

**T.C.**  
**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN DİNİ ANLAMA YÖNTEMİ**  
**(Yüksek Lisans Tezi)**

**Arslan BALTA**

**Tez Danışmanı**  
**Doç. Dr. Latif TOKAT**

**RİZE 2013**

**T.C.**  
**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN DİNİ ANLAMA YÖNTEMİ**  
**(Yüksek Lisans Tezi)**

**Arslan BALTA**

**Tez Danışmanı**  
**Doç. Dr. Latif TOKAT**

**Tez Savunma Tarihi: 27/06/2013**

**Tez Jürisi Üyeleri**

| <b>Adı ve Soyadı</b> |                                      | <b>İmza</b> |
|----------------------|--------------------------------------|-------------|
| <b>Başkan</b>        | <b>: Doç. Dr. Latif TOKAT</b>        | .....       |
| <b>Üye</b>           | <b>: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ</b> | .....       |
| <b>Üye</b>           | <b>: Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN</b>    | .....       |

**Enstitü Müdürü**

..... / ..... / 2013

**Onay Tarihi**

**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçları belirttiğimi ve kaynağını gösterdiğimi beyan ederim. 11.06.2013

İmzası

Arslan BALTA

## ÖNSÖZ

Din, yaşamın temel dinamiklerindedir. İster lehinde olunsun ister aleyhinde, insanlık tarihi boyunca ve hayatın merkezinde, temel belirleyici olarak daima var olagelmıştır.

Dini anlamak, evrende her hangi bir şeyi anlamak gibi değildir. Dini anlama konusundaki zihnin işleyişi ile doğada var olan canlı ve cansız varlıkları anlama meselelerindeki zihnin işleyişi farklılık göstermektedir. Din konusunda zihin mukayyed bir işleyiş gösterirken, somut varlıkların incelenmesinde daha özgür olabilmektedir. Sonuçta din metafiziktir. Kimilerine göre belki de susulması gereken bir alandır. Aklın sözünün geçmediği numendir. Din, anlaşılması için şartlarını laboratuvar ortamında sizin kurgulayacağınız bir alan değildir. Kutsalların olduğu bir yapıdır. Kuralları sizin dışınızda belirlenmiştir. Sorgulamaksızın, akli bir eleştiriye tabi tutmaksızın kabullerin olduğu bir sistemdir. Kısaca dinin evreni de kapsayan ve aşan bir boyutu vardır.

Özellikle vahye dayalı dinlerin pratiği kadar, temel metinlerinin nasıl anlaşılacağı, daha doğrusu herkes tarafından anlaşılıp anlaşılmayacağı tarih boyunca devamlı üzerinde düşünülen bir konu olmuştur. Belki de bu tartışma, Hıristiyanlıkta ruhban sınıfını, İslam'da selefın anlama biçiminin otoritesini ve farklı dini pratikleri doğurmuştur. Aslında bu çalışmada biz, dinin, özellikle de İslam dininin mevcut anlaşılma biçiminden farklı bir zihni işleyişle yorumlayabilme imkânını, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin görüşleri çerçevesinde tartışmaya açacağız.

Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, önemi, kapsam ve sınırlılıkları, araştırmanın yöntemi ve Câbirî'nin düşünce problematiği ve düşünce evreni üzerinde durulacaktır.

Birinci bölüm, İslam Düşüncesini Analiz Amacı ve Yöntemi, Arap kültür yapısının Yapıbozumu, İslam-Siyasi Aklının Temelleri ve İslam düşüncesinin temel epistemolojik belirleyicileri başlıkları çerçevesinde incelenecektir.

İkinci bölümde, İslam düşüncesinde bilgi sistemleri, oluşum süreci ve İslam düşüncesine etkisi temelinde ele alınacaktır.

Üçüncü bölümde, Câbirî'nin İslam düşüncesini yeniden yapılandırma projesi, metodoloji ve dil-düşünce ilişkisi yönüyle incelenecektir.

Araştırma konusunun belirlenmesinde ve araştırma sürecindeki çalışmalarda yardımını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Latif TOKAT beye teşekkürü bir borç bilirim.

## İÇİNDEKİLER

|                   | <u>Sayfa No</u> |
|-------------------|-----------------|
| ÖNSÖZ .....       | 1               |
| İÇİNDEKİLER ..... | 3               |

### GİRİŞ

|   |    |
|---|----|
| Araştırmanın Konusu .....                               | 5  |
| Araştırmanın Amacı .....                                | 5  |
| Araştırmanın Önemi .....                                | 5  |
| Kapsam ve Sınırlılıklar .....                           | 6  |
| Araştırmanın Yöntemi .....                              | 6  |
| Muhamed Âbid el-Câbirî'nin Hayatı .....                 | 6  |
| Câbirî'nin Düşünce Problematığı ve Düşünce Evreni ..... | 7  |
| Düşünce Evreni .....                                    | 7  |
| Düşünce Problematığı .....                              | 11 |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İSLAM DÜŞÜNCESİNİ ANALİZ AMACI VE YÖNTEMİ

|   |    |
|---|----|
| 1.1. Amacı .....  | 16 |
| 1.2. Yöntemi .....  | 17 |
| 1.3. Arap Kültür Yapısının Yapıbozumu .....                       | 21 |
| 1.4. İslam-Siyasi Aklının Temelleri .....                         | 30 |
| 1.5. İslam Düşüncesinin Temel Epistemolojik Belirleyicileri ..... | 34 |

### İKİNCİ BÖLÜM

#### İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ SİSTEMLERİ

|  |    |
|--|----|
| 2.1. Beyanî Bilgi Sistemi .....                              | 38 |
| 2.1.1. Beyanî Bilgi Türleri .....                            | 43 |
| 2.1.1.1. Dilin Yapısı ve Beyanî Bilgi Sistemi .....          | 43 |
| 2.1.1.2. Arapça Dil Yapısının İslam Düşüncesine Etkisi ..... | 50 |
| 2.1.1.3. Fıkıh Usulü (Metodoloji) Oluşum Süreci .....        | 55 |
| 2.1.1.3.1. İslam Düşüncesine Etkisi .....                    | 57 |

|  |    |
|--|----|
| 2.1.1.4. Kelam ve Oluşum Süreci .....                          | 61 |
| 2.1.1.4.1. Kelam Metodolojisinin İslam Düşüncesine Etkisi...62 |    |
| 2.2. İrfanî Bilgi Sistemi.....                                 | 63 |
| 2.2.1. İrfanî Bilgi Sisteminin Oluşum Süreci.....              | 64 |
| 2.2.2. İrfanî Bilgi Sisteminin İslam Düşüncesine Etkisi .....  | 68 |
| 2.3. Burhanî Bilgi Sistemi.....                                | 77 |
| 2.3.1. Burhanî Bilgi Sisteminin Oluşum Süreci.....             | 77 |
| 2.3.2. Burhanî Bilgi Sisteminin İslam Düşüncesine Etkisi ..... | 81 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İSLAM DÜŞÜNCESİNDE YENİDEN YAPILANMA PROJESİ

|  |     |
|--|-----|
| 3.1. Metodoloji Sorunu ve Din.....                   | 85  |
| 3.1.1. Selefîn Otoritesinin Bugüne Yansımaları ..... | 91  |
| 3.1.2. Kur'an ve Tabiat .....                        | 97  |
| 3.1.3. İctihat .....                                 | 98  |
| 3.1.4. Makâsıd.....                                  | 100 |
| 3.1.5. Esbab-ı Nüzul.....                            | 102 |
| 3.2. Dil-Düşünce İlişkisi ve Din.....                | 105 |
| SONUÇ .....  | 116 |
| KAYNAKÇA.....  | 122 |
| ÖZET .....   | 125 |
| ABSTRACT.....  | 126 |
| ÖZGEÇMİŞ .....                                       | 127 |

## **GİRİŞ**

### **Araştırmanın Konusu**

Geleneksel İslam düşüncesini eleştiriye tabi tutan Muhammed Âbid El-Câbirî'nin, (Ö.2010) özelde İslam dinini, genelde, dini nasıl anlamak gerektiğine dair yaptığı kritiği, yöntem ve önerilerini ortaya çıkarmaktır.

### **Araştırmanın Amacı**

Câbirî'nin özgün bir dini anlama yönteminin olup olmadığını incelemek, bu anlama yönteminin temel paradigmasını, ilkelerini, varsa özgünlüğünü ortaya çıkarmak; İslam dinini ve din olgusunu anlamada zaman, mekan, ihtiyaç, siyaset, kültür ve beklenti değişkenlerinin etkisini belirlemektir.

Dinin, kültürel/yerel, evrensel yönü ne anlama gelir? Dini anlama çabasında tarihsellik ne demektir? İnsan zihni, dini anlamada nasıl çalışır? Dinin mesajını nasıl anlamalıyız? Dinî mesajın temel karakteristiği nedir? Sorularına cevap bulmaya çalışmaktır.

### **Araştırmanın Önemi**

Bu araştırmanın konusu, Muhammed Âbid El-Câbirî'nin dini anlama yöntemi olarak belirlense de, aslında İslam dininin nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki tartışmalar çerçevesinde, geleneksel anlayışın dışında çağdaş bir düşünürün kendine özgü anlama yönteminin bilinmesini sağlamaya yöneliktir. Bu özgün anlama yönteminin bilinmesi, hem düşünce zenginliğindeki boyutların görülmesini sağlayacak, hem de yeni anlama yöntemlerinin ortaya çıkması hususunda cesaretlendirici bir katkı sağlayacaktır. Birçok çalışmada Câbirî'nin görüş ve düşüncelerine atıflar yapılsa da, onun İslam düşüncesini okuma biçiminin tüm boyutları ile ele alındığı söylenemez. Ayrıca onun yapısalcı yöntemi, İslam düşüncesini yönlendiren temel yapıları ortaya çıkarmada nasıl kullandığı ile ilgili çok fazla çalışma yapılmamıştır. Bu araştırma, Câbirî'nin, İslam düşüncesini yapıbozumcu (de-construction) analizinin anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önemli görülmektedir.



## **Kapsam ve Sınırlılıklar**

Bu çalışma, Câbirî'nin, İslam düşüncesini yönlendiren temel paradigma konusundaki yapısalcı analizini kapsasa da, asıl olarak onun dini anlama yöntemini belirleme amacıyla sınırlıdır. Çalışma, Muhammed Âbid El-Câbirî'nin Türkçe'ye çevrilmiş; Arap-İslam Aklının Oluşumu, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslam Siyasal Akli, Felsefî Mirasımız ve Biz, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, Doğu Batı Tartışmaları (Muhammed Âbid El-Câbirî-Hasan Hanefî) ve Kur'an'a Giriş eserleri temelinde ele alınacaktır. Araştırma sadece Câbirî'nin İslam dinini anlama yöntemi ile sınırlı olsa da, zaman zaman benzer düşünen kişilere ve görüşlerine de yer verilecektir.

## **Araştırmanın Yöntemi**

Araştırma, belgesel taramanın bir türü olan içerik çözümlemesi yöntemi<sup>1</sup> esas alınarak yapılacaktır. Belgeler/metinler, betimleme, analiz ve sentez tekniklerinden yararlanılarak taranacaktır.

## **Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Hayatı**

Muhammed Abid El-Câbirî 1953 yılında Fas'ta doğdu. 1967 yılında felsefe dalında yüksek lisans diploması aldı. 1970 yılında felsefe dalında Rabat'taki Muhammed El-Hamis Üniversitesi'ne bağlı Edebiyat Fakültesinde doktora yaptı. Aynı fakültede felsefe, Arap fikri ve İslam fikir profesörü olarak görev yaptı. Fransız sömürüsüne karşı direnişçi gruplara katıldı. Medya alanında da çalışan Câbirî, "İlim" ve "Muharrir" gazetelerinde çalıştı. Aklam Dergisi'nin ve 1968 yılında yayın hayatına başlayan haftalık "Filistin" Dergisi'nin yayınlanmasına katkıda bulundu. Uzun süre Halk Kuvvetlerinin Sosyalist Birlik Partisinin ünlü bir lideri olarak kaldı. 4 Mayıs 2010 tarihinde Kazablanka şehrinde vefat etti.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2002, s.183-184

<sup>2</sup> <http://www.islamigundem.com/muhammed-abid-el-Câbirî-kimdir-haber-7739.html>  
(04/05/2010)

## **Câbirî'nin Düşünce Problematığı ve Düşünce Evreni**

Her düşünür gibi, Câbirî de düşüncelerini belli bir siyasi, sosyal, kültürel ortamın etkisi içinde ortaya koymuştur. Başka bir ifade ile onun düşünceleri, soruları, eleştirileri zamanının problematığından bağımsız değildir. Bütün çabasının, epistemolojik açıdan geçmişi ve şimdikiyi anlama, geleceği inşa etme olduğu söylenebilir. Odaklandığı temel problem, İslam düşünürlerinin bilgiyi üretmedeki zihin işleyiş kalıplarını ortaya koymaktır. Ortaya koyduğu görüş ve düşünceleri anlamak için; onun neleri sorun olarak gördüğünü, bu sorunları ortaya koymada ve çözmeye nasıl bir düşünce evreninin içinde hareket ettiğini bilmek gerekir.

### **Düşünce Evreni**

Câbirî'nin İslam düşüncesini tüm yönleriyle derinlikli sorgulamaları, eleştiri ve değerlendirmelerindeki farklılık, felsefeci oluşuyla açıklanabilir. Çalışmalarında sadece problem tespiti yapmakla kalmamış, aynı zamanda, problemlerin arka planına da ışık tutmuştur.

İslam dünyasının ekonomik, siyasi, sosyal durumunun farkındadır. Aydın kişiliği ve birikimi, Batı medeniyeti ve İslam dünyası arasında karşılaştırma yapmasına elverişlidir. İslam dünyasındaki düşünsel kısır döngü, demokratik olmayan siyasi işleyiş ve ekonomik geri kalmışlık onun sorgulamalarının öncülleridir. Önceliği İslam düşüncesinin epistemolojik yapısına vermiştir. Çalışmalarının şu varsayıma dayandığını söyleyebiliriz: Arap Kültürü, İslamî ilimlere ait metodolojilerin oluşmaya başladığı (tedvin asrı) zamandan önce ve sonra durağan bir yapıya sahiptir. Yeni zaman ve durumlara karşı; görüş, düşünce ve çözümlerini değiştirmemiştir. Bu bakımdan zaman ve mekân değişse de Araplar geçmişten günümüze dek 'tek bir kültür zamanı' yaşamıştır.<sup>3</sup> Başka bir ifade ile Arap kültürü, İslam öncesi insan, evren ve dünya görüşünü oluşturmadaki akli işleyişi, tüm zamanlarda korumuş ve değiştirmemiştir. Olup-bitenleri ve olguları anlamada alışlagelmişin dışına çıkılmamıştır. Tedvin asrında metodolojiye ve dile

---

<sup>3</sup> Muhammed Âbid El- Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 313

ait kurallar oluşturulurken, yeni bir bakış açısı geliştirilmemiş, geçmiş tekrar edilmiştir.

Fransız sömürgecinin uzun süre geride silinemez kültürel izler bıraktığı, ekonomik ve kültürel anlamda gerçek bağımsızlığın olmadığı Fas'ta yetişmiştir. Yerli bir aydın olarak, sömürgeciler ülkeden ayrıldıktan sonra kültür teorisyenliği yapmalarına meydan okumaktadır. Düşüncesi, büyük ölçüde Kuzey Afrika'nın bölgesel ya da pan-Arap birliğinin bulunmadığı bir ortamda olgunlaşmıştır. Entelektüel formasyonu, Batı'nın düşünce biçimiyle, İslam dünyasındaki düşünürlerin düşünme biçimi arasındaki farkı görmesine imkan sağlamıştır. Çalışmaları geniş kapsamlıdır. Eserlerindeki derinlik ve çok boyutluluk onu izlemeyi güçleştirmektedir. Akademik konulardan siyasal meselelere kadar uzanan birçok alanda eserler yazmıştır. Çalışmalarında şu temaları ele alır:

- 1- İslam'da bilgi sorunu ve "Arap aklı"nın anlamı,
- 2- İslam toplumunun tarihsel evrimi ve entelijansiyasının rolü,
- 3- Arap dünyası ve Batı,
- 4- Çağdaş Arap düşüncesi ve evrensel fikirler,
- 5- Şeriatın uygulanması ve Arap toplumlarının gelecekteki yönü.<sup>4</sup>

Çalışmalarını Arap-İslam entelektüel tarihine yoğunlaştırmıştır. Yapısalcı bir yöntemle, görüş ve eleştirilerini gelenekten güncele bağlantılar kurarak, geniş bir düzlemde ortaya koymuştur.

O, ilk eğitimini bilim felsefesi ve epistemoloji dalında almıştır. Felsefi çalışmasında ana amacı, muazzam İslam entelektüel geleneği ve modern batılı entelektüel gelenek ile postsömürgecilik dönemi İslam dünyası arasında köprüler kurmaktır.<sup>5</sup>

Câbirî, İslam felsefesi ve geleneğini dışlamadığı gibi, herhangi bir Avrupa düşünce ekolü ya da felsefesini de toptan desteklememektedir. Entelektüel davası

---

<sup>4</sup> İbrahim M. Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi- 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, , Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 355

<sup>5</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 355, 356

temelde felsefe alanında yer almaktadır. Çıkış noktası metafizik ya da teoloji değil felsefedir.<sup>6</sup> Düşüncelerini, teolojik ve metafizik bir kayıtle sırlandırmamaktadır. Felsefi birikimi ve bunun verdiği rahatlıkla, İslam düşüncesini özgürce ve derinlikli bir eleştiriye tabi tutabilmektedir. Onu ilgilendiren realitedir. Çözüm ve önerileri mevcut durum üzerindedir. Var olan sorunların tespiti ve çözümüne yaklaşımı, geçmişte neler yapılmıştır sorusunu sorarak ve geçmişe boyun eğerek değil, ben ne yapabilirim ve ne söyleyebilirim özgüveniyle olmuştur. Metafizik ve teolojik spekülasyonlar kendisini ilgilendirmez. Dünyada olmanın sorumluluğunun farkındadır. Akli sorgulamalar onun için önceliklidir. Felsefi sorgulamalar yapılmaksızın, geçmişin tam olarak anlaşılamayacağı, zamanın ruhuna uygun bir şekilde geleceğin inşa edilemeyeceğini düşünmektedir.

Düşüncesini, çağdaş İslam düşüncesine yön verebilecek geçmişin rasyonel eğilimleriyle meşguliyet olarak anlamak gerekir. O, Arap ve İslam düşüncesinin altında yatan temel dini, dilbilimsel, felsefi ve siyasal unsurları ve epistemolojik arka planı ortaya çıkarmaktadır.

Arap aklının tarihsel gelişimi ve epistemolojik değişimlerinin ana hatlarını ortaya çıkarırken, az sayıda modern Arap düşünürün izlerini sürmektedir. Bunlar arasında, hepsi de yirminci yüzyıl Arap dünyasının entelektüel ortamı üzerinde büyük etki yapmış Ahmed Emin, Mustafa Abdu'r-Râzık, Ali Sami en-Neşar, İbrahim Medkur, Tayyib Tizini, Hüseyin Muruvva ve Abdu'-r Rahman Bedevi yer almaktadır. Ancak Câbirî, çağdaş Arap aklını İslam öncesi ya da cahiliye devri kökenlerine kadar izlemede yalnız görünmektedir.<sup>7</sup> Yapıbozumcu bir yöntem kullanarak, İslam düşüncesinin kökenlerini İslam öncesine kadar götüren ve bunu bilimsel bir şekilde temellendirmeye çalışan sadece odur denilebilir.

Modern Fransız yapısalcılık\* ekolünün katkılarına, özellikle de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem ve Michel Foucault'un eserlerine çok şey borçludur. Fransız yapısalcı ekolünden yararlanması ona, klasik İslam çağındaki

---

<sup>6</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 356

<sup>7</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 359

\* Genel olarak, yapının dinamik karakterini ortaya koyan, felsefi ve toplumsal Problemleri sergiler gördükleri genel yapı ya da modeller aracılığıyla açıklamaya çalışan yaklaşım.

epistemoloji ve modern çağdaş epistemoloji arasında karşılaştırma ve kökenlerini ortaya çıkarma imkanı sağlamaktadır. İddialı bir epistemolojik ve tarihsel analiz projesine girişmektedir.<sup>8</sup> Epistemolojiyi tarih (bilimsel ve sosyo- ekonomik tarih) ile ilişkilendirmesine ilave olarak, ideolojiyi insan düşüncesinin en belirgin özelliği olarak belirler. Fransız yapısalcılığına sadık kalan eleştirel rasyonalizmi, metafizik ya da soyut teolojinin iddialarına çok fazla itibar etmemektedir.<sup>9</sup> Bilimsel düşüncenin verilerine önem verir. Bilimsel düşüncesinin temeli; metafizik ve teolojik verilere değil, çağın bilimsel talepleri ve beklentilerini karşılayabilen bir epistemolojiye dayanır.<sup>10</sup> Geleneksel epistemolojik kabulleri reddettiği söylenebilir.

Ebu- Rabi''in tespitine göre Câbirî, analizine İslam dünyasındaki bilgi problemi ile başlamaktadır. Yaklaşımında varlık, varlığın kaynağı (ontoloji) ve bunlara ait epistemoloji birbiriyle bağlantılıdır. Arap epistemolojisi ve rasyonalizminin başlangıcı ve gelişimini felsefe alanına yerleştirmektedir. Daha doğrusu Arap rasyonalizmi ve epistemolojisine felsefi bir çözümleme, sorgulama ve değerlendirme yapar. İslam'ın kuruluş aşamasında iki temel okul belirlemektedir: Birincisi oryantasyonu itibariyle eski Yunan irrasyonel düşüncesi (hermetizm) ve epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve ilhama dayanan (meşriki) felsefe okuludur. İkincisi ise; fikhın temel kaynağının nass olduğunu iddia eden, tüm re'y çeşitlerine karşı çıkan, kıyası reddeden, hakkında nass bulunmayan tüm konuların mübah olma prensine tabii olduğunu savunan ve yapısı itibariyle rasyonel olan mağribi Zahiri okuludur. İbn Sina ve Gazali ilkinde; ibn Rüşd, ibn Hazm, İbn Bace ve ibn Haldun ikinci gruba mensuptur. Câbirî İslam felsefesi düşüncesindeki her türlü kötülüğü Hermetizme atfetmektedir.<sup>11</sup>

İslam düşünce tarihinde Endülüs eksenli İbn Hazm, İbn Bacce, ibn-i Rüşd, Şatıbi, İbn Haldun gibi isimlerle temayüz ettiğini düşündüğü “mağrib” düşünce

---

<sup>8</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 360

<sup>9</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 360

<sup>10</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 359

<sup>11</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 361

damarını canlandırmaya çalışır. İslam düşüncesinde bulmaya çalıştığı, rasyonel temelleri bu isimlerde bulur.

Câbirî'nin amacı, İslam düşüncesinin bilgiyi üretme yönteminin arka planını ortaya koymaktır. Bu çabası, geçmişe eleştirel bakışa zemin hazırlamıştır. Düşünce evrenine baktığımızda, başta din olmak üzere, her türlü anlamlandırma faaliyetinde nasıl rasyonel bir fikri zeminde hareket ettiğini görmek mümkündür.

### **Düşünce Problematığı**

Câbirî için İslam kültürünün sorgulamaya açılması İslam dünyasında var olan durağanlıkla ilişkilidir. Bu durağanlık fikrî ve bilimsel durağanlıktır. İslam'ın ortaçağda büyük bir canlılık ve gelişme göstermesine rağmen, niçin on beşinci yüzyıldan itibaren bilimsel bir atılım gerçekleştirilemediği ve Batının gelişim sürecine benzer bir sonuca ulaşamadığı sorusuna odaklanır.<sup>12</sup> Bu soru onun, İslam düşüncesini yapıbozucu bir analize tabi tutmasının temel motivasyonudur denilebilir. Batı karşısında geri kalma sorununun bilgiyi üretme yönteminden ve bilginin araçlarından kaynaklandığını düşünür. Bunun için de önce epistemolojiye yönelmiştir. Ona göre Modern bilim ve çağdaş gelişmeler rasyonel düşünmenin sonucudur. İslam düşüncesi öncelikle, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve ilhama dayanan (irrasyonel) unsurlardan arındırılmalıdır.

Ebu Rabi', Câbirî'nin Arap ve İslam düşüncesi tarihini, irrasyonelizm ile rasyonelizm, gizemlilikle aydınlanmacılık arasındaki çatışmaya can veren diyalektik bir tarih olarak gördüğünü düşünür.<sup>13</sup>

İslam düşüncesinin geçmişinde var olan rasyonel bakışın ortaya çıkarılması halinde, çağdaş İslam düşüncesinin de rasyonel temeller üzerine kurulabileceğini düşünür. Sırf bu yüzden geçmiş, hurafelerden, dar görüşlülükten, anti rasyonelizmin kısılcısından kurtarılacak şekilde eleştirel bir gözle incelenmelidir.

---

<sup>12</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 357

<sup>13</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 361

On dokuzuncu yüzyıl ıslahat hareketini, İslam düşüncesinin genel bir eleştirel değerlendirmesini yapmaması ve derin felsefi içerikten yoksun olması nedeniyle başarısız bulmaktadır. Din düşünürlerini yetersiz teolojik metotlara başvurdukları için; liberal düşünürleri de Avrupa rasyonel kavramlarını halkın rasyonel alt yapısını düşünmeksizin ödünç aldıkları için eleştirmektedir.<sup>14</sup>

İslam düşünürlerinin geçmişin bakış açısından kurtulamadıklarını, bu güne geçmişin penceresinden baktıklarını savunur. Aynı zamanda bu düşünürlerin, Batının ideolojik-epistemolojik bilgi alanında üretilen bilgiyle İslam toplumunun sorunlarını çözmeye kalkıştıklarına dikkat çeker.

Câbirî'nin düşünce problemi oldukça geniş bir alana yayılmıştır. Başta Arap epistemolojisi olmak üzere, Arap dünyasının sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel alanlarında var olan problemlerle ilgili görüşlerini ortaya koymuştur.

Küreselleşme ile birlikte, soğuk savaş dönemindeki gibi üçüncü dünya ülkelerinin, kendi tarihsel ve kültürel özgünlüğünü koruyamadığı kanaatindedir. Ona göre siyasal felsefede, demokrasinin önemi fark edilmemiş, bireysel otoritenin yerine kurumlar ve kuralların getirilmesi ihtiyacı duyulmamıştır.

Câbirî'ye göre İslam düşüncesinde otoriterlik kutsal metinlerden kaynaklanmamaktadır. Buna rağmen Arap Tarihi hiçbir zaman, iktidar sahibinin otoritesini sınırlama veya kontrol altına alma mücadelesine tanık olmamıştır. Kolektif siyasal sadakatin bireylere, kabilelere ya da mezheplere olması yerine; partilere ve diğer sivil örgütlere olması gerektiğini düşünür.

İktidar elitinin dini manipüle etmesinin önüne laiklik anlayışı ile geçilebileceğini savunur. Bununla birlikte laiklik anlayışı hususunda Arap düşünürleri; dini kamu yararına odaklanmaktan uzaklaştırma anlamında kullanmamaları<sup>15</sup> hususunda uyarmaktadır. Dini, hayatın dışına çıkarılmasını doğru bulmaz.

---

<sup>14</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358

<sup>15</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 393-396

Geçmişle şimdinin epistemolojik yapısında siyasetin rolünün çok etkin olduğu kanaatindedir. İslam düşünce tarihinde Haricilik, Batınlık, Gulat-ı Şia gibi aşırı akımların belirli politik durumların uzantısı şeklinde cereyan ettiği bilinmektedir. Daha makul diyebileceğimiz Mu'tezile, Eş'ariyye gibi akımlarda da belli politik yönlendirmelerin olduğu söylenebilir. Günümüzdeki İslamcı akımlar ile geçmişteki İslami akımlar arasındaki ayırımı dikkat çeker. Bu ayırımın, geçmişteki bu tür akımların aşırılığı "inanç" düzleminde iken, çağdaş akımların aşırılığı dinin "şeriat" yani sosyal-hukuksal boyutu ile ilgili<sup>16</sup> olduğunu düşünür. Bu değişikliğin nedenini de dış kaynaklı fikri sistemlerle karşılaşma ve onlarla uyuma süreci olarak görmektedir. Önceleri İslam'a yapılan eleştiriler, daha çok inanç boyutuna yönelik iken, daha sonraları dinin uygulanma alanına yönelik olmuştur. Bu durum, eleştiri ve saldırılara karşı tepkinin boyutunun değişmesine sebep olmuştur.

Diğer yenilikçilerin çoğunda olduğu gibi, 'İslam dünyası neden geri kaldı?' ve 'yenilik hareketi nereden ve nasıl başlamalı?' sorularını sorar.<sup>17</sup> Bunun cevabı Câbirî'de, bilgi felsefesinden başlamaktır. Ayrıca zihnini şu sorular da meşgul etmektedir: "İslam Arap düşüncesinin bilgi sistemleri nedir? Bu sistemin oluşmasına neler etki etmiştir? Müslümanlar neden hep geçmişe dönük düşünmektedir? Neden kendi başlarına bir şey yapmayı kıyas edecekleri bir dayanak aramaktadırlar? Tek başlarına yollarını bulmak yerine neden hep birine tabi olmayı tercih etmektedirler? Acaba çölde yaşayan bir Arabın "iz" bulmak dışında yapacağı bir şeyinin olmaması, düşüncesine de mi yansımıştı?"

Örneğin Araplar, izlerden yola çıkarak bazı ilimler geliştirmişlerdir. Duyu alanındaki verilerden yola çıkarak duyu ötesi alemle ilgili akıl yürütmenin köklerini bedevi Arabın yaşamında bulmak mümkündür. Eski müelliflerin Arap ilimleri (ulumu'l Arap) dedikleri astroloji, ayak ya da ayak izinden nesep tespiti ya da iz sürme ilmi (kıyafe), el ve yüz falı (firase), fırlatılan kuşların uçuş biçimini uğurlu ya da uğursuz sayma falı (ıyafe), kehanet, kayıp ve çalıntılardan haber

---

<sup>16</sup> Muhammed Abid El-Câbirî, "Vichetu Nazar, İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanma Zorunluluğu", Çev. Abdullah Şahin, *İslamiyat*, cilt:1, Sayı: 4, (Ekim-Aralık), 1998, s.30

<sup>17</sup> İhsan Eliaçık, *İslam'ın Yenilikçileri*, İnşa Yayınları, İstanbul 2011, s. 688,689.



verme (ırafte) vb. bunlardandır. Duyu alanındaki bazı emare, iz, işaret ve belirtilerin Arapların bilgi anlayışının temelini atılmasında önemli bir rolü vardır. Kısaca cahiliyye döneminde sebep sonuç ilişkisine dayana bir akıl yürütmenin olmadığı ortaya çıkmakta ve belirtilen ilimlerin sırf emare ve ipuçlarına dayalı bir akıl yürütme üzerine kurulduğu görülmektedir.<sup>18</sup>

Acaba yaşadıkları coğrafya (çöl) evreni algılamalarına etki etmiş midir? Örneğin Ege kıyılarında yaşayan Tales'in evrenin temelinde suyun olduğunu iddia etmesi gibi, her yanı çöl olan bir coğrafyada yaşayan Arap da, çölün kum tanecikleri gibi evreni de atom zerrelerinden ibaret mi görmüştür?<sup>19</sup>

Entelektüel ilgi alanını, Arap düşüncesi geleneğinin rasyonel ve kritik boyutları nasıl yeniden canlandırılabilir?<sup>20</sup> Sorusu özetlemektedir. Ona göre, Avrupa akıllı, hayatın her alanıyla ilgili sorular sormaya başladığında uyanmış ve ilerlemeyi başarmıştır.<sup>21</sup>

Ortaçağ Arap kültüründeki bilgi araçları (kavramlar, metotlar ve vizyon) ne oldu da, on beşinci yüzyılda Avrupa tarafından gerçekleştirilen ilerici bilimsel ve kavramsal rönesansa yol açacak kadar gelişmedi?<sup>22</sup> Sorusu onun belki de en can alıcı sorusu ve problemidir.

Câbirî'nin çok yönlü tahlilleri, İslam düşüncesindeki irrasyonel durumları tespit etmeye, rasyonel temelleri bulmaya yöneliktir. Ona göre rasyonel bakış, problemlerin çözümünü geçmişte arama şeklinde bir kısır döngüyü ortadan kaldırır.

İbrahim Keskin göre, Câbirî modern rasyonalist paradigmayı merkeze koyduğu için, İslam düşüncesindeki paradigmatik belirlenimin sorunlu olduğunu ileri sürer. Onun tüm kriz durumu değerlendirmesinde, ilerlemeci tarih algısının yaklaşımı görülür. Düşünsel inşanın ana ilgi alanı olarak modern/rasyonalist bilimsel ilerleme anlayışı ile karşımıza çıkar. Batılı anlamda rasyonalite, bilim ve ilerleme

---

<sup>18</sup> Muhammed Âbid El- Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasa Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 323

<sup>19</sup> İhsan Eliaçık, *İslamın Yenilikçiler*, İnşa Yay., İstanbul 2011, s.688-689

<sup>20</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 363

<sup>21</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 367

<sup>22</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 356

şeklinde ifade edilebilecek aydınlanmanın ideallerine yönelik ilgi ve umut besler. Fakat söz konusu ideallere yönelik eleştirileri göz ardı eder.<sup>23</sup>

Keskin, Geri kalmışlık ve kriz durumunu yansıtan sorunların gelenek olarak isimlendirilen tarihsel kökenlerden kaynaklandığını varsayan Câbirî'yi, çözümlenmelerinin bünyesinde barındırdığı çelişkiler ve açmazlarla yüzleşememekle<sup>24</sup> eleştirmektedir. Keskin çelişkiyi şöyle ortaya koymaktadır.

Sorunların tedvin döneminde inşa edilen epistemolojik paradigmalardan kaynaklandığını ileri sürerken, İslam düşüncesinin on beşinci asırdan sonra donukluk ve gerileme ile karşılaştığını ifade etmesi söz konusu çelişkiyi ortaya çıkaran bir unsurdur. Rasyonellikten yoksun ya da eksik rasyonelliğe sahip bir akıl söz konusu tarihe kadar felsefi ve bilimsel bir ilerlemeyi nasıl gerçekleştirmiştir sorusu cevapsız kalacaktır.<sup>25</sup>

Keskin bu yaklaşımın temelinde, “*Batılı perspektifte egemen olan insanlık düşünce tarihini, Batı düşünce tarihini merkeze koymak suretiyle okumanın*”<sup>26</sup> paradigmatik belirlenmişliğinin var olduğunu söyler.

---

<sup>23</sup> İbrahim Keskin, ‘Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam düşüncesinin çağdaş inşası’, *TYB Akademi*, Yıl 2, Sayı 4, Ocak 2012, s.88

<sup>24</sup> İbrahim Keskin, ‘Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam düşüncesinin çağdaş inşası’, s. 89

<sup>25</sup> İbrahim Keskin, ‘Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam düşüncesinin çağdaş inşası’, s. 89

<sup>26</sup> İbrahim Keskin, ‘Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam düşüncesinin çağdaş inşası’, s. 89

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İSLAM DÜŞÜNCESİNİ ANALİZ AMACI VE YÖNTEMİ

Câbirî'ye göre "Arap aklı"nın temellerine yönelik sistematik bir araştırma hayati önem taşır.<sup>27</sup> İslam düşüncesi eleştirel bir yaklaşımla derinlemesine incelenmedikçe, zamanın ruhuna dönük sorunlara çözüm üretmez. Eksikliklerinin farkında olmayan bir düşünce sistemi kendini yenileyemez, gelişmelere ayak uyduramaz. Böyle bir bilinçle hareket eden Câbirî, öncelikli olarak mevcut durumun tespitine yönelmiştir. Çünkü sağlıklı tespitler, düşünsel anlamda geleceğin inşasını kolaylaştıracaktır.

#### 1.1. Amacı

Câbirî'nin arkeolojik projesinin ardında yatan ana hedef; İslam düşüncesinin tarihsel büyümesi ve hareketini, onun en temel unsurlarını, altında yatan ve hegemonyacı kavramlarını, metodolojik araçlarını, siyasal ve etik amaçlarını ortaya çıkarmak ve araştırmaktır.<sup>28</sup>

İslam düşüncesinin ideolojik formasyonunu ve onun ortaçağda yarattığı hegemonyacı kültürü araştırmadan önce, temel epistemolojik unsurlarını ortaya çıkarma ve anlamanın önemli olduğunu savunmaktadır. Ona göre epistemoloji hiçbir zaman ideolojiden bağımsız değildir. İdeoloji ise İslam ve Arap kültüründeki hegemonyanın yapısını ve bu hegemonyayı destekleyen ya da ona muhalefet eden çeşitli elitleri ya da toplulukları tanımlar<sup>29</sup>

Câbirî, İslam düşüncesini meydana getiren bilginin otoriter yapısının temelinde var olan kavramların, fikir üretim tarzının veya mantığının, ideolojik ve siyasi yönlendirmelerin ve mekanizmaların peşindedir. Bu yapının bilinmesini, İslam düşüncesinin rasyonel temeller üzerine oturtulması için önemli görmektedir.

---

<sup>27</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 37

<sup>28</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358

<sup>29</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358

İslam düşüncesinin epistemolojik unsurları ve ideolojik sonuçlarının yapıbozumuna\* girişerek Arap düşüncesinin arka planını çözmeye çalışmaktadır.<sup>30</sup> Ona göre arka planda olanları ve hâkim belirleyicileri bilmek, eleştirel bir bakışla değerlendirmek, geleceği planlama ve İslam'ı anlamada yöntem geliştirmeyi kolaylaştıracaktır. Şimdi bu temel belirleyicilerin neler olduğu sorusuna cevap arayalım.

## 1.2. Yöntemi

Câbirî'nin İslam düşüncesini analiz yönteminin yapıbozum\* olduğunu daha önce ifade etmiştik. O, bu yöntemle, İslam düşüncesinin temel yönlendiricilerini, daha önce hiç yapılmadığı kadar derinlemesine incelemiştir. İslam dünyasında yetişen alimlerin düşünme ve sorun çözme biçimleri ile onların sosyal, kültürel, siyasi yaşamları arasındaki ilişkiyi yapıbozum yönteminin sunduğu imkanları kullanarak ortaya çıkarmıştır. Biz burada, onun bu yöntemi, İslam düşüncesinin yapıbozumunda nasıl kullandığını, bazı filozoflarla karşılaştırma yaparak analiz etmeye çalışacağız.

Câbirî İslam düşüncesi analizini, M. Foucault, R. Barthes, J. Derrida ve diğerleri gibi Fransız yapıbozumcu filozofların düşüncesinin yardımıyla yapmaktadır<sup>31</sup>

Yapısalcılık (structuralisme) 20. yüzyılın kıta Avrupa'sı geleneği içinde ortaya çıkan önemli akımlardan biridir. Entellektüel bir hareket olarak gelişmiştir. Bireysel özgürlüğe yapılan varoluşçu vurgunun tersine, insan varlığıyla ilgili araştırmalarda karşılaşılan problemlere nesnel bir çözüm temin etmeyi amaçlar. Yapısalcılık özneye ilgisiz olduğu kadar metafiziğe de düşmandır<sup>32</sup> Ahmet Cevzici'nin bu şekilde özetlediği yapısalcılığın Câbirî için değerinin pragmatik bir yöntemden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. O yapısalcılığı, kendi analizlerine bir kolaylık olmak üzere, ideolojik maksadından soyutlayarak kullanmaktadır.

---

\* Bir bütünün ya da yapının nasıl yapılandığını anlamaya çalışmak, onu yeniden yapılandırmaktır.

<sup>30</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 359

<sup>31</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358

<sup>32</sup> Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 1225

Câbirî, Abdülvehhab Ebu Hudeybe'nin de, Yapısalcılığı Arap Kültürünün ezeli yapılarının gözler önüne serilmesinde etkili bir araç olarak gördüğünü düşünür.<sup>33</sup>

Câbirî, neredeyse bütün eserlerinde eldeki konunun epistemolojik çekirdeğini ortaya çıkarma mücadelesi vermektedir. Ele aldığı konuların nasıl bir bilgi temeline sahip olduğunu araştırmaktadır.

