



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ

Yüksek Lisans Tezi

ŞEYMA YILMAZ

İZMİR- 2023

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN İBN
RÜŞDÇÜLÜĞÜ

Yüksek Lisans Tezi

ŞEYMA YILMAZ

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ HARİS MACİC

İZMİR-2023

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Muhammed Âbid el-Câbirî’nin İbn Rüşdçülüğü” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

27.01.2023

Şeyma YILMAZ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ

Şeyma YILMAZ

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Muhammed Âbid el-Câbirî Arap-İslâm düşüncesinin çağdaşlaşması yolunda atılması gereken adımlara ihtiyaç duyulduğunu her fırsatta dile getirmiş bir düşünürdür. Kendisinin fikirleri hâlâ tartışılmakta ve son dönemlerde dikkatleri üzerine çekmektedir. Rasyonalist bir söyleme sahip olan Câbirî, İslam düşüncesinin ilerleyebilmesini evrensel aklın etkin bir şekilde kullanılmasına bağlamaktadır. Felsefî mirası çağa uygun olarak okumak ve yorumlamak ancak Arap-İslâm geleneği içerisinde bu geleneği anlayan, geçmişe bağlı kalmak yerine geçmişi rasyonel, eleştirel, gerçekçi bir gözle okuyan İbn Rüşd'ün sistemi ile mümkün olabileceğini savunur. Câbirî tespit etmiş olduğu problematiğin (din- felsefe uzlaşımı) çözümünü İbn Rüşd'de bulur. Aradığı orijinallik ve çağdaşlaşmanın İbn Rüşd'de olduğunu belirterek burhân epistemolojisine dikkat çeker.

Yapısalcı yöntemi benimseyen Câbirî İslâm düşüncesinin bütünlüğünü bozacak tarzda bir inceleme girişiminde bulunur. Ona göre bir tarafta din ve felsefeyi uzlaştıran ve Doğudaki nazarî düşünceyi temsil eden İbn Sînâcı ruh, diğer tarafta din ve felsefeyi birbirinden ayıran ve Batıdaki nazarî düşünceyi temsil eden İbn Rüdçü ruh yer almaktadır. Câbirî, İbn Rüşd'ü din-felsefe ilişkisinde uzlaştırmadan ziyade uyumdan söz ettiği için öne çıkardığını, İbn Sînâ'yı ise uzlaştırma fikrinden dolayı eleştirdiğini iddia etse de onun ulusçu fikirlerinin baskın olduğu dikkat çekmektedir.

Bu çalışma Câbirî'nin yapmış olduğu analizler ışığında çözüm olarak sunduğu “İbn Rüdçülük” fikrini, bu fikrin çıkış noktası ile savunduğu temel iddiaları, bu

iddiaların İbn Rüşd'ün düşüncelerini ne kadar yansıttığını ortaya koymaya çalışacaktır. Câbirî “İbn Rüşdçülük” düşüncesini temelde din-felsefe ilişkisini uyum içerisinde gördüğü ve akli ön plana çıkardığı için savunmaktadır. Günümüzde aklın rasyonel temsilcisinin “İbn Rüşdçülük” fikri olduğunu savunan Câbirî, İbn Rüşd'ün epistemolojisine pek de sadık olmayan bir İbn Rüşdçülük fikri benimsemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din-Felsefe İlişkisi, İbn Rüşdçülük, Rasyonalizm, Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesi, Milliyetçilik, İrrasyonalizm.



ABSTRACT

Master's Thesis

Mohammad Âbid Al-Jâbirî's Averroism

Şeyma YILMAZ

İzmir Kâtip Celebi University

Social Sciences Institute

Department of Philosophy and Religious Sciences

Mohammad Âbid al-Jabiri is a thinker who has expressed at every opportunity the need for steps to be taken for the modernization of Arab-Islamic thought. His ideas are still being discussed and have attracted attention recently. Jâbirî, who has a rationalist discourse, attributes the progress of Islamic thought to the effective use of the universal reason. He argues that reading and interpreting the philosophical heritage in accordance with the age is only possible with the system of Ibn Rushd, who understands this tradition within the Arab-Islamic tradition and reads the past with a rational, critical and realistic eye instead of being attached to the past. Jâbirî is determined that the solution of the problem (reconciliation of religion-philosophy) lies in Ibn Rushd writings. He draws attention to the epistemology of burhân by stating that the originality and modernization he sought is in Ibn Rushd.

Adopting the structuralist method, Jâbirî makes an attempt to analyze the Islamic thought in a way that will disrupt its integrity. According to him, on the one hand, there is the Avicennaist spirit, which reconciles religion and philosophy and represents the theoretical thought in the east, and on the other hand, there is the Averroan spirit, which separates religion and philosophy and represents the theoretical thought in the west. Although Jâbirî claims that he brought forward Ibn Rushd because he spoke of harmony rather than reconciliation of religion and philosophy, and criticized Avicenna for his idea of reconciliation, it is noteworthy that his nationalist ideas were dominant.

This study will try to reveal the idea of "Ibn Rushdism" which he presented as a solution, in the light of the analyzes made by Jâbirî, the basic claims he defended

with the starting point of this idea and how these claims reflect Ibn Rushd's thoughts. Jâbirî defends the idea of "Ibn Rushdism" movement mainly because he sees the religion-philosophy relationship in harmony and brings reason to the fore. Arguing that the rational representative of reason today is the idea of "Averroism" Jâbirî adopts the idea of Averroism that is not very faithful to Ibn Rushd's epistemology.

Key words: Religion-Philosophy Relationship, Averroism, Rationalism, Contemporary Arab-Islamic Thought, Nationalism, Irrationalism.



İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	vii
ÖN SÖZ.....	x
GİRİŞ.....	1
1. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Hayatı	1
2. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Eserleri	3
3. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Düşünce Dünyası	7
BİRİNCİ BÖLÜM 1661. İSLÂM DÜŞÜNCESİNİ YENİDEN OKUMA PROJESİ	16
1. 1. İSLÂM DÜŞÜNCESİNİ YENİDEN OKUMA PROJESİNİN ÇIKIŞ NOKTASI	16
1. 1. 1. Neden Yeni Bir Okuyuş?.....	16
1. 1. 2. Kültürel Mirası Farklı Okuma Denemeleri	18
1. 1. 3. Yeni Okuyuşun Yöntemine Doğru	19
1. 2. YENİ OKUYUŞTA İDEOLOJİK-EPİSTEMOLOJİK ANALİZİN YERİ	25
1. 3. “ARAP AKLI”NI OLUŞTURAN BİLGİ SİSTEMLERİ.....	31
1. 3. 1. Aklın Yasalarını Belirleyen Beyân Bilgi Sistemi.....	32
1. 3. 2. Âtıl Akı Temsil Eden İrfân Bilgi Sistemi.....	38
1. 3. 3. Evrensel Akı Temsil Eden Burhân Bilgi Sistemi	45
1. 4. YENİ OKUYUŞUN REFERANS ÇERÇEVESİ.....	53
1. 5. İSLAM FELSEFESİ HANGİ AÇIDAN ÖZGÜN?	56
1. 6. CÂBİRÎ'NİN ULUSÇULUĞU	61
İKİNCİ BÖLÜM	67
2. FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA CÂBİRÎ'NİN İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİ OKUMASI	67

2. 1. İBN RÜŞD'DE FELSEFE VE DİNİN KONUMU	67
2. 2. İBN RÜŞD'DE FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ VE TE'VİL ANLAYIŞI	74
2. 3. İBN RÜŞDÇÜLÜK AKIMI	81
2. 3. 1. Latin İbn Rüşdçülüğü	81
2. 3. 2. İbn Rüşdçülük'te "Çifte Hakikat" Teorisi	87
2. 4. MODERN BİLİM KARŞISINDA ORTAYA ÇIKAN MODERN İBN RÜŞDÇÜLÜK YAKLAŞIMLARI	90
2. 5. CÂBİRÎ'NİN İBN SÎNÂ DEĞERLENDİRMESİ	93
2. 4. 1. Câbirî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yönelik Eleştirisi.....	93
2. 4. 2. Câbirî'ye Göre İbn Sînâ'nın "Meşrikî Felsefe"si.....	98
2. 6. FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA CÂBİRÎ'NİN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ	104
2. 6. 1. Yöntem Açısından Epistemolojik Kopma: Gâibin Şâhide Kıyası Karşısında Aklî Kıyas (Burhân).....	106
2. 6. 2. Kavramlar Açısından Epistemolojik Kopma	111
2. 6. 2. 1. Mümkün-Vâcib, Hudûs-Kıdem Kavramları ve Oluşturulan Düşünce Yapısı	112
2. 6. 2. 2. Kesret-Vahdet, Nihâyet-el-Lâ Nihâyet Kavramları ve Oluşturulan Düşünce Yapısı	115
2. 6. 2. 3. İlim ile İrade Kavramları ve Oluşturulan Düşünce Yapısı	124
2. 6. 3. Problematik Açısından Epistemolojik Kopma: Uzlaştırma mı, Uygunluk mu?	136
2. 6. 4. İbn Rüşd'ün Felsefî Düşüncesini Oluşturan İdeolojik Temeller.....	137
SONUÇ	151
KAYNAKÇA	156

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
bkz.	: bakınız
b.	: bin, ibn
ev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
ed.	: Editör
c.	: cilt
Hız.	: Hazreti
vb.	: ve benzeri
s.	: sayfa
sy.	: sayı
vd.	: ve diğeri
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
y.y.	: yayın yeri belirtilmemiş
ty.	: tarih belirtilmemiş

ÖN SÖZ

İslâm düşüncesine kattığı özgün fikirleri, özellikle felsefe-din ilişkisi konusundaki yaklaşımı ve farklı yorumları ile İslâm dünyasında derin etkiler bırakan bir filozof olan İbn Rüşd'ün aynı etkiyi Batı'da Rönesans fikrinin doğmasındaki belirleyici rolüyle gösterdiği herkesçe bilinmektedir. İbn Rüşd, kâinattaki tüm varlıkların sebep-sebepli ilişkisi içerisindeki işlevlerini tabii bir şekilde gerçekleştirirken bu düzen içerisinde yer alan insanın özgün konumuna dikkat çekmektedir. Bu anlamda insanın iradeli bir varlık oluşuna ve en önemlisi onu ayrıcalıklı kılan aklına vurgu yapmaktadır. İbn Rüşd'e göre akıl insanı amelî ve nazarî yetkinliğe ulaşarak varlık gayesini gerçekleştirmesini sağlayan bir güçtür. Amacı gerçek bilgi ve doğru davranışı öğretmek olan din ile mevcudatı Allah'ın varlığına delalet etmesi açısından inceleyen felsefenin bu hedefe ulaşmada aynı gayeyi gözettiğini düşünür. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre din ve felsefe bir bütünün parçaları gibidir. Kullandıkları yöntem ve hedef kitleleri açısından farklılaşsalar bile bu iki alanın bir bütünün parçaları olduğu gerçeğini değiştirmez.

Câbirî'nin İbn Rüşd felsefesine yönelik incelemeleri ve sunmuş olduğu projesi, bu anlamda İbn Rüşd'e ayırmış olduğu konum oldukça dikkat çekici olup bizleri bu alanda çalışmaya sevk eden nedenlerdendir. Aynı zamanda din-felsefe ilişkisi bağlamında özgün fikirler sunan İbn Rüşd felsefesine farklı bir gözle bakan Câbirî'nin projesinin incelenmesi ve İbn Rüşd'ün doğru anlaşılması açısından bu çalışmanın literatüre katkı sunacağı kanaatindeyiz. Câbirî'nin rasyonellik ve çağdaşlaşma bağlamında zirveyi temsil ettiğini düşündüğü İbn Rüşd'ü nasıl anladığı, sunmuş olduğu projede İbn Rüşd'ü nasıl konumlandığı, öne sürdüğü iddialar ve açıklamaların İbn Rüşd'ü ne kadar yansıttığı, bunu yaparken İbn Rüşd'ü İbn Rüşdçülüğün gölgesinde mi bıraktığı ve bunun gibi hususlar çalışmamızda önemli bir noktayı oluşturacaktır. Çağdaşlaşma adına tespit ettiği problematiğin çözümünde İbn Rüşd'ü araçsallaştırıp araçsallaştırmadığı da çalışmamızın incelenecek konuları arasındadır. Câbirî'nin Batı'yı ve İbn Rüşd'ü temel alan çözüm önerisinde keskin ayrımlar ile söylemini güçlendirmeye çalışması bazı önemli düşünürleri ve fikirleri gözardı ettiğini ve nesnel bakışın olmadığını göstermektedir.

Çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında kısaca Câbirî'nin hayatı, eserleri ve düşünce dünyası ele alınmaya çalışıldı.

Birinci bölümde Câbirî'nin İslâm düşüncesini yeniden okuma projesinin çıkış noktasına, bu okumanın yöntemine ve “Arap aklı”nı oluşturan bilgi sistemlerine yönelik açıklamalarına yer verildi. Aynı zamanda İslâm felsefesinin özgünlüğü meselesi ve Câbirî'nin ulusçu fikirleri değerlendirildi.

Tezin ana konusunu oluşturan ve bizi bu alanda çalışmaya sevk eden Câbirî'nin İbn Rüşd felsefesi okuması ikinci bölümde imkânların ve sınırların elverdiği ölçüde değerlendirilmeye çalışıldı. İbn Sînâ felsefesi okuması “Câbirî'nin İbn Sînâ Değerlendirmesi” başlığı altında incelendi. Aynı zamanda ikinci bölümde İbn Rüşdçülük akımına ve Câbirî'nin İbn Rüşdçülüğüne de çalışmanın sınırları ölçüsünde yer verilmeye çalışıldı.

Çalışmanın başlamasından nihayete erdirilmesine kadar her aşamada yardımlarını, sabrını ve anlayışını hiçbir zaman eksik etmeyen, disiplinli çalışmayı kazandıran değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC'e kendisinden öğrendiğim her şey için teşekkürlerimi sunarım. Çalışmaya görüş ve önerileriyle katkı sunan sayın Doç. Dr. Emel SÜNTER ve sayın Dr. Öğr. Üyesi Eyüp AKŞİT'e ayrıca teşekkür ederim. Teşviklerini ve desteklerini esirgemeyen, hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan ve dualarını eksik etmeyen sevgili annem Rabia YILMAZ ve sevgili babam Mustafa YILMAZ'a, desteklerinden dolayı abilerim Ömer YILMAZ ve Faruk YILMAZ'a, beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan ablam Sümeyye YILMAZ ve kardeşim Abdullatif YILMAZ'a minnettarım. Son olarak her zaman yanımda olan sevgili dostum Ayşe Nur BAHÇALI'ya ve kıymetli vakitini tezin okunmasına harcayan sevgili dostum Sema CENGİZ'e en içten duygularıyla teşekkür ederim. Gayret bizden, tevîk Allah'tandır...

Şeyma YILMAZ

İzmir-2023

GİRİŞ

1. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Hayatı

Muhammed Âbid el-Câbirî, 27 Aralık 1935'te Fas'ın Fecîc şehrinde doğdu. Yaşadığı bölgenin dili Arapça olmasına karşın Câbirî'nin anadili Berberîcedir.¹ Arapçayı ilkokul yıllarında öğrenmiştir. Arapça dışında Fransızca'yı okuyup yazacak seviyede, İngilizce'yı ise okuma seviyesinde bilmektedir.² İlme olan düşkünlüğünü Fecîc'de imam olan ve Medresetü'n-nehda el-Vataniyye'nin kurucusu el-Hâc Muhammed Ferec'e borçludur.³ Erken yaşlarda Kur'ân'ın tamamını olmasa da bir kısmını ezberlemiş, pek çok alanda (Fıkıh, Dil, Edebiyat, Tarih gibi) eğitim almıştır.⁴

Câbirî'nin eğitim hayatı Medresetü'n-nehda el-Vataniyye'de başlamıştır. Eğitimine Fransız okulunda devam eden ve Fransızca'yı burada öğrenen Câbirî, 1950-1951'de et-Tehzîbü'l-Arabiyye adlı mektebe girdi ve burada hem klasik Arapça metinlerine aşina oldu hem de Batı kültürü hakkında bilgiler edindi.⁵ 1953'te Medresetü'l-Muhammediyye lisesinde okudu.⁶ Liseden 1956 yılında mezun oldu. 1957'de üniversite için Şam'a gitti ancak 1958'de geri döndü ve Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne girdi.⁷ Şam'da iken Ekim 1957-Ocak 1958 tarihleri arasında genel kültür üzerine eğitim aldı. 1960'ta eğitimi için Paris'e gitti ancak arkadaşı onu kararından vazgeçirdi ve geri döndü.⁸ 1962 yılında lisans eğitimini tamamladı. Bir

¹ Mehmet Ulukütük, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl: Muhammed Âbid el-Câbirî Özelinde Epistemolojik Bir Soruşturma*, 1. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), s. 42-43.

² <https://abedjabri.tripod.com/cgi-bin/IDENTITE.HTM>, erişim: 02 Ocak 2021.

³ Ulukütük, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*, s. 43.

⁴ Ayşe Vural, "Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Fıkıh Anlayışı" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 5.

⁵ Muhammed Coşkun, "Muhammed Âbid Câbirî", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 23 Kasım 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cabiri-muhammed-abid>, s. 1.

⁶ Ulukütük, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*, s. 44.

⁷ Vural, "Câbirî'nin Fıkıh Anlayışı", s. 5.

⁸ Ayşe Uzun, "Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsiri ve Yorum Yöntemi" (Yüksek Lisans Tezi, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 15.

süre öğretmenlik ve lise müdürlüğü yaptı. Rabat V. Muhammed Üniversitesi'nde felsefe alanında 1967'de “*Menheciyyetü'l-kitâbâtî't-târîhiyyeti'l-Mağribiyye*” başlıklı tezi ile yüksek lisansını, 1970'te “*el-Asabiyye ve'd-devle: Me'âlim nazariyye Haldûniyye fi't-târîhi'l-İslâmî*” başlıklı tezi ile de doktorasını tamamladı.⁹

Ülkesindeki Fransız sömürüsüne karşı direnişte etkin bir çaba içerisinde olan düşünürün siyasî alanda aktif olduğunu üstlenmiş olduğu parti üyeliklerinden anlamaktayız. O, 1959 yılında İstiklal partisinden ayrılıp partinin sol kanadını oluşturan *Union National des Forces Populaires* (UNFP) adlı siyasi partide 1973 yılına kadar aktif üyelik yaptı. Partinin ülkede yasaklanıp kapatılması üzerine 1975 yılında *Union Sosyaliste des Forces Populaires*'ın (USFP) politik bürosuna üyeliği 1988 yılına kadar devam etti. Eğitim Bakanlığı'nın yayımladığı bir felsefe kitabının yazarları arasında yer aldı.¹⁰ 1959-1963 yıllarında *et-Tahrîr* gazetesinin yayın ekibinde bulunduğu sırada (1963 yılında) gazetede bazı üyelerle birlikte iki aydan fazla bir süre tutuklu kaldı. 1964-1983 yılları arasında yayımlanmasına katkı sağladığı *Aklâm* dergisinde yazarlık yaptı. 1968'de ise *Filistîn* adlı gazetenin kadrosunda yer aldı. Siyasî toplantılar vb. düzenlenmesinde etkili bir isim oldu. Akademik hayatı 2002 yılına kadar sürdü. Ülkesinde felsefe doktoru unvanını alan ilk akademisyen olan düşünür Fas-Rabat V. Muhammed Üniversitesi'nden Felsefe ve İslâm düşüncesi profesörü olarak emekli oldu. Câbirî 3 Mayıs 2010'da Dârülbeyzâ (Kazablanka) şehrinde vefat etti.¹¹

Felsefe ve İslâm düşüncesi profesörü Câbirî, hayatı boyunca pek çok eser kaleme almış, birçok ödüle layık görülmüştür. Düşünce dünyası ve fikirleri günümüzde hâlâ konuşulmaktadır. Sahip olduğu fikrî zenginlik eserleri üzerinde farklı birçok alanda çalışmalar yapılması ile etkisini yansıtmaktadır. Kendisine layık görülen ödüller şunlardır: Haziran 1988'de UNESCO tarafından verilen Bağdat Arap Kültürü ödülü, Mayıs 1999'da Mağrip Kültür ödülü (Tunus), Kasım 2005'te UNESCO bünyesindeki MBI tarafından verilen Arap Dünyası Fikrî Çalışmalar ödülü, yine Aralık 2005'te Beyrut Arap Düşünce Kuruluşu tarafından verilen Öncü Düşünürler ödülü, Kasım 2006'da Fas hükümetinin de katıldığı onur töreninde dünya

⁹ Coşkun, “Muhammed Âbid Câbirî”, s. 1.

¹⁰ Ahmed Olaoluwa Abimbola, “Muhammed Âbid El-Câbirî Düşüncesinde Din-Siyaset İlişkisi” (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 1.

¹¹ Coşkun, “Muhammed Âbid Câbirî”, s.1.

felsefe günü münasebetiyle Rabat'ta UNESCO tarafından verilen İbn Sînâ Madalyası, Ekim 2008'de Berlin'de İbn Rüşd Özgür düşünce ödülünü almıştır.¹²

2. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Eserleri

İslam dünyasında düşünsel ve kültürel anlamda bir uyanış gerçekleştirme fikri ve çabası ile pek çok girişimde bulunan Câbirî'nin hayatı boyunca ortaya koyduğu eserlerin sadece başlıkları incelendiğinde bu durum açıkça görülebilir. Eserleri akademik konulardan siyasî meselelere kadar farklı alanlarda geniş kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Düşünürün eserlerinde işlediği temalar ana hatları ile şöyle ifade edilebilir: “(i) İslâm'da bilgi sorunu ve ‘Arap aklı’nın anlamı (ii) İslâm toplumunun tarihsel evrimi ve entelijensiyanın rolü (iii) Arap dünyası ve Batı (iv) çağdaş Arap düşüncesi ve evrensel fikirler (v) şerîatin uygulanması ve Arap toplumlarının gelecekteki yönü.”¹³

Câbirî'nin Arapça dışında Fransızca ve İngilizce eserleri de mevcuttur. Eserlerinin merkezini İslam felsefesinin problemleri ile ilgili meseleler oluşturur. Bunun dışında bilgi-bilim felsefesi ve çağdaş Arap-İslam düşüncesinin problemleri de yoğun olarak işlediği konulardandır.¹⁴ Câbirî'nin Türkçe'ye çevrilen eserleri şöyle sıralanabilir:

1) 1971'de yazmış olduğu *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet* isimli eseri düşünürün doktora tezidir.¹⁵ Bu eserinde Câbirî, İbn Haldun'un düşüncesini yaşadığı çağı göz önüne alarak değerlendirmektedir. *Mukaddime*'deki metinlerin birbirinden ayrı olarak değil bir bütün olarak ele alınması gerektiğini savunur.

2) *Felsefî Mirasımız ve Biz* isimli eserini 1980'de kaleme almıştır.¹⁶ Bu eser ayrıca İspanyolca'ya da çevrilmiştir. Eserin giriş kısmında Câbirî'nin çalışmalarında izlediği yöntem yer almaktadır. Ayrıca Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), İbn Bâcce

¹² <http://www.aljabriabed.net/IDENTITE.HTM>, erişim 2 Ocak 2021.

¹³ İbrahim M. Ebû-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi- 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, 1. Baskı (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), s. 355.

¹⁴ Ulukütük, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*, s. 46.

¹⁵ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik, 1. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2018).

¹⁶ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, 1. Baskı (İstanbul: Kitabevi, 2003).

(ö. 1139), İbn Rüşd (ö. 1198) ve İbn Haldûn'un (ö. 1378-79) düşüncelerini ve kendisinin değerlendirmelerini içermektedir.

3) 1984'te *Arap Aklının Oluşumu* isimli eserini kaleme almıştır.¹⁷ Eserin Fransızca, İngilizce ve Almanca'ya da tercümeleri yapılmıştır. Bu eser Câbirî'nin *Arap Aklının Eleştirisi* olarak isimlendirilen serisinin ilk kitabıdır. Eserde "Arap Akli"nin yapısı, oluşumu, işleyiş mekanizması, İslam kültürüyle ilişkisi ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

4) 1984'te *Arap Aklının Yapısı* isimli eserini yazmıştır.¹⁸ Eser Fransızca'ya da tercüme edilmiştir. Bu eser *Arap Aklının Eleştirisi* serisinin ikinci kitabıdır. Eserde Câbirî'nin *beyân*, *irfân* ve *burhân* olarak ayırdığı üçlü yapısal tasnifi ayrıntılı şekilde incelenmiş, bilgisel sistemlerin analizi yapılmıştır. Ayrıca 1999 yılında yapılan baskıda düşünür kitabın giriş kısmında "Türkçe Çeviriye Sunuş" başlığı ile neden "İslam Akli" yerine "Arap Akli" ifadesini tercih ettiğini izah etmiştir.

5) 1990'da *Arap Siyasal Akli* isimli eserini yazmıştır.¹⁹ Eser *Arap Aklının Eleştirisi* serisinin üçüncü kitabıdır. Eserin Fransızca ve Endonezya dillerine tercümesi yapılmıştır. Bu eserde İslâm geleneğinde siyasî düşüncenin belirleyici unsurları ve sonuçları işlenmiştir.

6) 1997'de *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* isimli eserini yazmıştır.²⁰ Câbirî'nin bu eseri kimlik, şeriatın tatbiki, din-devlet ilişkisi, demokrasi, toplum sorunu, kültür, milliyetçilik gibi konuların yer aldığı metinleri içermektedir. Meseleler Câbirî ve Hasan Hanefî arasındaki karşılıklı görüşleri de içermektedir.

¹⁷ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 1. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2019).

¹⁸ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, 1. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2020).

¹⁹ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz, 2. Baskı (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2020).

²⁰ Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, 1. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2019).

7) 1995'te *Arap İslâm Medeniyetindeki Aydınlar: İbn-i Hanbel Mihnesi & İbn-i Rüşd'ün Çilesi* isimli eserini yazmıştır.²¹ Düşünür bu eserde aydın kimliği incelenmektedir. Bu anlamda “Âlim”i modern anlamda “Aydın” yapan şeyin ne olduğunun açıkça anlaşılması için İbn Hanbel’in uğrağı mihne ve İbn Rüşd’ün çektiği çile üzerinden ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.

8) 2001’de *Arap Ahlâkî Akli* isimli eserini yazmıştır.²² Bu eser *Arap Aklının Eleştirisi* serisinin dördüncü ve son kitabıdır. Müellif eserinde Arap-İslâm düşüncesindeki ahlâkî aklın yapısı, oluşum süreci gibi hususları ele almaktadır.

9) 2006’da *Kur’ân’a Giriş* eserini yazmıştır.²³ Giriş ve üç bölümden oluşan eserde Câbirî; Kur’ân’ın indiği ortamı, Peygamberimizin ümmiliği, nübüvvetin ispatı, Kur’ân’ın isimleri ve eksiklik-fazlalık meselesi, yedi harf ve kıraatler, nüzul sıralaması, Kur’ân’daki kıssalar vb. konuları incelemiştir.²⁴

10) 2008’de *Fehmü’l-Kur’ân: Nüzul Sırasına Göre Tefsir* isimli eserini yazmıştır.²⁵ Üç ciltten oluşan Kur’ân tefsirinde nüzûl sırasına ve sîretin seyrine göre yazılmıştır.²⁶ İlk iki cilt Mekkî sureleri, son cilt ise Medenî sureleri içermektedir.²⁷

11) 1990’da *Doğu-Batı Tartışmaları* isimli eserini yazmıştır.²⁸ Mısır’lı düşünür Hasan Hanefî ile Fas’lı düşünür Câbirî bu eserde, İslâm-laiklik ilişkisi, liberalizm, modernlik ve taklit, Filistin davası gibi konuları ele almışlardır.

²¹ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller -İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd'ün Çilesi*, çev. Numan Konaklı, 1. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2019).

²² Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlâkî Akli: Arap Kültüründe Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*, çev. Muhammet Çelik, 1. Baskı (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2015).

²³ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur’ân’a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2011).

²⁴ Hüseyin Oral, “Cabiri’nin Kur’an Anlayışı” (Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s. 7.

²⁵ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü’l-Kur’an: Nüzul Sırasına Göre Tefsir*, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2017). Ayrıca bkz. Şahin Güven, “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü’l-Kur’ânî’l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu”, *Bilimname*, 20 (2011): 53-84.; Muhammed Coşkun, “Muhammed Âbid El-Câbirî’nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisi Yaklaşımı” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Muhammed Coşkun, *Kur’an Yorumunda Yeni Bir Ufuk: Câbirî ve Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014).

²⁶ Coşkun, “Muhammed Âbid Câbirî”, s. 4.

²⁷ Oral, “Kur’an Anlayışı”, s. 8.

²⁸ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî ve Hasan Hanefî, *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 3. Baskı (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2018).

Câbirî'nin Türkçe'ye tercüme edilen eserleri dışındaki diğer eserleri şöyledir: 1973'te *Advâ' alâ Müşkili't-Ta'lim bi'l-Mağrib* eserini kaleme almıştır. 1976'da *Medhal ilâ Felsefeti'l-Ulûm* adlı iki ciltlik eserini yazmıştır. 1977'de *Min Ecli Ru'ye Tekaddümiyye li Ba'di Müşkilâtine'l-Fikriyye ve't-Terbeviyye* isimli eserini yazmıştır. 1982'de *el-Hitâbu'l-Arabiyyü'l-Muâsır: Dirâse Tahliliyye Nakdiyye* isimli eserini yazmıştır. 1988'de *es-Siyasâtü't-Ta'limiyye fi'l-Mağribi'l-Arabî, İşkâliyyâtü'l-Fikri'l-Arabiyyu'l-Muâsır, el-Mağribu'l-Muâsır: el-Hususiyye ve'l-Hüviyye... el-Hadâse ve't-Tenmiye* eserlerini yazmıştır. 1991'de *et-Turâs ve'l-Hadâse: Dirâse ve Münâkaşât* eserini yazmıştır. 1994'te *Mukaddime li Nakdi'l-Akli'l-Arabî* eserini yazmıştır. Bu eser Fransızca, İtalyanca, İngilizce, Portekizce, İspanyolca, Japonca ve Endonezya dillerine tercüme edilmiştir. 1994'te *el-Meseletü's-Sekâfiyye* eserini yazmıştır. 1995'te *el-Meseletu'l-Huviyye: el-'Arube ve'l-İslâm... ve'l-Garb* isimli eserini yazmıştır. 1996'da *ed-Dîn ve'd-Devle ve Tatbîku's-Şerî'a* isimli eserini yazmıştır. Bu eserin Kürtçe (Irak Kürtçesi) ve İngilizce tercümeleri yapılmıştır. Aynı yıl *el-Meşrûu'n-Nehdeviyyu'l-Arabîyyi* eserini yazmıştır. 1997'de *ed-Dîmukratiyye ve Hukuku'l-İnsân, Kadâyâ fi'l-Fikri'l-Muâsır* eserini yazmıştır. 1997'de BM/UNESCO tarafından yayımlanmış ve İngilizceye de tercüme edilmiş olan *et-Tenmiyetü'l-Beşeriyye ve'l-Hususiyyetü's-Susyu Sekâfiyye: el-Âlemu'l-Arabî Nümûzecen* eserini yazmıştır. 1997'de *Hafriyyât fi'z-Zâkira min Ba'id* isimli eserini yazmıştır. Bu eserde Câbirî çocukluktan yirmi yaşına kadarki hayatını otobiyografik olarak kaleme almıştır.

1997-1998'de İbn Rüşd'ün orijinal eserlerine Câbirî öncülüğünde tanıtım, açıklama, mukaddime, şerh, tahlil çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalar bir proje kapsamında olup, “*intisâran li'r-rûhi'l-ilmiyye ve te'sîsen li ahlâkiyyeti'l-hıvâr*”²⁹ (bilimsel ruhun desteklenmesi ve diyalog ahlâkının tesisi edilmesi) olarak isimlendirilmiştir. Câbirî incelemesini yaptığı *Faslu'l-Makâl*'in ön sözünde proje kapsamında yer alan kitapların yeniden tahkikinin amacını şu şekilde açıklamaktadır:

“İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî'ati mine'l-ittisâl, el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille, Tehâfütü't-Tehâfüt* kitaplarının hepsinde ortaya koymuş olduğu esas problem, günümüz diliyle ‘din ve toplum arasındaki ilişki’ sorunsalıdır. Nitekim bu problem onun dönemine

²⁹ Ulukütük, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*, s. 48.

kadar da Arap-İslâm tarihinde sorgulanmıştır. Bu projeyi sunuşumuzla beraber, okuyucu için bu husus daha da ortaya çıkacaktır.”³⁰

Proje kapsamında yer alan kitaplar şunlardır: *Faslü'l-Makâl fî mâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerî'ati Mine'l-İttisâl*, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, *el-Külliyât fî't-Tıb*, *Cevâmi'u Siyâseti Eflâtûn*, *Bid'ayetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*.

1998'de *İbn Rüşd: Siretu'n ve Fikr* eserini yazmıştır. Aynı zamanda *Silsiletü Mevakıf* ve 2005'te *Fi Nakdi'l-Hâceti İle'l-İslâh* eserini kaleme almıştır.

3. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Düşünce Dünyası

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin düşünce dünyasını ele alacağımız bu kısımda öncelikle fikirlerinin geliştiği düşünsel ve siyasî ortama göz atmak istiyoruz. Nitekim coğrafya düşüncelerin gelişiminde etkili bir unsurdur. Ayrıca Ebû Rabi''nin şu tespiti de burada oldukça yerinde olacaktır: “*Fikirler, belli bir tarihsel ve sosyal konteks ya da arka planla ilişkilendirilmedikçe ya da o çerçevede anlaşılmadıkça kendi başlarına anlamdan yoksundurlar.*”³¹ Câbirî'nin düşüncelerinin tarihsel arka planını genişçe incelemek uzun bir vaktin ve hacimli bir eserin oluşması demektir. Bu da çalışmamızın hem kapsamını hem de amacını aşmaktadır. Dolayısıyla kısaca yer vereceğimiz bazı hususlar dışında konunun ayrıntılarına girilmeyecektir.

Câbirî'nin doğduğu topraklarda daha çok siyasî olmak üzere sosyal, ekonomik ve kültürel anlamda önemli birtakım gelişmeler yaşanmıştır. 1950'ler ve 1960'larda Arap dünyası sömürge altındaydı. Mevcut durumdan kurtulma girişimleri burada milliyetçilik ruhunu doğurmuştu. Avrupa'da yaşanan modernizm karşısında diğer toplumlar da bu yeni harekete ayak uydurmaya çalıştı. Arap toplumunun modernleşme girişimleri 1967'de Arapların İsrail'e yenilmesiyle umut kırıcı bir şekilde sönmeye başladı.³² 19. yüzyılda başlayan “Arap milliyetçiliği projesi” bu yenilgi ile darbe aldı. Yenilgi sonrası Arap dünyasında kısa süreli “düşünme felci”

³⁰ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl fî Tahrîri Mâ Beyne's-Şerî'ati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl: Din ve Felsefe İlişkisi*, çev. Serkan Çetin, 1. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), s.10.

³¹ Ebû-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 82.

³² Ebû-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 17.

geçirdiği söylenmektedir.³³ Arap aydınları yenilginin şokunu atlattıktan sonra yenilginin nedenleri, atılması gereken adımların ne yönde olması gerektiği, din ve toplum arasındaki ilişki gibi bir dizi soru ile karşı karşıya kaldı. *Nahda*³⁴ hareketinden sonra Arap aydınının en çok ilgilendiği soru din ile toplum arasındaki ilişki problematiği olmuştur. Kimi aydın yenilginin ve durağanlığın sebebini dine ve geçmişe bağlılık olarak görürken, kimisi de yenilgiyi dinî ruhun yokluğuna bağlamıştı. Bu kişiler yeni Arap toplumunun inşasını İslam'ın temel prensiplerine ve vahyin ilkelerine göre hareket etmekle olacağını söyledi.³⁵

70'li ve 80'li yıllar Arap entelektüel sahnesinin olgunluk dönemi olarak ifade edilir.³⁶ Çağdaş Arap düşüncesinin tohumları işte bu dönemde; gelenek-modernite, ümmet-millet, laiklik-ilahî egemenlik gibi kavramların karşılaştırılması ile atılmıştır. İslam kültürü içerisinde gelişen Arap düşüncesi³⁷ Batılılaşma problematiği ile karşı karşıya kaldığında iki farklı tarihsel geleneğin birleşimini gördü: Arap-İslâmî gelenek ve Avrupalı gelenek. Bu bir karmaşa oluşturma yanısıra “Modern Arap düşüncesi” ideolojik söylemine yeni problem alanları açtı. Modernizm ile geleneksel yapıyı bünyesinde barındıran Arap aydını, modern Arap düşüncesinde gelenekçilik ve çağdaşlık problematiğini de beraberinde getirdi. Bazılarına göre modernite Arap toplumunda ortaya çıkan sorunlardan kurtulmanın yoluydu. Geçmiş yaşam tarzı onlara göre ilerleyemeyişin ifadesiydi. Bazılarına göre de modernite problemi “geleneksel” yöntemlerle çözülmeliydi. Geçmişin yaşam tarzı bugünün problemlerine çözüm sunabilirdi. Bu iki düşünceden ayrı bir diğer görüş ise

³³ Ebû-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 93.

³⁴ 19. yy. Arap aydınlarının modernite karşısında oluşturdukları bir hareketin adıdır. “Geniş anlamı ile nahda, Orta Doğu’da ve Arap dünyasında modernleşme sürecinin başlangıcı olan, Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemesi ve Avrupa’nın ekonomik, siyasal, entelektüel ve toprak üstünlüğünün güçlü baskı oluşturduğu on sekizinci yüzyılın sonlarından, yirminci yüzyıla kadar Osmanlı yönetimi altındaki modernizasyon dönemini kapsar.” Ecehan Somuncuoğlu, “On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 3/1 (2015): s. 105.

³⁵ Ebû-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 29.

³⁶ Geçen 200 yıl boyunca gelişen “Modern Arap düşüncesi” Arap toplumunda yaşanan sosyal, siyâsi, dinî ve ideolojik fikirleri ifade eder. Bu düşüncenin olgunlaşmasının tarihsel arka planında iki unsur etkili olmuştur: (i) İslâm’ın doğuşuyla başlayan Arap dünyasının tarihsel ortamı ve (ii) Batı ortamı. Ebû-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 17.

³⁷ “Çağdaş Arap toplumundaki sosyo-ekonomik, dinî, siyâsal ve entelektüel alanlarını tanımlayan, analiz eden, eleştiren ve çözen bütün entelektüel eğilimler ya da hareketleri kapsayan karmaşık bir ‘epistemolojik ve felsefî’ yapıdır.” Ebû-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 102.

geleneğin ve modernitenin birlikte ele alınmasıydı. Bu görüş hem gelenek hem de modernitenin eleştirel bir tarzda ele alınması ile gerçekleşecek bir ilerleme fikridir.³⁸

Modern çağda Arap dünyası artık ABD ve Avrupa'nın kapitalizmi ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Arap dünyasının stratejik konumu bölgeyi dış müdahalelerin etkisine daha fazla maruz bırakmıştır. Bölgenin ekonomik kaynaklarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak isteyen güçlü devletler buradaki gelişmeleri hedefleri doğrultusunda değiştirmeyi amaçlamıştır. ABD ve Avrupa, birleşik ve güçlü bir Arap dünyasındansa dağınık ve dışa bağımlı bir Arap dünyasını tercih etmişlerdir. Arap ekonomik ve siyasal birliği hiçbir şekilde istenmemiştir.³⁹

Kültürel ve dinî temelli bir kopuşun yaşandığı 19. yüzyılın başlarında, kapitalizm ile karşılaşmış Arap dünyası çağdaş Arap düşüncesinde önemli fikir adamlarının doğmasına kaynaklık etmiştir. Aralarında Muhammed Âbid el-Câbirî'nin de bulunduğu düşünürlerin geçmiş ile gelecek arasında kurdukları ilişki yeni fikirler üretmede etkili olmuştur. Bu konuda Ebu Rabi' şöyle söyler: *“Onların projeleri çeşitli yönleriyle ya geçmişle bağlantıları ya da gelecekle ilgileri nedeniyle hayatta kalabilmiştir.”*⁴⁰ “Neden bizler (Müslümanlar ve Araplar) geriledik, yeniden doğuşumuzu nasıl gerçekleştireceğiz, Batı ile yüzleşmek için gerekli stratejiler nelerdir?” vb. sorular çağdaş Arap düşünürlerini uzun süre meşgul etmiştir. Arap dünyası kendi kimliği ile “öteki” (ya da “Batı”) arasındaki ilişkiyi sorgulamıştır.⁴¹ Fransız sömürgesinden kurtulan Fas'ın yetiştirdiği ilim adamlarından biri olan Câbirî de bu sorgulamaları derin bir şekilde yapmıştır. O, yeniliğe ihtiyaç duyulduğunu dile getirmiş ve Arap-İslâm tarihini derinlemesine analiz etmiştir.

Arap dünyasının geçirdiği zorlu süreçte aydın kimliği ile öne çıkan Câbirî'nin çağdaşlaşma adına birtakım girişimleri olmuştur. Bu anlamda sömürge sonrasında atılması gereken adımlara dair çözüm önerileri sunanlar arasında yer almıştır. Orta Çağ'da İslâm dünyası büyük bir ilerleme sağlamış olmasına karşın 15. yüzyıldan sonra durgunlaşmaya başlamıştır. Câbirî bu durgunluğun fikrî ve bilimsel yönde

³⁸ Ebû-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 32-34.

³⁹ Ebû-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 24-26.

⁴⁰ Ebû-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 89.

⁴¹ Ebû-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 95.

olduğunu söylemiştir. Bu tespitini yapısalcı analizlere tabi tutarak gerekli ilk adımları atmıştır. Batı'nın ilerleyişi karşısında İslâm dünyasının geri kalmasının sebebini bilgiyi üretme yöntemi ve araçlarından kaynaklı olduğunu düşünmüştür.⁴² Arap-İslâm düşüncesindeki bilgi sorununu merkeze alan Câbirî için epistemolojik tahlillerin önemli olması bilginin anlamı ve rasyonalizmle alakalıdır. Câbirî'nin asıl çabası; *“modern Arap düşüncesini klasik entelektüel geleneğin rasyonel kalıpları içine yerleştirmek suretiyle kültürel bakımdan sömürgeci kurtulmayı amaçlamaktır.”*⁴³

Epistemolojik çatışma ile ideolojik mücadelenin birbiri ile bağlantılı olduğunu düşünen Câbirî'nin analizinde bu ilişki tarihsellik boyutunu oluşturmaktadır. Zira ona göre kültürel egemenlik, bütün siyâsî faaliyetlerin can alıcı noktası olmuştur. İslâm kültürü içerisinde de bu geçerlidir ve “Arap aklı”nın⁴⁴ oluşumu incelenirken de kültürün incelenmesi gerekir. Kültürü incelerken düşünür, önyargısız ve karmaşadan uzak bir bakış içerisinde olacağını belirtirken şunu ifade etmektedir: İslâm kültürünün “resmî” tarihinin dışında bir de “muhalif” kültürün ve bu ikisi arasındaki etkinin incelenmesi gerekir. “Resmî” tarih sadece devletin gözettiği tarihtir. Doğru tespitler yapabilmek için tarafların her anlamda hatırdan olması gerekir.⁴⁵ Câbirî'nin bu sayede kültürü tüm yönleriyle ve objektif bir bakış açısıyla incelemeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Câbirî'ye göre “Arap aklı”nın oluşumunda rasyonel alan dışında bir de aklî irrasyonel alan da incelenmelidir. Bu inceleme de yine herhangi bir amaca uygun olacak şekilde değil, objektif bakış açısını yansıtacak şekilde sunulmalıdır. Câbirî kendi incelemesinin bu şekilde olduğunu ifade etmektedir. *“Hedefimiz; aklî oluşumumuz ve kültürel mirasımızdaki ölmüş ve taşlaşmış unsurlardan kurtulmadır.”*⁴⁶ diyen düşünür bu amaçla epistemolojik tahliller ve tarihsel analizler

⁴² Arslan Balta, “Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Dini Anlama Yöntemi” (Yüksek Lisans Tezi, Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 11.

⁴³ İbrahim Keskin, “Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi” (Doktora Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 2.

⁴⁴ Câbirî “Arap aklı” ile Arap-İslâm kültürünü oluşturan ve bu kültür vasıtasıyla oluşan bir yapıyı kastetmektedir. Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında bu konu hakkında daha ayrıntılı açıklamalar yer almaktadır.

⁴⁵ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 9.

⁴⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 10.

yapmaktadır. Câbirî'ye göre  a da  bir Arap geleceği inşa etmek için ‘‘Arap aklının bünyesi’’nin eleştirilmesi zar r  bir yoldur.⁴⁷

Arap- sl m aklının yapısı, bilgi sistemlerinin i leyi i, Arap- sl m dünyasının ya ad   modernite problemi,  a a uygun düşünce yapısı Câbirî'nin ilgilendiği temel d   ncelerdendir. Hakkında yapılan  u tespit de onu tanımak açısından önemlidir: ‘‘Câbirî,  a ımızda Arap- sl m düşüncesinin yenilikçi damarını temsil etmektedir.’’⁴⁸ Câbirî'nin amacının Arap- sl m aklını her yönüyle deşifre etmek olduğu söylenmekte ve onun yapısalcı⁴⁹ analize yakın bir yaklaşımı benimsediği ifade edilmektedir. Arap- sl m kültür tarihinde art zamanlı bir yaklaşım tarzının hâkim olduğu ve dolayısıyla bunun Arap aklında de i meden kalan unsurların fark edilememesine neden olduğu ileri sürülmektedir. Câbirî'nin ise yapısalcılı a yakın olan e  zamanlı yöntemi benimsediği söylenmektedir.⁵⁰ Arap- sl m aklının beyân, irfân ve burhân şeklindeki    bilgi sisteminden söz eder. Ona göre Arap- sl m geleneği bu    bilgi sisteminin birbiri ile mücadelesinden meydana gelmiştir.⁵¹

 sl m Felsefesi alanında eleştirel bir çalışma olan ‘‘Felsefi Mirasımız ve Biz’’in mukaddimesi Câbirî'nin eserlerinde izlediği yöntemi en geniş şekilde sunduğu eseridir. Onun ‘‘Felsefi Mirasımızı nasıl okumalıyız?’’ temel sorusunu esas alarak kaleme aldığı çalışması düşünce dünyasına dair ayrıntılı ipuçlarını da içermektedir.  alı masında epistemolojik tahlillerin önemini her fırsatta dile getiren düşünür felsefi mirasa dair okuyu  biçimlerini (oryantalist, liberal, solcu) yorumlarken öncelikle bunların kaynağı olan ‘‘akli eylemi’’ ele tirebilmenin bilinçli bir okuyu u

⁴⁷ Ulukütük, * sl m Düşüncesinde Din ve Akıl*, s. 50.

⁴⁸ Yusuf Yavuzylmaz, *Câbirî: Arap- sl m Aklını In a Projesi*, 2. Baskı ( stanbul: Çıra Genç Yayınları, 2020), s. 9.

⁴⁹ Yapısalcılık, inceleme konusu olarak yapıyı ele alır. Fransız dilbilimci Ferdinand de Saussure'in yapısalcılıkla ilgili dilbilim alanında gerçekleşmiş çalışmaları daha sonra çeşitli insanbilim dallarına yayılmıştır. ‘‘Her dilin kendine özgü bir yapısı vardır ve ancak bu yapıdan yola çıkılarak dilsel öğeler açıklanabilir ve kavranabilir.’’ Orhan Hançerlioğlu, ‘‘Felsefe Ansiklopedisi -Kavramlar ve Akımlar-’’, *Yapısalcılık* içinde, (Remzi Kitabevi, t.y.), s. 229; ayrıca Câbirî'nin yapısalcılı ı hakkında daha geniş açıklamalar için bkz. Keskin, ‘‘Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi’’, s. 60-67.

⁵⁰ Ulukütük, * sl m Düşüncesinde Din ve Akıl*, s. 56. Câbirî'nin tefsirinde yapısalcılı ı metot olarak kullanmasa da âyetlerin tevkifili ine dikkat çekerek yapt  ı açıklamalar ile yapısalcılı a meyilli olduğu ve Batı'nın birtakım yöntemlerinden de yararland  ı ifade edilmektedir. Bkz. Coşkun, ‘‘Câbirî, Muhammed  bid’’, s. 4.

⁵¹ Coşkun, ‘‘Muhammed  bid Câbirî’’, s. 3.

oluşturan ve bilimselliği hak eden bir eleştiri tarzı olduğunu belirtir.⁵² Burada Câbirî'nin üzerinde durduğu bir hususa değinmek yerinde olacaktır. O, Modern Arap düşüncesindeki okuyuş biçimlerinin hepsinin selefi meyilli olduğunu ve düşünüş biçimlerinin eski Arap aydınlarının “*kıyâsû'l-gâib alê'sâhid*” diye isimlendirdikleri yönetime dayandığını belirtir. Gerekli şartlara uyulması durumunda sahih ve bilimsel bir yol olan bu yöntem, başlangıçta Arap-İslâm ilimlerinin dayandığı mantıkî prensip iken artık ‘yeni’nin ‘eski’ye kıyas edilmesi işlemine dönüştürülmüş bir tehlike halini almıştır. Câbirî bu yöntemin objektiflikten ve tarihsellikten uzak olduğu için çağımızda kullanılamayacağını savunur. “*Rasyonel bakış, problemlerin çözümünü geçmişte aramak şeklinde bir kısır döngüyü ortadan kaldırır.*”⁵³ Çağdaşlaşma ve yenilik çağrılarında önce yapılması gereken ilk şey Arap aklını derin ve kapsamlı bir eleştiri süzgecinden geçirmektir. Cabirî’ye göre temel mesele akli eleştirmektir hangi yöntemin kullanıldığı değildir.⁵⁴ Zaten bu temel düşüncesi ile epistemolojik tahlillerin önemine dikkat çeker. Arap aklını çağdaşlaştırmak için onu çöküş arasındaki akıl yapısından kurtarmak gerekmektedir.

Câbirî'nin yeni bir fikir üretmek yerine var olan bir düşünceyi (felsefî mirası) doğru yöntemlerle yorumlamak istemesi kanaatimizce onun yeni bir ideoloji üretmek veya var olan ideolojiler üzerinde durmaktan çok epistemolojiye ağırlık vermesini gerektirmiştir.⁵⁵ Böylece mevcut sorunların çözümü için en temelden başlanmış ve doğru araçlar ile de ilk adım atılmış olacaktır.

Postkolonyalizm sonrası Arap-İslâm dünyasında kültürel ve bilimsel anlamda bir uyanışın gerekli olduğu fikri Câbirî düşüncesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu anlamda o yeniden yapılanma projesi çerçevesinde ilerlemenin gerçekleşmesi amacıyla ayrıntılı fikirler sunmaktadır. Ebu Rabi` Câbirî'nin girişimlerinin çifte bir süreç izlediğini tespit etmiştir: “*Geçmişin yapıçözümü ve postsömürgecilik dönemi Arap düşüncesinin karşılaştığı en acil sorunların yeniden incelenmesi.*”⁵⁶ Câbirî'nin çıkış noktası felsefedir ve mevcut durumun en iyi çözümü felsefe ile sağlanacaktır.

⁵² Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 6.

⁵³ Balta, “Câbirî'nin Dini Anlama Yöntemi”, s. 14.

⁵⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 7-11.

⁵⁵ Ayrıca bkz. Mehmet Güneş, “M. A. Câbirî'nin Arap Aklını Tenkidi ve Arap-İslâm Geleneğini Okuma Biçimi” (Yüksek Lisans Tezi, Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 9.

⁵⁶ Ebû-Rabi`, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 356, 357.

Çağdaş Arap kültürünü dar görüşlülükten (Selefi akıldan) felsefe kurtaracak ve geçmişin teolojik ön kabullerinden ayıracaktır. Onun amacı epistemolojik açıdan geçmişi ve şimdiyi incelemek ve sonuçta geleceği inşa edecek yeni bir proje üretmektir.⁵⁷ Aklın geçmişteki yapısı ve kullanımını tespit etmek onun projesinin en mühim safhasını oluşturur.

Câbirî'nin düşünce dünyasındaki bazı kilit kavramları açıklamak onu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Onun üzerinde en çok durduğu kavram “epistemolojik kopma”dır. ‘Aklî eylem’i ele aldığını söylediği bu kavram ile aslında var olan bilgi malzemesi aynı kalsa da bilginin ele alınış tarzı, zihinsel araçlar, bilgiyi yönlendiren problematik ve bilginin yuvası olan epistemolojik alanın farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu farklılık derinde ise ve artık önceki yönetime dönmek mümkün değilse burada artık “epistemolojik kopma” gerçekleşir. Câbirî'nin burada asıl anlatmak istediği şey mirasın artık işlevsiz olan yöntemlerinden kopmadır. O, “mirasın ürünü varlıklar” olmayı değil, “mirası olan varlıklar” olmayı önerir. Nesne ve özne ayırımına dikkat çeken düşünür, metin ile metni okuyan kişinin birbirinden ayrılması gerektiğini savunur.⁵⁸ Epistemolojik kopuş aynı kültür içerisindeki iki ayrı düşünür arasında olabilir. Câbirî farklı kültürlerle mensup kişiler arasında bu tür bir kopmadan söz edilemeyeceğine dikkat çeker. Bu kavramı daha iyi izah edebilmek için “husûsiyet” ifadesini neden tercih etmediğini de açıklar. Ona göre ‘husûsiyet’ kavramı tarihsel ve toplumsal şartların oluşturduğu, ulusal özelliklere sahip bir anlamı işaret eder. Ancak epistemolojik kopuş kavramı aynı kültür içinde ulusal bakıştan uzak bir düşünceyi yansıtmaktadır.

Câbirî'ye göre İbn Rüşd ile İbn Sînâ arasında da epistemolojik kopma mevcuttur. Düşünür İbn Rüşd ile İbn Sînâ arasında var olduğunu düşündüğü epistemolojik kopmadan ne kastettiğini şu şekilde izah etmektedir: “*Eğer İbn Rüşd’le, İbn Sînâ arasında epistemolojik bir kopuş varsa bu söz, ‘İbn Rüşd, İbn Sînâ’dan ayrı bir problematikte, ondan ayrı bir bilgi sistemi içinde düşünüyor; İbn Rüşd ikisinin de mensup olduğu aynı kültür içinde, ortak alanda İbn Sînâ’dan daha ileri bir seviyede bulunuyor.’ anlamına gelir.*”⁵⁹ Câbirî böyle bir kopuşun gerçekten

⁵⁷ Balta, “Câbirî'nin Dini Anlama Yöntemi”, s. 7.

⁵⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 11, 12.

⁵⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. XII.

var olduğunu İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'nın gnostik ruhundan, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi incelerken izlediği yönteminden ayrı bir yol izlediğini dile getirerek delillendirmektedir. O, İbn Rüşd'ün akıl ile nakil arasını uzlaştırma konusunda kelamcılarının yöntemini reddettiğini, bu konuda “*dinî felsefenin içine, felsefeyi de dinin içine sokmayı hedefleyen filozofların üslûbuna*” da karşı çıktığını ifade etmektedir.⁶⁰ Câbirî'nin bu görüşü acaba gerçekten doğru bir tespit midir? İbn Rüşd gerçekten din-felsefe arasındaki ilişkiyi nasıl ele almıştır? Çalışmamızın asıl amacını yansıtan bu temel sorular ışığında gerekli açıklamaları sonraki bölümlerde yapmaya ve tespitimizin ne yönde olduğunu açıklamaya çalışacağız.

Câbirî'nin çalışmalarında “nesnellik problemi” de önemli bir kavram olarak yer almaktadır. Düşünür modern Arap düşüncesinin yöntemle ilgili problemlerinden birinin “objektiflik” olduğunu söylemektedir. Câbirî objektifliğe bilinen anlamı dışında yeni bir anlam yükleyerek öznenin nesneye müdahale etmeyişi değil, Arap kültür mirası ile Arap benliği arasındaki ilişkiyi kastetmektedir. Bu ikisi arasındaki objektiflik ilişkisinin iki basamaklı oluşunu şöyle açıklamaktadır: İlki nesnenin öznenin ayrılması ile sağlanan objektiflik, ikincisi öznenin nesneden ayrılması ile sağlanan objektifliktir. Câbirî'ye göre Arap okuyucusunun kültürel mirası ile dolu olması onun yeni problemler ve olaylar karşısında eleştiri ruhunu kaybetmesine sebep olmaktadır. Bu sebeple de Arap okuyucusunun düşünceleri hep bir “hatırlama”dan ibarettir. Câbirî bu şekliyle objektiflikten uzak olacak Arap okuyucusunun kültürel mirasından bir metin okuduğunda aslında “hatıralarını yâd ettiğini” söylemektedir. Onun burada asıl vurgulamak istediği kültürel mirası okuyan kişinin (özne) bugününe çözüm arayışını geçmişinde (nesne) bulmak istemesinin yanlış bir yöntem olduğunu ifade etmektir. Bu şekilde okunan metin de tarihsel ve epistemolojik alandan çıkarılarak anlamını yitirecektir. Cabirî metinlerle kurulan bu objektifliğe “sözcükleri okumadan önce manayı okumaktan kaçınmak” şeklinde özetler. İkinci düzeyde öznenin kimliğini nesneden ayırarak kendi tarihine kavuşması şeklinde bir objektifliğin gerçekleşmesi sağlanacaktır.⁶¹

Câbirî'nin yönteminde yer alan kavramlardan biri de “problematik birliği”dir. Problematik, farklı problemlerin birbiri ile bağlantılı olacak şekilde problemler ağı

⁶⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 44.

⁶¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s.13-15.

oluşturmasıdır. “İşkâliyyet” kelimesi de bir yönüyle bu kavramı ifade etmektedir. Belirli bir düşünce içinde tek başlarına çözülemeyecek derecede karmaşıklaşmış olan birbiri ile alakalı problemlerin bütününe ifade eder. Bu problemlerin birini diğeri ile ilişkilendirmeden analiz etmek mümkün değildir. Problematikte bir problemi ele almak diğer problemler ile de bağlantı kurmayı gerektirir. Ayrıca bir problematik zaman ve mekân ile sınırlanmaz. Problematığe yeterli düzeyde cevaplar verilmedikçe herkes tarafından ele alınabilir. Örneğin “akıl ile nakli uzlaştırma problematiği” Orta Çağ’da İslâm düşünürlerinin ilgi alanında yer alan ve günümüzde hâlâ konuşlan bir problematiktir.

Son olarak Câbirî’nin çözüm önerisine kısaca değinmek istiyoruz. Zira bu çözüm çalışmamızın da kapsamını oluşturmaktadır. Hâlihazırdaki sorunlarımıza ‘İbn Rüşdçü felsefenin ruhu’nu yeniden inşa ederek çözmeyi önerir. Çağımıza uygun olduğunu düşündüğü İbn Rüşdçü ruhun özelliklerini şöyle sıralar:

“a) rasyonellik, b) gerçekçilik, c) bedîhiyâta bakış ve d) eleştiri geleneği açısından İbn Rüşdçülük, asrın ruhuyla uyuşmakta onunla aynı mecrada yürümektedir. İbn Sînâ’nın gnostik, karanlık ve meşrikî diye vasfedeceğimiz felsefî ruhundan tam olarak kopmayı sadece İbn Rüşdçü ruh başarmıştır.”⁶²

Câbirî aradığı çağdaşlığı, rasyonaliteyi İbn Rüşd’ün yönteminde bulduğunu ifade eder.

⁶² Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s.47.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSLÂM DÜŞÜNCESİNİ YENİDEN OKUMA PROJESİ

1. 1. İSLÂM DÜŞÜNCESİNİ YENİDEN OKUMA PROJESİNİN ÇIKIŞ NOKTASI

Her düşünsel proje arka planında bu projeyi oluşturmaya sebep olacak bir nedeni barındırır. Var olan sorunlara nasıl bir çözüm bulunmalı? Yapılan çalışmalar karşılaşılan sorunlara en üst düzeyde cevap olabilecek mi? Bu sorunlar bir proje dâhilinde çözüme kavuşabilir mi? Bu sorulara benzer pek çok sorunun yanıtı düşünürlerin yeni projeler oluşturmalarının bir nedeni olabilir. Câbirî de dönemin var olan sömürgeci güçlerinin sebep olduğu kültürel yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kaldığını fark etmiştir. Bu farkındalık ile birlikte mevcut duruma çözüm arayışlarını düşünsel sahada ortaya koymaya çalışmıştır. Düşünsel sahada üretmiş olduğu projesini eserleri ile İslâm dünyasına sunmuştur. Ebu Rabi`, Câbirî'nin sömürgecilikten kurtulma projesi ile ortaya koyduğu çabasının ana amacını şöyle özetler:

*“Temel felsefî çalışmasında, Câbirî'nin ana amacı muazzam Arap-İslâm entelektüel geleneği ve modern Batılı entelektüel gelenek ile post sömürgecilik dönemi Arap dünyası arasında köprüler kurmaktır. Bir bakıma Câbirî, entelektüel diriliş hakkındaki nahda düşüncesinin gelişmiş bir formülasyonudur.”*⁶³

1. 1. 1. Neden Yeni Bir Okuyuş?

