapların evrene ilişkin tasavvurları ve bu tasavvurların gelişmiş hali olarak İslâmî ilimlerin temelini oluşturan “geçmiş örnek üzerine kıyas” mantığıdır. Dil, sadece o dilin mensubu olan bireylerin konuşma edimlerini gerçekleştirdiği araç olmaktan öte, insanın evrene bakışını, algılama biçimini, kısaca dünya görüşünü belirleyen, en azından çok önemli bir etkiye sahip olan, özneler üzerinde belirleyici etkiye sahip olan kültürün en önemli unsurudur. Bu anlamda dil, konuşma ve düşünme için bir araç olmakla birlikte, düşünme biçimini de belirleyen bir olgudur. Söz konusu etkisiyle dil, oluşturulmuş aklın oluşumunu belirleyen en önemli unsurdur.²¹⁷

Tedvin asrında Arapçanın derlenip kurallarının belirlenmesi, bedevi Arabın diline müracaat yoluyla gerçekleştirilmiştir.²¹⁸ Arapçanın bir dil olarak tedvin döneminde derlenip, kurallarının belirlenmesi sürecine bakıldığında, Arap-İslam kültürünün kognitif *bilinçdışı* oluşturan Arap kültürünü daha net olarak görmek mümkün olacaktır. Arapçanın derlenmesi Arap aklının tüm boyutlarını ortaya koyan bir delil olmaktadır. Câbirî, Arapça ilimlerin tedvin döneminde derlenmesini Yunanlıların felsefe mucizesi olarak nitelendirdiği olguya kıyasla, Arapların mucizesi olarak nitelendirerek, bu dönemde yapılan derleme faaliyetlerinin anlam ve değerini olumlar, fakat bu olumlama onun tarihsel bir inşa oluşunu ortaya koymaya matuf bir olumlamadır. Arapçanın derlenip kurallarının belirlenmesi eyleminin dilin aslına gitmek

²¹⁶ Ebu-Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 359.

²¹⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 86-87.

²¹⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 88-89.

adına bedevi Arab'ının diline müracaatla yapılması bu eylemin aynı zamanda problemli yönünü de ortaya koyan bir durumdur. Dilin derlenme eyleminde saf ve kimliğinin bozulmamışlığı gerekçesiyle bedevi Arab'ın diline müracaat edilmesi, Arapçayı bedevinin dünyası ile sınırlı kalan bir dilin içine hapsedilmiş bir dil durumuna düşürmüştür. Câbirî'nin ifadesi ile Arap dili mumyalanarak dondurulmuştur.²¹⁹ Sonuçta söz konusu eylem neticesinde ulaşılan dil, bedevinin dünyasının şartlarının oluşturduğu hayatın dinamizminden koparılmış, bedevinin somut dünyasının isimlendirdiği sözcüklerle sınırlı kalmış bir dil olduğundan gelişme imkânından mahrum bırakan sınırlamanın içine sıkışıp kalmıştır. Bu dil soyut ve felsefi kavramları isimlendirme yeteneğinden yoksun bir dil olduğu içindir ki soyut ve teorik düşüncenin gelişimine müsait bir dil olmaktan uzaklaşan bir duruma düşürülmüştür. Câbirî'ye göre Arapçanın sınırlı oluşu ve gelişmeye müsait olmayışı problemini ortaya çıkaran bir diğer unsur ise, onun derlenmesi faaliyetinde müracaat edilen yöntem olup Arapçanın derlenmesinde müracaat edilen bu prosedür *oluşturulmuş* bir akıl olan Arap aklının oluşumunda en önemli süreci oluşturur. Halil bin Ahmet el-Ferâhidî (ö.175/791),²²⁰ bu dilin derlenmesi ve kurallarının belirlenmesi faaliyetinde, alfabedeki harflerle matematiksel bir ilişki kurmuş, bu harflerin oluşturabilecekleri muhtemel kombinasyonları belirleyerek sınırlandırma cihetine gitmiştir. Halil b. Ahmed ile titiz şekilde başlatılan sözlük çalışması ile “tabîî ve fitrî bir dil” âdetâ bilimsel ve kurallı bir dile dönüşmüştür. O'nun dil alanında koyduğu ilkeler, daha sonraki dilbilimciler tarafından ya aynen devam ettirilmiş ve sonrakilere esin kaynağı olmuştur. Bu tedvîn işlemiyle dağınık bir dil toplanıp içsel yapısı düzenlenirken dilin gelişmesi ve yenilenmesi imkânlarına dokunulmaması yerine, “sert ve değişmez kalıplar” içinde dilin yeniden şekillendirilmesi ve kendiiçine sıkıştırılması tercih edilmektedir.²²¹

Câbirî'ye göre, tarihsel bağlamı içerisinde ele alındığında bu faaliyet son derece rasyonel bir tavrı ifade etmekle birlikte, paradoksal bir tarzda negatif bir anlamı da bünyesinde barındırmaktadır. Bu söz konusu negatif etki, teorik planda hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığı düşünülen, muhtemel tüm durumların düşünsel olarak çözüme kavuşturulduğu iddiasına sahip tüketici bir faaliyet olmasındandır. Arap aklının tarihsel

²¹⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 89. Ayrıca bkz. Soner Gündüzöz, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu-Arap Dilbiliminin Felsefî ve İdeolojik Yapılanma*, Etüt Yayınları, Samsun 2011, s. 65-97.

²²⁰ Geniş bilgi için bkz. M. Sadi Çöğenli, Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 2000, s. 111- 112.

²²¹ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 83.

olarak donuk oluşunu belirleyen etkenlerden biri de bu söz konusu faaliyet olmuştur. Dilin tarihsel olarak belirli bir zamana bağlı dondurulması, dolayısıyla da dile bağlı olarak da düşünce ve aklın değişimine, gelişimine engel olmasına sebep olan en önemli unsurlardan biri de budur.²²²

Oysa Câbirî, dilin derlenmesi ve kurallara bağlanmasında müracaat edilmesi gereken yöntemin, Kur'an metninin anlaşılmasında düşülebilecek muhtemel hatalardan korunmak için, Arapça metinlerin en fasihi olan Kur'an'a dayandırılması gerektiğini düşünür. Zira ona göre, Kur'an Arapçası, tedvin asrında derlenmiş sözcüklerin ve bedevinin dar, sınırlı dünyasının yansıtıcısı olan, bundan dolayı kendisi de sınırlı ve donuk olan Arapçadan daha kapsamlı ve medeniyet bakımından daha ileridir. Dolayısıyla, Kur'an Arapçası, tedvin döneminde dili derleyenlerin, Arapça için koydukları sınırlara mahkûm olmayan bir dildir. Kur'an, Arapça olmayan kelimelere de yer vermiş, bu yolla onları Arapçaya kazandırmış ve dilin dinamizmini gerçekleştirmiştir.²²³ Arapçanın tarihsel bir dil olmayışı -ki Câbirî bununla dilin kendini geliştirip genişlemesini kasteder- ve duysal niteliğinden dolayı tedvin döneminde, Kur'an'ın bu üstün ve medeniyet niteliğinin kavranma imkânı da engellenmiştir.²²⁴ Bedevi Arabın dilinin niteliğinin dilbilimcilerin çalışmalarındaki belirleyiciliği, aynı zamanda kültürel faaliyet alanlarının da niteliğini determine etmiştir. Tüm tedvin döneminde dilin derlenme ve kurallarının belirlenme çalışmaları, daha sonra tedvin ve tasnif çalışmaları yapılan ilimler için bir model olduklarından dolayı, lügatçilerin ve nahivcilerin kullandıkları metod, kavramlar ve dayandıkları zihinsel mekanizma, İslami ilimlerin teşekkülünü gerçekleştirmeye çalışan ilim adamları için esas teşkil eden kaçınılmaz bir referans kaynağı olmuştur.

1. 1. 2. Aklın Kayıt Altına Alınması: Tedvin Asrı

Câbirî'ye göre tedvin asrında Nahiv, Fıkıh, Belağat, Hadis, Usûl, Kelam, Mantık ve Felsefe ilimleri derlenirken Eş'arî'den Şafî'ye, Halil b. Ahmed'den Sîbeveyh'e

²²² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 89.

²²³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 99.

²²⁴ Soner Gündüzöz, Arapçanın tarihsel bir dil olmayışını tarihsel açıdan değerlendirilmesi hakkında bkz. Gündüzöz, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu*, s. 65-97.

kadar bütün İslam âlimleri, ortak bir şekilde bu mantığı kullanmışlardır.²²⁵ Esasında tedvin asrı, belli bir düşüncenin inşa edildiği bir çağ değil, sadece Arap-İslam akıl yapısının İslamî ilimleri disipline ettiği, biçimlendirdiği bir çağdır ve bu yönüyle bu dönem, Arap-İslam kültürünün epistemolojik paradigması olarak varlığını sürdüren Arap aklının zuhurudur.²²⁶ Câbirî'nin *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl ayrımından yola çıkmak suretiyle bir tanımlamaya gittiği ve Arap aklına Arap olma niteliği kazandıran oluşturulmuş aklın tarihsel ve kültürel bağlamının tedvin asrında somutlaştığını söylenebilir. Tedvin asrı, Câbirî'nin Arap aklı olarak nitelendirdiği ve kültürel kimliğinin ifadesi olan oluşturulmuş aklın zamanıdır. Klasik tarih algılayışında, Arap zihninde kategorileştiği şekliyle Arap kültür tarihi, İslam öncesi cahiliye dönemi ve İslam sonrası dönem olmak üzere ikili bir kategorilendirmeye ele alınmasına rağmen, Câbirî bu tasnifi doğru bulmamaktadır. Çünkü bu tasnif, İslam ile cahiliye arasında epistemolojik anlamda gerçek bir kopuş olduğunu kabul eden bir tasniflendirmedir. Ancak Câbirî *İslam gerçekten de cahiliyye ile arasında epistemolojik bir kopuş sağlayabilmiş midir?* diye sorar.²²⁷ Zira dönemlerin ve mekânların değişmesine rağmen, kültürel zaman, Arap bilinçaltına işlemeye devam ederek durağanlığını ve etkisini sürdürmektedir. Cahiliye döneminin birçok kültürel olgusunun belirleyicisi olan Arap aklı, bu belirleyiciliğini tedvin döneminde de devam ettirmiştir.²²⁸ İslam, Arap bilincinde pek çok değişikliğe vesile olmasına rağmen, cahiliye döneminin Arap bilinci çok uzun süre geçmeden tekrar ortaya çıkmaya başlamış, Araplar tarihlerini yeniden diriltmeye ve geçmişlerini bilinçlerinde tekrar inşa etmeye çalışmışlardır.²²⁹

Arap aklının yapısı fiilen cahiliye dönemiyle karşılıklı irtibatlı olarak teşekkül etmiştir. Ama cahiliye dönemi, Hz. Muhammed (s.a.v.) in peygamberliğinden önceki devrede yaşanan bir cahiliye değildir. Aksine o Arapların bilinçlerinde Hz. Peygamberin gelmesinden sonra yaşamış; tedvin asrında yeniden düzenlenip tertip edilmiş kültürel bir zamandır. Bu kültürel zaman, tarihsel olarak kendinden önceki döneme olduğu gibi sonraki döneme de kendisini bir referans çerçevesi olarak dikte etmektedir.²³⁰

²²⁵ Abdülilah Belkaziz, "M. Â. Câbirî: Sahibu'l-Meşrû", Sahibu'l-Makale", *et-Türâs ve 'n-Nahda*, içinde Beyrut, 2005 s. 69.

²²⁶ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 63.

²²⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 63.

²²⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 65.

²²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 66-67.

²³⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 82.

Yani cahiliye dönemi tabii zaman olarak tedvin asrına göre öncelikli bir zaman olmasına rağmen, kendisinden sonra gelen Hicrî birinci asırda Arap aklının inşasında belirleyiciliğini devam ettirmiştir. Câbirî tedvin asrı olarak nitelendirilen ve İslami ilimlerin toplanıp tasnif edildiği (bablara ayrıldığı) zaman diliminde gerçekleştirilen söz konusu faaliyetlerin hedefini, Arabın kendisine; eşyayı, insanı, tarihi, toplumu ve kâinatı tanımlarken referans edineceği kültürel mirasın bir inşa süreci olarak niteler. Tedvin dönemindeki yeniden inşa faaliyetleri, Arap-İslam kültürünün oluşturulmuş aklının inşası anlamına gelmektedir. Bu inşa yoluyla tedvin dönemi ve sonrasına yönelik aklın işleyişi için kurallar belirlenmiştir. Tedvin asrında gerçekleştirilen bu inşa, Arap kültüründe yerleşik olan zihinsel yapının adıdır. Bu yapı, inşa edilmiş zaman diliminden bugüne kadar etkisini ve belirleyiciliğini devam ettiren bir olgudur. Arap-İslam aklının *kognitif bilinçdışı*ni oluşturan ve cahiliye dönemi olarak nitelendirilen kültürel zaman dilimi, tedvin asrında akıl için bir kurala dönüşmüştür ve bu akla tarihsel kimliğini kazandıran şey ise, o asrın içinde gerçekleşen olay ve olgulardır.²³¹

1.1.3. İlahî Vahyin Otantik Aklı: Kur'an

Câbirî'nin, dini ma'kul olarak nitelendirdiği Kur'an, Arap-İslam kültüründe Arap aklının belirleyicilerinden biridir ve Arap aklının rasyonelliğinin beyân çerçevesinde kaynağını oluşturmaktadır.²³² Câbirî, Kur'an söyleminin, *rasyonelliği bir inanç formunda* sunduğunu söyler. Kur'an'ın amaçladığı inanç formu olan tevhit inancı aynı zamanda rasyonelliğin formudur. Çünkü şirk, yani birden fazla ilah tanıma, aklın da kabul edemeyeceği bir çelişkidir. Kur'an'daki rasyonel-irrasyonel (ma'kul-gayrı ma'kul) diyalektiği tevhidi rasyonel, şirki ise irrasyonel olarak tanımlamakta ve tevhit-şirk mücadelesini bir rasyonalite ve irrasyonelite mücadelesi olarak nitelendirmektedir. Câbirî'ye göre, Kur'an bu mücadeleyi tarihi olarak ortaya koymakta ve tevhit akidesinden sapmayı irrasyonele dönüş olarak nitelendirmektedir.²³³ Hatta insanlık tarihinin geçmişini tamamen kuşatan bu mücadelede zafer sürekli elçilerin olmuş ve Allah'ın kelimesi yükselerek *akıl* egemen olmuştur. Ama Allah elçileri bu dünyadan

²³¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 81.

²³² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 155.

²³³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 155-156.

göçtüklerinde insanlar onun mesajını tamamen veya kısmen unutmuşlar ve şirk yeniden sahneye çıkmış, irrasyonel tekrar hâkimiyetini güçlendirmeye başlamıştır.²³⁴

Câbirî'ye göre kâinat düzeni ve Kur'an beyânı delâlet açısından eşittirler. Kâinat düzeni Allah'ın varlık ve birliğinin delilini oluşturur. Kur'an'ın beyânı ise, Hz. Muhammed'in nübüvvetine, risâletinin doğruluğuna delildir. Buna göre bu iki unsur birbirini destekleyerek, Kur'an'a göre Allah'a ortak koşup nübüvveti inkâra dayanan "aklen" irrasyonel karşısında dinen rasyoneli temsil ederler. Şu halde dinin üç rasyonel temeli vardır: a) şahidin gâibe kıyası yoluyla evren ve ondaki düzeni düşünerek, Allah'ı bilmektir ki insanlar için mümkün hatta vaciptir, b) Allah'ın bir olarak kabul edilmesi, c) hakikati öğreten bir kurum olarak peygamberliğin imkânını kabul etmek.²³⁵

Câbirî, Kur'an'ın şirke, yani irrasyonelle dalmış olan insanları uyarırken, onları tevhide, yani rasyonelle davet ederken, onlara cevap verirken teşbih ve temsile dayanan Arapça beyân mantığı ile hareket etmekte olduğunu söyler. Fakat Câbirî'ye göre, Kur'an'ın beyânı dinî rasyonelin beyânıdır. Yani bedevi Arab'ın dünyasının sınırlandırdığı beyândan nitelik bakımından farklıdır. Kur'an'daki rasyonel-irrasyonel diyalektiği, bir tarafta duyu, tecrübe ve beyânî aklın, diğer tarafta taklit, saplantı ve gafletin yer aldığı bir formatta sunulur. Kur'an akıl, duyu ve tecrübe mantığına dayanarak irrasyonelle mücadele eder. Bu mücadelede de duyu, tecrübe ve kıyası kâinat ve sisteminin işleyişinin merkezine oturtur. Ayrıca Kur'an kendi beyânını da rasyonelliğin zemini olarak sunar. İnsanlar kâinatın işleyişini, o işleyişte hâkim olan düzenliliği düşündüklerinde, bir yaratıcının varlığını çok açık bir biçimde fark edeceklerdir. Şayet onun işleyişinde birden fazla varlığın hâkimiyeti olmuş olsa orada bir bozulmanın olacağını fark edeceklerdir. Kur'an'da akıl ve iman arasındaki ilişkiye vurgular da bunu gösterir:

"Kur'an'da tarif edildiği şekliyle aklın imanla ilişkisi işlevsel bir ilişkidir. Şöyle ki; müktesep aklın işlevi "dinî ma'kul" olarak ifade edilebilecek olan sonucu elde etmektir. Bu dinî-İslâmî ma'kulün inşasında istifade edilen eserler veya "maddeler", daha önce değindiğimiz gibi, üç sınıftır: Evren ve düzeni, peygamber ve resullerin tarihi, Kur'an ve beyanı... "Eşya zıddı ile temyiz olunur" özdeyişi mucibince "dinî ma'kul"ün kendisine göre tanımlanabileceği "ötekisi" ise "aklî akıl dışı" dediğimiz Allah'a şirk koşturaktır... Kur'an'da akıl söylemi bütünüyle bu "akıl dışı" ile mücadele söylemidir: Müşriklerin "lâ-makul"ü... Şirk "gayr-i makul"dür, akıl dışıdır;

²³⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 155.

²³⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 161.

çünkü ilahların çatışmasına yol açar ve evrenin düzenini ihlal eden bir şeydir: “Eğer o ikisinde Allah’tan başka ilahlar olmuş olsaydı her ikisi de fesada uğrardı. Arş’ın Rabbi Allah’ın şanı onların vassettiklerinden pek yücedir.” (Enbiya, 21/22). Kur’an şirki esasından reddeder ve insanların yönünü başka bir açığa çevirir: “De ki O Allah tekdir. Allah Sameddir. Doğmamış, doğurulmamıştır. Hiç kimse O’nun dengi olmamıştır.” (İhlas, 1-4). “Ey insanlar! Size bir örnek verildi. Şimdi ona iyi kulak verin. Sizin Allah’tan başka taptıklarınız bir sinek dahi yaratamazlar, hepsi bunun için toplansalar bile. Eğer sinek onlardan bir şey kapsa bunu ondan kurtaramazlar. İsteyen de aciz, istenen de.” (Hac, 22/73).²³⁶

Ayrıca Kur’an’ın beyânına bakıldığında, dil ve beyân alanında beşeri imkânların sınırlarının zorlandığı bir toplumun çok ötesinde olduğu fark edilecek ve beşer üstü bir kaynaktan geldiği anlaşılabilecektir. Tabiat ve onun sisteminin işleyişindeki düzenlilik ile Kur’an’ın beyânının beşer üstülüğü, Câbirî’ye göre, kâinat düzeni ve Kur’an beyânını delalet açısından eşit kılmaktadır. Hegel’in aklî olanla gerçek olan arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde Câbirî de dinî olanı rasyonele, rasyonel olan da dinî olana denk tutmaktadır.²³⁷ Câbirî, dini beyân ile tabiat sisteminin denkliğinden dolayı müşriklerin mucize taleplerini tabiat ötesinden bir burhân aramak olarak değerlendirerek, irrasyonelin akla meydan okuması şeklinde niteler.²³⁸

Ancak Câbirî Kur’an’ın özünde rasyonel forma sahip olduğunu öne sürerken kendi kurgusuyla açık bir çelişki içindedir. Zira o bir yandan cahiliyye ile İslam arasında bir epistemolojik kopuş olmadığını belirtmiş ancak öte yandan ise Kur’an’ın rasyonel bir formunun olduğunu öne sürmüş ve açıkça bir çelişki içine düşmüştür. İslam ile cahiliyye arasında epistemolojik bir kopuş olmadığına göre Kur’an’ın özünde rasyonel bir form içermesi nasıl mümkün olabilir?

1.1.4. Aklın Yasallaştırılması: Fıkıh

İslam kültüründe İslami ilimlerden teşekkül eden ilk ilim dalı fıkıh ilmi olmuştur. Fıkıh ilminin teşekkülü, aynı zamanda, Arap-İslam kültürünün diğer

²³⁶ Câbirî, “İslam’da Akıl ve İman”, (Çev. Fatih Okumuş), *Kur’anî Hayat Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 2008, s.14.

²³⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 158-160.

²³⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 155-156. Mehmet S. Aydın da mucize talepleriyle ilgili benzer bir tespiti yapar. “Mucizelerle ilgili kutsal metinlerden anlıyoruz ki din alanında empirik doğrulama, özellikle inancın mahiyetinin tam olarak anlaşılamadığı insanlığın çocukluk dönemlerinde ısrarla istenmiştir.” *Din Felsefesi*, s. 132.

kültürlerden farklılığını ve ona kimliğini kazandıran niteliğini de ortaya koyar.²³⁹ Zira Câbirî, bir medeniyet herhangi bir niteliği ile isimlendirilecek ya da sadece ona mahsus bir niteliği ile anılacak ise, İslam medeniyetini fıkıh medeniyeti olarak isimlendirmenin mümkün olduğunu söyler.

“Yunan medeniyeti için nasıl,felsefe medeniyeti’ veya Çağdaş Avrupa Medeniyeti için, bilim ve ‘teknoloji medeniyeti’ diyorsak İslâm medeniyeti için de bir ‘Fıkıh medeniyeti’ diyebiliriz. Yakın zamana kadar Okyanus’tan Körfez’e dek bütün İslâm coğrafyasında, hatta Asya ve Afrika’nın çok iç kesimlerinde fıkıhla ilgili kitap bulunmayan bir Müslüman evi bulmak olası değildi. Başka bir deyişle Arapçayı iyi bilen her Müslüman’ın fıkıh kitaplarıyla doğrudan ilişkisi vardır. Şu halde; fıkıh, Arap-İslâm toplumunda insanlar arasında en adil paylaşılan bir şeydir, diyebiliriz”²⁴⁰

Câbirî’nin nitelediği medeniyet, hayatın her alanını belli bir metni merkeze alarak kodlama olarak düşünülebilir. Bu tarz bir niteleme aslında bir zaman Müslüman medeniyetini gereğinden fazla metin-merkezlilik gibi bir zaafı malul görmeyi de gerektiriyor. Bunun anlamı metnin lafzî anlamından bir dönem için çıkarılan kurallar manzumesinin dondurulup adına ‘Şeriat’ denilmek suretiyle bir kutsallıkla nitelenmesi ve bütün hayatın ancak bu dondurulmuş metinsel içeriğe uydurulmaya çalışılmasıdır. Bu aslında açık bir fundamentalizm tarifidir ve kabul etmek gerekiyor ki, her zaman İslâm fıkıh tarihi içinde böyle bir eğilim de var olmuştur. Ancak Şeriat üzerine düşünme tarihi, aynı zamanda Şeriat’ı bütün sınırları ve kodları önceden belirlenmiş bir kurallar bütünlüğü olarak görmek ile Şeriatı her türlü ihtimale (olumsallığa) haiz bir hayat yolu olarak görmek arasında her zaman açık kapı bırakmıştır.²⁴¹

Çünkü Câbirî’ye göre, İslam kültüründe fıkıhın işlevi sadece davranış pratiklerinin belirlenmesi ile sınırlandırılmaz; fıkıh aynı zamanda, Arap-İslam kültürünün düşünme ve düşünsel üretim yollarının belirlenmesinde de en önemli etkidir. Yani Arap-İslam kültüründe fıkıh için konulan kurallar, oluşturulmuş aklın ilkelerine dönüşmüştür. Zira akıl için konulan bu kurallar, fıkıh kurallarının oluşturulduğu dönemi, yani geçmişi olduğu kadar günümüzü de belirlemeye devam

²³⁹ Geniş bilgi için bkz. Wael Hallaq, “Usûl al-Fıqh: Beyond Tradition”, *Journal of Islamic Studies* 3.2 July 1992; *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997, 162–206; Ali Cuma Muhammed, “Fıkıh Usulü ve İslam Felsefesiyle İlgilisi”, (Çev. Hasan Özer), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 11, 2008, s. 167-188.

²⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 109.

²⁴¹ Yasin Aktay, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2008, Cilt: V, Sayı: 2, 2008, s. 47.

etmektedir. Tedvin döneminde fıkha ait kurallarının belirlenmesi işleminde belirleyici olan etken ise dilin kurallarının belirlenmesi sürecidir. Arapçanın mantığını oluşturan bu kurallar, Arap dilinin konuşulup yazılmasını öğreten kaideler olmakla sınırlı kalmayıp, düşünmeyi belirleyen ilke ve kurallar olduklarından dolayı fıkhnın kurallarının belirlenmesinde de belirleyici olmuşlardır.²⁴² Dilin derlenme süreci etkinliğinin niteliğinin, aynı zamanda fıkhnın etkinliğinin niteliklerine de dönüştükleri görülmektedir. Bir başka ifadeyle dilin derlenmesindeki akli eylem fıkhta da kendini göstermiştir.

Şâfiî'nin *er-Risalesi*, fıkhn için kurallar belirlerken fıkhn alanında muhtemel tüm problemlerin çözümünü bünyesinde ihtiva ettiği iddiasında olan bir sistemin kurallarını oluşturmuştur.²⁴³ Câbirî'ye göre, Arap-İslâm kültüründe epistemolojik bağlamda fıkhn Şâfiî'nin bu çalışmasıyla pratikte yaşanan olaylardan uzaklaştırılarak, zihinde mümkün ihtimallerin teorileştirilmesiyle dondurulmuştur. Bu, işlev olarak fıkhnın farklılaşmasına sebep olmuş, gerçekliği tam olarak kuşattığı iddiası taşıyan Şâfiî'nin bu girişimi, varoluşun tüm düzeylerini kodlama fonksiyonuna sahiptir.²⁴⁴ Câbirî'nin ifadeleriyle;

“Her ne kadar Ebû'Ubeyde ve el-Ferrâ' gibi ilk dönem dilcileri, özelde Kur'an'ın, genelde Arap dilinin beyânî ifade özelliklerinin birçoğunu ortaya çıkarmayı başarsalar bile, hiçbiri Kur'an'daki beyânî söylemin yorumu için gerekli kuralların tesbitinde Muhammed b. İdris eş-Şâfiî seviyesine ulaşamamıştır. İmâm Şâfiî, Arap dili ve ifade üsluplarında derin bilgi sahibi olduğu gibi, döneminin kelam ve akide alanındaki çalışmalarına da vâkıf idi. Ayrıca fakih olduğu için her şeyden çok hukuk usulü ve hukukî normların tesbiti alanında da çalışıyordu. Bundan dolayı Kur'an'daki beyân ve belagate ilişkin yönlerle de ilgileniyordu. Böylece kendisi, beyânî söylemin yorumunun kurallarını ilk defa ihdas eden bir bilgin ve İslâm düşüncesinin en büyük kural koyucusu olmuştur.”²⁴⁵

Zira Câbirî perspektifinden bakıldığında şu sonucu görmek mümkündür: Halil bin Ahmed'in dili derlerken babların matematiksel bir kombinasyon yoluyla onu donuklaştırarak tüketici bir dile dönüştürmesi,²⁴⁶ Şâfiî'nin *er-Risale*'sinde de kendini

²⁴² Muhammed Ebu Zehra, *İmam-ı Şafîî*, (Çev. Osman Keskiöglü) Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1996, s. 150.

²⁴³ Ebu Zehra, Muhammed, *İmam-ı Şafîî*, s. 177.

²⁴⁴ Yasin Aktay, “Akıl Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, s. 119.

²⁴⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.28.

²⁴⁶ Câbirî, klâsik Arap dilbilimleri düşüncesinin de etkisiyle, Arapçanın olgunlaşma sürecinden sonra donmuş, tarih üstü bir dil olduğu iddiasındadır. “Arapça en azından on dört asırdır sözcükleri, terkipleri ve grameriyle olduğu gibi kalabilmiş yaşayışın tek dünya dilidir.” Câbirî, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*, 76. Câbirî, “tarih üstü dil” ifadesi ile Halil b. Ahmed ve öğrencileri tarafından Arapçanın nahvi ve sarfında

gösterir. Yine Câbirî'ye göre Şâfiî'nin fıkıhı da, muhtemel tüm olasılıkları ihtiva etme iddiasındadır. Her ne kadar matematiksel bir nitelik taşısa ve bundan dolayı rasyonel bir eylem ve detaylı ve kapsamlı bir muhtevaya sahip olma iddiasında olsa da söz konusu eylem, hayatın tüm olumsuzluğunu dışlamıştır.²⁴⁷ Şâfiî'nin *er-Risale*'si bu niteliğinden dolayı oluşu dışlamış olmakla nitelendirilir. Buna göre Şâfiî, Arap aklını yatay olarak parçayı parçaya iliştiirme, yani fer'i asl'a dayandırmaya (kıyas), dikey olarak ise bir lafzı birçok anlama, bir anlamı birden fazla lafza birleştirmeye yönlendirmiştir. Şâfiî'nin bu girişimi sayesinde Arap aklı, fer'lere asıl aramak, dolayısıyla yenilikleri geçmistekilerle kıyas edebileceği temeller araştırmakla sınırlı kalan bir akla dönüşmüştür.²⁴⁸ Bunu yaparken sürekli olarak nassları temel aldığı için, nasslar, Arap aklının kaynak otoritesini oluşturmaya başlamıştır.²⁴⁹

Şâfiî'nin fıkıh usulünde yaptığı akıl için kurallar koyma girişimi, diğer kültürel alanlarda da yansımasını bulmuş, Şafii'nin fıkıhta yaptığını kelamda Eş'ârî yapmış ve Sünni doktrin için temeller ve prensipler koymuştur.²⁵⁰ Câbirî'ye göre, Şafii'nin *er-Risale*'sinde koymuş olduğu kuralların Arap-İslam aklının oluşumunda oynadığı rol Descartes'in Batı düşüncesinde oynamış olduğu role muadildir.²⁵¹ Felsefede mantığın yerine getirdiği fonksiyonu Arap-İslam kültüründe fıkıh metodolojisi icra etmektedir. Fıkıh metodolojisi sadece fikhî akıl için değil, İslam kültürü içinde etkinlikte bulunan Arap aklı için de yasa koyar. Yani Câbirî'ye göre, Arap-İslam düşüncesinde tedvin asrında ve tedvin asrından sonra oluşturulmuş aklın ilkelerini fıkıh metodolojisi belirlemiştir. Câbirî, Şafii'nin bu kanunlaştırma faaliyetini her ne kadar tarihsel bağlamında rasyonel bir faaliyet olarak nitelese de, bu kural koyma işleminde Arap dilinin belirleyiciliğinden kurtulamadığını ileri sürerek, dilin mantığının bu tür

izlenen yolun hiç değişmeden bugüne kadar geldiği düşüncesini dile getirmektedir. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 87.

²⁴⁷ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 93.

²⁴⁸ Çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed Arkoun da 'asıl' ve bu asla dayanan temellendirme işlemini, Ortaçağ'ın kendine has epistemolojik çerçevesinden; yine dinî, ilmî, felsefî, ahlakî, siyasî, iktisadî veya içtimâî herhangi bir hakikatin temellendirilmesinin mümkün olduğu iddiasını usulcülerin tasarrufundan kurtarmaya çalıştığını ifade eder. Arkoun, "Temellendirme Açmazı Karşısında Fundementalizm-Farklı Bir İslam Düşüncesi Tarihine Doğru-", (Çev. M. Hayri Kırbaşoğlu), *İslâmiyât*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998, s. 79.

²⁴⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 118.

²⁵⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 111-112; ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmâm Şâfi'î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", (Çev. Salih Özer), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, (Haz. M. Hayri Kırbaşoğlu), Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 117.

²⁵¹ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 114.

faaliyetlerde belirleyici olduğunu iddia eder. Câbirî'ye göre, Şafii'nin usulü kanunlaştırma çalışmasında dayandığı kaynak, Arap beyânı dairesinde kaldığından dolayı sınırlı bir faaliyettir. Beyân Arap dilinin mantığı olmakla birlikte din ile ilişkisi bağlamında Kur'anî söylemin anlamının ortaya çıkarılması ve bu işlemin yapılmasında uyulacak kurallar olarak özel bir anlam kazanmaktadır. Çünkü Kur'an Araplara onların diliyle, o dilin ifade ve edebi üsluplarıyla hitap etmektedir. Bundan dolayı, Kur'anî söylemin anlaşılmasında, yani lâfız-mânâ ilişkisinin belirlenmesinde başvurulacak şey Arapça bilgisi olacaktır. Kur'anî söylemin anlaşılması Arapçanın ifade üsluplarını ve kıyasa dayanarak hüküm ortaya koyma yöntemini bilmeye bağlıdır. Şafii'nin Kur'anî söylemin anlaşılmasında Arap aklının işleyişi için koyduğu prensip, parçayı parçayla birleştirme, yani fer'i asl'a dayandırma prensibidir.²⁵² Câbirî'nin perspektifi esas alındığında, Şafii'nin söz konusu kanunlaştırma faaliyetini tarihsel olarak rasyonel, fakat günümüz değer ve algılayışı çerçevesinde problemli kılan niteliğini tam da bu noktada görmek mümkündür. Zira fer'in asl'a dayandırılması suretiyle gerçekleştirilen kıyas, Arap dilinin mantığını oluşturan temel prensiptir ve bu bedevi Arabın doğasının şekillendirmiş olduğu dildeki gayb'ın şahide kıyası yoluyla işleyen bir mantığa mahkûm edildiğini ortaya koymaktadır.²⁵³

Câbirî İslam düşüncesi ve kültüründe dilsel ilişkilerin yeni bir perspektifle yeniden ele alınmasını gerekli görür. Zira fıkhi statik ve tüketici niteliğinden kurtarmak ancak düşünce ve dilin yeniden düzenlenerek inşa edilmesinden geçtiğini savunur. Dinî metin olarak Kur'an ve onun ikinci otoritesi olan sünnetin söyleminin neye delâlet ettiğinin tespiti, dil olarak lafız ile onun mânâsı arasındaki ilişkinin kurallarının belirlenmesi, fıkhi ilminin özünü oluşturmaktadır. Ancak Arap-İslam düşüncesinde lâfız-mânâ ilişkisinde belirleyici olan yöntem kıyas yöntemi olup burada işleyen aklî

²⁵² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 118.

²⁵³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 111-112. Mu'tezile kelâmcılarınca geliştirilen ve kelâm ilminin temel yöntemi hâline getirilen *şâhitle gâibe istidlâl* veya *gâibin şâhide kıyası* yöntemi hem kelâmcılar hem de filozoflar tarafından incelenmiş ve bu yöntemin fikhî kıyastan farklılığı üzerinde durulmuştur. Yöntemle ilgili temel sorun, tikelden tikele geçişin (temsil, analogi) meşru kabul edildiği fikhî kıyastan hangi bakımlardan farklı olduğu ve kesin bir bilgi verip vermediğidir. Özellikle Fârâbî ve Gazzâlî şâhitle gâibe istidlâli genişçe tahlil ederek yöntemin hangi durumlarda bir temsil olduğunu ve hangi durumlarda temsilden arınarak bir tümdengelim dönüşüğünü irdelemişler ve yöntemin bir kısım uygulamalarını eleştirmişlerdir. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 18, 2007, s. 1-26.

mekanizma Arap dilinin mantığı ki Arap dilinin mantığı ise *gaybı şâhide kıyasla* çıkarsamaya dayanan aklî bir mekanizmadır:

“Kelâmdaki kıyas bir şeyi başka bir örnek ile karşılaştırıp ölçmek demektir. Kelâmcı da fakih ve nahivci gibi yeni bir hüküm icat etmez; aksine şâhit diye isimlendirdiği aslın hükmünü gâip diye isimlendirdiği fer’e nakleder... Kelâmcılar illetlerinin zannî olmayıp aklî olduklarını kabul etmelerine rağmen, bu akıl yürütme tarzları için ‘yakîn’ iddiasında bulunmamışlar, sadece ‘ilim gerektirir’ demekle yetinmişlerdir. Onlara göre ‘ilim’, ‘zan’dan daha üstün bir mertebede olsa da, bu ilim mantikî anlamıyla yakîn ifade etmez.”²⁵⁴

Câbirî’ye göre, epistemolojik olarak bakıldığında, Arap-İslam aklının temelinde bilgiyi elde etme yolu tek bir esasa Arap aklının epistemolojik üretimde üzerine dayandığı tek “aklî eylem”e, *kıyasû'l-gâib ale's-şahid* diye isimlendirdikleri *bilinmeyenin bilinene kıyası* esasına dayanır. Ortada “şahid” olan; “kesin bilinen” vardır ve bilinmeyen “gaib” (belirsiz şey) bu şahidin (belirlenmişin) üzerine kıyas edilerek onun gibi varsayılmaktadır. “Gaib” burada “gelecek”tir. Kullanılan bu “gaibin şahide kıyası” yöntemi bilimsel bir yol olarak kabul edilmiştir.²⁵⁵

Kelamcıların fakihlerden ve nahivcilerden farklı olarak metodlarını kıyas olarak tanımlamak yerine şâhide dayanarak gaibi istidlal etmek olarak tanımlamaları Câbirî tarafından şu şekilde açıklanmıştır:

“Kelamcılara göre şahit tabiat ve insan âlemi, gayb ise ulûhiyet âlemi olduğu için, birincisi için “asl” ikincisi için “fer” kavramını kullanmak uygun değildir. Fakih ve nahivcilere göre ise asıl nasstır. Nass ilk asıl olup bütün kaynakların aslıdır. Bu yüzden fer’den daha üstündür. Hâlbuki kelamcılarda fer’in yerini alan gayb, aslın yerini tutan ‘şahit’ten üstündür. Bu nedenle şahidin asıl, gaybın fer’ olarak isimlendirilmesi uygun ve caiz değildir. Bunun yanında özellikle de gayb âlemi, şahadet âlemi, terimlerinin Kur’an’da sıklıkla kullanılmasını dikkate alırsak, şâhit ve gaib kavramlarının kullanımı hiçbir problem doğurmaz.”²⁵⁶

Câbirî ‘şahide dayanarak gaybi istidlal etmek’ ifadesinin kullanılmasını dinî ve epistemolojik olmak üzere iki sebebe dayandırır. Dini açıdan kelamcılar ‘teşbih’ ifade ettiği için ‘kıyas’ kavramını kullanmaktan sakınmışlardır. ‘Gaib’ Allah, ‘şâhit’ insan veya tabiat olunca ‘gaibin şâhide kıyas edilmesi’ düşüncesi, “Allah’ın insana

²⁵⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 190; İslam kelamının mantıksal yapısıyla ilgili daha geniş bilgi ve analizler için bkz. Josef van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classical Islamic Culture*, (Ed. Gustave Edmund von Grunebaum, Otto Harrassowitz), Wiesbaden 1970, s. 21-50. Ayrıca bkz. Şevket Topal, “Lafız-Mana İlişkisi Bağlamında Fıkıh Dili ve Mitolojik Anlatı”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: 1, 2009, s. 245-259.

²⁵⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 20-21

²⁵⁶ Câbirî, *Arab-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 191.

benzetilmesi” ifadesine denk olacaktır. Oysa kelimelerin ilminin en önemli hedefi Allah’ın hiçbir şekilde mahlûkatına benzemediğini ortaya koymaktır. Durum böyle olunca kelimelerin böyle bir isimlendirmeye gitmeleri kendi sistemleri açısından sakıncalı bir durumdur. Epistemolojik açıdan ise kelimeler, delilden hareket ettikleri için metodlarını sırf “kıyas” olarak değil “istidlal” olarak isimlendirirler.²⁵⁷

Gaibin şahide kıyas edilişi; ya bir tikelin tikele kıyası gibi yahut bir tûmenin tikele kıyası gibidir ki her ikisi de eksik bir tümevarım yöntemidir. Bir tümevarım yönteminin bilimsel bir yöntem olarak kullanılabilmesi için, araştırmacının onu sağlam temellere dayandırması ve tam anlamıyla sebeplendirmesi gerekmektedir. Günümüz mantıkçıların söylediği şey budur. Ortaçağlarda İslam bilginleri de buna dikkat etmiş, nahivciler bu tümevarımsal akıl yürütmeyi kendi vazettikleri bir prensip üzerine inşa etmişlerdir. Bu prensip şudur: “Arabın dili hiç değişmeyen yeknesak bir kural üzere kuruludur; dile hafif ve kolay gelen söyleyiş esastır. Aynı şekilde usul-u fıkıh bilginleri kıyaslarını genel bir usul kaidesine dayandırmışlardır: “Şer’i hüküm tümüyle; maslahatın celbi, mazarratın def’i esasına (faydalı olanın yapılması, zararlı olanın uzaklaştırılması) dayanmaktadır. Kelam ülemâsının bu yöntemi tek bir ilkeye dayandıramayırları; gaibe kıyastan muhtemel şeyleri içinde barındıran bir şahide yönelmelerine yol açmıştır. Örnek olarak “evrenin sonradanlığı” hususunda Eş’arilerin vardıkları sonuç verilebilir. Onlara göre evren cisimlerden ibarettir, cisimler de bölünmeyen cevherlerden. Bu cevherler kendi başlarına var olmadıklarından hadislerdir. Eşarilere göre buraya kadar olan kısım şahiddir, yani duyu organlarının gösterdiği şeydir. Sonradan cevherler hadistir, dolayısıyla cisimler hadistir ve âlemin tümü hadistir sonucuna ulaşmışlardır. Gaib olan külli evren hakkında vardıkları sonuç buna örnektir.²⁵⁸

Fıkıh usûlünde işletilen zihni faaliyeti şekillendiren de dilin söz konusu mantıkî mekanizmasıdır. Dilbilim, nahiv ve belâğatta olduğu gibi dinî nassın delâlet ettiği anlamın ortaya çıkarılmasında, lâfızdan mânâyâ doğru işletilen bir zihni faaliyettir.

²⁵⁷ Câbirî, *Arab-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 191.

²⁵⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 250-251. Câbirî iki yaklaşımın ortaya çıkma sebebi hakkında ilginç bir tespitte bulunmuştur. “Bedevi bir toplumdaki ilişkiler süreksizlik-ayrılık ilişkisidir (infisal). Medeni toplumların ve denize komşu bölgelerin ayırıcı özelliği ise süreklilik ve bitişiklik (ittisal).” Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 316.

“Beyân âlimleri, kendi alanlarına özgü bir dil (nahiv dili, fıkıh dili, kelam dili vb.) üretmelerine rağmen, bu yaratıcı dil çalışmalarını düşünce konusu haline getiremediklerinden bunun kaçınılmaz sonucuna; düşüncenin sözlü ifadeye, mananın lafza üstünlüğü sonucuna, en azından teorik çalışmaların belirli bir seviyesinde bile ulaşamamışlardır. Bu sonuca ulaşamamaları yetersizliklerinden kaynaklanmıyordu. Zira müthiş bir fikri enerjiye sahiptiler. Aksine bu, onların nassların kaynak olarak alınması esası üzerine kurulan bir bilgi alanında düşünce ve bilgi üreten bir etkinlik içinde olmalarından kaynaklanıyordu. Mananın lafza ve düşüncenin dile önceliği, yalnızca düşünce ve ifadenin nasslardan bağımsız olarak yöneldiği konularda, yani duysal ya da akli oluşumlarla ilgili konularda (doğa ve fen bilimleri ile matematik gibi) açıkça görülebilmektedir. Burada düşünce ile onun hissi ya da akli verilerden meydana gelen konusu arasındaki ilişki düşünceden dile doğru yönelmiştir. Düşüncenin yöneldiği konu nasslar ise bu durumda ilişkinin yönü, dilden düşünceye yani nasstan onun akli içeriğine doğrudur. Evet, akıl yürütmeye dayanan Beyânî ilimlerin konusunun yani nassın karakterinin, bizzat, lâfız-mânâ ilişkisinde bütün bir düşüncenin yönünü zorunlu olarak belirlediği söylenebilir. Bu doğrudur. Ancak nassa, lafızlar, dilsel ifadeler ve söylem sistemi olarak bakılabileceği gibi, bir anlam ve gayeler topluluğu, fikir ve hüküm bütünü olarak da bakılabilir. Şâfi’den, Hasan Basri’ye, Cahız’dan Cürcânî ve Sekkâkî’ye kadar beyan sahası âlimleri nassa ilk açıdan bakmayı tercih etmişler ve onu ilk olarak lafız, ikinci ya da üçüncü olarak da anlam (anlam ve anlamın anlamı) şeklinde görmüşlerdir. Bunun Beyânî akıl ve onun bilgisel ürünü üzerinde doğurduğu bir takım sonuçları vardır.”²⁵⁹

Lâfız-mânâ dikotomisine bağlı olarak fikhî içtihadın, yani dinî söylemin delâletinin tespiti dil üzerinden, yani Kur’an’ın indiği dil üzerinden yapılan içtihadı dönüştürmüştür.²⁶⁰ Şâfi’ye göre fıkıh usulü Arap dilinin üslubunun bilinmesi ile alakalıdır ve bu üsluplarla ilgili bilgi olmadan, yani dilin delâlet ettiği anlamın tespiti olmadan içtihat yapmanın imkânı yoktur. Şâfi’nin içtihat için, yani aklın işleyişi için koymuş olduğu bu kural, Arap-İslam kültüründe epistemolojik üretim sistemini temin eden aklın temelini Arap dilinin kıyas yoluyla işleyen mantığına dayanmaktadır. *Oluşturulmuş* akıl için bu kurallar Arap-İslam kültüründe tek bir epistemolojik zeminin, tek bir bilgi sisteminin varlığı anlamına gelmektedir. Bu olgu, Arap-İslam kültüründe ilimlerin teorik üretimini fer’in asla dayandırılması şeklinde işleyen kıyas yoluyla inşa edilmesini gerektirmiştir.²⁶¹ Hatta Câbirî, Arap edebiyatındaki mecaz, istiâre ve teşbih gibi benzetme formlarına atıfta bulunarak, kıyası, Arap belâgatında kullanılan bu formların soyut düşünce

²⁵⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 139.

²⁶⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 76-82.

²⁶¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 151.

platformuna yansması olarak görür ve Arap düşüncesi ile Arap dili arasındaki ilişkiye vurgu yapar.²⁶²

Arap-İslam kültüründe epistemik düşünme biçiminin statik ve tüketici niteliği söz konusu ilişkiden kaynaklanmaktadır. Arap-İslam kültürü aslında tarihsel olarak son derece rasyonel olmasına rağmen modernleşmeyi gerçekleştirememesinin sebebi de budur. Câbirî'ye göre, Arap-İslam kültüründe modernleşmeyi gerçekleştirmenin imkânı bu kültürü donuk niteliğinden kurtarmaya bağlıdır. İslam'ın metni olan Kur'an ve sünnetin rasyonelliğini ortaya çıkarabilmek için onu kültürel belirleyiciliğin etkisinden kurtarmak gerekmektedir. Bunu gerçekleştirmek için Kur'an metninin lafızlarının anlamla ilişkisini oluşturacak yeni zemin, bedevi Arabın dilinin belirleyiciliğinden kurtarıldığı ve Kur'an'ın gerçekleştirmeyi amaçladığı rasyonellik çerçevesinde olmalıdır.

1.1.5. Aklın Akıl-Dışı Mirası: Kadim Miras ve Âtıl Akıl

Câbirî'ye göre aklın akıl-dışı mirası Arap-İslam kültürünün özünde rasyonel bir niteliğe sahip olmasına rağmen adına kadim miras denilen kültürler tarafından rasyonelliğinin epistemolojik engellemelerle bastırılma teşebbüsleridir. Câbirî, kadim mirasın akıl adına dayatılmasını akli irrasyonel olarak isimlendirir. Kadim miras fetihler ile İslam sancağı altına giren coğrafyaların inanç, felsefe ve ilimlerinin karışımı olan kültürleridir. Fetihlerle birlikte Müslüman kelimciler, düalist çevrelerle aynı sosyal gerçeklikte karşı karşıya gelmiş; bir yandan Kur'an'ın teolojik eksenini ve ilkelerini belirlemeye, diğer yandan da temelini nübüvvet geleneğinde ve kadim kültürlerde bulan Tanrı tasavvurlarını (*teslîs*, *şirk* ve *tesniye*) akla ve burhâna dayanarak tartışmaya çalışmışlardır. Câbirî'nin tespitiyle bu durum aslında *ma'kûl* ve *gayr-i ma'kûl*'ün karşılaşması olarak gelişmiştir.²⁶³ Câbirî'ye göre, İslam öncesi cahiliye kültürü ve inancı kadim mirasla ilişkilidir ve Hz. Peygamber dönemi Mekke ve Medine'de hâkim olan kültürü ve düşünme biçiminde de içkindir. Câbirî'nin "Arap dini düşüncesi" olarak nitelendirdiği ilk dönem dini düşüncenin olduğu bağlam, kadim mirasla tam olarak yüzleşilen bir bağlam değildir. Dinin kadim mirasla tam olarak karşılaşması fetihler

²⁶² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 133.

²⁶³ Câbirî, "Sırâu'l-Ma'kûl ve'l-Lâ-Ma'kûl fî'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî", *Fikru'l-Arabî el-Muâsir*, Cilt: 21, 1982, s.25,

sonrası, yani tedvin asrı olarak isimlendirilen zamana tekabül eder. Câbirî, Arap bilgi sahasının Hz. Peygamber döneminde gelişmeye açık olduğunu fakat kültürel, düşünsel, epistemolojik ve ideolojik anlamda tüm akım ve saldırılara karşı koyacak güçte olmadığını düşünür. Bu akım ve saldırılar, o zamanın bilgi birikiminin kuşatamayacağı kadar çeşitlidir.²⁶⁴

Arap-İslam kültürünün epistemolojik çerçevesi, Câbirî'nin analizlerine göre, Arap aklının önemli unsurlarından birine tekabül eden Kur'an'ın nass'ları tarafından belirlenen dinî sahadır. Söz konusu epistemolojik çerçeve, fetihler öncesi Arap aklında en belirleyici unsur iken, fetihlerle birlikte *zımnen ihtiva yoluyla* bir açılıma uğramıştır. *Zımnen ihtiva*, Kur'an nassının dil-anlam ilişkisi bağlamında yeniden belirlenmesi, yani te'vil yoluyla gerçekleşmekteydi ki, bu yolla kadim miras Kur'an nassına giydirilerek sızılmaktaydı.²⁶⁵ Bu sızma Arap-İslam kültüründe dinî düşünce ile kadim miras arasında bir çatışma ve mücadeleye dönüşerek Kur'an nassının doğru anlaşılmasında zâhir-bâtın eğilimler şeklinde tezahür etmiştir. Fakat bâtını eğilimin müracaat ettiği bu te'vil Kur'an metninin iç mantığına ve Hz. Peygamber ve sahabenin yaşadığı dinî tecrübeye aykırı te'villerdir. Kadim mirasın Arap dinî düşüncesiyle mücadelesi sadece bâtını yorumlar yoluyla olmamış, zahir yoluyla da kadim miras Arap-İslam kültürüne sızmaya başlamış "haşviye", "müşebbihe", "mücessime" gibi firkalar, kadim mirasın uzantıları olarak kendilerini belli etmişlerdir. Bunlar Kur'an metninin mecazî anlama sahip ayetlerinin zahiri anlamlarını kullanarak kendilerine varolma alanı oluşturmuşlar ve meşruluk zeminlerini inşa etmişlerdir.²⁶⁶ Bu firkalar Kur'an bütünlüğü ile Hz. Peygamber ve sahabenin dini tecrübesine aykırı düşünüş biçimleri olduklarından dolayı, dini düşünüş biçimini merkez alan Mu'tezile bunlarla mücadele etmek için te'vile müracaat etmek zorunda kalmıştır. Fakat kadim mirasla mücadele için yine kadim mirasın yöntemlerini kullanması, beyânî paradigma olarak Mu'tezile'yi irrasyonallitenin tuzağına düşürmüştür.²⁶⁷

Câbirî, eski inanç ve düşüncelerin çoğu zaman yeni ortaya çıkan inanç ve düşünce yapılarıyla ortadan kalkmadıklarını, ya yeni içinde *bilinçdışı* şeklinde tamamıyla kendini devam ettirdiğini, ya da aralarındaki uzlaşmazlık sebebiyle mücadele

²⁶⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 161.

²⁶⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 162

²⁶⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 162

²⁶⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 161-162.

yoluyla devam ettiğini kabul eder. Bu genel kural İslam söz konusu olduğunda istisna teşkil eder. Tevhid inancının bazı bölgelerde eskiyi tamamen ortadan kaldırıp onun yerini aldığını ifade eder. Fakat yine de, Câbirî'ye göre, genel olarak eski inançlar jeolojik tarzda yığılma şeklinde kendini devam ettirmişlerdir. Arap-İslam kültürünün gelişim süreci söz konusu olduğunda bilinçdışı ve jeolojik yığılma şeklinde varlığını devam ettiren kadim mirasın tedvin dönemine gelindiğinde, epistemolojik ve ideolojik argümanlar yoluyla, İslam inanç ve düşüncesine iyice nüfuz ettiği görülmektedir.²⁶⁸ Genel olarak İslam'ın tevhit inancı ve dolayısıyla dini rasyonel olarak başladığı dönemden itibaren kadim miras, İslam kültürü içinde öteki şeklinde nitelendirilmesine karşın, Arap aklının oluşumunda epistemolojik belirleyicilerden biri olmuştur. Câbirî'ye göre bu etki İsrailiyyat ve Maniheistler'in kültürel mücadeleleri aracılığıyla gerçekleşmiştir. İsrailiyyat, Arap dini rasyoneline akli kaynaklı değil nakli kaynaklı olarak girmiş, Kur'an'da özlü bir şekilde sunulmuş gayb konusu bilgilerin açıklamaları olarak kullanılmış ve tarihin öncesini ve sonrasını kazandırma hususunda katkı sağlamış olmasına rağmen, Kur'an'ın ayrıntı olarak sunduğu hususların epistemolojik bağlamda geniş bir alana yayılan bilgi objelerine dönüşmelerine sebep olmuştur.

İsrailiyyat aracılığı ile gayb âlemi Arap aklında temel bir unsur haline gelmiş ve onun dinamiklerinden biri olmuştur. Gayb düşüncesi, İsrailiyyatın etkisi sonucu inananın inanç objesi olmanın ötesine geçerek, en ince teferruatına kadar tartışılan, konuşulan, hakkında bilgi verilen bilgi objesine dönüşmüştür. İsrailiyyat, akli olmayışı sebebiyle Arap dini düşüncesinde irrasyonelin önemli kaynaklarından biri olmuş ve bu etkisini devam ettirmiştir.²⁶⁹ Fakat gayb hususundaki önemine rağmen, israiliyyatın Arap-İslam aklının oluşumundaki etkisi, kadim mirasın, kendisini akli olarak sunan etkilere göre çok daha zayıf kalmıştır. Câbirî, kadim mirasın Arap-İslam dini rasyoneli olarak nitelendirdiği ve Kur'an ve sünnet çerçevesinde oluşmuş düşünce biçimine, Mecusilik ve Maniheizm inançları ve uzantıları, Sabîlik mezhepleri ve felsefe ekolleri olarak üç kısımda sızdığını söyler.²⁷⁰

Câbirî'ye göre, kadim kültürden Mecûsîler öteki konumunda olmalarına rağmen siyasi ve akidevi tutumları ile İslam ve devletin karşısında açık bir siyasi muhalefet olarak çıkmadıklarından dolayı, İslam coğrafyasında etkin olmayan dini azınlıklar

²⁶⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 163.

²⁶⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 168.

²⁷⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 169.

olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Maniheistlerin varlıkların öteki olarak düşmanlık düzeyinde tutarken, siyasi muhalefetlerini kültürel zeminde, epistemoloji yoluyla meşrulaştırmak suretiyle, ötekiliklerini tahkim etme yoluna gitmişlerdir. Hızla gelişen yeni medeniyette Arap geleneklerinin yerine Fars kültürünü hâkim kılmayı amaçlayan Maniheistler, İslam'a ve İslam devletine açıkça saldıran, siyasi, kültürel ve dini harekettir. Maniheistler, İslam toplumunda ulema sınıfı ve bürokrasiden birçok kimseyi etkilemeyi başararak, halkçı hareketlerle (şuubiyye) kültürel bir mücadeleye girişmişler ve Farsça birçok eseri kendilerine insanların ilgilerini oluşturacak bir tarz ve formda Arapça'ya tercüme etmişlerdir. Bu eserlerin Arapça'ya tercüme edilişleri Maniheistlerin kültürel savaşlarının en önemli argümanı olmuştur.²⁷¹ Arap dini rasyoneliyle mücadeleye giren kadim kültürden Sabiiler ve filozoflar (yedi filozof),²⁷² Arap kültürü içinde çeşitli kavram ve tasavvurlar ile belli bir epistemolojik sistemi dayatmayı başarmışlardır. İrrasyonelliğin Arap-İslam kültürüne aklî formda girişi bu yolla gerçekleşmiştir. Tedvin döneminde yapılan tercüme ve neşir faaliyetleri yoluyla Maniheist etki, dini düşüncede etkili olmaya başlamıştır. Kadim kültürün Arap-İslam düşüncesine aktarımı Harranlılar ve İskenderiyeliler yoluyla olmuştur. Arap-İslam kültüründe Bâtını akımlar için en verimli kaynak yedi filozof, özellikle de Empedokles olmuştur.²⁷³ Yedi filozofa ait olduğu söylenen ve Câbirî'nin asılsız felsefe olarak nitelendirdiği felsefe, İslam kültüründe İsmailiyye ve tasavvufta etkili olmuştur. Arap-İslam düşüncesindeki aklî irrasyonelin kaynağı tedvin döneminde hermetizmle de birleşerek güçlü bir akım oluşturmuştur.²⁷⁴ Pisagor ve Eflatundan gelen felsefe

²⁷¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 170.

²⁷² Yunanlı ve Latin filozoflar (*Hükemâ'ü'r-Rûm ve'l-Yûnâniyyîn*). Şehristânî'ye göre bunlar *Eski/Antik filozoflar (el-kudemâ')* olup Tales, Anaksagoras, Anaksimenos, Empedokles, Pisagor, Sokrates ve Platon'dan oluşan yedi filozoftur. (esâtînü'l-hikme). Bu filozofların yolunu izleyen Hipokrat ve Demokritos gibi başka filozoflar da vardır. Şehristânî'ye göre bunların felsefedeki sözlerinin ana mihverini Tanrı'nın birliği, O'nun ilmiyle kâinatı nasıl kuşattığı, yaratma ve âlemin oluşumu, ilk ilkelerin neler olduğu ve sayısı, meâdın mâhiyeti ve zamanı gibi konular oluşturmaktadır. Şehristânî bu filozoflardan başka, eski filozoflar (*el-kudemâ')* arasında, *el-hükemâü'l-usûl'* adını verdiği farklı bir filozoflar gurubundan da söz eder. Bu filozoflara kısaca değinen Şehristânî, ilginç bir biçimde bunlar içerisinde şâirler'i ve âbidler'i (nâsikler) de sayar. Bkz. Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl, I-II*, (Thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâr Sa'b, Beyrut 1406/1986, s. 60-61.

²⁷³ Ünlü İslâm filozofu el-Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed* adlı eserinde Empedokles'in hikmeti Lokman'dan aldığını; Pisagor'un da Süleyman Peygamberin ashabından hikmeti öğrenip Grek muhitine aktardığını, bütün ilimleri nübüvvet kandili kaynaklı addettiğini belirtir. Bkz. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşündür Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 241; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 49-50.

²⁷⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 187-189.

Numenius ve onun öğrencileri ile ondan etkilenenler tarafından Arap-İslam düşüncesinin bâtinî ve işrâkî akımlarına taşınmış ve irfânî paradigma hermetik geleneğin tesiriyle şekillenmiştir.²⁷⁵

Câbirî, Hermetik metinleri tamamen inceleyerek en yeni ve en kapsamlı araştırma yapan ve dört cilt halinde Fransızca'ya çeviren Fransız araştırmacı Festugiere'den naklen, o dönemde halk arasında ilah anlayışında tanrıları, bedenleri büyük insan görünümünde güçlü canlılar olarak telakkî eden, tecsim ve teşbihe dayanan yaklaşımların mevcut olduğunu ifâde eder. Bazı hermetik metinlerde “nefs”, “Allah’ın çocuğu”, bazı metinlerde bizâtihi unsurları arasında Tanrı’nın kendinden de bir şeylerin bulunduğu “karışım”dan ibâret olduğu şeklinde, bazı metinlerde ise, Tanrı’nın sadece ilâhî tabiatlı olan nefsi yarattığı, nefsin özü itibariyle insandaki Tanrı sûretini taşıdığı yer almaktadır. Bazı hadis metinlerinde yer alan “Allah insanı kendi sûretinde yaratmıştır” ifâdesinin arkasında yatan mantığın bu olduğunu belirtir. Hermetik düşüncenin Şîi-Gulât çevrelerde etkilerinin bâriz bir şekilde görüldüğünü, Şîa’nın Hermesleşen bir akım olduğunu ve Hermesciliğin etkili ve sürekli bir kaynak olarak Şîa’yı etkilediğini, Şîa’da vâsî ve imam karşılığı olan “muallim” düşüncesinin, aynen mevcut olduğunu ifade eder.²⁷⁶

Câbirî’ye göre, Hermesçiliğin²⁷⁷ Arap-İslam kültüründeki yansımasının bir başka tezahürünü tasavvufî oluşumlarda görmek mümkündür. Zira bu akımların

²⁷⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 198; ayrıca bkz. Ebu’l-Âlâ Afîfî, “The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought”, *Bull. SOAS*. No. 13, London 1951; Afîfî, Ebu’l-Âlâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayınları, İstanbul 2000; Cahit Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s.10.

²⁷⁶ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 247-248, 315; Hermetizm, Allah’ın sıfatlandırılmaz bir ilah olduğunu, kâinatı bilemediğini ve onu idare etmediğini düşünmekteydi. Öte yandan keşif, icad ve işleri çevirme gibi konularda müracaat edilmesi gereken araçlar bulunduğu inanıyor ve nübüvveti açıkça inkâr ediyorlardı. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 221.

²⁷⁷ Şehristânî Hermes’in İdris peygamber olduğunu ifade eder ve felsefî bir bağlama ait olduğunu belirtir. Bkz. Şehristânî, Muhammed b. Abdi’l-Kerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, Daru’l-Kütübu’l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 345–348. *Hermes*, felsefe ve bilimde mitolojik bir şahsiyet olarak karşımıza çıkarken, dinlerde ise bir peygamber olarak kabul edilmiştir. Bazı araştırmacılar onu eski Mısır dinlerindeki *Thorh*’la, Musevilikteki *Uhnun*’la, Budizm’deki Buda ile Zerdüştlükteki Hoşegen’le ve İslamiyetteki İdris’le birleştirmişlerdir. Kökeninin Süryanice ‘âlim’ anlamına geldiği söylenir. Bkz. Kılıç Erol, “Hermes”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 230–232; Nasr’a göre, Müslüman düşünürler onun *Uhnun* veya *Enoch* olduğunu öne sürerek Kur’an’da adı geçen Hz İdris’le özdeşleştirdiler. Bkz. Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, (Çev. Fatih Tatlılıoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1988, s. 148-156; Mustafa Namık Çankı, “Hermes” mad, *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul 1955, II,129; geniş bilgi için bkz. Sibel

niteliğine bakıldığında, kadim kültürden Hermesçiliğin izlerinin, tasavvufun kimya, kimyanın tasavvufla karışmış olmasında ve din ile bâtnî ilmin birbirine geçmiş olmasında belirginleştiği görülecektir. Bilginin sadece kendisine vahyedildiği düşünülen bir elçi vasıtasıyla mümkün olduğunu ileri süren söz konusu anlayışın da, diğer bilgi elde etme yollarının dışlandığı ve onlara bilgi değerinin verilmediği görülecektir. Bilginin ancak Tanrı ve Tanrının kendisine vahyettiği bir elçi yoluyla mümkün olabileceği şeklindeki söz konusu inanç yaygınlaşmak suretiyle epistemolojik bir paradigmaya dönüşmüştür.²⁷⁸ Bu anlayış, bilgiyi rasyonel ve pozitif karakterden, yani bilimsel bilgi karakterinden soyutlama üzerine tesis edilmiş olup, irrasyonel bir bilgi anlayışının kabulüne sebep olmuştur ki bu süreç, Arap-İslam kültürü söz konusu olduğunda, ilmin dine, dinin ilme karıştırılması anlamında, atıl aklın Arap-İslam kültüründeki tahakkümünü ortaya koymaktadır. Bu aklın tahakkümü sonucu Allah'ın, doğrudan tabiattan öğrenilmesi anlamında, yani deney, tecrübe, gözlem ve akıl yoluyla öğrenilmesini murat ettiği şeyleri dahi dini esasların insana öğretildiği vahiy alanına terk edilmesine sebep olmuştur.

Câbirî'ye göre, kadim mirasın (aklî irrasyonel, hermetik gelenek ve gnostik felsefe- yedi filozof-) Arap-İslam kültüründeki mevcudiyeti, avam ve havas olmak üzere iki seviyede olmuştur. Avamın, kadim mirası Arap-İslam kültüründe devam ettirmesi ve onu yeniden üretmesi öyküsel anlatım ve sözlü aktarım yoluyla gerçekleşmiştir. Kadim mirasla Arap-İslam kültürünün ilişkisi, avam seviyesinde tedvin asrı öncesi mevcut iken, âlim seviyesindeki ilişkinin başlangıcı bu döneme tekabül etmektedir. Özellikle Arap-İslam devletinin coğrafi olarak genişlemesiyle birlikte söz konusu etkinin kültür dünyasında daha da artarak genişlediği görülmektedir.²⁷⁹ Şîâ, tasavvuf ehli, bâtnî ve İsrâkî akımlar, zahirî algılamayı avam anlayışı ile bâtnî algılayışı ise âlim anlayışı ile özdeşleştirerek avam anlayışına karşı onu değersiz gören bir tavır sergilemişlerdir. Bâtnî yorumları değerli ve üstün kabul etmek suretiyle zahiri algılayışa karşı bir şiddet uygulamışlardır. İtibar ettikleri ilim, kadim mirastan kaynaklandığı için de, dini felsefelerini Kur'ani söylemin gerçek (bâtnî) içerikleri

Özbudun, *Hermes'ten İdris'e/Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya Yayınları, Ankara 2004; Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermes'i İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları İstanbul 2010. s. 340-352.

²⁷⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 209.

²⁷⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 214.

olarak değerlendirmişlerdir.²⁸⁰ Fakat daha önce de ifade ettiğimiz üzere, kadim miras Arap-İslam kültürü bünyesine yabancı bir unsur olarak değil, Arap-İslam kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak dâhil olmuştur. Dinî rasyonelin şiddetle dışlamasına rağmen, cahiliye döneminin düşünce hayatının tedvin asrında âlim seviyesinde yeniden canlandığı görülmektedir. Tedvin asrına kadar jeolojik kalıntılar şeklinde kendini devam ettiren kadim miras, tedvin asrına gelindiğinde yeniden canlılık kazanma imkânı bulmuştur. Zira kadim mirasın tedvin asrı öncesi yerleşim merkezleri Arap coğrafyasıdır. Arap kişiliği tedvin asrından itibaren kadim mirası oluşumunun temel unsurlarından biri olarak görmüştür.²⁸¹ Kadim mirasın Arap kültürüne yabancı bir öğe olarak algılanmaması, Arap-İslam kültürüne tercüme edilen eserlerin öncelikli olarak hermetik kökenli eserler olması sonucunu doğurmuştur. Kadim mirastan Arap-İslam kültürüne tercüme edilen eserlere bakıldığında ve tercüme edilen eserlere yabancı bir unsur olarak değil de öncekilerin ilimleri diye olumlu tavır takınılması dikkate alındığında onun yabancı bir unsur olarak algılanmadığı görülecektir.²⁸² Arap-İslam kültüründe Hermetik âtıl aklın içerik olarak âlim seviyesinde yansımaları, rasyonel ve pozitif karakter taşıyan bilimlerden akaid alanındaki kelamcılara, tasavvuftan Şia çevrelerindeki bâtinî akımlara, felsefeden Sünnî ülemaya kadar yaygın bir alanda kendini göstermiştir.²⁸³

1.1.6. Aklın Evrenselleştirilmesi: Aristoteles ve Mirasçıları

İslâm dini Batı Asya’da doğduğunda, fikrî bir uyanış ile edebiyattaki üstünlüğü dışında belirli okulları ve kurumları olmayan, mimariden ve bilimden yoksun bir kültür sayılırdı. İslam vahyinin nazil olduğu Arabistan yarımadası, gerek kültürel bakımından, gerekse medeniyet bakımından diğer pek çok toplumlar gibi nispeten içine kapanık, kapalı bir toplumdur. Düşünce hayatları şahsi müşahedeler ve hakimane darb-ı mesellerden ibaret, ilim hayatı ise basit tecrübelerden öte geçmemekteydi.²⁸⁴ Bunun içindir Arap yarımadasında İslam’dan önce dünya çapında bir düşünce hareketinin varlığından söz edilememiştir. Babil’in *mitolojisi*, Yunan’ın *teolojisi* ve Mısır’ın

²⁸⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 216.

²⁸¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 218.

²⁸² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 221.

²⁸³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 223-248.

²⁸⁴ T.J. De Boer, *İslam’da Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2001, s. 38.

kozmogonisi çapında derin perspektif ortaya koyduklarına rastlanmamıştır.²⁸⁵ Diğer yandan Araplar elde ettikleri kültürel bilgileri çoğu zaman yine bizzat başka Araplar öğrenmiştir.²⁸⁶

Peki, Yunan kökenli evrensel akıl, ilimlerin (mantık ve Aristoteles felsefesi) Arapçaya aktarılması hangi yollarla olmuş ve Arap-İslam kültürünün sonraki sürecini nasıl etkilemiştir? İlk Mu'tezilîler Maniheist saldırılara karşı akli ma'kulü kullanmışlar, fakat bu kullanım, bir bütünlük içinde olmaktan ziyade parçacı ve olgunlaşmamış bir kullanım olmuştur. Yunan tabiat ilimlerinin birtakım kavramlarının savunma amaçlı kullanımı evrensel akıl ile bütünlüklü bir ilişki ile sonuçlanmamıştır. Arap-İslam kültüründe rasyonelliğin önemli aşamalarını oluşturan ve Arap aklının rasyonel yüzünün temsilcileri olan Mu'tezilîler ile Aristoteles mantığının ilişkisinin net verilerle tespit edilme imkânından yoksun olduğunu söyleyen Câbirî, bu rasyonel taraflarının belirginliğine rağmen, Mu'tezile ile Aristoteles mantığının sağlıklı bir ilişki kurması, Mu'tezilîlerin çıkarımda tercih ettikleri “gâibin şâhide kıyası” metodu ve oluşturmuş oldukları akli önermelerin Kur'anî beyân ve Arapçayla yakından irtibatlı oluşu gibi unsurlar tarafından engellendiği iddiasındadır.²⁸⁷ Ayrıca ona göre, Mu'tezilî âlimler Aristoteles'in tabiat felsefesini dayandırdığı akli ilke ve mantık kurallarını kavramaktan da uzak kalmışlardır.

Câbirî Aristotelyan evrensel aklın Arap-İslam kültürüne kadim kültürden ve Yunan felsefesinden özellikle Maniheist gnostisizmin tesirini ortadan kaldırmak ve onun bilgi kaynaklarının -keşf ve ilham- reddedilmesi amacıyla ideolojik bir tarzda tercüme edilerek sokulduğu kanaatindedir. Zira evrensel aklın Arap-İslam kültürüne dâhil edilmesi sürecine bakıldığında bunu tespit etmek mümkündür. Çünkü evrensel aklın bilgi edinme usullerine aykırı ve Maniheist gnostisizmin bilgi kaynaklarından olmasına rağmen, Me'mûn'un rüyasını “sadık rüya” şeklinde aktarması, Müslümanlar arasında meşruluk sağlamaya matuftur. Fakat onun asıl gerçekleştirmeyi arzuladığı şey,

²⁸⁵ Konuyla ilgili olarak İslam öncesi Arapların sosyo-kültürel, antropolojik, linguistik, ekonomik ve düşünce düzeylerini geniş bir biçimde ele alan şu çalışmalara bakılabilir. Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, Ankara Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982, s. 82-152; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er), Vadi Yayınları, Ankara 2012, s. 16-34; Mahmut Şükrü el-Alasi, *Bulugu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvali'il-Arab*, (Thk. M.Behçet el-Eserî), Kahire 1924; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, (Çev. Selahattin Ayaz,) Pınar Yayınları, İstanbul 1997; Şevki Dayt, *Tarihi'l-Edebi'l-Arabi /Asru'l-Cahiliyye*, Kahire 1960.

²⁸⁶ Ulukütük, “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliografik Bir Katkı”, s.259.

²⁸⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 266.

Maniheist gnostisizm ile birlikte Abbasilere muhalefet içinde olan Şîî irfâncılığın ve bâtinî hareketlerin tesirini ortadan kaldırmaktır. Me'mûn, muhalefetin tehditlerine karşılık Aristoteles üzerinden dini ve ideolojik çatışmalarda aklı (evrensel aklı) hakem tayin eden bir stratejiyi esas almıştır.²⁸⁸ Abbasi devletinin Şîî kökenli muhalifleri, devlet teb'asının büyük bir kesimi üzerinde kültürel egemenlik kurmayı başarmışlar ve Me'mun onlarla -zındıklar- mücadelenin fiziksel güçle mümkün olmadığını fark ederek, Şîî muhalefetin tesirini, Aristoteles zemininde yeni bir epistemolojik paradigma oluşturarak kırmak istemiştir. Şîa, vesayet düşüncesini siyasal amaçlarını meşrulaştırmak için kullandığından dolayı, Me'mun, Maniheist gnostisizm ve Şîî öğretisiyle mücadele etmek için Aristoteles'e yönelmiştir.²⁸⁹ Me'mun, evrensel aklı atıl akla karşı koyabilecek yegâne silah olarak görmüş ve evrensel aklı Arap-İslamkültürüne dâhil ederek ve onunla dini makul arasında bir uzlaşım sağlamak suretiyle gnostik saldırılara cevap vermeye çalışmıştır.²⁹⁰

Me'mun'un başlattığı tercüme faaliyetlerinden önce Aristoteles felsefesinin Arap-İslam kültürüne etkisinin oldukça sınırlı olduğunu düşünen Câbirî, bundan dolayı atıl aklın Arap-İslam kültüründe rakipsiz bir hareket imkânı bulduğu kanaatindedir. Ancak Me'mun dönemine gelindiğinde evrensel akla dönüşe dayalı bir aydınlanma hareketinin başlama imkânı söz konusu olmuştur. Çünkü Me'mun döneminde Aristoteles'in tercümesi ve onun felsefesinin aktarımı bütünlüklü bir şekilde yapılmıştır. Câbirî'ye göre, bu aydınlanma -diriliş- Arap dini rasyoneli ile Yunan kökenli Aristotelesçi akli makul -rasyonalite-, yani evrensel akıl arasında tarihsel bir buluşma gerçekleşmiştir. Din ile evrensel akıl delâlet bakımından eşit değerde olduklarından dolayı, Arap-İslam kültüründe oluşturulmuş akıl çerçevesinde dini rasyonel ile evrensel aklın bu buluşması, hem dini rasyonelin hem de aklın kültürel belirleyicilerden kurtulma imkânını doğurmuştur.²⁹¹ Evrensel akıl Arap-İslam kültüründe savunmacı bir tarzda görevlendirilmesine rağmen, aklın ve dinin söz konusu niteliğinden dolayı bu imkân

²⁸⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 252-254.

²⁸⁹ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 102-103.

²⁹⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 255. Câbirî, "Sırâu'l-Ma'kûl ve'l-lâ-Ma'kûl fî'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî", *Fikru'l-Arabî el-Muâsır*, Cilt: 21, 1982, s.25.

²⁹¹ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 102-103

oluşturmuştur. Bilindiği üzere Arap-İslam kültüründe evrensel aklın felsefi tarzda görevlendirilmesini ilk gerçekleştirmeye çalışan Kindî olmuştur.²⁹²

Câbirî'ye göre Kindî, Yeni-Platonculuk ve diğer gnostik akımların Allah ile âlem arasında kurmaya çalıştıkları epistemolojik ve ontolojik ilişkiyi salt İslami bir yaklaşımla ve bu yaklaşımını da Aristotelesçi bir söylem içinde işleyerek reddetmiştir.²⁹³ Gnostik gelenekteki resullerin bilgisinin devamlılığı düşüncesine resullerin ve insanların bilgisi arasında bir ayrım yaparak karşı çıkan Kindî, dini anlamda bu ayrımın ikisi arasında bir çelişki ve çatışma oluşturmadığını, aksine dini gerçekle akli gerçek arasında tam bir mutabakatın olduğu ve her ikisinin tek gerçeğin farklı tezahürleri olduğu kanaatini taşımaktadır.²⁹⁴ Ona göre, Kindî, epistemolojik bağlamda bilginin kaynağını duyusal, akli ve ilahi olarak üç esasla sınırlandırıp, irfânî epistemolojinin bilgiyi elde etme usullerini reddederek Arap-İslam kültüründe dini rasyoneli Maniheist gnostisizme ve irfâncılığa karşı savunurken, aynı zamanda rasyonel olanı, yani evrensel aklı, öncekilerin bilimleri şeklinde niteleyen fıkıhçı ve kelamcılara karşı da savunmuştur. Fıkıhçı ve kelamcılar, Arap aklının bileşenlerinin en temel olanlarından dini söylemi merkeze almalarına rağmen, bedevi Arabın dilinin mantığı çerçevesinde kaldıklarından dolayı, dindeki rasyonellik ile evrensel aklın ilkeleri arasındaki örtüşmeyi fark etme imkânından mahrum kalmışlar ve evrensel akla karşı olumsuz bir tavır takınmışlardır. Câbirî'ye göre Kindî, evrensel akıl ile dindeki rasyonelliğin örtüşmesini fark ettiğinden dolayı, dinin hakikatlerini savunma gayreti içinde olmasına, yani fıkıhçı ve kelamcılarla çabalarında amaç bakımından örtüşmesine rağmen, onlara karşı da evrensel aklı savunmak zorunda kalmıştır. Fakat Kindî'nin savunmacı düşüncesi, yani evrensel aklı savunma amaçlı kullanması, akılcı söyleminin diyalektik bir söylem olarak kalmasına sebep olmuş ve söz konusu etkidten dolayı Kindî'nin söylemi, bürhanî bir söylem değil, takriri bir söyleme dönüşmüştür. Kindî'nin söyleminde ortaya çıkan bu zaaf bağlamın ortaya çıkardığı bir zaaftır.²⁹⁵ Çünkü Kindî'nin yaşadığı dönem henüz Aristoteles'in *Kitâbü'l-Burhân* adlı eserinin tercüme

²⁹² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 270.

²⁹³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 272; ayrıca bkz. (Ed. Richard T. Wallis), *Neoplatonism and Gnosticism* State University of New York Press, Albany 1992; Hilmi Demir, *Mit, Kozmos ve Akıl-Zerdüşlük, Maniheizm, Hristiyan Gnostikler ve İslam'ın Karşılaşması*-, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, 256.

²⁹⁴ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 104.

²⁹⁵ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 104.

edilmediği bir döneme tekabül etmektedir. Câbirî'ye göre, dinin rasyonelliği ile evrensel aklın tam bir birleşiminin gerçekleşmemesinin sebebi de budur. Kindî'nin söylemindeki bu eksiklik ve zaafi ortadan kaldıran Fârâbî olacaktır.²⁹⁶

Fârâbî'nin yaşadığı sosyal bağlam, Me'mun ve Mu'tasım zamanının güçlü merkezi otoritesinden yoksun olduğundan dolayı, o, devletin ideolojik düşmanlarına karşı savunusunu yapma mecburiyetinde kalmamıştır. Güçlü bir merkezi otoritenin ortadan kalktığı ve bundan dolayı düşünsel ve toplumsal birliğin neredeyse tamamen kaybolduğu bir dönemde Fârâbî, düşünsel birliğin sağlanmasını kendine amaç edinmiştir. Câbirî'ye göre Fârâbî, bu düşünsel birliğin sağlanmasını ötekini reddetme refleksine dayalı cedelci ve sofistlik kelâmî söylemin terk edilerek evrensel aklın, yani burhânî söylemin esas alınmasında görmüş ve kendi zamanında yaşanan düşünsel kaosa Aristoteles mantığıyla son vermeye çalışmıştır. Zira Câbirî'ye göre Fârâbî, mantığı akıllı düzelterek, insanı aklın düşünebileceği hatalardan koruyacak ve doğruya ve hakikate yönlendirecek kanunları sağlayacak esas olarak görür.²⁹⁷ Yaşadığı zamandaki toplumsal ve düşünsel kaosunun ardında âtıl akıl ile irfânî öğretinin yattığını ve atıl akıl ile ancak evrensel aklın mücadele edebilecek güçte olduğunu düşünen Farabî, evrensel aklın söylemine ulaşıldığında, ilmi ulaşılmak istenen konuyla sınırlayacak ve hakkında kuşkuya düşülmeyen, töhmet altında bırakılamayan ve kendisinden başkasına tevessül edilemeyen, bilimsel bilgiye ulaşılmış olacağı kanaatini taşır. Evrensel aklın görüşlerinin böylesine güçlü olması ve mutlak bilgiler ifade etmesi bunların doğru, zaruri, külli ve en öncelikli önermelere dayanmalarındandır. Bunlar aynı zamanda ilimlerin de ilkeleridirler. Bu temel ilkelere vakıf olmayan insan akıllı potansiyel akıldır ve ancak bu ilkeler sayesinde fiili akla dönüşebilir. Bu ilkelerden yoksun olan atıl akıl, akıl olarak nitelenmesine rağmen, söz konusu ilkelerin olmayışından ve bu ilkeler yerine bilgide farklı esasları -keşf ve ilham- benimsediğinden dolayı atıldır. Akıl, ulaşılan bu temel ilkelerle işlediğinde hata etmesi mümkün değildir ve ulaştığı tüm bilgiler doğru ve mutlak bilgilerdir. Yine akıl kendi kendine yeterlidir; dışarıdan bir şeyin kazandıracağı asl'a (fer'in asla kıyasına) ve bilgi getirecek ilhama ihtiyacı yoktur. Böyle bir bilgiyi getireceği düşünülen bir muallime de ihtiyacı yoktur. İnsan akıllı ilk önermelere sahiptir ve mutlak bilgiyi inşa etmede dayanılan burhânî kıyasları kurarken

²⁹⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 284.