Yapısalcı bakışında F. Saussure'nin dile atfettiği fonksiyonu görmemiz mümkündür. Saussure dil olmadan herhangi bir düşüncenin, belirli bir anlamı ve içeriği olan düşüncenin olamayacağını, dünyanın bilincine varmanın, onu idrak etmenin dille olabileceğini, hatta bu idrakin dil tarafından yapılandırıldığını düşünür.<sup>34</sup> Câbirî'nin de Arapçaya İslam düşüncesinde aynı fonksiyonu atfettiği düşünüldüğünde, Saussure ile bakış açılarının örtüştüğünü söyleyebiliriz. Câbirî, Arapça'nın bedevi Arab'ın yaşam biçiminden etkilendiği iddiasındadır. Saussure de, insanların çevrelerine farklı değer biçmeleri ve çevrelerini farklı değerlendirmeleri, bir dildeki sözcüklerin oluşumuna ve zenginliğine etki eder şeklinde düşünür. Saussure, toplumun dil yoluyla dünyanın olma tarzını, varoluş şeklini belirlediği görüşündedir. Saussure'nin dile atfettiği bu rolü Câbirî'de de görebiliriz. Çünkü o, Arapçada, Müslümanların dünya algısını, yaşam biçimini ve düşünme tarzını belirleme gücü görmektedir. Saussure, bireyin başlangıçta öğrenmiş olduğu ana dilin etkisinden bağımsız hareket edilemeyeceği kanaatindedir.

Saussure'nin parçayı bütün içerisinde anlamlandırma anlayışı, Câbirî'nin İslam düşüncesinde var olan anlama biçimlerini, düşünceyi yönlendiren büyük fotoğraf içerisinde anlamlandırma çabasında görebiliriz. Câbirî'nin lafız-mana, şahid-gaib, zahir-batın gibi zıtlıklar üzerinden anlamlandırma diyalektiği, Saussure'nin göstergeler ve sözcüklerin anlamları hemen hemen kendilerinin karşıtı olan gösterge ve sözcüklerle belirlenir<sup>35</sup> anlayışıyla aynı olsa gerektir.

---

<sup>33</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 54

<sup>34</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 1228

<sup>35</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1230

Barthes'in, dilin kişiyi belli şekillerde düşünmeye zorladığı görüşü, Cabrî'nin Arapçanın İslam düşünürlerini belli düşünce kalıpları içerisinde düşünmeye zorladığı teziyle aynıdır.

Câbirî, selefî otoritenin, bireyin Kur'an metnini anlama çabasında yönlendirici olduğu kanaatindedir. Bu otoritenin metnin önemini azalttığını, dikkatleri metne değil de metnin yorumcularına yönelttiğini vurgular. Barthes'in metnin yazarına gösterilen kölece saygının, okuyucu ve yorumcuların metnin yorumlanması sürecine katılımını engellediği<sup>36</sup> görüşü, Câbirî'nin selefî otoritesiyle ilgili düşüncesiyle, birlikte değerlendirilebilir. Barthes'e göre metin tüketilecek bir malzeme değildir. Tam aksine metnin anlamıyla ilgili tüm kısıtlamaları kaldırıp sürekli bir üretim faaliyeti içinde olmak gerekir. Nitekim Câbirî de, dinin temel metninin anlamlandırılma faaliyetinin sınırlandırılmasına karşıdır.

Derrida bütünü anlamak için onun nasıl yapılandığını bilmenin gerekli olduğunu düşünür. Metnin kendisine dayandığı ikili karşıtlıkları ortaya çıkarıp, bu kavramlardan birincisine tanınan önceliğin, diğer dışlanan kavramları nasıl marjinalleştirdiğini gözler önüne serer. Ona göre anlam hiçbir şekilde dondurulamaz ve değişmez kılınamaz.<sup>37</sup> Aynı şekilde Câbirî de İslam düşüncesini anlamayı belli yapıların yapıbozum üzerinden yapar. özellikle dil, metodoloji gibi yapıların oluşturucu unsurlarını belirleyerek, İslam düşüncesinin yapı taşlarını ortaya çıkarmaya çalışır. lafız-mana, gaip-şahit gibi zıt kavramlar üzerinden Kur'an metninin anlamlandırılma çabasına dikkat çeker. Kur'an metninin anlam potansiyelinin sınırlandırılmasını eleştirir.

Câbirî'nin özellikle Foucault'dan etkilendiğini söyleyebiliriz. Foucault'nun özgürlük temelindeki sorgulamaları Câbirî'de de vardır denilebilir. Bu anlamda anlamayı bir takım örtük önkabullerin yönlendirdiğini ve insanın bu ön kabullerin

---

<sup>36</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1240

<sup>37</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.1248-1250

baskısıyla özgürce hareket edemediğini ileri süren M.Heidegger, hem Foucault'yu hem de Câbirî'yi etkilemiştir sonucuna varılabilir.<sup>38</sup>

Foucault bir anlamda bilginin arkeolojisini yapar. Tahlillerinde her dönemin düşünce biçiminin, bilgi sisteminin özgün yönlendiricilerinin olduğuna dikkat çeker. Belirli bir dönemin düşüncesini karakterize eden çok farklı kavramların, yöntem ve teorilerin, entelektüel yapıların varlığını gözler önüne serer. Câbirî de çalışmalarında, İslam düşüncesinin yönlendirici kavramlarını, yöntem ve teorilerini öncelikle tespit eder. Tedvin asrını tüm zamanları kuşatan belirleyici epistemik kaynak olarak görmesi buna örnek olarak verilebilir. Foucault Batı düşüncesinin yönlendirici unsurlarının arkeolojisini yaparken, Câbirî İslam düşüncesinin yönlendirici unsurlarının arkeolojisini yapar.

Foucault'nun dikkat çektiği bir diğer konu da bilgi ve iktidar arasındaki ilişkidir. İktidarların bilgiyi tanımlama, kontrol etme ve böylece diğerlerini kendi yönetimlerine tabi kılma kapasitesine sahip olduğunu savunur.

Bilgi gerçekten bilinmek isteniyorsa, ne olduğunu bilmek, kökü, oluşumu içerisinde kavranmak isteniyorsa filozoflara değil; siyasetçilere yaklaşmak, mücadele ve iktidar ilişkilerinin neler olduklarını anlamak gerekir. Bilginin ne olduğu sadece bu mücadele ve iktidar ilişkilerinde, şeylerin kendi aralarında birbirlerinden nefret etme, birbirleriyle mücadele etme, birbirleri üzerinde tahakküm kurmaya çalışma, birbirleri üzerine iktidar uygulamak isteme biçimleriyle açıklanabilir.<sup>39</sup>

Foucault'nun bu bakış açısı, Câbirî'nin İslam tarihinde iktidarı elinde bulunduranların, kendi anlayışları çerçevesinde âlimleri yönlendirdiği, hatta zaman zaman baskı kurduğu şeklindeki kanaatiyle örtüşmektedir.

Câbirî İslam düşüncesini zihninde oluşturduğu bir yapı üzerinden anlamlandırmaya çalışmaktadır. Tarihi süreç içerisindeki tüm düşünsel eylemleri beyan, irfan ve burhan bilgi sistemleri etrafında çözümlemektedir. Onun bu bilgi sistemlerini yapısalcı bir yöntemle çözümleme amacı, mevcut dini anlama biçimlerinin nasıl bir arka planın etkisiyle yapıldığını belirlemektir. Câbirî'nin

---

<sup>38</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.1257

<sup>39</sup> Foucault Michel, *Büyük Kapatma*, Çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 176

İslam düşüncesinde Arap kültür ve siyasal yapısının etkili olduğu görüşünü dikkate alırsak, öncelikle bu yapılar üzerinde durmak gerekir.

Câbirî'nin yapısalcı yöntemine, İslam düşünce tarihini beyan, irfan, burhan diye önceden belirlediği çatının sınırlılığı çerçevesinde anlamaya çalıştığı gerekçesiyle şu eleştiri yapılmaktadır.

*“Bir geleneği önceden inşa edilen kavramsal bir çatı ile anlamaya çalışmak başlı başına sorunludur. Bu yapıldığında başta benimsenen sistemle uyumlu olmayan faktörler ya göz ardı edilir ya da sistemle uyumlu hale getirilir”*<sup>40</sup>

Câbirî'nin görüşlerini esneme kabul etmeyen bir yapı çerçevesinde ortaya koyduğunu söyleyen Alpyağıl: *“Câbirî'nin esneme içermeyen bir yapı olmadığı gerçeğini görmek istemediğini, daha esnek bir yapı kurmuş olsaydı analizleri çok daha verimli olacaktır.”* demektedir.

### **1.3. Arap Kültür Yapısının Yapıbozumu**

Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu* adlı kitabının daha ilk bölümünde; *“Biz bu kitapta düşüncelerle değil, düşünceleri üreten araçlarla ilgileneceğiz”*<sup>41</sup> diyerek, asıl amacının düşüncelerden ziyade, düşünceleri üreten arka planı görmek olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda çevre faktörünün fikirler üzerindeki belirleyiciliğini de o, şöyle ifade etmektedir:

Fikrin özgünlüğünün oluşumunda sosyo-kültürel çevrenin özgünlüğünün kesinlikle inkâr edilmeyecek bir rolü olmaktadır. Örneğin Arap düşüncesi; Arapların vakıasını yansıtan görüş, yaklaşım ve teorilerden ibaret oluşundan dolayı değil, aynı zamanda bütün özgünlüğüyle Arap gerçekliğinin tezahürlerini taşıdığı ve düşünme metodunun oluşumunda bu vakıadan doğan veriler rol oynadığı için Arap kabul edilecektir.<sup>42</sup>

Bir düşünürün düşünsel faaliyetlerinde içinde doğduğu kültürün etkisinden bağımsız olamayacağını düşünen Câbirî, *“Herhangi bir kültürün içinde düşünmek, o kültürün meselelerini düşünmek anlamına değil, aksine onun vasıtasıyla*

---

<sup>40</sup> Recep Alpyağıl, *Fark ve Yorum*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009 s. 126

<sup>41</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 11

<sup>42</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 12



*düşünme anlamına gelir*<sup>43</sup> demektir. Onun analizlerindeki yapısalcılık izini, yani her davranışı bir yapı içerisinde anlamlandırma çabasını, şu ifadelerinde rahatlıkla görebiliriz;

Belli bir kültür vasıtasıyla düşünmek, belli bir referans çerçevesi aracılığıyla düşünmek demektir. Bu çerçevenin temel gelişmeleri, söz konusu kültürün dinamik ve belirleyicilerinden doğar ki, bunların başında da kültürel miras, sosyal çevre ve geleceğe, dünyaya, kainata ve insana bakış gelir.<sup>44</sup>

Câbirî “insan istese de istemese de tarihini sırtında taşır” veciz ifadesinden yola çıkarak, düşüncenin de kendisini oluşturan unsurların etkilerini ve içinde olduğu medeniyet gerçeğinin izlerini taşıyacağını belirtir. O, Yaşanılan ortamın insan düşüncesi ve akli işleyişine etkisini, farklı kültürlerde ortaya çıkan düşünme biçimlerini karşılaştırarak açıklamaktadır. Bu anlamda Grek-Avrupa ve Arap kültür ve düşüncesi arasında şöyle bir karşılaştırmaya gider.

Bu çerçevede bu iki düşünce arasındaki farkı, yapısal temelde ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre, Grek-Avrupa kültüründeki aklın yapısını belirleyen iki unsur vardır. Bunlar; akıl-tabiat ilişkisinin doğrudan ilişki olarak görülmesi ve aklın tabiatı yorumlama ve sırlarını keşfetme gücüne inanılmasıdır.<sup>45</sup> Grek-Avrupa akli ile Arap aklını ayırtıran temel unsurlarla ilgili şu tespitleri yapar. Arap akli üç kutup arasında odaklanan ilişkileri içerir. Bunlar, Allah, insan ve tabiattır.<sup>46</sup> Grek-Avrupa aklında merkeze alınan unsurlar insan ve tabiattır. Tanrı silik pozisyonundadır. Arap aklında ise aynı durumun tabiat için geçerli olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu farklı öncelikler, akla da farklı öncelikler üzerinde düşünme pozisyonu vermiştir. Bu pozisyonlar, Arap aklında tabiat üzerinde düşünerek tabiatın yaratıcısını ulaşmak, Grek-Avrupa aklında ise, tabiatı keşfetmek veya en azından tabiatla ilgili anlayışının doğruluğunu güvence altına almak için Tanrıyı bir vasıta olarak görmek<sup>47</sup> şeklinde tezahür etmiştir.

---

<sup>43</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 13

<sup>44</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 13

<sup>45</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu* s. 28

<sup>46</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 30

<sup>47</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 30

Câbirî'ye göre, Yunan kültürü ve modern Avrupa kültüründe akıl kavramı 'nedenlerin kavranması' yani bilgiyle irtibatlıdır. Arap dilinde dolayısıyla Arap Düşüncesinde ise akıl, temelde davranış ve ahlakla ilgili bir olgudur.<sup>48</sup> Arap akli normatif, sezgi ve vicdani dürtülerle hareket eder. Grek-Avrupa akli ise eşyanın öznel dinamiklerini araştırarak ve objektif dürtülerle hareket eder.

Asıl hedefinin Arap aklını üretmiş olan Arap kültürünün epistemolojik temelini analiz etmek olduğunu birçok yerde ifade eden Câbirî, bu hedefini zıt kültürleri çözümlene üzerinden başka bir ifade ile yapıbozum yöntemi ile gerçekleştirmeye çalışmaktadır denilebilir.

Câbirî Arap aklının çalışma biçimi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu akıl, bilgiyi tesis eden epistemolojik sistemin kendisini oluşturur. Bu anlamda "*epistemoloji, herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinçaltı yapısını kazandıran kavram, ilke ve icraatların toplamıdır. Kısaca epistemoloji herhangi bir kültürün bilinçaltı yapısıdır.*"<sup>49</sup> Câbirî bu tanımda epistemolojinin iki temel özelliğine dikkat çekmektedir. Birincisi, epistemolojinin tarihsel evrelerden oluştuğu, ikincisi ise, bu evrelerin her birinde epistemolojik yapının, bilinçaltının yönlendirmesinin etkisinde olduğudur. O, Arap-aklının yapısından, Arap kültürünün oluşturduğu bir takım değişkenlerin ve değişmezlerin<sup>50</sup> kastedildiğini vurgulamaktadır. "*Kültür, her şey unutulduktan sonra geriye kalanlardır*"<sup>51</sup> diyen Câbirî, kalanların kültürün 'değişmez' unsurları, unutulunanların ise 'değişkenler' olduğunu düşünür. Ona göre, Arap akli da bu değişmez unsurlardan meydana gelmektedir.

Câbirî cahiliyye döneminden günümüze Arap kültüründen değişenler ve değişmeyenlerin neler olduğunu sorgulamaya girişir. İslam öncesinden günümüze kadar değişmeyen birçok şeyin varlığına ve bu değişmezlerin de Arap-akli dediğimiz olguyu şekillendirdiğine dikkat çeker. Aklın, bir bilgi aracı olarak aynı anda hem teşekkül ettiğini, hem de ürettiğini düşünür. Bu üretme işlemi de

---

<sup>48</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 31

<sup>49</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 37

<sup>50</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 38

<sup>51</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 38

bilinçaltının etkisiyle gerçekleşir.<sup>52</sup> O bu düşüncesiyle, S.Freud'un bilinçaltı kavramı ile Arap kültürünün değişmezleri arasında bir ilişki kurmaktadır. Aynı şekilde o, J.Piaget'in bireyin öğrenme işlemi üzerinde etkin olan gizli zihinsel faaliyet ve etkinlikler toplamını ifade etmek için<sup>53</sup> kullandığı "bilişsel bilinçaltı" kavramını ödünç alır. Arap bilişsel bilinçaltını; "*Arap kültürüne mensup bireylerin kainata, insana, topluma, tarihe bakışını belirleyen zihinsel etkinlik, tasavvur ve anlayışların toplamıdır*"<sup>54</sup> şeklinde tanımlar.

Câbirî'ye göre Arap kültürünün değişmezleri oldukça çoktur. İslam'dan önce Arapların zihni işleyiş biçimi bilinçaltı vasıtasıyla İslam'dan sonraki düşünüş biçimine de yansımıştır. İslam öncesi dönemindeki insan, tabiat, evren, toplum, tarih algısı, İslam'dan sonrasına da yansımıştır. Belki bu unsurlara atfedilen değer farklılaşmıştır. Fakat bunları anlamada akli işleyişin bilinçaltı yönlendiricileri hep aynı kalmıştır.

Câbirî kültür sürecini bilinçaltı süreciyle irtibatlandırır. Bilinçaltı olgusunun tarihî olmadığını, tabiatı gereği "tabii" zaman kavramını tanımadığını, belirtir. Kültür sürecinin zaman kavramından farklı bir boyutunun olduğunu savunur. Normal zamanın, uyanıklık hali ve bilinci esas alırken, bilinçaltı zamanının daha çok bir düş zamanına benzediğini düşünür. Kültür sürecinin zamansal ve mekânsal mesafeleri tanımadığı gibi, geçmiş ve gelecek yasasını da tanımadığını, nedensellik yasasının onun için bir şey ifade etmediğini iddia eder.<sup>55</sup>

Câbirî'nin kültürel zaman sürecini bilinçaltı sürecine benzettiği görülmektedir. Ona göre, kültürel zaman bildiğimiz birbirini takip eden ve değişen yirmi dört saati ifade etmemektedir. Aksine zamanın değişmesine rağmen aynı kalan unsurları içermektedir. Bilinçaltı kavramının çağrıştırdığı değişmeme özelliğini kültürde de görmektedir. O, kültürün bu özelliğinden yola çıkarak, sosyal ve duyuşsal süreçteki değişimlerin görülmediği, belli bir kültüre mensup akıl yapısının da aynı özellikleri taşıdığını düşünür. Câbirî kültürel süreç ile bilinçaltı

---

<sup>52</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 40

<sup>53</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 40

<sup>54</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 41

<sup>55</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 41

sürecini aynı görmekte, bu sürecin iç içe geçmiş zikzaklı bir süreç olduğunu ve helezonik bir yol izlediğini belirtmektedir.<sup>56</sup> Bu durumun da, aynı düşünce içinde farklı kültürel evrelerin birlikte yaşanmasını mümkün kıldığını yazmaktadır. Yani insan bugün sahip olduğu düşüncelerinde tam olarak geçmişten bağımsız değildir. Değişmeyen kültürel yapı, o yapı içinde gelişen aklı da etkisi altına alır. O, İslam'la birlikte Arap kültür ve düşünme biçiminde önemli bir değişme olmadığı kanaatindedir. Çünkü o, sosyal ve duyuşsal süreçteki değişimlerin Arap kültüründe ciddi bir değişikliğe yol açmadığını düşünmektedir. Buradaki vurgu, kültürel zamandaki durağanlığadır.<sup>57</sup>

Kültürel süreçte sadece hareketin değil, daha çok durağanlığın (=sükun) da söz konusu olduğunu düşünür. Meşhur Mu'tezili kelamcı İbrahim b. Seyyar en-Nazzam'ın 'Hareket-i İ'timat' (bir şeyin olduğu yerde hareket etmesi) ve 'Hareket-i Nakle' (bir mekanda diğerine bir merhaleden diğer bir merhaleye geçiş) olarak ikiye ayırdığı kültürel zaman sürecinden yola çıkarak, Arap Kültürünün yaşadığı hareket türünün bir hareket-i nakle değil hareket-i İ'timat olduğunu iddia eder. Dolayısıyla bu kültürün zamanını da "hareket" değil "sükûn" belirlemektedir. Câbirî, Yaşadığı bütün canlanmalara, sarsıntılara ve depremlere rağmen, Arap Kültürünün durumunun hareket-i sükûn olduğunu düşünmektedir.<sup>58</sup>

Avrupa kültür zamanı ile Arap kültür zamanı arasında bir karşılaştırmaya giden Câbirî, şunları söylemektedir: "*Avrupa kültür zamanı bütün alanlarda kendisini bize dayatmakta, bizim yaygın ve durgun kültürel sürecimizi daraltmakta hatta parçalamaktadır.*"<sup>59</sup> Böyle bir manzaranın ortaya çıkışını da, Avrupa düşüncesinin gelişme aşamalarını birbirine bitişik olarak ortaya koyan bir kültür tarihini yaşamalarına bağlamaktadır.<sup>60</sup>

Câbirî'ye göre Avrupalılar, kendi düşüncelerini, kültürel süreç kavramına uygun olarak; eski çağ (Grek Latin), Orta Çağ (Hıristiyan), Modern Çağ olarak üç bölüme ayırmışlardır. Bu ayırım tarihsel bir sürekliliği yansıtmaktadır. Halk

---

<sup>56</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 41

<sup>57</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 51

<sup>58</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 42, 43

<sup>59</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 43

<sup>60</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 43

bilincindeki fonksiyonuna bakıldığında tarih, geri dönülmez merhalelere ayrılmıştır. Başka bir ifade ile bu süreklilik, sahiplerine geçmişi inkâr etmeden geleceğe yönelmelerini sağlayan bir tarih bilinci kazandırmaktadır. O bu ayırımın işlevselliğine ve topluma ciddi bir bilinç kazandırdığına dikkat çekmektedir. Bu ayırım onlara, geçmişi önlerine koyup geleceklerini ondan okuyabilmelerine imkan sağlamaktadır. Onlara göre geçmiş, tarihsel açıdan olması gereken “tabii” yerindedir. Aynı zamanda –ki bu daha önemlidir- tarih bilinci açısından da bulunması gerektiği yerdedir.<sup>61</sup>

Câbirî, İslam dünyasında durumun, Avrupa kültürel sürecindeki süreklilik şeklinde olmadığını düşünür. Kültürümüzü yüzyıllık dönemlere ayırmakta yetersiz olduğumuzu, hala kültürümüzü yönetici ailelerin (Emevi dönemi, Abbasi Dönemi, Fatimi Dönemi gibi) iktidar dönemlerine göre tasnif ettiğimizi belirtmektedir. Kaynak çerçeve olarak, Avrupa tasnifini esas alanlar bile, tasnifi; “Orta Çağ Arap Kültürü”, “Modern Çağ Arap Kültürü” şeklinde yapmaktadır. O, Eski Çağ’a geldiğimizde kültürümüzde böyle bir dönemin olmadığına dikkat çeker. Arap kültür sürecindeki boşlukların giderilemediğini düşünür. Hicri takvimden feragat ederek Avrupa kültür zamanının ölçüsü olan İsa’nın doğumunu esas alsak bile tasnif düzeltilememiştir. Bu durumda orta çağ dönemi 7. ve 8. yüzyıla kadar uzatılacak ve sonra birden atlama yaparak 19. yüzyıldaki Rönesans çağına gelinecektir. Dönemler arasındaki bu geçiş, var olan kopukluğu açıkça göstermektedir. Câbirî’ye göre bu kopukluk, Hicri 8 (Miladi 15.) yüzyıla, hicri 13 (Miladi 19.) yüzyıl arasındaki dönemi kapsar. Tarihi süreçler arasındaki bu kesintiler Arap bilincinde büyük ve derin bir boşluğun sebebinin teşkil etmektedir.<sup>62</sup>

Arap bilincinde geçmiş ile bu günün sürekli yer değiştirir. Avrupa’da olduğu gibi geçmiş yerli yerinde değildir. Geçmişin bugün üzerindeki baskısını Câbirî şu şekilde ifade eder: “*Geçmiş, bu günle öylesine çetin bir rekabet içindedir ki, bazen kendisini “bugün” olarak dayatmayı dahi başarabilmektedir.*”<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 44

<sup>62</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 44

<sup>63</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 45

Bütün bunları, Arap Tarihinin henüz yazılmamış olduğuna bağlar. Arap Kültür Tarihinin yeniden düzenlenmesi gerektiğini önerir. Arap kültür sürecinin ne teşhisi, ne tanımı, ne de sınır çiziminin yapılamadığının düşünür.

Yeni bir tasniften söz eden ve bunu da Cahiliyye Dönemi, İslam Dönemi ve Rönesans Dönemi olarak belirten Câbirî, bu tasnifi de yüzeysel ve sıradan bir tasnif olarak nitelendirmektedir. Bu merhaleler Arap zihninde ve düşüncesinde somut olgular olarak yaşamamaktadır. Bu dönemlerden her birinin bir öncekini ortadan kaldırmadığı kanaatindedir. Hatta bu dönemleri birbirinden ayıran ya da birleştiren bir takım özgün özellikleri olan kültürel dilimler olarak dahi görmemekteyiz. Arap zihni bu merhaleler arasındaki geçişi hissetmemektedir. ‘Bu üç bağımsız ada’nın çağdaş Arap bilincindeki varlığı, tamamen iç içe ve çakışık bir varlık şeklini almaktadır.<sup>64</sup> Bugünde bile geçmişte yaşanmakta ve yeni diye eski bilgiler tüketilmektedir.

Arap aydınlarının zihnindeki “kültürel zamanların çakışması” sorunu, çağdaş Arap düşünürlerinde epistemolojik istikrarsızlığa yol açmıştır. Yani Arap aydınları zaman, mekan, istek, ihtiyaç ve beklentiler değiştiği halde, bunlarla ilgili ortaya çıkan sorunları geçmiş paradigmalardan üzerinden çözmeye çalışmaktadır. Arap aydınlarının zihinleri, geçmişin yönlendirici kalıplarından kurtulamamaktadır. Zamanın ruhunu, yine zamanın düşünce kalıpları içerisinde okuyamamaktadırlar.

Çok sık görüş değiştiren Arap düşünürleri için Câbirî şunları söylemektedir. “günümüzde Arap “okuyucu-aydın” hatta araştırmacı ve yazarların birçoğu için “hakikat”; okudukları en son kitapta yazılanlar veya dinledikleri son konuşmada söylenenler haline gelmiştir.”<sup>65</sup> Çünkü zihin geçmişle bugün arasında tam bir ayırımı gidememektedir. Her durumu kendi şartları içerisinde değerlendirme kabiliyetinden yoksundur. Fikri bir süreklilik yoktur. Düşünce ve toplum değişime açık değildir.

---

<sup>64</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 45

<sup>65</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 46

“Arap kültür tarihi, tekrarlardan, eskinin yeniden gündeme getirilmesinden ve bir tür geviş getirme faaliyetinden ibarettir.”<sup>66</sup> Bu tekrar, bugünü yaşayan bizleri de etkilemektedir. Düşünce ve bakış açılarımız, atalarımızı yönlendiren eski kavram, metot ve görüş açlarına mahkûm olmaktadır. Kendimizi, hiç farkında olmadan geçmişin sorun ve çatışmalarının içinde bulmaktayız. Geleceğe bakışımızı da geçmişin sorun ve çatışmaları yönlendirmektedir.

Câbirî’ye göre, mevcut kültür tarihi bir fırkalar, tabakat ve makalat tarihidir. Kısacası parça parça bir tarih, görüş inşa etme tarihi değil, görüşlerde ihtilafların tarihidir.<sup>67</sup>

Câbirî’nin Arap kültür tarihinin birbirinden kopuk adacıklar halinde olduğuna özellikle dikkat çektiğini görürüz. O, Kültürel zamanların çakışması yanı sıra, zaman-mekan çakışmasının da varlığından söz eder.<sup>68</sup> Arap kültür tarihinin Arabın bilinç dünyasında zamandan çok mekânla irtibatlı olduğunu düşünür. Aslında Arap kültür Tarihi, Kufe, Basra, Şam, Bağdat, Kahire, Kayrevan, Fas, İsbiliye, Kurtuba, ... gibi şehirlerin tarihidir. O, Bu kültür adacıklarını, çağdaş İslami bilinçte ardışık ve eş zamanlı olarak değil, zaman üstü bir var olma şeklinde düşünmektedir. Ona göre Arapların “tarih” bilinci, ardışıklığa değil tortulaşmaya, düzenliliğe değil kargaşaya dayanır.

Öne çıkardığı hususlara dikkat edildiğinde, onun, Arap kültür tarihinin zaman ve mekân çakışmasına dikkat çektiği görülmektedir. Bu çakışmanın da ileri doğru bir gelişmeye değil, birbirinin tekrarı şeklinde bir yapıya sebep olduğunu savunmaktadır.

Bu durağanlığı ve yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi ortaya çıkan iki zıt durumu Câbirî, daha net bir şekilde şöyle ifade ediyor:

Arap düşüncesinde kültürel “evreler” arasında çakışma vardır. Bu çakışma, Arap entelektüelin - hangi mekânda yaşarsa yaşasın- tek bir kültür zamanını yaşamasına yol açmaktadır. Bu kültürel zamanın en fazla göze çarpan

---

<sup>66</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 46

<sup>67</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 47

<sup>68</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 48

özelliği; eskinin yeniyi zenginleştirmek ve geliştirmek için değil, onunla rekabet etmek hatta onu mağlup etmek için onunla birlikte olmasıdır.<sup>69</sup>

Bununla birlikte, aynı zamanda Arap Kùltür Tarihinde, zaman ile mekân arasında derin bir ayrılık olduğu gör÷lmektedir. Bunun tabii sonucu olarak, Arap coğrafyasının belli bir mekânında yaşanan bilinç, başka bir mekânda çok sonra yaşanabilmektedir. Bu da, Arap coğrafyası planında kùltürel eşzamanlılık olgusunu ortadan kaldırmaktadır.

Bu ikilemi, Arap varlığının cevheri olarak gören Câbirî, konuyu şu şekilde özetlemektedir.

Bu yapıya birlikçi tezahürü -genel görünümü- açısından baktığımızda, Arap Kùltürünü çakışık evreler barındıran tek bir zamandan ibaret olduğunu gör÷rüz. Ama aynı yapıya içindeki hususi tezahürler açısından yani tarih içinde farklı zamanlarda gelişmiş parçalar olarak baktığımızda bu defa da kùltürel eş zamanlılığın yokluğuyla karşılaşırız.<sup>70</sup>

Arapların yaşam biçimi, yaşadığı sosyal, siyasal, tabii şartlar durağan bir kùltür yapısına sebep olmuştur. Bu kùltür yapısı, tedvin asrıyla birlikte tüm zamanların dűřünsel faaliyetini etkisi altına almıştır. şimdi kısmi olarak bu konu üzerinde durabiliriz.

Câbirîye göre, Arap kùltürü için Tedvin Asrı (İşlami ilimlere yani, fıkha, dile ait usul ve kaidelerin olduğu asır) referans çerçevesidir. O bu asrı, “Arap kùltürü için halıya atılan ilk düğümler<sup>71</sup> olarak gör÷r. Tedvin Asrına öyle bir misyon yüklemektedir ki, onu, kùltürün bütün dallarını demir halatlarla kendine çeken, kendinden sonraki dönemleri etkilediği gibi, kendinden önceki dönemin de kendisiyle belirlendiği bir konuma koymaktadır.

Tedvin asrının başlangıç tarihini hicri 143 olarak dűřünür. Bu zamanda yapılanı, ilmin üretilmesi değil de ilmin tedvin edilmesi ve bablara ayrılması olarak değerlendirir. O, yapılan bu faaliyetin amacı ve önemi ile ilgili şunları söyler:

---

<sup>69</sup> Câbirî, *Arap - İşlam Aklının Oluşumu*, s. 52

<sup>70</sup> Câbirî, *Arap - İşlam Aklının Oluşumu*, s. 53

<sup>71</sup> Câbirî, *Arap - İşlam Aklının Oluşumu*, s. 64



Bu faaliyetin esas hedefi; söz konusu mirasın bir “kültür mirası” yani Arabin ona dayanarak eşyayı, insanı, evreni, tarihi ve toplumu tanımlayabileceği bir kaynak çerçevesi haline dönüştürmek, bir yeniden yapılanma operasyonu gerçekleştirmektir.”<sup>72</sup>

Tedvin asrına, bütün zamanlara hükmeden bir güç olarak bakar. Ona göre, “Tedvin asrı, Arap kültürü içinde yaşamış İslami-Arap “geçmiş”inde olduğu gibi, kendinden sonraki her “bugün” de de etkin varlığını korumuştur. O bütün çatışmaları, ideolojik çelişkileri ve sahip olduğu verileri ile Arap Kültür tarihinin her döneminde mevcuttur. Câbirî Arap Aklını şöyle tanımlıyor: “Tedvin Asrında olduğu şekliyle Arap kültüründe istikrar bulan zihinsel yapının adıdır.”<sup>73</sup>

Câbirî'nin kültürel analizinin özünde, Arap kültür yapısının döngüsel özelliğine vurgu vardır. İleri doğru bir hareket yerine, kendini tekrar eden bir hareket söz konusudur. Onun kültürel zamanın çakışması olarak adlandırdığı bu özellik, tüm zamanlara adeta kendisini dayatmıştır. Bütün düşünsel faaliyetler bu kültürün durağanlığı çerçevesinde olmuştur. Dolayısıyla dinin anlaşılması da aynı zihni ve kültürel çerçevenin etkisinde kalmıştır.

İnsan doğumdan ölüme kadar hayatı anlamlandırma çabası içindedir. İnsan, bu anlamlandırma faaliyetinde epistemolojik ve kültürel birçok araç kullanmaktadır. İnsanın dış dünyayı anlamlandırırken, olgu ve olaylarla kurduğu ilişkisinin biçimini belirleyen bir “referans çerçevesi” vardır. İnsana, evrene, inanca dair değerlendirme ve tanımlamaların biçimini bu referans çerçevesi belirler. Ondan tam anlamıyla bağımsız bir düşünmeyi gerçekleştirmek oldukça zordur. Câbirî, ortak referans çerçevesinin, toplumların yaşam biçimlerini ve akli işleyişlerini yönlendirmedeki etkinliğine dikkat çekmektedir.

#### 1.4. İslam-Siyasi Aklının Temelleri

Câbirî, modern Arap dünyasında din ile toplum/devlet arasındaki karmaşık ilişkiyi belirlemek için, çok daha dikenli olan erken dönem İslam'ı alanına girmektedir.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 66

<sup>73</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 72

<sup>74</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 368

Erken dönem İslam'ı üzerinde duruşu, Arap-siyasî aklının temel yönlendiricilerini tespiti yöneliktir. Üç ana kavram ya da faktörün önemini araştırmaksızın, Hz. Peygamber ve dört halifesinin yönetimi altındaki ilk İslam devletinin oluşumunu kavramanın imkânsız olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, İslam siyasal aklının davranış, uygulama biçimlerini yöneten ve yönlendiren şuur altı dürtüleri; kabile, doktrin (inanç/akide) ve ganimettir.<sup>75</sup> Bu kavramlar herhangi bir epistemolojik ya da gizli delil doğurmaz; İslam tarihi boyunca görülen sosyo-ekonomik ve siyasal güçlerin açık bir değerlendirmesini oluşturur. Câbirî, İslami vahye ve peygamberin rolüne erken dönem değerlendirmelerinde herhangi bir önem atfetmez. Erken dönem İslam toplumunun siyasal ya da ekonomik değerlendirmesinde, ganimet, akide ve kabile faktörlerine merkezi bir önem atfeder.<sup>76</sup>

Hz. Peygamberin ilk dönem çalışmalarında ve politikalarında bu faktörlerden yararlandığı görüşündedir. Nitekim Câbirî, Hz. Peygamber'in Medine'de ilk İslam devletini kurarken, bütün bu faktörlerden tam anlamıyla yararlandığını; çocukluğundan itibaren misyonunu korumak için kabile faktörüne ayrıcalık tanıdığını savunmaktadır. Aynı şekilde ilk halifelerin de çok katmanlı, çok etnik kökenli bir İslam imparatorluğu kurmak için kabile/ ganimet/ doktrin kombinasyonundan yararlandıklarını iddia etmektedir.<sup>77</sup>

Câbirî'ye göre Hz. Peygamber, İslam'dan önce Kureyş'in dini öneminin çok iyi farkındaydı. Onun Mekke aristokrasisinin dini pratiklerine yönelik eleştirisi, yeni fikirlerin yayılması için gerekli bir girişti. Hz. Peygamber cahili topluma karşı eleştirisinin olası kötü sonuçlarını; asabiyetin, yeni bir dayanışma formunun yani, Arap toplumundaki yoksullar ve marjinalerin dayanışmasının yardımıyla savuşturmuştur.<sup>78</sup>

Câbirî, İslam'ın mesajına düşmanlık edenlerin, Mekke'deki ilk dönemde Hz. Peygamber'in davetini önleyememe sebebini, kabile sistemi olarak görür. Ona

---

<sup>75</sup> Muhammed Âbid El-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akli*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 64

<sup>76</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 368

<sup>77</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 369

<sup>78</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 369

göre bu sistem Hz. Peygamber'i ve ilk Müslümanlardan birçoğunu korumuştur. Bir bakıma Hz. Peygamber meşruiyetini Kur'an'dan çok kabile dayanışmasından, ya da İbn Haldun'un ifadesiyle kabile asabiyetinden almıştır.<sup>79</sup>

Mekke toplumunun karmaşık bir kabile yapısına sahip olduğu bilinmektedir. Kabileler arası üstünlük yarışı, savaş hali için önemli bir potansiyeldir. Bilindiği üzere Kureyş kabilesi o toplumun önde gelen kabilelerindendir. Câbirî'ye göre bu kabilenin herhangi bir fiziksel saldırıya uğraması, dramatik bir patlamaya sebep olabilirdi. Bu çekince ve kabile asabiyeti, bir bakıma İslam'ı korumuştur.<sup>80</sup>

Câbirî kabile asabiyetinin İslam'ın yayılma ve korunma sürecine etkisini ifade ettikten sonra, ganimetin İslam'ın yayılmasındaki motivasyonuna vurgu yapmaktadır. O, Mekke'nin ticari kervanlarına yapılan saldırılardan elde edilen ganimetin, İslam'ın yayılmasında önemli bir rol oynadığını; zira Müslümanların, İslami doktrinin yanı sıra, maddi kazanımlarla da motive edildiğini savunmaktadır. Ganimet sadece Kureyş'e karşı orduların hazırlanmasında değil, aynı zamanda Müslüman bireyleri heyecanlandırmak için de kullanıldı.<sup>81</sup> “Hz Peygamberin Kureyş ticaret kervanlarını engellemesi ganimet elde etme dürtüsüyle değildi. Kureyş'i teslimiyete ve İslam'a girmeye yöneltmek içindi. O, Mekke'deki Kureyş önderlerinin önerdiği pek çok maddi ayartmayı reddetti.”<sup>82</sup> Hz. Peygamberin amacı İslam mesajını iletmek olduğu için, ticaret kervanlarına baskınları sırf ganimet elde etmek için yapmamıştır.<sup>83</sup> Hz. Peygamber, Kureyş'in İslam öncesi ticarî gücünü çok iyi biliyordu. Bu gücü yok etmek için, seriyye ve gazvelerle ticaret kervanlarına baskınlar düzenlemiştir.

Câbirî'nin bu durum tespiti, İslam'ın korunması açısından olumlu görülse de, asıl itibariyle ince bir eleştiriyi barındırmaktadır. O, Arap toplumunun bireysel hareket etme kabiliyetinden yoksun olduğunu vurgulamaktadır. Lehlerine ya da aleyhlerine olan bir durum karşısındaki davranış biçimlerini akıl değil, toplumsal

---

<sup>79</sup> Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akl*, s. 104,105

<sup>80</sup> Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akl*, s. 104-109

<sup>81</sup> Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akl*, s. 220

<sup>82</sup> Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akl*, s. 143

<sup>83</sup> Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akl*, s. 143

kabulleri ve gelenekleri yönlendirmektedir. Bireyin değil, toplumun öncelikleri ön plandadır. Nitekim Hz. Peygamberin ölümünden sonra da durum aynı şekilde devam etmiştir.

Hz. Peygamberin ölümünden sonra Müslümanların yeni durumlar ve sorunlar karşısındaki yaklaşımları ve çözüm önerilerini yönlendiren unsur kabile olmuştur. Kur'an'ın, peygamberden sonra nasıl bir yönetim sergileneceği, halifenin belirlenme kuralının ne olduğu üzerine bir hükmü açıkça beyan etmemesi, Müslüman'ları kendi kabile geçmişleri ve o zamana kadar oluşan İslami deneyimlerine dayalı, tamamen siyasi çözüm arayışına itmiştir. “*Sahabe sorunu icthadî bir konu olarak görmüştür. Kuvvetler dengesini öz önüne almışlar, güç, yetkinlik ve devletin çıkarını gözetmişlerdir. Bütün bunlar, genellikle kabile toplumunda kabile mantığına bağlıdır.*”<sup>84</sup> Bu hassas meselede karar veren ne akidenin mantığı ne de ganimettir; tamamen kabile mantığı karar vermiştir.<sup>85</sup>

Muaviye ve Hz. Ali arasında ortaya çıkan siyasi kavgaya kadar İslam dünyasında etkin olan unsur akidedir. Muaviye'nin galip gelmesi, yönlendirici unsuru değiştirmiştir. O da siyasettir. Muaviye toplumu oldukça politize etmiştir. Siyasal olan artık dînî karşısında önceliklidir. Ancak yine de yeni bir tarzda ganimet, akide ve kabile etkindir.<sup>86</sup>

Câbirî'ye göre, İslam'ın kuruluş devrinde devletin merkezîyeti ve eğitimli sınıf ya da dini elitin devlete genel bağımlılığı, İslam'ı devletin sosyal ve siyasal dokusunda zayıf bir unsur haline getirdi.<sup>87</sup> Kuruluş sürecinin hakim unsurları, ganimet ve kabile olmuştur. İslam'ın toplum içindeki etkinliği de bu unsurlar üzerinden yürümüştür.