İslâm düşüncesini yeniden okuma projesi nasıl ortaya çıktı veya Câbirî neden yeni bir okuma fikrini ortaya attı? Onun “*Felsefî Mirasımız ve Biz*” çalışması bu konuda bizlere fikir vermektedir. Kültürel miras ile yeni bir ilişki kurmayı öneren

⁶³ Ebû-Rabi`, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 356.

düşünür, İslâm felsefesi alanında bu anlamda geniş açıklamalara yer vermiştir. Câbirî eserinin mukaddimesinde yöntemini ve bakış açısını sunarken aynı zamanda bu yeni ilişkinin nasıl olması gerektiğine de değinir. Ona göre felsefî mirasın çağdaş bir okuyuşla yeniden ele alınması gerekir. Esasında Arap düşünürleri 1967 yenilgisinin ardındaki nedenleri ve ilerlemenin nasıl sağlanacağına dair görüşlerini geleneği (turâs)⁶⁴ merkeze alarak ifade etmişlerdir. Câbirî de çalışmalarının merkezine geleneği yerleştirir. Bu yaklaşımı şöyle özetlenebilir: “Câbirî, geçmişin Arap ve İslâm felsefî mirasını bütünüyle dikkate almaksızın hiç kimsenin çağdaş İslâm dünyasının karşılaştığı meydan okumalara yeterince karşılık veremeyeceğine inanmaktadır. Basit bir ifadeyle geçmişi görmezden gelmek, entelektüel olarak intihar etmek demektir.”⁶⁵

Câbirî Arap düşüncesinde kültürel mirasa yönelik farklı okuyuş biçimlerini tek tek ele alır. Bunu yapmasındaki asıl sebep mevcut okumaların/yorumların başarısız oldukları noktaları tespit etmek ve çağdaş bir okumayla kültürel mirası yeniden ele alma projesinde bu eksiklerin giderildiğine dikkat çekmektir. Başka bir eserinde ise projesinin daha önce yapılması gereken bir çalışmanın devamı olması gerekirken, böyle bir çalışma olmadığı için kendisinin daha büyük bir çabanın ve azmin gerektiği bir işe girdiğini belirterek bu projenin önemini bir kez daha vurgulamaktadır. Câbirî geçen asır içinde bazı okuyuş biçimleri ortaya çıkmış olsa da hepsinin belli bir amaca yönelik olup dar bir bakışı yansıttığını belirtmiştir. Bu bakışın aşılmasını ve daha kapsamlı bir okuyuşun geliştirilmesi gerektiğini söyler. Bu okuyuşlar için şu ifadeleri kullanır: “Bu okuyuşlar ya oryantalistçedir, ya selefî bir mantığa ya da ulusçu veya solcu bir yaklaşıma sahiptir ve hepsini yönlendiren temel saik ya geçmişteki numunelerdir veya konjonktürel ve ideolojik diyebileceğimiz panikten doğan işgüzarlıklardır.”⁶⁶ Câbirî’nin bu okuyuşları ele aldığı incelemesine kısaca yer verildikten sonra kendi fikrini yansıtan okuyuşu ele alınacaktır. Ardından okuyuşunu tatbik ettiği alana yani İslâm felsefesi alanındaki incelemesine yer verilecektir.

⁶⁴ Turâs’ı miras olarak anlayabileceğimiz gibi “Arap dünyasını câhiliyye döneminden bu yana şekillendiren Arap rasyonalizminin çağdaş ifadesi ya da yeniden ifade edilmesidir.” şeklinde tanımlandığını görebiliriz. Bkz. Ebû-Rabî’, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 357.

⁶⁵ Ebû-Rabî’, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 357.

⁶⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 7.

1. 1. 2. Kültürel Mirası Farklı Okuma Denemeleri

Hepsinin de selefi olduğunu söylediği okuyuşlardan ilki, dinî selefiliktir. Bu okuyuşun çıkış noktasını şu iki soru oluşturmaktadır: “*Uygarlığımızın özgünlüğünü nasıl gündeme getirelim? Kültürel mirasımızı nasıl diriltelim?*”⁶⁷ Câbirî bu sorulara cevap bulma çabası içerisinde giren bu okuyuşun gerisinde yer alan bir hususa dikkat çekmektedir. Ona göre kültürel mirası yeniden diriltme ve yeni bir okuyuş sunma girişimlerinin arka planında savunmacı bir tavır yer almaktadır. Bu, Batı uygarlığına karşı meydan okuma çabasıdır. Arap düşüncesindeki Selefi akım ile ilişkili olan bu düşünce, kültürel mirasa sarılmayı öneren tavrı ile mirası tekrar etmekten öteye geçemez. Kültürel mirasın yeniden canlanmasının “yeni bir ideolojik okuyuş” ile gerçekleşeceğini savunan bu okuyuşu Câbirî doğru bulmaz. Çünkü “çöküş asrın”dan gelen bilgi muhtevasını bırakıp aynı zamanda Batı’yı taklit etmemeyi savunan bu okuyuş, aracı amaç haline getirmiştir. Bu okuyuşta gelecek, geçmişin kopyası haline gelmiştir. Câbirî bu konuda şöyle söylemektedir: “*Temeli, kutlu ideolojik gelecek şablonunun mâzi üzerine oturtulması, mâziye indirgenmesine dayanır.*”⁶⁸ Yeni bir söylemden ziyade kültürel mirasın tekrarı olan bu okuyuş Câbirî’ye göre İslâm kültürünü çağdaş kılacak bir okuyuş olamaz.

Bir diğer okuyuşun temel iki sorusunu Câbirî şöyle belirlemektedir: “*Çağımızı nasıl yaşayalım? Kültürel mirasımızla nasıl bir ilişkide olalım?*”⁶⁹ Avrupa’yı ana kaynak olarak gösteren bu okuyuşta Arap-İslâm kültürü (geçmiş) bu kaynak ile ilişkilendirilerek yorumlamaktadır. Avrupa’dan sadece bilimsel yöntemin alındığı iddiasında olan bu okuyuşu Câbirî bilimsellik ile birlikte ideolojilerin de aldığını ifade ederek eleştirmektedir. Ona göre bir ideoloji beraberindeki yöntemden ayrılmaz. Alınan yöntem ideolojisini dayatmaktadır. Batı kaynaklı modern bilimin kayıtsız şartsız alınmasını hakikat dışı olarak değerlendirenler de olmuştur.⁷⁰ Câbirî bu okuyuşun “Oryantalist selefilik” olarak görüldüğünü söylemektedir. Amacını “geçmişî anlamak” olarak belirleyen bu okuyuşun Arap-İslâm kültürüne uygulanması sadece Avrupa’ya hizmet etmekle sonuçlanacaktır. Çünkü Arapların

⁶⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 2.

⁶⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 3.

⁶⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 4.

⁷⁰ Mustafa Öztürk, “Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi*, 4 (2012): s. 39.

önceki kültürlere olan bakış açısı incelendiğinde onların Avrupa ile Yunan uygarlığı arasında sadece köprü görevi gördüğü anlaşılabacaktır ve bununla sınırlı kalacaktır. Böylece gelecek projesinin Arapların geçmişini anlamaktan geçtiğini iddia eden bu okuyuş, Avrupa'nın geçmişi ile sınırlı olacaktır.⁷¹

“Devrimimizi nasıl gerçekleştirebiliriz? Kültürel mirasımızı nasıl yeniden inşa edebiliriz?”⁷² Bu sorular da “Marksist seleflik” olarak isimlendirilen bir diğer okuyuş tarzını yansıtır. Bu okuyuş var olan bir yöntemin Arap-İslâm kültürüne uygulanmasını içerir. Câbirî bu yöntemin diyalektik yöntem olduğunu söyler. Bu okuyuşta düşüncenin bir tarafında kültürdeki sınıfsal çatışma diğer tarafında ise “materyalizm” ve “idealizm” arasındaki kavga yer alır. Bu okuyuş kültürel mirasın solcu bir tarzda okunmasıdır. Ancak bu okuyuşun sahipleri Câbirî'ye göre işin zorluğu bahanesiyle yöntemin hakkını verememiş ve uygulamaya geçirememiştir.⁷³ Bu yaklaşımın savunucuları farklı bir açıdan şöyle de eleştirilmiştir: “... İslâm'la sol ve sosyalist ideolojinin arasını bulmaya çalışan Müslüman fikir adamlarında dikkati çeken özellik, Marksist ve sosyalist terminoloji ile İslâmî kavramlar ve figürler arasında kimi zaman gelişigüzel ve gevşek irtibatlar kurmaktır.”⁷⁴

Câbirî, amacının bu okuyuşların epistemolojik esasını belirlemek olduğunu, aksi bir durumda yapılan eleştirilerin o okuyuşun ideolojisine yönelik olacağını belirtmiştir. Bu durumda akla bir ideolojinin başka bir ideolojiyi eleştirmesi gelmekte ve yapılan okuyuşu aklî bir eylem olmaktan çıkarmaktadır. Epistemolojiyi devre dışı bırakmak ise sonuçta sadece ideolojik ürünlerin çıkmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple Câbirî epistemolojik inceleme ile neyin doğru neyin yanlış olduğunu ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.⁷⁵

1. 1. 3. Yeni Okuyuşun Yöntemine Doğru

Câbirî “üç okuyuş” tarzını incelediğinde başarısızlıklarının temel nedenini yöntem ve bakış açılarında bulmaktadır. Yaptığı incelemede bu okuyuşların

⁷¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 5.

⁷² Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 5.

⁷³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 6.

⁷⁴ Öztürk, “İslâm Düşüncesinin Serencamı”, s. 49.

⁷⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 6.

objektiflik ve tarihsellik bilincinden yoksun olduğunu tespit etmektedir.⁷⁶ Böylece o kendi okuyuşunun temellerine yönelik ilk adımı atmıştır. Bu adım mevcut okumaların eksiklikleri tespit edilerek yeni okuyuşa yön veren unsurlarını belirlemekle olmuştur. Buna göre Câbirî felsefî miras için önerdiği okuyuşunda mevcut metni çağdaş kılacak yönlendirici unsurları “objektiflik” (nesnellik) ve “tarihsellik bilinci” şeklinde belirlemektedir. Bu unsurlar felsefî mirasın yeniden ele alınmasında göz önünde bulunması gereken ve onu çağdaş kılan niteliklerdir. Peki, ona göre metnin objektifliğini sağlamak nasıl mümkün olur? Câbirî Arap kültürel mirasını okurken “objektif” kelimesinin bilinen genel anlamı dışında, iki boyutlu olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre ilk boyut öznenen (metni okuyan kişi) nesneye (okunan metin) doğru nasıl bir ilişki olacağına dair tespittir. Bu ilişki, okunan metnin problematiği göz önünde bulundurularak metnin kendi tarihi içinde okunması şeklinde anlaşılabilir. Bu faaliyet düşünür tarafından nesnenin öznenen ayrılması olarak ifade edilmiştir. Câbirî’ye göre Arap okuyucu kültürel mirasını okurken bu boyutu göz önünde bulundurmamaktadır. Nitekim bir insanın doğduğu çevrenin kültürü ile büyüdüğü ve o kültür ile beslendiği düşünüldüğünde o kültürün bakış açısına sahip olması ve bu şekilde düşünmesi kaçınılmaz olmaktadır. Ancak Câbirî’ye göre sadece bu düşünce çerçevesinde kalmak ilerlemenin önünde bir engel teşkil etmektedir. Düşünürün göre kültürel mirasını gelişime açmayan, eleştiriye tâbi tutmayan ve çağdaşlaşması yolunda fikir üretmeyen bir kimse ile mirasını yeniliğe açan kimse arasında büyük fark vardır.⁷⁷

Câbirî bir kültür aracılığıyla düşünmenin belli bir kaynak çerçevesinde düşünmek olduğunu söylemektedir. Bu çerçeveyi oluşturan unsurlar ise söz konusu kültürün geleceğe, dünyaya ve kâinata bakış açısı ile ortaya çıkmaktadır. “Gerçekten de insan, istese de istemese de tarihini sırtında taşıdığı gibi aynı şekilde fikir de ister istemez kendisini oluşturan unsurların etkilerini, içinde ve vasıtasıyla oluştuğu medeniyet realitesinin izlerini taşır.”⁷⁸ Dolayısıyla doğduğu andan itibaren Arap insanı kültürünü bir hakikat olarak almakta, onu hep zihninde tutmaktadır. Yaşamının her ânında bu hakikat ile düşünmekte, kültür onu esaret altına almaktadır.

⁷⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 6, 7.

⁷⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 14.

⁷⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 16.

Câbirî bu şekilde düşünen birinin eleştiri ruhundan uzak olacağını, hazır kalıplardan hareketle ancak fikir sunabileceğini söylemektedir. Ona göre bu şekilde düşünmek ise ilerlemenin önünde engel teşkil etmektedir. Düşünür buna örnek olarak Arapçayı vermektedir. Ona göre Arap bir kişi konuştuğu dil ile kültürünü öğrenmekte ve yine kültür bu dil vasıtasıyla oluşmaktadır. Fakat düşünce aynı şekilde bu dile etki edememektedir. Düşüncelerin değişmesi ve ilerlemesi karşısında dilde aynı gelişimin yaşanmadığını, yeni kavramların oluşmadığını düşünen Câbirî bu sebeple Arap dilinin ilk günkü kutsallığını koruduğunu, yeni gelişmeleri bünyesine almadığını düşünmektedir.

Câbirî felsefî miras için önerdiği yeni okuyuşunda özne-nesne arasındaki ilişkiye de önem vermektedir. Ona göre bu ilişkiyi göz ardı ederek mirası okuyan kişi geleceği inşa etmek için metnin içinde ‘bilimsel’ ve ‘rasyonel’ dayanak bulmaya çalışmaktadır. Bu kişi hedefine uygun şekilde metni okumakta, oradan dilediğini almakta, diğerlerini görmezden gelmektedir. Böylece metin tarihsellik vasfını yitirmekte, epistemolojik alan ihmal edilmektedir. Câbirî ilerleme yolunda atılacak adımları mirasta aramaya çalışan kimsenin bu tavrı ile mirası anlayamayacağını düşünmektedir. Çünkü kültürel miras aranan çözüme cevap olacak şekilde okunmaktadır. Câbirî’ye göre “*metnin anlamını yine metinden çıkarma*”⁷⁹ işlemi ancak özne ile nesne arasında yapılması gereken ayırım gözetilerek sağlanabilir.

Objektifliğin ikinci boyutunda nesneden özneye doğru olan ilişkinin tespiti yer almaktadır. Burada amaç metni özne için anlamlı kılmaktır. Metni okuyan kişi kendi tarihine döner ve metni bu bağlamda anlamaya çalışır. Bu işlem üç aşamada gerçekleşir. İlk aşamada, metni “yapısal inceleme”ye tabi tutarak yazarın düşüncelerini oluşturan problematik tespit edilir. İkinci aşamada metnin “tarihsel analiz”i yapılarak yazarın düşüncesinin oluştuğu çevre tespit edilir. Böylece bir önceki aşamanın sağlaması yapılmış olur. Yani metnin doğruluğunun tespiti ile yazarın söyledikleriyle söylemek istedikleri de açığa çıkmış olur. Son aşamada “ideolojik teşrih” ile metnin ideolojik muhtevası açığa çıkarılır. Bu sayede okunan metin ile bir bağ kurulabilir.⁸⁰

⁷⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 15.

⁸⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 16.

Câbirî'nin “ideolojik teşrih” kavramı araştırmacılar tarafından eleştirilmekte, onun bu şekilde bir yaklaşıma sahip olmasının tarihteki tüm olayları tek bir ideolojik perspektife dâhil etmeye sebep olduğu düşünülmektedir.⁸¹ Dolayısıyla filozofların düşüncelerinin Câbirî tarafından hep belli bir gayeye yönelik olarak okunduğu, düşüncelerinin olduğu siyasî ortamla ilişki kurulduğu izlenimine varılabilir. Böyle bir okuma ile de filozofların düşüncelerinin belli bir amaç doğrultusunda geliştirdikleri sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak bilindiği gibi filozofların ortaya koyduğu fikirler mevcut siyasî yapıya uygun olarak değil sahip oldukları bakış açısına göre gelişmektedir.⁸²

Câbirî'nin kullandığı yönteme birtakım eleştiriler yapıldığı tespit edilmektedir. Örneğin özne-nesne ilişkisinde hiçbir zaman objektifliğin sağlanamayacağı düşünülmektedir. Buna göre araştırmacı ile araştırılan nesne arasında sağlam bir ilişkinin bulunduğu düşüncesinden yola çıkarak Câbirî'nin bu durumu dikkate almadığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla Câbirî'nin özne-nesne arasında bir tür ayırıştırma-birleştirme operasyonu yaptığı ve bu girişiminin bir bedelinin olacağı düşünülmektedir. Câbirî'nin “*araştırmacı kişisel ilgilerinden azade olabilir mi?*” gibi sorulardan kaçtığı ifade edilmektedir. Böyle bir soruyu devre dışı bırakacak olan yapısalcılığın da bir yöntem olarak Câbirî tarafından özellikle benimsendiği düşünülmektedir. Bu yöntemde metindeki asıl yapıyı ortaya çıkaracak nesnel ölçütlerin bulunmadığı ifade edilmektedir. Bu da yöntemin öznel bir yapıda olduğunu düşündürmektedir. Ancak yine de Câbirî yönteminin nesnelliği konusunda ısrarcı davranmaktadır. Yönteminde dilin ve mantığın sınırlarını aşacak şeyin yapısalcılığın çıkış noktasını oluşturan ‘sezgi’ ile mümkün olacağını savunmaktadır.⁸³

Câbirî mirası okurken bu sezginin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre metnin objektifliğini sağlamak için yapılan analizler metni öznenen ayırır. Metni tekrar çağdaş kılmak Câbirî'ye göre bir çeşit sezgi ile mümkün olacaktır. Bu, metnin keşfedilmeye açık yönü ile irtibatın kurulması anlamında bir sezgidir. Ona göre tüm filozofların “ehli olmayandan saklanan” bir şeyden bahsetmesi mirasa

⁸¹ Recep Alpyağıl, “İslâmî Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek: Felsefî Mirasımız ve Biz Üzerine Eleştirel Notlar”, *İslâmiyat*, 7/3 (2004): s. 138.

⁸² Ali Durusoy, “İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı”, *Eskiye*, 16 (2010): s. 16.

⁸³ Alpyağıl, “İslâmî Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek”, s. 135.

yönelik sezgisel bir okumayı gerekli kılmıştır. Câbirî felsefî miras için önerdiği okuyuşta böyle bir bakışa sahip olmayı gerektiren hususu şöyle açıklamaktadır: “*Bu ‘ehli olmayandan saklanan’ şey, filozofların metinlerinde bir nevî kimlik kartı özelliği taşıyan unsurdur. O halde onu araştırmak, üzerinden örtüyü kaldırmak gerekiyor. Bunu başarmanın tek yolu, onların fikrî problemlerine bilinçli bir sondaj yapmaktır.*”⁸⁴ Böylece metin bize çağdaş kılınmış olacaktır.

Metni bir sondaja tabi tutmak öznel bir değerlendirmeyi gerekli kılabilir. Nitekim sezgi denilince görecelilik devreye girmektedir. Dolayısıyla Câbirî’nin bu konudaki düşüncelerine yapılan eleştirilerde onun özne-nesne ayrımının bir izlenimden oluştuğuna ve nesnellik vasfını taşımadığına dikkat çekilmektedir. Çünkü Câbirî’nin metne ‘sezgisel’ bir okuma işlemi uygulaması yapılan analizlerin çoğunlukla öznel olmasına sebep olmaktadır. Böyle olunca da yöntem nesnellik vasfını yitirmektedir. Câbirî’nin yöntem olarak yapısalcılığı seçmesindeki asıl amacının da geçmişin karmaşıklığını netleştirecek, geçmişteki her olayı aydınlatacak ve bir sebebe bağlayabilecek yetkinliği içermesinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Onun yapısalcılığı geçmişteki bulanıklığı netleştirecek bir “optik” olarak gördüğü düşünülmektedir.⁸⁵

Felsefî miras üzerine yapılan diğer okumaların üçü de yöntem olarak “*kıyâsu’l-gâib alê’s-şâhid*” (bilinmeyenin bilinene kıyas edilmesi) ilkesine dayanır. Ancak bu yöntem Câbirî tarafından sert bir şekilde eleştirilmektedir. Bu noktada akla şu soru gelebilir: Nahiv, kelam ve fıkıh âlimleri tarafından çok sık kullanılan bu yöntemi Câbirî neden eleştirmiştir? Başka bir ifade ile o, hangi sebepten dolayı kıyas yöntemini kullanarak kültürel mirasa canlılık kazandırmayı hedefleyen okuyuşların yetersiz olduğunu dile getirmiştir? Düşünüre göre bu yöntem, sıhhat şartlarına uyulursa ancak bilimsel olarak kabul edilebilir. Peki, bu yöntemi kullanan nahiv, fıkıh ve kelâm âlimleri, tabiat bilginleri yöntemin sıhhati için konulan şartlara uymuşlar mıdır? Câbirî’nin konuyla ilgili açıklamalarından âlimlerin bu şartlara uyma konusunda yetersiz kaldıklarını tespit ettiği anlaşılmaktadır. Düşünürün kıyasın ilkelerine uyma konusunda yapılan birtakım ihmalleri tespit ettiğini görmekteyiz. Buna göre öncelikle yöntemin sıhhat şartları arasında kıyas yapılan taraflardan

⁸⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 18.

⁸⁵ Alpyağıl, “İslâmî Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek”, s. 136.

ikisinin de aynı vasfı taşıyor olması⁸⁶ konusunu dile getirir. Burada daha çok “sebr” ve “taksim”in önemine dikkat çeker. Bu aşamayı kıyasın taraflarını oluşturan unsurların analizi ve bu analizin değerlendirilmesi şeklinde ifade edebiliriz. Câbirî’ye göre bu temel şartın ihlali yapılan kıyasın ispat edilmesine engel olur.

Fıkıh alanında furû üzerine yeni furûun kıyası, kelam alanında inşa edilen kıyasın bir temelini olmaması (fıkıhta bu temel “maslahatı gözetme” şeklindedir), nahiv alanında ise kıyasın inşa edildiği bir temel olmasına rağmen yöntemin amaç halini alması sıhhat şartlarının ihlal edildiğini göstermektedir. Bize göre Câbirî’nin asıl eleştirisi yöntemin dayandığı ilkeye değil, bu yöntemin düşüncüyü oluşturan bir temel halini almasına yönelik olmuştur. Bu yöntem akli dinamiklikten durağanlığa sürüklemiştir. Bu da düşüncenin sonu demektir. Dolayısıyla düşünür akli durağanlığa sevk eden bu yöntemin körü körüne kullanılmasını eleştirmektedir. Genel anlamda “Arap akli”nin ayrılmaz bir parçası olan bu yöntem aynı zamanda aklın tek üretim yolu olmuştur. Aklın tüm işleyiş mekanizmalarına tesir ederek sonuçta genel bir düşünüş yöntemi olarak kullanılmıştır. “Arap akli”nin işlevi ‘yeni’yi kıyas edecek bir ‘eski’yi aramakla sınırlı kalmıştır. Câbirî’ye göre düşünceye sınırlar çizen bu yöntem Arap düşüncesindeki “tarihsellik” bilincini yok etmiş, eleştiri ve incelemeden uzak vasfı ile de “objektiflik” niteliğinden yoksun bırakmıştır.

Câbirî, karşılaşılan sorunlara mâziden hazır çözümler bulma girişimlerini ifade eden bu zihinsel etkinliği esas alan “Arap akli”nin öncelikle sıkı bir denetimden geçirilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla düşünür öncelikle bu aklın yeniden yapılandırılmasına yönelik çalışmalar yapılması gerektiğini dile getirmektedir. Câbirî’nin akli eleştirme konusunda yapısalcı yaklaşımı benimsediği bilinmektedir. Düşünürün modern Fransız yapısalcılık ekolüne çok şey borçlu olduğu söylenir.⁸⁸ “Değişen, farklılaşan fenomenlerin altında yatan ve evrensel olduğu düşünülen değişmez temel yapılar aramak suretiyle evrensellik ve bilimsellik iddiasında bulunan”⁸⁹ yapısalcılığın bu işlevini Câbirî’nin okumalarında görmek mümkündür. “Arap akli”nin yapısal analizini yapan Câbirî, bu anlamda kıyas

⁸⁶ Bu şartın açıklaması için bkz. Abdullah Kahraman, “Şer’î Deliller”, *İslâm Hukuku* içinde, ed. Talip Türkan, 5. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), s. 167.

⁸⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 7-10.

⁸⁸ Ebû-Rabi’, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 359.

⁸⁹ Keskin, “Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi”, s. 2.

yöntemi üzerinde de incelemelerde bulunur. Bu yöntemin Arap-İslâm kültür tarihindeki oluşumunu, gelişimini, sistemleşmesini ve bu kültürün ayrılmaz bir parçası halini almasını aşama aşama analiz eder.

Câbirî kültürel mirası çağdaş bir okuyuşla yeniden ele alırken önceliği bilgiye değil bilginin işleniş biçimine verir. Daha açık söylemek gerekirse, düşünür felsefî mirası incelerken tercih edilen yöntemden ziyade, miras üzerine yapılacak zihinsel faaliyetin önemli olduğunu düşünür. Mirasın ürettiği bilginin ifade ediliş şekli önemlidir. Bu da aklın nasıl kullanıldığını değil, bizzat akli konu alan bir faaliyettir. Düşünüre göre Arap akli üzerinde yapılacak derin analizler ile bu faaliyet gerçekleştirilmiş olacaktır. Bunun için de bilgi araçlarının tahlili öne çıkmalıdır. Dolayısıyla epistemolojik faaliyet Câbirî için oldukça önem arz etmektedir. Nitekim o bilgidен ziyade bilgiyi ele alış yöntemini önemsemektedir. Bu faaliyet ile ideolojik alandan bir adım öteye gidilmiş olacaktır. Câbirî açısından düşünsel üretim araçları epistemolojik faaliyetin ürettiği bilgidен daha önemlidir. Câbirî'ye göre Arap aklının yoğunlaştığı alan, bu aklın etrafındaki dinî, siyasî, sosyal vs. şartlar ve onu oluşturan araçlardır. Arap akli eleştirilecekse öncelik bu akli oluşturan mekanizmalara yönelik olmalıdır. Ebu Rabi` onun bu yaklaşımını şöyle değerlendirir: *“Bu görev gerçekten de dev bir görevdir ve ne kadar titiz ve âlim olursa olsun, tek bir kişi bu görevi üstlenemez. Yine de Câbirî, kısmen de olsa, Arap aklının epistemolojik unsurları ve ideolojik sonuçlarının iddialı bir yapıbozumuna girişmiştir.”*⁹⁰

1. 2. YENİ OKUYUŞTA İDEOLOJİK-EPİSTEMOLOJİK ANALİZİN YERİ

Câbirî ilerleme yolunda atılacak adımlarda öncelikle “Arap akli”nın derin bir analizini yapmak gerektiğini düşünür. Onun bu amaçla “Arap Aklının Eleştirisi” başlığı altında kaleme aldığı dört ciltlik eseri malumdur. Bu da bizlere düşünürün en çok önemsendiği noktalardan birinin bu olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla konu ile ilgili yapmış olduğu araştırmalar bizlere Câbirî'nin projesi hakkında fikir verebilir, ayrıca tasarladığı projesinde İbn Rüşd'ü konumlandığı yeri tespit etmek için de yol gösterebilir.

⁹⁰ Ebû-Rabi`, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 359.

“Arap Akli”ni oluştuğu kùltùr ışığında ele almak gerektiğini belirten dũřùnùr “epistemolojik materyal” ile “ideolojik içeriği” birlikte ele almanın zorunluluğuna değinir. Câbirî’nin incelemelerinde İslâm dũřùncesi ile siyaseti hep bir arada dũřùndũđù hatta dũřùncelerini incelediği filozofların bile yaşadıkları dönemin siyasî durumunu göz önünde bulundurmadan anlamının mümkün olmadığını söylediği göze çarpmaktadır. Örneğin ona göre her ikisi de Yunan dũřùncesinden faydalanmasına rağmen G zz l ’yi ( . 1111) dinî ilimlerin ihyası için çalışmaya sevk eden şartlar ile Fârâbî’yi “Erdemli Devlet” projesine yönlendiren şartlar bambaşkaydı. Câbirî, bu iki dũř n r n Yunan dũřùncesi ile İslâm dũřùncesi arasındaki ilişkiyi faklı değerlendirmelerini de şartların farklılaşması sebebine bağlar. şöyle ki, Yunan dũřùncesi ile İslâm dũřùncesini bölmeye ve ayırmaya alışan Gazzâlî ile bu iki dũř ncenin birleştirilme ve uzlaştırılmasına önem veren Fârâbî’nin yaşadığı dönemin şartları onları bu şekilde dũř nmeye sevk etmiştir.⁹¹ Bu konudaki dũř ncesi şöyledir: “Arap kültürü, kökenleri, temelleri ve evrelerinin yeniden ele alınması gerekiyordu. Kültür -hangi kültür olursa olsun- özünde siyasî bir eylem olduğuna göre, özellikle Arap kültürü, uzun tarihi boyunca hiçbir zaman sosyal ve siyasal çalkantıların üstünde ve onlardan bağımsız kalmamıştır.”⁹² Câbirî İslâm kültüründeki ideoloji ve epistemoloji arasındaki mücadelenin önemine bu yüzden dikkat çekmektedir.

Kültürel mirası yeni bir gözle okuyan dũř n r n yapısalcı yöntemi benimsediği bilinmektedir. Bu yöntem ile geleneğin bütününden hareketle onu oluşturan yapılar incelenmektedir. Câbirî İslâm dünyasına hâkim olan aklın işleyişinin ve bilgiyi işleme kurallarının Tedvin Dönemi’nde oluşturulmuş olduğunu dũřùndũđù için bu döneme ayrı bir önem atfetmektedir. Ona göre bu döneme hâkim olan dũř nce yapısı ve akıl yeni fikirlerin üretilmesine engel olmuştur. Aynı zamanda dini anlama biçimi de bu dönemde oluşturulan kurallara bağlanmıştır.⁹³

Câbirî’nin kültürel mirasın diğer okuma biçimleri için yaptđı incelemeler ve eleştiriler onun projesinde nasıl bir yöntem izleyeceğine dair ipuçları vermektedir. Dũř n r projesinin bir parçası olarak “Arap akli”nin oluşumunun analizine yer

⁹¹ Câbirî, *Felsefi Mirasımız*, s. 61-63.

⁹² Câbirî, *Arap Aklinın Oluşumu*, s. 9.

⁹³ Balta, “Câbirî’nin Dini Anlama Yöntemi”, s. 37.

vermektedir. Bu analizde Arap-İslâm kültürünün tarihini ele alma ve Arap-İslâm aklının oluşumuna etki eden faktörleri açığa çıkarma hedefinin yer aldığı görülmektedir. Amacının bir ideoloji, dünya görüşü veya medeniyetin akıl yapısını anlamak suretiyle onun tarih içindeki yerini ve önemini doğru kavramak olduğu söylenir.⁹⁴ Câbirî sadece “uyanış”ı yeterli görmez o aynı zamanda “tecdid”in de gerekliliğine vurgu yapar. Ona göre Arap-İslâm düşüncesi karşı güçlere sadece reaksiyonla değil, aynı zamanda aksiyonla cevap vermelidir. Çağın aksiyonu ise rasyonelliğin ifadesi olan aklî faaliyettir.⁹⁵ Düşünür yalnızca aklın Arap-İslâm düşüncesini yaşadığı krizden kurtarabileceğini söylemektedir. Bu yüzden rasyonalizmin Arap-İslâm düşüncesine hâkim olan geçmişin esaretinden kurtaracağını ve aynı zamanda çağımızdaki engelleri aşmaya yardımcı olacağını düşünür. Dolayısıyla “Arap aklı”nın en temelden başlayarak incelenmesi gerektiğini düşünmektedir. Arap aklını analiz eden düşünürün incelemelerinde Fransız yapı-bozumcu filozofların etkilerinin görüldüğü dile gitirilmektedir.⁹⁶

Câbirî’nin düşüncelerinde geleceğin inşası için “Arap aklı”nın yapı-bozumu ve eleştirisi zorunlu bir adım olarak görülür.⁹⁷ Onun bu girişimleri bir arkeolojik proje olarak değerlendirilir. Bu projede asıl hedef Arap aklının tarihsel gelişimini, temel unsurlarını, oluşumuna etki eden baskın kavramlarını, kullanılan yöntemleri, siyâsal ve etik amaçları araştırmaktır. Bu maksatla da Câbirî epistemolojik unsurların ortaya çıkarılmasını önemli görmektedir. Ancak epistemolojinin ideolojiden ayrılamayacağını da farkındadır. Câbirî’nin çalışmalarında epistemolojiyi merkeze almasındaki maksadın, ideolojinin ne kadar etkili olduğunu açığa çıkarmak olduğu düşünülmektedir.⁹⁸

Câbirî’nin İslâm’ı Arap aklının en büyük mutasyonu olarak gördüğü ve İslâm’ı Arap aklının başlangıcı olarak kabul etmenin yanlış olduğunu savunduğu

⁹⁴ Yavuzylmaz, *CABİRİ*, s. 12.

⁹⁵ Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, s. 40.

⁹⁶ “Yapı-bozum” kavramına dair açıklamalar ve ifadenin kullanımına dair bilgilendirme için bkz. İbrahim Keskin, “Muhammed Âbid el-Câbirî’nin Yapı-bozumunda Özerk Özne Sorunu”, *Birey ve Toplum*, 2 (2011): s. 135.

⁹⁷ Mehmet Ulukütük, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Geleneğin Hermeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında: FazlurRahman ve Câbirî Örneği”, *Bilimname*, 2016, s. 251.

⁹⁸ Ebû-Rabî’, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358.

düşünülmektedir.⁹⁹ Bu sebeple de Câbirî'nin "Arap akı"na dair incelemelerini Câhiliye Dönemi'ne kadar uzattığı ve bu dönemden başlayarak akı en çok etkileyen unsurları belirleyip inceleme konusu olarak ele aldığı görülmektedir. Ona göre İslâm düşüncesi eleştirel bir yaklaşımla analiz edilmeli, çağa uygun çözümler üretilmelidir. Düşünür eleştirilerden yoksun bir düşüncenin yenilenemeyeceğini ve yeni sorunlara çözüm üretemeyeceğini savunur. bu şekilde hareket etmesinin geleceğin inşasını kolaylaştırdığı için yapıldığı düşünülmüştür.¹⁰⁰

Câbirî "Arap akı"nı tanımlarken Lalande'nin "Oluşturucu Akıl" ve "Oluşturulmuş Akıl" tanımlamalarına başvurur. Buna göre oluşturucu akıl, her insanda var olan anlama, kavrama ve algılama yeteneğidir. Oluşturulmuş akıl ise bu yeteneğin belli bir kültür vasıtasıyla oluşması, kültürün ve tarihin akı etkilemesiyle oluşan akıldır. Câbirî bu tabirleri "Arap akı" çerçevesinde şöyle ele alır: " '*Arap akı*' dediğimizde bir oluşturulmuş akı yani, Arap kültürünün kendi mensuplarına, bilgiye ulaşmak için esas alınması gereken bir temel olarak sunduğu ilke ve kurallar toplamını kastetmekteyiz."¹⁰¹ Kültürü inşa eden bilgi sistemlerinden oluşan "Arap akı" bu anlamda Arap kültürünün etkisinde var olan oluşturulmuş bir akıldır. Oluşturulmuş akıl oluşturucu akıl tarafından üretilir fakat oluşturucu akıl varlığını oluşturulmuş akla borçludur. Çünkü oluşturucu akıl materyallerini oluşturulmuş akıldan alır. Başka bir deyişle oluşturucu akıl kurallarını ve ilkelerini oluşturulmuş akıldan alır.¹⁰² Câbirî bu ayrımı, Arap akının sınırlarını çizmek istediği ve bu anlamda eleştireceği noktaları belirlemeye çalıştığı için yapmaktadır. Nitekim bu akla yönelik eleştirilerini iki noktada toplamıştır. İlki, oluşturucu akıl vasfına sahip olan "Arap akı"nın eleştirisidir. İkincisi, oluşturulmuş akıl vasfına sahip olan "Arap akı"nın eleştirisidir. Arap akı oluşturucu olarak incelendiğinde onun herhangi bir dönemde hâkim olan oluşturulmuş aklın kaynağı olduğu açığa çıkar ve böylece aklın yeni ilke ve kurallarını belirlemek mümkün olur. Câbirî Arap akının oluşturucu pozisyonunda bile Arap kültüründen etkilendiğini belirtir.¹⁰³ Arap akı oluşturulmuş olarak incelendiğinde ise aklın ilke ve kurallarının, bilgi sistemlerinin kültür

⁹⁹ Ebû-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 359.

¹⁰⁰ Balta, "Câbirî'nin Dini Anlama Yöntemi", s. 16.

¹⁰¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 18.

¹⁰² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 19.

¹⁰³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 19.

tarafından belirlendiği açığa çıkar ve bu da bilgi sistemlerini objektif bir şekilde analiz etmeyi mümkün kılar.

Böylece Câbirî yol haritasını belirlemiş olur. Önceliği oluşturulmuş aklın eleştirisine verir. Oluşturulmuş akıl olarak Arap aklını değerlendirmeye alırken Yunan ve Avrupa uygarlığı ile karşılaştırma yaparak ilerler. O, tarihsel verilere göre sadece Araplar, Eski Yunan ve Avrupa'nın bilime ilgi duyduklarını, diğer uygarlıkların irrasyonel (sihir, büyü) faaliyetlere yöneldiklerini belirtir. Böylece diğer iki düşünceden ayrı olarak incelendiğinde Arap aklının kimliği açığa çıkacaktır. Bu kimlikte Arap kültürüne aidiyet yer alır. Böylece Câbirî bir ilke ve kuralların oluşturduğu akıl yerine belli ilke ve kuralların oluşturduğu akli ön plana çıkarmış olur. Bu da bu ilke ve kuralların tarihsel ve toplumsal dayanaklarının olduğu iddiasını güçlendirecektir. Arap aklının belli bir kültüre ait olduğu belirlenerek bir bütün oluşturulur. Böylece eleştirilerin bir bütüne yönlendirilmesi sağlanır. Burada aslında Arap-İslâm aklında modernleşmeye engel olduğu düşünülen unsurların açığa çıkarılması ve bunları tarihselleştirilerek devre dışı bırakılması amacının yer aldığı düşünülmektedir. Câbirî'ye göre Arap-İslâm aklının modernleşmeyi gerçekleştirememiş olması, onun Grek-Avrupa aklının işleyiş ilkelerinden farklı olmasına bağlanır.¹⁰⁴

Câbirî bu tespitin ardından Arap aklının işleyişi ile Grek-Avrupa aklının işleyişi arasında bir karşılaştırma yapar. Arap aklına hâkim olan ilişkiyi Allah, insan, tabiat şeklinde üç kutup arasında gerçekleştiğini belirtir. Düşünür aklın Arap-İslâm kültüründe tabiat üzerinde düşünerek Allah'a ulaşmak için bir araç olarak kullanıldığını ifade eder. Buna karşın, Grek-Avrupa kültüründeki akıl tabiatı anlamak için Tanrı'yı araç olarak görür. Neticede Yunan kültürü ile Modern Avrupa kültüründe akıl bilgi ile irtibatlandırılırken, Arap düşüncesinde ahlâkla ilişkilendirilir.¹⁰⁵

Arap kültürü içerisinde ve onun aracılığıyla oluşturulan Arap akli epistemolojik bir sisteme sahip ilke ve kurallardan oluşmuştur. Câbirî bu ilke ve kuralların Arap kültüründe Tedvin Dönemi olarak bilinen zamanda oluştuğunu ifade eder. Onun art zamanlı yaklaşımı değil, eş zamanlı yaklaşımı benimsediği

¹⁰⁴ Keskin, "Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi", s. 85.

¹⁰⁵ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 36.

bilinmektedir. Bu yaklaşım ile Arap-İslam kültürünün yapısında değişmeden kalan unsurlar açığa çıkarılmış olacaktır. Şöyle ki, Câbirî Arap aklını oluşturan yapıdan söz ederken bunu oluşturan değişen ve değişmeyen unsurların olduğunu belirtir. Epistemolojik olarak bu unsurları barındıran kültürü bir bütün olarak incelemiştir.¹⁰⁶ Câbirî'ye göre kültürde her şey unutulduktan sonra geriye kalanlar değişmeyen unsurlardır. Arap aklının da Arap-İslâm kültürünün değişmeden kalan unsurları ile oluştuğunu söyler. Dolayısıyla ona göre Arap kültüründe Câhiliye döneminden günümüze kadar değişmeden kalan unsurların bütünü "Arap aklı"nı oluşturmaktadır.¹⁰⁷ Yapılan incelemeler ile Arap-İslâm kültürünün değişmeden kalan yapısının Tedvin Dönemi'nde belirlendiğini ve hâlâ belirleyici olduğunun açığa çıkarılacağını düşünmektedir.

Câbirî'ye göre Tedvin Dönemi İslâm kültürünün referans çerçevesidir, bakış açısidir. Olaylara ve olgulara hep bu asırda oluşan bakış açısıyla bakılmaktadır. Câbirî, Tedvin Dönemi'nin kendinden öncesini de kendinden sonrasını da belirlediğini şöyle ifade eder: "*Buna göre Cahiliye döneminin, İslâm'ın ilk yıllarının ve Emevî döneminin büyük bölümünün tabloları, Tedvîn Asrı'ndan çıkan iplerle örülmüştür. İşte 'Arap aklı' da esasında bu iplerden başka bir şey değildir.*"¹⁰⁸

Tedvin faaliyetini kapsamlı bir kültürel inşa olarak gören Câbirî bu faaliyetin bir amaç doğrultusunda yapıldığını savunur. Ona göre devletler dini resmîleştirmek için bu faaliyeti yapmıştır. İslâm'ın en büyük iki fırkası Arap-İslâm kültür mirasını aralarındaki rekabetin bir aracı olarak kullanmışlardır. Böylece Sünnî veya Şîî bugüne hizmet için kültürel mirasın yeniden inşası faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Bu faaliyet daha müşkül bir durumu ortaya çıkarmıştır ki, o da Arap aklının kültürel mirasla ilişkisini sağlamaktır. Her iki fırka, mirası kendisiyle ilişkilendirerek okuyacağından "Sünnî Akıl" ve "Şîî Akıl" kavramları oluşacaktır. Câbirî burada inanç faktöründen çok, epistemolojik sistemin etkisinin olduğunu ifade eder.¹⁰⁹

Arap aklı; "*Arap insanının eşyaya bakışını, bilgiye ulaşmak, onu üretmek ve yeniden üretmek için eşya ile girdiği ilişki tarzını belirleyen kavramlar ve zihinsel*

¹⁰⁶ Keskin, "Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi", s. 61.

¹⁰⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 45.

¹⁰⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 73.

¹⁰⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 79.

aktiviteler toplamı”¹¹⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu aklın temellerinin Tedvin Dönemi’nde atıldığı daha önce ifade edilmişti. Bu temellere Câbirî Arap aklının oluşumunu ve yapısını izah ederken çok kere başvurmuştur. Bir anlamda aklın oluşumunu ve yapısını izah etmek için kendince bir zemin hazırlamıştır. Arap aklını oluşturan yapıları tek tek analiz eden Câbirî böylece kültür aracılığıyla oluşan Arap aklının birtakım unsurlarını tarihselliğe mahkûm ederek çağa uygun olduğunu düşündüğü yeni yapıya işaret etmiştir.

Tedvin Dönemi’nde Arap-İslâm aklı Hermetizm, “Âtıl Akıl” gibi birtakım irrasyonel unsurların etkisinde kalmıştır ve gelişmenin önündeki en büyük engel de bu akıldır. Dolayısıyla bu akıl ile epistemolojik kopma gerçekleştirilmelidir. Câbirî eski yöntemler ile geleneğin anlaşılamayacağını düşündüğü için burada metodolojik anlamda bir kopmayı önermektedir. İbn Rüşd özelinde Endülüs’ü örnek almak gerektiğini bu yüzden düşünmektedir.¹¹¹ Ona göre İbn Rüşd bu anlamda irrasyonel unsurları barındıran düşünce ile bir kopma gerçekleştirmiştir. Câbirî’nin İbn Rüşd’e yönelik değerlendirmelerine çalışmanın ikinci kısmında yer verilecektir.

Câbirî’nin Arap aklını oluşturan bilgi sistemlerine yönelik analizleri inşa ettiği projede oldukça önemlidir. Bilgiyi üreten araçların tespitinin bilgiden daha öncelikli olduğunu her fırsatta dile getiren düşünür bu anlamda Arap-İslâm düşüncesinde üç bilgi sisteminin varlığından söz etmektedir. Bunlar; *beyân*, *irfân* ve *burhân* şeklindedir. Câbirî öncelikle Tedvin Dönemi’nde Arap aklını oluşturan birtakım gelişmeleri bilgi sistemlerinin temellerini oluşturması açısından incelemektedir. Bu temellerin bilgi sistemlerinin oluşmasında rol oynadığını düşünmektedir. Dolayısıyla bu temellerin incelenmesi Câbirî’nin projesinin bir parçası olan bilgi sistemlerini daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

1. 3. “ARAP AKLI”NI OLUŞTURAN BİLGİ SİSTEMLERİ

Câbirî’nin yeniden yapılanma projesinin bir parçası olarak Arap-İslâm kültüründe belirlemiş olduğu üç bilgi sistemini ayrıntılı şekilde incelemiştir. Bunlar; *beyân*, *irfân* ve *burhân* epistemolojisidir. Arap-İslâm geleneğinin bu üç sistem

¹¹⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 82.

¹¹¹ Coşkun, “Muhammed Âbid Câbirî”, s. 2.

arasındaki uzun soluklu mücadelenin tarihi olduğunu söyleyen Câbirî, ayrıca bu sistemlerin her birinin kendine özgü işleyişinin ve kurallarının olduğunu ifade etmiştir.¹¹² Arap aklının Tedvin Dönemi'nde oluşturulmuş şeklinin Arap kültürünün zihinsel yapısını oluşturduğunu belirlemiş olan düşünür, ilk olarak Arap aklının oluşumunda etkili olan zemini tespit edeceğini daha sonra da bu aklın yapısal analizini yapacağını belirtir. Bu incelemelerinde ilk aşamayı “Arap Aklının Oluşumu” eserinde, ikinci aşamayı ise “Arap Aklının Yapısı” eserinde açıklar.¹¹³ Her biri uzun açıklamaları içeren bu sistemlere çalışmanın amacını oluşturan Câbirî'nin “İbn Rüşdçü” düşüncesini anlamaya yardımcı olacak şekilde kısaca yer verilecektir. Nitekim Câbirî'nin bilgi sistemlerinin incelenmesine yönelik çalışmalar mevcut olduğundan bu sistemlere Câbirî'nin İbn Rüşd'ü konumlandığı yeri tespit edecek şekilde yer verilecektir.

1. 3. 1. Aklın Yasalarını Belirleyen Beyân Bilgi Sistemi

Beyân, Arap-İslâm kültüründeki dünya görüşü, kavramlar sistemi ve düşünme yönteminin sistemleşmesi ile oluşan belirli bir bilgi sistemini ifade etmektedir. Câbirî beyâna dair çalışmaların Arap-İslâm kültüründe ilmî olarak bir üst seviyeye geçişi ifade ettiğini söylemektedir. Buna göre Tedvin Dönemi'nde başlayan ve ilmî faaliyetleri temsil eden beyânî çalışmalarla Arap-İslâm kültürü, sözlü rivayetlere dayanan halk kültüründen bilime dayanan bilgi kültürüne geçiş yapmıştır.¹¹⁴ Câbirî beyân bilgi sistemi içerisinde “Arap beyân”ının din ve dil ilimlerinin kanunlaştırılması faaliyetini Arap aklını oluşturan unsurlardan biri olarak incelediğini ifade etmektedir.¹¹⁵

Câbirî eserinde beyân bilgi sistemini ele aldığı bölümde beyân âlimleri ile kimleri kastettiğini açıklamaktadır. O, akıl yürütmeye dayalı orijinal Arap-İslâm ilimleri olan nahiv, fıkıh, kelâm ve belagat ilimlerine biçim veren ve bu bilgi sahasından hareket eden âlimleri kastettiğini ifade etmektedir. O özellikle beyân bilgi sisteminin tanımlanmasında, sahip olduğu dünya görüşünün niteliğini belirten

¹¹² Coşkun, “Muhammed Âbid Câbirî”, s. 2.

¹¹³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 84.

¹¹⁴ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 18.

¹¹⁵ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 155.

âlimlere yönelmektedir.¹¹⁶ Câbirî beyân alanının dil, nahiv, kelim, fıkıh alanındaki usûl ve kaidelere dair incelemeleri içerdiğini belirtmiştir. Beyân ilminin sistemleşmesi Mutasavvıfların, Batınîlerin ve İsrâkîlerin temsil ettiği “*irfân*” ehli ile mantıkçı ve filozofların temsil ettiği “*burhân*” ehli arasındaki çatışmada özgün bir alan olarak ortaya çıkışı etkili olmuştur.¹¹⁷ Buna göre düşünürün beyân bilgi alanında Arap-İslâm ilimlerinden kelâm, fıkıh, belagat, nahiv ilimlerinin bir nevi oluşumlarına da yer verdiği anlaşılmaktadır.

Düşünürün çağdaşlaşmak adına oluşturduğu projesinin temelinde “Arap aklı”nın eleştirilerinin yer aldığı bilinmektedir. Aklın birtakım yasalarının beyân bilgi sisteminde belirlendiğini söyleyen Câbirî’nin düşüncesinde “akıl” kavramının salt evrensel bir anlam ifade etse de burada onu öznelletiren şeyin kültür olduğu anlaşılmaktadır. İşte tam da bu bağlamda o, kültür vasıtasıyla oluşan “Arap aklı”nın eleştiriye tabi tutulmasını, ilerlemenin önündeki engelin ancak bu şekilde aşılabileceğini düşünmektedir. O dil-düşünce etkileşimi bağlamında Arap dilini örnek vermektedir. Şöyle ki; “Arap aklı”nın kurucu unsurlarından biri Câbirî’ye göre Arapçadır. Câbirî en az on dört asırdır Arapça’nın grameri, sözcükleri, terkipleri ile aynı kalabilen tek dünya dili olduğunu söyler.¹¹⁸ Arap bir kimse mirasını Arapça okur, aynı şekilde kültür de Arap dili ile oluşur. Dolayısıyla “Arap aklı” Arap dilinin bakış açısından etkilenir. Ne var ki düşünce ve kültür aynı şekilde Arap diline etki etmemiştir.

Câbirî *Arap Aklının Oluşumu* kitabının ikinci bölümünde dil ile düşünce arasındaki etkileşime dikkat çekmekte, dilin düşünceyi etkilediğine dair pek çok alıntıya yer vermektedir. Câbirî, Halil b. Ahmed (ö. 791) tarafından kurallaştırılmış ‘resmî’ ve ‘fasih’ Arapça’nın yeniliklere kapalı olduğunu söylemektedir. Bedevîlerin bakış açısına göre düzenlenmiş ve Arapça’nın en zengin sözlüğü *Lisanu’l-Arab* ile Tedvîn Dönemi arasında geçen sürede (ki Tedvin Dönemi ile *Lisanu’l-Arab*’ın yazım tarihi arasında yaklaşık dört asır vardır) yeni terimler oluşmasına rağmen sözlükte bu yeniliklerin yer almamasını dilin “*mumyalanarak dondurulması*”¹¹⁹ şeklinde değerlendirmiştir. Ancak hayat devam ediyor ve bu gerçek karşısında donuk kalan

¹¹⁶ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 17.

¹¹⁷ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 19.

¹¹⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 88.

¹¹⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 91.

bir dil yeni gelişmelere kapalı olduğunda alternatif bir dilin oluşması kaçınılmaz olacaktır. Arap insanının bu şekilde diline yabancılaşması düşünürce göre parçalanmanın sebebidir. Kurallara bağlı fasih Arapça akademik seviyede kalmıştır. Yaşanarak öğrenilen bir dil, ilmî kurallara bağlı bir dil halini gelmiştir. Arapça'nın kurallara bağlanması dildeki fitrîliği ve tabîliği kenara itmiştir.¹²⁰

Bu özelliği ile Arapça'nın tarihsel bir dil olmadığı tespit edilerek Arap düşüncesinin belli bir dönemle kayıtlı olduğu ifade edilmiştir. Dil hatalarının artmasıyla Arapça'nın bozulması endişesi birtakım kuralların oluşturulmasına sebep olmuştu. Âlimler “sahih” bir dil oluşturmaya yönelik girişimleri neticesinde bedevîlere ve kapalı kabile toplumların kullandıkları dile yönelmişti. Câbirî böylece bedevîlerin sahip oldukları malı (kullandıkları dil) ticarî amaç için kullanmaya başladıklarını ifade eder. Çünkü ona göre bedevîler arasında özellikle aralarında derice sert dilce fasih olanlar âlimler tarafından hararetle aranan kimseler oldular.¹²¹ Bedevîlerden derlenen dil kuralları neticesinde dil-düşünce etkileşiminden dolayı bu kişiler Arapların düşünce tarzını, görüşlerini etkilemişlerdir. Onlar boş ve sakın bir mekânda, tekrar ve durağanlığın hâkim olduğu bir ortamda yaşayan ve duyusal karaktere sahip insanlardır. Câbirî Arap dilinin geçmişte olduğu gibi şimdi de sunduğu imkânların tekrar ve durağanlık olduğunu ve Tedvin Dönemi'nde oluşturulan kurallara ve tarihsellikten uzak olan bu dile bağlı kaldıkça bunun devam edeceğini belirtmektedir. Nahivciler gibi dil bilimcileri ve belagatçılar da Arap dilini -bedevî modeli ile- mantıkî kalıplara dökerek kanunlaştırmıştır.¹²²

Câbirî'nin beyân sistemi içerisinde ele aldığı fıkıh ile ilgili açıklamaları da dikkat çekicidir. Düşünsel üretimin niteliği ve niceliği açısından ilk sıraya koyduğu fıkıh ilmi ile ilgili yazılanlar ve araştırmalar ona göre o kadar çoktur ki bundan dolayı İslâm medeniyetine “Fıkıh Medeniyeti” demek mümkündür.¹²³ Yöntem olarak da Arap aklının özgünlüğünü temsil etmektedir. Felsefede mantık ne kadar önemli ise fıkıhta da fıkıh usûlü o kadar önemlidir. Fıkıh toplum için yasa koyarken, aklın yasalarını da fıkıh usulü koymaktadır. Arap aklının kurallarını belirleyen unsurun

¹²⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 94.

¹²¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 97.

¹²² Câbirî'nin Arapça'nın kurallaştırılmasına yönelik çalışmalara dair tespitinin ayrıntıları için *Arap Aklının Oluşumu* eserinin 94-110. arasındaki sayfalarla bakılabilir.

¹²³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 111.

fıkıh usulü olduğunu belirleyen Câbirî, nahiv ve kelam gibi diğer ilimlerin yasalarını da fıkıh usulü yönteminin belirlediğini söyler. Bu da Arap aklının tek bir yöntem üzerine yapılandığını gösterir. Bu yöntemin ana çatısını oluşturan kişi ise Câbirî'ye göre İmam Şâfiî'dir (ö. 820). “Şâfiî'nin koyduğu 'kuralların' Arap-İslâm aklının oluşumundaki önemi; Descartes'in koyduğu 'metod kuralları'nın özelde Fransız düşüncesi, genelde de Modern Batı Rasyonalizminin oluşumundaki öneminden hiç de aşağı değildir.”¹²⁴ Dolayısıyla Câbirî'ye göre bu kurallar Arap-İslâm kültüründeki düşünsel üretimin temelini oluşturmuştur.

Bilindiği gibi İslâm dünyasında Hz. Muhammed'in (a.s.) vefatının ardından Müslümanlar arasında çeşitli nedenlerden kaynaklı sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu sorunlar iki noktada birleştirilmektedir: Varlık ve değer sorunları. Varlık ile ilgili sorunlar fıkıh alanında incelenmiştir. Bu iki temel sorunun ele alınmasında insan aklının kullanılmasını uygun gören kelamcılar “ehl-i nazar”, fakihler ise “ehl-i rey” olarak isimlendirilirken, aklın kullanımını uygun görmeyenler ise “ehl-i hadis” olarak isimlendirilmiştir. Akli kullanmayı uygun gören kelamcılar felsefedeki nazârî ve amelî ayırımına benzer şekilde dinî bilginin Eş'arîlerde akliyyât-fıkhiyyât, Mutezilede akliyyât-şer'iiyyat, Mâtüridilikte din-şariat ayırımına gidilmiştir. Ehl-i hadis din üzerine düşünmenin dine bir ilave olacağı düşüncesiyle bunu reddederek yalnızca kitap ve sünnete bağlı kalmıştır. Ehl-i nazar ve ehl-i rey'in kullandığı akıl ise düşüncenin değil, dilin mantığı olan akıldır.¹²⁵

Câbirî ehl-i rey ve ehl-i hadis arasındaki mücadelenin bakış açılarından kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Bu farklılığı da “temellerin krizi” olarak belirlemektedir. Bu krizin her ilim için aynı derecede aşılmadığını, mesela kelam ilminin temelleri krizinin daha geç dönemde aşabildiğini belirtmektedir. Temellendirme kelam ilminde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 935-36), nahivde Kûfe ve Basra okulları etkili olmuştur. Belli kuralların olmayışı, hadis uydurmalarının artması ve re'yi kullanmanın bir sınırının olmaması gibi nedenler fıkıhta İmam Şâfiî'nin belli birtakım kurallar oluşturmaya sebep olmuştur. Câbirî bu kuralların belirlenmesinde İmam Şâfiî'nin dilbilimcilerine ve nahivcilere çok şey borçlu olduğunu söyler. Nitekim Halil b. Ahmed ile Arapça mevcut formunu kazanmış,

¹²⁴ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 116.

¹²⁵ Ali Durusoy, “İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı”, s. 15.

Sîbeveyhi (ö. 796) ise dilin ‘usûlü’nü belirlemiştir.¹²⁶ Kur’ânî söylemin dili olan Arapça ile onun “usûl” ve furû” özellikleri tespit edilmiştir. Buradan hareketle de onun yapı-anlam ilişkisi belirlenmiş ve hukuk alanı içerisinde bir kanunlaştırma gerçekleştirilmiştir. Fıkıh usulü, ehl-i hadis ve ehl-i reyin yöntemlerinin arasını bulan Kur’ân, sünnet, icma ve kıyas ile sınırlanmıştır. Câbirî’ye göre İmam Şâfiî’nin kanunlaştırmada esas aldığı şey Arapça’nın ifade üslupları ve kıyastır. Kıyas ile “rey”i kanunlaştıran İmam Şâfiî böylece İslâm düşüncesinin hareket alanını belirleyen yöntemi devreye sokmuştur.¹²⁷ Bu kurallaştırma ile Tedvin Dönemi’nden önce gerçekleştirilmiş olaylar bu sisteme bağlı şekilde çözüme kavuşturulmuştur. Câbirî burada hilafet meselesini örnek verir. Ona göre mesele bu konunun teorik olarak ilk ele alındığı eser olan *el-İmâme ve’s-Siyâse*’de değil, Şâfiî’nin şeriatin usulünü dört asılla sınırlamasının ardından açıklığa kavuşturulmuştur. Hilafet meselesi ile ilgili Kur’ân ve sünnette nas olmayınca icmâ ve kıyas ile asıllar üzerine inşa edilerek çözülmüştür. Bu da geçmişin kanun gücü kazanmasına ve günün olaylarının geçmiş olaylar ile tevil edilmesine sebep olmuştur. Kıyas ile eş anlamlı olan içtihat kapıları da sahabe davranışlarının ve siyasî tavırlarının kıyasa konu olmasıyla bu sayede açılmıştır.

Câbirî İmam Şâfiî’nin koyduğu usûlü Eş’arî’nin ehl-i sünnetin hilafet teorisini temellendirmede kullandığını ve bu şekilde geçmişin meşrûlaştırıldığını söyler. Câbirî’nin bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: “*Geçmişin meşrûlaştırılması, Şâfiî’nin döneminde henüz Eş’arî dönemindeki kadar acil bir ihtiyaç değildi.*”¹²⁸ Dolayısıyla meşrulaştırma girişimi Eş’arî tarafından yapılmıştır. Ona göre Şâfiî’nin metodu, Eş’arî’nin akidevî kurallarından içerik olarak farklı olsa da bu iki beyân aynı kültürel zamanı yaşamışlardır.¹²⁹ Ortamlar, şartlar, karşılaşılan sorunlar, düşünce yapıları, kültürler vs. değişebilir. Burada Câbirî’nin ulaşmak istediği nokta Arap-İslâm kültüründe Tedvin Dönemi’ndeki mevcut siyasî-sosyal şartların ulaşılan çözümlere de etki ettiğini ortaya koymaya çalışmaktır. Bu yüzden çağın mevcut şartlarına yönelik çözüm yollarının çağa uygun yöntemlerde aramak gerektiğini düşünür.

¹²⁶ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 119.

¹²⁷ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 121.

¹²⁸ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 131.

¹²⁹ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 135.

Fıkıh usulünde kullanılan yöntem Mutezile tarafından da sahiplenilmiştir. Bu akıl yürütme “duyu alanımıza girmeyen ve bilinmeyen” fer’in “duyu alanımıza giren ve bilinen” asla kıyas edilmesi şeklinde kullanılmıştır. Câbirî Mutezile dışında Hanbelîler ve Eş’arîlerin de bu yöntemi kullandığını belirtmiştir.¹³⁰ “Akıl, nakil varit olmadan önce vardır” ilkesini benimseyen ve “şâhid” olarak aklî önermeleri alan Mutezile için bu akıl yürütme biçimi sorun teşkil etmemiştir. Ancak Câbirî’ye göre aynı şey Eş’arîler için söylenemez. Onlar aklî zorunluluğu ve sebeplilik ilkesini kabul etmezler. Bu da onları aklî önermelerin zorunluluk ifade etmediğini savunmalarına rağmen aklın fonksiyonuna sarılmak gibi bir çelişkiye düşürmektedir. Bilim üretilemeyişi Câbirî buna bağlayarak şöyle söyler: “İşte Eş’arîlerin dün olduğu gibi bugün de var olan esas sorunları budur. Aslında bu, pozitif bilimin ürünlerini içtenlikle benimsediği halde onu tesis eden teorik prensipleri reddeden herkesin sorunudur. Bilim üretilemeyişimiz için başka sebep aramaya ihtiyacımız var mı?”¹³¹

Beyân alanındaki ilimler sonuçta tek bir yönteme dayanarak epistemolojik sistemlerini oluşturmuşlardır. Nahiv ve fıkıh ilminde bu yöntem “kıyas”, kelâmda “şahide dayanarak gaib hakkında istidlalde bulunma”, belagatta ise “teşbih” olarak isimlendirilmiştir.¹³² Teorik üretimde bu yöntemi kullanan ilimler beyân bilgi sistemi içerisinde yer almıştır. Câbirî nahiv, fıkıh, kelam ve belagat ilimlerinin akıl yürütme yöntemi olarak kıyası kullanmalarından dolayı “istidlâlî” sıfatını aldıklarını söyler.¹³³ O, zamanı dondurduğunu ifade ettiği kıyas yöntemini kullanan çöküş aşrındaki¹³⁴ faaliyetlerin oluşturduğu “Arap aklı”nın unsurları ile epistemolojik bir kopma gerçekleştirmek gerektiğini ifade eder. Bu konuda düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “Bizim kanaatimiz o ki ‘Arap düşüncesinin yenilenmesi’ veya ‘Arap

¹³⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 140.