²⁹⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 276-278.

yapılan fikir yürütme işlemlerinde bunlar yeterlidir. Burhânî fikir yürütme işlemlerinin hepsini genel bir ilke belirler. Buna bağlı olarak mutlak bilgi de sebeplerin bilgisi olmaktadır.²⁹⁸

Eğer *evrensel aklın* ilkeleri -ki bu ilkeler Câbirî'ye göre, Helenistik dönemde dahi ihmal edilmişlerdir ve bunların yeniden gün yüzüne çıkarıcısı Kindî'dir- benimsenirse, oluşturulmuş akıl kültürel belirleyicilerinden kurtulacaktır. Arap-İslam kültürü özelinde Arap akli esas alındığında, akli atıl duruma sokan hermetik gnostisizmin bilgiye ulaşma hususunda benimsedikleri keşf ve ilham ile bedevi Arabın dilinin mantığının yansıması olan gayb'ın şahide kıyas yoluyla çıkarsanması, oluşturulmuş Arap aklının belirleyicileridirler. Câbirî'ye göre, aklın bu kültürel belirleyiciler yoluyla işlemesi, aklın âtil bırakılmasını temsil eden *gayr-ı ma'ul* (*irrasyonel*) bir düşünme biçimine tekabül etmekte olup, Arap-İslam kültüründe yansıması da bu doğrultuda şekillenmiştir. Akıl kendini ataletе düşüren bu irrasyonaliteden ancak evrensel aklın ilkeleri yoluyla kurtulabilir.²⁹⁹

Câbirî'ye göre *tedvin asrı* Hicrî ikinci asrın ortası ile Hicrî üçüncü asrın ortasında yer alan, ilmi diye nitelenebilecek tüm faaliyetlerin gerçekleştiği dönemdir. Bu dönemin ilmi faaliyetleri kapsamlı ve yeniden yapılandırıcıdır. Câbirî bu dönemde “ilmi” olarak nitelenen şeyin re'yn dışında kalan ilimler olduğunu dolayısıyla üretime değil tedvin (toplama), tebvib (bablara ayırma) unsurlarını içerdiğini kaydetmektedir.³⁰⁰ Câbirî, tedvin döneminin Arap-İslâm kültürünün referans çerçevesi olduğunu ifade eder ona göre referans çerçevesi: uzayın derinliklerinde dolaşan astronotun içinde olduğu uzay gemisi onun referans çerçevesidir. Dolayısıyla dünyadaki tüm insanların dış dünya ile ilişkisini belirleyen bir “referans çerçevesi” vardır.³⁰¹ Kısacası insanın eşyayı, dünyayı ve tüm dışsal ve düşünsel gerçekliğini kendisine dayanarak anlamlandırdığımız değerler mekanizmasıdır.

Bu Arap-İslâm kültürünün eşya ile ilişkisini belirleyen dayanakları tesis eden, kendine has kavramlaştırmayı sağlayan unsurları ortaya çıkaran, en genel ifadeyle teorik ve pratik tüm faaliyetleri belirleyen ilkeleri ortaya koyan özelliğiyle tedvin asrı, onun “referans çerçevesi” olduğunu gösterir. Tedvin asrı Arap kültürü için haliya atlan ilk

²⁹⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 280-281.

²⁹⁹ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 106.

³⁰⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 87.

³⁰¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 85.

düğümle gibidir. O İslâm kültürünün referans çerçevesi olup bu kültürün bütün dallarını demir halatlarla kendine çekmekte muhtelif dalgalanmalarını düzenlemektedir. Bu günümüze kadar sürüp gelmektedir. Tedvin asrı yalnızca geçmişini ilgilendirmemekte bilakis günümüzü de ilgilendirmektedir.³⁰²

1.2.ARAB-İSLAM KÜLTÜRÜNÜN AKIL YAPISININ EPİSTEMOLOJİK ANALİZİ

Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu* adlı eserini şu sözleriyle bitirir:

“Arap-İslam kültürü içinde, Arap-İslam aklını oluşturan dinamiklere yönelik incelememizi, bir kültür içerisinde, her biri bilgiyi üretmede özel bir mekanizma kurarak, bununla bağlantılı kavramları üreten ve kendine özgü bir dünya görüşü geliştiren, birbirinden farklı üç tür bilgi sistemi olduğu şeklinde bir sonuca vardığımızı hatırlatarak bu bölümü bitirelim. Atmamız gereken ikinci adım ise bu üç bilgi sisteminin (beyân, irfân ve burhân) analizini yapıp, işleyiş mekanizmalarını, kavramlarını ve barındırdıkları dünya görüşlerini irdelemek Tedvin asrında oluşup günümüze kadar devam eden şekliyle Arap aklının içyapısını oluşturan karşılıklı ilişkileri incelemektir.”³⁰³

Câbirî, epistemolojinin kültürel *bilinçaltı* özelliği üzerinde genişçe durur ve bu noktada tedvin asrında yapılan bilimsel faaliyetlerin, Cahiliye dönemini de kapsayacak şekilde ele alındığından bahseder. Câbirî’nin epistemoloji kavramıyla ilgili olarak ele aldığı diğer önemli bir kavram da *problematik birliği* olup ona göre, herhangi bir asırda, bir problem bütünlüğü ve birliği yoksa bir epistemolojiden ve onun oluşumundan söz edilmesi mümkün değildir. Zira belirli bir dönemin belirli bir toplumunda tüm fraksiyon ve yönelimleriyle teorik düşüncenin kendine özgü bir formu vardır. Bu durumda temel gerçek, bütünün kendisidir, parçalar değil. Zaten parçalar, bütünün herhangi bir yönünün ifade ediliş biçimlerinden ibaret değil midir?³⁰⁴ Câbirî’ye göre burada dile getirilen düşünce birliği, ne düşünürlerin ırksal, dinî ve dilsel birliği, ne ele aldıkları sorunların birliği, ne de o fikrin olduğu zaman ve yer birliği anlamına gelir. Sadece problematik birliği kastedilir. Yani bir düşünceye mensup düşünürlerin ele aldıkları mevzular aynı yahut farklı olabilir. Vardıkları neticeleri benzer veya zıt olabilir. Aynı zaman diliminde yaşayabildikleri gibi aralarında senelerce fark da olabilir. Tek bir

³⁰² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 86

³⁰³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 399.

³⁰⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 31.

göğün altında birbirlerinden fersah fersah uzak bölgelerde de yaşayabilirler. Câbirî'ye göre bunlar pek mühim değildir. Çünkü hakikatte bu tür şeyler, bir düşüncenin birliğini tayin etmez. Herhangi bir dönemde, herhangi bir düşüncenin birliğini belirleyen ve sağlayan (ta'yin ve te'sis eden) şey, o düşüncenin *problematik birliği*dir. Peki, *problematik* sözcüğünü tam olarak ne anlama gelir: Câbirî'ye göre *işkâliyet* kelimesi bu dilde yeni türetilmiş bir kelime olmasına rağmen, *problematik* kelimesinin başarılı bir çevirisidir. Çünkü terim anlamıyla *işkâliyet*, belirli bir düşünce içinde birbirleriyle alakalı olup teorik açıdan tek başlarına çözülemeyecek derecede giriftleşmiş sorunların oluşturduğu ilişkiler manzumesidir. Bu sorunlar, hepsini içine alan genel bir çözüm çerçevesinde halledilebilir.³⁰⁵

Başka bir ifadeyle *problematik birliği* anlamındaki fikir birliği, her iki alanda; hem tarihin belli bir döneminde o zamana özgü fikirlerin oluşturduğu fikrî panoramada, hem de o dönem düşünürlerinden her birinin fikir dünyasında gerçekleşir. Bu sebeple bir düşünürün fikri ürünleri okunup yorumlanacaksa, onun yaşadığı ve mensup olduğu tarihî dönemin genel fikriyatı gözden kaçırılmamalı, o ürünler, o tarihî dönem içinde yorumlanmalıdırlar. Diğer taraftan herhangi bir düşüncenin problematiği, o düşüncenin verdiği ürünlerle sınırlandırılmaz. Daha doğrusu *problematik* dediğimiz şey, o düşüncenin dokunduğu, irdelendiği tüm düşünceleri içine alan geniş bir kavramdır.³⁰⁶

“Kitapta tercih ettiğim yapısal tasnif (beyân, burhân ve irfân) gözümde en isabetli tasnif olma özelliğini korumaktadır. Bu durum sadece söz konusu tasnifin salt analitik açıdan Arap-İslam kültürünün içinde bulunduğu gerçek durumu bilfiil ifade ediyor olmasından değil aynı zamanda bu kültürün genel gelişimi boyunca geçirdiği aşamaları da yansıtması dolayısıyladır. Bu kültür önce Kur'an, Hadis ve bunlarla ilgili bilgi alanlarıyla, başlangıçta beyânî olarak başlamış, sonra da tercümelemlerle zenginleşerek diğer kültürlerle açılmış, bilim ve felsefe şeklinde karşımıza çıkan “burhan” ile tasavvuf ve işrâki felsefede ortaya çıkan “irfân” burada rahat ve verimli bir ortam bulmuş sonra da bu sistemler arasında etkileşim ve eşleşmeler meydana gelmiştir. Bunun sonucunda iki temel akım oluşmuştur: Birincisi özellikle Doğuda ortaya çıkan ve irfânî beyan temeli üzerine kurmaya çalışan akımdır. İkincisi ise özellikle Mağrib ve Endülüs'te ortaya çıkan ve beyânî burhân temeli üzerine kurma yönünde hareket eden akımdır.”³⁰⁷

Câbirî bu üç bilgi sistemini tanımlarken, her üçünün kendine has bilgi üretme yöntemleri ve enstrümanlarını incelemekte ve her bir sistemde hâkim olan epistemolojik

³⁰⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 31-32.

³⁰⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 32-33.

³⁰⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 9.

anlayışı ortaya koyan temel kavramları ya da kavram çiftlerini tartışmaktadır. Buna göre beyân sistemi, önceki bir örnekte mevcut olan bir hakikatin ızhar edilmesi (*zuhûr-ışhâr-zâhir*) ve anlatılması (*fehm-ifhâm*) temeline dayanır ve dil kurallarından kelam ilminin tartışmalarına kadar bir dizi mesele içerisinde nihaî hedef olarak ilahî hitabın, Kur’ân’ın tefsir edilmesinin kurallarını belirlemeye çalışır. İrfân sistemi, Hermesçilik kaynaklı olup İslam-Arap geleneğinin “akıldışı” yönünü ya da “atıl aklı”nı temsil eder. Zâhirde/görünürde olan hakikatin ötesindeki “aynî” hakikatin “keşfedilmesi” için bir aydınlanma (ışrâk) temeline dayanır ve nihai hedef olarak da, dil kuralları tarafından belirlenmeyen, dili sadece bir “işaret” olarak gören ve kadim bilgiyi (gnostik-hermetik felsefeyi) hakikî marifet olarak gören bir anlayışı tesis etmek ister. Buna karşılık Burhân sistemi gelenek içerisindeki aklı/felsefî ilimlerin tesisini üstlenir,³⁰⁸ mantıksal akıl yürütme/istidlâl ilkesine dayanır ve bilgiyi bu akıl yürütme temeli üzerinden inşa etmeyi, aklın verileri ile kültürün zeminini oluşturmayı hedefler.³⁰⁹

Câbirî’ye göre İslam-Arap geleneği işte bu üç sistemin uzun soluklu mücadelesinin tarihidir. Sünnî-Abbâsî iktidarına karşı Şîî-Fars muhalefeti tarafından bir muhalefet unsuru olarak işlevselleştirilen ve keşf, ilham, ışrâk gibi argümanlarıyla bilginin denetlenebilirliğini zedeleyen gnostik/hermetik kaynaklı irfân sistemi, Sünnî-Abbâsî iktidarının Yunan felsefesinden mantık ilmine dair eserleri bilgiyi denetleme işlevini yerine getirecek bir enstrüman olarak Arapçaya tercüme ettirmesine, yani burhân sistemini Arap aklına müdahil kılmasına sebep olmuştur. Ne var ki (İbn Rüşd ve genel anlamda Endülüs örneği istisna olmak kaydıyla) burhân’ın Arap aklını şekillendirme noktasındaki işlevi kısıtlı olmuş, irfân sistemi kadar beyân sisteminin de (Nahiv, Fıkıh ve Kelam âlimi Sîrâfî ile mantıkçı Mettâ b. Yunus arasında yaşanan ve mantığa ihtiyaç duyulmadığı neticesini vurgulayan münazarada tecessüm eden) muhalefetine maruz kalmış, neticede Gazzalî gibi krizi sistemleştiren düşünürler tarafından Arap aklı beyân ile irfân’ın uzlaştığı karmaşık bir yapıya dönüşmüştür.³¹⁰

Câbirî’nin tahliline göre işte bu üç sistemden oluşan İslam-Arap akıl yapısı önce oluşum dönemini yaşamış, fakat daha sonra hicrî beşinci asırdan itibaren bir kriz dönemine girmiştir.³¹¹ Bu kriz ise sadece dış sebeplerden neş’et etmeyip aynı zamanda

³⁰⁸ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 274

³⁰⁹ Belkaziz, “M. Â. Câbirî: Sahibu’l-Meşrû’, Sahibu’l-Makale”, s. 70-71.

³¹⁰ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 277; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 510 vd.

³¹¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 505.

sistemler arasındaki geçişler ve müdahalelerden de kaynaklanmıştır. Haris el-Muhâsibî ile *beyân-irfân* arasında, Kindî ile *beyân-burhân* arasında, İhvân-ı Safâ ve İsmailî filozoflar ile de *burhân-irfân* arasında alış-verişler, geçişler ve etkileşimler yaşanmıştır.³¹² Fakat bu etkileşimler doğal seyri içerisinde gelişmekten ziyade, daha çok bir tür telfik (eklektizm) şeklinde cereyan etmiştir. Yani sistemler birbirlerinden istifade etmemiş, bunun yerine, bu sistemlerden herhangi birine mensup önemli bir şahsiyet, diğer bir sistemden çeşitli unsurları mensup olduğu sisteme üstünkörü bir şekilde dâhil etmeye çalışmış ve bunun sonucunda da, ithal parçalar mensup oldukları bütünün genel özelliklerini de taşıyarak girdikleri sistemi sarsmışlardır. Bu noktada ortaya çıkan krizin Câbirî'ye göre en belirgin şahsiyeti Gazzâlî'dir.³¹³ Ona göre Gazzâlî, *Mâkâsıdu'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserlerinde eleştirdiği burhân sistemini, mantık ilmini İslami ilimlerin mihenk taşı olarak görmekle beyân sistemine dâhil etmiş; *Fezaihu'l-Batıniyye*'de eleştirdiği irfân sistemini de, *İhyâu ulumi'd-din* ve *Mişkatü'l-envâr* gibi eserlerinde *beyân*'a dâhil etmiştir. Onun bu girişimleri sonucunda beyân sistemi dışında hareket eden bir akla İslam düşünce geleneğinde pek yer kalmamıştır.

Tüm bunlara karşı Câbirî Arap-İslam aklının yeniden yapılandırılması için aklın kapsamlı bir soruşturmasına ve analizine girer. O, bu bağlamda Arap dünyasında meşhur olmuş ve hepsi birden *Arap aklının eleştirisi* ana projesi etrafında tasarlanan dört ciltlik çalışmasının birincisinde, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*'nu incelerken, ikincisinde *Arap-İslam Aklının Yapısı*nı, üçüncüsünde *Arap-İslam Siyâsî Akl*'nı ve dördüncüsünde ise *Arap-İslam Ahlakî Akl*'nı yapısalcı bir yaklaşımla analiz etmektedir. Yapısalcı bir yaklaşımın gereği olarak Arap aklının bileşenlerini, temel unsurlarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bunlar Arap aklının yapısal unsurları olacak ve aynı zamanda Arap Akli dediğimiz bir şeye, başka tür akılları dışlayacak veya o akıllarla sınır oluşturacak şekilde, münhasır olacaktır. Yine yapısalcı bir yaklaşımın gereği olarak sözkonusu akıl, onu taşıyan tek tek öznelerin üzerinde, bu öznelerin inisiyatifinin dışında işleyen bir mekanizmayı varsaymak gerekiyor. Bu konuda yapısalcılık içerisindeki meşhur özne-yapı geriliminin tüm boyutları, Arap Aklının yapısı içerisinde düşünülebilir. Bu durumda Arap akli dediğimiz bütünlüklü yapı tek tek her Arab'ı aşan

³¹² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 505-506. Ayrıca Bkz. Ali Engineer, Asghar, "The Ismailis-Harbingers of Protest and Rationalist Movement in Islam", *Reason and Tradition in Islam*, (Ed. Mahmut Haq), Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992, s.75-87.

³¹³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 506.

ve her Arab'ı da belli bir şekilde düşünmeye mecbur eden bir mekanizma olarak işler. Öznelerin bu yapının dışına çıkmaları sözkonusu olamaz. Câbirî bu ikiliği zaman zaman 'oluşturucu akıl' (*akl-ı mükevvin*) ile 'oluşmuş akıl' (*akl-ı mükevven*) arasında yaptığı ayrımlarda yansıtır. Bu ayırmada oluşturucu akıl yapının yerini tutmakta, değişik tarih ve toplumlarda oluşacak olan tarihsel ve toplumsal akılların üstünde işleyen, onları belirleyen bir mekanizmaya tekâbül etmektedir. Câbirî'ye göre "Arap Aklı" metafizik, aşkın veya "olağanüstü, mucizevî bir kategori" değil, daha ziyade, "belli bir kültür için", yani Arap-İslâm kültürü için yine onun vasıtasıyla üretimde bulunarak teşekkül eden bir "akıl"dır. Akıl ile bir düşünme aracı olarak "düşünce"yi kasteden Cabîrî, bundan aklın her türlü içerikten yoksun olduğunun anlaşılabilirliğinin farkındadır.³¹⁴

Câbirî'nin İslam düşüncesindeki epistemolojik sistemleri, kültürel ve siyasi koşulların etkisi ve bir anlamda da sonucu olarak eleştirel bir analize tabii tutması, İslam düşüncesindeki farklı disiplinleri epistemolojik sistemleri açısından sınıflandırması ile Foucault'un özellikle *Kelimeler ve Şeyler*'de sorunsallaştırdığı 'epistemeler' arasında da önemli benzerlikler vardır. Foucault *episteme* ile farklı söylem tiplerini birbirine bağlayan ve belirli bir tarihsel döneme uygun düşen bir ilişkiler bütünü anlatmaya çalışır.³¹⁵ Buna göre episteme, bir kültürde ve belirli bir dönemde bütün bilginin mümkün oluş koşullarını belirleyen şeye karşılık gelir.³¹⁶ *Episteme* belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimini tamamlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel *a prioridir*.³¹⁷ Bir kültürde ve belli bir ânda, bütün bilgilerin olabilirlik koşullarını tanımlayan ancak bir tek *episteme* vardır.³¹⁸ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde *episteme* hakkında şöyle bir tanım verir:

"Dünya hakkında bir vizyon, bütün bilgilerde ortak ve her bir bilgiye aynı yasaları ve aynı postulatları empoze edecek bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanların

³¹⁴ Aktay, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", s. 122.

³¹⁵ Judith Revel, *Foucault Sözlüğü*, (Çev. Veli Urhan), Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 67.

³¹⁶ Machado, Roberto, "Arkeoloji ve Epistemoloji", *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, (Der-Çev. Veli Urhan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 134.

³¹⁷ Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme* s. 46.

³¹⁸ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 244.

kendisinden kaçıp kurtulamayacağı belirli bir düşünce yapısı -genel birel tarafından herkes için yazılmış bir yasalar toplamı- gibi bir şey.³¹⁹

Foucault arkeolojik bir bağlamda bilginin koşullarını ve kurallarını, tarihsel düzlemde ve toplum pratikte nasıl dönüştürüldüğünü göstermeye çalışırken onun *episteme* kavramının nasıl anlaşılacağı da ortaya çıkar:

“Düşüncelerin oluşumu konusunda, geleneğin içinde ya da öznelere bilinçli üretimleri çerçevesinde, düşüncelerin kesintisiz olan evrimini savunan idealist ve hümanist yaklaşımı reddeden Foucault, bu yaklaşıma karşı bilginin mümkün oluşunun koşullarını ve kurallarını arkeolojik olarak belirlemeye girişir. Karakterleri bakımından evrensel ve değişmez olmayıp, tarih içinde değişmekte ve belirli söylemsel bölgelere özgü kalabilmekte olan bu kurallar, belirli bir tarihsel dönemin deneysel düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen *episteme*yi ya da bilginin biçimini inşa eden ‘bir kültürün temel kodları’ nı oluştururlar.”³²⁰

Câbirî Arap-İslâm aklının mahiyetini ve işleyiş biçimini, farklı alanlardaki etkinliğini, ideoloji ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklamaya çalışmaktadır. Arap-İslâm kültüründe egemenlik rolü üstlenen aklın, teorik ve pratik temellerini, buna ilişkin bir takım kavramları ve düşünceleri meydana getiren mekanizmayı deşifre etmeyi amaçlamaktadır. Çünkü o, Arap-İslâm teorik ve pratik düşünce sisteminin belli bir biçimde ve mantık ideaları ile üretildiğine inanmaktadır. Onun krizi de, Arap-İslâm aklının konusu ve sorunları da bu aklın ürünüdür ve çevredeki sosyal, ekonomik, dinsel ve siyasal halini yansıtmaktadır. Câbirî incelenen eserlerin yazıldıkları çağlardaki hâkim olan dünya görüşünün, yazarların ait oldukları düşünce gelenek ve ekollerinin, metinlerin tarihsel geneolojisinin, yazarların kendilerine has ayırt edici özelliklerinin, coğrafi ve yerel şartların etkilerinin, siyasal gelişmelerin, sosyal yapının ve bu yapıda meydana gelen gelişmelerin, kültür tarihinin konusu olabilecek diğer alanlardaki olası etkilerin çalışılmasının, hem eserlerin tarihselliklerinin tespit edilmesinde ve hem de bilimsel bilginin serüveninin aydınlatılmasında ufuk açıcı olacağını düşünmektedir.³²¹

Câbirî'nin araştırması boyunca sınırları belirlenmeye çalışılan akıl *oluşturulmuş* bir akıldır. Bu akıl Arap-İslâm kültürüne mensup olanlara, bilgiye ulaşmak için dayanılması gereken bir esas olarak sunduğu ilke ve kurallar toplamıdır. Başka bir deyişle bunun anlamı Arap kültürünün kendi mensuplarına dayattığı bilgi sistemidir.³²²

³¹⁹ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 250; ayrıca bkz. *Kelimeler ve Şeyler*, s. 244.

³²⁰ Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s. 47.

³²¹ Bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.13-330.

³²² Aktay, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü”, s. 126.

Bu bilgi sistemini veya epistemolojik paradigmayı anlamada Câbirî'nin de kendisinden çokça yararlandığı Gaston Bachelard'ın *epistemolojik engel* kavramsallaştırmasından bahsetmemiz gerekmektedir. Bachelard'a göre epistemolojik engeller kendisiyle eş-değerde bir düşüncenin de en az kendisi denli zorunlu doğru olduğu, sorguya açık olmayan bir kesinlik taşıdığı izlenimini uyandıran durumların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan (öznel) etmenlerdir. Ancak aradan belli bir süre geçtikten sonra atılan bin adım ilerlemeyi olanaklı kılan bir adım olarak kabul edildiği için, epistemolojik engeller adım atmayı güçleştiren, düşüncenin kapanmasına yol açan etmenler, ilerleme kaydedilmesi isteniyorsa, üstesinden gelinmek zorunda olunan etmenler olarak değerlendirilirler. Epistemolojik engel diye adlandırılan bu etmenler, bilince gerçekte kapalı olmalarına karşın bir biçimde işin içindedirler, zira bir şeyin hiçbir kuşkuyla yer bırakmaksızın kendinden açık olarak algılanmasına neden olmaktadır. Bu yüzden ki, epistemolojik engellerin konu alınan disiplinin bilişsel temellerinde değil, fakat düşüncelerimizin şekillendirilmesinde, işin içinde olduklarının farkına varılmaksızın, belli roller oynayan çeşitli etmenler arasında aranmaları gerekir. Bu anlamda epistemoloji, düşünceyi koşullandıran, yönlendiren, sınırlandıran, bir biçimde bilinçdışı-bilgidsi düzeyde hep işin içinde olan etmenleri göz önünde bulundurmaktır.³²³ Câbirî'nin İslam düşüncesindeki epistemolojik paradigmaları analiz ederken bu husus sıklıkla göz önüne çıkar. Zira o ele aldığı her bir epistemolojik paradigmayı ortaya çıkardığı epistemolojik engellerle ele alırken bir yandan da onların Arap-İslam kültüründeki *bilinçdışı* köklerine vurgularda bulunur. Şimdi Câbirî'nin özellikle Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı'nda (*Bunyetu'l Aqli'l-Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li-Nuzûmi'l Marîfah fî Seqâfeti'l-Arabiyyeh*) kurguladığı bu epistemolojik paradigmaları ayrı ayrı ele almak istiyoruz.

1.3.BEYÂNÎ EPİSTEMOLOJİ

Mânadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmayı veya hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyetini ifade etmek üzere kullanılan fıkıh usulü terimi olarak da kullanılan beyân, sözlükte “açık seçik olmak” ve “açıklamak” mânalarına gelir. Beyân, terim olarak da sözlük anlamı ile paralellik

³²³ A. Baki Güçlü, “Epistemolojik Engel”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), E-Babil Yayınları, Ankara 2007, V, 584.

gösteren bir muhtevaya sahiptir. Buna göre beyân, “mânadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır”. Bununla birlikte açıklama işine mi, açıklama vasıtasına mı, yoksa açıklamadan elde edilen sonuca mı beyân deneceği hususu usulcüler tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmanın tabii uzantısı olarak usulcüler, “maksadın açıklanması”nı veya “araştırılan sonuca doğru bir biçimde ulaştırıcı delil”i yahut “delilden elde edilen bilgi veya sonuç”u esas alan beyân tarifleri vermişlerdir.³²⁴

Bir bilgi eylemi olarak beyân, görünüş (*zuhûr*) ve gösterme (*izhâr*), anlama (*fehm*) ve anlatma (*ifhâm*); bir bilgi sahası olarak ise bütünüyle İslâm ilimleri olan *dil* ve *din* ilimlerinin bina ettiği bilgi dünyası anlamına gelmektedir. Bir bilgi sistemi olarak beyân, beyânî bilgi alanı içinde bilgi üreten kişiye -o kişi fark etmeden- hükmeden ve yönlendiren *prensipler*, *kavramlar* ve *zihnî icraatın* tümüne denir. Câbirî, bu prensipler, kavramlar ve zihinsel faaliyetleri üç kavram ikilisinde toplamaktadır: *lafız-mânâ*, *asıl-fer'* ve *cevher-araz*.³²⁵

Câbirî'ye göre beyânî bilgi sistemi, nahiv, fıkıh, kelam, belağat vb. ilimler olup gaibin şahide kıyası temeline dayanan tek bir bilgi sisteminin tesis ettiği ilimlerdir.³²⁶ İslâm-Arap düşüncesinde beyan sistemi esas itibariyle ana akımdır ve bütün çeşitliliği ile birlikte Sünni ideolojide ortaya çıkmıştır. İslâm-Arap düşüncesinde beyânî inşa edenler siyasette Muaviye, Arapça'nın inşasında Sibeveyh ve Halil bin Ahmed, usul-u fıkıhda Şâfiî, rivayetde İmam-ı Malik, Ahmed bin Hanbel, kelamda Vasıl bin Ata, Eş'ari, Bağdadî, Cüveynî, Ebu'l Hüseyin el-Basrî, Kadı Abdülcebbar, el-İcî, Fahrüddin er-Razî, Gazzâlî vb. olmuştur. Bütün bunlarda bilgi sistemi aynı beyan mantığı üzerinde gelişmiştir.³²⁷

1.3.1. Beyânî Epistemolojinin İnşası

Câbirî'ye göre beyânî episteme, bir sistem olarak Arap-İslam kültüründe, bu kültür içerisinde bilgi üretmede özel bir mekanizma kurarak, bununla bağlantılı kavramları üreten ve kendine özgü dünya görüşü geliştiren bir tür bilgi sistemidir. Ayrıca beyân, Arap-İslam kültürüne damgasını vuran karakteri sayesinde sürekli

³²⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VI, 23.

³²⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17-313, 688-689.

³²⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 475; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17-313, 688-689.

³²⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 77.

varlığını korumuştur. Bu ise kültürünün ana özü olan İslamın, özünde insanlar için bir beyân olmasından kaynaklandığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu episteme, akıl ve duygular gibi dili de kullanır. Câbirî'ye göre Arap dilinin kaidelerinin konulması ve ifade üslûplarının belirlenmesi sürecinin tamamlaması suretiyle bu ilimlerin beyân ilmi adıyla tanımlanması ve kabul edilmesi sonucunda, “beyân” kelimesinin, gün geçtikçe netleşen ve derinlik kazanan bir şekilde, Arap-İslam kültürü içinde bir dünya görüşü, kavram sistemi ve düşünme yöntemi şeklinde bilince yükselen muayyen bir bilgi sistemini ifade etmesi söz konusudur.³²⁸

Arap-İslam düşüncesinin ana eksenini düşünülürken beyân, Arap-İslam medeniyetinin dünya görüşü ve düşünce yöntemlerinde, akıl yürütmenin bağlı olduğu dayanakları oluşturur. Bu dayanak beyân âlimlerinin inşası yoluyla gerçekleşen ve kendisi aracılığıyla beyân dairesinde bilgi elde etmek için müracaat edilen prensiplerin oluşturduğu bir epistemolojidir. Arap-İslam kültüründe bu epistemolojinin aracılığıyla bilgi elde edilen ilim dalları nahiv, fıkıh, kelam ve belâğat ilimleridir. Bunlar Arap-İslam kültürünün bir medeniyet olarak kendine mahsus orijinal ilim dallarıdır. Beyân âlimleri akıl yürütmede bilgi sahası olarak başvuru alan yöntemin temelini atan, ana prensiplerini oluşturan, bölümlerini gerçekleştiren ve barındırdığı dünya görüşünün niteliğini belirleyen, yani kısaca bu epistemik cemaatin özneleridirler. Câbirî'nin de ifade ettiği üzere, beyân âlimleri, zamansal ve mekânsal farklılıklara rağmen homojen birbütünlük meydana getirirler. Bu bütünlük dikkate alındığında Mu'tezilî, Eş'arî, Hanbelî, Zâhirî ya da Selefi olup olmamaları önemli olmaksızın onların tek bir bilgi sisteminin, yani beyânî epistemolojinin oluşturduğu ortak bilgi sahasının temsilcileri olduğu söylenebilir. Bu bütünlüğün bireyleri olan âlimlerden her biri kendi uzmanlık alanlarında beyân sahasının çeşitli yöntemlerini oluşturmuşlar, kültürel üretimde bulunurken müracaat edilecek olan teorilerin ortaya konulmasına farklı oranlarda katkıda bulunmuşlardır. Fakat farklı bilimsel ve kültürel alanlar gibi görünmelerine rağmen, bunları bütünlüklü bir unsurda buluşturan söz konusu beyânî epistemolojinin bu ortak zemini olmuştur.³²⁹

Câbirî, beyânın epistemolojik bir paradigma olarak mahiyetini ortaya koymak ve diğerlerinden farklılığını belirlemek amacıyla, beyân ilimlerinin inşasını gerçekleştiren

³²⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17-20.

³²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17.

ilim adamlarına dayanarak onun tanımlamasını yapmaya çalışır. Bu tanımlamaya göre beyân, anlatma ve tebliğ faaliyetini gerçekleştiren unsurlarla birlikte anlama, öğrenme ve genel olarak düşünme faaliyetini gerçekleştiren unsurları da kapsayan cami bir isimdir.³³⁰ Bu anlamıyla beyân, anlamın ortaya çıkarılmasına yönelik faaliyet olarak işler. Söz konusu faaliyet aracılığıyla beyân âlimi, anlamın üstündeki perdeyi kaldırarak gizli olan anlamı ortaya çıkarır ve dinleyiciye altta gizlenmiş olan hakikati ulaştırmış olur. Çünkü beyân âlimlerine göre, anlam gizlidir ve onun ortaya çıkarılabilmesi bir takım usul ve yöntemleri gerektirmektedir. Bu usul ve yöntemler söylemin anlamını ortaya çıkarmaya yönelik oluşturulan metodolojiyi meydana getirir ki, beyân âlimlerinin inşa ettiği şey de, gerçekte bu anlamın ortaya çıkarılmasında kullanılacak akli mekanizmanın kurallarıdır.³³¹

Tedvin asrına gelindiğinde, beyânî çalışmaların başlamasıyla Arap-İslam kültüründe sözlü rivayete dayalı kültürden yazılı, yani bilime dayalı kültüre geçiş sağlanmıştır. Böylelikle de halk kültüründen bilgi kültürüne geçiş, yani kültürün bilimsel bir faaliyete dönüşümü sağlanmıştır. Bu faaliyet beyânın epistemolojik bir paradigma olarak inşasının tarihini ortaya koyar. Beyânî epistemolojinin bilgi alanları çeşitli uzmanlıklar ekseninde ayrıştırılma ve tasnif edilmeye tabi tutulsa da, beyânî bir paradigmaya dönüştüren kural ve yöntemlerin oluşturulduğu tedvin döneminde bu alanlar birbirlerine girişiktirler. Bu dönemin dil âlimi aynı zamanda kelamcı, kelamcısı aynı zamanda nahivci, fıkıhçısı ise kelamcı ve nahivcidir. Çünkü beyânî tartışmaların ortak alanı, temel dini metin olan Kur'an-ı Kerim üzerine odaklanmıştır. Tedvin asrında ortaya çıkan beyânî incelemeler, bu asır boyunca tüm Arap söylemini kuşatacak biçimde genişlemiş ve beyânî epistemolojik bir paradigmaya dönüştürecek ilkelerin belirlenmesini sağlamış ve bir teori olarak oluşturmuştur. Böylelikle tedvin asrında beyân alimlerinin çalışmalarıyla epistemolojik bir paradigma olarak beyân, bilinçaltılık seviyesinden -spontanlıktan- bilinç seviyesine -metodolojik ve sistematik bir düşünme biçimine- yükselmiştir. Bu yolla beyân, Arap-İslam kültüründe iyice netleşip derinlik kazanarak bir dünya görüşü ve düşünme tarzını ifade eden bir kavram halini almıştır.³³²

Câbirî'ye göre, ilk ortaya çıkışlarından itibaren beyânî araştırmalar genel olarak iki gruba ayrılmıştır. Birinci grup söylemin yorumlanmasının kuralları ile ilgilenirken,

³³⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17.

³³¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 19-25; Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 108-9.

³³² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 18-19.

diğeri söylemi üretme şartlarını konu edinmiştir. Beyânî söylemin yorumuna yönelik ilk kural koyma eylemi de, beyânî aklın objesi durumunda olan Kur'an beyanının yorumuna yönelik çalışmalarıdır ki, tedvin asrında Mukatil b. Süleyman (ö. 150) ile başlamıştır.³³³ Mukatil b. Süleyman, Kur'an'da kelimelerin birden çok anlama gelişi ile ilgilenmiş, yani söylemin anlamının tespitini kendine konu edinmiştir. Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209), Kur'an'daki beyânî belağat üsluplarını incelemiş ve bu çalışmalarla beyânî söylemin yorumunun kurallarının tespitine yönelik geniş ve detaylı bir materyal bütünü ortaya koymuştur. Tüm bu çalışmalar, Kur'an'ın Araplara hitabının Arapların anlayacakları tarzda olduğunu ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. İsimleri zikredilen âlimler, Kur'an'ın Araplara hitabında kullanmış olduğu anlatım biçimlerini kullandığını ve onun kullandığı hitap şekillerinin farklı olmadığını ispatlama gayretini ifade ederler. Onlar Arapların dilinde mevcut olan bilinmeyen bilene benzetilmesi yöntemini kullanmak suretiyle bu sonuca ulaşmışlar ve bilinmeyen bilene benzetilmesi şeklindeki Kur'anî üslubu "mecaz" olarak isimlendirmişlerdir. Sonuç itibariyle örneklerde de görüldüğü üzere beyân âlimleri Kur'an'ın kullandığı tüm mecaz türlerinin Arap diline uygun olduğunu ispatlama gayreti içinde olmuşlardır.³³⁴ Câbirî perspektifinden bakıldığında bu husus, beyânî paradigmanın kültürün belirleyiciliğine mahkûm olduğu noktayı açığa çıkarır. Bu konunun açılımına girmeden önce, onun inşa sürecini biraz daha detaylandırmak konunun anlaşılabilirliği için gerekli gibigörülmektedir.

Câbirî'ye göre, bir *episteme* olarak beyânın inşası, Kur'an söyleminin anlamını ortaya çıkarmaya, yani onun yorumunu yapmaya matuf kuralların belirlenmesine yönelik olunca, bir önceki bölümde de kısmen değindiğimizi gibi, bu kuralların ilk defa sistemli bir şekilde düzenleyicisi İmam Şâfiî olmuştur. O'nunla birlikte beyân, net olarak tanımlanmış ve bir kavram olmanın gücünü elde etmiş özellikle de *er-Risale* adlı eseri beyânî söylemin üretilmesinde müracaat edilen usul ve yöntemi oluşturmuştur. Bu eseriyle Şâfiî, beyânın bir teori olarak esaslarını belirlemiş ve bu teori aracılığıyla düşüncenin, aklın düşünme eylemini gerçekleştirmede müracaat edeceği esasları ve aklî eylemin gerçekleştirilmesinde uygulanacak yöntem ve kuralları oluşturmuştur. Böylece İmam Şâfiî, beyânî söylemin yorumunun kurallarını ilk defa kesin ve net bir şekilde belirleyen bir bilgin ve Arap-İslam düşüncesinin en büyük kanun koyucusu olmuştur

³³³ Bkz. Ömer Türker, *Mukatil b. Süleyman'ın Kur'an'ı Te'vil Yöntemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, s. 22-35.

³³⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 27-28.

ondan sonra beyân, Kur'an söyleminin hem kurallarının belirlenmesine yönelik konulmuş usullere, hem de bu usullerin belirtilmesi için ortaya konan özel bir yönteme dönüşmüştür.³³⁵

Söz konusu sürece bir kurallaştırma projesi perspektifinden bakıldığında Şâfiî'nin usul ve yöntemlerini oluşturduğu beyânî teorinin, dinin temel metinlerinde, yani nassta olmayan bir meselenin, hükmü belirtilen meseleye bağlanıp kıyas edilmesi yoluyla gerçekleşen bir ictihat olduğu görülecektir. Fakat fıkıh usulüne ilişkin bu kurallar, Arap diliyle ve onun derlenmesi sürecinde müracaat edilen kurallarla çok yakından ilişkili kurallardır. Arap dilinin üsluplarına yönelik bilgi olmadan içtihadın imkânı yoktur ve yapılan ictihat da doğru bir ictihat olamaz. Zira Arap dilindeki ifadelerin delâletleri ve kapsamaları bilinmeden Kur'anî söylemin yorumunun yapılması mümkün olamaz. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin oluşturmuş olduğu bu kurallar, söylemin tefsirini yapmaya yarayan kaide ve kurallar anlamına gelmektedir.³³⁶ Söz konusu perspektiften bakıldığında, Kur'anî söylemin yorumunun sahihliğini ve bu söylemden anlaşılanın doğruluğunu bu kurallar aracılığı ile tespit etmek mümkün olacaktır. Arap-İslam kültüründe uygulanan bu gaibin şahide kıyası mantığına dayanan kıyas mekanizmasını kullanmak suretiyle işletilen kurallaştırma vetiresi, Arap dilinin kaidelere oturması ve şeriatın kurumlaşması ile sonuçlanmıştır.³³⁷

Arap-İslam kültürünün temel bir epistemolojik paradigma olarak teşekkülünü temellendiren kıyas analizi, Arap aklının eleştirisi için önemli bir uğrak noktası gibi görünmektedir. Bu perspektiften yaklaşıldığında, beyânî paradigmadaki kıyasın sıhhati için konulan şartlar, kıyaslananın kendisine başvuru ile niteliklerinin aynı olmasına bağlıdır. Kendisine kıyaslananın ise haberde olması gerekir ki, bu fer'in asl'a uygunluğu demektir. Bu uygunluğu bulabilmek için ise, "sebr" ve "taksim" işlemlerini yapmak gerekir. *Taksim*, kıyas edilenle -gaib-, üzerine kıyas yapılanı -şahit- tüm yönleriyle analiz etmek, aralarındaki ortaklığı bulabilmek için her ikisinin tüm niteliklerini araştırmak demektir. *Sebr* ise, kendine kıyaslanan ile kıyas edilenin ortak niteliklerinin ikisinin de kendilerinin öz nitelikleri olup olmadığı sorusunu cevaplamak için teste tabi

³³⁵ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 110.

³³⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 118.

³³⁷ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 111.

tutmaktır. Taksim analitik tümevarımdır; sebr ise bu tümevarımın doğruluğunun test edilmesidir.³³⁸

Câbirî, Şâfiî'nin, Arap-İslam kültüründe re'yi kanunlaştırmak için yaptığı ve beyânî ilimlerin tümüne genelleştirilen prensiplerin, Arap aklının oluşumu noktasında, Batı düşüncesinde Descartes'in yaptığıyla kıyaslamak yoluyla aynı değerde görmektedir.³³⁹ Câbirî'ye göre, Arap aklının insanlık düşüncesinde farklı ve ayrıcalıklı yönü beyânî ilimlerin inşasında ortaya koymuş olduğu yaratıcılıktır. Başka bir ifade ile söylendiğinde beyânî çalışmalar Araplar'ın mucizesidir. Fakat bir mucize olarak ve farklılığı ile temeyyüz eden Arap aklı, bir takım açmazlara takılıp kalmıştır. Onun en büyük açmazı, onu donuklaştıran, ivme kazanıp ilerlemesini durduran tedvin asrının üretimine mahkûm olmasıdır. Arap aklı tedvin asrından sonra, bu olağanüstü başarılarını sürekliliğini sağlayamamıştır. Tedvin asrına mahkûmiyet, Arap aklının kendine yeni şeyleri eklememeyi başaramamasına sebep olmuştur. Arap aklına yeni şeylerin eklenmesine engel olan şey ise, tedvin asrında teşekkül eden ilimlerin kendisine seçmiş olduğu objesinin niteliği ile alakalıdır. Tedvin asrında teşekkül eden tüm bu bilim dalları kendisine obje olarak dini nass, yani dini metinleri seçmiştir. Bu bilim dallarının kendisine tek bir objeyi seçmiş olması, aklın işleyiş itibariyle tek bir konuya mahkûmiyetini ortaya çıkarmıştır.³⁴⁰

Câbirî'nin Arap-İslam aklının eleştirisi bağlamında beyânî paradigmayı eleştirisi, onun hem statik bir yapı arz etmiş olması ile hem de modern rasyonalite merkeze konulmak suretiyle, akıl olarak eleştirisiyle alakalıdır.³⁴¹ O, bu sorgulamada beyânın bilgi elde etme yöntemi olarak hem kendisinin hem de onun vasıtasıyla elde edilen bilgilerin değerini açığa çıkarmayı hedefler. Söz konusu amacına yönelik sorgulamada tarihselci yaklaşımın gereği olarak, beyânî paradigmanın tarihsel değer ve anlamını da onaylar. Zira beyânın temel mantığını oluşturan kıyas, dil ile ilişkili olmasına rağmen, Arap dilinin mantığının aslında bilimsel niteliğe bürünmüş halini oluşturmaktadır. Çünkü Arabın dilinin (Bedevi Arabın dili) mantığı, gaibin şahide kıyası yoluyla işleyen bir mantıktır. Câbirî'ye göre, Arap-İslam aklının tüm etkinliklerinde bu kıyas mantığı işletilmektedir ve Arap-İslam kültüründeki tüm

³³⁸ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 112.

³³⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 8.

³⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 118.

³⁴¹ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.112.

sahalarda düz ve dikey büyüyen bir zincire dönüşerek düşünce üretiminin yöntemi haline gelmiştir. Arap aklının işleyişinin asıl yolu haline gelmiş olan bu yöntem, bilinçdışı mekanik tarzda işleyen bir zihni mekanizma olmuştur.³⁴² Arap-İslam kültüründe artık bilinmeyen her şey, kendisi için şahit aranan (dayanak aranan) bir gaib konumunda algılanmış ve en büyük bilinmez olan gelecek, en iyi bilinen geçmiş ve şimdi olunca, zihnin tüm etkinliği geçmişin ve hâlihazırın geleceğe uyarlanmasından ibaret olarak görülmeye başlanmıştır. Artık Arap-İslam aklı, *yeninin bilinmesi için sürekli bir eski arayan akla dönüşmüştür*. Bu algılayış Arap zihninde zamanın ve gelişimin yadsınmasına neden olan bir algılama biçimine vücut vermiş ve Arap aklında geçmiş, içinde yaşanılan zaman ve gelecek tek bir zaman dilimi gibi algılanmıştır.³⁴³

Câbirî'ye göre akıl, tıpkı Aristotelyen rasyonalizmde olduğu gibi, insanın düşünen varlık olarak nitelendirilebilmesinin yegâne zeminidir ve hakikatin deneyimlenmesinin de tek vasıtasıdır. Câbirî'nin akıl anlayışı çerçevesinde düşünüldüğünde, hakikat tüm insanlara, yani rasyonel varlık olarak insana, söz konusu aklı kullanmak kaydıyla, eşit derecede açıktır. Rasyonalist gelenekte olduğu gibi, Câbirî de bilginin bilgi olma değerini akla referansla mümkün görür. Dolayısıyla, Câbirî'nin benimsemiş olduğu paradigma açısından rasyonel olarak haklılaştırılmayan ve yalnızca geleneksel olarak benimsenip kabul edilen herhangi bir bilginin rasyonel değerinden de bahsetmek imkanı yoktur. Rasyonalist geleneğin bilgi anlayışını merkeze koymak suretiyle beyânî paradigmanın bilgi değeri verdiklerinin gerçekten bilgi değeri taşıyıp taşımadıklarını ortaya koymak mümkün olacaktır. Zira Câbirî'nin, geleneği eleştirmedeki amacının ortaya çıktığı noktayı da bu husus oluşturmaktadır. Söz konusu perspektifle bakıldığında, insanın temel niteliği olarak akıl yerine beyân esas alınmakta, akıl ise beyâna göre ikincil konuma itilmektedir. Oysa akıl esas alındığında, beyânın müracaat etmek durumunda olduğu bir haber ya da kendisinin dışında elde edilen

³⁴² Burada Wael Hallaq'ın konuyla ilgili tespitini paylaşmak istiyoruz; "Hicrî dördüncü asrın başlarından itibaren, usûlcüler tarafından Arap mantıkçıları takip edilerek, bilgi elde etmenin mantığın işlevlerinden biri olarak görüldüğünü, böylece doğru bilginin kendisiyle elde edildiği bir araç, epistemik bir sistem olarak kabul edildiğini belirtir. Bu tasavvura göre yeni bir bilgi elde etmek için öncelikle aksiyomatik mahiyette a priori bilgilere dayanmak suretiyle ve tarif vasıtasıyla (*had*) yeni kavramlar (*tasavvurât*) elde edilir. Birden fazla kavram birbiriyle ilişkilendirilerek (biri mevzu diğeri mahmul kılınarak) yeni bir bilgi çeşidi, hüküm (*tasdik*) elde ederiz. Birden fazla hükmün, yeni bir hüküm elde edecek surette -bu ister kıyas (*sylogistic*), isterse istikra veya analogi tarzında olsun farketmez- tanzim edilmesiyle de daha ileri düzeyde bir bilgiye ulaşılır." Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997, s. 138-139.

³⁴³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 8.

bilgiler olmadan işleyemeyeceği aşikârdır. Hatta böyle bir akıl tanımlamasının gerçekten akıl olup olmadığını sorgulayan Câbirî, beyândaki aklın *a priori* tüm ilkelerden soyutlanmış sade bir melekeye tekabül ettiğini düşünür. Aklın işleyişi itibariyle kullanılırken delilüzerine düşünmesi, akli eylemin delil üzerinden gerçekleştirilmesi, aklın kendine ait olmayan bir unsur aracılığı ile işlemesi anlamına gelmektedir.³⁴⁴ Beyânî paradigmadaki bu akıl anlayışı, aklın net olarak anlaşılmasına ve rasyonalitenin ehemmiyetinin kavranmasına mani olmuştur. Aklın söz konusu algılanışı, onun, insanın sahip olduğu ve hakikatle dolaylımsız etkileşimini ortaya çıkarabilecek *a priori* bir potansiyel olduğu kabulünden uzaklaştırmıştır ve akli kullanmak yoluyla hakikatin insana açılımını engellemiştir. Öyleyse beyânî paradigmadaki geçerli olan ve aklın gerçek anlamda kullanımının gerçekleşmediği bir akıl yürütme yoluyla elde edilen bilginin, rasyonel hakikat oluşundan bahsetmenin imkânı da kalmamaktadır.³⁴⁵

Beyânî paradigmadaki lâfız-mânâ ilişkisinin Arap beyân aklının şeklini belirlediğini düşünen Câbirî, beyânî söylemde ilk dikkati çeken hususun birbirinden bağımsız iki varlık alanı olarak kabul edilen lâfız-mânâ dualitesi olduğu görüşündedir.³⁴⁶ Benzer şekilde lâfız ile mânânın birbirinden kopuk iki varlık alanı veya lâfız ve mânânın büyük ölçüde birbirinden bağımsız olarak algılanmasının, beyânî araştırma ve çalışmaların tümüne egemen olduğunu düşünür.³⁴⁷ Söz konusu perspektiften bakıldığında, Câbirî'ye göre, tedvin asrının başlarında Halil b. Ahmed'in Arapçayı derleme çalışmalarına bu lâfız-mânâ dikotomisi, yani manadan bağımsız bir lafzın varlığının söz konusu olduğu eğilim şekil vermiştir. Lâfız ve mânâ arasındaki ilişkinin bu şekildeki tasavvuru, lâfız ve mânâ arasındaki ilişkinin belirleyiciliği rolünün

³⁴⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 44-50.

³⁴⁵ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.113.

³⁴⁶ İnsan, dış dünya ile irtibatını kendisini çoğunlukla diğer varlıklardan farklı kılan duygu ve düşüncelerini lafız ve kalıpları dökebilme özelliğini kullanarak sözleriyle gerçekleştirir. İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İstanbul 2006, s. 20. Genel bir yaklaşımla şer'î delillerden hüküm elde etmede kullanılan kuralları konu edinen fıkıh usulü ilmi hükümlerin birincil kaynağı Kur'an ve hadis ibarelerinin vazetmek istediği hükme delalet eden metinleri üzerine bina edilerek gelişmiştir. Hükme delalet açısından lâfız-mânâ ilişkisi fıkıh usulü ilminin en temel konularından birini teşkil etmektedir. Lâfız-mânâ ilişkisi sadece Kur'an ve hadis metinleriyle sınırlı bırakılmamış aynı zamanda sözlü ifadelerin tamamını kapsayacak şekilde bir metodolojiye de büründürülmüştür. Tahsin Görgün, "Lafız", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVII, s. 44.

³⁴⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 53-54.

Arapçanın gramerine verilmesiyle sonuçlanmıştır.³⁴⁸ Bundan dolayı da, Arap gramerinin görevinin kelimelerin şekli yapısının kurallarının düzenlenmesinden daha çok, anlamın belirlenmesi ile alakalı olduğunu düşünen Câbirî, nahivcilerin irab yoluyla anlamın açığa çıkarılmasıyla uğraştıkları görüşündedir. Ona göre, nahivciler, düşünce ve araştırmalarında dilin mantığı ile düşüncenin mantığı arasında bir bağ kurmak suretiyle, lâfız ve mânâ arasındaki ilişkinin birbirinden ayrı iki varlık alanı olarak telakki etmişlerdir. Arapçada anlamın ortaya çıkarılma işlemini nahivcilerin irab olarak değerlendirmeleri, onların i'rab ve nahvi aynı anlamda kullanmalarına, dolayısıyla da, onların ilgi odağını da lâfız ve mana arasındaki ilişkiyi belirleyen i'rab oluşturmuştur. Bu nedenle o, lâfız ve anlam ilişkisinin ortaya çıkarılmasına yönelik işlevi dolayısıyla, nahvin, Arapça'nın mantığını oluşturduğu ve sadece Arapçanın doğru bir şekilde konuşulup yazılmasıyla ilgili olmayıp, daha çok dildeki düşünme ilke ve kaideleri konumunda olduğu kanaatindedir.³⁴⁹

Arapça metnin okunabilmesi için, öncelikle metnin anlamının anlaşılmasının zorunlu olduğunu ve sözü söyleyenin (metnin) anlamına yönelik bir karar vermeden metni okumanın imkânı olmadığını düşünen Câbirî, Arapça'nın, düşünce ve ifade - mantık ve gramer- arasında bir iç içelik içerdiği, onun bu özelliğinden dolayı harekesiz yazıldığı, bu özelliğin harekesiz yazılmanın yanında daha genel ve derin bir olguyu da bünyesinde barındırmasına neden olduğu kanaatindedir. Zira ona göre, nahivcilerin Arapça ibareleri tahlilleri gramatik olmayıp Arapça bir cümlelerin mantık kiplerini tespitiye yöneliktir. Nahivciler tarafından (Sibeveyh) bu kipler; hüsün-kubuh, cevaz-vucup ve tenâkuz şeklinde ifade edilir. Bu kipler dil sahasına dâhil değil, anlam ile alakalı olduğundan, düşüncenin kuralları mesabesindedir. Yani mantık sahasına dâhil olmaktadırlar ki, gramer için konulan -mantık- kipleri, sözün müstakim -doğru- ve muhal oluşunu belirler.³⁵⁰

Câbirî'ye göre, nahivcilerde bulunan lâfız ile mânânın birbirinden bağımsız iki olgu olduğu yönündeki kabul, fıkıh usulü bilginlerinde de belirleyici olmuştur. Fıkıh usulü bilginleri, lâfzın mânâyâ delalet yolları ile düşüncenin mana üzerindeki etkisi arasında karşılaştırma yaparak, dili -söylemi- yorumlama kuralları ve analiz etme teknikleriyle, aklın kuralları ve işleyiş mekanizmalarını birbirleriyle bağlantılı

³⁴⁸ Câbirî, "el-Lafzu ve'l-Ma'nâ fî Beyâni'l-Arabî", *Fusul*, Kahire, Cilt: VI, Sayı: 1, s. 30.

³⁴⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 57-58.

³⁵⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 61-62.

birbiçimde algılamışlardır.³⁵¹ Zira fıkıh usulü genel anlamda, delillerin hükümlere delalet ediş şekillerini kendisine esas konu edindiğinden bu ilimle uğraşan bilginler söylemin, yani Kur'an ve hadis metninin lafız ve mana ilişkisinin kurallarını belirlemeye yönelikçabada olmuşlardır.³⁵²

Söz konusu perspektiften bakıldığında, fıkıh ilminin, nassın ve nassın aklî içeriğinin delâleti ile uğraştığı görülmektedir. Dolayısıyla nassın delaletinin özünü beyânî söylemde lafız ile mânâ arasındaki ilişkinin kurallarının tespiti oluşturur. Yani nassın aklî içeriğinin tespitinin kıyas aracılığı ile olduğu görülür. Fakat Câbirî için beyânî paradigmanın epistemolojik bakımdan problemlili olan tarafı tam da bu noktada açığa çıkar. Zira kıyasın niteliğini mânâ ile arasında kurulan ilişki belirlemektedir. Ona göre, epistemolojik açıdan bakıldığında, fıkıh usulünde işletilen zihni faaliyet tek yönlübir faaliyettir ve nahivde olduğu gibi lâfızdan mânâyâ doğru işletilen bir mekanizmadır. Söz konusu zihinsel mekanizma, fıkıh usulü âlimlerinin de nahivcilerin içine düşmüş oldukları lâfız-mânâ dikotomisinin içerdiği problemlere mahkûm olmalarına sebep olmuştur. Dini söylemin anlamının ortaya çıkarılmasına yönelik çabalar Kur'anın indiği dil üzerinden yapılan bir içtihadı dönüştürmüştür ki söz konusu bakış açısı, dini söylemin genel amacının (makâsıdu's-şeria) kaybedilmesine sebep olmuştur.³⁵³ Lâfız-mânâ dikotomisinin ortaya çıkardığı problematik, nahiv ve fıkıh usulünde olduğu gibi, kelamda da kendini belli etmiş olduğundan dolayı, Câbirî birçok kelam probleminin ortaya çıkışına lafız-mânâ dualitesinin sebep olduğunu ileri sürmüştür.

Genelde tüm beyân sahası bilginleri akıldan ancak akıl-nakil ilişkisinin bir tarafı olarak bahsederler. Bunun anlamı onlara göre akıl ile düşünmenin sürekli olarak şeriâtın huzurunda olacağıdır. Bu Mutezilenin akıl ile şeriâtın birbiriyle uzlaşmayan iki ayrı otorite olarak gördükleri anlamına gelmeyip aksine onların aklın sadece şeriâtın savunucusu ve açıklayıcısı olma fonksiyonu ile tanımlanıp sınırlandırılabilceği kanaatinde olmalarına bağlı bir olgudur.³⁵⁴ Yukarıdaki ifadeler de göstermektedir ki, Câbirî'yi beyânî paradigmada rahatsız eden unsur, akıl-nakil ilişkisinde naklin öncelikli ve daha değerli olarak algılanmasıdır. Zira rasyonalizm merkezli bir değerlendirme esas

³⁵¹ Abdülazim ed-Dib, *el-Akl inde'l-usuliyyin*, Câmîatu Katar, Doha 1987.

³⁵² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 69-70.

³⁵³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 82.

³⁵⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 95.

alındığında, bunun tabi olarak problemli bir durum ortaya çıkardığını söylemek mümkün olur. Dolayısıyla Câbirî, bu ilişkide akıllı öncelemek suretiyle ve esas olanın akıl olduğu bir ilişki biçimini arzulamaktadır. Fakat Câbirî'nin bu değerlendirmede göz ardı ettiği ya da kendi kurgusunun doğruluğunu ispatlama çabasıyla görmezlikten geldiği şey, beyân âlimlerinin dini metinler ve dinin esasları söz konusu olduğunda nakli esas alan bir tutum sergilemiş olmalarıdır. Câbirî pozitif bilimler için beyân âlimlerinin nasıl bir değerlendirmeye gittiklerine yönelik herhangi bir veri sunmamaktadır.³⁵⁵

Câbirî'nin beyânî paradigmanın analizini gerçekleştirirken müracaat ettiği diğer bir kavram ikilisi ise asıl-fer ikilisidir. Câbirî'ye göre, asıl ve fe'r kavram çiftini meydana getiren epistemolojik çerçeve, Arap-İslam kültürünün düzenli ve bilimsel bir nitelik taşıyan tasniflerinin yapıldığı ki bu bilimsel tasnif çalışmaları Arap-İslam kültürünün genel olarak inşası anlamına gelmektedir, tedvin aşarında ortaya çıkmış ve tedvin faaliyeti için gerekli düşünce araçları olarak kullanılmış kavram ikilisinin işlediği epistemolojik çerçeveye tekabül eder.

Câbirî'ye göre, *asıl* kavramını belirgin olarak ilk kullanan Halil b. Ahmed olmuştur. Halil b. Ahmed, Arapça lafızları harf sayılarına göre tasnif ederken, bunların bir kısmını asıl diğerlerini ise ilaveli kabul etmiştir. Daha sonra asıl kavramı hem kelimeler hem de fıkhıta belirleyici olmuş ve epistemolojik bir usule dönüşmüştür.³⁵⁶ Câbirî, beyânî epistemolojide bilginin üretilmesi ve akıl yürütürken düşüncenin nasıl işleyeceğine yönelik belirlemelerde, asıl-fer kavram çiftinin merkezi bir işlevinin olduğunu düşünür. Zira ona göre asıl, sürekli olarak düşünme faaliyetinin yönünü belirleyerek onu yönlendirmiştir. Daha önce de değindiğimiz üzere, Câbirî'ye göre, düşünme eyleminin asıl'dan hareket ederek belirlenmesi İmam-ı Şafii ile oluşmuştur. Fakat Câbirî, İmam Şafii'yi usulü ilk tanımlayan kişi olarak nitelerken, bu usulün ilk icat edicisi İmam Şafii'dir vurgusunda bulunmaz. İmam Şafii'nin tanımlama yoluyla nazariyeye dönüştürdüğü usul bizzat Hz. Peygamber ve Sahabe tarafından kullanılmış olan usuldür.

Câbirî, beyânî epistemolojide İmam Şafii'nin koymuş olduğu bu teorik çerçevenin belirleyici olduğunu düşünür. Şafii'nin koymuş olduğu usul, bu

³⁵⁵ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.120.

³⁵⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 147-148.

belirleyicilikle fikhî hükümlerin bilgisini temellendiren bir unsur olmaktan çıkarak, soyut anlamda benimsenebilecek bilgilerin üzerine kurulduğu kaynaklara dönüşmüştür ve beyânî ilimlerin genelinde epistemolojik belirleyiciliğini devam ettirmiştir. Şafîî'nin teorik çerçeveye dönüştürmüş olduğu kurallar aracılığı ile bilgi alanında düşünce, daima asla referansla hareket eder duruma gelmiştir. Câbirî, beyânî aklı düşünme eyleminde sürekli olarak asıla (nass) müracaat yoluyla ya da asıldan elde edilmiş bir kaynak (kıyas veya icma yoluyla sabit olan) aracılığı ile işleyen, bunun dışında hiçbir zihinsel eyleme güç yetiremeyen, hatta söz konusu aklî faaliyetin dışında hiçbir aklî faaliyeti kabul etmeyen aklî amel olarak görür.³⁵⁷

Câbirî'ye göre, beyânî bilgi alanında sürekli kendisine müracaat yoluyla zihinsel edimde bulunulan nass, tedvin öncesi kültür (kültür üretiminin yazıya dayanmadığı ve kültürel üretimin henüz kurallarının belirlenmediği dönem) ortamında rivayete dayalı bir söylem olan haberdur. Fakat haberin bizzat kendisi, bilgi kaynağı anlamında, problem olarak algılanmaz. Câbirî perspektifinden bakıldığında, haberin beyânî bilgi sahasında değerlendirilmesi problemlidir. Çünkü beyân âlimleri haberin sözlü olarak rivayet edilmesini değerlendirirken, onun doğruluğunun ölçüsü olarak mantıkî bir tutum takınmak yerine, onun sıhhati, yani gerçekte söylenip söylenmediğini ölçü olarak benimsemişlerdir. Haberin doğruluk ya da yanlışlığını değerlendirirken haberin kaynağından sahih olarak nakledilmiş olduğunun ispatına yönelmişler, haberin içeriğini mantıkî bir süzgeçten geçirmemişler, hatta haberin içeriğinin vakıya uygun olup olmadığı gibi kıstaslara müracaat etmemişlerdir.³⁵⁸ Bu ise, rasyonel bir tutum esas alındığında problemlili ya da en azından rasyonel niteliği açısından eksik bir tutum takınıldığı anlamına gelir. Câbirî'nin perspektifinden meseleye bakıldığında, bu olguyu problemlili kılan asıl husus ise, bu usulün bir nazariyeye, soyut bir tekniğe dönüştürülmüş olmasıdır. Zira Câbirî'ye göre usulü kullanmak ile usule göre nazariye ortaya koymak arasında büyük fark; gündelik pratik ihtiyaçların kendisine yöneldiği amelî fıkıh ile nazarî fıkıh arasındaki fark gibidir. Çünkü nazarî fıkıh, usülden, yani öncüllerden ederek tefekkürün, kendisi ile teorik faraziyelerin çıkartıldığı metoda yönlendirilmesinden ibarettir.³⁵⁹

³⁵⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 152.

³⁵⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 156.

³⁵⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 149.

Şafîî fıkıh usulünü belirlemiş olmakla fıkıh düşüncesine teorik bir çerçeve çizmiş ve aynı zamanda bu teorik çerçeve yoluyla usuller arasındaki ilişkiyi de belirlemiştir. Bu ilişki, kaynakların her birinden fikhî düşünce için bir referans işlevi gören bir yapı meydana getirmiştir.³⁶⁰ Câbirî, beyânî paradigmada kıyas ile birlikte farklı kavramlar kullanılsa da, hepsinin aynı zihni etkinliği ifade ettikleri görüşündedir. Ona göre bu kavramlar, ilmî bir anlam ifade etmedikleri gibi aynı zamanda ideolojik bir içeriğe de sahiptirler ve ideolojik bir meşrulaştırmayı hedeflerler. Beyânî kıyası, mantıkî kıyasa göre değersiz kılan veya en azından daha az değerli bir konuma yerleştiren unsurlardan biri de bu ideolojik içeriktir.³⁶¹

Câbirî beyânî kıyas ile Aristoteles mantığının (kıyası) karşılaştırılmasını yapmak için her ikisinin de bir tanımlamasını yapar. Söz konusu tanımlamaya göre, mantıkî kıyas (syllogism) “kendisinden mantıkî bir zorunlulukla başka bir ifadenin çıkacağı şekilde, belirli bir metot ile söz ve önermeleri bir araya getirip düzenlemekten ibarettir.”³⁶² Beyânî ilimlerdeki kıyas ise, “iki veya daha fazla öncülден zorunlu olarak meydana gelen bir neticenin çıkartılmasını ifade etmez, aksine bir çeşit eşitlik yoluyla, bir şeyi bir başka şeye izafe etmek anlamına gelir. O halde beyânî kıyas bir telif ve birleştirme işlemi değil, mukayese ve yakınlaştırma işlemidir.”³⁶³ Ayrıca beyânî kıyas, bir şeyin başka bir örneğe göre ölçülmesi ve ona göre düzenlenmesi olduğu için, beyânî kıyasa müracaat eden kişi yeni bir hüküm ortaya koymaz. Belirli bir konuya özgü olan bir hükmü esas alır ve aralarındaki benzerliği görmek suretiyle aslın hükmünü fer’e uygular. Beyânî paradigmadaki kıyasta hükmün, asıldan fer’e, yani bir taraftan diğer tarafa taşınması, kıyası yapanın zannı yoluyla olmaktadır ki, icthad yapan kişi, aslın hükmünü geçerli kılan ve hükmün illeti denilen belirli özelliklerin varlığı kanaatine vararak, sonra da bu özellikleri fer’de de bularak ikisi arasında bir ilişki kurar.³⁶⁴ Bu

³⁶⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 149.

³⁶¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 193.

³⁶² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 184.

³⁶³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 184-185.

³⁶⁴ Câbirî, filozoflar ve mantıkçıların kıyas tanımlarından ayırmak için bu tür kıyasa “beyânî kıyas” denilmesi gerektiğini teklif etmektedir. *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 183. Sünnî usûl bilginleri ise kıyası “her iki olayın hükmün illetinde müsavi oluşları sebebiyle, hükmü, hakkında bir şer’î nass bulunan hükümde müsavi kılmaktır” şeklinde tanımlamışlardır. Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, (Çev. Ruhi Özcan), İstanbul 1993, s. 183. Kıyas hakkında daha meşhur olan tanım ise şöyledir: “Kıyas, hakkında hüküm bulunmayan bir olayı hükmün illetinde birleştikleri için, hakkında hüküm bulunan bir olaya hükümde ilhak etmektir.” Abdülvahhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 1973, s. 199. Câbirî, hakkında nass bulunmayan meselelerde dinî hüküm arayışına girilmemesini, nasların

ilişki neticesinde fer'in hükmünün de aslın hükmü gibi olacağı zannına ulaşır. Dolayısıyla elde edilen hüküm yakini değil zannî bir hükümdür. Çünkü bu hüküm asıldan mantıki bir zorunluluk olarak ortaya çıkmamaktadır.³⁶⁵

Câbirî'nin epistemolojik bağlamda, beyânî epistemolojideki kıyasa yönelik değerlendirmeleri dikkate alındığında, onun Aristoteles mantığı çerçevesinde, asıl ve fer' arasında bir zorunluluk ve sebeplilik ilişkisi aradığı görülmektedir. Modern bilim açısından da epistemolojik olarak sebeplilik ilkesinin işlemediği bir düşünme tarzı, bilimsellik noktai nazarından eksik kabul edilmektedir.³⁶⁶ Beyânî paradigmada aklın işleyişi için sürekli bir referans işlevini yüklenen haberin rivayet hususundaki problemini beyân âlimleri icmâ prensibiyle aşmayı denemişlerdir. Beyân âlimleri mütevatir haberin ilim, yani kesin bilgi olup olmadığını tartışmışlar, onu epistemolojik bağlamda bir otorite konumunda algılamışlar ve verdiği bilgiyi zaruri bilgi olarak değerlendirmişlerdir. Beyân âlimleri nazarında icmâyâ bu statünün verilmesi, sahabenin icmâsı üzerinden gerçekleşmektedir.

Beyânî paradigmada tevatür icmâ üzerinden epistemolojik bir güç elde etmektedir.³⁶⁷ Fakat Câbirî beyânî paradigmada icmânın epistemolojik bakımından otorite oluşunun temellendirilmesini ve icmânın tanımlanmasını problemlili bulmaktadır. Câbirî için bu temellendirme ve tanımlamayı problemlili kılan unsur, icmânın nasıl gerçekleştiğine dair uzlaşının olmayışdır.³⁶⁸ Beyânî paradigmada icmânın nasıl gerçekleşeceğine yönelik bir uzlaşının olmamasına rağmen, tam olarak gerçekleşmesinin sahabe dönemi için geçerli olduğuna yönelik genel bir kabul söz

ise lafzının değil maksatlarının ele alınması gerektiğini öne sürmüştür. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 700-707.

³⁶⁵ Bazı araştırmacılara göre Câbirî, kıyas ve içtihad ile ilgili görüşlerini temellendirirken Hanefî mezhebini büyük ölçüde gözardı etmektedir. Bunun neticesinde hatalı genellemeler yapmakta, salt selefın otoritesini ortadan kaldırmak için, fakîhlerin hüküm istinbat etme yöntemlerini yalnızca kıyastan ibaretmiş gibi göstermektedir. Selefın otoritesinden kurtulmaktan bahsederken selef otoritesine en fazla değer veren mezheplerden Mâlikî mezhebine mensup Şâtibî'yi (ö. 790/1388) yüceltmekte, yeni bilgi üretmenin zaruretinden bahsederken İbn Hazm'ı övmekte ve dinî alanda bilgi üretmenin en önemli metotlarından birisi olan kıyası eleştirmektedir. Ayrıca Gazzâlî'yi eklektik olmakla itham ettiği halde sırf Mağribli oldukları için İbn Hazm, İbn Rüşd, Şâtibî ve İbn Haldun'u *burhâna dayalı beyânın kurulmasını hedefleyen Endülüs Kültür Projesinin* birer parçası olarak takdim edebilmektedir. Ayhan Tekineş, "Tahâvî'nin Şerhu Me'ani'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2002/1, s. 179. Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 701 vd.

³⁶⁶ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.125.

³⁶⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 160-164.

³⁶⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 173.

konusudur. Câbirî'ye göre, genel bir uzlaşının olmadığı bu kaynağın, Arap aklı için asıl kabul edilmesi ve aklın işleyişi için sürekli bir referans sistemi olması, rasyonalite merkezli bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, beyân aklının rasyonel zaafını ve eksikliğini gösterir. Çünkü kesin bilgi ifade eden ve aklın işleyişinde sürekli bir referans kaynağı olarak (asıl) müracaat edilen bir ilkenin, genel bir uzlaşya sahip olunmayan bir ilke olması, rasyonalite bakımından eksik ve zaaflı olmakla kalmaz, aynı zamanda ona yüklenen değer bakımından da problemlili kılar.³⁶⁹

Câbirî'ye göre, beyânî paradigmada icmâ içtihadı temellendirdiği gibi onu sağlam da kılmaktadır. İcmânın otoritesi, aynı zamanda dini metinlerin anlama ve yorumlanmasında da iş başındadır. Çünkü selefin icmâ ettikleri metinler kesin bir doğruluğa sahip oldukları gibi, onların dini metinleri anlama ve yorumlamaları ya da bir nassın illetinin tespiti ve hükmün dayanağı olan vasfın açıklanmasının da kesin doğruluk ifade ettiği genel kabul görmüştür.³⁷⁰ Beyân âlimlerinin icmaya karşı bu tutumlarından dolayı icma içtihatı -ki bu kıyas yoluyla olur- temel bir belirleyicilik statüsü kazanmıştır.

Câbirî'nin beyânî yapının epistemolojik analizini yaparken müracaat ettiği bir diğer kavram ikilisi ise *cevher-araz* kavram ikilisidir. Cevher-araz kavram ikilisi beyânî paradigmanın yapısını teşkil eden birimlerden birisi olup, diğerleri gibi (asıl-fer, lâfız-mânâ) beyânî paradigmada hem düşünmenin şeklini belirlemede hem, de bilgi üretmede bir yöntem olarak hâkim olan ve beyânî paradigmanın, yani beyânî aklın niteliğini belirleyen ana unsurlardandır.³⁷¹ Câbirî'ye göre beyânî dünya görüşüne hâkim olan epistemolojik otorite temelde cevher-araz kavram çiftinin otoritesi olup beyânî dünya görüşü; Kur'an'ın Allah, tabiat ve insan ilişkileri hususunda sunduğu tasavvur biçimine dayanır. O halde bu dinin merkezde olduğu bir düşünce biçimidir.³⁷²

Câbirî'nin ifadesiyle, cevher-araz kavram çiftinin otoritesi, İslâm düşünce sisteminin üç ana seyir çizgisinden biri olan entelektüel beyânî dünya görüşünün

³⁶⁹ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.125.

³⁷⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 170.

³⁷¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 231. Ayrıca bkz. Fahri Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 48, 169-172, Mehmet Dağ, "Kelam ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXIV, Ankara 1981, s. 221 vd. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s. 121 vd. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 64-65.

³⁷² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 231.

çerçevesini belirleyecek, sınırlarını çizecek ve üzerine kurulduğu kavramlara içeriklerini kazandıracak kadar belirgin bir rol oynamıştır. Ancak entelektüel beyânî dünya görüşü, kendi başına ve müstakil bir algılama tarzı değildir. Kur'ân'ın Allah, tabiat ve insan ilişkileri hususunda sunduğu tasavvur biçimine dayanmaktadır ve onun hizmetindedir. Dolayısıyla da özünde dinî bir görüş biçimidir. Fakat yine de bu, inşa edilmiş bir paradigma olarak karşımıza çıkar ki, onun din ile ilişkilendirmek suretiyle inşası, kelâmcılar aracılığı ile olmuştur ve bu yine de ötekine göre kendini tahkim motivasyonu yoluyla gerçekleşmiştir.³⁷³

Câbirî burada beyânî yapıyı epistemoloji eksenine sınırlı tutmaz. O aynı zamanda bir dünya görüşü anlamında da bir paradigma anlamı taşır. Zira Câbirî, beyânî yapısal analizde ikili karşıtlıklar ve düaliteler bağlamında cevher-araz dikotomisinin beyânî epistemolojinin dünya görüşü olarak nasıl belirleyici olduğunu ortaya çıkarmayı hedefler. Zira beyânî epistemolojinin dünya görüşü söz konusu cevher-araz dikotomisi tarafından şekillenmiştir. Câbirî, klasik kaynaklardan farklı olarak antropolojik-sosyolojik bir açıklama getirmekte ve cevher-i ferd teorisinin benimsenmesi ve beyânî düşüncenin merkezinde yer almasını, bedevî Arab'ın içinde yaşadığı coğrafi, sosyal ve fikrî çevrenin özellikleriyle ilintilendirmektedir. Buna göre, söz konusu çevre, âleme dair bir süreklilik ve bitişiklik değil, bilâkis süreksizlik ve ayrılık fikrini besleyecek yapıdadır. Kelâm âlimlerinin temel referans çerçevesini oluşturan dil de bu çevre içinde gelişmiş ve onun tarafından biçimlendirilmiştir. Kelâmcıların kullandıkları kavramları tanımlarken bedevî Araplar'ın kullanımlarını delil getirmeleri, aslında Cahiliye dönemi Arap Yarımadası'nın coğrafi, sosyal, kültürel ve fikrî Arap evrenini hakem kılmak anlamına gelmektedir. İşte süreksizlik ve imkân / zorunsuzluğun bir olgu olarak müşahade edildiği evren tarafından dil vasıtasıyla şekillendirilen zihnî altyapı, bu olgulara en uygun âlem tasavvurunu cevher ve arazlara dayalı biçimde ortaya koyabilecektir.³⁷⁴

Câbirî'ye göre, beyânî akıl ekseninde düşünenlerin varlık ile yaratıcı arasındaki ilişkiye yönelik yaklaşımları, tamamen dini bir yaklaşım olmasına rağmen, onlar hem soyut düşünce bağlamında bir eksikliğe sahiptir, hem de metodolojik olarak bir hataya düşmüşlerdir. Atomcu düşünce ilk olarak beyânî epistemolojide Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf

³⁷³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 231.

³⁷⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 326.

tarafından Allah'ın varlığını ispatlama çabası çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu yolla âlemin hâdis olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Âlemin hâdisliğinin ispatlanması ise Allah'ın varlığının kanıtı olarak görülmüştür. Çünkü kelamcılar akıl yürütmede hareket noktası olarak “her hâdisin bir yaratıcısı bulunmalıdır” ilkesini benimsemişlerdir. Fakat Câbirî'nin perspektifinden bakıldığında, kelamcıların bu önermesi burhânî bir ispata dayanmaz, sadece “resim, resmi yapanın varlığını gerektirir.” şeklindeki gözlemden çıkarılan ilkelere dayanmaktadır. Bu anlamda beyânî aklın akıl yürütmesi saf rasyonel bir eylem olmayıp, bu özellik onu rasyonellik bakımından eksik kılmaktadır. Câbirî'ye göre, beyânî Arap aklının metodolojik olarak hataya düştüğü bir diğer noktayı, kelamcıların sem'iyyat konularında geliştirdikleri metodu akliyyat (mekân, zaman, hareket, fiil, vb.) konularına da uygulamaları oluşturur. Kelamcılar kendilerini atomcu düşünceye sürükleyen dini mülâhazaları akliyyat konusundaki diyalektiklerine uygulayarak, bir varlık teorisine ulaşmışlar ve atomcu düşüncenin belirleyici olduğu bir dünya görüşü ortaya koymuşlardır. Söz konusu metodolojik hata, kelamcılar aracılığı ile inşa edilen aklın, akıl ve şariat temelinde olmaması sonucunu doğurmuştur ki, bu onun hem akıl hem de dini açıdan eksikliğini ortaya koymaktadır.³⁷⁵

Câbirî'ye göre, beyânî paradigmanın akliyyât hususundaki görüşleri cevher-araz teorilerinin belirleyiciliğinde inşa edilmiştir. Beyânî aklın varlık teorisine bakıldığında, yine kültürün izlerini görmek mümkündür. Çünkü onların akliyyat hususundaki görüşleri kültürün en önemli tezahürü olan dil ile ilişkisinde vücut bulur. Çünkü kelamcılar zaman, mekân ve olay gibi hususları, Arap dilinin belirleyiciliğiyle kavramışlardır. Kelamcılar bu kavramların Arap dilindeki anlamlarını muhafaza ederek atom teorilerini bu tasavvurların üzerine bina etmişlerdir. Gerçekte Arapça, ne zaman ne de mekânın nesnelerden bağımsız bir biçimde düşünülebildiği soyut kavramlara sahip değildir. Dolayısıyla zaman, mekân ve olayları somutlaştıran duyuşal sezgi, Arap dilinin derlendiği Bedevi Arab'ın doğal dünyasının niteliğini yansıtır. Bedevi Arab'ın dünyası olan çölde zaman, konaklama ve yola koyulmanın zamanı olduğundan, zaman ve mekân bedevi Arab'ın zihin dünyasında somut ilişkilerle algılanır. Dolayısıyla kelamcıların varlık tasavvurlarını dil ile ilişkili bir biçimde inşa etmeleri, beyânî aklın varlık

³⁷⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 238.

tasavvurunun kültürün belirleyiciliğinde kalmasına, dolayısıyla da hem aklın hem de dinin zemininden uzaklaşmasına sebep olmuştur.³⁷⁶

Beyânî paradigmanın söz konusu algılayışına göre akıl bir cevher değil ârazdır. Söz konusu yaklaşıma bakıldığında, beyân düşünürlerinin ilk epistemolojik kaynağı dil olduğu için, akıl kavrayışını dil dolayımıyla gerçekleştirdikleri görülür. Zira beyânî kullanımda akıl, insanın karşısına çıkan bilgi ve manaların çerçevesinin belirlenmesi ve korunması faaliyetidir ve akıl bir zât değil bir fiil ve aktivitedir. Aklın aktivitesinin gerçekleştiği yer ise kalptir.³⁷⁷ Dolayısıyla beyân ehli bilgiyi de bilen kişinin nefsinin inandığı şeyde sükûn bulması olarak tanımlar. Bu yüzden, beyân ehlinin hem bilgi tasnifi, hem de zorunlu ve nazari bilgi tanımlamaları dil kaynaklı olmak durumundadır.³⁷⁸ Câbirî'ye göre, beyânî akılda cevher-araz ilişkisini problemlili kılan bir başka husus ise bu anlayışın ortaya çıkardığı sebeplilik ilkesi ile alakalıdır. Beyân âlimlerinin cevher-araz ilişkisine yönelik entelektüel dünya görüşlerine hâkim olan iki prensip vardır: Süreksizlik (infisal) ve imkân (tecviz). Beyânî aklın işleyişinde bu iki prensip birbirini tamamlar ve her ikisi de mahiyet itibarıyla atomcu teoriye dayanmaktadır. Fakat beyân âlimleri bu teoriyi dini kaygıyla inşa etmişlerdir. Onlar teorik olarak, Peygamber'in (a.s.) mucizelerine yer açma gayesi gütmüşlerdir. Söz konusu kaygıyla teorik planda mucizeleri izah edebilmek ve Allah'ın mutlak kudretini ve O'nun her şeyi kuşatan bilgisini temellendirebilmek amacıyla cevher-i fert görüşünü benimsemek suretiyle hareket etmişlerdir. Fakat bu da problemlili bir yöntemin benimsenmesi anlamına gelmektedir. Oysa Câbirî, Kur'an'a dayanan saf İslami algılayıştaki düzen, insicam ve buna bağlı olarak Allah'ın yaratmasındaki devamlılığın en azından üstü örtülü olarak feda edilmeksizin, böyle bir yöntemin inşasının mümkün olmadığını düşünür. Dolayısıyla, gerçekten Kur'an'a dayalı saf İslami algılayış feda edilmiştir. Aynı şekilde beyân ehlinin birçoğu, Allah'ın insanlara yüklediği ve ahiret gününde mükâfat ve cezanın temeli olacak sorumluluk ve emanet esasları da söz konusu yönteme bağlı olarak feda edilmiştir.³⁷⁹

³⁷⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 234-253.

³⁷⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 234-253.

³⁷⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 282-283.