Câbirî, çağdaş Arap devletinin mantığının ortaçağ İslam devletinden çok fazla farklı olmadığını, siyasal elitin hala farklı faktörlerin kombinasyonuna dayandığı, bunların da kabile, ordu, ideoloji ve din olduğu kanaatinde dir.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akl*, s. 178

<sup>85</sup> Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akl*, s. 178

<sup>86</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 372

<sup>87</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 374

<sup>88</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 375

İslam toplumunun bilgiyi üretme ve sorunları çözmeye çatışma kültüründen beslendiği söylenebilir. Düşünceler siyasi çekişmelere ve ideolojik bağnazlıklara feda edilmiştir. Düşünürler siyasetin bazen gölgesinde, bazen de karşısında durarak düşünce üretmişlerdir. Her iki durum da sağlıklı görünmemektedir. Aynı şekilde İslam düşünce tarihine bakıldığında, cedelci ve savunmacı bir düşünme biçiminin de olduğu görülmektedir. İslam dünyasında sadece düşünmeye ve bilgiye üretilmeye, çoğu kez motive olunamamıştır.

### 1.5. İslam Düşüncesinin Temel Epistemolojik Belirleyicileri

Câbirî'nin, ele aldığı şekliyle, İslam düşüncesinin ana hatları yorucu bir yapıbozum sürecinden sonra tamamen ortaya çıkabilir. O, İslam düşüncesinin başlangıcından itibaren özgün bir yapıya sahip olduğunu düşünür. İslam düşüncesinin temel epistemolojik biçimlenmesi, tarih boyunca yalnızca üç ana dönem özellikleriyle şekillenir. Bunlar İslam öncesinde, İslam'ın ilk döneminde ve on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu üç devir, bir arada yaşayan birçok epistemolojik modeli sergilemektedir. Her biri İslam dünyasını kendi imajına göre şekillendirmek üzere bir dizi ideolojik gücü yansıtmaktadır.<sup>89</sup>

Câbirî, İslam tarihinde İslam düşüncesinin formasyonuna müdahalelere çok fazla önem atfetmez. O'na göre ne Kur'an ne de sünnet, İslam epistemolojik formasyonunda önemli bir rol oynamıştır. Tedvin asrı, İslam'ın ilk birkaç yılına nazaran önceliğe sahiptir. Ona göre İslami bilimlerin sınıflandırılması ve İslam sanatının biçimlenmesi, İslam'ın ilk yıllarında değil, tedvin çağında gerçekleşmiştir. Bu nedenle Tedvin çağı, İslam dünyasında yeni bir epistemolojik ve entelektüel otoriteyi başlatmakta, temel referans sistemini oluşturmaktadır. O bu referans sistemine ilave olarak bu çağda iki referans sisteminden daha bahsetmektedir. Bunlar Sünni ve Şîf sistemleridir. Her iki sistemin epistemolojik unsurları aşağı yukarı aynı olsa da, farklı sosyal, siyasal ve ideolojik biçimler sergilemişlerdir. İslam'ın erken döneminde siyasal otorite konusundaki ihtilaflar, bu iki referans sisteminin doğmasına yol açmıştır.<sup>90</sup> Câbirî'nin, Arap bilgi

---

<sup>89</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s.363

<sup>90</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s.364

sisteminin genel ana hatlarının tedvin çağında şekillenmesine vurgu yapması, onun İslam düşüncesini okuyuş yöntemi hakkında bize ipucu vermektedir.

O halde Tedvin asrında neler oldu? Bu olanlar kendinden sonraki tüm düşünsel faaliyetleri nasıl bu kadar etkiledi sorusuna cevap arayalım.

Tedvin düşünürlerinin yerine getirdiği ilk görev, Arap dilinin prensip ve temellerini belirlemek, bu dilin gramerini yazmak ve evrensel özelliklerini şekillendirmektir. Dil, hem fikir üretimine hem de bu fikirlerin tutarlı bir form, şekil ya da sistem haline gelmesine yol açan araçtır. Başka bir deyişle, tedvin çağında dile ait kuralların oluşturulması, Arap dilinin bilimsel olmayandan bilimsel gelişmesini sağladı.<sup>91</sup> Çünkü tedvin asrından önce dil sadece konuşuluyor, yazılı bir kaynaktan değil, işiterek öğreniliyordu.

Dilin kurallara bağlanmasını fikhin kurallara bağlanması izlemiştir. Câbirî, fıkıh'ın İslam medeniyetinin kalbinde yattığını düşünür. Arap İslam medeniyetinin fıkha dayalı olduğunu savunur. O fikhin işlevini, toplumun sosyal, ekonomik ve siyasal işlerini düzenlemek üzere kurallar üretmek olarak düşünürken, fikhin ana hedefini, akıl için kurallar üretmek ya da aklın yasalar yapmasına imkân sağlamak olarak belirler. Bir bakıma fıkıh, aklın nasıl işleyeceğinin kurallarını koymuştur. Problemlerin çözümünde adeta tüm zamanlarda kullanılacak hazır kalıplar sunmuştur. Bireyin, özgün tercihleri ve şartlara göre çözüm önerileri olabileceği düşünülmemiştir. Her farklı probleme kısmi benzerliklerden yola çıkarak aynı çözüm uygulanmıştır. Neredeyse fıkıh, her başı sıkışanın çare aradığı bir başvuru merkezi olmuştur.

Şafii'yi İslam fikhinin Descartes'i olarak görür. Ona göre, Descartes, koyduğu metod kuralları ile modern Batı rasyonalizminin oluşumunu sağlayan kişidir. O, modern felsefenin kurucusu, modern zamanların aklının işleyiş kurallarını koyan filozoftur. Şafii de fıkıh prensiplerine tutarlılık kazandıran, Müslüman fıkıhçıların rasyonel kurallar üretmelerine yardım eden, İslam dünyasında aklın, problemlerin çözümünü hangi kurallar çerçevesinde

---

<sup>91</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s.364

gerçekleştireceğini belirleyen isimdir.<sup>92</sup> Sonuçta ortak yanları aklın işleyiş kurallarını koymalarıdır.

Câbirî'ye göre, dil, doktrin, fıkıh ve kelam meselelerinde, tedvin çağının Müslüman düşünürleri, bu bilimlerin epistemolojik temellerini belirlediler. Beyan referans sistemini (en- nizam el-ma'rifi el- beyani) kurdular. Tedvin çağının epistemolojik formasyonu ve çeşitli bilimlerin sınıflandırılması Yunan felsefesinin etkisi altında gerçekleştirildi.<sup>93</sup> Her ne kadar belli etkilenmeler olsa da, her medeniyetin kendine özgü bir anlama ve değerlendirme biçimi vardır. Örneğin;

Kadim yunan düşüncesinin aksine, İslam düşüncesinde “tanrı” kavramı başrole sahiptir. Bir başka deyişle, “Tanrı” kavramı insanla tabiat arasındaki ilişkinin merkezine yerleştirilmiştir. İnsan önce tanrıyı kavramalıdır. Nedenselliği ya da tabiat kanunlarını tanrıyı kavramadan anlayamaz. Müslüman düşünürlere göre Allah her an tabiata müdahildir. O'nun yaratması devam etmektedir. Tabiatı anlamakta vahyi bilgiye ihtiyaç vardır. Tabiat, tabiat olduğu için değil, Allah'a işaret etmesi açısından bilinmek istenir.

Yunan ve Avrupa düşüncesinde ise tabiat ve yasalarını kavramak tanrıyı anlamaya götürür. Amaç tabiatı anlamak olduğu için Tanrı ikinci plandadır. Tabiat kendi kanunları ve nedenselliği içerisinde devam eder. İnsan, tabiatı bu nedensellik içerisinde, Tanrıya ihtiyaç duymaksızın bilebilir.

Câbirî, tedvin çağında ortaya çıkan üç ana kavramsal referans sisteminin altını çizmektedir. Yani İslam düşüncesinin temel belirleyicileri bu bilgi sistemleridir. Bunlar, beyan, irfan ve burhan sistemleridir. İlki olan beyan, kutsal metni akıl ya da felsefenin üzerinde gören Müslüman fıkıhçılar tarafından geliştirilmiştir. Fıkıh bilimleri, Kur'an tefsiri, filoloji bu sistemin ürünüdür. İrfan sistemi erken dönem Arap ve İslam düşüncesi üzerindeki Fars felsefi sistemi ve mistik etkileriyle ortaya çıkmıştır. Hermetizm bu sistemin özüdür. O bu sistemi aklın devrede olmadığı, keşf ve ilhama dayalı bir sistem olarak nitelemektedir. Üçüncü sistem olan Burhan ise, Kuzey Afrika ve İspanya'daki Arap felsefi

---

<sup>92</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s.365

<sup>93</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 365

faaliyetlerinin ürünüdür ve en iyi Kindî, Farabî, ve İbn Rüşd tarafından temsil edilmektedir.<sup>94</sup>

Câbirî, tüm özgünlüğüne rağmen, İslamî fikirlerin, hicretin ikinci asrında, diğer medeniyetlerin felsefi ve entelektüel mirasıyla karşılıklı etkileşim ve çatışma sonucu filizlendiği kanaatindedir.<sup>95</sup> O, İslam düşüncesinin bilgiyi üretme kurallarının belirlendiği tedvin asrına özel bir önem atfeder. Ona göre İslam dünyasının tüm zamanlara şamil akli işleyiş ve anlama biçiminin referansı tedvin asrıdır. Tedvin asrının etkili otoritesi, özellikle bilgiyi üretme ve yeni zamanlara söz söyleme imkânını engellemiştir. Değişimler ve gelişmeler takip edilememiştir. Dini anlama biçimi tedvin asrında oluşan kurallara mahkum edilmiştir.

İslam düşüncesinin temel belirleyicilerine genel olarak değindikten sonra, şimdi de bu belirleyicileri, Beyanî, İrfanî ve Burhanî bilgi sistemleri içerisinde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

---

<sup>94</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 366

<sup>95</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 366



## İKİNCİ BÖLÜM

### İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ SİSTEMLERİ

Bu bölümde tedvin asrı ve sonrasında derlenip toplanan ve yeniden inşa edilen İslam kültürü içinde Arap Aklının geçirdiği ‘evreler’ takip edilecektir. Birbirinden farklı üç tür bilgi sistemi, başka bir deyişle İslam kültür içerisinde doğan ve gelişen bilgi sistemleri, (beyanî, irfanî, burhanî) olabildiğince tüm yönleriyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu düşünsel yapıların siyasi, sosyal, ideolojik ve fikri altyapılarının oluşumu üzerinde durulacaktır.

Düşünce sistemleri takip edilirken bazen tekrara düşülecek olsa da, daha çok bu bilgi sistemlerinin oluşum süreci, bilgiyi üretmedeki aklî işleyiş mekanizmaları, kavramları, barındırdıkları dünya görüşü üzerinde durulacaktır. Bilgi sistemleri ve bilgi türleri ile ilgili çizilen teorik çerçevenin, düşünce ve problemleri çözme biçimlerinin, hayata yansımalarının nasıl olduğunun cevabı aranacaktır. İslam beyan dairesi diyebileceğimiz din ve dil ilimlerinin nasıl kanunlaştırılıp işlendikleri ele alınacaktır. İslam düşüncesinin teşekkülüne ağırlık verilip, ilgi salt epistemolojik boyutla yani, İslam beyanî ilimlerdeki düşünme mekanizması ve teorik üretim yönüyle sınırlı tutulacaktır.

#### 2.1. Beyanî Bilgi Sistemi

Bu giriş, beyanî bilgi sistemi hakkında temel ve genel bir tasavvur oluşturmayı hedeflemektedir. Beyanî bilgi sisteminden kasıt, akıl yürütmeye dayanan orijinal İslam ilimleri olan nahiv, fıkıh, kelim ve belagattır. Amacımız beyanî bilgi sahasının ana prensiplerini, bölümlerini ve sistem dâhilindeki düşünce mekanizmalarının kurallarını netleştirmek, barındırdığı dünya görüşünün niteliğini açıkça ortaya koymaktır.

Câbirî beyan’dan, sadece ‘anlatma’ veya ‘tebliğ’ faaliyetini gerçekleştiren unsurları itibariyle değil, aynı zamanda ‘anlama’, ‘öğrenme’ ve genel olarak

‘düşünme’ faaliyetini gerçekleştiren unsurları da kapsayan, cami bir isim olarak söz etmiştir.<sup>96</sup> Bizde Câbirî’nin bu çizgisini takip etmeye çalışacağız.

Beyanî çalışmalar, tedvin asrının başlamasıyla beraber İslam kültüründe sözlü rivayete dayalı kültürden, yazılı ve dirayete / bilime dayalı kültüre, böylece de ‘halk’ kültüründen ‘bilgi’ kültürüne geçişi sağlayan ilmi faaliyetlerin başında yer almaktadır.<sup>97</sup>

Bununla birlikte eldeki bütün tarihi veriler, beyan alanının tüm incelemelerinin organize bir şekilde dil, nahiv, fıkıh ve kelim alanlarında; daha teknik bir ifadeyle, sonradan bu ismi alacak olan inceleme ve tartışmalarla başlamış olduğu gerçeğini pekiştirmektedir.<sup>98</sup> Bu tartışmalarda lafız-mana diyalektiği önemlidir.

Beyanî bilgi sisteminin tüm ilim branşları farklı konuları ele aldığı halde, ana problematik lafız ve mana etrafında ortaya çıkmıştır. Burada kullanılan problematik kavramından anlaşılması gereken şey, beyanî bilgi sistemi içerisindeki problemlerin hem sebebinin, hem de çözümlerinin birbiriyle bağlantılı ve girişik olmasıdır. Biri diğerinden bağımsız değildir. İşledikleri konuları aynı kavramlar etrafında tartışmışlardır. Kur’an metninin anlaşılması için gösterilen çaba, kavramların lafız ve bunlara yüklenen manaların önceliği ve sonralığı ile ilgilidir. Tartışmanın ana merkezini, lafız-mana ikilisinden hangisinin daha çok önemli olduğu belirler. Bu durum beyanî ilimlerin tümünün aynı konu etrafında toplanmasından kaynaklanır. Yani bu ilimler, faaliyetlerini nass (dini metinler) etrafında yapmaktadırlar. Beyanî sistem, dinin anlaşılması temelinde gelişmiştir. Beyanî dünya görüşü; Kur’an’ın Allah, tabiat ve insan ilişkileri hususunda sunduğu tasavvur biçimine dayanır. O halde bu özünde dini bir görüş biçimidir.<sup>99</sup> İslam dünyasının kendi özgünlüğü içerisinde, usul ve işleyiş biçimleri belirlenmiştir. Tüm yöneliş, Kur’an’ın anlaşılması üzerinedir. Evrene dair incelemeler ikinci plana atılmıştır. Beyanî ilimler, Arap kültürünün düşünme

---

<sup>96</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 18

<sup>97</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 18

<sup>98</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 18

<sup>99</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 231

biçiminin ve aklının somut göstergeleridir. Kısaca bu ilimler İslam düşüncesini ana yapısını oluşturur.

Beyan sahası alimlerine göre lafız ve mananın birbirinden ayrı ve kendi başına müstakil bir varlığı söz konusudur. Câbirî'ye göre bu şekilde bir yaklaşımın ortaya çıkaracağı kaçınılmaz sonuç, dil ile düşüncenin birbirinden koparılarak ayrılmasıdır.<sup>100</sup> Beyanî bilgi sistemleri içerisinde ana tema dillerin kökeni, lafız ve manadan hangisinin üstün olduğu, söylemin sistemiyle aklın sistemi arasındaki ilişkinin belirlenmesi tartışmasıdır. Ancak dil ile düşünce arasındaki ilişkiye herhangi bir şekilde ilgi gösterildiğine rastlamaz. Câbirî'ye göre bunun sebebi açıktır. Dilin düşünceye olan ilgisinin kurulamayışı, lafızdan ve dilden bağımsız olarak doğrudan düşüncenin işleyişine ilgi gösterilmeyişidir. Eğilimlerinin farklılığı ve ihtisaslarının çeşitli alanlara dağılmasına rağmen, beyan sahası bilginlerinin zihni, 'nasıl düşünürüz sorusu ile meşgul olmamıştır. Onların bütün düşünce alanlarına egemen olan soru 'beyan nasıl olur, beyan içeren söylemin yorumu nasıl yapılır? Böyle bir söylem nasıl üretilir? Sorularıydı. Beyan sahası alimleri kurallar çerçevesinde nasıl bir anlamlandırma yapılacağına odaklanmışlardır. Onlar için önemli olan özgürce yapılan düşünce derinliği değil, belirlenen kurallarla açıklamayı gerçekleştirmektir. Bizzat düşüncenin kendisi ve dil düşünce arasındaki ilişki ise onların ilgi alanı dışında kalmıştır.<sup>101</sup>

Beyanî düşüncede düşünme eyleminin bir diğer problemi sürekli olarak 'asl'a bağımlı olmasıdır. Başka bir ifadeyle, beyanî akıl, asıl/kaynak bir veriden (:nas) veya bundan elde edilmiş olan bir kaynaktan (kıyas, veya icmayla sabit olan şey vb.) hareket etmeyen hiçbir fikri etkinliği kabul etmez. Bunun dışında bir akli işleyişe de gücü yetmez. Asıl kavramı, beyanî düşüncede fer'in asl'a kıyas edilmesi metoduna dayandığı için, bizzat bilginin üretilmesi çabasını da belirler. Bu metot, fer'lerin ve hadiselerin, önceden belirlenmiş asıllara kıyas edilmesi çabasından oluşan bir silsileden oluşmaktadır.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 138

<sup>101</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 138

<sup>102</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 152

Câbirî'ye göre, Beyanî ilimler beyan şartlarını taşıyan söylemin ilimleridir. Yani bu ilimler faaliyetlerini nass (dini metinler) üzerinde ve nass etrafında yapmaktadırlar. Bir kısmı onun yorumunun kurallarını koymakla ilgilenir, diğer bir kısmı da, bu söylemin üretilmesi için gerekli şartları tespitte çalışır. Bu sebepten, bu ilimlerin herhangi bir konusu üzerinde düşünmek, vazgeçilmez olarak açık ya da üstü örtülü bir şekilde lafız ve mana problematiğinin içine dalmaya sebep olur.<sup>103</sup> Dile ait kavramlar ve bu kavramların zihni çağrışımları bir bakıma beyanî ilimlerin uğraş alanıdır. Lafız ve mana diyalektiği, beyan ilimlerinin düşünme biçiminin ana kodlarıdır. Beyanî bilgi sisteminde, lafız–mana problematiğindeki bilgiyi üreten akli eylem, lafızdan anlama yönelmektedir ve lafız önceliklidir

Akıl yürütmeye dayanan beyanî ilimlerin konusunun, yani nassın karakterinin, bizzat lafız mana ilişkisinde bütün bir düşüncenin yönünü zorunlu olarak belirlediği söylenebilir. Nassa, lafızlar, dilsel ifadeler ve söylem sistemi olarak bakılabileceği gibi, bir anlam ve gayeler topluluğu, fikir ve hüküm bütünü olarak da bakılabilir.<sup>104</sup> Ancak yapılan, Kur'an'ın anlam derinliğinin ihmal edilmesidir. Bir bakıma bu tartışmalar halkı, yaşamın gerçeklerini ilgilendirmeyen entelektüel tartışmalara mahkum etmiştir. Aynı içeriğin yeniden ele alınması, tekrarlanması ve geniş getirilmesi noktasında bütün imkanlar tüketildiğinde ise, tüm otoriteyi biçim, yani lafızlar ve lafzı güzelleştirici unsurlar ele geçirmiştir.”<sup>105</sup> Zihni eylem sadece fer'in asla kıyas edilmesiyle sınırlandırılmıştır.

Beyan düşünürlerinin Kur'an'ı anlama konusundaki akıl yürütme biçiminin aynı şekilde tabiat ve evren ile ilgili de geçerli olduğu söylenebilir. Kur'anı anlarken zihni eylem olarak kullandıkları kıyası, olaylar ve olguları anlamada da kullanmışlardır. Olup-bitenleri kendi kuralları içinde değil bir başka şeyle olan benzerliklerinden yola çıkarak anlamlandırmışlardır. Tabiatta olanları yaratana işaret etmesi açısından değerlendirmişlerdir. Bu Kur'an'ın da uslubudur. Kur'an'ın dikkat çekmek ve akli harekete geçirmek için kullandığı misallere dayanan bu

---

<sup>103</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 137

<sup>104</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 139

<sup>105</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 142

tarzı, beyan alimlerinin doğru anlayamadığı anlaşılmaktadır. Kur'an misalleri, sadece o şekilde düşünmek için önermemiştir. Daha doğrusu Kur'an belli ve değişmez bir akıl yürütme tarzını ortaya koymamıştır.<sup>106</sup> Böyle bir düşünme biçimi, tabiatı, insanı ve tüm evreni, sebep sonuç ilişkisine dayanan bir tarzda incelemesi mümkün görünmemektedir. Arap kültürünün ve yaşam biçimin etkisiyle, izlerden, işaretlerden ve belirtilerden yola çıkarak sonuca ulaşmaya çalışılmıştır. Yani beyani ilimler, sırf emare ve ipuçlarına dayalı bir akıl yürütme üzerine kuruludur.<sup>107</sup>

Bilindiği üzere Arap kültüründe olaylar adet olduğu için meydana gelmektedir. Bir sebep sonuç ilişkisi yoktur. Bu özellik, beyan düşünürlerin akıl yürütme biçimlerine de yansımıştır. Onlar yaşadıkları durumları, o anki şartlar göz önünde bulundurularak ve sebep sonuç ilişkisiyle anlama yolunu seçmezler. Konuyu adet üzerinden ve geçmişte benzerini arayarak ele alırlar. Ortaya çıkan sonuçlar sebebe bağlı değildir. Sonuç iki şeyin bir arada bulunmasından kaynaklanmaktadır. Pamuk ateşin yakıcı özelliğinden dolayı değil, ikisinin bir arada olmasından dolayı yanar.<sup>108</sup> Araplar, hem fikrî eylemlerinde, hem de davranış biçimlerinde, yaşadıkları coğrafî, sosyal ve ekonomik yapının etkisinde kalmışlardır. Bedevinin dediğini ve bir şeyi ifade tarzını hakem kılmak, cahiliye döneminin Arap yarımadasının coğrafî, sosyal, fikrî ve kültürel Arap evreninin hakem kılınması anlamına geleceği söylenebilir.

Beyanî düşünce biçimi, çağdaş bilimin nedensellik ilkesi ile örtüşmemektedir. Her an her şeyin olabileceği ve olayların çok seyrek yaşandığı çöl ortamının bu durumu, öncelikle dilin ifade biçimini etkilemiştir. Bir kültür taşıyıcısı olan dilin, beyan âlimlerini etkilememesi de mümkün değildir.

Nedensellik ilkesinin tamamen göz ardı edilmesi, insan iradesi ve sorumluluğunu da ortadan kaldırmaktadır. Her şey Allah'ın âdeti üzere oluyorsa insana bırakılan nedir? İnsana hiçbir şey bırakılmamışsa, ahiret, ceza, mükâfat, sorumluluk kimler içindir? Beyani bilgi sistemindeki belli kurallar, üretilen

---

<sup>106</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 325

<sup>107</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 322,323

<sup>108</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 270

düşüncelerin yaşama bağlantısını kuramamıştır denilebilir. Başta hayatın dinamikliği ve değişimi olmak üzere birçok şey, usul kaidelerine feda edilmiştir. Geçmişe bağlı kalma adına, yeni bir bakış açısı geliştirme, metodolojiyi yenileme fikri hep ötelenmiştir.

Beyanî görüşün temelinde ileri doğru bir hareket yoktur. Hareket bulunduğu yerde tekrardan ibarettir. Bu durum geçmişin görüşlerini tekrar etmeye yansımıştır.

Lafız-mana ve asıl fer', görüldüğü gibi, beyani bilgi sistemindeki metoda yani, beyanî ilimlerde düşünme ve bilgi üretim yöntemine hakim olan epistemolojik kavram çiftleridir. Beyanî bilgi sistemini sadece metod olarak görmemek gerekir. Bu sistemi aynı zamanda, diğer bilgi sistemlerinden farklı bir epistemolojik otoritenin hakim olduğu, farklı kavram ve tasavvurların dokuduğu belirli bir dünya görüşü olarak görmek gerekir.

Câbirî'ye göre Beyani Aklın baskısını yaşadığı iki istibdat vardır: “yöneticilerin siyasi baskısı ve bilgi açısından selefin baskısı. Kuşkusuz, ikinci baskıya düşmenin sebebi, karşı koyma ve mücadele etme gücü olmadığından, birinciden kaçmaktır.”<sup>109</sup>

### **2.1.1. Beyanî Bilgi Türleri**

Beyani bilgi sistemini, onu meydana getiren bilgi türleri ile analiz etmek daha açıklayıcı olacaktır. Çünkü beyani bilgi sistemi denilince dil, fıkıh ve kelam akla gelmektedir. Bu bilgi türlerinin, Câbirî'nin yöntemiyle derinlemesine yapıbozumu, sistemin arka planında var olan yönlendirici yapının ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu bilgi türleri, oluşum süreci ve İslam düşüncesine etkisi temelinde ele alınacaktır.

#### **2.1.1.1. Dilin Yapısı ve Beyanî Bilgi Sistemi**

Câbirî öncelikle Arapçanın kurallarının oluşum ve derlenmesi sürecine yoğunlaşmaktadır. Bu süreci, felsefe Yunanlıların ‘mucizesi’ ise, Arap diline ait

---

<sup>109</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 181

ilimler de hiç kuşkusuz Müslüman Arapların ‘mucizesidir’<sup>110</sup> şeklinde değerlendirir. O, yapılına olağanüstü olarak nitelendirmektedir ve sürece olan hayranlığını şu şekilde ifade etmektedir:

Onu konuşan kabilelerin arasında yaşamadıkça anlaşılması ve öğrenilmesi mümkün olmayan ‘fitrat ve tabiata’ dayalı bir dili, ilim öğrenmede başvurulan ilke, metod ve mukaddimelere bağlı kalma yoluyla öğrenilebilir bir dil haline getiren ve bu kadar kısa sürede tamamlanan böylesi bir değişimden daha güçlü ve köklü olağanüstü bir şey olabilir mi?<sup>111</sup>

Câbirî’ye göre Arapça, dile ait sözcüklerin toplanması, dökümünün yapılması, türetilme yollarının belirlenmesi, cümle kuruluşları ile ilgili kuralların konması ve yazımdaki karışıklığı önleyecek işaretlerin icat edilmesiyle, ilim dışı bir olgu olmaktan çıkarılmış ve bir ilme dönüştürülmüştür<sup>112</sup>

Câbirî başta Kur’an dilinin bozulmaya karşı korunması olmak üzere, dilin toplanması ve kurallarının üretilmesi işleminin çeşitli sebeplere bağlanabileceğini düşünmektedir. Bunlardan bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

Tedvin asrıyla birlikte İslam coğrafyasının genişlemesi,  
Arapçayı bilmeyen Arap olmayanların İslam’a girmesi,

Fars asıllı divan katiplerinin, idare dilinin Arapçalaştırılmasından sonra makam ve mevkilerini koruma niyetiyle Arapça öğrenme hırslarının doğması,

Dil hatalarının (=lahn) artmasıdır.<sup>113</sup>

Arap dilinin komple gözden geçirilme sürecinde izlenen metotlarda gösterilen katılık ve titizlik de dikkat çekicidir. İzlenen bu titiz ve katı tutum, dilin kendi içyapısında olumsuz etkiler oluşturmuştur. Câbirî, çalışmaların titizliğini, adımlardaki isabeti ve içsel mantığındaki sağlamlığını önemser. Söz konusu metodu, katı olması yani dilin yenilik ve gelişmelere açık olmasını engellemesi, dildeki fitriliği ve tabiiliği bir kenara itmesi gerekçesiyle<sup>114</sup> tenkit eder.

---

<sup>110</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 80

<sup>111</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 80

<sup>112</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 80

<sup>113</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 81

<sup>114</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 81

Arapçanın dönüşüm işlemini bütün olarak Halil b. Ahmet el- Ferahidi veya öğrencisi Nasr b. Seyyar'ın oğlu el-Leys tamamlamıştır.<sup>115</sup> Câbirî, Halil b. Ahmed'in Arap Alfabesinin terkiibinde Hindistanlı Sanskritçe bilginlerinden etkilenebileceğini düşünmektedir. Ancak durum ne olursa olsun, Halil b. Ahmed'in 'Kitabü'l-Ayn' adlı sözlüğünde kullandığı 'metodik ilke' dikkat çekicidir. Bu ilke başka bir kaynaktan aktarılma olsa bile ancak münzevi ve matematiksel düşünen bir akıl tarafından kullanılabilir. Ona göre söz konusu akıl, aynı zamanda zengin bir müzik duyarlılığıyla kesinlikle çelişmeyen bir akıldır.<sup>116</sup>

Câbirî, Halil b. Ahmed'in çalışması ile ilgili şunları söyler:

Zengin müziksel duyarlılığı ile Arap şiirine yöneldi ve ondan şiirin döküldüğü –görülme- gizli kalıpları süzüp çıkardı. Ardından matematiksel kafa yapısıyla teorik kalıplar tasarlamaya girişti. Bu kalıplar dildeki asılları ortadan kaldırmayan kalıplardı. Sonra Arapça konuşmayı bunlara uyguladı. Halil, başlangıçta 'gerçekten mümkün olma' hususuna dikkat etmeksizin 'zihinsel mümkün oluştan hareket etmiştir. Daha sonra deneme ve uygulama aşamasında matematiksel ve teorik bilgidan somut gerçekler dünyasına geçiş yapmıştır<sup>117</sup>

Halil b. Ahmed'in sözlüğünü Arapçada olduğu gibi dünya dilleri tarihinde de kendi türünde yazılmış ilk sözlük olarak nitelendiren Câbirî, bu sözlükte uygulanan metodu şöyle açıklamaktadır:

Arap alfabesindeki harfleri; ikincil grupların kendisinden türediği bir ana grup olarak kabul etmiştir. 28 harften / elemandan oluşan bu ana gruptan türeyen ikincil gruplar iki ile beş elemana (harfe) sahip olan gruplardır. Halil, Arapça kelimelerin iki, üç, dört, ya da beş harften oluştuğunu tespit etmiştir. Bu sayıya eklenecek harfler, kelimenin ana yapısından olmadığı için kelimeyi ana yapısına döndürerek atılabilecek harflerdir. Halil işte bu esasa dayanarak alfabedeki harfleri sırayla ikili, üçlü, dördü ve beşli terkiplere dönüştürmeye başlamıştır. Bu işlemle yapılabilecek bütün terkipleri sıralamıştır. (Örneğin, bed, deb, ebed, edeb, bede'e, bade, dabe, deba...gibi) Mükerrer olanları toplamdan çıkardıktan sonra Arap harfleriyle oluşturulabilecek kelimelerin tamamının toplamı bazı tarihçilerin aktarımına göre 12.305.412 bulmuştur. O, bu toplama ulaştıktan sonra, bu lafız-grupları tek tek ele almış ve kullanılanları (darebe gibi) kaydederek, (ceşesa) gibi Arap dilinde kullanılmayan harf gruplarını bir kenara atmıştır<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 81

<sup>116</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 81

<sup>117</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 81

<sup>118</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 82



Arapçanın toplanması ve lafızlarının tasnifinde Halil b. Ahmed ve onun ardından gelenlerin izledikleri metodik ilke, salt mantık açısından bakıldığında, gerçekten de bilimsel, mantıksal, akli, matematiksel ve seviyeli bir katılığa sahiptir.<sup>119</sup> Câbirî yapılanı, akıl kurallar çerçevesinde çalıştığı müddetçe över. Ancak yaşayan vakıaya ve hayatın işleyişine uymadığı için eleştirir.<sup>120</sup>

Câbirî, hayatın dinamikliği ve gelişmenin sürekliliği karşısında gelişme mantığına tam özgürlük verilmesi gerektiğini düşünür. Matematiksel mantık ve sembolik mantık kalıplarının böylesine canlı bir vakıaya dayatılmasını duraklama ve taşlaşmaya yol açacağı için doğru bulmaz.

Tabii ve fitrî Arap dilinin kurallı ve bilimsel bir dile dönüştürülmesini olumlu bulur. Aynı dili, kendisini gelişmeleri takipten, değişim ve yenilik olarak kabul edilmesi gerekenleri kabul etmekten aciz hale sokması yönünden eleştirir.

Halil b. Ahmed zihinsel mümkünlükten hareket etmiş, alfabedeki harflerde salt matematiksel bir ilişki kurmuş ve terkip edilebilir lafızları belli bir sayıda sınırlandırmıştır. Bu ilke tabii olarak dili, yaşayan vakıayla alışveriş neticesinde doğan bir birikim değil, zihnin ürettiği bir olgu haline getirmiştir. Bu durumda da iş, dili derleme işinden, bir varsayıma gerçek dayanaklar araştırma işine dönüşmektedir.<sup>121</sup> Zihinde oluşturulan kalıplar, kelimelerin türetilmesi için sınırlı kalmaktadır. Bu durumda kelimeler vakıaya uygun oldukları için değil, kıyasen mümkün oldukları için sahih kabul edileceklerdi. Kelimeler hayatta karşılaşılan bir durumun, nesnenin karşılığı olarak oluşmamaktadır. Hiçbir karşılık olmadığı halde kelimeler oluşturulan kalıplara göre türetilmektedir. Bu kelimeler vakıaya uygun değildir. Câbirî'nin ifadesiyle, "kelimelerin sıhhatinin dayandırıldığı fer'i veri, sosyal tecrübelerin ve incelemelerin ortaya koyduğu bir veri değil, teorik bir varsayımdır."<sup>122</sup> Yaşamdan uzak kelime üretimi, kavramları ruhsuzlaştırmakta, anlam derinliğinden uzaklaştırmakta ve donuklaştırmaktadır.

---

<sup>119</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 82

<sup>120</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 82

<sup>121</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 83

<sup>122</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 83

Câbirî Halil b. Ahmed'in izlediği yolu, Arap dilinin tedvin asrında maruz kaldığı yapay bir oluşum ve imalattan başka bir şey olarak görmez. Onun izlediği yol, Arap dilini donuk ve değişmez kalıplara tıkamış ve onu kelime sayısı olarak sınırlı, dönüşüm imkanı olarak kısıtlı, tarihsellik boyutu olmayan bir dile çevirmiştir.<sup>123</sup> Tarihsellik boyutunun olmaması konusunda da şöyle söylemektedir: “*Arapça olayların gelişmesine, zamanın değişmesine ayak uydurabilen bir dil değildir.*”<sup>124</sup> Câbirî Halil b. Ahmed'in kullandığı bu yöntemi, ‘sima’a’ (işitmeye) katılan yapay ve yapmacık kelimelerin ortaya çıkmasına sebep olduğu görüşündedir. O bunu, başka bir olumsuzluk olarak görür.

Daha önce söylendiği üzere, dilin kurallarının belirlenmesi çalışması, Araplarla Arap olmayanların birbirine karışması sonucu ortaya çıkmıştır. Özellikle devlet kademelerindeki yerlerini korumaya çalışan Farisilerin Arap dilini konuşurken yaptığı hatalar, bozulmanın şehirlerde başladığını göstermektedir. Şehirlerdeki bu bozulma, dikkatlerin çöllerde yaşayan bedevilere çevrilmesine neden olmuştur. Câbirî’ye göre Sahih dil, tabîi olarak, bedevilerden ve tabiatlarını korumaya devam eden kapalı kabile toplumlarından soruluyordu.<sup>125</sup>

Çöl ortamında yaşayan bedevilere karşı bu yöneliş, hicri II. Yüzyılın başlarında dil rivayetini bir meslek haline getirmiştir. Halil b. Ahmed bunlardan biridir. Bu ravilerin koydukları en önemli şart, kendisinden dil/kelime alınacak kimsenin derice sert, dilce fasih olmasıydı.<sup>126</sup> Bu yöntem sonucunda bir bedevi, -şöhret veya deneme yoluyla- bedevilik ve fasihlik şartlarına haiz olduğunu kanıtlayınca, âlimler hakkında hüküm verme, onların görüşlerini doğru veya yanlış olarak niteleme hakkına sahip olmuştur. Böylelikle bedevi, âlimlerin boyun eğdikleri bir kanun haline gelişir. Önemsenen bu bedevilik sayesinde cahil bir Arap, âlimlerin hocası, ihtilaf ve husumetlerde görüşlerine başvuru bir mercii konumuna yükselmiştir.<sup>127</sup> Âlimlerin bedevilere olan bu güvenleri ve onları dil hataları konusunda masum görmelerinin sebebini Câbirî, şu şekilde izah

---

<sup>123</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 84

<sup>124</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 84

<sup>125</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 84

<sup>126</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 84

<sup>127</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 84

etmektedir: “Bunun sebebi sırf onların dildeki masumiyetlerine olan inançları değil, aynı zamanda onların söz ve konuşmalarına dayanarak oluşturdukları kuralların da hatasız olduğunu kanıtlama istekleriydi.”<sup>128</sup>

Arap dilinin en büyük ve en zengin sözlüğü olan ‘Lisanü’l Arap’, yazıldığı dönemde ortaya çıkan, tabiat varlıkları, sanayi dalları ve ürünlerinin isimlerine ve yeni teorik terimlere yer vermemiştir. Bu sözlüğün malzemesi Tedvin Asrı’nda bedevilerin ağzından derlenmiştir.<sup>129</sup> Yaklaşık seksen bin kök kelimeyi açıklayan bu eserde yer alan sözcük dağarcığı, Tedvin Asrı’nın kahramanı olan “bedevi”nin yaşam dairesinin dışına taşmamıştır.<sup>130</sup>

Câbirî Arap dilinin gelişimi ile sosyal hayatın gelişimi ve değişimi arasında bir paralellik olmadığını düşünür. Ona göre Arap dili olgunlaşma sürecinden sonra donmuştur. Ama sosyal hayat ne donmakta ne de mumyalanmaktadır. Sosyal hayatın fasih Arapçadan intikamı, halk Arapçası lehçelerini dayatması şeklinde olmuştur. Bu lehçeler hâlihazırda fasih Arapçadan ‘çok zengin’ durumdadırlar. Aslında bizatihi tedvin asrında da aynı durum geçerliydi. İşte Arap İnsanın günümüze dek sancısını çektiği korkunç parçalanma ve tehlikeli yabancılaşma burada yatmaktadır.<sup>131</sup> Yani kuralları oluşturulmuş ve lügatlere yazılmış dil, hayatın dinamikliği karşısında durağan duruma düşmüştür. Ancak halk Arapçası hayatın değişimi ve gelişimini takip etmeyi başarmıştır.

Arapçanın iki önemli özelliğini, tarihsel bir dil olmayışı ve duyusal bir karaktere sahip oluşudur.<sup>132</sup> Arapça, Halil b. Ahmed ve öğrencilerinden günümüze kadar, nahiv ve sarf yönünden hiç değişmeden gelmiştir. Arapçanın tarihsel bir dil olmamasından kasıt da budur. Câbirî Şu ifadeyle durumu net bir şekilde açıklamaktadır. “Arapça tarihin üstünde, gelişmenin gereklerine olumlu karşılık vermeyen bir dildir.”<sup>133</sup>

---

<sup>128</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 84

<sup>129</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 78,79

<sup>130</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 79

<sup>131</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 79

<sup>132</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 87

<sup>133</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 87

Bedevilerin hayat şartları ve özellikleri, onların görüş ve düşüncelerine duyusal bir karakter kazandırmıştır. Dilin, başkalarından değil de sadece bedevilerden derlenmesi, bir anlamda bu dilin dünyasını o bedevilerin dünyasıyla sınırlamaktadır.<sup>134</sup>

Arap dilinin doğduğu, en azından derlendiği ortam, çöller gibi uzayıp giden bir zaman sürecini yaşayan, bedevi Arapların ortamıdır. “Bu zamanın en önemli özelliği, tekrar ve durağanlıktır.”<sup>135</sup> Bu ortamda Araplar adeta birbirlerini tekrar etmişlerdir. Yeni durumlar karşısında, hazır eski kalıpları yardıma çağırılmışlardır. Kendiliğinden özgürce üretme ve farklı olma yerine, var olana benzemeyi tercih etmişlerdir.