¹³¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 143.

¹³² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 153.

¹³³ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 185.

¹³⁴ Câbirî, Ebu Hâmid Gazzâlî (h. 450–505) devrini; “çöküş dönemi, sistemlerin karıştığı dönem, telfiki tedahül dönemi, Arap-İslâm düşüncesinde duraklamanın ve donuklaşmanın başladığı dönem gibi farklı isimlendirmelerle ifade eder.” Güneş, “Câbirî’nin Arap Aklını Tenkid”, s. 109.

aklının çağdaşlaşması' gibi çağrılar, her şeyden önce çöküş asrından bize uzanan aklın bünyesini kırma hedefi güdülmekçe boş sözden ibaret kalacaktır.”¹³⁵

Çöküş asrının oluşturduğu aklın kırılması gereken ilk unsuru, bilim dışı olduğunu düşündüğü mekanik kıyastır. Bu sayede mirası anlamaya engel olan ve mirastan kaynaklanan sorun aşılmış olacaktır. Kur'ân, sünnet ve bunlar etrafında gelişen bilimlerin korunması, yayılması ve çalışması etkinliğini üstlenen beyân sisteminin, tüm bu “orijinal” bilimler ve onların işlevlerini içeren kapsamlı tek bir epistemolojik ilke tarafından birleştirildiği ifade edilir: Gramerde kıyas ilkesi ve fıkıh. Bu ilke kelimada *istidlâl* (sonuç çıkarma) ilkesidir. Burada, bir olay analogik bir mantık vasıtasıyla sabit bir kaynakla ilişki kurularak anlamaya çalışılır. Bu şekilde önceki deneyimlerden yola çıkılarak yeni karşılaşılan olay düzenlenir.¹³⁶ Bu yöntemin zamanı dondurduğu düşünülen yönü ise herhâlde tek bir sabit kaynağa bağlı kalarak düşünce üretmektir. Câbirî din ve dil ilimleri dışında Arap aklını oluşturan diğer unsurların “Arap dinî rasyonel” ve “kadim miras” olduğunu söylemektedir. Câbirî bu iki unsuru irfân bilgi sistemi dâhilinde incelemektedir. Çünkü ona göre dinî rasyonel olarak ifade edilen kelâm ilmi irrasyonele tepki olarak oluşmuş, kadim miras içerisindeki unsurlar da yine irrasyonel olarak Arap aklını etkilemiştir.¹³⁷

1. 3. 2. Âtıl Aklı Temsil Eden İrfân Bilgi Sistemi

Câbirî'ye göre Arap-İslâm düşüncesinin akıl dışı yönünü yani “âtıl aklı”, kaynağı Hermesçilik olan irfân bilgi sistemi temsil etmektedir.¹³⁸ İrfânın rasyonel bir bilgidan üstün olması itibariyle keşf veya ilham şeklinde kalbe yerleşen bir bilgi türü olarak İslâm mutasavvıflarınca kabul edildiği ifade edilir. Câbirî bu anlamda sûfilerin sahip oldukları bilgilerden dolayı insanların en üstünü olduklarını bir mutasavvıf olan Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde yer aldığını aktarır.¹³⁹ Düşünür İslâmî irfânda metot olarak zâhir-bâtın ayrımını, bakış açısı olarak da nübüvvet-velayet ayrımını dikkate

¹³⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 11.

¹³⁶ Mehmet Ulukütük, “Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Câbirî'nin İslam Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma”, *Felsefe Dünyası*, 63 (2016): s. 79.

¹³⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 155.

¹³⁸ Coşkun, “Muhammed Âbid Câbirî”, s. 2.

¹³⁹ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 333.

olarak inceleme alanını belirler.¹⁴⁰ Burada “İslâmî irfân” tabirine özellikle yer verilmektedir. Nitekim Câbirî Arap-İslâm düşüncesinde yer alan irfânın kadim mirasın en önemli unsuru olan âtil aklın etkisinde geliştiğini iddia eder. “*Hermetik irfânîlik çeşitli eğilim ve tonları itibarıyla İslâm irfânîliğinin genel tefekkür yapısına oldukça benzemektedir.*”¹⁴¹ Şîî irfânî olarak İsmailîler ve İmamiyye, Sünnî irfânîler olarak da sûfîleri birlikte zikreder ve her ikisinin de İslâm’dan önceki kadim mirasın irfânından etkilendiklerini, sahip oldukları epistemolojik içerikten anlaşıldığını belirtir. Örneğin, Câbirî yaptığı analizde Şîî irfândaki ve İslâm tasavvuf düşüncesindeki “makam” kavramının Hermetik yükseliş/miraç düşüncesinden alındığını iddia eder. Ona göre yaygın kanaat Sûfîlerin bu kavramı Kur’ân’dan almış oldukları yönündedir. Ancak Câbirî bu kavramın kadim irfânî mirastan alındığını, önce “derece” olarak daha sonra ise “makam” olarak Arapça’ya çeviri yoluyla girdiğini ifade ederek bu mirastan hem teorik olarak hem de ıstılah alanında etkilendiklerini açıklar. “*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.*”¹⁴² Câbirî’nin aksine Müslüman âriflerin irfânın İslâm kültürü içinde ortaya çıktığı, bu kültür içerisinde gelişip olgunlaştığını iddia edenlerin de olduğu belirtilmiştir.¹⁴³

İrfâna karşılık olarak Batı dillerinde ilim ve hikmet “*gnose*” ve bu tabirinden türeyen Gnostisizm yerine, Câbirî “İrfânîlik” tabirini kullanacağını belirtir. O irfânın evrene karşı bir tavır olduğunu söyler. Bu anlamda irfân, hem hayatı hem de ölümden sonrasını içerir. Bu düşüncenin genel karakteri ise insanın bu dünyadan uzaklaşarak öznelciliğe yönelmesi yani kendi “ben”ini yüceltmesidir.¹⁴⁴ Dolayısıyla Câbirî irfânda önemli olanın düşünce değil, “irade” olduğunu belirtir. Ana fikir ruhun dünyaya düşüşü ve asıl yurduna geri dönüşüdür. Din ve dinî bilgiler ise irfânî tavrın en yüce hedefi olan ebedî yurda ulaştırmak için kullanılır.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 477.

¹⁴¹ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 478.

¹⁴² Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 480.

¹⁴³ Erkan Baysal, “Muhammed Âbid el-Câbirî’ye Göre İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışları”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10 (2017): s. 250.

¹⁴⁴ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 338.

¹⁴⁵ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 335-341.

Kadim mirasın büyük bölümünü Helenistik düşüncenin oluşturduğunu söyleyen Câbirî, bu mirasın etkileri İslâm ile birlikte bazı bölgelerde tamamen silinmiş, bazı yerlerde ise eski inanç ile yeni inanç sentezlenerek kabul edilmiştir. Bu sentez düşünürü göre Şîî düşüncesi ve bununla irtibatlı olduğunu düşündüğü tasavvuf ve İshrâk felsefesi gibi batınî akım olarak nitelendirdiği düşüncelerde görülür.¹⁴⁶ Yeni inanç Fatımîler ve Şîî-Bâtınî gibi fırkalar tarafından ise hiç kabul edilmeyip kadim mirasın etkisi devam ettirilmiştir. Câbirî, tevhid akidesi ve beyân bilgi sistemi çerçevesinde ele aldığı irfân bilgi sistemini incelerken üç aşama belirlemiştir. Bu aşamalar şöyledir:

1) Arap kültürü kadim mirasa nasıl bakmış, nasıl ele almış? Bu soru çerçevesinde Arap aklı üzerinde etkili olan unsur ve akımlar tespit edilecektir.

2) Arap aklı üzerinde etkili olan unsur ve akımları tanıma. Böylece bu akımların kullandıkları bilgi sistemi hakkında bilgi sahibi olunacaktır.

3) Kadim mirasın Arap-İslâm kültüründe oluşturduğu bilgi sistemlerini öğrenerek beyân sistemi ile kadim mirasın bilgi sistemleri arasındaki ilişkinin ne yönde olduğu tespit edilecektir.¹⁴⁷

İlk olarak Câbirî, kadim mirasın Arap kültürü içindeki yerini belirlemeye çalışır. Düşünür kadim mirasa yönelik tespitlerde bulunurken Şehristânî'nin eserinden hareket edeceğini ifade eder. Câbirî'ye göre Şehristânî Arap dinî rasyonel bakışına sahiptir ve bu yüzden de onun eserini kaynak olarak kullanmak daha doğrudur. Bu kaynaktan hareketle Câbirî Arap dinî rasyonelin karşısında yer alan ve özellikle Tedvin Dönemi'nde etkin olan kadim mirasın inanç esasları ile ilgili ana akımları şöyle sıralar: Mecûsîlik ve Maniheizm inançları ve uzantıları, Sâbiî mezhepleri, felsefe ekolleri.¹⁴⁸ Câbirî Neoplatonizmin tarihine dair Doğulu (Meşrikî) kalıp ve Batılı (Mağribî) kalıp şeklinde iki ayrı resim sunulduğunu ve Doğulu (Meşrikî) Neoplatonizmin aklî irrasyoneli ifade etmesi açısından inceleneceğini söyler. Arap dinî rasyonelin esas aldığı temel kaideler; kâinat ve onun düzeninden hareketle Allah'ı bilmek, O'na şirk koşturmak, peygamberliğe inanmak şeklinde belirlenmiştir. Dolayısıyla kadim mirasta yer alan bu akımların sahip oldukları

¹⁴⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 166.

¹⁴⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 168.

¹⁴⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 171.

inançlar Arap dinî rasyoneli tarafından belirlenen bu temellere ters düştüğünden aklî irrasyonel olarak belirlenmiştir. İnsan aklının bu akımlarda etkili olmaması da onların “aklî irrasyonel” veya “Âtıl (işlemeyen) akıl” olarak isimlendirilmesinin sebebidir.¹⁴⁹

Âtıl akıl olarak ele aldığı Hermesçiliğin Arap-İslâm kültürüne etkisini uzunca ele alan Câbirî şu tespitleri yapar: Râfızîler ve Cehmiyye’den olan ilk aşırı uçlar, İsmailî karaktere sahip *İhvan-ı Safâ Risâleleri*, İsmâilî ve İşrâkî felsefe, bâtinî sûfî akımlar, İbn Sînâ’nın Meşrikî felsefesi, Gazâlî’nin tasavvufu... “*Hermesçiliğin Arap-İslâm kültüründe işgal ettiği belli başlı yerler bunlardır.*”¹⁵⁰ Bu da bize Câbirî’nin irfân bilgi sistemi içine aldığı İslâmî yapıları göstermektedir. Câbirî’ye göre âtıl akıl Arap-İslâm düşüncesinde Hermetizmin yayılması ile güçlenmiştir. Hermetizmin yayılması ise işte bu yapılar ile olmuştur.

Kadim mirası oluşturan akımların hepsini incelemediğinin farkında olduğunu söyleyen Câbirî, ele alınan konunun yapısından dolayı Hermetizme ayrıca yoğunlaştığını belirtir. O yine de kadim mirasın en önemli yapısının âtıl akıl olduğunu ifade eder. Ona göre âtıl akıl irfân bilgi sistemini İslâm kültüründe etkili kılan unsurdur. İslâm beyân sistemine alternatif olarak sunulan bu düşünce yapısı irfânı, İslâmın beyân sistemindeki kıyasa karşı ayrı bir seçenek olarak sunmuştur. Dolayısıyla Câbirî bu sisteme “irfânî sistem” (Gnostik sistem) adını vereceğini söylemektedir.¹⁵¹

Câbirî “dinî rasyonel” ve “aklî irrasyonel” arasındaki çatışmayı içeriklerin belirlediğini, yöntem alanında bu çatışmanın beyân bilgi sistemi ile irfân bilgi sistemi arasında olduğunu belirtir. Düşünür Arap-İslâm akılcılığının Maniheist gnostisizm ve Şîî irfancılığına tepki olarak doğduğunu belirtir. Buna göre âtıl akıl veya irfanî bilgi sistemi beyân bilgi sisteminden çok önce var olsa da Tedvin Dönemi’ndeki faaliyetlerle birlikte kendini dayattığını ifade eder.¹⁵² Düşünürün bu tespiti Arap aklının Arap-İslâm kültürünün oluşturduğu bir yapıdan ziyade bir dayatmanın sonucu olarak ortaya çıktığı izlenimini oluşturmaktadır.

¹⁴⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 186.

¹⁵⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 247.

¹⁵¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 248.

¹⁵² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 250.

Câbirî “Arap-İslâm rasyonalizmi” olarak ifade ettiği kelâm ilminin Arap beyânında rasyonelliği belirlediğini ifade eder. Câbirî’yi böyle düşünmeye sevk eden şey ise bu ilmin içeriği ile alakalıdır. Yöntem olarak kullanılan kıyası ise “etki” değil bir “tepki” olduğu için eleştirmektedir. Düşünüre göre Arap-İslâm ilimlerinde teorik düşünme metodunu ifade eden kıyas yalnızca ‘diğer’ olarak görülen unsurlara yönelik bir tepkidir. Kıyas yabancı bir düşünceye karşı savunma amaçlı ya da iç bütünlüğe etki eden bir çelişkiyi gidermek amacıyla kullanılan bir yöntem olmuştur.¹⁵³ Dolayısıyla bir etki değil, tepki olarak kullanılmıştır. Arap aklının karşısında hep bir ‘diğer’inin bulunduğunu ifade eden Câbirî’ye göre “İslâmî özün müdafaası, dengenin sağlanması ve dünya görüşünün ‘netleştirilmesi’ kaçınılmaz”¹⁵⁴ olunca Arap-İslâm düşüncesinde “diğer”ine karşı bir tepki oluşmuştur.

“Diğer” olarak kastedilen kadim mirastır. Kadim miras, İslâm öncesinde var olan ve Tedvin Dönemi’nde felsefî ve ilmî bir miras olarak yeniden diriltiren kültür ve inançlardır. Arap aklının kaynağını oluşturan Tedvin Dönemi’nde gerçekleştirilen düşünsel faaliyetlerde kadim mirastan etkilenmeler olmuştur. Peki, bu etki-tepki ilişkisi nasıl olmuştur? Düşünür Arap beyânının bir niteliği olan İslâm kelimasında rasyonelliğin en mükemmel konumunu Kur’ân’ın kelimasında bulunduğunu ifade etmektedir. Burada yer alan tevhid-şirk mücadelesinde rasyonel-irrasyonel diyalektiğini görmek mümkündür. Kur’ân’da yer alan rasyonelliğin mevcut bir irrasyonel ile belirlendiğini düşünen Câbirî’ye göre rasyonelliğin ifadesi olan tevhid, şirkin karşısında mücadele etmiştir. Nitekim akıl, birden fazla ilahı tanımayı kabul etmeyerek tevhidin aklen kabul edilebilir olduğunu gösterir. Bu anlamda Câbirî, Enbiya sûresinden örnek verir: “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.”¹⁵⁵ Bu bağlamda Câbirî peygamberlerin mücadelelerinin de irrasyonelle, yani şirk ile olduğunu ve görevlerinin de aklın mesajını yaymak olduğunu ifade etmiştir. Peygamberler tarihi de bu irrasyonelle mücadeleyi içerir. Son peygamber Hz.Muhammed (a.s.)’in peygamberliği ile birlikte kıyamete kadar sürecek olan “gerçek tarih” başlamıştır. Bu

¹⁵³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 155.

¹⁵⁴ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 156.

¹⁵⁵ Enbiya 21/22.

dönemde semavî din olarak Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik ve Sabîilik bulunmaktaydı. Câbirî bu dinlerin tahrife uğradığını dolayısıyla da tahrif ve sapmanın her zaman irrasyonele dönüşeceğini ifade ederek bu inançları rasyonel dinin karşısında “diğer” olarak ifade eder. Câbirî Kur’ân’daki rasyonel-irrasyonel mücadelesinin iki yönde geliştiğini söyler. Buna örnek olarak Hz.İbrahim döneminde yaşayan Allah ile aralarına aracı olarak gezegenleri koyan Sâbiîler ile Hz.Muhammed (a.s.) döneminde müşrik Arapların aracı olarak heykel veya putlara tapınmalarını verir. Düşünürce göre her iki durumda da irrasyonel unsurlarla mücadele edilmiştir. Bu mücadelede Kur’ân’ın cevabı *teşbih*, *temsîl* ve *kıyas* mantığı ile olmuştur. Câbirî yine Kur’ân’dan örnekler vererek yıldızlar, gezegenler gibi birtakım unsurları ilah edinenlere karşı bunların sadece tabiatın bir parçası olduğunu içeren âyetleri aktarır. Burada aklın duyu, tecrübe ve kıyas mantığını kullanarak irrasyonele meydan okuduğunu belirtir. Bu da rasyonel-irrasyonel mücadelesinin ilk boyutudur. İkinci olarak da irrasyonelin akla meydan okuyarak tabiat ötesinden burhân getirilmesi şeklinde olur ki Câbirî burada müşriklerin mucize taleplerini bu boyutta inceler. Hz. Peygamber’in en büyük mucizesi olan Kur’ân’ın kelimeleri mucize olarak gösterilmişse de inat ve inkârdan vazgeçilmediği de ifade edilmiştir.¹⁵⁶

Câbirî, rasyonel-irrasyonel mücadelesinde Kur’ân’ın “kâinatı ve sistemini”, ayrıca “Kur’ân’ın beyânının” kaynak olarak alındığını tespit etmiştir. Bu iki delil, “Kur’ân’a göre Allah’a ortak koşup nübüvveti inkâra dayanan ‘aklen’ irrasyonel karşısında, dinen ‘rasyonel’i temsil ederler.”¹⁵⁷

Câbirî’ye göre rasyonelden ayrı bir irrasyonel yoktur. Rasyonelin oluşması aslında irrasyonelin varlığıyla mümkündür. Kadim miras içerisinde yer alan irrasyonel unsurların Kur’ân ve sünneti anlamada etkisinin olduğunu düşünen Câbirî, bu anlamda Hz. Peygamber (a.s.) döneminde Mekke ve Medine’de hâkim olan cahiliye mirası dediği kültür ve düşüncelerin Arap bilgisinin bir parçası olduğunu düşünür. Düşünür cahiliye mirası içerisinde kadim mirasın etkilerinin olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla İslâm dünyasında bilgi alanındaki gelişmelerin kadim mirastan arta kalanlar üzerinden geliştiğini iddia eder. Bu yüzden de Arap dinî düşüncesi (Kitap ve sünnet) ve dolayısıyla Arap beyânı ile kadim miras arasında zâhir-batın

¹⁵⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 161.

¹⁵⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 163.

mücadelesinin nasların anlaşılması noktasında olduğunu ifade eder. Şöyle ki, nasların zâhirini savunan eğilim tevil yoluyla Arap beyan sahasına girmeye çalışan kadim miras savunucularını engellemeye çalışmak istese de kadim mirasın pek çok ögesi Arap beyanına zaten girmiştir. Bu anlamda Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessimeyi kadim mirasın uzantıları olarak ele alır.¹⁵⁸ Bu kimseler mecâzî anlamıyla anlaşılacak âyetlerin teşbih, örnekleme veya kıyas yöntemini kullanarak zâhirî anlamı ifade ettiğini belirtmişlerdir. Ancak onların yaptığı bu tevilî Arap beyanı kabul etmez. Kur'ân'ın bâtını esas alanlar da kabul edilmeyecek tarzda tevil yapmışlardır.

Kadim mirasın Arap aklını oluşturmada etkisini dikkate alan düşünür, bu mirasın epistemolojik boyutunu inceleme konusu olarak alır.¹⁵⁹ Kadim mirasın savunucuları irfân bilgi sistemini temellendirmeleri açısından incelenir. Kur'ân'ı bedevî düşünce yapısı ile anlayan beyân âlimleri bu şekilde Kur'ân'ın anlaşılamayacağını tespit etmişlerdir. Câbirî Arap-İslâm kültüründe irfân bilgi sisteminin ortaya çıkmasını buna bağlar. Nitekim bedevînin 'câhilî' görüşleri ile Kur'ân'ın anlaşılamayacağının fark edilmesi farklı bir seçeneği aramaya yöneltmiştir. Bu seçenek Kur'ân'ın zâhir-bâtın ayırımına dayanarak bir tür "tevil" yoluyla anlaşılması yöntemini oluşturmuştur.¹⁶⁰ Bu yöntem irfân bilgi sisteminin yöntemidir.

Câbirî irfânîlerin kullandığı analojinin epistemolojik değerini de açıklamaktadır. Ona göre irfânî "keşf" aklın en düşük derecesi olan düş derecesinde bir analojidir. Bu değerlendirmeyi yaparken analojiyi derecesine göre üç kısma ayırmakta ve ilk kısımda en güçlü olarak matematik analojiyi, ikinci kısımda mantıkta "temsîl" veya "misal ile istidlal" olarak ifade edilen ve kelâm, fıkıh, nahiv ilimlerinde de kullanılan kıyası koymaktadır. Câbirî'ye göre Aristoteles tikelden tikele geçiş olan bu şekildeki kıyası istidlalî tümevarımın en zayıfı olarak ele alır. Analojinin bu türü sadece zan ifade eden hatabî bir yöntemdir. Son olarak da analojinin en düşüğü olarak ifade ettiği ve "gizemli" ilimlerde kabul edildiğini söylediği kısmını ele alır. Bu tür bir analojide iki veya daha fazla şey arasında benzeşmeye dayanan bir ilişki kurulur. Şeyler arasında benzerlik ilişkisi gizemlidir

¹⁵⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 164.

¹⁵⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 167.

¹⁶⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 330.

ve düşünceyi yönlendirecek tarzda bir analogi yapılır. Bu yönüyle de bilimsel değildir. Dolayısıyla bu tür bir analogiden yararlanan “keşf” mensupları aklın en alt derecesindeki analogiyi kullanır. Câbirî’ye göre bu analogi rüya düzeyindeki bilinci ifade eder. Bilgilerini ise din, mitoloji vb. şeylerden alır ve mitolojik bir karaktere bürünür. Bu bilgilere dinî bir karakter kazandırarak küllî bir gerçeklik oluştururlar.¹⁶¹ Bu bilgiler onlara göre “şeriat”ın ötesindeki “hakikat”, “zâhirin” ötesindeki “bâtın”ı ifade eder. İrfânî tutumun sihirsel olduğunu Câbirî şu sözlerle açıklar: “Onlara göre, “bâtın” gerçek olduğu için, bu hakikat son tahlilde kadim dinî mitolojilerin rivayet ettiği şeydir. Çünkü onlara göre “hakikat” ne dinî ne felsefî ve ne de bilimsel hakikat değildir; “hakikat” mitolojinin onayladığı, âleme gizemli ve sihirsel bakıştır.”¹⁶² Düşünür bu sihirsel metodun akli ortadan kaldırdığını söylemektedir.

Câbirî’nin Arap aklının belirleyicileri olarak ifade ettiği unsurlar şöyle özetlenebilir: Arap beyânı -ki Câbirî bununla kelâm, fıkıh, nahiv ve belagat ilimlerini ve bu ilimlerin kullandığı yöntemi kastetmiştir-, Arap dinî rasyoneli ve son olarak da kadim mirasın irrasyonel unsurlarıdır. Bunlar Tedvin Dönemi’nde yapılan faaliyetler ışığında Arap aklını oluşturan yapılardır. Câbirî’nin Arap-İslâm kültüründe temelde iki unsurun etkisinden söz ettiği ifade edilmektedir. Bunlar din ve kültürdür. Arap dili ve hermetik irfâncılık kültürel anlamda etkili unsurlardır. Arap-İslâm kültürünün epistemolojik yapısı da bu unsurlarla belirlenmiştir. Câbirî Arap aklını *beyân*, *irfân*, *burhân* epistemolojileri arasındaki zıtlıkların belirlediğini söyler. Arap-İslâm kültürünün epistemolojik yapısını da bu sistemlerinin akıl yapılarını dikkate alarak incelendiğini ifade eder.¹⁶³

1. 3. 3. Evrensel Akli Temsil Eden Burhân Bilgi Sistemi

Câbirî “açık ve kesin delil” anlamındaki burhân kelimesi ile özel bir düşünce metodunu kastettiğini belirtir. Bir bilgi sistemi olarak ele alındığında burhânın temelde Aristoteles’in kurduğu metot, kavramlar ve dünya görüşüne dayandığını söyler. Düşünce metodu ve dünya görüş ile kendine has bir yapıya sahip olan burhân bilgi sistemini diğer iki sistemden farklı kılan şey, Aristoteles’in burhânının metod

¹⁶¹ Câbirî, Arap Aklının Yapısı, s. 482-485.

¹⁶² Câbirî, Arap Aklının Yapısı, s. 486.

¹⁶³ Keskin, “Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi”, s. 63.

olarak kullanılması ve bu metottan hareketle de farklı bir dünya görüşüne sahip olmasıdır. Câbirî bu yapının Arap-İslâm kültüründe dinî ve ideolojik ilgilere hizmet için kullanıldığını ifade etmektedir. Burada Câbirî'nin kastettiği şey halife Me'mun'un (ö. 833) gördüğü rüyayı -Câbirî'ye göre- bir strateji olarak kullanması ve bu şekilde aklın otoritesini sağlama alması olayıdır. Ayrıca ona göre bu bilgi sistemi İslâm kültürüne dışarıdan aktarılmış ve bu sırada kültüre uygun şekilde yeniden düzenlenmiştir.

Câbirî'ye göre burhân bilgi sisteminin varlığı Aristoteles'ten çok önce Yunanistan'daki ilmî ve fikrî çalışmaların başladığı döneme rastlar. Aristoteles ise sadece kendisinden önce var olan bu sistem içindeki gelişmeleri aktarmıştır.¹⁶⁴ Câbirî'nin felsefî tavırdan ibaret olması açısından bu bilgi sistemini irdelediği düşünülmekte, felsefenin Arap-İslâm kültürü içerisindeki rolünü ve mahiyetini sorgulamaya yönelik bir tavır içerisinde olduğu söylenmektedir.¹⁶⁵ Câbirî Arap-İslâm kültürünün Yunan ile ilk tanışmasının Yeni Platonculuk, Yeni Pisagorculuk ve Hermetik din felsefesi akımlarıyla birlikte olduğunu Şehristânî'nin (ö. 1153) metinlerinden hareketle aktarmaktadır. Aristoteles ile tanışıklığın ise daha geç olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle Câbirî intikâl eden söz konusu akımların Aristoteles mantığı ile ilgilenmediklerini onların ilgi alanının “Yüce yaratıcı hakkında bilgi sahibi olmak” olduğu için Aristoteles mantığının ve felsefesinin Arap-İslâm kültürüne bu yüzden uzak kaldığını söylemektedir.¹⁶⁶ Nitekim düşünür Helenistik çağda Yeni Platonculuk ve Hermetizmin hâkim olduğunu belirtir. Aristoteles mantığı ise bu dönemde Hristiyanlık öğretisi için zararlı olduğu gerekçesi ile yasaklanmıştı. Câbirî işte bu çağın bir uzantısı olarak kadim mirasın Arap-İslâm kültürüne girdiğini ve Me'mun dönemine kadar bu şekilde varlığını sürdürdüğünü söyler.¹⁶⁷

Aristoteles mantığının Arap-İslâm kültürüne girişinin kadim mirasa ait pek çok unsurun ardından olduğunu tespit ettikten sonra Aristoteles felsefesinin Me'mun dönemindeki tercüme ve telif faaliyetleri sırasında halifenin -gerçek olup olmadığı bilinmeyen- rüyası ile tanışıldığını ifade eder. Bu dönemden önce Aristoteles Arap-

¹⁶⁴ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 489, 490.

¹⁶⁵ Ulukütük, “Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz?” s. 81.

¹⁶⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s.252.

¹⁶⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 271.

İslâm kültürü içinde oldukça sınırlı şekilde birkaç parça metnin varlığı ile biliniyordu.¹⁶⁸ Câbirî esasında bu rüyanın asıl amacının bilginin temel kaynaklarını akıl, şariat ve icma olarak belirlemek ve bu yolla da bunun dışındaki kaynakları bilhassa gnostisizm ve irfânî devre dışı bırakmak olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda Me'mun döneminde hızla artan ve Aristoteles'in eserlerine ağırlık veren tercüme faaliyetlerinin gerçek amacının Abbâsi yönetimine muhalafet eden Maniheist gnostisizm ve Şîî irfancılığını susturmak olduğunu söylemektedir.¹⁶⁹ Böylece bu strateji ile düşmanların "âtil akılı"na karşılık Yunan kökenli "evrensel akıl" çıkarılmıştır.

Evrensel akıl aynı zamanda Arap aklının oluşumuna da etki etmiştir. Me'mun döneminde tercüme hareketlerinin başlatılması ile evrensel akıl Arap-İslâm kültürüne girmiş ve bu da "diriliş" hareketini başlatmıştır. Câbirî evrensel aklın küllî, zarurî ve mutlak bilgilere insana özgü olan düşünce gücüyle ulaşmayı hedeflediğini belirtir. Bu bilgilerin dayandığı ilkelerin; mahiyet, çelişkisizlik ve nedensellik olduğunu ifade eder. " 'Diriliş' hareketi sayesinde Arap dinî makûl ile Yunan kökenli Aristocu aklî makûl arasında 'tarihsel' bir buluşma gerçekleşmiştir. Bu; aynı zamanda İslamî Beyânî bilgi sistemiyle Yunan menşeli Burhancı bilgi sistemi arasında bir mutabakatın sağlanması anlamına gelmekteydi. ”¹⁷⁰

Burhân bilgi sistemi Arap-İslâm kültürüne aktarıldığında tamamen Aristoteles'e dayandırılıyordu. Câbirî'ye göre burhân, İslâm kültüründe tamamıyla Aristoteles'e bağlanıyordu ve onun dışındaki Yunanlı bir filozof bu sistemle bağlantısı olsa dahi kabul edilmiyordu. Aristoteles'in kurduğu mantık bu sistemin metodunu, tabiat bilimi ile ilgili araştırmalar ise dünya görüşünü belirlemiştir.¹⁷¹ Aristoteles'in tabiatı düzenli ve sistemli bir yapı olarak ele alıp hareket konusuna odaklandığını söyleyen Câbirî metot ve evren anlayışı arasında sıkı bir ilişki olduğunu söyler. Dolayısıyla Aristoteles'in de doğru bilgiyi elde etmek amacıyla oluşturulan burhanî metodun kurallarına dayanarak âlem hakkında ilmî bir görüş inşa etme amacında olduğunu belirtir.¹⁷²

¹⁶⁸ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 269.

¹⁶⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 255.

¹⁷⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 272.

¹⁷¹ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 490, 491.

¹⁷² Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 524.

Câbirî burhân bilgi sisteminin kaynağını ve yapısını açıklarken beyân ve irfân bilgi sistemlerine başvurduğunu söyler. Beyân bilgi sistemi temel prensipleri ve kaynakları belli olan kendine has bir yapıya sahiptir. İrfân bilgi sistemi ise beyâna ve onun otoritesine karşı oluşan siyasî bir rakiptir. Temel prensipleri birbirinden farklı olan bu iki sistemin tevil anlayışları da farklıdır. Her iki bilgi sisteminin de yaklaşık aynı dönemde ve aynı referansa dayanarak etki-tepki ilişkisi içerisinde ortaya çıktığı daha önce ifade edilmişti. Bunlardan farklı olan burhân bilgi sistemi her şeyden önce metot ve düşünce olarak çok başkadır. Kaynak olarak da farklı bir bilgi dünyasından hareket etmektedir. Burhân bilgi sistemi kaynak olarak Kur’ân ve sünneti veya selefîn yöntemini almamaktadır. Metot olarak Aristoteles mantığını kullanan burhân bilgi sistemi bu anlamda diğer iki bilgi sisteminden farklı bir yol izler. Câbirî burhânî İslâm kültüründe temellendirmek için bu kültür içinde resmî olarak kabul gören beyân bilgi sistemi ile ilişkisi çerçevesinde ele alır. İrfân ise bu kültürdeki meşruluğu tartışma konusu olan bir sistemdir ve bu anlamda temellendirme açısından uygun değildir. Beyân ile burhân arasında kurulacak ilişki neticesinde yapılacak temellendirme bir probleme yol açmaktadır. Bu iki sistemin kendine has metot ve dünya görüşünün olması, ayrıca kendi içinde bütünlük oluşturmaları problemin kaynağıdır. Buna göre metot ve dünya görüşü açısından bu iki sistemin düzenlenmesi gerekecektir. Metot ve dünya görüşü birbirinden ayrılmayacak şekilde bir yapı oluşturulmak istendiği zaman düzenlemenin burhânî bir karakterle olacağına karar verilmiştir. Câbirî bu kararın uygulanmasına yönelik ilk denemelerin Kindî’de (ö. 866) görüldüğünü ifade etmektedir.¹⁷³ Kindî felsefeyi savunmuş ve onu diyalektik yöntemle temellendirmeye çalışmıştır. Buna karşılık “*dil âlimlerinin, felsefenin bütününe olmasa da Arap dilinin mantığı olarak kabul ettikleri nahiv’e rakip olarak gördükleri*”¹⁷⁴ Aristoteles’in mantığına tepki göstermeleri mümkündür. Câbirî Kindî’nin bu anlamdaki girişimlerinin yetersiz kaldığını ifade eder. Bunun sebebi ise onun döneminde Aristoteles’in mantık kitaplarından olan *Kitâbu’l-Burhân*’ın henüz çevrilmemiş olmasından kaynaklanır. Bu anlamda Câbirî, Kindî’nin -mecburen- diyalektik metoda ve cedele sarıldığını, çünkü onun döneminde felsefenin fakihlerin

¹⁷³ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 528.

¹⁷⁴ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 531.

saldırılarıyla karşı karşıya kaldığını düşünmektedir. Söz konusu mantık kitabı çevrilmediği için de burhânî bir yol takip edilememiştir.¹⁷⁵

Metot ve dünya görüşü arasındaki sıkı ilişkiye çok kez temas eden Câbirî beyân ve burhân bilgi sistemleri arasında oluşabilecek çatışmanın kaçınılmaz olacağını ifade eder. Zira ona göre tarihte böyle bir çatışma gerçekleşmiştir. Düşünür Ebû Sa'îd es-Sîrâfî (ö. 979) ve Ebû Bişr Mettâ (ö. 940) arasında yaşanan meşhur tartışmaya¹⁷⁶ bu çatışmanın sebep olduğunu söyler. Bu tartışma temelde beyânî mantık ile burhânî mantık arasındaki farklılığın çatışmasıdır.¹⁷⁷ Peki, bu çatışmanın yaşanmaması ve bütüncül bir bakışın oluşturulması için ne yapılmalıydı? Bunun için nahiv ile mantık, felsefe ile din arasında yeni bir ilişki düzenlenmeliydi. Câbirî'nin tespitine göre bunu yapan ilk kişi Fârâbî'dir.

Fârâbî lafzı önceleyen ve Arapça gramerinin özel bir mantığı olduğunu kabul eden bir kültürde, mananın lafızlardan önce duyulara bağlı olarak oluştuğunu, lafzın ise mananın göstergesi olarak ortaya çıktığını, ayrıca bu ikisinin ayrı birer yapı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Fârâbî bu meseleye ayrıca önem vermiş çünkü onun döneminde bu mesele bilimsel çevreleri çok meşgul etmişti. Hocası Mettâ ile Sîrâfî arasındaki meşhur tartışmada ayrıca konunun önemini artırıyordu.¹⁷⁸ Bu anlamda burhân bilgi sistemi İslâm kültüründe ilk olarak dilbilimi-mantık tartışmaları etrafında gündeme gelmiştir.

Fârâbî mantığı Arap-İslâm kültürüne dil-mantık, lafız-mana tartışmaları ekseninde temellendirmeye çalışmıştır. Bu durum Nahivciler'in itirazlarına sebep olmuştur. Nahivciler Arap dili ve gramerini bilen birinin mantığa ihtiyacının olmadığını savunmuşlardır. Dolayısıyla Fârâbî mantığı temellendirirken orta yolu bulmaya çalışmıştır. Fârâbî'nin bu konudaki açıklamalarını Câbirî şöyle özetler: *“Nahiv özeldir çünkü dille ilgilidir, diller ise çok ve çeşitlidir. Dolayısıyla her dilin*

¹⁷⁵ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 529.

¹⁷⁶ Yaşar Aydın, X. yüzyıldaki önemli tartışmalardan birinin dil-mantık ilişkisi olduğunu ve Sîrâfî ile Mettâ arasındaki tartışmanın da bu konuda olduğunu ifade eder. Buna göre Sîrâfî mantığın evrensel olduğunu reddedip onu Yunan gramerine indirgemiş, Mettâ ise mantığın evrensel olduğunu bunun yanında yerel olanın kullanılan dil olduğunu savunmuştur. Problemin daha sonra Fârâbî, Yahya b. Adî ve Ebû Süleyman es-Sicistânî ile devam ettiğini belirtmiştir. Konu ile ilgili açıklama için bkz. Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), s. 177.

¹⁷⁷ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 531.

¹⁷⁸ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 540.

*kendine has dilbilgisi vardır. Mantık ise geneldir çünkü akılla ilgilidir. Akıl ise bütün insanlar için aynıdır. Bu iki ilim arasında bir tür ortaklık ve benzerlik vardır.”*¹⁷⁹

Nahiv ilmi ile mantık arasındaki ortak noktayı her ikisinin de lafızlara yönelik kurallar belirlemesinde bulur. Aralarındaki farkın ise nahiv ilminin belli bir milletin lafızlarına yönelik kanunlar belirlerken mantık ilminin tüm milletlerin lafızlarına yönelik ortak kurallar belirlediğini ifade etmiştir. Tartışmalara sebep olan şeyin ise dilin terminolojisi ile ilgili olduğunu belirlemiştir. Câbirî Fârâbî'nin beyân bilginlerinin ilgisini lafızlardan manalara çekmeye çalışarak, lafızlara nahiv açısından değil, mantıksal delaletleri açısından bakan geniş bir bakış açısı sunduğunu söylemektedir. Bu da Arap nahivcilerinde Sîbeveyhi'den beri kurulan bakış açısını farklı bir yöne çevirmelerini sağlamıştır. Arap nahivcileri bu sayede mantıktan etkilenmişlerdir.¹⁸⁰

Câbirî'ye göre Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf* unda beyân problematiğini ele alır. Burada lafız ve mana problemini burhânî esasa göre yeniden düzenlemeye çalışır. Bilindiği gibi Fârâbî bu eserinde dilin gelişim safhasına yönelik önce harflerin oluşumu, daha sonra lafızların meydana gelişi ve felsefe-din ilişkisini aşamalı şekilde ele almaktadır. Lafzın zihindeki anlamın yansması, anlamın ise tabiat düzeninin yansması olduğunu ve anlamın kaynağının lafızlar değil, duyulur nesneler, fikirler ve tepkiler olduğunu ifade etmiştir. Bunlar da bütün insanlarda ortak olan duyu ve idrakin konusudur.¹⁸¹ Câbirî Fârâbî'nin bu eserinin grameri konu alan dilbilimi ve akli oluşabilecek hatalardan korumaya sevk eden kuralları inceleyen mantık ilmini kapsadığını belirtir. Düşünür bunun dışında Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* eserinde bir bölümünü mantığa ayırmasını mantıkla dilbilimi arasındaki ilişkiyi göstermeye yönelik bir adım olarak değerlendirir. Bu iki ilim arasında uyum olduğunu, nahiv ilminin nasıl ki dil ve lafız kurallarını belirlemede zorunlu ise mantığın da aklın kurallarını belirlemede zorunlu olduğunu açıklar.¹⁸²

Kelâmcıların düşüncelerine hâkim olan cevher-i ferd meselesi onların dünya görüşlerini etkilemiştir. “Her şeyde atomlar (cevher-i ferd) yani daha küçük parçalara bölünemeyen parçacıklar görmeleri” kelâm ilminin metodolojik ve yapısal krizine

¹⁷⁹ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 541.

¹⁸⁰ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 547

¹⁸¹ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 535.

¹⁸² Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 540.

sebeup olmuştur. Atomcu görüşlerinde aşırı giderek “tümel”, “cins”, “nevi”, “zihnî varlık” gibi kavramların reddine yönelmişlerdir.¹⁸³ Düşünür, Fârâbî'nin reddedilen bu kavramların üzerine bina edilen burhân metodunu ve yapısını beyânî bakış açısına sahip olan Arap bilgi sahasına yerleştirmeye çalıştığını düşünmektedir. Câbirî böyle bir çaba içerisine giren Fârâbî'nin tümel (küllî) ve beş tümel kavramlarını basitleştirerek ve bolca örnek vererek adeta bir öğretmen gibi sunmasını, bu kavramlara yabancı olan ve bu kavramın olmadığı bir bilgi sisteminin hâkim olduğu bir topluma aktarmasını takdir eder. Düşünüre göre Fârâbî bugün bizim de aynısını yapmamız gereken çabayı kendi döneminde cesurca gerçekleştirmiştir. O yeni bir kavramı, bu kavramı tanımayan bir düşünce yapısına kazandırmaya çalışıyordu. Bu çabasının dönemindeki hâkim akıl yapısını değiştirmeye yönelik olduğunu belirten Câbirî bunu kendi projesi ile şöyle irtibatlandırır:

*“Konunun, bugün bizim ‘İslâm aklının yenilenmesi (tecdit)’ olarak ifade ettiğimiz şeyle ilişkili olduğunu biliyordu. Kendisi, bir akıl yenilenmesinin bu akla, alışık olduğu üslupla ve her fırsatta bu aklının kendisinin de bizzat kullandığı araçlarla hitap etmeye gerek duyduğunu, bugün bizim idrak ettiğimizden daha iyi idrak ediyordu. Bu, yenilenmesi istenen aklın bu talebe kulak vermesinin ve onu kavramasının tek yoluydu.”*¹⁸⁴

Câbirî bu şekilde mantığın Arap kültürüne girişini inceledikten sonra onun Arap kültüründe nasıl düzenlendiği veya ne gibi değişimlere maruz kaldığını izaha girişir. Fârâbî beyân bilgi sisteminin sahip olduğu lafız eksenli yorum şeklindeki akıl yürütmeye karşılık, akıl yürütmenin mânâlar ve düşünceler düzeyinde gerçekleştiğini izah etmişti. Mantığın bir âlet mi yoksa felsefenin bir bölümü mü veya felsefenin hem âleti hem de bir bölümü mü şeklindeki tartışmalar neticesinde Fârâbî mantığın müstakil bir ilim olduğunu söylemiştir.¹⁸⁵ Câbirî mantık ilminin bir âlet olarak kullanılmasının Gazzâlî ile olduğunu belirtir. Gazzâlî ile mantık özel olarak kelâm ilminde, genel olarak ise tüm beyân ilimlerinde bir dayanak olarak kullanılmıştır. Ona göre Gazzâlî mantığı İslâm dünyasına

¹⁸³ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 548.

¹⁸⁴ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 549.

¹⁸⁵ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 553.

tanıtmak ve onu savunmak dışında, İbn Hazm'ın (ö. 1064) mantığın kurallarını açıklama projesini benimseyerek anlaşılır bir dil ile mantık eseri yazacaktır.¹⁸⁶

Câbirî kelamcılarının kullandıkları akıl yürütme metodunun yanlışlığını Gazzâlî'nin farkında olduğunu söyler. Gazzâlî'nin lafzı kaynak olarak alıp manayı ikinci plana atmanın pek çok probleme sebep olacağını bildiğini ve bu yüzden Aristoteles mantığını zorunlu olarak benimsediğini düşünmektedir. Câbirî kelâmında “şahidin gaibe kıyas edilmesi”, fıkıhta “kıyas”, mantıkta “temsil” şeklinde isimlendirilen yöntemde temel sorunun “illet” problemi ile alakalı olduğunun tespit edildiğini söyler. İlet, kelâm ilminde “kesin bilgi”yi ifade eder. Fıkıhta ve nahivde ise zan ifade eder. Şahidi temel alarak gaibin varlığını delillendirmek bu ikisi arasındaki ortak bir illetin bilinmesine bağlıdır. Mantık ilminde orta terim olarak ifade edilen “illet”in bilinmesi kıyası geçerli kılar. Eğer illet bilinmezse şahid ile gaib bir araya getirilemez. “... Orta terimin tam bir bilgiyle bilinmemesi, şahitten gaibi çıkarma işleminde zikredilmemesidir. Bu çıkarımda aranan şey illet, yani orta terim olup bu illet sadece bir tahmin ve zan konusudur.”¹⁸⁷ Kelamcılar bu kıyası akide alanında kullandıkları için eleştirilirler. Akide alanında aklî çıkarımlara yer veren kelam ilminde kesin bilgi gerekir. Akide zan üzerine bina edilemez. Dolayısıyla da illet yani orta terim tam bir bilgi ile bilinmediği ve zan ile ulaşıldığı için kelamî kıyas geçerli olamaz. Fıkıhtaki kıyas kabul edilebilir. Çünkü konusu Allah'ın helalleri ve haramları belirlemesinin maksadını öğrenmek olduğu için ve Allah'ın maksadını yâkinî bir bilgi ile bilmek de mümkün olmadığı için eleştiriye konu olmamıştır.

Câbirî, Gazzâlî'nin mantığı beyân sistemine yalnızca dinî fetvaların ve fikhî meselelerin mantıkî olarak anlaşılır kılınması için dâhil etmediğini düşünür. Bunun dışında görünmeyenin görünene kıyas edilmesi yoluyla çıkarımda bulunmanın sadece fıkıh ilminde geçerli olduğunu düşünen Gazzâlî'nin fıkıhın zannî bilgiyle yetindiğinin farkında olduğunu söylemektedir.¹⁸⁸

Gazzâlî kelam ilmindeki problemi Aristoteles mantığı ile çözebilirdi. Bu da Aristoteles mantığına başvurmasına sebep oldu. Câbirî Gazzâlî'nin belirlediği

¹⁸⁶ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 555.

¹⁸⁷ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 559.

¹⁸⁸ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 558.

problemleri ve problemlerin Aristoteles mantığındaki çözümünü tespit etmiştir. Örneğin kelamcılar yöntem olarak kullandıkları şahidin gaibe kıyas edilmesini kullanarak Allah'ın zatına ait sıfatların olduğunu ispat etmeye çalışmışlar ve şöyle demişlerdir: “Bizden birisinin âlim olmasının sebebi “ilim” olduğuna ve Allah da âlim olduğuna göre onun da bir ilim sebebiyle âlim olması, yani ilmin O’nun bir sıfatı olması gerekir.”¹⁸⁹ Bu sıfatlara sebep olan vasıfların soruşturulması ise “haller” problemini doğurmuştur. Mutezile’den Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 933) bu meseleyi ilk ortaya atan kişidir. Allah’ın sıfatlarının onun zatının değişik halleri olduğunu söyleyerek sıfatlar meselesine farklı bir yön kazandırmıştır.¹⁹⁰ Haller meselesinin cevher-i ferd görüşü etrafında incelenmesi ise hallerin “ne mevcuttur ne de madûmdur” olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır. Câbirî’ye göre Gazzâlî problemin ilki olan “hal” meselesini, küllî kavramını kullanarak çözmüştür. Şahitten gaibe kıyas meselesi de Aristoteles kıyası kullanılarak problemin öncüller etrafında çözüme kavuşturulması ile sağlanmıştır. Sonucun doğruluğu ile ilgili tartışmalar öncülerin doğruluğu ile ilgili alana yönelmiştir. Sonuçta kaynakların doğru olup olmadığının tespiti asıl mesele olarak ele alınmıştır.¹⁹¹

Câbirî’nin epistemolojik analizinde yer verdiği bilgi sistemlerinin nasıl oluştuğuna yönelik araştırması onun izlediği yöntemi görmeye yardımcı olmaktadır. Bu anlamda düşünürün hedeflediği yeni okuyuşu temellendirmek için yaptığı analizde temel hareket noktasının “tarihsellik” ve “objektiflik” olduğu anlaşılmaktadır. Düşünürün incelediği bilgi sistemleri bu hususlarla birlikte analiz edilmiştir.

1. 4. YENİ OKUYUŞUN REFERANS ÇERÇEVESİ

Kültürel miras için önerilen yeni okuyuşun yöntemi belirlendikten sonra yöntemi oluşturan kaynaklar üç başlıkta sıralanır:

1) Problematik birliği.

¹⁸⁹ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 305.

¹⁹⁰ Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), s. 159.

¹⁹¹ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 563.

2) Bilgi malzemesi ve ideolojik amaç arasında yapılan ayırım (düşüncenin tarihîliği).

3) “İslâm Felsefesi”ni kendi tarihi içinde okuma girişimi.

Câbirî’nin “Problematic birliği” ifadesini hangi anlamda kullandığı çalışmanın giriş bölümünde açıklanmıştır.¹⁹² Dolayısıyla burada yalnızca Câbirî’nin bakış açısını yansıtan bu ifadeyi okuyuşunda hangi amaçla kullandığı ifade edilmeye çalışılacaktır. Düşünürün öncelikle İslâm düşüncesi için teklif ettiği okuyuşta problematic birliğini göz ardı etmeden bir okuma yapılmasını önerdiği anlaşılabilir. Teorik düşünce incelenirken parçalara değil, bütüne bakmak gerekmektedir. Bu sayede incelenmeye değer bir alan oluşur. Bu konuda Câbirî üç farklı düşünce ile örnek verir. Bunlar; Yunan düşüncesi, Arap Düşüncesi ve Orta Çağ İslâm-Arap düşüncesidir. Ona göre bu düşüncelerin içlerinde var olan anlaşmazlıklara rağmen bütüncül bir tarzda incelenmesinin nedeni her birinin ortak bir problematiğe sahip olmasından kaynaklanır. Problematic birliği düşünürlerin birbiri ile ilişkili ve bağlantılı problemlerin genel bir çözüme kavuşturulması çabasını içerir. Nitekim problemler henüz çözüme kavuşmamış ancak teori olmaya meyletmişlerdir. Problematikğin ömrü problemlerin çözüme kavuşması ile belirlenir.¹⁹³ Câbirî’nin asıl vurguladığı nokta, problematic içerisinde yer alan herhangi bir problemin ele alınması durumunda o birlik içerisinde yer alan diğer problemlerin de incelenmesinin mecburiyetidir. Çünkü önemli olan o problemin birlik içerisinde üstlendiği görevdir. Aynı zamanda problem için üretilen fikirlerin sahipleri için de bir birlikten söz edilmektedir. Bu da bir düşünce hakkında fikir beyan eden bir düşünür ile ortak tarihi paylaşan diğer düşünürlerin probleme dair görüşleri göz önünde bulundurulmadan o düşünür hakkında değerlendirme yapılmaması gerektiğini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca problematic zaman içerisinde farklı durumların oluşması ile yeni fikirleri, problemleri bünyesine alabilir hatta bir fikrin problematiğe girme ihtimali bile onu bütüne dâhil edebilir. Bu, problematiğe zenginlik katacaktır. “Akıl ile naklin uzlaştırılması” İslâm düşünürlerinin üzerinde çaba sarf ettiği ve bugün de devam eden bir problematiktir.¹⁹⁴

¹⁹² Bkz. bu çalışmadaki “Muhammed Âbid el-Câbirî’nin Düşünce Dünyası” başlığı, s. 15.

¹⁹³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 19.

¹⁹⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 20, 21.

Câbirî felsefî miras için önerdiği yeni okuyuşunda düşüncenin var olma sürecini de ele alır. Bu süreçte sosyal, siyasî, ekonomik ve kültürel çevre düşünceye etkileyen unsurlardandır. Problematikğin varlığını çözüme kavuşmadığı sürece devam ettiren Câbirî bu anlamda onun zaman ve mekân ile sınırlı olmadığını ifade eder. Bu da düşüncenin varlığı ile tarihsel zamanın ilişkisini gösterir. Burada düşünür epistemoloji ile ideolojinin ayırımına dikkat çeker. Ona göre düşünce ideolojisinden ayrılırsa incelenabilir ve üzerinde fikir yürütülebilir. Bu ayırıştırma işlemi öncelikle düşüncenin tarihî alanını yani “problematikğin ömrünü” belirlemek ile mümkün olabilir. Problematikğin tarihi, düşüncenin oluştuğu bilgi alanı ve düşüncenin ideolojik alanı ile belirlenebilir. Bir problematik içerisinde üretilen bilgi malzemeleri ideolojilerin değişmesiyle birlikte farklı bir amaca hizmet için kullanılabilir. Düşüncenin oluştuğu bilgi alanındaki gelişim toplumdaki gelişmelerden bağımsız olmasına rağmen bu bilginin farklı ideolojik amaçlar için kullanılması muhtemeldir. Câbirî burada kendi bilgi malzemesini oluşturan felsefî düşünceyi örnek verir. Felsefî düşüncenin oluşturduğu bilgi malzemesi her türlü ideolojiye hizmet edecek şekilde yeniden kullanılabilir. İdeolojik amaç ve bilgi malzemesi arasında yapılan ayrımı gerekli kılan şeyin İslâm felsefî düşüncesinin bizzat kendisi olduğunu ifade eder. Düşünür bu maksatla yapılacak ayrımın zorunlu olduğunu söyler ve böylece okuyuşunun kaynağını oluşturan son adımı belirler.

İdeoloji ve bilgi malzemesi ayrılınca geriye düşüncenin özgün söylemi kalır. Buna göre İslâm felsefesindeki çeşitliliği, renkliliği açığa çıkarmak ve tarih ile bağlantılarını kurabilmek için bu ayrım yapılmalıdır. Sadece sunduğu bilgi malzemelerine bakmak, tekrarlanan bir düşüncenin (Yunan Felsefesi düşüncesi) incelenmesi neticesini doğurur. Ancak ideolojik amaçlar bilgisel malzemeden ayrı düşünülürse ve İslâm felsefî düşüncesindeki ideolojik amaç açığa çıkarılırsa düşüncenin dinamikleri açığa çıkarılmış olur. “Akıl ile nakli uzlaştırma” problematiği İslâm filozoflarını meşgul eden bir alandır. Câbirî bu anlamda Yunan kaynaklı “bilimsel” bir düşünce yapısının, Mutezile tarafından “Akıl, nakille gelen bilgidir öncedir.” ilkesiyle İslâm dinine uygun hale getirildiğini düşünür. Bu uygunluk ameliyesinin zirvesinde İbn Sînâ’nın yer aldığı doğu ekolü tarafından

yapıldığını söyler.¹⁹⁵ O mirası okurken aynı zamanda bütüncül bir bakışa sahip olmayı yani mirası oluşturan şartların hepsini göz önünde bulundurarak bakmak gerektiğini savunur. Bu bakış sayesinde mirasın özgünlüğü, insanlık tarihinin oluşumunda üstlendiği rolü tespit edilmiş olur.

Arap-İslâm felsefesini doğduğu topraklarla birlikte ele almak ve bu topraklardaki diğer ilimlerle ilişkisine de bakmak yine bütüncül olmakla ilgilidir. Bu konuda ilginç bir örnek sunar: “*Sanki karşımızda kültür mirasımızı birbirinden ayrı çekmecelerde kilitleyerek saklayan bir dolap var ve bu çekmecelerden birinin açılabilmesi için diğerlerinin mutlaka kapanması gerekiyor! Havada asılı kalmış bir dolap ki realiteyle ve hayat içinde cereyan eden hiçbir şeyle bağlantısı yok!*”¹⁹⁶ Düşünce hem kendi oluşumu içinde hem de hayatla ilişkisi içinde ele alınırsa orijinalliği ortaya çıkacaktır.

Câbirî’ye göre mirasla ilgili araştırmaların bir diğer eksiği de yazılı malzemelerin toplanması ve üzerinde göreceli bir incelemenin yapılmasıdır. Miras bir yönüyle değil her yönüyle incelenmelidir. Bu düşünceler özetini yine Câbirî’nin dilinden aktaralım: “... İslâm felsefesinin hiçbir yönünü, filozoflarımızın irdelediği temel sorunlardan hiçbirini ‘doğdukları genel düşünce problematiği çerçevesinde ele almadıkça’ kesinlikle anlayamayacağız.”¹⁹⁷ Neticede Câbirî İslâm felsefesine Yunan felsefesinin bir parçası olarak değil, onunla bağlantılı şekilde ancak “*Müslüman ve Arap*”¹⁹⁸ gözüyle yani doğduğu coğrafya ve sosyal ortamla ilişkilendirerek okumayı önerir.

1. 5. İSLAM FELSEFESİ HANGİ AÇIDAN ÖZGÜN?

Düşünürün dikkatleri çeken en çarpıcı yorumu, İslam felsefesinin Avrupa felsefesi ve Yunan felsefesi gibi yenilenmediği bir tekrardan ibaret olduğu iddiasıdır. O bu konuda şöyle söyler:

“*Nitekim Descartes’tan bugüne uzanan Avrupa felsefesi de Yunan felsefesi gibi sürekli yenilenen bir okuyuştur. Oysa İslâm felsefesi başka bir*

¹⁹⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 23.

¹⁹⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 54.

¹⁹⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 55.

¹⁹⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 56.

*felsefenin, Yunan felsefesinin bağımsız okuyuş biçimlerinden ibaret oldu. Evet, ötekinden tamamen ayrı ve zıt ideolojik hedefleri olmasına rağmen aynı bilgi malzemesini ve aynı temeli kullanan bir okuyuş biçimiydi İslâm felsefesi...*¹⁹⁹

Câbirî, İslâm felsefe tarihini okuyanların ya onun bilgi malzemesini oluşturan unsurlardan yola çıkarak okuduğunu ve Yunan felsefesinin tekrarından başka bir şey bulamadığını ya da bu felsefenin filozoflarının gözünden onu okuduğunu düşünmektedir. O sonuçta kimsenin İslâm felsefesini canlı tutan asıl şeye ulaşamadığını söylemektedir. Bunun sebebi de felsefenin bilgi malzemesi ve ideolojik amacının ayırt edilememesidir. Oysa Yunan felsefesinde bunun aksine bilgisel içerik ve ideolojik gayenin beraber geliştiğini, her iki sahada da ilerlemenin sağlandığını düşünmektedir. Câbirî'ye göre Arap-İslâm medeniyetinde bilimsel anlamda elbette gelişmeler yaşanmıştır ancak bu gelişmeler düşünceye etki edememiş ve sonuçta donuk bir düşünce oluşmuştur. Bu donukluğun sebebi İslâm filozoflarının yeni üretimlerle birlikte yeni düşünceleri kuramaması, dinî düşünceyi aklın onayına, aklı da dinî düşüncenin onayına sunmasından kaynaklanmıştır. Câbirî bu konuda şöyle düşünür: *“İslâm felsefesi, kendi özel tarihinin; metafizik ve bilgisel tarihinin art arda yenilenen bir yorumu olamadı.”*²⁰⁰

İslâm felsefesinin özgünlüğü meselesi çok kez tartışılmıştır. Meselenin kesin bir sonuca bağlanamamış olması da bu tartışmaların devam edeceğini göstermektedir. Ancak buna rağmen Câbirî'nin değerlendirmelerinde meseleyi çözüme kavuşturduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ona göre İslâm felsefesi bilgi malzemesini Yunan düşüncesinden almakta ve buradan yola çıkarak fikirler üretmektedir. Dolayısıyla düşünüre göre malzemesini başka bir düşünceden alan bir felsefe bu yönüyle özgün olmayacaktır. Câbirî İslâm felsefesinin sadece ideolojik açıdan özgün olduğunu savunur: *“İslâm felsefesi kendine özgü tarihi içinde bir okuyuş ve yorumlayış olarak telakki edilemez. Hatta tersini söyleyebiliriz: İslâm felsefesi başka bir felsefenin, özellikle Aristo felsefesinin okunuşu, yorumlanmasıdır.”*²⁰¹ Câbirî İslâm filozoflarının çabalarını yalnızca yabancı kaynakları özellikle de Aristoteles düşüncesini İslâm düşünce yapısı ile uyuşturan ve

¹⁹⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 23.

²⁰⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 25.

²⁰¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 232.

aralarındaki çelişkiyi gideren faaliyetlere indirgemektedir. Peki, durum gerçekten Câbirî'nin söylediği gibi midir? Bu soruya net bir cevap vermek güç olsa da konu ile ilgili düşüncelere göz atmak yerinde olacaktır.

İslâm felsefesinin kavramsal çerçevesi çizildiğinde şu belirlemeler karşımıza çıkmaktadır: (i) Etkilendiği felsefî birikim, (ii) kendine özgü yapısı, (iii) etkiledikleri. Bilgi kaynağı eski Yunan felsefesi olan İslâm felsefesi özelde Platon, Aristoteles ve Plotinus'un düşüncelerinden etkilenmiştir. Bu etkilenmeyi eski İran, Mısır, Mezopotamya havzası ve Hint düşüncesinde de görmenin mümkün olduğu ifade edilmiştir. İslâm felsefesinde aynı zamanda tercümelerin yapıldığı sırada eserlerin ve müelliflerin karıştığı bir yapı²⁰² ile karşılaşması neticesinde eklektisizm meydana gelmiş ve bunun da ötesine gidilerek yeniden üretilen bir düşünce oluşmuştur. Felsefe ile iştigal eden Müslümanlar aktarılan felsefî birikimin meselelerine Kur'ân ve hadisler ışığında bakmışlardır. Varlık, ruh, iyi, kötü gibi meselelerde bu uyum gözetilmiştir. Bunun bir sonucu olarak da İslâm felsefesinde yeni kavramlar oluşmuştur.²⁰³ Düşüncenin özgünlüğü noktasında kavramların oluşumunu da dikkate almak önemlidir. Bir düşüncenin daha önce sahip olduğu kavramlar başka bir ortamda yeni kavramlar ile yeniden kimlik kazanabilir. “*Bir başka deyişle, düşünce, varlığın emniyetli bir sığınağı değildir.*”²⁰⁴ Düşünce eylemi beraberinde kavramların oluşmasına sebep olmaktadır. Bu da bir şey üzerine düşünürken yeni kavramların oluşmasına ve bu sayde özgün bir düşünceyi ortaya çıkarmada etkili olmaktadır. İslâm felsefesinin de bu anlamda kendine özgü kavramlara sahip özgün bir düşünce yapısında olduğu düşünülebilir.