³⁷⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 315. Câbirî'ye göre, fetihler sona erip Arap-İslam devleti güç ve istikrâr kazanınca, İslam'a ve Arap-İslam devlet idaresine muhâlif olan azınlıklar ile düalist inanç sahiplerini bünyesinde barındıran İslam toplumunda inanç ve kültür çatışmaları başladı ve bu durumun sonucunda Kur'an'ın i'câzı meselesi gündeme geldi. Bu azınlık gruplar tarafından Kur'an'a yönelik

Fakat Câbirî, beyân âlimlerinin dünya görüşlerini inşa ederken neden nizam delilini değil de hudus delilini tercih ettiklerini sorgular. Onun bu soruşturma neticesinde elde ettiği sonuç, beyânî dünya görüşünün Arap dili ile ilişkili olmasıyla anlaşılabilir. Zira kültürün taşıyıcısı olan dil bedevi Arab'ın dünyasının bilinç dışına çıkmasını sağlamıştır. Beyânî akıl, bedevinin dilini kendine referans kaynağı olarak almak suretiyle Cahiliye dönemi Arap yarımadasının coğrafi, sosyal, kültürel ve fikri evrenini aklın yapısında hâkim kılmıştır ve bu yolla bedevi Arab'ın *bilinçdışı*, epistemolojik zeminde bilince çıkma imkânı elde etmiştir. Dolayısıyla Câbirî perspektifinde bakıldığında, beyânî akıldaki akıl yürütme ile bedevinin bilgi ve varlıklarla ilişkiye girerken pratiğe geçirdiği akli eylemin temeli aynıdır denebilir. Bedevi Arab'ın söz konusu ilişkide kullandığı akli eylemin temelini teşbih oluşturur ve teşbih ile beyânî aklın akıl yürütmede kullandığı kıyas yöntemi aynı zihinsel mekanizma yoluyla işler.³⁸⁰ Câbirî, sebep ve illet kavramlarının kullanımına dair kelâm, fıkıh ve dilcilerin yaklaşımlarının genellikle birbirlerinin yerine kullanma şeklinde olduğundan bahsederek, yine de aralarındaki nüans farklarına işaret edilmesi gerektiğini ifade eder. Zira Câbirî'ye göre illet nesneye ait bir durumdur ve onda bir tür etki meydana getirir. Sebep ise iki şey arasındaki salt bir bağlantıyı ifade eder ve arada herhangi bir etki gücünden bahsedilemez. Beyan sahası âlimleri yani fıkıhçılar, kelâmcılar ve dilciler illet ve sebep kavramlarını gerek sözlük ve gerekse terim anlamı açısından birbirinin yerine kullanmışlardır. Ancak bu kullanım beyânî bilgi alanında yalnızca tesir ve sonuç dikkate alınmadığı ve illet'in sebep yerine kullanıldığı zaman kabul edilebilir. Sebep ise yerine kullanılamaz.³⁸¹ Beyânî epistemoloji incelendiğinde *cevher-araz* dikotomisindeki arazların varlıklarını devam ettirmesi Allah'ın iradesine bağlı olduğunun kabul edildiği görülür. Bu anlayış ise varoluşun sürekli Allah'ın iradesi sonucu gerçekleştiği yorumunu beraberinde getirir.

ortaya atılan; Kur'ân'ın muhtevası bilinen ve hiçbir yenilik içermeyen bir mesaj olduğu ve geçmiş milletlere ait haberlerin Tevrat'tan veya daha genel anlamda kadim mirastan kotarıldığı türünden iddiâlar, başta kelâmcılar olmak üzere, İslam âlimlerini Kur'ân'ın mu'cize olduğunu temellendirme gayreti içine soktu. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Yapısı*, s.87-88.

³⁸⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 313-324.

³⁸¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 260. Mu'tezile'nin ortaya koymuş olduğu tevliid (tevellüd) düşüncesinin nedensellik ile aynı şey olup olmadığı hususu devamlı tartışılan bir konudur. Câbirî'ye göre bu görüş nedensellik anlamına gelmemektedir. Zira tevellüd sadece fiilin vasıtalarla meydana geldiğini ifade eder. Mu'tezile tevellüd bahislerinde kullandığı sebep (neden) kelimesi ise sadece sözlük anlamı olan vasıtayı içermektedir. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.261.

Câbirî söz konusu anlayışı modern bilimdeki nedensellik ilişkisiyle çelişik olarak görür. Bunun da ötesinde Câbirî, beyânî epistemolojideki yaratma düşüncesini Allah'ın iradesinin sürekli müdahalesi yoluyla algılamayı nedensellik ve determinizm fikriyle çelişik görmekle kalmaz, aynı zamanda söz konusu fikrin nedensellik ve determinizm düşüncesinin önünde engel oluşturduğunu da düşünür. Câbirî'ye göre, nedensellik ve determinizmin kabule yanaşmadığı beyânî dünya görüşünde nedensellik ve determinizm ilkelerini esas alan tabiat felsefesinin kabul görmeyişi, Batı düşüncesinde vücut bulan Aydınlanma ve modernleşmenin İslam dünyasında gerçekleşmesine engel olan önemli hususlar arasındadır.³⁸²

Câbirî beyânî dünya görüşünü değerlendirirken, onun dini irrasyoneli reddettiğini ve kendisinin de İslam'ın dini irrasyonele karşı olduğu kanaatini paylaştığını ifade eder. Zira ona göre, varlıkta ittisal düşüncesini benimsemiş olmasından dolayı şirk, bir dini irrasyonel karakteri taşır. Tam aksine olmak üzere, tevhit inancının gereği olarak, varlıkta infisal düşüncesi ise saf bir rasyonalite, dolayısıyla da saf bir dini algı anlamına gelmektedir. Buna rağmen Câbirî'nin Kur'an'ın varlık tasavvurunu benimsemiş olan beyân âlimlerini eleştirmiş olması çelişik bir tutum gibi görünmektedir. Zira Câbirî, beyân âlimlerinin tutumlarını saf bir dini tutum olarak ifade eder. Buna rağmen beyânî dünya görüşünü eleştirir bir tutum takınması beyân âlimlerinin yöntemlerinde sebeplilik ilkesini merkeze koymamış olmalarından dolayıdır. Fakat bu anlayışın kendisi de doğası gereği bir takım problemleri içermektedir. Zira saf dini perspektiften bakıldığında, yaratılanlar üzerinde mutlak irade sahibi olamayan bir varlık, "tanrılık" bakımından eksik kalmak durumundadır. Ayrıca öznenin kendi deneyimi dolayımıyla ulaştığı Tanrı tasavvurunun, varlığı hakkında vahiy yoluyla bilgi sahibi olunan dinin Tanrısı olmayacağı söylenebilir.³⁸³

³⁸² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 254-272; Nedensellik fikrinin olmayışını İslam toplumlarının modernleşmemesinin en önemli nedenlerinden biri olarak gören bir diğer çalışma için bakınız; Hasan Aydın, *Gazzâlî Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitablığı, İstanbul 2012, s. 254-278. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Osman Demir, *İlk Dönem Kelamcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora tezi), İstanbul 2006, s.14. Fethi Kerim Kazanç, "Nedensellik ve İslam Düşüncesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 14, 2010, s. 290-297.

³⁸³ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.131.

Beyânî akıl, söz konusu yaklaşımı itibariyle dinî bir akıldır. Dolayısıyla Câbirî'nin analizi, beyânî aklın kültür ile ilişkisini ortaya koyarken kültürel fenomenlerin analiz edilmesinde ve açıklanmasında içine düştüğü teorik kurgunun kaçınılmaz yanılsamalarını açığa çıkarmaktadır. Ya da Câbirî kurgunun bütünlüğünü zedelememek için bu yanılsamaları görmezlikten gelmektedir.³⁸⁴ Câbirî daha önce beyânî aklı, varlık hakkındaki Kur'an tasavvurunu benimsemiş olmaları gerekçesiyle saf dini bir dünya görüşü olduğunu ileri sürerken, hatta varlıkta bir ittisalin varlığını öngören avamî şirk olan paganizm ile aracı varlıklar telakkisini ön plana çıkaran entelektüel şirk olan Hermetik gnostisizme karşı beyân ehlinin mücadelelerini saf tevhidi bir tutum olarak nitelendirirken, analizinin ileriki aşamalarında onu kültürün hegemonyasına takılıp kalmak ve saf akıl ile dinin zemininden uzaklaşan bir düşünce olmakla itham etmektedir.³⁸⁵ Oysa kelimacılar örneğinden hareketle, beyânî aklın cevheri zaman ve mekânla ilişkilendirmeyip, felsefî anlamdaki soyut ve nesnelerden bağımsız varlığa sahip olan zaman ve mekân düşüncesine yer vermeyişleri, kültürün belirleyiciliğinden ziyade bizzat dini bir tavrın gereği olmaktadır.

Bizzat Câbirî'nin beyânî akıldaki mekân tasavvuruna örnek olarak kullandığı metinlerden de anlaşılmaktadır ki, kelimacılar soyut ve kendi başlarına var olan zaman ve mekân anlayışını, Allahtan başka ezeli varlıklar ileri sürme anlamına geleceği kaygısıyla reddetmektedirler.³⁸⁶ Zaruri bilgiler kelimacılara, daha doğrusu bütün beyân ehline göre üç sınıftır; 1. *İç ve dış duyuların idrakiyle elde edilen bilgiler*, 2. *Mütevatir haberlere dayanan bilgiler*, 3. *Aklî ilkelere, yani iki zıttın aynı anda var olamayacağı şeklindeki ilkelere dayanan bilgiler*. Duyusal bilgilerle mütevatir haberlerin zaruri bilgilerden sayılmasına ilaveten burada esas belirtilmesi gereken nokta hürriyet ve sebeplilik prensiplerinin kelimacıların düşünce sahasında yer almamasıdır. Bu durumun sebebi cevher-i fert teorisi içinde ve bu teoriye hükmeden tecviz (imkân) prensibinde aranmalıdır.³⁸⁷ Eş'ariler'e göre âdet günümüzde hadiselerin sürekliliği şeklinde ifade ettiğimiz şeyi ifade etmektedir. Onlar genellikle âdetin yerleşik olması deyimini kullanırlar ve bununla hadiselerin belirli düzene bağlı kalmasını, yani sebeplilik kanunu doğrultusunda meydana gelmesini kastederler. Câbirî'ye göre kelâmcıların ve özellikle

³⁸⁴ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.131.

³⁸⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 233-235-250.

³⁸⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 239.

³⁸⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 285.

de Eş'arîyye'nin, arazların yaratılması bağlamında Tanrı'nın irâdesinin sürekli müdahalesinin altını çizmek demek, özellikle çağdaş bilimin nedensellik ve determinizmle açıkladığı, klasik felsefî düşüncenin etkilenim ilişkisini izah etmek için kullandığı tabiat fikrine giden yolları kapamaya çalışmak demektir.³⁸⁸

Ancak ilahi irade bazen sebep ile sonuç arasına girerek âdeti aşar.³⁸⁹ Yukarıdaki alıntılardan ifadelerinden hareketle şu sonucu çıkartmak mümkündür. Beyân âlimleri varlık karşısında tecviz prensibini benimsemek suretiyle ve dil ile ilişkili olmak üzere söz konusu dünya görüşünü inşa etmişlerdir. Câbirî'nin yaklaşımında, beyân ehlinin dile referansla, kalp ile akletme arasında kurdukları ilişki, aklın merkezinin beyin olduğu kabulüyle çelişir. Hatta bu yaklaşım merkeze alındığında beyânın söz konusu kabulü bile yanlış olur. Câbirî aklın merkezinin beyin olduğu kabulüyle yola çıkar ve bu kabul çerçevesinde beyân ehlinin akletme eyleminin sadece duyuşsal bir anlam taşıdığını ileri sürer.

Genel itibariyle ifade etmek gerekirse, Câbirî, beyân âlimlerinin beyânî epistemolojik paradigmanın inşasını dile referansla ve ikili ayrımlar aracılığıyla gerçekleştirirken, bu inşa sürecinin farklı söylem biçimlerinin oluşumuna engel olduğu görüşündedir. Câbirî'nin söz konusu sorgulama neticesinde ulaştığı sonuç, Arap beyân düşüncesine hâkim olduğunu ileri sürdüğü dilin niteliğiyle alakalıdır. Fakat beyânî paradigmanın dile referansla inşa edilmesine ek olarak, söz konusu inşaya başta Kur'an metni olmak üzere dini metinlerin imkân verdiğini söylemek mümkünse de, Kur'an belli tarzda akıl yürütmeyi önermediğinden ve sadece insanları akıl yürütmeye çağırdığından söz konusu algılayış yanlış olacaktır. Dolayısıyla, beyân âlimlerinin algılayışının ardında, Kur'an'ı, bedevi Arab'ın dünyasının yöntem ve araçları ile okumasının var olduğunu söylemek mümkündür.³⁹⁰ Kur'an'ın dil merkezli anlaşılmasının meydana getirmiş olduğu metodolojik yanılğı, Kur'an'ın bir şeye dikkat

³⁸⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 255. Konuyla ilgili olarak bkz. William J Courtenay, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism" *Harvard Theological Review*, vol. 66, 1973; Macit Fahri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, George Allen&Unwin Ltd, London 1958. S. Barry Kogan; *Averroes and The Metaphysics of Causation*, State University of New York Press, Albany 1985.

³⁸⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 176. Câbirî'ye göre tabîî nedenselliğin izahında kullanılan âdet kavramı aslında zannedildiği gibi ilk defa Gazzâlî tarafından ortaya konmuş değildir. Bu kavram Gazzâlî'deki anlamıyla, ondan kırk sene önce vefat eden Kâdî Abdülcebbar'la Mu'tezile içinde, Bakıllânî ve Eş'arî ile Eş'arîlerce de kullanılmıştır. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.269.

³⁹⁰ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.134.

çekmek için kullandığı araç ve yöntemleri (teşbih, mecaz, temsil, istiare, kinaye) akıl yürütme için bir kurallar bütünü ve düşünce için bir mantık şeklinde algılanması sonucunu doğurmuştur.³⁹¹

1.4. İRFANÎ EPİSTEMOLOJİ

Sözlükte “bilmek, tanımak, kavramak” anlamına gelen *irfân* kelimesi ve bazen bu kelimenin nisbet ekiyle oluşturulan irfâniyye, Yunanca “bilgi” mânasındaki *gnosisten* türetilen *gnostisizm* karşılığında modern Arapça’da kullanılan bir terim olup başta Tanrı olmak üzere varlık ve olaylarla dinî konulara dair gerçek ve derunî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye veya burhânî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî akımı ifade etmektedir. Aralarında farklar bulunmakla birlikte pek çok din ve kültürde görülen bu akımın ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tartışmalıdır. Aklî-burhânî bilgiyle keşfî-ilhamî bilgi tarzındaki ayırımın, dolayısıyla bir tavır olarak irfânîliğin en az Helenistik dönemin başlarından itibaren var olduğu bilinmektedir. Yakın zamanlara kadar Avrupa’daki gnostik akımların Hristiyanlıktan doğmuş sapık dinî akımlar olduğu kabul edilmişse de yeni araştırmalar bunların Hristiyanlıktan önce mevcut bulunduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca bugün Batılı dinler tarihi uzmanları irfânî anlayışın putperest dinlerden başka Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm kültüründe de karşılaşılan genel bir fenomen olduğu görüşündedirler, öte yandan Mandeizm ve Maniheizm gibi tamamen gnostik olan dinler yanında kendilerini yeni ve müstakil bir din olarak takdim etmeyip mevcut bir dinin bâtını ve hakikati sayan gnostik hareketler de vardır.³⁹²

Gerek bir bilgi sistemi ve bilginin elde edilmesinde bir yöntem gerekse bir dünya görüşü, muayyen bir zihnî tavır ve ahlaki tarz olarak irfânîliğin İslâm’dan önceki Yakındoğu’da özellikle de Mısır, Suriye, Filistin ve Irak gibi bölgelerde hâkim olan kültürlerin önemli bir dini, mistik ve felsefî boyutunu oluşturduğu ve İslâm’ın yayılmasıyla birlikte Müslümanların bu tür akımlarla tanışıp onlardan etkilendiği, böylece irfânîliğin İslâm kültüründe yeni tarz ve formlar kazanarak devam ettiği bilinmektedir. İslâm kültür havzasında ortaya çıkan irfânî anlayışın genellikle

³⁹¹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* s. 315-325.

³⁹² Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, s. 445.

mutasavvıflar, Şîî-İsmâîlî düşünceye mensup olanlar ve kısmen de filozoflar tarafından temsil edildiği görülmektedir.³⁹³

Câbirî'ye göre irfânî bilgi sistemi, Tasavvuf, Şîî düşüncesi, İsmailiye felsefesi, Kur'an'ın bâtinî tefsiri, İşrakî felsefe, kimya, tababet, astroloji, büyü, tılsımlar... gibi ilim dalları olup metod olarak keşf ve ilhamı esas alır. O, buna 'idraksız/âtil akıl' der. Gerek İslâm gerekse İslâm dışı hermetik-irfân mensupları, bilgiye ulaşma metodlarının ne duyu organları ne de akla dayanacağını iddia ederler. Bu metod keşf diye isimlendirdikleri şeydir. Keşf ile herhangi bir akıl yürütme olmadan, aracısız ve doğrudan bilgiye ulaşabileceklerini savunurlar. Bu bilgilerin (gnosis-irfan), riyazet ve mücahedeler ile kendileri ile yüce hakikat arasındaki perdeler ortadan kalktığı zaman kalplerine ilka edileceğini söylerler. İrfani sistemin kaynağı, her ne kadar irfancılar kabul etmese de kadim hermetik tasavvurdur. Tasavvufi, batını, Şîî-İsmailî irfân düşüncesi esas itibariyle hermetik Pisagorculuğa dayanmaktadır. Hermetizm, Pisagorculuk, Yeni-Eflatunculuk³⁹⁴, Sabîlik, Maniheizm, Brahmanizm olarak kadim kültürlerde ortaya çıkan ve bizim irfan veya atıl akıl olarak tanımladığımız bu anlayış İslâm düşüncesini derinden etkilemiştir. İslâm tarihinin ilk yıllarından itibaren Câbir bin Hayyan, Ebu Bekir Râzî, Maruf el-Kerhî, Zunnun-i Mısırî, İhvan-ı Sâfâ, Haris el-Muhâsibî, Cunejd-i Bağdadî, Hallac-ı Mansur, İbn Sina, Gazzâlî, Sühreverdi, İbn Arabî gibi birçok düşünür ve filozof bu irfani hermetik âtil aklın etkisinde kalmışlardır.³⁹⁵

1.4.1. İrfânî Epistemolojinin İnşâsı

Câbirî, İslam geleneğinde ilk ortaya çıkan epistemolojinin Şia'nın ürettiği *irfânî epistemoloji* olduğunu söyler.³⁹⁶ Bilindiği üzere Şîâ, İslam geleneğinde merkezi otoriteden ve siyasetten ilk kopan ve muhalefet cephesini oluşturan firkadır. Öncelikle Şia bu muhalif duruşuyla; bir *muhalefet söylemine* ve bir de iktidarın gayr-i meşruluğunu savunan iddiaya sahiptir. Bu söylem ve iddia, Şia'nın kendisine mahsus bir epistemoloji üretmesine neden olmuştur.

³⁹³ Alper, "İrfâniyye", s. 445.

³⁹⁴ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, s. 178.

³⁹⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Yapısı*, s. 329-421.

³⁹⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 207-208. İlk hermetikleşen fırkanın Şia oluşuyla ilgili bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul 2002, I, 150-162.

Bu bağlamda şöyle bir soru sorulabilir; Şia muhalefet söylemini ve iktidarın gayr-ı meşruluğunu söylerken; kendisini nereye dayandırıyordu, yani hangi epistemolojik temele dayanıyordu, muhalif oldukları iktidarın söylemini nasıl değerlendiriyordu, yani iktidarın epistemolojisi ne idi? İşte bu iki nokta aydınlatıldığında, karşımıza, biri diğerini eleştiren, diğer bir ifadeyle biri diğerine muhalif olan iki İslamî epistemoloji karşımıza çıkacaktır. Bunlar: Şia'ya ait olan; *irfânî epistemoloji* ile siyasî iktidara ait olan; *beyânî epistemolojidir*.³⁹⁷

Câbirî'nin projesine göre, İslam geleneği *hilafet* ihtilafı merkezinde siyasi bir kriz ile doğmuştur. Bu kriz zamanla o kadar derinleşmiştir ki, geleneğimizdeki bütün bilimsel faaliyet ve gelişmelerin şekillenmesinde rolü olmuştur. Örneğin, Şia muhalefet söylemiyle *irfânî* epistemolojiyi geliştirirken, iktidar da buna mukabil *beyânî* epistemolojiyi geliştirmiştir. Zamanla Şia'nın *irfânî* epistemolojisi, hem epistemolojik söylem olarak, hem de fetihler sayesinde Müslüman coğrafyaya katılan Arap olmayan unsurları, Mevâlîyi de kendi yanına çekerek, *beyânî* epistemolojiye üstünlük sağlamıştır.³⁹⁸ İktidar, bu epistemolojik zaafı hissettiği andan itibaren, onu güçlendirmek ve zaafını gidermek istemiştir. Peki, bu zaaf nasıl bir zaaf idi ve nasıl giderilebilirdi?

İktidarın epistemolojik zaaf içinde olup bunu gidermeye çalıştığı tarih, Hicrî 130'lu yıllardır ve Halife Me'mun'un devridir.³⁹⁹ Abbasi halifesi Me'mun, söz konusu ihtiyacı gidermek için başvuracağı kapıyı seçmiştir. Bu kapı, farklı bir medeniyetin akıl yapısını oluşturan *felsefe*, yani Grek medeniyetinin akli idi. Buradan *rasyonel* bir epistemoloji nakledilir ve *beyânî* epistemoloji ile mezc edilirse, bu şekilde güçlendirilmiş olan *beyânî* epistemoloji, *irfânî* epistemolojiye karşı koyabilirdi.⁴⁰⁰ İşte bu tarihsel ihtiyaca binaen Halife Me'mun rüyasında Aristo'yu gördü⁴⁰¹ ve felsefe ithaline devletin bütün gücünü seferber ederek başladı.⁴⁰²

³⁹⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 77.

³⁹⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 61.

³⁹⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 65.

⁴⁰⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 243.

⁴⁰¹ Câbirî'ye göre Me'mun'un gördüğü rüya siyasî bir rüya idi. Gerçekte uykuda görülmüş bir rüya değil...! Bu konuda bkz. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 260; ayrıca bkz. Ahmet b. Yahya Belâzurî, *Futuhu'l-Buldân*, (Çev. Mustafa Fayda), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 691-693. Emevîlerle birlikte başlayan tercüme faaliyetleri, Sekizinci yüzyılın başlarında Abbâsî yönetimiyle birlikte, bir Tercüme hareketi hâline gelmiştir. İbnü'n-Nedîm, sistematik ve kurumsal anlamdaki çeviri faaliyetlerinin başlangıcını efsânevî bir hikâyeye dayandırmaktadır. Hikâyeye göre Abbâsî halifesi

Beyânî epistemoloji, Yunan'dan ithal edilecek olan ve salt *rasyonel* çabanın ürünü olarak kabul edilen bir birikim ile güçlenirse, Şia'nın *irfânî* epistemolojisine galebe edilebilir, diye düşünülüyordu. Peki, iktidar neden beyânî epistemolojinin rasyonel olarak güçlendirilmesi ihtiyacını hissetti ve bunun için neden Yunan kültürüne başvurdu da, bir başka kültüre başvurmadı? Kuşkusuz bu sorunu cevabı, *irfânî* epistemolojinin Gnostik ve Hermetik karakteriyle ilgilidir. Çünkü *irfânî* söylem, Hermetik gnostizmin tüm gizemini kullanıyor ve tüm *batînî* yollara başvuruyordu.⁴⁰³ Buna mukabil *beyânî* epistemoloji kendisini sadece *dil* merkezli geliştirmiş ve tüm referanslarını Arap diline ve onun temsil ettiği *dinî nassa*, yani Kur'an'a ve Hadise bağlamıştı.⁴⁰⁴ Bu iki temel dinî kaynağı sadece *dilsel* bir epistemolojiyle okuyan *Beyânî* epistemoloji, aynı kaynakları tüm bâtinî ve gnostik unsurlarla okuyan *irfânî* söyleme karşı cılız kalmış ve varlığını kaybetme tehlikesiyle yüz yüze kalmıştır.⁴⁰⁵ İşte iktidarın bu kaybetme telaşı sonunda Halife, tüm hazinenin imkânlarını kullanarak başta Aristo'nun *mantık* alanındaki eserleri olmak üzere tüm Yunan kültürünün hummalı bir şekilde tercüme edilmesine karar vermiştir.⁴⁰⁶

Bu tarihsel tespitle Câbirî, iki epistemolojinin karşılıklı oluşumunu belirlemiş olmaktadır. Bu iki epistemoloji yanında İslam geleneğine ithal edilen Yunan mantığı ve

Memûn, bir gece rüyâsında Aristoteles'i görür. Ona, 'güzel olan nedir?' diye sorar; filozof 'akla göre güzel olandır' cevabını verir. 'Sonra nedir?' diye soran halife, 'dine göre güzel olandır' ve nihâyet üçüncü olarak 'halka göre güzel olandır' cevabını alır. Bu rüyâ üzerine halife, Bizans kralına bir mektup yazarak, Roma devletinin Hristiyanlığı kabûl edişinden beri, İstanbul'a üç gün uzaklıkta kraliyet mahzenlerinde kilitli tutulan kadim eserleri talep eder. Daha sonra halife Memûn, ileride *Beytül-Hikme*'nin kurucuları arasında yer alacak olan Haccâc b. Matar, Huneyn b. İshâk, Kosta b. Lukâ el-Baalbekî ve İbnü'l-Bitrîk öncülüğünde bir heyeti İstanbul'a gönderir. Heyetkiler seçtikleri kitapları alarak Bağdat'a geri dönerler. Halife felsefe, mantık, geometri, aritmetik, astronomi, tıp ve mûsikî ile ilgili bu eserlerin derhal Arapça'ya çevrilmesini emreder. Böylece sistematik ve kurumsal anlamda tercümeler başlar. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 301. Ayrıca bkz. Eyüp Tanrıverdi, "Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn B. İshak Ekolü", *Divan Disiplinlerarası Araştırmalar Dergisi*, Sayı:23. 2007; Ulukütük, "İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı", s. 249-288.

⁴⁰² Me'mun'un Aristo ile rüyadaki konuşması için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 231.

⁴⁰³ Bu hususla ilgili geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 201. Müellif burada şu hususun altını çizmektedir: "Çünkü Hermescilik Şia ve Batînî fırkaların teorik arkaplanını oluşturmaktaydı. Bunlar da Ehl-i Sünnet'in tarihi düşmanlarıydı." *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 201.

⁴⁰⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 57-95.

⁴⁰⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 239. Burada Câbirî Me'mun'un Aristo'yu rüyasında görmesine neden olan tarihi koşulları tespit ettikten sonra, şu ifadeyi kullanmaktadır: "Me'mun'a meşhur rüyasını gördüren işte bu tarihsel şartlar ve ortamı. Abbasî devletinin Şii kökenli muhalifleri, devlet tebeasının büyük bir kesimi üzerinde kültürel egemenlik kurmayı başlamışlardı. Me'mun bu zındıkları kılıçla bastıramayacağını anlamıştı. ...Akli münazara geleneğini başlattı." *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 239.

⁴⁰⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 232.

aklı, *beyânî* epistemolojinin ileri gelen âlimleri tarafından pek de hoş karşılanmadı. Onlar; Arap dilinin *nahvi*'nin, Arap aklı'nın mantığını oluşturduğunu, bu yüzden ayrıca bir mantık ithaline gerek olmadığını söylemeye başladılar. Hatta felsefenin transferini üstlenen çoğu Mutezilî âlimler ile dilciler, *filologlar* arasında ciddi bir çekişme bile başladı. Yapılan bilimsel münazaralarda, münazarayı hep dilciler kazanıyordu. Yani ithal edilen *Yunan mantığı*'na, *Arap aklı*'nın ihtiyacı yoktu.⁴⁰⁷

Böylece, beyânî epistemolojiyi takviye etmesi niyetiyle ithal edilen Yunan kültürü ve aklı, tam istenildiği anlamda beyânî epistemoloji ile kaynaştırılamayınca, Müslüman filozoflar bu ithal malzemeyi kullanarak İslam geleneğinde bir başka epistemolojinin doğmasını sağladılar. Bu epistemoloji *burhânî* epistemolojidir.⁴⁰⁸ Görüleceği üzere, mevcut iki epistemolojinin mücadelesi üçüncü bir epistemolojiyi daha doğurmuş oldu. Sonuç olarak Arap-İslam aklını oluşturan üç epistemolojik oluşum tamamlanmış oldu. Bu anlamda Harran Gnostizmi, irfânî epistemolojide yerini almasıyla diğer iki epistemolojinin doğmasına neden olduğu gibi, daha sonra onları da etkisine almayı da sağlamıştır.

Ağırlıklı olarak irfânî epistemolojinin Gnostik Harran hermetizmi ile ilişkili olup İslam'ın temel kaynaklarını *bâtınî* bir tarzda okuyan ve bu anlamda her türlü gnostik öğretilerden yararlanmaya çalışan bir epistemolojidir.⁴⁰⁹ Bilgiye ulaşmada *akla* değil, *kalbe* ve *iç müşahedeye/keşfe* ve ilhama dayanır. Bu yönüyle irfânî epistemoloji, tamamen Hermetik karakterlidir. Hermetizmin tüm gizemli ilimlerini, Havvas ilmi, Kimya, Simya, gibi diğer tüm ilimleri kullanır.

Câbirî, burhân'ın beyânî epistemolojiyi desteklemesi beklentisinin, siyasi otoritelerin beklediği gibi gelişmemesi, burhân'ı bir anlamda ortada bırakmış ve bundan irfânî epistemoloji de yararlanmıştır. Bir kriz durumunun da habercisi olan bu durumu

⁴⁰⁷ Hicri 326 yılında, Halife Muktedir'in veziri el-Fadl b. Ca'fer b. el-Furât'n meclisinde, dönemin önde gelen mantıkçılarından Ebû Bişr Mettâ b. Yunûs ile tanınmış kelamcı ve dilbilimci Sîrâfî arasında cereyan eden münazaranın konusu, Aristo mantığına, Arap nahvinin mukabil geldiğini ve ona ihtiyaç bırakmadığını ispatlamaktı. Nitekim münazaradan açıkça es-Sîrâfî üstün çıkmıştı... Yani, Arap dilinde nahiv varken, Yunan mantığına ihtiyaç yoktu. Bkz. Câbirî, *Arap -İslam Aklının Oluşumu*, s.27-274. Söz konusu münazaranın tam metni için bkz. Osman Bilen, "Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Saîd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", s. 155-172; Zevin, Ali, *Menhecu'l-bahsi'l-lugavî beyne't-turas ve'l-İlmi'l-lugatu'l-hadîs*, Dâru's-şuunu'l-sekâfiyye'l-Ammiyye, Bağdat 1986. s. 166-167.

⁴⁰⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 253-255.

⁴⁰⁹ Câbirî, *Arap-İslam Akülürünün Akıl Yapısı*, s. 330-333.

Câbirî, *beyân ve irfân'ın hizmetinde burhân* başlığıyla ele almaktadır.⁴¹⁰ Sözünü ettiğimiz üç epistemolojik oluşum zamanla bir biri içine öyle karıştı ki, İbn Sînâ'nın *Meşrîkî* felsefesiyle burhânî epistemoloji, Şîa'nın ve tasavvufun Gnostik ve Hermetik irfânî epistemolojisinin içine sokulmuştur. Beyânî epistemolojiyi desteklemesi için ithal edilen ve dilsel esaslı bir epistemoloji Yunan'ın rasyonel felsefesiyle desteklenmek istenirken, bu felsefe, şimdi de İrfânî epistemolojinin hizmetine giriyor ve Gnostik Hermetik söylemin felsefeyle desteklenmesine ve güçlendirilmesine hizmet ediyordu. İbn Sînâ ve Gazâlî ile zirveye ulaşan bu irfânî epistemolojinin burhân tabanında yeniden oluşturulması, İslam geleneğinde, Harran Hermetizminin ve Gnostik irfânî epistemolojinin Müslümanların ekseriyeti üzerinde tesiri olan egemen bir düşünüş ve tefekkür etkinliğine dönüşmüştür. Câbirî söz konusu krizi, Bağdat'ta teşekkül eden *Meşşâî* mantık ekolü ve burhânî epistemoloji ile de ilişkilendirerek şu şekilde ifade eder:

“Öncelikle şunu aklımızdan çıkarmayalım ki, biz burada konunun epistemolojik boyutunda hareket etmekteyiz. Bu boyutta üç farklı bilgi sisteminin rekabet ve çatışmasına tanık olmaktayız. Aslında bizi ilgilendiren “kriz” de işte bu bilgi sistemlerinin ilişkilerinden doğan bir krizdir. Konu, Arap-İslam Kültüründe yaşanan *temellerin krizi*yle ilgilidir. Açıkça görüleceği üzere Bağdat mantık ekolünün krizle ilişkisi, bu ekolün Arap Kültürü içinde üçüncü bir bilgi sistemini, Burhânî bilgi sistemini yayama teşebbüsünü racidir. Kısaca *burhân*'ın *beyân*'la çatışmasına racidir.”⁴¹¹

Görüleceği üzere, Harran Hermetizminin Gnostik söylemi, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi İslam dünyasının yetiştirmiş olduğu devasa düşünürler sayesinde, egemen epistemoloji haline gelmiştir. Bu epistemoloji, *burhân* destekli irfânî epistemolojidir. Böylece geleneğimiz tam bir epistemolojik krizin ağına düşmüştür. Bu krizi bir cümle ile özetlemek gerekirse şu şekilde ifade edebiliriz: İrfânî epistemoloji'nin karşısında yer alan beyânî epistemoloji, dışarıdan ithal edilen felsefî düşüncenin yardımıyla oluşan burhânî epistemoloji, İslam geleneğinde doğmuş üç farklı düşünüş tarzını ifade etmektedirler. Beyânî epistemoloji yerli ve özgün olup onun dışındaki diğer iki epistemoloji, harici kaynaklara ve kültürel birikimlere dayanıyordu. Daha sonra, beyânî epistemoloji burhân ile kendisini temellendirmek istedi, ancak zamanla irfânî epistemoloji de burhân'dan yararlandı. Böylece burhânî epistemoloji, her iki muhalif

⁴¹⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 595- 601.

⁴¹¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 270.

epistemolojinin (*irfân-beyân*) ortak referansı haline gelmişti. Bir taraftan beyânın rasyonel tabanını oluştururken, diğer taraftan da gnostik bâtinîliğin rasyonel tabanını oluşturuyordu. Bu iç içe girişin hâsıl ettiği epistemolojik krizin izlerini ve tesirini hâlâ İslam dünyasında görmekteyiz.⁴¹² Bu birbiri içine girmiş epistemolojik karmaşa nihai anlamda Arap-İslam aklının akıl yapısını oluşturmakta idi. Şia ve tasavvuf geleneğinde ağırlığını ve belirleyiciliğini hâlâ devam ettiren Harran Hermetik düşünceler, İslam geleneğinde zuhur eden tüm düşünüş ve akletme etkinliği üzerinde belirleyici olmuştur. Geleneğimiz hiçbir şekilde bu gnostik hermetik batınîlikten kurtulamamıştır. Salt rasyonel bir bakış ile düşünememiş ve üretememiştir.

Öncelikle irfânî epistemoloji içinde yer alan Harran Gnostizmi (Hermetik Felsefe), daha sonra diğer iki *epistemeyi* de etkileyerek, Arap-İslam Akli'nin her alanında yer almayı başarmıştır. Kriz döneminde bir biri içine giren epistemolojik söylemler, Hermetizmin lehine sonuçlanmış ve Arap aklının oluşumunda önemli bir yere sahip olmuştur. Nizamiye Medresesi'nde baş müderrislik yapan Gazâlî, beyânî bilgi sistemi içerisine sızan Gnostik-Hermetik söylemi ve Yunan kültüründen aktarılan zararlı malzemeyi temizlemek için görevlendirilmiş, ancak o, hermetik söylemin egemen olduğu *sûfî* söylemi ve tarzı benimseyen bir noktaya gelmiştir. Keza İbn Sînâ, *Meşrîkî* felsefeyle aklın zirvesine çıktığını söylerken, aslında akli Hermetizmin gnostik dünyasına hapsetmiş ve geleneğimizde oluşan rasyonel oluşumu derinden baltalamıştır. İbn Sînâ'nın Meşrîkî felsefesi, rasyonel bir felsefe değil tam aksine irrasyonel bir felsefedir. İbn Sînâ ile ilgili Câbirî şunları söylemektedir:

“Kitaplarının çokluğu, düşünüş biçiminin netliği, üslûbunun parlaklığı ve felsefî-ilmî iddialarının çeşitliliği ile Arap-İslam kültürünün nicelik bakımından zirvesini temsil ederken, bizzat kendisi ve başkaları tarafından zatına atfedilen dehâ ve yüceliğe rağmen donukluk ve çöküş merhalesinin hakiki mimarı da odur. Bize göre diğerlerinden daha mühim olan bu yön itibarıyla İbn Sînâ, zannedildiği gibi İslam rasyonalizminin zirve noktasına varmış biri gibi gözüküyor. Aksine, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında, Arap-islam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmin temellendirilmesi için çalışmış ve eserlerini bunun için yığmış birisidir. İslam geleneğinde yanlış olarak bilindiği gibi, yarım asır sonra İmam Gazâlî gelip onun fikirlerine *öldürücü darbeyi* indirmemiştir. Hayır! Hayır! Gazâlî bu sahnede, İbn Sînâ'nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır.”⁴¹³

⁴¹² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.267-309.

⁴¹³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 120.

Böylece, yani İbn Sînâ gibi önde gelen filozoflarca da felsefe Gnostik ve Hermetik düşünüşün hizmetine girince, İslam geleneğinde oluşan akıl yapısı, Hermetik düşüncenin tesirinde oluşmuş bir aklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözü edilen her üç epistemolojinin de hâlâ hayatıyetini sürdürüyor olması, bir yönüyle geçmişte kalan epistemolojik kriz ve kargaşanın da sürmesi ve devam etmesi anlamına gelmektedir. Bu durumun, hem İslam âleminin, hem de Müslümanların gerilemesinin sebebi olduğunu söyleyen Câbirî, yeni bir epistemolojik oluşum gerçekleştirmek zorunda olduğumuzu savunur. Bunun için, her üç epistemolojiden koparak, onların eleştirel bir yeniden okunuşundan elde edilecek yeni bir epistemolojiyle kalkınmamızın mümkün olduğunu söyler. Tüm eserleriyle, böyle bir projeyi ortaya koymaya çalışır. Ancak, eserlerinden *Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı çalışmasının başında yer alan uzun ve kapsamlı mukaddime, tam anlamıyla kültürel mirasımızın, yeni bir epistemoloji oluşturabilmek için nasıl okunması gerektiğinin yöntemini bize sunar.⁴¹⁴

Câbirî irfânî epistemolojiyi temellendirebilmek için Batı dillerindeki “gnose’un” Arap-İslam kültüründeki karşılığını soruşturur. Bu bağlamda gnose’nin irfâna tekabül ettiğini ve aslının Yunancada “gnosis” olduğunu ve bunun da marifet, bilgi anlamına geldiğini ifade eder.⁴¹⁵ Ona göre, irfân ehli bunu epistemolojik bir paradigmaya dönüştürmüş ve ona diğer epistemolojik paradigmalara göre daha üstün ve öncelikli bir değer atfetmişlerdir. Bu üstünlüklü konumlandırma hem dini hem de epistemolojik alanda görülmektedir. Bilgi elde etmeyi belirlenmiş bir takım züht ve arınma teknikleriyle, ahlaki arınma neticesinde epistemolojik bir yöntem olarak benimseyen irfân ehli, söz konusu yöntem ile elde edilen bilgileri, hakikatin daha dolayimsız tecrübeleri ve bu tecrübenin ifadeleri olarak görmüşlerdir. Daha önce beyânî paradigmanın bir dünya görüşü anlamına da geldiğini ifade etmiştik. Benzer şekilde, Câbirî, irfân’ı sadece bir epistemolojik paradigma olarak değil, aynı zamanda bir dünya görüşü olarak da ele alır. Hatta ona göre irfândaki dünya görüşü epistemolojiyi önceler ve epistemoloji dünya görüşü ekseninde şekillenmiştir.⁴¹⁶

Câbirî, bir dünya görüşü olarak irfânın, dünyaya karşı olumsuz tutum sergilemeyi prensip edindiğini, bu olumsuz tutumunu da dünyanın geçicilik hissine dayandığı görüşündedir. Ârif, geçici olan bu dünyada kendisini bir yalanın içinde

⁴¹⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 13-61.

⁴¹⁵ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330.

⁴¹⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330-332.

mahkûm olarak hisseder. Bu his içinde olan ârif, bedenden ve etrafını saran sahte gerçekliğin kuşatılmışlığından kaynaklanan bir kötülük hissini yaşar. Dolayısıyla kendisini bir yabancı gibi algıladığı bu âlemden kurtulma arzusu duyar. Özü itibariyle dünyadan farklı olduğu bilincine sahip olan ârif, bu yabancılık hissiyle kendini önce âlemin içinde, sonra karşısında, daha sonra da dışında olarak tanımlar. Bu tanımlayış, kendini çevreleyen kayıtlardan kurtulma arzusu, ondan uzaklaşmak ve nefesine tam bir hâkimiyetle özgürlüğe geri dönüş eğilimine dönüşür.⁴¹⁷ Câbirî'ye göre, ârif bu dünyada varoluşu bir düşüş, bu düşüşü de bir günahın sonucu olarak görür. Bu düşüşten kurtulmak ve ilk duruma yani, saf hale dönme arzusu bedenden kurtulma, cismani yaratılışın öncesine dönme çabasına dönüşür. Bunu elde etmek için kendini bu âleme bağlayan tüm bağlardan kurtulma çabası içine girer.⁴¹⁸ Fakat Câbirî söz konusu tutumu, bireyselliğini nasıl aşacağını bilmeyen bir ferdin, tamamen sübjektif ve sağlıklı bir tutumu olarak niteler. Ona göre, bu tutum, şahsi problemini toplumsal ve insani problem haline getiren ferdin tutumudur. Gerçekliğin kendisi üzerindeki artan baskısından, gerçeklik âleminden kayıtsız akıl âlemine kaçışı bir çıkış yolu olarak algılamının tezahürüdür.⁴¹⁹

Câbirî, epistemik kökleri itibariyle İslam irfân mensuplarının ileri sürdükleri tüm düşüncelerin Hermesçiliğin metninde temellendiğini düşünür ve irfânî paradigmanın benimsediği tüm düşünceleri bütünüyle Hermesçiliğin yansıması olarak değerlendirir. Câbirî Arap-İslam kültürü içinde Hermesçiliğin, kendilerine gayret ve çileciliği yöntem olarak benimsemiş mutasavvıfların görüşleri ile Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın işrakiliğinin aklî felsefeleri, İsmaili filozofların felsefeleri ve bâtnî mutasavvıfların mitoljik görüşlerinde tezahür ettiği görüşündedir.⁴²⁰ Câbirî genel olarak Hermetik felsefeyi Kadim miras olarak tanımlar ve onun Arap-İslam kültüründe yaygınlık kazanma

⁴¹⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 334-336.

⁴¹⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 336.

⁴¹⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 338.

⁴²⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 351. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin yazılma koşulları üzerinde duran Câbirî, İbn Sînâ felsefesinin İsmâîlî bir felsefe olduğunu ve bu nedenle Büyük Selçukluların politik istikametleri doğrultusunda çalışmalar yapan bir Eş'arî kelmancısı olan Gazzâlî'nin özellikle İbn Sînâ felsefesini eleştirdiğini öne sürmektedir. Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*; s. 604-606. Ne var ki İsmâîlîler üzerine çalışan ve bazı yerlerde Nasîreddin Tûsî ve Şehristânî gibi ünlü bilginler için bile bir İsmâîlî bağlamdan söz eden Farhad Daftary, bu konuda Câbirî'yi doğrulayacak herhangi bir değinide bulunmamaktadır. Bkz. Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 416.

sürecini, akıl adına akli irrasyonelin dayatılması olarak görür.⁴²¹ Fakat bu aynı zamanda *epistemolojik* ve *ideolojik* bir zorunluluğa tekabül etmektedir. Tedvin döneminde ötekiyle karşılaşan Arap bilgi sahası,⁴²² söz konusu karşılaşmanın getirmiş olduğu fikirlere epistemolojik ve ideolojik bakımdan karşı koyacak güçte olmadığından dolayı, bünyesindeki bu eksikliği kadim mirasın kalıntılarından devşirilen unsurlarla doldurmaya çabalamıştır. Dolayısıyla kadim mirastan zımnen ihtiva yoluyla devşirilen unsurlar, nassa te'vil dolayımıyla giydirilmeye çalışılmıştır.⁴²³

Hız. Peygamber (a.s.) döneminin Mekke ve Medine'sinde hâkim olan kültür ile belirlenen Arap bilgi sahası bünyesindeki epistemolojik ve ideolojik boşluk tedvin döneminin tercüme ve neşir faaliyetleri yoluyla doldurulmaya çalışılmış ve bu faaliyetlerde kaynak olarak Harranlılar ve İskenderiyelilerin eserleri kullanılmıştır. Hermesçiliği İslam toplumuna taşıma sürecini ifade eden bu duruma bakıldığında, onun tarihsel olarak Emevi prensi Halid b. Yezid b. Muaviye dönemine tekabül ettiği görülür. Bu zat, Mısır'da yaşayan Yunanlı filozoflardan Arapça bilenleri toplamış ve onların eserlerini Arapçaya tercüme ettirmiştir. Fakat Arap-İslam kültürüne nakledilen (eskilerin ilimleri) ilimlerin ilk bölümü gizli-büyüsel ilimler olmuştur. Dolayısıyla bu tercüme faaliyetleri kadim mirasın iç bünyeye yönelik epistemolojik ve ideolojik ele geçirme dönemi olmuştur. Bu ele geçirme sonucunda, Arap aklında gayp bilgi objesine dönüşmüştür ve bu düşüncelerin kendini dini formda sunmaları dolayısıyla da dini düşünce irrasyonelin kaynağı haline gelmiştir.⁴²⁴

Kadim mirastan Hermesçiliğin taşıdığı, Tasavvuf, Şii düşüncesi, İsmailiye felsefesi, Kur'an'ın bâtını tefsiri, İşrâkî felsefe, kimya, tababet, astroloji, büyü ve tılsımlar gibi alanlarda görülen âtıl akıl Câbirî'ye göre, Arap-İslam kültürüne kimya ve astroloji yoluyla intikal etmiştir. İrfân ehli metodolojik yöntem olarak keşf ve ilhamı benimsediği için bu ilim dalları, genel olarak irfân ehlinin ilgilendiği ilim dalları olmuştur. Ancak Câbirî'ye göre, irfân ehlinin benimsemiş olduğu metodolojik tutum, duyuşsal tecrübe ve rasyonaliteyi dışlayan bir tutum olduğu için keşf yoluyla elde edilen bilgi herhangi bir akli eylem olmaksızın elde edildiği ifade edilen bilgilerden müteşekkildir. Onlar bilginin, riyazet ve mücahede aracılığıyla, hakikatin perdesinin

⁴²¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 161.

⁴²² Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 187.

⁴²³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 162.

⁴²⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 187.

aralanarak kalplerine ilka edileceğini iddia ettikleri için⁴²⁵ bilgiye keşf ve ilham yoluyla dolaylımsız bir biçimde ulaşılabilceği kanaati taşırlar. Câbirî, irfânî paradigmanın epistemolojisini Hermesçiliğin Tanrı ve âlem tasavvurunun yansıması olarak görür. Zira herhangi bir sıfatla nitelenemeyen ve akılla kavranamayıp, ancak züht yoluyla arınmak suretiyle kavranabilen İlah anlayışı ve âlemin süfli ve ulvi âlem olmak üzere ayrılmasına bağılı olarak geliştirilen ikili evren anlayışı irfânî epistemolojiye aynen yansımıştır. Bu düalist âlem anlayışında her iki âlem arasında engellerin olmadığı düşüncesi, teorik olarak varlıklar arasında bir bağılı olduğu anlamını taşımaktadır. Söz konusu Tanrı ve âlem tasavvuru ile birlikte, irfânî epistemolojinin Hermetik kültürden aldığı bir diğeri belirleyicinin ise, sebepler zincirinin düzensizliği olduğunu düşünen Câbirî, bu sebeplerde istikrar yerine aykırılığın hâkim olduğu görüşündedir. Ona göre, bu anlayışın teorik sonucu varlıklarda rasyonel determinizmin yerine subjektif deneyimin esas alınması olmuştur.⁴²⁶ Dolayısıyla, Hermetik tesir yoluyla Arap-İslam aklında irrasyonelliğin epistemolojik temelleri inşa edilmiş, söz konusu etki sonucunda inşa edilen epistemolojik paradigmada, dini metinler zahir ve bân olmak üzere tasnife tabi tutulmuş ve bân zahire göre daha değerli telakki edilmiş, zahir ise bânına göre daha ikincil bir durumda konumlandırılmıştır.⁴²⁷

Câbirî'ye göre, epistemolojik bağlamda irfânî dünya görüşünün zeminini keşf oluşturur. Dolayısıyla irfân ehli, keşfi, bilginin değeri ve onu elde etme yolu olarak fikri bir yöntemle dönüştürmüştür.⁴²⁸ İrfân ehli keşf yoluyla hakikat ve hakikatin bilgisiyle daha dolaylımsız bir ilişki içinde olduğunu düşünür. Zira irfân ehli insanın, hakikatle ilişkisinde, bir takım sınırlandırıcı ve yanıltıcı tesirlerin kuşatması altında olduğu düşüncesiyle, sınırlandırıcı ve yanıltıcı tesirlerden kurtulmanın gerekliliğine vurgu yaparlar. Hakikatle dolaylımsız bir ilişki için bu zorunlu bir durumu ifade eder. Söz konusu perspektifle yaklaşıldığında, dini metinlerin derununda olduğunu düşündükleri bânına ulaşmak için bu bir zorunluluktur. Zira onlar, dini metinlerin derununda olan bilgilerin hakikatin daha dolaylımsız ifadeleri olduklarını düşünmektedirler. Fakat ârifin, hakikatle olan dolaylımsız ilişkisini, zâhirin sınırlılıkları çerçevesinde ifade etmesi bir paradoks meydana getirir. İrfân ehli Kur'an ayetinin ârifin benliğinde işaret ettiği mana

⁴²⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 329, 421, 689; *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 259.

⁴²⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 219-220.

⁴²⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 216.

⁴²⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 363.

ve düşüncelerle, onun zahiri arasında ortaya çıkan çelişkiyi gidermek için te'vile müracaat etmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla arif benliğinde meydana gelen anlamları te'vil aracılığıyla kontrollü bir dil ile ifade etmeye girişir ve te'vil aracılığıyla ibare zahirden bâtına aktarılır.⁴²⁹

Beyânî epistemolojideki *lâfız-mânâ* ikilisinin oynadığı role mukabil, irfânî epistemoloji *zâhir-bâtın* kavram ikilisidir söz konusudur. *Zâhir-bâtın* ikilisi, irfânî epistemolojinin söylem düzeyi olup, söz konusu kavram ikilisinin irfânî epistemolojideki belirleyiciliği gnostik felsefenin etkisiyledir. Gnostik düşünceleri dünya görüşlerinin inşasında bir metot olarak kullanan irfân ehli, Hermetik dini felsefenin benimsenmesi yoluyla dini nass'ları yoruma tabii tutmuşlardır.⁴³⁰ İrfânî söylemin Arap-İslam kültüründe varlığı meşruluk kazanıp yaygınlaşınca, daha önce dini metinler üzerinde yapılan zahir-bâtın tartışmaları ve zahir-bâtın karşıtlığı aşıl原因, bu ayrım zahir ilmi ve bâtın ilmi ayrışmasına dönüşmüştür. Genel itibariyle Şia ve tasavvuf ehli aracılığı ile zahir-bâtın ayrışması daha ileriki boyutta şariat ve hakikat ayrışmasına dönüşmüştür.⁴³¹

Câbirî, zahir-bâtın ilişkisinin irfânî epistemolojide bir mantığa dönüştürüldüğü kanaatinde olup bu metot dolayısıyla Kur'an'a yaklaşan arif, varlıklarda olduğu gibi Kur'an'ın da zâhir ve bâtınının olduğunu düşünür. Zâhirin duyusal suret, bâtının ise manevi ruh olduğu kabul edilerek, keşf olarak isimlendirilen zihni mekanizma aracılığıyla bâtının ele geçirilebileceğini kabul eder. Fakat Câbirî'ye göre, irfânî epistemolojideki zahir-bâtın ilişkisi nitelik ve zihinsel mekanizma itibariyle beyânî paradigmadakinden oldukça farklı işler. Zira beyânî epistemolojide işletilen zihinsel mekanizma ile irfânî paradigmadaki kullanılan zihinsel mekanizma tam bir zıtlık ifade eder. İrfânî epistemolojide zahir-bâtın ilişkisindeki başlangıç noktasını sürekli bâtın oluşturmaktadır. Dolayısıyla bâtın, zâhire göre, öncelikli ve belirleyici kabul edilir. Buna göre denilebilir ki onun irfânî epistemolojinin analizinde dikkati çeken husus, beyânî epistemolojide olduğu gibi, onun mantığını çözmek ve onun anlamını yakalamak amacı gütmeyeceğidir. Câbirî'nin irfâna yönelik yapısal analizi de stratejik bir aşamaya tekabül eder. Zâhir-bâtın ilişkisinde işleyen mekanizmada belirleyici olan unsur bâtın olduğundan dolayı, sufinin ulaştığı netice tamamen sübjektif bir kanaati ifade eder. Yani

⁴²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 373.

⁴³⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 353.

⁴³¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 360.

ifade edilen ve netice itibariyle ulaşıldığı söylenen hakikat sadece bireysel bir karakter taşır. İrfânî hakikat bireyin nefesine herhangi bir vesileyle gelen bir düşünce olduğundan dolayı, bu hakikat ile -sufinin düşüncesi ile- vesile arasındaki ilişki zorunlu ve sistematik olmayan bir ilişkidir. Yani zâhirin sunduğu vesile, sûfiyi bu düşünceye sevk eden nass ve hakikat arasındaki ilişki düzensiz bir ilişkidir.⁴³²

Câbirî irfânî epistemolojide kullanılan ve zâhir-bâtın ilişkisi çerçevesinde inşa edilen epistemolojik zihni eylemin, rasyonel bir tutuma bağlı olarak, irrasyonel niteliğini ortaya koyma çabasıdır. O bir söylemin inşasında mantıki zorunluluk ve mantıki sistematik olmadığı sürece, o söylemi irrasyonel olarak nitelemenin kaçınılmaz olduğunu düşünür. Buna göre, bir söylemin irrasyonel niteliği, o söylemin hem değer bakımından değersizliğini, hem de bilim olarak geçersizliğini ortaya koyar.

Câbirî'nin irfânî analizinde ön plana çıkan bir diğer kavram ikilisi de, *nübüvvet-velâyet* kavram ikilisidir. Nübüvvet-velâyet kavram ikilisinin irfânî epistemolojideki rolü beyânî epistemolojideki *asıl-fer* ikilisine tekabül eder. Fakat *zâhir-bâtın* kavram ikilisinde olduğu gibi, *nübüvvet-velâyet* ikilisinde de beyânî epistemolojide işletilen zihinsel mekanizmanın tersine bir zihinsel mekanizma işletilmesi söz konusudur. Beyânî epistemolojide düşüncenin yönelimini belirleyen asıldır ve asıldan fer'e doğru bir akıl yürütme söz konusudur. İrfânî epistemolojide ise düşüncenin yönelimi, ikincisinden birincisine doğru, yani velâyetten nübüvvete doğru olmaktadır. Epistemolojik bağlamda ele alındığında nübüvvet zahiri, velâyet ise bâtını temsil eder.

Câbirî'ye göre, irfânî kültür dairesi içinde İmamiyye ve İsmaili Şiiliğin nübüvvet ve velâyet teorileri kâinat, insan ve tarih ötesine bütüncül bir bakışı ifade eder. Bu bakışta lahûfî, kozmolojik, siyasi, ahlaki ve eskatolojik yönler birbirine girmekte ve bağlanmaktadır. Bu bakış, imâmın şahsiyeti ve mebd'e ve mead olmak üzere iki temel nokta etrafında düzenlenmiştir. İmâmın şahsiyeti marifet teorisinin ana noktası iken, mebd'e ve mead kıssası hem manevi hem de tabii yönleriyle varlık teorisi için bir çerçevedir. Bu iki nazariye aklın şekillendirilmesini içermektedir. Fakat aklın ilkeleri doğrultusunda ilerlemek ve akıl gücünü geliştirmek için değil, bizzat akli ortadan kaldırarak rasyonelitenin yerine başka bir epistemoloji inşa etmek içindir. Aklın yerine inşa edilmiş bir epistemoloji olarak irfân, sadece imâmın irfânıdır. İrfânın imama tahsisi, sufi irfânı ile arasındaki farkı ortaya çıkarır. Sufi irfânında marifetin verasete

⁴³² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 365-377.

tahsis edilmesi söz konusu olmamakla birlikte, aralarındaki epistemolojik nitelik benzerliği, yani her ikisinin de âleme bakışı ve maveracı algıların aynı olması onları epistemolojik açıdan bir kılmaktadır. Hem Şii irfânın hem de sufi irfânın epistemolojik bakımdan aynı olmasının sebebi onların kaynak itibarıyla aynı kaynaktan, yani Hermetik kültürden beslenmiş olmalarından dolayıdır.⁴³³

Câbirî, irfânî dünya görüşünün, genel olarak irfâna karşı tutumunda açığa çıktığı üzere, Arap-İslam bilgi sahasına tamamen yabancı bir kültürün epistemolojik bakımdan ele geçirmesi olduğu düşüncesindedir. Zira velâyet-nübüvvet ayrışmasının kaynağı da Hermetik kültürdür. Dolayısıyla söz konusu düşünsel birikimin Arap-İslam kültürüne aktarımı ideolojik bir amaca matuftur. Ancak Arap-İslam kültürüne yabancı olan irfânın, kültürel bir meşruiyet problemi yaşayacağı kesin olduğundan, o Arap-İslam kültürüne İslamî bir kılıf giydirilerek aktarılmıştır.⁴³⁴ Çünkü imamet meselesi dini olduğu kadar siyasi bir konudur da.

Câbirî, irfânî epistemolojinin söz konusu anlayışı ile Hermetik düşüncenin metafiziği arasında çok ciddi bir ilişki olduğu kanaatindedir. Zira ona göre, Hermetik metafiziğin müteal ilah, logos veya birincil akıl, hibe, tabiat, semavi insan, dört unsurun (anasır-ı erbaa) zuhuru gibi unsurları, irfânî epistemolojiye taşınmıştır. Câbirî'nin irfânî epistemolojiyi Hermetik kültürün birebir Arap-İslam aklına yansımaları olarak değerlendirmesi, Hermes'in rüyası ile irfân mensuplarının görüşleri arasındaki benzerlik yoluyla kurar. Zira Hermetik irfânîlik çeşitli eğilim ve tonları ile İslam irfânîliğinin genel düşünme biçimine -tefekür yapısına- oldukça benzerdir. İslam öncesi kadim mirasa dayanan epistemolojik muhtevayı, İsmailiyye ve İmamiyye Şiası siyasi muhtevaya, sufi irfânı da beyâna giydirmek suretiyle Arap-İslam kültüründe temellendirmişlerdir. İrfân ehlinin Kur'an tevili kadim mirastan beslenen fikirlere dönüşmüştür. Dolayısıyla ona göre, sûfilerin mücahede ve riyazet yoluyla elde ettiklerini söyledikleri tüm düşünceler, aslında kaynağını İslam öncesi hermetik mirastan almaktadır.⁴³⁵ Câbirî'ye göre, Arap-İslam kültüründe irfânî epistemolojik epistemolojinin analizi irrasyonallite ile irfânîlik arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasında önemli bir fonksiyon icra edecektir.

⁴³³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 438.

⁴³⁴ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 147; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 411.

⁴³⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 472-473.

Zira ona göre, Arap-İslam kültüründe irrasyonelitenin kökleştirilmesi irfânî epistemolojik epistemoloji aracılığı ile gerçekleşmiştir.⁴³⁶ Hem İslam öncesi (hermetik) irfâncılığı hem İslam irfâncıları bilgide akıl ve tecrübeyi dışlayarak bilgi için bir metot olarak keşfi benimsemişlerdir. İrfânî bilgi sahipleri kendilerinde oluşan bilgilerin istidlal ve vasıtasız olarak gerçekleştiği iddiasındadırlar.⁴³⁷ Akli etkinliği ve tecrübeyi dışlayan irfânî epistemolojide, bilginin kaynağı yüce bir makamdır ve bilgi arifin usulleri belirlenmiş arınma teknikleri sonucu yüce makamın bağış yoluyla elde edilir. Aynı şekilde irfânî bilgi, duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilgiden daha üst düzey bir bilgi formunu ifade eder.⁴³⁸

Câbirî'nin *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl tasnifinde ortaya koyduğu üzere, irfânî düşünme tarzı, tarihsel dönem itibariyle tedvin döneminde, Arap-İslam kültüründe beyânî akla karşılık olmak üzere, oluşturulmuş aklın bir başka boyutunu ifade eder.⁴³⁹ Arap-İslam kültürüne tamamen yabancı bir unsur olan irfânîlik, köken itibariyle Hermetik-gnostik kaynaklıdır. Arap-İslam kültürünü derinden etkileyen Hermetik-gnostik kültür, Arap-İslam kültüründeki irrasyonelitenin kaynağını da oluşturmaktadır. Câbirî, tedvin dönemindeki tercüme faaliyetleri yoluyla Arap-İslam kültürüne aktarılan Hermetik felsefenin ideolojik bir amaçla taşındığı iddiasındadır. Arap-İslam güçleri tarafından bozguna uğratılan Farisilerin aristokratları bu ideolojik görevi üstlenmişlerdir. Farisi aristokratları Arap dininin etrafında kuşklar uyandırmak ve onu yıkıma uğratmak suretiyle Arap otoritesi ve devletini parçalamayı amaçlamışlar ve bu yolla intikam almaya çalışmışlardır. Bunun için Mazdeizm, Maniheizm ve Zerdüştlük mirasını kullanarak ideolojik bir saldırı başlatmışlardır. Bu saldırı Arap-İslam kültüründe Şiilik kisvesi altında kendini İslami bir perspektife büründürmüştür.⁴⁴⁰

Câbirî, irfânî düşünüş biçiminin, Arap-İslam kültürüne ait olmayan yabancı bir unsur olduğunu ortaya koymak amacıyla, onun tarihsel gelişim sürecini ortaya koymaya çalışır. Onun bu süreci aktarmaktaki amacı, irfânî düşünüş tarzının Arap-İslam kültürü için hem yabancı bir unsur olduğunu ortaya koymak yoluyla değersizliğini açığa çıkarmak, yani Arap-İslam kültürü için meşruiyetini sorgulamaya açmak, hem de Arap-

⁴³⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 474.

⁴³⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 474-475.

⁴³⁸ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 149.

⁴³⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 77-85.

⁴⁴⁰ Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 362.

İslam kültüründe irrasyonelitenin kaynaklarını tespit ederek Arap-İslam kültürünü rasyonalite lehine irrasyonel unsurlardan temizlemektir.

Câbirî, akılcı düşünce metodu ile (*burhân*) ilham ve keşf metodu (*irfân*) arasındaki ayrımın İslam'dan asırlar önce miladî ikinci ve üçüncü asırlarda yaşamış Emlih (*Iamblichus*)⁴⁴¹ isimli bir düşünürü ait olduğunu, bu düşünürün irfânî düşünce lehine Aristotelesçi metot ile Hermes'in metodu arasında açık bir ayrıma gittiğini söyler. Hermetik felsefenin şekillenmesinde çok büyük bir rol oynayan bu filozofun Arap mütercim ve müelliflerce bilindiğini ifade eder.⁴⁴² Hatta Câbirî söz konusu düşünürün sadece irfânda değil, Helenistik çağın üç döneminde de hâkim olduğu iddiasındadır.⁴⁴³ Ona göre, bu dönem Yunan akılcılığına karşı geniş bir tepkinin hâkim olduğu ve bunun sonucunda kayıtsız aklın (*el-aklû'l- müstekîl*) etkin hale geldiği bir dönemdir. Epistemolojik bir paradigma ve bir dünya görüşü olarak irfân, İslam öncesi yakın doğu, Mısır, Suriye, Filistin ve Irak'ta egemen olan kültürlerden Arap-İslam kültürüne intikal etmiştir.⁴⁴⁴

Dolayısıyla söz konusu irfânî düşüncenin etkisiyle aklın kesinliğine dayanan bilgi dışlanmış ve iradenin kullanılmasına dayanan bilgi esas haline dönüşmüştür. Bu etki iradeyi akla alternatif bir bilgi edinme yöntemi haline getirmiştir. İrfân mensupları riyazet yoluyla elde ettikleri dini hakikatlerle ilgili bilgileri diğer bilgilerden üstün tutmak suretiyle, diğer bilgi türlerine karşı olumsuz bir tutum sergilerler hale gelmişler ve kendilerini mevcut dinin hâkim olduğu coğrafyada o dinin bâtını olarak takdim etmişlerdir.⁴⁴⁵ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, bu tür bir bilgi objektif bir karakter taşımaktan ziyade, subjektif bir karakter arz eder. Dolayısıyla ona göre, gnostik tavrın ortaya çıkmasında psikolojik bir etkenin temel belirleyiciliği bulunmaktadır. Zira bu tavrın ortaya çıkması “vicdani bir ihtiyacı gidermeye matuftur; bu ihtiyacı doğuran etki

⁴⁴¹ Iamblichus (-335) Porphyrios (232-304)'un öğrencisi olan Yeni-Platoncu filozof. Yeni-Platonculuk onun sayesinde mistik açıdan gelişmiş ve sistemleşmiştir. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s.179. Iamblichus (Emlih) hakkında geniş bilgi için bkz. Iamblichus, *Commentary on Timaeus; Fragments Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, (Ed. John M. Dillon) Brill Press, Leiden 1973.

⁴⁴² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330.

⁴⁴³ Bu üç dönem; Milattan önce dördüncü asrın sonlarında saf Yunan devrinin bitişiyle Milattan sonra yedinci asrın ortalarında İslam'ın zuhuru ve fetihlerin yaygınlaşması arasındaki süreyi kapsamaktadır. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 331.

⁴⁴⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330.

⁴⁴⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 332-333.

ise yalnızlık ve uzlet hissidir.”⁴⁴⁶ Bireysel bir tecrübenin sübjektif kanaatlerini taşıyan irfânîlik evrenselleştirilmek suretiyle onun üzerine bir dünya görüşü inşa edilmiş olmaktadır. Fakat Câbirî, bireysel tecrübelerin asıl kabul edilerek başka düşünme biçimlerinin dışlanamayacağı kanaatindedir. Bu evrensel ve objektif bilgi esas alındığında, irfânın açmazını açığa çıkarır.⁴⁴⁷

Câbirî, Hermes’in müşahedesini⁴⁴⁸ aktardıktan sonra, hermetik literatür içindeki bu metnin gnostik ekoller için ana yapı diye isimlendirdiği şeyi oluşturan en önemli unsurları içerdiğini kabul eder. O, ariflerin söylediklerini bu metne irca etmenin mümkün olduğu görüşündedir.⁴⁴⁹ Câbirî, gnostik yönelimleri, birincisi, irfânî tavrı bir gayret ve çile olarak benimseyen ve İslam toplumunda hal ve şatahat ehli olarak bilinen mutasavvıflar, ikincisi; akli tasavvuf olarak tanımlanan ve özellikle Fârâbî’nin mutluluk teorisinde ve İbn Sina’nın işraki felsefesinde açık olarak görülen tavır, üçüncüsünü ise, İslam kültüründe İsmaili filozoflar ve bâtinî mutasavvıfların temsil ettiği mitolojik üslubun hâkim olduğu tavır; olarak, üç kısımda değerlendirmeye tabi tutar. Tüm bu gnostik akımların ortak olarak sergiledikleri genel karakter, Hermetik kültüre damgasını vuran seçmeci, derlemeci ve devşirmeci tavidir.⁴⁵⁰

İrfân ehlinin gerek bilgi gerek iman ve gerekse de sosyal ilişkilerdeki kategorilendirmelerini dayandırdıkları te’vil mekanizmasının Kur’an lafızlarının te’vile uygun olmasıyla temellendirilemeyeceğini düşünen Câbirî, onların niçin te’vile müracaat ettiklerinin anlaşılabilmesi için te’vilin siyasi, dolayısıyla ideolojik faktörlerle ilişkilendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre, irfân mensuplarının Şiilikle organik ilişki içinde olması bu olguyu ortaya koymaktadır. Bu aynı zamanda irfânî söylemin içerdiği şiddet hiyerarşisinin sosyal ilişkilere taşınması olgusunu da açığa çıkarmaktadır.⁴⁵¹ İslam irfân mensuplarından ilk hermetikleşenin Şia olması nedeniyle⁴⁵² Doğu kökenli kadim miras, siyasi mücadelenin yaşandığı İslam dünyasında

⁴⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 338.

⁴⁴⁷ Keskin, *Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi*, s. 152.

⁴⁴⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 343-350.

⁴⁴⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 350.

⁴⁵⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 351.

⁴⁵¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 357.

⁴⁵² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 357.

dini rasyoneli temsil eden resmi ideolojinin taşıyıcısı olan merkezi otoriteye (Sünnî-Emevî) muhalefetin epistemolojik zeminini oluşturmuştur.⁴⁵³

İmamet ve velâyet ayrımında ortaya konulduğu üzere, imamların epistemolojik bakımdan, imamet zincirine dâhil olmayanlara göre tartışmasız bir üstünlüğü söz konusudur. Şia'nın imamlara da nebiler gibi masumluk atfetmeleri,⁴⁵⁴ epistemolojik bakımdan imamların bilgisinin kesinliğinin zeminini oluşturur. Şia'nın imamet algısının siyasal tavırla birebir ilişkili olması, imamlara epistemolojik bağlamda tanınan ayrıcalıklı konumun⁴⁵⁵ siyasal alanda da tanınması neticesini doğurmaktadır.⁴⁵⁶ İrfân'ın, özellikle de Şii irfânının siyasetle ilişkisi, imamın masumiyetine ve bu masumiyet aracılığı ile kazanmış olduğu epistemolojik ve siyasal ayrıcalığını ortaya çıkarmıştır. İmam'ın hem epistemolojik hem de siyasal ayrıcalığına yönelik ön kabuller, irfâni bir epistemolojinin eklemlendiği ön kabulleri açığa çıkarır. İrfân mensuplarının teorileri söz konusu ön kabullerinin sosyal alana taşınmış halidir.

Câbirî'ye göre irfân ehli, beyân ulemâsının lâfız-mânâ kavram ikilisi ile oluşturdukları sistemin boyutlarını aşmak ve lafzı başka bir bilgi alanına taşımak gayretindedirler.⁴⁵⁷ Objektif ölçü ve sınırları bu yolla aşmaya çalışan irfân ehli, te'vîl ve tefsir arasındaki mesafeyi genişletip irfâni anlamlarına uygun olarak tefsiri zâhire, te'vîli de bâtına hamletmişlerdir. Buna karşılık olarak beyân ulemâsı, yukarıda dilci ve kelâmcılardan bahsederken değindiğimiz gibi bu mesafeyi daraltmaya ve bu karşıtlığı kontrol altında tutmaya çalışırlar.⁴⁵⁸

İki kesimin, bilginin istinbâtı esnasında kullandıkları kaynak ve amaçları aynı olduğu halde, kullandıkları araçlar birbirinden farklıdır. Beyân ehli; dil, ifade biçimleri, nüzûl sebepleri vb. dilsel olgulardan istifade ederken; irfân ehli, riyâzet ve mücâhededen yararlanmaktadır.⁴⁵⁹

“Bâtın ehli de zâhir ehlinin yaptığının aynısını yapmaktadır. Her birisi de bilgiyi kendi içtihat ve muvaffakiyetine göre Kur'ân'dan ve hadisten istinbât yöntemi ile talep etmektedir...Beyân ile irfân istinbâtı arasındaki fark, mâhiyet değil, araç farklılığıdır. Beyâncılar, dil, ifade biçimleri ve

⁴⁵³ Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akli*, s. 263-297; *Arap-İslam Aklinin Oluşumu*, s. 164, 313.

⁴⁵⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 446.

⁴⁵⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 441.

⁴⁵⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 431.

⁴⁵⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 353.

⁴⁵⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 356.

⁴⁵⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 381.

nüzul sebeplerini bilmekten yararlanırlarken, ârifler riyâzet ve mücâhedelerden yararlanmaktadır. Birisi, istenilen anlamın zihinlerde oluşması için, muhtemel delâlet türlerini ve lafzı incelemektedir/nazar. Diğeri ise, içlerinde ‘bilgi kaynakları coşana kadar’ nassı dilleriyle ve kalpleriyle tekrar etmektedir. Böylece hakikat ve sırlara muttali olurlar.”⁴⁶⁰

Sûfilerin dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında kullanmış oldukları “istinbât”, “fıkıh” ve “i’tibâr” “keşf”, “te’vil” gibi kavramların hepsi tasavvufî epistemolojiye dayalı kavramlardır. Yine, “ilim”, “hikmet” “nûr”, “muhaddes”, “sekînet”, gibi kavramların hepsi tasavvufî epistemolojiye göre şekillenen ve yorumlanan kavramlar olmuştur. Câbirî’ye göre İslâm’daki irfânî yönelimlerin işini kolaylaştıran temel unsurlardan birisi, temel irfânî kavramların dini metinlerde açık bir şekilde bulunmuş olmasıdır. Ancak bu kavramlar dini metinlerde teknik anlamıyla kullanılan kavramlar değilken, sûfiler bu kavramları irfânî-bâtını amaçlar doğrultusunda kullanmışlardır.⁴⁶¹

Entellektüel denetime açık olmayan bâtinî bilgi, irfân ehline çok geniş bir hareket alanı kazandırmıştır. Bunun sonucunda son derece subjektif ve aşırı yorumlar belirmeye başlayınca, bâtinî ve işâri tefsiri tümüyle reddetmeyen tefsir usûlcüleri bir takım şartlar ileri sürerek⁴⁶² bu bilgi çeşidini bu şekilde denetim altında tutmak istediler. Böylece ileri sürülen sözkonusu şartların gözetilmesi şartıyla kısmen de olsa bâtinî bilginin önü açılmış oldu. Ancak pratikte bu bilgi türünün denetimi için ortaya konan şartlara uyulduğundan bahsetmek biraz zor görünmektedir.

Câbirî, irfânîliğin İslâm toplumundaki tezahürü sonucu oluşan irfânî bilgi sisteminin gerek bir bilgi metodu olarak ve gerekse bir dünya görüşü olarak söylemi yorumlama, üretme ve siyasi organizasyon noktasında kullandığı temel referansın Hermetik gelenek ve eski mirasa ait unsurlar olduğunu kaydeder. Ayrıca o, İrfânî bilgi sisteminde genel anlamda akl’ın her hangi bir rol üstlenmediğini bu bilgi sisteminde keşf, i’tibâr, ilham hatta kendilerine gelen bir tür vahiy karşısında aklın yerinin olmadığını belirtmektedir.⁴⁶³ Genel anlamda sadece irfânî bilgi sisteminin iki temel kavramı olmanın yanı sıra aynı zamanda irfânîliğin özünü ihtiva eden zâhir-bâtın

⁴⁶⁰ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.381.

⁴⁶¹ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.354.

⁴⁶² Bu şartlar için bkz. Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, III/43; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/12; Şimsek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 156, Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Kitabiyat, Ankara 2003.

⁴⁶³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 405 – 406.

kavramlarıyla ilgili olarak Câbirî'nin kaydettiği mülâhazalarını irdeledikten sonra, özellikle İrfânî bilgi sisteminin siyasi perspektiflerinin temel kavramları olan nübüvvet ve velâyet kavramları ile ilgili incelemelerini ele alabiliriz. Bu kavram çiftinin irfan ehline göre anlam(lar)ı nedir? Ona bakacağız.

Câbirî'ye göre irfânî bilgi sistemi, içerisinde zahir-batın kavramlarının metodik birer kavram olarak kullanılmalarında olduğu gibi, nübüvvet-velâyet kavramlarının metodik birer kavram olarak kullanılmalarında da işlev gören en temel unsur hermetik kültüre ait unsurlardır. Ona göre Şîî ve İsmâîli irfân mensupları nübüvvet ve velâyet problematiğini “imâmet” görüşleri doğrultusunda ve özellikle siyasî ideolojik duruşlarından ötürü kullanmışlardır.⁴⁶⁴ Câbirî birer metodik unsur olarak kullanılmaları biçimiyle nübüvvet ve velâyet kavramlarının irfânî bilgi sistemindeki rolü ile ilgili yaptığı incelemesinde şunları kaydeder:

“İrfânî bilgi sisteminde, nübüvvet ve velâyet kavramlarının statüsü beyânî bilgi sistemindeki asl ve fer' statüsü gibidir. Ancak Beyânî problematikte düşüncenin yönelimi as'ldan fer'e doğru iken, irfânî problematikte velayetten nübüvvetedir. Yani düşüncesinin yönelimi tersine işlemektedir. Hatta onlara göre nübüvvet zâhiri temsil ederken, velâyet bâtını temsil eder. İrfânîliğe göre velayet Allah'ın yeryüzündeki hilafetidir. Hatta Şia nezdinde velâyet imamın nübüvvetidir. Velâyet iki kısımdır: Birincisi Hz. Ali ile son bulan velâyet-i mutlakıdır. İkincisi ise hususi velâyettir ki büyük nebilerin her birisinin devrinin bâtınıdır. Nübüvvet ise tüm peygamberlerin şahsında gerçekleşen ilahi bilgidir ki ikiye ayrılır: Birincisi risâlet, ahkâm ve farzların açıklanmasından ibaret olan “teşrih” nübüvvetidir ki Hz. Muhammed ile son bulmuştur. İkincisi ise ilahi kelâmı telakki etmek anlamındaki nübüvvetir ki imamların şahsında daimidir. Bu yönüyle nübüvvet devamlıdır, sona ermeyecektir, taki gâib imam zuhûr edinceye kadar”.⁴⁶⁵

Câbirî'ye göre, irfânî teori ve tavır olmak üzere iki biçimde gerçekleşmiştir. Teorik irfân; genel olarak Şîî, özel olarak da İsmaili ve Bâtîni filozofların irfânîdir, tavır (pratik) irfân ise, genel olarak mutasavvıflar özel olarak da ashab-ı halin irfânîdir. Bu ayırım metodik kolaylaştırmaya anlamında yapılmış bir ayırımdır. Hermetik irfanilik çeşitli eğilim ve tonları itibarıyla İslâm irfânîliğinin genel tefekkür yapısına oldukça benzemektedir. Böylece İsmaili ve İmamiye Şîî irfaniliğini siyasi muhtevasından, Sünnî irfânını da kendisini giydirilen beyânî formundan -ki ona göre Sûfî irfânî beyân ile irfânın birleşiminden meydana gelmiştir- soyutlarsak, her iki irfânîlikte de kendimizi başta Hermesçilik olmak üzere İslâm'dan önceki kadim irfânî mirasa dayanan bir

⁴⁶⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 408 – 412

⁴⁶⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 422 – 440.

epistemolojik muhteva karşısında buluruz. Bu durum, Kur'an'ın irfânî “tevilî”nin, “istinbat”, “ilham” ve “keşif” ile değil, bir yönlendirmeden yani Kur'an lafızlarını, İslâm'dan önceki kadim irfânî mirastan beslenen fikirlere dönüştürmekten ibaret olduğu anlamına gelir. Nitekim Sûfî irfânî Kur'an'ı okuma ile elde ettiklerini iddia ettikleri hiçbir düşünce yoktur ki, doğrudan veya dolaylı olarak İslâm'dan önceki irfanî mirasta bu düşüncenin bir kaynağını bulmayalım. Örneğin Sufiler “makam” kavramını Kur'an'dan aldıklarını iddia ederler, hâlbuki Sufî “makamlar” düşüncesinin kaynağı Hermetik “yükselis / miraç” düşüncesidir.⁴⁶⁶

Câbirî, ilgili terminolojinin teşekkül safhasında sûfîlerin bâzen *derece* bâzen *makâm* kavramını kullanmalarından hareketle dışlayıcı bir genellemeye ulaşmakta ve şöyle demektedir:

“*Makâm* kavramının yerleşmesinden önce *derece* kavramının kullanımı, düşüncenin lafızdan önce geldiğini ve sûfîlerin *makâm* düşüncesini iddia ettikleri gibi Kur'an'dan değil, İslâm'dan önceki kadim irfânî mîrastan aldıklarını göstermektedir. Bu kavramı önce *derece* olarak Arapçaya tercüme etmişler, daha sonra ise *makâm* kavramı yerleşmiştir... İslâm'daki irfânî ıstılahlar, ne içerik olarak İslâmîdir ve ne de köken olarak Arapçadır. Gerek Şîî ve gerek sûfî irfân nazariye ve tavırları gibi, bu ıstılahlar da İslâm'a ve Arapçaya nakledilmişlerdir... Değerlendirilmesi gereken bir şey vardır ki, o da, ister metot ve ister bakış açısı alanında olsun İslâm irfân mensuplarının İslâm-Arap bilgi alanında içtenlikli bir irrasyonelliği kökleştirmiş olmalarıdır.”⁴⁶⁷

Doğrusu bu tür bir genelleme, yalnızca bir epistemolojik tutumun dışavurumu olarak okunabilir, farklı perspektifler aynı birikimden çıkartılmış farklı sonuçlar elde edebilirler. Çünkü yukarıda değindiğimiz üzere *derecât*, *menâzil*, *makâmât*, *mevâkıf* vb. çeşitli kavramlaştırmaların hepsi aynı döneme aittir ve anlatımdaki çeşitliliğin tümü Kur'an'da kaynak bulabilmektedir.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 472.

⁴⁶⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 474.

⁴⁶⁸ Nitekim Câbirî kitabının bir başka yerinde eleştirel tavır aldığı tasavvufî birikimin Kur'an'dan devşirdiklerine dair şunları söylemeden edemez: “İslâm'daki irfânî yönelimlerin işini kolaylaştıran unsurlardan biri, *zâhir*, *bâtın*, *tenzil*, *te'vîl*, *kalb*... gibi öncelikli ve temel irfânî kavramları İslâm dini metinlerinde ‘açık’ bir şekilde bulmalarıdır. Başka bir ifade ile bunların, anlamları teknik anlamıyla tanımlanmış değildir. Bu kavramların dinî metinlerde böyle zikredilmiş olması, bu kelimelerin şu veya bu derecede irfânî-bâtınî amaçlar için kullanılmasını mümkün kılar. Hattâ bu gibi kavramların, temel dinî metin olan Kur'an'daki beyânî kullanımları bile, irfânî temâyülü olanları bu kavramları kendi irfânî amaçlarına hizmet edecek şekilde yorumlamaya teşvik etmiştir.” *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 354. Ayrıca bkz. Muhammet Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad*

Câbirî, İslâm irfanı ile önceki asırlardaki irfan arasındaki benzerliğin sadece teori ve tavır noktasında değil, aynı zamanda istilahlar (terimler-kavramalar) noktasında da söz konusu olduğunu kaydeder. Ona göre bunlar Arapçaya nakledilmişlerdir. Şu veya bu amaçla bunları kullanmak için bu kavramlara İslâmî bir renk kazandırmışlardır. Zira İslâm'daki irfânî istilahlar, ne içerik olarak İslâmî'dirler ve ne de köken olarak Arapça.