Arap dilinin derlenme ve kurallarının oluşum sürecinin niçin bedevi Araplardan yararlanılarak yapıp da Kur’an’dan yararlanılarak yapılmadığı şeklinde bir soru soran Câbirî, cevabı eski dil bilimcilerin bakış açısıyla vermektedir.

Kur’an yedi kıraat üzere nazil olmuştur. Bu kıraatlar arasındaki fark, çok basit ve sınırlı olmasına rağmen, lafızlarda ve nahiv yapılarında değiştirme yapılmaksızın çözümlenemeyecek lafzi ve nahvi sorunlara yol açmaktaydı. Onların dini hassasiyetleri, Kur’an’ın kutsal metinlerinde bunu yapmaya müsaade etmediği için, onlarda bedevilerin sözlerine yönelmişlerdir. Çünkü Kur’an lafzı üzerindeki yapılacak her türlü tasarruf, tevil sayılmaktaydı ve onlar da bundan sakınıyorlardı.<sup>136</sup>

Ancak Câbirî meselenin bu kadarla kalmadığı düşüncesindedir. O şöyle devam etmektedir;

Dilin derlenme ve kurallara dayandırılmasının hareket noktası, Kur’an’ın dışarıdan gelen hataların ona sızmasına engel olmak ise, bu Kur’an’ın dışarıdan korunmasını gerektirecektir. Ayrıca Kur’an’ın kelime ve ibarelerini anlamaya yönelik ihtiyaç da giderek büyüyordu. Dil bilimcileri söz konusu çalışmaya sevk eden faktörlerin arasına bu ihtiyacı da eklersek aslında ulaşılmak istenen noktanın bir mavera (Arap olmayan) dilinin oluşturulması olduğunu görürüz. Bu mavera dili, kelimelerin ve mecazi ibarelerin anlaşılması planında bir referans çerçevesi oluşturacaktı.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 87

<sup>135</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 87

<sup>136</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 85

<sup>137</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 86

Bedevi Araplara yönelişin sebebi ne olursa olsun, Onların bedevilerden derledikleri Arapça, Kur'an'la kıyaslandığında gerçekten de yoksul bir dildir.<sup>138</sup> Çünkü Kur'an, Arapça olmayan kelimelere yer vermiş ve onları Arapçalaştırmıştır. Câbirî, fasih sözlüğün ise bu kelimeleri 'yabancı' kelimeler olarak kabul ettiğini ve onlarla bunu gözeterek ilişki kurduğunu belirtmektedir.

Dil derleyicilerinin katı tutumu, Arapçanın birçok yeni kelime ve kavramdan mahrum kalmasına yol açmıştır. Arapça, Kur'an dilinden daha dar kapsamlı, daha az esnek olması dolayısıyla uygarlık bakımından ondan daha geride kalmıştır. Câbirî, tedvin asrında teşekkül eden Arapçanın, Kur'an'ı anlamaktan aciz kaldığını düşünür.<sup>139</sup> Öyleki, daha sonra Kur'an yorumlarında ortaya çıkan ihtilafların temelinde bedevi Araplardan öğrenilen Arapçanın olduğu görülmektedir.

Görüldüğü üzere Câbirî, dilin kurallarının oluşturulmasını, bilimsel bir nitelik kazanması açısından doğru bulurken, kuralların matematiksel bir mantık çerçevesinde ele alınıp, sosyal hayattan koparılmasını eleştirmektedir. Akıl, yaşanan olayın özelliği, içeriği, sebepleri ve sonuçları etrafında değil, durum ne olursa olsun kuralların baskısı altında düşünmektedir. Bu durumda Kur'an'ın ayetleri, hayatla birlikte yürüyen, zamanın sorunları ile yüzleşebilen şekilde yorumlanamamaktadır. Kur'an'ı yorumlayanlar, Arap dilinin bu handikapı yüzünden gelişen ve değişen şartlara cevap üretmekte zorlanmıştır denilebilir. Kur'an kavramlarının anlam derinliği ve potansiyeli, bedevi Arabın zihni kapasitesi ile sınırlı kalmıştır. Anlam, onların yaşam standardının zihni çağrışımlarına mahkum olmuştur.

#### **2.1.1.2. Arapça Dil Yapısının İslam Düşüncesine Etkisi**

Câbirî, dilin Araplar üzerinde etkililiğini, "*Arap dilini kutsama derecesinde sever*"<sup>140</sup> şeklinde ifade eder. Öyle ki, Arap, "dilini kendi gücünün bir ifadesi

---

<sup>138</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 88

<sup>139</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 88

<sup>140</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 75

olarak görür”<sup>141</sup> der. Ona göre Arap, şeylere sahip olmayı, Arapçayla kurduğu diyalogda ve onu iyi kullanmakta bulur.

Kur’an “apaçık Arapça” olduğu için her zaman Arap karakteri taşımaya devam etmiştir. Câbirî burada, dilin etkililiğinin zaman üstülüğüne de dikkat çekmekte, Kur’an’ın vahyi özelliğinin dile güç kattığını ima etmektedir.

Arapçanın Arap Akli üzerindeki baskın etkisi, Arapçanın Arap Aklının oluşumsal verilerinden biri olmasıyla <sup>142</sup> ilişkilidir. Câbirî bu durumu şu şekilde ifade eder: “*Tarihi gerçekler Arap Aklının yürüttüğü ilk düzenli ve ilmi çalışmanın Arapçanın derlenmesi olduğunu kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır.*”<sup>143</sup> Ona göre lügat ve nahiv ilimlerine şekil veren ilk ilmi çalışmaların izledikleri metodoloji, kullandıkları kavramlar ve dayandıkları zihinsel mekanizmalar, İslami ilimlerin müessisleri için de yaslanılacak bir “esas” oluşturmuştur.

Câbirî’ye göre Usulü Fıkıhçılar Arapça’yı, Kur’an’ın mahiyetinin bir parçası olarak görür.<sup>144</sup> Kelami veya fihhi içerikli olsun mezhebi ihtilafların birçoğunun dil kaynaklı olduğunu düşünür. İslam düşüncesinde birçok ihtilafın sebebini, Arapçanın gerek lafız gerekse lafızlara yüklenen anlam zenginliğine ve cümle terkiplerindeki çeşitliliğe bağlar. Sosyal, ekonomik veya mezhebi kökenleri olan siyasi ihtilaflarda, Arapça olan dini nasrlara başvurulmuştur. Bunun sebebi, Arapçanın yapısal bir özelliği olarak, dayanak ve örtü olarak kullanılmaya çok uygun olmasıdır.<sup>145</sup>

Câbirî, Arap dilini, Arap içsel dinamikleri açısından yazma ve düşünmenin en yüksek seviyelerine çıkılabilecek potansiyele sahip olduğu halde, modern çağın getirdiği olguları ifade etmede yetersiz görür. Ona göre, Günümüz Arap düşünürleri, atalarımızın kendi meselelerini veya kendilerine aktarılan meseleleri düşünmede kullandıkları kavram ve ıstıhlara sahiptirler. Ama aynı düşünürler,

---

<sup>141</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 75

<sup>142</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 75

<sup>143</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 75,76

<sup>144</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 75

<sup>145</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 75

çağımızdaki özellikle teknoloji ve endüstriyel bilimlerle ilgili olguları ifade etmede sözcük sıkıntısı çekmektedirler. Öyle ki, eğer yaşadığımız çağda sadece sözlüklerimizde var olan sözcükleri konuşmamız istenirse, evlerimizde, cadde ve okullarımızda, zamanın büyük bölümünü susarak geçirmemiz gerekecektir.<sup>146</sup> Ortaya çıkan sonucu Câbirî şöyle tasvir etmektedir:

Zorunlu olarak halk lehçelerini (Ammiyye) kullanan Arap düşünür, modern uygarlığın çeşitli ürünlerini ‘kırarak’ Arapçalaştıran bu lehçeye dayanarak düşünme işlemine girişmemektedir. Çünkü Ammice çağdaş teknoloji dili bakımından zengin olmasına rağmen, düşünme işlemi için gerekli araç ve dinamiklere sahip olmayan bir dil yapısıdır. O bir kültür ve düşünce dili değildir.<sup>147</sup>

Burada, dilin kavramlarının insan zihninde yaptığı çağrışıma dikkat çekilmektedir. Dildeki bir kavramın başka bir dilde karşılığını bulmak, ya da o dilde ifade etmek, o kavramın tüm boyutları ile anlaşılması için yeterli değildir. Dilin gücü düşünmeyi tahrik etme potansiyelindedir.

Arapça dıştan görünen zenginliğine rağmen aşırı derecede yoksuldur. İster Arap öğrenci, ister öğretim görevlisi olsun, Ammice dilin dünyası ve fasih dilin dünyası olmak üzere ikisi de eksik olan iki ayrı dünyada yaşamak zorunda kalmaktadır.<sup>148</sup> Her iki durumda da Arapça düşünce açısından sınırlıdır.

Birden çok yabancı dil bilen Arap, tam bir zihni parçalanmışlık yaşar. Câbirî, yabancı dil bilen Arabın yaşayış biçimini şöyle tasvir etmektedir: “*O, yabancı dille düşünmekte, fasih Arapçayla yazmakta, evde, sokakta hatta üniversitede Ammice’yle konuşmaktadır.*”<sup>149</sup>

Dilin düşünceye bağlı olduğu temel bir olgudur. Düşüncelerin değişmesi ile onları karşılayacak kavramların da değişmesi bunun göstergesidir. Ancak Câbirî Arapçada böyle bir ilişkinin olduğu kanaatinde değildir. Ona göre Arapçada böyle bir ilişki kurulamamıştır. Beyanî ilimlerde lafız-mana ilişkisi tartışmaları bunun en önemli göstergeleridir. Bu tartışmalarda, daha öncede belirtildiği gibi, düşünce

---

<sup>146</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 79

<sup>147</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 79, 80

<sup>148</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 80

<sup>149</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 80

üretmek akla gelmemiştir. Yapılan iş, lafızların yapısından yola çıkarak anlamlar üretmektir.

Câbirî'ye göre, geçmişteki beyan âlimleri kendi alanlarına özgü bir dil (nahiv dili, fıkıh dili, kelim dili vb.) üretmelerine rağmen, bu yaratıcı dil çalışmalarını düşünce konusu haline getirememişlerdir.<sup>150</sup> Böylece düşüncenin sözlü ifadeye, mananın lafza olan üstünlüğü sonucuna, en azından teorik çalışmaların belirli bir seviyesinde bile ulaşamamışlardır. Bu, onların, nassların kaynak olarak alınması esası üzerine kurulan bir bilgi alanında, düşünce ve bilgi üreten bir etkinlik içinde olmalarından kaynaklanıyordu. Onlar için nass sadece Kur'an'ın metnidir. Oysa tabiat da bir nasstır. Onlar tabiatı kendi kanunları çerçevesinde değil, olup-bitenlerin Kur'an'da, karşılığını arayarak incelemişlerdir.

Câbirî, mananın lafza ve düşüncenin dile önceliği, yalnızca düşünce ve ifadenin nasslardan bağımsız olarak yöneldiği konularda, yani duyuşsal ya da akli oluşumlarla ilgili konularda (doğa ve fen bilimleri ile matematik gibi) açıkça görülebildiğini düşünür.<sup>151</sup> Burada düşünce ile onun hissi ya da akli verilerden meydana gelen konusu arasındaki ilişki düşünceden dile doğru yönelmiştir. Düşüncenin yöneldiği konu nasslar ise bu durumda ilişkinin yönü dilden düşünceye yani, nasstan onun akli içeriğine doğrudur.<sup>152</sup> Câbirî'nin buradaki eleştirisi, Arap diline ait kuralların düşünce alanını sınırlamasıdır. Dilin kelimeleri ile ilgili kuralları, düşüncenin de kuralları haline gelmiştir. Dikkatler manaya değil, lafızların şekilleri ve oluşumlarıdır.

Arap dili ile ilgili çalışmalarda, dilin şekilsel yönü ile ilgili kuralların katılığından söz edilmiş ve eleştirilmişti. Câbirî'ye göre Dilciler, bunun da ötesine geçmişlerdir. Gramer kurallarını oluştururken (nahiv), lafızlarla ilgili kaideler koydukları gibi manalarla da ilgili kaideler koymuşlardır. Ona göre, nahiv kaidelerinin büyük çoğunluğu olmasa bile, birçoğu aynı zamanda düşüncenin kuralları haline gelmiştir. Bunun sonucunda nahivcilerin gözünde dil, düşünce

---

<sup>150</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 139

<sup>151</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 139

<sup>152</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 139



aracı ya da onun aynası olmaktan çıkmıştır. Dil, kendi kategori ve kalıpları içinde düşünceyi sınırlandıran bir kap haline gelmiştir.<sup>153</sup>

Arapça hayatın dinamikliği içerisinde sönük kalmıştır. Kavramları zihinlerde derin çağrışımlar yapmaktan acizdir. Kavramlar, düşünmeyi motive etmek bir yana, hazır kalıplara göre üretilmekte, akli çaba söz konusu bile olmamaktadır. Geçmiş, bütün yönleri ile kendini tekrar ettirmektedir. Dilde şekil (lafız) ön plana çıkarılarak, anlam ihmal edilmiştir. Böylece Kur'an'ın anlam dünyasındaki evrensellik, her zaman ve şartta yeniden yorumlanma potansiyeli, geçmişin (selefin) otoritesine feda edilmiştir denilebilir.

Dilin, belirli bir zaman diliminde toplumsal uzlaşma ile ortaya çıkan anlam ve kuralları, doğal olarak tüm zamanları kuşatacak niteliğe sahip değildir. Böyle olunca da dilin sunduğu imkânlar, sınırlı kalmaya mahkûmdur. Arapçanın bedevi Arap kültürü içerisinde oluşması, dilin potansiyelini görmek açısından önemlidir.<sup>154</sup> Keskin,

Dilin derlenme faaliyetlerinde bedevinin diline müracaat yoluyla, Kur'an ve sünnetin algılanması, dini cahiliye öncesi algıya mahkum etmiştir iddiasını İslam öncesi Arap aklının yeni bir forma büründürüldüğü şeklindeki oryantalist bir yaklaşımı yansıttığını<sup>155</sup> ifade etmektedir. Keskin Câbirî'nin bu yaklaşımını Kur'an her ne kadar Arabın linguistik araçlarını kullanmışsa da Kur'an'ı kullanımda, bu linguistik araçların semantik dönüşümü ve yine Kur'an'ı kullanımındaki paradigmatik ilişkiler yoluyla yeni bir anlam bütünlüğünü oluşturduğunu anlayamamak anlamına geldiğini<sup>156</sup> söyler. Yine dil bağlamında Câbirî'ye şu eleştiri yöneltilmektedir.

Çağdaş İslam düşüncesi geleneksel İslam düşüncesinin metafizik karakterine yönelik eleştiriler geliştirirken, kendi özgünlük iddiasından da vazgeçmiş görünmektedir. Metafizik bir tasavvuru olmayan ve buna bağlı

---

<sup>153</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 140

<sup>154</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 140

<sup>155</sup> İbrahim Keskin, 'Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam düşüncesinin çağdaş inşası', s. 90

<sup>156</sup> İbrahim Keskin, 'Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam düşüncesinin çağdaş inşası', s. 90

olarak da metafiziğe dayanmayan bir dilin pozitivist bir dilden farkı ne olacaktır?<sup>157</sup>

### 2.1.1.3. Fıkıh Usulü (Metodoloji) Oluşum Süreci

Câbirî'ye göre, İslam medeniyetini ürünlerinden biriyle adlandırmak gerekirse, onun için bir fıkıh medeniyeti diyebiliriz.<sup>158</sup> Hiç kuşkusuz fıkıhın, ferdin ve ümmetin akli disiplinleri üzerinde yani, düşünme ve bilgiyi üretme yolları üzerinde güçlü etkileri vardır.<sup>159</sup> “Fıkıh, salt Arap-İslam üretimidir”<sup>160</sup> İslam fıkıhı, başka hiçbir hukuk sisteminden etkilenmeksizin, geçmişte olduğu gibi günümüzde de Arap Aklının özgünlüğünü ifade eden en öncelikli ürünüdür.<sup>161</sup>

Tedvin Asrıyla birlikte dil de olduğu gibi, fıkıh metodolojisinde de belli kurallar oluşturulmuştur. Bu kuralların mimarı Muhammed b. İdris eş-Şafii el-muttalibi'dir. Şimdi Şafii'yi bu çalışmaya yönelten epistemolojik ortamın nasıl olduğu? Niçin bir usul çalışmasına ihtiyaç duyulduğu soruları çerçevesinde konuyu açıklamaya çalışalım.

Tedvin Asrıyla birlikte teşekkül eden, temel meseleleri ve akımları belirginleşmeye başlayan İslam düşüncesine baktığımızda, onun iki ana anlayışın etkisiyle bilgiyi ürettiğini görürüz. Birinci akım (anlayış), İslami mirasa sıkı sıkı sarılan ve eşyayı değerlendirmede yegâne ölçüt olarak ona dayanmaya çağıran akımdır. İkinci akım ise, görüşe (re'y) sarılan ve gerek İslam mirasının anlaşılmasında gerekse yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde ona yaslanmaya çağıran bir akımdır.<sup>162</sup> Bu iki akım arasındaki mücadele İslami ilimlerde hep olmuştur denilebilir. Mücadele sadece eski ile yeni veya değişmez ile değişebilir arasında olmamış, aksine eski veya yeninin kendi içindeki bakış açıları arasında da mücadeleye şahit olunmuştur. Öyleki, herhangi bir alanda re'y'i esas alan bir şahsiyet, başka bir alanda nakil veya eseri temel alabilmekteydi.<sup>163</sup> Çatışma eski ile

---

<sup>157</sup> Mehmet Ulutürk, ‘Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları’, *TYB Akademi*, yıl 2, Sayı 4, Ocak 2012, s. 74

<sup>158</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s.97

<sup>159</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 97

<sup>160</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 97

<sup>161</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 98

<sup>162</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 101,102

<sup>163</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 102

yeni arasında bir çatışma ve mücadele olmadığına göre, o zaman çatışma alanı ne idi sorusu akla gelebilir. Öyle görülüyor ki çatışma, eski ile yenin yorumu ve ele alınışında aynı usule ve önermelere dayanmayan farklı bakış açıları arasında var olan bir çatışmaydı.<sup>164</sup> Bu temelde bir ‘esaslar krizi’ olarak görülebilir. Böyle bir ortamda Câbirî, yapılacak işin belli olduğunu düşünmektedir. O da şudur: İslam ilimlerinin pratikte tedvin edilmeleri ve bablara ayrılmalarından sonra bir de mantıksal ve epistemolojik açıdan yeniden tesis edilmeleri (esaslara dayandırılmaları) gerekmektedir.<sup>165</sup> Çünkü ehl-i re’y ile ehl-i hadis arasındaki çatışma devam edecek olsaydı, çatışmanın şiddeti bir tarafa, oluşacak sonuçlar çok büyük tehlike arz edecekti. Câbirî vakıda ortaya çıkan yenilikler hakkında bir şey söyleyebilmek için uydurulan hadislerin çoğalmasını<sup>166</sup> Tehlikenin boyutunu göstermesi için yeterli görmektedir. Bilgiyi üretmek için, ilimlerin belli usullere bağlanması kaçınılmaz hale gelmiştir denilebilir.

Tedvin asrı temelinde baktığımızda dil bilimcileri ve nahivcilerin Şafii’yi etkilediği sonucuna varılabilir. Beyanî ilimlerden olan Dil için ortaya koyulan kurallar ve bu kuralların oluşma biçimi, şafinin fıkıh usul kurallarını tespitini etkilemiştir. Halil, ‘beyanın sihri’ lafız ve vezin olarak, Sibeveyh, i’rab ve sarf (=çekim) olarak kanunlaştırmış, Şafinin yaptığı da, beyanın keyfiyetini açıklamaktır.<sup>167</sup>

Burada ‘beyan’ ile kastedilen; Arapların diliyle, ifade ve edebi fasihlikte Arapçanın üslupları doğrultusunda inen Kur’an’i söylemdir. Beyani hedef ise; onun kanunlaştırılması yani beyanın usul ve furu’dan oluştuğundan hareketle, yapı-anlam ilişkisinin belirlenmesidir.<sup>168</sup> Şafii bu bakış açısından hareketle şöyle der: Hiç kimse ilmi usuller olmaksızın yani belli usuller temelinde hareket etmeksizin hiçbir şey için helal veya haram diyemez. İlmî usul ise, kitap veya sünnetten haber, icma ve kıyastır.<sup>169</sup>

---

<sup>164</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 102

<sup>165</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 102

<sup>166</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 103

<sup>167</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 104

<sup>168</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 104

<sup>169</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 105

Fıkıhçıların metodolojilerini yönlendiren anlayışlar farklı farklı olabilmıştır. Örneğin İslam fikhının önde gelen isimlerinden Ebu Hanife re'y konusunda daha rahat hareket etmesine rağmen, Şafii'ye göre re'y konusunda ancak kıyas söz konusu olabilir. Salt aklın kendi kendine bir hüküm çıkarması söz konusu bile olamaz.

Câbirî'ye göre Şafinin fıkıh metodolojisi, daha çok teorik hareket ediyordu. Oysa pratik fıkıhla teorik fikhı birbirinden ayırmak gerekir. Resul (s.a.v) ve sahabe döneminden Emevilerin son yıllarına kadar fıkıh, teorilerden değil vakıadan hareket ediyordu. İnsanlar olayların hükümlerini araştırıyor, onları vuku bulmalarından sonra soruşturuyor veya mahkemeye düşüp şeriatın gerektirdiği şekilde verilen hükme teslim oluyorlardı. Henüz olayların varsayılması söz konusu değildi. Tedvin Asrıyla birlikte fıkıh, pratik ve yaşanan olaylardan çok varsayım ve düşünsel üretimde genişletilmeye başlamıştır. Bu dönemde fıkıh, daha ziyade bir beyin jimnastiğine dönüşmüştür. Önce olaylar varsayılıyor, sonra da bunlar için çözümler aranıyor. Bu varsayım işleminde âlimler, vakıada mümkün olabilenlerle yetinmemiş, zihinde mümkün olabilen'lere kadar gitmişlerdir. Bu da İslam fikhını, bir nevi Yunan ve modern Avrupa kültürlerinde matematik biliminin oynadığı rolü üstlenmeye sevk etmiştir.<sup>170</sup>

### 2.1.1.3.1. İslam Düşüncesine Etkisi

Fıkhın oluşum süreci dikkate alındığında görevinin, toplum için yasama, fıkıh usulünün görevinin ise, akıl için yasama olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>171</sup> Şafii'nin koyduğu 'kuralların' Arap İslam Aklı'nın oluşumundaki önemi; Descartes'in koyduğu 'metod kurallarının' özelde Fransız düşüncesi genelde de modern Batı rasyonalizminin oluşumundaki öneminden hiç de aşağı değildir.<sup>172</sup>

Câbirî'ye göre Şafii'nin koyduğu kuralların önemi, ne miktarında ne de açıklık veya kapalılığındadır. Onların gerçek önemi, Arap Aklı üzerinde asırlar boyu otorite olan ve etkileri günümüze dek süregelen epistemolojik yönlendirme

---

<sup>170</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 99

<sup>171</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 101

<sup>172</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 101

boyutunda yatmaktadır. Şafii, Arap Aklını yatay olarak parçayı parçayla birleştirmeye, yani fer'i asl'a dayandırmaya (=kıyas) yönlendirmiştir. Dikey olarak ise bir lafzı birçok anlama, bir anlamı birden fazla lafza birleştirmeye yönlendirmiştir. Bu dil ve kelamla ilgili konularda yapılanın, fıkhi konulara aynen uygulanmasından ibarettir. Fer ile asıl arasındaki bu vazgeçilmez ilişki, Arap Aklını, yenilikleri geçmiştekilerle kıyas edebileceği temeller araştırmakla sınırlı kalan bir akla dönüştürmüştür. Bunu yaparken de sürekli nassları temel aldığı için, nasslar Arap Aklının kaynak otoritesini oluşturmaya başlamıştır. Böyle bir statüsü olan akıl, tabii ki, ancak başkasının ürettiği vasıta ile üretebilen bir akıldır.<sup>173</sup>

İslam hukuk metodolojisinin genel kabul görmüş temel kaynakları Kur'an, hadis, icma ve kıyastır. Hukuki konular bu asıllar esas alınarak ele alınmaktadır. fer'i sorunlar, bu asıllara kıyas yapılarak çözülür. Kur'an'ın asıl olması konusunda çok fazla tartışma olmadığı halde, diğer kaynaklar konusunda yoğun tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmaların ayrıntısına girilmeyecektir. Çünkü Asıl amacımız, İslam hukuk metodolojisinin İslam düşüncesine etkisini belirlemektir.

Hz. Peygamberin hadislerinin, onun vefatından yaklaşık bir asır sonra toplanmaya başlandığı bilinmektedir.<sup>174</sup> O dönemin en önemli özelliği, yazı kültüründen ziyade şifahi bir kültüre sahip olmasıdır. Diğer yandan, yazılanlar da, henüz Arap gramerinin oluşmadığı, yani noktasız ve harekesiz bir tarzda yazılmıştır. Yazılı kelimelerin sürme yani hataya açık olduğu düşünüldüğünde haberin sıhhati konusunda bazı tereddütlerin olması olağan görülmektedir. İslam düşüncesinde kaynak olması açısından değerlendirdiğimizde, belli zaafı taşıdığını söyleyebiliriz.

İcmanın kaynak olması konusunun, çok daha fazla eksiklikleri barındırdığını söyleyebiliriz. Tarihin herhangi bir döneminde, tek bir konu üzerinde olsa bile aynı düşünmek, insan fıtrata açısından imkan dahilinde görünmemektedir. Öyle olsa dahi bu iyi bir şey olmasa gerektir. Bu durum,

---

<sup>173</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 107

<sup>174</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 165

realitede olduğu gibi, fikri zenginliği engelleme gúcüne sahiptir. Herhangi bir konuda geçmişte icma etmek, şimdi de icma edileceği anlamına gelmemelidir.

İmam-ı Malik delil olarak sadece Medine ehlinin icmasını kabul eder. Davud ez- Zahiri ve müntesipleri, sahabeden sonra icmanın hüccet değeri olmadığını düşünür. Ahmet b. Hanbel, icma'nın gerçekleşmiş olabileceğini reddeder ve bu iddiada bulunanı, yalancılıkla itham eder.<sup>175</sup> Bu durum, bilgi kaynağı olması açısından icma'nın, belli zayıf yönlerinin olduğunu göstermektedir denilebilir. Ancak icma, fer'lerin asıllara kıyasında asıl olmaya devam etmektedir. Hala bilgi üretmede selefın sultasına, geçmiş asırların otoritesinin belirleyiciliğine aracıdır.

Kıyas'a gelince; herhangi bir şeyi, başka bir örneğe göre ölçmek ve ona eşit hale getirmek demektir.<sup>176</sup> Kıyasta, aralarındaki bir çeşit eşitlik sebebiyle, birisi diğerine izafe edilen iki durumun varlığı gereklidir.<sup>177</sup>

Kıyas mantıkta olduğu gibi iki veya daha fazla öncülden zorunlu olarak meydana gelen bir neticenin çıkartılması değildir. Beyanî kıyas, bir telif ve birleştirme işlemi değil, mukayese ve yakınlaştırma işlemidir.<sup>178</sup> Yani kıyasta mukayese edilen şeyler tam olarak birbirine benzemez. Dolayısıyla yapılan işlem kesin değildir. Zorunlu bir sonuç değildir. Yapılan, iki durum arasındaki belirli benzerliklerden yola çıkarak, iki durum arasında aynı hükmün verilebileceği zannıdır.

Kıyas, müçtehide göre, asla ait olan hükmün illetinin fer'de de olduğu düşünceyiyle, aynı hükmün fer'e de uygulanmasıdır. Kıyasta asıl ve fer arasındaki benzerlik, işin hakikati değil, müçtehidin zannıdır. Görüldüğu üzere tartışmalar yine şekli yapılar üzerindedir. Fıkıh usulünde şeklin ön plana çıktığı konulardan biri de, lafız-mana ilişkisidir. Bu konu da, İslam düşüncesinin şekillenmesine önemli ekiler yapmıştır.

---

<sup>175</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 173

<sup>176</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 183

<sup>177</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 184

<sup>178</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 185

Fıkıhçılar yaşama dair hükümlerinde kendilerini lafızla sınırlamışlardır. Nassın hükmü, lafızdan ve lafzın manaya delaleti yollarından hareketle elde edilmeye çalışılmıştır. Hukuk, lafız-mana ilişkisi sınırlarına hasredilmiştir. Gerçekten de Arap dili ve kelimelerinin delalet kapsamı ne kadar geniş olursa olsun, bu ilişki sınırlı ve dardır. Böyle bir fikhi düşünüş sonucunda da hukuki faaliyetin kendini, aşamayacağı belirli dar kalıplar içine çekerek hapsetmesi kaçınılmazdır.

Câbirî burada Şatbî'nin makasid ilkesini önemsemektedir. Câbirî'ye göre Ayetlerin maksatları çerçevesinde incelenmesi, lafızların sınırlılığından kurtulmak demektir. Makasid ilkesine göre hareket edileceği için, şartların değişmesi ile anlam da değişebilecektir. Böylece zamanın problemlerini çözmek kolaylaşacaktır. Câbirî'ye göre Şatbî, cüz'î hükümlerin bütünü değerlendirilmesinden elde edilen, kamu faydasını temin hedefine dayanan, zamanın ilerlemesi ile gelişebilen külli ilkeler üzerine kurulu bir hukuki sistemi önerir.<sup>179</sup>

Çünkü hayatın gelişmelerini dilin kalıpları içine hapsetmek mümkün değildir. Lafzın manaya delaleti yolları şablonunun, çağlar ve nesiller boyunca yaşanacak gelişimde ortaya çıkabilecek bütün hususları kuşatabilecek gücü yoktur.

Fıkıh metodolojisini oluşturanlar, dilbilimci ve nahivciler gibi lafız-mana problematiğine fazlasıyla eğilim göstermişler ve içtihadı, Kur'an'ın indirildiği dil üzerinde yapılan bir içtihadı çevirmişlerdir denilebilir.

Dini metinlerden hüküm çıkarırken şartların, ihtiyaçların, beklentilerin göz ardı edilerek, sadece geçmişte kısmi bir benzerliğe dayanıp, hüküm çıkarma yöntemi yeterli olmasa gerektir. Her durum karşısında aynı kuralla çözüm aramak dini pratiği zorlaştırmaktadır denilebilir. Anlama faaliyetinde bireyin öznel durumu dikkate alınmaksızın ya da olgular kendi şartları içerisinde değerlendirilmeksizin toptancı, kategorik düşünce yeterli görülmemelidir.

---

<sup>179</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 140

#### 2.1.1.4. Kelam ve Oluşum Süreci

Câbirî'ye göre, İslam rasyonalizminin iki yüzünden birini usul ilmi olarak kabul edersek, ikinci yüzünü kelam ilmi olarak ifade edebiliriz<sup>180</sup>

Câbirî kelama dair analizini genel olarak Mu'tezile ve Eş'arilik üzerinden yapmaktadır. Bu ekollere öncelik verilmesinin ana sebebi, bu kelam ekollerinin ortaya çıkış zamanları ve kelam ilminin iki tipik örneği oluşu olsa gerektir. Dolayısıyla kelama dair düşünce daha doğrusu düşünme yönteminin temel yapısı bu ekollerle ortaya çıkmıştır denilebilir. Ancak Câbirî, özellikle eş'arilik üzerinden analiz yapmaktadır. Çünkü geçmişin meşrulaştırılması, kelamcıların imamı Ebu'l Hasan el-Eş'ari'nin projesinin bir parçasından, hatta son bir parçasından başka bir şey değildi.<sup>181</sup>

Mesele, Akidevî meselelerde Mu'tezile'ye, cevap vermek, imamet meselesinde Şia'ya cevap yetiştirmekle ilgilidir. Yapılması gereken, ehl-i sünnet akaidinin kuralları konularak kuramsallaştırılmasıdır. Şafî'nin fıkıh ilminde yaptığı şey akaid ilminde de yapılmalı ve Sünni akide teorik boyutunu kazanmalıydı.<sup>182</sup>

Eş'arî Şafî gibi selefın yolunu hedeflemektedir. Nakil esas alınmakta, akıl ondan sonra gelmekte ve naklin gösterdiği sınırlar içinde hareket edilmekteydi.

Kaynak otorite her ikisi için de aynı idi. Kalkış noktaları kitap, sünnet, icma, kıyastır.

Şafî ehl-i hadisin yolunu fıkhıta nasıl kuramsallaştırmışsa Eş'ari de ehl-i sünnetin yolunu akaidde kuramsallaştırmıştır.<sup>183</sup>

Şafî'nin projesiyle kelamcıların projesi arasında akıl için yasa koyma noktasında ve fer'in asla döndürülmesi zarureti bakımından benzerlik vardır.

---

<sup>180</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 120

<sup>181</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 117

<sup>182</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 117

<sup>183</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 120



Aslında bu zihinsel mekanizma kıyastan başka bir şey değildir. Fer', asla; 'var olmayan ve bilinmeyen', 'var olan ve bilinen'e kıyas edilir<sup>184</sup>

Kelamın oluşum sürecinin yönlendiricilerinin de kıyas ve dil olduğu görülmektedir. Kelamın metafizik (inanç) ile ilgili konuları ele alması, alanın düşünürlerinin usul kurallarına da kutsiyet attettikleri intibasını uyandırmaktadır. Üzerinde düşünülen konunun öneminden ziyade, öne çıkan, dilin özellikleri ve kıyasi metod olmuştur. Aklın özgürlüğü bu kurallara feda edilmiştir.

#### **2.1.1.4.1. Kelam Metodolojisinin İslam Düşüncesine Etkisi**

Kelamcılar düşünme biçimlerini, kendi kadim problemleri üzerinden ortaya koymuşlardır. Bunlar, Kur'an'ın yaratılması, te'vil ve Kur'an'ın mucizeliği meselesidir. Kelamcılarının ilk mesele üzerine tartışmaları, 'orta yol çözümü' geliştirmeleriyle sonuçlanmıştı. Kur'an'ın manaları bakımından kadim; lafız ve harfleri bakımından ise sonradan yaratılmış olduğunu söyleyen bu çözüm yolu, lafız ve mana arasındaki ayrımı daha da derinleştirmektedir. Böyle cüz'i ve hatta reaksiyonel bir problemin çözümünde geliştirilen bu uzlaştırmacı çözüm yolu, gerçekte kelam ilminin temellerini darmadağın edecek unsurları içinde barındırmaktaydı. Lafzın yaratıldığı hükmüne varan aklın, özgür hareket etme imkanı neredeyse yok gibidir. Konu dünyanın konusu olmaktan çıkarılmış, metafizik bir boyut kazanmıştır. Dolayısıyla bu alanda, aklın özgürlüğünün hükmü geçerli görünmemektedir. Zira Kur'an'ın kıdeminin lafız ile mana, yani dil ile düşünce arasında ayırım yapmadan temellendirilemeyeşi bir tarafa, Kur'an'ın manalarının onun indirilmesi anında mevcut ve hakim olan bir çeşit dilsel uzlaşıya bağlı kılınmasına yol açmaktaydı. Nitekim vakıa da böyle olmuştur. Bu durum, beyan bilgi alanının akli cephesini oluşturan te'vil probleminin, belirli bir zaman dilimindeki dilsel uzlaşının şartlarına bağlı olduğu anlamına gelmektedir.

Bütün bunların sonucu şudur: Düşünce için belirleyici kaynak otorite olarak dil esas alınmıştır. Düşünceye dayalı bir problem tartışıldığında bile, son

---

<sup>184</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 123

sözü ilgili bir lafız hakkındaki görüşüyle ‘dilciler’ söylemektedir. Bir bakıma kelamcılar düşüncelerini, dilcilerin son sözleri dahilinde yapılandırmaktadırlar.

Kelam ilminin problemlerinin metafizik sahaya ilgili ve zaman ve mekan sınırlarının ötesinde olduğu dikkate alındığında, bu problemlerle ilgili son sözü söyleme gücüne sahip olan dil de kendiliğinden ya da kelamcılar yoluyla, bu kelam problemleriyle aynı düzeye; metafizik düzeye yükselmiştir. Sonuçta lafız bizatihi metafizik bir değer taşıyor hale gelmiştir. İşte gelinen bu nokta, dilin düşünceye; lafzın manaya; söylemin sisteminin aklın sistemine hakimiyet kurması için, geniş bir imkan alanı oluşturmuştur. Bu husus kelamcıların Kur’an’ın mucize oluşu ile ilgili tartışmalarında açıkça görülebilir. Zira kelamcılar Kur’an’ın gaye ve maksatlarını ihmal edecek veya gözden kaçırarak derecede, Kur’an’ın lafzı ve metni ile ilgilenmeleri sonucunda fıkıhçıların düştüğü hataya düşmüşlerdir. İlgi ve dikkatlerini, doğrudan bunu amaçlamış olmasalar da, Kur’an’ın içerdiği manaları ve onun sosyal ve ahlaki boyutu yerine lafız ve nazıma yöneltmişlerdir. Nihayetinde Kur’an lafızlardan ve ses armonilerinden ibaret gibi ele alınmış, gaye ve manaları karanlığa gömülmüştür.<sup>185</sup>

O halde, kelam ilminin metodolojisi de fıkıh usulünün anlayışı çerçevesinde oluşmuştur diyebiliriz. Şafii’nin fıkıh ilminde yaptığı, akaid ilminde de yapılmıştır. Akli işleyiş kurallarının aynı oluşu, akaid konularının anlaşılmasını da etkilemiş, konular, geçmişin anlayışı üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Geçmişin otoritesi, akidevi konularda da fikri özgürlüğü sınırlandırmıştır. İman etmeyi bireysel düşünüş ve hür irade değeri açısından incelediğimizde, Allah’ın iman etmede bireye verdiği özgürlüğü kelami ekollerin vermediği sonucuna varabiliriz. İman etmenin kurallarının belirlendiği bir anlayışta, iman etmemek düşünülebilir mi?

## 2.2. İrfanî Bilgi Sistemi

İslam düşüncesi de her düşünce gibi başka düşüncelerin ve inançların etkisine maruz kalmıştır. Hiçbir kültür ve düşünce tam anlamıyla yalıtılmış ve

---

<sup>185</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, s. 142,143,144

kendi olarak kalabilmiş değildir. Câbirî irfani düşünceyi bu çerçevede değerlendirmektedir. Ona göre irfani bilgi sistemi, İslam dininin kaynaklarından ortaya çıkan bir sistem değildir. İslam düşüncesi başka inançların etkisinde kaldığı gibi, gnostik ve hermetik düşüncelerin etkisinde de kalmıştır. Bu bölümde daha çok, irfani düşüncenin islama girişi açıklanmaya çalışılacaktır. Bu arada bazı inançların, İslam akidesine uymayan görüşlerinin İslam kültürü içerisindeki etkisine kısaca değinilecektir.

### 2.2.1. İrfanî Bilgi Sisteminin Oluşum Süreci

Tedvin Asrıyla birlikte yeniden dirilen ve Câbirî tarafından 'Eski Miras' olarak adlandırılan İslam öncesi var olan kültür ve akide yapılarının, Arap Aklının referans çerçevesine başka düşünsel faaliyetler olarak girdiği ve Arap Akli üzerine etki ettiği söylenebilir.