Oluşum itibariyle entelektüel ve felsefî her türlü düşüncenin İslâm coğrafyasında ortaya çıkmasını ifade eden İslâm felsefesi bu anlamda kapsayıcı bir ifadedir. İslâm kavramının coğrafya ve kültürü ifade ettiği belirtilmiş olup, bu

²⁰² Antik-Helenistik birikimin İslâm dünyasına aktarıldığında bir yorum geleneğine tabi olduğunu ve bu noktanın gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgulayan Üçer'in konu ile ilgili makalesi oldukça önemlidir: İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 37-90.

²⁰³ Gürbüz Deniz, “İslâm Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19/ 2 (2006): s. 281, 282.

²⁰⁴ Mehmet Ulukütük, “Geçmişteki Fârâbî'yi Anlama Usulü Çağdaş Fârâbî'yi Yorumlama Sorunu”, *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1 (2016): s. 145.

anlamda İslâm dininin felsefesi olmadığı açıkça beyan edilmiştir.²⁰⁵ Ancak İslâm filozofları Kur’ân-ı Kerim’den ve Hz. Peygamber’in hadislerinden de uzak kalmamışlardır. Karşılaştıkları birikimi sahip oldukları dünya görüşü ile birlikte ele almışlardır. İslam dünyasında Kur’ân, ilmî ve fikrî faaliyetlerin başlamasını hem teşvik etmiş, hem yol göstermiş, hem de bu faaliyetlerin prensiplerini belirlemiştir. Kur’ân’da hem “Tanrı” fikri hem “âlem” resmi hem de “insan” tanımı okuyan herkesin fark edebileceği şekilde yer almaktadır. Böylece Tanrı-âlem-insan arasındaki ilişki anlamlı bir şekilde kurulmuştur.²⁰⁶

İslâm felsefesi değerlendirilirken felsefenin İslâm medeniyetine girişi ile din ile felsefeyi uzlaştırma çabasının doğduğunu düşünmenin yanlış bir anlayış olduğu ifade edilmektedir. Bu anlamda İslâm felsefesinin teoloji değil felsefe olduğuna vurgu yapılmaktadır. Günümüzde “pozitif bilim” denilen alan da dâhil olmak üzere modern öncesi dönemlerde tüm varlık alanları İslâm felsefesi içerisinde ele alınmıştır. Bu geleneğin, farklı dinlere mensup filozoflarla birlikte nasıl felsefe yapılabileceğinin tarihteki en eşsiz örneklerinin ortaya koyduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda din ile felsefe arasındaki problemin İslam felsefesi geleneğinde geniş bir yere sahip olmadığı da ifade edilmiştir.²⁰⁷ Bu da İslâm düşünürlerinin Orta Çağ boyunca akıl ile nakli uzlaştırmaya çalıştıklarını düşünen Câbirî’nin bu konuda ne kadar haklı olduğunu düşündürmektedir.²⁰⁸

İslâm dünyası felsefe ile 8. yüzyılda Bağdat’ta yoğunlaşan ve sistematik bir yapıya dönüşen tercüme faaliyetleri yoluyla tanışmıştır. İslâm dünyasına aktarılan felsefenin temel karakteri Platon ve Aristoteles’in felsefelerini uzlaştırma çabaları şeklindeydi. Aristoteles’in eserleri Platoncu bir gözle şerh edilince İslâm dünyasına aktarılan felsefî birikim “Yeni Platonizm” olarak girmişti.²⁰⁹ Ancak İslâm felsefesinin oluşumu incelenirken yalnızca tercüme faaliyetlerinin dikkate alınmasının yeterli olmadığı, İslâm düşüncesini etkileyen diğer faktörlerin dışarda bırakılmaması gerektiği düşünülmektedir. Nitekim Antik Helenistik birikim İslâm

²⁰⁵ Hasan Özalp, *İslam Felsefesinin 200’ü*, 1. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), s. 16.

²⁰⁶ İlhan Kutluer, “Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 10 (2001): s. 92.

²⁰⁷ M. Cüneyt Kaya, “Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), s. 27.

²⁰⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 21.

²⁰⁹ Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, s. 17-20.

coğrafyasına aktarıldığında Yunan felsefesinde mümkün olmayan bazı meselelerin ortaya çıkması ile aktarılan birikimin mevcut problemlerine yeni çözümler sunulmaya çalışılması bu birikimi yeniden gözden geçirmeye sebep olmuştur. Bu sayılan unsurları göz önünde bulundurmak İslâm felsefesinin oluşumunda yalnızca tercüme faaliyetlerini esas alan açıklamaları ortadan kaldırmaktadır.²¹⁰

Özgür bir ortamda sınırsız bir merakla çeviri metinleri üzerinde yapılan çalışmalar İslâm felsefesi geleneğinin oluşmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Hristiyanlığın yok etmeye çalıştığı İlk Çağ bilim ve felsefesinin İslâm coğrafyasında yeniden canlandığı ifade edilmektedir. “İnsan aklı”nın âdetâ Hristiyanlardan kaçıp Müslümanların ilim yurdu Bağdat’a sığındığı ifade edilmiştir.²¹¹ Câbirî’nin İslâm felsefesini bu bakışa benzer şekilde değerlendirmiş olması durumunda İslâm felsefesini Yunan felsefesinin bir tekrarı olduğunu iddia etmesi kaçınılmaz olmaktadır. Ancak felsefî ve bilimsel birikim yalnızca tercüme edilmekle kalmamış bu metinler dünya görüşlerini yansıtacak şekilde yeniden yorumlanmıştır. Aktarılan birikimi anlama, yorumlama ve yeniden oluşturma aşamaları ile özgün eserlerin ortaya çıktığı ifade edilmektedir.²¹²

İslâm filozoflarının başarısı *felâsifenin* vahiy anlayışına sahip olmayan Yunan felsefesini ve o dönemde aşılmaz olduğu düşünülen bilimin otoritesini, Aristoteles’in metafizik araştırmasında hiçbir şekilde yer almayacak olan “nübüvvetin ispatı” meselesini, Müslümanların felsefî bilgiyi dogmatizme düşürecekleri iddialarını ve daha pek çok şeyi aşmalarında görülmektedir.²¹³ Bu örnekler ışığında İslâm felsefesi geleneğinin yalnızca ideolojik anlamda özgün olmadığı anlaşılmaktadır. Burada bakılması gereken asıl nokta alınan birikimi anlama ve taklit aşamasının mutlaklaştırılmamasıdır. İslâm felsefesinin bu aşamada takılı kalmayıp yeni fikirler geliştirdiği verilen örneklerde ortaya çıkmaktadır.

²¹⁰ Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali”, s. 38, 39.

²¹¹ Ali Durusoy, “İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı”, s. 15.

²¹² Kutluer, “Yitirilmiş Hikmeti Ararken”, s. 93. İslâm filozoflarının özgünlüğü konusunda Kindî’nin nebevî hakikat-felsefî hakikat ilişkisi üzerindeki fikirleri, Ebû Bekir er-Râzî’nin *eş-Şükûk alâ Câlînûs* kitabı, Fârâbî’nin *sudûr nazariyesi*, Belhî’nin *beden ve ruh sağlığı* hakkındaki *Mesâlihu ’l-ebdân ve ’l-enfûs* adlı eseri, İbn Sînâ’nın “Meşrikî felsefe” adını verdiği “İslâm Felsefesi” projesi, Gazzâlî’nin felsefî metinlerle meşguliyetini felsefî verime dönüştürmesi, İbn Rüşd’ün *te’vîl* teorisi örnek olarak verilmektedir. Bkz. Kutluer, “Yitirilmiş Hikmeti Ararken”, s. 93, 94.

²¹³ Kutluer, “Yitirilmiş Hikmeti Ararken”, s. 94.

Câbirî'nin Arap-İslâm medeniyetinde bilimsel anlamda yaşanan gelişmelerin düşünceye etki edemediği ve donuk bir düşünce olduğu iddiasına da yer vermek gerekir. İslam medeniyetinin felsefe ile karşılaştığı dönemde bilim, felsefe ile birlikte ele alınıyordu. Dolayısıyla bilimsel anlamda yapılan tüm gelişmeler felsefe olarak adlandırılıyordu. Bu noktadan hareketle Grek 'philo-sophia'sının, İslâm "el-felsefe"sine dönüşmesinde İslâm filozoflarının insanlığın gelişimine sundukları katkının bir parçası olduğu düşüncesi burada belirtilmesi gereken bir husustur. Bu anlamda İslâm'ın klasik çağında felsefî üstünlüğün ortaya koyduğu başarıların bazı örnekleri şöyle verilmiştir: Kindî'nin optik üzerine yaptığı çalışmalar, hekim olarak Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 925) empirik yaklaşımları, Fârâbî'nin tabiatla boşluğun imkânı üzerindeki incelemeleri, İbn Sînâ'nın tıptaki otoritesi, *Şeklü'l-katta*²¹⁴ eserinin sahibi Tûsî'nin (ö. 1274) matematikteki uzmanlığı, dünya bilim tarihinde çağ açan bir kişiliğe sahip olan Birûnî'nin (ö. 1061) medrese, hastane ve özellikle rasathane gibi kurumların oluşmasında gösterdiği çaba bunlardan bazılarıdır.²¹⁵ Bu örneklerle bakıldığında durumun Câbirî'nin tespitinden farklı olduğu görülebilir. Bilimsel gelişmelere katkıda bulunan filozofların başarılarının Câbirî'nin dikkatinden kaçmış olduğunu varsaymak her şeyden önce geniş bir ufka sahip olduğu düşüncesiyle kendisine yapılan bir haksızlık olacaktır. Nitekim Câbirî, İslâm düşüncesini derin analizlere tabi tutmakla meşhurdur. Dolayısıyla onun bu fikirlerinin temelinde ulusçu bir tavrın yer aldığı düşünülebilir.

1. 6. CÂBİRÎ'NİN ULUSÇULUĞU

Câbirî'nin felsefî mirası yeniden okuma projesinde ideolojik-epistemolojik ayrımı önemsedğine ve ideolojik bir okuma ile İslâm felsefî mirasının yeniden incelenmesi konusundaki değerlendirmelerine yer verilmişti. Bu anlamda İslâm felsefesinin özgünlüğü meselesi ele alınarak düşünürün bu felsefenin sadece ideolojik yönden özgün olduğunu iddia ettiği ancak birçok yeni meseleyi inceleyen İslâm filozoflarının bu değerlendirmelerin dışında kaldığı örneklerle ortaya çıkmıştı.

²¹⁴ Bu eser ile trigonometri astronomiden ayrılarak matematiğin bir dalı olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Agil Şirinov, "TÛSÎ, Nasîrüddin", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 10 Ekim 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tusi-nasiruddin#1>.

²¹⁵ Kutluer, "Yitirilmiş Hikmeti Ararken", s. 95.

Câbirî geçmiş ile epistemolojik bir kopma sağlanarak yeni bir ilişki kurmayı önermektedir. Arap aklının irrasyonel unsurlarından kurtararak rasyonel bir zemine yerleştirilmesi ile mümkün olacak bir yeniden yapılanmanın çağdaşlaşma yolunda en gerekli şey olduğunu ifade eden Câbirî'nin bu yolu milli varlığın devam ettirilmesi için tercih ettiği söylenmektedir.²¹⁶ O sömürge sonrasında kültürel anlamda yeniden dirilişin temellerini geçmişin yeniden yapılanmasında ararken bu konuda daha çok ideolojik bir soruşturma ve bilgi araçlarının yeniden ele alınması konusunu gündeme getirir. Fakat Câbirî miras ile kurduğu ilişkiye daha ziyade ulusçu bir kimlik ile yaklaşmaktadır. Nitekim o her fırsatta Arap milletinin sorunlarını dile getirmekte ve İslâm'ı Arap toplumu düşüncesinin bir parçası olarak ele almaktadır. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse İslâm dini, Arap düşüncesini etkilediği ölçüde gündeme gelmiştir. Ayrıca İslâm felsefesi kapsamında gerçekleştirilen bilimsel keşiflerin gündeme getirilmeyip bunun yerine filozofların ideolojik amaçlarının tespit edilmesinde de ulusçu tavrını görmek mümkündür.

Câbirî eserlerinde “Arap dini”²¹⁷, “Arap düşüncesi”²¹⁸, “Arap kültürü”²¹⁹, “Arap dinî düşüncesi”²²⁰, “Arap bilimi”²²¹ kavramlarını, özellikle eserlerinde başlık olarak kullandığı “Arap aklı” tabirini çokça kullanmaktadır. Her ne kadar dilimize kazandırılan eserlerinde “Arap kültürü” veya “Arap aklı” yerine Câbirî'nin de onayı ile “Arap-İslâm Aklı” şeklinde çevrilmiş olsa da, ayrıca kendisinin “Arap aklı” tabirini kullanmasının özel bir nedeni olmadığını söylese de bu isimlendirmelerin arka planında ulusçu tavrının yer alması mümkündür. Câbirî, Arapça eserler üzerinde inceleme yaptığı için bu isimlendirmeyi tercih ettiğini söylemektedir. Ancak içeriğine bakıldığında İslâm medeniyetinin bir analizinin yapıldığı ve bu medeniyete mensup farklı milletlerin de etkisinin olduğu göz önüne alınarak denebilir ki ya isimlendirmede hata yapılmıştır ya da özellikle seçilmiştir ve İslâm medeniyeti olarak Arap medeniyeti kastedilmiştir. İlk durumun mümkün olmadığı düşünürün bir düzeltmeye gitmemesinden anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi “Arap Aklının Yapısı”

²¹⁶ Keskin, “Özerk Özne Sorunu”, s. 143.

²¹⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 28.

²¹⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 86.

²¹⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 9.

²²⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 163.

²²¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 398.

eserinde “Türkçe Çeviriye Sunuş” başlığı altında bu konuya değinmiş ve kendisine yapılan “Arap Aklı” yerine “İslâm Aklı” tabirinin kullanılması teklifine “Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı” şeklindeki kullanımını önerdiğini belirtmiştir.²²² Eğer ikinci durum muhtemel ise bu durumda düşünür yanlış bir değerlendirmede bulunmaktadır. Nitekim İslâm Medeniyeti: Türk, Fars veya Berberî olsun Müslüman milletlerin oluşturduğu ortak bir medeniyettir. “*Kuşkusuz Arap-İslâm Medeniyeti; Fars-İslâm Medeniyeti ya da Türk İslâm Medeniyeti şemsiyesi altında düşünülerek bir isimlendirme yapılabilir. Ancak bunların bütünü de İslâm Medeniyetinin içinde yer alan medenî faaliyetleri anlatır.*”²²³

Düşünür elbette bunu farkındadır ve onaylamaktadır. Ancak araştırma alanının “*Arapça yazılmış olan İslâm kültürü ve İslâm dinini benimsemiş Arapların kültürü*”²²⁴ olduğunu açıkça belirtse de incelediği alan hangi millet olursa olsun Müslümanların kültürüdür, ancak bu kültür içerisinde Araplara öncelik verilmektedir. Dolayısıyla düşünürün yapmış olduğu isimlendirmenin Arap milletinin çağdaşlaşması yolunda atılması gereken adımların tespiti ve buna yönelik araştırmaların yer aldığı bir projenin ifadesi denebilir. Câbirî’nin kültürü ve “Arap aklı”nı oluşturan unsurları incelerken Arapça’yı ayrı bir konuma yerleştirmesi ve İslâm öncesi olarak Cahiliye Dönemi’nin bu unsurların oluşmasında etkili olduğunu belirtmesi bu anlamda örnek verilebilir.

Câbirî’nin Arap merkezci ve seçmeci olduğuna yönelik eleştiriler de yapılmıştır. Onun Arap aklının yapısını “Araplara ait ma’kûl”, “Yunan’a ait ma’kûl” ve “Araplara ait olmayan gayri ma’kûl” olmak üzere üçe ayırmasını ve “gayri ma’kûl” olan irrasyonel unsurların Arap aklına dışarıdan girdiğini, Arap aklının saf akıl alanı olduğunu savunması söz konusu eleştiriye sebep olmuştur.²²⁵ Bu şekilde yapılan ayrımın ideolojik bir nedeni olabilir. Aynı neden düşünürün Maşrikî-Mağribî felsefe ayrımı için de söylenebilir. Onun bu şekilde yaptığı ayrımının hem *kültürel* özcü hem de *ideolojik* olduğu ifade edilmiştir. Akılcılık ve akıldışılığın sabit bir

²²² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analiz-*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, 1. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), s. 11.

²²³ Mehmet Şeker, “İslâm Medeniyeti Arap Medeniyeti Değildir”, *Tarih Okulu*, 5 (2009): s. 81.

²²⁴ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 12.

²²⁵ Muhammed Coşkun, “İslâm-Arap Ahlâkının Yapısal Soy Kütüğü -Muhammed Âbid el-Câbirî Bağlamında-”, *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 11/43 (2015): s. 202.

mekânı olamaz. Dolayısıyla isimlendirmeler masum ve nesnel bir durumu değil, ideolojik unsurların merkezde olduğu bir yönelimin ifadesidir.²²⁶

Câbirî'nin filozoflar arasında İbn Rüşd'e ayrı bir yer açması da ulusçu bir tavrın yansıması olabilir. Nitekim İbn Rüşd'ü özellikle zikrettiği ve rasyonelliği temsil ettiğini düşündüğü Mağrib felsefî düşüncesinin zirvesine koyduğu görülür. Bu düşünce karşısında da irrasyonel unsurları içeren Meşrik felsefî düşüncesini konumlandırır. Câbirî'nin İbn Rüşd'ü zirveye koymasının sebebi olarak felsefenin doğu okulunun temsilcisi olduğunu düşündüğü İbn Sînâ'nın Hermetik ve irrasyonel akli karşısında Arap aklının zaferini İbn Rüşd'ün temsil etmesi düşüncesinin yer aldığı tespit edilmiştir.²²⁷

Câbirî'nin İslâm düşünürlerine yönelik yaptığı bu ayrım dikkat çekicidir. Bu şekilde net bir ayrım yapmasını araştırmacılar da doğru bulmamaktadır. İslâm dünyasının doğusu ve batısı coğrafi olarak farklılaşsa da kültür ve medeniyet anlamında bir farklılık ve kopmanın olanaksız olduğu ifade edilmektedir.²²⁸ Ayrıca bu şekilde yapılan bir ayrım ile her türlü bilimin Müslüman/Arap akli tarafından sahip çıkılması noktasının gözden kaçırılacağı belirtilmiştir. Ancak İslâm dünyasının doğusunda da batısında da bilimsel anlamda bir hareketlilik mevcuttur.²²⁹

Câbirî'nin Arap akli ve Arap-İslâm tarihi ile özdeşleşmesi, sömürge sonrasında yaşanan kültürel krizin etkilerinden kurtulmak amacıyla Arap aklının epistemolojik yapısında köklü değişiklikler yapma girişimlerinde bulunmasına bağlanmıştır. Onun girişimleri “*bağımsız bir milliyetçi kültürel proje yaratma*”²³⁰ şeklinde ifade edilmiş ve bu faaliyetin ilk temsilcisi olduğu söylenmiştir.

Arap milliyetçiliğinin doğuşu ile ilgili ideolojik tezin ana fikrinde 19. yüzyılda bazı Müslümanların modern Avrupa kavramlarını yerel dile uygun hale getirme, İslâm'ın eskiden sahip olduğu gücün şimdi Hristiyan Batı'nın eline geçmesine duyulan üzüntü yer alır. Bu tezi savunanların İslâmî modernizmden

²²⁶ Mehmet Ulukütük, “M. Â. el-Câbirî'ye Göre Arap-İslâm Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışın İmkânı: Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe”, *Felsefe-Tarih* içinde, c. II (III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, İstanbul: İlem İlmî Editörler Derneği, Sakarya Üniversitesi, 2014), s. 54.

²²⁷ Ebû-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 361.

²²⁸ Ulukütük, “Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe”, s. 53.

²²⁹ Ebû-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 361.

²³⁰ Ebû-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 355.

esinlendiği ifade edilir.²³¹ Dolayısıyla Câbirî'nin de yabancı bir kavramın adaptasyonuna değinmesi,²³² ayrıca Avrupa'da gerçekleşen Rönesans ve Aydınlanma gibi Müslümanların da yeni bir Tedvin Dönemi'ne ihtiyaç duyduğunu ifade eden düşünceleri²³³ Arap milliyetçiliği fikrinin düşünürde de mevcut olduğu fikrine sevk etmektedir.

Düşünüre göre yeniden yapılandırma ile geçmişteki rasyonel eğilimler açığa çıkarılacak ve böylece Arap düşüncesi modernleşecektir. Onun bu girişimlerinin ulusçu tavrından kaynaklı olduğu söylenebilir. Nitekim Câbirî hakkında yapılan şu değerlendirme de onun bu şekilde bir tavır sergilediğini açıklamaktadır:

*“Câbirî, Arap milliyetçiliği yapısının inşasında, hepsini de Arap olarak gördüğü dört düşünürün önemini altını çizmektedir: el-Kindî, el-Fârâbî, İbn Rüşd ve İbn Haldûn. Câbirî'nin favori filozofu İbn Rüşd'dür. Tıpkı Descartes'ın fikirlerinin modern Fransız düşüncesinde temel öneme haiz olarak görmesi gibi, İbn Rüşd'ün düşüncesinin modern Arap düşüncesinde temel olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır.”*²³⁴

Câbirî'nin, İbn Rüşd felsefesini şu temeller üzerine kurduğu düşünülmektedir: (i) Kur'ân'ı doğru okumak ve yorumlamak, (ii) Aristoteles felsefesini doğru bir şekilde yorumlamak ve (iii) din-felsefe arasındaki ilişkiyi her birinin özerkliğini dikkate alarak korumak. Onun girişimlerinin kaynağında felsefenin yer alması da çözümü bu düşüncede bulduğunu göstermektedir. Arap filozofların özellikle de İbn Rüşd'ün yaptığı gibi rasyonalizmin etkin olduğu bir akıl yapısını faaliyete geçirmek gerekir. Bu da geçmiş mirasın temellerini yeniden yapılandırarak sağlanabilir. Câbirî'ye göre Arapların benzersizlikleri ve uluslar dünyasında yer edinmeleri bu şekilde mümkün olabilir.

Câbirî'nin Batılı ve Arap olmayanları rasyonaliteden uzak olarak nitelendirmesinin sorunlu olduğu düşünülmektedir. Onun bu tutumu ayrımcı ve tarafgir olarak değerlendirilmiş, ayrıca Arap zihnini “Arap olmaklık” bakımından ele

²³¹ Mahmud Haddad, “Arap Milliyetçiliğinin Doğuşunu Yeniden Düşünmek”, çev. Selda Güner, *Kebikeç*, 30 (2010): s. 27.

²³² Câbirî'nin “Entelektüel” kavramının adapte edilmesi gerektiğini belirten düşünceleri için bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller: İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd'ün Çilesi*, çev. Numan Konaklı, 1. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), s. 15-17.

²³³ Ayrıca bkz. Câbirî, *Yeniden Yapılanma*.

²³⁴ Ebû-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 363.

alması da özcü bir yaklaşım olması açısından eleştirilmiştir. Kültür ile ilgili yaklaşımlarının da aynı şekilde özcü ve atomcu olduğu ifade edilmiştir. Düşünce tarihinde örneğin, Yunanların Perslerden barbarlar diye söz etmesi, Perslilerin onlara benzer şekilde karşılık vermesi veya Yahudilerin kendilerinden olmayan kişiler için ‘günahkâr’ tabirini kullanması, yine onların da Hristiyanlar tarafından ‘kâfir’ olarak görülmesine benzer şekilde milliyetçi bakış açısının görülebileceği ifade edilmiştir.²³⁵ Ancak Câbirî’nin bağımsız Arap milliyetçi projesinde rasyonelliği temsil etmesi açısından bir Arap filozof olarak İbn Rüşd’ü görmesinin “*militanca*”²³⁶ veya daha ılımlı bir ifade ile söyleyecek olursak yönlendirici olduğu düşünülebilir.

Akıl için coğrafi sınırların çizilmesi, geniş bir bakış açısına sahip olan Câbirî’nin kurguladığı hedefe yönelik olarak gerçekleştirmiş olması doğru bulunmamaktadır. Onun Doğu olmayı ifade etmek için oluşturduğu Endülüs anlayışının sonuç olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla Câbirî’nin incelemelerine kaynağı Kur’ân olan beyân ile başladığı, devamında bu sistemin oluşumuna ve işleyişine dair incelemesini yaparak sistemin işleyişine dair sorunların kaynağını tespit ettiği düşünülmektedir. Neticede Câbirî tarafından kurgulanan sorunlar ışığında hazırlanan çözüm sunulur. Bu çözüm: Endülüs/Fas örneğidir.²³⁷

²³⁵ Ulukütük, “Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe”, s. 51-52.

²³⁶ Bu kavramı Massimo Campanini’den ödünç alıyoruz. Yazar İbn Rüşd’ü temelde rasyonalizm, realizm, aksiyomatik yöntem ve eleştirel yaklaşıma sahip olması yönüyle tanımlar. Entelektüel “militan” olarak gördüğü İbn Hazm, İbn Tumert, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi Câbirî’nin de İbn Rüşd’e yönelik yorumunun “militan” olduğunu söyler. Çünkü Câbirî İbn Rüşd’ün ruhunun çağımıza uygun olduğunu ifade ederken bu ruhu ona yabancı olduğunu düşündüğü bir geleneğe çözüm olarak sunmuştur. bkz. Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, çev. Caroline Higgitt (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), s. 72.

²³⁷ Alpyağıl, “İslâmî Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek, s. 146.

İKİNCİ BÖLÜM

2. FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA CÂBİRÎ'NİN İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİ OKUMASI

Çağdaş Arap düşünürlerinden Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Arap aydınlanması ve modern İslâm akılcılığı için düşünsel sahada ele aldığı projesinde İbn Rüşd'e ayırdığı özel konumun görünürdeki nedeni, filozofun felsefe-din ilişkisine dair yaklaşımıdır. Bu neden, Câbirî'nin İbn Rüşd'ü asıl filozof olarak seçmesinin arka planında yer alan ulusçu fikirlerinde açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisine yönelik düşünceleri ve Câbirî'nin değerlendirmelerinin incelenmesi meseleyi daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

İbn Rüşd düşüncesinde bu iki disiplin (felsefe-din) arasında ayrılık fikrinden çok birlikteliğin olduğu anlaşılmakla birlikte Câbirî'nin bunun tersini söylemesi dikkat çekicidir. Ona göre İbn Rüşd bu iki disiplini birbirinden ayırmakta, aynı hakikete ulaşan farklı iki yol olarak ele almaktadır. Dolayısıyla Câbirî'nin Arap aydınlanması ve akılcılığı söylemini destekleyecek önemli bir yapı taşı olarak görülen bu meselenin analizi aynı zamanda Câbirî'nin “İbn Rüşdçülüğü” fikrinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

2. 1. İBN RÜŞD'DE FELSEFE VE DİNİN KONUMU

İbn Rüşd'ün yaşadığı çağda felsefenin konumunu tespit etmek oldukça önemlidir. İslâm dünyasının ve özelde Endülüs coğrafyasının 8. yüzyıl ile 13. yüzyılını kapsayan bu döneminin ilim ve düşünce alanında oldukça verimli olduğu aktarılmaktadır.²³⁸ Antik ve Helenistik felsefede yaşanan birikimle birlikte İslâm düşüncesinin bu dönemde sahip olduğu zengin birikimin İbn Rüşd'ün hem düşüncelerine hem de eserlerine yansıdığı görülür.

²³⁸ Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018), s. 366.

Felsefe-din ilişkisine dair özgün ve tutarlı fikirleri ile İslâm düşüncesine yapmış olduğu katkının bu anlamda önemli olduğu düşünülebilir. İbn Rüşd, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri konusunda hem burhâna dayalı felsefenin hem de dinin/şeriatın insanı aynı sonuca ulaştırdığını ifade etmektedir. Aynı zamanda felsefenin tüm alanlarına (fizik, metafizik, psikoloji, epistemoloji vs.) aynı bakış açısıyla bakabilmeyi savunan anlayışını, Tanrı'nın varlığına dair sunduğu "inâyet" ve "ihtirâ" delillerini, hem Aristoteles'ten hem de Meşşâî filozoflardan farklı olarak Tanrı-âlem ilişkisine dair öne sürdüğü "sürekli yaratma" teorisini²³⁹ de filozofun özgünlüğünün bir parçası olarak görmek mümkündür.

İbn Rüşd döneminde Endülüs'te eğitim sisteminin "dinî ilimler" ile başladığını ifade eden Câbirî burada dil bilimlerinde yeterince derinleşip Kur'ân-ı Kerim'i ezberledikten sonra fıkıh, tefsir, hadis gibi diğer ilimlerin öğrenimine geçildiğini ifade etmektedir. Ancak ona göre "aklî ilimler" resmî eğitimde yer almıyor, gizli ve çoğunlukla evde öğreniliyordu. Buna rağmen belli bir sistemde ve düzenli bir şekilde veriliyordu. Matematik, mantık ve tabiiyattan sonra felsefe öğrenimine geçiliyordu. İlk felsefe (*felsefe-i ûlâ*), ilâhiyat ve metafizik konuları felsefe ilmi içerisinde öğreniliyordu.²⁴⁰

Câbirî'ye göre Endülüs'ün Arap-İslâm düşüncesinin en parlak dönemini yaşamasında ve İbn Rüşd'ün Endülüs filozoflarının zirvesini oluşturtmasındaki en önemli faktör burada alınan eğitimidir. İbn Tufeyl'in Endülüs'te burhâna dayalı bilimsel felsefenin doğuşunu aktardığını ifade eden Câbirî, bilimsel düşüncenin matematik ve mantık ile taçlandığını söyler. Ona göre bu durum Doğu İslâm dünyasında dinî düşüncenin hâkim olduğu bir ortamda ve kelâm ilminin gölgesinde gelişen felsefeden farklı olarak Endülüs'teki felsefenin bambaşka bir gelişim içerisinde olduğunu gösterir. Batı İslâm dünyasında özellikle İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün temsil ettiği Endülüs düşüncesi bilime ve matematiğe dayalı olarak gelişmiştir. Düşünüre göre Doğu'dan farklı olarak Endülüs'te bilimsel ve laik bir

²³⁹ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 3. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), s. 26.

²⁴⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd: Sîretun ve Fikr* (Beyrut: Merkez Dirasatî'l-Vahdetî'l-Arabiyye, 1998), s. 32.

felsefe doğmuştur.²⁴¹ Doğu’da bilimden uzak bir felsefenin olmadığını, Doğu İslâm düşüncesi de dâhil olmak üzere İslâm felsefesinin klasik dönemi olarak görülen yüzyıllarda matematik, fizik gibi bilimlerin felsefenin içerisinde ele alındığı bilgisiden hareketle söylemek mümkündür.²⁴² Dolayısıyla bu noktada Câbirî’nin yapmış olduğu eleştirinin yanlış bir değerlendirme olduğu ortaya çıkmaktadır.

İslâm filozofları arasında Aristoteles’i en iyi anlayan filozof olarak görülen İbn Rüşd, Aristoteles’e olan hayranlığı ile meşhurdur.²⁴³ Filozofun Aristoteles’in eserlerini onun öğretilerine uygun şekilde şerh etmesi İslâm dünyasında “eş-şârih”, Latin dünyasında “commentator” olarak anılmasına daha sonra da “Averroes” olarak telaffuz edilmesine sebep olmuştur.²⁴⁴ İbn Rüşd düşüncesinin Aristoteles felsefesini kapsayan felsefî içeriğe sahip olması ve filozofun gerçek anlamda felsefenin Aristoteles felsefesi olduğuna dair görüşleri filozofun Aristoteles’in eserlerini yalnızca şerh eden bir düşünür olarak görülmesine sebep olmuştur. Bu da İbn Rüşd’ün düşüncelerinin orijinalliği meselesini gündeme getirmiştir. İbn Rüşd’ün felsefe tanımlaması ve Aristoteles’e olan bağlılığı onun gerçek anlamda filozof olup olmadığı konusunda da şüphelere yol açmıştır.²⁴⁵ İbn Rüşd, Neoplatonist şârih Alexandros Aphrodisias ve Themistios gibi sadece bir şârih midir yoksa Aristoteles’i iyi anlamanın ve açıklamanın yanında onun gibi yeni fikirler sunmuş mudur? Bu tartışmaların daha İbn Rüşd’ün yaşadığı dönemde başladığı bilinmektedir. Ancak felsefe-din ilişkisi konusunda İbn Rüşd’ün belirlediği konumlandırmanın orijinal olduğunu İslâm dünyasındaki uzmanların tereddütsüz kabul ettiği söylenebilir. Bunun da ötesinde bazı araştırmacıların İslâm dünyasındaki geri kalmışlığın İbn Rüşd’ün felsefe-din ilişkisine dair çözümlemesinin Müslümanlar tarafından yeterince

²⁴¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 186. Câbirî, felsefenin bilime dayalı olarak geliştiğini vurgulamak için “laik” kelimesini özellikle kullanmış olabilir. Fakat bize göre bu kullanım Doğu İslâm düşüncesinin bilim ile bağının olmadığını ima etmenin yanında “laik” kelimesinin sözlük anlamı dikkate alındığında -ki laik kelimesinin en bilindik anlamı din işlerinin devlet işlerinden ayrılmasıdır- özellikle İbn Rüşd’ün yanlış anlaşılması tehlikesine yol açabilir.

²⁴² Alparslan Açıkgöç, “İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni -İslâm Düşüncesinin Altın Çağı-* içinde, ed. Abdullah Kahraman, 1. Baskı, c. 5 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), s. 15-17.

²⁴³ Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu’l-makâl ve el-Keşf an minhâci’l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, 12. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), s. 21.

²⁴⁴ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, s. 31, 32.

²⁴⁵ Haris Macić, “İbn Rüşd’ün Şerh Külliyyâtı: Bir Mukaddime Denemesi”, *Mizânü’l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 6 (2018): s. 12.

anlaşılamamasına ve hak ettiği ilgiyi görememesine bağladıkları da ifade edilmektedir.²⁴⁶

İbn Rüşd'ün Aristoteles'e olan hayranlığı bir ilim olarak "felsefe" dolayısıyladır. İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesinde önemli bir yeri olan mantık ilmine özellikle de burhân teorisine verdiği önem, bu felsefenin evrensel tabiatı İbn Rüşd için değerli görülmüştür. Dolayısıyla Aristoteles külliyyâtı üzerine yaptığı şerhler nedeniyle İbn Rüşd'ün konumu belirlenirken sadece açıklamalarda bulunan bir şârih olarak görülmemesine, bu şerhlerin belli bir dönemde yazılmış olan metinlerin mevcut ortamın ilmî seviyesine uygun şekilde yeniden üretildiğine dikkat edilmelidir. Bu yüzden İbn Rüşd'ün yeni bir fikir üretmeyen ve yalnızca metin açıklaması yapan bir şârih değil, otorite olarak kabul edilen bir metnin işlevselliği için çaba harcayan biri olarak görülmesi gerekmektedir.²⁴⁷

İbn Rüşd'ün düşünce sisteminin merkezinde "insan" tasavvurunu görmek mümkündür. Filozofun hem dini hem de felsefeyi insanı merkeze alarak konumlandığı ifade edilmektedir. İbn Rüşd'e göre bir şeyin mahiyetini belirleyen ve onu diğer varlıklardan ayıran özellik o şeye özgü fiili ve gaye-sebebidir. İnsanın mahiyetini belirleyen ve onu diğer varlıklardan ayıran özelliği ise "aklı" ve "aklı fiili"dir. İnsanın tüm varlıklardan üstün olması, ona has olan ve özülle birlikte var olan akli dolayısıyladır. İbn Rüşd'e göre akıl, varlığın düzen ve tertibini düşünmek ve kavramaktan başka bir şey değildir. Aklın biri nazarî (teorik) diğeri amelî (pratik) olmak üzere iki işlevinin olduğunu düşünen filozof, insanın varlık amacının da nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmak olduğunu ifade eder. Nazarî yetkinlik, doğru bilgiye (*el-ilmü'l-hak*), amelî yetkinlik ise iyi davranışa (*el-amelü'l-hak*) sahip olmaktır.²⁴⁸

İnsanların nazarî-amelî yetkinliğe ulaşma konusunda imkân, kapasite ve kabiliyete eşit derecede sahip olmadığını söyleyen İbn Rüşd bu bağlamda bilgi düzeyi ve kavrayış farklılığına göre hatabî, cedelî/diyalektik ve burhânî bilgiyi açıklar. Hatabî bilgi, bir konu hakkında duyular ile elde edilen ilk bilgilerle yetinen kimselerin sahip olduğu bilgilerdir. Bu kimseler ancak hayallerinde canlandırabildikleri şeyleri bilebilirler. Duyuların ötesindeki soyut konuları kavrama

²⁴⁶ Mehmet Birgül, "İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2010): s. 244.

²⁴⁷ Macić, "İbn Rüşd'ün Şerh Külliyyâtı", s. 17, 18.

²⁴⁸ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, s. 93.

gücüne sahip olmayıp, varlıkları sadece duyu ve hayallerine hitap edildiği ölçüde bilebilirler. Cedelî/diyalektik bilgi, hatabî bilginin üstünde olup, bu bilgi düzeyindeki kişiler aklî kıyas yapabilecek kabiliyete sahiptirler. Ancak aklî kıyasın doğru bir şekilde yapılması için gereken temel bilgi ve yöntemle sahip değiller ya da ön yargılarından dolayı buna ihtiyaç duymazlar. Burhânî bilgi, en kesin ve güvenilir bilgiyi ifade eder. Öncülleri kesin bilgi veren önermelerden oluşan kıyaslar da burhân olarak ifade edilmektedir.²⁴⁹ Duyular ve hayal gücü ile elde edilen bilgilerin de ötesindeki bilgileri anlama düzeyindeki kimseler, bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmayı ifade eden aklî kıyas (burhân) yoluyla daha üst seviyedeki soyut bilgileri anlama kabiliyetine sahiptir. İbn Rüşd'e göre felsefe bu bilgi düzeyinde değerlendirilmelidir.²⁵⁰

İbn Rüşd'ün felsefî bir konuyu değil felsefenin konumunu incelediği²⁵¹ eseri *Faslu'l-Makâl*'de felsefe ve şariat/din ile neyi kastettiğini açıklamaktadır. Buna göre felsefe, varlığı konu edinen ve onları yaratıcıya delaletleri bakımından inceleyen bir disiplindir. Yaratılanların bilgisinden yola çıkarak yaratıcıya dair bilgi edinebilmeyi ifade eden felsefe ile en mükemmel bilgiye ulaşmak filozof açısından önemli görülmüştür.²⁵² İbn Rüşd'e göre varlığı akılla incelemeyi uygun hatta zorunlu gören din, Hz. Muhammed'e (a.s.) vahyedilen İslâm, şariat ise bu dinin kanun koyucusu konumundaki Hz. Muhammed (a.s.) dolayısıyla Kur'ân ve sünnet olduğu anlaşılmaktadır.²⁵³

İbn Rüşd felsefesinde hakikat, insanın nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşma gayesini ifade etmesi açısından önemli bir yer edinmektedir. Hakikati insanın varlık gayesi olarak gören filozofun “mevcûd” terimine verdiği anlamın da dikkat çekici olduğu ifade edilmektedir. Buna göre mevcûdun, insan zihni tarafından tasavvur edilsin veya edilmesin zihin dışında bir özü ve mahiyeti bulunan şey ile bu mevcûdun dış dünyadaki durumuna uygun olarak insan zihninde tasavvur edilmesi şeklindeki anlamlarına özellikle vurgu yaptığı ifade edilir. Buradan yola çıkarak

²⁴⁹ Özalp, *İslam Felsefesinin 200'ü*, s. 98.

²⁵⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 94, 95.

²⁵¹ Mesut Okumuş, “İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1-2 (2009): s. 219.

²⁵² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 16.

²⁵³ Okumuş, “İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışı”, s. 218.

hakikatin, varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve ahlâk (etik) ile ilgili üç boyutunun varlığına ulaşılmıştır.²⁵⁴ Bu boyutlar aynı zamanda hakikatin bir parçası olan felsefeyi de içine almaktadır. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün “vahyi” nasıl konumlandığını da açığa çıkarmaktadır. Buna göre vahiy, hakikatin bilgi boyutunda yer alır ve hakikatin bilgisine tüm insanların ulaşmasını sağlar.

Zihin dışı varlık olarak hakikatin “bilfiil var olmak” ve “kendi kendine yeterli olmak” şeklinde temel iki niteliği İbn Rüşd'e göre mutlak varlık ve mutlak hakikat olarak yalnızca Allah'a işaret eder. Mümkün varlıklar ise O'na delâlet etmek bakımından ikinci derecede hakikat olarak görülür. Hem zihnin dışında var olanlar hem de özü gereği zorunlu, ebedî ve ezeli olan Allah, hakikatin ontolojik boyutunu oluşturur. İbn Rüşd'e göre insan aklı, ilâhî hikmetin eseri olan tabiatları kavramak suretiyle gerçek anlamda akıl olabilir ve hakikat de bu sayede elde edilebilir. Varlık alanındaki zorunluluk ve sürekliliği ifade eden sebep-sebepli ilişkisi hakikatin epistemolojik boyutu ile ilgilidir. Hakikat, sebep-sebepli ilişkisine bağlı olarak sebepler zincirinin uzandığı metafizik varlık alanını da kuşatan bilgiyi de içine almaktadır. Belli aşamalardan geçerek gerçek bilgiye (hakikatin bilgisine) ulaşmak her insanın aynı derecede sahip olduğu bir yetkinlik değildir. İbn Rüşd burhân, cedel ve hatâbe olarak ifade ettiği yetkinlik seviyelerini bu anlamda vurgulamaktadır. Burhân ehli, bu aşamaların hepsini geçebilecek yetkinliğe sahipken, cedel ve hatâbe ehli yalnızca duyu ve hayal gücünün sağladığı bilgi ile yetinirler. Ancak bu kimselerin hakikatin bilgisinden mahrum kalacakları anlamına gelmez. İbn Rüşd'e göre vahiy ya da din her seviyedeki insana hitap ettiği için tüm insanlara hakikatin bilgisini öğretir. Hakikatin ahlâk boyutu ise İbn Rüşd'ün uygulamalı ilimler dediği fıkıh, zühd ve âhiret ilimleridir.²⁵⁵

Şeriat, insanların çoğu için hitâbı, daha sonra cedeli, çok az kimse için de burhânı kullanır.²⁵⁶ Şeriat/din insana doğru/gerçek ilmi ve doğru/gerçek ameli öğretmeyi amaçlar. Doğru bilgi, Allah'ı, O'nun yarattığı varlıkları ve bu varlıklardan yüce özellikte olanları, uhrevî mutluluk ve mutsuzluğu bilmektir. Doğru amel ise

²⁵⁴ Hüseyin Sarioğlu, “İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri”, *Divan İlmi Araştırmalar*, 10 (2001): s. 173, 174.

²⁵⁵ Sarioğlu, “İbn Rüşd'ün Düşünce Sistemi”, s. 177, 181, 182.

²⁵⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl fî Takrîri Mâ Beyne's-Şerî'ati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl: Din ve Felsefe İlişkisi*, çev. Serkan Çetin, 1. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), s. 92.

insanın mutluluğunu sağlayacak fiilleri yapmak, mutsuzluğa sebep olacak fiillerden uzak durmaktır. İbn Rüşd'e göre öğretimin tasavvur ve tasdik şeklinde iki türü bulunmaktadır. Tasavvur, ya bir şeyin kendisi ile ya da onun misali ile olur. Bir şeyin doğruluğu konusundaki inancı ifade eden tasdik ise ya burhânî ya cedelî ya da hatabî yolla mümkün olur. İbn Rüşd'e göre burhân yoluyla elde edilen tasdik çok az kişinin sahip olduğu bir yetenektir. İnsanların çoğu hatabî ve cedelî tasdik seviyesindedir. Şeriat, ilimde derinleşmiş olan (*er-rasihûn*) seçkinleri ihmal etmeksizin insanların çoğunluğunu dikkate alır.²⁵⁷ Dolayısıyla bütün insanların öğrenimini amaçladığı için tasavvur ve tasdik yollarının tamamını içerir.

Hem teorik hem de pratik bir işleve sahip olan şeriatın pratik işlevi, doğru davranışların öğretimine yöneliktir. İbn Rüşd bu davranışların uygulamalı ilimler sayesinde bilindiğini ifade eder. Bedenle yapılan fiillerle ilgili ilim fıkıh, nefsanî eylemlerle ilgili ilim ise züht ve ahiret ilimleridir.²⁵⁸ Doğru bilgiyi öğretme ise şeriatın teorik işlevi olup burhân (felsefe) ile birlikte hatabî ve cedelî tasdik yollarını içerir. Yaratıcının varlığına, O'nun hikmet ve kudretine delalet etmeleri bakımından varlığı inceleyen felsefe bu anlamda teorik yetkinliğe ulaşma yollarından birini -İbn Rüşd'e göre en değerli ve üstün olanını- temsil etmektedir.

İbn Rüşd'ün din yerine şeriat kavramını kullanması dikkat çekici ve önemli bir noktadır. Bilinçli olarak kullandığı bu kavram filozofun felsefe-din ilişkisine dair izlenimini yansıtmaktadır. Din, insanları yaratılıştaki gaye ve hikmetten haberdâr eder, onlara hidayet ve saadet yollarını gösterir. Akıl sahiplerini kendi ihtiyarları ile hayra sevk eden dinin kaynağı vahiy ve nübüvvettir. Şeriat ise genel anlamda dinî hükümler için kullanılan bir kavramdır. İslâm dininin değişmeyen hükümlerini ifade eden şeriat kavramının din kavramına göre daha dar bir anlam ifade ettiği söylenebilir.

Din hem ilmî hem de amelî etkinlikleri içermektedir. Akıl ve ihtiyarın zorunlu olması dinin “ilim” ve “irade”yi önemsediğini göstermektedir. Dolayısıyla insanı akıl sahibi olarak yaratan Allah, mevcudatta kendi varlığına delalet eden birtakım işaretler bulundurarak O'nu idrâk edebilecek kabiliyeti ve fitratı insanda

²⁵⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe ve Din Uyumu*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, 2. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s. 56, 58.

²⁵⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 56.

yaratmıştır. İnsan fitratı Allah'ı bilmeye uygun yaratıldığından, kâinatın bir yaratıcısı olduğunu anlamasının herhangi bir vesileyle gelişmeye eğilimli olduğu söylenmektedir.²⁵⁹ İbn Rüşd felsefe ile insanın bu gelişmeye elverişli yönünü kastetmiş olabilir. Felsefe ve şeriat ikisi de din içerisinde ele alınmalıdır. Bir bütün içerisinde değerlendirildiğinde felsefenin, dinin bir parçası olduğu açığa çıkmış olacaktır. Bu da İbn Rüşd düşüncesinde ifadesini bulan şu sözlerle netleşmektedir: *“Burhani araştırma şeriatın ortaya koyduğuna ters bir sonuca götürmez. Çünkü hak, hakka zıt olmaz; bilakis o, hakka uygundur ve ona şehadet eder.”*²⁶⁰ Dinin önemseydiği diğer bir parçası olan ve fiilî yansımaları ibadetler ile bulan şeriat ise insanın iradesi ile anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla bir bütünün parçaları olarak görülmesi gereken şeriat ile felsefenin İbn Rüşd düşüncesinde böyle bir konumda olduğu düşünülebilir. Şeriat da felsefe de dinin kapsamı içerisinde ve felsefe, rasyonel bir söylemi ifade etmektedir. Bu anlamda felsefe ve dinin²⁶¹ üstlendikleri fonksiyonların İbn Rüşd felsefesinde önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Neticede İbn Rüşd'de felsefe ve dinin aynı amaca matuf olduğunu söyleyebiliriz. Teorik ve pratik yetkinliğe ulaşma gayesi içinde olan din insanların tümüne hitap ettiğinden hatabî, cedelî ve burhanî yöntemleri kullanır, felsefe ise daha çok teorik yetkinliği amaçladığı için burhân yöntemini kullanır.

2. 2. İBN RÜŞD'DE FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ VE TE'VİL ANLAYIŞI

İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde felsefe ve dinden ne kastedildiği önemlidir. Filozofun da içinde bulunduğu 9. ve 12. yüzyıllarda felsefenin günümüzde “pozitif bilim” olarak ifade edilen alanları içine aldığı bilinmektedir. Günümüzde ise felsefe herhangi bir nitelikle sınırlanmaksızın düşünce ile özdeş hale gelmiştir.²⁶² Dolayısıyla İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisine dair görüşleri incelenirken bu noktanın göz önünde bulundurulması gerekir. Filozofun felsefenin dindeki konumunu

²⁵⁹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 14. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), s. 214-216.

²⁶⁰ İbn Rüşd, *Faslu 'l-Makâl*, s. 28.

²⁶¹ İbn Rüşd'ün din yerine şeriat kavramını kullanması konusunun açıklığa kavuştuğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla olası bir kavram kargaşasının önüne geçmek ve araştırmacıların genel olarak tercih ettikleri “felsefe-din ilişkisi” kullanımına uygun olmasını istediğimizden bundan sonra “şeriat” yerine “din” kavramını kullanacağız.

²⁶² Kaya, “Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, s. 24.

belirlerken hakikatin üç boyutunu (ontoloji, epistemoloji, ahlâk) da içine alan açıklamaları bu geniş perspektifin yansıması olarak düşünülebilir.

Akıl, insanın inanç sahibi olmasında önemli bir etkidir. Zihnî bir etkinliğin sonucu olarak düşünülen inanç ise bilgi ve imanın temelini oluşturmaktadır. Bir inanca sahip olmada bilgi ve iman arasındaki fark ulaşılan hükmü de etkilemektedir.²⁶³ Bu durum epistemolojik olarak özne-nesne arasındaki ilişki ile açıklanmıştır. Epistemolojik etkinlikte özne, nesne ve özne-nesne arasındaki ilişki mevcuttur. Burada hem öznel hem de nesnel yönde bir kesinlik varsa bilgiden, öznel yönde bir kesinlik varsa inançtan, hem öznel hem de nesnel açıdan bir kesinlik yoksa sanıdan söz edilir. İnanmanın öznel kanaate dayanması onu bilgiden ayıran en önemli noktadır.²⁶⁴ Bu da insan için bir tercih meselesini gündeme getirmektedir. Bir durum karşısında kesin bir bilgi yoksa burada inanç devreye girer. İnanç ancak doğrulandığı zaman “bilgi” olur. Ancak bu durumun inanca bir zarar verdiği düşünülmemelidir. Neticede inancın belli bir kararı gerektirdiği, bu kararı alma sırasında insanı etkileyen ya da onu karar almaya yönlendiren birtakım durumların (bilgi, duygu, yaşantılar vb.) varlığı etkilidir.²⁶⁵ İbn Rüşd’ün her insanın aynı yetkinliğe sahip olmadığını ifade etmesi de bu anlamda yerinde bir açıklama olarak düşünülebilir.

Düşünme ve inanmanın felsefî anlamda farklı alanları kapsadığı söylenebilir. Ancak belli alanlar için yapılan bu metodolojik ayrımın karar alıcı durumundaki insan için yapılması onu parçalamak anlamına gelir. Varlık yapısı itibarıyla bir bütün olan insanı, belli alanlara göre değerlendirmek ve bir tarafını öne çıkarıp başka bir tarafını gözardı etmek doğru olmasa gerektir. Bu durum en başta insanı yanlış yorumlamaya sebep olur. İbn Rüşd de bu yanlışlığın farkında olmalı ki felsefe ve din arasında bir ayrılığın olmadığı temel yargısından hareket eder.²⁶⁶ Dolayısıyla *Faslu’l-makâl*’de felsefenin dindeki konumu incelerken bu iki disiplin arasındaki ilişkiden yola çıkar. Felsefe ve mantık ilimleri ile uğraşmanın dinen uygun mu,

²⁶³ Aydın Işık, *İnanç Krizi: Augustinus, Gazzâlî, Kant, Russel* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009), s. 14,15.

²⁶⁴ Abdullatif Tüzer, “Epistemolojik ve Etik Açısından İnanç (Batı Felsefesi Çerçevesinde)”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6/16 (2003): s. 88, 89.

²⁶⁵ Işık, *İnanç Krizi*, s. 15.

²⁶⁶ Cihan Öztürk, “Faslu’l-Makâl ve el-Keşf Işığında İbn Rüşd’de Felsefe-Din İlişkisi” (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), s. 15.

sakıncalı mı ya da bir emir niteliğinde mi olduğu sorgulanır. Amacı varlık araştırması olan ve varlığı yaratıcıya delalet etmeleri bakımından inceleyen felsefenin elde ettiği bilginin mükemmelliği İbn Rüşd'e göre yaratıcıya dair bilgiyi de etkilemektedir. Filozofa göre yaratılanlara dair bilğimiz ne kadar mükemmel olursa, yaratıcıya dair bilğimiz de o kadar mükemmel olur.²⁶⁷ Bu yüzden elde edilen bilgi bir bakıma inancın itibarını da etkilemektedir.

Dinin de felsefe ile aynı amaç içerisinde olduğunu ifade eden İbn Rüşd, daha sonra felsefenin vacip veya mendup olma durumunu inceler. Yaptığı incelemede varlığı akılla incelemeye sevk eden ayetlerden bazılarına yer verir.²⁶⁸ Bu âyetlerden yola çıkarak varlığı aklî kıyas (burhân) ve türleri ile incelemenin vacip olduğunu ifade eder. İbn Rüşd'ün bu anlamda dile getirdiği “itibâr” âyeti önemlidir. Filozofa göre “*Ey akıl sahipleri ibret alın!*”²⁶⁹ âyetinde geçen “itibâr” (ibret alın) aklî kıyasa işaret etmektedir. Filozofların bilinenden hareketle bilinmeyenin çıkarılması olarak ifade ettikleri kıyas ile yaratılanların bilgisinden yola çıkarak yaratıcı hakkında bilgi sahibi olunur. Kur’ân’da ve Arapça’da bu, “itibâr” kavramı ile ifade edilmektedir.²⁷⁰ Bu durum aynı zamanda felsefe ve felsefî araştırmaların dinî yaşayışı taklitten çıkarıp tahkike ulaşması anlamına gelmektedir. “Düşünmüyorlar mı?” ya da “akıl etmiyorlar mı?” ifadeleri felsefî sorgulamanın başlangıcı olup tahkiki ifade eder. İbn Rüşd'ün dinin hukukî ve ahlâkî içeriğe sahip olduğunu ifade etmesinin yanında vahye dayalı rasyonel bir disiplin olarak görmesi²⁷¹ felsefe ile dini bir bütün olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

İbn Rüşd, felsefe ve din ilişkisinde muhatapların da durumuna değinmektedir. Filozofa göre din Allah’a davet yollarını üç şekilde belirlemiştir: “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et, onlarla en güzel yöntemle tartış.*”²⁷² âyeti bu davet

²⁶⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 16.

²⁶⁸ “Göklerin ve yerin egemenliği üzerinde, Allah’ın yarattığı her bir nesne üzerinde ve kendi ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç kafa yormadılar mı? ...”(A’raf suresi 7/185), “Böylece biz İbrâhim’e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun.” (En’am suresi 6/75), “Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler...” (Al-i İmran suresi 3/191) örnek olarak verilen bazı ayetlerdendir.

²⁶⁹ Haşr sûresi 59/2.

²⁷⁰ Câbirî, *Sîretun ve Fikr*, s. 99, 100.

²⁷¹ Mehmet Sadık Sürmeli, “İbn Rüşd’de Din-Felsefe İlişkisi” (Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 20.

²⁷² Nahl Suresi 16/125.

yollarını ifade etmektedir. Hikmet ile hitap edilen muhatap, İbn Rüşd'ün tabiri ile “havas” yani burhân ehlinde olan ve belli bir eğitimden geçmiş kimselerdir. Güzel öğütlerle hatâbe ehli, tartışma ile de cedel ehli yani toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan “avam” ilâhî şeriata çağrılır. Bu yollar felsefe ile din arasındaki metod farkına işaret etmektedir. Çünkü din, hakikati tüm insanlara açıklamak durumundadır. Felsefe ise hakikati burhân ile elde ettiği için burhân ehline hitap eder. Bu aynı zamanda felsefe ile din arasındaki mahiyet farkına işaret eder. Şöyle ki, din hakikati üç farklı yolla sunar ve felsefe ile aynı sonuca ulaşır ancak cedelî ve hatabî olan hakikat burhanî olan hakikatin önüne geçer. Seçkinler (havas) göz ardı edilmeksizin toplumun tamamına hakikati iletme için bu gerekli bir durumdur.²⁷³

Toplumun geneline hitap ederken onların hayallerinde canlandırabilecekleri misaller vererek ikna edilmesi gerekir. Bu, dinin hatabî ve cedelî sözlerden ibaret olan zahirî yönüdür. Felsefe ise burhânî öncüllere dayalı bir yöntem izler ve bu da dinin batınî yönüne işaret eder. İbn Rüşd'e göre dinin zahiri ve batını arasında oluşabilecek çelişki felsefe ile dinin farklı yöntem izlemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla burhânî araştırma ile din arasında görünürde meydana gelebilecek herhangi bir çelişki durumunda te'vil yapılmalıdır. İbn Rüşd'e göre dinin zahirî ve batınî yönünün olması, insanların farklı fitrlara sahip olmasından ve bu yüzden de tasdik konusunda farklılaşmalarından kaynaklanmaktadır. Dinin zahirinde herhangi bir zıtlığın ortaya çıkması ilimde uzmanlaşmış kimselerin te'vil yapmaları için bir tür uyarı gibidir.²⁷⁴

İbn Rüşd'ün te'vilin gerekliliği konusunda öne sürdüğü gerekçeler de önemlidir. Filozofa göre insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde varlığa ilişkin olan “sebeplilik ilkesi” bulunur. Din de Allah'ın ezelfî ilim ve hikmetinden kaynaklanan olguları içerir. Dolayısıyla kaynağı aynı olan bu iki hakikatin birbirine ters düşmesi mümkün değildir.²⁷⁵ Ancak felsefî bir araştırmada dini açıdan bazı durumlar oluşabilir. Felsefî bir hüküm hakkında din herhangi bir şey söylememiş olabilir. Bu durumda felsefî araştırmanın kabul edilmesi gerekir. Eğer felsefî bir araştırma hakkında din söz söylemiş ise bu durumda iki ihtimal söz konusudur: Ya

²⁷³ Birgül, “İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesi”, s. 246, 247.

²⁷⁴ İbn Rüşd, *Faslu 'l-Makâl*, s. 32.

²⁷⁵ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 100.

felsefî araştırma ile dinî hüküm birbiri ile muvafakat içerisinde ki bu durumda herhangi bir sorun oluşmaz ya da bu ikisi birbirine muhaliftir ve bu durumda te'vil gerekir.

Te'vil, lafzın delâletini Arapça gramer kuralları dikkate alınarak benzeri, sebebi veya karşıtı ile isimlendirilmesi yoluyla hakiki anlamından çıkarılıp mecazî anlama sevk edilmesidir.²⁷⁶ Te'vil herkesin istediği şekilde yapabileceği bir çıkarım olmayıp oldukça hassas bir mesele olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla te'vil yapan kişinin ilmî gelişimine ve bazı şartları taşımasına özellikle dikkat edilmektedir. İbn Rüşd'e göre felsefe ve din arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı yapılan te'vil ile anlaşılır ve bu te'vil yakîn (kesinlik) ifade eder.²⁷⁷ Meselenin hassasiyeti de te'vil ile ulaşılan hükmün yakîn ifade etmesindendir.

İbn Rüşd Müslümanların nasların tamamının zahirî manasına göre anlaşılması ya da tamamının te'vil edilmemesi gerektiği konusunda icmâ ettiklerini belirtir. Ancak hangilerinin te'vil edilmesi gerektiği hangilerinin zahirîne göre anlaşılması gerektiği konusu tartışmalıdır. Peki, bir mesele üzerinde te'vil yapılması ya da zahirî anlamına göre anlaşılması konusunda bir icmâ varsa ve burhânî araştırma bundan farklı bir karar verirse (söz konusu mesele üzerine icmâ yapılmış ise) bu durumda ne yapılmalı? Bu konuda İbn Rüşd'ün cevabı oldukça nettir. Filozofa göre nazarî meselelerde icmâ olmaz.

Dinin zahirî ve batınî anlamlarının olduğu genel olarak kabul edilmektedir. İbn Rüşd'e göre dinin batınî anlamlarının herkes tarafından bilinmesi gerekmez. Hz. Ali'nin “İnsanlara anlayabilecekleri şeyler söyleyiniz. Allah ve Resulünü yalanlamalarını mı istersiniz?”²⁷⁸ rivayeti buna işaret eder. İbn Rüşd bu rivayeti aktararak bütün insanların aynı söylemden etkilenmediğini ve her söylemin herkes için geçerli olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla “batınî anlamı bulunan teorik bir meselede icmâ vardır” demek doğru olmaz. Amelî meselelerde icmâ geçerli olsa da nazarî meselelere icmâ geçerli olmaz. Bu yüzden İbn Rüşd, Gazzâlî'nin, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı üç mesele²⁷⁹ hakkında ifade ettikleri fikirlerden dolayı tekfîr etmesini

²⁷⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl fî Takrîri Mâ Beyne's-Şerî'ati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl: Din ve Felsefe İlişkisi*, çev. Serkan Çetin, 1. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), s. 128.

²⁷⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 101.

²⁷⁸ Buhârî, İlim, 4.