İrfân erbabının kullandığı başlıca metotlar olan “analoji” ve “keşf”i birincisi düş değerinde olan, ikincisi de onların iddia ettikleri gibi aklın üstünde olmayıp aklî etkinliğin en alt derecesi diye niteleyen⁴⁶⁹ Câbirî'ye göre, irfân ehlinin bilinç dünyası, vakıayla yüzleşmeye ve onu nitelemeye muktedir olmayan, dolayısıyla ondan kaçarak hayal âlemine sığınan, duyular tarafından yönlendirilen, mitolojik unsurlardan beslenen, rasyonellikten uzak bir dünyadır. Çünkü onlara göre “hakikat” ne dini ne felsefî ne de bilimsel hakikattir; hakikat mitolojinin onayladığı, âleme gizemli ve sihirsî (büyü) bakıştır. İrfânî tutum sihirsî bir biçimde arifin “ego”suna uyararak, kendisini yabancı hissettiği bu âlemi şer görerek (kötüleyerek) ilahi âlemle birleşme özlemi içerisine girmekten ibarettir. Nihayet bir süre sonra kendisini Allah'ta yok olma iddiasıyla nitelendirmektedir (*fena fillâh düşüncesi*). Artık arif kendisini ilahi bir varlık olarak görerek, yağmur yağdıran, harikulade, kimsenin sınırlandırılamayacağı, yardım edebilen hatta yaratabilen bir kudret sahibi olduğunu iddia edebilecek duruma gelir. Ona göre, irfân akıl dışı kavram ve kurgularla iş gördüğünde, akli ortadan kaldırır.⁴⁷⁰

Câbirî, irfânî bilgi sisteminin bir nazariye ve bir tavır olarak İslâm toplumu içerisinden aklın âtıl bırakılmasıyla ortaya çıkmıştır, der. Hermetik geleneğin kendisini İslâmî bir forma büründürmesi sonucu tezahür ettiğini vurgulamakta ve İslâm'ın temel referanslarıyla uyuşan bir mahiyetten uzak bir unsur oluşunu belirtmektedir. Tabîî ki irfânın gerek tedvin asrında ve gerekse sonraki dönemlerde uzun bir süre hüküm sürmesinin en temel nedenini de aklî faaliyetin yoksunluğuna bağlamaktadır. Aklî faaliyetin Arap-İslâm toplumunda ortaya çıkışı ve akli savunmaya girişmesi ise burhânî epistemolojinin teşekkülü ile gerçekleştiğini kaydetmektedir.

Meydân'ı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 128-134.

⁴⁶⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 474 – 475.

⁴⁷⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.476 – 480.

1.4.2. Analoji ile Mitoloji Arasında İrfânî Epistemoloji

Câbirî irfânî bilgi sistemini gerek bir bilgi sistemi ve bilginin elde edilmesinde bir yöntem gerekse bir dünya görüşü, muayyen bir zihnî tavır ve ahlaki tarz olarak resmettikten sonra irfânın özellikle metot ve bakış açısına odaklandığını ifade eder.⁴⁷¹ Bu bağlamda bütün irfânî söylemi açıklayan epistemolojik ilke, Câbirî'ye göre, sûfilerin ister 'açıklama' ister 'işâret' tarzıyla ilâhî hitabı te'vilde dayandıkları aklî faaliyet veya zihnî mekanizma mezheplerinin esasını teşkil eden kendi görüş ve kanaatleri ile nassın zâhirî anlamı arasındaki analogiden ibarettir. Bu analoginin dayanağı, İbnu's-Salah'ın ifadesiyle "benzer benzeri hatırlatır" düşüncesidir. Fakat iki benzer arasındaki mutabakata rağmen ya bunlar arasında eşitlik ilan edilerek beraberce korunur veya zâhiri temsil eden ortadan kaldırılır, diğeri onun yerine konur.⁴⁷² Analoginin irfânî bilgi sistemindeki kullanma biçimleri ve dereceleri vardır. Câbirî'ye göre analogi bazen teşbih, bazen temsil, bazen fikhî veya nahvî kıyas veya görünen ile görünmeyen istidlal tarzında olabileceği gibi, sayısal bir ilişki veya mukayese tarzında da olabilir. Genel olarak bu analogi türlerini üç kısımda tasnif etmek mümkündür: Sayısal ilişki anlamında analogi, temsil anlamında analogi, hitabi ve şiirsel analogi. Birinci kısım, analoginin en güçlü tarzıdır. Bu, sayısal ilişki ile bilinir. Meselâ, 1/2, 2/4, 3/6, 4/8, 5/10. Böylece bu sayılarda kesir, aralarındaki ilişkiyi denk kılacak şekilde hep aynı değere eşit olur (yarım). Bu çeşit bir analogi ile istidlal, üç bilinen rakamdan, aralarında belirli bir ilişki bulunan dördüncü bilinmeyen rakamın değerini çıkardığımız zihni bir ameliyedir. Bilinmeyen dördüncü harfî A ile sembolize edersek, diğer üç bilinen rakamla şöylece bir ilişki içine girer: 3/4:6/ A Buradan A'nın değerinin 8 olduğu neticesine varırız. Söylediğimiz gibi bu, analogi türlerinin en güçlüsüdür.⁴⁷³

İrfânî yaklaşımın analogik yaklaşımlarını bu şekilde tasvir eden Câbirî, bu analoginin yukarıda görüldüğünün aksine aslında özü ve temelleri itibariyle hiçbir usule ve esasa dayanmadığı tespitini yapar. İrfân, çeşitli formlarıyla içtenlikli bir âlem

⁴⁷¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.471.

⁴⁷² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.394.

⁴⁷³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 477; İslam dünyasında harf ve sayı sembolizmi hakkında bkz. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, (Çev. Yaşar Keçeci), İstanbul 2000, Kırkambar Kitaplığı, s. 477; Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvuf'un Dinamikleri –İhvan-ı Safa Modeli-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008; Bayram Ali Çetinkaya, "İhvan-ı Safa Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 37, Yıl: 1, 2003; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlılık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Kitabiyat, Ankara 2003, s. 384. Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, (Çev. Mustafa Kupuşoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 21.

görüşünün temelini atar. Çünkü irfânî tavrın arifte vardığı nihayet, kendisini ilahî bir varlık olarak kabul etmek olduğu için ârif kendisine ilahî bir kudret verir. Artık zaman, mekân, tabiat ve âlemin ilke ve kurallarından herhangi birisinin kendisini sınırlamayacağını kabul eder. Böylece göz açıp kapanıncaya kadar bir mekândan diğerine, bir zamandan diğer bir zamana intikal eder. Zamansal ve mekânsal mesafeleri tanımaz. Bilakis her şey, zamansal ve mekânsal olarak onun yanında hazırdır. Ârifin“harikule” kudreti bu sınırdadır.

Câbirî'ye göre bu kuvvet, zaman ve mekânı aşabileceği gibi mahiyetleri de değiştirir; ortada bir şey yokken yüzlerce hatta binlerce insanın yiyebileceği yemeği getirebildiği gibi, şartları oluşmadan ve vaktinin dışında yağmur da yağdırabilir, yardım edebilir, sahibini su üzerinde yürütebilir, havada uçurabilir vs. kısaca “bu kudret, ârifin istediği her şeyi, herhangi bir şey olmadan yaratabilir. Tüm bunlardan sonra Câbirî'nin ulaştığı sonuç: İrfân, aklı ortadan kaldırır. Ancak aklın da kendisini savunma hakkı vardır. Akıl kendisini, irfânın onu ortadan kaldırdığı sihirsiz metotla değil, rasyonel olarak tahlil ederek savunur.”⁴⁷⁴

Ancak Câbirî'nin de belirttiği gibi tasavvuf geleneğindeki *i'tibâr*, fakîhlerin ve kelâmcıların kullandığı *kıyas* metodundan farklı bir metottur. Çünkü beyân geleneğinde *i'tibâr*ın gerçekleşmesi illet veya delâlette ortaklık, benzerlik yönleri, lafzî veya manevî karîne gibi vasıtalarla olmaktadır. Gerçekte kelâmcıların ‘delil’, fakihlerin ‘illet’, mantıkçıların ‘orta terim’ dedikleri şeye denk düşen bu karîne, hitaptan kastedilen mânâyı iletir ve işiteni veya okuyucuyu lafızdan murâd olunmayan anlamlardan uzak tutar.⁴⁷⁵ *i'tibâr*ı, ârif kullandığında ise durum değişmektedir. Çünkü ârif, ister kalbinde hissettiği bilgiyi aktarmakla, ister hitâbın anlamını ifadelendirmeyeyle ilişkili olsun, beyânî kıyas ve *i'tibâr*da söz konusu olan karîneden bağımsızdır.⁴⁷⁶ İşte bu durum, ârife, kalbine vârid olduğu veya doğrudan Allah'tan aktardığı iddiasıyla herhangi bir nassa istediği anlamı yükleme imkânı bahşetmektedir. Sûfîlerin *i'tibâr*ı, dilsel karinelere

⁴⁷⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 480.

⁴⁷⁵ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.392.

⁴⁷⁶ Karşılaştırma için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, irfânî istinbât tarzını açıklarken şöyle demektedir: “Kul, kendisini işitenin karşısında kulak kesilirse, kelâmın sırrına eğilirse, kendisini görenin sıfatlarının anlamlarını kalbiyle müşâhede ederse, kudretine nazar ederse, akılcılığını ve âşinâ olduğu bilgileri terk ederse, tâkat ve kudretten soyutlanırsa, kelâm sahibini tazîm ederse, huzurunda durursa, anlamak için acziyet ve ihtiyacını arz ederse; müstakim bir halle, selim bir kalp ile, berrak bir iman ile, temkin ve ilim kuvvetiyle hitâbını dinler, bilinmeyen cevabın bilgisini müşâhede eder.” Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, Kahire 1933.I, 69.

bağımsız, zâhir anlamdan bâtin anlâma geçişi ifade etmektedir.⁴⁷⁷ İşte bu durum, ârife, kalbine vârid olduğu veya doğrudan Allah'tan aktardığı iddiasıyla herhangi bir nassa istediği anlamı yükleme imkânı bahsetmektedir. Beyâna mebni te'vilde lafızdan mânâyâ geçiş, illet ve delaletle tesis edilen bir karine köprüsüyle gerçekleşirken, irfânî veya sufi te'vilde karineden bağımsız, köprüsüz ve yöntemsiz olarak doğrudan müşahade yoluyla tahakkuk etmektedir.⁴⁷⁸

1.5. BURHÂNÎ EPİSTEMOLOJİ

Arap dilinde “burhân”, “açık ve kesin delil, kanıt” anlamına gelir. Mantık terminolojisi açısından “burhân” ise, kelimenin dar anlamıyla, herhangi bir önermenin doğruluğunu, mantıki çıkarım yoluyla, yani aksiyomatik (bedihi) veya doğruluğu daha önce ispatlanmış önermelerle zorunlu bir şekilde ilişkilendirmek suretiyle doğrulamak için yapılan zihni faaliyetlere verilen isimdir. Buna göre *burhân* kelimesi ‘apaçık, yadsınamaz kanıt, mucize’ anlamındadır ve Kur’ân’da da bu anlamda olmak üzere yer yer geçmektedir.⁴⁷⁹ İlk dönem mütercimlerinin isabetle seçtikleri bu kelime, Aristoteles’in kullandığı *apodeiksis*⁴⁸⁰ kavramına karşılık olarak Arapça felsefe sözlüğüne dâhil olmuştur. Bu minvalde *apodeiksis*’in Arapçalaştırılmış halinin de azımsanmayacak bir yaygınlıkta kullanıldığını belirtmek gerekir. Nitekim *II. Analitikler*’in tercümelerinde bu kelime (Abûdîktîkî) korunmuştur. Fakat daha sonraları *apodeiksis* ve *dialektikos*’un yerine Arapça karşılıkları olan *burhân* ve *cedel* yayılmış,

⁴⁷⁷ Öztürk, Mustafa, *Kur’ân ve Aşırı Yorum*, s.215.

⁴⁷⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 476-479.

⁴⁷⁹ Kur’an’da sekiz yerde burhân kelimesi kullanılmaktadır. Kur’an’da doğru (hak) ile yanlış (batıl) birbirinden ayıran kesin delil anlamında kullanılmıştır. Nisa 174. ayette “Ey insanlar size Rabbinizden apaçık bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik” ayetinde burhândan kasıt, ya içinde apaçık delillerin zikredilmesi açısından Kur’an’dır ya da insanlığa hakkı, hakikati açıklayan ve hak ile batılı birbirinden ayıran birisi olması nedeniyle Hz. Peygamberdir. Yine Kur’an’da Hz. Musa’nın Asa ve Yed-i Beyza (elinin bembeyaz parlayıp ışık saçması) gibi mucizeleri burhân olarak nitelendirilmektedir. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamberle tartışan Yahudilerden ve Allah’la birlikte başka ilahlara da tapan müşrik ve putperestlerden bu konudaki iddialarını ispatlayacak burhânlar istendiği bildirilmektedir. Bu itibarla “burhânın bütün şüpheleri ortadan kaldıracak açıklıkta ve itirazlara yer bırakmayacak kesinlikte bir delil olduğuna işaret edilmiş, dolayısıyla bir iddianın kabul veya reddedilmesi bu şekilde bir ispata bağlanmıştır. Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, VI, 429.

⁴⁸⁰ *Apodeiksis* hakkında bkz. Francis Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 43-4.

sofistika'nın Arapça karşılığı olan muğâlata yerine ise muarrebî olan safsata kelimesi tutunmuştur.⁴⁸¹

Bunun yanında burhân, bir kıyas türü olarak hem bilgide kesinlik meselesiyle hem de ilimler sisteminin kanıtsal temelleri meselesiyle doğrudan doğruya ilgilidir. Bilgide kesinlik (yakın) meselesi açısından bakıldığında burhân teorisinin epistemolojik veçhesi hemen farkedilmiş olur. Bu öngörölmüş kesinliğe belli kanıtlama yöntemleriyle ulaşılabileceğinden burhân teorisi aynı zamanda bir metodolojik öğreti olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak onu, mantığın bir meselesi kılan, kıyas teorisinin mütemmim cüzü olması yahut kesin bilgiye götüren bir kıyas türü sayılmasıdır. Demek ki burhân metodolojik bakımdan “ilmiliğin”, epistemolojik bakımdan “kesinliğin” kriteridir. Denilebilir ki bütün bir mantık, böyle bir metodolojik-epistemolojik kriterin temellendirilmesi için tertip edilmiştir. Mantığın lafızlar, kavramlar tanımlar, önermeler, kıyas şekilleri ve türleriyle ilgili bütün öteki disiplinleri adeta burhânın ne olduğu ve ne olmadığını açık seçik ortaya koymak için incelenmektedir; her ne kadar her disiplinin kendi başına müstakil bir değeri varsa da, burhân teorisine nispetleri içinde durum böyledir. Zira burhân felsefi bilginin kriteridir.⁴⁸²

Genel anlamdaysa burhân, herhangi bir önermenin doğruluğunu belirleyen her zihni faaliyete verilen isimdir.⁴⁸³ Câbirî kelimeyi özel bir düşünce metodu olan ve âleme belli bir bakış açısıyla yaklaşan bir bilgi yöntem ve sistemine işaret etmek üzere kullanır. İslam kültüründe, kendine has tavırlar göstermiş olan bu bilgi sistemi temelde Aristoteles'i kaynak olarak kabul etmiştir. İlk İslam filozofu Kindî'nin, felsefi ilimlerde yöntem meselesini ele alırken burhân kavramına dayandığı görölmektedir. Filozof *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde “bir şeyi bilmenin onun sebebini bilmek olduğu” şeklindeki Aristotelesçi kuralı⁴⁸⁴ hatırlatarak sebepler bilgisini, sabit gerçekliğin bilgisiyle özdeşleştirmektedir. Çünkü ne bir şey kendisinin sebebi olabilir ne de değişen şey değişiminin sebebi olabilir. Değişmeyenin bilgisine “burhân” denilen felsefi kanıt ile ulaşılır. Ancak en temel doğrular için bile öngörülen bir kanıt değildir burhân; zira kanıtlamalar zincirinin bir yerde durması, yani o temel doğruya dayanması

⁴⁸¹ Mehmet Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2009, s. 46- 47.

⁴⁸² Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.179-180.

⁴⁸³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483.

⁴⁸⁴ Aristoteles, *Organon IV -İkinci Analitikler-*, (Çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul 1967, s.5-6.

gerekmektedir. Kendisi burhân olanın burhânı olmaz. Geriye giden sonsuz kanıtların kanıt sayılamayacağı ve dolayısıyla bilginin gerçekleşmeyeceği ortadadır. Mesela insanı; “konuşan ölümlü canlıdır” şeklinde tarif ettiğimizde, eğer konuşan, canlı ve ölümlü kavramlarını bilmesek insanın ne olduğunu bilemeyiz.⁴⁸⁵

İslam düşünce geleneğinde felsefenin bilimler sistemi olarak kavranışı felsefenin bilimsel niteliğiyle ilgili olup, mantığın yalnızca biçimsel (surî) bir disiplin olarak değil aynı zamanda bir bilgi teorisi olarak ele alınışı kesin bilginin şartlarını belirlemeyi İslam felsefesinin epistemolojik gayesi haline getirmiştir. Ünlü “Burhân” (*Apodeiktika*) teorisi çerçevesinde temellendirilen bu epistemoloji aynı zamanda felsefî bilimlerin (*el-ulûmu'l-felsefiyye*) belli bir mantıksal hiyerarşi içinde tasnifini de yönlendirmiştir.⁴⁸⁶

Câbirî, Arap-İslâm kültürü içerisinde teşekkül etmiş biçimiyle *burhânı* tanımlamadan önce onun genel bir tanımını arz eder: Burhân, açık ve kesin delil anlamına gelir. Latince kökü itibarıyla *demonstratio* kelimesi, işaret, vasfetme, açıklama (beyân) ve ortaya çıkarma (izhâr) anlamlarına gelir. Mantık terminolojisi açısından ise burhân kelimenin dar anlamıyla, her hangi bir önermenin doğruluğunu, mantıki çıkarım yoluyla yani aksiyomatik (bedihî) veya doğruluğu daha önce ispatlanmış önermelerle zorunlu bir şekilde ilişkilendirmek suretiyle doğrulamak için yapılan zihnî faaliyetlere verilen isimdir.⁴⁸⁷

Câbirî'ye göre burhânî bilgi sistemi, mantık, matematik, tabiat, metafizik ve ilahiyat ilimleri gibi dalları olup akli çıkarımları ve deneysel gözlemleri esas alan bilgi sistemi tarafından tesis edilmiştir. Bir bilgi eylemi olarak burhân öncüller ve onlardan zorunlu olarak çıkarılan akıl yürütmedir. Bir bilgi alanı olarak burhân ise İslâm kültürüne tercüme yoluyla ve özellikle Aristo'nun kitaplarının tercümesiyle giren ilim ve felsefe evrenidir.

Aristoteles'in kitapları İslâm-Arap kültürüne, Abbasi halifesi Me'mun'dan itibaren, ana muhalefet akımı irfânî Şîî ideolojiyi çökertmek için aktarılmıştır. Bu sebeple beyânî Mu'tezilî akılcılığını yardıma çağıran Me'mun ve sonraki halifeler, muhalefetin ideolojik köklerini kurutmak için beyana dayalı Mutezile akılcılığından ve

⁴⁸⁵ Ebu Yusuf Yakub b. İshak Kindî, *Resailu'l-Kindi el-Felsefiyye*, (Nşr. Muhammed Abadulhâdî Ebu Rîde), Kahire 1950, 111-112.

⁴⁸⁶ İlhan Kutluer, “Felsefe”, *İslam'a Giriş-Evrensel Mesajlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, s. 158.

⁴⁸⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483.

burhâna dayalı Aristo akılcılığından medet ummuşlardır. Yani ana muhalefetin (Şia) irrasyonel ideolojisine karşı *rasyonel bir resmi ideoloji* (Sünnî) arayışına girilmiştir. Yunan düşüncesi İslâm dünyasına bu siyasi sebepler vesilesiyle girmiştir. Bu tercümeleri başlatan da Me'mun'dan sonraki dört halife döneminde yaşayan Mu'tezilî-beyânî aklı savunan filozof Kindî olmuştur.⁴⁸⁸ Onun gayesi desteklediği Abbasi devletini beyan ve burhânla tahkim etmek ve böylece irfanı (Şîî-bâtınî muhalefeti) etkisiz hale getirmektir. Kindî'den sonra Fârâbî, İbn Sina, İbni Bacce, İbni Tufeyl ve İbn Rüşd burhâna dayalı sistemi geliştirmişler, fakat bunların içinde zirve noktasını İbn Rüşd'ün temsil ettiği Mağrib (Endülüs) çizgisi *saf burhâna dayalı aklı* koruyabilmiştir. Diğer Maşrik çizgisi giderek hermetik-irfâna kaymıştır. Bir bilgi sistemi olarak burhân beyân sisteminin lâfız-mânâ çiftine karşılık lafızlar-akledilirler çiftini kullanırken, bakış açısını oluşturan beyanın asıl/fer ve cevher-araz çiftine karşılık vacip-mümkün çiftini kullanır.⁴⁸⁹

Câbirî'ye göre, Arap-İslâm kültürü içerisinde teşekkül eden kendine has vasfıyla burhân; tamamen olmasa bile, temelde Aristoteles'i kaynak olarak kabul eden, sadece duyular, deney ve aklî muhâkeme gibi insan aklının tabîî bilgi kaynaklarına dayanarak, kâinatın bütünü ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışan bir sistemdir. Câbirî'ye göre Aristoteles'in "burhân"ı bir metot ve dünya görüşü olarak benimseyenler Aristoteles'in hedefi olan "bilgi için bilgi edinme" hedefi dışında kullandılar. Hatta onu İslâm akîdesi ile doğrudan alakalı olan dini ve ideolojik ilgilerine hizmet edecek şekilde kullandılar.⁴⁹⁰ İslâm kültürü içerisindeki formatıyla burhânın kural ve ilkeleri Aristoteles'in kurmuş olduğu mantık kuralları üzerinde kurulmuş bir metodolojiye sahiptir. Ayrıca bu mantık ilkeleri tarafından tesis edilmiş bir dünya görüşüne sahiptir. Bu dünya görüşü konusu tabiat ve tabiatın değişimleri olan tabîî ilim (fizik) tarafından belirlenir.⁴⁹¹ Câbirî, temeli Aristoteles tarafından belirlenen biçimiyle burhânın metot ve dünya görüşünün tahlile dayalı olduğunu belirtir. Tahlilden kast edilenin ise bilimin temel prensiplerinin ve kurallarının analiz edilmesidir. Bir dünya görüşü olarak ise

⁴⁸⁸ Tercüme faaliyetleri ilgili bkz. Mehmet Ulukütük, "İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı", s. 249-288.

⁴⁸⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483-595.

⁴⁹⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 484

⁴⁹¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 485-486.

burhân, genel olarak hareketin prensibi olması özelliğiyle bir tabiattan bahsedilir ki değişme, zaman, mekân ve boşluk merkezinde ele alınır.⁴⁹²

Câbirî'ye göre, Aristoteles'in metodu kavramsal sistem seviyesindeki evren anlayışı ile ilişkilidir. Onun bakış açısı esasen tabiatı düzenli ve sistemli bir yapı olarak algılayan ve hareket konusunda odaklanan bir bakıştır. Câbirî'ye göre bir bilgi eylemi olarak burhân öncüller ve onlardan zorunlu olarak çıkan bir sonuçtan oluşan akıl yürütmedir. Bir bilgi alanı olarak ise burhân, Arap kültürüne tercüme yoluyla ve özellikle de Aristoteles'in kitaplarının tercümesi yoluyla giren bir bilim ve felsefe evrenidir.⁴⁹³

Câbirî'nin kavramsal çerçevesin çizdiği biçimiyle burhânın Arap-İslâm kültürü içerisinde Yunan felsefesi ve Aristoteles mantığının temel referans haline getirilerek bundan hareketle Arap-İslâm kültür referanslarını yorumlamaya yönelik bir bilgi sistemi olduğu sonucuna varmak mümkündür. Nitekim burada söz konusu olan felsefenin Arap-İslâm kültürü içerisindeki rolü ve konumudur. O halde felsefenin Arap-İslâm kültürüne girişi seyri, biçimi ve bu alanda tebarüz etmiş şahısların ana prensipleri incelemeye konu olan ana unsurlardır. Bir yönüyle Câbirî, felsefenin Arap-İslâm kültürü içerisindeki rolü ve mahiyetini sorgulamaya yönelik olarak ve felsefi tavırdan ibaret olma biçimiyle bu bilgi sistemini, burhânî bilgi sistemini irdelemektedir. Câbirî, burhân, metot ve dünya görüşü açısından bütünlük arz eden yabancı bir bilgi sisteminin yine metodu ve dünya görüşü ile bir bütünlük arz eden kendine has bir bilgi sistemine sahip bir kültür içinde temellendirme çabasının bir sonucu olduğunu kaydeder.⁴⁹⁴ Ona göre, burhânî bilgi sistemi İslâm kültürü içinde tesis etme çabası veren ilk şahsiyet Kindî'dir. Kindî, felsefeyi (*burhân*) Arap-İslâm kültürüne sevdirmeye ve benimsetme çabası vermiş ve bu kültürü felsefî dünya görüşü ile tanıştırmıştır.⁴⁹⁵ Ebu Rabi'ye göre Câbirî, Arap felsefesinin başından itibaren ideolojik olarak motive olduğu ve yalnızca rasyonalizmde yapılan meyvesiz bir egzersiz olmadığı mantıksal sonucuna varmaktadır. Bu motivasyon, rasyonel felsefeye karşı muğlak metafiziğin tarafını tutan batinî ve mistik filozofların saldırılarını haklı kıldı. Câbirî, buna örnek olarak, kendi görüşüne göre iki tür düşünürü karşı mücadele veren Arap filozof Kindî'yi vermektedir.

⁴⁹² Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 485-501.

⁴⁹³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 515-691.

⁴⁹⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 520.

⁴⁹⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 520-522.

Kindî'nin mücadele ettiği iki düşünür türü gnostikler ve fukaha idi. Câbirî'ye göre; Kindî dinle felsefe arasında birliği, nihayetinde ma'rifetullah'a ulaştırabilecek bir metodu savunuyordu.⁴⁹⁶

Câbirî'ye göre, burhânî yöntemin (*felsefe*) Arap-İslâm kültürü içerisinde yer etmesine ön ayak olan en önemli şahsiyetlerin başında hiç şüphesiz ki Fârâbî gelmektedir.⁴⁹⁷ Gerçekten de Fârâbî'nin tüm felsefesi burhânî bir epistemolojinin imkânını aramaya adanmış gibidir.⁴⁹⁸ Fârâbî, daha önce oturmuş bir bilgi sistemi olan beyânî sistemin temel yaklaşımlarından biri olan “lafzın manadan önce olduğu” görüşüne muhalefet ederek “mânânın lafızdan önce geldiğini” vurgulamıştır. Fârâbî kurmuş olduğu “burhânî” yöntem sonucunda felsefenin, zaman açısından dinden (*mille*) önce olduğu ve dinin felsefeye tabi olduğu fikrine ulaşmıştır. Beyân ehli ülemayı muhatap almış, kelâm, nahiv ve diğer beyânî bilim dallarının yapısal krizlerini eleştirmiştir. Fârâbî aynı zamanda Arap-İslâm kültürü içerisinde mantığın tesis edilmesini sağlayan şahsiyettir.⁴⁹⁹ Mantığın bu kültür içerisinde yer etmesini sağlayan bir diğer şahsiyet de hiç şüphesiz ki Gazzâlî'dir. O'nun Rafizilerin bilimsel metotlarını çürütmekle görevlendirilmesi sonucunda mantığı bunun bir gereği olarak benimsemiş ve kullanmıştır.

Felsefenin Arap-İslâm kültüründe yer etmesini sağlayan ikinci bir şahsiyet de İbn Sinâ'dır. İbn Sinâ'nın kurmuş olduğu felsefî dünyasında Fârâbî ilahiyatıyla İsmailî eskatolojiyi bir araya getirmiştir. Onun felsefesi, *eklektik (seçmeci)* bir felsefedir. Bu yüzden İslâm kültürü içindeki bütün unsurlar bir şekilde İbn Sinâ felsefesiyle irtibatlandırılmış, bu felsefe tartışmasız olarak İslâm âlemindeki kelâm, tasavvuf ve felsefenin *burhânî* formu ve dolayısıyla da burhân'ın İslâm kültüründeki *resmi* temsilcisi haline gelmiştir. İbn Sinâ'nın burhân'ı bir yönüyle Fârâbî'nin burhân'ından sapma diğer bir yönüyle onun bir devamı niteliğindedir. Eklektik bir ekol olarak tebarüz eden İbn Sinâ ekolü, iki temel düşünce eksenine sahiptir: Birincisi Allah-âlem ilişkisini

⁴⁹⁶ Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 362.

⁴⁹⁷ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 62. Ayrıca bkz. *Kitabu'l-Burhân*, (Çev. Ömer Türker-Ö. Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 24-36.

⁴⁹⁸ Bkz. Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni-Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, 81-169.

⁴⁹⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 523-526.

merkeze alır ve kelâmî problemlerle uğraşır. İkincisi ise insanın semavî âlem ile ilişkisi üzerine olup Maşrıkî-irfanî yönelimi yansıtır.⁵⁰⁰

İşte Câbirî'nin burhânî bilgi sistemi diye ele aldığı şey, felsefenin Arap-İslâm kültürü içerisindeki biçimi ve bu biçimin parçalarından her biri olan Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ felsefesidir. Başka bir deyişle burhân Aristo'nun Arap-İslâm kültüründeki okuma biçiminden ibaret olan, yine Câbirî'nin deyişiyle 'evrensel aklın' temel alındığı bir bilgi sistemidir.

Câbirî, beyânî, irfânî ve burhânî bilgi sistemini karşılaştırmalı olarak şöyle tanımlamaktadır:

“Beyânî sistem, İslam inancına veya daha doğrusu bu akidenin belli bir şekilde anlaşılan şekline hizmet eden bir âlem tasavvuru oluşturmak için nass, icma ve ictihadı temel kaynak otoriteler kabul ederken, *irfân* velayeti genel anlamda “keşf”i irfani bilginin birinci yolu olarak kabul edip Allah ile bir çeşit birliğe gitmeyi –ki bilginin konusu mutasavvıflara göre aslında budur – hedefler. *Burhân* ise sadece duyular, deney ve akli muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanarak, kâinatın bütünü ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışır. Bu güçleri ayrıca, farklı fenomenlere bir birlik ve nizam getirmek ve yakini bilgiye ulaşmak için ısrarla gayret eden aklın arzularını tatmin edecek bir insicam ve tutarlılığı temin eden bir dünya inşa etmek için kullanılır”.⁵⁰¹

Arap-İslâm kültürü içerisinde beyân ve irfândan sonra ortaya çıkan burhânın onlarla bir mukayesesini de yapan Câbirî'ye göre burhân, İslâm kültürü içerisinde kendisini beyân ile temellendirmiştir. O yüzden ilk biçimiyle beyân ile burhân birbirine çok büyük bir oranda benzerlik arz ederler. Ancak burhân, beyân ve irfândan farklı düşünme biçimine sahiptir. Buna göre burhânî yaklaşım *lâfızdan önce mânâ* derken, beyânî yaklaşım *mânâdan önce lâfız* irfân ise *sadece mânâ* der.⁵⁰²

Câbirî bu üç bilgi sistemini Arap-İslâm kültürü sürecinde birbirleriyle yer yer karşıtlık ve tepkiselliğin olduğu (*irfân-beyân*), yer yer uzlaş ve iç içeliğin olduğu (*Gazzâlî-İbn Sinâ gibi*) ama hep bir kültürel alan içerisinde kendilerini sınırlandıran ve dolayısıyla bir yapıyı meydana getiren unsurlar, bütünü birer parçaları olma vasfına sahip sistemler olarak görür, O Arap-İslâm kültürünü bu unsurlar aracılığıyla okumaya çalışır. Ona göre bu bilgi sistemlerinin Arap-İslâm kültürü içerisinde yer alan bu

⁵⁰⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 560-568.

⁵⁰¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483-484.

⁵⁰² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 594-595.

sistemlerin sahip oldukları ayırıcı vasıflarını yitirmeleri, aşırı derece iç içe girmeleri sonucu ki -bu durum *İbn Sina*'nın kelim, felsefe, tasavvuf konularından oluşan *Meşrîkî felsefesi*yle başlamıştır- temellerin krizi diye ifade ettiği durum ortaya çıkmıştır. Bu durum özellikle Mağrip'te "asıllara dönüş" sloganıyla tebarüz eden yeniden yapılanma projesinin gerekliliğini dayatmıştır.

1.5.1. Burhânî Epistemolojinin İnşası

Câbirî, genel anlamda herhangi bir önermenin doğruluğunu belirleyen her zihni faaliyete verilen isim olarak burhânî sadece mantıksal ve genel anlamı itibariyle değil de kâinata belirli bir perspektifle yaklaşan bir bilgi sistemini anlatmak için kullandığını belirtir.⁵⁰³ Kendi metodu dışında başka bir bilgi otoritesi kabul etmeyen ve Ortaçağlar boyunca Arap-İslam kültüründe beyânî ve irfânî sistemin yanında kendine has tavırlar sergilemiş olan bu epistemoloji tamamen olmasa da Aristoteles'i kendine kaynak olarak kabul etmiş olup sadece duyular, deney ve akli muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanmak suretiyle kâinatın bütünü ve parçalarının bilgisinin elde edildiği bir epistemolojik bir yapıyı ifade etmek için kullanılmaktadır.⁵⁰⁴ Câbirî'ye göre, bir bilgi eylemi olarak burhân, öncüller ve onlardan zorunlu olarak çıkarılan akıl yürütmedir. Bir bilgi alanı olarak ise, Arap-İslam kültürüne tercümeler ve özellikle Aristoteles'in kitaplarının tercümesi yoluyla giren ilim ve felsefe evrenini ifade eder.⁵⁰⁵

Aristoteles'in eserleri Arap-İslam kültürüne Abbasi halifesi Me'mun döneminden itibaren, siyasal ve ideolojik anlamda ana muhalefet konumundaki Şîî irfâncılığa karşı koymak ve resmi ideolojiyi meşrulaştırıp tahkim etmek amacıyla aktarılmıştır.⁵⁰⁶ Me'mun, İhvân-ı Sâfâ'nın risâleleri ile gnostik irfâncılık zemininde yapılan iktidara yönelik muhalefete, *evrensel aklın (Aristotelesçi Yunan düşüncesi)* inşası yoluyla karşı koymaya çalışmıştır. Câbirî'ye göre burhânî epistemoloji, evrensel aklın Arap-İslam kültürüne dâhil edilmesiyle diğer epistemolojik yapılardan nitelik olarak farklılaşmış olup Arap-İslam kültürüne evrensel aklın dâhil edilmesi burhânî epistemolojiye asıl niteliğini verir. Beyânî ve irfânî epistemolojinin belirleyici olduğu akıl *oluşturulmuş* akla tekabül ederken, burhân ise evrensel aklın, yani *oluşturucu* aklın

⁵⁰³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483.

⁵⁰⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 484.

⁵⁰⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 263.

⁵⁰⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 483.

şekillendirdiği *oluşturulmuş* akla tekabül eder. Câbirî'nin *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl ayrımında, burhânın, evrensel aklın belirleyici olduğu düşüncenin araştırma ve inceleme yaparken gerçekleştirdiği kavramlar bulan ve ilkeler koyan zihni faaliyet, bir başka ifade ile, varlıklar arasında ilişkilerden herkes tarafından aynı kabul edilen determinist ilkeler çıkarabilme yetisi anlamında evrensel akli ifade eder ve tüm insanlarda olan bir zihni potansiyele, evrensel akla, Arap-İslam kültüründe bir metot ve dünya görüşü olarak Aristoteles'e gönderme yapar.⁵⁰⁷ Bu tanımlamalar çerçevesinde burhân evrensel akıl ile ilişki çerçevesinde felsefesi zemininde inşa edilen burhânın, bu metodun kavramsal mekanizmasını ve evren-insan ve Allah'la ilgili inşa ettiği dünya görüşünün genel çatısını kullanması, onu beyân ve irfândan hem metot hem de dünya görüşü olarak farklılaştırmıştır.⁵⁰⁸

Câbirî'ye göre İslam dininin rasyonelliği Tanrı'nın mutlak birliği ve peygamberlik düşüncesine dayanır. İslam düşüncesinde Tanrı inancı başrole sahiptir ve insanla tabiat arasındaki ilişkinin merkezini oluşturur. Câbirî'ye göre, insan Tanrıyı kavramadan nedenselliği kavrayamaz ve tabiat kanunlarını anlayamaz. Meseleyi tersinden okumak gerekirse, tabiat yasalarını anlamak Tanrıyı anlamaya götürür. Yani tabiattaki düzenliliği ve nedenselliği kavramak Tanrıyı kavramak anlamına gelmektedir. Kısacası İslami bir terminolojiyle ifade etmek gerekirse, tabiat bilgisi ma'rifetullahı götürür. Arap-İslam kültüründe bu ma'kulün önemi tercümeler döneminde oluşturulan tabiat-tanrı-insan ilişkisini esas alan burhânî epistemoloji yoluyla gerçekleşmiştir. Böylelikle kutsal, İslami rasyonalizmin temeli haline gelmiştir.⁵⁰⁹ Bunun içindir ki ona göre rasyonel aslında kutsal bir karakter de arz etmektedir. Dinin rasyonel bir karakter taşıması ve rasyonelliği amaçlamasına rağmen, Arap-İslam kültüründe akıl layık olduğu yere ancak burhânî epistemolojinin inşası ile ulaşmıştır. Fakat Arap-İslam kültürünün, zamansal olarak kadim mirasla Aristoteles'in mantığından önce karşılaşmış olması, İslam dini rasyonalitesinin imkânını da geciktirmiştir.⁵¹⁰ Arap-İslam kültüründe hâkim otorite muhalefetin engellenmesi amacıyla bir zorunluluk neticesi olarak da olsa Aristotelesçi Yunan düşüncesini Arap-İslam kültürüne dâhil etmiş ve onunla dini makul arasında bir uzlaştırma sağlamak istemiştir. Çünkü hermetik-gnostik düşünce nitelik

⁵⁰⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 18-19.

⁵⁰⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 484.

⁵⁰⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 155-160.

⁵¹⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 250.

olarak irrasyonel olmasına rağmen, kendini rasyonel/felsefî bir formda sunmuştur. Dolayısıyla dinî rasyonel kendini gnostik saldırılara karşı savunmak amacıyla evrensel aklın yardımına ihtiyaç duymuştur. Siyasal ve ideolojik gerekçeler taşıyor olsa da burhânın Arap-İslam kültürüne dâhil edilerek dinî rasyonalite ile buluşturulup bir epistemolojiye dönüştürülmesine, Câbirî olumlu bir anlam yükler.

Söz konusu gerekçelerle de olsa, dini ma'kulün evrensel aklı kullanarak savunusunu yapan, yani bunu epistemolojik bir epistemolojiye dönüştürmeyi bir proje olarak inşa etmeye çalışan ilk Arap-İslam filozofu, Kindî olmuştur. Câbirî'ye göre Kindî, evrensel aklın Arap-İslam kültüründe görevlendirilmesini (beyânı burhân üzerine inşa etme) Aristoteles'in akılla ilgili teorisini canlandırmak ve onu Yeni-Pisagorcu te'villerden arındırmak suretiyle başlatmıştır. Kindî hermetizm, Yeni-Platonculuk ve diğer gnostik akımların Allah ile âlem arasında kurmaya çalıştıkları epistemolojik ve ontolojik ilişkiyi salt İslami bir yaklaşımla Aristotelesçi bir söylem içinde işleyerek reddetmiştir.⁵¹¹ Fakat Kindî'nin evrensel aklı Arap-İslam kültüründe layık olduğu yere koyma çabaları, hem gnostik kökenli irfânî söylemler tarafından hem de Arap dilinin mantığının şekillendirdiği beyânî söylem, yani fıkıhçı ve kelamcılar tarafından, öncekilerin ilimleri şeklinde yaftalamak suretiyle bir dirençle karşılaşmıştır.⁵¹² Câbirî, zahirde görünen gerekçelere rağmen bu direncin arkasında ideolojik kaygılar olduğunu düşünür.⁵¹³ Câbirî'nin Arap-İslam kültürünü okuma projesini temellendirdiği kurguyu Foucaultcu terminoloji ile ifade edecek olursak, söz konusu ideolojik sebeplerin başında iktidar arzusunun geldiği söylenebilir.⁵¹⁴ Ona göre, Şia'nın muhalefetine sebebi açığa ve net olarak görmek mümkün iken, beyân âlimlerinin muhalefetine sebebi biraz daha saklı gibidir. O, İslam kültüründe hâkim olan resmi ve temel epistemolojinin beyân olması nedeniyle, beyân ehlinin böyle bir tutum sergilemesinin sebebinin hâkim iktidarın iktidarını muhafaza etme çabası olduğu kanaatindedir.⁵¹⁵ Hem irfânî epistemolojinin hem de beyânî epistemolojinin tam tersine olmak üzere, her ne kadar siyasal ve ideolojik amaçlardan uzak olmasa da, Câbirî burhânî epistemolojinin inşa sürecinde metodolojik bakımdan en sağlam metoda sahip olduğu, hatta epistemolojik

⁵¹¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 271-272.

⁵¹² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 274.

⁵¹³ Câbirî, Arap-İslam tarihinin düşünce tarihi olarak okunmasını bir kurgunun üzerine bina etmiştir. Bu kurguyu ayakta tutan ana unsur siyasal ideolojidir. Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 274.

⁵¹⁴ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 161.

⁵¹⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 520-521.

olarak sağlam bilgiye ulaştıran biricik metot ve evren algılayışının da diğer epistemolojilerin evren algılayışı bakımından, diğer epistemolojilere nazaran daha sağlam bir zemine dayandığı ön kabulünden hareketle, diğer epistemolojilerin metodolojilerini reddetmiştir.⁵¹⁶

Ebu Rabî'nin de belirttiği üzere, Câbirî rasyonalizmin Arap-İslam kültürüne dâhil edilmesini, Aristoteles felsefesi aracılığıyla görür ve Arap-İslam rasyonalizminin doğuşunda İslam'a herhangi bir epistemolojik ya da doktriner önem atfetmez.⁵¹⁷ O burhânî paradigmanın, İslam dinindeki potansiyel rasyonalitenin bir dünya görüşü olarak farkına varılıp, epistemolojik bir epistemoloji şeklinde inşa edilebilmesinin imkanını ortaya koyduğu kanaatindedir. Câbirî İslam dini için dini rasyonel (*el-ma'kûle'd-dînî el-Arabî*) tanımlamasını kullanır.⁵¹⁸ İslam, bir din olarak rasyonel bir potansiyele sahip olmasına rağmen, bu potansiyelin ortaya çıkmasının ancak burhân yoluyla mümkün olduğunu düşünür. Bu oluşturucu ve oluşturulmuş akıl arasındaki ilişkinin de bir gereği gibi görünmektedir. Dolayısıyla burhân, dini rasyonaliteyi, kültürel belirlenmişlikten kurtarmak suretiyle ortaya çıkarmış olmaktadır. Burhân evrensel aklın ilkelerini ifade ettiğinden dolayı, burhânî epistemoloji de, dini rasyonalite ile evrensel aklın buluşmasını ifade etmektedir.

Câbirî burhâna karşı bu olumlu tutumunun en önemli nedeni, burhânın evrensel aklın ilkelerini kullanmış olmasının kendisine kazandırmış olduğu ayrıcalıklı niteliklerdir. Zira ona göre, evrensel akıl söylemini objesi olan konuyla sınırlı tutar ve onu başka alanlarla ilişkilendirmeden ele alır. Bir başka deyişle metafizik ve teolojik konularla ilişkilendirmez. Oysa beyânî ve irfânî epistemolojilerde konular farklı alanlarla ilişkilendirildiği için söz konusu nitelik onun bilgisini mutlak bilgi kılar.

Evrensel aklın mutlak bilgiyi ifade etmesi doğru, zaruri, külli ve en öncelikli önermelerden oluşan burhânlara dayandırılması sebebiyledir. Zira bu ilkeler ilimlerin ilkeleridirler.⁵¹⁹ Câbirî evrensel aklın, Arap-İslam kültüründe layık olduğu konumu elde etmedekarşılaşmış olduğu sosyal, siyasal ve ideolojik sebepler dolayısıyla, beyânla ilişkili olmak zorunda kalındığını söyler. Çünkü Kindî kendi otoritelerini devletten alan fakihler karşısında meşruluk zemini bulabilmek kaygısıyla, beyân ile burhânı

⁵¹⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 520.

⁵¹⁷ Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 366-367.

⁵¹⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 155-156.

⁵¹⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 280-281.

uzlaştırmak zorunluluğu hissetmiştir. Kindî'nin bu çabası problemleri bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Metodu ve dünya görüşü açısından bütünlüklü bir yapı arz eden yabancı bir bilgi sistemini, yine metodu ve dünya görüşüyle kendine has bir bilgi sistemine sahip bir kültür içinde temellendirme çabası bu problemi ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu problemi ortaya çıkaran bu faaliyet, her iki sistem arasındaki ilişkinin hem metot hem de dünya görüşü açısından düzenlenmesini gerektirecektir. Câbirî'ye göre, Kindî felsefeyi savunarak burhânın diyalektik yolla temellendirmesini, Yunan düşüncesinde kullanılan akli ve diyalektik argümanlarla tamamlamış, fakat bu temellendirme çabası cüz'î kalarak yeterli olmamıştır. Kindî'nin söz konusu bu çabası bir dünya görüşünün parçalanmasına ve (irfâncılığa karşı) savunmacı tavır takınmış olması, onun akılcı söyleminin diyalektik bir söylem olarak kalmasına ve bu söylemin niteliğinin bürhanî değil takrirî olmasına neden olmuştur.⁵²⁰ Arap-İslam kültüründe evrensel aklın layık olduğu yere kavuşması ve epistemolojik bir epistemoloji olarak inşa çabalarında Kindî'nin eksikliğini burhân adına giderecek olan Fârâbî olmuştur. Câbirî'ye göre, Fârâbî'nin yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal şartlarının Kindî'nin kinden oldukça farklı oluşu, burhânın Arap-İslam kültürüne gerçekten dâhil edilmesini sağlamıştır.⁵²¹ Çünkü Kindî, dilin mantığı ile felsefenin mantığı arasında çıkan çatışmayı ortadan kaldıracak bir metot inşa edememiştir. Oysa Fârâbî beyân ve burhân arasında bütüncül bir tasavvur oluşturmak amacıyla ve bu bütüncül tasavvur çerçevesinde iki metot ve bakış arasında bir düzenleme yapmak görevini üstlenmiştir. Bu felsefe ile din arasındaki ilişkinin düzenlenmesi anlamına gelmektedir.⁵²²

Câbirî'ye göre, *din* ile *felsefe* arasındaki ilişkiyi düzenleme çabasında ortaya çıkan problematiğe beyânî epistemolojinin lâfız-mânâ dikotomisi sebep olmaktadır. Fârâbî lâfız ile mânâ arasındaki ilişkiyi bürhanî düzlemde yeniden düzenlemeye girişmiştir. Söz konusu çabasında kaynak veya otorite olarak gerçeklik ve onun gelişim tarzını esas almak suretiyle, harflerin, lafızların ve sözün ortaya çıkışını aktarmış, gerek kelime gerekse de cümle bazında mananın lafza önceliğini temellendirmiştir. Lâfız ile mânâ arasındaki ilişkinin bu şekilde temellendirilmesi, bir taraftan nahiv ile mantık, diğer taraftan felsefe ile din arasındaki ilişkinin düzenlenmesinin de zeminini oluşturmuştur. Bu yolla Fârâbî Arap-İslam kültüründe hem nahiv ile mantık hem de

⁵²⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 275; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 520-522.

⁵²¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 277.

⁵²² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 522-523.

felsefe ile din arasındaki ilişkiyi düzenleyen bütüncül bir metoda ulaşmıştır. Dolayısıyla Kindî'nin başlattığı, fakat çağının getirmiş olduğu sosyal ve siyasal şartlar dolayısıyla epistemolojik bir proje olarak gerçekleştiremediği beyân ve burhân arasındaki ilişkiyi düzenleyen bütüncül bir tavır oluşturma çabası, Fârâbî tarafından sonuçlandırılmıştır. Fârâbî'nin ulaştığı sonuç, beyânî epistemolojideki mânâ karşısında lafza öncelik tanıyan görüşle karşıtlık arz eder. Bundan dolayı, Fârâbî'nin hareket noktasını, olguya konu olan nesnenin zaman açısından daima algı ve algılayıcıya önce olduğu gözlemine dayandırması oluşturur. Bu da ona göre duyu verisinin zihinde oluşturduğu formaönceliği, zihindeki formun da, yani anlamın, bu anlamı dile getiren sembolünden, yani cümle ya da kelime şeklindeki lafza önceliği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla lâfızların, yani dilin sistemi anlam sisteminin yansımasından başka bir şey değildir.⁵²³ Câbirî'nin düşüncesine göre de, nahiv ve mantık (yani beyân ile burhân) arasındaki problemin, lâfız ve mânâ arasında kurulan ilişkiden kaynaklandığını ifade etmiştik. Ona göre, Fârâbî lâfız-mânâ dikotomisinin problemini çatışma ve itirazı engelleyecek tarzda düzenleme çabasıyla yola çıkmış ve çözümü nahiv ve mantığın her birini husus ve umum açısından ele almak suretiyle sonuca kavuşturmuştur. Nahiv dilin kuralları olduğundan dolayı özel mantık aklın kuralları olduğundan dolayı genel (umum)dir.⁵²⁴

Câbirî, Fârâbî'nin din ile felsefe, yani beyân ile burhân arasındaki çatışmanın çözümünü de, lâfız-mânâ dikotomisinin ortaya çıkarmış olduğu problemi aşmak yoluyla bulduğu kanaatindedir.⁵²⁵ Nahivin kuralları özel, mantığın kuralları ise genel olduğundan dolayı, genel olan hakikatlere ulaşabilme yetisi, daha öncelikli ve sadece filozoflara mahsus bir yetidir. İşte filozofların ulaşabildiği bu hakikatlerin halka, insanların zihin kapasitelerine uygun biçimde ulaştırılması ise, hayal gücünün işletilmesi ve özdeyiş yollarıyla olmaktadır. Filozofların ulaşmış olduğu soyut hakikatlerin, kolayca ifade edilerek, toplumsal eylemlerin mutluluğa ulaştıracak şekilde, ikna yoluyla öğretilip terbiye edilmesi konusunda beceri kazanmak suretiyle din elde edilmiş olur ki, bu felsefenin dine önceliğini ortaya koyar.⁵²⁶

Câbirî, Fârâbî özelinde felsefenin zaman açısından dinden önce ve dinin felsefeye tabi olduğunu düşünür. Felsefenin dine önceliği, felsefenin insanların

⁵²³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 524-526.

⁵²⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 522-523.

⁵²⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 527-530.

⁵²⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 527-530.

tabiatlarında doğuştan getirdikleri özelliklerden kaynaklanması dolayısıyladır. Dolayısıyla bu yolla din-felsefe çatışması da aşılmış olmaktadır. Ona göre, Fârâbî din ile felsefe arasındaki çatışmayı, dini hakikatlerin felsefî teorik fikirlerin örnekler yoluyla ifade edilmiş şekilleri olduğu fikriyle aşar.⁵²⁷ Yani din ve felsefe aynı hakikatlerin farklı anlatım biçimleridirler. Bu hakikatlerin anlaşılmasında din öncelenirse, o zaman hakikatlerin lâfız-mânâ dikotomisine takılarak lafızlarla sınırlı kalması hususu ortaya çıkacaktır. Bu da genelin özele mahkûm olması problemine neden olacaktır. Bunun neticesinde dinin kullanmış olduğu sembolik ve şiirsel anlatımın anlamı yanlış anlaşılacak, din-felsefe çatışması zuhur edecektir. Oysa hakikatlerin anlaşılmasında felsefe öncelenirse, söz konusu problemin aşılması kolaylıkla sağlanabilecektir.

Öyle anlaşıyor ki Câbirî, dinî anlayışı bilimsel aklın önünde bir engel olarak görmektedir. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, onun dini olarak kabul ettiği şey kültürün biçimlendirdiği dini algılayıştır. Dolayısıyla o aklı öncelemek suretiyle dinin algılanmasını bir yöntem olarak önerir. Zira ona göre, din bizzat rasyonaliteyi hedeflemektedir. Şayet din aklı öncelemek suretiyle anlaşılıp değerlendirilirse, bilimsel hakikatlere ulaşılabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse onun rasyonel bir din algısı tasarımı gayreti içinde olduğunu söylemek mümkündür. Câbirî bu düşüncesini Fârâbî ile temellendirmeye çabalar. Aslında onun da gerçekleştirmeye çalıştığı, din ile felsefe arasında bir çizgi oluşturmaktır. Fakat bu ona göre, din ile aklın ayrıştırılmasından ziyade, ikisi arasındaki çatışmanın aşılması anlamına gelmektedir.⁵²⁸

Câbirî bugünkü geline nokta Arap-İslam toplumunu toplumsal, siyasal, kültürel planda kapsamlı bir krizle karşı karşıya görmektedir. Fakat bu kriz sadece günümüzle alakalı olmaktan ziyade, tarihsel arka planla alakalı bir kriz olma vasfını haizdir. Ona göre, bu krizin tarihsel arka planına bakıldığında, Arap-İslam kültüründe mevcut olan epistemolojik yapıların rekabet ve çatışma ilişkisi ile kökleşmiş olan kültürel yapı bulunmaktadır. Söz konusu tarihsel arka plan, kriz olgusunu Arap-İslam kültürünün teşekkül sürecinin başlarına kadar geriye götürür.⁵²⁹ Câbirî, Arap-İslam aklının atılım yaparak daha ileri bir seviyeye ulaşmasına mani olan şeyin içine düşmüş olduğu bu krizin olduğunu iddia eder. Câbirî burada krizi modernleşme bağlamında da ele almakta ve modernleşememenin sebeplerini de geçmişle alakalı görmekte,

⁵²⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 530; *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 283.

⁵²⁸ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 165.

⁵²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 288; *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 7.

dolayısıyla krizin teşhisinin yapılabilmesi için geçmişe gitmenin zorunluluğuna vurgu yapmaktadır.

Câbirî'ye göre, irfân öğretisine karşı Me'mun'un *beyânı burhâna dayandırma* stratejisi, beyânın kanunlaştırılıp epistemolojik yapıya dönüşmesi ve burhânında Aristoteles mantığıyla daha etkin gelmek suretiyle epistemolojik bir konum alarak özgün bir bilgi sistemi haline gelmesi bu çatışmaya vücut vermiştir. Ayrıca bu çatışma Me'mun'un beyânı burhâna dayandırma stratejisinin imkânsızlığını da kesin olarak ortaya koymuştur. Zira her iki epistemolojinin herhangi biri özünden fedakârlık etmedikçe bu teşebbüslerin sonuçsuz olacağının kaçınılmaz olduğu kesindir. Dolayısıyla söz konusu kriz temellerin krizi haline dönüşmüştür. Bu krizi ortaya çıkaran asıl faktör, felsefe ile şeriatı tesis eden bilgi sistemlerinin birbirinden oldukça farklı olması gerçeğinde temellenir.⁵³⁰ Arap-İslam kültüründeki krizin, bir epistemolojiler çatışmasının krizi olduğunu ortaya koyan bir diğer tezahür ise, bûrhanî epistemoloji ile irfânî epistemoloji arasında yaşanan çatışmadır. Câbirî, burhân ile irfân arasındaki bu çatışmanın, İbn Sina'da somutlaştığını düşünür. İbn Sina'nın gerçekleştirmeyi arzuladığı irfânı burhân üzerinde temellendirerek inşa çabası, mantık ilmini salt bir araç olarak algılamak suretiyle, Hermetik mistisizmi olduğu gibi kabullenmeyi içermektedir. Câbirî, burada da kurgusunu ideolojik çatışma üzerine oturtur. Onun düşüncesinde bu çatışma aslında *Doğulular* ile *Batılilar* arasındaki ideolojik kavgayı temsil etmektedir. Bu çatışma *Batılilar* ile *Doğulular* (*Abbasi devleti ile İsmaililer*) arasında yaşanan siyasal mücadelenin soyut düşünce (*kültürel alan*) planındaki yansımasıdır. Meşriki felsefenin öncülüğünü yapan İbn Sinâ devrinde yaşanan temeller çatışması, Arap-İslam kültürü ile hermetik felsefe ve onun bilgi sistemlerinin ayrışmayı başaramadığı bir dönemi yansıtır. İbn-i Sina'nın ideolojik kaygıyla ve araçsal olarak burhânı kullanmak suretiyle, irfânı burhân üzerine inşa çabası, Arap-İslam kültüründe burhânın kendi öz niteliğini kaybetmek suretiyle aktarılması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla epistemolojik anlamda farklı epistemolojilerin iç içe girişikliği söz konusu probleme neden olmuştur.⁵³¹ Bu problem, ilişkinin karakteri nedeniyle çift yönlü işler. Çünkü bu

⁵³⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 295. Oysa Câbirî her ikisinin bilgi sistemleri olarak farklı olmalarına rağmen, amaç bakımından aynı olduklarını ve öz itibarıyla birbirlerinin farklı tezahür biçimleri olduklarını kabul eder. Eğer Kur'an ve Sünnet Arap dilinin mantığına mahkûm edilmezse bu ikisi arasındaki örtüşme fark edilecektir.

⁵³¹ Câbirî'nin *te'lif* değil de özellikle *telfik* kavramını kullanması epistemolojik sistemler arası entelektüel bir sentezin değil, krize yo açacak karşılıkları olduğunu göstermeye matuftur.

faaliyet iki sistem arasındaki ilişkinin hem metot hem de dünya görüşü açısından düzenlenmesini gerektirir. Dolayısıyla her iki epistemolojinin seçmeci tarzdaki girişikliği onları eksik bırakmış ve ortaya epistemolojik olarak sağlıklı bir durum çıkarmış ve bundan asıl zararı gören de burhân olmuştur. Zira bu süreç, irfânın burhânı ifsat etmesiyle sonuçlanmıştır.⁵³²

1.5.2. Beyân ve İrfân Arasında Burhân

Câbirî beyân ve burhânın hizmetinde burhân ifadesiyle Aristoteles mantığının bir araç/alet olarak beyân ve irfân episemolojik dairesi içine nasıl ve hangi yollarla girdiğini ve bunun ne gibi sonuçları olduğu üzerinde durur. Ona göre epistemolojik paradigmlar arasında çatışmalar belli filozoflar üzerinden gerçekleşmiştir. Özellikle üzerinde durduğu iki önemli İslam düşünürü vardır: Gazzâlî ve İbn Sinâ.

Burhân, Arap-İslam kültüründe Gazzâlî ile birlikte şahid ile istidlâl olarak bilinen bir zihnî ve şeklî mekanizma haline geldiğini ve bu durumda burhânın Aristoteles'in hedeflediği "analiz" ve "ispat" görevini yapamaz hale geldiğini belirtir. İbn Sinâ ile ilgili olarak da bir dünya görüşü olarak burhânın İbn Sinâ'nın marifetiyle kelimcilerin problematiğine dâhil edildiğini, âtıl aklın, yani hermetik irfânın ürünlerini benimser hale geldiğini belirtir. Sonuç olarak, hem İbn Sinâ hem de Gazzâlî'nin çabaları ve felsefî tercihleri sonucu Aristotelesçi burhânî bakış açısının aklî ve ilmî karakterini kaybetmiştir.

Burhânın aklî ve ilmî özelliğini kaybetmesinin altında yatan en önemli neden, onun gerek irfânî gerekse de beyânî epistemoloji içinde düşüncelerini inşâ edenler tarafından bir alet/araç haline gelmesidir. Bu bağlamda burhânı alet/araç olarak görenler tarafından mantık artık onu kullanan kişilerin inançları ve düşüncelerini ispat etmek amacıyla kullanıldığını ancak Aristoteles'in mantığı kesinlikle böyle bir amaç için kullanmadığını belirtir. Aristoteles kendi tabiat bilimini burhânî olarak kurmak için gerek mantıkta gerekse de metafizikte olsun 'prensiplere' müracaat etmek durumundaydı. Bu yüzden Aristoteles'e göre metot ve bakış açısı, mantık ve metafizik arasında sıkı bir ilişki vardı. Diğer bir deyişle, Aristoteles mantığının metafiziksel bir takım zorunlu sonuçları olup Aristoteles'i metafizik görüşlerini mantığından kopartarak

⁵³² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 520.

veya mantığını metafiziğinden kopartarak tek başına ele almak kesinlikle mümkün değildir.

Açıkça anlaşılacağı üzere Câbirî'ye göre Arap akli esasen burhâna ile beyân ve irfânın ilişkileri neticesinde teşekkül etmiş bir akıl olmaktadır. Yalnız burada önemli bir tespitte bulunan Ali Harb Câbirî'nin *Arap Aklının Eleştirisinde* bu akıl yapısını üçe ayırdığını, bunların; “Araplara ait ma’kûl”, “Yunan’a ait ma’kûl” ve “Araplara ait olmayan gayri ma’kûl” olduğunu, Arap akli içinde yer alan “gayri ma’kûl” (irrasyonel) kısmın esasen Arap aklına dışarıdan girmiş olduğunu, dolayısıyla Arap aklının irrasyonel alanı içermeyen saf akıl alanı olduğunu söylediğini tespit eder ve bu yaklaşım hem “Arap merkezci” hem “seçmeci” olduğunu ifade eder. Harb’e göre dînî söylem, doğası itibariyle aklî yönleri sahip olduğu gibi gayri aklî yönleri de ihtiva eder ve herhangi bir akıl yapısının gayri aklî yönlerden arınmış olduğunu söylemenin tutarlı bir zemini yoktur.⁵³³ Buna göre Arap-İslam kültürünün artık bir parçası haline gelmiş olan ve bu yönüyle dinî söylem olarak burhân gayri aklî yönlerden tamamen arınık değildir. Bunun gibi irfân da tamamen gayri aklî bir unsur olarak görülemez. Ancak anlaşılan o ki Câbirî burhânı, irfâna karşı bir dıştalama aracı olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda Ali Harb, Câbirî'nin sözkonusu kurgusuna benzer eleştiriler yöneltirken, onun bu “akıl” kurgusunu bir dıştalama aracı olarak kullanışını iki örnek üzerinden gösteriyor. Bunlardan biri İbn Arabî diğeri İbn Sina'dır. Câbirî, birincisini Arap aklına sızmış irrasyonelliğin temsilcisi olarak almakta, diğeri ise Arab olmadığı için Arap aklının sınırları içerisinde mütalaâ etmeyerek dışlamaktadır. Aslında Câbirî'nin Arap akli kurgusu çoğu yönüyle de İslâm aklının bir analizidir. Çünkü eserine hakim olan genel varsayıma göre Arap akli ancak İslâm sonrasında kendi gerçek muhtevasına kavuşmuştur. Dolayısıyla Arap aklının tarihi aynı zamanda İslâm düşüncesinin tarihiyle aynı anlama gelmektedir. Bu durumda herhangi bir insanın Arap aklının tarihi içerisinde kendine yer bulmaması aynı zamanda İslâm düşünce tarihinin de dışında kalması anlamına gelmektedir. Diğer yandan, Muhyiddin İbn Arabî'ye atfedilen irrasyonelite üzerine, Harb, bunun ancak Aristocu veya bilimselci rasyonalist bir bakış açısından mümkün olabileceğini düşünür. Oysa daha geniş bir bakış açısından bakıldığında, sözgelimi Hegel ve Heidegger'in rasyonalitesinden bakıldığında, o, kapalı diyalektik

⁵³³ Ali Harb, *En-Nass ve'l-Haqîqah I: Naqdu'n-Nass*, El-Merkezu's-Saqafi el-Arabî, Beyrut 1993, s. 118-119; ayrıca bkz. Ali Harb, “Tarikatu't-Taamuli ma'an-Nas el-Felsefi Inde Arkon ve'l-Cabiri”, *Fikru'l-Arabi el-Muâsir*, Sayı: 88-89, 1990.

daireyi ilk kıran ve akıl konusundaki ayrılık, fark veya *differance*'ın önünü ilk açan kişidir. Aynı zamanda hayale ontolojik bir düzey ve bilişsel bir meleke olarak ilk kez itibarını iade eden kişi olduğu kadar, anlamın oluşması ve çıkarsanmasında işaretlerin veya îmâların rolünü ilk kez teslim etmiş kişidir:

“O, aynı zamanda, diğer sûfiler gibi, mantıksallık koşuluna mahkum felsefî söyleme, beden, rağbet ve aşka açılan yazılarıyla önemli bir aşılama yapmıştır. Bunu da metinlere kendine özgü yeni bakışı, anlamı çoğaltıp çeşitlendirmeyi mümkün kılan yöntemi sayesinde yapabirmiştir. Gerçekten de ...Varlığın özünde ihtilaf ve değişim vardır ve bu değişim hakim oldukça benlik ona bağımlıdır; akıl vehimlerle içiçedir ve hakikatin bilgisi hiç bir zaman tahayyül ve metaforndan ayrılamaz”⁵³⁴

Corci Tarâbâşî ise, Câbirî'nin çalışmalarında dikkatlerimizi çok önemli bir noktaya çeker. Ona göre Câbirî İslam düşüncesindeki epistemolojik yapıları coğrafi sınıflandırmaları gözönüne alarak yapmaktadır. Câbirî'nin epistemoloji tasniflerine dikkatlice baktığımızda dilsel bilgi sisteminin aslında *Arapları*, Gnostik bilgi sistemlerinin aslen *Farisîleri*, aklî bilgi sistemlerinin aslen *Yunanlıları* ifade ettiği görülecektir. Onun beyan, irfan ve burhan sınıflandırması açısından bakarsak; *beyân* Arapların bilgi sistemi, *irfân* Farisilerin bilgi sistemi, *burhân* da Yunanlıların bilgi sistemidir. Câbirî'ye göre coğrafi olarak dağılmış bu bilgi sistemleri yapısal olarak birbirinden tamamen farklıdır. Yine onun bu üçlü tasnifi, daha önceki ulemanın bazı tasniflerinde de görülebilir. Peki, Câbirî'nin farkı ne? Maalesef onun bakış açısı milliyetçi ve coğrafi bakış açısındaki ısrarıdır.⁵³⁵ Tarâbâşî'ye göre Câbirî'nin hem akıl üzerindeki analizleri, hem aklın yapısal unsurları hakkındaki Fransız düşüncesinden ödünç aldığı kavramsallaştırmalar tamamen yanlış anlamalar ve çarpıtmalar üzerine kuruludur.⁵³⁶ Mesela *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl tanımlamalarını Lalande'nin çalışmalarından ilham almış olmasına rağmen Câbirî ne Lalande'yi okumuş ne de Lalande'nin kendine özel bağlamını göz önünde bulundurmıştır.⁵³⁷ Özellikle

⁵³⁴ Ali Harb, Harb, Ali, *En-Nass ve'l-Haîqah I*, s.121.

⁵³⁵ Corci Tarâbâşî, *Nakdun Nakdu 'l-Akli 'l Arabî -Aklu 'l-mustakîl fi 'l-İslam-*, Dâru'l-Sâkî, Beyrut 2004, s. 12.

⁵³⁶ Michel Mounir Kabalan, *Criticism Of Essentialism in Contemporary Arab Thought*, (Department Of Philosophy of The Faculty of Arts and Sciences At The American University of Beirut, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Beyrut 2006, s. 26-27.

⁵³⁷ Aslında Câbirî'nin eserlerindeki bilimsel tutumu, çağdaşı pek çok kişi tarafından çok ciddi bir biçimde sorgulanmış ve eleştirilmiştir. Bunlardan birisi olan Halid Kebîr Allâl Câbirî ve Arkoun karşılaştırdığı doktora tezinde Câbirî'nin eserlerindeki tarihsel yanlışlıklara ve yanlış bilimsel atıflarına yüzlerce sayfada çok fazla sayıda örnekler getirerek eleştiriler yöneltir. Bkz. Allâl, *Ahtau 'l-Tarihiyye ve 'l-menheciyye fi*

Lalande'nin *La raison et les normes* adlı çalışmasına karşı tamamen ilgisizdir. Levi-Strauss'un teorilerini iç tutarlılıklardan yoksun bir şekilde adate kopyala yapıştır sistemine göre ele almıştır. Tüm bunların bir sonucu olarak da o, akıllı kültürlere, milletlere ve coğrafyalara göre ayırmış, aklın evrenselliğini görememiştir. Evrensel akıl ona göre Yunanlıların şahıslarında sadece Aristoteles özel bir yeti ve durumdur. Akıllı tarihselleştirerek ve göreceleştirerek sınırlayıp oluşturucu aklıdan uzaklaşmıştır.⁵³⁸ Bunun bir sonucu olarak O, bazı akılların diğer akıllardan daha iyi çalıştığını, bazı kültürlerin rasyonel bazı kültürlerin de irrasyonel anlamında ilkel oldukları gibi *oryantalist* ve *emperyalist* bir tavır içine girmiştir.⁵³⁹ Tarâbâşî, Câbirî'nin aşağıdaki ifadelerinin bu durumun açık bir göstergesi olduğunu ifade eder:

“Evet, Mısır, Hindistan, Çin, Babil ve diğer ülkelerde de büyük medeniyetler yaşanmıştı. Bu medeniyetlerin evlatları da bilimden yararlanmışlar, onu üretip uygulamışlardır. Ama mevcut bilgilerimize göre eski medeniyetlerin beşiği olan bu ülkelerin genel kültür yapıları, bilimin değil de temel de büyücülük ve benzerlerinin aktif rol oynadığı yapılardan ibaretti. Bilimsel düşünceyi bilinçli bir şekilde uygulayan ve bunun sonucunda da bilim ve felsefe üreten; aklın tam egemen olduğu demesek de, felsefi ve bilimsel bilgi yani rasyonel bir bilgi sistemi üretmeyen medeniyetlerdeki, sihir kadar irrasyonel düşünce türleri kadar etkin olduğu medeniyetler bu üç medeniyetten ibarettir... Ancak Arap, Yunan ve Modern Avrupa medeniyeti, sadece bu üçü sırf bilim değil aynı zamanda bilimle ilgil teoriler de üretmişlerdir. Yine sadece bu üçü – bilgilerimize göre- düşüncede akıllı kullanmakla kalmamışlar daha ileri giderek bizatihi akıl üzerine düşünmüşlerdir”⁵⁴⁰

Tarâbâşî, devamla kültürleri ve düşünme tarzlarını ne ölçüde ilkel ve rasyonel ayrılacağı konusunun tamamen göreceli ve keyfi bir durum olarak görür. Özellikle Câbirî'nin Batılı ve Arap olmayanları doğal olarak ilkel ve kendi içlerinde rasyonaliteden uzak diye nitelendirmesi bu açıdan çok sorunludur. Bu durum aslında aydınlanmanın rasyonelite projesinin düştüğü hataya Câbirî'nin de düştüğünü göstermektedir. Câbirî'nin bu tespitlerin de hem kültürlerle *özcü (essentialist)* ve atomcu bir tarzda baktığını, bu anlamda arkaik bir yaklaşım içinde olduğunu, Batılı ve Arap

müellifat Muhammed Arkoun ve Muhammed Abid Câbirî, İslam Devletleri Tarihi Bölümü, (Basılmamış Doktora tezi), Cezair 2008, yine bkz. *Hurâfât Havle'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'n-Nebiyy Muhammed (sav) – Dahz Ebâtîl Âbid el-Câbirî ve Hurâfât Hişâm Cuayd Havle'l-Kur'ân ve Nebiyyi'l-İslam*, Dâru'l-Muhtesib, Cezayir, 2008.

⁵³⁸ Tarâbâşî, *Nakdun Nakdu'l-Aqli'l Arabî -Nazariyyatu'l-Akl-*, Dâru'l-Sâkî, Beyrut, 1996, s. 25.

⁵³⁹ Tarâbâşî, *Nakdun Nakdu'l-Aqli'l Arabî -Nazariyyatu'l-Akl-*, s. 35.

⁵⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.21. Benzer bir tespiti Ali Sami En-Neşşar'da Yunanlılar özelinde Ari milletin karakteristik özelliğine bağlayarak yapar. Bkz. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I*, s.23.

olmayanların doğal olarak ilkel ve kendi içlerinde rasyonalitenden uzak oldukları gibi ayrımcı ve tarafgir hal içinde olduğunu iddia eden Tarâbâşî'ye göre bu durumu kabul etmek mümkün değildir.⁵⁴¹ Özellikle Arap zihnini Arap olmaklık bakımından ele alan Câbirî'nin tutumu özcü yaklaşımın ta kendisidir.

Tarâbâşî, ayrıca Câbirî'nin kültürleri ve epistemeoloji kendi gelişim ve değişim süreçlerini ve evrilen yapılarını göz önüne almadığını, onları tamamen homojen yekpare yapılar olarak ele aldığını iddia eder. Bu durum da onun epistemolojik bir eleştiri yapmaktan ziyade ideolojik bir savaş güttüğünü göstermektedir.⁵⁴² Tarâbâşî'ye buradaki esas problem ise, Batı düşüncesinde özellikle E. Durkheim ile M. Weber'in ilkel ile modernler arasında yaptığı ayrımın Câbirî tarafından aynen kabul edilmesidir.⁵⁴³

Tarâbâşî, özetle Câbirî'ye dört temel noktadan eleştirir: i. Câbirî, İbn Rüşd ile yirminci asır arasındaki bilimsel ve felsefî bütün gelişmeleri göz ardı etmiştir.⁵⁴⁴ ii. Câbirî atıfta bulunduğu yunan filozoflarını yanlış anlamıştır ve onları dayanarak öne sürdüğü bütün fikirler de doğal olarak yanlıştır.⁵⁴⁵ iii. Câbirînin Lalende ve Renan'dan yapmış olduğu alıntıların problemlerini göz önüne alırsak onun kendisinden beslendiği kaynaklar tamamen sorunludur. Özellikle alıntıda bulunduğu kaynakları şüphelidir.⁵⁴⁶ iiiii. Câbirî'nin rasyonalite tasavvuru tamamen Batı merkezlidir ve Doğu aklına, Şii felsefeye, irfanî geleneğe bağnazca bir tutum içindedir.⁵⁴⁷

Aslında düşünce tarihinde bu tür bir milliyetçi bakış açısı daima görülmüştür. Mesela Yunanlılar, Perslilerden barbarlar diye söz ederken, Persliler de onlara benzer ifadelerle karşılık vermişti. Yahudiler kendileriden olmayan herkesi 'günahkâr' addederken, sonradan kendileri de onların Yahudi kimliklerini tanımayan Hristiyanlar tarafından 'kâfir' addedildiler. Çinli filozofların, başta bugün dünyanın en özel ve en karmaşık toplumlarından birini meydana getiren Japonlar olmak üzere kendilerini

⁵⁴¹ Tarâbâşî, *Nakdun Nakdu'l-Aqli'l Arabî -Nazariyyatu'l-Akl-*, s. 35, 121. Sosyal bilimlerde özcü bakış açısının eleştirisi için bkz. Stephan Fuchs, *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England 2001; Halil Nalçaoğlu, *Kültürel Farkın Yapısökümü*, Phoenix Yayınları, Ankara 2004.

⁵⁴² Tarâbâşî, *Nazariyyatu'l-Akl-*, s.24.

⁵⁴³ Katharine, Louise Wright, *The Incoherence of the Intellectuals: Ibn Rushd, al-Ghazali, al-Jabir and Tarabichi in Eight Centuries of Dialogue Without Dialogue*, Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austinin Partial Fulfillment, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Texas, 2012.

⁵⁴⁴ Tarâbâşî, *Nazariyyatu'l-Akl-*, s. 116-118.

⁵⁴⁵ Tarâbâşî, *Nazariyyatu'l-Akl-*, s. 13-15.

⁵⁴⁶ Tarâbâşî, *Nazariyyatu'l-Akl-*, s.25-28.

⁵⁴⁷ Tarâbâşî, *Nazariyyatu'l-Akl-*, s. 8-9.

çevreleyen hemen bütün toplumları barbarlar diye niteledikleri iyi bilinir. Asırlar boyunca Romalılar kuzeyden gelenlere, Avrupalılar Türklere barbarlar diye hor bakmamışlar mıdır?⁵⁴⁸

Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi adlı kitabında Brian Fay, toplumsal yaşamın temel birimlerinin kapalı-devre özde bağımsız ve ayrı varlıklar olduğu tezine hücrecilik (atomism) adını verir. Buna göre her birimiz – bunu her toplum, kültür, medeniyet, dünya görüşü diye de anlayabiliriz- sadece kendimize açık olan eşsiz bilinç durumlarını yaşıyoruz. Bundan dolayı bir mahremiyet duvarı bizi birbirimizden ayırıyor. Dahası, her birimiz, kendi içinde inançları ve arzuları temelinde eylemlerini yönlendirme gücünü barındıran eşsiz kişilikleriz. Zira her insan öteki benliklerden ayrı bir benliktir.⁵⁴⁹ Hüreciliğin bu yaklaşımı sonucunda ortaya şöyle bir soru çıkıyor; “Kendimiz olmak için başkalarına muhtaç mıyız?” Eğer özcü bir noktadan baktığımızda bütün kültür arasında kalın duvarlar vardır ve herkes kendi hücrelerinde huzur içinde yaşayabilir. Ancak bu tespit ancak tarihsel verilere ve amprik sonuçlara dayanmayan bir kurgunun önceden kabulüyle gerçekleşecek bir şeydir. Câbirî’nin de yapmaya çalıştığı aslında böyle bir kurgunun tasdikini gerçekleştirecek stratejiler üretmeye çalışmaktır. Yasin Aktay’a göre de, Câbirî aslında tarihsel verilere ve amprik sonuçlara dayanmayan ve tamamen önceden belirlenmiş bir kurguyu hakikat diye bizlere dayatmaya çalışmaktadır.

“İmdi, bütün çalışmasına sözkonusu sorunun yön verdiği Câbirî çalışmaları boyunca bu sorunun bize önceden hazır ettiği bir kurgunun tasdikini sağlamaktan başka ne yapabilecektir? Tabii ki, sözkonusu sorunun altında yatan Avrupa-merkezci tarih kurgusunun kendini meşrulaştırdığı tüm gerekçelere, tüm anlatılara sahip çıkarak ve bu anlatıları yeniden üreterek ilginç bir oryantalizm yapacaktır. Bu durumda terkip cidden ilginç oluyor: Arap milliyetçisi bir oryantalizm. Câbirî’nin eserine hakim olan rasyonalizmin, bilimselciliğin, hümanizmin ve aslında sözmerkezciliğin tasdiki niteliğindeki yoğun vurgular, Batı’nın gelişmişlik anlatısının veya kurgusunun bir yeniden üretiminin gereklerinden başka bir şey değildir aslında. Arap Aklının yapısını ortaya çıkarmaya çalışan Câbirî, bu yolla Batılı bir akıl yapısının tecessümünü sağladığının ne kadar farkındadır bilinmez, ama, onun Arap aklının yapısına isnad ettiği üç unsurdan *beyânî* aklı tercih etmesinin temelinde, salt yukarıdaki soruyu sormuş olmasından dolayı bile iddia edilebilir ki, böylesi bir insiyak gizlidir.”⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ Ahmet Cevizci, *Thales’den Baudrillard’a Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 26.

⁵⁴⁹ Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev. İ. Türkmen), Ayrıntı Yay. İstanbul 2001, s. 50.

⁵⁵⁰ Aktay, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, s. 129.

Aktay Câbirî'nin rasyonel ve irrasyonel arasında yaptığı ayrımı ve bu ayırmadan tek belirleyicinin ve dolayısıyla tek suçlunun irfânî gelenek olmasını da sorunlu bulur. Ona göre özellikle vahya dayalı dinlerden saf bir rasyonalite söylemi ve bu söylem adına İslam düşünce geleneğinde irrasyonel tüm unsurların dışlanmaya çalışılması tam bir çelişkiyi ifade etmektedir. Asıl önemlisi de ona göre Câbirî'nin karşımıza çıkardığı epistemolojik paradigmlar arasında mutlak bir tercihin de mümkün olamamasıdır: Çünkü Câbirî Arap aklının rasyonel boyutunu irrasyonel olanından ayırırken, tedvin döneminde ortaya konulan ve katı metodolojik kurallara bağlanan *beyânî* aklın, aslında içerdiği vahy unsuruna rağmen, niçin rasyonel sayıldığı, buna mukâbil diğerinin niçin irrasyonel sayıldığı konusunda açık bir çelişkiye düşmektedir. Zira normalde, *irfânî* olduğu için irrasyonel sayılan aklın veya düşüncelerin epistemolojik konumu vahy temelli olanlarınkinden pek farklı değildir. İkisi de görünmeyenle veya metafizikle kurdukları ilişkiler bakımından, ancak kendilerine inananlar, kendilerini ciddiye alanlar açısından bir farka sahiptirler. Dolayısıyla vahyle temellenmiş bir bilgi ile, ilham veya rüya ile temellenmiş bir bilgi arasında epistemolojik açıdan nasıl bir kategorik ayırım çizgisinin konulabileceği pek açık değildir; ve sonuçta başvurduğu ayırım, Câbirî'nin Arap Aklının yapısını ortaya koyabilmek, aslında inşa edebilmek için, başvurduğu bir “insiyatif” veya tercihten başka bir şeyi yansıtmıyor. Kuşkusuz burada vahyden kıyasla veya reyle hüküm çıkarsamanın yolunu rasyonel bir prosedüre bağlamış olan *beyânî* akla esas muhtevasını veren şey, bunun kendi içindeki tutarlılığı, kendi rasyonalitesidir. Rasyonaliteninse ancak bir paradigma veya bir kapalı mantıksal örgünün içinde ölçülüp biçilebilen bir şey olduğu da bilinmesine rağmen gerek tasavvufun, gerekse Câbirî'nin genel olarak *irfânî* aklın kapsamına aldığı bilgi türlerinin de üretildiği bir paradigma veya ideolojinin mantıksal iç tutarlılığınca “doğru”, “tutarlı” veya “rasyonel” kabul edilme ihtimali nasıl gözardı edilebilir? Aslında her üç akıl yapısı arasında hüküm verebilecek bir üstaklın mevcut olmadığının, en azından Kuhn'un paradigmlar arasındaki ortakölçülemezlik ilkesine işaret ettiğinden beri bilincinde olan bir entellektüel vasatta Câbirî'nin bu kurgusu çok tartışmalı bir hale gelmektedir.⁵⁵¹

⁵⁵¹ Aktay, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, s. 132.

İKİNCİ BÖLÜM

CÂBİRÎ'YE GÖRE ARAP-İSLAM AKLININ KRİZİ ve YENİDEN YAPILANMANIN İMKÂNI

Bu bölümünde Câbirî'ye göre Arap-İslam aklının krize girdiği alanları tespit edip bunların bir çözümlemesini yapmaya çalışacağız. Câbirî Arap-İslam düşüncesinde burhânî akıl ve bu aklın ortaya koyduğu epistemolojik yapı ile beyânî dinî yapı ve irfânî, tasavvufî epistemolojiler arasında çatışma ve krizler tespit eder. Bunların hem metodolojik ve teorik düzeyde var olduğunu belirten hem de bu epistemolojilerin önemli bazı aktörleri üzerinde duran Câbirî, tam da bu tespitlerin üzerinden yeniden yapılanmanın imkânını aramaya koyulur. Ona göre epistemolojik yapılar arası çatışma alanları nahivciler ile mantıkçılar arasındaki tartışmalarda, İbn Sinâ'nın epistemolojik yapılar arasındaki geçişkenliğinde, Gazzâlî'nin sistemler arası iç içe geçmişlik durumlarında, İbn Rüşd'ün beyân ve burhân arasındaki gerilimlerinde, siyasal olarak ideolojiyi epistemolojiye tahakkümünde, evrensel akıl ile âtıl arasındaki mücadelelerde, coğrafi olarak Meşrikî felsefe kültürü ile Mağribî felsefe kültürleri arasında net bir biçimde görülebilir. Şimdi bu kriz ve çatışma alanlarını analiz edelim.