Eski Mirasla kastedilen, İslam öncesi var olan kültür ve akide yapılarıdır. Fetihler ve fethedilen diyarların İslam devletinin sancağının altına girmesiyle İslam dairesine intikal eden inanç, din, felsefe ve ilimlerin karışımıdır.<sup>186</sup>

Tedvin Asrıyla birlikte canlanan ilmi çalışmalar ve siyasi mücadeleler, dini 'ma'kul'u savunan ve onun adıyla konuşan kelimcilerle; tamamı eski mirasa ait olan ilimlerle birlikte çeşitli düşünsel ve akidevi kalıntıları yaymaya çalışan kimseler arasında, derin ve kapsamlı olmuştur.<sup>187</sup>

Burada dini ma'kulle kastedilenin tevhid olduğunu söylemek gerekir. Dini gayr-ı makulden kasıt ise şirktir.<sup>188</sup> İslam düşüncesinin oluşum sürecinde, İslam akidevi yapısının korunması ve savunulması, özellikle tevhid prensibinin korunması önemli olmuştur. Bu anlamda eski miras olarak adlandırılan kültür ve akidelerden tevhidî prensibi zedeleyecek bir takım inançlar, İslam toplumuna girmiştir. Özellikle kelimciler, büyük oranda şirk içeren bu akidelerle mücadele etmiştir. Bir bakıma dini Ma'kul, beyani bilgi sisteminin ürettiği ve islam'ın

---

<sup>186</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 145

<sup>187</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 144

<sup>188</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 139

akidevi yönünde yapılmaya çalışılan tahripleri önlemeye yönelik, tevhid ve nass temelli bilgilerdir.

Câbirî'ye göre eski mirasın ana akidevi akımları – ki Tedvin Asrı'nda özellikle bunlar etkin olmuşlardır- Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik, Maniheizm, saibe, felsefe ve Brahmanizm'dir.<sup>189</sup> Bu inanç ve felsefeler İslam düşüncesi üzerine etki etmişlerdir. Ayrıca Tevrat ve Talmut kökenli olan gaybi haberler, cennet ve cehennem ile ilgili incelik ve yaratıklarıyla bütün gaybi hayatı, Kur'an'ın dahi işlemediği şekilde somut bir biçimde açıklayan israiliyat, Arap Akli üzerinde etkin unsurlardandır.<sup>190</sup>

Mecusilik İslam'ın en temel prensiplerine aykırı bir şekilde dualizme sapmış, İslam toplumunda İslam'ın ve devletin yoluna çıkmadıkları için saygı gören ama etkin olmayan bir azınlık olarak yaşamıştır.<sup>191</sup>

Maniheistler İslam'a ve İslam devletine açıkça saldıran siyasi, dini ve kültürel bir hareket olarak İslam toplumunda, maniheist kültürü yaygınlaştırmak için fars kültürüne ait yüzlerle ifade edilen eserleri Arapçaya çevirmişlerdir.<sup>192</sup> Maniheizm biri nur diğeri zulmet olan iki asla (=ilaha) inanmaktaydı. Arınma ve kurtuluş ilkeleriyle nübüvveti devre dışı bırakan bu inanç, İslam'ın öğretileri ile tamamen ters düşmektedir.<sup>193</sup>

Sabiîler, dinler tarihi ve felsefe tarihinde bilinen adıyla hermetizm, Allah'ın sıfatlandırılmaz bir ilah olduğunu, kainatı bilmediğini ve onu idare etmediğini düşünmekteydi. Öte yandan keşif, icad ve işleri çevirme gibi konularda müracaat edilmesi gereken araçlar bulunduğu inaniyor ve nübüvveti açıkça inkâr ediyorlardı. Câbirîye göre bütün bunlar, Arap beyan-dini 'Ma'kul'un dayandığı; kâinat ve onun düzeninden istidlalde bulunmak suretiyle Allah'ı bilmek, yaratma ve tedbirde ona ortak koşmamak, nübüvmete inanmak şeklinde ifade edebileceğimiz İslam'ın temel çizgisine zıt inançlardır.<sup>194</sup>

---

<sup>189</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 151

<sup>190</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 151,152

<sup>191</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 153

<sup>192</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 153

<sup>193</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 164

<sup>194</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 164

Arap Aklının oluşumuna etki eden hermetik düşüncenin kaynağı üzerinde durmak gerekirse, şunlar söylenebilir. Câbirî bu konuyu Fransız araştırmacı Festugière'den alıntı yaparak şu şekilde açıklamaktadır: Festugière Yunan rasyonalizminin parçalanıp sönmesi sürecinde, rasyonalizmin yerini irrasyonalizmin aldığı söyler. İrrasyonalizm, bilgide akıl ve duyunun dışında başka faktörlere dayanmaktadır. Yunan düşüncesinin maruz kaldığı bu sönme sonucunda, gerçek dindarlık arzusunda değil, dini heveslerde bir artış ve yayılma oldu. Yunan insanı bu hevesiyle sanki ilahi güçlere teslim olduğunu ifade ederek, daha önce akli fonksiyonlarla elde ettiğini artık ilham ve vahiy yoluyla bu güçlerden umar hale gelmiştir. İlk İyonyalılarından itibaren bilimsel düşüncüyü mitoloji ve ahiret hayallerinden kurtaran Klasik Yunan Rasyonalizmi, yavaş yavaş sahneyi tamamen farklı bir düşünsel oluşuma terk etmiştir. Bu yeni oluşumda, akla güvenilmiyor, akıl dışı bilgi kaynaklarına teslim olunuyordu. Bunlar birbirinin sonucu olan olgular değildi. Aksine her ikisi de aynı anda birlikte bulunuyor ve çok açık bir ifadeyle aklın istifası ve el etek çekmesi gerçeğini getiriyorlardı.<sup>195</sup> Câbirî, Helenistik 'atıl aklı', (bilgide akıl ve duyunun dışında başka faktörlere dayanan) İslam kültürüne taşıyan en önemli akımın hermesçilik olduğunu söyler.<sup>196</sup>

Câbirî, Arap İslam kültürüne intikal eden eski mirası tesis eden epistemolojik sistemin belirlenmesini hedeflediğini belirtir. O, Arap-İslam kültürünün, bu mirası ve ya bazı bölümlerini yeni ve farklı bir biçimde kullanarak, onlara 'İslami' bir anlam kazandırmış olduğunu<sup>197</sup> düşünmektedir. Câbirî'nin bu ifadesi ile tasavvufu ve İslam felsefesini kastettiği söylenebilir. Çünkü O, İslam felsefesinin temelde başka bir felsefenin kullanımından yani tevilinden ibaret,<sup>198</sup> tasavvufu da hermesçiliğin denizine daldıkça dalmış ve sonunda tamamen hermetik bir karaktere bürünmüş<sup>199</sup> olarak görmektedir.

---

<sup>195</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 172

<sup>196</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 222

<sup>197</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 194

<sup>198</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 194

<sup>199</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 221

Burada İslam felsefesinin tevili üzerinde durmak gerekirse şunlar söylenebilir. Câbirî'ye göre İslam felsefesi İslam dünyasının kendi ürünü değildir. İslam felsefesi eski Yunan felsefesinin, ideolojik bir yapı içerisinde yeniden üretilmesidir. Ona göre İslam felsefesinde yapılan şey, din ile felsefenin arasını bulma, akıl ile nakli uzlaştırma çabasıdır.<sup>200</sup>

Eski Miras, Arap-İslam kültürüne onun ayrılmaz bir parçası olarak girmiştir. Arap Kişiliği kendini kavramaya başladığı Tedvin Asrından itibaren Eski Mirası, oluşumunun temel yapıtaşlarından biri olarak görmüştür.<sup>201</sup>

Câbirî, Eski Mirasın İslam beldelerine ulaşımının ticaret ve tercüme faaliyetleri ile olduğunu düşünmektedir. O, İbn Nedim'in Halid b. Yezid b. Muaviye (Ö.85) hakkında şunları söylediğini yazar:

“Bu prens, Mısırda ikamet eden Yunanlı filozoflardan Arapçayı iyi bilen bir topluluğu topladı ve onlara sanatla ilgili kitapları Yunanca ve Kıpticeden Arapçaya aktarmalarını emretti. İbn Nedim şunu da eklemeyi ihmal etmez; bu, İslam Tarihinde bir dilden diğerine yapılan ilk tercüme olayıdır. Halid b. Yezid b. Muaviye'nin Kimya, Tıp ve Astroloji gibi ilimlerle meşgul olduğunu ve bu ilimleri İskenderiye'den taşıdığını söyleyen Câbirî, bu ilimlerin hermetik kökenli gizli büyüsel ilimler olduğunu ifade etmektedir.”<sup>202</sup>

İslam düşüncesinin yazılı anlamda oluşmaya başladığı, ilmi disiplinlerin usullerinin oluşturulduğu tedvin asrı düşünürleri değişik kültür ve akidelerin etkisinde kalmıştır denilebilir. Yani İslam düşüncesi dış etkilerden uzak kalmış bir düşünce değildir. Bu etkilenmenin iki ana damardan geldiği söylenebilir. Biri şirk içeren inançlar, diğeri felsefi içerikli hermesçiliktir. İslam düşüncesi Birinci kısma yönelik düşünce ve savunularını tevhidi temelde oluştururken, tabii olarak bu akidelerden etkilenmiş ve o çerçevede düşünce yapılarını oluşturmuştur. Yani bu akide yapıları İslam düşünürlerinin düşünme biçimini etkilemiştir.

Aynı şekilde Yunan merkezli hermesçilik, akli ikinci plana iten, bir çeşit keşf ve ilhama dayalı bir düşünme biçiminin İslam düşüncesine girmesine sebep olmuştur. Bu düşüncede akıl bilimsel ilkeler çerçevesinde işlememektedir. Dini ve

---

<sup>200</sup> Câbirî, “Önsöz” *Felsefi mirasımız ve Biz*, s. X

<sup>201</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 199

<sup>202</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 202

evreni nesnel değerlendirme imkânı ortadan kalkmaktadır. Dini anlama adına yapılan yorumlar, bireyin ruhi yükselişine dayalı öznel değerlendirmelerle sınırlıdır. Zaten o değerlendirmeleri diğer insanların kavrama ihtimali de yoktur. Çünkü bu bilgi herkes için geçerli değildir. Dışarıdan olan bu etkiler yanında, içerden de bu düşünceye davetiye çıkarılmıştır denilebilir. Beyani sistemin bazı özellikleri, irfani sistemi adeta tahrik etmiştir.

Beyan bilgi sisteminde bilgiyi üretme yöntemi, Arapçanın taşıdığı bedevi dünyasının tutsağı olmuştur. Oluşturulan yöntem, cahiliyye alemini aşip başka bir aleme geçememiştir. Câbirî'ye göre, beyani yöntemin aşırı şekilci tutumu, Kur'an'ın Batını te'viline yol açmıştır denilebilir. Yani Kur'an'ın zahir ve batınını birbirinden ayırmak suretiyle, beyana alternatif olmak üzere irfan denilen yöntem ortaya çıkmıştır.<sup>203</sup>

İslam kültürüne irfani akımların girişi, yaygınlaşması ve yönelimlerinin çeşitlenmesi;

İslam düşüncesinde var olan te'vil anlayışı,

Kur'an ayetlerinin muhkem ve müteşabih olarak ayrılması ve müteşabih ayetlerin ilimde derinleşmiş olanlara ait olması düşüncesi,

Kur'anî söylemin birden fazla anlama gelme potansiyeli (ki İslam firkalarınca baştan beri istismar edilmiştir).

Siyaset (özellikle şîada) aracılığıyla olmuştur. Başka bir ifadeyle irfani akımlar İslam kültürüyle ilişkiyi, söylenen bu kavramlar ve anlayışlar aracılığıyla kurmuşlardır.<sup>204</sup>

### **2.2.2. İrfanî Bilgi Sisteminin İslam Düşüncesine Etkisi**

İslam mutasavvıflarında irfan, kalbe keşif veya 'ilham' şeklinde atılan (ilka) ve rasyonel bilgiden üstün bir bilgi türüne işaret için ortaya çıkmıştır.<sup>205</sup> İrfani bilginin bu özelliğini dikkate aldığımızda, mutasavvıfların duyu ve akılla

---

<sup>203</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 325

<sup>204</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 356, 357

<sup>205</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 329

veya her ikisi ile elde edilen bilgi ile keşif ve iyan (müşahede) ile elde edilen bilgi arasında bir ayrım yaptıklarını söyleyebiliriz.

Câbirî, burhan veya akılcı düşünce yöntemiyle, irfan veya ilham ve keşif metodu arasındaki ayrımın, İslam'dan yüzyıllar önce bilindiğini<sup>206</sup> savunmaktadır.

Câbirî'ye göre, İrfan, Helenistik çağın M.Ö IV. Yüzyılın sonlarında saf Yunan devrinin bitmesinden, M.S. VII. Yüzyılın ortalarında İslam'ın zuhuru ve fetihlerin yaygınlaşması arasındaki süreyi kapsar. Bu dönem, Yunan akılcılığına karşı geniş bir tepkiye şahit olmuş ve bunun sonucunda da kayıtsız akıl (el- aklü'l müstakil), etkin hale gelmiştir.<sup>207</sup> Kayıtsız akıl, bilginin keşif ve ilham yoluyla elde edilmesidir. Aklın bilgiyi elde etmede kullandığı araçlar kayıtsız akılda söz konusu değildir. Bu durumda, Yunan akılcılığının bir anlamda mimarı Aristo ile İlhami bilgiyi öne çıkaran Hermesin, bilgiyi elde etme yönteminin birbirinden farklı olduğunu söyleyebiliriz.

İrfan, bilginin elde edilmesinde bir metot, bir alem görüşü ve aleme karşı bir tavır alıştır. Câbirî irfanın, İslam'dan önce Yakın Doğu'da ve özellikle Mısır, Suriye, Filistin ve Irak'ta egemen olan kültürlerden, Arap-İslam Kültürüne intikal ettiğini iddia eder.<sup>208</sup>

Câbirî İrfanın, Batı dillerinde gnose, Yunanca'da gnosis olarak kullanıldığını belirtir. Marifet (bilgi) demektir. Gnosis ilim ve hikmet anlamında da kullanılmıştır. Bu bilginin sıradan mü'minlerin bilgisinden ve rasyonel düşünceye dayanan bilgilerden üstün olduğu söylenmektedir. Hatta II-III. Yüzyıllarda dini meseleler hakkında kilisenin ortaya koyduğundan daha yüksek bir bilgi türünü karşılamak üzere kullanılmıştır. Câbirî'nin irfanilik olarak çevirdiği Gnostisizm, tanrı ve dini meseleler hakkında gerçek bilginin, ruhi hayatın derinleştirilmesine ve hikmete uygun yaşamaya duyulan inanç anlamında, bütün dini akımların hepsidir.<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330

<sup>207</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330

<sup>208</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 331

<sup>209</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 331



Günümüzde artık gnose ve gnostisizm, putperest dinlerin yanında, üç semavi din olan İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudiliğe de yerleşmiş olan bir fenomendir. Gnostik düşünceye dayanan Mandeizm ve Maniheizm hariç, birçok gnostik fırka ve akım vardır. Gnostik akımlar kendilerini, yeni bir din değil, mevcut bir dinin batını yorumu olarak takdim etmektedirler.<sup>210</sup>

Gnostisizm önceki yüzyıllarda kilise tarafında kendisiyle mücadele edilmesi gereken tehlikeli bir sapıklık olarak görülürken, çağdaş araştırmacılar bu fenomenin hakikatini tespiti ve nesnel sebeplerini araştırmaya başlamışlardır. II. Yüzyılda gnostisizmin ortaya çıkmasından bu yana, birbirinden ayrılmış fakat birbirini tamamlayan iki akım vardır. İlkinde tavır alma yönü hakimdir. Ferdî, ruhî, fikrî ve amelî olan bu tavır alma, dünyanın reddi, yaratan ile vuslat ve onunla bir tür bir birliğe ulaşmayı sağlamaya yöneliktir. Diğerinde ise tefsir, te'vil ve başlangıçtan bitişe kadar yaratılışın bütün gelişimini açıklayan, dini-felsefi bir nazariyenin oluşturulma çabası ağır basmaktadır.<sup>211</sup>

İrfan evrene karşı bir tür tavır alıştır. İrfan psikolojik, fikri ve varoluşsal bir tavidir. Hatta hayatı, yaşamayı ve ölüm sonrasını içeren genel bir evren tasavvurudur. Bu tavrı belirleyen genel karakter, dış dünyadan uzaklaşma ve kaçma, insanın bu dünyadaki durumundan şikâyet etmesidir. Buna bağlı olarak da, ferdiyet ve öznelciliğin abartılması, 'ârif'in kendi 'ben'ini yüceltmesi, bu tavrın bariz özelliğidir.<sup>212</sup>

Arif bu âleme atılmıştır. Dünyaya yabancıdır. Bu yabancılık, kendisinde ve kendisi ile âlemden bağımsız ve ondan üstün bir tabiatı tanımlamaktadır. Arif'te meydana gelen yabancılık hissi, onda, asıl vatan olarak görülebilecek, başka bir âleme olan hasreti uyandırmaktadır. Ona göre bu âlem, asıl gidilmesi gereken yerdir. Orası aynı zamanda yaratıcının yanıdır. Aslında yabancılık hissi, arifi yaratıcının varlığına ikna eden bir duygudur. İrfani tavır, kişinin, zatını, özünü ve bu zatın gerçeğini ve asli cevherini arama çabası olarak özetlenebilir.<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 332

<sup>211</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 333

<sup>212</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 334

<sup>213</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 335

Ârif sürekli kendisini oluş ve bozuluşun olmadığı başka bir âleme ait olduğuna ikna eder. O, bu âleme atılmasıyla temsil edilen düşüşünün bir günah nedeniyle olduğuna karar verir ve sürekli bunu düzeltmek gayreti içerisinde olur. Kurtuluş ve selamet kendini bilmekle başlar. Kendini bilen, hakikati, semavi-ilahi ve ebedi özünü tanır. Onunla ilgili bilgisi arttıkça ona yükselişi ve âşık'ın maşukuyla birleşmesi gerçekleşir. Bu tavır seçkinci bir tavidir. Çünkü kurtuluş yolu arif'in inancına göre avamın elinde değildir. Bu Allah tarafından seçilmişlere aittir.

Gnostik tavır, bireyselliğini nasıl aşacağını bilmeyen ve şahsi problemini toplumsal ve hatta gerekirse insani bir problem haline getiren ferdin, gerçekliğin kendisi üzerindeki baskısı arttıkça, gerçeklik âleminden, 'kayıtsız akıl (el- Aklü'l müstakil) âlemine kaçışını ifade eden bir tavidir.<sup>214</sup> Câbirî, gnostik tavrı; aklın işleyişinin gerçek yaşamdan uzaklaşması ve bireyin kendini evrenin merkezi haline getirmesi şeklinde yorumlar. İrfan ehli dünyanın işleriyle ilgilenmeyi gereksiz bulur. Onun için önemli olan, aklın dünyanın problemlerine dair çözüm üretmesi değil, dünyaya olumsuz tavır alıp, ruhi yükselişe geçmektir. Zihni eylem, dünya işleri için olmamalıdır. Dünya şartları, aklın belli ölçüler dairesinde hareket etmesi demektir. Oysa arif, bu ölçüleri kabul etmez. Kendini bu ölçülerle kayıt altına almaz. O, bilgiyi kalbe atılan bir ilham, ani bir keşf ve aydınlanma olarak görmek ister.

İrfan mensuplarının arasında aynı konu hakkında aynı şeyi söyleyen iki veya üç kişiyi bulmak çok zordur. Çünkü irfan ferdi bir tavidir veya ferdi bir tecrübedir.<sup>215</sup> İslam irfan mensuplarının ileri sürdükleri her düşüncenin kendisini temellendiren şeyi, Hermetik metinlerde ve gnostik anlayışlarda bulmak mümkündür şeklinde bir sonuca varılabilir.

Büyük gnostik yönelimler üçü geçmez: birincisi, irfani tavır bir gayret ve çile olarak benimseyen yönelimlerdir. Bu eğilim İslam toplumunda özellikle hal ve 'şatah' ehli/sahibü'l hal olan mutasavvıfları temsil eder. İkincisi, felsefi özeliği

---

<sup>214</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 338

<sup>215</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 350

ağır basan yönelimlerdir. Bunu İslam'da akli tasavvuf temsil etmektedir. Bu akli tasavvufu Farabi'nin saadet/mutluluk teorisinde veya daha açık ve geniş bir şekilde İbn Sina'nın meşrûki felsefesinde görebiliriz. Üçüncü akıma ise mitolojik üslup hâkimdir. Bu akımın İslam'daki temsilcileri, ismaili filozoflar ve Batını mutasavvıflardır.<sup>216</sup>

Câbirî, İslami irfanın önceki asırlardaki irfan ile olan ilişkisinin sadece tavır ve nazariye alanıyla ilişkili olmadığını, ıstılah alanını da içerdiğini düşünmektedir<sup>217</sup> (makam vb.). O, İslam irfan mensuplarının bilgilerini Kur'an'dan istinbat ettikleri ve bu bağlamda Kur'an'dan elde edilmiş bir dil kullandıkları iddiasını<sup>218</sup> doğru bulmaz. Ona göre yapılan, daha sonra şu veya bu amaçla kullanmak için gnostik kavramlara İslami bir renk kazandırmaktır. Câbirî irfani bir düşünüş biçiminin İslam'dan ortaya çıkacağı kanaatinde değildir. Kur'an, dünyadan kurtulmaya değil, iki dünya arasında dengeyi kurmaya dikkat çeker. Kur'an varlığı hem metafizik bağlamında, hem de, kendi şatları içerisinde anlamayı önerir. Dünyadan nefret hali Kur'an'da yoktur. İlham ve keşif yoluya bilgiyi üretmekten ziyade, aklın gördüklerini düşünmesi önemsenir. Ancak tarihi süreç içerisinde bazen siyasi ortamlar, bazen de dini ve imani hassasiyetler, irfani düşünüşün İslam toplumuna girmesine vesile olmuştur. İslam'da irfani ıstılahlar, ne içerik olarak islamidir ve ne de köken olarak Arapçadır.<sup>219</sup>

Câbirî, ister metot ve ister bakış açısı alanında olsun İslam irfan mensuplarının İslam-Arap bilgi alanında içtenlikli bir irrasyonelliği kökleştirdiklerini düşünmektedir.

Gazalî ve İbn Sina, İslam düşüncesinde irfanî bakışın yerleşmesine öncülük etmişlerdir denilebilir. Özellikle Gazalî'nin irfanî düşünüşü tercih etmesi, İslam düşünce tarihinde etkin gücünden dolayı, kendinden sonrakileri etkilemiştir. İrfan mensupları bilgiye ulaşma yolu olarak duyu ve akıl metodunu kullanmazlar. Keşif denilen; herhangi bir akıl yürütme olmadan, riyazet ve mücahedelerle kendileri ile

---

<sup>216</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 351

<sup>217</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 474

<sup>218</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 474

<sup>219</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 474

yüce hakikatin bilgileri arasındaki perdelerin kalkacağına inanırlar. Onların bilgiyi elde etme yöntemi budur.<sup>220</sup>

Câbirî irfanî keşfi, irfan mensuplarının iddia ettiği gibi harikulade bir şey ya da yüce bir kuvvetin verdiği hibe olarak değerlendirmez. Ona göre keşif, kontrolsüz sıradan zihni etkinliğin ya da kendisini besleyen hayalin bir faaliyetidir. O irfanî bilinci, vakiyla yüzleşmeye ve onu nitelemeye muktedir olamayan, kendisinde rasyonel düşünme gücü bulamayan, rüya gören bir bilinç olarak değerlendirir.<sup>221</sup> Bu bilinç diyor Câbirî, Unsurlarını din, mitolojiler ve hususi bir gizem taşıyan anonim bilgilerden alarak, kendine has hayal âlemini şekillendirmeye yönelir. Reel dünya bu âlemi yalanladığı, tarih bunu reddettiği için, irfan mensubu bununla felsefe ürünü mitolojik âleme kaçar.<sup>222</sup> Bu âlem, kaynağını eski İran inançlarında bulan felekler, ilahi-semavi akıllar, mitolojik semavi insan -ya da insan-ı kâmil- âlemdir. Hermetikler bunları içselleştirip, mitolojik karakterdeki dini felsefelerinin unsurlarından birisi olan mebd ve mead felsefesini bundan almışlardır.

Câbirî irfan mensuplarının yaşam kurgusunu, mitolojiyle ilişkilerinden yola çıkarak şu şekilde tasvir etmektedir:

İrfan mensupları mitolojiyle oldukları gibi ilişki kurmazlar; dini bir işlevle onları kullanırlar ve bunlardan şeriatın ötesindeki hakikati veya zahirin ötesindeki batını üretirler. Bu insanlar zahir batın çiftinden külli bir gerçek üretip tabiatta, sülukte, dinde ve her şeyde zahir ve batını birbirinden ayırt etmişlerdir. Onlara göre hakikat ne dini ne felsefi ve ne de bilimsel hakikat değildir; hakikat mitolojinin onayladığı âleme gizemli ve sihirseldir.<sup>223</sup>

Bu tavır, yegâne hakikati ârifin egosundan üretmek için âlemi ortadan kaldırır. Sadece kendi egosundan bu âlemdeki yegâne ilahi hayrı çıkartmak için bütün âlemi şer olarak kabul eder. Sihirseldir bir şekilde arif tarihini, beşeriyetin tarihinin öncesine taşır. Başka bir ifade ile kendisini ilahi bir varlık yapabilmek için değil, ilahın bir parçası olmak için melekler tarihinin ötesine taşır. Yani arif

---

<sup>220</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 474

<sup>221</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 478

<sup>222</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 478, 479

<sup>223</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 479

kendisini beşer olmanın zaaflarından kurtararak, tanrının kendisini ilk yarattığı ana yükselir. O sadece, günah ve kirden arınmış olduğu başlangıcı özler. Kendisine hâkim olan yegâne benlik eğilimi, ister beşeri düzeyde ve isterse de ilahi düzeyde hiçbir çokluğu kabul etmediği için, varacağı sonuç –kesinlikle- ilah ile birleşmek ve ilahın kendisine hulul ettiği iddiasıdır.<sup>224</sup> Aynı şekilde bu tavır da, arifin kendisinde ilahi bir kudret görme, daha da öteye geçerek, zaman ve mekânı aşabilme, mahiyetleri değiştirme (su üzerinde yürüme, havada uçma) gibi güçleri kendisinde görmesinin önünü açmaktadır.

Hermesciliğin evren tasavvurunun temelinde evrenin birliği, parçalarının irtibatı ve evrenin parçaları arasındaki çekme-itme etkileşimi vardır.<sup>225</sup> Burada evrende her şeyi yönlendiren büyüsel bir yapının varlığı kastedilmektedir. İnsanın bedensel arzu ve isteklerden sıyrılarak, tanrı ile birleşmesi, evrenin sırlarına vakıf olması demektir. İnsanda var olduğunu düşündükleri tanrısal gücün, bedensel ve nefsi arzularından arınılması durumunda ortaya çıkacağına inanılır. Tabiattaki gizem, rasyonel düşünceyle değil, keşf ve ilhamlardır.

Hermetik düşüncenin en belirgin özelliklerinden biri de onun din ile ilmi birbirinden ayırmayan bir düşünce olmasıdır.<sup>226</sup> Oysa Socrat sonrası Yunan filozofları bunu başarmışlardır.<sup>227</sup> Câbirî'ye göre Yunan filozofları, tabiatı kendi içerisinde, tanrıyı kendi mahiyeti içerisinde düşünmeyi başarmışlardır. Câbirî'nin burada din ile ilmi birbirinden ayrı olarak düşünmeyi önerdiği söylenebilir. Ona göre, ilmin dine, dinin ilme karıştırılması, Atıl Aklın kendisini ve kimliğini gözler önüne serdiği önemli işaretlerden biridir. Bu Akıl, Allah'ın doğrudan tabiattan öğrenilmesini emrettiği şeyleri dahi O'ndan öğrenmeye çalışmaktadır. Oysa Allah, ona tabiatı/evreni inceleyip, öğrendiklerini ya kendi yararları için kullanmasını veya Allah'ın varlığını kanıtlamak için delil olarak görmesini emretmiştir.<sup>228</sup>

---

<sup>224</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 479, 480

<sup>225</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 188

<sup>226</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 189

<sup>227</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 189

<sup>228</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 190

İrfanî akıl, düşünüş biçimini, genel olarak ilham ve keşf temelinde ortaya koymuştur. Bu arada Kur'an'ı ve tabiatı anlamada zahir- batın çiftini kullanmayı da ihmal etmemişlerdir. Batını yorumlar irfani sistemde önemli bir yer tutar.

Zahir-batın çiftini bütün kültürlerdeki gnostik akımlar kendi dünya görüşlerini oluşturmada, eşya ile ilişki kurmada bir metod olarak kullandıkları gibi, Arap İslam kültüründeki irfani akımlar da bu ikiliyi yoğun bir şekilde kullanmışlardır. İslam kültüründeki irfani akımlar, hellenistik dönemden ve özellikle de hermetik dini felsefeden kendilerine ulaşan gnostik mirası benimsemişler ve İslam kültüründeki beyani-dini nasları, bunlar ışığında yorumlamaya çalışmışlardır.<sup>229</sup> İslam kültüründe Batını yorum, dinî-mezhebî ve siyasi düzlemde çoğunlukla kullanılmıştır. Bunu, kendi siyasi ve dini yapılarıyla, özellikle hermetizmin temsil ettiği kadim gnostizmin, Allah-alem ve insan arasındaki ilişkiyi açıklayan öğretiyi üzerinde ördüğü metafizik yapı arasında benzerlik kurarak gerçekleştirmişlerdir.<sup>230</sup> Zahir-batın çifti, İslam irfan akımlarınca söylemin yorumlanması, üretilmesi ve toplumsal, siyasi-tarikat, cemaat organizasyonları seviyesinde kullanılmıştır.

İrfanî bilgi sistemindeki zahir batın problemiğindeki akli eylem, zihni mekanizma, batından zahire yani manadan lafza doğru yönelmektedir.

Ârifler riyazet ve mücadele yoluyla içlerinde bilgi kaynakları çoşana kadar nassı dilleriyle ve kalpleriyle tekrar etmektedirler. Bu irfani bilginin ilhama dayandığını göstermektedir.

Câbirî'ye göre, gerek şii, gerekse sufi te'vil, devamlı surette bir çeşit giydirmedir<sup>231</sup>. Metnin manası hangi anlama gelmesi gerekiyorsa, hangi görüşü desteklemesi isteniyorsa, beyani te'vilin bağlı olduğu gibi bir karineye (illet, delalet) ihtiyaç duyulmaksızın, bir çeşit anlam giydirmesi yapılmaktadır.

---

<sup>229</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 353

<sup>230</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 353

<sup>231</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 377

Kur'an söylemindeki zahir-batın ikiliği, insana, onun yorum ve anlayışına değil, Allah'a yani onun eylem ve yaratışına racidir.<sup>232</sup> Bu ifade, Batınî bilgilerin ariflerin kalplerine indirildiğini ve her arifin kendi durumuna göre öznel bir tecrübe yaşadığını göstermektedir. Câbirî İbn. Arabî'nin Kur'an'ı boğazlarından kalbine indiremeyenlerin, Kur'an dillere inmiştir, kalplere değil diyenlerin anlayamayacağını<sup>233</sup> belirttiğini söyler.

Câbirî'nin İslami irfani sisteme dair yapıbozumcu yaklaşımından, bu yapının hermetik kültürün etkisiyle oluştuğu sonucuna varabiliriz. İslami düşüncesindeki tasavvuf ile gnostik düşünce arasındaki benzerlik bunu açıkça göstermektedir.

Ona göre islam'ın temel kaynağı Kur'an'da böyle bir düşünce sistemi çıkmaz. Çünkü Kur'an, insan fitratına ters düşmez. Sadece bazı insanların ruhi yükselişi ve nefsi arınması ile sahip olacağı bilgiyi onaylamaz. Bilginin subjektif tarafı olsa da, daha çok bilginin ve özellikle aklın rol oynadığı objektif tarafı daha ağırlıklıdır.

Öyle görülüyor ki, irfani bilgi sisteminde uğraş alanı yaşamın ötesidir. Dünyanın imarı konusunda bilgi üretme anlamsızdır. Dünya imar edilmesi gereken bir alan değildir. Yapılması gereken ondan kurtulmak ve yaratıcıyla birleşmektir. Dünya işleri ile ancak düşük nefisli, dünya tamahı olan insanlar ilgilenir.

Böyle bir düşünce biçiminin, Kur'an'ı hayatın dışına iteceği ve işlevsizleştireceği açıktır. Oysa Kur'an dünyada olan ve yaşayan insanlar içindir. Kur'an insanı, dünya işlerinin düzgün yapılmasına motive eder. İradenin olmadığı şatah halinin herkesi bağlayan bir yönü yoktur. Ayrıca tasavvufi düşüncede oluşan şeyh-mürid ilişkisi İslam'ın onayladığı dini yaşam biçimi olmasa gerekir. İslam'da Allah'ın değerlendirmesinin bireysel olduğu birçok ayette vurgulanmıştır. Şeyhin himmetine teslim olunması ile gerçekleşen toplu bir kurtuluş hali söz konusu olmamalıdır.

---

<sup>232</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 385

<sup>233</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 389

Bütün bu söylenenlerden sonra, tasavvufi düşüncenin; dünyanın tüm karmaşıklığı ve günaha yönlendirici unsurları karşısında, fitratta var olan kötü eğilimleri disipline edici tarafının olduğunun görülmesi gerekir.

Alpyağıl Câbirî'nin “*Beyana düşkünlüğünün onu bilim perestliğe, irfana olan kızgınlığı ise irfanı bilimin gelişmemesinden sorumlu tutmaya sevk ettiğini belirterek aydınlanmayı aydınlanma yapan şeyin kendi içinde karşıtı barındırmasıdır.*”<sup>234</sup> demektedir.

Bir aydınlanma düşünürü olan Rousseau'nun aydınlanmayı eleştirdiğini, bu eleştiririnin kaynağında ise Câbirî'nin irfan deyip kenara itebileceği türden mistik eğilimler bulunduğunu düşünür.<sup>235</sup> Alpyağıl Câbirî'nin aksine beyanı, irfani ve burhani bilgilerin birbirine katkı sağladığı hatta irfani bilginin krizden çıkış için bir umut bile olabileceği kanaatindedir.

### **2.3. Burhanî Bilgi Sistemi**

Geldiğimiz bu noktada Arap Aklının iki temel yapıtaşının ve oluşum sürecinin açıklandığını söyleyebiliriz. Bunlar beyan ve irfan diyebileceğimiz yapılardır. Bu yapı taşlarından, beyanî sistemdeki bilgi türlerinin (dil, fıkıh, kelim) usullerinin oluşum süreci ve İslam düşüncesi üzerindeki etkileri üzerinde durduk. Ayrıca hermesçiliğin etkisiyle İslami düşüncede ortaya çıkmış olan irfan düşüncesinin oluşum sürerci ve İslam düşüncesine etkisini inceledik. Şimdi ise, Câbirî'nin burhan dediği, akli merkeze alan ve bir bakıma hermetik (irfani) ve gnostik düşünce akımlarına karşı temellendirilen düşünce sisteminden söz edebiliriz. Yine burada, burhanı sadece, genel yapısı itibariyle ortaya koymaya çalışacağız.

#### **2.3.1. Burhaî Bilgi Sisteminin Oluşum Süreci**

Aslında her şey Abbasi halifesi Me'mun'un gördüğü bir siyasi rüya<sup>236</sup> ile başlamıştır denilebilir. Câbirî'ye göre halife Me'mun, Maniheist Gnostik düşünce

---

<sup>234</sup> Recep Alpyağıl, *Fark ve Yorum*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009 s. 131

<sup>235</sup> a.g.e, s.131

<sup>236</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 260



ve şii irfancılığını, yani Abbasi halifesine karşı muhalefet eden güçlerin bilgi kaynaklarını –ki bu kaynaklarda bilgi duyular ve ya akıl yoluyla değil, gaybi güçler vasıtasıyla elde edilmeye çalışılmaktadır- susturmak için yeni bir strateji ortaya koymuştur. Bu strateji; dini ve ideolojik içerikli çatışmalarda aklın (=Evrensel Akıl) hakem tayin edilmesini esas alan bir stratejiydi.<sup>237</sup> Aynı zamanda “atıl akıl”(irfanî akıl) denilen akımların fiziksel yöntemlerle tasfiye edilmelerinin doğuracağı vahim sonuçlara karşı, akli münazara ve düşünsel propaganda tercihini içeriyordu.

Halife Me'mun'un bahsi geçen rüyasında Aristo'yu görür.<sup>238</sup> Rüyasında Aristo ile arasında şöyle bir diyalog geçer;

- Me'mun: Hüsn nedir?
- Aristo :Akılda iyi ve güzel olandır
- Me'mun: Sonra nedir?
- Aristo: Şeriatta iyi ve güzel olandır
- Me'mun: Sonra nedir?
- Aristo: Çoğunluğun nezdinde iyi ve güzel olandır
- Me'mun: Sonra nedir?
- Aristo: Sonra sonra yoktur.

Câbirî'ye göre bu rüya siyasi bir rüyadır. Rüya'yı Sadıka şeklinde rüyaya doğruluk izafe ederek, öncekilerin kitaplarını, devletin tüm imkânları ile tercüme edilmesine meşruiyet kazandırma amacını taşır. Câbirî asıl amacın, idrak etme/öğrenme vasıtalarının, kısaca bilgi araçlarının ortaya çıkarılması olduğunu düşünür.<sup>239</sup> Aristo'nun cevaplarında bu bilgi araçlarının akıl, kitap, sünnet ve icma olduğu apaçıktır.

---

<sup>237</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 235

<sup>238</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 231

<sup>239</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 232, 233

Halife Me'mun oluşturulan kamuoyu ile birlikte çalışmalara başlar. Bu meyanda Me'mun, Roma imparatoruyla yazışarak, Roma'nın sahip olduğu eski ilimlere ait kitaplardan bir derlemeyi rica etmiştir.<sup>240</sup>

Halife Me'mun'un yapmak istediği işlerin başında, aklın Arap kültüründe görevlendirilmesi gelir. Bu hiç de kolay olmamıştır. Çünkü bunu başarabilmek için, bir yandan maniheist gnostisizm, Şii-Hermetik irfan öğretisi ile mücadele ederken, bir yandan 'öncekilerin ilimlerine' karşı topyekün düşmanca tavır sergileyen Fıkıhçı ve Kelamcılarının olumsuz tepkilerine cevap vermek gerekmiştir.<sup>241</sup> Burada öncekilerin ilimleri derken, özellikle felsefenin kastedildiğini bilmek gerekir. Bilindiği üzere felsefedeki akli işleyiş ile fıkıh ve kelamdaki akli işleyiş aynı değildir. Bu anlamda her iki tarafın din, insan, tabiat gibi konulardaki anlamlandırma biçimleri de farklı olmuştur. Bu yüzden tarihi süreç içerisinde fıkıhçılar ve kelamcılar, felsefeye karşı mesafeli duruşlarını korumuşlardır

Câbirî'ye göre Halife Me'mun'un bu mücadelesinde, onun döneminde yaşayan ve devletin koruması ve desteği altında çalışan Kindî, "İrfancı bilgi sistemine tamamen zıt bir bilgi sisteminin temellerini atmıştır. Bu bilgi sistemi duyularla algılanandan akılla kavranana, somuttan soyuta gidiyor, manevi sufi tecrübesine değil, tabiat ve toplum tecrübesine dayanıyordu."<sup>242</sup>

Kindî'nin şartlarına sahip olmayan Farabi ise düşünsel, siyasal ve sosyal parçalanmanın zirveye ulaştığı bir dönemde yaşamıştır.<sup>243</sup> O yaşadığı dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak, reddiyeci, cedelci ve sofistlik 'kelami' söylemi bir kenara koyarak 'evrensel Aklın' söylemini yani "burhanî" söylemi esas almış, düşünsel birliği onun yardımıyla sağlamaya çalışmıştır.<sup>244</sup>

Özetle şunlar söylenebilir: Kindî ve Farabî'nin söyleminden önce, İslam kültürünü iki farklı söylem paylaşmaktaydı. Bunlar; a- Asıl itibarıyla Arapçanın

---

<sup>240</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 231

<sup>241</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 252

<sup>242</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 248

<sup>243</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 253

<sup>244</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 253, 254

taşıdığı ‘beyan’a dayanan söylem. Bu beyanî söylem, ‘halis’ İslam kültür mirasının din ve dil ilimleri tarafından kanunlaştırılmıştır. b- İslam kültürüne eski mirastan intikal eden ve Şiilik, tasavvuf, kimya ve astroloji gibi gizli ilimler vasıtasıyla Arap Kültüründe önemli yerleri ele geçiren ‘Atıl Akıl’ın iddia ettiği ‘irfan öğretisine dayanan söylem.<sup>245</sup>

Kindî ve Farabî’yle birlikte yeni bir söylemle tanışıyoruz. Bu söylem, kavramları, ilmi ve felsefi teorileriyle Aristo’nun tabiat ilimlerine ve metafiziğine mensuptur. Câbirî’ye göre söylemin dinamiklerini ve yasalarını ise, muallim-i evvel Aristo’nun olgunlaştırdığı mantık sanatı açıklamaktadır. Arap filozof Kindi, Aristo mirasının bir bölümünü İslam kültürüne kazandırmıştır. Aristo’nun mantık sanatını bir bütün olarak İslam kültürüne kazandıran da Muallim-i sani Farabi olmuştur.