²⁷⁹ Bu üç mesele ile Allah'ın ilmi, âlemin kıdemi ve cismânî haşr kastedilmektedir.

doğru bulmaz. İbn Rüşd bu meselelerin nazarî ilim içerisinde ele alındığını söyleyerek yapılan te'vil sebebiyle icmânın dışına çıkılmadığını ifade eder. Filozofa göre bu gibi meseleler ilimde derinleşenler için gereklidir ve bu te'viller ehl-i ilim dışındakilere açıklanmaması gerekir.²⁸⁰

Ehl-i ilmin tasdik yetkinliği burhân ile gerçekleşir. Burhân ile gerçekleşen iman te'vili gerektirir ve ehl-i ilmin tasdiki için te'vil ilmini bilmek gereklidir. Burhan ehli dışındakiler de ehl-i imandandır fakat onlar bu imana burhan yoluyla sahip olmazlar. Şeriatın zahir ve açık olan kısmını olduğu gibi anlayıp te'vil yapmamak toplumun geneli için farzdır. Batın kısmı ise yorumlanması gerekir ve bu kısmın te'vil edilmesi âlimler için farzdır.²⁸¹

Te'vilin gerekliliği konusunu açıklığa kavuşturan İbn Rüşd, hangi nasların te'vil edilmesi gerektiği konusunu da izah eder. Filozofun nasları muhteva, ifade ve üslûp açısından değerlendirdiği görülür.²⁸² Muhteva yönünden naslar üç grupta incelenir: (i) zahirî anlam üzere olan naslar olup, bu nasların te'vili yapılmaz. Bu naslara örnek olarak Allah'ın varlığı, nübüvvet, âhiret mutluluğu veya mutsuzluğu ile ilgili âyetler verilmektedir. Bu tür naslar hatabî, cedelî ve burhanî yöntem ile ortaya çıkar. İbn Rüşd dinin temel ilkeleri ile ilgili olduğu için bunları inkâr eden kişilerin kâfir olduğunu söyler. (ii) Sadece burhânî delil ile bilinebilecek meseleleri cedel ve hatâbe ehli örnekler ve benzetmeler ile tasdik ederler. Bu iki grup için dinin zahiri verilen örneklerdir. Bu tür nasların batını ise burhân ehli dışındakilerin kavrayamadığı meselelerdir. Bu naslara örnek olarak istivâ âyeti²⁸³ ve nüzul hadisi²⁸⁴ verilmektedir. İbn Rüşd'e göre bu konularda te'vil yapmak bidattir, zahirine yüklenmesi ise küfürdür. (iii) Bazı şer'î konularda ise şüphe durumu vardır. Şüpheden kastedilen, nasların zahirine göre anlaşılıp anlaşılmaması konusunun ihtilafı olmasıdır. İhtilafın sebebi ise bazı meselelerin muğlak ve karmaşık olduğu için anlaşılmasının oldukça zor olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd bu tür

²⁸⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 35, 36.

²⁸¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 36.; Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl ve el-Keşf an minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, 12. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), s. 137.

²⁸² Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 102.

²⁸³ "Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir." (Tâhâ suresi 20/5), Bakara suresi 2/22, Fussilet suresi 41/10. âyetler örnek verilebilir.

²⁸⁴ İlgili hadis için bkz. Müslim, Mesâcid, 33; Ebû Davud, Salat, 167 ve Muvatta, Itk, 8.

meselerde sadece burhân ehlinin te'vil yapması gerektiğini söyler. Burhân ehli olan âlimler bu meselerde hata yaparlarsa mazur görülürler.²⁸⁵ Ancak ilim ehlinde olmayanlar te'vil yapmayıp meseleyi zahirine göre anlamalıdır. Nasları zahirine göre anlaması farz olan kimselere te'vil ehlinde olan bir kişi te'vili açıklarsa insanları küfre davet etmiş olur.²⁸⁶

İfade ve üslup açısından nasların te'vili meselesi iki grupta incelenmiştir:²⁸⁷

(i) Nassın zahirî anlamı ile batınî anlamının aynı olduğu dolayısıyla te'vili gerektirmeyen naslardır, (ii) zahirî anlamı doğudan anlaşılmayıp yalnızca burhan ehlinde olanlar tarafından te'vil edilmesi gereken naslardır.²⁸⁸

İbn Rüşd'ün te'vile yönelik değerlendirmelerinin temelinde felsefe ve din arasında herhangi bir çelişkinin olmaması fikri yer alır. Din daima felsefe ile uyum içerisindedir. İbn Rüşd bu uyumun nasların zahirî üzere anlaşılması gerektiği zamanlarda felsefenin de bu şekilde hareket ettiğini, görünürde mevcut olan çelişki durumunda ise te'vil yapılarak giderildiğini ifade etmektedir. Bu da aynı hakikatin farklı yöntemler kullanarak dile getirilmesi demektir. Din, hakikati pedagojik bir yöntem kullanarak dile getirirken tüm insanların durumunu göz önünde bulundurmaktadır. Dolayısıyla hitâbî yöntem daha fazla kullanılır. Bunun yanında bir bütün olan Kur'ân'ın âyetleri birbirini açıklar niteliktedir. Bu yüzden hiçbir âyet burhanî hakikate ters düşmez. Böyle bir durum olduğunda sorun yorumcudan kaynaklanabilir. Çünkü burhanî hakikati doğrulayan bir nas mutlaka vardır.²⁸⁹ Kur'ân'ın tüm insanlığa hitap eden eşsiz i'cazı üç tasdik yöntemini de içerir. Ancak te'vil yapmak yalnızca burhân ehline has bir niteliktir. İbn Rüşd'e göre ne Eş'ârî mezhebi ne de Mu'tezilede bu nitelik yoktur. Çünkü bu kimseler başarısız te'viller ile bidatleri çoğaltmış, toplumun firkalaşmasına sebep olmuştur.

İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*'i dinin felsefeye karşı olmadığını açıklamak için ele alınmış “fetva” niteliğinde bir eserdir. *el-Keşf an minhâci'l-edille* ise bu eserin

²⁸⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 46-50.

²⁸⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 52.

²⁸⁷ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, s. 103.

²⁸⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 58; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl ve el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 263.

²⁸⁹ Fethi Ahmet Polat, “Dinî Nasları Okumanın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan Zâhir-Bâtın Ayrımının İbn Rüşd'teki Orijinalitesi”, *Dinî Nasların Tevili* içinde, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009), s. 57.

devamı niteliğinde görülmektedir. İbn Rüşd bu eserinde İslâm te'vil ekollerinin konumunu, delillendirme yöntemlerini inceleyip bu ekollere yönelik eleştirilerini ve değerlendirmelerini dile getirmektedir. Aynı zamanda kendi te'vil yönteminin temellerini ortaya koyarak bu önemli işin belli esaslara bağlı olduğunu göstermeye çalışmaktadır.²⁹⁰ Her iki eserinde de İbn Rüşd'ün temel gayesinin felsefe-din arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını göstermeye çalışmak olduğu anlaşılmaktadır. *El-Keşf*'te İbn Rüşd İslâm ekollerinin (Hâşeviyye, Sûfiyye, Mu'tezile ve Eş'arîler) yaptıkları yanlış te'villeri incelerken kendisinin şeriatın asıl maksadını ortaya çıkarma görevini üstlendiğini belirtir.²⁹¹ Bu anlamda İbn Rüşd'ün eserinde ele aldığı bazı konular şöyledir: Allah'ın varlığı (ispat-ı vacip), vahdaniyet, Allah'ın subutî sıfatları, selbî ve tenzihî sıfatlar, Allah'ın fiilleri, caiz olan ve olmayan te'vil.

2. 3. İBN RÜŞDÇÜLÜK AKIMI

2. 3. 1. Latin İbn Rüşdçülüğü

Câbirî'nin İbn Rüşdçülüğü, modern İbn Rüşdçülük (*Averroizm*) akımı içerisinde ele alınmakta ve bu akımın kökeni Latin İbn Rüşdçülüğüne dayandırılmaktadır.²⁹² Din-felsefe ilişkisinin bir çatışma içerisinde ele alınması, “çifte hakikat” teorisinin Latin İbn Rüşdçülüğü akımına atfedilmesi gibi problemler Batı'da İbn Rüşd felsefesinin olduğundan farklı görünmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla İbn Rüşd felsefesindeki bu dönüşümün nasıl gerçekleştiği oldukça önemli bir meseledir.

13. yüzyıl öncesine kadar İbn Rüşd'ün eserleri Batı'da Arapça olarak bilinmekteydi. Felsefeye ilgi duyan Endülüslü Yahudilerin Akdeniz havzasına yayılması ile filozofun eserleri ilk olarak İbrânîce'ye daha sonra İbrânîce'den Latince'ye tercüme edilmiştir. Bu durum İbn Rüşd'ün İslâm dünyasından daha çok Batı'da tanınmasına ve düşüncelerinin orada daha büyük bir etki oluşturmaya sebep

²⁹⁰ Okumuş, “İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışı”, s. 220.

²⁹¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl ve el-Keşf an minhâci'l-edille*, s. 137.

²⁹² Abdul-Auwal Sidi, “Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 19.

olmuştur.²⁹³ Dolayısıyla 13. yüzyıl, Avrupa için dönüm noktası olarak görülebilir. Orta Çağ İslâm dünyasında yeniden canlılık kazanan Yunan ve Helenistik felsefi geleneğe yapılan özgün katkılar arasında İbn Rüşd'ün eserlerinde Aristoteles felsefesini Yeni Platoncu yorumlardan arındırıp orijinal eserlerine sadık kalarak anlamaya çalışması çabaları da sayılabilir.

İbn Rüşd, 12. yüzyıla kadar Avrupa'da yeterince bilinmeyen Aristoteles'in "Büyük Yorumcu"su olarak tanınmıştır.²⁹⁴ Nitekim o dönemde Avrupa'da Aristoteles'in sadece mantık ile ilgili *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine* adlı iki eserinin bilindiği aktarılmaktadır. *Metafizik*, *Fizik*, *Ruh Üzerine*, *Sanat öğretisi* ve *Organon*'un diğer kitapları Batı'ya ancak 13. yüzyılda İbn Rüşd başta olmak üzere Müslümanlar tarafından ulaştığı aktarılmaktadır. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yaptığı şerhlerinde dogmatik düşüncenin etkisinde kalmayıp olduğu gibi aktarması, görüşlerini bozmadan yorumlaması Avrupa'da hem kilisenin hem de entelektüellerin dikkatini çekmiştir.²⁹⁵ Bu durum aynı zamanda Orta Çağ Batı düşüncesine hâkim olan ve İbn Sînâ ile yeni bir soluk kazanan Yeni Plâtonculuğun yerini İbn Rüşd aracılığı ile Aristotelesçi düşüncenin almasına sebep olmuştur.²⁹⁶ İbn Rüşdçülük akımının tarihi de 1230'larda Sicilya Kralı II. Frederik'in Michael Scotus'a (ö. 1232) İbn Rüşd'ün eserlerini Latince'ye tercüme görevini vermesi olayı ile başlatılır.²⁹⁷ Tercüme edilen ilk eserler *Kitâbu's-Semâ ve'l-âlem* ve *Kitâbu'n-Nefs* şerhleridir.²⁹⁸

Orta Çağ Avrupa'sında düşünceye hâkim olan kilisenin, Aristoteles'in yeni yorumları karşısında tepki göstermesi kaçınılmaz olmuştur. Bu dönemde üniversiteler bağımsız kurumlar değildi ve kilise otoritesi altında bulunuyorlardı. Aristoteles'in bazı görüşleri kilise tarafından yasaklanmasına rağmen üniversitelerde

²⁹³ Sarioğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", s. 391, 392.

²⁹⁴ Şeniz Yıldırım, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 25 (2012): s. 96.

²⁹⁵ Yıldırım, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması", s. 100.

²⁹⁶ Martinez Lorca, "İbn Rüşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu* içinde, çev. Talip Özdeş (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009), s. 99.

²⁹⁷ Yıldırım, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması", s. 100, 101, 104.

²⁹⁸ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük: Tarihsel Deneme*, çev. Ayşe Meral, Hüseyin Sarioğlu ve Samet Özgüler, 1. baskı (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), s. 154.

yaygınlık kazanmıştı. Dolayısıyla 13. yüzyıl entelektüel çevrelerinde “tabii felsefe” ve “teolojik doktrin” arasındaki çekişmeler Yunan bilim ve felsefesi ile Hristiyan inanç esasları tartışmalarına yol açmıştır. Tercüme edilen şerhler ile birlikte kilise baskısından bunalan entelektüellerin henüz Aristoteles’i yeterince tanımadan sahiplenmesi karşısında skolastik çevrelerin kuşku duymasına ve bazı teologların da tepkisine yol açmıştır. İbn Rüşd’ün Aristoteles ile ilgili şerhleri Batı’da felsefe ve din alanlarındaki tartışmaları daha da arttırmıştır.²⁹⁹

13. yüzyılda Batı’da güçlü bir felsefi akım olarak görülen Latin İbn Rüşdçülüğü böyle bir düşünce ortamında ortaya çıkmıştır. Kendilerini hür, akılcı ve hümanist düşünürler olarak niteleyen Latin İbn Rüşdçülerinin İbn Rüşd’den etkilenmiş olmaları şaşırtıcı olmamalıdır.³⁰⁰ Nitekim İslâm düşüncesinde felsefe üretilmediği iddiasında bulunan Ernest Renan (ö. 1892) bile İbn Rüşd’ün Avrupa’ya derinden etkilediğini itiraf etmiştir.³⁰¹

İbn Rüşdçülük 13. yüzyıldan 16. yüzyılın başlarına kadar etkin bir akım olarak varlığını sürdürmüştür. Bu akımın Renan tarafından 1852 tarihinde doktora tezi olarak sunulan *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük: Tarihsel Deneme* adlı çalışmasında, İbn Rüşd’ü ve 13. yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü’nü Aquinli Thomas (ö. 1274) gibi İbn Rüşd karşıtı Orta Çağ teologlarının savunduğu, dini öğretilere aykırı düşüncelere sahip bir yapı olarak sunduğu belirtilmektedir. Bu sunuşun 13. yüzyıl İbn Rüşdçülüğü ve İbn Rüşdçülük akımı hakkında farklı kanaatlerin (din karşıtlığı gibi) oluşmasına sebep olduğu söylenir.³⁰²

13. yüzyılda İbn Rüşdçülerin bir akım olarak tarihte gerçekten var olduğu tartışmalıdır ve bilinen şekliyle bu akımın tarihi, Renan tarafından sunulan teze dayandırılmaktadır. Renan’ın, İbn Rüşd’ü hurafeler karşıtı rasyonel bir düşünür olarak tanıtması İbn Rüşd felsefesi üzerine yapılan çalışmaları etkilediği görülmektedir. Modern İbn Rüşdçülük olarak adlandırılan yaklaşımların Renan’ın

²⁹⁹ Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması”, s. 100-102.

³⁰⁰ Mehmet Bayrakdar, “İbn Rüşdçülük ve College De France”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu* içinde, 1. Baskı, c. 2 (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009), s. 83.

³⁰¹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük*, s. 13.

³⁰² Süleyman Dönmez, “Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu* içinde, 1. Baskı, c. 2 (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009), s. 119.

tezini ilk başvuru kaynağı olarak benimsemeleri İbn Rüşd'ün orijinal fikirlerine neden sadık kalınmadığını da açıklamaktadır. Nitekim Renan'ın İbn Rüşdçülüğünün Oryantalizmin problemlerini barındırdığı ifade edilmektedir. Özgür düşünce taraftarları ile kilisenin karşı karşıya getirildiği Latin İbn Rüşdçülüğü söyleminin Renan tarafından oluşturulan bir hayal olduğu düşünülmektedir. Onun kesin olmayan tarihsel malzemeler kullanarak böyle bir akımın varlığını öne sürmesi belli bir akımı temsil etmesi açısından İbn Rüşdçülük kavramını kullanmayı tehlikeli kılmaktadır. Hayal ürünü olarak sunulan akımın belirli bir ideolojiye (oryantalizm) hizmet etmesi İbn Rüşd felsefesini doğru bir şekilde anlamaya engel olduğu söylenebilir.³⁰³ Orta Çağ Avrupa'sında bir düşünsel krizin yaşandığı ve İbn Rüşd felsefesinin bu dönemde etkili olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Renan'ın sunduğu tezin etkileri göz önüne alınarak İbn Rüşdçülük söylemlerine dikkatle yaklaşılması gerekmektedir.

Avrupa üniversitelerinde hocaların ve öğrencilerin inanmadıkları halde bazı fikirleri Hristiyan inancına göre açıklamak zorunda kalmaları, Hristiyan akaidi ve Aristoteles felsefesi arasındaki çatışmalardan uzak durmaya çalışan tavırlarını sonuna kadar devam ettirememiş olmaları yeni bir akımın doğmasında etkili unsurlar olarak görülebilir. Albertus Magnus (ö. 1280) ve öğrencisi Thomas Aquinas gibi teologların Aristoteles felsefesi ile Hristiyan inancını uyum içinde gösterme çalışmaları bile yeterli olmamış, bu durum herkes tarafından kabul görmemiştir. Dolayısıyla İbn Rüşdçülüğün arka planında Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi ile Teoloji Fakültesi arasındaki görüş ayrılığının yer aldığı fikri düşünüldüğünde, bu akımın oluşumuna akıl-iman tartışmalarının yol açtığı söylenebilir.³⁰⁴ Ancak burada dikkat edilmesi gereken en önemli şey “iman” ile Hristiyan inancının kastediliyor olmasıdır. Nitekim üzerinde çok kez tartışılan akıl-iman ya da felsefe-din ilişkisinin temelde Aristoteles felsefesi ile Hristiyan inancı arasındaki çatışmadan kaynaklandığı düşünülebilir. Bu çatışmada suçlamaların yöneltildiği tarafta büyük yorumcu İbn Rüşd'ün gösterilmesi ise hedef şaşırtma olarak anlaşılabılır.

İbn Rüşdçüleri dinî öğretilere düşman olarak gören Thomas, kilise tarafından yasaklı Aristoteles metinlerini Hristiyanlaştırmaya çalışırken aynı zamanda akılcı ve

³⁰³ Sidi, “Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar”, s. 14-16.

³⁰⁴ Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması”, s. 103.

eleştirel düşünürleri hedef alarak eleştirmektedir. Avrupa'daki ilk İbn Rüşdçülerin kilise tarafından kınanan aşırı rasyonalist felsefe okuyucuları olarak görülen bu kişiler olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşdçülerin, İbn Rüşd'den yardım alarak Aristoteles külliyatını anlamaya çalışan, bu yüzden kilise tarafından görüşleri yasaklanan bir topluluk olarak Avrupa'da ortaya çıkan kişiler olduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁵

İbn Rüşdçülük akımının İbn Rüşd'ün orijinal fikirlerini ne kadar yansıttığı konusu tartışmalıdır. Bu yüzden bu akım için kullanılan isimlendirmenin bir taraftarlığı değil, aforoz edilme şeklinde bir ötekileştirme anlamını içerdiği ifade edilmektedir.³⁰⁶ Bu akım içerisinde Aristoteles'in metinlerini anlayabilmek için İbn Rüşd'ün şerhlerine başvurma gereği duyan ama aynı zamanda İbn Rüşd'ün en büyük karşıtı Thomas'ın da, teolojik dogmaları dikkate almaksızın Meşşâî felsefesine dayalı düşünceleri yaymaya çalışan kişilerin de yer alması akımın nasıl bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu yüzden Latin İbn Rüşdçülüğü akımının etkin olduğu 13. ve 16. yüzyıllarda tamamen aynı fikri savunmayan temsilcilerinin, fizik, metafizik, psikoloji, ahlâk ve politika gibi konularda temel tezlerini İbn Rüşd felsefesine dayandırmakla birlikte çok farklı sonuçlara ulaşmaları dikkat çekicidir.³⁰⁷

İbn Rüşd karşıtı olan Thomas'ın felsefî konularda çoğu zaman gizli bir İbn Rüşdçü olarak görülmesi ve Aristoteles'in fikirlerini ısrarla savunması, Aristoteles felsefesi ile Hristiyanlığı uyum içinde gösterme çabaları kilise tarafından tehlikeli görülmüş ve ardından 1270 yılında fikirlerine yasaklama getirilmiştir.³⁰⁸

Latin İbn Rüşdçülüğü'nün bu kınama cezasından sonra farklı kişiler tarafından farklı görüşlerin savunulduğu bir akım olarak etkinliğini sürdürdüğü aktarılmaktadır.³⁰⁹ Nitekim akımı temsil eden düşünürlerin temel düşüncelerinin İbn Rüşd felsefesine yakın olduğu tespit edilmiş olsa da görüşlerinin çoğu kez İbn Rüşd'ün fikirleri ile örtüşmediği tespit edilmiştir. Batı'da tehlikeli olarak görülen

³⁰⁵ Sidi, "Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar", s. 10-12.

³⁰⁶ Sidi, "Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar", s. 11.

³⁰⁷ H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 7 Şubat 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun#1>, s. 15.

³⁰⁸ Dönmez, "Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof", s. 124.

³⁰⁹ Yıldırım, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması", s. 106.

bazı aşırı fikirler İbn Rüşd'e ait olmasa da filozofa atfedilmiştir. Bu sebeple teolojik açıdan kabul edilmeyen aşırı görüşler ilâhiyatçılar tarafından İbn Rüşdçü görüşler olarak nitelendirilmiştir. Sonuçta Aristoteles'in eserlerinin anlaşılmasında İbn Rüşd'ün şerhlerine başvuranlarla birlikte filozofun görüşlerine karşı çıkanlar da İbn Rüşdçülük akımı içerisinde değerlendirilmiştir.³¹⁰

İbn Rüşdçülük akımına dayandırılan temel görüşlerin İbn Rüşd'e ait düşüncelerden çok Batı aydınlarının şahsi fikirlerini yansıttığı görülmektedir. Yasaklı görüşler incelendiğinde tüm görüşlerin tek bir felsefî sistem veya filozof tarafından aynı anda savunabileceği pek mümkün görünmemektedir.³¹¹

1270 yılında 13 maddeden oluşan ve daha sınırlı bir kitle için geçerli olan, ardından 1277 yılında 219 önermenin savunulmasını yasaklayan ve daha kapsamlı olan yasaklar listesinde yer alan bazı konular şöyle sıralanabilir: Felsefenin tabiatı, Tanrı'nın bilgisi ve tabiatı, kutsal irade ve kudret, kâinatın yaratılışı ve ezeliliği, makûlatın tabiatı, aklın işlevleri, insanın özgürlüğü ve ahlâkî konular, aklın birliği, faal aklın ezelî oluşu, Hristiyan hukuku, kilise dogmaları ve Hristiyan değerleri.³¹² Bu konular ile İbn Rüşd felsefesi arasında doğrudan bir ilişki kurulamadığı için "Latin İbn Rüşdçülüğü" terimi yerine "Heteredoks Aristoculuk" ya da "Radikal Aristoculuk" ifadelerinin daha uygun olduğu savunulmuştur. Fakat daha sonra 1990'larda bu terimin yanlış yorumları, sapmaları ifade ettiği ve Latin İbn Rüşdçülüğü akımını karşılamadığı gerekçesiyle kullanımdan kaldırılmıştır.³¹³

Hristiyan inancı için en tehlikeli olarak görülen İbn Rüşdçü yorum Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde dile getirilen metafizik görüşlerdir. Mesela teslis inancını reddeden görüşe göre Tanrı mutlak anlamda birdir ve benzeri yoktur.³¹⁴ Aynı şekilde yaratma ve irade ile ilgili görüşler de Hristiyan inancı açısından tehlikeli görülmektedir. Buna göre her şeyin varlık sebebi olan Tanrı tek bir varlık yaratmış ve diğer varlıklar bu tek varlık aracılığıyla var edilmiştir. Tanrı varlıkların ilk

³¹⁰ Karlığa, "İbn Rüşd", s. 16.

³¹¹ Şenol Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Siyasi Yasaklamalar", içinde *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu -İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu-*, 1. Baskı, c. 2 (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü Ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009), s. 164.

³¹² Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü", s. 166.

³¹³ Yıldırım, "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması", s. 107.

³¹⁴ Sidi, "Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar", s. 12.

sebebidir, gayrî maddîdir ve varlıkları herhangi bir iradî belirleme olmadan zorunlu olarak yaratmıştır. Canlı olan gök cisimleri de zaman bakımından ilk sebep olan Tanrı gibi ezeldir ve yeryüzündeki varlıklar ile zorunlu bir ilişki içindedir.³¹⁵ Tanrı için zorunlu bir fiilden bahseden bu görüş kilise tarafından tanrının fiillerini kısıtladığı ve tanrıyı etkisiz kıldığı ve dolayısıyla dua ve ibadeti anlamsızlaştırdığı gerekçesiyle yasaklanmıştır.³¹⁶

2. 3. 2. İbn Rüşdçülük'te “Çifte Hakikat” Teorisi

Hakikat, en genel anlamıyla insanın mutlu olmayı hedeflemesi, bir bilgi alanının ulaştığı nihai amacı ifade eder. Gerçeklik anlamında da kullanılan hakikat tektir ancak ona ulaşmanın birçok yöntemi vardır.³¹⁷ Bu yöntemler arasında felsefe de yer alır. Meşşâîler'e göre eşyanın varoluşunu bilmek hakikati bilmektir. Hakikate ulaştıran bir araç olarak görülen felsefenin de en değerli olanı hakkın ilmi olan ilk felsefedir.³¹⁸ Felsefe ile aynı amacı taşıyan din de insanı hakikate ulaştırma gayesi içindedir. Bu anlamda kullanılan yöntem ve hedef kitlesi farklı olsa da din ile felsefenin ortak bir gayede olduğunu söylenebilir.

İbn Rüşdçülük akımının İbn Rüşd'e ait olmayan ancak filozofa atfedilen görüşlerinden biri de “çifte hakikat” teorisidir. Buna göre felsefenin ve dinin kabul ettiği birbirlerinden bağımsız iki hakikatin var olduğunu ifade eden anlayış “çifte hakikat” olarak isimlendirilmektedir. Bu iki hakikatten biri aynı şey için doğru derken, diğer yanlış diyebilir. Bu iki gerçeğin çeliştiği durumlarda ise aklın ürünü olan felsefe hakikat olarak kabul edilmelidir. Din ile felsefe arasındaki ilişkiyi belirleme noktasında ortaya çıktığı ifade edilen bu teorinin İbn Rüşd'e ve daha sonra da Barabantlı Siger'e (ö. 1280) atfedildiği söylenir. Felsefe ile teoloji alanlarının ayrı sahalarda yer aldıklarını ve felsefenin doğru bulduğu bir hakikati dindar bir kimsenin yanlış kabul edebileceği ifade edilmektedir.³¹⁹

³¹⁵ Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 5.

³¹⁶ Sidi, “Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar”, s. 13.

³¹⁷ Hasan Özalp, *İslam Felsefesinin 100'ü*, 1. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), s. 112.

³¹⁸ M. Kazım Arıcan, “İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/ 2 (2008): s. 228.

³¹⁹ Arıcan, “İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi”, s. 233.

Felsefe-din ilişkisi bağlamında tartışılan çifte hakikat teorisi İbn Rüşdçülüğün en önemli konuları arasında yer alır. Din (kilise) ve felsefe için iki ayrı alan tahsis eden bu teorinin sebep olduğu tartışmaların temelinde bu alanların üstlendiği işlevin yer aldığı görülmektedir. Buna göre gerçek hakikatin temsilcisi olarak felsefe görülmekte din, kalabalıkları yöneten siyasal bir disiplin şeklinde değerlendirilmektedir. Nassların dinî alanda, felsefî hakikatlerin ise felsefe alanında geçerli olduğunu ifade eden teoriye göre bu ikisinin alanı ayrı olduğundan aralarında zıtlık yoktur.³²⁰ Bu teori çerçevesinde modern İbn Rüşd okumalarında İbn Rüşdçülerin Avrupa'yı rasyonel akılcılığa ve seküler aydınlanmaya hazırladıklarını savundukları tespit edilmiştir.³²¹ Bu dünyada felsefenin yetkili olduğunu, kilisenin ise ancak manevi bir dünya için söz sahibi olabileceğini ve dolayısıyla insanlar üzerindeki tüm yetkinliğini yitirmesi durumunu ifade ettiği düşünüldüğünde bu teorinin tartışmalara yol açması olağan bir durumdur. Rönesans olgusunun da temelde bu durumu yansıttığı ifade edilmektedir.³²² Bu da İbn Rüşdçülerin aydınlanma fikrine ve modern söylemlere konu olmasını açıklığa kavuşmaktadır.

Latin İbn Rüşdçülerin ortaya attığı çifte hakikat teorisinde İbn Rüşd'ün isminin zikredilmesi tuhaf karşılanmaktadır. Nitekim İbn Rüşd düşüncesinde felsefe-din arasında bir çatışma ya da bu iki disiplini birbirinden tamamen ayıran ve iki ayrı alan tahsis eden bir görüş yer almamaktadır. Aksine İbn Rüşd hem felsefenin hem de dinin aynı amaç içerisinde olduğunu, bu ikisinin kullandığı yöntemlerin farklı olsa bile aynı kaynaktan (ilahî ilim ve hikmet) beslendiklerini ifade etmektedir.³²³ Bunun yanında İbn Rüşd'ün felsefe-din arasında oluşabilecek herhangi bir çatışmanın tevil ile çözüleceğini açıklamış olması da filozofun bu konudaki tutumunu göstermektedir.

Latin İbn Rüşdçülük akımı tarafından öne sürülen 'çifte hakikat' iddiasına göre felsefenin ulaştığı sonuçlar doğrudur ve aynı şekilde vahye dayalı önermeler de doğru olarak kabul edilir. Bu teori "hakikatin birliği" ilkesine aykırı olup aynı zamanda Aristoteles'in fikirlerinin Tanrı sözü olarak görülmesine de yol açmıştır ki

³²⁰ Hasan Tanrıverdi ve Sait Kar, "İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2020): s. 51.

³²¹ Sidi, "Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar", s. 13.

³²² İsmet Birkan, "İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri", *Felsefe Dünyası*, 11 (1994): s. 62.

³²³ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 26.

bu, kilise tarafından kabul edilmeyen bir görüştür.³²⁴ İbn Rüşd felsefesinde yer alması mümkün olmayan bu görüşlerin filozofa atfedilmesinin arka planında Allah'ın zâtı, sıfatları, nefsin mâhiyeti ve ahiret hayatı gibi bazı metafizik-teolojik konulara dair tespitinin yer aldığı ifade edilmektedir. İbn Rüşd'e göre birçok insan bu mevzuları kavramada güçlük çekmekte ve insan idrakini aşmaktadır. Dolayısıyla nihayetinde son sözün vahye ve dine bırakılması gerektiğini düşünmektedir. Filozofun bu tavrı yanlış anlaşılmış, din ve felsefe için iki ayrı alan oluşturduğu iddia edilmiştir. Buna göre din daha çok pratik bir işleve sahipken felsefe rasyonel bir değere sahiptir. Bu fikrin oluşmasında İbn Rüşd'ün insanların farklı idrak seviyelerine sahip oldukları için hakikate ulaşmaları yolunda onlara uygun şekilde hitap edilmesi gerektiğini ifade eden ve felsefe ile din arasında oluşabilecek herhangi bir muhalefette teville başvurulması gerektiğine dair görüşlerinin felsefe-din arasında bir ayrılık olduğuna ulaştığı şeklindeki yorumlamalar sebep olmuştur.³²⁵ Ancak filozofun bu konudaki görüşlerinin çifte hakikat fikri ile sonuçlanması zorlama bir yorum olarak düşünülebilir.

Latin İbn Rüşdçülerin çifte hakikat teorisinin İbn Rüşd'ün düşüncelerinde var olduğunu filozofun *Faslu'l-makâl*'deki şu ifadelerinden çıkarıldığı söylenir.³²⁶

*“Müslümanlar topluluğu olarak bu şeriatin hak olduğunu ve hakkı/gerçeği bilmeye götüren araştırmaya davet ettiğini kesin olarak biliriz. Burhanî araştırma şeriatın ortaya koyduğuna ters bir sonuca götürmez. Çünkü hak, hakka zıt olmaz; bilakis o, hakka uygundur ve ona şehadet eder.”*³²⁷

Faslu'l-makâl'deki bu ifadelerde felsefe ve din arasında bir ayrılık fikrini çıkarmak zor gibi görünmektedir. Aksine İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi din/şariat ile felsefe/burhanî araştırma uyumlu olup, birbirine karşıt sonuçlara ulaşmazlar. İbn Rüşd, farklı kavrayış ve açıklamalara konu olan tek bir hakikatten söz etmektedir. Dolayısıyla tartışmaların İbn Rüşd düşüncesinde dinde ifadesini bulan hakikatin nasıl

³²⁴ Birkan, “İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri”, s. 62.

³²⁵ Hüseyin Sarioğlu, “İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri”, *Divan İlmi Araştırmalar*, 10 (2001): s. 185.

³²⁶ Okumuş, “İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışı”, s. 223.

³²⁷ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe ve Din Uyumu*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, 2. baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s. 28.

anlaşılacağı meselesi ile ilgili olup, esasında meselenin din dili probleminden kaynaklandığı düşünülmektedir.³²⁸

İbn Rüşd'ün dinin felsefeyi nasıl değerlendirdiği konusunu ele aldığı *Faslu'l-Makâl*'inde, felsefenin dini nasıl değerlendirdiğini konu edindiği *el-Keşf*'te, felsefe-din ilişkisi meselesine dair çözümlerinin izlerini taşıyan *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife* eserinde felsefe-din arasında bir çatışma olmadığını ya da iki ayrı hakikat olmadığını açıklamış olması³²⁹ ile çifte hakikat teorisinin İbn Rüşd düşüncesinde yer almadığı anlaşılabilir. Bu teorinin İbn Rüşd'ün felsefi kimliği kullanılarak temellendirilmeye çalışılması Latin İbn Rüşdçülerin sağlam bir kaynağa dayanma isteği olarak görülebilir. Ancak teori İbn Rüşd felsefesini anlama konusunda birtakım zararlara yol açmaktadır. Bu zararların en önemlisi felsefe-din ilişkisi söz konusu olduğunda bir tek hakikatin ifade ediliş biçimi olarak felsefe ve din arasında bir çatışmanın olmadığını izah etmek için özgün eserler ortaya koyan İbn Rüşd'ün tamamen yanlış anlaşılmasıdır.

2. 4. MODERN BİLİM KARŞISINDA ORTAYA ÇIKAN MODERN İBN RÜŞDÇÜLÜK YAKLAŞIMLARI

Modern İbn Rüşdçülüğün Arap dünyasında “*en-Nehdâ*” hareketleri ile gündeme geldiği, bu hareketlerin temelinde ise akılcılık ve aydınlanma özleminin olduğu bilinmektedir.³³⁰ İslâm coğrafyasında özellikle 14. ve 16. yüzyıllarda sahip olduğu güçlü siyasal ve entelektüel yetki ve Batı ile yakın teması dolayısıyla Osmanlı devleti özelinde düşünce olarak bilimsel anlamda önemli gelişmelerin yaşandığı bilinmektedir. Bu noktada din-bilim çatışmasının 19. yüzyıl sonrasında İslâm dünyasına da intikâl etmesi Osmanlı devletinin bilimsel gelişmelerini olumsuz yönde etkilemiştir.³³¹ Dolayısıyla modernleşme hareketlerinin 19. yüzyıl İslâm dünyasının genelinde yaşandığı söylenebilir.

³²⁸ Tanrıverdi ve Kar, “Din Dili Problemi”, s. 51.

³²⁹ İsmail Turan ve Sedat Doğan, “Endülüs'te Felsefenin Meşrulaştırılması: İbn Tufeyl ve İbn Rüşd”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, 16 (2021): s. 55,56.

³³⁰ Sidi, “Akılcılık ve Aydınlanma”, s. 17.

³³¹ Hasan Özalp, “Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar” (Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 64-69.

İslâm'ın modern bilim karşısındaki durumu incelenirken öncelikle bilim-din tartışmalarının gerisindeki sebepleri, özellikle Renan'ın İslâm'a saldırı niteliğinde değerlendirilen birtakım iddiaları ve İslâm dünyasının bu iddialara verdiği cevapları incelemenin gerekli hatta zorunlu olduğu ifade edilmektedir.³³² Çağdaş Batı Hristiyan düşüncesi ve İslâm düşüncesi dikkate alındığında din-bilim ilişkisi konusunda öne sürülen felsefî yaklaşımlar temelde “çatışma” ve “ayrışma” şeklinde incelenmektedir.³³³ Çatışmacı yaklaşıma sahip olanlar bilim-din arasındaki ilişkiyi çatışma, ayrışma, çelişki, kavga ya da savaş olarak görmüştür. Bu yaklaşım sahiplerine göre iki tarafın aynı alan üzerinde egemenlik kurma faaliyeti sonucu âdeta biri yenen diğeri yenilen olmalı, yenilen taraf mücadele sahasını terk etmeli ya da kendisi için belirlenen sınırlı bir alana mahkûm edilmelidir.³³⁴ Ayrışmacı yaklaşıma sahip olanlar bilim-din arasındaki ilişkiyi farklılık, ayrılık, bölünme olarak görmüştür. Bu düşünceye göre bilim ile din arasında yöntem, amaç ve alan itibarıyla farklılık vardır.³³⁵

Araştırmacıların kahir ekseriyeti İslâm düşünce tarihinde ciddi bir bilim-din çatışmasının olmadığı konusunda hemfikirdirler.³³⁶ Bilim-din çatışmasının daha ziyade modern bilimle birlikte Hristiyan Batı dünyasında ortaya çıktığı ifade edilir. Hristiyan Batı dünyasında 19. yüzyılda yaşanan çatışmalara sebep olan konular İslâm dünyasında 12. yüzyılda hiçbir çatışmaya sebep olmadan ilmî bir düzeyde tartışılmıştır.³³⁷

Dinin insanlığı gerilettiği ve gelişmeye engel olduğu fikri ile zirveye ulaşan bilim-din tartışmalarında en ağır yorumlar İslâm'a karşı Renan'dan gelmiştir. Renan, 1883 yılında gerçekleştirilen bir konferansta açıkça İslâm'ı gericilikle suçlamıştır. 20. yüzyılda Müslümanların modern bilim ile ilgili algılarını bu iddiaların

³³² Dücane Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divan İlmî Araştırmalar*, 1/2 (1996): s. 8.

³³³ Bilim-din ilişkisi konusundaki görüşleri çatışma, ayrışma, dinselleşme, (İslâmîleşme) ve uyuşma şeklinde kategorize edenler olduğu gibi çatışma (*conflict*), ayrışma (*independence*), uzlaşma/diyalog ve bütünleşme (*integration*) şekilde ayıranlar da olmuştur. Bkz. Cafer Sadık Yaran, “Bilim-Din İlişkisinde Temel Felsefî Yaklaşımlar: Çatışma ve Ayrışma”, *Felsefe Dünyası*, 21 (1996): s. 22 ve Özalp, “Bilim-Din İlişkisi”, s. 84.

³³⁴ Yaran, “Çatışma ve Ayrışma”, s. 23.

³³⁵ Yaran, “Çatışma ve Ayrışma”, s. 31.

³³⁶ Bkz. Özalp, “Bilim-Din İlişkisi”, s. 60; Yaran, “Çatışma ve Ayrışma”, s. 38; Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti”, s. 25.

³³⁷ Yaran, “Çatışma ve Ayrışma”, s. 26.

şekillendirdiği ifade edilir.³³⁸ Modern İbn Rüşdçülüğün de Renan'ın oluşturmaya çalıştığı İbn Rüşd ve Latin İbn Rüşdçülüğüne dayandığı bilinmektedir. İslâm'ın bilim ve felsefeye, rasyonel düşünceye karşı olduğu ve Müslümanların dinlerini dolayısıyla geçmişlerini terk ederlerse ancak modernleşebileceği iddialarında bulunan Renan'a İslâm dünyasından ilk tepki 19. yy. fikir ve siyaset adamı Cemâleddin Efganî (ö. 1897) tarafından verilmiştir. Renan'ın hayatta olduğu sırada Efganî'nin yazdığı reddiye Renan'ın da karşılık verdiği ifade edilir.³³⁹

Renan'a karşı reddiyelerle başlayan İslâm-bilim tartışmaları Efganî'nin öğrencisi Muhammed Abduh (ö. 1905) ile Farah Antûn (ö. 1922) devam ettirmiştir. Bu tartışmalar neticesinde İbn Rüşd, İslâm dünyasında ve çağdaş Arap düşüncesi yaklaşımlarında gündeme getirilmiştir. Abduh, İbn Rüşd'ü tekfir eden yaklaşımlara karşı mantıksal akıl yürütmeler ile cevap vermiştir. Renan'ın İbn Rüşdçülük tezinden etkilenen Antûn ise *“İbn Rüşd'ün sekülerizm anlamında dinin siyasetten ayrılmasını önerdiğini ve tabiat konusunda materyalist bir düşünceye sahip olduğunu savunmuştur.”*³⁴⁰

Rasyonel siyaseti temel alan Antûn'un İbn Rüşd'e yönelik yaklaşımları Arap laik ve Marksistler tarafından benimsenirken dinî ıslahat çalışmaları ile bilinen Abduh'un yaklaşımı ise din âlimlerinin İbn Rüşd'e ilgi duymasına sebep olmuştur. Birbirine karşıt iki düşüncenin İbn Rüşd'ü ortak nokta olarak görmesinin asıl sebebi, filozofun felsefesidir. Çağdaş Arap düşüncesinde güncel meselelere geleneği merkeze alarak çözüm üretme çabaları ile felsefî mirasın yeniden ele alınması, modern İbn Rüşdçülüğü oluşturmıştır. Bu bağlamda Câbirî'nin modern İbn Rüşdçülüğün epistemolojik yaklaşımları ile ön plana çıktığı söylenir. Câbirî'nin İbn Rüşd felsefesine yönelik incelemelerinin temelini oluşturan din-felsefe ilişkisi konusunda Antûn'un Avrupa'da ortaya çıkan İbn Rüşd felsefesinin laik olduğu tezine dayanarak yorumladığı ifade edilir.³⁴¹

Câbirî'nin İbn Rüşd başta olmak üzere bazı İslâm filozoflarının felsefî söylemleri üzerine yaptığı okuyuşunda en dikkat çeken nokta bu felsefelerin sahip

³³⁸ Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’”, s. 9.

³³⁹ Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’”, s. 29.

³⁴⁰ Sidi, “Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd”, s. 17.

³⁴¹ Sidi, “Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd”, s. 18.

olduğu ideolojilerin epistemolojileri de etkilediği meselesidir. Dolayısıyla epistemolojik incelemelere yoğunlaşan düşünürün buradan yola çıkarak ideolojilerin tespitine yöneldiği görülebilir. Onun temel tezi ise İbn Rüşd’ün gerçekleştirdiği ıslah projelerinin³⁴² çağdaş bir Arap söylemi için en gerekli çözüm olduğudur.

2. 5. CÂBİRÎ’NİN İBN SÎNÂ DEĞERLENDİRMESİ

İslâm düşünce tarihinde önemli bir konuma sahip olan filozof-tabip İbn Sînâ’nın (ö. 1037) pek çok ilmî faaliyete konu olması anlamlıdır. Bu anlamın bir sebebi filozofun felsefî sistemi, bir başka sebebi de fikirlerinin hem takipçilerini hem de kendisini eleştirenleri etkilemiş olmasıdır. Filozofu eserlerinde konu edinen Câbirî’nin ona yönelik değerlendirmeleri incelendiğinde, İbn Sînâ’yı temelde Doğulu (Meşrikî) olması ve felsefesinin işrakî ve tasavvufî eğilimlere sahip olması ayrıca hermetizm, mistisizm, büyü, sihir gibi batınî olarak ifade ettiği olguları kabul etmesi fikriyle eleştirmekte ve filozofu bu bakış açısıyla ele almaktadır. Onun asıl filozofu olan İbn Rüşd’ün karşısına İbn Sînâ’yı yerleştirerek eleştirmesi konuyu değerli kılmakta ve çalışmamızın önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

2. 4. 1. Câbirî’nin İbn Sînâ Felsefesine Yönelik Eleştirisi

Câbirî İbn Sînâ felsefesine yönelik iki tür okuyuştan söz eder. Bunlar “doğrudan okuyuş” ve “dolaylı okuyuş”tur. Bu okuyuşlar, Câbirî’nin filozofun farklı iki yönü olduğuna dikkat çekmek için oluşturduğu ona özgü bir tarz olarak değerlendirilebilir. Câbirî filozofun eserlerinde öğretici tarzın yanında sembolik bir üslup kullandığını, çağının Meşşâîlerine yönelik şiddetli eleştirilerde bulunduğunu ve Meşşâîlikten uzak olan “Meşrikî Felsefe”si ile kendinden öncekileri ve çağındaki düşünürleri geride bıraktığı gibi kendisinden sonra tasavvuf ehlini ve Doğu düşüncesini de etkilediğini belirtir.³⁴³ Öne sürülen bu unsurlar ile düşünür İbn Sînâ’nın sadece metinlerine bakarak değerlendirmenin yeterli olmayacağını savunur. Çünkü Câbirî’ye göre filozof kendi döneminde çok meşhur olmasa da ondan sonra eserlerinin yayılması ile felsefî düşüncede temel bir ölçüt olarak alınır olmuştur. Bu

³⁴² Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, “İbn Rüşd’ün Değişim ve Islah Projeleri”, çev. Galip Yavuz, *Eskişeni*, 17 (2010): 114-116.

³⁴³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 89.

sebepten dolayı İbn Sînâ'nın hem kendi eserlerinde kendinden öncekileri nasıl değerlendirdiğine hem de ondan sonrakilerin İbn Sînâ'yı nasıl değerlendirdiğine bakmayı önerir. Bu şekilde yönetime dayalı ve bilinçli bir okuma sağlanacağını düşünür.

Câbirî İbn Sînâ'ya yönelik okuyuşunda yol haritasını şu şekilde belirlemektedir: “*Bizim kastettiğimiz okuyuş, diğerinin okunuşu boyunca onunla beraber yürür, fakat ona teslim olmadığı gibi onun kayıtlarıyla da sınırlanmaz.*”³⁴⁴ Burada düşünürün izlemek istediği yol İbn Sînâ okumasında aracı kişilerin³⁴⁵ olması gerektiği ve objektifliğin de ancak bu şekilde sağlanabileceği düşüncesidir. Asıl vurgulanmak istenen noktanın ise filozofların bulundukları dönemin şartlarının farklılığına dikkat çekmek olduğu düşünülebilir.

Câbirî, İbn Sînâ'yı okurken (dolaylı ya da dolaysız) metinlerin bilgisel içeriğine bakmayacağını onun için asıl olanın filozofun nasıl bir akıl yürütme tarzına sahip olduğunu açığa çıkarmak olduğunu ifade eder. Burada asıl amacın İbn Sînâ'nın tasavvufî bir yönelime sahip olduğunu, bu anlamda batınî bir akıl yürütme biçimini benimsediğini açığa çıkarmak ve İbn Rüşd'ün konumunu daha da sağlamlaştırmak olduğu düşünülebilir. Câbirî bu hedefini gerçekleştirmek için olsa gerek İbn Sînâ'nın metinleri arasında seçim yapılması gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre “*okumak konuşturmaktır, söyletmektir.*”³⁴⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın metinleri arasından söyletmeye elverişli olanlar seçilmelidir. Câbirî bu sayede İbn Sînâ'nın yöntemine vakıf olunabileceğini söylemektedir.

Câbirî, İbn Sînâ'nın eserleri arasında öğreti yönünden bir ayrım yaptığını söylemektedir. Buna göre filozofun bazı eserleri öğretici nitelikte olup, Antik filozofların doğru olduğunu düşündüğü felsefî görüşleri içeren, aynı zamanda Meşşâîlerin fikirleriyle de uyumlu olan görüşleri yer alır. Bazı eserlerinde ise asıl düşünce yapısını yansıtan kendine özgü görüşleri bulunur. Düşünür ilk kısma eş-

³⁴⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 91.

³⁴⁵ Câbirî burada aracı kişi olarak Fârâbî'yi kastetmektedir. Ona göre aynı problematiği paylaşırsalar bile Fârâbî ile İbn Sînâ aynı bakış açısına sahip değildir. Bu sebeple aynı problematik içerisinde yer alan düşünürlerin ortak bir görüşü temsil ettiği yargısına varılmamalıdır. Bir düşünür başka bir düşünür vasıtasıyla okunduğunda bu yanılgıya düşülebileceğini dolayısıyla da İbn Sînâ'yı Fârâbî aracılığıyla ya da Fârâbî'yi İbn Sînâ aracılığıyla okumada dikkatli olunması gerektiğini belirtir. Bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 91.

³⁴⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 92.

Şifâ'yı ve onun özeti olan *en-Necât*'ı, kasideleri ve mantıkla ilgili risaleleri zikreder. İbn Sînâ'nın kendine özgü şahsî görüşlerinin yer aldığı esas adı bilinmeyen ve "Meşrikî Felsefe"sini içeren eseri ise ikinci kısımda yer alır. Câbirî esas adı bilinmeyen bu eseri daha sonra *Meşrikî Hikmet* ismiyle zikredecektir. İkinci kısımda *el-İnsâf*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât*, sembolik tarzda ele alınan risaleler, nefse dair risaleler ve soru-cevap içeriğine sahip eserler de yer alır.³⁴⁷

Câbirî İbn Sînâ'nın hayatı, düşünceleri ve çağının fikir dünyası hakkında bilgi verirken okuyucusunu yönlendirdiğini düşünür. Bu düşüncesini ispatlamak için İbn Sînâ'nın metinlerine başvurur ve âdeta metinleri bu iddiasını güçlendirecek şekilde "konuşturur." Ancak İbn Sînâ'nın eserleri arasında öğreti açısından değil, üslup açısından bir farkın olduğuna işaret edilmektedir.³⁴⁸ Burada İbn Sînâ'nın vurguladığı üslup farkı ile şu noktaya dikkat çekildiği anlaşılmaktadır: Filozof *el-Kânûn fî t-tıb* ve *eş-Şifâ* gibi eserlerinde bir konuyu incelediğinde Aristoteles'in kendinden önceki filozofları anlatırken kullandığı yöntemi uygular. Bunun için de önce konu hakkında ortaya konan görüşleri verir, bazen eleştirir, en sonunda kendi görüşünü açıklar.³⁴⁹ *Hikmetü'l Meşrikiyye* eserinde ise farklı görüşleri vererek konuyu açıklamak yerine sadece kendi tercih ettiği görüşe yer verir. Dolayısıyla üslup farkının olması da normal bir durumdur. Bu farklılık İbn Sînâ'nın İslâm bilim ve düşünce tarihinde felsefe ve ilimler ansiklopedisi, nesir, nazım, hikâye tarzında çeşitli felsefî eserlere sahip "sanatkâr-filozof"³⁵⁰ olarak anılmasına sebep olmuştur.

İbn Sînâ'nın dört başı mamur, kendi içinde tutarlı bir felsefî sisteme sahip olduğu, bu sistemi uygun bir dille ifade edip öğretilerini programlı bir şekilde örnekler yoluyla, tartışmacı veya aporetik³⁵¹ bir felsefe yapma ya da felsefî

³⁴⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 96, 100.

³⁴⁸ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, 1. Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s. 48.

³⁴⁹ Ali Durusoy, "İbn Sînâ", TDV İslam Ansiklopedisi, erişim 14 Kasım 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#2-felsefesi>.

³⁵⁰ Durusoy, "İbn Sînâ".

³⁵¹ Aoretik, kavramı ile herhangi bir problemin çözümüne ulaşamama, bir konuda iki zıt ve aynı oranda makul görüşün bulunması ya da mantıkî çıkmaz kastedilmektedir. Bkz. Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 139. *Aporia* terimi açmaz olarak da tanımlanmaktadır. Buna göre bir metnin açık olmadığı durumlarda okuyucuda bir ikilem oluşturması durumu olarak tanımlanabilir. Bkz. Recep Alpyağıl, "El-İşârât ve t-Tenbîhât'ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn Sînâcılığa Doğru", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* içinde, 2. Cilt (İstanbul: Kültür A.Ş., 2009), s. 145.

soruşturma metodu kullanarak ortaya koymaya çalıştığı belirtilmektedir.³⁵² Bu anlamda onun farklı üsluba sahip eserlerinin olması anlaşılabilir bir durumdur. Fakat yine de İbn Sînâ'nın eserlerinin tek bir yönelime sahip olduğunu ifade edenler olmuştur. Mesela sadece *el-İşârât*'ın son bölümünde yer alan “ariflerin makamları” ve “olağanüstü hadiselerin sırları” bölümleri dikkate alınarak İbn Sînâ'nın tasavvufi bir yönü olduğunu dile getirenler³⁵³ olduğu gibi filozofun işrâkî felsefenin oluşumunda büyük bir etkiye sahip olduğunu söyleyenler³⁵⁴ de vardır. Bunun yanında söz konusu bölümlerde meseleleri ele alırken tasavvufî kavramlar kullanmasından yola çıkarak “rasyonel” düşünceden farklı bir “mistik” düşünceye sahip olduğu anlamının çıkarılmaması gerektiğine dikkat çekenler de olmuştur.³⁵⁵

Câbirî'nin, İbn Sînâ'nın felsefesini filozofun eserlerindeki içerik farklılığına işaret edecek şekilde okuduğu anlaşılmaktadır. Câbirî'nin inceleyeceği metinler konusunda seçici olması *beyân*, *irfân* ve *burhân* şeklinde oluşturduğu yapıyı desteklemek için başvurduğu ifade edilmektedir. Onun en başta -bilinçli bir şekilde- bu üçlü yapıyı oluşturduğu daha sonra burhâna ayrıcalık vermek suretiyle irfânı “burhân olmayan” bir tarafta konumlandığı görülür. Dolayısıyla burhânın temsil ettiği rasyonel düşüncenin karşısında irfân yer alır. Beyân ise sadece bir araçtır. İnşa edilen bu yapının tüm anlamının da burada olduğu açığa çıkmış olmaktadır. Câbirî'nin bu şekilde okuyucusunu yönlendirdiği düşünülmekte ve buna yönelik birtakım veriler sunduğu ifade edilmektedir. Câbirî önce gnostik akımları irfân şeklinde oluşturulan bir yapı içerisinde ele alır ve ardından bu yapının ne kadar kötü olduğu üzerinde yoğunlaşır. Daha sonra okuyucuya “*gelsin o güzelim burhân*” izlenimi vererek temel düşüncesini okuyucuya aktarır. Ancak Câbirî'nin esneme payı olmayan hiçbir yapının bulunmadığı gerçeğini görmek istemediği düşünülmektedir. Dolayısıyla sınırları net bir şekilde belirlenen düzenli bir yapı ile âdeta bir mit oluşturduğu söylenmektedir.³⁵⁶

³⁵² Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 139.

³⁵³ Dilâver Gürer, “‘Sûfî’ İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve ‘Makâmâtü'l-Ârifin’i”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, II/6 (2001): s. 143.

³⁵⁴ Eyüp Bekiryazıcı, “İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Ş. Sühreverdî Örneğinde)”, *EKEV Akademi Dergisi*, 36 (2008): s. 154.

³⁵⁵ İlhan Kutluer, “Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* içinde, 1. Cilt (İstanbul: Kültür A.Ş., 2009), s. 50.

³⁵⁶ Alpyağıl, “İslâmî Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek”, s. 138.

Câbirî'nin epistemolojik yapılar arasında belirlediği ilişkinin onun kurguladığı şekilde olamayacağını, gnostisizmin de rasyonelliği eleştirebileceği ihtimalini gözden kaçırdığı görülmektedir. Bu yüzden Câbirî'nin oluşturduğu yapıya bu esnekliği vermesi gerektiği ifade edilmektedir. Câbirî'nin irrasyonel unsur olarak gördüğü tüm düşünce yapılarına saldırması “*esneme payı olmayan*” bir yapının gereğini yerine getirmek için olabilir. Câbirî'nin filozofları rasyonelin temsilcisi olup olmamasına göre kategorize etmesi bu kurgunun bir parçası olarak düşünülebilir.

Câbirî'nin İslâm düşüncesini okuma girişiminde mirasın nesnel okunması gerektiği konusundaki fikirleri, düşünce tarihini sağlıklı okuma karşısında zikredilen hermeneutik engeller arasında görülmektedir. Burada “okuma” eylemini bir yorumlama ve anlama faaliyeti olarak gören hermeneutik geleneğin Câbirî'nin okumasını nesnel bir faaliyet olarak görmeyeceği belirtilir. Cabiri'nin Arap-İslâm aklını tahlil ederken epistemoloji ile ideoloji arasındaki ilişkiyi zikretmesi ile anlamanın ve yorumlamanın ideolojik ve kültürel köklerine dikkat çekmesi de bu yorumu doğrulamaktadır. Aynı zamanda Câbirî'nin okuyucusundan nesnel bir yaklaşım sergilemesini istemesi de tutarsızlık olarak değerlendirilmektedir.³⁵⁷

Fikirler okunurken önyargısız olmak ve aracı kılınan fikir ya da düşünce ile karıştırmamak gerekir. Aksi halde asıl okunan fikirler gölgede kalmaktadır. Câbirî'nin İslâm düşüncesi okumasındaki nesnel olma girişimleri bu açıdan eleştirilir. Bu eleştirinin temelinde Câbirî'nin İslâm düşüncesini farklı bir yapı içinde okumasını ifade eden analizlerindeki özgünlüğü ile bu analizlerindeki yapının kuruluşu ile ilgili olan zaafı arasında bir paralelliğin olmaması yer alır.³⁵⁸ Bu durum nesnel bir okumanın mümkün olamayacağını açığa çıkarmaktadır.

Câbirî'nin İbn Sînâ söz konusu olduğunda ideolojik bir okuma gerçekleştirdiği, hayatı ve eserlerinde seçici davrandığı şeklinde yapılan tespitler³⁵⁹ nesnel bir okumanın yapılmadığı yönündeki eleştirileri doğrular niteliktedir. Metinlerin sadece araç olduğunu, asıl amacın ideolojik unsurların açığa çıkarılması

³⁵⁷ Mehmet Ulukütük, “Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Câbirî'nin İslâm Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma”, Felsefe Dünyası, 63 (2016): s. 23, 24.

³⁵⁸ Alpyağıl, “İslâmî Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek”, s. 134.

³⁵⁹ Betül Aydoğdu, “Muhammed Âbid el-Câbirî'nin İbn Sina Yorumu” (Yüksek Lisans Tezi, Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 25.

gerektiğini ifade eden Câbirî'nin amacını en başta açıkça belli ettiği görülmektedir. Düşünür amacının meşruluğunu metinlerden bilgi edinme niyetinin tarihçilerin görevi olduğunu ifade ederek göstermektedir.³⁶⁰

2. 4. 2. Câbirî'ye Göre İbn Sînâ'nın "Meşrikî Felsefe"si

Câbirî "Meşrikî Felsefe" ifadesindeki "Meşrik" tabirinin "*İslâm doğusuna nispetle batıda kalan 'Yunanlılar'ın karşısı anlamında*"³⁶¹ kullanıldığını ve bundan başka bir anlamın çıkarılmaması gerektiğini belirtir. Düşünüre göre İbn Sînâ'nın *el-İnsâf* kitabında zikrettiği ve birbirlerine muhalefet ettirdiği âlimleri "Meşrikliler" ve "Mağribliler" şeklinde ayırması coğrafi olarak doğudaki filozoflar ve batıdaki filozoflar ayırımından kaynaklanmaktadır. Ancak Câbirî'nin batı olarak "Yunan"ı ele alması coğrafi bir ayırmadan ziyade ideolojik bir ayırım gözettiğini göstermektedir.

Câbirî, İbn Sînâ'nın İsmâilî mezhebinden etkilendiğine yönelik bir izlenime sahiptir. O İbn Sînâ'nın İsmâilî mezhebine mensup olmadığına dair açık beyanını eserinde zikrettiğini söylese de ona göre filozofun düşünceleri bu mezhep etkisinde oluşmuştur. Bu iddiasını İsmâilî yapıya sahip bir felsefe ansiklopedisi olarak nitelediği İhvân-ı Safâ risalelerini okuduğunu söyleyen Beyhakî'nin aktarımına dayandırır.³⁶²

Câbirî, İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesini irrasyoneli ifade eden ve ulusal bir proje olarak sunulan ideolojik bir söylemden ibaret olarak görmektedir. İbn Sînâ'nın "doğu felsefesi" olarak ifade ettiği düşüncelerin irrasyonel söylemlerden ibaret olduğunu söylemektedir. Bu söylemlerin hedefinin ulusal bir felsefenin projeye dönüşmesine kadar uzandığını düşünmektedir. Bu proje Câbirî'ye göre Fars ulusal bilincini yeniden uyandırmaktır.³⁶³

Doğu felsefesi tanımlamasında Câbirî'nin çok ağır eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Ona göre bu felsefe Arap-İslâm düşüncesini geriletmekle kalmayıp, Mutezîle ve Kindî ile başlayıp Fârâbî ile zirveye ulaşan rasyonelliği terk eden ve "öldürücü bir irrasyonelliğe" sebep olan bir düşüncedir. Câbirî'ye göre daha sonra

³⁶⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 92.

³⁶¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 105.

³⁶² Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 93

³⁶³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 32.