2.1.EPİSTEMOLOJİK PARADİGMALARIN ÇATIŞMASININ MANTIKSAL VE GRAMATİK TEMELLERİ

İslam düşünce geleneğinde mantıkçılar ve nahivciler arasındaki tartışmaları hem gramer hem de mantık tarihi açısından önemli bir muhtevaya sahiptir.⁵⁵² Tartışmada

⁵⁵² Konuyla ilgili geniş bilgi ve literatür için bkz. Ebu Hayyan el-Tevhidî, *Kitabu'l-İmtâ ve'l-Müânese*, C. I, nşr. Ahmed Emin ve Ahmed Zeyn, Kahire 1953, s. 107-129; Sahba Khalifat, *The Logical Linguistic Analysis Methodology in Arabic Islamic Thought (Theory & Application)* Arnman 2004-2005, I, 61-74; D.S. Morgoliout, "The Discussion Between Abu Bishr Mattâ and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, s.79; Muhsin, Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Islamic Culture* içinde, (Ed. G.E. Von Grunebaum), Otto Harrossowitz, Wiesbaden 1970, s. 55-57; Cornelis, Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden: E.J. Brill, 1977; Rescher, Nicolas, *Tatavvuru'l-mantiki'l-Arabî*, terc. M. Mihran, Daru'l-Me'arif, Kahire 1985; Türker, Sadık, "Farâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi", *Kutadgubilig*, Sayı :1, 2002, s. 137-175; Türker, Sadık, *Farâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997; Yahya b. Yahya, *Makâlâtü Yahya b. Adî el-Felsefî*, tah. Sehban Halifat, Menflurâtu'l-Cami'eti'l-Urduniyye, Amman 1988; Gerhard Endress, "Makâlâtü Yahya b. Adî b. Hamid b. Zekeriyya fi tebyini'l fasl beyne sînâ'etey el-mantiki'l-felsefiyyi ve'n-nahvi'l-Arabî", *Journal For The History Of Arabic Science*, 2, (1987), s. 38-50; Abdulkarim M. el-Es'ed, *Beyne'n-nahvi ve'l-mantık ve 'ulumi's-şeri'e*, Daru'l-ulum, Riyad, 1983; Çıkar, Mehmet Şirin,

mantıkçıların tarafından olan Ebû Bişr Mattâ b. Yunus'un hem Hristiyan hem de Aristocu olması dolayısıyla da Yunanî dünya tasavvurunun inşa ettiği *epistemeye* ait olması buna karşın gramercilerin tarafından olan Ebû Said Sîrâfî'nin ise Müslüman ve İslamî dünya tasavvurunun inşa ettiği *epistemeye* sıkı sıkıya bağlı olması Câbirî'nin dikkatini çekmiştir. Beyânî epistemolojideki lâfız-mânâ ilişkisinin Arap beyân aklının şeklini belirlediğini düşünen Câbirî, beyânî söylemde ilk dikkati çeken hususun birbirinden bağımsız iki varlık alanı olarak kabul edilen lâfız-mânâ dualitesi olduğu görüşündedir. Benzer şekilde lâfız ile mânânın birbirinden kopuk iki varlık alanı veya lâfız ve mânânın büyük ölçüde birbirinden bağımsız olarak algılanmasının, beyânî araştırma ve çalışmaların tümüne egemen olduğunu düşünür.⁵⁵³ Söz konusu perspektifle bakıldığında, Câbirî'ye göre, tedvin asrının başlarında Halil b. Ahmet'in Arapçayı derleme çalışmalarına bu lâfız-mânâ dikotomisi, yani mânâdan bağımsız bir lafzın varlığının söz konusu olduğu eğilim şekil vermiştir. Lâfız ve mânâ arasındaki ilişkinin bu şekildeki tasavvuru, lâfız ve mânâ arasındaki ilişkinin belirleyiciliği rolünün Arapçanın gramerine verilmesiyle sonuçlanmıştır.⁵⁵⁴

Bundan dolayı da, Arap gramerinin görevinin kelimelerin şekli yapısının kurallarının düzenlenmesinden daha çok, anlamın belirlenmesi ile alakalı olduğunu düşünen Câbirî, nahivcilerin i'rab yoluyla anlamın açığa çıkarılmasıyla uğraştıkları görüşündedir. Ona göre, nahivciler, düşünce ve araştırmalarında dilin mantığı ile düşüncenin mantığı arasında bir bağ kurmak suretiyle, lâfız ve mana arasındaki ilişkinin birbirinden ayrı iki varlık alanı olarak telakki etmişlerdir. Arapçada anlamın ortaya çıkarılma işlemini nahivcilerin irab olarak değerlendirmeleri, onların i'rab ve nahvi aynı anlamda kullanmalarına, dolayısıyla da, onların ilgi odağını da lâfız ve mana arasındaki ilişkiyi belirleyen i'rab oluşturmuştur. Bu nedenle o, lâfız ve anlam ilişkiyi ortaya çıkarılmasına yönelik işlevi dolayısıyla, nahvin, Arapçanın mantığını oluşturduğu ve sadece Arapçanın doğru bir şekilde konuşulup yazılmasıyla ilgili olmayıp, daha çok dildeki düşünme ilke ve kaideleri konumunda olduğu kanaatindedir.⁵⁵⁵ Arapça metnin

“Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve “Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar” adlı Makalesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı:7, 2005, s. 65-76.

⁵⁵³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 53-54.

⁵⁵⁴ Câbirî, “el-Lafzu ve'l-Ma'nâ fî Beyânî'l-Arabî”, *Fusul*, Kahire, Cilt: VI, Sayı: 1, s. 30.

⁵⁵⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 57-58. Ayrıca bkz. Ali Durusoy, “Nâhiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâki'nin Yeri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, Sayı: 27, Yıl: 2, 2004, s. 32-34.

okunabilmesi için, öncelikle metnin anlamının anlaşılmasının zorunlu olduğunu ve sözü söyleyenin (metnin) anlamına yönelik bir karar vermeden metni okumanın imkânı olmadığını düşünen Câbirî, Arapçanın, düşünce ve ifade -mantık ve gramer- arasında bir iç içelik içerdiği, onun bu özelliğinden dolayı harekesiz yazıldığı, bu özelliğin harekesiz yazılmanın yanında daha genel ve derin bir olguyu da bünyesinde barındırmasına neden olduğu kanaatindedir. Zira ona göre, nahivcilerin Arapça ibareleri tahlilleri gramatik olmayıp Arapça bir cümlelerin mantık kiplerini tespiti yöneliktir. Nahivciler (Sibeveyh) tarafından bu kipler; hüsün-kubuh, cevaz-vucup ve tenâkuz şeklinde ifade edilir. Bu kipler dil sahasına dâhil olmayıp, anlam ile alakalı olduğundan, düşüncenin kuralları mesabesindedir. Yani mantık sahasına dâhil olmaktadır ki, gramer için konulan -mantık- kipleri, sözün müstakim -doğru- ve muhal oluşunu belirler.⁵⁵⁶

Beyânî episteme içindeki lâfız-mânâ dualitesinin ortaya çıkışını ve gelişim seyrini anlamamız açısından gramer ile mantık arasındaki tartışma noktalarını tespit etmemiz gerekir. Bu bağlamda mantık ile dil ya da mantık ile gramer arasındaki ilişki dair tartışmalar oldukça eskilere dayanır ve bu konu hala tartışılmaya devam etmektedir. Felsefeciler ve mantıkçıların zaman zaman öne sürdüğü gibi evrensel *a priori* bir gramer var mıdır? Eğer böyle bir gramer varsa; bu, biçimsel mantığın bir dalı olarak görülebilir mi?⁵⁵⁷

İslam dünyasında Aristoteles'ten yaptığı tercümelerle tanınan ve Fârâbî'nin hocası olarak da gösterilen Ebu Bişr al-Mattâ b. Yunus el-Kunnâî (870-940) ile önde gelen bir gramerci, Ebu Said el-Hasan b. Abdillâh el-Sîrâfî (893-979) arasında geçen, mantık ve gramerin değeri üzerinde durulan bir tartışmada konunun ele alındığını görmekteyiz.⁵⁵⁸ Batılı bazı yazarların bu tartışmayla ilgili değerlendirmeleri bu türden tartışmaların, sadece, mantık ve felsefenin İslam kültür hayatına girmeye başladığı dönemde, dini ilimlerle meşgul olanların dışarıdan alınan ilimlere (*ulum-u dâhiliye*)

⁵⁵⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 61-62.

⁵⁵⁷ Osman Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14, 2001, s. 91.

⁵⁵⁸ Yakut el-Hamevî, *Mucemu'l-Udeba*, Daru'l-İhya el-Turas el-Arabiyye, Beyrut, ty. VIII, 190-229; Ebu Hayyan el-Tevhîdî, *Kitabu'l-İmtâ ve'l-Müânese*, (Nşr.) Ahmed Emin ve Ahmed Zeyn, Kahire 1953, I, 107-129'da nakledilmektedir. Bu tartışmanın Türkçeye tam çevirisi için bkz. Osman Bilen, "Ebu Bişr Matta ile Ebu Sa'îd Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", *İslamiyât*, Sayı 2, 2004, s. 155-172.

karşı duydukları tepkiyi yansıttığı şeklindedir.⁵⁵⁹ Zira gramerci olan Sîrâfî'nin, mantıkçı Mattâ'ya yönelttiği itirazlar çok önemli bir konuya temas etmektedir: Mantığın dilsel bir işlevi vardır; gramer ve dille ilgili tahlillerin mantık için bir de ön şart ya da ön hazırlık olması gerektiği üzerinde durulmalıdır.

Mattâ, bu tartışmada, her dildeki kelimelerin anlamlarını yöneten külli bir mantık olduğunu ileri sürer. Felsefî tutumunu şu ifade ile ortaya koyar: “Ben mantıktan, sahîh anlamı sahîh olmayandan ayırt ermeye yarayan, sözün bir aracını anlıyorum. Mantık, ağır ile hafîfi, batan ile yükseleni ayırmaya yarayan bir terazi gibidir.”⁵⁶⁰ Mattâ'ya göre akıl insanlarda eşit olarak mevcut olduğundan, Grekler tarafından geliştirilen mantık her yerde uygulanabilir. Buna karşılık, el-Sîrâfî, insan doğasının değişmez ve evrensel özellikleri olduğunu kabul etmekle birlikte; doğru ifadeleri yanlış olanlardan ayırt etmek için biçimsel mantığın zorunlu olduğunu kabul etmez. el-Sîrâfî'ye göre her lisan kendi geleneğine bağlıdır ve hiç bir dil doğal değildir; her bir lisanın kendine has, farklı bir yorumlama ilkesi ya da tarzı vardır ki, bu o dilin içinde doğduğu geleneğe aittir.⁵⁶¹ Dolayısıyla, Grekler tarafından geliştirilen mantık, ancak Grekçe için uygulanabilir ve Arapça'nın unsurlarını tahlil etmede kullanılamaz.⁵⁶² Ona göre, eğer mantık Grekçe'de bir Grek tarafından geliştirilmişse, bunun başka toplumlarda ve dillerde de geçerli olduğunu savunmak yersizdir:

“...bir Yunanlı (Aristo) tarafından kendi ülkesindeki halkın diline göre ve onların diline göre ve onların o dildeki muvazaalarına (ıstılâhimhim aleyhâ), aralarında o dille ilgili olarak mütearef olan resm ve sıfatlarına göre vazedilmiş olduğundan, Türklerin, Hintlilerin, Fârisîlerin ve Arapların onu öğrenmeleri ve onu hakem olarak kabul etmelerinin, onun kabul ettiğini kabul, reddettiğini red mecburiyetinde olacak şekilde leh ve aleyhlerine olan kararlarını benimsemelerinin gerekçesi nedir?”⁵⁶³

Sîrâfî, akılla kavranan anlamların ancak dil aracılığı ile kazanıldığını ve dil ile ifadeye kavuştuğunu öne sürdüğü için dilbilgisini vazgeçilemez görür. Fakat Sîrâfî, yaşayan bir dilin ifade imkânlarına kullanılmayan bir dile göre daha iyi nüfuz edilebileceğine inanır. Yine, bir dilden diğer bir dile yapılan tercümelerde ortaya çıkan anlam değişikliklerini mantıksal çözümlemelerle değil; ancak, her iki dilin gramerini de

⁵⁵⁹ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. Turan Koç), Rey Yay, Kayseri 1992, s. 11-12.

⁵⁶⁰ Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, s.193; Ebu Hayyan, *Kitabu'l-İmtâ ve'l-Müânese*, s. 109

⁵⁶¹ Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, s.193; Ebu Hayyan, *Kitabu'l-İmtâ ve'l-Müânese*, s. 111.

⁵⁶² Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, s.195; Ebu Hayyan, *Kitabu'l-İmtâ ve'l-Müânese*, s. 110.

⁵⁶³ Ebu Hayyan, *Kitabu'l-İmtâ ve'l-Müânese*, s. 110.

iyi bilmekle ve bu dillerin kendine has ifade tarzlarına hâkim olmakla aza indirgenebileceğini ileri sürer. Mattâ ise buna verdiği cevapta çok önemli bir hermeneutik ilkeyi hatırlatır:⁵⁶⁴ “Her ne kadar, Grekler dilleriyle birlikte kaybolmuşlarsa da, tercümeler yine de yazarların kasıtlarını, anlamlarını muhafaza etmiştir.”⁵⁶⁵ Ayrıca, Aristoteles’in görüşüne dayanarak Mattâ, mantık için lafızların değil, anlamın esas olduğunu; gramer de ise anlamın değil, lafızların esas olduğunu belirtir.⁵⁶⁶ Bu fikre bağlı kalarak, semantik değerlerin Arapça’da yeniden üretilebildiği sürece Grekçe’den yapılan tercümelerde dile bağlı her türlü ayrıntının korunabileceğini ifade eder.⁵⁶⁷

Sîrâfî bu iddiayı kabul etmez ve mantığın manalar ile gramerin ise lafızla ilgili olduğu görüşünü şiddetle reddeder. Sîrâfî her bir dilin tamamen kendisine has özellikleri olduğunu ve bunların, başka bir dilde birebir bir karşılığı olmadığına inanır. Bu doğru hükümden Sîrâfî’nin, mantığın yalnızca içinden çıktığı dile uygulanabileceği sonucunu çıkarması şaşırtıcıdır. Bununla beraber söz ile anlam arasında bir ayırım yaparak birincinin doğal ve değişken; ikincisinin aklî ve kalıcı olduğunu belirtir. Bununla Sîrâfî hem farklı dillerin varlığını ve hem çeşitli diller arasındaki farklılıkları açıklamayı amaçlar; aynı zaman da insanlar arasında anlam ve düşünce alışverişini ve değişimini evrensel bir ilkeye, yani aklîliğe dayandırmaya çalışır. Fakat Sîrâfî burada Aristoteles’le başlayan gelenekte benimsenen mantığın bir tür akıl yürütme yöntemi olduğu görüşünü tersine çevirerek, mantığı doğru konuşma sanatı olarak anlar. Buna sebep olarak dönemin bazı mantıkçılarının *Hitabet*’i, *Organon*’un bir parçası saymaları gösterilebilir.⁵⁶⁸

Burada açıkça dile getirilmemekle birlikte, söz konusu itirazdan kurtulabilmek için Mattâ ‘anlam’ ile kastedilen şeyin, lafızların delalet ettiği veya isimlendirdiği nesne ile olan gösteren-gösterilen ilişkisi değil; her dilin yapısında mevcut bulunan ve bütün dillerde ortak olan gramatik terkinin ilkelerine uymakla hâsıl olan “değer” olduğunu belirtir. Sîrâfî ise yine de Aristoteles mantığının Grekçe dışında başka bir dile doğrudan uygulanamayacağı görüşünü tekrar edecektir ona göre, bir dilde anlamı doğru ifade etmenin yöntemini tespit edilerek bu, bir bilime, yani gramere dönüştürülür. Dilin

⁵⁶⁴ Bilen, Osman, “Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş”, s. 93.

⁵⁶⁵ Yakut, *Mucem*, s.197; Ebu Hayyan, *el-İmtâ*, s 111

⁵⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, İzmir, 1985, I,196.

⁵⁶⁷ Yakut, *Mu`cem el-Udebâ*, s. 204. Ebu Hayyan, *el-İmtâ*, s.115

⁵⁶⁸ Fârâbî, *İhsa’ül-Ulum: İlimlerin Sayımı*, s. 88.

biçimsel terkip kuralları böylece oluşur. Sîrâfî'nin bu iddiasından çıkan sonuç; belki, söz konusu biçimsel kuralların ve akledilir anlamların bütün dillerde aynı olduğudur. Fakat ona göre, bunlar sadece ve sadece bir dilde kavranabilir ve daha sonra başka bir dilde var olan biçimsel kurallarla karşılaştırılabilir. Bu tür bir mantık tanımından hareketle diyebiliriz ki, Sîrâfî'ye göre hakiki bir mantıkçı her zaman kendisini düzgün olarak ifade edebilmeli ve her düzeyde, doğru ifade ile doğru olmayan ifadeyi ayırabilmelidir. Buna karşılık Mattâ, bütün doğal diller için geçerli olan evrensel bir gramerin, formel mantığın bir dalı olarak kabul edilebileceğini öne sürer. Sîrâfî ise doğal dilleri etkileyen psikolojik ve tarihsel olguların çeşitliliğine dikkat çeker. Modern dilbilim ve mantık araştırmalarında tartışılmaya devam edilen bu tür ayrımlara Mattâ ve Sîrâfî tarafından da temas edilmesi bu kısa metnin önemini gösterir.

Bu görüşe karşı Sîrâfî'nin yönelttiği itiraz ise şu noktada toplanır: Bir ifadenin anlamlı olması ile doğru olması aynı şey değildir. Fakat sözün anlamlı olmasının ön şartı, dilin biçimsel kurallarına, gramer kaidelerine uymasındır. Örneğin, tek tek lafızlar anlamlı olsa dahi, “bu ağaç, yoldaki yeşil” gibi bir sözün anlamsızlık ve hatta saçmalık düzeyinden çıkması için, bunun uygun bir gramer yapısına göre tertip edilmesi gerekir. Sözün doğruluk değerinin aklî bir işlemle ölçülebileceğini inkâr etmese de Sîrâfî, bunun için Grekçe'den soyutlanarak ulaşılan Aristoteles mantığının değil; kullanılan bir dilin gramerinden çıkarılan biçimsel kuralların yeterli olacağı görüşünü savunur. Bu da, Sîrâfî'nin mantığı, dışa vurulan ifadenin düzenlenmesi anlamında aldığı ve Fârâbî'nin belirttiği gramercilere dâhil olduğunu gösterir.⁵⁶⁹ Ayrıca, Sîrâfî'nin, dilin menşeyini doğal değil; tamamen, geleneksel (Muvâdaa-konvansiyonel) saydığını anlıyoruz. Oysa mantığın bütün dillerde ortak olan ilkelere dayandığını kabul etmek için, dil ile düşünce arasındaki ilişkinin de doğal ve fitrî olduğunu; daha doğrusu, dilin de doğal ve fitrî olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Fârâbî'nin konuya böyle bir anlayışa yaklaştığını görüyoruz. Ancak, Sîrâfî'nin itirazlarının daha sonraki mantıkçılardan bazılarını etkilemiş olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekir.

İslam mantıkçılarının bu itirazdan ne derece etkilendiklerini tespit etmek mümkün değilse de, Fârâbî'nin burada tartışılan konuları dikkate aldığı söylenebilir.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ Fârâbî, *İhsa'ül-Ulum* (s. 79)'da bu duruma işaret eder. Ayrıca, İbnü'l-Sikkît'in (ö. 867) gramer ile ilgili *Islâhü'l-Mantık* adlı bir eser yazdığını ve el-Sîrâfî'nin oğlu, Yusuf b. Hasan el-Sîrâfî'nin bu esere bir şerh yazdığını hatırlamak gerekir.

⁵⁷⁰ Bilen, “Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş”, s. 95.

Ancak, gramer belli bir dile mahsus kanunlarla ilgilenirken; “mantık ilmi de, bütün milletlerin kelimelerini içine alan müşterek kanunları vermek bakımından ondan ayrılır.”⁵⁷¹ Fârâbî’nin bu konuda öne sürdüğü görüşlerinden en önemlisi şudur: Gramer dahi, belli bir dilin kendine has özelliklerini araştırırken, bu özelliklerin bütün dillerde ortak olmaları bakımından değilse de; aslında, dillerin hepsinde müşterek olan yönleriyle ilgilenir.⁵⁷² O halde Fârâbî’ye göre gramerin konusu dillerde müşterek olan, *a priori* kuralları araştırmaktır. Fakat bu kuralları mukayeseli olarak değil, bir dilde mevcut olduğu için, gramatik olarak ortak hususları tespit ederek yapar. Mantık için ön-şart olan bu gramer bilgisi, belli bir dilin grameri olmayıp, kelimelerin tabi olduğu kanunları müşterek olmaları dolayısıyla bilmektir. Mantıkçı, Fârâbî’nin ifadesiyle, belli bir dile “mahsus olan şeylerin hiç birine bakmaz, belki bu hususta muhtaç olunan şeylerin bu dilde ilim sahibi olanlardan alınıp öğrenilmesini tavsiye eder.”⁵⁷³

Mantık ile gramer ilişkileri üzerine yukarıda belirttiğimiz tarihsel ve metodolojik hususlar göz önüne alındığında zımnen ortada esasında mantığın klasik İslam düşüncesindeki meşruiyeti problemi olduğu görülebilir. Özellikle de mantığın Yunan menşeli olması mantık ile gramer arasındaki gerilimin dinamiğini oluşturmuşa benziyor. Zira Yunan mantığı İslam dünyasına girmeye başladığında, pek çok düşünür tarafından, davetsiz gelen bir yabancıymış⁵⁷⁴ gibi şüpheyle karşılanmıştır. Mantık kendisini, düşüncenin en soyut teorik aracı olarak görüyor ve her ne kadar dilin formunu alabiliyorsa da, aslında kendini bu dilin en derin temeli olarak kabul ediyordu. Doğal dilin kendisine has bir temel mantığı vardır ve dili tam olarak anlayabilmek için öncelikle bu mantığı anlamamız gerekir. Zira Alain de Libera’ya göre literatürde “Bağdat tartışması”⁵⁷⁵ olarak da anılan olayı, Latinler için Abelard’ın diyalektiği ile Bernard de Clairvaux’nun teolojisi arasındaki şoku önceden yaşayan İslam ile Hellenizm arasında bir yüzleşme olarak sunmak abartılı olsa bile biri Müslüman diğeri Hristiyan iki âlim arasındaki tartışmada somut hale gelen mantık ile gramer arasındaki karşıtlığın Müslümanların tez vakitte “haricî ilimler” (felsefe ve dolayısıyla mantık) ve

⁵⁷¹ Fârâbî, *İhsa’ül-Ulum*, s.76

⁵⁷² Fârâbî, *İhsa’ül-Ulum*, s.77

⁵⁷³ Fârâbî, *İhsa’ül-Ulum*, s. 77-78.

⁵⁷⁴ Şems İnati, “Mantık”, (Çev. Ş. Öçal-H.T. Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), Açılım Kitap, İstanbul 2007, I, 31-53.

⁵⁷⁵ Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Üniversitesi Kitapevi Yayınları, İstanbul 2004, 125-131.

bir anlamda Kur'an'a bağlı bulunan ve Kur'an tefsirini kolaylaştıran “geleneksel ilimler” (özellikle de gramer) olarak adlandırdıkları şey arasında gizli bir şekilde var olan zıtlığın sahneye konuluşu gibidir. Arap grameri ile Kur'an arasındaki gizli bağ, İslam içinde Arap dilinin bizzat imtiyazlı olması, doğrudan gramer ile mantık arasında bir uçuruma yol açar: Mantık, Arapçanın mantığı değildir ve Kur'an'ın diliyle hiçbir alakası yoktur. Bu yüzden mantıkçılar ile gramerciler arasında mantığın temsilcilerinin Hristiyan olması ve dolayısıyla da bir anlamda “dışarıdan” birisi olması tesadüf olmasa gerektir.⁵⁷⁶

Aristoteles'in kategorileri ile nahivcilerin türemiş (*müştâk*) kelime grupları arasındaki farklılığı gördüğümüzde daha açık hale gelir. Nahivci Ebû Said Sîrâfî ile mantıkçı Ebû Bişr Mattâ b. Yunus arasında yapılan ünlü münazara sonucunda İslâm düşüncesinde, Aristoteles'in kategorilerine Arap nahvinden çeşitli karşılıklar getirilir:

“Aristoteles'in Kategorileri ve Arap Nahvindeki Türemiş Kelime Grupları

Cevher.....	Fiil
Nicelik.....	İsm-i merre, mübalağa sigaları
Nitelik.....	İsm-i Heyet, sıfatu'l- müşebbehe, ism-i tafdil sigaları
İzafe.....	?
Mekân.....	İsm-i mekân
Zaman.....	İsm-i zaman
Vad'(Durum).....	?
Mülkiyet/Aidiyet.....	?
Fiil.....	İsm-i fâil
İnfial.....	İsm-i mef'ûl
?	Mastar
?	İsm-i âlet ⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral) Litera Yayınları, İstanbul 2005, s.91-92.

⁵⁷⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 65.

Câbirî'ye göre tabloya baktığımız zaman nahivcilerin kelime grupları ile Aristoteles'in kategorileri arasında tam bir örtüşme olmadığını görürüz. Aristoteles'in kategorileri, "*salt formel mantıksal ve dilsel gramatik*" olmalarının yanı sıra belirli bir metafizik de içerir. Nahivcilerin türetilmiş kelime formları ise fonksiyonları bakımından mantıksal karakter ve belirli bir metafizik içerik taşır. Aristoteles'in kategorileri cevherden başlamakla ve diğer kategorileri ona yüklemekle, düşünceye, bir hüküm ifade eder tarzda fonksiyon gördürür. Arap nahivcileri ise *filden* hareket ederek bundan isimler türeterek cümleyi, fiilin olduğu şekilde veya onu yapanla ya da onunla bir biçimde ilişkili olan şey/kişi hakkında açıklama yapar tarzda işletir.⁵⁷⁸

Bunun yanında Aristoteles'in kategorileri ne salt formel mantıksal ve de dilsel ve gramatik olup bunların yanında belirli bir metafizik içerik de taşır. Buna karşılık nahivcilerin türetilmiş kelime formları da işlevi bakımından mantıkî bir karakterinin yanında belirli bir metafizik içerik de taşır. Tam da buna bağlı olarak Yunanî dünya tasavvuru ile Beyânî Arap-İslam dünya tasavvuru arasında metafizik bir boşluk oluşması kaçınılmaz hale gelir. Bunun en iyi örneği mülkiyet (iyelik) kategorisinin Beyânî Arap düşüncesinde olmayışında görebiliriz. Bu, hükümdarlığı ve her şeyin mülkiyetini Allah'a ait gören ve insanı Allah'ın hükümdarlığı altındaki eşyanın sadece kullanıcısı olarak düşünen Arap-İslam düşüncesiyle uyum içerisinde olduğunu gösterir.⁵⁷⁹ Bu örnek nahivcilerle mantıkçılar tartışmanın salt teknik, mantıksal ve gramatik bir çatışmanın ötesinde birbirinden tamamen farklı iki *episteme* arasındaki derin görüş farklılıklarını içerdiğini gösterir. Zira Sîrâfî'nin Yunanlıları ve onların Arap filozofları arasındaki başlıca destekçilerini itibardan düşürme teşebbüsünün, mantık ve dilin nisbî faziletlerine dair basit bir tartışmanın ötesinde ve üstünde imâları vardır. Sîrâfî'nin eleştirisi, yabancı kültürlerle ve onlardan Arap-İslam kültürüne yönelmiş olarak algılanan tehditlerinin ortaya çıkardığı gerilimlerine karşılık Müslümanların tavrı sorgulamasına derinden nüfuz eder.⁵⁸⁰ Başka bir ifadeyle bu, Yunanlıların ve diğer yabancıların Arap-İslam kültürüne etkisine yönelik karşı bir mücadele teşebbüsüdür. Bu

⁵⁷⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 66.

⁵⁷⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 66.

⁵⁸⁰ Bu bağlamda nahvin mantıktan arındırılması çabasına bir örnek olarak Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî'yi de sayabiliriz. Bkz. Mehmet Şirin Çıkar, "ez-Zeccâcî'nin el-İdâh fî 'ilelî'n-nahv ve el-Cumel fî'n-nahv Adlı Eserleri Bağlamında Nahiv İlmine Bakışı", *Nüsha*, Yıl 4, Sayı: 14, 2004, s. 71-79.

on üçüncü ve on dördüncü asırlarda da devam edecek ve nihaî itibariyle dinî öğretilere karşı filozofları çökertmeye yönelik bir savaştır aynı zamanda.⁵⁸¹

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; Sîrâfî'nin, mantığın evrensel bir düşünce disiplini olduğu iddiasına karşı ileri sürdüğü, her dile özgü bir düşünce ve ifâde sistemi bulunduğu, dolayısıyla Arap dilbilgisinin bir Arap mantığı olduğu iddiâsı, sadece mantığa karşı çıkan dilbilginlerini cesaretlendirmekle kalmamış, Fârâbî (ö. 339/950) ve Sicistânî (ö. 391/1000) gibi mantıkçılara dahî ilhâm kaynağı olmuştur. Zira Aristoteles mantığından oldukça farklı bir şekilde, mantığın hem anlamları hem de kültürlerle göre değişen lafızları araştırdığını ileri süren Fârâbî, mantığın evrensel bir anlam yapısına ve notasyona sahip olmamasından kaynaklanan evrensel geçerliliği sorununu ilk kez ele alarak mantığa yeni bir kavramsal çerçeve vermiştir.⁵⁸² Bu yeni kavramsal çerçevenin en nirengi noktalarından birisi felsefe ile din arasındaki epistemolojik ilişkinin yeniden düzenlenmesidir. Mantık ile gramerin, yani aklın kategorileriyle lafızlar arasındaki ilişkinin epistemolojik düzlemde düzenlenmesi, kullandığı dilin gramerini kendi özel mantığı olarak benimsemiş/özel mantığa dönüştürmüş ya da en azından lafızlarla makulâtın kurallarını birbirinden ayırmaya büyük önem vermeyen bir kültürde mantığı temellendirmek için atılması gereken adımın tersine olacaktır.⁵⁸³

Gramer-mantık ilişkisinde zikredilmesi gereken mühim noktalardan birisi de Sîrâfî'nin Arapçanın Yunan mantığına ihtiyacının olmadığını iddia ederken Arapçanın mantığını nahiv, Yunan mantığını da Yunancanın grameri olarak görmesidir.⁵⁸⁴ Bu yaklaşım Câbirî'ye göre Sîrâfî'nin “evrensel akl”ı reddettiği anlamına geliyordu. Bu red, aslında birbirinden tamamen farklı iki bilgi sisteminin çatışmasını yansıtmaktadır. Buna göre mesele, basit bir bakış açısı farklılığının ötesinde çok daha derin ve köklü olup sistemlerin temelden farklılaşması anlamına gelmektedir. Bu münazaranın sadece Sîrâfî değil, bütün gramerci (nahivci) ve kelamcılarının mantıkçılara ve felsefecilere karşı zaferi olarak kayıtlara geçtiği ifade edilir. Başka bir ifadeyle münazara “Beyân”ın

⁵⁸¹ Şükrü B. Abid, “Dil”, (Çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr), Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007, s.144.

⁵⁸² Sadık Türker, “Erken Klâsik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri”, *Kutadgubilig Dergisi*, Sayı: XI, İstanbul, 2007, s.143.

⁵⁸³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 531-532.

⁵⁸⁴ Gerard Chamy, *İşkâliyyetu'l-luğaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1994, s. 43-65.

“Burhân”a karşı zaferinin tescili olmuştur. Mantığın nahiv çevrelerini istila etmeye başladığı bir döneme rastlaması bu zaferin önemini daha artırmaktadır.⁵⁸⁵

Diğer yandan yine Câbirî’nin tespitlerine göre nahiv ile mantık, daha genel bir ifadeyle *beyân* ile *burhân* arasındaki çatışma ya da kavga Mattâ ile Sîrafi’nin dönemine has bir şey değildi. Aksine Kindî döneminden bu yana *evrensel aklın* İslam kültürü içinde görevlendirilmesiyle başlamıştı.⁵⁸⁶ Bu yönüyle tartışmaya Kindî’nin *dinde rasyoneli Yunan evrensel aklının* ürünleriyle desteklemeye -kısaca *beyânı burhân üzerine inşa* etmeye- yönelik teşebbüslerinin ışığı altında baktığımızda söz konusu tartışmanın Arap-İslam kültüründeki “temeller krizi”nin en önemli tezahürlerinden birisi olduğu anlaşılmış olacaktır.⁵⁸⁷

Yine bu tartışmada mantıkçıların, nahvin mantığa muhtaç olduğunu ileri sürüp grameri küçümsedikleri, bunun üzerine Sîrafi’nin böyle bir tepki gösterdiği iddia ediliyorsa da⁵⁸⁸ bu yaklaşım tartışmanın derinliklerini anlamamıza engel olabilir. Zira Sîrafi’nin mantık ile gramerin alanlarının aynı olduğunu ileri sürmesi, bir anlamda gramerin yeterliliğini vurgulayarak bir kültür krizinin önüne geçmek olarak değerlendirilebilir. Toplumun sahip olduğu kutsal metin yani Kur’an kendisini “apaçık Arapça bir kitap”⁵⁸⁹ diye takdim ettiğine göre devreye Yunan mantığını sokmak, kutsalın dejenere olmasına ve bozulmasına yol açabilir diye düşündüğü söylenebilir.⁵⁹⁰

Tartışma, gramercilerle mantıkçılar arasındaki tartışma olduğu kadar içeriğine ve düşüncel uzanımları açısından aynı zamanda kelim-felsefe arasında bir tartışma olarak görülebileceğini iddia eden Oliver Leaman’ın konuyla ilgili değerlendirmelerine göre Sîrafi’nin Yunan felsefesinin İslamî entelektüel hayata girmesine saldırılar yöneltirken işlediği önemli bir konu da, Yunan’ın ve Yunanlıların İslam toplumuyla mukayesesi yapılarak yüceltilmesine karşı çıkmış olmasıdır. O, Yunan kültürüne hayranlığın bir özentisi olduğunu ve hiçbir milletin kendi başarılarının bütünlüğü içinde öteki milletlerden üstün olmadığını iddia eder.⁵⁹¹ Bu tartışma yine Leaman’a göre *kelam* ve

⁵⁸⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 292.

⁵⁸⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 293.

⁵⁸⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 295; benzer bir yorum için bkz. İsmail Abdulaziz, *Medresetü Bağdad ve eseruha fi tatavvuri’l-Mantiki’l-Arabi*, Kahire 1989.

⁵⁸⁸ Şükrü B. Abid, “Dil”, s.142.

⁵⁸⁹ Nahl 16/103.

⁵⁹⁰ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s.25-26.

⁵⁹¹ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 12-13.

felsefe'nin yararları üzerine yapılan tartışma, Yunan felsefenin İslam toplumundaki problematik yönüne ilişkin önemli bir izahı da gözler önüne serer: Felsefenin kendi kendisine yönelttiği soruların birçoğunun İslam düşüncesi ve inancı bağlamında verilmiş cevapları zaten mevcuttu. Örneğin; insanların nasıl yaşaması ve hangi davranışlarda bulunması gerektiğine yönelik soru, kurtuluşu elde etmek için dinî ve toplumsal davranışla ilgili her şeyi bildiren Kur'an'da cevaplandırılmıştı. İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış olan sorunlar en başta fıkıh ilmi içerisinde çözüme kavuşturulmaya çalışılmış, kudret, kader ve Tanrı ile ilgili sorunlar kelam ilmi bağlamında ele alınmış, bunların yanı sıra iyi bir dilbilim geleneği varlığını hep sürdürmüştür. Felsefenin entelektüel alanda sahneye çıkışı, bu geleneksel İslamî ilimlerin birçoğuna meydan okuduğu ve o tür bilgi formlarında uzman olan kimseleri tehdit ettiği görüldü.⁵⁹² Leaman gibi Câbirî de konuyu “beyânî” *episteme* ile “burhânî” *episteme* arasındaki krizin ortaya çıkmasının önemli amillerinden birisi olarak görüyordu. Aslında mesele nesnel bir gramer ile nesnel bir mantık arasındaki ilişki ve seviye sorunu değil, iki farklı dünya tasavvurunun ve *epistemenin* mânâyâ, lafza ve kültüre yükledikleri anlamların çatışmasının yansımasıydı.

2.2.EPİSTEMOLOJİK PARADİGMALARININ ÇATIŞMASININ AKTÖRLERİ

Bu kısımda Câbirî'nin Arap-İslam aklının krizine yol açtığını düşündüğü filozofları ele alacağız. Özellikle Arap-İslam kültüründe oluşan epistemolojik paradigmlar olan beyân, irfân ve burhân arasında krize yol açan veya bu krizi gören filozofları tartışmaya çalışacağız. Câbirî'ye göre Arap-İslam düşüncesinde epistemolojik paradigmlar arası çatışma özellikle üç filozof üzerinde yoğunlaşmaktadır: İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd. Bu filozofların Câbirî'nin metinleri özelinde ele alınması ve tartışılması din ve akıl arasındaki kırılma noktalarını ve çatışma dinamiklerinin daha iyi anlaşılmasına ve okunmasına imkân sağlayacağı kanaatindeyiz.⁵⁹³

⁵⁹² Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 14.

⁵⁹³ Klasik İslam felsefesindeki din-felsefe tartışmalarında çatışmanın dinamikleri açısından sorgulayan çalışma için bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri -Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzere-*, Elis Yayınları, Ankara 2007.

2.2.1. İbn Sînâ: Epistemolojik Temellerin Çatışması

Câbirî, Aristocu burhâna dayalı felsefe ideallerinden sapmakla ve felsefeye mistik unsurlar katmakla itham ettiği İbn Sînâ'nın Harran-Fars Yeni Eflatunculuğu'nun ekseninde bir Meşrikî hikmet projesi geliştirmeye çalıştığını ileri sürmektedir. Fârâbî'nin rasyonel tutumuna mukabil İbn Sînâ söz konusu Harran-Fars ekseninde felsefeye mistik bir yöneliş kazandırmıştır.⁵⁹⁴ Bu tutumu kendisini aslında yakından izlemek istediği Fârâbî'nin, özünde rasyonel olan felsefî tutumundan koparmış ve yine onun felsefesine bulunduğu bilinçli müdahalelerle “Meşrikî” dediği fakat aslında İshrâkî karakterli bir felsefe projesi geliştirmeye yöneltmiştir.⁵⁹⁵ Câbirî'ye göre, İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefe hezimete uğratılmış, ancak hâlâ canlı, süreklilik ve üstünlük fikriyle benliğine dönmeyi öngören Fars ulusal bilincinin tecellîlerinden biri olmaya devam etmektedir.⁵⁹⁶ Böylece İbn Rüşd'ün Doğulu pagan doktrinlere atfen değerlendirdiği İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefe Câbirî'nin İbn Rüşd'ü eksene alan “Mağribî” felsefe projesinde kadim Fars ulusal bilincinin bir yansıması şeklinde yorumlanmış olmaktadır.⁵⁹⁷

İbn Sînâ gibi bir filozofu “gnostisizm” ithamıyla İslâm'dan ziyade ilhad ile alakalı bir çerçevede değerlendiren; bunu yaparken de Ortaçağdaki dış kültürlerden intikal etmiş ‘el-ulûmu’-d-dahîle’yi veya onlarla uğraşanları dışlayıcı, düşman addedici tipik narsist tavrın bir tezahürünü sergileyen, ancak kendi içinde bulundukları fikri geleneklerin bu ‘yabancı ilimler’e neler borçlu olduğunu bir türlü kabullenmek istemeyen yaklaşım sahipleri İslâm felsefî tefekkürünü pek kolayca mahkûm etme eğilimindedir.⁵⁹⁸ Meselâ İbn Sînâ'ya dair bir başka yorum şöyledir: “Onun görüşleri

⁵⁹⁴ Kutluer, *İslam'ı Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 87.

⁵⁹⁵ İzzet Bâlî, *İtticâhü'l-İshrâkî fî Felsefeti İbn Sînâ*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1994, s.355-412.

⁵⁹⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 183.

⁵⁹⁷ İlhan Kutluer, “Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler*, Kültür A.Ş. İstanbul 2008, I, 5.

⁵⁹⁸ İbn Sina felsefesinin mistik karakterde bir felsefe olmadığını iddia eden yaklaşımlar için bkz. İlhan Kutluer, “Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, I, 4; Mübahat Türkel Küyel, “İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Haz. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1984, s. 769-792; A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, (Çev. İsmail Yakıt), Ötüken Yayınları, İstanbul 1986, s. 39-41; Dimitri Gutas, “İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali”, (Çev. M. Cüneyt Kaya), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, 19, Sayı: s. 185-205; Aynı makale için bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 63-87; Dimitri Gutas, “İbn Tufeyl'e göre İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 89-112; Dimitri Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Misizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, (Çev. M. Cüneyt Kaya), *İstanbul*

batını (Neşşâr'ın "gnostik"inin yerini almışa benziyor bu itham) fikirlerden etkilenmiştir ve zındıkçadır. İster Şii ister "ilhadi" olsun Bâtıniler, toplumlarının inançlarını "ilhad temelli Yunan kültürüyle uzlaştırmaya çalışan tiplerdir."⁵⁹⁹ Bâtınlık-felsefe ilişkilerinin İslâm düşünce tarihinin çok ilginç konuları arasında olduğu doğrudur. Ancak bu konuya dair tespitlerin tüm felsefî faaliyeti Bâtınlık akımına irca etme şeklini alması durumunda tarih kötü bir avukat olmaya başlar. Şimdilik şu kadarı söylenebilir ki, Batıniyye ile fikri mücadeleye giren kelamcı düşünürlerin, Bâtınîlerin -silahlı propaganda yanısıra- fikrî propagandalarına malzeme yapılan felsefî mirasa ilhadî nazarıyla bakması tabîî idi ve belki de felsefenin itibarının yahut filozofların ilmi otoritesinin yıkılmasıyla Bâtıniyye'nin de yıkılacağı umuluyordu.⁶⁰⁰

Gutas'a göre İslam felsefesinin altın çağı olan İbn Sînâ sonrasındaki üç yüzyıl boyunca etkisini gösteren İbn Sînâcılığın ana çizgisi, buna ilaveten İbn Sînâcılığın Osmanlılar döneminde Anadolu'daki tezahürleri hemen hemen hiç çalışılmamıştır. Gutas bu duruma örnek olarak Oliver Leaman ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın editörlüğünde yayınlanan *History of Islamic Philosophy* adlı eserdeki eksikliği gösterir.⁶⁰¹ Buna ilaveten Macit Fahri, İbn Sînâ'nın birinci kuşak öğrencilerine bir paragraflık yer ayırmıştır,⁶⁰² H. Corbin, İbn Sînâ'yı doğrudan izleyen "mükemmel şakirtlerinden" bahsetse de ona göre İbn Sînâ'nın asıl halefi Sühreverdî olduğundan, ilk kuşak talebelerinden sadece ikisinin ismini vermekle yetinir;⁶⁰³

"Genel doktrin açısından şunu söyleyebiliriz ki; Fârâbî, İbn Sinâ, İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîleri bir araya getiren aynı yönelişle karşı karşıyayız: Dini felsefeye, felsefeyi dine sokmak. Hem de feyz nazariyesini Harranlılara özgü bir biçimde yorumlama temeline dayanarak bunu yapmak."⁶⁰⁴

Câbirî, özellikle İbn Sina'yı suçlayarak, onu İslam düşüncesindeki bütün gayri ma'kul düşüncenin baş sorumlusu olarak göstermiştir. Ona göre İbn Sinâ kasıtlı yahut kasıtsız, İslam düşüncesinde hurafeye eğilimli karanlık gaybî fikrin en büyük öğreticisi olup, astroloji, sihir, tılsım, muska ve ölümlerle temasa geçmek gibi irrasyonelizmin bütün çeşitlerini ilim haline getirmiştir. Bu hurafe ve irrasyonel ilimler onun sahte

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 15, 2007, s. 315-338 Aynı makale için bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 169-190.

⁵⁹⁹ Bkz. Sâbir Tu'ayme, *el-Akâidu'l-Batıniyye ve hükmü'l-İslâm fihâ*, Beyrut 1406/1986, s.92-98, 242-249

⁶⁰⁰ İlhan Kutluer, "Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", I, 7.

⁶⁰¹ Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı", s. 133-135.

⁶⁰² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul 1998, s. 191.

⁶⁰³ Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 175.

⁶⁰⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.165.

Aristo boyasıyla bilimsel ve felsefî doğal yerini bulmuştur, ancak bundan daha tehlikelisi, Arap düşüncesini Ortaçağ boyunca karanlık yöne çevirmesi, akıl dışı bilimleri Kur'an ayetlerini te'vil ederken kullanmasıdır. İbn Sinâ tabiat ötesi hallerden bahseden ayetleri öyle karanlık bir ruhânîyetçi anlayışla yorumlamıştır ki Arapların İslam öncesi dönemde sahip oldukları 'ahmak gerçeklik'ten daha geri bir duruma düşmekten kurtulamamıştır. Câbirî'ye göre İbn Sinâ burada bir tabip olarak büyüklüğüne ve mantıktaki onca eserine rağmen Câhız'ın ve onun Mu'tezilî meslektaşlarının alay ettiği, hatta pek çok Eş'arî'nin rahatsız olduğu 'garip bir aklîliği' savunuyor görünmektedir. Dolayısıyla Câbirî'ye göre "felsefeye ve İslam akılcılığına indirilen gerçek darbe, *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabını yazdığı için Gazzâlî'den gelmemiş, İslam'ın en büyük filozofu sayılan büyük üstad İbn Sinâ'dan gelmiştir".⁶⁰⁵

Bunun yanında Câbirî'ye göre İbn Sina'nın en büyük hatası gnostisizme bulaşmış olması, Arap-İslam düşüncesindeki rasyonel gelenekten bir kopuşu simgelemesidir. Zira İbn Sina Arap-İslam düşüncesinin gerilemesinde en büyük katkı sahibi olan gnostik-ruhcu eğilimi destekleyen, okutan, kesin bir öğreti haline getiren kişi olup Arap-İslam düşüncesinin Mu'tezile ile başlayıp Fârâbî ile zirvesine çıkan açık rasyonelliğini bırakarak ölümcül karanlık bir irrasyonelliğe yüzünü çevirmesinde kuşkusuz en büyük vebâl de ona aittir. Bu karanlığı Gazâlî, Suhreverdi ve benzerleri bazı ortam ve sahalara yayıp genellemekten başka bir şey yapmamışlardır.⁶⁰⁶

Öyle anlaşıyor ki Câbirî için, İbn Sinâ, biri Arap-İslam kültüründeki kemiyet artışını, üslubunun akıcılığını ve düşünüş tarzındaki berraklığını temsil eden diğeri de kendine ve başkalarının ona atfettiği yetkinlik ve biricikliğe rağmen onu, bu kültürdeki donuklaşıp çökme merhalesinin bizzat başlatıcısı yerine koyan kişi olmak üzere iki ayrı yüze sahiptir. Yine ona göre İbn Sinâ'nın kendisi bu ikinci yüzünü tercih ettiğini defalarca belirtecektir.⁶⁰⁷ Böylece Kindî ve Fârâbî gibi düşünürlerce başlatılan evrensel akli merkezileştirme projesi,⁶⁰⁸ İbn Sinâ'nın Meşrikî felsefe projesi nedeniyle öldürücü

⁶⁰⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 178-179; Câbirî, "Limâzâ Ketebe el-Gazzâlî Tehâfüt'ül-felâsife", *Tehâfüt'üt Tehâfüt*, İbn Rüşd, Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l Arabiyye, (Thk. Câbirî), Beyrut 1998, s. 13-29.

⁶⁰⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.190.

⁶⁰⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 10.

⁶⁰⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.253.

bir irrasyonelliğe terkedilmiştir. Bu konuda Gazzâlî ve Sühreverdî de İbn Sînâ'yı izlemişlerdir.⁶⁰⁹

“Kitaplarının çokluğu, düşünüş biçiminin netliği, üslûbunun parlaklığı ve felsefi-ilmî iddialarının çeşitliliği ile Arap-İslam kültürünün nicelik bakımından zirvesini temsil ederken, bizzat kendisi ve başkaları tarafından zatına atfedilen dehâ ve yüceliğe rağmen donukluk ve çöküş merhalesinin hakiki mimarı da odur. Bize göre diğerlerinden daha mühim olan bu yön itibarıyla İbn Sînâ, zannedildiği gibi İslam rasyonalizminin zirve noktasına varmış biri gibi gözüküyor. Aksine, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında, Arap-İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonelizmin temellendirilmesi için çalışmış ve eserlerini bunun için yığmış birisidir. İslam geleneğinde yanlış olarak bilindiği gibi, yarım asır sonra İmam Gazzâlî gelip onun fikirlerine “öldürücü darbe”yi indirmemiştir. Hayır! Hayır! Gazzâlî bu sahnede, İbn Sînâ’nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır.”⁶¹⁰

İbn Sînâ'yı bu şekilde rasyonelliğin dışına iten Câbirî'nin zihnindeki ikinci adımda Doğu ve Batı İslam felsefelerini birbirinden ayırmaktır. Ona göre, İbn Sînâ ile İbn Rüşd arasında *epistemolojik bir kopuş (katia)* vardır.⁶¹¹ Bu kopuşla birlikte kültür mirasımızın ideolojik misyonu iki lahza arasında olmuştur. Biri diğerini geçersiz kılmış, ondan kopmuştur. Birinci lahza, Fârâbî'nin rüyasıdır ki İbn Sînâ bunu yaşamıştır. İkinci lahza ise İbn Bâcce'nin rüyasıdır ki bunu da İbn Rüşd geliştirmiştir. İkincisi süzülüp alınmalıdır. Çünkü İbn Rüşd tam bir kopma sağlamıştır. Eğer kültürel mirasımızdan illa bir alma olacaksa bu kopuşu alalım.⁶¹²

Bu bağlamda Câbirî'nin Mağribî felsefe adını verdiği Endülüs felsefe geleneğinin İslam felsefe tarihindeki yerine bir göz atmak gerekmektedir. Endülüs felsefe geleneği genel bir şemsiye terim olarak Ortaçağda Müslümanların fethinden sonra, İspanya yarımadasında yetişmiş olan Müslüman filozofların ortaya koyduğu felsefe mirasını ifade eder.⁶¹³ Endülüs'te felsefe adı altında ele alınan konulara ve bu coğrafyada ortaya konan felsefî eserlere baktığımızda, İslam coğrafyasının bu en Batı ucunda ortaya çıkan felsefenin kendine özgü bazı özellikler taşıdığı söylenebilir: i. Doğu İslam felsefesinde karşımıza çıkan Yeni-Platonculuk ve Platon Aristoteles

⁶⁰⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.45.

⁶¹⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 120.

⁶¹¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.11. Ayrıca bkz. Belkız, *el-İslam ve'l-hâdase ve'l-ictimau'l-siyâsi Hivârât fikriyye*, s.17-19; M.S Khan, “İbn Sina and Rationalism”, *Reason and Tradition in Islam*, (Ed. Mahmut Haq), Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992, s.108-115.

⁶¹² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 56-57.

⁶¹³ Mehmet Önal, “Endülüs'te Felsefe”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), E-Babil Yayınları, Ankara 2007, V, 447-454.

uzlaştırmacılığına dayanan Meşşâilik, Endülüs felsefesinde saf bir Aristotelesçiliğe dönüştürülmüştür. İşte bu durumun bir sonucu olarak, ilk kez Endülüs felsefesinde, Aristoteles külliyyatı Yeni-Platonculuktan arındırılmış bir şekilde yeni baştan ele alınıp yorumlanmıştır. ii. Din ile felsefenin aynı hakikatin iki ayrı ifade biçimi olduğu düşüncesi, Endülüs'te İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tarafından çok çeşitli boyutlarıyla tartışılmış ve bu ikisinin Batı Ortaçağında olduğu gibi çifte hakikat olarak değil, aksine bir ve aynı hakikatin iki ayrı ifadesi ya da görünümü olduğu görüşü açık bir biçimde savunulmuştur.⁶¹⁴ Bu savunu din-felsefe ve akıl-vahiy ilişkisine/gerilimine getirilen orijinal bir çözüm olarak görülmüştür. iii. Gazzâlî ve Meşşâi filozofları arasındaki tartışmada Endülüs filozofları çoğunlukla Meşşâilerin yanında yer almakla birlikte, İbn Sinâ ve Fârâbî gibi Meşşâileri de Arsitoculuktan uzaklaştıkları için eleştirmekten geri durmamışlardır.⁶¹⁵

Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı eserinde felsefî düşüncü ele alırken bütün sistemini bu ideolojik tavır üzerine kuracaktır. O, genelde Endülüs felsefe geleneğini, özelde ise İbn Rüşd felsefî sistemini kendine göre yorumlayarak İbn Sînâ üzerinden Doğu'da ortaya çıkmış olan düşüncenin tümünü geçersiz kılmaya çalışacaktır. Bunun en çarpıcı örneğini de Arap-İslam dünyasının batısında yer alan düşünürlerin neredeyse tümünde böyle bir ilerencilik ve rasyonelliğin olduğunu iddia etmesidir.⁶¹⁶ Câbirî'ye göre bu eleştirel ve rasyonel söyleme sahip düşünürler arasında İbn Hazm, İbn Tûmert, İbn Muda Kurtubî, İbn Rüşd ve İbn Haldûn vardır.⁶¹⁷ Öyle ki bu, Batı'da yapılan ve temel

⁶¹⁴ Bkz. Abdülmaksud Abdülganî, *et-Tevfik beyne'd-din ve'l-felsefe inde felasifeti'l-İslâm fî'l-Endelüs*, Mektebetü'z-Zehra, Kahire 1993.

⁶¹⁵ Önal, "Endülüs'te Felsefe", s. 454. Ayrıca bkz. Hasan Özalp, "Endülüs'te Aklî Düşünce", *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 109-132. George F. Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", (Çev. Mehmet Özdemir), *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2/6, Ankara 2000.

⁶¹⁶ Çağdaş Batı düşüncesinde de çoğu zaman İbn Rüşd aydınlanma, ilerleme ve rasyonelileyle ilişki içinde ele alınmıştır. Örnek bir çalışma için bkz. Eds. Mourad Wahba and Mona Abousenna, *Averroes and the Enlightenment*, NY: Prometheus Books, Amherst 1996. Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme* A. Durand, Paris 1852; Roger Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2000.

⁶¹⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.49-55; ayrıca bkz. Anke von Kugelgen, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroists' in the Twentieth Century", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Sayı: 16, 1996, s. 97-132.

sloganı ise *taklidi terk etmek ve asıllara dönmek* cümlesi olan bir kültür devrimidir. Asıllardan kasıtın ise özellikle Aristoteles felsefesinin yeniden okunmasıdır.⁶¹⁸

Câbirî'nin yansıtmak istediği işte bu ideolojik projesidir. Bu projede akli göreve davet eden Câbirî, mantıksal bir kurgu ile hedefine ulaşmaya çalışacaktır. Bu projede başarıya ulaşması, İslam felsefesinin doğuşundaki en parlak simaların aslında algılandıkları gibi olmadıklarını kanıtlamasına bağlıdır. Câbirî'nin bu projesinin satır aralarını okumak ve onun niyetini ortaya koymak başlı başına bağımsız çalışmaları gerektirmektedir. Böyle çalışmaların gerekliliği, Câbirî'nin etki sahasını göz önünde bulundurduğumuzda kendini fazlasıyla hissettirmektedir.⁶¹⁹

Câbirî, İbn Sînâ için doğrudan değil, dolaylı bir okumanın şart olduğunu belirtmektedir. Bu dolaylı okumada İbn Sînâ, öncesi, sonrası, etkileri, kendisini her yönden çevreleyen kimselerle birlikte ele alınmalıdır.⁶²⁰ İbn Sînâ'da Fârâbî ile aynı problematiği yaşıyordu.⁶²¹ Câbirî, Fârâbî için bu problematiği şöyle izah ediyordu; yaşadığı dönem itibarıyla mükemmel bir felsefi bütünlük sistemi kurmuş ve neticesinde felsefeyi dine, dini de felsefeye sokmaya çalışmıştır. Din-felsefe uzlaştırması onun için bir sonuçtur. *el-Cem*'den⁶²² kastı da karşıt fikirleri uzlaştırıp tekleştirmektir. Nihayetinde Fârâbî Aristoteles'i Eflatun gibi okumuştur.⁶²³ İbn Sînâ'daki problemi kendisine göre bu şekilde değerlendiren Câbirî, İbn Sînâ'nın hayatında vuku bulan, İsmailî öğretisi ile

⁶¹⁸ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.246; konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Ali Eşlik, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrîkiyye Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 121-125.

⁶¹⁹ Eşlik, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrîkiyye Kavramı*, s. 123.

⁶²⁰ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.105-106.

⁶²¹ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.105.

⁶²² Câbirî, Fârâbî'ye isnad edilen *el-Cem*'u *Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* eseri kastetmektedir. Bu kitabı ortaya çıkma nedeninin Aristoteles'e ait olduğu düşünülen *Esûlücyâ* eserinin olduğunu belirten Câbirî'ye göre aslında, Fârâbî, bu eserin Aristoteles'e ait olmadığını derinliklerinde hissediyordu fakat ideolojik hedefleri için bu kitabı te'vil etme yoluna gidecektir. Câbirî'ye göre Fârâbî, böylelikle karşıt fikirleri birleştirip teklesmeyi sağlamak isteyecektir. Bkz. Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.74-75. Câbirî'nin bu iddialarına karşın bugün, Fârâbî'nin bilinçli olarak *el-Cem*'i yazması bir yana Fârâbî'nin böyle bir eseri olup olmadığı hakkında da çok ciddi kuşku bulunmaktadır. Muhittin Macit yayınlamış olduğu, *Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle* adlı makalesinde, bu eserin Fârâbî'ye aidiyetiyle ilgili çok ciddi şüphelerin bulunduğunu belirtmiş, bu eserin Yahyâ b. Adî tarafından dile getirilmiş olabileceğini belirtir. Bkz. Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, 2004, s.5-21.

⁶²³ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.70 vd.

tanışıklığı, Nuh b. Mansûr kütüphanesinin yanması ve Aristoteles'i Fârâbî vasıtasıyla okuması olaylarının, İbn Sînâ'yı anlamada çok önemli olduğunu belirtiyor.⁶²⁴

İbn Sînâ'nın ideolojik (!) felsefesinde bu olayların izini süren Câbirî, ilk olarak, İbn Sînâ ile İsmailîler arasında var olduğuna inandığı ilişkiyi ortaya koymaya çalışır.⁶²⁵ Câbirî bağlantıyı şöyle açıklıyor:

“İsmailî öğretinin propagandasını yapan İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde merkezi bir konum teşkil eden ruh vurgusu, İbn Sînâ tarafından da felsefenin merkezine yerleştirilecek ve böylece insanların ruhuna hitap edilip onların bedenlerine de egemen olunacaktır. Böylelikle bir şer devleti olan Abbasiler çökertilip yerine de hayır devleti olan İsmailî imamların hükümeti kurulacaktır”.⁶²⁶

İşte tam da bu bağlamda Gazzâlî'nin de *Tehâfüt*'ünde İbn Sînâ'yı hedef alması tesadüfî değildir. Muhtemelen onun, İsmailîyye felsefesiyle ilişkisi organik boyuttadır ve *Tehâfüt* de İsmailîyye hareketine karşı gösterilen bir tepkidir.⁶²⁷ Fârâbî'nin bir *akıl* filozofu olarak bilinmesine rağmen İbn Sînâ'nın *ruh* filozofu olarak bilindiğini vurgulayan Câbirî'ye göre bu anlayışta âtil aklın (Hermesçilik gibi kadim gnostik gelenekleri kastediyor) İbn Sînâ üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.⁶²⁸ Daha önce de belirttiğimiz gibi hem kaynaklarda hem de İbn Sînâ'nın otobiyografisinden çıkan sonuca göre, filozofumuz İsmailî öğretiyi reddetmiştir. Buna rağmen İbn Sînâ'nın ruha verdiği önem ve felsefesinde önemli bir yer teşkil etmesini Câbirî'nin bu şekilde değerlendirmesi bizce yeterince karşılaştırılma ve tedkik yapılmadan verilmiş bir hükümdür. Şayet böyle bir etki varsa bunun metinler bazında ele alınıp karşılaştırmalar yapılmak suretiyle delillendirilmesi gerekirdi. İbn Sînâ ile İsmailîlerin görüşlerini kıyaslayan Mübahat Türkel Küyel'e göre, İbn Sînâ için din, İsmailî veya Karmatî anlayıştaki gibi salt, “müsül”e varmak için ve “aklın yürüyüşündeki bir anı” olmakla geçilecek, atılacak veya yok edilecek salt bir “remz”, nominalistin bir “voces”i değildir. Aksine din, tam bir gerçekliktir, gerçekliğin ta kendisidir; daha doğrusu aynı gerçeğin

⁶²⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 109-110.

⁶²⁵ Câbirî, İbn Sînâ felsefesinin İsmailî bir felsefe olduğunu ve bu nedenle Büyük Selçukluların politik istikametleri doğrultusunda çalışmalar yapan bir Eş'arî kelamcısı olan Gazzâlî'nin özellikle İbn Sînâ felsefesini eleştirdiğini öne sürmektedir. Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*; s. 604-606. Ne var ki İsmailîler üzerine çalışan ve bazı yerlerde Nasîreddin Tûsî ve Şehristânî gibi ünlü bilginler için bile bir İsmailî bağlamdan söz eden Farhad Daftary, bu konuda Câbirî'yi doğrulayacak herhangi bir değininde bulunmamaktadır. Bkz. Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Kuram*, s. 416.

⁶²⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 186-187.

⁶²⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.303.

⁶²⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.132 vd; *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.560-561.

farklı dille “apodiktik” yerine “retorik” ile dile getirilmiş şeklidir.⁶²⁹ İnsan nefsinin beden zindanından kurtulması ise gerçeğin bilgisine ulaşmakla akla takılan bedensel engelleri ortadan kaldırmaktır. Yine Küyel’e göre İsmailîler ile İbn Sînâ arasındaki en belirgin farklardan birisinin, birincilerin en sonda “hiç”e, İbn Sînâ’nın ise en sonda “var”a ulaşmasındandır.⁶³⁰

Câbirî, İbn Sînâ’da var olan ve Gazzâlî’nin eleştirel yoğunluğunun hissedildiği esaslardan birini teşkil eden “göksellerin rûhânîliği”nin ve bunların yeryüzüne tesir güçlerinin Fârâbî’de bulunmadığını öne sürmektedir;⁶³¹ fakat bu yorum, İbn Sînâ’nın bu konuya gösterdiği dikkat yoğunluğunun fazlalığının bu yazardaki bir etkisi olarak görülmelidir. Çünkü Fârâbî, göksel cisimlerdeki özbilincin (ruh) varlığını ve dairesel hareketin herhangi bir doğal nedene dayanmadığını açıkça kabul etmektedir.⁶³² Yine de Câbirî’nin bu yorumu, *Tehâfütü’l-Felâsife*’nin özellikle on altıncı meselesinden ve Gazzâlî’nin yukarıya alıntıladığımız sözünden kaynaklanmış olmalıdır. Bu sözde yer alan “Bu mesele hakkındaki tartışma bundan öncekilerden farklıdır”⁶³³ değerlendirmesi, Câbirî’nin zihninde iki filozof arasında bu konudaki bir tavır ayrılığı fikrinin oluşmasına neden olmuş olsa gerektir. Fakat gerçekten de iki filozof arasında böyle bir vakıasöz konusu olsaydı, kuşkusuz Allah’ın bilgisi konusunda değindiği gibi Gazzâlî, burada da İbn Sînâ’nın meslektaşları arasında yalnız kaldığını belirtirdi.⁶³⁴ Bu durum her halükarda göksel cisimlere ilişkin tartışmalarında Gazzâlî’nin en çok İbn Sînâ metinlerine dayandığını göstermektedir. Bu konuda vereceğimiz özel bir örnek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak niteliktedir.

Göksel cisimlerin mevcut hareketliliklerinin ancak özbilinç sahibi olmalarından kaynaklandığını, bunun dışında göksellerde doğal bir nedenin aranmaması gerektiğini belirten İbn Sînâ, göksel cisimler arasındaki hareketliliğin cisimler arasındaki doğal bir nedenden kaynaklanabileceğini öne süren kendi dönemindeki genç kuşak filozoflara kesinlikle karşı çıkmaktadır.⁶³⁵ Gökyüzündeki cisimlerin dairesel hareketlerinin

⁶²⁹ Küyel, “İbn Sînâ ve İsmâîli Görüş”, s.193.

⁶³⁰ Küyel, “İbn Sînâ ve İsmâîli Görüş”, s.197.

⁶³¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 126.

⁶³² Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli’l-Medîneti’l-Fâdila*, s. 72-75; ayrıca özellikle Fârâbî, *Kitâbü’s-Siyâseti’l-Medeniyye*; Haz. Ali İbn Mülham, Beyrut: Dârü ve Mektebetü Hilâl, t.y. s. 22-23.

⁶³³ Gazzâlî, *Tehâfüt’ul Felâsife Filozofların Tutarsızlığı* s. 154.

⁶³⁴ İbn Sînâ’nın Tanrı’nın bilgisi konusundaki felsefî görüşü bakımından yalnız kaldığına dair değerlendirme için bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt’ul Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, s. 128.

⁶³⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’s-Şifâ Metafizik II*, s. 143.

arkasında özbilince dayalı bir neden arayan İbn Sînâ'yı eleştirmek niyetindeki Gazzâlî'nin on dördüncü meselede filozofların görüşlerini herhangi bir atıfta bulunmaksızın öne sürdüğünü ve göksel cisimler arasındaki etkili bir doğal nedenin akla aykırı olmadığını söylediğini görmekteyiz.⁶³⁶ Gazzâlî'nin mevcut eleştirel içeriğinde herhangi bir isim geçmediğine göre, bu düşünürün İbn Sînâ'yı eleştirirken filozofun konuyu işleyiş içeriğinden hareket ettiği belirtilmelidir. Bu örnek, Gazzâlî'nin göksel varlıklarla ilgili üç mesele içerisindeki eleştirilerinde İbn Sînâ metinlerini esas aldığını göstermektedir.⁶³⁷

İbn Sînâ'nın kendi hayat hikâyesindeki, genç yaşta babası ve kardeşinin İsmailî daîlerle yaptığı sohbetin çarpıtılarak aktarıldığını belirten Gutas'a göre, İbn Sînâ'nın kendisi İsmailîlerle böyle bir bağlantısı olduğu iddiasının geçersiz olduğunu belirtir.⁶³⁸ Câbirî'nin öne dikkat çektiği ikinci olay Nuh b. Mansûr kütüphanesidir. Câbirî bu kütüphanenin yanmasını ima etmektedir ki, Cüzcanî'nin bildirdiğine göre, o dönemde bu kütüphane yandığında İbn Sînâ'nın hasımları, kütüphaneyi İbn Sînâ'nın bilerek yaktığını iddia etmişlerdi, diyor ve sonunda da *doğrusunu Allah bilir* diyerek konuyu kapatıyordu. Ayrıca Câbirî, İbn Sînâ'nın buradan Yunanlıların ilmini okuduğunu söylediğini belirtiyor ve ona göre İbn Sînâ aynı zamanda Yunanlılara ait olmayan bilgileri (kadim gnostik öğretileri ima etmektedir) de aynı kütüphaneden temin etmiş olabileceğini vurguluyor. İbn Sînâ'nın bu dönemde daha çok genç oluşunu da göz önünde bulundurarak böyle bir iman dahi ilmi bir değeri olmadığını düşünüyoruz. Câbirî, üçüncü noktada ise İbn Sînâ'nın, Aristoteles'i Fârâbî üzerinden okuduğu iddialarını dile getirmektedir. Bilindiği gibi İbn Sînâ otobiyografisinde, Aristoteles'in *Metafizik* kitabını çok fazla okumasına rağmen anlayamadığını ve tesadüfen karşılaştığı Fârâbî'ye ait *A'radi'l-Kitâbi maba'de't-tabîâ* kitabını okuduktan sonra Aristoteles'in metafiziğini tamamen anladığını belirtmiştir.⁶³⁹ Câbirî'ye göre, İbn Sînâ'nın Meşrikî hikmet projesi, Fârâbî'nin metafizik sisteminin üzerine oturtulmuştur.⁶⁴⁰ Fârâbî'den bu iskeleti ödünç alan İbn Sînâ, ideolojik muhteva bakımından ondan farklı bir yorum

⁶³⁶ Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt ul Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, s. 147.

⁶³⁷ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 74

⁶³⁸ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.13–14.

⁶³⁹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, c.II, s.4.

⁶⁴⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.121.

geliştirecektir. İbn Sînâ felsefesi, Fârâbî felsefesinin hem devamı hem de ondan sapma gösteren bir felsefedir. Onun devamı olması, Fârâbî'nin genel sistemini benimsemesi, sapması ise bu yapıyı Fârâbî'den farklı bir yöne çevirmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁴¹ Ayrıca İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi yorumladığı şeklindeki yaygın kanaat yanlıştır ve terk edilmelidir. Çünkü ikisinin sitemleri arasında bariz farklar vardır. Câbirî, bu farkları şu şekilde açıklıyor:

“1- *Feyz Teorisi*: Fârâbî'de sudûr edenler, (1) akıl ve (2) cisim (cisim ve ruh olarak göksel küre ibaresi var fakat Câbirî bunun İbn Sînâ'daki gibi ayrı ayrı olmadığını savunuyor) olmak üzere iki; İbn Sînâ'da ise sudûr eden (1) akıl, (2) ruh ve (3) cisim (göksel küre) olmak üzere üçtür. 2- *Semavi Akıllar (cisimler)*: Fârâbî'nin sisteminde semavi akıllar sadece natik kuvvete sahip iken İbn Sînâ'da buna ilaveten semavi cisimler tahayyül ve hissedici kuvvetlere de sahip oluyorlardı. 3- *Fârâbî sisteminin aksine İbn Sînâ'da bir düalizm vardır*: Ulvî âlem-süflî âlem, beşerî ruh-beşerî beden gibi. 4-*Ruh- beden ilişkisi*: İbn Sînâ'da ruh kemale ermek için bedeni kendine vasıta edinir. Yani saadetin bedenle birlikte bu dünyada gerçekleşmeyeceği kanısındadır. Oysa Fârâbî, saadetin nazari aklın kemale ermesinde, varlıklar âleminin hakikatini bilmesinde yattığını söylüyordu.⁶⁴²

Hiç kuşku yok ki, İbn Sînâ ile Fârâbî arasında anılan konularda bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bunun bir filozofun ulaşacağı nihai sonuçlar açısından normal olabileceğini düşünebiliriz fakat Câbirî'ye göre İbn Sînâ'da bu farklılıklar bilinçli olup, sahip olduğu ideolojisine uygun bir tarzda dile getirilmesidir. Meşrikî-Mağribî ayırımında da dile getirdiğimiz gibi Câbirî, İbn Sînâ'nı Meşrikî felsefesinin temelinde semavi cisimlere Tanrılık izafe etmenin yattığını belirtir.⁶⁴³ Ona göre bu anlayış sahip olunan bir ideolojik anlayışın sonucudur. İşte bu ideolojik boyuttan kaynaklanan felsefe, hezimete uğramış İran ulusal bilincinin bir tezahürü idi. Bu bilinç yenilmiş gözüксе de daima diri, daima kibirli ve kendini yenilemeye hazır bir vaziyette ihtiras doluydu.⁶⁴⁴ İbn Sînâ bu ideolojik hedefine varmak için *burhân*'ı kullanmıştır. Yani *irfân*'ı *burhân* ile temellendirmeye çalışmıştır.⁶⁴⁵ Câbirî, netice olarak İbn Sînâ'nın felsefesinin eklektik olduğunu ve bu eklektik yapısıyla büyük şöhret kazandığı

⁶⁴¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.561.

⁶⁴² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.128-135.

⁶⁴³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.151. Ayrıca bkz. Cum'a Lütfi, *Tarih Felsefeti'l İslâm fi'l Maşrik ve'l Mağrib*, Kahire, 1927.

⁶⁴⁴ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.183.

⁶⁴⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.281; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.579.

fikrindedir. Onun eklektik felsefesini kelam ilmi, tasavvuf, Aristoteles felsefesi ve Hermetik İsmailî felsefe oluşturmaktadır.⁶⁴⁶

2.2.2. Gazzâlî: Telfikî Epistemolojinin Sorunları

İslam düşünce tarihinin en önemli mütefekkirlerinden biri, fikirleriyle dini ilimlerin çoğunda ciddi değişimlere sebep olan Gazzâlî'dir. Onu, İslam akîdesini felsefî ve batınî etkilerden korumak için cedel metodunu ustalıkla kullanan bir kelimci, hakikate ulaşmak için sufi epistemolojiyi benimseyen ve çağındaki ulemada görülen zaafiyeti zühd ahlakıyla çözmeye çalışan bir mutasavvıf, İslam toplumunda mantığa meşruiyet kazandıran ve bu ilmi din ilimlerinin mukaddimesi haline getiren bir mantıkçı, felsefeye olan vukûfiyeti ve Meşşâî geleneğe yönelttiği eleştirileri nedeniyle bir filozof, fıkıh usulünün diğer disiplinlere olan nisbetini belirleyen bir usulcü ve maneviyat öğretisiyle din ilimlerini canlandırmaya çalışan bir ahlakçı olarak görmek mümkünse de aslında onu tek başına bir ilim dalına hasretmek doğru olmayacaktır.⁶⁴⁷

İslam düşünce tarihinde Gazzâlî bir takım araştırmacılara göre islam dünyasının duraklaması ve gerilemesinin baş sorumlusu olarak görülür. İslam düşüncesinde sekizinci ve on birinci asırlardaki düşünsel dinaminizm Gazzâlî'in tutumları yüzünden yok olmuş, taklidin egemen olduğu bu dönemde şerh ve haşiyelerle geçmiş mütemadiyen tekrar edilmiş, yeni ürünlerin ortaya koyulması bir türlü gerçekleştirilememiştir.⁶⁴⁸ Gazzâlî ile ilgili bu kanaatler arasında Câbirî'nin değerlendirmeleri farklı bir bağlama oturur. Câbirî'ye göre Gazzâlî söz konusu olunca en dikkat çeken şey onun fikriyatının iç içe girmiş ve çelişkili öğretiler toplamı olduğu yönündedir. Özellikle Câbirî çerçevesini kendisinin çizdiği epistemolojik paradigmaları açısından Gazzâlî'ye baktığında onda epistemolojik metodolojilerin bir bileşkesini gördüğünü ifade eder. İslam düşüncesindeki üç epistemolojik paradigma Gazzâlî'de bir

⁶⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 600.

⁶⁴⁷ Osman Demir, "el-Menhul'den İlcam'a Gazzâlî'ye Göre Kelam İlmi ve Kelamcılar", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt: 16, Sayı:31, 2011, s. 2.

⁶⁴⁸ Gaston Bouthoul, *Zihniyetler*, (Çev. S. Evrim), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1975, s. 93; Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, E. Birey, Cep/Düşün Yayınları, İstanbul 1992, s. 157 vd; Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 67 vd; Ahmet Emin, *İslam'ın Bugünü*, (Çev. Abdulvehhab Öztürk), Gaziantep 1977, s. 122; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 253; Hüseyin Atay, "Önsöz", Fahrettin Razi'nin *Kelam'a Giriş'i (Muhassal)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 32; Cemil Sena, *Hız Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 327 vd.

araya gelmiş ve yapısal yani çatışmacı tarzda karşılaşmış olup, bu karşılaşmanın akıl ve düşünce olarak Gazzâlî'deki neticesi agnostisizm (metodik değil) diye ifade ettiği ruhî krizdir. Bunun fikrî üretim olarak Gazzâlî'de neticesi ise Câbirî'ye göre *telfikî tedâhül*dür. Gerçekten de Gazzâlî, Beyân'ı burhânî metot (câmi kıyas) mekanizmasının faaliyetine açmaya ve özellikle de aklî konularda olmak üzere, bu çeşit kıyası, beyânî kıyas mekanizmasının yerine koymaya çalışmıştır.⁶⁴⁹

Câbirî'ye göre, Arap-İslam kültüründe hem beyân hem irfân hem de burhânın bir araya gelerek yapısal bir çatışması, açık bir şekilde Gazzâlî'de somutlaşmıştır. Bu üç bilgi sistemi Gazzâlî'de iç içe geçmişliğe dönüşmüş ve bunun sonucunda Arap-İslam kültürünün krizi somut hale gelmiştir. “Eklektik iç içeliğe geçmişlik” (*telfikî tedahül*) Gazzâlî'den itibaren özellikle doğu İslam dünyasında Arap-İslam düşüncesinde yaygınlaşmıştır. Bu girişikliğın Gazzâlî'nin şahsında meydana getirdiği sonuç agnostik şüphecilik olan ruhî kriz olmuştur. Gazzâlî'nin yaşadığı bu durum Arap-İslam düşüncesinin içine düşmüş olduğu krizin tezahürüdür.⁶⁵⁰

Câbirî'nin Gazzâlî'nin en önemli eseri olan *İhyau ulumu'd-din* üzerine tahlilleri ona göre Gazzâlî'nin eklektik epistemolojisini anlamak için önemlidir. Câbirî'ye göre *İhyâ*'yı tamamen kavramak için onu şimdi, öncesi ve sonrasıyla ele almak gerekir. *İhyâ*'yı Gazzâlî'den sonraki boyutta okuduğumuz zaman *İhyâ*'nın tasavvuf tarihinde yeni bir başlangıç ve kuvvetli bir sâik oluşturduğu görülecektir. Ancak *İhyâ*'yı Gazzâlî'den önceki boyutuyla okursak, onun Yunan ahlak mirası içinde Âmirî ve İbn Miskeveyh ile başlayan İsfahânî ile olgunlaşan Yunan ahlak mirasının İslamileştirmesi ameliyesine taç giydirmeye mesabesinde olduğunu görürüz. Câbirî'ye göre *İhyâ*'da Gazzâlî'nin üstlendiği görev, muamelenin (nefsin temizlenmesi vs.) keyfiyetini açıklamak değil, okuyucuyu bütün ilimlerle ve davranış şekilleriyle olan ilişkisinde belirli bir görüşe bağlamaktır. Ayrıca *İhyâ* görüş farklılığının doğal olduğu tüm

⁶⁴⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 606-607. Gazzâlî ile ilgili Nasr Hamid Ebu Zeyd'in benzer bir değerlendirmesi şöyledir; “Gazzâlî, bünyesinde birbirine zıt her türlü unsuru barındıran bir düşünce sistemi içinde görüş ve içtihadların çeşitliliğine onay veriyordu. Nitekim onun düşünce sistemi, Şafîî fıkhı ile tasavvufî te'vili birleştirdiği gibi, Eş'arîlerin akılcılığıyla İsrakî felsefedeki gnostikliği de birleştirmişti. Ebu Zeyd, *en-Nass es-sulta el-hakika: el-Fikrud-dinî beyne irâdeti'l-ma'rife ve irâdeti'l-heymene*, Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, Beyrut 1995, s. 59; Buna karşılık Fazlurrahman ise, Gazzâlî'nin tasavvufu dinin bütünleyici parçası haline getirerek, Sünnî İslam'ı yeniden kurmakla kalmadığını aynı zamanda tasavvufu gayr-i İslamî unsurlardan ayıklayarak ıslah ettiğini ve Sünnîliğin hizmetine sunduğunu söyler. Bkz. Fazlurrahman, *İslam*, s. 195.

⁶⁵⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 623-624.

sahalarda yalnız tek bir düşünceyi onaylama hakkında olan bir kitaptır. Yine o, farklılığın ölümünün ve bütün bir bilgi sahasında içtihad kapısının kapanışının ilanındır; bu itibarla *İhyâ*'ya Arap kültüründeki değerler sistemini uyuşturan en güçlü unsurlardan bir olarak bakmak gerekir. Yine bu açıdan bakıldığında *İhyâ*, hakiki İslam ahlakı olmaktan oldukça uzaktır; hatta Gazzâlî'nin bu projesi doğru yoldan bir sapmadır.⁶⁵¹

Câbirî, epistemolojik paradigmlar arasında burhânî epistemolojinin ve onun akıl mekanizması olan mantığın Gazzâlî'nin düşünce sistematğinde görünürde merkezi bir rolü olmasına rağmen hakikatte burhânî epistemolojiden tamamen ayrı olduğunu ifade eder. Ona göre Gazzâlî'nin mantıktan maksadı, “burhân” değil “diyalektik, cedel”dir. Zira o, mantığı kelimada Eş'ari mezhebini, fıkıhta ise Şafî mezhebini müdafaa edip diğer mezheplere cevap vermede kullanmak istemiş olup, onun mantıkla ilgili kitaplarında bu hususu çok açık bir şekilde görmemiz mümkündür. O bu eserlerinde “burhânî kıyasın” (!) mukaddimelerine girmektedir: Duyularla algılananlar deneyile (*hissiyât*) bilinenler (*tecrübiyyât*), mütevatirler, “geçmiş kıyaslardan doğan kaziyeler” ve genel olarak *meşhurât*. Buna göre Gazzâlî'nin mantıkta ulaşmak istediği yakınî bilgi, Aristotelyen anlamda “burhânî” bir yakın değildir. Bilindiği üzere bu tür bir yakın, “kıyasî yakın” yani sadece istidlalin sıhhatini tespittir. Yani tam anlamıyla Gazzâlî'ye göre mantık, Aristo'nun koyduğu şekliyle “cedel”dir. Cedel, çelişkiye düşmekten sakınarak tek bir meselede olumlu veya olumsuz bir istidlale varmak ve bu olumlu veya olumsuz sonucu savunmaktır. İşte mantık noktasında Gazzâlî ilgilendiren ise bu boyut budur. O, *bilgi üretmek değil*, var olan bilgilerin belirli bir bölümünü savunup, kalan bölümünü yıkmak istiyordu. *Tehâfüt*’te kendisi de bu durumu ifade etmektedir.⁶⁵²

Câbirî'ye göre, Arap-İslam kültüründe bu derlemeci iç içe geçmişliğe sebep olan temel unsur ise ideolojik kaygı olup söz konusu ideolojik kaygı bilgi üzerindeki tahakkümünü dayatması sonucu, iktidarın bilgi üzerindeki belirleyiciliğiyle ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî'nin krizi de, siyasi otoritenin taleplerini kültürel anlamda yerine getirirken içine düştüğü krizdir. Devlete bağlı kalma zorunluluğu, yani devletin otoritesinin kültürel alanda meşrulaştırma için Gazzâlî'yi zorlaması, onun inandığı veya doğru bulduğu görüşlerinin iptali için çalışması anlamına gelmekte ve Câbirî'ye göre,

⁶⁵¹ Câbirî, *Aqlu'l-Ahlakiyyi'l-Arabî: Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li-Nizami'l Qayyim fî Seqâfeti'l-Arabiyyeh*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2001, s. 594.