Burhanî bilgi sistemi’ olarak adlandırılan bu üçüncü söylem, özel bir bilgi sisteminin tesis ettiği ‘Evrensel Aklın’ söylemidir.<sup>246</sup>

Câbirî’nin tespitleri temelinde konuyla ilgisi bakımından İbn Sina ve Gazali’ye, kısaca değinmek gerekir. Câbirî’ye göre, İbn Sina ‘irfan’ı ‘burhan’ üzerine tesis ederek, Aristo felsefesine zıt bir ‘Meşrikî felsefe’ oluşturmaya çalışmıştır. Gazali de hermetik mistisizm dairesi içinde ‘irfan’ı, ‘beyan’ üzerine inşa etme çabasına girmiştir. Câbirî, teoloji ve tasavvuf alanındaki eserlerinden dolayı İslam dünyasında büyük itibar gören İmam-ı Gazali’nin eserlerini eleştirel bir biçimde ele almaktadır. O, Gazzalî’yi irfan okulu ve Hermetik fikirlerin tuzağına düşmekle suçlamaktadır. Câbirî’ye göre Gazali, bu düşünce sistemi yüzünden yaşamının son on yılı boyunca İslam âlemine bir tehdit oluşturan haçlıları görmezden geldi. Câbirî, Gazzalî’yi Arap aklını yerinden etmek isteyen tehlikeli entrikayı hafife almakla da suçlamaktadır. O’na göre; Gazzalî’nin hermetik düşüncesi, Arap akli üzerinde öylesine derin bir yara bıraktı ki, bu yara halen şiddetle kanamaktadır.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 261

<sup>246</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 261

<sup>247</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 366

Câbirî'nin burhani bilgi sistemine yaklaşımı, beyani bilgi sistemine ve irfani bilgi sistemine yaklaşımından farklıdır. Burhanî bilgi sistemine yaklaşımı aklın öncelenmesi ve özgür hareket etmesidir. Onun bu duruşu, genel düşünsel tavrı açısından tutarlıdır. O, İslam düşüncesinin durağanlıktan kurtulması için, İslam düşünce tarihinde var olan ve ihmal edilen rasyonalistlerin peşindedir. Dini anlamada yeniden yapılanmanın referanslarını, bu rasyonel bakışlarda aramaktadır.

### 2.3.2. Burhanî Bilgi Sisteminin İslam Düşüncesine Etkisi

Câbirî'ye göre, burhan Arap dilinde açık ve kesin delil<sup>248</sup> anlamına gelir. Genel anlamda ise burhan herhangi bir önermenin doğruluğunu belirleyen her zihni faaliyete verilen isimdir.<sup>249</sup>

Burhanî bilgi sistemi, daha önce ortaya konulan beyanî ve irfanî bilgi sisteminden farklıdır. Anlamından da anlaşılacağı üzere, burhanî bilgi sisteminin, beyan ve irfandan farklı olarak özel bir düşünce metodu ve aleme belli bir bakış açısı vardır denilebilir. Kendine has tavırlar göstermiş olan bu bilgi sistemi, tamamen olmasa bile, temelde Aristoteles'i kaynak olarak kabul etmiştir.<sup>250</sup>

Beyanî sistem, nass, icma, ve içtihadı temel otorite kabul edip, İslam dinini belli bir şekilde anlama ve ona göre bir alem tasavvuru oluşturma yöntemini seçmiş; irfani sistem ise, keşfi, bilginin bazı kalplere ilhamı, dünyayı bir düşüş yeri ve değersiz olarak görüp, Allah ile ittihadı bir yöntem, bilgi edinmenin biricik yolu olarak görmüştür. Burhana gelince sadece duyular, deney ve akli muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanarak, kâinatın bütününe ve parçalarının bilgisini elde etme şeklinde bir yöntemi benimsemiştir.<sup>251</sup>

Burhanî bilgi sistemi her ne kadar Aristoteles'e dayandırılrsa da İslam kültüründe bu metod, Aristoteles'te olduğu gibi bilgi için bilgi edinme" hedefine yönelik değil, İslam düşünürlerinin kendi dini ve ideolojik ilgilerine hizmet edecek şekilde kullanılmıştır denilebilir. Aristoteles mantığı, bu kültür içinde tesis

---

<sup>248</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483

<sup>249</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483

<sup>250</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483

<sup>251</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 484

edilirken beyanî metodun problematiklerinden ve özellikle de lafız-mana ve kıyas-ta'lil problematiklerinden etkilenmiştir.<sup>252</sup> Yani bu sistem İslam kültürüne aktarılması sırasında bazı tadilat ve düzenlemelere maruz kalmıştır.<sup>253</sup> Başka bir ifade ile burhan, İslam düşüncesi içerisinde salt bir akıl ile değil, Kindî, Farabî, İbn Sina ve özellikle de Gazalî'de olduğu gibi beyanî sistem ile 'uzlaşma' yoluyla işlev görmektedir. Oysaki burhanın beyan gibi kendisini Kur'an, hadis ve selevin tecrübesi gibi kaynak otoritelere dayandırması kabul edilebilir bir durum değildir.

Burhan, evrendeki her şeyi Kur'an içerisinde arama gibi bir yol seçmemiştir. Kur'an ayetleri, birey ve toplumun genel yararına ve ayetlerin maksadı göz önünde bulundurularak bir anlamaya tabi tutulmuştur. Aynı şekilde evrende bulunan her şeyi, ayet kabul edip, kendi mantığı ve kanunları çerçevesinde incelemeyi tercih etmiştir. Aslında burhan için de Kur'an bir kaynaktır. Burhanın farkı, Kur'an'ı ele alış biçimindedir. Câbirî'nin İslam düşüncesinin diğer kaynaklarını, Kur'an gibi değerlendirdiği söylenemez. O hadislerin lafız-mana bakımından peygambere aidiyeti konusunda ihtiyatlıdır. İcma ve kıyası, selevin otoritesinin devamına ve aklın geçmişe bağlı çalışmasına sebep olduğundan reddeder.

Burhan kendini böyle konumlandırmaya çalışsa da, daha önce de ifade edildiği gibi, İslam düşüncesinde kendi kavramları ve düşünme biçimiyle yerleşik bilgi sistemleri mevcuttu. Bilindiği üzere bunlar beyan ve irfandır. Burhani bilgi sistemi İslam düşüncesinde kendine yer bulmaya çalışırken, bu iki bilgi sistemi, özellikle beyani bilgi sistemi kavramları ile telfiki (derlemeci) tedahül (girişiklik) sürecini yaşamıştır. Bir uzlaştırma çabası olarak değerlendirebileceğimiz tedahül, bu bilgi sistemlerinin çözülmesine ve dağılma eğilimi göstermesine sebep olmuştur. Özellikle de feda edilenin burhan olduğu söylenebilir.

Câbirî tedvin döneminden günümüze kadar devam eden süreci kendisinden öncesi ve sonrası diye bölecek bir an tayin etmek gerekirse bu gazalî devrinden

---

<sup>252</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 553

<sup>253</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 484

başkası olamaz<sup>254</sup> diyerek Gazali'ye önemli bir misyon yüklemektedir. Gazali'de bu üç sistemin karışımını bulmak mümkündür. Bir bakıma burhan, kelim ve felsefi meselelerin birbirine girdiği, salt akıl yürütme yerine bilgi sistemleri arasında uzlaşma arayışının olduğu bir ortamda kendine yer bulmaya çalışmıştır denilebilir.

Câbirî, Gazzâlî devrinde (XI. ve XII. yüzyıllar) İslam dünyasının, siyasal ve sosyal kargaşanın oluşturduğu bir kavşakta bulunduğu ve kaosu ortasında istikrar aradığına dikkat çekmektedir. Bunun sonucu olarak; tedvin çağında gelişen üç epistemolojik sistem sürtüşme ve rekabet içindeydi. İslam'daki muhafazakâr Fıkıhçılarını sakinleştirmek ve zihninin hermetik eğilimini tatmin etmek için yıllar boyu Fıkıhla Tasvufun bir sentezi üzerinde çalıştı. Ancak böyle bir sentezin temel sonuçlarından birisi, Arap ve Müslüman aklının felsefi ve rasyonel ilerlemesini bloke etmek oldu. Bu durum son tahlilde, İslam dünyasının birçok yerinde rasyonel felsefenin etkisini azalttı.<sup>255</sup>

Öyle anlaşılıyor ki Câbirî'ye göre burhan, İslam düşüncesine tam anlamıyla yerleşmemiştir. Salt aklın öne çıkabildiği bir zihni eylem istenilen düzeyde gelişmemiştir. İslam düşüncesinde burhanî sistemi önemseyenler de, salt aklın tereddütsüz devreye girdiği bir süreci yerleştirememişlerdir. Geçmişin bilgiyi üretme geleneğinden tam bir kopuş olamamıştır. Bunun yerine, düşüncenin gelişmesine çok fazla katkısı olmayan uzlaşmacı bir tavır sergilenmiştir. Bu uzlaşmacı tavır da İslam düşünce geleneğine has bir durum olsa gerektir.

Câbirî, İslam düşüncesindeki beyanî, irfanî ve burhanî bilgi sistemlerini çelişkileri, eksiklikleri ve belli oranlarda irrasyonelliği ile eleştirse bile, özellikle Gazali dönemine kadar üretken bir akıl olarak değerlendirmektedir.

Ona göre, beyan, tümüyle Arap kültürünün etkisiyle oluşmuştur. Başta dil olmak üzere, Arap yaşamının etkisindedir. Bilgiye ait metodoloji katı kurallara bağlıdır. Kurallar kutsandır. Bu anlamda da irrasyonelliğe kapı aralar. Ancak buna rağmen, genel olarak İslam düşüncesinin düşünce evrenini meydana getirir. İrfanî

---

<sup>254</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 607

<sup>255</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 367

bilgi sistemi, yapısal ve düşünsel anlamda zaten irrasyoneldir. Ancak, İslam düşüncesini, kendisine cevap oluşturma açısından tahrik etmiş, düşüncenin gelişimine katkı sağlamıştır. Burhanî bilgi sistemi aklın ve vahyin uzlaşması temelinde kurulsa da, o zamana kadar İslam düşünce kültüründe hiç olmayan akla önceliğin tanındığı bir bakışı önemsemesi açısından düşünce dünyasına katkı sağlamıştır. Câbirî tüm bu dinamikliğin Gazali ile birlikte sona erdiğini düşünür. Çünkü Gazali uzlaşmayı, düşünce dünyasında benimsetmiş, irfanı yüceltmıştır. Câbirî Gazâlî'nin şöyle söylediğini ifade eder:

Zikredilen zaman diliminde Arap-İslam kültüründeki bilgi dünyası, diri bir dünya idi, hatta hayat doluydu. İkinci olarak bu alandaki ıstılahlar diri idiler: ıstılahlar, bilgi dünyasına giriyor, bilgiyi tanımlıyor veya onun tarafından tanımlanıyordu.<sup>256</sup>

Ancak Câbirî, bu dinamizmin derlemeci tedahül dönemi diye isimlendirdiği gazali döneminden sonra bittiğini ve İslam düşüncesini yönlendiren aklın konumunun değiştiğini, üretme ve içselleştirme çabasının durduğunu düşünmektedir. Bu durum bilgi sistemlerinde parçalanmaya sebep olmuş, bilgi sistemlerine ait kavramlar yaşama ve problemlere dair yeni bilgiler üretme yerine var olanı tekrar etme ve şerh etmeye yarayan soyut kavramlara dönüşmüştür. Bireysel akıl kendini bütün farklılığıyla ortaya koyma yerine, başkalarının söylediğini tekrar eden kısır bir döngünün aracı haline gelmiştir. Artık aklın etkinliği tefekkür ve istidlal değil, ezberlemek ve tekrarlamaktan ibarettir. Câbirî'ye göre bu, sadece çözülmüş ve düzensiz bir bilgi dünyasını yansıtmaz, aynı zamanda, üretken olmayan bir aklın durumunu da ifade etmektedir.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 629

<sup>257</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 631

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İSLAM DÜŞÜNCESİNDE YENİDEN YAPILANMA PROJESİ

Câbirî'nin bu projesini iki başlık altında incelemeye çalışacağız. Bize göre Câbirî, İslam düşüncesinin, yaşadığımız çağa uygun yeniden üretilememesini iki temel faktöre bağlar. Bunlardan birincisi tedvin asrında oluşturulan ve katı kurallara bağlanan metodolojinin bilgiyi üretme mantığı, ikincisi ise, İslam düşüncesinin dili olan Arapçanın, düşünceyi sınırlandıran hegemonyasıdır. Bu iki faktör üzerinde yapılacak bilimsel ve çağdaş yaklaşımlar, ona göre çözümü kolaylaştıracaktır. Şimdi, bu iki yapının sorun olan yönlerinin tespitine ve çözüm önerilerine geçebiliriz. Böylece, Câbirî'nin dini anlamadaki fikrî yapısı, daha iyi kavranabilir.

#### 3.1. Metodoloji Sorunu ve Din

Câbirî'nin yapıbozumcu yöntemle analizlerinin, İslam düşüncesini ve metodolojisini yeniden yapılandırma amacına matuf olduğu anlaşılmaktadır. Câbirî'nin analizlerinin İslam düşüncesinde var olan bütün disiplinleri içerir nitelikte olduğu görülmektedir. O'nun yeniden yapılanma önerisi bütün bu disiplinleri içerse de biz, daha çok metodoloji, felsefe, dil ve akli önceleyen ve dini anlamada aklın işleyişi temelindeki yaklaşımını ön plana çıkaracağımızı belirtelim.

Câbirî, yeniden yapılanma ve dini anlamada, İslam düşünce tarihinin çok öne çıkmamış, fakat geleneğin ve selefın otoritesinin dışında özgün ve özgür bakış açıları geliştirmiş ve kendi zaman ve şartlarında cesur denilebilecek çıkışlar ortaya koymuş düşünürlerden etkilenmiştir. Yeniden yapılanma projesinde özgün bir bakış açısı geliştirme çabası göz önüne alınırsa, bu isimlerden etkilenmesi anlaşılabilir bir durumdur.

Bu isimlerden İbn Hazm, günümüz dünyasında belki de birçok İslam ülkesindeki düşünürler tarafından dile getirilemeyecek eleştiriciliği, İbn Rüşd akılcılığı, Şatıbi usulcülüğü, İbn Haldun tarihçiliği ile Câbirîye yol göstermiştir denilebilir. Öncelikle bu isimlerden İbn Rüşd ve İbn Hazm üzerinde, Câbirî'nin



düşünme biçimine etki etmesi açısından durmak gerekir. Şatıbî'ye fıkıh usulü konusunun tartışıldığı kısımlarda değinilecektir. Ancak İbn Haldun'dan ayrıntılı bilgi verilmeyecektir. Bize göre, Câbirî'yi etkilemesi ve İslam düşüncesinin rasyonel damarının varlığının görülmesi açısından İbn Hazm, Şatıbî ve İbn Rüşd, yeterlidir.

Câbirînin gerçek filozofu İbn. Rüşd'dür. O, tıpkı Descartes'ın fikirlerinin modern Fransız düşüncesinde temel öneme haiz olarak görülmesi gibi, İbn. Rüşd'ün düşüncesinin, modern Arap düşüncesinde temel olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>258</sup>

Felsefe ile dini uzlaştırma yerine, her birini kendi içinde geliştirmek gerekir. Akli dinde mevcut, felsefeyi dince anlaşılır hale getirmek, dinin ve felsefenin anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Bu bağlamda İbn Rüşd, dini kendi içinden verileri aracılığıyla, felsefeyi kendi içinden kendi önermeleri ve gayeleri vasıtasıyla anlama ilkesini benimser. İbn Rüşd rasyonel, gerçekçi, eleştirel bir bakışa sahip olduğundan varlığa akılla bakmayı önermektedir. O, kıyası doğru bulmaz. İbn Rüşd'ün kıdem fikrine alternatif olarak el-hudusü'd daim fikrini ortaya atması, oluş halinde bir evren fikrine sahip olduğu anlamında düşünülebilir. Zaten o, Peygamberin şeriatı bildirmek için geldiğini, olağan işleri bildirmek için gelmediğini, yaşamla ilgili hallerin akla havale edildiğini söyler. Mitostan logos'a, efsane ve hurafelere dayalı dinden akıl dinine geçmek gerektiğini düşünür. Din, ilerlemeye hizmet edecek ve aklın egemenliğini sağlayacak şekilde te'vil edilmelidir<sup>259</sup> O akli, varlıkların sebepleriyle birlikte kavranması olarak tanımlar.

İbn Rüşd'ün düşüncelerinden anladığımıza göre; o, dikkatleri, gerçek, somut, yaşanan, katkımızın olduğu hayata çevirmemizi, hükümleri yaşananlar üzerinden vermemizi doğru bulmaktadır. Hayali, ihtimaller dâhilinde, henüz olmamış tasavvurlar üzerinden düşünmek; hayatın gerçekleriyle yüzleşmeyi, aklın potansiyelini tam anlamıyla kullanmayı engeller.

---

<sup>258</sup> Ebu-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358

<sup>258</sup> a.g.e, s. 363

<sup>259</sup> Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 78

Endülüs'ü temsil eden ve İslam düşüncesinde Câbirî'ye göre çok önemli yeri olan İbn. Rüşd 'den söz ettikten sonra, şimdi de bir anlamda ezberleri bozan ve eleştirel bakışıyla öne çıkan diğer bir düşünürü geçebiliriz. Bu isim İbn. Hazm'dır.

İbn. Hazm için Câbirî'nin görüşleri çerçevesinde şunlar söylenebilir: İbn. Hazm keşif ve ilham, taklit ve kıyasa kısaca selefin otoritesine karşıdır. O her ferdin içtihat yapmasının vacip olduğuna, taklidin caiz olmadığına ve nassın zahirine bağlanması gerektiğine inanır. Zahire yönelmek aklı baskı altına almak demek değildir. Aksine selefin te'villerinden kurtulma çabasıdır. Nasslar oldukları gibi, gerçeklik alanları içinde anlaşılmalıdır. Kur'an ayetleri kendi bağlamı içerisinde ele alınmalı, delalet ettiği gerçek anlamın dışına taşmamalıdır.<sup>260</sup> İbn Hazm'ın zahiriliği, aklın alanını sınırlayan lafızcı bir zahirilik değildir. Onun zahiriliği sadece nassa bağlı eleştirel ve akılcı eğilimli bir zahiriliktir. Nassın bulunduğu alanlar da, İbn Hazm'a göre sınırlıdır. Geri kalan noktalar sınırsızdır ve bu alanlar akla bırakılmıştır.<sup>261</sup> Akıl ayetlerde bulunmayan alanları kendi bağlamı içerisinde incelemelidir. Ayetleri evrendeki bir şeye karşılık olarak, evrende olup bitenleri de Kur'an'ın içerisinde anlamlandırmaya çalışmak, ona göre ayetleri bağlamının dışına taşımaktır. İbn Hazm'ın evren görüşü, nasslarda bildirilen dinin ilkelerine bağlı kalan, rahat hareket edebilmek için, itikadî ve amelî planda, bilimin ve toplumun gelişmesiyle genişleyecek olan mübah alanını serbest bırakan bir görüşür.<sup>262</sup>

İbn Hazm'ın söylediklerini ve yöntemini Kur'an'ın bazı ayetlerine verdiği anlamlarla açıklamaya çalışalım. O, "Rahman, arşa istiva etti." (Taha:20/5) ayetini, mücessimenin iddia ettiği gibi, 'kürsüye oturmak' ve mutezilenin açıkladığı gibi, 'istila' veya zat için bir sıfat olup 'eğriliğin ortadan kaldırılması' şeklinde olmadığını söyler. Ayeti tümevarım ile analiz ederek, sözlük anlamında olduğu gibi 'sona ermek' şeklinde anlar. O halde ayetin anlamı, 'O fiilini arşta icra eyledi'dir. Bu da, yaratmasının arşta sona erdiği anlamına gelir. Arştan sonra

---

<sup>260</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 659

<sup>261</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 652

<sup>262</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 652

başka bir şey yoktur. İstiva kelimesinin geçtiği “olgunluğa erişince ve istiva edince ona hikmet ve ilim verdik” (Kasas: 28/14) ayetini ‘kuvvet ve hayra ulaşınca’ şeklinde anlar. Yine “sonra semaya istiva etti ve o duman halindeydi” (Fussilet: 41/11) ayetindeki istiva’nın, ‘Allah’ın yaratış ve fiili, yeri düzenledikten sonra semaya yöneldi” anlamına geldiğini söyler.<sup>263</sup> İbn Hazm’ın bu ayetleri yorumlayışında tümevarım yöntemini kullanarak, sözlük anlamını ve zahiri dikkate aldığını görmekteyiz. Bağlamı dışında te’vil yapmamıştır.

Câbirî, İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şatıbî’yi, İslam düşüncesini aslın ve lafzın baskısından kurtardıkları ve alternatif ilmi kavramlar ortaya attıkları için önemser. Bu kavramlar daha öncede ifade edildiği gibi, tümevarım, tümdengelim, külliler, makasid ve sebeplilik ilkesidir. Batı, düşüncesini bu kavramlar üzerine bina etmiştir. İbn Rüşd, İbn Hazm ve Şatıbî, düşüncelerinde bu akılcı bakıştan yararlanmıştı denilebilir. Şimdi bu bakış açılarının Câbirî üzerindeki etkilerine, fıkıh usulü temelinde bir göz atalım.

Câbirî beyan, irfan ve ilk önce derlemeci ve uzlaşmacı bir tavır sergileyen burhanın metodlarını, yöntemini, kavramlarını bir tarafa bırakıp, yeni bir metod, yeni bir akli işleyiş, yeni kavramlar üzerinden kendi önerisini ortaya koymaktadır.

Câbirî, özü itibarıyla mantıki ve bilimsel kesinlik düşüncesiyle zıtlık teşkil eden beyani metod ve bakış açısını oluşturan yaklaşımları kabul etmez. Onun bu yaklaşımlardan kastettiği, Anlamları lafızlardan çıkarmak, eşya ve hadiseler birbirinden ayrı, bağımsız şeylermiş gibi bakmak, cüz’ü cüz’e kıyas etmek ile düşüncüyü bunlar arasındaki mukayeseye indirgemek, cevaz ilkesini kabul edip, sebepliliği reddetmek, tabiatları inkâr etmek ve maksatları dikkate almamaktır.

Bu yöntemi reddeden Câbirî’nin önerisi ise, asırların epistemolojik bilgi alanlarından beslenen, yeni metodolojik ilkeler ve başka bir takım tasavvurlara dayanan Endülüs ve mağribdeki yenilenme akımının kavram ve bakış açısıdır. Bu metodolojik ilkeler ve tasavvurlar; tümdengelim/cami kıyas, ve tümevarım, külli kavramı, tümevarımsal külliler, genellik, süreklilik, sebeplilik, maksatlar v.b gibi dir.<sup>264</sup>

Câbirî’nin düşüncesinin temelini ve yönünü tayin eden yeni kavramlar, yeniden yapılanma projesinin anlama biçiminin, öncekinden farklı olacağını açıkça

---

<sup>263</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 652

<sup>264</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 683

göstermektedir. Bu projede yöntemin, tümevarım, tündengelim, genellik, süreklilik ve maksatlar çerçevesinde olduğu görülmektedir. Bu yöntemlerin arka planında İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şatıbî vardır. Câbirî'nin, olayları, kendi bağlamı içerisinde ve o anda konuyla ilgili tüm veriler dikkate alınarak incelenmesini önerdiği anlaşılmaktadır. Hüküm çıkarırken, meydana gelen özel bir olayı, ona belli yönlerden benzeyen başka bir özel olaya kıyas etme yerine, konuyla ilgili bütün ayetlerin bir araya getirilip, genel maksadının tespitiyle hüküm verilmesini daha isabetli ve gelişmeye açık bulur. Örneğin el kesme cezasını ele alacak olursak; bu cezanın genel maksadı düşünüldüğünde, her bir hırsızlık için el kesme cezası genel bir hüküm olmamalıdır. Genel maksad göz önüne alınarak cezalar şartlara göre farklılaşabilir.

Kıyasa dayalı bir hüküm ancak taklit olabilir. Kıyasın geçmişi tekrardan başka çaresi yoktur. Tekrar edecek bir şey yoksa da, benzeterek bir şekilde hüküm uydurularak verilir. Cevaz ilkesini, yani öyle de olur böyle de türünden yaklaşımı tesadüfi olarak değerlendirir. Oysa Câbirî'ye göre yaşamda nedensellik ve bir bilinç söz konusudur. Yaşam, birbirinden koparılmış düzensiz bir işleyişe sahip değildir. Yaşamda bir insicam söz konusudur. Hayat kendini tekrar etmez, tam aksine süreklilik vardır. Olaylar sebep sonuç ilişkisine göre meydana gelmektedir. Bu Allah'ın müdahalesinin olmadığı deistik bir işleyiş değildir. Belki de beyan düşünürleri böyle bir endişeden sebepliği reddetmiştir. “O'nun haberi olmadan bir yaprak bile düşmez” (Enam, 6/59) diyen Allah, yaprağın düşmesi için, yaprağı besleyen fonksiyonun belli zamanlarda azalması sebebini de yaratmıştır.

Beyan alimlerinin, dinin merkezde olduğu bir hayat tasavvuru hassasiyeti ve her şeyi iman konusu haline getirmesi, geçmişin otoritesine dayalı bir yöntemin oluşmasına sebep olmuştur denilebilir. Dine merkezi bir rol verme, seküler bir yaşam ve düşünme biçimi endişesinden kaynaklanmış olabilir. Ancak, bu endişe her şeyin dinle Kur'anla açıklanacağı anlamına gelmemelidir. Câbirî'nin de itirazı bu konuda olsa gerektir. Çünkü Câbirî, dinden soyutlanmış bir hayatı önermemektedir. Onun eleştirisi, bu düşünme biçiminin düşüncenin gelişimine engel olmasındır. Ona göre tüm evren, ayetler manzumesi olarak düşünülebilir. Bu ayetler hem Allah'ın varlığına birer işaret olarak yorumlanmalı, hem de her bir

varlık, kendi kanun ve ölçüleri dâhilinde incelenmelidir. Bu kanun ve ölçüleri Kur'an'da aramanın, dinî hassasiyetlerle açıklanabilir bir tarafı yoktur. Seküler bir hayat endişesinin de doğrudan sebebi olmamalıdır.

Şatıbî'den mülhem şu görüşler Câbirî'yi destekler mahiyettedir. Bir konuyla ilgili tüm ayetler bir araya getirilip küllî bir usul oluşturulmalı, daha sonra hangi ayet çerçevesinde hüküm çıkarılmak isteniyorsa, o ayete özel durum da göz önünde bulundurularak, küllinin ışığı altında tümevarım yoluyla hüküm verilmelidir. Ayetler tek tek ele alınarak verilen hüküm zanni, konuyla ilgili tüm ayetler dikkate alınarak oluşturulan usule istinaden verilen hükümler kat'i olur.<sup>265</sup> Yaşam büyük fotoğraf içerisinde değerlendirildiğinde ancak anlaşılabilir.

Câbirî İslam dünyasının Batı karşısındaki mağlubiyetinin nedenini sadece ekonomik, siyasi, teknolojik eksiklik olarak görmez. Aslında esas mağlubiyetin bu sonuçları doğuran epistemolojik bakışta yattığını düşünür. Batının meydan okumalarının, savunmaya geçerek ya da İslam dinin son din, en doğru din ve onun kaynağının vahyi özelliğini koruduğu tezine dayanarak değil, batıya karşı reaksiyonun, aksiyon şeklinde savuşturulacağına dikkat çeker. Bu aksiyon her şeyden önce aklın eylemidir.<sup>266</sup> Aklî eylemler tesadüfün ve şans faktörünün en az olduğu eylemdir. Batının gelişmişlik durumunu batıyı olumsuzlayarak veya tesadüflere bağlayarak anlama yerine, Batının aklî işleyiş kavramları ve temelleri üzerinde düşünmek gerekir.

Keskin'e göre, İslam düşünce geleneğinin kendine özgü paradigmatik karakteri esas alındığında Câbirî'nin yaklaşımı birçok sorunsalı yansıtmaktadır. İslam'ın bir inanç sistemi şeklinde inşa etmiş olduğu varlık telakkisi yeni bir ben bilinci oluşturmuştur. Bu ben bilinci insanın hem kendi varlığı ile hem de Allah ve tabiatla olan ilişkisi bağlamında modern özne anlayışıyla kıyaslandığında, temel farklılığa sahip paradigmaya şekil vermiştir. Söz konusu paradigma kendisine mahsus varlık şuuruna ve varlık şuuruna bağlı olarak bilgi ve değer dünyasına

---

<sup>265</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Rağbet Yayınları İstanbul, 1998, s. 13-25

<sup>266</sup> Muhammed Âbid El- Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 49

sahiptir. Dolayısıyla İslam'ın kendine mahsus paradigmatik yapılanmasındaki insani varlığın temellendirilmesi modern düşüncede özneye verilen merkezi konumdan farklılık arz etmektedir.<sup>267</sup>

### 3.1.1. Selefin Otoritesinin Bugüne Yansımaları

Câbirî din işleri ile dünya işlerinin birbirinden ayrılmaması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda dünya işlerinin zamanla değişmesine paralel olarak, dini anlamada da bakış açılarının değişebileceğini söylemektedir. İslam dünyası, yeni olan görüşleri, farklı yorumları değerlendirirken, peygamberin, sahabenin döneminde bunlar var mıdır? Sorusuna cevap arayarak hareket etmemelidir. Ortaya çıkan olay ve olgulara bir asıl arama yerine; yeni durumlar üzerinden, hayattaki karşılığına bakılarak düşünülmesi daha makul görünmektedir. Zamanın ruhunu yakalamak, bu şekilde kolaylaşır. Birey ve toplumun kendi zamanını yaşama imkânı ortaya çıkar.

Dinin geçmiş uygulama biçimlerini ebedileştirmek, o dönemdeki her şeyin karşılığını günümüzde aramak beyhude bir çaba olsa gerektir. Çünkü günümüzde, geçmişten çok fazlası ve farklı olanı vardır. İslam dini mensuplarının dini anlama ve hayatta uygulama taleplerini geçmişe havale ederek çözmeye çalışması, dini bir zaman diliminde dondurmaya sebep olur ve evrensellik iddiasına ters düşer. Özelde İslam dininin, genel de tüm dinlerin bütün zamanlara şamil bir pratiğinin olduğunu düşünmek hayatın değişmesi ve dinamikliği ile uyumsuzdur. Zira hayatın tüm alanlarını kapsayacak, bilinen hazır bir 'İslami sistem' yoktur.<sup>268</sup>

Yapılması gereken, geçmişte olmayan ve bugün olduğu görülen, asrın gündeminde var olan sorunlara pratik çözümler üretmektir. Dinin sonsuza dek insanlığın yaşamının tüm alanlarına dair ve o alanların değişkenliğini de göz önünde bulundurarak sabit, değişmeyen, çözümler getirdiği düşünüldüğünde, Allah'ın yeryüzünde insanın yapabileceği hiçbir alan bırakmadığı sonucuna varılabilir. Bu, insanın varlık sebebi üzerinde tartışmalara sebep olacağı gibi,

---

<sup>267</sup> İbrahim Keskin, Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam düşüncesinin çağdaş inşası, s. 90

<sup>268</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 51

kader, özgürlük gibi tartışmaları da beraberinde getirecektir. Aslında geçmiş kelâmî tartışmaların temelinde bu algı yatmaktadır denilebilir. Tamamlanmış, olmuş-bitmiş bir dünya algısı düşünceyi, sadece nasslardan ve geçmişten örnek aramaya yöneltmiş, hayatın kendisi, evren, evrendeki işleyiş, kısaca yüzleştiğimiz birçok varlık âlemi görmezden gelinmiştir. Böyle bir dünyanın hala varlığını devam ettirdiğini görmek, yapılacak bir şey kalmamışsa, kıyametin hala kopmadığına şahit olmak neyin ifadesidir? Oluş halinde olmayan, benim hiçbir şekilde rolümün olmadığı bir dünya var mıdır? Aslında yaşadığımız dünya böyle olmadığından böyle bir dünyanın nasıl bir işleyişe sahip olabileceği şeklinde bir zihni tasavvura ihtiyaç vardır. Bu tasavvurlar var olanı anlamamızı kolaylaştırabilir. Aslında düşünilemeyen ve tecrübe edilemeyen dünya olmuş-bitmiş bir dünyadır.

Câbirî devamlı akli eylemlilik halinde olmamız gerektiğini Kur'andan bir kısma ile şöyle ifade etmektedir:

Ertesi gün uyanmak üzere gece uyuyan kimse, hayatını her zaman olduğu gibi normal bir tarzda sürdürebilir. Fakat Ashab-ı Kehf veya onların durumunda olanların, hayatlarını normal akışı üzere sürdürebilmeleri için sadece uyanmış olmaları yetmez. Zira onlar, yeni hayatın gerçekliğini anlayabilmek için, bilinçlerini yenilemeye muhtaçtırlar. Biz, her ne kadar, sekizincileri köpek olan Ashab-ı Kehf'in deneyimini, örneğin, ilkel diye adlandırılan halkların yaşadığı kadar yaşamamış olsak da, Eflatun'un mağarasındaki, yüzleri duvara dönük bir şekilde kelepçelenen ve hayatı sadece dışarıdaki ışığın duvara düşürdüğü gölgeler ve hayallerden ibaret sayan mağara insanlarının durumunu yaşadık ve hala yaşamaya devam ediyoruz.<sup>269</sup>

İnsanın geçmişten getirdiği kültürel unsurlardan ve hafızasındaki bilgilerden tamamen sıyrılıp yaşamını devam ettirme olasılığı yoktur. Yaşamın getirdikleri karşısında geçmiş referanslara başvurması da anlaşılabilir bir durumdur. Anlaşılabilir olmayan hafızanın sorun çözme kapasitesinin, yeni verilere göre kendisini yenilememesi, zaman ve mekân şartları gözetilerek, bakış açılarının değişmemesidir. Sorunlar, ihtiyaçlar ve beklentiler değiştiği halde, problemlerin üstesinden hep aynı yönlendiricilerle baş etme çabasıdır. Hayatın dinamizmi karşısında, bilinçlerimizi geçmişin kalıplarına mahkûm etmek, en

---

<sup>269</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 52, 53

basitten değişen ve gelişen dünya ile birlikte yürüyememek, ona yabancılaşmaktır. Toplumların ve bireylerin, güncel problemlere dair çözümünü olduğu halde, insanlığı bu birikimden mahrum etmesi en başta kendisine haksızlıktır. Bu alanda İslam dünyası, zamanın problemlerine cevap üretebileceği halde; metodolojisini yenileyemediği, bakış açılarını zamanın ihtiyaçlarına ve beklentilerine göre geliştiremediği için, insanlık bu potansiyelden yararlanamamaktadır.

Câbirî'nin geçmişin bilgiyi üretme biçimlerinin, tüm zamanlarda kullanılıyor olmasına ve kutsanmasına olan eleştirisini aynı şekilde Arkoun, (Ö. 2010) F. Rahman (Ö.1988) ve M. İkbâl'de (Ö.1938) de görmekteyiz. Arkoun, Peygamberin dışında, söyledikleri, yorumları, bakış açıları ontolojik güvence altında olan bir kişi veya grup olamayacağını düşünür.<sup>270</sup> İkbâl de, Kur'an'ın beyanında, hayatın gelişen ve devamlı bir yaratılış ameliyesi olduğu vurgusuna dikkat çekerek, geçmişten yararlanılabileceğini fakat geçmişte söylenenlerin son söz olmadığını belirtmektedir.<sup>271</sup> F.Rahman, selefin sadece bir ilham kaynağı değil, kısa zamanda hiçbir yorum ve düzenlemeye gerek duyulmadan uygulama alanına konan lafzi bir kanuna dönüştüğünü söylemektedir.<sup>272</sup> Arkoun göre günümüz teolojisi, dinlerin tarihsel ve teolojik açıdan ortaya çıkışını, ideolojik ve psikolojik işlevlerini, semantik ve antropolojik sınırlarını ya da eksikliklerini anlamaya çalışmaktadır. Bunun için, her türlü dogmatik açıklamalardan kaçınarak, tüm teolojik kurgu denemelerinden önce vahyin dilbilimsel ve kültürel olgu olarak anlaşılmasını olanaklı kılan bir araştırma yöntemi üzerinde çalışılmalıdır.<sup>273</sup>

Geçmişle avunmak ve övünmek, kendi siyasal ve mezhepsel görüşlerimizin fanatikliğini yapmak, gözlerimizi kör edebilir, nesnel değerlendirme imkânını ortadan kaldırabilir.

Bütün bu söylenenler, geçmişin değişmez kurallar haline getirildiğini göstermektedir. Tedvin sırasında dilin kurallı hale gelmesi, şeriatın da

---

<sup>270</sup> Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, Çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 61

<sup>271</sup> Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, s. 228-229

<sup>272</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, Çev., Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1996, s. 329

<sup>273</sup> Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, s. 44



kanunlaşmasının önünü açmıştır. Aynen dil gibi şer'i kanunlar da, tarih içinde toplumda yaygınlaştırılmıştır. Belli bir dönemde dinin anlaşılma biçimi tüm zamanlara şamil kılınmıştır. Fıkıh kişisel bir faaliyet olmaktan çıkıp, kurulu bir disiplin ve onun neticesi olan standart bilgi mecmuası haline getirilmiştir. Dini öğrenme ve anlama bu standart bilginin bilinmesi olarak algılanmıştır.<sup>274</sup>

Dilde olduğu gibi sosyal olayların dondurulması ve sınırlı kalıplar içerisinde belirli davranış biçimlerine sokulması mümkün değildir. Öyleyse yeni olayları eskiye kıyas ederek anlamak da mümkün görünmemektedir. Yeni olayları geçmişe kıyasta ısrar etmek, her yeni olaya bir asıl bulmayı zorlaştırmaktadır. Bunu aşmak için kıyas, asl'a kıyas şeklinde değil de, asıl haline gelen furu'lar üzerinden yapılmaya başlanmıştır.

Şeriatın kurallaştırılması fıkıh medeniyeti diye adlandırılabilir bir medeniyeti doğurmuştur. Fıkıh kuralları adeta değişmez nasslar haline getirilmiştir. Yaşamın bütün boyutlarına yönelik sabit kurallar oluşturulmaya çalışılmıştır. Fıkıh için belirlenen kurallar ebedileştirilmiş, kıyas, derinlemesine araştırma yapmanın yerini almış, bilinç dışı bir mekanik haline gelmiştir. Yeniyi bilmek, üzerine kıyas yapılacak bir eski bulmaya bağlı olmuştur.<sup>275</sup> İslam düşüncesinde tarihsellik yoktur, zaman belli bir yerde donmuştur. Câbirî dini anlamada geçmişten, geçmişin epistemolojik yönteminden radikal bir kopuşu önermektedir denilebilir.

Bu gün artık İslam düşüncesini bir hatırlama eylemi olmaktan çıkarıp, asırlardır gelişimi kesintiye uğramış, şimdi ile arasına upuzun bilimsel mesafeler girmiş bir miras rehberliğinde değil, sürekli gözden geçirilen, eleştiriye açılan ve şimdiye uzanan miras vasıtasıyla kafa yoran bir yöntem oluşturulmalıdır.