Gazzâlî ve Sühreverdi'nin yaymaya çalıştığı bu düşünceden en büyük darbe İbn Sînâ'nın gnostik ve ruhânî eğilimli Meşrikî felsefesinden gelmiştir. Câbirî'nin Meşşâî geleneğin önemli şahısları arasında görülen İbn Sînâ'nın düşünce yapısını tanımlaması böyledir. O İbn Sînâ'nın felsefeyi “*birtakım soyutlama ve boyama operasyonları*” ile ideolojik amacını gerçekleştirmek için kullandığını iddia eder.³⁶⁴

Düşünürün genelde Doğu düşüncesine, daha özelde ise İbn Sînâ düşüncesine atfettiği şeyin temelde bir “uzlaş” fikri olduğu düşünülebilir. Filozofun sahip olduğu bilinci, inancı ve içinde yetiştğini düşündüğü kültürü (bununla İsmâîlî gelenek kastedilmektedir) ile Aristoteles'in sistemini birleştirip Meşrikî felsefe kurduğu yönündeki iddiasında da “uzlaş” düşüncesini yansıttığı görülmektedir. Câbirî İbn Sînâ'nın ulusal-İranlı hassasiyetlere sahip Doğulu karakterde bir felsefe kurma maksadını gizlediğini ifade eder. Ona göre filozof doğruluk yönünü gizlese de Meşşâî tutuculuğuna karşı oluşunu açıkça göstermiştir. İbn Sînâ'nın bu açıklığı da Câbirî'ye göre bir amaca matuftur. Şöyle ki; rasyonel bir çizgide kalmak yerine irrasyonel-ruhçu felsefeye sahip olmasında filozofun ideolojik bir amacının olduğunu söyler. Buna göre Mağripli rakiplerin Aristotelesçi mantığı kullanmalarından dolayı İbn Sînâ tam tersi bir yol seçmiştir. Harran dinî felsefesinin zenginliğinden istifade ederek Mağripli rakiplere üstünlük sağlayacağı düşüncesiyle hareket etmiştir.³⁶⁵

Câbirî'ye göre İbn Sînâ hiçbir zaman Aristoteles takipçisi olmamıştır. Düşünüre göre İbn Sînâ'nın sanılanın aksine Fârâbî'yi aşan Aristotelesçi bir yöne de sahip değildi. O İbn Sînâ'nın Meşrikî hikmet uğruna Platon, Pisagor ve Harran dinî felsefesinin sırrî ilimlerinden faydalandığını iddia etmektedir. Dolayısıyla filozofun felsefesini “rasyonel” olarak değil ruhçu yönelime sahip bir düşünce olarak görmek gerektiği, bu yönüyle de Kur'an'ın “dinî gerçekliğinden” uzaklaştığını düşünmektedir.³⁶⁶ Bu konuda Câbirî'nin aksine İbn Sînâ'nın felsefî gelenek ile kelimî geleneği kuşatan ve aşan bir sisteme sahip olup, farklı kaynaklardan alınan derleme bir düşünce olmadığını düşünenler de bulunmaktadır.³⁶⁷

³⁶⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 158.

³⁶⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 169.

³⁶⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 161.

³⁶⁷ Hasan Hüseyin Bircan, “İbn Sînâ'nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 12/45-46 (15 Aralık 2015): s. 17.

Câbirî'ye göre sahip olduğu ilmî ve felsefî birikimi İhvân-ı Safâ risalelerinden alan İbn Sînâ risâlelerdeki aynı bilgi malzemesini “*ruhî uyuşturuculuk vasfıyla*” alır ve bunun üzerinden ulusal bir felsefe projesi kurar.³⁶⁸ Bu sebeple İbn Sînâ sufi bir hayat süren ya da rûhânîliği derinden yaşayan biri olmamıştır. Buna rağmen filozof başkalarının ruhçuluğunu felsefesinde ve biliminde kaynak olarak kullanmıştır.³⁶⁹ Aynı şekilde İbn Sînâ savunduğu felsefeyi bilinçsizce takip etmiş, yaşadığı ile savunduğu şey çok farklı olmuştur.³⁷⁰ Câbirî'nin bu değerlendirmelerinde İbn Sînâ için çizdiği gnostik-ruhçu tabloya sonuna kadar inanmadığı görülmektedir. Düşünür İbn Sînâ'nın çarpıtılmış bir bilince sahip olduğunu söylese de filozofun yaşayış biçimi ile meşrikî felsefesi arasındaki farkı kendisinin de itiraf etmesi bunu göstermektedir.

Câbirî İbn Sînâ'nın İsmâilî ideolojinin bir uzantısı olarak “*Meşrikî felsefe*”yi oluşturduğunu açıkça belirtmektedir. Câbirî bu felsefenin irfânı burhân üzerine tesis ederek Aristoteles felsefesine tamamen karşıt bir düşünceyi oluşturduğunu iddia eder.³⁷¹ “İrfân” ile de İsmâilî kökenli Şîî irfânı kastettiğini belirtir.³⁷² Ancak hem Müslüman hem de gayrimüslimler tarafından İbn Sînâ'nın hayatına ve eserlerine dair yapılan çalışmaların kişisel görüşlere dayandığı, tarafgir ve gerçekleri göz ardı ettiği ifade edilmektedir. Bunun en eski örneğinin Beyhakî'nin *Tetimetü Sivâni'l-hikme* isimli eserinde yaptığı çarpıtmada görüldüğü belirtilmektedir. İbn Sînâ'nın İsmâilî olduğuna dair tartışmaların aslında Beyhakî'nin filozofun babası ve kardeşinin İsmâilî olduğuna dair açıklamalarını kendi yorumuna göre kısaltıp yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermesiyle ortaya çıktığı söylenmektedir. Beyhakî'nin ifadelerinin olumsuz etkisinin daha yakın bir tarihte Macit Fahri tarafından yazılan eserde görüldüğü tespit edilmiştir.³⁷³ Buna göre İbn Sînâ'nın düşüncelerini

³⁶⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 174.

³⁶⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 161.

³⁷⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 175.

³⁷¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 368.

³⁷² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 318.

³⁷³ Söz edilen eser Macit Fahri'nin “A History of Islamic Philosophy” isimli eseri olup Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (Şa-to Yayınları, 2008).

şekillendiren kaynaklar arasında Aristoteles ve Yunanlı şarihler dışında İhvân-ı Safâ'nın *Risaleler*'i ve Fârâbî'nin de etkili olduğu aktarılmıştır.³⁷⁴

Câbirî'ye göre Meşriklilerin önderi İbn Sînâ'dır ve o bu felsefî projesinden övünçle bahsetmektedir. Bu proje esasında Fârâbî'nin metafizik sistemi üzerine bina edilen ve belli bir amaca hizmet eden bir yapıdadır. Câbirî'ye göre İbn Sînâ kendine özgü tarzı ile bu sistemi işlevsel hale getirerek müdahale etmiştir. Müdahalenin asıl sebebi ise ideolojik bir projeden kaynaklanmaktadır. Düşünür İbn Sînâ'nın sözünü ettiği projesinin aynı epistemolojiyi paylaşıyorlar bile Fârâbî'den farklı olduğunu ifade etmektedir. Câbirî bu ayrılığın sebebi olarak ideolojik amaçlar arasındaki farklılığı göstermektedir. Düşünür bu minvalde temel prensiplerin farklı şekilde işlenmesi ile bambaşka fikirlerin ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Mesela düşünüre göre Fârâbî, metafiziğindeki birliği, düzeni ve uyumu içinde yaşadığı toplumun mevcut yapısına yönelik olarak felsefî bir projeye dönüştürmüştür.³⁷⁵ Bu proje ile “Erdemli Şehir” kastedilmektedir.

Fârâbî'nin şehrini tam anlamıyla bir “akıl” şehri olarak gören Câbirî'ye göre asıl amaç filozofun yaşadığı topluma erdemli şehrin nasıl kurulacağını gösteren bir örnek sunmasıdır. Saadet ise bu felsefede sosyal bir anlama dönüşerek Fârâbî'nin kurguladığı toplumun ifadesi olmaktadır. Bu toplumda din-felsefe, akıl-nakil arasındaki çelişkiler giderilecektir. Bunun yöntemi ise akla tam bir özgürlük sağlamakla mümkün olacak ve saadete bu şekilde ulaşılabilecektir. Bunlar Câbirî'nin Fârâbî felsefesine yönelik ideolojik içeriğe ve hedeflenen projesine dair tespitlerini göstermektedir. Câbirî'ye göre bu içerik ve hedef İbn Sînâ'nın “*tadilatı*” ile tamamen değişmiştir. Değişiklik ise “Meşrikî Felsefe” uğruna yapılmıştır. Fârâbî'nin kurguladığı birlik ve düzenden, aklın ulaşabileceği en yüksek merteye olan kazanılmış akıl ile elde edilen saadet anlayışından İbn Sînâ caymıştır. O, Fârâbî'nin sistemine hâkim olan birlik anlayışı yerine düalizmi yerleştirmiştir. Düşünüre göre bu olgu İbn Sînâ felsefesinde suflî âlem-ûlvî âlem, beşerî ruh-beşerî beden ayrımında, ayrıca ruh ile beden ayrımına yaptığı vurguda açıkça görülür.³⁷⁶ Bu konuda Câbirî şöyle düşünmektedir: “*Fârâbî'nin rasyonalist felsefesiyle İbn Sînâ'nın*

³⁷⁴ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 13.

³⁷⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 101.

³⁷⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 105-114.

ruhçu felsefesi arasında, ‘aynı bilgi malzemesini’ kullanmalarına rağmen büyük fark olduğunu açıkça görmüş olduk.’³⁷⁷ Sonuç olarak Câbirî’nin görmek istediği İbn Sînâ felsefesinin bir özelliği daha açığa çıkmaktadır: Rasyonalizm karşıtı ruhçu bir felsefe.

Câbirî İbn Sînâ’nın eserleri arasındaki farklılığa işaret edecek şekilde bir kategorize etme faaliyetine girişmekte ve eserlerinde İbn Sînâ’nın okuyucusuna iki farklı şekilde hitap ettiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Sînâ’nın rakipleri filozofun bir yönünü kullanarak diğer yönünü eleştirmişlerdir.³⁷⁸ Düşünür burada rakip olarak Gazzâlî’den söz etmektedir. Câbirî’ye göre Gazzâlî İbn Sînâ’nın meşrîkî felsefesine sahip çıkarak bunu sapıklıktan delâlete ulaştıran, dinî ilimleri ihyâ eden bir yol olarak görmüştür. Aynı İbn Sînâ’yı yine bu felsefe ve din adına yargılamak Şîfâ ve Necat eserlerine bakmıştır ve buradaki fikirlerine göre eleştirmiştir. Düşünür Gazzâlî’nin bu eleştiriye İbn Sînâ adına tüm filozoflara ve felsefeye yönelttiğini düşünmektedir.³⁷⁹

Câbirî’ye göre Meşrîkî felsefenin çelişkileri Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife* eserinde ele alınmıştır. “İslâm Meşşâî felsefesini ve Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesini eleştirmek amacıyla”³⁸⁰ yazılan eserdeki “üç mesele” ile İbn Sînâ’nın görüşlerinin karşılaştırıldığı çalışmada³⁸¹ Câbirî’nin bu iddiasından farklı bir değerlendirmeyi görmek mümkündür. Buna göre *Tehâfütü’l-felâsife*’nin İbn Sînâ felsefesine karşı yazılmış olduğu fakat filozofun görüşlerinin aslını yansıtmadığı tespit edilmiştir. Gazzâlî’nin *Tehâfütü* ile gerçek bir İslâm felsefesi yorumuna ulaşamayacağı ifade edilen çalışmada bu eserin dinî ve siyasî şartların etkisinde

³⁷⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 120.

³⁷⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 32.

³⁷⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 33.

³⁸⁰ Mahmut Kaya, “Tehâfütü’l-Felâsife”, TDV İslam Ansiklopedisi, erişim 20 Kasım 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutul-felasife>.

³⁸¹ Bu çalışma için bkz. Muhammet Özdemir, “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde ‘Üç Mesele’nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012). Burada sözü edilen üç mesele ile Tehâfütü’l-Felâsife’de bulunan şu konulara işaret edilir: Âlemin kıdemi meselesi, Tanrı’nın bilgisi meselesi ve cismânî haşr meselesi. Gazzâlî’ye göre bu üç konuda felâsife dine aykırı görüşlere sahiptir. Bkz. Özdemir, “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde ‘Üç Mesele’nin Ele Alınışı”, s. 1; “Gazzâlî kelamcılarla filozoflar arasındaki görüş ayrılığının üç meseleden kaynaklandığını söyler.” Kaya, “Tehâfütü’l-Felâsife”.

telif edildiğine dikkat çekilmektedir.³⁸² Dinî ve siyasî şartlar ile Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün Fâtımî İsmâîlîlerin dinî ve siyasî propagandalarına karşı Sünnî Eş'arî-Şafîîliğin devlet politikasında etkin olmasını sağlamak için kendi adıyla anılan medreselerin kuruluşu hadisesi kastedilmektedir. Sosyo-kültürel bir proje olarak oluşturulan Nizâmiye Medreselerinde aklın dinî ilimlerde etkisini arttırmak ve Bâtınî fikirleri etkisiz kılmak için Gazzâlî'nin büyük rol oynadığı ifade edilmektedir.³⁸³ Bununla birlikte Gazzâlî'nin en çok İbn Sînâ'dan etkilendiği de belirtilmiştir. Gazzâlî'nin bu eseri dinî ve siyasî sebeplerin de etkisiyle kendi bakış açısına göre İbn Sînâ'nın felsefesindeki eksiklikleri ve zıtlıkları açığa çıkararak Aristoteles felsefesinin itibarını zedelemek için kaleme alındığı belirtilmiştir.³⁸⁴

Câbirî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinde gözden kaçırdığı nokta, *Tehâfütü'l-Felâsife* ile Aristoteles felsefesine ve İbn Sînâ'nın felsefî görüşlerine yapılan itirazın arka planının açığa çıkarılması ile ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî'nin bu eserini yazma gerekçeleri arasında dönemin en büyük filozofu olarak görülen İbn Sînâ'nın burhân nazariyesini mükemmelleştirme unsurunun yer aldığı ifade edilmektedir. İbn Sînâ'nın metafiziksel meselelerde kesin kanıtlara dayanarak akıl yürütmesi, kelamcılara karşı güçlü deliller sunması ama aynı zamanda kelamın da etkisiyle (ki filozofun düşüncesinde mahiyet-varlık ayrımının netleştirmesinin kelam ilmi sayesinde olduğu belirtilmiştir) özgün bir felsefe oluşturması³⁸⁵ Câbirî'nin gözden kaçırdığı bir noktadır. Bu, irfân bilgi sistemi içinde irrasyoneli temsil ettiğini düşündüğü bir filozof için zihinlerden uzak tutulması gereken bir meseledir. Düşünürün bu noktayı zihinlerden uzak tutmaya çalıştığı sahip olduğu İbn Sînâ yorumlamasından anlaşılabılır. Câbirî İbn Sînâ'yı felsefe ve dini birleştirme çabasında olan irfânî epistemolojiye sahip bir filozof olarak ele almaktadır. İbn Sînâ'yı felsefe ve dini birleştirme çabası içinde olduğunu düşündüğü İhvan-ı Safâ ve

³⁸² Özdemir, "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde 'Üç Mesele'nin Ele Alınışı", s. IV.

³⁸³ İlhan Kutluer, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13 /3-4 (2000): s. 257, 258. Kutluer, Nizamiye Medreselerinin Fâtımîler'in kurduğu Dârü'l-Hikme kurumunda verilen İsmâîlî Gnostisizm eğitimi ve felsefî ilimler öğretimine karşı Sünnî bir alternatif oluşturmak için kurulduğunu da belirtir. Bkz. Kutluer, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni", s. 259.

³⁸⁴ Özdemir, "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde 'Üç Mesele'nin Ele Alınışı", s. VIII, 3.

³⁸⁵ Özdemir, "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde 'Üç Mesele'nin Ele Alınışı", s. 22, 23.

İsmâîlî gelenek ile aynı bakış açısı ile değerlendirmektedir. Bu grupları da İbn Sînâ gibi Hermetik kültüre yaklaşan irrasyonel yönelime sahip bir yapıda olduklarını iddia ederek eleştirmektedir.³⁸⁶ Câbirî'ye göre bu irfânî akımlar İslâm kültüründeki beyânî-dinî nasları gnostik miras ışığında yorumlamaya çalışırlar.³⁸⁷

İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesini gayr-i aklî unsurlar ve irfânî akımlarla bağlantısını kuran düşüncelerin arka planında modern bilim ve düşüncedeki "saf rasyonellik" arayışlarının olduğu ifade edilir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta âriflerin düşüncelerine yönelik ifadelerinin tartışmalara yol açtığı bilinmektedir. Ancak yapılması gereken en makul şey çok yönlü bir düşünür olarak bilinen İbn Sînâ'nın bu tür tartışmalardan yola çıkarak sadece "mistik" ya da sadece "rasyonel" bir düşünür olarak görülmemesi gerektiğidir.³⁸⁸ Bu minvalde *el-İşârât*'ın dekonstrüksiyoncu bir bağlamda okunması önerisi örnek olarak verilebilir. Bu okuyuş sayesinde Batı düşüncesinde yer alan kavramsal karşıtlıklarla oluşturulan dışlama mantığı yerine metinlerdeki çelişkilerin hangi noktada görmezlikten gelinebileceğine dair bir okuma biçimi sunulmaktadır. Dekonstrüksiyon ile İbn Sînâ felsefesindeki rasyonel ile sezgisel olanın birbirinin karşıtı olmadığına ortaya çıkacağı düşünülmektedir. Bu sayede mistik İbn Sînâ ile rasyonalist İbn Sînâ'yı karşı karşıya getirmek yerine İbn Sînâ'nın birbirinden ayrı olmayan bu iki yönü birlikte ele alınmış olacaktır.³⁸⁹

2. 6. FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA CÂBİRÎ'NİN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ

Câbirî'nin İbn Rüşd'ü özel bir konuma yerleştirmesi (her ne kadar ulusçu fikirleri ön planda olsa da) filozofun evrensel akla yönelik düşünceleri ve bu konuda Avrupa'yı etkilemesi dolayısıyladır. Câbirî'nin incelemelerini daha çok felsefe-din ilişkisi üzerinden yaptığı tespit edilmektedir. Modernleşme hareketlerinin gerisinde yer alan bilim-din tartışmalarına İbn Rüşd'ün felsefî düşüncesi esas alınarak çözüm

³⁸⁶ Atilla Arkan, "Çağdaş İslâm Arap Düşüncesi ve Câbirî", *Ortadoğu Yıllığı*, 2010, s. 478, 479.

³⁸⁷ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 357.

³⁸⁸ Mehmet Ulukütük, "Çağımızda İbn Sînâ'yı Anlama Sorunu", *Diyanet İlmî Dergi*, 50/1 (2014): s. 201.

³⁸⁹ Alpyağıl, "El-İşârât ve't-Tenbîhât'ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu", s. 150.

üretilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla Câbirî açısından İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisine dair incelemeleri önem arz etmektedir.

Câbirî'ye göre kültürel mirasa iki ruh (iki fikrî sistem) hâkimdir: (i) İbn Sînâ'nın öncülük ettiği, "Doğudaki nazarî düşünce" olarak ifade edilen İbn Sînâcî ruh, (ii) İbn Rüşd'ün öncülük ettiği "Batıdaki nazarî düşünce" yani İbn Rüşdçü ruh. İbn Sînâ'nın Yunan felsefî düşüncesi ile İslâm felsefî düşüncesini mezcettiği, Harran dinî düşüncesinin izlerini taşıyan, İsmâilî ideolojiyi amaçlayan meşrikî felsefe projesi dinî-felsefî bir düşünceyi temsil etmektedir. İbn Rüşd'ün felsefeyi dinden ayıran Endülüs (Mağrib) felsefî projesi ise rasyonel bir düşünceyi temsil etmektedir.

Arap-İslâm düşüncesine yeni bir bakış kazandırmak, çağdaş bilime ayak uydurmak için gerekli olan şey İbn Bâcce ile başlayan İbn Rüşd ile zirveye ulaşan Mağrib felsefî düşüncesini derin ve kapsamlı bir şekilde anlamaktır. Bu sayede kültürel miras ölü ve anlamsız bir miras olmaktan kurtarılacak ve Endülüs felsefî projesi günümüze dair problemler için çözüm yolu olacaktır. Câbirî'nin değerlendirmelerinin temelinde bu düşüncenin hâkim olduğunu görmek mümkündür. Ona göre İslâm düşünce dünyasının Doğusu ve Batısı sahip oldukları yöntem, kavram ve problematik açısından birbirinden "epistemolojik kopma" ile ayrılmaktadır. Câbirî'ye göre bu kopma tarihî olarak iki düşüncenin birbirinden ayrılması anlamında değil, kaynağı yabancı olan bir düşünce yapısının (Aristoteles felsefesi) İslâm düşüncesi ile birlikte nasıl ele alındığı konusundaki anlayış farklılığıdır. Ancak düşünürün İslâm düşüncesini Doğu-Batı şeklinde kesin çizgilerle ayırması ve bu ayrımı epistemolojik kopma kavramı ile desteklemiş olması önceden belirlenmiş bir amacın olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla epistemolojik kopmayı sağlayan İbn Rüşdçü ruhun mevcut yapısı ele alınarak Mağribî felsefe düşüncesinin oluşum süreci ortaya çıkarılacaktır.³⁹⁰ Bunun için Meşrik felsefî düşüncesinin sahip olduğu yapı ve bu yapıda yer alan mevcut hataların Mağribî düşüncede bulunmadığının ortaya çıkarılması gerekecektir. Bu hataların ortaya çıkarılmasında dikkat çeken nokta Câbirî'nin, İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisini incelediği özellikle *Faslu'l-Makâl* olmak üzere *el-Keşf* eserine bazen de *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*'ye dikkat çekerek amaçladığı projeyi destekleyecek alıntılarda bulmasıdır.

³⁹⁰ Sidi, "Akılcılık ve Aydınlanma", s. 56.

2. 6. 1. Yöntem Açısından Epistemolojik Kopma: Gâibin Şâhide Kıyası Karşısında Aklî Kıyas (Burhân)

İslâm filozofları açısından hakikati araştırma ve bu araştırmada ulaşılan sonuçların aktarılmasında kullanılan yöntem oldukça önemlidir. İlk İslâm filozofu Kindî'den itibaren felsefenin ya da felsefî bilginin yöntemi ve kriteri üzerinde önemle durulmuş, eşyânın hakikatinin bilgisi olarak tanımlanan felsefe “burhân”a dayalı bir sistem olarak ele alınmıştır.³⁹¹

İbn Rüşd eşyanın hakikatinin sadece en mükemmel yöntem olan burhân ile bilinebileceğini söylemektedir. Varlıklar hakkındaki kesin bilgiye ancak burhânî kıyasla ulaşılabileceğini söyleyen İbn Rüşd, Aristoteles'in burhân yöntemini esas alır. Bununla birlikte özellikle İbn Sînâ'nın bu yöntemin hakkını vermediğini ve kelâmcıların kullandığı yönteme benzer şekilde kullandığını ifade ederek eleştirir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın kullandığı öncüller geneldir. Zanna dayalı olan bu öncüller araştırılan konunun tabiatı dışında kalmaktadır.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın Eş'arî kelâmı ile münasebetine dikkat çekerek onun bazı konularda burhânî olmayan görüşlere sahip olduğunu düşünmektedir. İbn Sînâ'nın yöntem olarak kelâmcılardan etkilendiği, özellikle Eş'arî kelâmcıların görüşlerine uyduğu, ilâhiyyât konusundaki bilgisini onların görüşleri ile birlikte oluşturduğu konusunda eleştirilerde bulunmuştur. Aynı şekilde İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ bazı meselelerde Aristoteles'in görüşlerini değil kelâmcıların görüşüne yakın olan Platon'un görüşlerini benimsemiştir. Cedelî, hatabî ve şî'rî görüşler ortaya koyan kelâmcıların yöntemini takip eden İbn Sînâ, burhânî yöntemden uzaklaşmıştır. İbn Sînâ, kesin öncüllerden oluşmayan kıyaslar ile hakikat dışı görüşleri benimsemiştir. Filozofun hakikat dışı görüşlerinin kaynağı İbn Rüşd'e göre şehâdet âlemi ile gayb âlemi arasında kurulan benzerlik ile oluşturulan kıyaslar sebep olmuştur ve bu tür kıyaslar kesin bilgi ifade etmemektedir.³⁹²

İbn Rüşd'ün *el-Keşf* eserinde bu eleştirilerini görmek mümkündür. Mesela Allah'ın varlığı (*isbat-ı vâcib*) ile ilgili Eş'arîler'in öne sürdüğü delilleri incelerken tüm arazların hâdis olduğunu iddia eden görüşlerinin, gâibin şâhide, görünmeyen

³⁹¹ Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1 (2001): 150, 151.

³⁹² Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi”, s. 152, 153.

görünene kıyas edilmesi ile ortaya çıktığını ve bu delilin hatâbî olduğunu söylemektedir. Çünkü İbn Rüşd'e göre hâdis olduğu açıkça bilinen ârazilar dışında, semavî cisimlerin hareket ve şekil arazları gibi ne olduğu konusu şüpheli olan arazları da içine alan bir genelleme yapılmamalıdır. Bu kıyasın yakîn ifade edebilmesi için şâhid ile gâibin tabiatlarının eşit olduğunun kesin bir şekilde bilinmesi gerekir. Aynı şekilde “*içinde bulunan her şeyle birlikte âlem câiz ve mümkündür*” öncülü de hatabîdir.³⁹³ Âlemin şimdi bulunduğu durumdan tamamen farklı bir durumda olabileceğini ifade eden bu öncül, halkı ikna etmeye elverişli olsa da sanatkârın hikmetini bozabileceği riskinden dolayı halk için de uygun değildir.

İbn Rüşd'e göre bir şeyin gerçek anlamda bilinebilmesi, o şeyin sebeplerinin bilinmesi demektir.³⁹⁴ Dolayısıyla eşyayı sebepleri ile tanımak Allah hakkında bilgi sahibi olmak demektir. Eşyaya dair zorunlu sebeplerin olmaması durumunda sebepleri bilmeyen ve eşyayı tanımayan insan, Allah hakkında da bilgi sahibi olamaz. Dolayısıyla İbn Rüşd, insanın eşyaya baktığı zaman bu eserin bulunduğu hâlin tam tersi bir halde de olabileceğini düşünmesi durumunda eserin hikmetinin bir değerinin kalmayacağını düşünür. Sonuçta âlemdaki her şeyin lüzumlu ve zaruri olduğunu bilmenin sanatkârın hikmetini idrak etmeye sebep olduğunu söyler. Bu şekilde düşünmek her türlü eksiklikten münezzeh olan yaratıcı için en doğru olanıdır.³⁹⁵

İbn Rüşd kelâmcıların yöntemine yönelttiği eleştirileri İbn Sînâ için de geçerli görmektedir. Görünen âlem ile görünmeyen âlem arasında kurulan benzerlik, farklı tabiatlara sahip olan iki âlemden biri için verilen hükmün diğeri için de geçerli olduğunu kabul etmektir. İbn Rüşd bu yöntem hatasının İbn Sînâ'da da görüldüğünü ifade eder. İbn Sînâ'yı burhânî yöntemi bırakıp bazı konularda kelâmcıların yöntemini benimsediği için eleştirir. Mesele Fârâbî ve İbn Sînâ'nın “birden ancak bir çıkar” düşüncesinin görünmeyen âlemdaki fâili görünen âlemdaki fâil gibi düşünmeleri sonucunda ortaya çıktığını ifade ederek eleştirmektedir.³⁹⁶

³⁹³ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl ve el-Keşf an minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, 12. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), s. 151.

³⁹⁴ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 2019, s. 75.

³⁹⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl ve el-Keşf*, s. 152, 153.

³⁹⁶ Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi”, s. 153.

Câbirî, İbn Rüşd tarafından yapılan bu eleştirilerin filozofun genelde tüm kitaplarında ve Aristoteles şerhlerinde yer aldığını söyler. Ancak Câbirî'ye göre İbn Rüşd, İbn Sînâ, Gazzâlî ve doğudaki diğer kelâmcıları aynı kefeye koymakta ve onları burhânî yöntemi kullanmadıkları için suçlamaktadır. Câbirî'nin İbn Rüşd'ün Doğu teorik düşüncesine yönelik tespitlerini aktardığı ifadeleri şöyledir: “Öyleyse şunu tescil etmemiz gerekiyor ki İbn Rüşd, Doğu teorik düşüncesini tek bir yöntemin topladığı tek bir düşünce olarak görüyordu. Ve burhana dayalı olmadığı için bu yöntemi reddediyordu.”³⁹⁷ Câbirî'nin eleştirilerin doğrulara yöneltildiğini özellikle vurgulaması dikkat çekicidir. İbn Rüşd'ün eleştirdiği kimselerin kelâmcılar ve özellikle de İbn Sînâ olduğu görülmektedir. Ancak filozofun “Doğudaki kelâmcılar” ya da “Doğuluların yöntemi” şeklindeki bir ifadesine rastlanmış değildir. İbn Rüşd'ün “Doğu felsefesi” ifadesini kullandığı ve bu felsefeyi eleştirdiği aktarılmaktadır. İbn Rüşd'ün Doğu felsefesine yönelttiği eleştiriler kelâmî, tasavvufî ve Yeni Platoncu okuma biçimlerinin yer almasından kaynaklanmaktadır. Aynı unsurların İbn Sînâ felsefesinde yer alması İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün gök cisimlerini tanrılar olarak gören bir düşüncenin İbn Sînâ'ya sonradan atfedildiğini düşündüğü de aktarılmaktadır.³⁹⁸ Bu sebeple Câbirî'nin yorumu onun şahsî kanaatinin İbn Rüşd okumasına yansımaları olarak görülmektedir.

Câbirî hem felsefeyi hem de dini karanlığa gömen ve bu ikisini birbirine karıştıran yöntemin üçlü değer mantığı olgusuna dayandığını tespit etmektedir. Düşünüre göre nahiv, fıkıh ve kelâm ilimleri inşa edilirken de bu mantığa dayalı bir yöntem izlenmiştir.³⁹⁹ Bu mantığın temelinde üçüncü bir seçeneğin her zaman var olma ihtimali yer alır. Câbirî'ye göre Aristoteles'in iki değerli mantığından çok farklı olan bu mantık üçüncü halin imkânsızlığı prensibini dikkate almamaktadır. Örnek vermek gerekirse, Mu'tezile'nin iman ile küfür konusunda “iki konum arasında bir yer” anlamında *el-menziletü beyne'l-menzileteyn* yargısını oluşturmaları ya da birbirinden ayrı olarak düşündükleri zat ve sıfat arasında yine “zatın kendisi olan sıfat” denilen üçüncü bir değer oluşturmaları üçlü değer mantığına dayanmaktadır.

³⁹⁷ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 235.

³⁹⁸ M. Nesim Doru, “İbn Sînâ Felsefesinde Meşrikî ve Mağribî Ayrımı Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstem*, 14 (2009): s. 177.

³⁹⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 235

Câbirî'ye göre İbn Sînâ'nın varlıkları sınıflandırırken *vacip* ve *mümkün* varlığın yanında *vacip bi gayrihi* varlığı da zikretmesi üçlü değer mantığı ile eklenmiştir. Düşünür bu mantığın oluşmasının altındaki sebebin ideolojik etkiler olduğunu düşünmektedir. Ona göre Doğu Arap düşüncesinin kendi bünyesinden çıkan bu mantık Allah-insan-kâinat ilişkisi temelinde kurulmuştur. Düalist bir fikrî yapıda olan Yunan mantığında ise insan-kâinat ilişkisi esastır.⁴⁰⁰ Bu sebeple Câbirî'ye göre Aristoteles mantığı üçüncü bir seçeneği imkânsız olarak görürken Arap-İslâm akılcılığı üçüncü bir seçeneğe alan açmıştır. Düşünürün ideolojik okumasının yansımaları burada da görülmektedir. Neticede Endülüs düşüncesinde üçlü değer mantığının yer almadığı ifade edilerek onların en mükemmel Aristoteles takipçisi olduğu yargısına varılacaktır.

Câbirî'ye göre nahiv ve usul-i fıkıhçıların “kıyas”, kelâmcıların “*istidlâl bi’ş-şahid ale’l-gaib*” yöntemi de üçlü değer mantığına dayanır. Burada neticeye ulaşmak yerine üçüncü bir değer bulmak için çaba gösterilir. Bu şekilde kurulan kıyaslarda birinci öncülden ikinci öncüle geçişi sağlayacak bir imkân arama gayesi yer alır. “İllet” ya da “delil” diye ifade edilen unsur ise üçüncü değeri ifade etmektedir. Câbirî'ye göre bu unsur Aristoteles’e özgü kıyasta “orta terim” olarak ifade edilmektedir. Düşünüre göre İslâmî mantığın tüm amacı da orta terimi yani kelâmcılara göre illeti bulmaktır. Bilindiği gibi Aristoteles kıyasında orta terim kıyasın öncüllerinde yer alır ancak sonuç kısmında yer almaz. İslâmî mantığın tüm amacının orta terimin bulunması olduğu düşünüldüğünde sonuca ulaşmak anlamsız olmaktadır. Câbirî sonuca ulaşmaktan çok üçüncü bir alan oluşturmayı amaçlayan bu tür kıyaslarda sonucun önceden belli olduğunu düşünmektedir. Ona göre Kur’ân ve sünnette yer alan şer’î hükümler, Kur’ân nassı yapılan kıyasların bilinen/belli olan sonuçlarıdır.⁴⁰¹ Bu şekilde kelâmcılar sonuca uygun öncüllerden oluşan bir kıyas kurmaktadır.

Câbirî'ye göre bilinmeyen bilene kıyas edilmesi (*istidlâl bi’ş-şahid ale’l-gaib*) yönteminin tek bir ilkeye dayandırılmaması bu kıyası kullanan kelâmcılar arasında pek çok ihtilafın oluşmasına yol açmıştır. Tek bir ilkeye dayanmayan bu istidlâl yönteminde kelâmcılar gâib için kıyastan doğması muhtemel olan şâhide

⁴⁰⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 84, 85.

⁴⁰¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 236.

yönelmişlerdir. Kelâmcılar, sonuç olarak kabul edilen bir yargı üzerine deliller getirmek suretiyle “illet” tespiti yapmaktadır. Bu da kıyasın zanna dayalı bir şekilde olduğu anlamına gelmektedir. Ancak Aristoteles mantığında kesin öncüllerden oluşan kıyasta sonuca ulaşmak önemlidir. Tespitlerini örnek vererek destekleyen düşünür bu bağlamda Eş’ârîlerin âlemin hâdis olduğuna işaret eden delillerini inceler. Buna göre Eş’ârîler âlemin hâdis olduğunu ispat etmek için önce evrenin cisimlerden ibaret olduğunu, cisimlerin ise bölünmeyen cevherlerden ve kendi başına var olamayan arazlardan oluştuğunu söyler. Kendi başına var olamayan arazların sonradan oluştuğunu yani hâdis olduğunu söyleyerek görünen âlemden örnekler verilir. Hâdis olan bir şeyi var edenin de kendisi gibi hâdis olduğu şeklindeki genel yargı belirlendikten sonra hâdis olan cisimlerden oluşan âlemin de hâdis olduğu sonucuna ulaşılır. Câbirî’ye göre Eş’ârîler bu şekilde oluşturdukları bir kıyasta neticeyi öncül olarak vermektedir. “*Gaib olan küllî evren*” yargısı önceden kabul edilen ve kıyas ile ulaşılması istenen sonuçtur.

Câbirî, Gazzâlî’nin bu tür bir istidlâlin hatalı olduğunu fark edip Aristoteles mantığından yardım alarak eleştirilerde bulunduğunu ifade eder. Câbirî’ye göre İbn Rüşd, kendisi de bir kelamcı olan Gazzâlî’nin kelamcılardan değil de filozofların sözlerinden şüphe etmesini İbn Sînâ’ya bağlamaktadır. Buna göre İbn Sînâ kelamcılarının zayıf hatta kuşkulu olan akıl yürütme metodunu kullanmıştır. Bu yüzden de Gazzâlî, İbn Sînâ özelinde tüm filozoflara yönelik kaleme aldığı reddiyesinde, filozofların felsefî metotlarla dinî hakikatleri ispat etmede yetersiz olduklarını göstermeye çalışmıştır. Câbirî’ye göre İbn Sînâ’nın burhân yöntemi yerine gayb âlemi ile şehâdet âlemini kıyas eden istidlâl yöntemini kullanması tüm filozofların eleştirilmesine sebep olmuştur.

Câbirî, İbn Sînâ tarafından kullanılan istidlâlin felsefe-din uzlaşımı için gerekli olduğunu söylemektedir. Ona göre şahid ile gâib arasında kurulmak istenen köprü üçlü değer mantığı ile mümkün olabilirdi. Câbirî’ye göre İbn Rüşd felsefe-din uzlaşımını sağlamak için kullanılan kavramları bu yüzden reddetmiştir. Aklın kabul ettiği ile naklin kabul ettiği ya da dinde belirli olan ile duyu organlarının kabul ettikleri arasında yeni kavramlar oluşturularak bir uzlaştırma sağlanmaktadır. İbn Rüşd de kullanılan yöntemi reddettiği için yöntemin kavramlarını da reddetmiştir.

Sonuçta bu kavramların oluşturduğu düşünce yapısını reddetmiştir.⁴⁰² Câbirî'nin ulaşmak istediği neticeye göre İbn Rüşd kullanılan yöntemin yanlış olduğunu düşündüğü için felsefe-din uzlaşımını reddetmiştir. Ancak İbn Rüşd felsefe-din ilişkisini yöntemden ziyade işlevsel açıdan incelemektedir. Onun felsefe ve dine aynı hakikate farklı yöntemlerle ulaşan sütkardeşler olarak baktığı bilinmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'de kavramlar veya istidlâlin dayandığı yöntemden ziyade felsefe ve dinin bir bütün olarak değerlendirilmesi ve aynı gayeyi hedeflemiş olması daha önemli olmaktadır.

2. 6. 2. Kavramlar Açısından Epistemolojik Kopma

Câbirî, her fikrî yapının kendisini oluşturan özel kavramlardan oluştuğunu ve bu kavramlar ile özel bir yapı inşâ edildiğini düşünür. Bu yüzden Doğu'daki dinî-felsefî teorik düşüncesinin de bazı özel kavramlara sahip olduğunu düşünerek bu kavramların tespitini yapar. Bunlar, hudûs ve kıdem, ilm-i ilâhî ve ilm-i insanî, nihayet ve el-lâ nihâhayet, kesret ve vahdet, sebebiyet/nedensellik ve irade hürriyeti, zâhir ve bâtın, âmme ve hâssadır.⁴⁰³

Birbirine zıt fakat aynı zamanda birbiri ile ilişkili olan bu kavram çiftlerinden her birine verilen anlam Câbirî'ye göre diğer kavramlara dair bakış açısını da etkilemektedir. Örnek vermek gerekirse hudûs kavramının yer aldığı düşünce yapısı ilm-i ilâhîyi konu edinen, kesretin nasıl oluştuğuna dair açıklamalar getiren ya da nihayet kavramını içeren bir yapıya sahiptir. Bu kavramların ve düşünce yapısının karşısında kıdem ile sonsuzluğun mümkün olduğu, insanî bilgi için alan açılan, irade hürriyetini konu edinen başka bir düşünce yapısı yer alır. Câbirî Doğu düşüncesinin işte bu birbirine zıt kavramların ve düşünce yapısının uzlaştırılması çabasında olduğunu düşünür. Ona göre akıl ile nakil arasındaki uzlaştırma veya dini felsefeye katma problemi böyle bir çabayı gerektirmiştir.⁴⁰⁴

Câbirî, İbn Rüşd'ün bu kavramlarla oluşturulan özel yapıyı reddettiğini ifade eder. Bu reddedişin temelinde ise *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gaib* yöntemi esas alınarak üç değerli mantık üzerinden kavramlara yüklenen anlamlar ve bunun sonucunda inşa

⁴⁰² Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 237- 240.

⁴⁰³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 240.

⁴⁰⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 240.

edilen yeni bir teorik yapı yer alır.⁴⁰⁵ Uzlaştırıcı bir karaktere sahip olan Doğu düşüncesinde metafizik âlem ile fizik âlemi kıyas edilir. Bu sırada iki ayrı yapıyı uzlaştıracak kavramlar inşa edilir. Câbirî'ye göre Doğu kelmacıları ve filozoflarının ilgilendikleri problematik İbn Rüşd'ün problematiğinden tamamen farklı olduğu için kullanılan kavramlar eleştirilmiştir. İbn Rüşd'ün kavramlara verdiği anlam ve oluşturduğu düşünce yapısı Doğu teorik düşüncesinden farklıdır. İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün bazı felsefî konularda birbirinden farklı görüşleri savunmaları Câbirî'ye göre sahip oldukları problematik farkındandır.

2. 6. 2. 1. Mümkün-Vâcib, Hudûs-Kıdem Kavramları ve Oluşturulan Düşünce Yapısı

Tanrı'nın kanıtlanması (*isbât-ı vâcib*) konusu İslâm filozoflarının önemli çalışma alanlarından birini oluşturmaktadır. Her filozof konuyu kendi felsefî sistemine uygun şekilde ele almakta ve çeşitli yöntem ve deliller sunmaktadır.⁴⁰⁶

Her seviyeden insanı yakından ilgilendirmesi Tanrı'nın varlığı konusunu hem önemli kılmakta hem de farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Tanrı'nın varlığı konusunu insanların ortak problemi olarak gören İbn Rüşd, meselenin çözümünde de ortak bir anlayış geliştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Her insanın idrak edebileceği nitelikte yöntem ve yaklaşım geliştirilmesine vurgu yapan İbn Rüşd bu anlamda Allah'ın varlığının her seviyeden insanın kolayca kabul edilebileceğini düşündüğü “*inâyet*” ve “*ihтира*” delillerini savunmaktadır.⁴⁰⁷

İbn Rüşd, İslâm dünyasında Allah'ın varlığını ispatlama konusunda öne sürülen üç farklı yaklaşımın yöntemlerini incelemektedir:

1) Bu yöntemlerden ilki Haşeviye (Haşviye)'ye ait olup Allah'ın varlığının nakil/vahiy/din ile bilinebileceğini ve aklın bu konuda hiçbir rolünün olmadığı savunan düşüncedir. Onlara göre Allah'ın varlığı akılla değil, nakille bilinir ve halkın iman etmekle mükellef olduğu şeyler şeriatın bildirdiği kadarıdır. İbn Rüşd'e göre bu fırka şeriatın herkese hitap eden amacını anlamamaktadır. Nitekim sadece nakil

⁴⁰⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 241.

⁴⁰⁶ Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi”, s. 161.

⁴⁰⁷ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, 2019, s. 141.

ile iman edenler olsa da naslardan bazıları Allah'ın varlığını aklî delillerle tasdike sevk etmektedir.⁴⁰⁸

2) Nazarî olmayan ikinci yöntem ise sûfilere aittir. Sûfilere göre Allah'a ve O'nun dışındaki varlıklara ait bilgi nefsin şehvanî arzularından kurtulmak suretiyle hedefe yönelen nefse/kalbe gelen ilham (*ilkâ*) sayesinde elde edilmektedir. İbn Rüşd, bu konuda pek çok âyeti delil olarak getiren sûfilerin izlediği yolun kabul edilse bile her insan için geçerli olamayacağını düşünür.⁴⁰⁹

3) Eş'arî ve Mu'tezile'ye ait olan üçüncü yöntem ise Allah'ın varlığının yalnızca akılla tasdik edileceğini savunan yaklaşımdır. Bu konuda Eş'arîlerin dile getirdiği “hudûs delili” ve İbn Sînâ'nın savunduğu “imkân delili” İbn Rüşd'e göre kesinlik ifade eden şer'i yollar değildir.⁴¹⁰ Şer'i yolların şu iki vasfı filozofa göre bu delillerde yer almaz: (i) Bu yollar yakîn ve katiyet ifade etmez, (ii) basit olmayıp karmaşık bir niteliğe sahiptir.⁴¹¹

İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasında varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ayırması Aristoteles'e dayandırılmaktadır. İbn Rüşd'ün eleştirdiği nokta ise bu ayırım değil, varlık kategorilerinin tanımı ve kullanım şekli üzerinedir. İbn Rüşd'e göre bu ayırmda hem kelamcıların “her mümkünün bir fâili vardır” öncülü genelleştirilerek kullanılmış hem de aynı şekilde onların “içindekiler ile birlikte âlemin bulunduğu durumdan başka bir şekilde olması mümkündür” öncülüne bir şekilde bağlı kalınmıştır. Zorunlu varlık bir sebebi olmayan, mümkün varlık ise bir sebebi olan varlık şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre var olanlar ya mümkün varlıktır ya da zorunlu varlıktır. Eğer zorunlu varlık ise amaca ulaşılmış olur. Mümkün varlık ise onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebeple varlığa çıkmaktadır. Bu sebep aynı şekilde mümkün olamaz, çünkü böyle bir durumda sebepler zinciri sonsuza kadar sürer. Dolayısıyla mümkün varlıklar zorunlu bir varlıkta son bulur.⁴¹²

Eş'arîlerin âlemin hudûsuna ulaşmak için kullandıkları öncüllerden biri şöyledir: “İçindekiler ile birlikte âlemin bulunduğu durumdan başka bir şekilde

⁴⁰⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl ve el-Keşf an minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, 12. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), s. 140.

⁴⁰⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl ve el-Keşf*, s. 156, 157.

⁴¹⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl ve el-Keşf*, s. 141, 153; Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, s. 142.

⁴¹¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl ve el-Keşf*, s. 156.

⁴¹² Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), s. 273-275.

olması mümkündür. Dolayısıyla âlem şimdi bulunduğu durumun tamamen tersi bir halde bulunabilir.”⁴¹³ İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın bu öncülü değişik bir şekilde kavradığını ve bunu kabul ettiğini söyler. Esasında İbn Sînâ âlemin zorunlu veya mümkün varlık kategorilerinden hangisinde yer aldığı konusunda farklı bir bakış sunar. Tanrı dışındaki varlıkları zorunlu kabul etmeyen İbn Sînâ mümkün varlıkları ise iki kısma ayırır. (i) Fâili itibariyle vâcib ve zarurî, (ii) özü itibariyle mümkün varlık. Bu ayrımı sorunlu bulan İbn Rüşd’e göre özü itibariyle mümkün olan bir şeyin fâil itibariyle zorunlu hale dönmesi mümkün değildir. Bu ancak mümkünün tabiatı zarurînin tabiatına dönüşmesi durumunda olabilir. İbn Rüşd’e göre eğer “özü itibariyle mümkün” derken kastedilen fâili ortadan kalktığında kendisinin de ortadan kalktığı ise zaten ortadan kalkması imkânsız bir fâilden söz edilmektedir.⁴¹⁴

Câbirî, İbn Rüşd’ün hudûs ve kıdem kavramlarını İbn Sînâ ve mütekellimlerin şâhidden elde ettiklerini ifade ettiğini aktarır. Bir şeyden meydana gelme veya yok iken var olma gibi anlamlarda kullanılan hudûs, değişim ve dönüşüme dayanır. Âlemi oluşturan parçalar için bir şeyden meydana gelme gibi durumlar düşünülebilir ancak bir bütün olarak düşünüldüğünde âlem için geçerli olmaz. Öte yandan âlemin parçaları için geçerli olan değişim ve dönüşüm temelde zaman ile ilgilidir. Âleme nispet edilen hudûs ile Allah’ın ihdası ise aynı şeydir. Allah’a ait olan fiilin zamanla irtibatlandırılmasının bir gereği yoktur. Nitekim bir varlığın başlangıcı ve sonu bilinmiyorsa ve zaman onun varlığını kuşatmıyorsa bir durumda o varlık için zamandan söz etmek anlamsızdır. Bu varlığın fiilinin zamanla irtibatlandırılması da bir o kadar anlamsızdır. Bu sebeple İbn Rüşd filozofların âlemin kadîm olduğunu düşündüklerini söyler. Bu şekilde âlem ve onu oluşturan parçalar bir birinden ayrılmış olur. Kelâmcıların Allah’a isnad edilen ihdas ile şâhitteki hudûsu kıyas etmelerini eleştiren İbn Rüşd’e göre bu durumda Tanrı insan mertebesine indirilmiş olur. Aynı şekilde insan da Tanrı mertebesine çıkarılmış olur. İbn Rüşd’ün âlem için en uygun görüşün “*dâimu’l-hudûs*” (sürekli yaratma/yaratmada süreklilik) olarak nitelendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁴¹⁵

⁴¹³ İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl ve el-Keşf*, s. 151.

⁴¹⁴ İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl ve el-Keşf*, s. 153.

⁴¹⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev, 1. Baskı (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020), s. 100-104; Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 241.

Câbirî, İbn Sînâ'nın varlık sınıflamasında mümkün ile vâcib arasına üçüncü bir değer katarak özü itibariyle mümkün, fâili itibariyle zorunlu varlık olan âlem için bir alan açtığını ifade eder. Meselenin üçüncü alan ile ilgili olduğunu düşünen Câbirî'ye göre İbn Rüşd de sırf bu ayrımı eleştiri konusu edinir ve İbn Sînâ'nın eklediği üçüncü değeri reddeder.⁴¹⁶ Ancak İbn Rüşd'ün âlemin kîdemi veya hudûsu konusunda Eş'ârî kelâmcıları ile kadîm filozoflar arasındaki ihtilafın sadece bir isimlendirme farklılığından kaynaklandığını düşündüğü bilinmektedir.⁴¹⁷ Fârâbî'nin feyz nazariyesini iki değerli mantık ile kurduğunu ifade eden Câbirî, İbn Sînâ'nın bu nazariyeyi üçlü değer mantığına çevirdiğini ve bunu meşrikî felsefesi için yaptığını düşünmektedir.⁴¹⁸ İdeolojilerin epistemolojileri şekillendirdiğini ifade eden bir düşünürün bu şekilde bir izlenime varması beklenir bir tutumdur. Üstelik bu tutum önemli bir amaç için (çağdaş Arap düşüncesini oluşturma) bir temel oluşturacak nitelikte ise bu şekilde yapılan çıkarımların artması kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla Câbirî'nin felsefî mirası okumasında çoğu defa bu şekilde çıkarımlara vardığı görülmektedir.

2. 6. 2. 2. Kesret-Vahdet, Nihâyet-el-Lâ Nihâyet Kavramları ve Oluşturulan Düşünce Yapısı

Tanrı-âlem ilişkisi ile bağlantılı olarak tartışılan bir diğer konu ise âlemin öncesiz (ezelî) mi yoksa sonradan yaratılmış (hâdis) mı olduğu sorunudur. Eş'ârî kelâmcılar meseleyi *isbat-ı vâcib* bağlamında ele alarak âlemin hâdis olduğunu kabul etmişlerdir. Allah'ın varlığını “Âlem hâdistir” öncülü üzerinden kurduklarını ifade eden İbn Rüşd'e göre onların takip ettikleri yol Allah'ın imana davet ettiği yollardan değildir. Kısaca ifade etmek gerekirse Eş'ârî kelâmcılar, cisimleri oluşturan cevher-i ferdin (bölünmeyen en küçük parça, atom) muhdes (sonradan yaratılmış) olduğunu söyler. Bu yüzden onlara göre cisimleri oluşturan en küçük parçanın hudûsu cisimlerin de muhdes olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. İbn Rüşd cevher-i ferd ile ilgili yapılan açıklamaların ne halk için ne de cedel sanatını kullanan

⁴¹⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 244.

⁴¹⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe ve Din Uyumu*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, 2. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s. 38.

⁴¹⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 244, 245.

kimseler için anlaşılır nitelikte olmadığını aynı zamanda bu yolun yakîne ulaştırmadığını düşünmektedir.⁴¹⁹

İbn Rüşd'e göre Eş'ârî kelâmcıların sözünü ettikleri bölünmeyen bir parçanın (cevher-i ferd) varlığı açık ve seçik olarak bilinen bir şey değildir. Böyle bir parçanın varlığı konusunda ortaya çıkan tartışmalarda ise doğru olan görüşü tespit etmek ise ancak burhân sanatı olan hikmete ait bir iştir. Filozof Eş'ârîlerin cevher-i ferдин ispatı konusunda çoğunlukla hatabî deliller kullandıklarını ifade etmektedir. Bu konuda delil olarak dile getirilen istidlâl ise şöyledir: Fili oluşturan parçalar karıncayı oluşturan parçalardan daha büyük olduğu için "Fil karıncadan daha büyüktür" denilir. İnsanın ilk ve temel bilgilerinden olan bu düşünceye göre fil bazı parçaların birleşiminden oluşur. Bu parçaların bozulması durumunda bölünüp çözülür, bu çözülmenin (cesed) birleşimi ile yine o parçalardan meydana gelir. Temelde bu şekilde ifade edilen düşünceye göre cevherler arazlardan ayrılmazlar. Ancak İbn Rüşd bu düşüncenin bir şüpheyi barındırdığını ifade eder. Ona göre Eş'ârî'lerin munfasıl kemiyetler (sayı, rakam) ile muttasıl (şekiller) kemiyetlere benzetmeleri hata etmelerine sebep olmuştur. Sayılar için geçerli olan bir durumun şekiller için de geçerli olacağının düşünülmesi bu hatayı oluşturan sebeptir. İbn Rüşd'e göre şekilleri oluşturan parçaların çok olması o şeklin sayı bakımından da çok olacağı anlamına gelmez. Aynı şekilde sayıların az veya çok olması o sayının şekil olarak büyüklüğüne veya küçüklüğüne etki etmez. Muttasıl kemiyetler için "büyük veya ulu" derken munfasıl kemiyetler için "az veya çok" ifadelerini kullanırız. İbn Rüşd Eş'ârîlerin bu şekilde düşünmek yerine tüm eşyaların sayıdan ibaret olduklarını düşündüklerini söyler.⁴²⁰ Bu da cevher ve arazları açıklama noktasında mantık hatasına düşmelerine sebep olmuştur.

Âlemin kıdemi ve hudûsu konusundaki tartışmalarda İbn Rüşd için en önemli nokta âlemin bir yaratıcısının olduğunu kabul etmektir. Bunun dışında gerçekleşen tartışmalar daha önce de dile getirmiş olduğumuz gibi İbn Rüşd'ün nazarında isimlendirme ve kavramların kullanımında bir anlayış farklılığının olduğuna işaret etmektedir. Bu farklılığı ve karmaşıklığı gidermek için İbn Rüşd sürekli yaratma (*el-halku'l-müstemir*, *el-ihdâsü'd-dâim*, *el-hudûsü'd-dâim*) düşüncesini dile

⁴¹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl ve el-Keşf*, s. 141.

⁴²⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl ve el-Keşf*, s. 144, 145.

getirmektedir. Filozof problemi yaratıcıya delalet eden “fâil”, “fiil” ve “irade” kavramları ile âleme delalet eden “imkân” kavramı ile incelemektedir.

İbn Rüşd âlemin oluşunu sağlayan fâili, Aristoteles metafiziğindeki oluşun ve ilk hareketin kaynağı olan pasif bir ilk muharrik anlayışından farklı olarak, âlemi yokluktan varlığa çıkaran “gerçek fâil” olarak izah eder. Aynı zamanda filozof, Allah-âlem ilişkisinin yalnızca sebep-sebepli ilişkisine indirgenmemesi gerektiğini düşünür. Ona göre sebep-sebepli ilişkisinde sebep bulunduğu halde bazen sebepli bulunmayabilir. İlk sebebin eseri olan âlemin bulunmaması gibi bir durum mümkün olamayacağı için O’nun varlığı gibi fiilin de süreklilik gösterdiği düşünülmelidir. İbn Rüşd fâil ve onun fiili ile ilişkisi bağlamında iki tür fâilin olduğunu söyler. İlki, fâil ile fiili arasında süreklilik ilişkisi olmayan, eserini var etmekle sınırlı bir fiile sahip olan fâildir. Bu fâilin eseri varlığını devam ettirmesi için başka sebep ve fâile ihtiyaç duyar. İkincisi, eserini var etmekle sınırlı olmayıp fâil ile fiili arasında süreklilik ilişkisi olan fâildir. Bu fâilin eserinin varlığının devam etmesi fiilin sürekli olmasına yani başka bir sebep veya fâile değil yine fiili var eden fâilin fiiline bağlıdır. Bu fâil ilk fâile göre daha üstün ve yetkindir. Nitekim bu fâilin fiili onun varlığına bağlıdır ve fiili, onun varlığından geriye kalmayıp sürekli olarak devam eder. Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre Allah’ın yaratma fiili de O’nun eseri olan âlem de sürekli dir.

Bu durumda âlemin kadîm veya hâdis olduğu ile ilgili tartışmalar bir tercihten dolayı ortaya çıkmaktadır. Âlemin hem kadîm hem de hâdis olduğunu kabul etmek sorunu çözecektir. Bu yüzden Allah-âlem arasındaki ilişkiyi “sürekli yaratma” olarak düşünmek en uygun görüş olarak dile getirilmektedir. İbn Rüşd’ün insan-din merkezli olan bu görüşü ile Aristoteles’in pasif bir ilk muharrik anlayışından ayrıldığı gibi sudûr teorisini savunan Fârâbî ve İbn Sînâ’dan da farklı düşündüğü açığa çıkmaktadır. Aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisinde âlemin işleyişi konusunda dile getirilen deist, materyalist, panteist ve vahdet-i vücud anlayışlarından farklı olduğu da anlaşılmaktadır.⁴²¹

Câbirî’ye göre İbn Rüşd tarafından dile getirilen “sürekli yaratma” kıdem fikrine alternatif olarak sunulmuştur. Kelâm âlimlerinin bunu kabul etmemesi sürekli

⁴²¹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, s. 135-137.

yaratma düşüncesinin nihâyet ve el-lâ nihâyet sorununun ortaya çıkmasına bağlanmaktadır. Şöyle ki, âlemin hâdis olması demek onu oluşturan parçaların hâdis olduğunu kabul etmeyi gerektirecektir. Bu durumda cevher-i ferdin varlığı kabul edilecektir. Hudûsun devamlılığını kabul etmenin el-lâ nihâyeti kabul etmeyi gerektireceğinden kelâmcılar bunu kabul etmemişlerdir. Âlemin hâdis olduğu ve bunun bir sonu olduğunu kabul eden kelâmcılara karşı İbn Rüşd âlemin sürekli hudûsu düşüncesini öne sürmüştür. İbn Rüşd'ün kelâmcıların bu düşüneyi kabule yanaşmamalarını hudûsun zincir hâlinde düşünemeyişlerine bağladığı ifade edilmektedir. İbn Rüşd'e göre bu düşüneyi kabul etmemelerinin sebebi Allah'ın bilgisini insanın bilgisi gibi düşünmek yani gâibin şâhid üzerine kıyas edilmesidir. Filozofa göre insan bilfiil sonsuz olan şeyleri idrak edemez çünkü insanın bilgisi birbirinden kopuk ve ayrıdır. Ancak birbiri ile bitişik ve birlikte olan bir ilim için sonlu ve sonsuz olma durumu eşittir.⁴²²

Câbirî âlemin hudûsu ile ilgili ortaya çıkan nihâyet ve el-lâ nihâyet tartışmalarında İbn Rüşd'ün rasyonalist ve matematikçi karakteri ile sorunları nasıl çözdüğüne dikkat çeker. Bu anlamda Eş'ârî'ler tarafından cevher-i ferdin ispatında kullanılan örneklerde açığa çıkardığı hatayı (munfasıl kemiyetlerin muttasıl kemiyetler gibi düşünmeleri) ve filozofların âlemin kıdemine dair görüşlerine itiraz eden Gazzâlî'nin hareket halindeki bir parçanın yine hareket halindeki diğer bir parçaya nispet etmesi gibi bir hataya düşmesini örnek verir.⁴²³

Zorunlu olarak var olan Tanrı ile var olmalarında bir zorunluluğun olmadığı varlıkların toplamını oluşturan âlem arasında sebep-sebepli ilişkisinin bulunduğunu belirten İbn Rüşd, bu ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği konusunda farklılıkların olduğunu söyler. Bu ilişki konusundaki düşünceler üç grupta incelenir.⁴²⁴ Bunlardan ikisi birbirine karşıt olan “*ehlü'l-kümûn*” ve “*ehlü'l-ibdâ ve'l-ihtirâ*”dır. Diğerisi ise bu ikisi arasında yer alan, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr teorisidir. “Kümûn

⁴²² Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 242.

⁴²³ Gazzâlî'ye göre âlemin kıdemi imkânsızdır. Çünkü bu durum felek için sonsuz sayıda dönencelerin olduğuna işaret etmektedir. Oysa bu dönencelerin sayısı bilinmektedir. Mesela güneş feleği bir senede dönerken Zühal feleği otuz senede döner. Hareketlerin sonsuz olduğunun farz edilmesi durumunda hareketi daha büyük olan bir sonsuz ile hareketi küçük olan diğer bir sonsuzun ortaya çıkması gibi bir durum olacaktır. İbn Rüşd burada ortaya çıkan hatanın potansiyel durumdaki iki bütüncül hareketin birbirine nispet edilmesinden kaynaklandığını düşünür. Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 243.

⁴²⁴ Sarıoğlu, “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”, s. 386.

nazariyesi”nde her şeyin her şeyden çıktığı, şeylerin iç içe olduğu düşüncesi yer alır. Bu nazariyeye göre fâil yalnızca şeyleri birbirinden çıkarma ve ayırma işlevine sahiptir. Şeylerin yoktan/yokluktan meydana gelmediği tezine dayanan bu teoride İbn Rüşd’e göre fâil sebep yaratıcı olmaktan ziyade hareket vericidir. Bu nazariyenin karşısında yer alan düşünce ise “yoktan yaratma teorisi”dir. İslâm kelâmcıları ve Hristiyan teologların savunduğu bu teoriye göre âlem daha önce bir imkân hali ve ilk prensip olmadan Tanrı tarafından yoktan ve sonradan yaratılmıştır. Bu zıt iki teori arasında yer alan görüş ise “sudûr (taşma/feyz) teorisi”dir. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın savunduğu bu teori “Birden ancak bir çıkar” ilkesine dayanır. Bu düşüncenin temelinde her bakımdan bir olan Tanrı’dan çokluk âleminin oluş süreci yer alır.⁴²⁵

Plotinus’a dayandırılan sudûr teorisi, Aristoteles’in konusu “varlık olmak bakımından varlık” olan metafiziği zemininde başta Tanrı-âlem ilişkisi olmak üzere birlik-çokluk ilişkilerini kesintisiz bir varlık bağlantısıyla ve Platon metafiziğinin yeniden yorumlanması ile Tanrı-âlem ilişkisinin açıklaması yapılır. Esasında bu teori “Birlikten çokluk nasıl doğar?” sorusuna cevap niteliğindedir. Aristoteles felsefesinde bu sorunun yanıtı bazı temel ilkeler ile açıklanmaktadır. Aristoteles metafiziğinin en temel ilkeleri Tanrı’nın yalnızca hareket veren bir ilke, âlemin ise ezeli oluşudur. Dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisi hareket veren bir illetin verdiği hareket ile oluş sürecini başlatması ve bu sayede hareket verici ikincil etkenlerden oluşan ezeli nesneler grubunun oluşması şeklinde açıklanmıştır. Plotinus ise Tanrı’yı hareketin değil, varlığın kaynağı olarak görmüştür. Aynı zamanda Tanrı’yı bir olmak dışında başka nitelemelerden tenzih etmiştir. Âlemin akıl-nefs-cisim üçlemesiyle Tanrı’dan sudûr ettiğini savunan Plotinus, varlık veren Tanrı fikrini benimsemiştir.