⁶⁵² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 404-405.

Gazzâlî'nin bu ikilemi ondaki krize sebebiyet vermektedir. Câbirî bu bağlamda Gazzâlî'nin felsefe eleştirisini de sahici bulmaz, ona göre Gazzâlî bir takım konjektürel nedenlerle felsefeye cephe almıştır. Özellikle dönemin siyasi iktidarı açısından İsmailiyye'nin ve ve Batınîlerin tehlike ve tehditlerine karşı geliştirilmiş bir söylem olduğunu ima eder. Gazzâlî'nin mantıkla ilgili teşvik edici söyleminin de bu konjektür tarafından belirlendiğini ifade eder:

“İsmailiyye mezhebi, dinî, felsefî, siyasi bir mezhep idi. Siyasî ve dinî görüşlerin çürütülmesi, felsefenin çürütülmesini gerektirmekteydi. Felsefeleri ise o dönemde doğuda Yeni-Eflâtunculuğun meşrikî-hermetik şekli olan çağın filozoflarında buluşmaktaydı. Bu nedenle Gazzâlî'nin saldırısı felsefeye yöneldi. *Tehâfütü'l-Felâsife*, *Fadâihu'l-Bâtıniyye*'den dolayıdır. Bu konunun bir yönüdür. İkinci yönüne gelince, odönemde İsmailiye ekolünün üzerinde odaklandığı şey “el-Muallim” ve “et-Ta'lim” propagandasıydı. Bu propagandanın çürütülmesi de ancak bir alternatifin sunulmasıyla mümkün olabilirdi ki, işte o alternatif de mantıktır. O halde Gazzâlî'nin bilginin elde edilmesinde mantığın tek yöntem olarak kullanılmasının zorunluluğu konusundaki ısrarı, mantığın bizatihi kendinden dolayı değil, [bir yandan] İrfanî İsmâîlî “ta'lim” nazariyesine karşı [alternatif olması, diğer yandan da] kelim ilminde vaz edilmiş “aktif öncüller”in birbiriyle çelişmesi ve “ahval” probleminden kaynaklanan çelişki sebebiyle sarsıntı geçirmekte olan Eşâ'ri' kelamını dâhilî krizden kurtarmak içindir.”⁶⁵³

Kanaatimizde Câbirî'nin Gazzâlî ile ilgili değerlendirmelerin en çıkan en önemli iddia; Gazzâlî'nin hiçbir özgünlüğe sahip olmayan, derlemeci ve eklektik bir epistemoloji inşa etmesi ve bunun da krize yol açmasıdır. Ancak bu değerlendirme ve algı Câbirî'nin önceden kurduğu yapısal modelin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Câbirî'nin baştan kurguladığı olumsuz irfân ve Meşrikî felsefe değerlendirmesi onun Gazzâlî'yi mahkûm etmesine yol açmıştır.

Câbirî'ye göre tedvin asrında üç farklı epistemoloji doğmuştur. Her üçü de Arap aklının oluşumuna katkı sağlamıştır. Esasen hepsi de, tek başına Arap Aklı'na egemen olmak istemiş, ancak buna hiçbiri tam olarak muvaffak olamamıştır. Tedvin asrının ortaya çıkardığı bu epistemolojiler, Hicrî beşinci yüzyıla kadar, rekabet etkileşim içinde sürmüşler, ancak, hicrî beşinci yüzyıldan sonra ve özellikle de Gazzâlî'nin tesiriyle, her üçünün muhassalası/karışımı bir epistemolojik akıl doğmuştur. Bu durum ise, daha da sorunlu bir aklî yapıyı doğurmuştur. Sözünü ettiğimiz durumu Câbirî'ye göre sürekli ve

⁶⁵³ Câbirî, *et-Tûras ve'l-hadâse*, s. 174; karşılaştıma için bkz. Câbirî, “Gazzâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, (Çev. Mesut Okumuş), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLIV, Sayı: 1, 2003, s. 399-413.

her alanda meydana geldiği üzere, oluşum ameliyesi her türlü krizi önleme, erteleme ve dönüştürmeye kadir olan bütün dinamik imkânlarını tükettiğinde durum tamamıyla değişmiş olup etkileme saldırıya, temas çatışmaya dönüşmüş, bu durum hicrî beşinci asrın başlarında beyânın iç krizi çok büyümüş (çözülmez hale gelmiş) ve gerek Kâdî Abdulcebbar el-Mûtezilî'nin, gerekse Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin çabaları fayda vermemiştir. Hicrî beşinci asır ise, beyân ile irfân arasında bir uzlaşının gerçekleştiği asır olmuştur. Özellikle Kuşeyrî bu uzlaşmayı gerçekleştirirken, İbn Sînâ da aynı işi irfân ile burhân arasında gerçekleştirmişti. Gazzâlî ise gelerek bütün bunların üzerine “telfîk” (parçalama, çözme) işini uyguladı. Etkileri bugüne kadar uzanan bu derlemeci birbirine geçme dönemi boyunca Arap Aklına ve İslam düşüncesine hükmeden otoriteler, değişmeden olduğu gibi kalmıştır. Her iki dönemdeki, yani oluşum dönemiyle ve birbirine geçme, derlemeci birleştirme merhalesi arasındaki fark, ilk dönemde üç bilgi sisteminin de Arap Akli'nı cezp etmesi ve her sistemin bu akla kendi başına sahip olmaya çalışmasıdır. Bu sistemler arasındaki çatışma ortamı bu akla, her alanın içinde bir tür faaliyette bulunma imkânı veriyordu. İkinci mevcut sistemlerin doğrudan dönemde bu sistemler arasındaki engellerin kalkmasıyla Arap akli mevcut sistemlerin baskısı altında kalmaya başladı.

Fakat bu sistemler bağımsız bilgi sistemleri olarak değil, çözülmüş, bilgi otoriteleri iç içe geçmiş ve “Muhassal yapı” olarak isimlendirilen bir yapı oluşturmuştur. Bu yapı, o sistemlerin üzerine kurulduğu bilgi çiftlerinin iç içe geçmesi sonucunda şekillenmiştir. Bu iç içe geçme ve “tahsil” ameliyesi yukarıda işaret ettiğimiz çiftler arasındaki denkliğin kurulmasını kolaylaştırmıştır.⁶⁵⁴ Şimdi bu epistemolojik sistemler arasındaki bir diğer ilişki biçimi olan beyân ve burhân arasındaki ilişkiden ve bu ilişkinin baş aktörü konumundaki İbn Rüşd'den bahsetmenin zamanı gelmiştir.

2.2.3. İbn Rüşd: Beyân ve Burhân Arasında

İbn Rüşd hayatını Aristo'yu araştırmaya vakfeden,⁶⁵⁵ İslam dünyasında Meşşai felsefeyi en iyi anlayıp yorumlayan,⁶⁵⁶ bütün dünyada Aristo'nun en büyük şarihi,⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 690.

⁶⁵⁵ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, (Çev. İsmail Yiğit), Kayhan Yayınları, İstanbul 1986, s.247.

⁶⁵⁶ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s.235.

Aristo felsefesini kendisinden önceki filozoflardan daha iyi kavrayan,⁶⁵⁸ Aristo'nun bakış açısıyla İslam vahyi arasındaki ayrılık ve ihtilafı en aza indirmeye çalışan,⁶⁵⁹ kelam ilmini, özellikle Eş'ari kelamını kapsamlı ve ciddi bir şekilde bilen⁶⁶⁰ ve bu kelam sistemindeki çelişkileri, tutarsızlıkları *el-Fasl* ve *el-Keşf* te ortaya koyan,⁶⁶¹ Eş'ariler'in, âlemin hudusu (sonradan yaratılmışlığı) konusundaki düşüncelerini üzerine bina ettikleri cevher-i ferd anlayışını⁶⁶² ve imkân metafiziğini eleştiren⁶⁶³ ve düşünce sistemini sebeplilik esası üzerine bina eden kişidir.⁶⁶⁴

Bu anlamda İslâm felsefe geleneği içerisinde İbn Rüşd (ö.595/1198) hem yöneliş ve gâye hem de felsefesinin temel özellikleri bakımından husûsî ve mümtâz bir mevkiye sahiptir. Gerek “Şârih” olarak gerekse felsefenin bir kısım temel ve merkezî sorunlarına getirdiği çözüm önerileri bakımından o, İbn Bâcce (ö. 533/1138) ile başlayan Batı İslâm felsefe tarihinde kemâl noktasını ifade etmektedir. Ayrıca bütün husûsiyetleriyle birlikte o, Doğu İslâm felsefe geleneğinden açık bir farklılaşmayı ortaya koymaktadır. Câbirî, İbn Rüşd'ün genel olarak İslâm felsefesi ve özel olarak da Batı İslâm felsefe geleneği içerisindeki bu ve benzeri konumunu esas almak sûretiyle ve diğer Batılı İslâm düşünürlerinin de bir kısım görüşlerini hesaba katarak tartışılabilir bir bakış açısı ortaya koymaktadır. O, Batı-Doğu (*Mağrib-Maşrik*) kutuplaşmasına dayalı bir “mega teori” kurmaya çalışmakta ve sonuç olarak İbn Rüşd ile temsil edilen Batı İslâm felsefe geleneğinin Doğu İslâm felsefe geleneği karşısında rasyonel, felsefî ve bilimsel düşünme noktasından bariz bir üstünlük taşıdığını iddia etmektedir.⁶⁶⁵

Câbirî'nin, kültürel mirasın Endülüs/Fas tecrübesinde temellerini bulduğu ideal epistemolojik paradigmasının doruk noktasında İbn Rüşd bulunmaktadır. O, İbn Rüşd'ü sadece rasyonalist karakterinden dolayı yüceltmez. Aynı zamanda İbn Rüşd ona göre,

⁶⁵⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, s.231.

⁶⁵⁸ Abdulmetel Said, *el-Muceddidun fi'l İslam mine'l-karni'l-evveli ile'l-karni'r-rabii'aşer*, Mektebetu'l-Adab, Kahire 1965, s.220.

⁶⁵⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.280.

⁶⁶⁰ Câbirî, *İbn Rüşd*, Merkezu Dirasati'l Vahdeti'l Arabiyye, Beyrut 1898, s. 30.

⁶⁶¹ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd, *Faslu'l-makal, el-Keşf an minhaci'l edille*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s.70-71.

⁶⁶² Câbirî, *İbn Rüşd*, s.124.

⁶⁶³ Câbirî, *Turas ve'l Hadase: Dirâsât ve münâkâşât*, el-Merkezu's- Sekafiyyul-Arabiyyu, Beyrut 1991, s. 206-207.

⁶⁶⁴ Osman Emin, *Dirâsâtun felsefiye*, el-Hey'etul-Mısriyyetu'l-Ammeli'l-Kitab, Kahire 1974, s.209.

⁶⁶⁵ Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne re'yeyi'l-Hakimeyn”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, Cilt: VI, Sayı: 10, 2001, s. 145.

Arap-İslam kültürünün irrasyonel karaktere bürünmesine sebep olan tüm etkenlerden tam bir kopuşu da sağlamıştır. Câbirî'nin zihnindeki ideal epistemolojik paradigma din ile felsefenin net bir şekilde ayrışmasını gerekli görmektedir. Bu ayrışmayı ise, İbn Rüşd felsefesi temsil etmektedir. İbn Rüşd bu ayrılığı net bir şekilde benimsemek suretiyle, kendi sistemini inşa etmiştir ki, onun sisteminde din ile felsefenin her ikisinin doğruluğunun bir bilgi olarak değerlendirilmesinin yapılabilmesi, onların doğruluklarının kendi içlerinden aranması zorunluluğunu doğurmaktadır. Burada aranan, öncüllerin doğruluk derecesinden ziyade akıl yürütme biçiminin doğruluk derecesidir.⁶⁶⁶ Söz konusu nitelikler üzerine inşa edilen paradigma (ki bûrhanî paradigmadır) öncüllerden ve onlardan zorunlu olarak çıkan sonuçlardan oluşan bir akıl yürütmedir.⁶⁶⁷

Endülüs/Fas tecrübesinde eleştirel akıl ve rasyonaliteyi öne çıkaran yeni paradigma oluşturma projesi, ğâibin şâhide kıyası yerine, akıl yürütme ve tümevarıma, lafızların delâleti yerine makâsıda, tecviz ve âdet yerine sebepliliğe ve olguların sürekliliğine dayanan bir projedir.⁶⁶⁸ Yine Endülüs tecrübesi, bir yandan kelim ilmi ve onun problemleriyle, bir yandan İbn Sina felsefesi ve onun işrâkî eğilimleriyle, bir yandanda fıkıh mezhepleri ve onların kıyaslarıyla ilişkisini kopardığı için yeni ufuklar aralamayı başarmıştır.⁶⁶⁹ Bu yeni proje, Câbirî'nin düşüncesinde, modern bilimsel paradigmayla büyük oranda örtüşen bir projedir.⁶⁷⁰ Potansiyel olarak Arap-İslam kültüründe modern bilimsel paradigma mevcut olmasına rağmen, ilerleme ve bilimsel gelişme probleminin Arap-İslam kültüründe ortaya çıkmasının nedeni, söz konusu projenin Arap dünyasında yankı bulamamış olmasındadır. Bu proje, Arap-İslam kültüründe yankı bulamamış olmasına rağmen, Batıda hayat bulabilmiştir.⁶⁷¹ Câbirî'ye göre, Batı'nın ilerleme ve bilimsel gelişme süreciyle Arap-İslam kültürünün potansiyel rasyonalitesi arasında organik bir ilişki vardır ve şayet bu potansiyel ile Arap-İslam

⁶⁶⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 369.

⁶⁶⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 687.

⁶⁶⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 688. Ayrıca bkz. İbrahim, Hâmid Ali, *el-Akl ve'l-Aklâniyye fî'l-Felsefeti'l-Arabiyye fî el-Endelüs ve Tecelliyatühâ inde İbni Bâcce ve İbni Tufeyl ve İbni Rüşd*, Câmî'atü Dımaşk, Külliyyetü'l-Âdâb, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dımaşk 1998.

⁶⁶⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 355.

⁶⁷⁰ Bkz. Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, ss. 363-700.

⁶⁷¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 370

kültüründe sağlıklı bir ilişki kurulabilmiş olsaydı, Arap-İslam kültürünün içine düştüğü ilerleme ve bilimsellik problemiyle yüzleşmek durumunda kalmazdı.⁶⁷²

Câbirî'ye göre, İbn Rüşd'ün beyân-bûrhan ilişkisindeki söylemi, genel itibarıyla din ile felsefeyi birbirinden bağımsız iki farklı yapı olarak görmektedir. Şayet din ile felsefenin herhangi birinin doğrulanması isteniyorsa bunun için yapılacak şey her ikisi için de doğrulanmanın kendi içlerinde aranması olmalıdır. İbn Rüşd'ün sisteminde beyân-burhân ilişkisi olaylara akılcı ve gerçekçi bir şekilde, yani dini ve felsefi vakıayı, vakıanın verilerini göz önünde bulundurarak ele aldığından dolayı, daha önce benzeri olmayan bir yeniden düzenleme çabası anlamına gelmektedir. O, söz konusu ilim adamlarının bu epistemolojik projelerini Arap-İslam kültüründe daha önce görülmemiş orijinal bir çaba olarak değerlendirir. Onların bu çabaları rasyonalist eleştiriye dayalı epistemolojik bir atılımın gerçekleşmesini amaçlamıştır. Onlar daha önce Arap-İslam kültüründe mevcut olmayan tümeller fikrine dayalı olarak tümünden gelim, tüme varım ve delil dedikleri iki öncülden meydana gelen burhânî kıyası (zorunluluk ilkesi) kullanmak suretiyle, bu epistemolojik atılımı gerçekleştirmek istemişlerdir.⁶⁷³

Câbirî'ye göre olaylara akılcı ve gerçekçi bir bakışla yaklaşan, yani dinî ve felsefî bir konuyu, konunun verilerini göz önünde bulundurarak eleştirel bir yaklaşımla ele alan Endülüs tecrübesinin tohumlarını İbn Hazm atmış, İbn Tümtür de bu tohumların yaşayıp gelişmesi için aracılık etmiş, İbn Bacce ise, bu tecrübenin akılcı içeriğine derinlik kazandırmıştır. Bu şahıslar İbn Rüşd'e yol açmış, onun meseleleri daha derin bir bilinç ve gerçekçi bir akıl ile inşa etmesine öncülük etmişlerdir.⁶⁷⁴

İbn Rüşd ise, akîde ile ilgili olarak Mu'tezile ve Eş'arî kelamcılarının anlayışından daha akılcı ve gerçekten oldukça ileri düzeyde bilimsel bir anlayış önermesinin yanısıra akîdenin teorik yapısının oluşturulması, ilahi iradenin insan iradesine ve tabiat kanunlarına muhalif bir şey olarak ortaya konulması yerine, İlahî hikmet ve inayetin tecellileri ve onların delilleri olmaları özellikleriyle âlemdeki nizam ve tertipten yola çıkmak gereklidir diye düşünür. Böylece bunlar Allah'ın varlığının delilleri olacaklardır. Bu durumda dini akide ile sebeplilik görüşü, tabiat kanunlarının kesintisizliği, insan iradesi ve kudretinin, içinde insanın kendi bedeninin de bulunduğu

⁶⁷² Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 195.

⁶⁷³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 666.

⁶⁷⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 343- 344.

âlemdeki nizam ve tertibin sınırları içindeki durumuyla ilgili görüş arasında hiçbir çatışma olmayacaktır. İlâhi irade ise bunların dışındadır, çünkü bütün bunların oluşunu o etkilemiştir. İnsan iradesinin ve gücünün özgürlüğü, tabiat kanunlarının sürekliliği vb. konuların hepsi Allah'ın sünnetinin görünümleridir. "Allah'ın öteden beri süregelen âdeti budur. Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın."⁶⁷⁵ Böylece Arap akıllı, tecviz, akıl dışı ve abes ile dinî akideyi birbirine bağlayan tasavvurdan kurtulur ve dolayısıyla sebepleri sonuçlarla zorunlu olarak irtibatlandırma görüşü dini akidenin bir parçası haline gelir ki, bu da akla varlığının kemalini gerçekleştirme ve aslî fonksiyonunu görme imkânının verilmesi anlamına gelir.⁶⁷⁶

Câbirî bu noktada, İbn Rüşd'ün yaklaşımının, bizi beyân geleneğindeki sonu gelmez *cebr ve ihtiyar* tartışmalarının siyasi amaçlı konumundan da kurtaracağına inanır. Çünkü tarihen sabittir ki, *cebr teorisi* Emevî saltanatının ortaya çıkardığı bir sorundur. Bunu Kâdî Abdulcebbar, hocası Ali el-Cübbai'den şu şekilde nakletmiştir:

"Cebirden ilk bahseden ve konuyu açıkça vaz' eden Muaviye'dir. O, yaptıklarının Allah'ın kazası olduğunu söyleyerek onları mazur göstermeyi ve doğru olduklarını vehmettirmeyi amaçlamıştır. Allah'ın kendisini mü'minlere önder kıldığını ve bu vazifeyi Emevî krallara verdiğini belirtmiştir."⁶⁷⁷

Bu anlayış nihayet, "Allah'tan başka fail yoktur" inancına varmıştır. Böylece aklın her hayal ettiği şeyi caiz görmüşler ve onları (yani, ilâhi hikmet ve rabbani inayeti) "Allah'ın önceki sünneti" prensibine feda etmişlerdir. Öyleyse cebir ve tecviz görüşü aslâ dinî yönden değil, bilakis dinin, Müslüman hükümdarları tarafından siyasi olarak kullanılması yoluyla temellendirilmiştir.⁶⁷⁸

Burada İbn Rüşd'ün "fikhî kıyas" ve "aklî kıyas" ifadelerini dikkatli değerlendirmek gerekmektedir. Her şeyden önce Kur'an'da pek çok insanlardan akletmeleri ve düşünmeleri istenmekte ve netice itibarıyla de bir kaç şeyi göz önüne almaları ve bunlar arasında bir takım bağlantı ve ilişkilerin kurulması gereği ifade edilmektedir. Buna benzer ayet ve nasslardan hem fıkıhçılar hem de filozoflar, kendi kıyaslarının meşruiyetini çıkarmaktadırlar. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus, fıkıhçıların ve filozofların daha özel olarak mantıkçıların kıyastan anlamış olduğu şekil ve muhtevanın ne olduğudur?

⁶⁷⁵ Fetih, 23.

⁶⁷⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.704- 705

⁶⁷⁷ Ebu'l-Hasen b. Muhammed el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Vezâratü'l-irşâd ve's-sakâfe, Kahire 1961, VIII, 4.

⁶⁷⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 706.

Bilindiği gibi fakihlerin bilgi üretme ve problem çözmede kullandıkları kıyas, gâibin şâhide kıyası idi. Diğer bir ifade ile nasslarda mevcut olan şâhid ile nasslarda mevcut olmayan gâibin bir karine ile kıyas edilmesi idi.⁶⁷⁹

İbn Rüşd'e göre din ve felsefenin hiçbir probleminde *gâibin şâhide kıyası* doğru değildi. Dolayısıyla İbn Rüşd din meselelerinin felsefeye, felsefe meselelerinin de dine sokulması çabalarından doğan hataya da dikkat çekiyordu; çünkü böyle bir sokuşturma operasyonu, İbn Rüşd'e göre iki taraftan birinin kurban edilişi gerçekleşmeksizin mümkün olmayacaktı. Ya dinin asılları ve temel prensipleri fedaedilecek yahut felsefenin asılları ve temel ilkeleri çiğnenecekti. Mesela dinin temel problem ve mevzularını, felsefeye ait mevzular aracılığıyla anlamaya çalışmak veya tartışmaya açmak doğru değildir. Aynı şekilde felsefenin meselelerini dinî meseleler aracılığıyla tartışmak da meşru değildir. Doğruyu bu ikisinin kendi sınırları içinde aramak gerekmektedir.⁶⁸⁰

Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün felsefe ile din arasındaki ilişkide kurmaya çalıştığı dil, fikrî sorunlar kümesini derinden anlamak ve kavramayı amaçlamaktadır. Onun kurmaya çalıştığı yöntem bir prensibi temel almaktadır, yani *gayb âlemi ile şehâdet âlemini* köklü bir şekilde birbirinden ayırmak. Bu ayırmanın esası ise her birinin cevher itibarıyla diğerinden ayrılan özgün bir doğası var olup söz konusu ayırım, yöntemle ilgili temel bir mevzuda vuku buluyordu. Bu mevzu, İbn Rüşd'ün, “din-felsefe ilişkisinin irdelenişinden *gaibin şahide kıyası* prensibinin kullanımının hatalı olduğuna dikkat çekişidir. İbn Rüşd'e göre din ve felsefenin hiçbir probleminde gaibin şahide kıyası doğru değildi, dinî meselelerinin felsefeye, felsefe meselelerinin de dine sokulması çabalarından doğan hataya da dikkat çeken İbn Rüşd'e göre din ve felsefeden iki taraftan birinin kurban edilişi gerçekleşmeksizin bir araya gelmeleri mümkün olamayacaktır. Ya dinin asılları ve temel prensipleri feda edilecek yahut felsefenin asılları ve temel ilkeleri çiğnenecekti.⁶⁸¹

Dinin kendine ait ilke ve temellerinin olduğuna inanan İbn Rüşd, benzer şekilde felsefenin de kendine ait prensiplerinin olduğunu düşünür. Nihayetinde dinî yapının felsefi yapıdan farklılığı ortaya çıkar. O, felsefe binasının bölümlerinin din binasına

⁶⁷⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 550-551.

⁶⁸⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 276.

⁶⁸¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 275-276.

müdahil edilmesine veya felsefe binasının bölümlerinin din binasının bölümleri vasıtasıyla okunmasını meşru görmez. Aksi yapıldığı takdirde, bölümlerin çarpıtılması ve her iki binanın zarar görmesi ve karmaşık bir hâl alması kaçınılmaz olur. Câbirî'ye göre İbn Rüşd dinî problemlerin din dâhilinde okunması gerektiğini, felsefî problemlerin de felsefenin sınırları içinde okunup yorumlanması gerektiğini ısrarla savunmuştur. Buna göre İbn Rüşd dine ve felsefeye iki ayrı aksiyomatik yapı iki ayrı çıkarımsal farazi-bina olarak bakmıştır. Dolayısıyla doğruyu her ikisinin kendi sınırları içinde aramak gerekmektedir. Burada kastedilen doğru ise temel ilke ve önermelerin doğruluğu değil, akıl yürütmenin doğruluğudur. Çünkü temel prensipler ve önermeler, felsefede olduğu gibi dinde de daha önce konulmuş şeylerdir, hiçbir kanıt ve burhân olmaksızın evvela onların kabul edilmesi gerekir. O halde filozof dinî problemleri ve mevzuları münakaşa etmek istiyorsa evvela dinin temel ilkelerini kabul etmelidir. Eğer din bilgini felsefenin sorunlarını tartışmak istiyorsa -hangi felsefe olursa olsun- evvela o felsefeyi perçinleyen temel prensipleri kabul etmelidir.⁶⁸²

Câbirî'nin ön plana çıkardığı İbn Rüşdcü ruh, ona göre Müslümanların moderniteye dâhil olabilecekleri bir kale sunmaktadır.⁶⁸³ İbn Rüşd'ün akılcı yaklaşımı, meselelere matematik ve mantık açısından bakar ve böylece noksan analogik muhakemeleri ve salt kıyasa dayanan kelamcı ve fıkıhçıların düşünme biçiminin tartışmalarından sakınır. Analogik muhakeme yerine İbn Rüşd Câbirî için en ideal yöntem olarak te'vili kullanır. Analogik muhakeme gerçekliği saptırır ve aklın işlevini yerine getirmesine engel olur. Te'vil ise, dinî olanın ve felsefî olanın birbirinden uzak tutulmasını garantilerken, analogik muhakeme, metnin anlamında gedik açarak dinî ve felsefî alanları birbirine karıştırır.⁶⁸⁴

Câbirî'ye göre İbn Rüşd, hakikat arayışında bütünüyle yorumcusu olduğu Aristo gibi düşünmez. Her ikisi de aklî düşünce yolunun temsilcileri olmakla birlikte, onlar hakikati elde etme hedefinde dost olurlarken, aynı ilke ve temellerden hareket etmezler. Çünkü her ikisinin de kendisine ait menbaları bulunmaktadır. Nitekim İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasında kurduğu münasebet de bu noktada kilitlenmektedir.⁶⁸⁵ Aristo

⁶⁸² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 275-276.

⁶⁸³ Câbirî, *Arap-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, (Trans. A. Abbasi), The Center for Middle Eastern Studies Austin 1999, s. 86.

⁶⁸⁴ Câbirî, *Arap-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, s. 102.

⁶⁸⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 280.

felsefesi karşındaki İslami muhalefet, İbn Rüşd'ün Aristo okuyuşunda tesirini gösterir. Bunun sonucunda o, ilgi ve saygısından dolayı Aristo'ya ait bir kısım düşünceleri “zekice ve hafifçe tevil etmek” zorunda kalır. Bir taraftan bu fikirleri çarpıtmamak, öte taraftan İslam inancıyla açık bir şekilde karşı karşıya kalmamak için böyle bir tutum sergilemiştir. İbn Rüşd'ün çabası, İslam'ın vahyi ile Aristo'nun bakış açısı arasındaki ayrılık ve ihtilafı en alt düzeye indirmektir. Ancak her iki tarafı birbirine yaklaştırmamanın imkânsız olduğu durumlarda Aristo'ya mazeret bulmaya çalışmış ve bunun için izahlar geliştirmiştir.⁶⁸⁶

2.3.KRİZİN SİYASAL TEMELİ: İDEOLOJİNİN EPİSTEMOLOJİYE TAHAKKÜMÜ

Câbirî'nin Arap-İslam aklının eleştirisiyle ilgili yaptığı analizlere baktığımızda onun *epistemoloji* ve *ideoloji* arasında mutlak bir etkileşim olduğunu varsaydığı açık bir biçimde görülebilir. O, Arap-İslam kültüründe epistemolojinin inşasını ideolojik kaygının sonucu olarak görür. Sünni doktrin için temel ve prensipler oluşturan beyânî paradigmanın inşası, İslam devletinin birliğini oluşturmak, siyasal ve toplumsal muhalefete karşı iktidarı korumak gibi bir amacı ifade eder. Söz konusu ideolojik kaygının kendini tahkim etme çabalarının, yine ideolojik bir amaç taşıyan muhalefetin kültürel ve epistemolojik araçlarına karşı koymak olduğunu düşünen Câbirî, muhalefeti oluşturan ideolojinin epistemolojik olarak irfânî paradigmada somutlaştığını söyler. O tedvin dönemini, kadim mirasın Arap/İslam kültürünü ele geçirme süreci olarak görür. Doğu kökenli kadim miras, siyasal ve ideolojik mücadelenin yaşandığı İslam dünyasında, resmi ideolojinin taşıyıcısı olan Sünni Emevi iktidarına muhalefetin epistemolojik zemini olmuştur. Câbirî'nin irfânî epistemoloji olarak isimlendirdiği ve Arap-İslam kültürünün yapısının ikinci ögesi olan bu epistemoloji, jeolojik olarak Arap-İslam kültürüne intikal etmiş, Şia ve bâtinî hareketlerin teorik arka planını oluşturmuştur.⁶⁸⁷

Câbirî, Arap-İslâm kültürünü ele alırken epistemolojik alanla başlamaktadır. *Oluşturulmuş* akıl, Arap-İslâm kültüründe bilgi eyleminin temelleri, araçları ve yönlendiricileriydi. O önce düşünce açısından bu kültürü üreten akli deşifre etmeye

⁶⁸⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 280.

⁶⁸⁷ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 5.

çalışır. Yani bilgi ve düşünce üretiminde egemen olan aklı ortaya koymaya çalışır. Oluşturulmuş teorik akıl, Arap-İslâm kültürünün kendi mensuplarına, bilgiye ulaşabilmeleri için bir temel olarak sunduğu, epistemolojik bir sistem dikte ettiği ilke ve kurallar toplamıdır.⁶⁸⁸ Câbirî, Arap-İslâm gerçeğini, yani sosyo-politik ontolojik alanı analizinde, bu kültürün sosyo-politik eylemlerini ve güdülerini dikte eden temel ilkeleri, bu medeniyetteki siyasî uygulamanın belirleyicilerini ve görüntülerini ortaya koymaya çalışır. Bu sosyo-politik aklı “siyasal akıl” olarak belirler. Bununla birlikte bu oluşturulmuş teorik ve pratik akıl birbirinden tamamen bağımsız değil, epistemolojik ve ontolojik alan birbiriyle yakından ilişkilidir. Bununla birlikte epistemolojik sistem ‘beyân, irfân ve burhân’ ontolojik alanı yani sosyo-politik alandaki bütün olup bitenleri temellendirip açıklayamaz. Çünkü herhangi bir medeniyetteki siyasî akıl, zorunlu olarak bu medeniyette “siyasî” olduğundan değil, akıl olduğundan dolayı düşünce işlemine hâkim sistem veya bilgi sistemleriyle bağlantılıdır. Bu niteliği, siyasî oluşu dolayısıyla onunla bağlantılı olunca, ona boyun eğmez. Bilakis ortaya koymak istediğine onu boyun eğdirmeye çalışır. Öyleyse siyasî akıl, sadece beyânî, irfânî ve burhânî değil, duruma göre çeşitli bilgi sistemlerinin kategorilerini ve araçlarını kullanır, yani siyasal alan, siyasî akla göre oluşur ve ona tâbî olur.⁶⁸⁹

Câbirî, Arap aklının ideolojik formasyonunu ve bunun Ortaçağ’da ortaya çıkardığı hegemonyacı kültürü açığa çıkarmak için epistemolojik unsurlarını belirleyecek bir anlama stratejisi önerir. Bu prensipler çerçevesinden bakıldığında epistemolojinin hiçbir zaman ideolojiden bağımsız olmadığı görülecektir. Bundan dolayı, Câbirî Arap-İslâm kültüründeki hegemonyanın yapısını ve bu hegemonyayı destekleyen ya da ona muhalefet eden unsurları tanımlamaya çalışır. Epistemoloji ile hegemonyayı, arasında kurduğu ilişki aracılığıyla özdeşleştirmekle, akıl, ideoloji ve toplum arasında Arap-İslâm tarihi boyunca gerçekleşen karşılıklı etkileşimi açıklamaya girişen Câbirî, bu girişimiyle, Arap aklının derin epistemolojik temellerini, bu kültürün kavram ve fikirlerini oluşturan mekanizmaları açığa çıkarmaya çabalar.⁶⁹⁰

Câbirî’ye göre, Arap-İslâm epistemolojisi belli bir fikir üretim biçimi ve mantığı ile ön plana çıkar. Yani Arap-İslâm aklının problematiği, bu aklın araçları ve onu

⁶⁸⁸ Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, s.35.

⁶⁸⁹ Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, s.15.

⁶⁹⁰ Keskin, *Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi*, s. 74.

çevreleyen sosyal, siyasal, ekonomik ve dini şartlardır.⁶⁹¹ Öznelerin, söz konusu epistemolojik paradigmlar yoluyla inşa edilen söylemlerce iktidar biçimlerinin tarihi içinde oluşturulup bir tahakküm nesnesi kılındığını düşünen Câbirî, söylemlerin, tanımlama ve betimlemenin bir yolu olarak inşa edildiklerini ve iktidar ilişkilerine bulaşık olduklarını düşünür. Bundan dolayı Câbirî, söylem yapılarının temelini oluşturan epistemik varsayımların haritalarını çıkarmak suretiyle, belirli söylemleri mümkün kılan altta yatan kültürel yapıları ve onların bilgiye yönelik yönelimlerini incelemek çabasına girer.⁶⁹²

Câbirî'ye göre Arap-İslâm Düşüncesi ister yapısal, ister tarihsel açıdan analiz edilsin, siyasetin bu düşüncüyü yönlendirmede ve seyir güzergâhını belirlemede oynadığı büyük rol dikkate alınmadıkça yapılan her türlü analiz eksik çıkacak, sonuçları yanıltıcı olacaktır. Çünkü İslâm, tarihsel gerçeği bakımından aynı anda hem din hem de devlet idi. Genel ideolojik çatışmada var olan düşünce de dinsel bir düşünce veya en azından dinle doğrudan ilişkili bir düşünce idi ve bu sebepten dolayı siyasetle de doğrudan ilişki halindeydi. İslâm Devletinde siyaset ile düşünce arasındaki ilişki de çağdaş toplumlarda olduğunun aksine sadece mevcut siyasetle belirlenmiyor, tersine geçmişin siyasetiyle de belirleniyordu. Bugünün siyaseti ister devlet ister muhalefet açısından olsun “dünün” siyasetinin devamıydı. Dolayısıyla halefin seleften devraldığı bilgisel- kültürel bir malzemeyi oluşturuyordu. Bu noktada devlet ile muhalefet eşitler. Zira her ikisi de geçmişin özümseyip kendi menfaati için kullanmak istiyordu. İşte bu yüzden ki geçmişin üzerine dayalı rekabet, yaşanan gün ve gelecek açısından verilen mücadele en önemli tezahürlerinden biri olmuştur.⁶⁹³

2.4. BURHÂNÎ EPİSTEMOLOJİYE KARŞI İRFÂNÎ EPİSTEMOLOJİ: EVRENSEL AKLA KARŞI ÂTIL AKIL

Câbirî'ye göre, kadim mirastan Hermesçiliğin taşıdığı atıl akıl, Arap-İslam kültürüne kimya ve astroloji yoluyla intikal etmiştir. Tasavvuf, Şii düşüncesi, İsmailiye felsefesi, Kur'an'ın bâtını tefsiri, İşrâkî felsefe, kimya, tababet, astroloji, büyü ve tılsımlar gibi alanlara bakıldığında atıl aklın tesirini açıkça görmek mümkündür. Zira bu

⁶⁹¹ Ebu-Rabi, İbrahim, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358-359.

⁶⁹² Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 137.

⁶⁹³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 390-391.

ilim dalları, genel olarak irfân ehlinin ilgilendiği ilim dallarıdır. İrfân ehli metodolojik yöntem olarak keşf ve ilhamı benimsemiştir. Câbirî, irfân ehlinin benimsemiş olduğu metodolojik tutumu, duysal tecrübe ve rasyonaliteyi dışlayan bir tutum olarak görür. Zira keşf yoluyla elde edilen bilgi herhangi bir akli eylem olmaksızın elde edildiği ifade edilen bilgilerden müteşekkildir. Çünkü irfân ehli bilgiye keşf ve ilham yoluyla dolaylımsız bir biçimde ulaşılabileceği kanaati taşır. Onlar bilginin, riyazet ve mücahede aracılığıyla, hakikatin perdesinin aralanarak kalplerine ilka edileceğini iddia ederler.⁶⁹⁴ Dolayısıyla bu epistemolojik paradigmanın deney, tecrübe ve rasyonel olarak elde edilen bilgiyi dışlayan bir paradigma anlamına geldiği söylenebilir.

Hermesçiliğin Arap-İslam kültüründeki yansımasının bir başka tezahürünü tasavvufî oluşumlarda görmek mümkündür. Zira bu akımların niteliğine bakıldığında, kadim kültürden Hermesçiliğin izlerinin, tasavvufun kimya, kimyanın tasavvufla karışmış olmasında ve din ile bâtni ilmin birbirine geçmiş olmasında belirginleştiği görülecektir. Bilginin sadece kendisine vahyedildiği düşünülen bir elçi vasıtasıyla mümkün olduğunu ileri süren söz konusu anlayışın da, diğer bilgi elde etme yollarının dışlandığı ve onlara bilgi değerinin verilmediği görülecektir. Bilginin ancak Tanrı ve Tanrı'nın kendisine vahyettiği bir elçi yoluyla mümkün olabileceği şeklindeki söz konusu inanç yaygınlaşarak epistemolojik bir paradigmaya dönüşmüştür.⁶⁹⁵ Bu anlayış, bilgiyi rasyonel ve pozitif karakterden, yani bilimsel bilgi karakterinden soyutlama üzerine tesis edilmiş olup, irrasyonel bir bilgi anlayışının kabulüne sebep olmuştur ki bu süreç, Arap-İslam kültürü söz konusu olduğunda, ilmin dine, dinin ilme karıştırılması anlamında, 'âtil aklın Arap-İslam kültüründeki tahakkümünü ortaya koymaktadır. Bu aklın tahakkümü sonucu Allah'ın, doğrudan tabiattan öğrenilmesi anlamında, yani deney, tecrübe, gözlem ve akıl yoluyla öğrenilmesini murat ettiği şeyleri dahi dini esasların insana öğretildiği vahiy alanına terk edilmesine sebep olmuştur.⁶⁹⁶

Câbirî'ye göre, kadim mirasın (akli irrasyonel, hermetik gelenek ve gnostik felsefe- yedi filozof-) Arap-İslam kültüründeki mevcudiyeti, avam ve havas olmak üzere iki seviyede olmuştur. Avamın, kadim mirası Arap-İslam kültüründe devam ettirmesi ve onu yeniden üretmesi öyküsel anlatım ve sözlü aktarım yoluyla gerçekleşmiştir. Kadim mirasla Arap-İslam kültürünün ilişkisi, avam seviyesinde tedvin

⁶⁹⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 329, 421, 689; *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 259.

⁶⁹⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 209.

⁶⁹⁶ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 100.

asrı öncesi mevcut iken, âlim seviyesindeki ilişkinin başlangıcı bu döneme tekabül etmektedir. Özellikle Arap-İslam devletinin coğrafi olarak genişlemesiyle birlikte söz konusu etkinin kültür dünyasında daha da artarak genişlediği görülmektedir.⁶⁹⁷ Şia, tasavvuf ehli, bâtinî ve İshrâkî akımlar, zahiri algılamayı avam anlayışı ile bâtinî algılayışı ise âlim anlayışı ile özdeşleştirerek avam anlayışına karşı onu değersiz gören bir tavır sergilemişlerdir. Bâtını yorumları değerli ve üstün kabul etmek suretiyle zahiri algılayışa karşı bir şiddet uygulamışlardır. İtibar ettikleri ilim, kadim mirastan kaynaklandığı için de, dini felsefelerini Kur’ani söylemin gerçek (bâtınî) içerikleri olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁹⁸ Fakat daha önce de ifade ettiğimiz üzere, kadim miras Arap-İslam kültürü bünyesine yabancı bir unsur olarak değil, Arap-İslam kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak dâhil olmuştur. Dini rasyonelin şiddetle dışlamasına rağmen, Cahiliye döneminin düşünce hayatının tedvin asrında âlim seviyesinde yeniden canlandığı görülmektedir. Tedvin asrına kadar jeolojik kalıntılar şeklinde kendini devam ettiren kadim miras, tedvin asrına gelindiğinde yeniden canlılık kazanma imkânı bulmuştur. Zira kadim mirasın tedvin asrı öncesi yerleşim merkezleri Arap coğrafyasıdır. Arap kişiliği tedvin asrından itibaren kadim mirası oluşumunun temel unsurlarından biri olarak görmüştür.⁶⁹⁹ Kadim mirasın Arap kültürüne yabancı bir öge olarak algılanmaması, Arap-İslam kültürüne tercüme edilen eserlerin öncelikli olarak hermetik kökenli eserler olması sonucunu doğurmuştur. Kadim mirastan Arap-İslam kültürüne tercüme edilen eserlere bakıldığında ve tercüme edilen eserlere yabancı bir unsur olarak değil de öncekilerin ilimleri diye olumlu tavır takınılması dikkate alındığında onun yabancı bir unsur olarak algılanmadığı görülecektir.⁷⁰⁰ Arap-İslam kültüründe Hermetik âtil aklın içerik olarak âlim seviyesinde yansması, rasyonel ve pozitif karakter taşıyan bilimlerden akait alanındaki kelamcılara, tasavvuftan Şia çevrelerindeki bâtinî akımlara, felsefeden Sünni ülemaya kadar yaygın bir alanda kendini göstermiştir.⁷⁰¹

Câbirî, “âtil akıl” kavramıyla Arap-İslâm kültürüne Tedvin Asrı’yla birlikte akın eden dolayısıyla bu kültürü etkileyen ve buna bağlı olarak biraz da irrasyonelize eden gayr-ı ma’kul akımların köklerine ve dallarına ulaşmayı amaçladığını söylemektedir. O

⁶⁹⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 214.

⁶⁹⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 216.

⁶⁹⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 218.

⁷⁰⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 221.

⁷⁰¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 223-248.

halde “âtıl akıl” eski mirasın Arap-İslâm kültüründe tesis ettiği akıldır ki İslâm dünyasında ortaya çıkan çeşitli siyasi ve düşünsel akımlarca referans olarak kabul edilmiştir.

Câbirî, İslâm kültürüne giren, bilgide akıl ve duyunun dışında başka faktörlere dayanan irrasyonalist tüm çabaları genel anlamda âtil akıl kavramıyla ifade etmektedir.⁷⁰² Câbirî, “âtıl akı” Arap-İslâm düşüncesine nereden geldiğini, kimlerin öncülüğünde girdiğini de sorgulamaktadır. Ona göre, Antakya, Nusaybin ve Harran ile Cund-i Şapur gibi bölgelerde yaşayan Süryaniler bu işte büyük bir rol oynamışlardır. Ona göre âtil akıl kavramını tesis eden, onun devamlılığını sağlayan en önemli gayr-i ma’kul Hermetizm’dir. Hermetizm yukarıda adı geçen merkezlerde bulunan medreseler ve bu medreselerde bulunan ilim ehli aracılığıyla İslâm düşüncesi içine girmiştir. Tercüme ve kültür aktarımı faaliyetleri sahasında Harranlılar özellikle büyük bir role sahip olmuşlardır.⁷⁰³ Câbirî, Hermetizm’i şöyle açıklar:

“Arapça kaynaklarda yaygın olarak kullanılan Hikmet üçgeni (Nübüvvet, Hikmet, Mülk) anlamındadır. İlim ve din felsefesi olarak Hermetizm, Tanrı adına konuşan “Hikmet Üçgeni” Hermes’e isnat edilen kitap ve risaleler toplamına denir.”⁷⁰⁴

Câbirî, Hermetik kültürün Arap-İslâm düşüncesine iki aşamada girdiğini şöyle ifade etmektedir: İlki, İskenderiye ve onun Filistin’deki muhtemel uzantıları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İkinci aşamada ise Harran Ekolü temel kaynak olmuştur.⁷⁰⁵ Câbirî, âtil akıl ve onun kaynağı olan Hermetizm’in üzerinde bu kadar durmasının nedeni olarak şunu belirtmektedir: “Bu asılsız felsefenin Arap-İslâm kültüründe özellikle de İsmailiyle (Şia) ve tasavvuf gibi Bâtını eğilimler nezdinde büyük revaç bulmasından dolayıdır.”⁷⁰⁶

Câbirî, Hermetik dinî felsefesinin temelde şu konular üzerinde yoğunlaştığını ifade eder: “Hermetik din felsefesinin konu aldığı temel meseleler: İlahlık, âlemin oluşumu, nefis ve nefsin kurtuluşu, kâinatın birliği (vahdet) ve bu birliğin parçalarının birbirleriyle etkileşimleri meseleleridir”.⁷⁰⁷ Câbirî, Hermetik din felsefesini ve özellikle Hermetik teolojiyi analiz ettikten sonra Hermetik geleneğin İslâm tasavvufunu ne

⁷⁰² Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 226.

⁷⁰³ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 229-232.

⁷⁰⁴ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 242-243.

⁷⁰⁵ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 228.

⁷⁰⁶ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 230.

⁷⁰⁷ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 245.

derecede etkilediğini karşılaştırmalar yaparak ispatlamaya çalışır. Ona göre Hermetik metinlerde beşerî nefisler, ilahi canlılardı ve aslında ilahi âlemde yaşamaktaydılar. Ama bir günah işlediler ve bunun cezası olarak hapsedikleri bedenlere indirildiler. Bu metinlerde nefislerin bu acı sondan kurtulmaları için sunulan reçete bilgidir (mârifet). Ama nasıl bir bilgi? Hermesçilere göre bu bilgi, Hermes'in gösterdiği ve kurtuluş ilanını yaptığı bilgidir. Bu bilgi “ilim = bilim” yani malumat toplama anlamına gelmez. Aksine o, maddeden arınmak ve kurtulmak suretiyle yeniden ilahi âleme ulaşmak için verilecek ısrarlı ve sürekli gayret anlamına gelir. Bu çabaların en son durağı Allah'ta yok olmadır (*fena fi'llah*). İşte genel hatlarını İslâm tasavvufunda gördüğümüz Hermesçilik budur. Câbirî özellikle fena fi'llah kavramının anlamını ve bu kavramın İslâm mutasavvıfları nezdinde ki karşılıklarını serdederek (ittihat, izdivaç, nikâh) İslâm tasavvufunun “kopya” denilecek düzeyde bu kültürden etkilendiğini ispatlamaya çalışmaktadır.⁷⁰⁸

Câbirî, Hermesçiliğin tabiat anlayışının etkisini de İslâm düşüncesi içerisindeki İhvân-ı Safâ fikirleriyle örtüşme boyutuyla açıklamaktadır. Ona göre Hermetik gelenek ve onun İslâm düşüncesindeki yansımaları tarafından “ilmin dine, dinin ilme karıştırılması” temelde âtil akl'ın kendisini ve kimliğini gözler önüne serdiği önemli işaretlerden biridir.⁷⁰⁹ Bu bağlamda Câbirî, Arap-İslâm kültürü içerisindeki âtil akl'ın konumunu ve rolünü belirleme ve Arap Akli içerisindeki mevzilerini tespit etmeye yönelik olarak eski mirasın Arap-İslâm kültürü içerisindeki varlığını iki seviyede temayüz ettiğini belirtir. İlk seviye, “âlim” seviyesidir. Bu seviye âlimlerin kullandıkları araçlar vasıtasıyla tekrar tekrar üretilmekte ve esasen düzenli ve yazılı bir söyleme dayanmaktadır. İkinci seviye ise “avam” seviyesidir. Bu seviyenin üretimi ise ilmi olmayan araçlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Avamın kullandığı araçlar esasen öyküsel anlatıma ve şifahi aktarıma dayanmaktadır. Bu bağlamda tedvin asrından itibaren özellikle öncekilerin ilimleri (*ulum'ul-evâil*) diye nitelendirilen İsrailiyat ve onun taşıdığı âtil akıl, avam yoluyla intikal etmiştir. Kur'anî söylemin ifade ettiği “zahir” “batın” ayrımından hareketle Şia, tasavvuf ehli, Bâtınî ve İşrakî akımlar, zahiri avam anlayışı Bâtınî âlim anlayışıyla özdeşleştirmek suretiyle atıl aklı “âlim” yoluyla İslâm dünyasına sokmuşlardır.⁷¹⁰

⁷⁰⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklinin Oluşumu*, s. 250-251.

⁷⁰⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklinin Oluşumu*, s. 255.

⁷¹⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklinin Oluşumu*, s. 263-265.

Câbirî'ye göre Hermesçilik, Şia ve Bâtınî fırkaların teorik arka planını oluşturmaktaydı.⁷¹¹ Câbirî, Massignon'a atıfta bulunarak Arap-İslâm düşüncesini etkileyip âtıl aklı meydana getiren Hermesçiliğin temel özelliklerini şöyle sıralar:

“Herhangi bir sıfatla nitelenemeyen akılla idrak edilmeyip zühdi arınma, dua ve yakarışla ulaşılabilen tek ilah anlayışı. Âlem-i Sufî'nin (asağı evren) , Âlem-i ulvî (yukarı evren) ile bağlantılı olduğu gökyüzü ile yeryüzü arasında engeller olmadığı düşüncesi. Düzensiz sebepler zincirlerinin varlığı düşüncesi; bu sebeplerde istikrardan çok “aykırılık” hâkimdir, Akîl determinizme değil, deneylere göre değişkendirler. Nefsin tanrısal asıllı oluşu ve buna bağlı olarak gelişen mistik yaklaşım. İlim ile din arasındaki ayrımı esas alması.”⁷¹²

Hermesçiliğin taşıdığı âtıl aklın eski mirastan Arap-İslâm kültürüne ilk intikal eden unsuru oluşturduğunu düşünen⁷¹³ Câbirî, inançlar sahasında da Hermesçiliğin ilk dönem kelimcilerin tezleri arasında yer almak suretiyle varlığını hissettirdiğini kaydeder. Özellikle Gulât, Rafizîler ve Cehmiyye'nin kelimcileri eski mirasın bu unsurundan azami derecede istifade etmişlerdir.⁷¹⁴ Câbirî'ye göre tasavvufun ilk simaları ve hatta mucitleri olan Ebu Hasim el Kufî, Maruf el Kerhî ve Zünnûn-ı Mısırî gibi şahsiyetler eski mirasla sıkı bir ilişki içindeydiler. Nitekim Hermesçiliğin ana vatanı olan Mısır ve özellikle İskenderiye, İslâm öncesi ve sonrası dönemlerde Arap beldelerine yayılan tasavvufun ana kaynağını oluşturmaktaydı.⁷¹⁵ Yukarıda ismi zikredilen şahıslar bu kültür ortamında yetişmişlerdir. Câbirî'ye göre, Arap düşüncesi Tedvin (tercüme ve telif) yolunda ilerlediği oranda Hermesçiliğin ve doğulu kalıbındaki Yeni Eflatunculuğun taşıdıkları “âtıl akıl” da Arap-İslâm kültüründe daha merkezi ve köklü yerleri ele geçiriyordu.⁷¹⁶ Câbirî'ye göre, İhvân-ı Safâ risaleleri aracılığıyla da Hermetik kültür İslâm düşüncesini içine girmiştir. Onların “gizli, büyü” ilimlerine gösterdikler ilgi bunun ispatıdır. Zira Hermesçiliğin ürettiği kimya, astroloji, büyü, tılsım... gibi gizli ilimler “âtıl aklın” ürünleridir.⁷¹⁷

Hermesçiliğin İslâm kültüründe işgal ettiği önemli mevzileri ve mevzilerdeki yer alma biçimlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Rafizîler ve Cehmiyye'den olan ilk aşırı

⁷¹¹ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 270.

⁷¹² Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 269-270.

⁷¹³ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 272.

⁷¹⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 278.

⁷¹⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 281.

⁷¹⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 282. Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 162.

⁷¹⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 283.

uçlar (gulât-ı evail), bazı “mücessime” akımları, ilk tasavvuf teorisyenleri, İsmaili karakteri hususunda hiçbir kuşku olmayan İhvan-ı Safâ Risaleleri, olgunluğunun son aşamasındaki İsmailiye felsefesi, Batınî Sufî akımları, İşrakî felsefe, Hicri üçüncü asırda yaşayan Hulul ve Vahdet-i Şuhûd taraftarları... Hermesçiliğin İbn Sinâ’nın Meşrikî felsefesi ve Gazali’nin tasavvufu gibi uzantıları da vardır.⁷¹⁸ Câbirî, âtil aklı İslâmî bilgi sistemleri içerisinde Beyanî sisteme alternatif olarak ortaya çıkmış olan İrfanî bilgi sistemini kullandığı akıl olarak değerlendirmektedir.⁷¹⁹

Câbirî *evrensel akıl* kavramsallaştırmasıyla genel anlamda felsefenin Arap-İslâm kültürü içerisindeki kullanım biçimini ve rolünü inceleyen Câbirî, “evrensel akıl” kavramıyla hiç şüphesiz ki aklı temel referans olarak alan Yunan felsefenin Arap-İslâm kültürü içerisindeki tezahürünü kastetmektedir. “Aklı esas alan Yunan felsefesi” dememizin sebebi Câbirî’nin Yunan felsefesini Şehristaniye de atıfta bulunmak suretiyle iki farklı temelde ele almasıdır. Ona göre Yunan felsefesi öncekiler ve sonrakiler (ki bu ayrım Şehristânî’ya aittir) olmak üzere iki gruba ayrılır. Öncekiler, Yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk ve Hermetik din felsefesidir. Sonrakiler ise, Aristo ve Aristo sonrası felsefe geleneğidir.⁷²⁰ İşte Câbirî Aristo ve sonrası Yunan felsefe geleneğinin Arap-İslâm dünyası içerisine girmesi, evrensel aklı bilgi kaynağı olarak kullanan burhânî bilgi sisteminin ortaya çıkmaya başlaması sürecini Arap-İslâm düşüncesi içerisinde “aklın layık olduğu yere konması” olarak değerlendirmektedir.⁷²¹

Câbirî, Aristo felsefesinin İslâm dünyasına nasıl girdiğini, hangi amaçlara hizmet etmesi için girdiğini ve hangi dönemde girmeye başladığını da değerlendirmektedir. Bu bağlamda klasik İslâm düşünce tarihine muhalefet ederek (ona göre zannedildiğinin aksine) farklı yaklaşımlarda bulunmaktadır. Ona göre merkezi Sünnî otorite olan Abbasi devleti, kendisini giderek olabildiğince rahatsız etmeye başlayan Şii “İrfâncılığı” ve giderek çoğalan Batınî hareketler karşısında varlığını korumak için siyasi ve fikri olmak üzere farklı iki planda mücadele vermiştir. Siyasi planda Şiiilerle iyi ilişkiler kurmak suretiyle onları deşifre edip elebaşlarını öldürmesi ve dolayısıyla onları siyasi hayatın dışına itmeye çalışmasıdır. İkinci planda ise söz konusu

⁷¹⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 297.

⁷¹⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 300-301.

⁷²⁰ Şenel, Cahit, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, s. 162.

⁷²¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 307 vd.

grupların bilginin kaynağı olarak kullandığı “âtıl akla” karşı “evrensel akla” müracaat etmesidir.⁷²²

İşte yukarıdaki hedeflere hizmet amacıyla Aristo mantığı ve felsefesi Abbasi halifesi Me'mun tarafından teşvik edilen tercüme ve tedvin faaliyetinden sonra Arap-İslâm düşüncesine girmiştir.⁷²³ Me'mun gördüğü rüyasıyla Aristo ve Yunan kökenli evrensel aklın yardımına başvurarak ikinci stratejisini devreye sokmuştur. Me'mun Maniheist gnostisizm ve Şii irfan öğretisiyle (âtıl akıl) mücadele etmek için Aristo (evrensel akıl)'ya yönelmiştir. Me'mun “âtıl akl”a ve onun Şii ve maniheist tezlerine karşı durabilecek yegâne silah olarak, onun ezeli rakibi olan evrensel akl'a müracaat etmek zorunluluğunu hissetmiştir. Ayrıca Câbirî'ye göre gnostik saldırılar sadece merkezi otoriteyi değil, aynı zamanda iki cephesiyle (Mu'tezilî, Sünnî) “resmi” din düşüncesini tehdit ediyordu. İşte bütün bu zorunluluklar ve siyasi-sosyal gerçekler “evrensel akl”ın Arap-İslâm düşüncesine girmesine ve bu düşünce içerisinde farklı bir bilgi sistemi olan burhânî bilgi sisteminin oluşup şekillenmesine sebep olmuştur. Abbasi halifesi Me'mun ile Şii-Batınî hasımları arasındaki mücadele evrensel aklın Arap-İslâm kültürü içerisinde göreve atanmasını sağlamıştır.⁷²⁴ Peki, *evrensel aklın* Arap-İslâm kültürü içerisinde göreve atanmasına ön ayak olan şahsiyetler kimler ve sebepler nelerdir? Şimdi cevabını arayacağımız soru budur. Câbirî, evrensel aklın Arap-İslâm kültüründe âtil akl'ın asır hüküm sürmesinden sonra ve özellikle buna tepki olarak sahneye çıktığını söyler. Çünkü gittikçe hem Abbasi devletini hem de resmi din düşüncesini (*Mu'tezilî ve Sünnî*) tehdit eder hale gelen âtil akla karşı bir devlet politikası olarak Sünnî ve Mu'tezilî düşüncenin de onayladığı Aristo mantığına dolayısıyla evrensel akla başvurulmuştur.⁷²⁵

Tabii Câbirî'ye göre ‘evrensel aklın’ Arap-İslâm kültüründe rol almasının sadece siyasi-ideolojik sebepleri yoktur. Aynı zamanda kültürel nedenleri de bulunmaktadır. Bu nedenleri özetle şu şekilde ifade etmek mümkündür. Câbirî'ye göre, eski miras (âtıl akıl) etkisini Me'mun dönemine kadar Arap-İslâm kültürü içinde varlığını hissettirmiştir. Ancak Me'mun döneminde başlatılan yeni bir kültür politikası sonucu gerçekleşen tercüme (Aristo tercümeleri) faaliyetleri, Mu'tezilî (Allâf, Nazzâm)

⁷²² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 307-320.

⁷²³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 309.

⁷²⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 320-324.

⁷²⁵ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 326-327.

önderlerin âtil akla karşı dinî makulü savunmak için sistematik olmasa da evrensel akl'ın (dolayısıyla Aristo mantığı) ürünleri kullanmış olmaları gibi nedenlerin doğal bir sonucu olarak “kökler”e yani *evrensel akla* dönüşe dayanan bir “diriliş” ve “aydınlanma” hareketi başlamıştır.⁷²⁶ Câbirî, Aristo mantığının dolayısıyla felsefenin Arap-İslâm kültürüne girişini bir “Aydınlanma hareketi” olarak nitelendirir ve bu aydınlanma hareketinin öncüleri olarak da özellikle Kindî ve Fârâbî'yi zikreder. Câbirî, evrensel akl'ın Arap-İslâm kültürüne yerleşmesi hususunda Kindî'nin faaliyetlerini büyük bir övgüyle zikreder ve âtil aklı saf dışı bırakmayı öncelikli görev addeden “akıl devleti”nin (Abbasi Devleti) ilk filozofunun Kindî olduğunu belirtir. İrfânî epistemolojiye tamamen zıt bir epistemolojinin temelini Aristoteles'in görüşlerini esas almak suretiyle atmıştır. Bu epistemoloji, duyularla algılanandan akılla kavranana, somuttan soyuta doğru giden bir sistemdir. Câbirî'ye göre Kindî, mücadelesini irfânî epistemolojinin temel tezlerini çürütmeye teksif etmiştir. Kindî İslâm düşüncesini irfânî söylemin tesis ettiği *âtil akıl*'dan arındırmakla yetinmemiş aksine onu yeni Pisagorculuk, Yeni-Eflatunculuk gibi akımların temellerinden de arındırmayı hedeflemiştir. Kindî, gnostik felsefenin, temelde tartışmaya konu ettiği Tevhid ve Nübüvvet gibi konular hakkında ileri sürdükleri konulara set çekmiş ve bunları İslâm'ın temel referanslarını esas alarak izah etmiştir. Kindî “dinî ma'kulü” Batınî ekollere (Manihaizm, Şia) karşı savunmakla kalmamış aynı zamanda felsefeyi (evrensel akıl) de ideolojik ve siyasi nedenlerle reddeden fıkıhçı ve kelamcılara karşı savunmuştur. Ancak bütün bunlarla birlikte Kindî'nin sistemi *burhânî* değil, *takrirî*dir. Bu da kendi fikir sisteminde bir çatışma meydana getirdiği için akıl-nakil referanslarını kullanma biçiminden kaynaklanan bir zaafın sonucudur.⁷²⁷

Câbirî'ye göre Kindî ve Fârâbî'den sonra Arap-İslâm düşüncesine yeni bir söylem yerleşmeye başlamıştır. Bu söylem, evrensel aklın ilmî ve felsefî ürünleriyle Arap beyânı -dini makulü- destekleyen, “burhâna” dayanan özel bir bilgi sisteminin tesis ettiği “evrensel akıl”ın söylemidir. Ona göre Kindî ve Farabî'nin tesis ettiği bu söylemden önce Arap-İslâm kültürü ve Arap Akl'ı'nı iki söylem paylaşmaktaydı: a) asıl itibarıyla Arapçanın taşıdığı “beyan”a dayanan söylemdir ki, “halis” Arap-İslâm kültür mirasının dil ve din ilimleri tarafından kanunlaştırılmıştır. b) Arap kültüründe eski

⁷²⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 332.

⁷²⁷ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 332-340.

mirastan intikal eden ve Şiilik tasavvuf, kimya ve astroloji gibi “gizli” ilimler vasıtasıyla Arap kültüründe önemli yerleri ele geçiren “âtıl akıl”ın iddia ettiği “irfân” öğretisine dayanan söylem.⁷²⁸

Câbirî’ye göre “evrensel akıl”ın Arap-İslâm kültürü içerisinde görevlendirilmesi hiç de kolay olmamıştır. Çünkü Arap-İslâm kültürü daha önce bir yandan beyânî bilgi sistemi ve onu sahiplenen Sünnî ideoloji, diğer yanda ise irfân öğretisi ve onu temel alan Şîî ideolojisi tarafından paylaşılmıştı.⁷²⁹ Dolayısıyla ‘evrensel akıl’ bu iki zıt bilgi sistemleriyle çatışmış ve yer yer onlardan etkilenmiştir. Sonuç olarak Câbirî ‘evrensel aklın’ Arap-İslâm kültürü içerisinde görevlendirilmesiyle Arap Aklı içerisinde yeni bir bilgi sisteminin tesis edildiğini, oluşan bu bilgi sistemi ya da söylem ile Arap aklında üç tür söylemin teşekkül ettiğini, bu bilgi sistemlerinin birbirleriyle olan birleşme ve çatışma ilişkisinin Arap aklını tesisi ettiğini ifade etmektedir. Artık hâlihazırda söylemlerinin hüviyet kazandığı bir akıl, yani “Arap akli” oluşmuştur. Dolayısıyla teori ve pratiği ile Arap-İslâm kültüründe cereyan eden hiçbir şey bu üç bilgi sistemi söyleminden bağımsız değildir. Tüm entelektüel ve siyasi faaliyetler bu üç sistemden birinin veya bir kaçının kriterlerine boyun eğmiştir. Ayrıca bu bilgi sistemleri gerek *söylemi üretme* gerekse *söylemi yorumlama* hususunda kendilerine özgü kriterler koymuş ve bu kriterlere boyun eğmişlerdir.

Câbirî’nin hemen hemen tüm metinlerinde, kritik ettiği tüm düşünme biçimlerinde, epistemolojik sistemler içinde asıl hedefinde irfânî epistemoloji ve onun inşa ettiği âtil akıl olduğunu teziminiz özellikle birinci bölümde irfânî epistemolojiyi incelerken geniş bir biçimde açıklamıştık. Bir anlamda Batı düşüncesinde Rudolf Bultmann’ın mitolojiden arındırma projesi gibi Câbirî de İslam düşüncesini irfândan arındırma işine girişmiş gibidir. Câbirî’nin irfân eleştirisi temelde Aristotelesçi evrensel aklın çizdiği sınırlar ve çerçevede gerçekleşmiş olduğu için, Câbirî’ye göre irfânî yaklaşımın en önemli problemi akli, âtil yani çalışamaz, işleyemez haline getirmesidir. Câbirî’nin irfân aklında gördüğü âtillik İslam düşüncesinde bir büyük gelenek olarak tasavvufun ve irfanî tasavvurun yapısında mündemiç bir unsur mudur, yoksa Aristotelesçi akıl tasavvurunun daha işin en başında ötekileştirdiği, hiç tanımadığı Câbirî’nin de bu perspektiften kurguladığı ve inşa etmeye çalıştığı akıl mıdır? İnsanların

⁷²⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 350-351.

⁷²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 352.

mistik temayüllerünün tamamen yok edilmesi veya tüm insanların Aristotelesçi bilimsel akla itaat etmelerini davet etmek insanın bütünlüğünü ve dinî nassların yapısını tahrif anlamına gelir mi? Asıl önemlisi de Câbirî, irfânsız bir İslam düşüncesi inşa etmeye çalışmasının altında yatan sebebin Aristotelesçi ve aydınlanmacı aklın yattığının ne kadar bilincinde olup olmadığıdır. Zira Câbirî'nin gerek akıl tasavvuru gerekse de irfânî yaklaşıma biçtiği rol aslında Aristotelesçi ve aydınlanmacı tarihten ve toplumdan kopuk monolojik bir rasyonelliğin bağlamı içinde gerçekleşmektedir.⁷³⁰ İşte tam da bu noktada İhsan Fazlıoğlu'nun konuyla ilgili tespitine göre:

“Tarih, rasyonalitesini kendisine ait paradigma içerisinde sonuna kadar kullanan her medeniyetin nihayetinde bir *mistisizm*’e/İrfâna ulaştığını göstermektedir. Güçlü bir mistisizm o medeniyetin kendine ait güçlü bir rasyonaliteye sahip olduğunu gösterir. Plotinus, İbn Arabî ya da Heidegger, mensup oldukları medeniyetlerin rasyonel açılımlarının ne kadar güçlü olduğuna yalnızca birer işaretirler. Bu durum, büyük oranda, her medeniyetin kendi rasyonalitesi (paradigması) içerisinde Varlık’a sorabileceği soruları tüketmesiyle alakalıdır. Çünkü tarihte her medeniyetin önceden tayin edilemeyen belirli bir döneminde soru sormayı tüketip o zamana kadar verilen yanıtlarla uğraşmaya başladığını göstermektedir. Sorulmuş soruların ve verilmiş yanıtların eğitim kurumlarıyla (okullar) nesiller arası aktarımı zamanla *bilgi*’yi biçimselleştirir; bu da kendisine çizilen duvarlarla yetinmek istemeyen aklın duvarın ötesini hayal etmeye başlamasına neden olur. İşte mistisizm bu hayalin öteki adıdır.”⁷³¹

Bu bağlamda irfânın, irfânî keşfin, tasavvufla, dolayısıyla sûfî zevkle aynı anlama gelmediğini vurgulamak gerekir. Fazlıoğlu'nun ifadesiyle irfân, mistik bilginin istidlalî aklın imkânlarıyla ifadesidir ve ilk defa İbn Sînâ'da ortaya çıkan bir kavramdır. Sûfî zevk ise her türlü istidlalî formülasyona karşıdır ve şiir dilini benimser. Dolayısıyla irfân bir tür felsefedir ve nazar'ın yanında ona karşı konumlanmaz; tersine onun üstünde onu tamamlayan bir yapısı vardır, yani irfân, *kelâmî nazârî*; işrâk da, *meşşâî nazârî* tamamlar. İşte bu nedenle, şimdilerde çok yaygın olan ve Kuşeyrî'ye dayandırılan, bilgi merkezli, beyân - burhân - irfân tasnifi, İbn Sînâ öncesi için geçerli bir model olabilir; sonrası için ise sadece kısmî açıklama gücüne sahiptir.⁷³²

Câbirî'nin irfân eleştirisinin eleştirisinde en önemli husus; uzun bir tarihsel sürece yayılmış olan irfânî söylem biçimini, başka söylem biçimleriyle benzeşen

⁷³⁰ Farhât, Fâtimah Sâmi, *Ru'yah al-'irfânîyah fî al-'aqlîyah al-'Arabîyah: naqd ârâ'* Muḥammad 'Ābid al-Cābirî, taqdim Ṭarrād Ḥamîyah, Dār al-'Ilm, Bayrūt 2002.

⁷³¹ Fazlıoğlu, “Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, s. 44.

⁷³² Fazlıoğlu, “Türkiye'de/Türkçede Felsefe: VII. Oturum”, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, İstanbul 2009, s. 227-228.

öğelere sahip olmasından dolayı, sübjektif bir kanaat olarak değerlendirmenin mümkün olup olmadığı Câbirî tarafından tartışılmaya bile değer bulunmadan kesin bir yargıyla reddedilmektedir. Ayrıca Câbirî kendisini, tüm söylem biçimlerini niteliklerine göre ayırt edebileceği ve değerlendirmeye tabi tutabileceği nesnel ve tüm söylem biçimlerinin üstünde bir konumda algılamaktadır. Câbirî böyle bir varlık alanının imkânını da tartışma gereği duymadan ve söylem biçimlerinin gerçekte kendi mantıksal kurgusu olduğu gerçeğini, ya da dil oyunları çerçevesinde bu söylem biçimlerinin değerlendirilebileceğini göz ardı ederek, kendine bir üst söylem alanı tahsis etmektedir. Oysa Câbirî kendisi de, bir sosyal ortama ait bilim adamı olarak, herhangi bir sosyal gerçekliğin algısı ve yorumunun birtakım ön kabul ve ön yargıları beraberinde taşıyabileceği gerçeğiyle yüzleşmez.⁷³³

Üzerinde anlaşılmış olan tek bir hususa dayanarak, hem tarihsel hem de coğrafi olarak büyük bir alana yayılmış olan sürecin nasıl benzeşme yoluyla homojen bir bütünlük varmış gibi sunulabileceğiyle yüzleşmeden, bu genellemelerin yapılması birçok problemi bünyesinde barındırmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, rasyonalite lehine söz konusu ön kabulü, sufilerin hakikat olarak nitelendirdikleri şeylerin gayb âlemi ya da inanç konularıyla ilgili oldukları düşünüldüğünde, beşeri düzlemde dünya âlemindeki olguların bilimsel açıklama tarzlarına gerçekten engel olup olmadığı sorusu ciddi tartışmalara açık bir sorudur. Dolayısıyla tüm bunların, Câbirî'nin modern bilimsel rasyonalite lehine teorik kurgusal sistemini inşa etmeye matuf bir derleme olduğunu söylemek mümkündür. Yine Câbirî'nin modern akılcılık adına farklı söylem biçimlerine yönelik değerden düşürme stratejisinin bir şiddet hiyerarşisi oluşturduğu ve bunun da Câbirî'nin Arap-İslam kültürüne yönelik gerçekleştirdiği yapı-bozumun, yapı-bozum stratejileri göz önüne alındığında, paradoksal bir durum ortaya çıkardığını da söyleyebiliriz.⁷³⁴

Onun modern rasyonalitenin üstünlüğü önkabulüyle, rasyonalite karşısında irfânın değer bakımından bir anlam ifade etmediğini ve İslam dünyasında bunlara karşı duyulan güven ve değer gereksizliğini ispatlama çabasında olduğunu söyleyebiliriz. O akli merkeze almak suretiyle, irfânî keşfin, irfân mensuplarının iddialarının aksine, aklın üstünde olmadığını hatta akli etkinliğin en alt derecesinde olduğunu iddia eder. Aynı

⁷³³ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.156.

⁷³⁴ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.158.

zamanda bilginin, yüce bir makamın bağışı olmadığı iddiasıyla değerli olmadığı, tam aksine, kontrolsüz, sıradan bir zihin etkinliğinin ya da bir hayalin sonucu olarak kabul edilmesi gerektiği kanaatindedir. Zira onlar duyular tarafından tespit edilmiş olmadıkları gibi rasyonel temellere dayalı değildirler. Vakıyyla yüzleşmeye ve onu nitelemeye imkânı olmayan ve kendisine rasyonel olarak hâkim olamayan bir bilincin verileridirler.⁷³⁵ Bu bilinç, unsurlarını din, mitoloji ve gizemli hikâyelerden alarak kendine mahsus hayal âlemini şekillendirir. Reel dünya bunu yalanladığından ve tarih de reddettiğinden dolayı, irfân mensubu bununla felsefi-mitolojik âleme kaçır. Dolayısıyla epistemolojik bakımdan hiçbir değer taşımadıkları gibi, aklın ortadan kaldırılması olarak tam bir irrasyonalite anlamı taşırlar.⁷³⁶

Câbirî'nin irfânî akla yaptığı eleştirilerden anlaşıldığına göre o, bu aklın keşf ve ilham merkezli olması dolayısıyla öznel olduğu düşünmektedir. Öznellik ve öznel hakikatin kişiye özel ve denetlenemez olması rasyonel bilince sahip modern insanı rahatsız ettiğine benzer bir şekilde Câbirî'yi de rahatsız etmektir. Peki, öznel hakikatin hakikatinden söz edebilir miyiz? “Paspasın üzerinde siyah bir kedi var” gibi bir önermenin nesnel doğruluğundan bahsedildiğinde bundan anlaşılan şey, söz konusu önermenin doğruluğunun tespitinde öznenin öznelliğini aşan bir epistemik prosedörün takip edilmiş olduğudur. Bu prosedörün ilk ayağı muhtemelen önerme sahibinin zihnindeki yargısının dış dünyada birebir karşılığının olup olmadığını kontrol etmektir. Gerekli kontrollerin sonucunda bu kişinin ya doğruyu söylediğine ya da bir halüsinasyon gördüğüne hükmederiz. Bunun dışında böyle bir önermenin sahip olduğumuz tecrübe ve bilgi birikimizle ne ölçüde uyduğuna bakarız. Belli bir tutarlılık görürsek doğru, görmezsek yanlış bir önerme olduğunu söyleriz. Ya da bir başka seçenek olarak, bu önermeyi, doğruluğunu tartışmak üzere diğer insanların eleştirisine ve onayına sunarız.⁷³⁷

Bir hakikatin öznel olarak nitelenmesi, yukarıda tanımladığımız türde bir doğrulama yolunun işin en başında kapatılmasından başka bir şey değildir. Eğer özne denen hakikat aynı zamanda akla aykırı olmayı da içeren bir hakikat ise, böyle bir

⁷³⁵ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s.156.

⁷³⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 480.

⁷³⁷ Tüzer, *Din ve Rasyonalite*, s. 329; Bkz. Seyyid Yahyâ Yesribî, *İrfan Felsefesi*, (Çev. Kenan Çamurcu), İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 561-569; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, “Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabî'de Dil Varlık ve Kur'an-", (Çev. Ömer Özsoy), *İslâmiyât*, Cilt: II, Sayı: 3, 1999, s. 13-34.

hakikatin hakikatliliği konusunda tecrübe sahibinden başka hiçbir kimse yetkili olamaz. O, eleştiriye de kapalıdır. Peki, öznel denen bu hakikatin hakikat olduğunun garantisi nedir? Öznel hakikat, yani sınırsız bir tutku yanımlardan, yanılsamalardan nasıl arı olabilir? Bilinen hiçbir rasyonelleştirme ve doğrulama ölçütüne uymuyorsa yani hiç kimse bunu anlayamayacak ve aynı şekilde tecrübe edemeyecekse bu tecrübeden başkalarını haberdar etmenin mantığı nedir? Wittgenstein'ın dediği gibi, “üzerinde konuşulamayan konusunda susma”yı⁷³⁸ öğrenmek, yaşanana tecrübeyi başkalarına iletme için de olsa hor görülen itilip kalkılan akıldan yardım istememek daha ayakları yere basan dürüstçe bir tavır değil midir?⁷³⁹

Bir diğer konuda Câbirî'nin irfânî akli gnostisizmle, yani bilgiyi denetlenmesi mümkün olmayan bir olguya gönderme yaptığını iddia etmesidir. Böylesi bir iddianın arkaplanında Aydınlanmanın rasyonel yani denetlenebilir bilgiyi öncelikli ve gerekli kılmasıdır.⁷⁴⁰ Ancak Câbirî irfânî akıl eleştirisinde Aydınlamayı merkeze koyarken bizzat Aydınlanmaya içkin olan gnostik karakterden bihaber görünmektedir. Oysa Aydınlanma düşüncesi, bir “Gelenek”in, “gnostik gelenek”in varisidir. “Gnosis”, yani “bilgi” vasıtasıyla insanlığın kurtulabileceği öğretisini içeren “Gnostik gelenek”, Antik Yunan'da ortaya çıkmış, Ortaçağda Hristiyanlık'ın etkisiyle dönüşüme uğramış ve Kilise tarafından şiddetle bastırılmış, on altıncı asırdan itibaren Kilise'nin kamusal iktidarının zayıflamasıyla birlikte kamusal alanda güç ve taraftar kazanarak iktidar olmuş bir düşünce geleneğidir.⁷⁴¹ Bu noktadan bakıldığında Câbirî'nin irfân

⁷³⁸ Wittgenstein, *Tractatus*, s. 171.

⁷³⁹ Tüzer, *Din ve Rasyonalite*, s. 330-331; Bkz. Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2004, s. 117-119.

⁷⁴⁰ Muhammed İkbal de mistik tecrübeyi benzer şekilde değerlendirir: “Mistik tecrübenin başkalarına naklinin mümkün olmamasının sebebi, aslında onun mantık kurallarına dayanmayan, anlaşılmaz bir duygudan ibaret olmasıdır”, Muhammed İkbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (Çev. Ahmet Asrar), Birleşik Yay. İstanbul ty. s.40.

⁷⁴¹ Bengül Güngörmez, *Eric Voegelin: Aklın ve Vahyin Işığında Politika*, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2010, s. 191. Fazlıoğlu'nun konuyla ilgili olarak şu tespitlerini önemli buluyoruz: “Modern bilme tarzının (ya da yaygın adıyla bilim devrimi'nin) ortaya çıkışında, simya, büyü, astroloji, Hermetik/Pitagoryen ve diğer okült/occult geleneklerin, mistisizmin yeri konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Selçuklu-Osmanlı medreselerinde ise, hem nazarî hem de amelî hikmet, dil ve din ilimleri, yukarıda üzerinde durulan ortak-nazarî dille ifade edildiğinden, simya, astroloji vb. gizli ilimlere yer verilmemiş; hatta irfan-i nazarî dahi –bazı istisnalar dışında- medreselerde ders olarak okutulmamıştır. Son sınırlarına kadar zorlanan nazarî idrak ise –bu durum, Türkler döneminde telif edilen mantık eserlerinin hem nitelikçe hem de nicelikçe büyük yekûn tutan miktarında görülebilir- çok üst seviyede bir formalizme ulaşır, biçimleşir; bu ise tahayyülü ve tevehhümü devre dışarı bırakır; öte yandan mevcut bilginin ifadesini ve nesiller arası aktarımını kolaylaştırır; derin ayrışmaları, çatışmaları

eleştirisinde kendine kriter olarak aldığı Aydınlanmayı da tek tip ve eksik değerlendirdiği ve Aydınlanmanın araçsal aklına amaçsal yaklaşımın tüm paradoklarını içinde taşıdığı görülmektedir.

2.5.BEYÂNÎ VE BURHÂNÎ EPİSTEMOLOJİLERİN ÇATIŞMASI: AKLA KARŞI DİN

Beyânî epistemoloji ve burhânî epistemolojiyi arasındaki gerilim, Yunan felsefe mirasının İslâm dünyasına girmesiyle birlikte başlamıştır. Bu gerilimin en önemli nedenleri arasında felsefeyi savunanların referans aldıkları kültürün İslâm geleneğine uymayan bir yapı içermesi geliyordu. Vahyi bilgiden ayrı bir eserin referans alınarak yöntemsel anlamda bir kültür oluşturulmaya çalışılması sonucunda beyânî epistemolojiyi benimseyenler tarafından hoşgörüyüyle yaklaşılacak bir durum değildi.⁷⁴²

Câbirî'ye göre beyânî epistemoloji ile irfânî epistemoloji arasındaki en önemli çatışma noktası her iki epistemolojinin akıl tasavvurundaki derin farklılıktı. Beyânî epistemolojinin çerçevesini çizdiği akıl, insanın bir haber ya da akıl yürütme/nazar yoluyla sonradan edindiği bilgiler olmadan fonksiyonunu yapamayan, hatta varlığı dahi tam olmayan fitrî bir güçtür. Burada bahsedilen akıl yürütme/nazar aklın kendi ilkeleri üzerine yaptığı bir etkinlik değildir. Çünkü buradaki akıl öncesindeki/ a priori bütün muhtevalardan arınmış somut bir güçtür. Aklın bir delil üzerine düşünmesi, fikir yürütmesidir ki, delil akla dâhil bir unsur olmayıp onun dışında oluşmuştur.⁷⁴³ Burhânî epistemolojinin çerçevesini çizdiği akıl tasavvuru ise insan aklının tabii bilgi kaynakları olan duyular, deney ve aklî muhakemeye dayanan bir düşünüş biçimine dayanmasıdır.⁷⁴⁴

engeller. Bu sonuç Oğuz/Türkmen aklı için son derece talep edilen bir durumdur. Ancak, yukarıda dile getirilen dillerin birbirini tamamlayıcılığı ilkesine uygun olarak, dergâh/tekke irfanı, sanatı beslerken, şiir, özellikle Osmanlı bilgininin tahayyül ve tevehhümünü serbestçe koşturacağı muazzam bir ufuk açar. Bu nedenle, Türk felsefe-bilim zihniyetinin muhtevası şiir dışarıda bırakılarak kuşatılamaz". Fazlıoğlu, İhsan, "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", s. 44.

⁷⁴² İlyas Altuner, "Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", *Beytu'l-Hikme An International Journal of Philosophy*, Sayı: 2, 2011, s. 96.

⁷⁴³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 50.

⁷⁴⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 484.