İlahi dinler temelinde, din sabit, ancak şeriatları değişmektedir. Kıyamete kadar muhtemel sorunların çözümlerinin belirlendiği evrensel bir sabite yoktur. zamana ve mekana, toplumsal yapı, kavimlerin etnik, antropolojik, demografik, ekolojik, sosyolojik yapısına bağlı olarak çözümler değişebilir. O halde din

---

<sup>274</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, s. 144

<sup>275</sup> Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 8,9,10

sabittir, değişmez ve evrenseldir; şeriat ise dinamiktir, değişir. İşlam dűřüncesinde zihinsel olarak, din ile şeriatın birbirinden ayrılmaması, şeriatın dinamizmini etkilemiştir. Oysa hem geçmiş ilahi dinlerin şeriatlarının birbirinden farklı olması, hem de her ne kadar geleneğin otoritesinin baskısı altında olsa da, farklı zaman, mekân ve bölgelerdeki içtihatların farklılığı bu dinamizmin ve yaşamla uyumun göstergesidir. Bu farklılıkları; şeriatı sadece nasrlara göre değil, ihtiyaçlara ve maslahatlara göre yorumlamak olarak görmek gerekir.<sup>276</sup>

Nitekim Cábiri'nin, geleneğin baskısından kurtulma ve şeriatın zaman içerisinde değişiklik göstereceği ile ilgili görüşü diğer çağdaş dűřünürlerde de vardır. Bu bağlamda, Rahman'ın da çağdaşlık anlayışında hiç şüphesiz ki, reform yani yenilik vardır; ancak bu reform, tekrar İşlam'ın temel kaynağı olan Kur'an'a dönmek ve İşlam'ın asıl saflığına ulaşmaktır. Bu yüzden, dinde yenilik değil dinin yorumunda yenilik olacağı açıktır. Çünkü ona göre, Kur'an bizzat kendi tarihi ortamı içinde incelenirse daha iyi anlaşılır. Kur'an'ı inceleme burada bitmeyip, onun çağımıza olan ilgisini de ortaya koyuncaya kadar devam etmelidir.<sup>277</sup> Vahiy, zamanın dışında sabit ve durağan olan bir olgu olmayıp, aksine zamanın içinde var olan ve onun gelişip yükselmesine bağlı olarak gelişen bir olgudur.<sup>278</sup>

Din, bugün ve gelecek dűřünülerek anlaşılmalıdır. Geçmiř meselelerin bizi, bugüne yabancılaştırdığını görmek gerekmektedir. Cábiri'ye göre artık ölüleri gömmek gerekir. Rahman da geçmişe dönüşü, mezarlara dönüşten başka bir řey olarak görmemektedir.<sup>279</sup>

Cábiri, İşlam dűřüncesinde metodolojinin değişmediğini, neredeyse tüm zamanlarda, başta dini anlama olmak üzere, varlığa dair tüm anlamlandırma faaliyetini belli dönemde oluşan paradigmanın yönlendirdiğini dűřünmektedir. Yani tüm zamanlarda sorunlar bulmaca çözer gibi aynı yöntemle çözülmeye çalışılmıştır. Ona göre, şimdi, geçmiş geleceğe uzanıp onun yerini tuttuğu için

---

<sup>276</sup> İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 26-28-33

<sup>277</sup> Fazlur Rahman, *İşlam ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 29

<sup>278</sup> Hasan Hanefi, *İşlami İlimlere Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 148

<sup>279</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İşlami Metodoloji Sorunu*, Çev, Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, s. 133

yoktur.<sup>280</sup> O, en büyük sorunun dini kendimize, şimdiye çağdaş yapamamak olduğunu düşünmektedir. Rahman bu konuda Câbirî'yle aynı düşünmektedir. O, İslami metodolojinin, gelişme sürecinde, geçmişi koruma şeklinde seyrettiğini, hadislerin işin içerisine girmesiyle oluşturulan yapının ebedi değişmez ve tekrar gözden geçirilemez bir özellik taşıdığı kanaatindedir.<sup>281</sup> Rahman'a göre gelenekler, büyük kafaların ve zihinlerin yaratıcı düşünsel faaliyetleri için yollar gösterebilir ve yaşayan dinler için kıymetlidir. Ancak dini insanlığın diğer kısmından fiilen soyutlayan şeylerdir. Bütün dinlerin sürekli canlandırılması ve yeniden şekillendirilmesi gerekir. İslam Toplumu, daha oluşumunun ilk yıllarında, yanılmaz olduğunu ilan etmeye sürüklenmiştir. Rahman, Kur'an'ın görüş ve gayelerini tarihin enkazı altından yeniden canlandırmayı kendimize ve tüm dünyaya borçluyuz diye düşünür.<sup>282</sup> H. Hanefî de modernliği, geleneğin her çağa uygun bir şekilde içtihat etme gücü olarak görür ve geleneğin modern zamanlarda dönüşüp gelişebileceğine dikkat çeker.<sup>283</sup>

Câbirî İslam düşüncesinin paradigmasını tedvin asrı olarak görür. Tedvin asrı İslam düşüncesinin temel yönlendiricisidir. Sorunlar bu asırda oluşturulan düşünme biçimiyle çözülür. Bu etki, bugün dahi değişmemiştir. Câbirî'nin tedvin asrına yüklediği bu anlamı, Thomas Kuhn'un devrimci bilim görüşünde bulabiliriz. Thomas Kuhn, düşünce tarihini yönlendiren paradigmayı;

“Bir anlamda model ya da örnek olarak kullanılan ve gerektiği zaman olağan bilimdeki bütün diğer bulmacaların çözümlenme temeli olarak kesin kuralların yerine kullanılabilen somut bulmaca çözümleri; diğer bir anlamda ise, belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan değerlerin, inançların ve tekniklerin bütünüdür.”<sup>284</sup>

şeklinde tanımlamaktadır.

Devrimci Bilim görüşünün temsilcisi bir bilim adamı olarak nitelendirebileceğimiz Thomas Kuhn, paradigmanın değişebileceğini

---

<sup>280</sup> Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 2

<sup>281</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 132

<sup>282</sup> Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, Çev, Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 10-11-12

<sup>283</sup> Hasan Hanefî, Muhammed Abid El-Câbirî, *Doğu Batı Tartışmaları*, Çev Muhammed Çoşkun, Mana yayınları, İstanbul 2011, s. 95

<sup>284</sup> Ş. Şule Erçetin, *Yönetimde Yeni Yaklaşımlar*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2001, s. 1-2

savunmaktadır. Câbirî de aynı görüşte olmasına rağmen, İslam dünyasında bu devrimsel işleyişin gerçekleşmediği kanaatindedir. Ona göre Avrupa'da yaşanan bilimsel gelişmeler, devrimsel sıçramalar İslam dünyasında yaşanmamıştır. Tedvin asrı diye isimlendirdiği zaman diliminde oluşan paradigma, yeni zaman ve şartlarda hiçbir kriz yaşamadan, sorunları geçiştirmektedir.

### 3.1.2. Kur'an ve Tabiat

Câbirî, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İslam düşünürlerinin her şeyi nassda bulmaya çalışmasını eleştirir. İslam düşünürlerinin bu tutumu, ona göre İslam dünyasında bilimsel düşüncüyü engellemiştir. Bu yaklaşımla Müslüman düşünürler, nass (ayet) olarak sadece Kur'an'ı görmüşlerdir. Kur'an dışındaki tüm varlık âlemini ayet olarak düşünmek akıllarına gelmemiştir. Tüm varlık, Kur'an'ın ayetleri üzerinden açıklanmaya çalışılmış, onda bir karşılık bulma çabası içerisine girilmiştir. Böylece bilimsel ve teknolojik gelişmelerde geride kalınmış, Batının ürettiği bilgiler tüketilmekle yetinilmiştir. Oysa Kur'an'ın dışındaki varlıklar da ayetdir. Bu varlıkları nassla açıklama, onların karşılığını Kur'an'dan arama yerine, kendi yapıları üzerinden anlamaya çalışmak dinin de istediği şeydir. Her şeyi Nasslar üzerinden anlama gayreti hem Müslüman olanların algısında, hem de batının algısında başarısızlığın dine fatura edilmesi gibi bir olumsuzluğu ortaya çıkarmıştır. İlginin ve merakın tabiata yönelmesi, İslam dışı bir şey olmasa gerektir. Allah'ın yeryüzü ve gökyüzünü incelemeye yönelik tavsiyeleri, Kur'an'ın ibadet ve ahlaka dair tavsiyeleri kadar önemlidir.

İslam dünyası 8. ve 13. yüzyıllar arası önemli bilimsel gelişmelere imza atmışlardır. Düşünce tarihine Müslümanların katkısı göz ardı edilemeyecek kadar ciddidir. İslam dünyasının altın çağında, bilimler dinî-dinî olmayan şekilde ayrılmamıştır. Doğa bilimleri ve felsefe, filoloji ve edebiyat başlangıçtan beri teolojik değil dünyevi bir anlayışla yapılmıştır.<sup>285</sup>

İbnu'l Mukaffa da dinin her ayrıntı ve olayı düzenlemediğini düşünür. Din sadece farzları ve hadleri açıklamakla yetinmiştir. Bunun dışındakiler aklın

---

<sup>285</sup> Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, c. I, İstanbul, 2008, s. 169, 170.

alanıdır. Akıl kendi alanıyla ilgili konularda ilkelerini koyar ve varlıkları bu ilkeler çerçevesinde inceler.<sup>286</sup> Keskin'e göre,

Aklın özgürleştirilmesi adına nass'ın düşüncenin referans noktası yada düşüncenin objesi olmaktan çıkarılma önerisi, rasyonel insani varlığın imtiyazlı bir varlık konumuna konulduğu hümanist paradigma çerçevesinde dinin inşasını önermek anlamına geleceğinden, bu tutumun dini dönüştürmeye dönüşebileceği ve somut, toplumsal ahlaki kodlar olmaktan uzak bir din ortaya çıkarabileceği göz ardı edilmemelidir.<sup>287</sup>

### 3.1.3. İctihat

Câbirî'nin içtihat konusu hakkındaki görüşü dikkat çekicidir. Bireylerin ve toplumların durağan bir hayat sürdürmesi mümkün görünmemektedir. Yaşamın her anının kendine özgün, zamansal, mekânsal, bilimsel özellikleri vardır ve bu özellikler her zaman geçmişle kıyası kabul etmeyebilir. İslam toplumunun gelişmesi, İslam coğrafyasının genişlemesi ile problemler artmış ve değişmiştir. Bu durum içtihat çabasının güncellenmesi ihtiyacını gündeme getirmiştir. Câbirî'nin bu konudaki tespiti ve iddiasına göre;

İslam toplumu, çağdaş batı medeniyeti ile ve onun ürettiği birçok kurumlarla yüz yüze gelinceye kadar asırlar boyu (İslamın ortaya çıkışından, geçen yüzyılın sonları ve bu asrın başlarına kadar) hayat tarzını özü itibarıyla değiştirmemiştir. Toplumsal, ekonomik, siyasal ve kurumsal veriler çerçevesinde, doğasında ve özünde hiçbir değişiklik olmadan gelmiştir. Yine onun şu tespiti konuyu yeterince açıklar mahiyettedir. İslam medeniyetinin içinde ortaya çıkan 'yeni' olayların hepsinin karakteri, Hz. Peygamberin ve sahabe döneminde çözüme kavuşturulan 'eski' olayların karakteriyle aynıdır.<sup>288</sup>

Bunun için geçmişte içtihat, tikel meseleyi başka bir tikel meseleye, hakkında nass olmayanı hakkında nass olana, yani yeni olaylar eskiye kıyasla anlaşılma, çözülmeye çalışılmış ve hükümler verilmiştir. Kıyas ancak aynı türün kapsamına giren şeyler için doğru olabilir. Benzerlikten doğan kıyas ve hükümler geçersizdir. Hakkında nass olmayan bir tür için, hakkında hüküm olan bir başka

---

<sup>286</sup> Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akl*, s. 443

<sup>287</sup> İbrahim Keskin, 'Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam düşüncesinin çağdaş inşası', s. 90

<sup>288</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* s. 66-67

tür gibi hüküm vermek doğru olmaz.<sup>289</sup> Daha önce beyani sistemin hüküm çıkarırken başvurduğu akıl yürütme biçimine değinilmişti. Özellikle çıkarılan hükümlerin zannî olduğuna dikkat çekilmişti. Belirtilen bir başka şey de, kıyas yapılan konuların birbirinin tam anlamıyla aynı olmadığı idi. Bu, her yeni olgu için asıllar aranmasına ve fer'lerin de asıllar haline gelmesine yol açmıştı. Bu şekildeki sorun çözme biçiminin kendini tekrar eden, döngüsel bir bakışa yol açacağı açıktır. Akli işleyişin bu şekilde olması, tabii ki düşünsel zenginliği engelleyecektir. İslam düşünce tarihinde tartışılan, üzerinde fikirler üretilen konuların, hayatın en ince ayrıntılarına girmesi, fikrî bir zenginlik intibasını uyandırabilir. Câbirî'nin bu kanaatte olmadığı açıktır. Onun düşünce tarihine yönelik eleştirileri bunu ortaya koymaktadır. Onun İslam düşünce tarihinin kendini tekrar etme yönüne dikkat çekmesi bu kanaatinin göstergesidir denilebilir.

Mehmet S. Aydın'ın da dikkat çektiği gibi, bizim görevimiz, geçmişin bilgi birikimini, kıyamete kadar söylenebilecek son söz, eleştirilemez ve onun üstüne başka bir şey eklenemez olarak görüp, 'hikmet binası' haline getirmek değildir. Ona göre, İslam tefekkürünün, yaratıcı olmaktan çok muhafaza etme şeklinde gelişmesi, İslam dünyasını içtihat kapısının kapandığı kanaatine kadar götürmüştür. Gelenek kutsallaşmış ve kural-koyucu hale gelmiştir.<sup>290</sup> Garaudy'de, (Ö. 2012) İslam düşüncesinde yaratıcı ruhun yok edilmesinin sebebini, içtihadın ihmal edilmesine, taklidi yaygınlaşmasına ve mevcut durumun yeterli görülmesine bağlar.<sup>291</sup>

İçtihadın düşünsel bir çaba olduğunu söyleyen Câbirî, bu düşünsel çabanın, çözülmesi istenen ve çare aranan sorunların çeşidine göre yöntem bakımından farklılık göstermesi gerektiğini düşünür. Konuyu şu ifadesi ile açıklar:

Birbirine benzer veya aynı olan geçmişteki tikel olaylar, sınırlı ya da sınırlanabilir özellik taşır. Bu anlamda yeni olayları geçmişe kıyas etme imkanı da ortadan kalkmış olur. Yine şer'i nassların da sınırlı olması nedeniyle, bunların lafzi anlamlarını ve delaletlerini esas alan içtihat, artık daha fazla işlevsel olmayacak noktaya gelmiş demektir. Haliyle kaçınılmaz

---

<sup>289</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 640

<sup>290</sup> Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2000, s. 26

<sup>291</sup> Roger Garaudy, *Yaşayan İslam*, Çev. Mehmet Bayraktar, Pınar Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2000, s. 57, 58

sonuç, söylendiği gibi, içtihat kapısının kapatılması değil, kendiliğinden kapanması olmuştur.<sup>292</sup>

Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, aynı medeniyet çerçevesinde ortaya konulan tüm problemlerin kıyas yoluyla çözüldüğüne inanılıp, lafız-anlam ilişkisi açısından nassların sunabileceği bütün imkanlar tüketilince ve kendilerine kıyas yapılabilecek daha fazla geçmiş olay (emsal) kalmayınca, içtihat kapısının kendiliğinden kapanması kaçınılmaz olmuş ve insanlar taklide yönelmişlerdir.

Geçmişle bu günün olaylarının doğası ve türleri bakımından birbirinden farklı olduğunun görülmesi yeni bir metodoloji ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Artık bu günü geçmişle anlamak imkan dahilinde görünmemektedir. Câbirî yeni metodoloji önerisini, Şatıbi'nin bakış açısından yola çıkarak yapılandırmaya çalışmıştır. Şatıbi'nin yöntemi, Câbirî'nin görüşlerinin temel kaynaklarından.

#### **3.1.4. Makâsıd**

Bu yeni metodoloji, lafızları anlamaya çalışmak ve kıyas yapmak yerine, şeriatın tümellerine ve makâsıda dayanmaktadır. Ayrıca, yeni durumların kendi şartları içerisinde anlaşılması, bizzat olgu ve olayların kendisine bakılarak çözülmesi, bu bakış açısında önemlidir. Ortay çıkan yeni problem, konuyla ilgili ayetlerin tümü göz önüne alınarak ve genel maksat gözetilerek çözülmeye çalışılacaktır. Böylece dinin anlaşılmasında başkalarının anladıklarını anlamak şeklindeki kısır döngü ortadan kalkacaktır. Müçtehidin yeni bir şey söyleme imkanı ortaya çıkacaktır.

Câbirî, 'lafızların yorumu', 'illetlerin tespiti' ve kıyasa dayanan metodolojinin yerine temel ve çıkış noktası olarak 'makâsıdı' esas alan bir metodoloji önermektedir. Geçmişte nasslardaki emir ve nehiylerin illetleri tespit edilemediğinde maksada başvurulmuştur. Oysaki maksadı; Gazali'nin deyişiyle münasip/uygun bir illet olarak görmekle,<sup>293</sup> esas olarak makâsıdı alıp, illetlerin tespiti, lafızların yorumu, kıyası yardımcı olarak kabul etmek aynı şey değildir. Zina ve içkinin haramlığı konusunda sebebin açıkça belirtilmediği kanaatinde olan

---

<sup>292</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 67

<sup>293</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 71

Câbirî, buradaki haramlık maksadının, müçtehidin mücerret akılla değil, kitap ve sünnetteki şer'i hükümlerin dayanağını teşkil eden aklîliğe dayanmak suretiyle ortaya çıkarılabileceğini düşünür. Şer'i hükümlerin dayanağını teşkil eden aklilik, makâsıd çerçevesinde ele alınarak ortaya çıkarılabilir. Zina ve içki ile ilgili tüm ayetler bir araya getirilip, bütüne bakıldığında, akli mantık örgüsü anlaşılabilir duruma gelir. Makâsıdı, kamu yararı olarak düşünebiliriz. Zina ve içkiyi bu şekilde ele almak, çözüm önerilerini kolaylaştıracaktır. Beyanî sistemde olduğu gibi, lafzların anlamlarından, gramer yapısından yola çıkarak, zannî hükümler çokluğu ile karşı karşıya kalınmayacaktır. Neyin asıl neyin fer' olduğu, neyin neye kıyas edileceği ile ilgili uzun tartışmalar sona erecektir. Maksada dikkat etmek, aklın, tek bir noktaya odaklanarak sonuca varmasını kolaylaştıracaktır.

Nassları, illetlerin tespiti şeklinde anlamaya çalışmakla, maksadlarını yani genel maslahatı dikkate alarak anlamaya çalışmayı nassların dinamikliği ve evrenselliği açısından değerlendirmek gerekir. İlkinde, iki şeyden birini diğerine tercih eden, sınırları son derece dar olan zanna dayanılırken, ikincisinde şeriatın bütün zaman ve mekanlarda tatbikini mümkün kılan genel maslahat dikkate alınmıştır.

Aynı şekilde kıyasta vurgu lafızlara olduğu için, lafızlardaki emir ve yasakların bağlayıcılığı hususunun tespiti müçtehidi zorlamaktadır. Çünkü lafızların hakikat, mecaz, umum-husus, istiare bağlamlarında değerlendirilmesi mümkündür. Nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin sonuçta tercih edilen zann olacaktır.

Lafızların tecviz prensibine göre anlamlandırılması, olasılığı artırmaktadır. Bu anlamın zan üzerine kurulması demektir. Kesinlik (sebeplilik) ortadan kalkmaktadır. Lafızlar, anlamlar madeni olarak görüldüğünden mana; lafzın, selefın, kıyasın ve tecvizin otoritesinde elde edilmektedir. Böylece murat edilen manaların, bağlamından koparılarak, Arap ufkunun ötesinde, ölçüsüz, ideolojik, mezhebi ve siyâsî kaygılara göre verilme imkanı doğmaktadır.

Fıkıhçılar kendi zamanlarının verilerine ve dinin emir ve yasaklarına dayanarak tümevarım metoduyla şeriatın maksatlarını zaruriyât, haciyât ve



tahsiniyât diye kategorilere ayırmışlardır. Zaruriyatı, dinin, malın, canın, neslin ve aklın korunmasıyla sınırlamışlardır. Günümüz dünyasında bu zaruriyât geçerli olduğu halde, zaman ve şartlar bunlara ilaveten, ifade özgürlüğü, siyaset özgürlüğü, yöneticileri seçme ve değiştirme özgürlüğü, çalışma, iş, giyinme ve barınma özgürlüğü gibi zaruretler de ortaya çıkarmıştır. Hacıyâta da, yeterli derecede hastane vs. kurarak sağlığı temin etme ve hastalıklardan korunma ihtiyacı, bilimsel, sanatsal ve kurgusal gibi çeşitli alanlarda düşünsel yaratıcılığın geliştirilmesi için gerekli olan donanım ihtiyacı, olaylar hakkında sağlıklı bilgi alma ihtiyacı gibi yeni bir takım ihtiyaçlar eklenmiştir.<sup>294</sup>

Çağın kendine has zaruriyât haciyât ve tahsiniyâtlarının görmezlikten gelinmesi, dinin maksatlar üzerinden değil de, hala illetlerle açıklanmaya çalışılması, dinin anlaşılmasını ve uygulanabilirliğini güçleştirmektedir denilebilir.

Ancak “*Câbirî’nin şeriatın küllilerine yönelik yaklaşımı ve makasita yüklediği anlam, dine bir amaç tayin etmeye yönelik bir girişim olarak*”<sup>295</sup> değerlendirilmektedir.

### 3.1.5. Esbab-ı Nüzul

Esbab-ı nüzule dayanılmasının önemine dikkat çeken Câbirî, esbab-ı nüzulü ayetlerin indiği sosyolojik şartlar olarak görmektedir. Şöyle diyor Câbirî;

Şer’î hükümlerin akliliğinin, maslahatı gözetme çerçevesinde esbab-ı nüzulle temellendirilmesi, meselenin yeni bir takım sosyolojik ortamlarla, yani başka esbab-ı nüzullerle ilgili olması halinde, başka akliliklerin oluşması için geniş imkân sağlayacaktır. Böylece fikhi düşünce ve içtihad ruhu sürekli yenilenecek. Şeriat da gelişmelere ayak uydurabilecek, her zaman ve mekânda uygulanabilecek bir nitelik kazanacaktır<sup>296</sup>

Bunu el kesme ve zina konusuyla örneklendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: el kesme cezasının malın korunması maslahatıyla uygulandığını düşünürsek, niçin el kesme cezası da başka bir şey değil, bu maslahat başka bir ceza ile gerçekleşemez mi? sorusunu sorabiliriz. Bu durumu nüzul şartları

---

<sup>294</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 84-85

<sup>295</sup> İbrahim Keskin, ‘Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam düşüncesinin çağdaş inşası’, s. 90

<sup>296</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 76

içerisinde değerlendirmedığımız takdirde, zanna dayanan birçok cevap verebiliriz. Hapishanelerin olmadığı, bildiğimiz anlamda korunaklı duvarların olmadığı şartlarda maslahatın gerçekleşmesi imkanı el kesme cezası ile karşılanmaktaydı. O halde günümüz esbab-ı nüzul şartları, maslahatın gerçekleşmesini başka cezalarla sağlayabilir görünmektedir. Yine korunaklı evlerin olmadığı bedevi hayatında zina fiilinin ispatı için ileri sürülen şartlarda da durum aynıdır. Çünkü tanığın tüm detayları anlatma olasılığı yüksektir. Günümüz esbab-ı nüzul şartlarında bu ispat şartları mümkün müdür? Kent yaşamında zina olayının tüm ayrıntısı ile anlatılma imkânı yoktur. O zaman çağdaş kent yaşamında, tanık için aranan şartlar geçersiz olacaktır. Aksi takdirde suçun ispatı imkânsız hale gelir.<sup>297</sup> Câbirî'nin bu söyleminden nüzul sebebinin değişebileceğini kastettiğini söyleyebiliriz. Sebep yerine esbab çoğulunu kullanması bu amaca matuf olsa gerektir.

Hükümleri illetlere bağlayarak vermenin şer'i bir kanun olmayıp, belki şartların zorladığı ve içtihadî bir metodolojidir. Câbirî, bu durumun başka bir içtihadî metodolojiyle değişebileceği kanaatindedir. Amaç bir menfaatin gerçekleştirilmesi, bir zararın önlenmesidir.<sup>298</sup>

Hiz. Ömer nass bulunan bir meselede savaşla fethedilen ülkelerin arazisini, mücahitler arasında taksim etmek yerine, haraç arazisi olarak değerlendirmiştir. Hiz. Peygamber ve Hiz. Ebu Bekiri'in aksine ganimetleri eşit olarak değil de, İslam'a girmede öncelik ve Hiz. Peygambere yakınlık esasına göre dağıtmıştır. Bu örnekler, genel kamu yararı gözetilerek ve sosyal şartların gereği, bazı dini uygulamaların değişebileceği ile ilgili önemli örneklerdir. Hiz. Ömer'in burada, ayetlerin nüzul sebeplerini sosyolojik şartlara göre yeniden yorumladığını söyleyebiliriz.

Câbirî'nin, İslam medeniyetini bir fıkıh medeniyeti olarak gördüğünü daha önce belirtmiştik. Buraya kadar onun, öncelikle beyani fıkıh usulüne eleştirilerini ortaya koymaya çalıştık. Daha sonra da fıkıh usulüne dair önerlerini açıkladık.

---

<sup>297</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 76

<sup>298</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 79

Şimdi ise, fıkhıtan metodoloji oluşturma mantığı ve akli işleyiş biçimleri bakımından etkilenmiş olan kelamla ilgili görüşlerine kısaca değinilecektir.

Kelam alanında da olup bitenler fıkhıtan çok farklı olmamıştır. Kelamcılar örnek olarak ifade edecek olursak, Allahın varlığı, sıfatlar, ahiret vb. konularda herkes için geçerli olabilecek anlamalar gerçekleştirme ve bunun kurallarını oluşturma çabası içerisinde olmuşlardır denilebilir. Anlama eyleminin, başkalarının belirlediği kuralların baskısıyla değil de, bizzat kişinin özgür iradesi ve kendi akli çabası temelinde olması gerektiği hiç düşünülmemiştir. Oysa düşünceye değer katan, bireyin özgür çabasıdır. Durum böyle olması gerektiği halde yapılan genelde, düşünme eylemine kurallar koymaktan ibarettir. Bu dünyaya ait olanlardan yola çıkarak gayb alemini anlamaya çalışmanın objektif kurallarını oluşturma çabası, gayb aleminin doğasına aykırıdır. Gayb'a ait epistemoloji öznel muhakeme ve tecrübeye daha uygundur. Metafizik, objektif bilgilerin oluşacağı bir alan değildir.

Daha öncede belirtildiği gibi, kelam düşünürleri bütün kelamî problemlerin dilin kuralları temelinde tartışmışlardır. Lafız–mana ikileminde anlam değil, lafzın yaratılıp yaratılmadığı tartışılmıştır. Yaratıldığı fikrinden yola çıkarak, insanın özgürlüğünden Kur'an'ın te'viline kadar, söyleyecekleri sözleri dilin metafizik sınırlamalarıyla tartışmışlardır. Ahirete ile ilgili görüşlerini, şahit oldukları bu dünyadan hareketle temellendirmeye çalışmışlardır. Allah'ın sıfatlarını, lafzın kuralları ile tanımlama yoluna gitmişlerdir. Kelamî tartışmaları siyasi konjunktör belirlemiş, görüşler çoğu zaman, siyasetin tavrı, kelam ekollerinin birbirini çürütme çabası ve İslam'ın temel prensiplerini savunma refleksi içerisinde oluşmuştur. Evrendeki işleyiş tecviz prensibine göre anlamlandırılmış, nedensellik kabul edilmemiştir. Bu anlamda hayatta olup-bitenler başka türlüde olabilirdi denilerek, insan iradesi yok sayılmıştır.

İrfana gelince, bu sistem Cabri'nin tarafından kabul görmeyen bir bilgi sistemidir. Daha doğrusu Câbirî'nin bilgiyi üretme yönüyle en çok eleştirdiği ve irrasyonel bulunduğu bir alandır. İrfani sistemde akıl, bilgileri kendi kuralları içerisinde elde etmez. Bilgi, duyuların verilerinin arasında kurulan bir bağ şeklinde oluşmaz. Aksine bilgi keşf ve ilhamla, zihnî bir aydınlanma ile gerçekleşir. Onlara

göre bu dünya çilesine katlanılacak bir dünya değildir. Bütün bedeni ve nefsi arzularından kurtulup, asıl olan ve özlemi çekilen metafizik yükselişi sağlamak gerekir. Bu dünyada iken tanrı ile ittihat halinde olmak, tanrıya benzemek gerekir. Bu anlayışın dünyanın gerçekleri ile yüzleşmesi, sorunlara çözüm üretmesi mümkün görünmemektedir. Yaşamı dikkate almayan bir sistemin, dini tüm boyutları ile kavraması ve yaşayan insanlar için bir rehber olduğunun farkına varması düşünülemez.

Dini anlama çalışmalarında İslam felsefesinin durumuna da kısaca değinmek gerekirse şunlar söylenebilir: Hiç şüphesiz her düşünce kendi tarihi, sosyal, kültürel, siyasi vb. şartları içerisinde anlaşılmalı çalışılmalıdır.

Yunan ve Batı felsefesi özel tarihi içerisinde sürekli yenilenen ve art arda gelen okuyuş ve yorumlar olduğu halde, İslam felsefesi adeta insan düşüncesinin tarihini tekrarlamak şeklinde ilerlemiştir. İslam felsefesinin temel fonksiyonu, gnostik düşüncenin hücumlarına karşı savunma yapmak olmuştur. Felsefe İslam toplumunda kendini adeta kavgacı ve ideolojik bir söylemle var etmiştir. İslam filozofları felsefeyi soyut, akli bir düşünüş olarak görme yerine, genellikle nakille akli uzlaştırma nazari problematiğini inceleme şeklinde yapmışlardır.

### **3.2. Dil-Düşünce İlişkisi ve Din**

Arapçanın oluşum sürecinde dilin derlenmesi çalışmalarının nasıl yapıldığından ve dile ait kuralların nasıl bir yol izlenerek yapılandırıldığından daha önce söz etmiştik. Burada daha çok, bu yapının düşünme biçimini ve bilgiyi üretme faaliyetlerini nasıl yönlendirdiğinden bahsedilecektir.

Câbirî Arapçayı, en azından 14 asırdır sözcükleri, terkip ve grameriyle olduğu gibi kalabilmiş, yaşayan tek dil olarak görmektedir. Ona göre dil, insanın evrene bakışını, onu bütün ve parçalar olarak algılama biçimini belirlemekte, en azından bunun için önemli katkıda bulunmaktadır.<sup>299</sup> Bu dikkate alındığında dilin, Arap Akli ve onun eşyaya bakışı üzerindeki etkisinin boyutunu daha iyi kavramamız mümkündür. Câbirî, “ister Arap kültüründe oynadığı rol, ister

---

<sup>299</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 76

bilimsel araştırma esasları ve araçlarını etkilemesi, ister Arapça konuşanların evrene ve insana bakışını etkilemesi açısından bakalım; kendimizi temel bir belirleyici belki de nihai bir belirleyici karşısında buluruz”<sup>300</sup> demektir. O Arapçayı, yapı ve etkinlik olarak Arap Aklının en temel belirleyicilerinden biri olarak görür.

Dilin Arap Akli ve düşüncesi üzerindeki etkililiğini, Alman düşünür Herder’in, dilin sırf düşünme aracı olmayıp, düşüncenin onun içerisinde şekillendiği kalıp olduğu<sup>301</sup> görüşüne atıf yaparak yineleyen Câbirî, çocuğun düşünmeyi, içinde yaşadığı toplumun dilinin kendisine sunduğu kelimeler vasıtasıyla öğrendiği kanaatindedir. Durum böyle olunca çocuğun düşünce dünyası da, ana dilinin kendisine sunduğu imkânlarla sınırlı olacaktır.<sup>302</sup> Herder’in, dilin özellikleri ile onu konuşan milletin özellikleri arasındaki irtibata dikkat çektiğini söyleyen Câbirî, onun şu görüşte olduğunu belirtmektedir. “Her millet, düşündüğü gibi konuşur, konuştuğu gibi düşünür. Sadece bu kadar da değil, her millet kendi dilinde doğrularıyla yanlışlarıyla yaşadıkları tecrübeleri depolar ve bunları sonraki kuşaklara dil vasıtasıyla aktarır.”<sup>303</sup>

Câbirî’ye göre dil ne sırf bir araç ne de sırf bir içeriktir. Aksine o bir tür, bilginin ona göre şekillendiği bir “kalıptır.” Ona göre, bir bakıma dil, kendisini insana dayatmaktadır. Bu meyanda Câbirî, Adam Schaff’ın; dil, her türlü insanî bilginin sınırlarını çizen ve onun için belli bir alan koyan bir olgudur<sup>304</sup> görüşüne yer vermektedir. Câbirî, linguistik ve etnoloji dallarında uzman bir araştırmacı olan Edward Sapiri’in dille ilgili şu değerlendirmesine de değinmektedir: Herhangi bir insan topluluğunun dili, o topluluğun kendisiyle düşündüğü ve konuştuğu dildir. O topluluğun deneyimlerini düzenleyen de o dildir. O topluluk sosyal dünyasını ve vakıasını da o dille oluşturur. Daha hassas bir ifadeyle söylemek gerekirse; her dilin kendine özgü bir evren tasavvuru vardır.<sup>305</sup>

---

<sup>300</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 76

<sup>301</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 76, 77

<sup>302</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 77

<sup>303</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 77

<sup>304</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 77

<sup>305</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 77

Câbirî, Adam Schaff'ın, dil-düşünce ilişkisi konusuyla ilgili oluşan eğilimleri şu şekilde özetlediğini söyler:

“Herder ve Wilhelm von Humbold'ta birlikte dil bilim araştırmaları sürekli şu tezi dikkate almaya başlamışlardır. Herhangi bir dil sistemi, (yani sadece kelimelerle değil aynı zamanda gramer ve cümle kuruluşlarıyla) onun sahiplerinin evrene bakış tarzlarını etkilemekte, evreni değerlendirme keyfiyetleri üzerinde etkin olmaktadır. Dolayısıyla düşünce biçimlerinin oluşumunda aktif rol oynamaktadır. Bizler konuştuğumuz gibi düşünürüz... Bu da şu anlama gelmektedir ki, konuşma gücümüzü belirleyen dil olduğu gibi, düşünme gücümüzü belirleyen de odur.<sup>306</sup>

Dili felsefenin merkezine yerleştiren Heidegger, ilk dönem Wittgenstein düşüncesinde gördüğümüz ‘dil sınırları dünyanın sınırlarıdır’, fikrinden de öte, dile varlığın sınırlarını çizen son derece belirleyici bir fonksiyon atfetmektedir. Heidegger dil ile varlık arasında bir ilişki kurmaktadır. Ona göre, dil varlığın evidir başka bir ifadeyle dil mevcut olanın koruyucusudur. Buna göre, sadece uygun kelime varsa varlık vardır ve eşyanın varlığı kelimeye yatmaktadır.<sup>307</sup>

Heidegger açısından bakıldığında dil varlığın sınırlarını çizdiğine göre, biz aynı zamanda dilin tabiatı, sınırları ve gücü yoluyla düşünürüz. Heidegger dilin sadece düşünceyi değil, topyekün varlık algılayışımızı da belirlediğini ortaya koymuş olmaktadır<sup>308</sup>

Dil ile düşünce arasındaki etkileşim; düşünceler, dili yarattığı gibi, diller de düşünceleri yaratırlar.<sup>309</sup> Şeklindedir.

Herder de benzer şekilde dili, ulusun ruhunun açığa vurulduğu bir ayna olarak görür.<sup>310</sup> Bir yandan dünya-görüşü dili belirlerken aynı şekilde dil de dünyayı algılayış tarzımızı belirlemektedir.<sup>311</sup>

Görüldüğü gibi Câbirî, Herder, Edward Sapir, Wilhelm von Humbold, Schaff gibi isimlere, kendisinin dile yüklediği anlamı desteklemeleri bağlamında

---

<sup>306</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 77,78

<sup>307</sup> Latif Tokat, Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili, *İslamiyat* 8/4 (2005), Sayı 4, Tokat, ‘Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili’, s. 37

<sup>308</sup> Tokat, ‘Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dil’, s. 37-38

<sup>309</sup> Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Kitabevi, 3.Basım, İstanbul 1998, s. 43

<sup>310</sup> Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 35

<sup>311</sup> Latif Tokat, ‘Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dil’ s. 44

yer vermektedir. Câbirî'nin, Arapçanın İslam düşünürlerinin düşünme biçimlerine etkisi ile ilgili görüşlerine daha önce yer vermiştik. Câbirî de adı geçen düşünürler gibi, dilin, insanın dünya görüşünün oluşmasına, düşünce sınırlarının belirlenmesine, evren algısına etki ettiğini düşünmektedir. Bu anlamda Arapçanın; oluşum sürecindeki etkililiğinden dolayı, bedevi Arap toplum yapısının etkisinde olduğunu savunmaktadır. Ona göre Arap kültürünün  ne çıktığı ve Arapçanın konuşulduğu yerlerde yetişen bir düşünürün, düşünme biçimi ve düşünce sınırları bu kültür ve dilin etkisiyle oluşacaktır.

Her dil, sahip olduğu gramer yapısı, cümle yapısı, kelimeleri ile o dili konuşanları farklı farklı dünya görüşlerine, problem  z m şekillerine götürebilir. Farklı gramatik yapılara sahip dili konuşan insanlar, aynı zamanda farklı gözlem ve inceleme tiplerine sahip olurlar. Dolayısıyla farklı dünya-görüşlerine ulaşmak zorundadırlar. Her dil, o dili kullanan insanların yaşam tarzlarını ifade eden düşünce formlarıdır.<sup>312</sup> Daha önce de belirtildiği gibi, Arapçanın düşünceye etkisi, kendini tekrar eden, yeni ihtiyaç ve beklentilere cevap veremeyen, ileri doğru bir düşünce gelişimine sahip olmayan durağanlık şeklinde olmuştur. Dilin katı kuralları, yaşamın dinamikliği ile yürüyen bir düşünce gelişimine engel olmuştur. Bilgi, Arapçanın sınırlı kelime kalıpları içerisinde üretilmiştir.

Tedvin Asrında oluşan Arp anın kendisini tüm zamanlara dayatması, aynı zamanda dini anlamaya da etki etmiştir. İslam dinini sonradan kabul edenler ve Arapçayı sonradan öğrenenler, bir bakıma tedvin Asrında oluşan Arapçanın yönlendirmesi ile dini anlamlandırmışlardır. Buradan şeyle bir sonuca varılabilir; Arap olmayanlar, Kur'an'ı Araplar gibi anlamak zorunda kalmışlardır.  nk  dilin getirdiği tarihsel, kültürel ve zihinsel yerellikler vardır. Zira her dil bir zihniyeti, bakış açısını, dünya karşısında bir tavır alışı, kısacası bir dünya-görüşünü yansıtılmaktadır. Dolayısıyla ilahi mesaj, insani bir fenomen, bir araç olarak dili kullandığında bu kültürel kalıbın içine girmiş olacaktır. Bu durumda yabancı dili

---

<sup>312</sup> Latif Tokat, 'Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dil' s. 46

kullanan bir insanın mesajdaki evrensel “öz”ü yakalaması, mesajın dilindeki kültürel unsurların giderilmesi ile mümkün olabilecektir.<sup>313</sup>

Câbirî, tabiat şartlarının farklılaşmasıyla, dilin şekillenmesi arasındaki ilişkiye dil ve etnoloji uzmanlarından örnekler vererek değinmektedir. Bu konuya, Eskimoların karla ilgili; türlerini, dönüşümlerini ve birikim şekillerini belirten insanı şaşırtacak kadar değişik ifadelerini, aynı şekilde çöl ikliminde yaşayan Arapların, sıcakla ilgili; şiddeti, türleri, zaman ve mekan olarak değişimi ifade eden değişik kavramlarını örnek olarak göstermektedir.<sup>314</sup>

Câbirî’ye göre dil, sadece tabiat şartlarını yansıtmakla kalmamakta, aynı zamanda bu yansımayı bünyesinde taşıyarak farklı zaman ve mekanlara taşımaktadır. Bu yapısıyla da sahiplerinin bakışlarını belirlemede temel, hatta nihai bir faktör olarak rol oynamaktadır.<sup>315</sup> Şimdi dilin bu rolünün, Kur’an’ı anlamada nasıl bir etkiye sahip olduğu üzerinde duralım.

Câbirî Kur’an’i gerçeklik ile yüzleşmenin bizim ona ve onun bize çağdaş hale gelmesi ile mümkün olacağını ifade etmektedir.