Aristoteles ve Platon külliyyatının sudûr teorisinde birlikte yer alması ve yeniden yorumlanması sudûrcu yorum geleneğini oluşturmuştur. Müslümanların bu sudûrcu yorum geleneğine vâris oldukları ve sudûrcu metafiziğin bu şekliyle karşılaştıkları ifade edilmiştir. Plotinus’un Tanrı-âlem ilişkisine dair sudûr teorisi Müslüman filozoflar tarafından da benimsenmiştir. Sudûrcu metafiziği İslâm felsefesine Farâbî kanalıyla girdiği ve ondan önce Kindî ve takipçilerinin sudûrcu

⁴²⁵ Sarioğlu, “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”, s. 387.

metafiziği benimsemediği bilinmektedir.⁴²⁶ Ancak İslâm filozofları tarafından Aristoteles'in 'İlk Hareket Ettirici'si ile Yeni Platonculuğun 'Bir'inin birleştirilmiş şekliyle bu teori benimsenmiştir. Müslüman filozoflar "Akıl" olarak nitelenen 'İlk Hareket Ettirici' ve varlık veren 'Bir' üzerinde özellikle durmuştur.⁴²⁷

Aristoteles felsefesi takipçilerinden olan Fârâbî, Aristoteles'in birlik-çokluk ilişkisi yani Tanrı-âlem konusundaki açıklamalarını yetersiz görür. Fârâbî'nin bu yüzden sudûrcu metafiziği tercih ettiği aktarılmaktadır.⁴²⁸ Yeni Platoncu metafiziği esas alarak geliştirdiği evren tasavvurunda Aristoteles'in ay üstü ve ay altı âlem anlayışı ile Batlamyusçu astronominin etkisi de görülmektedir. Bununla birlikte Fârâbî'nin takipçisi olan İbn Sînâ ile sudûrcu yorum geleneğinin güç kazandığı ifade edilir. Üstelik İbn Sînâ, Aristoteles'e ait âlemin hareketi anlayışı ile Yeni Platoncu sudûr anlayışını kendi varlık teorisi ile birleştirerek özgün bir anlayış geliştirmiştir.⁴²⁹

Tüm varlıkların "varlık verici" ilke olan Tanrı'dan meydana gelişini ve Tanrı'nın eşyayı yaratmasını ifade eden sudûr teorisi, ilk akıldan başlayıp maddeye kadar inen bir varoluş sürecini ifade etmektedir. Tanrı'nın kendini akletme fiili ile başlayan varoluş süreci hiyerarşik bir ilişki ile açıklanmaktadır. O'nun kendi varlığına ilişkin bilgisi, "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesi gereğince bir tek varlığı gerekli kılar. Bu varlık Tanrı'nın kendisi gibi bir olan ilk akıldır. Bu akıl, Tanrı'ya nispetle zorunlu, özü itibarıyla mümkün varlıktır. İlk akıl, ikincil nedenler olarak isimlendirilen semavî akıllar mertebesinde olup, hem Tanrı'yı akletme hem de kendi zatını akletme neticesinde kendine has varlıkla var olma şeklinde birtakım fiillere sahiptir. Bu fiiller semavî akılların her biri için geçerlidir. İlk aklın Tanrı'yı düşünmesi ile kendisi gibi gayrî maddi olan ikinci akıl meydana gelirken, kendisinin başkası sebebiyle zorunlu varlık olduğunu düşünmesinden birinci göğün nefsi, özünde mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de birinci göğün maddesi meydana

⁴²⁶ Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), s. 604-606.

⁴²⁷ Türker, "Metafizik", s. 610.

⁴²⁸ Fatma Aygün, "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", *Kader*, 16/1 (2018): s. 167.

⁴²⁹ İbn Sînâ sudûr teorisini, kökleri Aristoteles'e dayanmakla birlikte Yeni Platoncu sebeplik anlayışına, sebeplikle ilgili tartışmalarda ortaya çıkan "Birden bir çıkar" ilkesine ve var olmak için bir sebebi olup olmama ayrımının temelini oluşturan İbn Sînâ'nın özü itibarıyla mümkün, fâili itibarıyla zorunlu varlık ayrımına dayalı olarak açıklamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", *Şarkiyat*, 9/2 (2017): s. 1058.

gelir.⁴³⁰ Tanrı'yı düşünmesinden dolayı ikinci akıldan üçüncü akıl meydana gelirken kendisinin başkası sebebiyle zorunlu, özünde mümkün varlık olduğunu düşünmesi ile ikinci feleğin (sabit yıldızlar) nefsi ve maddesi meydana gelir. Bu şekilde her akıl kendinden sonraki akıl için sebebi olup nefsi ile birlikte bir gök küresini oluşturmaktadır. Bu şekilde gerçekleşen sudûr, güneş sistemindeki gezegen sayısının devam eder.⁴³¹ Bu taşma sürecinin son bulunduğu nokta ay küresinin akli olan faal akıldır. Faal akıl ile birlikte artık ay üstü âlem tamamlanmış olur. Bu noktadan itibaren var olmak için bir madde ve dayanağa muhtaç olmayan, cevherleri bakımından hem akıl hem ma'kul olan varlıklar sona ermiş olur.⁴³²

Sudûr sürecindeki semavî akılların hepsi aktif olmasına rağmen yalnızca faal akıl ay altı âlem üzerinde bir etkiye sahiptir. İbn Sînâ felsefesinde bu akıl insan varlığının ve bilgisinin sebebidir. Oluş ve bozuluş âlemi olarak ifade edilen ay altı âlemde türlerin ortaya çıkması faal aklın maddeye tesir etmesi ile mümkün olmaktadır. Dünyadaki varlıkların oluş süreci dört unsur (hava, su, toprak, ateş) ile başlatılır, bu unsurların birleşimiyle de maden, bitki, hayvan ve insan türlerinin ortaya çıktığı ifade edilir. Dört unsurun en yetkin düzeye ulaştığı insan bedeni faal akıldan insanî nefsi alır. Oluş süreci bilfiil âkil varlık olan ilk akıl ile başlar, bilkuve âkil varlık olan insanda son bulur. Bu süreç Tanrı ve sebebi olduğu diğer varlıklar arasında bir süreklilik, kesintisizlik ve zorunluluk ilişkisini ifade eder. Bu sebeple sudûr ve feyezanın yalnızca oluşu değil bu sürecin devamlılığını da ifade ettiğine dikkat çekilir.⁴³³

İbn Sînâ'nın monist bir âlem anlayışına sahip olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte yaratılış ile ilgili açıklamalarında yaratıcı, yaratma ve yaratılmış (*hâlik, halk, mahlûk*) kelimelerini kullanmanın yanı sıra meydana getirme, icat etme (*îbdâ, ihdas*) kelimelerini de kullanmaktadır. Allah yaratıcı, icat edici, meydana çıkarıcı (*Hâlik, Mubdî, Muhdis*), âlem ise yaratılmış, icat edilmiş ve meydana çıkmış

⁴³⁰ Fârâbî'nin tasarladığı sudûr nazariyesinde semavî akılların Tanrı'yı akletmesi ile kendisi gibi gayrî maddi bir sonraki aklın varlık sebebi olurken, kendi zatını akletmesi ile bir gök küresinin varlığının sebebi olur. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın sözünü ettiği nefsin meydana gelişinden söz edilmemektedir. Aydın, "Fârâbî", s. 158.

⁴³¹ İbn Sînâ'nın aksine Fârâbî semavî akılların ve nefislerinin sayısını on akıl ve dokuz felek olarak belirlemektedir. Bkz. Aydın, "Fârâbî", s. 158.

⁴³² Yaşar Aydın, "Fârâbî", s. 157, 158; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 7. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), s. 105.

⁴³³ Alper, *İbn Sînâ*, s. 106.

(*mahlûk, mubda' ve muhdes*) olandır. Birden çokluğa geçiş ya da sudûr nazariyesi İbn Sînâ'nın hareket noktasıdır. Buna göre Allah ilk sebep ve zarurî varlıktır. O, ilk (el-Evvel), Bir (vahid)dir. Yokluktan varlığa geçiş (*ibdâ*), bir şeyin varlığının ilk sebebe borçlu olması anlamına gelmektedir. İlk varlıktan eşyanın oluşu sudûr ile açıklanmaktadır ve bu da zarurî bir yaratılış anlamına gelmektedir. Zarurî olmayarak varlığa çıkanlar içinse *ibdâ* ve *halk* kelimeleri kullanılmaktadır. İbn Sînâ yoktan var olmayı, mutlak başlangıcı *ibdâ* kelimesi ile açıklar.⁴³⁴ Bu anlamda Tanrı'nın kendini bilmesi ile semavî akılların, nefslerin ve semavî cisimlerin, oluş ve bozuluş âleminin, madde ve sûretin var edilmesi *ibdâ* ile açıklanmaktadır.⁴³⁵ İbn Sînâ mümkünlerin meydana gelişini ise *tekin* kelimesi ile açıklamaktadır.⁴³⁶ Yani *halk, ihdas* ve *tekin* kavramları ile oluş ve bozuluş âlemindeki dört unsurun birleşiminden oluşan türlerin fertlerinin oluşumu açıklanır.⁴³⁷ Bu sebeple İbn Sînâ felsefesinde zarurî varlık, her şeyin kendisinden çıktığı ve her şeyi ihdas eden, kendisinden bütün varlıkların çıktığı tek varlık olan Allah'tır. Bu ihdas, O'nun zatından ayrılan tam bir feyz ile olmaktadır.⁴³⁸

Her bakımdan bir olan Tanrı'nın çokluk âlemini doğrudan yarattığını açıklayan ve “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesine göre hareket eden sudûr teorisi, tevhid ilkesi ile bağdaşmadığı gerekçesiyle İbn Rüşd tarafından eleştirilir. Aynı şekilde İbn Rüşd bu teoride yer alan “sonradan yaratma” düşüncesinin Tanrı'nın yaratmadan önce pasif durumda mı bulunduğu gibi önemli bir sorunu/soruyu beraberinde getirdiğini belirtir. İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantıkî çelişkileri olan bu teoriyi benimsemelerinin nedeni Aristoteles'in “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesini yanlış anlamalarından kaynaklanmaktadır. Aristoteles ay üstü âlem ve ay altı âlemdeki tüm var olanların varlığını sebep-sebepli ilişkisine bağlamaktadır. Bu ilişki sayesinde varlık kazanan nesneler bir bütün olarak âlemi oluşturmakta ve bu bütünlük varlıklar arasındaki irtibatı sağlayan bir fâil tarafından

⁴³⁴ Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sînâ'nın Din Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1-2 (1955): s. 83.

⁴³⁵ Alper, *İbn Sînâ*, s. 108.

⁴³⁶ İhdas, mümkün varlıkların meydana getirilmesi; ibdâ, yok olmayan varlıkların vasıtasız olarak meydana çıkması; halk, vasıtalı veya vasıtasız cismanî varlıkların meydana gelmesi; tekin, fani varlıkların vasıtalı olarak meydana gelmesidir. Ülken, “İbn Sînâ'nın Din Felsefesi”, s. 84.

⁴³⁷ Alper, *İbn Sînâ*, s. 108.

⁴³⁸ Ülken, “İbn Sînâ'nın Din Felsefesi”, s. 84.

gerçekleşmektedir. Bu İlk Fâilin varlığı başkasına bağlı değildir. İlk Fâil âlemin hem birliğini hem de ondaki çokluğu sağlamakta ve bir bütün olarak âlem İlk Fâilden çıkmaktadır.⁴³⁹ İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın birden ancak bir çıkar ilkesini İlk Fâil için düşünmelerinden dolayı büyük bir yanlışlığa düştüklerini ifade etmektedir. Görünen âlem ile görünmeyen âlemin bir tutulması, görünmeyen âlemdeki fâilin görünen âlemdeki fâil ile bir tutulmasına sebep olmuştur. Ancak görünen âlemdeki fâiller için geçerli olan bu ilke, görünmeyen âlemdeki İlk Fâil için geçerli değildir. İlk Fâil mutlak bir fâildir ve fiili mutlak olarak ortaya çıkmaktadır. Görünen âlemdeki fâil ise sınırlıdır ve sınırlı fâillerin fiilleri sınırlı olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁴⁰

İbn Rüşd'ün Fârâbî-Sinevî feyz teorisini sert bir şekilde reddettiğini söyleyen Câbirî, eleştirilerin yöntemsel ve mantıksal açıdan dile getirildiğini ifade eder. Bu teorinin temelde gâibin şâhide kıyas edilmesi ilkesine dayanması yöntemsel hatayı, Bir'den çokluğun çıkışı ise mantıksal hatayı beraberinde getirmiştir. Gaibteki fâili şahiddeki fâil gibi düşünerek tek fâilden tek fiilin çıkacağı zannedilmiştir. Fakat İbn Rüşd'e göre bu zanna ancak analogi yoluyla varılabilir. Şâhitteki fâilin kayıtlı ve şartlı olmasına karşı ilk fâil mutlaktır. Mutlak bir fâilin fiili de mutlak olur. İbn Rüşd'ün mutlak fiil ile kastettiği şey madde-sûret ya da âlem ve parçaları arasındaki irtibattır. İbn Rüşd'e göre bu irtibat bir bütün şeklide düşünülmeli, ayrıca bu irtibatın varlığının ilk fâil tarafından sağlandığı bilinmelidir. Bu fâilin fiili de kendisi gibi birdir ancak bu birlik varlıkların tabiatına göre değişebilir.⁴⁴¹ Esasında İbn Rüşd'ün sahip olduğu fikrin temelinde insan için düşünülen bir şeyi Tanrı için de düşünmenin anlamsızlığı/tutarsızlığı yer almaktadır. Nitekim filozofun doğadaki oluşumları doğaüstü birtakım güçlerle açıklamayı reddetmesi bu tavrının bir parçası olarak düşünülebilir.⁴⁴² Bununla birlikte Câbirî'nin üzerinde en çok durduğu noktanın da İbn Rüşd'ün gâibin şâhide kıyas edilmesi ilkesinin eleştirisi olduğu görülmektedir.

⁴³⁹ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 134.

⁴⁴⁰ Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", s. 164.

⁴⁴¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 245.

⁴⁴² Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), s. 136.

2. 6. 2. 3. İlim ile İrade Kavramları ve Oluşturulan Düşünce Yapısı

Allah'ın bilgisi (İlâhî ilim) değişir mi? İlâhî ilim ile ilgili bir kanaat ileri sürebilir miyiz? Bilen ve bilinen arasındaki ilişki bakımından ilâhî ilim ile beşerî ilim arasında bir fark var mıdır? Bu soruların temelini her şeye dair bilginin ezeli olarak var olduğu Vâcibu'l-vücûd'un ilminde cüz'îlere dair bilginin mahiyeti konusu oluşturmaktadır.

Bilinen bir şeye bağlı olmayan ve kendisini önceleyen bir nesnenin olmadığı bilgi olarak tanımlanan ezeli ilim, kendisine sahip olanın zâtı gereği âlim olmasını gerektirir. Dolayısıyla ezeli ilmin kaynağı ona sahip olan ezeli zâtın kendisi olmaktadır.⁴⁴³ Bununla birlikte ezeli ilme sahip olan Allah'ın kadim ve ezeli ilmi konusunda kelâmcılar ve filozofları meşgul eden önemli bir şüphe ortaya çıkmıştır. İlâhî ilim meselesinde İbn Rüşd şüphenin nasıl ortaya çıktığını tespit etmektedir. Buna göre tüm varlıklar var olmadan önce Allah'ın ilminde varsa, Allah'ın ilminde varlık ortaya çıkmadan önce var oldukları hal üzere miydi yoksa O'nun ilminde varlık var olmadan önceki halden farklı olarak var oldukları andaki bilgi gibi miydi?⁴⁴⁴ Bu şüphe şu soruda özetlenmektedir: “Allah sadece cüz'îleri mi bilir, yoksa küllîleri de bilir mi?” Allah'ın cüz'îleri bildiğini savunmanın O'nun ilminde bir değişime yol açacağı, bunun da Allah'ın zatında bir değişimin olduğunu kabul etmeyi gerektireceğini düşünen filozofların Allah'ın sadece küllîleri bildiğini düşündükleri ifade edilmektedir.⁴⁴⁵ Ancak bu düşünce Allah'ın cüz'îleri bilip bilmediği, eğer biliyorsa bunun nasıl olduğu sorusunu tartışma konusu haline getirmiştir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'da akıl, âkil ve ma'kulun aynı anlama geldiğini düşündükleri bilinmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıkların tamamını da bildiği kabul edilmektedir. Ancak mutlak olan, değişkenliği kabul etmeyen ve kendisi için duysal bilgi söz konusu edilmeyen zorunlu varlığın dışında kalan varlıklardan bazılarının zamana bağlı, değişken ve duysal varlıklar olması Tanrı'nın bu değişken varlıkları nasıl bildiği sorusunu gündeme getirmiştir. İbn

⁴⁴³ Hasan Tanrıverdi, “İlâhî İlim-İnsan Hürriyeti İlişkisi”, *Dinî Araştırmalar*, 19/50 (2016): s. 81.

⁴⁴⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 78.

⁴⁴⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 246.

Sînâ'nın bu soruya cevabı "Allah cüz'î'leri küllî bir tarz üzere bilir" başka bir deyişle "O'nun bütün varlığı küllî olarak bir defada bildiği" şeklinde olmuştur. Fakat bu cevap Gazzâlî başta olmak üzere pek çok âlim tarafından eleştirilmiştir.⁴⁴⁶ Gazzâlî'nin genelde filozofların özelde İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüz'îleri bilmediğini" iddia ettiklerini ve onların bu görüşleri nedeniyle küfre düştüklerini ima etmesi ilâhî ilim meselesini gündeme getirmiştir. Allah'ın cüz'îleri bilmediğini söylemek -İbn Sînâ'nın böyle söylemediği ifade edilmektedir-⁴⁴⁷ Allah'ın bilmediği bir şey olduğunu söylemek demektir. Bu da itikâdî açıdan problem oluşturmaktadır. Gazzâlî'nin filozofların böyle bir itikada sahip olduklarını söylemesi tartışmalara sebep olmuştur. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın gerçekten Allah'ın bazı şeyleri bilmediğini söyleyip söylemediği ya da Allah'ın cüz'îleri bilmediği görüşünün İbn Sînâ'ya nasıl atfedildiği? gibi soruları da beraberinde getirmiştir.

İbn Sînâ Tanrı'nın sırf akıl olduğunu söylerken aslında O'nun bilgisinin sadece akletmekten ibaret olduğunu belirtir. Aynı zamanda Tanrı'nın sadece duyularla idrak edilebilen cüz'î varlıkları da küllî olarak bildiğini iddia etmektedir.⁴⁴⁸ Burada İbn Sînâ'nın temelde tartışma konusu olarak ele aldığı noktanın Tanrı'nın sadece küllîleri bildiği veya cüz'îleri bilip bilmediği meselesi değil, cüz'î bilgilerin ilâhî bilgide nasıl yer aldığı sorusuna aradığı cevap olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'nın her şeyin bilgisine sahip olan Tanrı'nın cüz'î bilgileri nasıl bildiği sorusunu konu edindiği görülmektedir. Nitekim Tanrı-âlem arasındaki ilişkide İbn Sînâ'nın tasavvur ettiği şekle göre her şeyin Tanrı tarafından bilinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından Tanrı'nın eşyayı bilmesinin tartışma konusu olmadığı anlaşılabılır.

İlâhî bilgi yaratmanın dayandığı zemini oluşturmaktadır. Varlığa gelen her şey, Tanrı'nın bilgisinde var olmak zorundadır. Aksi durumda eşyanın var olması mümkün değildir. Çünkü ilâhî bilgi eşyanın var oluşunun kaynağıdır. Eşyanın kaynağı olan ilâhî ilim, eşyanın var olmasını sağlayan yegâne nedendir. Allah âlemin

⁴⁴⁶ Hafzullah Genç, "İbn Sînâ'ya Göre Allah Cüz'îleri Bilir; Fakat Nasıl?", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21/1 (2021): s. 610, <https://doi.org/10.33420/marife.909923>.

⁴⁴⁷ Bkz. Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13 (2005): 1-23; Genç, "İbn Sînâ'ya Göre Allah Cüz'îleri Bilir", s. 605-627.

⁴⁴⁸ Genç, "İbn Sînâ'ya Göre Allah Cüz'îleri Bilir", s. 608.

yegâne yaratıcısı olduğuna göre ilâhî bilgi her şeyin bilgisini içine alır.⁴⁴⁹ Tartışma konusu edilen nokta ilâhî ilmin tek tek şeylerin bilgisini kapsayıp kapsamadığı ya da oluş ve bozuluşa tâbi olmayan, zaman-mekân şartlarından bağımsız olan şeylerle sınırlı olup olmadığı sorularıdır.⁴⁵⁰

Allah'ın değişen şeylerin değişimlerini takip edecek şekilde bildiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumda bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki ilişki bilgi nesnesinin değişimine bağlı olacak, bilen özenin bilgi nesnesinden bilgi kazanmasını gerektirecektir. Böylece her değişim durumunda Allah'ın ona dair ilmi de değişecektir. Zamandan münezzeh olan ve değişmez olan Allah'ın eşyayı bu tarzda bilmediği açıktır. Allah nesneleri, duyu algısına ve boyutlara dayanan bir bilgiyle de bilemez. Bilen özne ile bilinen nesne arasında mekânî bir ilişkiyi gösteren böyle bir bilgi de Allah için düşünülemez.⁴⁵¹ Allah eşyayı Zat'ında çokluk oluşturmayacak şekilde sebepleriyle bir defada, küllî olarak bilir. O'nun bilmesi zamana bağlı olmayıp küllî bir tarzdadır.⁴⁵² Bu sebeple İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'îleri duyu algısından ve zaman-mekân olmaksızın küllî bir şekilde bilindiğini kastettiği anlaşılabılır.

İbn Rüşd'ün ilahî ilim meselesinde daha temkinli görüşler sunduğunu görülmektedir. İbn Rüşd var olmadan önce varlığın Allah'ın bilgisindeki durumu ile var oluş halindeki durumunun farklı olduğunu söylemenin kadîm bilginin değişken olduğunu kabul etmek demek olduğunu belirtir. Bu durum ezelfî ilim için imkânsızdır. Varlığın var olmadan önceki ile var olduktan sonraki halinin bir olduğunun söylenmesi durumunda şöyle demek gerektiğini belirtir: Eşya var olduğu andaki hal ile var olmadan önceki hal gibi değildir. Aksi halde var olan ile yok olan bir tutulacaktır. Bu durumun kabul edilmesi durumunda İbn Rüşd, gerçek bilginin ne olduğu konusunu gündeme getirir. Varlığı olduğu şekil üzere bilmek olarak ifade

⁴⁴⁹ Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir?”, s. 3, 4.

⁴⁵⁰ İbn Sînâ cüz'îleri iki kısımda incelemektedir. (i) Türünün tek örneği olan cüz'îler, (ii) birden fazla örneği olan cüz'îler. Türünün tek örneği olan cüz'îler ay üstü âlemin fertleri olup oluş ve bozuluşa tâbi değildir. Bunlar türüne ait nitelikleri taşıyan tek ferttir. Bu varlıklar için belirteç kullanılmadığı ve onlara işaret edilmediği için küllîdir. Birden fazla örneği olan, cüz'îler ay altı âlemin fertleridir. Bu varlıklar değişken ve zamansal olup maddeyle ilişkili ve duyusaldırlar, kendilerine işaret edilir ve onlar hakkında belirteç kullanılır. İbn Sînâ'nın “Allah'ın bilemeyeceğini” söylediği cüz'îlerin bunlar olduğu ifade edilir. Genç, “İbn Sînâ'ya Göre Allah Cüz'îleri Bilir”, s. 613, 614.

⁴⁵¹ Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir?”, s. 10.

⁴⁵² Genç, “İbn Sînâ'ya Göre Allah Cüz'îleri Bilir”, s. 621, 622.

edilen gerçek bilgiye göre şeylerin bilgisinin farklı olması durumunda o şeyin bilgisine sahip olan zatta da bir farklılığın olacağını belirtir. Aksi takdirde o şey olduğu şekilden başka bir şekil üzere bilinmiş olacaktır. Bu da iki durumu beraberinde getirir. (i) ya Allah'ın kadîm bilgisi farklıdır, (ii) ya da sonradan olanlar O'na bilinir olmaz. Her iki durumun da Allah için imkânsız olduğu açıktır.⁴⁵³

İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl*'de yaptığı incelemelerde var olmayan şeylerin bilgisi ile varlığa çıkan şeylerin bilgisinin birbirinden farklı olduğunu, kelâmcıların ve Gazzâlî'nin bu meseleye ikna edici cevaplar vermediğini söyler. İbn Rüşd'e göre tüm bu şüpheler, ilâhî ilim ile insanın sahip olduğu bilginin aynı olmadığı bilindiği takdirde giderilmiş olacaktır. Başka bir deyişle ilâhî ilmin varlık karşısındaki hali ile hâdis olan ilmin varlık karşısındaki hali farklıdır. Ezelî olan ilim sonradan olanın bilgisinden farklı bir niteliğe sahiptir. Buna rağmen ilâhî ilmin beşerî ilme kıyas edilmesi bu meselede hata edilmesine sebep olmuştur. "Bu hata, kadîm bilginin sonradan olan/muhdes bilgiyle kıyaslanmasından kaynaklanır. Bu da görünenin görünmeyene kıyası gibidir. Bu kıyas türünün de fâsid/bozuk olduğu anlaşılmıştır."⁴⁵⁴ Bu yüzden İbn Rüşd'e göre Allah'ın bilgisinin mahiyeti ile ilgili olan bu meselenin çözümü insan aklının yetersiz kaldığı bazı metafizik problemleri içerir. Bunun gibi meselelerin çözümünde son söz dine bırakılmalıdır. Nitekim bu konuda dinde bile ayrıntılı açıklamalar yer almamaktadır. Bundan dolayı meselenin ayrıntılarına girilmemeli, mesele bir inanç ilkesiymiş gibi ortaya konulmamalıdır.⁴⁵⁵ Temelde kadîm ve ezelî ilimde değişimin olmadığını bilmek yeterlidir. Bununla birlikte İbn Rüşd filozoflara isnad edilen "Allah cüz'îyatı bilmez" sözünün "Allah cüz'îyatı sadece muhdes ilimle bilmez" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.⁴⁵⁶

İbn Rüşd'e göre görünmeyenin görünene kıyas edilmesi ile Allah'ın ilmi insanların ilmine kıyas edilmiş ve beraberinde birtakım problemleri ortaya çıkarmıştır. İbn Rüşd'ün gâibin şâhîde kıyas edilmesi ilkesini eleştirisi Câbirî'nin üzerinde durduğu önemli bir noktadır. Bu nokta üzerinde çokça durması onun Mağrib felsefî projesinin önemli bir parçasını oluşturmasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Düşünüre göre bu ilke hem İbn Sînâ'nın meşrûkî felsefesini

⁴⁵³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 78.

⁴⁵⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 82.

⁴⁵⁵ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 2019, s. 151.

⁴⁵⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 131.

oluşturmada hem de felsefe-din uzlaşımını sağlamada kullanılmaktadır. Bununla birlikte Câbirî'nin amacı meşrikî felsefe ve felsefe-din uzlaşımının yanlışlarını göstererek Mağrib İslâm düşüncesindeki felsefe-din uyumunu ön plana çıkarmak, böylece mirasın bu “diri” olan yapısını çağımızda modernleşmeye yönelik uygulanabilir bir proje olarak sunmaktır. Bu düşüncelerini hem İbn Rüşd'ün *Faslu'l Makâl* eseri üzerinden yaptığı incelemelerde hem de kendi eserlerinin ana temasında görmek mümkündür. İbn Rüşd'ün *kıyâsu'l-gâib alê's-şâhid* ilkesine dair eleştirilerine daha kapsamlı bir şekilde yer verdiği *Tehâfüt*'e Câbirî'nin fazlaca yer vermesi bu anlamda oldukça dikkat çekicidir. Düşünürün bu çabası İbn Rüşd felsefesi okumasında metinlerin şahitliğine başvurarak istediği neticelere ulaşmaya çalışma girişimi olarak düşünülebilir.

Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında tartışılan konular arasında ilahî irade meselesi de yer almaktadır. Âlemin yoktan yaratıldığını savunan ve Allah'a irade sıfatını nispet eden kelâmcılar ile âlemin Allah'ın zâtından taşarak meydana geldiğini ve ezelî olduğunu düşünen Fârâbî ve İbn Sînâ ile sudûr teorisini savunmamakla birlikte kelâmcıların irade konusundaki yaklaşımlarını eleştiren İbn Rüşd'ün düşünceleri bu anlamda öne çıkmaktadır. Âlemin hudûsunu kabul edenler ile âlemin ezelî olduğunu düşünenler arasındaki fikir ayrılığı aynı zamanda bu konu ile bağlantılı diğer konularda düşünürlerin fikirlerini yönlendirmektedir. Örneğin âlemin ezelî oluşunu ve birden ancak bir çıkar ilkesini benimseyen Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı-irade ilişkisi meselesinde nedensellik düşüncesine yönelmiştir. Fizik âleminde kabul edilen tabîî nedensellik anlayışı metafizik düşüncede Tanrı'yı illet olarak isimlendirmeye sebep olmuştur. Bu düşünce filozofları aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisini zorunluluk temelinde incelemeye sevk etmiştir. Allah'ın kendi zâtını bilmesini, varlığın O'ndan taşarak meydana gelmesi için yeterli gören Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre zâtını ezelden beri bilen Tanrı'nın bu bilgisi sonucu meydana gelen âlem de zaman bakımından ezelîdir. Bu sebeple filozofların Allah ile âlem arasında zamansal bir önceliğin olmaması neticesinde irade ve kudret sıfatları ile ilim sıfatı arasında bir farkın olmadığını düşünmeleri, başka bir deyişle ilahî iradenin ilahî bilgidan farklı bir anlam taşımadığını ifade etmeleri eleştirilmiştir.

Filozoflardan farklı düşünen kelâmcılar âlemin mutlak imkân halinde bulunduğunu, farklı alternatifler içerisinde irade sıfatından dolayı seçilip yaratıldığını

düşünmektedir. Kelâmcılar, âlemin Allah'ın iradesi dışında var olduğunu düşünmenin Allah-âlem ilişkisinde mekanik bir determinizm düşüncesine götüreceğini ifade etmektedir. İlahî fiillerin zorunlu olmadığını düşünen kelamcılar determinizm fikrine de karşıdır. Onlara göre var olma ve var olmama açısından özünde eşit olan mümkün varlıkların yok değil de var olmalarını tercih eden sebep ilahî iradedir. Kelâm ilminde irade için yapılan tanımlamanın bu yönde olduğu ifade edilmektedir. Buna göre irade, yapılması veya yapılmaması eşit olan bir durumda zorunluluk olmaksızın iki halden birini tercih etmeyi gerektiren sıfat olarak tanımlanmaktadır. İlahî irade kavramı kelâmcıları seçme fiiline yönlendirirken sudûr teorisini savunan filozoflar varlıkların ilahî zâttan taşmasını bir hoşnutluk olarak görmüştür.⁴⁵⁷ Bu farklılık kelâmcılar ile filozoflar arasında Tanrı tasavvuru açısından farklı düşünmeye sebep olmuştur. Buna göre Tanrı'nın zorunlu bir fiili ile âlemin meydana geldiğini düşünen filozoflar “*mûcib bi'z-Zât*” Tanrı anlayışını kabul ederken, fiillerinde ihtiyâr sahibi olan Tanrı'nın âlemi iradî fiili ile yarattığını düşünen kelamcılar “*kâdir-i muhtâr*” Tanrı anlayışını savunmuşlardır.

Yaratıcının “*mûcib bi'z-zât*” olduğunu düşünen filozoflar bu düşüncelerini illiyyet (sebeplilik) ilkesi ile açıklamaktadır. Yeter-sebep veya nedensellik ilkesi olarak da ifade edilen illiyyet, her şeyin kendisini yöneten ve onu determine eden bir sebebi olduğunu ve her şeyin bu neden ile anlaşılır ve bilinir olduğunu göstermektedir. Varlığın değişmez ve belli ilkelerinden olan özdeşlik ilkesi bir hakikatin var olduğunu, çelişmezlik ilkesi neyin hakikat olmadığını, nedensellik ilkesi ise neyin hakikat olduğunu göstermektedir.⁴⁵⁸ Aristoteles'in fizik âlemdeki her olayı doğrudan ya da dolaylı bir sebebe dayandırması fikrini Müslüman filozoflar metafizikte de geçerli görmüştür. Tabîi sebepler zincirinin tek ve ilk illeti olan Allah'ta son bulması Müslüman filozofların O'nu illet olarak isimlendirmelerine sebep olmuştur. İlet, ma'lûlün varlığını zorunlu kıldığından filozoflar illet ile ma'lul arasındaki ilişkiyi zorunlu olarak görmüştür. Zorunlu olan fâilin fiili de kendisinden zorunlu olarak meydana geleceğinden âlemin de ezeli olduğu savunulmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kabul ettiği bu görüş yoktan yaratma düşüncesi ile ortaya çıkan

⁴⁵⁷ Hikmet Yağlı Mavil, “Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu”, *Eskiye*, 43 (2021): s. 120, 121.

⁴⁵⁸ Birgül, *Nedensellik*, s. 71.

sorunlardan uzak olduğu düşünüldüğü için benimsemiştir. Onların sudûr teorisini de bu sebeple benimsedikleri ifade edilmektedir.

Allah-âlem arasındaki ilişkiyi irade merkezli düşünenler yaratan-yaratılan ilişkisini ön plana çıkartırken, tabiattaki sebep-sonuç ilişkisinden yola çıkarak açıklayanlar ise neden-nedenli veya illet-ma'lûl çerçevesinde düşünmektedir. Buna göre kelâmcıların Allah'ın yaratıcı olmasından âlemin Allah'ın iradesiyle sonradan ve yoktan yaratılmasını anladıkları ifade edilmektedir. Âlemin akıllar yoluyla sudûr etmesini Allah'ın ezelî bir fiili olarak gören filozoflar da âlemin ezelî olduğu yargısına ulaşmaktadır. Allah'ın fâil olması filozoflara göre O'nun kendinden başka bütün varlığın sebebi olmasını, âlemin varlığını devam ettirmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla kelâmda Allah'ın varlığıyla ilgili en temel delil hudûs iken felsefede Allah'ın dışındaki her şeyin yaratılmış değil ilahî zat açısından mümkün olduğu düşüncesi önemli görülmüştür.⁴⁵⁹

İbn Rüşd'ün tüm varlığı Allah'ın varlığına delil olması bakımından incelemesi ve varlığı “sebepsiz varlık” ve “sebepli varlık” şeklinde ayırması filozof açısından sebeplilik ilkesinin önemini göstermektedir. Aristoteles'e dayandırılan sebeplilik ilkesine göre her şeyin maddî, sûrî, fâil ve gâî olmak üzere dört sebebi bulunmaktadır. Gazzâlî ve kelâmcılar tarafından sebeplilik ilkesine yöneltilen eleştirilerin daha çok fâil sebebe yönelik olduğu söylenir. Fâil sebebin, bir şeyin yokluktan varlığa çıkmasını yani madde ile sûretin birleşimini sağlama işlevini sebepli varlıklara atfetmenin doğru olup olmadığı konusu tartışmalara sebep olmuştur. Kendileri de bir fâilin eseri olan sebepli (edilgin) varlıkların fâil sayılmaları ile fâiller zincirinin sonsuza dek sürüp gideceği düşünüldüğünden Allah'ın varlığını ispat etme noktasında bu düşüncenin kullanılması kelâmcılar tarafından doğru bulunmamıştır.

Bir şeyin fâil olması için fiilen var olması ve bir işleve sahip olmasını yeterli gören, ayrıca edilgin olmama şartının gerekmediğin düşünen İbn Rüşd'e göre kelâmcıların bu görüşleri duyu ve tecrübeye aykırıdır.⁴⁶⁰ İbn Rüşd, herkes için geçerli olan sabit bilgilere ulaşmak için nedenleri araştıran bilimin bu niteliği ile insanı hakikatin bilgisine ulaştırdığını düşünmektedir. Bilimsel bilginin nedenlere

⁴⁵⁹ Yağlı Mavil, “İlahî İrade Sorunu”, s. 129, 130.

⁴⁶⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 76.

yönelik araştırması İbn Rüşd'ün bilimsel bilgiye verdiği önemi açıklamaktadır. Bilimsel düşüncenin etki ve neden olmak üzere iki temel şartının olduğunu söyleyen İbn Rüşd, varlığa dair bilgilere etki-neden ilişkisi ile ulaşılabileceğini düşünmektedir.⁴⁶¹ Bunula birlikte akli varlıkların nedenleri ile algılanması olarak tanımlayan İbn Rüşd, sebep-sebepli ilişkisini yok saymanın bilimi geçersiz kılacağını düşünmektedir. Böyle bir durumda ise filozofa göre ortada gerçek bilgi ile bilinen bir şey kalmayacağı gibi var olan bilgiler bir sanıdan ibaret olacaktır.⁴⁶²

İki tür fâilden söz eden İbn Rüşd, fâiller arasında fiilin bilgi ve iradeye dayalı olarak yapılması açısından bir ayırım yapmaktadır. Buna göre tabî fâiller, fiillerini tabiatları gereği gerçekleştirip, herhangi bir bilgiye gerek duymadan uygun olan her şartta yerine getirmektedir. İradeli fâiller ise bir fiili herhangi bir zamanda gerçekleştirebildiği gibi başka bir zamanda başka bir fiili ortaya koymaktadır. Ay altı âlemde sebep-sebepli ilişkisi tabî fâil açısından incelenmektedir. Bu konuda ortaya çıkan problem ise tabî fâillerin fiilleri ile ilgilidir.⁴⁶³ Her varlıktan tek tek çıkan etkiler o varlıkların tabiatları gereği zorunlu olarak mı, çoğunlukla mı çıkar yoksa her iki durum da o varlık için geçerli midir? İbn Rüşd varlıklar arasındaki etki-edilgi durumunun ortaya çıkmasının kesin olarak bilinemediği görüşündedir. Örneğin ateş duyarlı bir cisme yaklaştığında bu cisme etki edip etmeyeceği kesin değildir. Ancak bununla birlikte ateşe ateş denildiği sürece yakıcı niteliğe sahip olduğu kesinlikle bilinir.⁴⁶⁴ İbn Rüşd, Gazzâlî'nin şu görüşünü kabul etmez: "İlk etkin, yanmanın ateşten oluşması için yaratmış olduğu bir aracı bulunmaksızın yanmayı yaratır."⁴⁶⁵ İbn Rüşd bu durumun sebep ve sebeplilerin varlığında bulunan algıyı yok ettiğini düşünür. İbn Rüşd'e göre tüm filozoflar pamuğun yanmasının ateşten kaynaklandığını kabul eder. Ateş yanmanın etkin nedenidir ancak mutlak fâil ateş değildir. Ateşe etkinliğini veren aynı zamanda onun varlık nedeni de olan Allah'tır. Dolayısıyla mutlak anlamda yegâne fâil de Allah'tır. Allah sebep-sebepli ilişkisi içerisinde âlemdeki bütünlüğün ve düzenin varlığını ve sürekliliğini sağlamaktadır. Bu yüzden sebep-sebepli arasındaki zorunlu ilişkinin inkârı İbn Rüşd'e göre Allah'ın

⁴⁶¹ Daha ayrıntılı açıklama için bkz. Birgül, *Nedensellik*, s. 96-98.

⁴⁶² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 466.

⁴⁶³ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, s. 77.

⁴⁶⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 465.

⁴⁶⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 472.

âleme yönelik fiilinde mutlak belirsizlik anlamını taşıyacağını göstermektedir. Bu da ne zaman ne yapacağı belli olmayan bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkaracaktır.

Varlığa ilişkin nedenleri bilmek kesin bilgiyi vermektedir ve bu bilgi nesnelerin tabiatlarına ilişkin bilgidir. İnsan zihninde varlıklara ilişkin bilginin bulunması aynı zamanda var olanlardaki bilgi ile ilişkili bir durumun da var olduğunu göstermektedir. Kelamcıların “âdet” olarak isimlendirdikleri bu durumlar varlıklarda bulunan ve filozofların “tabiat” dedikleri şeydir. İbn Rüşd’e göre bizde yaratılmış olan bilgi varlığın doğasına bağlı olan bu durumlardır. İlâhî bilgi yani Allah’ın bilgisi tabiatlar arasındaki ilişkide sebep iken beşerî bilgi sonuçtur. Bu da insanın bilgisinin tabiat ve sebepler arasındaki ilişkiye dayandığını gösterir. Bu yüzden sebep-sebepli ilişkisini inkâr etmek aynı zamanda insanın bilgisini geçersiz kılacağı gibi akli da inkâr etmek anlamına gelecektir. İlâhî bilgi ve hikmet, beşerî bilgi ve onun değeri varlığa ilişkin bilginin herhangi bir engel olmadığı sürece sürekli ve değişmez olduğunu gösteren sebep-sebepli arasındaki zorunlu ilişkiyi kabul etmeyi gerektirir.⁴⁶⁶ Bununla birlikte İbn Rüşd’e göre ilim, eşyayı sebepleri ile birlikte kavramak, hikmet ise gâib sebepler hakkındaki bilgi olarak tanımlanmaktadır. Buradan yola çıkan İbn Rüşd, kelamcıların sebepleri reddetmeleri sonucunda gâib hakkında verecekleri bir hükmün ispatı için başvuracakları bir şahid (maddî âlem) bulamayacaklarını düşünmektedir. Çünkü gâib hakkında verilen hüküm, şahid hakkında verilen hüküm ile mümkün olmaktadır. Maddî âlemdeki sebepleri inkâr etmek Allah Teâlâ hakkında bile bilgi sahibi olmayı engellemektedir. Bunun en açık örneği İbn Rüşd’e göre “Her fiilin bir fâili, her müessirin bir eseri vardır” ve bunun devamında “Yüce Allah’tan başka fâil yoktur” temel fikrinin oluşmasının şahiddeki örnek üzerinden mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁷

Bununla birlikte sebeplilik ilkesi insan iradesi açısından bazı soruları ortaya çıkarmaktadır. İnsanın tüm fiillerini kendisinin yarattığı düşüncesi Allah’ın iradesi dışında oluşan birtakım durumları ortaya çıkarır ki bu durum İslâm inanç esaslarına göre imkânsızdır. Bunun tam tersi bir durumda yani insanın tüm fiillerini zorunluluk altında yaptığı düşünülüğünde ise insanın gücünü aşan durumlar karşısında sorumlu tutulacağı anlamına gelir ki bu da İslâm dinine uygun bir görüş değildir.

⁴⁶⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 78, 79.

⁴⁶⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 247, 248.

Eş'ârîlerin bu konudaki görüşlerini İbn Rüşd şöyle ifade eder: “*İnsanın bir kesbi vardır, kazanma vasıtası olan şey de kazanmak da (müktesebün bih ve kesb) Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır.*”⁴⁶⁸ Filozofa göre bu açıklama yetersizdir. Çünkü iktisab da mükteseb de Allah tarafından yaratılmıştır ve kul iktisabında mutlak cebir altındadır. İbn Rüşd’ün bu karmaşa karşısında çözüm yolu insan yapısı ile (fizyolojik ve psikolojik açıdan) sebep-sebepli arasındaki ilişkiyi iyi kavramakla mümkün görünmektedir.⁴⁶⁹ İbn Rüşd insanın fiillerini iradesi ile gerçekleştirdiğini söylemekle birlikte Allah’ın iradeye uygun ya da engel olacak şekilde birtakım dış etkenler yarattığını düşünmektedir. Filozofa göre insan iradesi hariçteki fiillerle uygun bir şekilde gerçekleşmekte olup, Allah’ın kaderi dediğimiz şeyin de bu irade ve dış etkenler arasındaki uyum olduğunu düşünmektedir. Dahası İbn Rüşd’e göre Allah’ın yarattığı bu dış etkenler insanın fiillerini gerçekleştirme veya onu engelleme işlevinin de ötesinde insanı iki zıt seçenekten birini irade etmesine sebep olmaktadır. Nitekim İbn Rüşd’e göre irade, bir şeyin tasavvur veya tasdikinde insanın hissettiği “şevk” veya “arzu”dur.⁴⁷⁰

Kelâm âlimlerinin ise ilâhî irade meselesine bakışları filozoflardan farklıdır. Pek çok meselede fikir ayrılığı yaşayan Mu’tezile ile Ehl-i sünnet kelâmcılarının tabiat felsefesi konusunda fikir birliği içinde oldukları görülmektedir. Bilindiği üzere kelâmcılar âlemin sonradan yaratıldığı, bir sınırı ve sonu olduğu düşüncesini atom teorisi ile açıklamaktadır. Kelâmcıların âlem tasavvuruna göre Allah’ın dışındaki her şey kendi başına bulunabilen cevherler ve var olmak için bir cevhere muhtaç olan arazların bir araya gelmesiyle oluştuğunu ifade eden bu atom teorisine dayanmaktadır. Tanrı’nın varlığı ve insan fiilleri meselelerini de bu teori ile açıkladıkları ifade edilir. Bu teoriye göre âlem atomlardan oluşur ve değişkendir. Atomlar aynı zamanda basit varlıklardır ve üç boyuttan yoksundur. Varlığın en basit ve bölünemeyen parçası (*cüz lâ yetecezzâ*) olan atom, hareket veya sükûn halindedir. Atomların birbirileriyle birleşimi sonucunda oluş (*kevn*), ayrılma ve kopmaları sonucunda bozuluş (*fesad*) meydana gelmektedir. Kendi tabiatlarında bulunmayan oluş ve bozuluş hâli kelâmcılara göre Allah’ın irâdesi ile meydana gelmektedir.

⁴⁶⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 239.

⁴⁶⁹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, s. 89.

⁴⁷⁰ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 241.

Kendi başlarına ve ardışık iki zaman diliminde var olamayan arazların sürekliliğinin, arazların benzerlerinin yeniden veya art arda yaratılması ile sağlandığı düşünülmektedir. Meşşâî felsefenin âlem tasavvurundan farklı olan atomcu anlayış Allah'ın âlemi iradesi ile yoktan var etmesini, arazları her an yeniden yaratmak suretiyle âleme müdahale etmesini, iradeyi, Tanrı ve fiilleri arasında zorunlu bir nedenselliğin bulunmamasını gerektirmektedir.

Kelâmcılar âlemdeki düzeni sürekli meydana gelen yaratmanın insan zihninde oluşan “alışkanlık” (âdet) fikri ile açıklamaktadır. Bu sebeple “nedensellik ilkesi” yerine “âdet teorisi”ni benimsemişlerdir. Âdet teorisine göre örneğin ilâhî irade tecelli etmezse yan yana geldiğinde ateş pamuğu yakamaz. Bu durum Allah-âlem ilişkisinin ilâhî sebep ile açıklandığını ve böylece tabîî sebeplerin yok sayıldığını göstermektedir. Bu da Meşşâî felsefenin “varlık” merkezli âlem tasavvuru yerine kelâmcıların “oluş”u esas alarak âlemi, Allah'ın yaratıcı iradesiyle ve sürekli bir oluş-bozuluş süreci şeklinde tasavvur etmelerine sebep olmuştur. Kelâmcıların atomcu âlem tasavvuru işte bu ilâhî irade fikrine dayanmaktadır. Sınırlı ve hâdis olan âlem tasavvuru, atomların toplamından meydana gelen varlıkların sonlu olduğu fikrine götürmektedir. Kelâmcıları bu fikre sevk eden en önemli nokta, Tanrı'nın varlığı ve birliğini âlemden hareketle ispatlama (hudûs) yöntemi olmuştur.⁴⁷¹

Hem tabiat yasalarına müdahale eden bir Tanrı anlayışına sahip olması hem de *âdetullahta* bir değişim olamayacağı gerekçesiyle yasaların değişmezliğini ifade etmesi dolayısıyla Gazzâlî'nin nedensellik meselesinde farklı duruşlar sergilediği tespit edilmiş olsa da sebep-sonuç ilişkisi arasındaki zorunlu ilişkiyi kesin bir şekilde reddettiği bilinmektedir.⁴⁷² Tabiattaki sebep-sonuç ilişkisinin ilâhî irade ile gerçekleştiğini düşünen Gazzâlî, tabiattaki düzenin tamamen Allah'ın iradesinden kaynaklandığını, her an değişebileceğini ve Allah'ın mucizeler yoluyla tabiat kanunlarına müdahale edilebileceğini savunmaktadır. Yine Gazzâlî'ye göre ateş ile pamuk arasında zorunlu bir ilişki yoktur ve Allah dilemediği sürece bu ikisi birbirine

⁴⁷¹ Yağlı Mavil, “İlahî İrade Sorunu” s. 124, 125; Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 23 Mart 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem#1>.

⁴⁷² Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018), s. 302.

temas etse bile yanma olayı gerçekleşmeyecektir. Ateşin pamuğa temasında Allah her zaman yanma olayını yarattığı için pamuk yanmaktadır. Yanmanın sebebi ise Allah'ın iradesidir.⁴⁷³

Zorunlu nedenselliğin olmadığını savunan Gazzâlî ve genelde tüm kelâm âlimleri, aynı mekânda iki zıddın aynı anda bir araya gelmesini aklen imkânsız görsele de tabiat kanunlarının zorunlu olmadığını göstermek için olağan dışı durumların varlığını da inkâr etmemektedir. Onlar sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu değil, Allah tarafından konulan âdetin bir sonucu olarak kabul etmektedir. Filozoflardan farklı olarak kelâmcılar Allah'ın irade sıfatından ayrı olarak ilim ve kudret sıfatının olduğunu belirtirler. Buna göre Allah'ın ilim ve kudret sıfatından ayrı bir irade sıfatının bulunması gerektiği, Allah-âlem ilişkisi konusunda irade sıfatının yaratmaya tesir ettiği düşünülmektedir. Tanrı'dan sudûr eden âlemin zorunluluğu fikrine karşı olan kelâmcılar iradesiz bir varlığın fâil olamayacağını düşünmektedir.⁴⁷⁴ Buna göre fiil herhangi bir fâilden ya irade ile ya baskı altında veya yanlışlıkla meydana gelir. Gerçek “fâil” fiilini zorunlu olarak değil de fiilinin kendisinden iradesi ile meydana gelen zât olduğunu kabul eden kelâm âlimlerine göre gerçek fâil olan Allah, bu yüzden fiillerini irade sonucu meydana getirmektedir.⁴⁷⁵

Îlâhî iradenin insanın fiillerinde özgür olup olmadığı ve nedensellik/illiyet meselesi ile bağlantılı olarak incelendiği görülmektedir. Bununla birlikte Câbirî İbn Rüşd okumasında filozofun Gâzzâlî'nin sebeplilik ilkesine yönelik eleştirilerini epistemoloji ve ontoloji olmak üzere iki safhada incelemektedir.⁴⁷⁶ Düşünürü göre İbn Rüşd'ün sebeplilik ilkesini inkâr etmekle bilimin inkâr edileceğini söylemesi epistemolojik bir temeli gösterir. Var olanların sahip olduğu tabiatı inkâr eden ve bunu Allah'ın bir âdeti olarak gören kelâmcılara karşı İbn Rüşd'ün, Allah'ın bir âdeti bulunduğunu söylemenin olanaksız olduğunu düşünmesi ise ontolojik sahadaki sebebiyeti göstermektedir. Çünkü ona göre âdet, fâilin kendi kazanımı ile elde ettiği bir yetidir ve fâilden çıkan etki'nin kendini yinelemesini gerektirir.⁴⁷⁷ İbn Rüşd bu

⁴⁷³ Yağlı Mavil, “İlahî İrade Sorunu” s. 125.

⁴⁷⁴ Terkan, “Gazzâlî”, s. 300.

⁴⁷⁵ Yağlı Mavil, “İlahî İrade Sorunu” s. 126.

⁴⁷⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 247.

⁴⁷⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 467.

durumun Kur'ân âyetine⁴⁷⁸ ters olduğunu belirtir. Câbirî'ye göre bu tespit İbn Rüşd'ün ontoloji temelli bir incelemesini göstermektedir.

Câbirî'nin İbn Rüşd okumasında irade hürriyeti meselesinde bazı araştırmacılardan farklı bir görüş ortaya koyduğunu görmekteyiz. Düşünür İbn Rüşd'ün irade konusunda bilimsel bir görüş ortaya koyduğunu tespit etmektedir. Buna göre aklın sebeplerin idrâk edilmesi olarak tanımlandığını ifade eden Câbirî, İbn Rüşd'ün insanın kendisindeki şevki var eden sebepleri idrâk etmesiyle ancak iradesini gerçekleştirebileceğini ve hür olacağını söylediğini belirtmektedir. İnsandaki ilmin artmasına paralel olarak hürriyetinin de artacağını ve iradesini gerçekleştireceğini düşünen Câbirî, bu tespiti ile İbn Rüşd'ün daha çok sebeplilik ilkesine yönelik açıklamalarını ön plana çıkarmaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün irade hürriyeti meselesinde her koşulda kaderin geçerli olduğunu ifade ederek determinizme kaydığını söyleyen düşünürler de vardır.⁴⁷⁹ Filozofun insan iradesinin Allah'ın ezeli ilmi, iradesi ve kudreti ile kuşatılmış olan dış etkenlere bağlı olduğunu ifade etmesi düşünürleri bu fikre sevk eden en önemli etkindir. Bu da bilimden çok inanca konu olmaktadır.

2. 6. 3. Problematik Açısından Epistemolojik Kopma: Uzlaştırma mı, Uygunluk mu?

Câbirî'nin Doğu nazarî düşüncesinin temelinde metafizik olanın fizikî olana kıyas edilmesine dayalı bir akıl yürütme şekline sahip olduğunu göstermek için fikirlerin oluşturduğu kavramlardan yola çıkan bir çıkarım yaptığını görmekteyiz. Bu analizinde Doğu felsefî düşüncesinin gayb âlemi ile şehadet âlemini uzlaştırma temeline uygun şekilde hareket edildiğini ve tüm çabanın bu iki ayrı yapının uzlaşımını sağlayacak üçüncü bir değerin tespiti olduğunu belirtmektedir. Felsefe-din ya da akıl-nakil uzlaşımını Doğu düşüncesinin temel problemiği olarak belirlemiş olan düşünürün bu sebeple Doğu nazarî düşüncesinin uzlaştırıcı karaktere⁴⁸⁰ sahip olduğunu söylemesi analizinin beklenen bir sonucu olarak düşünülebilir.

⁴⁷⁸ “...Allah'ın yasalarında asla bir değişme bulamazsın, Allah'ın yasalarında asla bir sapma da bulamazsın.” (Fâtır Sûresi 35/43)

⁴⁷⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 241, 18. dipnot.

⁴⁸⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 249.

İbn Rüşd ile İbn Sînâ arasından gerçekten bir kopma mı vardır? İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'dan farklı düşünmesinin sebebi nedir? Câbirî'nin deyişiyle “*İbn Rüşd ile İbn Sînâ arasından bir buluşma mı yoksa bir ayrılık mı vardır?*”⁴⁸¹ İbn Sînâ'nın Neoplatoncu eğilimlere sahip olmasından çok neden Neoplatonist olduğunun veya İbn Rüşd'ün Aristotelesçi olmasından çok neden Aristoteles'i seçtiğinin daha önemli olduğunu düşünen Câbirî'ye göre asıl neden filozofların farklı bakış açılarına sahip olmalarıdır. Bakış açılarını yönlendiren asıl unsur düşünürü göre sosyal ve tarihî ortamın oluşturduğu ideolojik problematiktir. Bu netice ile hareket eden Câbirî'nin incelemelerinde İbn Rüşd felsefesini derinlemesine analiz etmesi ve düşünce yapısını oluşturan kökeni incelemesi bu tespitin bir uygulaması gibidir.

2. 6. 4. İbn Rüşd'ün Felsefî Düşüncesini Oluşturan İdeolojik Temeller

İbn Rüşd'ün fikrî zeminini oluşturan ortamı açıklamak için oldukça geri bir tarihe giden Câbirî'nin araştırmasının Endülüs Emevî devletinin kuruluşuna kadar uzandığı görülebilir. Bu araştırmanın temelinde asıl önemli nokta “siyasî-ideolojik zaman” kavramıdır. İslâm tarihinde Abbasî devletinin siyasî düşmanı, hilafetin alternatifi olarak ortaya çıkan ve “diğer” olarak görülen muhalif güç Şîa idi. Buna karşı Kuzey Afrika (Batı Araplar) ve Endülüs'ün “diğer” olarak gördüğü ortak muhalif ise Abbâsî devletiydi. Muhaliflerin farklı olması Câbirî'ye göre farklı bir siyasî zamanı meydana getirmiştir. Muhaliflerin sahip olduğu ideolojiye göre oluşturulan stratejilerin devletin ideolojisini belirleyeceğini söyleyen Câbirî, Abbâsî devletinin muhalifi olan Batınî-Şîî akımlara karşı Mu'tezîle, Aristoteles felsefesi ve Eş'ârî akâidine bu amaçla destek verdiğini söylemektedir. Endülüs'te ise muhalif olarak görülen Abbâsî devleti ve onun amelde mezhep olarak benimsediği Hanefî veya Şafî mezhebinin kabul edilmesine karşı Mâlikî mezhebinin benimsendiğini⁴⁸² ve doğuda Emevî devletinin Sünnî ideolojisinin bir uzantısı olarak Endülüs'te devam eden selefî tarzdaki “tutuculuk” ve “yenilik karşıtlığının” farklı bir ideolojiyi ortaya çıkaracağını ifade etmektedir. Bunun yanında Arap kültüründe bilgi sistemleri

⁴⁸¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 250.

⁴⁸² Câbirî'ye göre Endülüs Emevî devletinin Mâlikî mezhebini benimsemesinin sebebi tamamen siyasîdir. Ne Abbâsîlerin ne de muhalif olarak görülen Fâtımîlerin kullandığı Mâlikî mezhebini kullanan Endülüslü idareciler bu sayede muhalif devletlerin kullandığı mezheplerin etkinlikleri daraltmış olacaktır. Bkz. Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 343.

açısından düşünüldüğünde Fâtımîlerin ideolojisini irfân sistemi oluştururken, Abbâsîler beyân veya burhân ya da beyân ile irfânı birlikte kullanan bir ideolojiye sahiptir. Dolayısıyla Endülüs Emevî devleti bu bilgi sistemlerinden farklı bir yaklaşım içinde olacaktır. Bu yaklaşım Câbirî'ye göre burhân bilgi sistemidir.⁴⁸³

Câbirî burhân sistemine uygun görüşlere sahip olduğunu düşündüğü İbn Hazm'ın zâhirîliğini⁴⁸⁴ bâtinîliğe tamamen karşı olan siyasî bir iddia olarak sunmaktadır. Akılcı ve eleştirel tavrı ile İbn Hazm'ın Endülüs Emevî devletinin ideolojisini somutlaştırdığını ve Arap düşüncesine özgünlük kazandırdığını düşünmektedir. Câbirî "İbn Hazm'ın Zâhirîliği" ayrıştırmasını özellikle yapmakta ve İbn Hazm'ın Zâhirîlikten farklı olan düşüncelerini irfân bilgi sisteminin ve fer'in asla, gâibin şâhide kıyasının reddine dayandırmaktadır.⁴⁸⁵

İbn Hazm Zâhirîlik düşüncesini benimsemekle kalmamış, aynı zamanda onu sistemleştirmiştir. Özellikle Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in oldukça önem verdiği re'y içtihadının İmam Şâfiî tarafından daraltılarak bütün içtihad faaliyetleri kıyasa indirgenirken İbn Hazm bir adım daha ileri giderek kıyası da reddetmek suretiyle re'yin alanını tamamen kapatmıştır. İbn Hazm'a göre şer'î ahkâmın kaynakları dört tanedir: Kur'an nassı, Hz. Peygamber'in kelâmının nassı, ulemânın hepsinin icmâi ve bir manaya ihtimali bulunan delil.⁴⁸⁶ Câbirî'ye göre İbn Hazm'ın belirlediği tüm bu kaynaklar akla uygundur. Câbirî kıyasa karşı olduğunu söylediği İbn Hazm'ın beyân sistemini mantık ilkeleri üzerine kurmayı tercih ettiğini söyler.⁴⁸⁷ İbn Hazm'ın zâhirîliğini bir tür aklî kıyas olarak ele alan Câbirî, beyân bilgi sisteminin kullandığı kavramlar ve temel teorilerden farklı olarak Aristoteles'in burhânî kavramlarını ve

⁴⁸³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 340-343.

⁴⁸⁴ İslâm hukuk tarihinde adını bir ilkeden alan yaklaşım olarak ifade edilen Zâhirîlik, re'y karşıtlığının vardığı nihaî noktayı temsil etmektedir. Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî tarafından kurulan bir fıkıh mezhebi olan Zâhirîlik, re'y konusunda takındığı mesafeli tavır ile bilinmektedir. Zâhir terimi "Kur'an lafızlarının gerçek anlamının zâhir anlam olmadığını, asıl olanın iç anlam (bâtin) olduğunu ve bunun özel kişiler tarafından bilinebileceğini öne süren gizemci eğilimlerin karşıtı" şeklinde kullanılmıştır. Ehl-i zâhirin ilke olarak nasların zâhirî mânalarını esas aldığı bilinmektedir. Bununla birlikte illetler ya da maslahatlar temelinde nasların yorumlanmasına karşı olan Zâhirîler bu yüzden kıyas, istihsan ve istislâh gibi yöntemlere de karşıdırlar. Zâhirîlik en güçlü ifadesini İbn Hazm ile bulmaktadır. H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 30 Mart 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zahiriyye>.