Beyânla burhân arasındaki gerilimin nedenlerinden bir diğeri ise, burhân ehlinin kullandıkları yöntemi ilâhiyat alanına da uygulamaya kalkışmaları olmuştur.⁷⁴⁵ Haddizatında, kavramları kullanım şekline göre burhânî mantığın biricik gerçek yöntem olduğunu ileri süren filozoflarla nahvi genel bir beyân yöntemi olarak kabûl eden beyân ehli arasındaki kavga,⁷⁴⁶ Tanrının *cisimlere benzemeyen bir cisim* olduğu görüşünün Hanbelîler ve diğer bazı beyân ehli tarafından,⁷⁴⁷ özellikle de Hişam İbn Hakem gibi İmamiye mezhebi tarafından savunulması⁷⁴⁸ ve bu görüşün mantıkçılarca çürütülmesi üzerine iyice alevlenir. Hatta bu konuda mantık ilmiyle uğraşanların zındık olduğu görüşünü savunan beyân ehli, “delilin butlanı medlulün de butlanını gerektirir” önermesine dayanarak neredeyse bütün bir felsefeyi mahkûm etmişlerdir.⁷⁴⁹ Oysa bu beyânî akıl yürütmenin yanlışlığını kabul etmekle Tanrı’nın varlığı çürütülmüş olmaz. Mantığın delilleri Tanrı’nın varlığına ilişkin bir şey söyleyemez, çünkü mantık ontolojik bir yargıyı dile getiremez. Bu yüzden, çürütülen şey, mantığa aykırı kurulan önermenin kendisidir, önermenin gösterdiği varlık değildir. Gazzâlî’ye gelinceye kadar mantık ilmi diğer felsefî ilimler gibi dışlanmış ve yasaklanan alanlar içerisine dâhil edilmiştir. Bu tartışmanın ortaya çıkma nedeni, şey kavramının varlığının olup olmamasıyla ilgilidir. Eş’arîler şeyin *mevcûd* olduğunu söylerlerken, Mu’tezilîler şeyin mevcut değil de *ma’lûm* olduğunda ısrar ederler. Çünkü onlara göre olmayan şeyler yani *ma’dûm* da şeyin içine girebilir.⁷⁵⁰

Beyân ehlinin, özellikle Gazzâlî’nin üzerinde durduğu konulardan biri, mantık ilminin ne olduğu hakkındaki spekülasyonlardır. Gazzâlî mantığın aslında *nazar* ilminden farklı olmadığını, filozofların bunu mantık adı altında sunmalarını, sanki beyân ehlinin bizzat bu ilmi bilmediğini ima etmelerinden kaynaklandığını söylemektedir. Bu minvâlde söyleyecek olursak, gerçekten de Fârâbî ve diğer Meşşâî filozofların üzerine basarak söyledikleri şey, kendilerinden başka bu ilmi bilenlerin olmadığıdır. Gazzâlî ise, bu ilmi kendilerinin de bildiğini göstermek amacıyla bu

⁷⁴⁵ Altuner, “Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi”, s. 96.

⁷⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 57-62

⁷⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, s. 172.

⁷⁴⁸ Konu hakkında bkz. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısıriyye, Kahire 1950, c. 1, s. 106.

⁷⁴⁹ Eş’arî, *al-İbânah ‘an Usûl al-Diyânah*, (Trans. Walter C. Klein), American Oriental Society, New York 1967, s. 22 vd.

⁷⁵⁰ Altuner, “Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi”, s. 97.

konuda bir eser kaleme almıştır.⁷⁵¹ Beyân ehlinin mantığa olan düşkünlüğü daha sonraları mantığı adeta İslâmî bir bilim gibi algılamaya ve diğer İslâm bilimlerini yani tefsir, fıkıh ve hadis gibi ilimleri de mantıkla değerlendirme yanlısına onları götürmüştür. Oysa mantık biliminin amacı, kutsal kitapların açıklanıp yorumlanması değil, Fârâbî'nin dediği gibi, söz söylemenin ya da varlığa ait ifadelerin yerinde kullanılması sanatı, yanlışa düşmekten insanı kurtaran ve doğru yola ileten bir sanattır.⁷⁵² İlahî hitabta mantık aramak bir beyânî epistemeye mensub bir âlim için elbette abes olacaktır. Öyleyse mantık, İlahî hitaba uygulanmamalıdır, yoksa mantığın kutsal kitap yanındaki değeri bir daha düzelemeyecek biçimde zedeleneyecektir. Aristoteles'in mantık eserlerinin Batı dünyasında yasaklanışını göz önüne alırsak, bu durumu daha iyi anlamış oluruz.⁷⁵³

Fârâbî'nin beyânî episteme ile burhânî episteme arasındaki gerilimli dönemde beyâncıların lâfzın mânâyı öncelediği şeklindeki görüşlerine muhalif olarak mânânın lâfzı öncelediğini göstermeye çalıştığını epistemolojik paradigmlar krizinin mantıksal ve gramatik temellerini soruşturduğumuz kısımda anlatmıştık. Fârâbî burada algıya konu olan nesnenin algıdan önce geldiğini gözlem yoluyla gerçeğe dayanan bir açıklama yapmaya çalışır. Lafzın mânâdan önce geldiği görüşünün dayandığı temel etken, büyük ölçüde ilahî kelâmın varlığa varolması için emir vermesi ve varlığın kelâmdan sonra meydana gelmesine bağlanabilir. Ancak filozoflar, Tanrı'nın istemesiyle bilmesini bir ve aynı saydıkları için, varolmanın anlamının kelâmdan önce geldiğini söylemektedirler. Zira Tanrı'nın düşünmesiyle yaratması burhân ehline göre bir ve aynı şey olduğu için,⁷⁵⁴ kelâmın önceliği yoktur. Hatta bazı beyân ehline, sözgelimi Mu'tezilî kelâmcılarına göre de Tanrının düşünmesi onun zatına ait iken, kelâmın kendisi yaratılmıştır ve bu bakımdan da mânâ lâfızdan önce gelmek zorundadır.⁷⁵⁵ Yine zihindeki anlam sisteminin bir yansıması olarak görülen lâfız,

⁷⁵¹ Gazâlî, *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık*, thk. Refik Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1994. Gazâlî bu konuyu diğer eserlerinde de tartışır. Bkz. *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Maârif, Kahire 1961. Gazâlî'nin filozoflara karşı ciddi eleştirileri için bkz. *Tehâfutu'l-Felâsife*, (Thk. Süleymân Dünyâ), Dâru'l-Maârif, Kahire 1972.

⁷⁵² Bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, Thk. Alî Ebû Mülhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1996, s. 27.

⁷⁵³ Altuner, "Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", s. 97.

⁷⁵⁴ Tanrının sıfatları konusunda bkz. Fârâbî, *Ârâ' Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, thk. Albîr Nasrî Nâdir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985, 1.bölüm.

⁷⁵⁵ Konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought: 'Abd al-Jabbâr, Ibn Sînâ and al-Ghazâlî*, Routledge Press, London & New York 2006, s. 42-73.

dilden dile farklılıklar gösterdiği halde anlamda bir değişimin olması söz konusu değildir. Böylece filozofların neden mânâyı lafza tercih etmiş oldukları da kolayca anlaşılır. Beyânî episteme ise lafzı mânâyı önceleyerek kendi inanç sistemlerinin gereğini yerine getirmiş ve metni ön planda tutmuşlardır.⁷⁵⁶

Burhânî episteme beyânî epistemeyi, *cedel* yani diyalektik sanatını kullanan kişiler olarak görmesi, beyânî epistemenin savunmak zorunda oldukları bir geleneğin, bir din anlayışının oluşuyla bağdaştırılabilir. Oysa felsefenin savunmak zorunda kaldığı hiçbir gelenek ve din olmadığı gibi, onun tek amacı hakikati zihinlere çıplak olarak göstermektir. Ancak bu zihinlerin halkın zihni değil de entelektüellerin zihinleri olduğundan kimsenin kuşkusu yoktur. İşte burada halkın hakikati daha iyi anlayabilmesi için sembolik ya da daha anlaşılır şeyler üzerinden onlara hakikatin sunulması beyân yoluyla olabilmektedir.

Beyânî epistemenin buna karşın tek hakikatin kendilerinin ortaya koyduğu şeyler olduğunda ısrarcı oldukları aşikârdır. Onlara göre burhân ehli gerçekliği akılla arayan fakat eksik akılla onu kavrayamadıklarından dolayı yanlış anlayıp saptıran kimselerdir. Aslında temel sorun, hakikatin hangi yöntemle elde edilebilir olduğu sorunudur. Burhân yönteminin dayandığı akıl ilkeleri, beyân ehlinin elinde bulunan kutsal metinle çelişmektedir. Daha doğrusu, çelişen kutsal metinle burhânî felsefenin ilkeleri olmaktan çok, her iki sahanın anlayış biçimleridir. Gerçi burhân sahasının anlayışının aklın ilkelerine bağlı oluşundan dolayı fazla tartışılacak yanı yoktur, ancak beyânî epistemolojiyi oluşturan metinlerin yorumlanması ve çıkarımların yapılmasında kullanılan yöntem, onun farklı farklı anlaşılmasına yol açabilmektedir. Dolayısıyla beyân sahası bir beyân âliminin beyân modeli olurken, filozofun görüşleri kendisini bağlayan ilkelerin *a priori* oluşundan dolayı yoruma açık olmaması nedeniyle bir burhân modeli olmamaktadır.⁷⁵⁷

Câbirî'ye göre beyân epistemin içine düştüğü çıkmazlardan biri tümel kavramlarının olmayışıdır. Tümel kavramdan yoksun bir bilgi kuramının izleyeceği yol, lâfızlar ve onların delâletinden başka şey olmayacaktır.⁷⁵⁸ Burhânî epistemenin en temel dayanaklarından biri olan tümel, çıkarım yapmada zorunlu olarak bulunur ve bu yüzden

⁷⁵⁶ Altuner, "Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", s. 98.

⁷⁵⁷ Altuner, "Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", s. 99.

⁷⁵⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 313-315.

de tümdengelimli bir çıkarımın olması mümkün h le gelir. Oysa bey n  epistemenin tümel kavramlardan yoksun olu u, onların kıyas yapmada tümdengelim yerine analojiyi kullanmalarını zorunlu kılmıştır. Özellikle de kel m ilminde fıkhın te bih yönteminden hareketle analogik kıyaslar yapılarak hakikat açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak iki olay arasında yapılan kıyaslamanın genel geçer olmasının imk nı yalnızca pratik olaylarla ilgili konuları kapsar. Ne var ki, böyle bir yöntemin evrensel anlamda kanıtlamalar için kullanılması, bey n  epistemolojiyi diyalektikten öteye vardırılmaz. Gerçekte, bir geleneğin savunusu olan kel mın evrenselliği iddia etmesi, analogik bir yöntemle kendini haklı çıkarmadan öteye gidemez ve bunun sonucunda diyalektik bir yöntemle yetinilmesi kaçınılmaz olur.

Bey n episteme kendisini *cevher-i ferd* denilen atomculukla var etmeye çabalar. Atomcu kuramda cevher ve arazlardan oluşan varlıkta cevherin yerini atom almıştır. Yunan kaynaklarındaki atomcu kuramda atomun bir cisim olup yer kapladığı ifade edilmesine karşın, İ l m geleneğinde atomun uzamsızlı ı g r  u h kimdir. Bunun nedeni, varlıkta cevher bulunduğunun savunulmasıdır ve Yunanlı atomcular, cismin t z i ermedi inde hemfikirdiler. Oysa bey n  epistemik cemaatin cevher düşüncesinden vazge emeyi i, atomların uzamsız olduklarını kab l etmelerine neden olmuştur.⁷⁵⁹ Burada Aristoteles yerine Platon felsefesinin kaynak alındığına dikkati çekmek istiyoruz; zira Aristoteles'in doğa felsefesinde t z maddeden başka bir şey değilken, Platon t zleri *idea* olarak niteleyerek her şeyin kaynağının bu tözler yani formlar olduğunu söylemiştir.⁷⁶⁰ Buna karşılık Aristoteles formların maddeden bağımsız olamayacağını söylerken kel mcıların benimseyece i bir kabulü de belirtmiş olur. Çünkü kel mcılara göre de varlıkta cevher ve arazlardan başka şey olmadığı gibi, her ikisi bir arada bulunmak zorundadır. Fakat kel mcıların atom kuramı arazların ardı ıklılı ını kabul etmeyen bir g r  le noktalanır.⁷⁶¹

Denilebilir ki C bir  perspektifinden bakıldığında bey n  epistemoloji ile burh ni epistemoloji arasındaki çatışma noktaları din ve akıl ile din felsefe arasındaki ilişkilerde

⁷⁵⁹ C bir , *Arap-İ lam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 317-319.

⁷⁶⁰ Plato, *The Republic*, (Trans. D. Lee), Penguin Books, London 1987, 517a-b. İ l m dünyasında Aristotelesçi doğa felsefesinin bir yorumu için bkz. İbn Rüşd, *Tel isu'l-Kevn ve'l-Fes d*, (Thk. Cem l dd n Alev ), D ru'l-Garbi'l-İ l m , Beyrut 1995; Richard C. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought," *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (Ed. Peter Adamson-Richard Taylor), Cambridge University of Press, London 2005, s. 197.

⁷⁶¹ Altuner, "Bey n  ve Burh ni Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", s. 101.

açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İşte tam da burada önemli bir soru sormalıyız: Acaba din-felsefe veya din-akıl arasında Câbirî'nin İbn Rüşd aracılığıyla çizdiği gibi kategorik bir ayrıştırma mı vardır? Yoksa dinin ve felsefenin kendi içlerinde Wittgensteinci anlamda kullandıkları dil oyunları mı söz konusudur. Her ne kadar dil oyunları birbirinden farklı kurallarla işliyor olsa da, bu onların asla kesişmeyeceği anlamına da gelmez. Onları iç içe geçmiş halkalar olarak düşünmek de mümkündür. Bu anlamda felsefe ve dinin birbirini destekledikleri ve örtüştükleri alanlar olabileceği gibi birbirinden ayrıldıkları, bağımsız bir şekilde işledikleri alanlar da olabilir. Felsefeye düşen asıl rol de bu türden kesişmelerin daha sağlıklı bir biçimde gerçekleşmesine yardımcı olabilmektir. Felsefe-din veya din akıl ilişkilerini dil oyunları nosyonu bağlamında düşündüğümüzde Câbirî'nin tek örnek olarak sunduğu İbn Rüşd'ün haricinde İbn Sinâ'yı da farklı okuma imkânımız olabilir. İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*'inde ifade ettiklerinin din ve felsefe arasında farklılık ve çatışma alanlarının İslamî paradigmanın temelini teşkil eden ontolojik zeminden çok metodolojik ve terminolojik zeminlerde oluştuğunu göstermesi bağlamında okumak Wittgenstein'in dil oyunlarının din-felsefe ilişkileri çerçevesinde yeniden okunmasında önemli açılımlar getireceği söylenebilir.

Ancak burada şu hususu belirtmek gerekir ki yukarıda anlatmaya çalıştığımız din ve felsefe arasındaki dil oyunları teorisi İslam düşüncesinin bünyesindeki yapısal çatışmaların nihai çözüm noktası olarak anlaşılmaması gerekir. Zira İslam düşüncesi sadece din-felsefe arasındaki çatışmaların hasılası veya tarihi olarak okumak da bizatihi sorunlu görünmektedir. Mesela bu bağlamda Dimitri Gutas İslam düşüncesine bazı yaklaşım yanlışlarından bahsederken bunların arasında önemli bir noktaya dikkatimizi çeker: İslam düşüncesinin salt din-felsefe ilişkisi hatta çatışması bağlamında ele alınması. Bu yanlış kanaate göre İslam düşüncesinin dünya düşüncesine en büyük katkısı felsefenin din ile olan ilişkisine dair yaptığı çözümlemelerdir.⁷⁶² Mesela Leo Strauss'un yaklaşımı Arap felsefesinin istisnasız bir şekilde din ve felsefe arasındaki ihtilafla ilgilendiği yönündeki eski oryantalist telakkinin bir devamı niteliğindedir.⁷⁶³ Straus'un İslam felsefesine dair kanaatleri temelde iki varsayıma dayanmaktadır. Birincisi, Arapça yazan filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve düşüncelerini

⁷⁶² Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası*, s. 162.

⁷⁶³ Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası* s.172.

İslam diniyle uyumlu bir şekilde ortaya koymaya mecbur oldukları varsayımı. İkincisi ise, kendi gerçek felsefî düşüncelerini gizlice ifade etmek zorunda kaldıkları varsayımı. Straus'un hermeneutiği özetleyen Oliver Leaman'ın şu sözleri durumu açıkça ifade eder.

“Onların metinlerini anlayabilmek için önerilecek şey, söz konusu metnin yazıldığı özel ortamı anlamamızı sağlayacak olan *anahtar*dır. Bu anahtar, din ve felsefe arasındaki çatışmayı dikkatli bir şekilde tahlil etmek suretiyle elde edilebilir.”⁷⁶⁴

Bu bize hem Strauss hermeneutiğinin köklerini hem de İslam felsefesine din-felsefe karşıtlığı penceresinden bakan oryantalist bakış açısını özetlemektedir. Hakikatte İslam felsefesinin aslına sadık kalarak tarafsız ve objektif bir şekilde ele alan kimse, din-felsefe karşıtlığının sadece belli bir zaman ve yerlerde gündeme gelen son derece tâli bir konu olduğunun hemen farkına varacaktır.⁷⁶⁵ Meselenin bir diğer yönü ise Ortaçağ İslam medeniyeti bağlamında sanki din ve felsefeden hangisinin hakikati ifade ettiği çerçevesinde tartışılan bir problemmiş gibi sunulması da tamamen yanlış yönlendirici bir tavidir. Zira Ebu Bekir Râzî hariç bütün Arap filozoflar, hangi din olursa olsun, -İslam, Hristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve hatta Sâbîiler söz konusu olduğunda putperestlik- dinin hakikati ifade ettiğine inanmaktaydılar ve dinin geçerliliği konusuyla ilgilenmiyorlardı. Din problemi bu İslam filozofları tarafından nübüvvete taalluk eden problemler çerçevesinde ele alınmış ve konuyla ilgili tartışmalar iki alanla, bilgi felsefesi ve önermeler mantığı alanıyla sınırlandırılmıştır.⁷⁶⁶ Buna rağmen din-felsefe karşıtlığı meselesinin İslam felsefesinde merkezi bir yere sahip olduğunu söylemek vahim sonuçları olan talihsiz bir tahritten ibarettir. Aslında din-felsefe karşıtlığı konusu tamamen Batılı bir ilgiden ibaret olup bizatihi İslam felsefesiyle bir alakasının olmadığını ifade etmek gerekmektedir.⁷⁶⁷ Mesela gerek Gazzâlî ve gerekse İbn Rüşd öncelikle, toplumlarında tanınan ve saygı gören birer fakihtiler. Dolayısıyla İslam felsefesine dair Batılı çalışmalarda öne çıkan iki yanlış anlamadan ve tutumdan söz edilebilir: Birincisi sadece fikhî istidlalin özelliği olan dogmatik ve sofistik düşünceyi, felsefî analiz ve düşünmenin mümessili olarak göstermek suretiyle İslam felsefesine dair pek çok konunun değerini düşürmek gibi talihsiz bir sonuca yer açarak,

⁷⁶⁴ Oliver Leaman, “Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, Sayı: 12, 1980, s. 525.

⁷⁶⁵ Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası* s. 163.

⁷⁶⁶ Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası* s. 164.

⁷⁶⁷ Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası* s. 165.

gerçekte fikhî olan bir tartışmayı yanlışlıkla felsefî bir ihtilafa dönüştürmek. İkincisi ise söz konusu fikhî tartışmanın konusunun tüm İslam felsefesini temsil ettiğini ve merkezi bir konuma sahip olduğunu öne sürmek.⁷⁶⁸

Dil oyunları ve yine Wittgesntein'in bir terimi olan aile benzerliği analojisinin din ve felsefe ilişkilerinin yapılandırılmasındaki önemi şöyle açıklanabilir. Felsefe ve dini ve bu iki arasındaki ilişkiler üzerine düşünmek ortaya şöyle bir uyarı çıkarır: Her iki sistem de ortak birçok konuyu ele almaktadır. Şayet o kimse, burada hareketle 'dinin ve felsefesinin aynı olduğu' sonucuna varırsa işte bu noktada, dil oyunları analojisi devreye girer ve şu hatırlatmayı yapar: Evet, onlar her ne kadar aynı görünüme sahipse de, ayrıntıya inildiğinde onları birbirinden ayıran çok temel bazı farklar vardır. Ancak bu onların büsbütün ayrı olduklarını göstermez. Wittgenstein farklı dil oyunlarını kullanmayı bir alet kutusundaki aletlere benzetirken bu aletlerin birbirinden tamamen ayrı olduğunu kastetmemektedir. Onlar birbirinden farklıdır demek basitçe, onların aynı ailenin kendine özgü bireyleri ya da aynı yaşama formunun, aynı paradigmanın, aynı dünya görüşünün kendine özgü görünümüleri olmak bakımından farklı oldukları anlamına gelir. Yani din ve felsefe ya da din ve akıl her ne kadar birbirinden ayrı iseler de, aynı hakikat ailesine mensub olmaları itibariyle benzerdirler. Ancak bütün mesele şurada düğümlenir: benzerlikten hareket edip, bütün dil oyunları ailesini tek bir tür altına yerleştirmemek, ayrılıktan hareket edip, her aile ferdinin bütünüyle başka olduğu sonucuna varmamak.⁷⁶⁹

Câbirî İslam düşüncesinin din ile felsefe veya kendi terimleriyle söylecek olursak beyânî epistemolojik paradigma ile burhânî epistemolojik paradigma arasında mutlak ve kaçınılmaz çatışmaların varlığından ısrarla söz etmesine rağmen hem bunların kendi aralarındaki dil oyunlarının farkına varamıyor hem de tüm farklılığına rağmen İslam düşüncesinin epistemolojik paradigmalar arası bir çatışmanın hasılası olarak okuma yanlışına düşüyor. Bu aynı zamanda onun nasıl önceden kurgulanmış bir yaklaşımdan hareket ederek İslam düşüncesi okuması yaptığını da gösteriyor. Hâlbuki İslam düşüncesi Kur'ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bir varlık şuuru ile ortaya

⁷⁶⁸ Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası* s. 166.

⁷⁶⁹ Alpyağıl, "Dil Oyunları' ve 'Aile Benzerliği' Analojilerinden Meşşailerin Felsefe-Din Münasebetine Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırmaya Yol Çıkar mı?", s. 135-136; Dil oyunları analojisinin dinî ve din-dışı şeklinde insan tecrübesini aşırı bir şekilde bölümlere ayırmanın yanlışlıklarıyla ilgili olarak bkz. Cenani Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu mu?*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 155-161.

çıkılmış farklı ekollerin paradigmatik birlik temelini oluşturmaktadır. İslam düşüncesinin temel kategorik ayrımları kabul edilen kelam, felsefe ve tasavvuf veya din, felsefe, akıl aynı temel varlık şuurunun farklı metodolojik ve terminolojik kalıplar içinde dile getirilmesinden vücut bulmuşlardır.⁷⁷⁰ Bu terminolojik ve metodolojik tercihlere dayalı dil oyunlarını kategorik ayrımlara dönüştürmek o düşüncenin hem paradigmatik dünya görüşüne hem de onu o yapan temel karakterine de ciddi zararlar verir.

Şunu ifade etmeliyiz ki din ile felsefe arasında olan gerginlik ve çatışma çözülememiştir ve çözülmemelidir ama anlaşılmalıdır.⁷⁷¹ İslam ile felsefe arasında olan gerginlik ve çatışma, aynı şekilde aynı ağacın değişik dalları arasındaki gerginlik veya çatışma diye açıklanmıştır. Bunlar, ortak köküne veya zamanın ruhuna ya da onları meydana getiren millete nüfuz eder etmez önemlerini kaybederler.⁷⁷² Diğer yandan din-akıl veya din-felsefe arasındaki ilişkiler geleneğimiz içerisinde tek bir dil oyununa göre de çözümlenmemiştir. Geleneğin temel motivasyonunu teşkil eden olağan dili tek bir dil oyunu içinde kuşatma arzusu her zaman bir şekilde dini, bilimsel veya siyasi alanlarda tecelli etmiştir.⁷⁷³

2.6. ARAP-İSLAM KÜLTÜRÜNDEKİ BİLGİ SİSTEMLERİNİN YAPISAL KRİZİNDEN ÇIKIŞIN İMKÂNI: MEŞRİKÎ FELSEFE KARŞISINDA MAĞRİBÎ FELSEFE

İslam düşüncesini *beyân*, *irfân* ve *burhân* olmak üzere üç gruba ayırarak diğer ikisini *burhân* temelinde değerlendiren Câbirî, İslam düşüncesinin özünde duygusal, irrasyonel olduğunu Batı düşüncesinin ise özünde akılcı olduğunu iddia eder. İslam filozoflarını ise temelde Doğulular (*Meşrikî*) ve Batılılar (*Mağribî*) olmak üzere ikiye ayırmaktadır:

“Mağrib ve Endülüs filozofları, Doğu’daki dostlarının problematiğini harekete geçiren kültürel, siyâsî ve toplumsal etkenlerden azat olmuşlardır. Onları Farabî ve İbn Sinâ tarzında dinin felsefeye sokulmasına yönlendirecek hiçbir sebep ve gerekçe yoktur. Mağrib filozoflarının

⁷⁷⁰ Davutoğlu, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, s. 12.

⁷⁷¹ Muhsin Mahdi, “Çağımız İslam Düşüncesinde İslam Felsefesi”, (Çev. H. Atay), *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 138.

⁷⁷² Muhsin Mahdi, “Çağımız İslam Düşüncesinde İslam Felsefesi”, s. 143.

⁷⁷³ Burhanettin Tatar, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: VI, 2004, s. 12.

kafalarındaki temel problem, Doğu'dakinden tam zıt karakterinde olan bir şeydi: Meşrik filozofları toplum ve devletin birliği için düşünce birliğinin gerektiğine inanarak dini felsefeye felsefiye dine sokmaya uğraştılar. Oysa Mağrib ve Endülüs'te söz konusu sorun; aynı kesinlik ve üslupla ortaya çıkmadığı için İbn Rüşd gibi filozoflar dini felsefeden ayırmaya, her birini de eşit şekilde kurtarmaya diğerinin tesirinden azad etmeye çalışacaklardı.”⁷⁷⁴

Onun nazarında akılcılığı benimseyen filozoflar *Mağribî*, mistik, duygusal ve irrasyonel karakterli filozoflar ise *Meşrikî* sınıfa ayrılırlar. Bu sınıflandırma coğrafi anlamda iki ayrı mekânı değil, zihniyet anlamında iki ayrı düşünce yapısını ortaya koymaktadır. İbn Sinâ *Şifa* ve *Necat* gibi eserlerinde Yunan filozoflarına ait görüşleri, kayıp olan *Meşrikî Hikmet* adlı eseriyle ise *Meşrikî felsefesi* ni ortaya koymaktadır. Bu felsefenin nihayetinde vardığı nokta ise, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmi temellendirmesidir. Câbirî'ye göre sanki İslam düşüncesinde bütün olumlu özellikler Mağrib'te, tüm olumsuz özellikler de Meşrik'de toplanmıştır ve Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında *mutlak bir epistemolojik kopuş* yaşanmalıdır.⁷⁷⁵ Câbirî'nin Mağrib ve Meşrik arasındaki böylesine derin ve köklü ayrımlar yapması bu ayrımların neye tekebül ettiğine yönelik bir soruşturma yapmamızı gerektirmektedir.

İslam düşüncesi içerisinde var olduğu ileri sürülen, Batıdan farklı bir mistik-duygusal mantık ilminin ve bu ilme dayalı bir felsefesinin varlığı temelde Maşrikî ve Mağribî ayrımı (Doğu-Batı). İbn Sinâ'nın eserlerine dayandırılmaktadır.⁷⁷⁶ İbn Tufeyl, Fahreddin Razi ve İbn Rüşd buna tanıklık etmektedir. Zira İbn Sina, *Mantıkul-Maşrikiyyinve el-Hikmet'ul-Maşrikiyyin* adı ile iki eser yazmış ve eserlerinde *Maşriki Hikmet (Doğulu Bilgelik)* deyimini kullanmıştır. İbn Rüşd, İbn Sina'nın felsefi düşüncelerini doğu halklarının inançlarından ve özellikle yıldızların ve gök cisimlerin tanrılar olduğunu söyleyen halklardan aldığını söylemektedir.⁷⁷⁷ İbn Sina *Mübahasat* adlı eserinde şöyle der:

⁷⁷⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 272. Buna benzer bir ideolojik kategorileştirmeyi de Mısırlı düşünür Hasan Hanefî Câbirî'nin maşriki-mağribî ayrımına karşı sağ ve sol şeklinde yapar. Ona göre felsefede İbn Rüşd'ün akılcılığı ve tabiatçılığı sol, İbn Sina ve Fârâbî'nin işrakiliği ve fezeyancılığı sağdır. Bkz. *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Kahire 1988, I, 46; *el-yesaru'l-İslamî*, Kahire 1981, s. 3.

⁷⁷⁵ Abdülilah Belkaziz, *el-İslam ve'l-hâdase ve'l-ictimau'l-siyâsî Hivârât fikriyye*, s. 17-19.

⁷⁷⁶ Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 85.

⁷⁷⁷ İbn Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, Bouyges yayını, Dar ul-Maşrik, Beyrut 1986, s. 421.

“*Kitabu'l-İnsâf* adı ile bir eser yazdım. Orada bilgileri Meşrikî ve Mağribî olmak üzere ikiye ayırdım. Onların görüşlerini karşılaştırdım ve bunu *el-İnsâf* adlı eserimin girişi yaptım. Bu eser 28000 meseleyi kapsıyordu. Bağdatlıların zaafiyetlerini, eksikliklerini ve cehaletini kapsıyordu. Lakin vakit darlığından şimdi İskender, Themistius, Yahya en-Nahvi ve benzerlerinin ele aldığı kadar bu meselelerle uğraşıyorum.”⁷⁷⁸

Bu eseri neşreden Abdurrahman Bedevi'ye göre, İbn Sina terminolojisinde *Maşrikiler* onun çağdaşı Bağdatlı *Meşşailer*dir. *Mağribiler* ise, İskender, Temistiyus ve Yahya en-Nahvi'dir.⁷⁷⁹ Câbirî'ye göre ise, Maşrikîler Harran akademisinden etkilenen Belhi (öl. 3213 h), Amiri (öl. 381 h) ve İbn Sina gibi İslam filozoflarıdır. Mağribîler ise, Ebu Bişr Matta, Yahya Bin 'Adi ve Sicistanî gibi Meşşâî ve Süryani kökenli filozoflardır. Câbirî'ye göre, Maşrikîlerin felsefî düşüncelerinin temelinde Harran akademisinde yetişmiş, ezoterik bilimlerde uzmanlaşmış ve gök cisimlerinin tanrılığını iddia eden Sabiiler, Pers milliyetçiliği ve Uzakdoğu'nun mistik inançları vardır.⁷⁸⁰

Ancak yapılan araştırmalara göre, bu tanımın kullanılması ilk olarak İskenderiye Akademisi'nde Hristiyan filozof Uriğenis'e (Origenes/185-254) kadar gider. Uriğenis, İncil için yazdığı açıklamaya *İşraki açıklama* adını vermiştir. Çünkü bu açıklamada tanrısal Nur'a, İşraka, güç ve gizeme güvenmeye çağırır. Bunun felsefî tanımı ise, *el-Hikmetu'l-İşrakiyye* olarak tanımlanmıştır.⁷⁸¹ Uriğenis, Mesih'in Tanrı'nın doğal oğlu olmadığı sadece Tanrı'ya yakınlığı nedeniyle derece ve düzey bakımından oğul olduğunu iddia etmiştir. Tanrı'nın *İlk Akıl* olduğunu iddia eden Uriğenis, Mesih'in ona en yakın akıl olduğunu söylemiştir. Bu anlamda Tanrı ve sözü, ikisi de ezelidir. Uriğenis'in bu görüşleri daha sonra İskenderiye'li Ariyus ve Nastur tarafından daha sistemli hale getirildi. Nastur, yorumlarında daha akılcı ve daha cesur olduğu için düşünceleri daha çabuk yayılma olanağı buldu. Nasturilik inancı bu anlamda felsefî Hristiyanlık için bir temel oldu. Yakubiler ise, yorumlarında tutucu ve muhafazakârdı. Akıl ile çatışan dogmaları yorumlamada çekingen davrandılar. Bu nedenle Yakubilik, felsefî Hristiyanlığın karşısında daha çok kilise Hristiyanlığına temel oluşturdu.⁷⁸²

⁷⁷⁸ İbn Sina, *Mubahasat*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1413, s. 121-122.

⁷⁷⁹ Abdurrahman Bedevî, *Aristo İnd el-Arab*, Mektebet un-Nahdat ul-Mısriyya, Kahire, s. 38-43.

⁷⁸⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 165-167. Câbirî, *Turâs ve'l-Hadâse*, s. 175-201.

⁷⁸¹ Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, (Çev. Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara 1992, s. 87.

⁷⁸² Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 92

Hristiyanlıktaki Hypostaslar inancı (vücut, ilim ve hayat) bu biçimiyle Yeni-Platonculuğun Bir, Akıl ve Âlemin Nefsi üçlüsünden etkilenecek yeniden yorumlandı. Yakubilere göre, üç hypostas ayrı ayrı şeylerdir. Çünkü ilim ve hayat, vücuttan başka şeylerdir. Yakubiler'in bu inancı daha sonra ilerleyen dönemlerde materyalist görüşe kaymıştır, zira İsa'nın bedeninin tanrılığını iddia etmişlerdir. Nasturiler'e göre ise, ilim vücuttan ayrı bir şey olmadığı gibi hayat da ondan başka şey değildir. Akılcı bir yorumu benimseyen Nasturiler, dünyanın aslının "birlik" olduğunu veya "Tanrı'nın birliği" temeline dayandığını kabul etmişlerdir.

Nasturiler, dünyadaki birlik gibi, felsefe ve dini uzlaştırma çabası güdüyorlardı. Ancak Yakubiler, kilise gerçeklerinin felsefi gerçeklerden daha üstün olduğunu iddia ediyorlar ve ikisinin iki ayrı disiplin olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle Nasturiler felsefi, Yakubiler ise dini bir kimliğe bürünmüşlerdir. Nasturiler'in İslam memleketlerindeki merkezi Bağdat'tı. Nasturiler'e göre hypostaslar ibarede üç olsa da gerçekte birdirler. Vücut, bir cevherdir ve tektir, çokluk kabul etmez. İlim ve hayat sonunda vücudun yetkinliklerinden öteye geçmez. Nasturiler'in bu inancı Mutezile düşüncesini etkilerken, Yakubiler'in düşüncesi de yetkinliklerin zattan ayrı olduğunu iddia eden Sıffatiyye mezhebini etkilemiş benziyor.⁷⁸³

Nasturi ayrılığından sonra Hristiyanlık dünyasında yaşanan ayrılık nedeniyle Süryaniler, Doğu Süryanileri ve Batı Süryanileri olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Doğu Süryanileri daha çok Pers ülkesi sınırında veya içlerinde yaşamış, Batı Süryanileri ise daha çok Doğu Roma İmparatorluğu sınırlarında yaşamışlardır. Bu iki ekol de Aristoteles felsefesini epistemolojik malzeme olarak kullanmışlardır. Ama Nasturilik düşüncelerini göç ettikleri Pers topraklarında yerleşik olan mistik inançlarla da zenginleştirmiş ve doğu kültürü ile Aristoteles felsefesini uzlaştırmaya çalışan bir ekole bürünmüştü. Yakubiler ise, Aristotelesçiliği daha çok Platoncu bir tarzda okuyor ve felsefeye dini inançlarını destekleyen malzemeler gözüyle bakıyorlardı.⁷⁸⁴

Nasturilik inancının daha önce İskenderiye akademisinde tanımlanan İsraki bir yol izlediği aşikârdır. Gerek kristolojik tartışmalarda gerek felsefi sorunlarda Aristoteles'i Yeni-Platoncu bir tarzda okuyan bu çizgi, Urfa, Nusaybin, Rasül-Ayn ve

⁷⁸³ Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 99-101.

⁷⁸⁴ Nesim Doru, "İslam Felsefesinin Kaynaklarından Biri Olarak Harran Akademisi ve Süryani Felsefesi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (Ed. Ali Bakkal), Şanlıurfa 2006, II, 81-91.

Kınnişrin akademilerinde temellerini sağlamlaştırıp olgunlaştıktan ve kurumlarını güçlendirdikten sonra İbas'ın Nasturi [bilim adamları] göçünü başlatmasıyla Gundi-Şapur'a kadar uzanmıştır. Abbasiler döneminde Gundi-Şapur'dan Bağdat'a taşınan bu düşünce bağlıları, Bağdat akademisinde Yuhanna Bar-Maseveyh'nin başkanlığını yaptığı Bağdat Akademisi'nde toplandılar. Öte yandan Yakubilik Antakya ve Harran akademilerinde muhafazakâr çizgisini koruyarak önceki ekol gibi Bağdat'a uzanmıştır. İşte İslam felsefesinin canlanması döneminde, Maşrikiler ve Mağribiler ayırımının temelinde Doğu Süryanileri ve Batı Süryanileri ayırımı vardır.

Neticede İbn Sina'nın literatüründe ki *Maşrikilik* Doğu Süryanileri'nin İslam felsefesindeki etkileri için kullanılıyorken, *Mağribilik* ise, Batı Süryanileri'nin İslam düşüncesindeki karşılığıdır. Başka bir tanımla söylemek gerekirse, Maşrikiler: Uriğenis, Yahya en-Nahvî, İskender Afrodisi, Ariyus ve Nastur'un çizgisini devam ettiren Yahya (Yuhanna) el-Batrik, Qusta Bar-Luka, Huneyn Bar-Ishak, İshak Bar-Huneyn, Mettâ Bar-Yunus ve Humuslu Bar-Naima gibi filozoflardır. Onlardan etkilenen Kindî, Fârâbî ve İbn Sina da Maşriki sayılmalıdır. *Mağribiler* ise, Yahya Bar-'Adi, Yakubi Bar-Zur'a, Bar-Hammar, Tikritli Ebu Rayta, Tikritli Yahya Bar-Cerir ve Tikritli Ebu Sa'd Fazıl gibi filozoflardır. Özellikle bazı Mutezile Kelamcıları Yakubiler'in etkisinde kalmışlardır. Yakubiler'in etkisini Kelam Felsefesi ile ilgili birçok sorunda Abdulkerim Şehristani ve Mutezile bilginlerinden Kadı Abdulcabbar'ın eserlerinde açıkça görmek olanaklıdır.⁷⁸⁵

Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi* kitabının merkezine Şîî ve gnostik düşünceyi koymuş, İslam felsefesi tarihini mistik bir düşünce tarihi şeklinde ele almış olup bu durum İbn Sînâ söz konusu olduğunda kendini daha güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Çünkü ona göre İbn Sînâ İranlı bir Şîî idi. Gerçi babası ve kardeşinin mensup olduğu İsmailiyye şiasına katılmayı, kâinat görüşlerinin benzemesine rağmen, reddetse de vezirlik yaptığı devletler de göz önüne alındığında onun İmamiye şiasına mensup olduğu sonucuna varılabilir.⁷⁸⁶ İslam düşüncesine bu yaklaşımı dolayısıyla Corbin'in İbn Sînâ'yı meşrikî hikmet probleminde nasıl değerlendireceğini tahmin

⁷⁸⁵ Nesim Doru, "İslam Felsefesinin Kaynaklarından Biri Olarak Harran Akademisi ve Süryani Felsefesi", s. 86.

⁷⁸⁶ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.171. Gutas, yaptığı vezirliklerinden dolayı İbn Sînâ'nın İmamiye (İsnaaşerî) Şiasına mensup olduğu fikrinin ilk defa Süsterî (ö.1619)'ye ait olduğunu fakat bunun dayanaaksız ve boş bir iddia olduğunu belirtiyor. Bkz. Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.15.

etmek güç olmasa gerek. Onun bu okuma biçimi aynı zamanda pek çok kişi tarafından benimsenip sürdürülecektir. Başka bir deyişle İslam düşüncesinin duygusal-mistik nitelikli bir düşünce olduğu şeklindeki okuma biçimi artık bütün dünyada genellik kazanacak ve bu şekildeki okuma biçimine İslam dünyasındaki düşünür ve araştırmacılar da katılmıştır.⁷⁸⁷

Corbin geleneği ve Câbirî'nin metinlerden çok kendi yorumlarıyla oluşturdukları kabullerine karşın Dimitri Gutas, metinler üzerine uzun ve karşılaştırmalı araştırmalar yaparak problemin çözüm yolunu tercih etmiştir. Çalışmamız boyunca ele aldığımız görüşlerinden de anlaşılacağı üzere Gutas, hem *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin günümüze ulaşan nüshalarını hem de İbn Sînâ'nın diğer metinlerini karşılaştırmış⁷⁸⁸ ve bugüne kadar dile getirilen iddialara cevap vermeye çalışmıştır.⁷⁸⁹ Bu nedenle Gutas'ın çalışmalarının problemin çözümünde katkıları olduğu düşüncesindeyiz. Gutas, bu problemin uzmanları arasında, önemsiz fakat meşhur bir tartışmaya sahne olduğunu belirtmektedir. Ona göre İbn Sînâ'nın kitabı telif amacı, diğer filozofların görüşlerine atıfta bulunmaksızın felsefeyi doğrudan aktaracağını belirtmesi, fincancı katırlarını ürkütse de ortaya konulan felsefeyi tarihi olmaktan çok sistematik olarak dile getirmeyi ifade etmektedir.⁷⁹⁰ Yani İbn Sînâ'nın hayatının bir döneminden sonra farklı bir felsefi anlayış benimsemesi değil,⁷⁹¹ sadece fikrî grafiğinde var olan evrilmeye düşüncesini saflaştırma ve nihayet kendisini otorite olarak gördüğünde diğer düşünceleri bir tarafa bırakması söz konusudur.⁷⁹² Yine yukarıda aktardığımız gibi Gutas, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ın girişinde,⁷⁹³ İbn Sînâ'nın *Şifâ-Mantık* girişini çarpıtarak vermesi ve bazı araştırmacıların İbn Sînâ'nın bir takım eser ve risalelerini farklı, mistik ve tasavvufi olarak adlandırmaları, İbn Sînâ'da mistik bir yön bulunduğu algısını oluşturmuştur. Bu konuda yapılan yanlışlıkları izah eden Gutas, Corbin'in de delil yetersizliğinin verdiği cesaretle hareket ettiğini belirtiyor. Ayrıca kendi çalışmaları dâhil konuyla ilgili pek çok

⁷⁸⁷ Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, s.42.

⁷⁸⁸ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.56–58, 67–71.

⁷⁸⁹ Gutas'ın bu konuyla ilgili müstakil iki makalesi; “İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali” ve “İbn Tufeyl'e göre İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi” adlı çalışmalarıdır. Ayrıca pekçok makalesinde, İbn Sînâ'ya ve İslam felsefi düşüncesine isnat edilen gnosisizm ve mistisizm gibi iddialar üzerinde durmuş ve bunlara cevaplar vermeye çalışmıştır. Yine *Avicenna and the Aristotelian Tradition* isimli kitabında İbn Sînâ ve eserlerini her yönüyle ele almaya çalışmıştır.

⁷⁹⁰ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.47.

⁷⁹¹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.49-50.

⁷⁹² Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.64.

⁷⁹³ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.76–81.

araştırmanın ortaya konulmasına rağmen Nasr gibi kimselerin “deve kuşu metoduyla” kafalarını kuma sokup bunlara kayıtsız kalarak, kendi bildiklerini araştırmaksızın aktarmaya devam ettiklerini belirtiyor.⁷⁹⁴

Şifâ’nın üslubunun bütün Aristoteles geleneğini özetleyen bir tarzda iken Meşrikî felsefeye var olan metinlerde (mantık ve özellikle fizik kısmı) dogmatik bir biçimde sadece doğru olduğuna inandığı görüşlere yer veren İbn Sînâ’nın *İşârât*’nın mistik/tasavvufî olduğu iddia edilen son üç kısma da değinen Gutas’a göre *İşârât*, İbn Sînâ’nın işârî üslûbunun yansıtan, son derece mecazî bir dille, felsefî bilginin derecelerini tarif etmektedir. Bunu, kendi epistemolojik teorisine ait kavramlarla yapan İbn Sînâ bazen bir takım mistik/tasavvufî kavramları (*irade* ve *vakt* gibi) da, daha önce dini hayatın bir takım tezahürleri hakkında yaptığı gibi, muhtevalarını felsefî sisteminde birleştirme çabasının sonucu olarak kullanmaktadır.⁷⁹⁵

Gutas’ın bu metinleri farklı şekilde yorumlayanlarla ilgili kanaatine göre, meşrikî kelimesinin mistik anlamda yorumlanmasında olduğu gibi, işrâkî olarak yorumlanmasını savunanların yaklaşımı, hiçbir somut delilin imanına etki edemediği dindar kimsenin yaklaşımına benzemektedir. Onları bu konuyla ilgili ortaya koydukları, İbn Sînâ ve meşrikî felsefesiyle ilgili olmaktan ziyade kendi şahsi inançlarını yansıtmaktadır.⁷⁹⁶

İbn Sînâ’ya atfedilen bu görüşleri böyle reddeden Gutas, İbn Sînâ’nın akılcı bir filozof olduğunu ve kendisiyle birlikte başlayıp sonrasında da üç asır devam eden Arap felsefesinin altın çağının merkezinde İbn Sînâ’nın olduğunu belirtir.⁷⁹⁷ Ayrıca ona göre İbn Sînâ felsefesi o kadar mükemmeldir ki kendisinden sonraki tüm felsefî faaliyet kendisini onunla tanımlama yoluna gitmiştir.⁷⁹⁸ İbn Sînâ’nın felsefesinin bu mükemmelliğinin Gutas’a göre üç belirgin sebebi vardır. Bunlardan ilki, İbn Sînâ’nın kendinden önceki iki kadim geleneği, Plotinus ile Proklus’un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni Eflatunculuğu ile Fârâbî okulunun yani Bağdat meşşâîliğinin Aristotelesçiliğini, dinamik ve ikna edici bir tarzda ve büyük bir ustalıkla bir araya getirmesidir. İkinci olarak onun, felsefe alanını dini olguları da içerecek şekilde

⁷⁹⁴ Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, s.54.

⁷⁹⁵ Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, s.52 ve s. 14.

⁷⁹⁶ Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, s.54–55.

⁷⁹⁷ Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, s.134.

⁷⁹⁸ Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, s. 137.

genişletmesini fakat bunu dini bir felsefeye kaymadan yapmasını zikredebiliriz. Üçüncüsü ise kullandığı dilin yalın, anlaşılır ve entelektüel söylemin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde olmasıdır.⁷⁹⁹

Gutas, İbn Sînâ'nın kurmuş olduğu bu sistemin Aristotelesçi bir çizgide devam ettiği inancındandır. *Şifâ* ile Meşşâîliğin tarihsel birikiminin aktarıldığını belirten Gutas, İbn Sînâ'nın ister *Hikmetü'l-Meşrikîyye* isterse de *İşârât*'la olsun bu gelenek içerisinde kendi saf felsefî anlayışına ulaşmaya çalıştığını belirtir. Çünkü *İnsâf*'ın bölümleri olduğu söylenen metinlerde kullanmış olduğu *meşrikîler*, *Hikmetü'l-Meşrikîyye* gibi kavramları daha sonra yazdığı belli olan *İşârât*'ta kullanmakta ısrar etmez. Çünkü o burada artık Aristotelesçi geleneğin sunduğu modelden bağımsız olan felsefesinin zirvesine ulaşmıştır.⁸⁰⁰ Bu zirvede artık ne Meşrikîlerden ne de Meşşâîler'den söz edecektir. İbn Sînâ ulaştığı bu noktada: "Ey kardeşim! Senin için bu işaretlerde gerçeğin özünü süzdüm ve kelimelerin inceliklerindeki hikmetlerin en hasını sana lokma lokma sundum"⁸⁰¹ diyecektir.⁸⁰²

Gutas, İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve *Necât* gibi ilk dönem eserlerinin Aristotelesçi çizgide olan *standart görüşünü* dile getirdiğini, son dönemlerinde ele aldığı, *İşârât* ve *el-Mübâhasât* gibi eserlerinde ise *gözden geçirilmiş görüşün* hâkim olduğunu ancak bu görüşlerin ardışık ve Yunan kültür geleneğinden (Aristotelesçi-Yeni Eflatuncu) terkip edildiği düşüncesindedir.⁸⁰³ İbn Sînâ'nın Yunan geleneğinin bir parçası olduğu fikri daha önce Goichon tarafından daha bariz bir şekilde ifade edilmişti. Çünkü ona göre, İbn Sînâ'nın eserleri, Grek düşüncesinin çocuğudur.⁸⁰⁴

Sonuç olarak Corbin geleneği ve Câbirî'nin aksine Gutas'ın metin analizlerine dayalı görüşlerinin daha tutarlı olduğunu söylenebilir. Bunun yanı sıra Gutas, Yunan ve Aristoteles geleneğinin (*Aristotelian tradition*) İbn Sînâ üzerindeki etkisini daima ön planda tutmuştur. Bütün Müslüman filozoflar gibi İbn Sînâ üzerinde de kendilerinden önce ortaya konulmuş olan düşünce mirasının etkisi olduğu ve bunun filozofların bizzat

⁷⁹⁹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.137–139.

⁸⁰⁰ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s.125–128.

⁸⁰¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.204.

⁸⁰² Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s.128.

⁸⁰³ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 99, 131; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, s. 205.

⁸⁰⁴ A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, (Çev. İsmail Yakıt), Ötüken Yayınları, İstanbul 1986, s. 41.

kendileri tarafından dile getirildiği bir gerçekliktir. Burada göz ardı edilmemesi gereken husus ise, tevarüs edilen mirasın bu düşünürlerin zihin dünyaları ve ait oldukları düşünce muhitiyle birlikte şekillenmesidir.⁸⁰⁵

Câbirî, genel olarak *Meşrikilerin*, Suriye, Irak, Kuzey İran ve Horasan'a yayılan, mütercimlerin büyük rol aldığı, Yunani-Meşrikî gelenek, *Mağribîlerin* ise Roma, İskenderiye aracılığıyla doğan İskenderiye-Hıristiyanlık kaynaklı gelenek olduğunu söyler.⁸⁰⁶ Ayrıca Câbirî, Tevhidî'nin aktardıklarından hareketle de bu iki grup arasında tarihi bir rekabetin olduğunu iddia etmektedir. Bu rekabet hem siyasî hem de ilmî alanda kendini göstermektedir.⁸⁰⁷ Buna göre Irak, Horasan'la muhalefet halinde bulunduğu için *Mağrip*'tir ve başkenti de Bağdat'tır.⁸⁰⁸ Câbirî, bu okullarla ilgili, *Bağdat'ta Meşşâi (Aristotelesci) bir mantık okulu kurulduğu dönemde, Horasan ve İran'da da Hermetik kökenli zıt bir felsefe okulu kurulmuştur*, demektedir.⁸⁰⁹

Yine Câbirî'ye göre bu ekollerden Meşrikîlerin liderliğini ilk olarak, din-felsefe uzlaştırmacıları olan Kindi okulundan gelen Ebu Zeyd el-Belhî yapmıştır. Aynı gelenekten gelen Âmirî bu ekolün liderliğini hocasından devralmış ve sonunda da liderlik, Âmirî'nin çağdaşı -ki kendisi öldüğünde yirmi bir yaşında olan- İbn Sînâ'ya geçmiştir. Bunların karşısında Mağrib (Bağdat) ekolünün kurucusu ve ilk lideri Ebu Bişr b. Metta vardır. Sonra sırasıyla bu okula Yahyâ b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî liderlik etmiştir. Câbirî Mağribîleri, *Yeni-Eflatunculuğun Mağribî kalıbı* olarak tabir ettiği, Plotinus-İskenderiye eksenli Süryanî geleneğe mensup sayar ve bunların ideolojik amaçlarının Hıristiyanlık için uygun bir felsefî ortam kurmaya çalışmak olduğunu iddia eder. Bunların diğerlerinden farklarının da din ve felsefeyi birbirine katmamaları olarak izah eder.⁸¹⁰

Câbirî'ye göre, Fârâbî-İbn Sînâ geleneğindeki, bölge olarak Horasan merkezli olup Orta Asya, Orta Doğu ve Anadolu'da yayılmış olan, din-bilim-felsefe ilişkisinde yaklaşım olarak da uzlaştırmacılığı benimsemiş bulunan Doğu İslâm Felsefesinin doğa bilimi ve felsefe ile dini ve teolojiyi uzlaştırma gayretleri tamamen “yanlış” bir

⁸⁰⁵ Eşlik, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrikîyye Kavramı*, s. 123.

⁸⁰⁶ Câbirî, *el-Mağribu'l-Muasır*, s. 45-50; Geniş bilgi için ayrıca bkz. Abdulvâhid el-Merrakûşî, *el-Mu'cib fi telhisi ahbari'l-Mağrib*, Kahire, 1949.

⁸⁰⁷ Câbirî, *Turas ve'l-Hadase*, s. 175-201.

⁸⁰⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.161 vd.

⁸⁰⁹ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 280.

⁸¹⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.165-173.

yoldur.⁸¹¹ Dolayısıyla ona göre, bölgesel olarak kendisinin de yetişmiş olduğu Mağrip ve Endülüs merkezli olan, ideolojik olarak da ayrışmacı olduğunu savunduğu Batı İslam Felsefesi mirasına sarılmalı ve Fârâbî-İbn Sînâ mirasını oluşturan felsefenin de “keskin bir karşıtı olarak savaşa” dalınmalıdır.⁸¹²

Doğu İslâm filozofları genellikle “akıl ve nakli uzlaştırmak” diye tabir edilen tek bir nazari problematiği incelemişlerdir. Mutezile tarafından “akıl nakille gelen bilgiden öncedir” şiarından yola çıkılarak şekillenen bu uzlaş; İbn Sînâ ile doruğa varmış bir doğu ekolü tarafından 'bilimsel (Yunan kaynaklı) bir düşüncenin temel dinamiklerini ve yapısını, dinî (İslâm kaynaklı) bir düşüncenin gövdesine sokma çabası' haline getirilmiştir.⁸¹³ Bu felsefe, “epistemolojik açıdan 'sudur metafiziği' sistemine dayanılarak kurulmuş, ideolojik açıdan da dinin felsefeye sokulması esasına istinad etmiştir”.⁸¹⁴ Yani Doğu İslâm felsefesinin temel özelliği, uzlaştırmacılık ve teolojiktir; akılla, felsefeyle ve bilimle dini, tersinden alındığında da, din ile akı, felsefeyi, bilimi uzlaştırmak geliştirme ve savunma gayreti içinde olmuşlardır.⁸¹⁵

Bu durumla ilgili yargısına gelince, Câbirî'ye göre, bu “felsefede beliren azgın idealist ruhanî eğilim, toplumun geleceğe yönelen güçlerini öyle bir rüyayı yaşıyor hale getirmiştir ki bunun realitede gerçekleştirilmesi imkânsızdır”.⁸¹⁶ Çünkü “Onlar yanlış yoldan gittiler, yanlış şeyi hedeflediler. Sonunda hem felsefeye hem de dine kötülük ederek; onları birleştirmeyi isterken birbirlerinden iyice ayırdılar”.⁸¹⁷ Yani bu ifadelere göre, din ile felsefe ve bilim arasındaki ilişki, topluma da, dine de, bilime de zararlı olmuştur. Bu durum karşısında da, Câbirî'nin çağrısı, bu uzlaştırmacı anlayışa savaş açmak ve yerine İbn Rüşdçü ayrışmacılığı veya kopuşu yeniden diriltmektir. Zira İbn Rüşd, İbn Sînâcılıkla tam bir kopma sağlamış olup ille de ‘almak’ kelimesi kullanılacaksa, gelin biz de İbn Rüşd'den bu kopuşu 'alalım', diyen Câbirî'ye göre İbn Sina'nın meşrikî ruhundan nihai ve tam bir şekilde kopmak ve bu felsefenin keskin bir karşıtı olarak

⁸¹¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 48.

⁸¹² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.57.

⁸¹³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.35.

⁸¹⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 50. Sudur metafiziğinin siyasal ve toplumsal etkileri için bkz. Fatih M. Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, 2012, s. 5-46.

⁸¹⁵ Câbirî, *Turas ve'l-Hadase*, s. 175-201.

⁸¹⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 50.

⁸¹⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 48.

savaşa dalmak gerekir. İbn Rüşd din ile ilim ve din ile felsefe arasındaki bu tür bir ilişkiden tamamen kopmuştur.⁸¹⁸

Câbirî, Doğu-Batı ayrışmasında işi biraz daha ileriye götürerek sınıflandırmayı çoğaltır ve buna göre Yeni-Eflatunculuk elbisesine bürünmüş olan Yunan felsefî ilimler geleneği, ikisi Meşrikî, ikisi de Mağribî olmak üzere dört akım yoluyla Arap-İslam düşüncesine sirayet edecekleri ifade eder. Bunlar:

“1-Yunani-Meşrikî gelenekten olan Yeni Eflatunculuğun Meşrikî-Fârisî kalıbı: Bunlar İran asıllı mütercim ve yazarlardır. (Meşrikî) 2-Yeni Eflatunculuğun Mağribî kalıbı: İran-Cundişapur okulunda yetişen Hristiyan mütercim ve hakîmlerin başlattığı akım. (Mağribî) 3-Doğulu olan, Harrani mütercim, bilgin ve talebelerinin başlattığı akım. (Meşrikî) 4-Batılı olup da İskenderiyeden gelen, “öğretim konseyi” (meclisu’t-ta’lîm) ile başlayan akım. (Mağribî)”⁸¹⁹

Câbirî bu değerlendirmeler ışığında, söz konusu ekollerin sahiplerini ideolojik tavırlarına göre gruplandırır. Sahip olduğu ideolojik tavrından dolayı Fârâbî, batıda bulunmasına rağmen, doğulular arasında yer almaktadır. Bunu da İbn Sînâ’nın her seferinde Fârâbî’yi istisna etmesine ve savundukları felsefî geleneğin benzerliğine bağlamaktadır.⁸²⁰ Dimitri Gutas, bu kavramların muhataplarının, coğrafi bölge eksenli felsefeçevreleri olduğunu belirtir. Buna göre meşrikîler, Horasan’da faaliyet gösteren filozoflardır ve İbn Sînâ da kendi felsefesini devam ettireceklerini düşündüğü talebelerine bu atıflarla göndermeler yapmaktadır.⁸²¹

Aslında tüm bunlara rağmen kapalı kalan birkaç konu kalmaktadır. Bunlardan bir tanesi, İbn Sînâ’nın bu kavramla (*Hikmetü’l-Meşrikîyye*) bir kitap ismi mi yoksa bir felsefî anlayış mı kastettiği problemidir. Sembolik hikâyelerinden olan *Hay b. Yakzân*’da geçtiği bağlamı ve Nûr Sûresi otuzbeşinci ayetin yorumunu istisna edecek olursak Meşrikî ve Mağribî tabirlerinin kimlere matuf olduğu biraz netlik kazanmış oldu. Coğrafi bölgeleri ifade eden bu kavramların muhatapları da aşağı yukarı bellidir. Ne var ki bunun da kesin bir kanaat olduğunu belirtmemiz olanaksızdır. Çünkü İbn Sînâ, eleştirilerini *Mağribe* yönelttiği esnada bile istisna ettiği bir isim var ki o da fazlasıyla dikkatimizi çekmektedir. Ayrıca bu detayın *Hikmetü’l-Meşrikîyye*’den kitap

⁸¹⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 50

⁸¹⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.162; geniş bilgi için bkz. Abdülganî Abdülmaksud, *et-Tevfîk beyne'd-dîn ve'l-felsefe inde felasifeti'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Mektebetü'z-Zehra, Kahire 1993; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, s. 8-16.

⁸²⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.165.

⁸²¹ Gutas, *İbn Sînâ Mirası*, s.157.

mi, felsefi gelenek mi kastedildiği ikilemine küçük bir çözüm getirdiğini de varsayabiliriz. Bilindiği gibi burada Mağrip'te olup da istisna edilen şahıs kendisine çok şey borçlu olduğu, adeta hocası mesabesindeki Fârâbî'dir.⁸²²

Fârâbî'nin adının böyle bir tartışma esnasında zikredilmesi, bize İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye* düşüncesini Fârâbî'den tevarüs ettiği iddialarını hatırlatmaktadır. İddia sahipleri İbn Sîna'nın her seferinde Fârâbî'yi övmesini, onunla aynı terminolojiyi kullanmasını, özellikle sahip oldukları nübüvvet fikirleri gibi konulardan dolayı bu felsefi anlayışı Fârâbî'den aldığını iddia etmektedirler.⁸²³

İbn Sînâ'nın yaptığı eleştiriler sadece coğrafya ile de sınırlandırılmayacak kadar ciddi ve temelli eleştirilerdir. Öyleyse İbn Sînâ, gerek *Şifâ*'nın girişinde gerekse yukarıya aldığımız atıflarında *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'yi sadece bir kitap ismi olarak değil, aynı zamanda bir geleneği işaret etmek için kullanmaktadır. Bu geleneğin şemasını da yukarıya alıntıladığımız *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'inin girişinde bizlere sunmaktadır. Söz konusu metnin de ortaya koyduğu şekilde İbn Sînâ, düşünce ve araştırmayı, eleştirmeyi mutaassıp bir tavırla reddeden kimseleri çok ağır bir şekilde eleştiriyor ki bunu Meşşâî dogmatizme karşı alınan bir tavır olarak değerlendirebiliriz. Filozofumuz gerek yukarıdaki atıflarda incelediğimiz Meşrikîlerin karşıtı olan *Resmiyyûn*, *Mağribiyyûn*, *Zâhiriyyûn* gerekse *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de geçen *Mağribiyyûn*, *Zâhiriyyûn*⁸²⁴ ile kendi arasına kesin sınırlar koymakta ve onların felsefeyi fanatik bir tarafgirlik içerisinde ele aldıklarını düşünmektedir.⁸²⁵

Câbirî'ye göre İbn Hazm'ın projesi ise bilinçli bir inşa girişiminin sonucudur. Zira İbn Hazm doğudaki İslami düşüncenin içine düştüğü krizi fark ettiğinden dolayı, yeni bir epistemolojik projenin inşasını başlatmıştır. İbn Hazm'ın bu projesi Endülüs-Emevi hilafetine karşı düşmanlık ve ideolojik savaş halinde olan Fatımî ve Abbasi devletlerine karşı ideolojik bir projedir ve onun zâhiriliğini Endülüs-Emevi hilafeti gelecek için bir kültür projesi olarak üstlenmiştir.⁸²⁶

Câbirî'nin Arap-İslam kültürünün analizini bir ideolojik kurgunun üzerine oturttuğunu söylemek mümkündür. Endülüs/Fas tecrübesinin yapılanma sürecini izah

⁸²² Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, s.122.

⁸²³ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.112; Bkz. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.59.

⁸²⁴ İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s.36,78.

⁸²⁵ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.60.

⁸²⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 353-354; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 634.

etmede bu ideolojik kurguya referansla yaptığını söyleyebiliriz. Zira Câbirî'ye göre, İbn Hazm'ın hem ideolojik olarak kapsamlı hem de Arap-İslam kültürünün içine düştüğü ifade edilen krizden çıkışı hedefleyen kültürel projesi, Hermetik irfâncılığı tamamen dışlayarak felsefî boyutta beyân ile burhân arasındaki ilişkileri düzenleyen fikri bir projedir. Söz konusu projede İbn Hazm tedvin döneminde Şafîî tarafından kaynakları belirlenen ve daha sonrasının donuklaşıp durağanlaşmasına sebep olan usûl ilmini, başlangıç noktasına geri döndürme teşebbüsüne akli delillerin ispatı ile başlamıştır.⁸²⁷

Câbirî'ye göre İbn Hazm öncelikle beyânî dünya görüşünden ayrı bir dünya görüşü ortaya koymakla işe başlayarak⁸²⁸ kelamcı tabiat anlayışını reddederek Aristotelesçi tabiat felsefesini ve bu felsefenin burhânî kavramlarını ve teorilerini benimsemeye yönelmiştir. Ancak etkileşim ve derleme bağlamında değil bilakis kavramlar ve dünya görüşü alanında olduğu gibi metodolojik olarak da beyânî burhân üzerine temellendiren bir çerçevede yapmıştır.⁸²⁹ Buna göre Câbirî'nin algısına göre İbn Hazm, dünya görüşü ve metot olarak hem irfânı dışlamayı hem de metot ve önermeleri açısından kelam, fıkıh ve nahiv âlimlerinin eleştirilerini içermekte ve yeni bir yapılanmayı hedef almaktadır. Bu yeniden yapılanma girişiminde İbn Hazm, hem akide alanında hem de fıkıhta tümünden gelim (*camî kıyas*) ve tüme varımı kullanarak ve aynı zamanda çağının bilimini (*Aristoteles fiziği*) benimseyerek yeni bir entelektüel beyânî dünya görüşü inşa etmeyi hedefler.⁸³⁰

Mesela İbn Hazm Kelâmcıların “cevher-i ferd” teorisi üzerine bina edilen varlık anlayışına karşılık, Aristoteles'in metafizik karakterli ontolojik mantık sistemiyle benzeşen bir varlık anlayışı sergilemektedir.⁸³¹ Aslında o, varlıkları cevher-i ferdler ve bunlardan müteşekkil cisimler olarak algılamak yerine “cins ve tür/nev'i”lerden oluşan ve aralarında sebeplilik ilkesinin işlediği şeyler olarak anlamlandırmaktadır.⁸³² Bu metot “beyânın burhân üzerinde temellendiği ve irfânın tamamen dışlandığı bir metottur.”⁸³³ İbn Hazm'ın burhânî akıl yürütmesi ise fıkıhçıların ve kelâmcıların kullandığı kıyasın yerine, Aristoteles'in bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaşma anlamındaki

⁸²⁷ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 182.

⁸²⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 644.

⁸²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 646.

⁸³⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 647.

⁸³¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 646.

⁸³² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 644.

⁸³³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 652.

tümdengelimidir.⁸³⁴ Buna göre İbn Hazm'ın gerçekleştirmeye çalıştığı “yeni yapılanmanın temeli, Câbirî'ye göre beyânı burhân üzerine temellendirmek ve irfânı bütünüyle sistemden dışlamaktır. İbn Hazm'ın zâhirîliği, zannedildiği gibi, aklın alanını sınırlayan lâfızcı bir nass zahirîliği değil, nassa ama sadece nassa bağlı eleştirel ve akılcı eğilimli bir zahirîliktir.”⁸³⁵

Câbirî'ye göre İbn Hazm'ın perspektifini belirleyen diğer yaklaşım ise, onun akılcılığı ve bu bağlamda, akla ve vahye tanıdığı işlevsel alandır. İbn Hazm, aklın etki gücünü, yapmış olduğu maddi ve manevi alanla veya din alanı ve eşyanın alanı ile ilgili ikili tasnifle belirlemektedir. Ona göre; bu alanlar her ne kadar birbirleriyle ilişki halinde olsalar da aynı karakter içerisinde ele alınamazlar. Nitekim akıl, eşya alanında tam hüküm sahibi olmakla birlikte, dinî alanda aynı etki gücüne sahip değildir.⁸³⁶ Zira din alanındaki tek kaynak vahiy'dir. Dolayısıyla dine ait bilgiler ve hükümler akla değil, ancak vahye isnât edilebilirler. Vahiy ile Allah tarafından gönderilen bilgiler, bir peygamberin insanlara tebliğ etmesiyle açığa çıkarlar. Bu durumda dinin hükümlerinin koyucusu ve bildiricisi olarak iki otorite belirginleşir. Bunlardan biri Allah, diğeri de peygamberdir. Görüldüğü gibi, İbn Hazm'a göre bu iki kaynak, din konusunda tüm bilgilerin alındığı, tüm hükümlerin çıkarıldığı asıllar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada İbn Hazm, din alanında akli tamamen dışladığı gibi bir düşünce akla gelebilir. Buna göre İbn Hazm, akli reddetmediği gibi, kendine has bir akılcılığa sahiptir. Şüphesiz onun akılcılığı nassı önceleyen tavrının bir neticesi olarak belirginleşmektedir. Belki bu anlamda onun akılcılığı, geleneksel akılcılığın veya filozofların akılcılığının ötesinde, nass ve imana teslim olan (*fideist*) bir akılcılık olarak değerlendirilebilir.⁸³⁷ İbn Hazm, illet ile delili de birbirinden ayırarak, bunların farklı şeyler olduklarını iddia eder. Onun düşüncesine göre her ne olursa olsun delil yani burhân ile sıhhat bulan her şey Kur'an'da ve Rasûlullah'ın kelimasında veya icmâda bulunur. İyi araştıran ve Allah'ın

⁸³⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 647.

⁸³⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 654. İbn Hazm'ın konuyla ilgili yaklaşımını analiz eden bazı çalışmalar için bkz. Burhanettin Tatar, *İslam Gelenğinde Metin-Yorum İlişkisi*, Etüt Yayınları, Samsun, 2001, 115-132. Hülya Altunya, “İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesindeki Mantiğin Rolü”, *Milel ve Nihal*, Cilt: VI, Sayı: 3, 2009, s. 125-144; Muharrem Kılıç, “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 2001, s. 313-328.

⁸³⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 638-639

⁸³⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 654.

kendisini anlayışla desteklediği herkes bunları bilir. Bunların dışında kalan şeyler ise kanaat veya saçmalaktır ve Kur'an da Allah rasûlünün keliması da bunlardan beridir.⁸³⁸

Câbirî'nin İbn Hazm düşüncesinde özellikle gördüğü ve vurguladığı husus ise *evrenin yaratılışı ile güzelliği arasındaki ilişkide öne çıkan akılsallıktır*.⁸³⁹ Zira İbn Hazm'ın düşüncesinde Allah evreni “en güzel surette” yaratmış ve en güzel biçimde bir düzen vermiştir. Aklın işlevi, bu düzen ve dengeyi kavrayarak Allah'ın evrene verdiği doğal yerleşik nitelikleri ve nesnelerin birbirleriyle ilişkisinin niteliklerini bilmektir. Buna bağlı olarak dinde de evrendeki her şey ile ilgili bu dengeyi ifade eden bilgi açık-seçik olarak bulunmaktadır.⁸⁴⁰

Câbirî için İbn Hazm'ın fıkıh usulünün hangi konularda farklılaştığından ziyade, onun usulünde aradığı şey rasyonalizmin temelini oluşturacak unsurları bulabilmek ve çağdaş dönem için onun tasarlamış olduğu din-akıl ilişkisinin temelini oluşturabilmektir. Câbirî'nin İbn Hazm'da bulmayı umduğu şey, düşüncenin merkezine koyduğu ve evrensel aklın ilkelerinin belirginleştiğini düşündüğü Aristoteles mantığının izleridir. Câbirî'ye göre, İbn Hazm'ın bu yeni epistemolojik paradigma oluşturma projesi İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şâtıbî'de zirveye ulaştırmıştır ki, Câbirî bunları Arap-İslam kültürünün rasyonalizminin zirveleri olarak tanımlar.⁸⁴¹ İbn Rüşd felsefe alanında Arap-İslam aklının zirvesi, İbn Haldun Arap-İslam kültür tarihinin sosyal-siyasal alandaki zirvesi, Şâtıbî ise Arap aklının fıkıh usulü alanında ulaştığı zirvedir. Câbirî'ye göre epistemolojik açıdan bakıldığında bu üçünü birleştiren unsur aynı seviyede rasyonalist bir olgunluk içinde olmalarıdır.⁸⁴²

Mesela İbn Haldûn'a göre mütekaddimîn âlimlerinin akılla temellendirilen bir tabiat felsefesinden hareketle itikat konularını savunmaları yanlış olduğu gibi Müteahhirîn kelâmcıların da ilahiyat ve felsefe konularıyla imanı temellendirmeleri de yanlıştır. Ona göre kelâmî kıyas, sadece bilinen inanç konularını ispat etmek için değil, şerh etmek için de kullanılmalıdır. Zira inanç konularını sanki bilinmiyormuş gibi, aklî

⁸³⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 432.

⁸³⁹ Bkz. Mustafa Yıldız, “İbn Hazm'ın Güzellik Anlayışı”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Bahar, Sayı: 13, 2012 s. 89-106.

⁸⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 639.

⁸⁴¹ Modern İslam düşüncesinde fıkıh usulünde rasyonellik arayışları bağlamında Şâtıbî'yi öne çıkartan sebepler için bkz. David Johnston, “20. Yüzyıl Fıkıh Usûlünün Bilgi Kuramı ve Yorum Anlayışında Dönüşüm” (Çev. Adem Yığın), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:17, 2011, s.105-144.

⁸⁴² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 655. Câbirî, *Turas ve'l-Hadase*, s. 217-240.

delillerle malum hale getirmek filozofların metotlarıdır.⁸⁴³ Kelâmcıların filozofların metotlarını kullanmaları inanç gereği imkânsızdır. Çünkü her ikisinin varlığa bakışı farklıdır. Kelâmcılar genellikle varlıklar ve varlıkların halleri ile yaratıcının varlığını ve sıfatlarını ispatlamaya çalışırlar. Filozofların incelediği tabiat da bu varlıkların bir parçasını oluşturur. Ancak filozofun tabiata bakışı farklıdır. Filozof tabiata ve cisimlere; hareket edişi ve etmeyişi açısından bakar. Kelâmcı ise; onun fâile, yaratıcıya işaret edişini esas alır.⁸⁴⁴

Câbirî, bu üç şahsın beyânı burhân üzerine temellendirme hususunda epistemolojik bir atılımı gerçekleştirdikleri düşüncesindedir.⁸⁴⁵ Câbirî'nin bu kurgusunu İbn Rüşd üzerinden değerlendirecek olursak, ona göre, İbn Rüşd, İbn Hazm'ın söylemini aşmıştır. İbn Rüşd'ün beyân-bûrhan ilişkisindeki söylemi, genel itibariyle din ile felsefeyi birbirinden bağımsız iki farklı yapı olarak görmektedir. Şayet din ile felsefenin herhangi birinin doğrulanması isteniyorsa bunun için yapılacak şey her ikisi için de doğrulanmanın kendi içlerinde aranması olmalıdır.

İbn Rüşd'ün sisteminde beyân-burhân ilişkisi olaylara akılcı ve gerçekçi bir şekilde, yani dini ve felsefi vakıayı, vakıanın verilerini göz önünde bulundurarak ele aldığından dolayı, daha önce benzeri olmayan bir yeniden düzenleme çabası anlamına gelmektedir.⁸⁴⁶ O, söz konusu ilim adamlarının bu epistemolojik projelerini Arap-İslam kültüründe daha önce görülmemiş orijinal bir çaba olarak değerlendirir. Onların bu çabaları rasyonalist eleştiriye dayalı epistemolojik bir atılımın gerçekleşmesini amaçlamıştır. Onlar daha önce Arap-İslam kültüründe mevcut olmayan tümeller fikrine dayalı olarak tümdengelim, tümevarım ve delil dedikleri iki öncülden meydana gelen burhânî kıyası (zorunluluk ilkesi) kullanmak suretiyle, bu epistemolojik atılımı gerçekleştirmek istemişlerdir.⁸⁴⁷

⁸⁴³ Câbirî, *Turas ve 'l-Hadase*, s. 217-240.

⁸⁴⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 321.

⁸⁴⁵ Çağdaş İslam felsefesi araştırmacılarından Macid Fahri, Câbirî'nin öne çıkardığı İbn Hazm ve İbn Haldun'u 'rasyonalizm karşıtlığının serpilip gelişmesi ve çöküşün başlaması' başlığı altında değerlendirir. Bu durum rasyonalizm, gerilime, ilerleme, çöküş gibi kavramların ne kadar göreceli ve değişken olduğunu gösteren birçok örnekten biridir. Bkz. Fahri, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, (Çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 135-146.

⁸⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 363-369.

⁸⁴⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 666.

Şâtıbî ise İbn Hazm ve İbn Rüşd'ün metodolojik adımlarını kullanarak usulde yeni bir söylem inşa etmek için ortaya çıkmıştır.⁸⁴⁸ Fıkıh usulünde Şâtıbî'nin inşa etmeye çalıştığı bu metodolojik yöntemi Câbirî'nin, tedvin asrında İmam-ı Şâfiî'nin usul ilmi için koyduğu ve Arap-İslam aklı için konulmuş kurallar olarak işlev görmüş ve bunun neticesinde de söz konusu aklın donuklaşıp durağanlaşmasına neden olduğunu düşündüğü kuralların, rasyonalizm merkezli yeniden inşası olarak gördüğünü söyleyebiliriz.⁸⁴⁹ Câbirî için Şâtıbî'nin bu yeni usul inşası Arap rasyonalizminin yeniden kazanılmasının imkânı anlamına gelmektedir. Câbirî, çağdaş Arap dünyasında rasyonalizm merkezli yeni bir Arap rönesansının gerçekleştirilmesi yolunda kalkış noktasını Şâtıbî'nin usulünde görür. O, Şâtıbî'nin fıkıh usulünü (*Muvâfâkat*) Arap-İslam kültüründeki doğu tecrübesinden tam bir kopuş olarak değerlendirir. Ona göre Şâtıbî'yi yenilikçi ve orijinal kılan şey, metodunu üç aşamalı bir süreci ihtiva inşa etmesidir. İlk iki adım Şâtıbî'nin kendisinden önce İbn Rüşd ve İbn Hazm tarafından kullanılan tümünden gelim (veya cami kıyas) ile tüme varım metotları, üçüncüsü ise özellikle İbn Rüşd'ün kullanmış olduğu şeriatın küllî maksadı (*makâsıdu's-Şeria*) dır. Bu üç unsuru kullanmak suretiyle Şâtıbî yeni bir söylem inşa etmek çabası gütmüştür. Onun söylemi, her şer'i delilin birincisi duyular, akıl ya da akıl yürütme ile zaruri olarak sabit olan nazari/zorunlu öncül, ikincisi nakli öncül olan iki öncül üzerine kuruludur.⁸⁵⁰

Câbirî, Şâtıbî bağlamında makâsıd yöntemini ele almış bunu hükümlerin akliliğini temellendirmede, şeriatın amaçlarından hareket etme olarak tanımlamıştır. Ona göre makâsıd yöntemi, kıyastan daha makuldür. Zira kıyas yönteminde vurgu, sürekli dile, özellikle nassların lafızlarına yapılırken makâsıdda lafızların durumu (hakikat, mecâz, istiâre, umum, husus) değil, nassların geliş sebepleri önemsenmektedir. Bu nedenle makâsıd, hükümlerin değişen durumlara tatbikini sağlayacak bir yöntemdir.⁸⁵¹

Câbirî'ye göre Arap-İslam kültür tarihinin yeniden inşası üç aşamalı bir çaba gerektirmektedir. İlk olarak, geçmişin otoritesinden (lafzın otoritesi, asl'ın otoritesi ve tecviz prensibinden) kurtulmak, ikincileyin, kültürel tarihimizde gelişme aşamaları ile

⁸⁴⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 667.

⁸⁴⁹ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 184.

⁸⁵⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 667; *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 51-53.

⁸⁵¹ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 56.

irtibat kurmak (din-felsefe, akıl-nakil arasındaki ilişkiyi yenileme ki, bu İbn-i Rüşd, Şatıbî ve İbn-i Haldun aracılığı ile olacaktır), üçüncü ve son aşamada rasyonel/Mağribî bir Arap (İslam) rönesansını gerçekleştirmektir.

Ancak Câbirî'nin yukarıda anlattığımız Meşrikî felsefe ve Mağribî felsefe ayrımlarına Hasan Hanefî kendisiyle karşılıklı yazıştığı metinlerde bazı eleştiriler getirir. Hanefî'ye göre;

“Maşrik ve Mağrib ifadeleri, İslam dünyasını önce Müslüman-Arap şeklinde ikiye bölen, ardından da Arap dünyasını Maşrik/Doğu ve Mağrib/Batı olarak ikiye ayıran sömürgeci zihniyetin kuşatması altında ortaya çıkmış kavramlardır. Bununla beraber bizim kuşaktan kimileri bir tür “kopuştan söz etmekte, Mağrib bölgesinin kendisine has özelliklere sahip olduğunu, örneğin daha akılcı, daha bilimsel ve doğal niteliklere sahip olduğunu, buna karşılık Maşrik bölgesinin daha Sûfî, işrakî ve dinî nitelikte olduğunu savunmaktadır. Böyle bir bakış açısı Mağrib'i Batı'ya, Maşrik'i ise Doğu'ya addetmekte, böylece İslam âleminin ağırlık merkezi olan Arap dünyasının bir bölümü Doğu'nun bir parçası haline gelirken diğer bir bölümü Batı'nın bir parçası haline gelmekte, yani bir bütün olarak Arap dünyasının kendine ait bağımsız varlığı ortadan kalmış olmaktadır.”⁸⁵²

Hanefî, kendisinden yaptığımız bu alıntıda görüleceği üzere Mağrib ve Maşrik arasındaki ayrımın salt felsefî/düşünsel bir ayrım olmadığını aynı zamanda sömürgeci Batılı ideolojik gayelere de hizmet ettiği düşüncesindedir.

Câbirî'nin Meşrik ve Mağrib felsefe ayrımlarının kategorileştirmesine ve aralarında mutlak epistemolojik kopuşlar olduğunu öne sürmesine bir itiraz da Türkiye'de tanınmış din felsefecilerimizden Cafer Sadık Yaran'dan gelir. Yaran'a göre bilim ve felsefe ile teoloji arasında iletişimsel ve uzlaşımsal bir yaklaşımı olan Doğu İslâm felsefesi anlayışının, dine de, felsefeye de, topluma da zararlı olduğu ve ona karşı savaş açılması gerektiği görüşü, birçok açıdan asıl yanlış yolu oluşturmakta ve bizim mirasımız açısından yanlış bir yönlendirme içermektedir. İkinci ve belki daha önemli olarak, din, felsefe ve bilim arasındaki diyalog ve ilişkinin, bunların hepsine de zarar verdiği görüşü yanlıştır. Örneğin bilim açısından bakıldığında, bu felsefe geleneğini

⁸⁵² Hasan Hanefî, Câbirî, *Doğu-Batı Tartışmaları*, s.10.

oluşturanların bilime katkıları herkesin bildiği ve kabul ettiği bir gerçektir.⁸⁵³ Karen Amstrong'un belirttiği üzere;

“Dokuzuncu asır boyunca Araplar Yunan bilimiyle ve felsefesiyle ilgilendiler ve sonuç, Avrupa terimleriyle, Rönesansla Aydınlanma arasında bir geçiş olarak adlandırılabilir kültürel verimlilik oldu. ... Arap Müslümanlar artık astronomi, simya, tıp ve matematik üstüne öyle başarılı çalışmalar yapıyorlardı ki, dokuz ve onuncu asırlar boyunca Abbasi İmparatorluğu'nda elde edilen bilimsel başarılar, o zamana kadar tarihte elde edilenlerden fazlaydı.”⁸⁵⁴

Din açısından bakıldığında da, bu filozofların dine zarar vermek gibi bir niyetleri yoktu; çalışmalarının sonuçlarının öyle olduğunu söylemek de kolay değildir. Yine Amstrong'un ifadelerine başvuracak olursak, “Bugün bilim ve felsefenin dinle uzlaşmaz olduğunu düşünürüz, oysa feylezoflar genellikle inançlı kişilerdi ve kendilerini Peygamber'in sadık çocukları olarak görüyorlardı. İyi Müslümanlar olarak, siyasal açıdan uyanıktılar, sarayın lüksünü reddediyorlardı ve aklın gösterdiği yollarla toplumlarını düzeltmek istiyorlardı. ... Filozofların dini ortadan kaldırmak gibi bir niyetleri yoktu; fakat onu ilkel ve dar görüşlülük olarak gördükleri öğelerden arındırmak istiyorlardı.”⁸⁵⁵

Dolayısıyla, din, bilim ve felsefe arasındaki ilişkililiğin zararlarını savunabilmek bir yana; aksine, birkaç asırdır bunların her biri öteki ile ilişkisizliğin eksikliğini yaşamakta, insanlar ve toplumlar da bunlar arasında yapıcı bir diyalog ve ölçülü bir entegrasyonun kaybedilişinden doğan şizofrenik parçalanmışlığın, yabancılaşmanın, dışlamanın ve düşmanlığın bunalımlarını yaşamaktadır. Nitekim dinin felsefeden ve bilimden kopukluğu, onu fideizm ve fanatizm gibi uçlara sevk edebilirken; felsefenin dinden uzaklaşması onu bilgelik peşinde olmaktan ayırıp epistemoloji alanında mutlakçı rasyonalizm/pozitivizm ve kuşkucu rölativizm dikotomilerinde, etik alanında da benzer şekilde yüzeysel bir pragmatizm ve nihilizm arasında gidip gelmeye mahkûm etmiş; bilimin din ve felsefeden kopması da onun indirgemeci yöntem ve materyalist ontoloji ile özdeşmiş gibi algılanmasına yol açabilmiştir. Bu alanların sınır çatışmalarından doğan gerilimin gereksizliği ve kaosun yararsızlığı ortada olduğu gibi, bunların

⁸⁵³ Yaran, Cafer Sadık, “Yeni Doğal Teoloji ve Doğru İslam Felsefesi Mirası”, *Tezkire Dergisi*, Sayı: 31-32, 2003, s.165-166.