Kur’an’ın “Arap ufkuna,”<sup>316</sup> yani Arapların bildiği, tanıdığı, kültüründe karşılığı olan bir dille indiğini söyleyen Câbirî, Kur’an’ı anlamaya çalışırken bu ufkun göz ardı edilmemesini önemsemektedir. Arapların ufku o zaman nasıl ise, Kur’an’ın, onların anlayabileceği şekilde indiğini söylemektedir. Yani Kur’an, Arapların bilmedikleri bir dünyadan bahsetmemektedir. Aslında Câbirî, ayetleri kendi ufku, şartları ve bağlamından kopararak, belki de hiç ilgisi olmayan te’villere girişmenin bir nevi anlamsızlığından söz etmektedir. Ayetlere olağanüstü anlamlar yükleyerek, Kur’an’ı herkesin anlayamayacağı bir metin olarak göstermek, Kur’an yorumlarının teknik bakımdan yetiştirilmiş kimselerin varlığını gerektirecek kadar esrarengiz ve zor bir kitapmış gibi ele almak,<sup>317</sup> okunan metnin her bir bireyin anlayışından ve katkısından mahrum bırakılması anlamına gelir.

---

<sup>313</sup> Latif Tokat, ‘Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dil’, s. 55

<sup>314</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 78

<sup>315</sup> Câbirî, *Arap - İslam Aklının Oluşumu*, s. 78

<sup>316</sup> Muhammed Âbid El- Câbirî, *Kur’an’a giriş*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2011, s. 221

<sup>317</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, s. 363



Ayetlere bağlamının ötesinde anlamlar yüklemeye çalışsak da, kavramlar anlamını, o dile özgü çağrışım imkanları ve semantik yapılar içinde bulacaktır. Bu, Kur'an'ın, Arapların ufkunda ve geldiği şartlarda sabitlendiği anlamına gelmemelidir. Tam aksine Kur'an ayetlerinin, bütün insanlar tarafından ve yaşadıkları zamanın ufkuna, birikimine de hitap ettiği şeklinde düşünülmelidir. Her zaman, her mekan, her birey, her toplum Kur'an'da kendi ufkuna karşılık mutlaka bulabilir. Kur'an indiriliş sürecinde nasıl hayatın akışı ile birlikte oluşmuşsa ve hayatla; akılla anlaşılabilir, aracısız, apaçık, net bir ilişki kurulabiliyorsa, bugün de mitlerden arındırılmış akıl Kur'an'a yönelmelidir.

Câbirî'nin Kur'an'ı anlamadaki bu bakış açısını, dini anlamada yeni yaklaşımlar çerçevesinde günümüzde de bulmak mümkündür. Anlamlandırmalar ayetlerin indiği şartlar dikkate alınarak ve onların anladığı şekilde anlaşılmalıdır. Ayetler uzmanlık isteyen bilgiler düzeyinde bir anlamaya tabi tutulmamalıdır. Arapların anlamadıkları, asla anlamayacakları anlamlar yüklemek ayetin bağlamının dışına çıkması ve içinden çıkılmaz bir hale gelmesi demektir. Kur'an'ın ilk muhataplarına ne dediklerini nesnel bir şekilde değerlendirdikten sonra, bu gün bana ne dediğini ancak anlayabiliriz. Cüz'îler belirlenen külli esaslar çerçevesinde yeniden değerlendirilerek günümüze ışık tutabilir. Kur'an'ı doğru anlamak için, indiği dönemin Arabi arka planını bilmek gerekir. Bu arka plan, Kur'anı anlamayı kolaylaştıracaktır.<sup>318</sup>

Câbirî'nin bu arka planın öneminden dolayı, vahyin indiriliş sırasını önemseydiğini görüyoruz. Bu anlamda bugün elimizde olan Kur'an'ın tam anlamıyla indiriliş sürecine uymadığı kanaatindedir. O, Kur'an'ın vahiy sırasının ciddi bir şekilde araştırılması gerektiğini düşünür. onun bu hassasiyetinin, Kur'an'ın, hayatla bağlantısının kurulması halinde, daha iyi anlaşılacağı görüşünden kaynaklandığı<sup>319</sup> söylenebilir. Ona göre Kur'an, yaşanan reel hayatın akışı çerçevesinde oluşmuştur. Nüzul sebebi, hayatın tüm gerçekliğidir. Vahyin iniş sırasında, vahiy için gerekçe bir olay, o ayetin sürekli o olay merkezinde

---

<sup>318</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 13-25

<sup>319</sup> Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 279

anlaşılacağı anlamına gelmemelidir. Burada Câbirîni daha önce nuzul sebebine yüklediği sosyolojik anlam hatırlanmalıdır.

Kur'an'ın anlaşılmasında ve lafızların yorumlanmasında Arapların ümmilikleri göz ardı edilmemelidir. Onların ümmilikleri göz ardı edilerek, lafızların Arapçada bilinen ve kullanılan anlamın dışına çıkmak doğru olmasa gerektir. Kur'an ilk muhataplarına ümmilikleri düzeyinde hitap etmiştir. Arapların aşına olmadığı bilgi ve anlamları Kur'an'a ve hadislere yüklemek, lafızlar kendi bağlamından koparıldığı için, anlamı içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Kur'an'da Arapların ümmiliklerinin seviyesinin üstünde bir takım ilim ve bilgileri araştırmak<sup>320</sup> mümkün görünmemektedir. Ümmiliğin gerektirmediği bir ilmi Kur'an'a izafe etmek uygun olmadığı gibi, bu ümmiliğin gerektirdiğini de dışlamak doğru olmaz. Ancak İslam dünyasında bazı düşünürler bir takım bilimsel buluşları Kur'an'a izafe edebilmişleridir.

Şatbî, Kur'an'ın pozitif bilimlere işaret edecek şekilde açıklanmasını, mevcut pozitif ilimlere Kur'an'dan dayanak aranmasını doğru bulmaz. Aynı şekilde Emin el- Hûlî de mevcut bilimsel sonuç ve teorilere Kur'an'da karşılık aramanın sakıncalı olduğunu düşünür. O, bilimsel sonuç ve teorilerin insan düşüncesi ilerledikçe ve hatalar fark edildikçe değişebileceğine dikkat çeker. Bu değişebilirlikten dolayı, önceden bilimsel sonuçlarla Kur'an ayetleri arasında kurulan bağlantının boşa çıkacağını, Müslüman insanın inancının sarsılacağını ve şüpheye düşeceğini savunmaktadır.<sup>321</sup>

Böyle yapmak yerine, pozitif bilimlere ait araştırmaların, kendi kuralları çerçevesinde yapıldığının bilinmesi daha doğrudur.

Câbirî'nin anlayışına göre, nassların anlamlandırılmasının, lafızların sınırlarına, dilin kurallarına ve cümle yapılarının yerelliğine hapsedilmesi, çağdaş hayatla yürüyen içtihad<sup>322</sup> engel olmaktadır. Lafız, gramer, belagat üzerinden anlamlandırmalar öznel ve sınırlıdır. Çünkü tüm insanlar ve toplum düşünülerek, tümel murad ve kasd gözetilerek değil, kurallar düşünülerek yapılmaktadır. Dilin

---

<sup>320</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 675

<sup>321</sup> Hasan Hanefî, *İslami İlimlere Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 37

<sup>322</sup> Câbirî, *Kur'an'a giriş*, s. 221

kutsanıp, anlam, dilin kuralları ve lafzın kendi anlam sınırlılığında anlaşılması halinde, dinin geleceğe söyleyeceği bir şey olmayacağı sonucuna varılabilir.

Câbirî, Arapçanın kutsanmasını ve Kur'an'ın, dolayısıyla dinin anlaşılmasını Arab'ın diline mahkum etmeyi doğru bulmaz. Dilin düşünceye etkisini daha önce, değişik düşünürlerin görüşleri ve Câbirî'nin dil-düşünce ilişkisi bağlamında değinmiştik. Konuyla ilgili Câbirî'nin bakış açısı temelinde başka düşüncelere de yer vermek gerekirse şunlar söylenebilir. Dil sadece düşünceyi ifade eden bir araç değil, aynı zamanda onu belirleyen kültürel bir unsurdur.<sup>323</sup> Gelenek kendisini dil içerisinde gizler.<sup>324</sup> Bu ifadeler, dilin, aynı zamanda bir kültürü aktarma potansiyeline dikkat çekmektedir. Câbirî'nin bu fonksiyonu Arapçaya yüklediğini biliyoruz. Öyle anlaşılıyor ki, düşüncenin ifade aracı olarak kullanılan dil, bizzat düşüncenin yapısını, Heidegger'ci anlamda yolunu, istikametini, Wittgenstein'ci anlamda sınırlarını, Gadamer'ci anlamda da geleneğini belirleyecek güce sahiptir.<sup>325</sup> Dilin bu mahiyeti, doğal olarak insanın akli yeteneklerinin dil içinde şekillendiğini ve düşüncenin dil kalıplarının ötesine geçemeyen unsurlar taşıdığını göstermektedir. Bu durumda insanın bütün bilişsel ve düşünsel yetenekleri bir dilin anlam alanı ile sınırlandırılmaktadır. Bu sınırlamayla yeni buluşlar, üstün yeteneklilerin ortaya koyacağı dahice düşünceler, yaratıcı sezgi gibi her zaman bir dilin sınırlarını aşan şeyler sınırlanmakta, stabilize edilip vasat düşünceyle eşitlenmektedir.

Humboldt, dilin sınırlarını düşüncenin gelişimi önündeki engeller olarak görür.<sup>326</sup> Câbirî bir bakıma Arap dilinin, Müslüman düşünülere böyle sınırlandırıcı bir etki yaptığını düşünmektedir. Çünkü Arap dili, derinliğinde bedevi Arabın tarih boyunca oluşturduğu kültürel ve düşünsel birikimi taşımaktadır. İslam düşüncesinde, düşünce karşısında dilin üstünlüğü çoğu zaman

---

<sup>323</sup> Hasan Ayık, 'Dil Düşünce İlişkisi', *Felsefe Ansiklopedisi*, C.4, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, Ankara 2006, s. 340

<sup>324</sup> Mehmet Ulutürk, "Varlığın Evi Olarak Dilden Dilin Evi Olarak Geleneğe: Gadamer'in Hermeneutiğinde Dil-Gelenek İlişkisi Üzerine", *Hece Edebiyat Dergisi*, yıl: 13, Sayı:148, s. 60.

<sup>325</sup> Mehmet Ulutürk, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları," *TYB Akademi Dergisi*, Yıl:2, Sayı: 4, Ocak 2012, s. 59

<sup>326</sup> Hasan Ayık, 'Dil Düşünce İlişkisi', *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 341

genel kabul gördüğü düşünülürken, Arap dilinin, dini (Kur'an'ı) anlamada ne kadar etkin olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Her dilin arkasında bir zihniyet yapısı vardır. Bu zihniyet, bireyin ve toplumun düşünce biçimine, zihni işleyişine, yaşam biçimlerine etki etmektedir. Bir dil tasavvur etmek, bir yaşama biçimi tasavvur etmek demektir.<sup>327</sup> Buna rağmen İnsan her zaman konuştuğu dilden fazladır. İnsan dilin kendisine sağladığı düşünce zemininin ve düşünce sınırlarının ötesine geçme kabiliyetine sahiptir.<sup>328</sup> Bir zihniyet değişimi yaşamaksızın, Kur'an'ı sadece, Arap ufku ve Arap dilinin imkânları düzeyinde anlamaya devam etmek, Arap dilinin kural ve otoritesine teslim olmak, çağdaş düşünsel fırsatları bastırmaktadır. Böyle olunca da yukarıda ifade edildiği gibi, Kur'an'î gerçeklik ile yüzleşmek, bizim ona ve onun bize çağdaş hale gelmesi mümkün olmayacaktır.

Mehmet S. Aydın göre, İnsan bir metni, bir haberi kendi hayatına nakşederken, onu bir yorumlama ve anlama süzgecinden geçirir. Bu ise, büyük ölçüde, kişinin yaşadığı döneme hakim olan kavramlar, düşünce kalıpları hatta pratik zaruretlere vasıtasıyla olur.<sup>329</sup> Onun bu yaklaşımı, Kur'an'ı anlama çabasının, zamanın dili, kavramları, siyasal ve sosyal konjunktürün etkisi altında olduğunu göstermektedir.

Arap dilinin kendine özgü yapısına dikkat çeken Câbirî, Arap dili sarf ve nahiv kuralları çerçevesinde sürekli gelişen yapay bir dile dönüşmüştür. Bu gelişim, kıyas ve mümasalet aracılığı ile mekanik bir şekilde gerçekleşiyordu. Ona göre söz konusu dil, toplumsal hayattan ve bu hayatın geçirdiği evrelerden gittikçe uzaklaşan bir yapıya bürünmüştür. Dolayısıyla yaşayan hiçbir dilde benzeri olmayan bir şekilde toplum ve tarihin hareketinden bağımsız kendini korumuş ve içine kapanık bir dil haline gelmiştir. Dilin hayattan kopuk kurallarının, çağın problemlerine çözüm üretemeyeceği eleştirisini H. Hanefi'de de bulmak mümkündür. Ona göre de, “çağdaş düşüncemizi hiçbir şeye delalet etmeyen lafız

---

<sup>327</sup> Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, MVT Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 99

<sup>328</sup> Hasan Ayık, Dil Düşünce İlişkisi, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 341

<sup>329</sup> Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s.186

yığınınından/yumağından korumak için düşüncenin realiteden kopmaması gerekir.”<sup>330</sup> O halde, düşüncelerimizi güncelleyebilmek için, kavramların bugünle ilişkisini kurmak gerekmektedir.

Herhangi bir söz dizgesi, yani dilin sadece kelimeleri değil, aynı zamanda grameri ve kelime terkipleri, o dili kullanan halkın dünya görüşüne ve onu algılayış biçimine, dolayısıyla da düşünme tarzına etki eder. Dolayısıyla Arapçanın İslam düşüncesini ve Müslüman dünya görüşünü etkilediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu etki bir realite olsa da, Kur’an’ın çağın şartları içerisinde yeniden yorumlanmasına engel olmuştur. Câbirî’nin eleştirel bakışı, Arapçanın gramer kurallarındaki; gelişmeyi, yeni düşünceler üretmeyi engelleyen yapısına yoğunlaşmaktadır. Onun sorunu Arapçanın bizzat kendisiyle değildir. Problem ettiği şey, Durağan bedevi kültürünün ve dilin katı kurallarının, anlam derinliğinin önüne geçmesi ve düşüncüyü sınırlandırmasıdır. Bu yüzden, daha öncede ifade edildiği gibi, bugünkü Arapça, Kuran’ı anlama potansiyelinden yoksun kalmıştır denilebilir.

Dillerin muvadaa (topumsal uzlaş) ile mi, yoksa halku’l dil ile mi oluştuğu sorusunun İslam düşüncesindeki selefi otoritedeki cevabı, genel olarak halku’l dildir. Bu inanış Arapçaya bir ulûhiyet, metafizik bir otorite kazandırmaktadır. Dile kazandırılan bu otoritenin bağlayıcılığı, Müslüman zihinlerde bir tabuya dönüşmüştür. Bu tabu da tüm zamanları ve tüm anlama faaliyetlerini etkilemiştir.

Dini sadece Arapçanın potansiyeli ve grameri çerçevesinde anlamaya çalışmak, dinin evrenselliği ile uyuşmamaktadır. Dini anlamada diğer dillerin potansiyeli de önemsenmelidir. Câbirî Arapçanın, kendini sınırlandıran katı kurallardan kurtulmasını istemektedir. Kur’an’ın Arapça olmasının, bu dile bir kutsiyet atfedilmesini gerektirmediği görüşündedir. Arapların Kur’an metnindeki evrenselliği ve değişmezliği, kendi dillerine de yansıtılmalarını doğru bulmamaktadır. Dile kutsallık atfedip, tedvin asrında maveranın; yani Arap olmayanların Arapçayı daha kolay öğrenmeleri için oluşturulan kurallara da

---

<sup>330</sup> Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme- Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*, Çev. M. Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara, 2011, s. 142

kutsallık atfetme sonucunu doğurmuştur. Câbirî, Arapçanın kendini, diğer dillerin kavramlarına da açmasını önermektedir denilebilir. Çağdaş toplumun zaruriyât, haciyât ve tahsiniyât anlayışının dile yansımaları beklemektedir. Geçmişte bu kavramların insanların zihninde de çağrıştırdığı anlam ve kasıtlarla bugün aynı değildir. O halde Arapça bugünün ihtiyaç ve beklentilerini karşılayacak şekilde kendini yenilemelidir. Ayrıca Câbirî'ye göre, Kur'an'ı anlamak için Arapçanın anlam imkanları ile kendimizi sınırlamak zorunda değiliz. Kur'an'ı pek ala başka bir dilin anlam potansiyeli ile de anlayabiliriz. Kur'an'ın kelimelerine Arapların ufku ile bakmak zorunluluğu olmasa gerektir. Bu konuyu, Câbirî'nin Kur'an'ın anlaşılması ile ilgili ufuk açıcı şu sorusuyla bitirebiliriz.

“Kur'an, içeriği bu dilin beraberinde taşıdığı bedevi dünyasının tutsağı olsun diye mi Arapların diliyle indirilmiştir? Yoksa durum bunun tam tersi midir? Yani onların bu cahiliye âlemini aşmış, başka bir âleme geçebilmelerini temin için mi, kısaca onları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için mi Arapça indirilmiştir”<sup>331</sup>

---

<sup>331</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 325

## SONUÇ

Câbirî İslam düşünce tarihini yapıbozumcu (dekonstrüksiyon), bir analize tabi tutmuştur. Amacı İslam düşünce metodolojisi için yeni önerilerin kapılarını açmaktır. O, İslam düşüncesine ait tüm bilgi sistemlerinin, doğdukları genel düşünce problematiği çerçevesinde ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Parçaların mensup olduğu bütünlüyle birleştiği, kapsamlı bir bakışın İslam kültür mirasını ancak ortaya koyabileceği kanaatindedir. Bütünü anlamak için parçadan hareket etmiştir. Tümevarım metodunu kullanmıştır. Belgelere ve metinlere dayalı bir araştırma ve tezden daha çok yorum yapmıştır. Belgelere dayanma yerine kendi anladığını ortaya koymaya çalışmıştır. Onun, İslam düşüncesinin ideolojik değil, epistemolojik kaynaklarını ortaya çıkarmak amacıyla olduğu görülür.

Câbirî H. II. Asrın ortasıyla H.III. asrın ortası arasında yer alan zaman diliminde, yani tedvin asrında, İslam düşüncesini yönlendiren aklın nasıl işleyeceği, insana, evrene, topluma, dine dair anlamlandırmaların nasıl bir düşünce sistematiki çerçevesinde yapılacağı hususunun belirlendiğini söylemektedir. Bu belirlemenin toplumsal, siyasal, kültürel, dilsel zeminini geniş bir biçimde tahlil eden Câbirî, aklın işleyişinde, anlamlandırma ve anlama faaliyetinde bu faktörlerin etkisini vurgulamaktadır. Onun İslam düşüncesini, ideolojik bir bakışa tenezzül etmeksizin eleştirel, epistemolojik bir temelde, akılcılığı öne çıkararak anlamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Câbirî'nin asıl vurgusu, tedvin asrındaki bu akli işleyiş biçiminin, (metodolojinin) günümüz dâhil, tüm zamanları kuşatması ve kendisini tüm zamanlara dayatmasıdır. Tedvin asrının zihni, toplumsal, siyaî, kültürel zemini; insanların istek, ihtiyaç ve beklentileri değişse de, bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve ilerlemeler olsa da, başka bir ifade ile problemler ve içeriği değişse de, ısrarla kendini tüm zamanlara çözüm olarak sunmaktadır. Sorun çözme önerilerinin yetersiz olduğu bilindiği halde, belli bilgi sistemleri çerçevesinde zihni bir kısır döngü ve uzlaşmacı bir refleksle sorunlar çözülmeye çalışılmaktadır.

Tedvin asrının toplumsal ve siyasal yapısı, İslam düşüncesinde sorun çözme yaklaşımlarını zıtlıklar, rekabet, savunma, karşıtlıklar çerçevesinde şekillendirmiştir. Durum böyle olunca, salt akıl hep geri planda kalmış; çözümler, geçmişin tekrarı ve otoritesi ile olmuştur. Rekabet ve savunma yaklaşımlarının duygusallığı, objektif, salt akli bir temelde özgür bir işleyişe engel olmuştur.

Câbirî'ye göre, İslam düşünürlerinin başta dini anlama olmak üzere, tüm anlamlandırma faaliyetleri, geçmişin otoritesi ve bir bakıma onların tekrarı şeklinde gerçekleşmiştir diyebiliriz. Düşünürler kendi özgün fikirlerini özgürce ortaya koyma yerine, otorite olarak görülen selefın metodolojileri üzerinden ve onlardan kendi fikirlerini destek bulma kaygısıyla hareket etmişlerdir. Geçmişı bilmeyi ve kendi görüşlerine geçmişten örnek bulmayı bilimsel faaliyet olarak görmüşlerdir. Dini sorumluluğun, mezhep âlimlerinin fikirlerini ve fetvalarını sorgulamaksızın bilmekle ve onların pratiklerini uygulamakla ortadan kalkacağı düşünölmüştür. Böylece sonu gelmez bir taklidin içine düşölmüştür. Allah'ın bizi mezheplerin görüşüne göre değerlendirmeyeceğini bilmek gerekir. Tam aksine Allah bizi, sen vahyi anlamak için ne kadar gayret gösterdin, ne kadar anlayabildin ve bu anladığını ne kadar yaşadın sorusu üzerinden değerlendirecektir. Allah için değerli olanın bireysel iradeler ve çabalar olduğu “ve insan için kendi çalıştığından başkası yoktur” (K. Kerim, 53/39) anlamındaki ayette de açıkça vurgulanmaktadır. Câbirî bir bakıma Batı düşüncesiyle Doğu düşüncesi arasındaki farkı da ortaya koymaktadır denilebilir. Batı geçmişe eleştirel bir gözle bakarken, Doğuda geçmişe, sorgulamaksızın kabul edilen otorite olarak bakılmaktadır. Batıda gelecek yapılandırılırken Doğuda geçmiş tekrar edilmektedir.

Câbirî dini anlamada tasavvufun aristokratik bir sınıf oluşturduğu kanaatindedir. Dinin temel metni olan Kur'an'ı gerçek manada anlamayı belli insanlara (şeyh, gavs, imam v.b) hasrederek, diğerlerinin değerlendirmeleri göz ardı edilmektedir. Dünyanın düşüş yeri olması ve değersizleştirilmesi, yaşanan dünyanın ihmaline sebep olacağı ve bu ihmalin geri kalmaya sebep olacağı konusu endişe duyulacak bir durum olarak bile görölmemektedir. Dünyanın anlamı ve önemi, bütün İslam düşünce tarihini yönlendiren iki seçenekli sorular üzerinden kavranmaya çalışılmaktadır. Dünya mı, ahiret mi? Bu sorunun ne kadar kısıtlayıcı,



alternatifsiz, baskıcı olduğu ortadadır. İkisi de birlikte niçin olmasın, ikisinden birini seçmek gibi bir zorunluluk niçin olsun? Özgürlük için iki zıt durumun olması, daha doğrusu alternatifin olması gerekse de, tercih bu ikisinden birini seçmek şeklinde olmamalıdır. Her ikisini de birden tercih etme olan üçüncü bir seçenek göz ardı edilmemelidir.

Kur'an yorumlarının dünyada olmaya dikkat ederek yapılması, yaşamla ilişkisini kolaylaştıracaktır. Ahiret temelinde, metafizikte kalarak yapılan aşkın yorumlar, Kur'an'ı işlevsizleştirmekte ve anlaşılmaz kılmaktadır denilebilir.

Yine tasavvufi düşüncede var olan insanların günahlardan arınıp, Allah ile ittihad meselesi, insan fıtratına aykırı gibi görünmektedir. Allah acaba günahsız insanlar mı istemektedir. Eğer öyle ise melekler varken ve günah işlemiyorken niçin insan farklı ve günah işlemeye de eğilimli bir varlık olarak yaratılmıştır? Acaba günah işlemek insanın bir özelliği midir? Soruları tasavvufi düşüncenin zaaflarını göstermesi açısından değerlendirilebilir. Bu düşünce, Allah'ın tövbeleri kabul edeceğini, günahları affedeceğini, tövbe edeni ve dua edeni sevdiğini söylemesi bağlamında görülmelidir. Yoksa günaha bir meşruiyet olarak düşünülmemelidir.

Câbirî'nin dine yüklediği anlamı, aklın işleyişi, bu işleyişteki özgürlüğü, bireyin kendi değerlendirme ve çabasının önemi, din olgusunun mahiyeti, mukayyed akıl ve özgür akıl kavram ve söylemleri ile ilgili değerlendirmelerinde aramak gerekir.

Dinin tartışmasız bir metninin olması, onun bir peygamber tarafından pratiğinin gerçekleştirilmesi, o dine inanan insanların, bu metni anlamada salt akla dayanmasına engel olarak görülebilir. Bunun için insanlar dini anlamada var olan problemlere din merkezli ve otoritelere kıyasla çözüm üretmektedir. Salt akli kullanma hususunda çekimser davranılmakta, zihin dini anlamada bağımsız hareket edememektedir. Dinin bir iman konusu olması ve bu iman belli kabullerle gerçekleşme şartı, beraberinde imanı koruma hassasiyetini zorlamaktadır. Bu hassasiyet devamlı ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir. İmanın yok olma tedirginliği içinde hareket eden bir insanın, salt akılla çözüm üretmesi ve

bağımsız hareket etmesi mümkün görünmemektedir. Ancak burada asıl sorulması gereken, bu zihni işleyişi dinin yani Allah'ın isteyip istemediğidir. Acaba Allah yeryüzünü ve gökyüzünü araştırın ve düşünün derken bir kayıt koymuş mudur? Yoksa biz mi kendi kendimizi sınırlandırıyoruz?

Akıl yalnızca akıl, modern İslam dünyasındaki kültürel kaosu sona erdirebilir tezini savunan Câbirî, rasyonalizmi, İslam toplumunun geçmişin prangalarına karşı tek savunma aracı ve günümüzün engellerine karşı da tek müzakere yolu olarak görmektedir.

Câbirî'ye göre Tedvin Asrında inşa edilen dünya, Arap medeniyetinin en alt basamağında yer alan göçebe bedevilerin medeniyetine dayandırılmış ve bu medeniyet temel alınarak, Arap aklına eşyayı değerlendirmede belli bir yol dayatılmıştır. Göçebe bedevi medeniyeti tarafından dayatılan bu yolun özü şudur: 'yeni' hakkında, 'eski'nin değerlendirmesine göre hüküm vermek.

İslam düşünce dünyasında yaşanan siyasal ve düşünsel bütün krizler, dini anlama yaklaşımları; şartların ve zamanın bilimsel, siyasal, sosyolojik tüm birikimi ve bakış açıları ile değil, daha çok selefın otoritesine başvurularak çözülmeye çalışılmış ve çalışılmaktadır. Hem siyasal akımlar hem de düşünce akımları, kendilerinin meşruiyetini ve doğruluğunu geçmişteki örnekler üzerinden sağlama yoluna gitmişlerdir. Krizi yönetme ve krizle baş etme yöntemleri bu olmuştur. Varlıklarını ve sürekliliklerini selef üzerinden garantileme kolaycılığına kaçmışlardır.

Selefın otoritesi ve güvenilirliği her zaman İslam dünyasının etkilendiği bir husus olsa da, bilinmelidir ki bu, selefın kendi yaşadığı zaman ve şartlar için doğrudur ve uygulanabilir. Bu ifade, selefın bugün alacağımız hiçbir şey yoktur anlamına gelmemektedir. Yaşadığımız asırda, global bir yaşam dayatmasının olduğu görülmelidir. Tüm bireylerin ve topluluklarının problemlerinin ortak ve birbirine girişikliği göz önüne alınmalıdır. Yapılması gereken, kendi zamanında kendi kendine yeten bir anlayışla hareket etmek değildir. Fark edilmesi gereken şey, kendi realitemizden yola çıkarak, rasyonel ve eleştirel bir bakışın kendini bize dayattığıdır. Selefın konuştuklarını konuşmayı,

onların yaptıklarını yapmayı bir iman meselesi haline getirmeden, gelecek nesillerin de örnek alabileceği eleştirel, rasyonel, dipdiri bir pratik ve bakış geliştirmek bir zorunluluk olarak görünmektedir.

Her dinin kendine özgü bir birey ve toplum ideli taşıması din olgusunun doğasından olsa gerektir. Bu idealin gerçekleşmesi de muhatap olan insan eliyle olacaktır. Ancak dinin ortaya koyduğu insan ideali ve toplum idealinin tam olarak gerçekleşme imkanı var mıdır? Yani dinin tam olarak anlaşıldığı ve uygulandığı bir zaman dilimi olmuş mudur? Din, belli bir zaman diliminde tam olarak anlaşılacak ve bu anlaşılma şekliyle tüm zamanlarda uygulanabilecek bir yapı mıdır? Bu sorular çoğaltılabilir. Özellikle evrensellik iddiasıyla ortaya çıkan din temelinde düşünülürse, bütün zamanlara şamil bir anlamanın ve pratiğinin gerçekleştiği bir din algısının, evrensellik iddiasına zarar verdiği düşünülebilir. Değişimin hayatın gerçeği olduğu, neredeyse yaşamın tüm alanlarındaki değişimin hızının takip edilemediği çağdaş dünyada, dinin ideal anlamı ve pratiği şu zaman diliminde gerçekleşmiştir iddiası statik bir zaman ve yaşam algısında olabilecek bir iddiadır. Böyle bir düşüncenin yeryüzü şartlarında gerçekleşebileceği imkânsız görünmektedir. İslam dini açısından baktığımızda, Kur'an tedrici olarak ve yaklaşık yirmi üç yılda tamamlanmıştır. Bu, İslam dininin, zamanın soru ve sorunlarına cevap şeklinde ve sürece yayılarak oluştuğunu göstermektedir. O halde Kur'an, kendi zamanlarımız göz ardı edilmeden anlaşılmalıdır.

Sahabe ve daha sonra gelenlerin değişik uygulamaları, İslam düşünce tarihi sürecindeki değişik yorum ve uygulamalar -ki bu uygulamalar ve yorumlarda geçmişin otoritesi hep olsa da,- değişkenlik göze çarpmaktadır. Mükemmellik, daha doğrusu dinin herkes tarafından kıyamete kadar geçerli olabilecek anlaşılma biçimi dinin doğasına aykırıdır denilebilir. Dini anlamada son noktayı koyacak bir otorite yoktur. Dinin, aklın öncülüğünde zaman, mekan ve yaşam şartlarıyla birlikte yürüyen, esbab-ı nüzulün her an yeniden belirlendiği bir anlama biçimi olmalıdır. İslam dininin indiriliş sürecinde olduğu gibi, yani sorulan bir soruya cevap, yaşanan bir olaya açıklama mahiyetinde oluşması gibi, zamanın şartları dinin anlaşılma biçimini belirlemelidir.

Din niçin bireyin öznel ve özgün muhakemesine bırakılmamaktadır? Tüm dinlerde (Orta Çağda Batıda da olduğu gibi) neden sonrakilerin dinden ne anlaması gerektiği konusunda bir yönlendirme vardır? Bu durum dinin anlaşılmasını kolaylaştırmış mıdır, yoksa zorlaştırmış mıdır? Din olgusunun bireylerin ve toplumların hayatında güçlü bir yer tutması, dini, bazı fikirlerin ve siyasi otoritenin meşruiyet aracı haline mi getirmektedir? Dini bu bakışla anlamaya çalışmak, dinin varlık sebebine ne kadar uygundur? Soruları üzerinde düşünölmeye değer sorulardır.

İslam düşünçesinde sorular, realiteye dayanarak ve farklı cevaplar üretmeye kapı aralayacak şekilde değil, bir cevap tasarımıyla sorulmuştur. Adeta geçmiş cevapların verilmesi beklenmiştir. Sorular, din realitesini anlama, zamanın ihtiyaçlarına ve sorularına cevap bulma temelinde değil, siyasi ve mezhebi kaygılar ve beklentiler üzerinden kurgulanmıştır.

Câbirî, dini anlama önerisini İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şatıbî'nin görüşleri çerçevesinde ortaya koymuştur diyebiliriz. Endülüs temelli bu rasyonel damar, onun bakış açısının yönlendiricisidir. Ancak bize göre Câbirî'nin asıl yaptığı, İslam düşünçesinin temel bilgi sistemlerini ve bu bilgi sistemlerinin düşünme biçimlerini etkileyen arka planı, yapıbozumcu bir yöntemle ortaya çıkarmasıdır. O bu bilgi sistemlerindeki rasyonel bakış açısını yeterli bulmamaktadır. Batı düşünme biçimindeki çağdaş yöntemlerin İslam düşünçesinin gelişimine katkı sağlayacağı inancındadır. Câbirî'nin eserlerinde yöntem önerisinden daha çok, İslam düşünçesini analizi ve bu analizdeki yöntemi ön plana çıkıştır denilebilir. Câbirî'nin eserleri, bir öneri sunması açısıyla değil, yeni öneriler için, yararlanmaya uygun ciddi bir kaynak olarak değerlendirilmelidir.

## KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 3. Basım, 1998.
- Alpyağıl, Recep, *Fark ve Yorum*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Arkoun, Mohammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, Çev. Hakan Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Aydın, Mehmet S., *İslam'ın Evrenselliği*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Ayık, Hasan, *Dil Düşünce İlişkisi*, Felsefe Ansiklopedisi, c.IV, ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Babil Yayıncılık, 2006, ss.337-346
- Cevizci, Ahmet, *felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Ebu-Rabi', İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi- 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- El- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Arap-İslam Siyasal Akli*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, İstanbul: Düşün yayıncılık, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. A. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi yayıncılık, 2003.

\_\_\_\_\_, *Kur'an'a Giriş*, Çev., Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_, Vichetu Nazar, "İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanma Zorunluluğu" Çev. Abdullah Şahin, *İslamiyat*, cilt:1, Sayı: 4, (Ekim-Aralık,1998), ss, 25-52.

Eliaçık, İhsan, *İslam'ın Yenilikçileri*, İstanbul: İnşa Yay., 2011.

Erçetin, Ş. Şule, *Yönetimde Yeni Yaklaşımlar*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001.

Erdoğan, Mehmet, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Foucault, Michael, *Büyük Kapatma*, Çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Garaudy, Roger, *Yaşayan İslam*, Çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2000.

Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Hanefi, Hasan, *Gelenek ve Yenilenme- Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*, Çev. M.Emin Maşalı, Ankara: Otto Yayınları 2011.

\_\_\_\_\_, *İslami İlimlere Giriş*, Çev. Muharrem Tan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

Hanefi, Hasan-Muhammed Âbid El-Câbirî, *Doğu Batı Tartışmaları*, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları, 2011.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. N.Ahmet Asrar, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2002.

Keskin, İbrahim, “Dekonstrüsiyondan Rekonstrüsiyona, İslam düşüncesinin çağdaş inşası”, *TYB Akademi*, Sayı 4, Yıl 2, (Ocak 2012), ss, 77-90

Rahman, Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

\_\_\_\_\_, *İslam*, Çev, Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.

\_\_\_\_\_, *İslami Yenilenme Makaleler III*, Çev, Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

\_\_\_\_\_, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Çev, Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Sezgin, Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik*, c. I-IV. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş yayınları, , 2008.

Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006.

Tokat, Latif, “Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili”, *İslamiyat* (8/4) sayı 4 (2005), ss, 31-55.

Ulutürk, Mehmet, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları”, *TYB Akademi Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 4, (Ocak 2012), ss, 55–74.

Ulutürk, Mehmet, “Varlığın Evi Olarak Dilden Dilin Evi Olarak Geleneğe: Gadamer’in Hermeneutiğinde Dil-Gelenek İlişkisi Üzerine”, *Hece Edebiyat Dergisi*, yıl: 13, Sayı:148, (2009), ss, 54-61.

<http://www.islamigundem.com/muhammed-abid-el-Câbirî-kimdir-haber7739.html>  
04/05/2010

## ÖZET

Câbirî İslam düşünce Tarihinde üç bilgi sisteminden söz eder. Bunlar Beyan, İrfan ve Burhandır. O, İslam düşünce tarihini yapıbozum (de-construction) yöntemiyle analiz etmektedir.

Arap Kültürü geçmişten günümüze dek 'tek bir kültür zamanı' yaşamıştır. Bu kültür zamanı tedvin asrının öncesini ve sonrasını kapsamaktadır. Câbirî İslam düşüncesini yönlendiren ana unsurun, tedvin asrında oluşturulan bilgiyi üretme usulü olduğunu düşünür. Söz konusu usul, İslam düşüncesinin tüm zamanlarına kendini dayatmıştır.

Beyanî bilgi sistemini, bilgiyi tedvin asrında oluşturulan katı dil kuralları ve Fıkıh metodolojisinin etkisi altında kalarak ürettiği için eleştirir. Ona göre bu bilgi sistemi değişimi takip edememiştir. Bilgi, geçmişin onayı olmadan üretilememiştir.

İrfan, ister metot ve ister bakış açısı şeklinde olsun, İslam düşüncesinde bilgi alanında içtenlikli bir irrasyonelliği kökleştirmiştir. Bu yol aklın bilgiyi üretme araçlarının dışındadır. İrfanî sistem, herkes bilgiyi bu yolla elde edemediği için, seçkin bir yapı olarak görülür. İrfanda asıl olan, beden ve nefsin kötü arzularından kurtularak, bu dünyadan kurtulup Allah ile birleşmektir.

Câbirî Burhanî bilgi sistemini önemsemekle birlikte, bu sistemi, bilgi, din ile felsefe, akıl ile vahyin uzlaştırılması şeklinde üretildiği için eleştirmektedir. İslam düşüncesinin rasyonel damarı olarak gördüğü Endülüs'ü benimser. Onun düşüncesini yönlendiren İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şatibî bu rasyonel damarın temsilcileridir.

Câbirî, Aklın ön planda olduğu, tümevarım, tümdengelim, nedensellik ve maksadın dikkate alındığı bir yöntemi önermektedir. Bu yöntemin Kur'an'ı anlamada daha etkili olacağını savunmaktadır. Yeni metodolojik anlayış, lafızları anlamaya çalışmak ve kıyas yapmak yerine, şeriatın tümellerine ve maksadına dayanmaktadır.



## ABSTRACT

Câbirî mentions three epistemology systems in History of Islamic Thought. These are Beyan (Declaration), İrfan (Gnosticism) and Burhan (Demonstration). He analyses History of Islamic Thought through de-construction method.

Arabian culture has gone through “one culture period” up to now. This culture period involves before and after codification era. He thinks that the main factor that leads the Islamic thought is the method to generate knowledge constituted in codification era. These means to generate knowledge rely on all eras of Islamic thought.

Câbirî criticizes Beyani (Declaration) epistemology since it generates knowledge under the influence of strict linguistic codes formed in codification era and Islamic Law methodology. In Câbirî’s view, this system has been unable to comply with changes. Knowledge could not be generated without approval of the past.

İrfan (Gnosticism), either in the form of method or point of view, has deepened sincere irrationalism in the field of knowledge of Islamic thought. This method is apart from the means by which reason generates knowledge. As everyone cannot reach knowledge in this way, İrfani (Gnosticist) system is considered to be an elitist knowledge. What is essential in İrfan (Gnosticism) is reuniting with God by quitting physical world through avoiding evil desires out of body and self.

Although Câbirî takes Burhani (Demonstration) system as significant, he also criticizes it on grounds that knowledge in this system is generated by reconciling religion with philosophy and reason with divine inspiration. He adopts Andalusia, which he sees as the main rational core of Islamic thought. Ibn Hazm , Ibn Rüşd and Şatibi , who leads Câbirî’s thoughts , are representatives of it.

Câbirî suggests a method in which reason is in the foreground and reasoning, deduction, causation and objective are of great importance. He argues that this system will be more efficient in understanding Koran. The new methodological view depends on universals of sharia and objectives instead of trying to understand wordings and comparing.

## ÖZGEÇMİŞ

Arslan BALTA 01.06.1970 tarihinde Trabzon/Şalpazarı Geyikli Köyünde doğdu. İlkokulu kendi köyünde bitirdi. 1989 yılında Trabzon İmam-Hatip Lisesinden mezun oldu. 1996 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu ve aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak göreve başladı. 2007 tarihinde Karadeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Yönetimi Teftişi Planlaması ve Ekonomisi Anabilim Dalında yüksek lisansını tamamladı. Halen Trabzon Fen Lisesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yapmaktadır.