⁴⁸⁵ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 347, 348.

⁴⁸⁶ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 30 Mart 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm#1>.

⁴⁸⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 351.

teorilerini benimsediğini ifade etmektedir. Düşünürün beyânı burhân üzere temellendirme yöntemi olarak ifade ettiği bu yapıya uygun olarak İbn Hazm'ın tündengelim ve tümevarımı akıl yürütme metodu olarak kullandığını söylemektedir.⁴⁸⁸ İbn Hazm'ın dinî hükümlerin Kur'ân ve sünnet ile açıklandığı, artık tamamlanmış olan dinin bu iki asıldan alınması gerektiği, bunun dışında kalanların bâtil olduğu düşüncesi⁴⁸⁹ ile hareket ettiğinden her türlü te'vili geçersiz saydığı ifade edilmektedir.⁴⁹⁰

Kıyasın unsurları arasında yer alan “illeti” bulma yöntemini eleştiren İbn Hazm'ın, Allah'ın fiilleri ve hükümleri için illet göstermenin O'nun iradesini sınırlayacağı düşüncesinden dolayı reddettiği ifade edilmiştir. Allah'ın fiil ve hükümleri konusundaki maksadın meydana gelen durumlardan başka bir şey olmadığını söyleyen İbn Hazm,⁴⁹¹ Câbirî'ye göre aklî ilimlere ve evrensel aklın ilkelerine göre hareket etmektedir. Zaten Câbirî İbn Hazm'ın İbn Rüşd'ü en çok aklî ve eleştirel yönüyle etkilediğini vurgulamaktadır.⁴⁹²

Bununla birlikte dinî ilimleri sistemleştiren İmam Şafiî'nin ilimlere yönelik tasnifinin Zahirîlik adıyla İbn Hazm'a geçtiği tespit edilmiş ve İbn Hazm'ın bir adım ileri giderek İmam Şafiî'nin ilimleri sınıflandırmadaki ayrımını yeniden düzenlediği, din âlimleri için felsefî ilimlere kapı araladığı ifade edilmiştir. İmam Şafiî'nin ilimleri dinî ve dünyevî şeklinde ikiye ayırması, dinî ilimlerde hadis ve fıkıh ilmini önemli görürken o dönemde felsefî ilimler arasında sayılan tıp ilmini de dünyevî ilimler içinde önemli görmesi felsefenin itibarını gösterir niteliktedir. Bu yüzden İbn Hazm'ın esasında İmam Şafiî'nin ilimlere yönelik tasnifini mantık ve felsefî ilimlere yer verecek şekilde içerik olarak detaylandığı, dinî ilimlerin yanında tıbbî da içine alan felsefeye yer verdiği ifade edilmektedir. Bu tasnif daha sonra İbn Rüşd tarafından takip edilmiş ve felsefenin meşruluğu yolunda kullanılmıştır.⁴⁹³ Dolayısıyla Câbirî'nin iddia ettiği gibi İbn Hazm, İmam Şafiî'den çok farklı bir fikre

⁴⁸⁸ Câbirî, Arap Aklının Yapısı, s. 654, 655.

⁴⁸⁹ Apaydın, “İbn Hazm”.

⁴⁹⁰ Câbirî, Arap Aklının Yapısı, s. 657.

⁴⁹¹ Apaydın, “İbn Hazm”.

⁴⁹² Câbirî, Arap Aklının Oluşumu, s. 358.

⁴⁹³ Sidi, “Akılcılık ve Aydınlanma”, 89, 90.

sahip değildir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün kendisi gibi fakîh olan bu iki âlimden felsefi meşruiyeti sağlamak adına etkileneceği olduğunu söylemek mümkündür.

Câbirî, İbn Hazm'ın Abbâsî ve Fâtımîlere karşı geliştirdiği epistemolojik ideolojisini siyasî boyutta devam ettiren kişi olarak Muvahhidî devletinin kurucusu Ebû Abdullah Muhammed b. Tûmert'i (ö. 1130) göstermektedir. İbn Tûmert'in yürüttüğü ıslah hareketinin kültürel bir devrim⁴⁹⁴ dönüştüğünü düşünen Câbirî, bu hareketin "Taklidi aşmak ve asıllara dönmek" sloganını doğuluları taklit etmeyi terk etmek ve İslâmî, orijinal ve bağımsız karakterli bir kültürel hareketi başlatmak şeklinde anlamak gerektiğini söylemektedir.⁴⁹⁵ Peki, Doğulular hangi açıdan taklit edilmeyecekti? Câbirî epistemolojik bir ilke olarak benimsenen üçüncü şıkkın imkânsızlığı prensibine göre hareket edilmesi ve üçüncü bir değer oluşturma mantığına dayanan gâibin şâhide kıyas edilmesi yönteminin reddedilmesini cevap olacak şekilde vermektedir.⁴⁹⁶

İbn Tûmert'in önderlik ettiği Muvahhidî devleti, 1147 yılında Endülüs'te Allah'ı birleyen veya Ehl-i Tevhîd (Muvahhidûn) adını verdikleri bir hareketle Murâbitlar devletine karşı yürüttükleri mücadeleler sonucu kurulmuştur. Toplumda ahlâksızlığın ve mezhep taassubunun artması, özellikle İmam Mâlik'in görüşlerinin taklit edilmesi, Allah'ın zatı ile ilgili sıfatlarda Mücessime'nin takındığı tavrın benimsenmesi gibi nedenler başlatılan mücadelenin en somut sebeplerindendir. Daha çok siyâsî boyutta devam eden hareket 1121 yılında İbn Tûmert'in kendini Mehdî ilân etmesiyle⁴⁹⁷ dinî bir boyut kazanmıştır. Bununla birlikte İbn Tûmert'in kendini mehdî ilân etmesini oldukça normal karşıladığını gördüğümüz Câbirî, yürütülen hareketin ıslahatçı olduğu konusunda oldukça kararlı bir tavır sergilemektedir.

Câbirî, İbn Tûmert'in sadece siyâsî bir amaçla ve insanları etrafına toplamak amacıyla "zorunlu olarak" Şîîlerin masum imam anlayışını kabul ettiğini söylerken

⁴⁹⁴ İbn Hazm'ın ideolojisini devrimci olarak niteleyen Câbirî, bu ideolojilerin kaybolup gitmeyeceğini, uygun zamanda güçlü bir şekilde tekrar çıkacağını savunmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ'ya atfettiği İsmâîlî ideolojinin de ilk oluşum zamanından sonra tekrar ortaya çıktığını ve oluşum zamanından çok sonra ortaya çıkan bu tür ideolojilerin gerileme ve donukluğa yol açacağını ifade ettiğini daha önce belirtmiştik. Bkz. bu çalışmada s. 151. Aynı durumu İbn Hazm'ın ideolojisini yeniden canlandırıldığını düşündüğü İbn Tûmert için geçerli görmemesi Câbirî'nin düşüncelerinde çelişkili bir durumun varlığını göstermektedir.

⁴⁹⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 278.

⁴⁹⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 360.

⁴⁹⁷ Mehmet Özdemir, "Batı Emevîleri (Endülüs)", *İslâm Tarihi* içinde, ed. Eyüp Baş, 4. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), s. 415.

İbn Sînâ'nın düşüncelerini incelediğinde sahip olduğu tutumun aynısını göstermediğini görmekteyiz.⁴⁹⁸ İbn Sînâ felsefesini her fırsatta Bâtınî-Şîî akımlar ile bağlantı kurarak ve irfân bilgi sistemine dâhil ederek incelerken açıkça Şîî bir tavır sergileyen ve irfânî olarak ifade edilmesi gereken İbn Tûmert'in bu tavrını sineye çekmesi tasarlanan Mağrib düşüncesinin hiçbir eksik veya yanlış bir tarafının olmadığı gösterme çabası olarak anlaşılabilir. Ancak araştırmalarının objektif olduğunu söyleyen Câbirî'nin bu tavrı ile iddiasını gerçekleştiremediğini görmekteyiz.

Epistemolojik bir temele dayanan ve aynı zamanda dinî içeriğe sahip olan İbn Hazm'ın zâhirîliği ile hedeflenen ideolojik proje ve kültürel stratejinin devlet eliyle uygulayıcısı Câbirî'ye göre İbn Tûmert olmuştur. İbn Tûmert'in gâibin şâhide kıyas edilmesi ilkesini fıkıh, kelam, dil ve nahiv alanlarında kullanılmasını eleştirdiğini ifade eden Câbirî, İbn Tûmert'in ideolojik tepkisini bu şekilde epistemolojik alana taşıyarak gösterdiğini düşünmektedir. Fıkıh ilminde fikhî kıyas ile elde edilen hükümlerin yakîn ifade etmeyip zan ve kuşkuyla sebep olduğunu düşünerek yalnızca aslın (Kur'ân ve sünnet) şer'î hükmü ispat edeceğini düşünmesi İbn Tûmert'in asıllara dönme çağrısının bir parçası olarak düşünülmektedir. Kelâm ilminde gâibin şâhide kıyas edilmesi ilkesini kullanmanın teşbih ve tecsîme yol açtığını düşünen İbn Tûmert, bu ilkenin bâtıl olduğu yargısına ulaşmıştır. Bunun sebebi İbn Tûmert'e göre kadîm ve ezeli olan Allah'ın sınırlı ve kayıtlı olan âlem ile kıyas edilmesinin bâtıl olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Câbirî, İbn Tûmert'in dil ve nahiv alanında da kıyası kullanmayı reddettiğini ifade etmektedir.⁴⁹⁹ Tüm bu itirazların asıl amacı ise asıllara dönüş planını uygulamaktır. Bu asıl İbn Hazm ve İbn Tûmert için Kur'ân ve sünnet iken İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd için Aristoteles felsefesini tüm yorumlardan arındırıp aslına uygun şekilde anlamaktır. Câbirî'ye göre Endülüs (Mağrib) İslâm düşüncesini başarıya ulaştıran ve onu kıymetli kılan unsur bu planı uygulamada gösterdiği başarıdır.

İbn Tûmert'in siyâsî ve ideolojik karakterli devrim hareketinin düşünsel sahadaki tamamlayıcıları Câbirî'ye göre Mağrib ve Endülüs felsefesinin oluşumunda katkısı olan üç büyük filozof İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'dür. İbn Bâcce, İbn

⁴⁹⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 283.

⁴⁹⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 360, 361.

Rüşd tarafından tamamlanacak olan projenin başlatıcısıdır. Aristoteles felsefesini özellikle İbn Sînâ yorumlarından arındırarak aslına uygun şekilde yeniden şerh etmek bu projenin asıl amacını oluşturmaktadır.⁵⁰⁰ Bununla birlikte Muvahhidîlerin felsefeyi kurtarmak gibi bir kaygılarının olmadığı dolayısıyla onların bir kültür devrimcisi olarak görmenin ve İbn Rüşd gibi filozoflarla aralarında bağlantı kurmanın sıkıntılı bir durumu oluşturduğu düşünülmektedir. Selefî-Hâricî ve savaşçı bir karaktere sahip olan Muvahhidîlerin Câbirî tarafından “akılcı” bir nitelik ile tanımlaması doğu ile tamamen farklı bir Mağrib tarihi kurma çabasının ve “belgesel-ulusçu tavrının” bir parçası olarak görülmektedir. Câbirî’nin bu tavrının son zamanlarında yumuşadığı ifade edilmektedir.⁵⁰¹

Müslüman filozofların birçoğunun Aristoteles felsefesine eşit derecede önem verdikleri görülmektedir. Meşşâî filozofların saf hakikati ortaya koyan “burhânî felsefe”nin en iyi ifadesini Aristoteles felsefesinde bulduğunu düşünmeleri bu felsefeyi oldukça önemli kılmıştır. Dolayısıyla bu felsefenin en doğru şekilde anlaşılıp yorumlanmasına da aynı şekilde büyük önem verilmiştir. Bu anlamda İbn Rüşd’ün bir taraftan Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Aristoteles felsefesini asıllarından kopardığını düşündüğünden burhânî felsefeyi yeniden gerçek temellerine oturtulmasını, diğer taraftan da Fârâbî ve İbn Sînâ’yı eleştiren Gazzâlî ile itibarını yitiren felsefenin dindeki üstün konumunun yeniden kazandırılmasını amaçladığı bilinmektedir. İbn Rüşd’ün Fârâbî ve İbn Sînâ’yı da daha çok Aristoteles’in görüşlerini anlayamadıkları, yanlış anladıkları, başkalarının görüşleriyle karıştırdıkları ve çarpıttıkları gerekçesiyle eleştirdiği tespit edilmiştir. Bu yüzden İbn Rüşd’ün İslâm dünyasındaki Aristoteles şârihlerinden farklı olduğunu gösteren önemli bir yönüne dikkat çekilmiştir. Buna göre İbn Rüşd’ün Aristoteles şârihi olmanın yanında önemli felsefî ve kelâmî meselelerde çözüm üretmeye çalışması sadece bir yorumcu olmadığını gösteren önemli bir noktadır.⁵⁰² Ancak Câbirî Aristoteles felsefesine yönelik çalışmalarından yola çıkarak İbn Rüşd’ün bu fikrini filozofun bulunduğu coğrafyada kendisinden önceki filozofların sahip olduğu bir fikrin devamı olarak sunmaktadır. Aynı zamanda İbn Rüşd felsefesi yetiştirdiği

⁵⁰⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 278.

⁵⁰¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 287’de yer alan dipnot.

⁵⁰² Alper, “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi”, s. 146-148.

coğrafyanın gelişimine de katkıda bulunmuştur.⁵⁰³ Onun savunduğu tezin temelinde Meşrik filozoflarının çizdiği yolun Mağrib ve Endülüs filozofları tarafından reddedilmesi fikri yer almaktadır. Mağrib felsefî düşüncesinin varoluş sebebini bu reddedişe bağlayan Câbirî'ye göre İbn Bâcce, Fârâbî'nin kurguladığı ütopyik projeyi (*el-Medînetü'l-Fâzıla*) eleştirel bir ruhla yeniden gözden geçirmiştir. İbn Tufeyl ise İbn Sînâ'nın meşrikî hikmetin sırlarını açıkladığı *Hayy b. Yakzan* hikâyesine yine eleştirel bir ruhla yaklaşarak meşrikî felsefe projesinin yerine getiremediğini, dinî bir felsefe inşâ etmedeki başarısızlığını açığa çıkarmaya çalışmıştır. Birçok araştırmacının aksine Câbirî, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* öyküsünü İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesinde Harran Sâbiiliğinin ruhânîliğe dayalı inançlarının varlığını gösteren unsurları açığa çıkarmak için yazıldığını düşünmektedir. Câbirî'ye göre İbn Tufeyl meşrikî hikmetin dinî bir felsefe olduğunu açığa çıkarmaktadır.⁵⁰⁴ İbn Tufeyl'in ulaştığı neticeyi Câbirî şöyle izah eder: “*Hedefte buluşmalar dahi din ve felsefeden her birinin kendine özgü apayrı bir yolu vardır.*”⁵⁰⁵

Esasında Câbirî'nin İbn Rüşd felsefesine yönelik incelemelerinde de filozofun felsefe ve dini ayrı iki disiplin olarak ele aldığını, bu ikisinin kendi iç bütünlüğünü koruyacak şekilde incelenmesi gerektiğini aksi halde birinin diğeri adına feda edileceğini tespit etmiş olduğunu görmekteyiz. Bu tespitini *Faslû'l-Makâl* eserine yaptığı tahkikte açıkça dile getirmektedir. Câbirî'ye göre İbn Rüşd *Faslû'l-Makâl*'i din ile felsefeyi uzlaştırmak amacıyla yazmamıştır. Ona göre filozofun asıl amacı din ile felsefe arasında uyum olduğunu, herhangi bir çelişkinin olmadığını göstermektir. İbn Rüşd'ün sütkardeş olarak gördüğü felsefe ve din ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “*Çünkü felsefe ve din -nesep olarak olmasa da- sütkardeştir ve “hak” olan tek bir kaynaktan beslenmektedir.*”⁵⁰⁶

Câbirî'nin din ile felsefe arasında kardeş olsalar da nesep farklılığının olduğuna vurgu yapmış olması dikkat çekicidir. Câbirî'nin din ve felsefeyi birbirinden ayırmaya gösterdiği önemin arka planında felsefenin bilimsel olduğunu

⁵⁰³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 274.

⁵⁰⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 281.

⁵⁰⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 35.

⁵⁰⁶ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl fî Takrîri Mâ Beyne's-Şerî'ati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl: Din ve Felsefe İlişkisi*, çev. Serkan Çetin, 1. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), s. 60.

ve böyle kalmasını sağlamak ile birlikte dinî bir felsefe oluşumuna karşı olma düşüncesi yer almaktadır. Burhânî epistemoloji kapsamında ele aldığı İbn Rüşd düşüncesinin felsefe-din ayrılığını zorunlu kıldığını ifade etmesi ve İbn Rüşd’ün bu ayrımını rasyonel bir yaklaşım olarak görmesi Câbirî’nin düşüncelerinin temellerindendir. İdeolojik planda felsefe-din ayrılığı bilgi sistemleri açısından da incelenmektedir. Buna göre Câbirî “beyân” ile burhân’ın birbirinden ayrılmasının bir zorunluluk olduğunu uzlaştırmanın ancak bu şekilde mümkün olacağını söylemektedir. Felsefenin bağımsızlığını koruması düşünürü göre bu duruma bağlıdır. Bu Câbirî’ye göre Fârâbî’nin dindeki şeylerin delillerinin felsefede olduğu iddiasına, İsmâililiğin felsefe ile dini birleştirme ideolojisine ve Harran dinî felsefesine ters bir düşüncedir.⁵⁰⁷ Dinî bir felsefeye karşı olan aynı şekilde felsefenin tıpkı İbn Rüşd’ün yaptığı gibi bilimsel olarak ele alınması gerektiğini savunan Câbirî’nin bu temel yargısı, İbn Rüşd düşüncesinde felsefe-din ayrılığının varlığı fikrine ulaşmasının en önemli sebebi olarak görülebilir.

Câbirî’nin felsefe ile din arasındaki farkı açığa çıkarıp bu iki hakikatin birbiri ile tutarlı olduğunu göstermeye çalışarak aynı zamanda felsefe-din ilişkisi problematiği çerçevesinde gelişen kelâmî, fikhî, dinî, toplumsal, siyasî vb. problemlerin de çözüme kavuşturulduğu sonucuna ulaştığı düşünülmektedir.⁵⁰⁸ Ancak İbn Rüşd’ün özellikle *Faslu’l-Makâl* eserinde ve felsefe-din ilişkisine yer verdiği diğer eserlerindeki açıklamalarında savunduğu fikrin temelinde felsefe-din ilişkisini yapı itibariyle ayrı olduğu düşüncesi değil, aynı hakikate farklı metotlar kullanarak ulaşılan hakikatin iki yönü olarak baktığı anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd’ün insanların farklı idrâk seviyelerine sahip olduğunu ifade ederek dinî tasdik hatabî, cedelî ve burhanî yöntemlerle mümkün olacağını söylemesi bu anlayışımızı doğrular niteliktedir. Nitekim İbn Rüşd’ün burhân ehli arasında saydığı filozofları dinî tasdiki bilimsel yollarla (burhanî kıyası kullanarak) sağlayan kişiler olarak görmesi filozofun düşüncesinde şeriatı da içine alan dinin, felsefeyi de kapsadığı fikrine işaret etmektedir. Dolayısıyla Câbirî’nin iddia ettiğinin aksine İbn Rüşd, felsefe ile din arasında yapı itibariyle bir farkın olduğuna ulaşmaktadır. İbn Rüşd dini şeriat ile birlikte felsefeyi de içine alan bütüncül bir yapı olarak

⁵⁰⁷ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 302.

⁵⁰⁸ Sidi, “Akılcılık ve Aydınlanma”, s. 85.

görmektedir. İnsanların dinî hitabı anlama noktasında farklı seviyelere sahip olması bir yöntem farkının gerekli olduğunu gösterse de bu, felsefe ile dinin iki ayrı alan olarak incelenmesi gerektiğine işaret etmemektedir.

Câbirî'nin epistemolojik kopma fikrini felsefe-din ayrılığı üzerinden kurguladığı, bu şekilde bilimin dinden ayrı olduğu fikrini temellendirdiği ifade edilmekle birlikte bu temellendirmede başarısız olduğu tespit edilmektedir. Câbirî'nin Avrupa'daki bilimsel aydınlanma fikrinin Latin İbn Rüşdçülüğündeki felsefe-din ayrılığı ile sağlandığı tezi ile epistemolojik kopma fikrini ortaya atması ve aynı yöntemin Arap-İslâm düşüncesinde de uygulanması gerektiği iddiası geçerli olsa bile epistemolojik bir kopmayı ifade etmediği tespit edilmiştir. İbn Rüşd düşüncesinde felsefe-din ilişkisinin bir ayrılık olarak değil metodolojik yakınlık olarak anlaşılması daha uygun durmaktadır. Câbirî'nin aynı tavrı İbn Rüşd'ün kelâm ilmini eleştirisinde gösterdiği ifade edilmektedir. Câbirî'ye göre İbn Rüşd felsefe (bilim) ve dini uzlaştırma fikrine dayandığı için kelâm ilmini eleştirmiştir. Bu sebeple Câbirî İbn Rüşd'ün kelâma yaptığı eleştirilerden yola çıkarak seküler bir bilim anlayışına ulaşmaya çalışmaktadır.⁵⁰⁹

Câbirî'ye göre İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü ve *el-Keşf*'i “doğu kelâmını doğuya postalamak için” kaleme almıştır. İbn Tûmert'i İbn Rüşd için asıl olarak gören Câbirî her ikisinin İbn Hazm'dan ilham aldıklarını ve Endülüs'te başlatılan Doğu geleneğine karşı yapılan devrim hareketinin parçaları olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden İbn Rüşd'ün İbn Sînâ düşüncesinden yöntem, kavram ve problematik açıdan epistemolojik olarak bir kopma olduğunu iddia eder ve bunun “Muvahhidî çağrı” ve Endülüs'ün yenilikçi devrim hareketinin bir gereği olduğunu düşünür.⁵¹⁰

Câbirî'ye göre dini bilimle yorumlama ya da din ile bilimi yakınlaştırma anlamında din ile bilim veya din ile felsefe arasındaki indirgemeci ilişkiden kopmak gerekmektedir. Temel ilkeleri belli olan din ile gelişen bilimi sınırlamak Câbirî'ye göre gelişmeye engel olmaktadır. Câbirî, İbn Rüşd'ün bu düşüncelerden uzak olduğunu ve bu soruna çözüm ürettiğini düşünmektedir. Ona göre İbn Rüşd'ün projesi felsefî miras ile çağdaş düşünce arasında kurulacak ilişki için günümüze ışık tutacak, orijinallik ve çağdaşlaşma arayışlarına son verecektir. Câbirî'nin iddiasına

⁵⁰⁹ Sidi, “Akılcılık ve Aydınlanma”, s. 88, 90.

⁵¹⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 286.

göre İbn Rüşd'den alınması gereken şey şöyledir: “İbn Rüşd, dini kendi içinden kendi verileri aracılığı ile felsefeyi de aynı şekilde kendi içinden kendi önermeleri ve gâyeleri vasıtasıyla anlama ilkesine çağırdı. Ona göre dinde ıslahat, felsefede yenilik ancak bu yolla yapılabilir.”⁵¹¹ Felsefe ve din her biri kendi sahasında meşru olan ve aynı hakikati savunan iki metottur. Ancak bu iki alan birbirine karıştırılmamalı her biri kendi alanında ele alınıp incelenmelidir. Bütün bunlar Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün felsefe ve dini iki ayrı alan olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Câbirî günümüzde çağdaş bilim ile din arasında da bir ayrım yapmamız gerektiğini, bilimin ancak bu şekilde ilerleyebileceğini düşünmektedir.

Bilim-din ilişkisi konusunda Câbirî'nin temel aldığı tez, bilimsel anlamda ilerleme sağlayabilmek için İbn Rüşd'ün felsefe-din arasında yapmış olduğu ayrım fikrini alarak günümüzde uygulayabilmektir. Avrupa Rönesans'ının gerisindeki etkilerden yola çıkarak İbn Rüşd'ün konumuna değinen Câbirî, Arap-İslâm dünyasındaki geri kalmışlığı filozofun etkisinin yetersizliğine bağlamaktadır. İslâm dünyası ile Avrupa arasında kurulan ilişki bağlamında Avrupa'nın sahip olduğu miraslara değinen Câbirî buna göre Hristiyan-Yunan mirası ve felsefî-bilimsel Arap mirasından söz etmektedir. Düşünür Hristiyan düşüncesinde kilisenin âtıl akıl ile mücadele ettiğini ve bunun için Yunan kökenli aklî irrasyonelden yardım alındığını aktarmakta ve mantığın buradaki etkisine değinmektedir. Bu sayede evrensel aklın Hristiyan düşüncesinde etkin olduğunu, din-siyaset ayrımına başka bir deyişle düşünce dünyasına etki edemeyen kurumsal bir yapı olarak kilisenin aleyhinde bir yapılanmaya gidildiğini ifade etmektedir. Câbirî'nin Avrupa'daki din-siyaset ilişkisini “imamet ve siyaset” uğruna değil dinî ve kozmik “hakikat” uğruna girilen bir çatışma olarak yorumlaması daha çok İslâm dünyasına yönelik bir değerlendirme gibi görünmektedir. Nitekim Câbirî'ye göre Avrupa'da yaşanan mücadelelerin seyrini bilim belirlerken Arap Kültürü'nde mücadeleler siyasî ve ideolojik yönde gerçekleşmiştir. Câbirî'nin Arap-İslâm düşüncesinin zamansal kesitlerini bilimin değil, dinle doğrudan ilişkili olan siyasetin belirlediğini iddia etmesi⁵¹² bu tespiti doğrulamaktadır.

⁵¹¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 45.

⁵¹² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 396, 397.

Avrupa Rönesans'ına katkıda bulunan bir diğer miras ise Câbirî'ye göre İbn Rüşd felsefesi ve onun din-felsefe ayrımı ile ilgili düşünceleridir. Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün bu düşünceleri Avrupa'da bilim ile ilâhiyat diğer bir ifadeyle felsefe ile kilise arasında “sert ama verimli bir mücadeleyi” başlatmıştır. Mücadelenin kazananı akıl olmuş ve Avrupa bu sayede bilimin bağımsızlığını benimsemiştir.⁵¹³

Câbirî İbn Rüşd ile birlikte onun hem selefi hem de halefi olan Endülüslü filozofların “*beyânı yeniden yapılandırma projesi*” ile beyânı burhân üzerine temellendirdiklerini ve bu yöntemin akılcı ve yenilikçi bir hareketi temsil ettiğini düşünmektedir. İbn Hazm'ın zahîrîliği ile fıkıh alanında gerçekleşen bu proje İbn Rüşd tarafından din ile felsefenin her biri birbirinden bağımsız bir yapı olarak ele alınması olarak felsefe alanında, Şâtıbî'nin burhân ilmi üzerine kurulan maksatlar düşüncesi ile usûl alanında, tarihin burhân üzerine tesis edilmesi şeklinde İbn Haldun tarafından tarih alanında uygulanmıştır. Dolayısıyla Câbirî kendi bakış açısına göre belirlediği geçmişin yeniden yapılandırılması gereken işlevsel unsurlarını ve günümüze ışık tutacak yanlarını şöyle özetlemektedir: İbn Hazm'ın eleştirciliği, İbn Rüşd'ün akılcılığı, Şâtıbî'nin usulcülüğü ve İbn Haldun'un tarihçiliği Arap aklının modernleştirilmesi ve İslâm düşüncesinin yenilenmesi için gereklidir.⁵¹⁴ Ancak Câbirî'nin âdetâ bir formül gibi sunduğu bu düşüncesi, insan faktörü karşısında etkisiz kalıyor gibi durmaktadır. Nitekim herhangi bir durum karşısında net bir tavır belirleyen böyle bir düşünce insanın duygusal yapısı dikkate alınmadan ulaşılan bir değerlendirmedir.

Dinî düşünce insanın amaçları, hedefleri, hayatın anlamı, ne olması gerektiği, toplumsal erdemlerin ne şekilde sağlanacağı gibi sorunların vahiy doğrultusunda nasıl anlamlandırılacağı ile ilgilenmektedir. Düşünürlerin değer yargılar, idealler, amaçlar ve hedefler vb. doğrultusunda yürüttükleri fikrî çabaları, bilimsel anlamda insanın fizyolojik ve biyolojik yapısı ile ilgili veriler de sunmaktadır. Toplumsal bir varlık olarak insanın ne olduğu, nasıl davrandığı bu veriler ışığında değerlendirilmekle birlikte Allah-insan ilişkisi veya insan-âlem ilişkisini yalnızca hikmet ve felsefenin anlamlandıracağı ifade edilmektedir. Bu sebeple çağdaş ideoloji ve akımların bilime dayalı, dinden bağımsız bir ahlâk ve toplum modeli

⁵¹³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 400.

⁵¹⁴ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 694, 695.

oluşturamayacağı gerçeği açığa çıkmıştır. Fakat dinî düşüncenin doğrulanması, dinin açıklanması veya meşrulaştırılması adına her türlü bilimsel bilginin düşünmeden kabul edilmemesi gerektiğini bilmek gerekir. Dolayısıyla Müslüman âlim ve bilim adamlarının Kur'ân'ı bir bilim, tarih veya biyoloji kitabı gibi okumaması, değişen bilimsel veriler karşısında tedbirli olmak gerektiğini unutmaması gerekmektedir. Öte yandan Müslüman düşünürler bilimi ve teknolojiyi ötekileştirmemeli, sırt çevirmemelidir. Vahyin, bilim ve teknolojinin onayını almaya ihtiyaç duymadığı açık olmakla birlikte bilim, teknoloji ve tefekkür gelişip ilerledikçe çağdaş Müslüman düşünürlerin vahyi daha iyi anlayacaklarını akıldan çıkarmamaları tavsiye edilmektedir. Bu şekilde Kur'ân'ı daha derin ve zengin anlamlar dünyasıyla görme imkânının elde edileceği düşünülmektedir.⁵¹⁵ Bu bağlamda dinin Allah'ın vazettiği bir sistem olduğu, aklın ise bu sistemi anlamak için verilen bir yeti olduğu⁵¹⁶ fikri daha doğru görünmekte ve İbn Rüşd düşüncesini anlamak için bu fikir oldukça anlamlı olmaktadır.

Câbirî'ye göre İbn Rüşd irfânı dışlayıp beyân ile burhânı birbirinden ayırmaktadır. Bu açıklamaya göre İbn Rüşd'ün tasavvufu dışlayıp din ile felsefeyi birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün dini bağımsız bir yapı olarak ele aldığını ve bunu üç temel prensibe dayandırıldığını düşünmektedir. Bu prensiplerden biri Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün dinî söylem ile aklın (felsefe) onayladıklarının birbirine paralel olduğunu ve bu paralelliğin bazen açık bazen de te'vil ile bilindiğini düşünmesidir.⁵¹⁷ İbn Rüşd'ün felsefî projesinin felsefeyi dinden ayırma esası üzerine kurulu olduğunu düşünen Câbirî, bu şekilde Fârâbî'nin siyasî-dinî felsefesi ile İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesi ile bir kopma sağladığını düşünmektedir. Zira ona göre İbn Rüşd'ün felsefeyi dinden ayırması din ve felsefenin kendine özgü kimliklerini korumalarına imkân vermektedir.⁵¹⁸ Öte yandan ona göre İbn Rüşd felsefesi, dinin ortaya koymuş olduğu şeylerin felsefenin kesin olarak kanıtladıklarına benzediğini, felsefe-din arasında çelişki olmadığını düşünen

⁵¹⁵ Bayram Ali Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu* içinde, 1. Baskı, c. 1 (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009), s. 135.

⁵¹⁶ Perihan Ayvalı, "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Te'vil" (Yüksek Lisans Tezi, Çorum, Çorum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 24.

⁵¹⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 365, 371.

⁵¹⁸ Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 231, 233.

Fârâbî felsefesinden ve din ile felsefe arasındaki ilişkiyi dinî problemlere felsefî çözümler bularak kuran İbn Sînâ felsefesinden tamamen kopma sağlamıştır.⁵¹⁹

İslam düşüncesinde din-felsefe ilişkisinin bilim-din ya da akıl-vahiy bağlamında ele alındığı bilinmektedir. Kelâm ilminin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çalışmalarına felsefî düşünce ile birlikte felsefe-din ilişkisi meselesi de eklenmiştir. Bu süreçte felsefe-din ilişkisinin farklı şekillerde ele alındığı tespit edilmektedir. Ancak filozofların genel anlamda felsefe ile dini bir uyum içerisinde gördükleri, örneğin Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Tufeyl, İbn Bâcce gibi filozofların din ile felsefeyi hakikatin farklı ifade ediliş şekli olarak ele aldıkları, bu sebeple de aralarında uzlaşmanın hâkim olduğunu düşündükleri görülmektedir. Nasların zâhirî anlamının felsefe ile uyuşmaması durumunda ise te'vil yolu tercih edilmiştir.⁵²⁰

Câbirî'nin İslâm düşüncesi okumasının kendi değerlendirmelerine uygun şekilde yaptığını onun özellikle İbn Sînâ okumasında filozofun yalnızca olumsuz taraflarını gösterme girişimlerinde görmek mümkündür. Araştırmalarını sadece tek bir odak noktasına yöneltip (akılcı Mağrib düşüncesi) bu uğurda tespitler yapmak objektif bir araştırma olmamanın ötesinde bu odağın dışında kalan düşünürlerin yanlış yorumlanmasına yol açacak tehlikeli bir tavidir. Câbirî'nin İbn Sînâ felsefesine yönelik okumasının bu tehlikeye yol açtığı düşünülebilir. Nitekim İbn Sînâ'dan çok daha güzel ve akılcı cümleler de aktarılabilecekken filozofun manevî halleri somut bir şekilde açıklamasından yola çıkarak İslâm rasyonalizminin katili olarak görmenin kaba bir çıkarım olduğu değerlendirilmektedir. Öte yandan İbn Sînâ'nın metinlerini kendi metinleri ve dönemin kültürel bağlamları ışığında okunduğu zaman onun rasyonalizme katkıda bulunduğunun da görülebileceği ifade edilmektedir. Bu yüzden felsefî mirastaki mitleri arındırma projesini gerçekleştirmeye çalışan Câbirî'nin başka bir mit oluşturduğu düşünülmektedir. Özetle Meşrik felsefî düşüncesinin basitçe gnostisizm kavramı ile tanımlanamayacağı gibi Mağrib felsefî düşüncesinin de aynı genelleme ile akılcı olarak tanımlanmaması gerektiği göz önünde bulundurulmalıdır.⁵²¹

⁵¹⁹ İbn Rüşd, *Din ve Felsefe İlişkisi*, s. 42, 46.

⁵²⁰ Özalp, "Bilim-Din İlişkisi", s. 45.

⁵²¹ Alpyağıl, "İslâmî Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek", s. 145, 147.

İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisini gerekçeleri ile birlikte bir uyum içerisinde olduğunu gösterme girişimleri İslâm düşünürlerinin büyük çoğunluğu tarafından takdirle karşılanan bir çalışmadır. Filozofun çalışmalarının İslâm düşünce tarihine yapılan özgün katkılar arasında görülmesi bu takdirin örneğidir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün Rönesans ve Aydınlanma hareketlerine etki ettiği bilinen bir meseledir. Batı düşüncesinde yaşanan Rönesans ve Aydınlanmanın pek çok alanda köklü değişimlere yol açtığı, krizlere ve kırılmalara sebep olan bir süreci ifade ettiği bilinmektedir. Bu sürecin felsefî geri planda epistemolojik kopmanın yer aldığı ve bununla beraber yeni bir ontolojinin tasavvur edildiği düşünülmektedir. Buna bağlı olarak, oluşan yeni epistemolojinin kopma yaşadığı temel alanın din olduğu tespit edilmektedir. Yeni ontolojinin teoloji merkezli değil, gözleme dayalı ve rasyonel bir doğa algısı üzerinden kurulması bilim-din ilişkisinin Batı'daki durumunu göstermektedir.⁵²² Bu sebeple İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisi meselesinden çok Aristoteles şarihi olarak Batı'yı etkilediğini düşünmek mümkündür. Ancak Câbirî'nin İbn Rüşd'den almamızı istediği şey Batı'da gerçekleşen bilim-din ayrılığı ve bunun İbn Rüşd düşüncesi ile sağlanabileceğidir. İbn Rüşd düşüncesinde böyle bir ayrılığın yer almadığı görülmektedir.

⁵²² Özalp, “Bilim-Din İlişkisi”, s. 46.

SONUÇ

İslâm felsefesi alanında gündeme gelen din-felsefe, akıl-nakil, bilim-din ilişkisi araştırmacıların zihinlerini meşgul eden ama aynı zamanda güncelliğini koruyan bir meseledir. İslâm düşünce tarihinde konunun ilmî düzeyde yapılan tartışmaların ötesine geçmediği bilinmektedir. Ancak modern dönemde Batı'da din ve felsefe temelde birbirine karşı iki alan olarak görülmüş ve bu iki alan arasındaki ilişki ayrışma olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple bilim-din ilişkisinin bir çatışma olarak ele alınmasının modern bilimle birlikte 19. yüzyılda Hristiyan Batı dünyasında ortaya çıktığı söylenir. Aydınlanma fikri ile ortaya çıktığı düşünülen modern bilimle birlikte pozitivizm güçlenirken, metafiziğin felsefeden ayrıştırılması ile dinî düşünce tamamen saf dışı bırakılmıştır.

Bilimi şaşmaz bir rehber olarak görenlerin dinin işlevsiz olduğunu iddia etmeye başlaması yeni tartışmaları doğurmuştur. Hristiyanlık özelinde başlayan dine yönelik saldırılar 19. yüzyılda bütün dinleri kapsamış, bu saldırılarda İslâm da hedef olmuştur. Modern bilim karşısında tanrının işlevsiz olduğunu iddia edenler artık dine ihtiyaç olmadığı fikrini de gündeme getirmişlerdir. Bu bakış açısına göre din, rasyonalizmden uzak olarak yalnızca vicdanlarda yer edinmiştir.

Din-bilim tartışmaları bağlamında Renan, İslâm'ın bilime, felsefeye, rasyonel düşünceye karşı olduğunu, Müslümanların dinlerini dolayısıyla geleneklerini terk ederlerse ancak modernleşebileceğini iddia etmiştir. Modern bilim karşısında İslâm'ın geri kaldığını söyleyen Renan'ın kurguladığı düşüncede İbn Rüşd, İslâm dünyasındaki tek gerçek filozof olarak öne çıkarılmıştır. Renan'ın tasarladığı İbn Rüşdçülüğün temelinde din ve felsefenin birbirine karşı iki alan olduğu düşüncesi yer almaktadır. Dini âtil bırakan ve akli tek gerçek olarak gören rasyonalist bir İbn Rüşd algısı oluşturan Renan'ın bu kurgusu İbn Rüşd felsefesi üzerine yapılan çalışmaları da etkilemiştir. İbn Rüşd felsefesinin çağdaş Arap düşüncesinde güncel meselelere çözüm yolu olarak gündeme getirilmesi modern İbn Rüşdçülüğü oluşturmuştur. Dolayısıyla modern İbn Rüşdçülük olarak adlandırılan yaklaşımların Renan'ın

fikirlerini dayanak olarak kullanmaları İbn Rüşd'ün orijinal fikirlerinin neden anlaşılmadığını ortaya çıkarmıştır.

Câbirî'nin hedeflediği modernleşme ve aydınlanmanın İbn Rüşd felsefesi ile mümkün olacağı ve bu yolun Batı'nın kullandığı yöntemden geçtiğini iddia eden düşüncelerinin Latin İbn Rüşdçülük ile bağlantılı olması mümkündür. Her ne kadar Câbirî'nin İbn Rüşdçülüğü daha farklı temellere (yapısalcı yönetime) dayansa da modernleşme vurgusunda modern Batı'nın İbn Rüşd algısının düşüncelerine yansımış olması onu Latin İbn Rüşdçülük söylemlerine yaklaştırmaktadır. Bu yakınlığın sebebi Câbirî'nin felsefe-din ilişkisi konusunda İbn Rüşd anlayışında ortaya çıkmaktadır. Câbirî'nin felsefe-din ilişkisi konusunda İbn Rüşd'ün fikirlerini farklı yorumlamasının temelinde düşünürün modern Batı'ya benzeme düşüncesi yer almaktadır.

Fârâbî ile başlayan dinin felsefeye katılması çabalarının İbn Rüşd ile terk edildiğini ve felsefe ve din arasında ayrılık sağlanarak rasyonalist bir tavır sergilendiğini düşünen Câbirî, Avrupa rasyonalizmi söyleminin İbn Rüşd'ün bu tavrından etkilendiğini iddia etmektedir. Avrupa'nın yaşadığı gelişimi ve dönüşümü İbn Rüşd'ün felsefe-din ayrılığına bağlayan düşünür aynı zamanda Latin İbn Rüşdçülerin İbn Rüşd'ün bu çabasını aynen taklit ettiğini ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün bakış açısını felsefeyi dinden ayırma olarak gören Câbirî, felsefenin ve dinin kendilerine özgü alanları olduğunu ve ikisinin aynı hedefte buluştuklarını düşünmektedir.

Latin İbn Rüşdçülüğün çifte hakikat teorisini anımsatan bu düşünce İbn Rüşd'ün orijinal fikri ile çelişmektedir. Nitekim İbn Rüşd'de felsefeyi dinden ayırma fikrinin aksine felsefenin dinin bir parçası olduğunu göstermeye ve meşruiyetini bu şekilde sağlamaya çalıştığı İbn Rüşd felsefesi incelemelerinde ortaya konulmuştur. Ancak Câbirî modernleşme fikri çerçevesinde İbn Rüşd'ün din ile felsefeyi birbirinden bağımsız iki ayrı yapı olarak gördüğünü düşünmektedir. Bu sebeple Câbirî'nin düşüncesine göre İbn Rüşd felsefe ve din arasındaki iletişimi ortadan kaldırmaktadır. Bu da İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisi düşüncesi açısından Câbirî'nin anlayışının İbn Rüşd felsefesine yönelik çalışmaların ulaştığı sonuçlarda genel olarak farklılaştığını göstermektedir.

Arap-İslâm dünyasının geri kalmışlığını, çağa ayak uydurulamadığı ve yeniliğin sağlanamadığını çalışmalarında dile getiren Cabirî, bu soruna çözüm bulmak için fikirler sunmuş bir düşünürdür. Çalışmalarında geleneği merkeze alan ve din-felsefe ilişkisi bağlamında İbn Rüşd felsefesinin laik olduğunu iddia eden Câbirî'nin fikirlerinin modern İbn Rüşdçülüğe dayandığını düşünmek mümkündür. Din-felsefe arasındaki ilişkide “İbn Rüşdçü” söylemi benimseyen Câbirî'nin bu fikrinin temelinde seküler anlamda dinin, bilimi temsil eden felsefeden ayırmak olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Câbirî'nin İbn Rüşd felsefesinde burhân epistemolojisinin yer alması, Aristoteles felsefesine sadık kalması, din-felsefe arasında uzlaşma değil uyum olduğu düşüncesi ile filozofu ön plana çıkarmış olması sonuçta İbn Rüşd'ü değil “İbn Rüşdçülük” fikrini savunduğunu ve bununla da ideolojik bir amacı gözettiğini göstermektedir. İbn Rüşd düşüncesinde dine ayrılan özel konum düşünüldüğünde Câbirî'nin modernleşme adına felsefe (bilim) karşısında dini düşünceyi işlevsiz olarak gören İbn Rüşdçülüğü savunması İbn Rüşd felsefesinde seçmeci davrandığını ya da belli bir ideolojik amaç güttüğünü göstermektedir. Nitekim İbn Rüşd için önemli olan din-felsefe uyumunun en doğru şekilde açıklanmasıdır.

Din ve felsefeyi uyum içinde birbirinden bağımsız iki alan olarak düşünen Câbirî'nin aksine İbn Rüşd bunları bir bütünün iki parçası olarak görmektedir. İbn Rüşd düşüncesinde din-felsefe ilişkisi bir bütünün parçaları olarak değerlendirilmektedir. Ancak İslâm düşüncesini yeniden okuma projesiyle son dönemde geniş yankı uyandıran Muhammed Âbid el-Câbirî'nin İbn Rüşdçü söylemi bu gerçeği yansıtmamaktadır.

Akıl ve rasyonellik denildiğinde akla İbn Rüşd'ün gelmesi ve bu konularda Batı'yı etkilediğinin gündeme getirilmesi filozofun yaşadığı dönem ve bulunduğu yerle bağlantısı dolayısıyladır. Batı'da gerçekleşen Rönesans tarihinin İbn Rüşd'ün yaşadığı döneme yakın olması, ayrıca filozofun yaşadığı bölgenin (Endülüs) Batı'nın İslâm dünyası ile ilk temasını gerçekleştirdiği yer olması araştırmacılar tarafından İbn Rüşd'ün özellikle rasyonellik bağlamında Batı'ya olan etkisini gündeme getirmektedir. Bu bağlantı ile olsa gerek Câbirî için İbn Rüşd düşüncesi çağdaş bir Arap düşüncesi için olmazsa olmazdır. Ancak İbn Rüşd Aristoteles takipçisi olarak öne çıkarılıp övülürken, İslâm felsefesinin kullandığı bilgi malzemesi açısından

Yunan düşüncesinin bir devamı olarak görülmesi ve bu anlamda kendini yenileyemeyen donuk bir düşünce olarak yorumlanması Câbirî düşüncesinin bir çelişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Câbirî'nin epistemolojisinde aklı derinlemesine analizi, bunu *beyân*, *irfân* ve *burhân* şeklinde tasnif etmesi ve *burhân*ı en üst mertebede konumlandırması İbn Rüşd'ü söylemini güçlendiren bir unsur olarak görülebilir. Yapısalcı yöntemi benimseyen Câbirî, düşüncelerini o kadar kusursuz bir zemine oturtmuş ki bu yapıda her şeyin yerli yerinde olduğu hemen fark edilmektedir. Câbirî'nin İslâm düşüncesini yeniden okuma projesinde kültürel mirasa yönelik incelemelerinin de belli bir yapıya uydurularak ele alındığı göze çarpmaktadır. Onun *irfân* bilgi sistemi ve *burhân* bilgi sistemine yönelik tespitlerinde kurgulanan bu yapıyı görmek mümkündür. Zira Câbirî, Arap-İslâm düşüncesinde irrasyonel aklın oluşmasının sebebi olarak gördüğü İbn Sînâ'yı hermetizmin savunucusu olarak bir tarafa yerleştirip karşısına İbn Rüşd'ü rasyonalizmin temsilcisi olarak konumlandırması, ardından *irfân* ve *burhân* arasında çatışmanın doğal bir sonuç olarak meydana geleceğini vurgulaması bu tespitimizi doğrular niteliktedir.

Câbirî'nin İslâm filozoflarının felsefelerini yeni bir okuyuş ile inceleyerek sonuçta İbn Rüşd'e öncelik vermesi onun ulusçu bir tavır içinde olduğunu göstermektedir. Nitekim ideolojilerin epistemolojileri etkilediğini her fırsatta dile getiren düşünürün filozofların ideolojilerinin tespitine yönelmesi ve İbn Rüşd'ün sahip olduğu ideolojinin (din-felsefe uyumu) çağdaş Arap söylemi için uygun olduğunu iddia etmesi bunu ulusçu bir proje kapsamında oluşturduğunu düşündürmektedir. Câbirî'nin İslâm düşünce dünyasını Meşrik ve Mağrib şeklinde ayırması ve bu sırada İbn Rüşd özelinde akılcılığı Mağrib yani Endülüs/Fas topraklarının, akıl dışılığı ise İbn Sînâ özelinde Meşrik yani İran topraklarının temsil ettiğini iddia etmesi bu projenin ulusçu ve ideolojik yönünü açığa çıkarmaktadır. Câbirî'nin eserlerinde İslam dünyası ile Arap milletinden söz ediyor olması da onun ulusçu tavrını göstermektedir. Câbirî'nin düşünce yapısı dikkate alınarak söylemek gerekirse onun sunmuş olduğu projede İbn Rüşd'ün bir kahraman olarak gösterilmesi "bölgesel milliyetçi" bir tavır yansıtmaktadır. Bu projede en çok zarar gören filozof ise İbn Sînâ'dır.

İbn Sînâ'nın hiçbir zaman Aristoteles takipçisi olmadığını düşünen Câbirî'nin eserlerinde ele aldığı ve görmek istediği İbn Sînâ; din ile felsefeyi uzlaştıran, gnostik düşünceleri felsefî sisteminde barındıran, İbn Rüşdçü felsefenin tam karşısında duran mistik felsefe sahibi bir filozoftur. Tüm bu unsurları Câbirî İbn Sînâ'nın meşrûkî felsefesi içerisinde zikreder. Ancak rasyonellik ideali için tasarladığı İslâm düşüncesini yeniden okuma projesinde Câbirî'nin İbn Sînâ'ya ve onun felsefesine yönelik değerlendirmeleri hem ulusal anlamda bir taraftarlığı hem de İbn Sînâ felsefesine yapılan haksız yorumlamaları içermektedir. Arap rasyonalizmi ideali uğruna İbn Sînâ'yı dışlayan Câbirî'nin bu fikirlerinin ulusçuluk etrafında geliştiğini söylemek mümkündür.



KAYNAKÇA

Abimbola, Ahmed Olaoluwa. “Muhammed Âbid El-Câbirî Düşüncesinde Din-Siyaset İlişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Acar, Rahim. “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13 (2005): 1-23.

Açıkgenç, Alparslan. “İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı* içinde, editör Abdullah Kahraman, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Alper, Ömer Mahir. “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1 (2001): 145-172.

———. *İbn Sînâ*. 7. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

Alpyağıl, Recep. “El-İşârât ve’t-Tenbîhât’ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn Sînâcılığa Doğru”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* içinde, 2. Cilt:143-152. İstanbul: Kültür A.Ş., 2009.

———. “İslâmî Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek -Felsefî Mirasımız ve Biz Üzerine Eleştirel Notlar-”. *İslâmiyat*, 7/3 (2004): 133-48.

Apaydın, H. Yunus. “İbn Hazm”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 30 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm#1>.

———. “Zâhiriyye”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 30 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zahiriyye>.

Arıcan, M. Kazım. “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2008): 225-252.

Arkan, Atilla. “Çağdaş İslam-Arap Düşüncesi ve Cabiri”. *Ortadoğu Yıllığı*, 2010, 443-484.

Arslan, Hulusi, ve Mustafa Bozkurt. *SistematiK Kelâm*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, editör M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı, 145-181. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018.

Aydoğdu, Betül. “Muhammed Âbid el-Câbirî’nin İbn Sina Yorumu”. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Aygün, Fatma. “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”. *Kader*, 16/1 (2018): 157-187. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi>.

Ayvalı, Perihan. “İbn Rüşd’de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Te’vil”. Yüksek Lisans Tezi, Çorum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Balta, Arslan. “Muhammed Âbid el-Câbirî’nin Dini Anlama Yöntemi”. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Bayrakdar, Mehmet. “İbn Rüşdçülük ve College De France”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu -İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu-* içinde, 1. Baskı, 2: 83-88. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009.

Baysal, Erkan. “Muhammed Âbid el-Câbirî’ye Göre İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışları”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10 (2017): 245-268.

Bekiryazıcı, Eyüp. “İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ’nın Etkisi (Ş. Sühreverdî Örneğinde)”. *EKEV Akademi Dergisi*, 36 (2008): 147-162.

Bircan, Hasan Hüseyin. “İbn Sînâ’nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 12/45-46 (15 Aralık 2015): 10-40.

Birgöl, Mehmet. “İbn Rüşd’ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2010): 243-253.

Birgöl, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd’de Nedensellik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.

Birkan, İsmet. “İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri”. *Felsefe Dünyası*, 11 (1994): 57-68.

Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 23 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem#1>.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlâkî Aklı: Arap Kültüründe Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*, çev. Muhammet Çelik, 1. Baskı. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2015.

———. *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 1. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

———. *Arap Aklının Yapısı -Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi-*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli. 1. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.

———. *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller-İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd’ün Çilesi*, çev. Numan Konaklı. 1. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

———. *Arap Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz. 2. Baskı. İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2020.

———. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar. 1. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

———. *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut. 1. Baskı. İstanbul: Kitabevi, 2003.

———. *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik. 1. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

———. *İbn Rüşd: Sîyretün ve Fikr*. Beyrut: Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l- Arabiyye, 1998.

———. “İbn Rüşd’ün Değişim ve Islah Projeleri”, çev. Galip Yavuz. *Eskiye*, 17 (2010): 114-16.

———. *Kur’ân’a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun. 1. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.

Câbirî, Muhammed Âbid ve Hasan Hanefi. *Doğu Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun. 3. Baskı. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2018.

Campanini, Massimo. *An Introduction to Islamic Philosophy*, çev. Caroline Higgitt. Roma: Edinburgh University Press, 2008.

Coşkun, Muhammed. “Câbirî, Muhammed Âbid”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 23 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cabiri-muhammed-abid>.

———. “İslam-Arap Ahlâkının Yapısal Soy Kütüğü -Muhammed Âbid el-Câbirî Bağlamında-”. *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 11/43 (Ocak 2015): 185-204. <https://doi.org/10.14783/od.v11i43>.

Cündioğlu, Düccane. “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. *Divan İlmi Araştırmalar*, 1/2 (1996): 1-94.

Çetinkaya, Bayram Ali. “İbn Rüşd’ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu* içinde, 1. Baskı, 1: 129-50. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009.

Deniz, Gürbüz. “İslâm Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19/2 (2006): 281-289.

Doru, M. Nesim. “İbn Sînâ Felsefesinde Meşrikî ve Mağribî Ayrımı Üzerine Bir Değerlendirme”. *İstem*, 14 (2009): 173-190.

Dönmez, Süleyman. “Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren Bir Filozof: İbn Rüşd”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu* içinde, 1. Baskı, 2: 119-134. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü Ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009.

Durusoy, Ali. “İbn Sînâ”. TDV İslam Ansiklopedisi. Erişim 14 Kasım 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#2-felsefesi>.

———. “İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı”. *Eskiye*, 16 (Şubat 2010): 14-17.

Ebû-Rabi’, İbrahim M. *Çağdaş Arap Düşüncesi- 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*. 1. Baskı. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. Şa-to Yayınları, 2008.

Genç, Hafzullah. “İbn Sînâ’ya Göre Allah Cüz’îleri Bilir; Fakat Nasıl?” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21/1 (2021): 605-627. <https://doi.org/10.33420/marife>.

Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ’nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya. 1. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 14. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Güneş, Mehmet. “M. A. Câbirî’nin Arap Aklını Tenkidi ve Arap-İslâm Geleneğini Okuma Biçimi”. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Gürer, Dilâver. “‘Sûfî’ İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve ‘Makâmâtü’l-Ârifin’i”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, II/6 (2001): 119-158.

Güven, Şahin. “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü’l-Kur’âni’l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu”. *Bilimname*, 20 (Ocak 2011): 53-84.

Haddad, Mahmud. “Arap Milliyetçiliğinin Doğuşunu Yeniden Düşünmek”, çev. Selda Güner. *Kebikeç*, 30 (2010): 27-55.

Hançerlioğlu, Orhan. “Felsefe Ansiklopedisi -Kavramlar ve Akımlar-”. *Yapısalcılık* içinde, 7: 458. Remzi Kitabevi, t.y.

Işık, Aydın. *İnanç Krizi: Augustinus, Gazzâlî, Kant, Russel*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev. 1. Baskı. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.

———. *Faslu'l-Makâl: Felsefe ve Din Uyumu*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. 2. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

———. *Faslu'l-Makâl fî Takrîri Mâ Beyne's-Şerî'ati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl: Din ve Felsefe İlişkisi*, çev. Serkan Çetin. 1. Baskı. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

———. *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl ve el-Keşf an minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ. 12. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

Kahraman, Abdullah. “Şer’î Deliller”. *İslâm Hukuku* içinde, editör Talip Türcan, 5. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Karlıga, H. Bekir. “İbn Rüşd”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 07 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun#1>.

Kaya, M. Cüneyt. “Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, editör M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı, 15-36. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

Kaya, Mahmut. “Tehâfütü'l-Felâsife”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 20 Kasım 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutul-felasife>.

Keskin, İbrahim. “Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

———. “Muhammed Âbid el-Câbirî’nin Yapı-bozumunda Özerk Özne Sorunu”. *Birey ve Toplum*, 1/2 (2011): 131-148.

Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme”. *Şarkiyat*, 9/2 (2017): 1057-1073.

Korkut, Şenol. “Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Siyasi Yasaklamalar”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu* içinde, 1. Baskı. 2: 149-69. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009.

Kutluer, İlhan. “Gazzâlî’nin Felsefî Serüveni”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4 (2000): 255-263.

———. “Makâmâtü’l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* içinde, c. 1: 31-52. İstanbul: Kültür A.Ş., 2009.

———. “Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 10 (2001): 89-98.

Lorca, Martinez. “İbn Rüşd’ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu* içinde, çev. Talip Özdeş, 99-108. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009.

Macić, Haris. “İbn Rüşd’ün Şerh Külliyyâtı: Bir Mukaddime Denemesi”. *Mîzânü’l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 6 (2018): 11-42.

Okumuş, Mesut. “İbn Rüşd’ün Te’vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”. *İslâmî İlimler Dergisi*, 1-2 (2009): 215-239.

Oral, Hüseyin. “Câbirî’nin Kur’ân Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Özalp, Hasan. “Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

———. *İslam Felsefesinin 100’ü*. 1. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

———. *İslam Felsefesinin 200’ü*. 1. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Özdemir, Mehmet. “Batı Emevîleri (Endülüs)”. *İslâm Tarihi* içinde, editör Eyüp Baş, 4. Baskı. 397-456. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Özdemir, Muhammet. “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde ‘Üç Mesele’nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Öztürk, Cihan. “Faslu’l-Makâl ve el-Keşf Işığında İbn Rüşd’de Felsefe-Din İlişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Öztürk, Mustafa. “Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı”. *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi*, 4 (Ocak 2012): 11-54.

Polat, Fethi Ahmet. “Dinî Nasları Okumanın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan Zâhir-Bâtın Ayırımının İbn Rüşd’teki Orijinalitesi”. *Dinî Nasların Tevili* içinde, c. II: 47-70. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009.

Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük: Tarihsel Deneme*, çev. Ayşe Meral, Hüseyin Sarioğlu ve Samet Özgüler. 1. Baskı. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd*. 3. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

———. “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, editör M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı. 365-395. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018.

———. “İbn Rüşd’ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri”. *Divan İlmî Araştırmalar*, 10 (2001): 173-186.

Sidi, Abdul-auwal. “Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd’ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Somuncuoğlu, Ecehan. “On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları”. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 3/1 (2015): 103-120.

Sürmeli, Mehmet Sadık. “İbn Rüşd’de Din-Felsefe İlişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Şeker, Mehmet. “İslâm Medeniyeti Arap Medeniyeti Değildir”. *Tarih Okulu*, 5 (2009): 81-94.

Tanrıverdi, Hasan. “İlâhî İlim-İnsan Hürriyeti İlişkisi”. *Dinî Araştırmalar*, 19/50 (2016): 79-102.

Tanrıverdi, Hasan ve Sait Kar. “İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2020): 43-72.

Terkan, Fehrullah. “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, editör M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı. 289-328. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018.

Turan, İsmail ve Sedat Doğan. “Endülüs’te Felsefenin Meşrulaştırılması: İbn Tufeyl ve İbn Rüşd”. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 16 (Aralık 2021): 51-64.

Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, editör M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı. 603-653. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018.

Tüzer, Abdullatif. “Epistemolojik ve Etik Açından İnanç (Batı Felsefesi Çerçevesinde)”. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 6/16 (2003): 87-110.

Ulukütük, Mehmet. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Geleneğin Hermeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında: Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği”. *Bilimname*, 2016. 239-273.

———. “Çağımızda İbn Sînâ’yı Anlama Sorunu”. *Diyanet İlmî Dergi*, 50/1 (Ocak 2014): 192-212.

———. “Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Câbirî’nin İslam Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma”. *Felsefe Dünyası*, 63 (2016): 76-115.

———. “Geçmişteki Fârâbî’yi Anlama Usulü Çağdaş Fârâbî’yi Yorumlama Sorunu”. *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1 (Mart 2016): 125-150.

———. *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl: Muhammed Âbid el-Câbirî Özelinde Epistemolojik Bir Soruşturma*. 1. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

———. “M. Â. el-Câbirî’ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışın İmkânı: Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe”. *Felsefe-Tarih Bildiriler Kitabı* içinde, c. II: 39-55. İstanbul: İlem İlmî Editörler Derneği, 2014.

Uzun, Ayşe. “Muhammed Âbid El-Câbirî’nin Tefsiri ve Yorum Yöntemi”. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, editör M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı. 37-90. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018.

Ülken, Hilmi Ziya. “İbn Sînâ’nın Din Felsefesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1-2 (1955): 81-94.

Vural, Ayşe. “Muhammed Âbid el-Câbirî’nin Fıkıh Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Yağlı Mavil, Hikmet. “Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu”. *Eskiye*, 43 (2021): 119-144.

Yaran, Cafer Sadık. “Bilim-Din İlişkisinde Temel Felsefî Yaklaşımlar: Çatışma ve Ayrışma”. *Felsefe Dünyası*, 21 (1996): 21-41.

Yavuzylmaz, Yusuf. *CABİRİ -Arap-İslâm Aklını İnşa Projesi-*. 2. Baskı. İstanbul: Çıra Genç Yayınları, 2020.

Yıldırım, Şeniz. “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/25 (2012): 93-114.

“es-Sîretu'z-Zatiyetu”. Erişim 02 Ocak 2021.
<http://www.aljabriabed.net/IDENTITE.HTM>.