⁸⁵⁴ Karen Amstrong, *Tanrının Tarihi*, (Çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu), Ayraç Yayınları, Anlara 1998, s. 225.

⁸⁵⁵ Amstrong, *Tanrının Tarihi*, s. 226.

birbirinden tamamen “kopuk” olmasının herhangi birine fazla bir yarar sağlamayacağı da aşikâr olsa gerektir.⁸⁵⁶

Bu durum, disiplinler ve bireyler açısından böyle olduğu gibi, toplumsal açıdan da böyledir. Din, bilim ve felsefenin, Câbirî'nin önerdiği gibi, birbirinden kopuk olması, ötekinden habersiz insanların, ötekinin cahili olan ve dolayısıyla onu dışlayacak olan ve bir süre sonra da ona düşmanlık edecek olan fanatik taraftar tipi insanların yetişmesine yol açacaktır ve tarihte de açmıştır. Nitekim Câbirî'nin övdüğü İbn Rüşdcü ayrışmacı kopukluk geleneğinin yaşandığı Batı İslâm bölgeleri (Mağrip) toplumsal uzlaşma ve hoşgörünün Doğu İslâm bölgeleri ile karşılaştırıldığında daha az olduğu bölgeler olmuşlardır.⁸⁵⁷ Bu durum onun şu ifadesinden de anlaşılmaktadır: "İbn Bâcce'nin yaşadığı dönemde hoşgörüsüz fakihlerin Mağrib'te ve Endülüs'te nüfuzları artmıştı. Bu fakihler, Fârâbî'nin doğuda arzularına tercüman olduğu kimselerin dengi sayılabilecek yeni sınıfları sıkıntı ve uzlet içinde yaşamaya mecbur ediyorlardı."⁸⁵⁸

Felsefe anlayışlarını övdüğü ve günümüz için önerdiği bölgenin fakih-lerinin hoşgörüsüzlüğünden şikâyet etmeye hakkı yok gibi görünüyor. Çünkü eğer fakihi, yönteminiz gereği bilinçli olarak felsefe ve bilim bilgisinden "kopuk" tutarsanız, bu fakihten, elbetteki bilmediği ve uzlaşa-mayacağına inandığı felsefe ve felsefecilere karşı fazla hoşgörülü olmasını bekleyemezsiniz. Aynı hoşgörüsüzlüğü, felsefecileriniz de bilmedikleri, tanımadıkları, kopuk oldukları fakihlere karşı yapacaktır. İletişim ve uzlaşma arayışının olmadığı yerde elbette karşılıklı hoşgörüsüzlük, dışlama, sıkıntı ve uzlet içinde yaşamaya zorlama, göçe mecbur etme ve benzeri düşmanlık türleri ortaya çıkacaktır. Nitekim bir örnek daha vermek gerekirse, Endülüs doğumlu olan İbn Arabî, kendi doğduğu bölgelerde ve hatta Mısır'da uzun süre kalamamış, Orta Doğu ve Anadolu topraklarında yaşamak ve eserler' vermek durumunda kalmıştır.⁸⁵⁹

Sonuç olarak Câbirî'nin İslam dünyasında ortaya çıkmış Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında yaptığı ayırım hem kültürel özcü hem de ideolojik bir ayırımdır. İslam dünyasında akılcılık ve akıldışılığın Câbirî'nin kurguladığı anlamda sabit coğrafi özleri ve sınırlamaları yoktur. Aslında adlandırmalar haddi zatında masum ve nesnel bir durumu değil, ideolojik mekanizmaların merkezde olduğu bir temayüle işaret eder.

⁸⁵⁶ Yaran, “Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası”, 166.

⁸⁵⁷ Yaran, “Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası”, 170.

⁸⁵⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 46.

⁸⁵⁹ Yaran, “Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası”, s.167.

İdeolojik asli mekanizmalardan biri olgusal olarak pragmatik olduklarını öne süren somut imgeler yaratmaktır. Ancak tarihsel öznenin gerçekliği zihinde değil, tarihsel gerçekliğin içindedir. Bu gerçekliğe götüren anahtar, kendine yeten bir öze ya da var olmayan değişmez bir akılcılığa, benimsenmiş bir İslam'a uygunlukta değil, bu adı kendi özgül formuna uygulayarak kendine maleden grupta ve bu adın canlandığı tarihsel paragimanın anlaşılmasında yatmaktadır. Ad ile tarihsel gerçeklik arasındaki bağ, geçerliliğini ve güvenilirliğini dışsal kriterlerden alır: Adı benimseyen grubun kendi yorumunu dayatma ve sağlamlaştırma, epistemik ve toplumsal gruplar içerisine yerleştirme zorunluluğundan.⁸⁶⁰

2.7. YENİDEN YAPILANMANIN İMKÂNI: YENİ BİR TEDVİN ASRİNİN İNŞASI

Câbirî sunmuş olduğu yeniden yapılanma projesini Endülüs tecrübesi ile bağlantılı olarak sunmaktadır. Nitekim kendisinin de bu kültürel ve coğrafi ortama aidiyetini ifade etmektedir.⁸⁶¹ Ona göre Arap-İslam aklının modernleştirilmesi ve İslâm düşüncesinin yenilenmesi ile ilgili gayretlerimiz sadece öncesiyle sonrasıyla içinde yaşadığımız çağda ortaya çıkan çağdaş bilgi ve yöntemler ile ilgili birikimimize bağlı değildir. Bunun yanında hatta belki de, birinci derecede İbn Hazm *eleştirciliğini*, İbn Rüşd *akılcılığını*, Şatıbî *usulcülüğü* ve *makâsıdcılığını* ve İbn Haldun *tarihçiliğini* yeniden yapılandırmadaki başarımıza bağlıdır.⁸⁶² Câbirî, yeniden yapılanmanın zorunlu ve ilk şartını Arap-İslâm toplum ve aydınının kendi kültür mirasını akılcı bir eleştiriden geçirmesine bağlar. Ayrıca bu kültür içerisinde ortaya çıkmış olup Arap-İslâm kültürüne yönelik rasyonalist eleştiri geleneğini başlatan Endülüs-Fas tecrübesini yeniden yapılandırmamızdaki başarımıza bağlayan Câbirî, yeniden yapılanma konusundaki mülahazalarını özetle şöyle kaydeder:

“Arap-İslâm düşüncesinin usûl (kelam) ve içtihad (fıkıh) alanlarında birlikte Endülüs tecrübesinden ilham alarak yeni bir metodoloji oluşturmaya gitmesi zorunludur. Usulde, sebep sonuç ilişkisine dayalı külli kaidelere sahip nihai gayeler ve ölçüler doğrultusunda şekillenen bir metodoloji geliştirilmelidir. Bu metodoloji rasyonel tabiat anlayışı üzerine oturan, içtihad (fıkıh)

⁸⁶⁰ Azmeh, *İslam ve Moderniteler*, s. 159-160.

⁸⁶¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.10.

⁸⁶² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.685-686; *Turas ve'l-Hadase*, s. 217-240.

alanında ise İslâm şeriatının nihai gayelerini göz önünde bulunduran, akli içinde barındıran, yaşamla birlikte yürüyen bir metodoloji olmalıdır.”⁸⁶³

Câbirî’ye göre, yeni bir tedvin dönemi oluşturmak için, öncelikle geleneksel Tedvin dönemlerini kavram ve düşüncelerinden yaşayanların bir dökümünü çıkarıp, bunların yöntemlerini, detaylarını, zayıf ve muğlâk yönlerini ortaya çıkarmayı amaçlayan bir tahlil ve eleştiriden başlamak gerekir. Ona göre, realiteyle uyumlu bir yeniden yapılanma projesi, kendi referansını bizzat geleceğe ve onun imkânlarına dayandıran bir “gelecek tasavvuru” barındırmalıdır.⁸⁶⁴

Câbirî’ye göre, Hicri ikinci asırda teşekkül eden tedvin asrı ve sonrasında şekillenen Arap-İslâm düşüncesinin yapı ve unsurları ile epistemolojik otoritelerin baskısı çağdaş Arap-İslâm düşüncesinde de hissedilmektedir. Yeniden yapılanma için bu düşüncenin, tedvin asrı ve sonrasının yapı ve unsurların, epistemolojik otoritelerin - ki bunlar lafızın otoritesi, aslın otoritesi ve tecvizin (imkân) otoritesi olmak üzere üç otoritedir- baskı ve kayıtlarından kurtarılması için yeni bir tedvin asrının oluşumunu sağlayacak bir fikri çaba içerisine girmek gerekmektedir.⁸⁶⁵

Câbirî’ye göre, Arap-İslâm düşüncesinin modernleşmesi ve çağdaslaşması ancak kültür mirasımızın kendi içinden, ona özel yollarla ve kendi imkânlarıyla mümkün olur bu kültürü bırakarak, kendimizi ondan soyutlayarak değil. Çağımızın bilgi imkânları ve metodolojik araçlarına gelince bunları fiilen kullanmalıyız, fakat bu, araçları dayatıp, konuyu onların kalıplarıyla sınırlandırarak değil, aksine bu metotların kalıplarının işlevlerini bütünsel aletler olarak görmelerini sağlayacak şekilde tesviye edilmeleri ile mümkün olur.⁸⁶⁶ Câbirî’ye göre, hiçbir yenileşme ve modernleşme sıfırdan başlamaz, bilakis bunlar daha önceki bir ilkedan başlanarak düzenlenmelidir. Bu da kültür mirasıdır. Tekrar vurgulamak gerekirse, içtihadı dayalı düşünce mirasından geriye kalan ve arzuladığımız yenileşme ve modernleşme ameliyesine müsait durumda olan unsurlar Endülüs kültürel projesinde tebarüz ettirdiğimiz yönlerdir. Bunlar da, İbn Hazm’ın “’âtıl akl”a ve onun ürünleri olan keşf ve ilham ve âlemin olağan dışı algılanmasına, taklid ve kıyas’a Selefin otoritesine karşı yaptığı devrim ki bu devrimci

⁸⁶³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.706; *Yeniden Yapılanma*, s. 9.

⁸⁶⁴ Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, s. 11; *Vichetu Nazar*, s. 5.

⁸⁶⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.680-690.

⁸⁶⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.690-698.

tavır ferdin içtihad etmesinin vacipliği, hiç bir şahsın bir başka şahsı taklit etmesinin caiz olmadığı görüşüne kadar götürdü.⁸⁶⁷

Şâtibî'nin hukuk (Şeriat) alanında oluşturduğu maslahat merkezli, nihai gayeleri (*Mekâsîdu's-Şeria*) esas alan İslâm hukukunu lafızlarını dar anlamlarından ve geçmiş mirasın ortaya çıkardığı tüm otoritelerden koruyan hukuk epistemolojisi, İbn Rüşd'ün İslâm akidesini tecvizin otoritesinden kurtaran ve iradeyi güçlü kılan, sebep sonuç ilişkisi ve Sünnetullah çerçevesinde şekillenen ve Allah'ın delilleri niteliğinde olan tabiat anlayışını savunan felsefesi, İbn Haldun'un *tabâiu'l-umran* (medeniyet kanunları) kavramı ile ifade ettiği sosyoloji bilimi ve kendine has tarih felsefesidir.⁸⁶⁸ Câbirî'ye göre, bunlar Muaviye'nin ilk olarak bahsedip konuyu açıkça ortaya koyduğu cebir anlayışının ürünü olan anlayışından, ideolojik ve konjonktürel nedenlerin ortaya çıkardığı epistemolojik otoritelerden bağımsız ve hayatla birlikte yürüyen, yaşamın tüm alanlarına hükmeden dini bir içtihada sahip Arap-İslâm düşüncesini yeniden yapılandırma imkânını bize verecek kültürel mirasımızın unsurlarıdır. Ayrıca sorun ona göre, “neyi almalıyız neyi bırakmalıyız sorunu da değil, bilakis nasıl anlamak durumundayız sorunudur. Dil, şeriat, akide ve siyaset (geçmişin ve bugünün siyaseti) bütün bunlar kültürün referans çerçevesini oluşturan ana unsurlardır. Arap aklının yenilenmesi de ancak bu unsurlardan kurtulma ile mümkün olur. O halde, artık ölüleri gömelim mi? Artık zamanını akışını değiştirelim mi?”⁸⁶⁹ Ayrıca ona göre, bugün yapılması gereken reform, salt furû konularındaki yeni içtihatları esas alan bir reformdan ziyade, metodolojik açıdan yeniden yapılanmayı esas alan bir reform olmalıdır. Çağımızda başlangıç noktası içtihad yapan aklın yeniden yapılandırılarak yetkin hale getirilmesidir. O halde, içtihad alanında şeriatın tümellerine ve “mekâsîd” a dayanan “yeni bir tedvin asrını” başlatmaya şiddetle ihtiyaç vardır. Bu tedvin asrının hareket noktası çağdaş hayatla birlikte yürüyen içtihad olmalıdır.⁸⁷⁰

Sonuç olarak Câbirî'ye göre, çağımızda siyasi, sosyal ve düşünsel evrenimizde ortaya çıkan problemlerimizi çözebilecek şey, sosyal hayatımızı modernize edecek bir içtihad biçimini bize sunacak bir düşüncedir. Bu düşüncenin metodolojisini

⁸⁶⁷ Bkz. Abdülhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelûsî ve Cuhûduhû fî'l-Bahsi't-Târihî ve'l-Hadârî*, Kahire 2002.

⁸⁶⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 695-700; *Turâs ve'l-Hadâse*, s. 217-240.

⁸⁶⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.680 vd.

⁸⁷⁰ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 53 – 54.

oluşturduğumuzda bu sorunlarla baş etmemiz mümkün olabilecektir, diye kaydeder. Böylece tüm alanlarda Arap-İslâm düşüncesi yeniden yapılanmış olacaktır. Bu da kültürel mirasımızın içinde kalarak onu doğru anlayabilecek onu eleştiri süzgecinden geçirip ondaki bizi diriltecek unsurları ortaya çıkarmakla mümkün olabilecektir. Câbirî'ye göre tedvin asrının üzerinde bu kadar durulmasının ve yeni bir tedvin asrının gerekliliğinin vurgulamasının en önemli sebebi, İslam dünyasının her sahada sıkıntısını çektiği mevcut kriz durumunu aşmayı sağlayacak derin bir bilinci ortaya koymaktır. Zira tedvin dönemi, İslam kültür ve düşüncesinin genel ve kapsamlı yapısının olduğu bir dönem olup, Arap-İslam düşüncesine mensup kişiler tedvin döneminden önce, hayatın; dil, düşünce, siyaset ve toplumsal alanlarını içtihadla iç içe yaşıyorlardı. Çünkü o dönemde Arap-İslam akli, belirlenmiş birtakım 'usullerle' kayıtlı ve belli bir mezhebe hapsedilmiş değildi. Tedvin asrı, tarihte, kendi türünün yegâne faaliyeti olan kültürel, siyasal, toplumsal ve ekonomik bütün alanlar için usûllerin konulduğu bir etkinliğe tanıklık eden bir asır olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten bu kuralların tamamı, dinsel ve dilsel metinler üzerinde yürütülmüş olan bir içtihadın ürünüdür. Fakat bu içtihad, her hâlükârda, az veya çok, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde, o dönemin siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel verilerine dayanan bir içtihadıdır. O dönemden günümüze kadar, Arap ve İslam dünyasında işler, asırlar boyu tedvin asrında belirlenmiş olan söz konusu usûl ve onlardan çıkartılmış fer'i esaslar üzerinde yürümüştür. Tedvin asrının usûlünü bu şekilde 'taklit etme', asla müçtehitlerdeki bir eksiklikten veya o dönemde yenilik konusunda bir isteksizlikten kaynaklanmıyordu. Tedvin dönemi, çağdaş düşüncemiz açısından geleneksel referansın beşiğini oluşturmaktadır. Bu beşik, kendisinde belirlenmiş birtakım usûlleri, ölçüleri, tarihî kayıtları ve derlenmiş birtakım rivayet ve olayları ihtiva eden bir beşik olarak bugüne kadar gelebilmiştir.

SONUÇ

Muhammed Âbid Câbirî'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi başlıklı çalışmamız boyunca elde ettiğimiz bazı sonuçları burada belirtmek gerekirse şunu söyleyebiliriz ki, Câbirî, Arap-İslam düşüncesini yapısalcı bir perspektiften hareket ederek İslam düşüncesindeki aklın kullanım tarzlarına göre oluşan epistemolojik paradigmaları çözümlemeye çalışmaktadır. *Arap-İslam Aklının Oluşumu* adlı çalışmasından önce yayınladığı *Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı çalışmasında da yapısalcı yaklaşımın karmaşık olanı net bir şekilde ortaya koymaya yaradığını ifade eder. Bu şekilde Câbirî'nin yapmaya çalıştığı şey, kompleks halindeki İslam düşüncesini *yapısalcılık* marifetiyle netleştirmektir. O, yapısalcılık sayesinde öyle bir yapı ortaya çıkartır ki, bu yapıda her bir olayın bir yeri vardır ve o yere göre aydınlatılır. Câbirî'ye göre metin yazarının düşüncesini, bir takım temel değişmezlerin egemen olduğu bir bütün olarak ele almak gerekir. Bu yaklaşım tek bir mihver çerçevesinde vuku bulan değişimlerle beslenmektedir. Mesele metin yazarının, açık bir problematik etrafında dönen fikir mihveriyle ilgilidir. Bu mihver, yazarın düşüncesinin oluşmasına aracı olan bütün değişimleri kapsayacak güçtedir. Öyle ki yazarın tüm düşünceleri bu bütün içerisinde doğal yerini bulmaktadır. Bu da Câbirî'nin İslam düşüncesini kurgulayış biçimini bize göstermektedir.

Diğer yandan Câbirî Arap-İslam düşüncesindeki aklı epistemolojik açıdan analiz edip, kriz noktalarını tespit ettikten sonra kendi çözüm projesini de alternatif olarak ortaya koymuştur. Bu minvalde oluşturucu aklın kültürel mirasını eleştirel bir değerlendirmeden geçirmiş, bu kültürdeki epistemolojik paradigmaların yapısını ortaya koyup çelişkilerini tespit etmiş, epistemolojik paradigmalar arası çatışma noktalarına işaret etmiştir. Kendi modelini ve pozisyonunu epistemolojik olarak burhândan yana, coğrafi olarak olarak Mağrîb'den yana, ideolojik olarak Aydınlanma ve modern rasyonaliteden yana, kişi olarak İbn Rüşd başta olmak üzere, İbn Haldun, İbn Hazm ve Şâtıbî'den yana yerleştirmiştir.

Çalışmamızda tespit ettiğimiz sonuca göre Câbirî, aslında bir nesnel bir okuma biçimi önermektedir. Câbirî, bu önermesini özellikle *Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı eserinde çokça zikreder. Ancak onun bu önermesi sağlıklı bir düşünce tarihi okumasının önündeki en büyük hermeneutik engel olarak durmaktadır. Zira “okuma” eyleminin

bizzat kendisi anlama ve yorumlamanın felsefesini yapan hermeneutik geleneğe göre asla *nesnel* bir düzlemde gerçekleşmez.

Câbirî, Arap-İslam düşüncesindeki akıllı yapısal analizlere tabii tutarken ve Arap-İslam düşüncesindeki epistemolojik paradigmaların nasıl inşa edildiğini açıklarken asıl çatışma noktasının burhânî epistemoloji ile beyânî ve irfanî epistemolojiler arasında olduğunu göstermeye çalışır. Bu çatışma aslında din ve akıl çatışması anlamına gelip, Câbirî'nin asıl odaklandığı yer bu çatışmanın epistemolojik analizidir. Zira burhânî epistemolojinin diğer epistemolojilerden en temel farkı Câbirî'ye göre Aristotelesçi saf akla tam sadakattir. Özellikle İbn Rüşd ve İbn Hazm'ı birini felsefede diğerini de fıkıhta öne çıkaran ve farklı kılan şey Aristotelesçi metodolojiye (burhânî yönteme) olan bağlılıklarıdır. Böylece Câbirî zihnindeki ideal akıl tasavvurunu da ifşa etmiş olur. Bu noktada Câbirî diğer epistemolojik paradigmaların akıl anlayışlarının siyasi, toplumsal nedenlerini bir bir ortaya sererken konu burhânî epistemolojinin akıl anlayışına gelince onu tarihselliğinden ve toplumsallığından hatta siyasallığından arındırarak zaman ve mekân üstü bir şekilde önümüze koyması bir tutarsızlık örneği olarak karşımızda durmaktadır. Esasen mesele Modernitenin Aydınlanma'yla karşımıza çıkardığı saf aklın inşası çabalarının Câbirî'nin elinde Müslüman toplumları düşünsel anlamda modernleştirmenin ve aydınlatmanın bir aracı haline gelmiş olmasıdır.

İslam düşüncesini *beyân*, *irfân* ve *burhân* olmak üzere üç gruba ayırarak diğer ikisini *burhân* temelinde değerlendiren Câbirî, İslam düşüncesinin özünde duygusal, irrasyonel olduğunu Batı düşüncesinin ise özünde akılcı olduğunu iddia eder. İslam filozoflarını da temelde Doğulular (*Meşrikî*) ve Batılılar (*Mağribî*) olmak üzere ikiye ayırmaktadır ve bunlar arasında mutlak anlamda bir epistemolojik kopuşun gerçekleştirilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu epistemolojik kopuş yaşanmadan din ve akıl arasındaki gerilimli ve problemlili ilişkiden kurtulmamız mümkün değildir.

Çalışmamızda ulaştığımız en önemli tespitlerimizden birisi de Câbirî'nin Mağrib ve Meşrik arasında yaptığı ayırımın hem özcü bir ayırım hem de ideolojik bir ayırım olmasıdır. Hâlbuki İslam düşüncesindeki akılcılık ve akıldışılığın Câbirî'nin kurguladığı anlamda sabit coğrafi özleri ve sınırları yoktur. Aslında adlandırmalar haddi zatında masum bir durumu değil ideolojik mekanizmaların merkezde olduğu bir olguya işaret eder. İdeolojilerin asli mekanizmalarından biri olgusal olarak paradigmatic oldukları öne sürülen somut imgeler yaratmaktır. Ancak tarihsel öznenin gerçekliği zihinde değil,

tarihsel gerçekliğin içirisindedir. Câbirî, İslam düşüncesini beyân, burhân ve irfân epistemolojileri bağlamında eleştirel bir analizini gerçekleştirirken aslında epistemoloji görünümü altında milliyetçi ve kategorik bir ayırıma tabii tutar. Zira Câbirî beyânî epistemolojiyi Araplara, irfânî epistemolojiyi Farisîlere ve burhânî epistemolojiyi de Yunanlılara hasretmesi aslında yaptığına epistemolojik bir ayırım değil, milliyetçi bir ayırım olduğunu ima eder.

Çalışmamızda gördük ki Câbirî, Arap-İslam düşüncesindeki epistemolojik paradigmalarının oluşumlarının tarihsel analizlerini yaparken hep bir kurguya ya da varsayıma göre hareket etmektedir. Câbirî'ye göre İslam-Arap geleneği epistemolojik paradigmalar arası uzun soluklu mücadelenin tarihi olup Sünnî-Abbâsî iktidarına karşı Şîî-Fars muhalefeti tarafından bir muhalefet unsuru olarak işlevselleştirilen ve keşf, ilham, işrâk gibi argümanlarıyla bilginin denetlenebilirliğini zedeleyen gnostik/hermetik kaynaklı irfân sistemi, Sünnî-Abbâsî iktidarının Yunan felsefesinden mantık ilmine dair eserleri bilgiyi denetleme işlevini yerine getirecek bir enstrüman olarak Arapçaya tercüme ettirmesine, yani burhân sistemini Arap aklına müdahil kılmasına sebep olmuştur. Ne var ki (İbn Rüşd ve genel anlamda Endülüs örneği istisna olmak kaydıyla) burhân'ın Arap aklını şekillendirme noktasındaki işlevi kısıtlı olmuş, irfân sistemi kadar beyân sisteminin de (Nahiv, Fıkıh ve Kelam âlimi Sîrâfî ile mantıkçı Mattâ b. Yunus arasında yaşanan ve mantığa ihtiyaç duyulmadığı neticesini vurgulayan münazarada tecessüm eden) muhalefetine maruz kalmış, neticede Gazzalî gibi krizi sistemleştiren düşünürler tarafından Arap akli beyân ile irfân'ın uzlaştığı karmaşık bir yapıya dönüşmüştür.

Câbirî'nin tahliline göre, işte bu üç sistemden oluşan İslam-Arap akıl yapısı önce oluşum dönemini yaşamış, fakat daha sonra hicrî beşinci asırdan itibaren bir kriz dönemine girmiştir. Bu kriz ise sadece dış sebeplerden neş'et etmeyip aynı zamanda sistemler arasındaki geçişler ve müdahalelerden de kaynaklanmıştır. Haris el-Muhâsibî ile *beyân-irfân* arasında, Kindî ile *beyân-burhân* arasında, İhvân-ı Safâ ve İsmailî filozoflar ile de *burhân-irfân* arasında alış verişler, geçişler ve etkileşimler yaşanmıştır. Fakat bu etkileşimler doğal seyri içerisinde gelişmekten ziyade, daha çok bir tür *telfiki tedahül* (eklektizm) şeklinde cereyan etmiştir. Yani sistemler birbirlerinden istifade etmemiş, bunun yerine, bu sistemlerden herhangi birine mensup önemli bir şahsiyet, diğer bir sistemden çeşitli unsurları mensup olduğu sisteme üstünkörü bir şekilde dâhil

etmeye çalışmış ve bunun sonucunda da, ithal parçalar mensup oldukları bütünün genel özelliklerini de taşıyarak girdikleri sistemi sarsmışlardır.

Câbirî'nin bu kurgusuna göre, Arap-İslam düşüncesinde epistemolojik sistemler arasında ya bir çatışma ya da telfiki tedahül dediği bir iç içelik hali hüküm sürmüştür. Onun bu tespitlerinden yola çıkarak diyebiliriz ki, Câbirî'ye göre Arap-İslam düşüncesindeki epistemolojik sistemler birbiriyle tamamen çatışma içerisinde olması mukadderdir ve bu epistemolojik sistemler asla bir araya getirilmemelidir. Özellikle burhânî bilgi sistemi ile beyânî ve irfânî bilgi sistemleri arasında hep bir çatışma söz konusu olmuştur. Yani felâsifenin aklına karşılık beyânın geleneksel dinî arasında hep bir çatışma söz konusudur. Bir diğer ifadeyle felsefe ile din arasında veya din ile aklî düşünme biçimleri arasında hep bir çatışma söz konusu olmuştur.

Câbirî, İslam düşüncesinin din ile felsefe veya kendi terimleriyle söylecek olursak beyânî epistemolojik paradigma ile burhânî epistemolojik paradigma arasında mutlak ve kaçınılmaz çatışmaların varlığından ısrarla söz etmesine rağmen hem bunların kendi aralarındaki dil oyunlarının farkına varamıyor hem de tüm farklılığına rağmen İslam düşüncesinin epistemolojik paradigmalar arası bir çatışmanın hasılası olarak okuma yanlısına düşüyor. Bu aynı zamanda onun nasıl önceden kurgulanmış bir yaklaşımdan hareket ederek İslam düşüncesi okuması yaptığını da gösteriyor. Hâlbuki İslam düşüncesi Kur'ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bir varlık şuuru ile ortaya çıkmış farklı ekollerin paradigmatic birlik temelini oluşturmaktadır. İslam düşüncesinin temel kategorik ayrımları kabul edilen kelam, felsefe ve tasavvuf veya din, felsefe, akıl aynı temel varlık şuurunun farklı metodolojik ve terminolojik kalıplar içinde dile getirilmesinden vücut bulmuşlardır. Bu terminolojik ve metodolojik tercihlere dayalı dil oyunlarını kategorik ayrımlara dönüştürmek o düşüncenin hem paradigmatic dünya görüşüne hem de onu o yapan temel karakterine de ciddi zararlar verir.

Câbirî'nin hemen hemen tüm metinlerinde, kritik ettiği tüm düşünme biçimlerinde, epistemolojik sistemler içinde asıl hedefinde irfânî epistemoloji ve onun inşa ettiği âtil akıl olduğunu çalışmamızın özellikle birinci bölümde irfânî epistemolojiyi incelerken geniş bir biçimde açıklamıştık. Bir anlamda Batı düşüncesinde Rudolf Bultmann'ın mitolojiden arındırma projesi gibi Câbirî de İslam düşüncesini irfândan arındırma işine girişmiş gibidir. Câbirî'nin irfân eleştirisi temelde Aristotelesçi evrensel aklın çizdiği sınırlar ve çerçevede gerçekleşmiş olduğu için, Câbirî'ye göre

irfânî yaklaşımın en önemli problemi akı, âtıl yani çalışamaz, işleyemez haline getirmesidir. Câbirî'nin irfân aklında gördüğü âtılık İslam düşüncesinde bir büyük gelenek olarak tasavvufun ve irfânî tasavvurun yapısında mündemiç bir unsur mudur, yoksa Aristotelesçi akıl tasavvurunun daha işin en başında ötekileştirdiği, hiç tanımadığı Câbirî'nin de bu perspektiften kurguladığı ve inşa etmeye çalıştığı akıl mıdır? İnsanlar mistik temayüllerinin tamamen yok edilmesi veya tüm insanların Aristotelesçi bilimsel akla itaat etmeye davet etmek biyo-psişik ve entellektüel bütünlüğünü ve dinî nassların yapısını tahrif anlamına gelir mi? Asıl önemlisi de Câbirî'nin, irfânsız bir İslam düşüncesi inşa etmeye çalışmasının altında yatan sebebin Aristotelesçi ve Aydınlanmacı aklın yattığının ne kadar bilincinde olup olmadığıdır. Zira Câbirî'nin gerek akıl tasavvuru gerekse de irfânî yaklaşıma biçtiği rol aslında Aristotelesçi ve Aydınlanmacı tarihten ve toplumdan kopuk monolojik bir rasyonelliğin bağlamı içinde gerçekleşmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulaziz, İsmail, *Medresetü Bağdad ve eseruha fî tatavvuri'l-Mantiki'l-Arabi*, Kahire 1989.

Abdurrahman, Tâhâ, *Lisan ve'l-mizan ev, et-Teküseri'l-akli*, Avni Ferşah, *el-Aklyye fî't-tarihi'l-Arabî*, Riad ar-Rayyes Books, London 1994.

Abdurrahman, Tâhâ, *Tecdidü'l-Menhec fî Takvimu't-Turas*, Daru'l-Beyza, el-Merkezu'l-sekafiyi'l-Arabî, Beyrut 1994.

Abdülğanî, Abdülmaksud, *et-Tevfik beyne'd-din ve'l-felsefe inde felasifeti'l-İslâm fî'l-Endelüs*, Mektebetü'z-Zehra, Kahire, 1993.

Abid, Şükrü B, “Dil”, (Çev. Ş. Öçal-H.T. Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Abimbola, Ahmed Olaoluwa, *Câbirî Düşüncesinde Din-Siyaset İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2010.

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

Adanalı, A. Hadi, “Felsefeye Bürünen Kelam”, *İslâmiyât [İslamî İlimler Sorunu özel sayısı]*, Cilt: VI, Sayı: 4, 2003, s. 37-49.

Adanalı, A. Hadi, “Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci”, *İslâmiyât*, Cilt: III, Sayı: 1, 2000, s. 55-70.

Adorno, Theodor, “Reason and Revelation”, *Critical Models: Interventions and Catchwords* (Trans. H. Pickford H), Columbia University Press, New York 1998.

Afifi, Ebu'l-Âlâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayınları, İstanbul 2000.

Ahmed Kemâl Ebû'l-Mecd, “Tecdîdu'l-fikri'l-islâmî”, *et-Tecdîd fî'lfikri'l-islâmî* içinde (Ed. M. H. Zakzûk), Kahire 2002.

Aktay, Yasin, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, İstanbul 1999.

_____, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 2, 2008.

Akyüz, Vecdi, “M. Â. Câbirî'nin İslâm Siyasî Düşüncesi'ne Katkıları”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi, Çağdaş İslam Düşüncesi Özel Sayısı*, Sayı: 5, 2012.

Al-Azmeh, Aziz, *İslamlar ve Moderniteler* (Çev. Elçin Gen), İletişim Yayınları, İstanbul 2003;

Ali, Muhammed, *el-Aql ve'l-Kalb fi'l-Kur'an ve's-Sunne*, Daru'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrut 1983.

Allâl, Halid Kebîr, *Ahtau'l-Tarihiyye ve'l-menheciyye fi müellifat Muhammed Arkoun ve Muhammed Abid Câbirî*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Cezair Üniversitesi, İslam Devletleri Tarihi Bölümü, Cezair 2008.

Alper, Ömer Mahir, “İbn Rüşd’ün İbn Sina’yı Eleştirisi: el-Fark Beyne re’yeyi’l-Hakimeyn”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, Cilt: VI, Sayı: 10. 2001.

_____, “İrfâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.

_____, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

Alpyağıl, Recep, “Dil Oyunları’ ve ‘Aile Benzerliği’ Analogjilerinden Meşşailerin Felsefe-Din Münasebetine Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırmaya Yol Çıkar mı?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:11, 2005.

_____, “El-İşârât ve't-Tenbîhât'ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn Sînâcılığa Doğru”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul 2008, II, s. 143-152.

_____, “İslam Düşüncesinin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek: *Felsefî Mirasımız ve Biz Üzerine* Eleştirel Notlar”, *İslamiyat Dergisi*, 3, 2004.

_____, “Faslu'l-Makâl'i Wittgensteinci Bir Bağlamda Okumak” *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu*, Sivas 2007.

Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.

Altuner, İlyas, “Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi”, *An International Journal of Philosophy*, Sayı: 2, 2011, ss. 89-103.

Altunya, Hülya, “İbn Hazm’a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesindeki Mantığın Rolü”, *Milel ve Nihal*, 2009, Cilt: VI, Sayı: 3, s. 125-144.

Arberry, Arthur John, *Revelation and Reason in Islam*, George Allen and Unwin, London 1971.

Arens, Edmund, "Religion as Ritual, Communicative, and Critical Praxis", In *The Frankfurt School on Religion*, (Ed. E. Mendieta), Blackwell, London 2005.

Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, İzmir 1985.

Aristoteles, *Organon IV –İkinci Analitikler-*, (Çev. Hamdi Ragıp Atademir), İstanbul 1967.

Arkan, Atilla, "Çağdaş İslam-Arap Düşüncesi ve Câbirî", *Ortadoğu Yıllığı 2010*, Sayı: 6, Yıl: 6, 2011, s.463-484.

Arkoun, Muhammed, "İslam, Tarihsellik ve İlerleme", (Çev. Remzi Demir), *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 22. Cilt, Sayı: 2, 2011.

_____, *Fikru'l-islamî Kıra'atun 'ilmiyyetun*, Beyrut 1987.

Arnaldez, Roger, *Averroes: A Rationalist in Islam*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2000.

Asad, Nizar A. A, *Translating English Occurrences of Deconstruction Terminology into Arabic*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Linguistics and Translation, Faculty of Graduate Studies, An-Najah National University, Nablus, Filistin 2010.

Asghar, Ali Engineer, "The Ismailis-Harbingers of Protest and Rationalist Movement in Islam", *Reason and Tradition in Islam*, (Ed. Mahmut Haq), Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992.

Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

Aslan, Adnan, "İslam Düşüncesi Bağlamında Din Felsefesi Mümkün mü?", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2 (1), 2009.

Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Ay, Mahmut, "Kelam'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: LII, Sayı: 1, 2011, s. 49-68.

Aydın, Hasan, *Gazzâlî Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitablığı, İstanbul 2012.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Ayık, Hasan, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2004.

Baç, Murat, “Epistemoloji”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), E-Babil Yayıncılık, İstanbul 2007.

Bâlî, İzzet, *İtticâhü'l-İşrâkî fî Felsefeti İbn Sînâ*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1994.

Bashier, Salman, “The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam”, *Journal of Levantine Studies Summer*, 2011, No. 1, s. 129-151.

Bayrakdar, Mehmet *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988.

Bedevi, Abdurrahman, *Aristo ind el-Arab*, Mektebet un-Nahdat ul-Mısriyya, Kahire 1982.

Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, (Çev. Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara 1992.

Belkaziz, Abdülilah, *el-İslam ve'l-hâdase ve'l-ictimau'l-siyâsî Hivârât fikriyye*, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2003.

Berkavi, Ahmed, Ahmed Mazi, Cemâl Müfrec, Hasan Hanefi, Tarık Beşiri, Kemal Abdüllatif, *et-Tûras ve'n-nehda: kırae fî a'mali Muhammed Abid Câbirî*, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2004.

Bernauer, J.W, and J.R. Carrette, *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. Aldershot, Hampshire 2004.

Bilen, Osman, “Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14, 2001.

Binyamin Abrahamov, *İslam Kelamı-Gelenekçilik ve Akılcılık-*, (Çev. E. Buket Sağlam), İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

Birgül, Mehmet, *İbn Rüşd'de Burhan*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2009.

Bouthoul, Gaston, *Zihniyetler*, (Çev. Sevim Evrim), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1975.

Câbirî, Muhammed Âbid, “Felsefe: Fennu siyâgati'l-mefahim”, *eş-şarku'l-evsat*, Sayı: 6619, Ocak 11, 1997.

_____, “Hususiyyetu’l-alakatu beyne’l-lugati ve’l-fikri fi’s-sekafeti’l-Arabiyyeti”, *Et-Turas ve’l-Hadase-Dirasât ve Münakaşât*, Merkezi Dirasâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut, 1991, s.141-160.

_____, “Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, (Çev. M. Okumuş), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLIV, Sayı: 1, s. 2003, 399-413.

_____, “İslam’da Akıl ve İman”, (Çev. Fatih Okumuş), *Kur’anî Hayat Dergisi*, Sayı:2, İstanbul 2008.

_____, “Niçin İbn Haldun?” (Çev. H. Yılmaz), *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2006/2, Cilt: II, Sayı: 21, s. 9-16

_____, “Ru’yetu’l-İstişrâkiyye fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye: Tabi’atuhâ ve Mukevvenâtuhâ el-Eydiyoloci (Ideology) ve’l-Menheciyye”, *Menahicü’l-Müsteşrikin fi’d-Dirasat el-Arabiyyeti’l-İslâmiyye*, Riyad 1985, I, 305-338.

_____, “Turâs ve Tehaddiyâtü’l-Asr”, *Mecelletü’l-Mevkifi’l-Arabî*, Yıl: 8, Sayı: 55, s. 104-110, Kahire-1984.

_____, *İbn Rüşd: Sîretun ve fikrun*, Beyrut 1998.

_____, *İşkâliyyâtü’l-fikri’l-Arabiyyu’l-muâsır*, Dâru’l-Beydâ, Beyrut 1988.

_____, “Lafzu ve’l-Ma’nâ fi Beyânî’l-Arabî”, *Fusul*, Kahire, Cilt: VI, Sayı: 1, ty.

_____, “Limâzâ Ketebe el-Gazzâlî Tehâfüt’ül-felâsife”, *Tehâfüt’üt Tehâfüt*, İbn Rüşd, Merkez Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, (Thk. Muhammet Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998.

_____, *Hafriyyat fi’z-Zâkira min Baîd*, Merkezu Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 1997.

_____, *Fehmu’l-Kur’âni’l-hakîm: et-Tefsîru’l-vâdih hasbe tertîbi’n-nüzul I-III*, Merkezu Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 2008-2009.

_____, *Hitabu’l-Arabiyyu’l-muâsır: Dirâse tahliliyye nakdiyye*, Dâru’l-Beydâ, Beyrut 1998.

_____, *Arap-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, (Trans. A. Abbassi), The Center for Middle Eastern Studies Austin 1999.

_____, *Fikru İbn Haldun: el-Asabiyye ve 'd-Devle*, Daru'l-Beyda, Beyrut 1984.

_____, *Kur'an'a Giriş*, (Çev. Muhammed Çoşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2010.

_____, *Sırau'l-Ma'kul ve'l-la Ma'kul fi Fikri'l-Arabî ve'l-İslamî*", *Fikru'l-Arabiyyi'l-Muasır*, Sayı: 20-21-22, Beyrut 1992.

_____, *Tekvinu'l-Aqli'l-Arabî*, Merkezi's- Sekafiyyi'l-Arabî, Beyrut 1991; Türkçesi; *Arap/İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

_____, *Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut 1991.

_____, *Haneî, Hasan Hivâru'l-Meşrik ve'l-Magrib, Telîhi Silsiletü'r-Rüdûd ve'l Münâkaşât*, Kahire 1990. Türkçesi: *Doğu-Batı Tartışmaları*, (Çev. Muhammed Çoşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Vichet-u Nazar Nahv-u İadet-i Qadaya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır*, Merkezi's- Sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut 1992; Türkçesi: *Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev. A. İhsan Pala, M. Şirin Çıkar), Kitabiyat yayınları, Ankara 2001;

_____, *Aqlu'l-Ahlakiyyi'l-Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li-Nizami'l Qayyim fî Seqâfeti'l-Arabiyyeh*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2001.

_____, *Aqlu's-Siyasiyyü'l-Arabî*, El-Merkezu's-siyasiyyu'l-arabi. Beyrut 1991. Türkçesi; *Arap/İslam Siyasal Akli*, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

_____, *Bunyetu'l Aqli'l-Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li-Nuzûmi'l Marifah fî Seqâfeti'l-Arabiyyeh*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1987; Türkçesi: *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

_____, *Huqûq al-insân fî al-fîkr al-'Arabî: dirâsât fî al-nuşûş tahrîr Salmâ al-Khaḍrâ' al-Jayyūsî*, Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyah, Bayrût 2002.

_____, *Musaqqafun el-Arab fi'l-hadâratî'l- Arabiyye-Mihnetu İbn Hanbel ve nekbetu İbn Rüşd*, Merkezü dirâsât'l- vahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1995.

Caputo, John, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Indiana University Press, Bloomington 1997.

Carrette Ashgate, *Religion and Culture by Michel Foucault*, Manchester University Press/New York, Routledge Manchester 1999.

Carrette Ashgate, *Foucault and Religion: Spiritual corporality and political spirituality*, Routledge Press, London 2000.

Cebbûrî, Velâ Mehdî Muhammed Hüseyin, *Muhammed Âbid el-Câbirî-Teveccühühu el-Arabiyyü'l-İslâmiyyü ve Fikrûhu'l-Felsefiyyü'l-Muasıru*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bağdat Üniv. Edebiyat Fakültesi, Bağdat 2005.

Cevizci, Ahmet *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.

Chamy, Gerard, *İşkâliyyetu'l-luğaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1994.

Cleveland, William, *A History of The Modern Middle East*, Westview, Boulder, 1994.

Corbin, Henri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 1986.

Cornelis, Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, E.J. Brill, Leiden 1977.

Courtenay, William J, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism", *Harvard Theological Review*, Vol: 66, 1973.

Çankı, Mustafa Namık, "Hermes" mad, *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul 1955.

Çetinkaya, Bayram Ali, "İhvan-ı Safa Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 37, 2003/1.

Çetinkaya, Bayram Ali, *Sayıların Gizemi ve Tasavvuf'un Dinamikleri –İhvan-ı Safa Modeli-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

Çıkar, Mehmet Şirin, "ez-Zeccâcî'nin el-İdâh fi 'ileli'n-nahv ve el-Cumel fi'n-nahv Adlı Eserleri Bağlamında Nahiv İlmine Bakışı", *Nüşa*, Yıl 4, Sayı: 14, 2004, s. 71-79.

Çıkar, Mehmet Şirin, "Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve "Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar" adlı Makalesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı:7, Mart 2005, s. 65-76.

Çöğenli, M. Sadi- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 2000.

Çubukçu, İbrahim Agâh, “Mu’tezile ve Akıl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1964, Cilt: 12, s.59.

Dağ, Mehmet, “Kelam ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXIV, Ankara 1981.

David Johnston, “20. Yüzyıl Fıkıh Usûlünün Bilgi Kuramı ve Yorum Anlayışında Dönüşüm”, (Çev. Adem Yığın), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:17, 2011, s.105-144.

Davutoğlu, Ahmet, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1996/1, s. 1-44.

Demir, Hilmi, *Mit, Kozmos ve Akıl- Zerdüşlük, Maniheizm, Hristiyan Gnostikler ve İslam’ın Karşılaşması-*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.

Demir, Osman, “el-Menhul’den İlcam’a Gazzalî’ye Göre Kelam İlmi ve Kelamcılar”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 31, 2011.

Demir, Osman, *İlk Dönem Kelamcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

Derrida, Jacques, *Acts of Religion*, (Ed. Gil Anidjar), Routledge, New York 2002.

Descartes, Rene, *Metod Üzerine Konuşma*, (Çev. K. S. Sel), Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.

Dibb, Abdülazim, *el-Akl inde'l-usuliyyin*, Câmiatu Katar, Doha 1987.

Doru, Nesim, “İslam Felsefesinin Kaynaklarından Biri Olarak Harran Akademisi ve Süryani Felsefesi”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (Ed. Ali Bakkal), Şanlıurfa 2006.

Dönmez, İbrahim Kâfî, “Beyan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*-VI, İstanbul 1993.

Durusoy, Ali, “Nâhiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâki’nin Yeri”, *Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, Sayı: 27 2004/2.

Dussel, Enrique, “A New Age in The History of Philosophy: The World Dialogue Between Philosophical Traditions”, *Journal of Philosophy and Religion*, Vol:9, No:1, México 2008.

Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı*, (Çev. Emre Tarım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1990.

Ebû Hindî, Muḥammad Alî, *Meşrû' al-nakdah beyne'l-İslâm ve- ilmânîyah: Dirâsah fî fikr Muḥammad 'Imārah ve Muḥammad 'Âbid Câbirî*, rusâlat Duktûrah, Dâr al-Salâm lil-Ṭibâ'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzî' wa-al-Tarjamah, al-Qâhirah 2010.

Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, Kahire 1933.

Ebu Yusuf Yâkub b. İshâk Kindî, *Resailu'l-Kindi el-Felsefiyye*, Nşr. Muhammed Abadulhadi Ebu Ride, Kahire 1950.

Ebu Zehrâ, Muhammed, *İmam-ı Şafîî*, (Çev. Osman Keskiöğlu) Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1996.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “İmâm Şâfî'î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”, (Çev. Salih Özer), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfî'î'nin Rolü*, (Haz. M. Hayri Kırbaşoğlu), Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *en-Nass es-sulta el-hakika: el-Fikrud-dinî beyne irâdeti'l-ma'rife ve irâdeti'l-heymane*, Merkezi's-Sekâfiyyu'l-Arabî, Beyrut 1995.

Ebu'l-Âlâ Afîfî, “The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought”, *Bull. SOAS*. No. 13, London 1951.

Ebu-Rabi, İbrahim M, “Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası”, (Çev. Şamil Öcal-H. Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, içinde, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr), Oliver Leaman Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Ebu-Rabi, İbrahim, *Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2005.

Emin, Osman, *Dirasatun felsefiye*, el-Hey'etul-Mısriyyetu'l-Ammeli'l-Kitab, Kahire 1974.

Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri*, 2004.

Es'ed, Abdulkerim M, *Beyne'n-nahvi ve'l-mantık ve 'ulumi's-şeri'e*, Daru'l-ulum, Riyad 1983.

Esen, Muammer, “Dinî Düşüncede Tecdid”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 7:2 2009.

Esen, Muammer, “Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: LII, Sayı: 2, 2011.

Ess, Josef van, “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classical Islamic Culture*, (Ed. Gustave Edmund von Grunebaum), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1970.

Eş’arî, Ebu’l Hasan, *al-İbānah ‘an Usūl al-Diyānah*, (Trans. Walter C. Klein), American Oriental Society Press, New York 1967.

Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, (Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, Kahire 1950.

Eşlik, Ali, *İbn Sînâ’da Hikmetü’l-Meşrîkiyye Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

Fahrettin Razi, *Kelam’a Giriş’i -Muhassal-*, (Çev. Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

Fahri, Macit, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, George Allen&Unwin Ltd, London 1958.

Fahri, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, (Çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1987.

Fârâbî, *Ârâ’ Ehli’l-Medîneti’l-Fâdıla*, (Thk. Albîr Nasrî Nâdir), Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1985.

_____, *et-Tavbiah fi’l mantık*, M.Türker Küyel neşri, “Fârâbî’nin Bazı MantıkEserleri”, Ankara Üniversitesi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Sayı: XVI. 1957, s. 3-4.

_____, *İhsâu’l-Ulûm*, (Thk. Alî Ebû Mülhim), Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 1996.

_____, *Kitabu’l-Burhân*, (Çev. Ömer Türker-Ö. Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

_____, *Kitabu’l-Huruf*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut 1960.

_____, *Kitâbü’s-Siyâseti’l-Medeniyye*, (Haz. Ali İbn Mülham), Dâru ve Mektebetü Hilâl, Beyrut t.y.

_____, *Medînetü’l-Fadıla*, (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997.

_____, *Kitâbu’l-Mille ve Nusûs Uhrâ*, (Thk. Muhsin Mehdî), Dâru’l-

Maşrık, Beyrut 1968.

Farhāt, Fāṭimah Sāmī, *Ru'yah al-'irfānīyah fī al-'aqlīyah al-'Arabīyah: naqd ārā' Muḥammad 'Ābid al-Cābirī*, taqdīm Ṭarrād Ḥamīyah, Dār al-'Ilm, Beyruut 2002.

Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

Fazlıoğlu, İhsan, “Türkiye’de/Türkçede Felsefe: VII. Oturum”, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Küre Yayınları, İstanbul 2009.

_____, “Türk Felsefe-Bilim Tarihi’nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2005/1, Yıl: 10, Sayı: 18, s.1-57.

Ferrûh, Ömer, *et-Tecdîd fî l-muslimîn lâ fî l-islâm*, Beyrut 1986.

Foster, Frank Hugh, “The Theology of the New Rationalism”, *The American Journal of Theology* 13/3 1909.

Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan), Birey Yayınları, İstanbul 1999.

Foucault, Michel, “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çerçevesi’ne Cevap”, *Seçme Yazılar 5 Felsefe Sahnesi*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.

Foucault, Michel, “Nietzsche, Gnealogy, History”, *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, Ithaca 1977.

Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Yayınları, Ankara 2006.

Fredric Jameson, *Dil Hapishanesi, Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü*, (Çev. Mehmet H. Doğan) Yapı Kredi, İstanbul 2003.

Gaebel, Michael, *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch: das philosophische und politische Denken Muḥammad 'Ābid al-Ġābirīs*, K. Schwarz, Berlin 1995.

Gencer, Bedri, *İslam’da Modernleşme: 1839-1939*, Lotus Yayınları, Ankara 2008.

Gerhard Endress, “Makâlatu Yahya b. Adî b. Hamid b. Zekerıyya fî tebyini’l fasl beyne sînâ’etey el-mantiki’l-felsefiyyi ve’n-nahvi’l-Arabî”, *Journal For The History Of Arabic Science*, 2, 1987.

Ghori, Shabbir Ahmad Khan, “Origin and Development of Rationalism in Early Islam”, *Reason and Tradition in Islam*, (Ed. Mahmut Haq), Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992.

Gianni, Vattimo, *The Transparent Society*, (Trans D. Webb), Polity Pres, Cambridge 1992.

Giddens, Anthony, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.

Goodman, Lenn E, *İslam Hümanizmi*, (Çev. Ahmet Arslan), İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2002.

Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

Gutas, Dimitri, “Avicenna’s Eastern (‘Oriental’) Philosophy. Nature, Contents, Transmission”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), pp. 159–180.

_____, “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (El-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”, (Çev. M. Cüneyt Kaya), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 35/2, s. 159-174.

_____, “İbn Sînâ’nın Meşrikî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali”, (Çev. M. Cüneyt Kaya), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 19, s. 185-205.

_____, “İbn Sina’ya Göre Kelamın Mantığı”, (Çev. M. C. Kaya), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, Sayı: 34, s. 247-258.

_____, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, (Çev. M. Cüneyt Kaya), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, Sayı: 15, s. 315-338.

_____, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, (Çev. Lütfi Şimşek), Kitap Yayınları, İstanbul 2003.

_____, *İbn Sînâ’nın Mirası*, (Çev. C. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Güçlü, A. Baki, “Epistemolojik Engel”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), E-Babil Yayınları, Ankara 2007.

_____, “Epistemolojik Kopuş”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), Ankara 2007.

Gündüzöz, Soner, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu-Arap Dilbiliminin Felsefi ve İdeolojik Yapılanma*, Etüt Yayınları, Samsun 2011.

Güneş, Kamil, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bakillânî ve Kâdî Abdulcabbâr’da Kelamullah Meselesi Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Güneş, Mehmet, *Câbirî’nin Arap Aklını Tenkidi ve Arap-İslâm Geleneğini Okuma Biçimi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2005.

Güngörmez, Bengül, *Eric Voegelin: Aklın ve Vahyin Işığında Politika*, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2010.

Habermas, Jürgen, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, (Çev. Mustafa Tüzel), Kabalcı Yayınları, İstanbul 1998.

Habermas, Jürgen, “Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje”, (Çev. G. Naliş), *Postmodernizm*, Der. Necmi Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul 1990.

Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, (Trans. C. Cronin), Polity Press, Cambridge 2008.

Habermas, Jürgen, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, (Ed. Eduardo Mendieta), MIT Press, Cambridge 2002.

Halil, İmadüddin, *Havle teşkili'l-akli'l-müslim*, ed-Darü'l-Alemiyye li'l-Kitabi'l-İslamî, Riyad 1995.

Hallâf, Abdülvahhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973.

Hallaq, Wael B, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997.

Hallaq, Wael, “Usûl al-Fiqh: Beyond Tradition”, *Journal of Islamic Studies*, 3/2 1992.

Hamevi, Yakut el-, *Mucemu'l-Udeba*, Daru'l-İhya el-Turas el-Arabiyye, Beyrut ty.

Hammadi er-Redisi, “el-Hitabu'l-İslami Havle'l-Hadese”, *el-Fikru'l-Arabî el-Musarı*, Sayı.92-93, 1992.

Hanefî, Hasan, “Müslüman Aklının Eleştirisi ya da İslam Düşüncesinin Yeniden İnşası”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, 25-27 Nisan, 1997 İstanbul s. 116-128.

Harb, Ali, “Tarikatu’t-Taamuli ma’an-Nas el-felsefî inde Arkon ve’l-Câbirî”, *Fikru’l-Arabi el-Muasır*, Sayı.88-89, 1990.

Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, (Çev. İsmail Yiğit), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1986.

Hegasy, Sonja: *Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko*, Hamburg 1997

Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (Çev. H. Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

Hewitt, Marsha, *Critical Theory of Religion*, Fortress Press. Minneapolis 1995.

Heyet, *et-Türâs ve’n-Nahdâ, Kiraât fî A’mâli Muhammed Âbid el-Câbirî*, Merkezu Dirasati’l-Vahdeti’l Arabiyye, Beyrut 2005

Hodgson, Marshall G. S, *İslam’ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih -1*, (Çev. Heyet), İstanbul 1995.

Hoodbhoy, Pervez, *İslam ve Bilim*, E. Birey, Cep/Düşün Yayınları, İstanbul 1992.

Hourani, George F. “Endülüs’te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi”, (Çev. Mehmet Özdemir), *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2/6, Ankara 2000.

Iamblichus, Commentary on *Timaeus*; Fragments. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, (Ed. John M. Dillon), E. J. Brill, Leiden 1973.

Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap”, *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, (Çev. N. Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Ismâ‘îl, Maḥmūd, *Fî naqd ḥiwār al-mashriq wa-al-maghrib: bayna Ḥanaḫī wa-al-Cābirī*, Ru’ayah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Kahire 2005.

Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (Çev. Selahattin Ayaz) Pınar Yayınları, İstanbul 1997.

İbn Rüşd, *Faslu’l- Makâl*, (Çev. B. Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Sînâ, *Mubahasat*, İntişarat-ı Bidar, Kum 1413.

İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzu’l-Akl ve’n-Nakl*, Thk. Abdullatîf Abdurrahman, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İbrahim Ebu-Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, (Çev. Ünal Çağlar, Fahrettin Altun, Ö. Oral, N. H. Yavuz), Yöneliş Yayınları, İstanbul 2003.

İbrahim, Hâmid Ali, *el-Akl ve 'l-Aklâniyye fî 'l-Felsefeti 'l-Arabiyye fî el-Endelüs ve Tecelliyatühâ inde İbni Bâcce ve İbni Tufeyl ve İbni Rüşd*, Câmi'atü Dımaşk, Külliyyetü'l-Âdâb, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dımaşk 1998.

İmadüddin, Halil, *el-Aklü'l-müslim ve'r-rü'yetü'l-hadariyye*, Dârü'l-Harameyn, Kahire 1983.

İnati, Şems, “Mantık”, (Çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Seyyin Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), Açılım Kitap, İstanbul 2007.

John Urry, *Mekânları Tüketmek*, (Çev. Rahmi G. Ögdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

Judith Revel, *Foucault Sözlüğü*, (Çev. V. Urhan), Say Yayınları, İstanbul 2012.

Kabalan, Michel Mounir, *Criticism of Essentialism in Contemporary Arab Thought*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Department of Philosophy of The Faculty of Arts and Sciences at The American University of Beirut, Beyrut 2006.

Karlığa, Bekir, “İbn Rüşd’de Din-Felsefe İlişkisi”, İbn Rüşd, *Faslu 'l-Makal*, (Çev. B. Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

Katharine, Louise Wright, *The Incoherence of the Intellectuals: Ibn Rushd, al-Ghazali, al-Jabir and Tarabichi in Eight Centuries of Dialogue Without Dialogue*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austinin Partial Fulfillment, Texas 2012.

Kaya, Eyyüp Said, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 25. 2011.

Kayacık, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Üniversitesi Kitapevi Yayınları, İstanbul 2004.

Kazanç, Fethi Kerim, “Nedensellik ve İslam Düşüncesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 14, 2010, s. 290-297.

Keleş, Ahmet, “M. Â. Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu: Bir Yeniden Yapılanma Projesi”, *İslâmiyât*, 2004, Cilt: VII, Sayı: 4, s. 179-196.

Keskin, İbrahim, “Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: M. Â. Câbirî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: XIX, sayı: 1, s. 255-274.

_____, “Câbirî’nin Yapı-bozumunda Özerk Özne Sorunu”, *Birey ve Toplum Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, 2011.

_____, “Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Câbirî Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 16 Sayı: 50 Kış 2012.

_____, “Dekonstrüksüyondan Rekonstrüksiyona İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası: Câbirî Örneği”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi, Çağdaş İslam Düşüncesi Özel Sayısı*, Sayı: 5, 2012.

_____, *Bir Yapısalcı Olarak M. A. Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2009.

Kettânî, Muhammed İbrâhîm, “Musâhemetu’l-ğarbi’l-islâmî fî tecdîdi’lfikri’l-islâmî”, *Tecdîdu’l-fikri’l-islâmî* içinde, (neşr. Müessesetu’l-Melik Abdulaziz), 1983.

Kettânî, Muhammed, *Cidalü’l-akl ve’n-nakl fî menahici’t-tefkiri’l-İslâmî: fî’l-fikri’l-İslâmî el-hadis*, Dârü’l-Beyza, Dârü’s-Sekâfe, 2000/1421.

Kettânî, Muhammed, *Cidalü’l-akl ve’n-nakl fî menahici’t-tefkiri’l-İslâmî: fî’l-fikri’l-kadim*, Dârü’s-Sekâfe-Dârü’l-Beyza, Beyrut 1992/1412.

Kılıç, Erol, “Hermes”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi-XV*, İstanbul 1998.

Kılıç, Mahmut Erol, *Hermesler Hermes İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları İstanbul 2010.

Kılıç, Muharrem, “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, 2001, s. 313-328.

Khan, M.S, “İbn Sina and Rationalism”, *Reason and Tradition in Islam*, (Ed. Mahmut Haq), Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992.

Köroğlu, Burhan, “M. Â. Câbirî’nin İslam Düşünce Mirasının Eleştirel Bir Okumadan Geçirme Projesi ve Yeniden Yapılanma Metodu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, İSAV/Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s.153-163.

Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. N. Kuyaş), Alan Yayınları, İstanbul 2000.

Kurtoğlu, Zerrin, “Oryantalist Selefilik: Türkiye’de İslam Felsefesi Tasavvuru”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 98, 2003.

Kuşpınar, Bilal, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995.

Kutlu, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012.

Kutluer, İlhan, “Felsefe”, *İslam’a Giriş-Evrensel Mesajlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008.

_____, “İslam’da Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *İslam’a Giriş-Ana Konular Yeni Yaklaşımlar*, (Ed. Bünyamin Erul), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.

_____, “Makâmâtü’l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, Bildiriler*, Kültür A.Ş. İstanbul 2008, Cilt: I, s.5.

_____, *Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

_____, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Küçükalp, Kasım, “Modern Epistemolojik Kriz ve Postmodern Epistemoloji”, *Bilimname Düşünce Platformu*, Cilt: II, 2003/2, s. 91.

Kügelgen, Anke von, “A Call for Rationalism: ‘Arab Averroists’ in the Twentieth Century”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 16, *Averroës and the Rational Legacy in the East and the West*, (1996), pp. 97-132.

Küyel, Mübahat Türker, “İbn Sînâ ve İsmâîli Görüş”, *Araştırma Dergisi*, Cilt: 13, 1991.

_____, “İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy”, *Kelam İlminin Bir Problemi Olarak Akılcılık*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1997.

_____, “İslam Düşünce Akıl ve Vahiy”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, 25-27 Nisan, İstanbul 1997.

_____, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956.

Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, P.U.F, Paris, 1968.

Laraui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, (Çev. Hasan Bacanlı), Vadi Yayınları, Ankara 1993.

Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. Turan Koç), Rey Yay, Kayseri 1992.

Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral) Litera Yayınları, İstanbul 2005.

Lütfi, Cum'a, *Tarih Felsefeti'l İslâm fi'l Maşrik ve'l Mağrib*, Kahire, 1927.

Machado, Roberto, "Arkeoloji ve Epistemoloji", *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, (Der-Çev. V. Urhan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Macit, Muhittin, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26 2004/1.

MacKendrick, Kenneth G, "The Challenge of Postmetaphysical Thinking and The Nature of Religious Thought", *Islamic Perspective*, Number: 3, London Academy of Iranian Studies 2010, s. 28-49.

Mahmud, Abdulhalim, *İslam ve'l-Akl*, Daru'l-Me'arif, Mısır 1988.

Mahmud, İbrahim, *el-Binyeviyye ve Tecelliyâtıha fi'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır*, Dımaşk 1994.

Martin, Richard C. and Mark R. Woodward with Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* Oneworld, Oxford, 1997.

Massignon, Louis, "İslam Düşüncesinde Zaman", (Çev. M. Akbaş), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XL/V (2003) Sayı 1 s. 415-421.

Mâtûrîdî, *Kitabu'l-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.

Mazrûkî, Ebu Ya'reb, *Islahu'l-aqle fi'l-felsefetu'l-arabiyye min vakıatu'l-Aristo ve'l-Eflatun ile ismiyyetu İbn Teymiyye ve İbn Haldun*, Merkezu dirasaatu'l-vahdetu'l-Arabiyye, Beyrut 1996.

Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri* (Çev. Tuncay Birkan), Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1998.

Mehdî, Muhakkık, "Zemmu't-taklîd ve'l-hassu ale't-tecdîd indel ulemâ", *et-Taklîd ve't-tecdîd fi'l-fikri'l-âlemî*, haz. Bennasr el-Buazzâtî, Rıbât 2003.

Mekrem, Abdülal Salim, *Fikrî'l-İslâmî beyne'l-akl ve'l-vahy*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.

Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Felsefî Antropoloji*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1971.

Merrakûşî, Abdulvâhid, *Mu'cib fi telhisi ahbari'l-Mağrib*, Kahire, 1949.

Michel Mounir Kabalan, *Criticism of Essentialism in Contemporary Arab Thought*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Department Of Philosophy of The Faculty of Arts and Sciences At The American University of Beirut, Beyrut 2006.

Milâd, Zekî, *el-Fikru'l-islâmî beyne't-te'sîl ve't-tecdîd*, Dârû's-Safve, Beyrut 1995.

Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Morgoliout, D.S., "The Discussion Between Abu Bishr Mattâ and Abu Sa'id al-Sirafî on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, s.79;

Mourad Wahba and Mona Abousenna, *Averroes and the Enlightenment*, Prometheus Books, Amherst 1996.

Muhammed, Yahya, *Nakdu'l-Akli'l-Arabî fi'l-Mîzan*, Beyrut 1997.

Muhsin, Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Islamic Culture*, (Ed. G.E. Von Grunebaum), Otto Harrossowitz, Wiesbaden 1970.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, (Çev. F. Tatlılıoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1988.

Newell, Daniel Nicholas, *The Spirit of Falsafa and Its Limits: Reason, Revelation, and Islamic Intellectual Reform*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Center for Arab and Middle Eastern Studies of the Faculty of Arts and Sciences at the American University of Beirut, Beyrut 2011.

Nobert Elias, *Zaman Üzerine*, (Çev. V. Ataman), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

Önal, Mehmet, "Endülüs'te Felsefe", *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), E-babil Yayınları, Ankara 2007.

Özafşar, Mehmet Emin, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması: Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, Cilt: XLI, s. 225-273.

Özalp, Hasan, "Endülüs'te Aklî Düşünce", *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Özbudun, Sibel, *Hermes'ten İdris'e/Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya Yayınları, Ankara 2004.

Özcan, Zeki, *İnsan ve Toplum Bilimleri-1: Genel Bakış*, Alfa Akademi Yayınları, İstanbul 2008.

Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İstanbul 2006.

Özdemir, Muhammet, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sinâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul 2012.

Özemre, Ahmet Yüksel, *Vahye Göre Akıl*, Şule Yayınları, İstanbul 2006.

Özen, Şükrü, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Billimler Enstitüsü, İstanbul 1995.

Öztürk, Mustafa *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlilik ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Kitabiyat, Ankara 2003.

Peker, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2000.

Peters, Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.

Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, (Çev. Atilla Dirim), İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme* A. Durand, Paris 1852.

Rescher, Nicolas, *Tatavvuru'l-mantıki'l-Arabî*, terc. M. Mihran, Daru'l-Me'arif, Kahire 1985.

Ricoeur, Paul, "Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 5/1: 1975/6; 14–33.

Rorty, Richard, "Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut", (Çev-Der. Hüsamettin Arslan) *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi-İslam Düşüncesinde Bilginin Zaferi*, (Çev. Lamia Güngören), Ufuk Yayınları, İstanbul 2004.

Rumi, Fehd Abdurrahman b. Suleyman, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise*, Riyad 1983.

Sâbir Tu'ayme, *el-Akâidu'l-Batıniyye ve hükmü'l-İslâm fihâ*, Beyrut 1406/1986.

Sadeddin Taftazanî, *Mutavvel ale't-Telhîs -Muhammed b. Abdirrahman el-Kazvinî'nin Telhîsü'l-Meâni adlı eserinin şerhi-*, Âmire matbaası, Kahire 1268.

Safi, Luey, "el-Vahyu ve'l-Akl Bahsun fi İşkaliyyeti Te'arudi'l-Akli ve'n-Nakl", *İslamiyyetu'l-Ma'rife*, Kış sayısı, 1418/1998.

Salvatore, Armando, "The Rational Authentication of Turath in Contemporary Arab Thought: Muhamad Al-Jabiri and Hassan Hanafi," *The Muslim World* 85 (1995), 3-4:191-214.

Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, (Çev. Mustafa Kupuşoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.

Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, (Çev. Yaşar Keçeci), Kırkambar Kitaplığı İstanbul 2000.

Sheridan, Alan, *Micheal Foucault: The Will to Truth*, Tavistock Publications, London 1980.

Şehristanî, Muhammed b. Abdi'l-Kerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Kütübu'lİlmiyye, Beyrut 1992.

Şeker, Fatih M, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42 (2012/1), 5-46.

Şenel, Cahit, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.

Şeyh, Muhammed, *Cazibiyyetü'l-hadase ve mukavemetü't-taklid mutarahatu fi'l-fikir'l-felsefi'l-Mağribi el-muasır: Abdullah el-Arvi, Abdülkebir el-Hatibi, Muhammed Âbid Câbirî, Ali Umlil, Taha Abdurrahman, Muhammed Sübeyla, Dâru'l-Hadi*, Beyrut 2005/1426.

Tan, Muhammet Nedim, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.

Tarâbâşî, Corci, *İşkaliyyatu'l-Aklu'l-Arabî*, Dâru'l-Sâkî, Beyrut 1998.

_____, *Nakdun Nakdu'l-Akli'l Arabî -Aklu'l-mustakîl fi'l-İslam-*, Dâru'l-Sâkî, Beyrut 2004.

_____, *Nakdun Nakdu'l-Aqli'l Arabî -Nazariyyatu'l-Akl-*, Dâru'l-Sâkî, Beyrut 1996.

_____, *Naqdun Naqdu'l-Aqli'l Arabî -Vahdetu'l-Akli'l-Arabîyyetu'l-İslamiyye*, Dâru'l-Sâkî, Beyrut 2002.

Tartı, Nevzat, *Hadisçilerin Zaman/Tarih Anlayışı*, Din ve Bilim Yayınları, Samsun 2007.

Tatar, Burhanettin, “Temel İslam Bilimlerinde Paradoksal Düşünce Tarzı Üzerine”, *İslamiyat*, Cilt: 6, Sayı: 4, 2003.

_____, *İslam Geleneğinde Metin-Yorum İlişkisi*, Etüt Yayınları, Samsun, 2001.

Tayyib Tizînî, *Mine'l-İstişrâki'l-Ğarbî İle'l-İstiğrâbi'l-Mağribî, Bahsun fi'l-Kırâati'l-Câbiriyye li'l-Fikri'l-Arabî ve fi Âfâkiha et-Târihiyyeti*, Dimaşk 1996.

Tekin, Ali, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni-Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Tekineş, Ayhan, “Tahâvî'nin Şerhu Me'ani'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler” *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2002/1.

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri -Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzere-*, Elis Yayınları, Ankara 2007.

Tevhîdî, Ebu Hayyan, *Kitabu'l-İmtâ ve'l-Müânese*, (nşr.) Ahmed Emin ve Ahmed Zeyn, Kahire 1953.

Thomson, W. “The Renaissance of Islam”, *The Harvard Theological Review*, 30(2), 1937.

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Topal, Şevket, “Lafız-Mana İlişkisi Bağlamında Fıkıh Dili ve Mitolojik Anlatı”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2009, Cilt: VI, Sayı: 1, s. 245-259.

Toulmin, Stephen, *Kozmopolis Modernite'nin Gizli Gündemi*, (Çev. H. Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.

Türkbağ, Ahmet Ülvi, “Artık Hiçbir Şey Eskisi Gibi Olmayacak: Yeniçağ'ın Bilgisel Dönüşümü”, *Yeditepe Üniversite Dergisi*, Sayı: 41, 2007.

Türker, Ömer, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 18, 2007, s. 1-26.

Türker, Sadık, “Erken Klâsik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri”, *Kutadgubilig Dergisi*, Sayı: XI, İstanbul 2007.

_____, “Farâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgubilig*, Sayı 1, 2002, s. 137-175.

_____, *Farâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.

Ulukütük, “İslam Düşüncesinde Yeni Bir Tarih Yazımı Gerekli midir?”, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Sayı: 179, Mayıs 2009.

_____, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, H. Hanafi, M. A. Câbirî Örneği”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi*, *Çağdaş İslam Düşüncesi Özel Sayısı*, Sayı: 5, 2012.

_____, “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”, *İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:2, Yıl:1, 2010, s. 249-288.

Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Uyanık, Mevlüt, “Çağdaş İslam Düşüncesi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. A. Cevizci), Babil Yayınları, İstanbul 2005.

_____, “İslam ve Demokrasi ilişkisinin Mahiyeti –M. Â. Câbirî’den Hareketle Bir Okuma”, *Türkiye Günlüğü*, sayı 51, (1998) s. 39-60.

Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

Wahyudi, Yudian, *The Slogan “Back to The Qur’an and The Sunna: A Comperative Study of The Responses of Hasan Hanefî, Muhammad Âbid al-Jâbirî and Nurcholish Madjid*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), The Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal Canada 2000.

Wallerstein, Immauel, *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*, (Çev. Ender Abadoğlu), Aram Yayıncılık, İstanbul 2003.

Wallis, Richard T, *Neoplatonism and Gnosticism* State University of New York Press, Albany 1992.

Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developping Country*, Mansell, Londra 1989.

Yahya b. Yahya, *Makâlâtü Yahya b. Adî el-Felsefî*, tah. Sehban Halifat, Menflurâtu'l-Cami'eti'l-Urduniyye, Amman 1988.

Yaran, Cafer Sadık, “Felsefe-Din İlişkisi”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Burhan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi-V*, İstanbul 1997.

Yazoğlu, Ruhattin, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, İz Yayınları, İstanbul 2002.

Yıldız, Mustafa, “İbn Hazm’ın Güzellik Anlayışı”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Bahar, Sayı: 13, 2012, s. 89-106.

Yılmaz, Mustafa Selim, “Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. el-Cabiri’nin Müslüman Geleneğe Yönelttiği Eleştiriler”, *Dinî Araştırmalar*, 2008, cilt: XI, sayı: 32, s. 215-227.

_____, M. Â. Câbirî’nin Eserlerinde Din-Siyaset İlişkisi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

Zevin, Ali, *Menhecu'l-bahsi'l-lugavî beyne't-turas ve'l-İlmi'l-lugatu'l-hadîs*, Dâru's-şuunu'l-sekâfiyye'l-Ammiyye, Bağdat 1986.

Zeyd, Amir Abdu, *Nakdu'l-Akli'l-Arabî inde Câbirî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kûfe Üniversitesi, Kûfe 1988.

Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh Usûlü*, (Çev. Ruhi Özcan), Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.

Zeyne, Hüsnî, *Aklu inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-akl inde Kâdî Abdülcebbâr*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1978.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Mehmet ULUKÜTÜK
Doğum Yeri Tarihi	Gaziantep / 01.04.1979
Eğitim Durumu	Y. Lisans
Lisans Öğrenimi	İnönü Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi (2003)
Y.Lisans Öğrenimi	Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mantık Bilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	Arapça-İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	1- “Anlamlın Dilselliği İçindeki Oyunsallık: Gadamer ve Wittgenstein'da Oyun Kavramı”, <i>Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi</i>, Sayı: 40, 2009, 209-224. 2- “Hans Georg Gadamer'i Tanımak/Anlamak ve Türkçe'de Gadamer Kaynakçası”, <i>Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi</i>, Sayı: 15, Yıl: 8, 2009. 3- “Martin Buber ve Hans Georg Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkisini Ahlaki Açılımları”, <i>Uluslararası Katılımlı Birey ve Toplum Dergisi</i>, Sayı:1, 2011. 4- “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”, <i>İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Sayı:2, Yıl:1, 2010, s. 249-288. 5- “Siyasetin Hermeneutiği: Hermeneutiğin Ufuklarında Siyaseti Anlamak", <i>Özne Felsefe Bilimve Sanat Yazıları</i>, 15. Kitap, 2011. 6- “Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M.Arkoun-H. Hanefi-M. A. Câbirî Örneği”, <i>Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi, Çağdaş İslam Düşüncesi Özel</i>

	<i>Sayısı</i>, Sayı: 5, 2012 7- “God and Logic In Islam- The Caliphate of Reason, by John Walbridge, 2011”, (Kitap Tanıtımı), <i>Uluslararası Katılımlı Birey ve Toplum Dergisi</i>, Sayı:1, 2011. 8- “Feminist Interpration of Hans-Georg Gadamer”,(Gadamer, Feminizm ve Hermeneutik) Kitap tanıtımı, <i>Kadın Women 2000 Dergisi</i>, Doğu Akdeniz Üniversitesi, Kıbrıs, 2011. 9- “Geleneğin Dili mi? Varlığın Evi mi? Heidegger ve Gadamer’de Dil, Gelenek ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine”, <i>Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları</i>, 16. Kitap, 2012. 10- “Hac-ı Bektâşî Velî’de Akıl-İman İlişkisinin Din Felsefesi Açısından Analizi”, <i>Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi</i>, 2013. 11- “Kadim Bir Geleneğin İhyası Neyi Sağlar? Va’d, Belâgat ve Münâzara İlimleri Özelinde Medrese Geleneğimiz Üzerine Felsefî Bir Refleksiyon Girişimi”, (H. Subhi Erdem’le birlikte) <i>Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi</i>, Sayı: 24, 2013. 12- “Dinin Grameri versus Felsefenin Mantığı: İslam Düşüncesinde Dinî ve Felsefî Epistemeler Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri”, <i>İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Sayı:6, Yıl:3, 2012. 13- “<i>Bukalemun Erkek; Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat (Il maschio camaleonte Strutture patriarcali nell’Impero ottomano e nell Turchia moderna)</i>”, (Kitap Tanıtımı), <i>Uluslararası Katılımlı Birey ve Toplum Dergisi</i>, Sayı:5, 2013. 14- “Felsefe Tarihimizde Kayıp Halkaların Keşfi: Osmanlı Felsefe Çalışmalarına Yeni Katkılar”, (Kitap Tanıtımı), <i>Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi</i>, Sayı: 24, Yıl: 3, 2013 15- “Günümüz Türkiye’sinde Otantik Felsefe Arayışları Bağlamında Bize/Kendimize Özgü Bir Din Felsefesi Söylemleri”, <i>İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Din Bilimleri</i>, ISSN: 2147-0936, Cilt. 2, Sayı: 1, 2013, 1-24.
--	---

	16- “Hakikate Giden Yollar: Metin-Yazar-Okur Diyalektiğinde Beliren Anlama sorunu”, <i>Hece Dergisi</i>, Sayı: 147, 2009. 17- “Varlığın Evi Olan Dilden Dilin Evi Olan Geleneğe: Gadamer’de Dil-Gelenek İlişkisi”, <i>Hece Dergisi</i>, Sayı:148, 2009. 18- “Anlamanın Dilselliği İçindeki Tarihsellik: Gadamer’yan Hermeneutikte Dilsellik, Tarihsellik ve Gelenek İlişkisi”, <i>Hece Dergisi</i>, Sayı:152, 2009. 19- “Anlamanın ve Yorumun Ufukları: Gadamer’de Ufukların Kaynaşması ve Gelenek”, <i>Hece Dergisi</i>, Sayı:149, 2009. 20- “İslam Düşüncesinin Hermeneutik Yapısının İfşası”, <i>Ayraç Kitap Tahlili ve Eleştiri Dergisi</i>, 2009. 21- “Osmanlı Felsefe Çalışmaları: Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesinin Şafağında Felsefi Söylemin İnşası Çabalarını Anlamak”, <i>Ayraç Kitap Tahlili ve Eleştiri Dergisi</i>, 2010. 22- “Dilin Yörüngesinde Felsefe: Wittgenstein”, <i>Ayraç Kitap Tahlili ve Eleştiri Dergisi</i>, 2010. 23- “Hermeneutik Yaklaşım ve Eğitim”, <i>Milli Eğitim Bakanlığı Bilim ve Aklın Işığında Eğitim Dergisi</i>, Yıl: 12, Sayı: 40, Ekim 2011, s.33-39. 24- “Hermeneutik Felsefe ve Gadamer Dolayımında Geleneğin Hermeneutik İfşası”, <i>Felsefe Yazın Dergisi</i>, 2012. 25- “Batı ve İslam Düşüncesinde Amel-i Salih Arayışları Bağlamında Hikmet-Phronesis İlişkisi”, <i>Bilge Adamlar Dergisi</i>, <i>Hikmet Özel Sayısı</i>, 2011. 26- “İslam Düşüncesinde Yeni Bir Tarih Yazımı Gerekli midir?”, <i>Bilim ve Ütopya</i>, Mayıs, 2009. 27- “Bir Soru Olarak Kurban”, <i>Nida Dergisi</i>, Sayı:150, 2011. 28- “İslam Felsefesi Okumalarına Giriş: Bir Düşünce Geleneğini Kavramsallaştırmak”, <i>Nida Dergisi</i>, 2009. 29- “Tunuslu Hayrettin Paşa ve ‘Akvemü’l-mesalik fi ma’rifetu ahvâli’l-memâlik’ Adlı Eseri”, <i>Nida Dergisi</i>, 2010. 30- “İslam Düşüncesinin Entelektüel Kaynakları: Bir Düşünce
--	--

	Geleneğinin Soykütüğünü Çıkarmak”, <i>Nida Dergisi</i>, 2009. 31- “Politik Teolojide Din Dilinin Stratejik Ağırlığı-Din Dilinin Politik İşlevleri Üzerine Bir Deneme-”, <i>Nida Dergisi</i>, 2010. 32- “İslam Düşüncesi Bağlamında Medeniyet Felsefesi Yapabilmenin İmkânı Üzerine”, <i>Nida Dergisi</i>, 2010. 33- “Aklın ve Felsefenin Epistemik ve Dilsel Mahremi: Gazzâlî ve Wittgenstein’da Aklın ve Felsefenin Mahremi Üzerine”, <i>Nida Dergisi</i>, 2013, s. 34-42. 34- “Felsefî Metinlerin Anlaşılmasının Hermeneutik Ufukları: Hakikat, Yöntem ve Tarihselliğin Ufukları”, <i>Uluslararası Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu</i>, 20-21 Ekim İstanbul 2011. 35- “H.Georg Gadamer (1900-2002)”, mad. <i>Felsefe Ansiklopedisi</i>, Ed. Ahmet Cevizci, E--Babil Yay. 7. Cilt, 2013. 36- “Gadamer-Habermas Tartışması”, mad. <i>Felsefe Ansiklopedisi</i>, Ed. Ahmett Cevizci, E--Babil Yay. 7. Cilt, 2013. 37- “Gelenek”, mad. <i>Felsefe Ansiklopedisi</i>, Ed. Ahmet Cevizci, E-Babil Yay. 7. Cilt, 2013.
İş Deneyimi	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematiik Felsefe ve Mantık ABD. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi ABD.
İletişim	CSM : 0 530 240 58 57
e-Posta Adresi	ulukutuk27@hotmail.com mehmet.ulukutuk@inonu.edu.tr
Tarih	22.08. 2013