

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**AKILCILIK VE AYDINLANMA BAĞLAMINDA  
İBN RÜŞD'ÜN FELSEFE TASAVVURUNA MODERN  
YAKLAŞIMLAR:**

**MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

ABDUL-AUWAL SIDI

İstanbul, 2019



T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**AKILCILIK VE AYDINLANMA BAĞLAMINDA  
İBN RÜŞD'ÜN FELSEFE TASAVVURUNA MODERN  
YAKLAŞIMLAR:**

**MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

ABDUL-AUWAL SIDI

Danışman: PROF. DR. İLHAN KUTLUER

İstanbul, 2019



T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ABDUL AUWAL SIDI'nın AKILCILIK VE AYDINLANMA BAĞLAMINDA İBN RÜŞD'ÜN FELSEFE TASAVVURUNA MODERN YAKLAŞIMLAR MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ ÖRNEĞİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 30.05.2019 tarih ve 2019-16/20 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ..12.06.2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İLHAN KUTLUER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. M. CÜNEYT KAYA	

## GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Abdul-auwal Sidi
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. İlhan Kutluer
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Mayıs 2019
Anahtar Kelimeler	: İslam felsefesi, İbn Rüşd, İbn Rüşdçülük, Muhammed Âbid el-Cabirî, Epistemoloji, Metodoloji, Akılcılık, Aydınlanma.

## ÖZET

### **AKILCILIK VE AYDINLANMA BAĞLAMINDA İBN RÜŞD'ÜN FELSEFE TASAVVURUNA MODERN YAKLAŞIMLAR: MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ ÖRNEĞİ**

Muhammed Âbid el-Cabirî'nin İbn Rüşd felsefesini ele alan İslam felsefesi çalışması, günümüz İslam felsefesi araştırmaları ile tarihteki İslam felsefesi arasındaki ilişkinin karmaşık boyutlara sahip olduğunu gösteren bir çalışmadır. Cabirî, epistemolojik iddia taşıyan yapısalcı metodolojisini, genelde İslam felsefesine özelde İbn Rüşd felsefesine uyguladığında epistemolojisini yönlendiren ilişkinin gelenek-modern ilişkisine nüfuz eden akılcılık ve aydınlanma kavramlarıyla kurduğu ilişki olduğu görülmektedir. Üç katmanlı yapısalcı metodoloji olarak ilk yapısalcı çözümlerde İbn Rüşd'ün İslam tarihindeki yerini ve ilmî kişiliğini akılcılık ve aydınlanmanın tarihî varsayımlarıyla belirlemeye çalışır. İkinci katmanında ise İbn Rüşd'ün biyografisine yönelik tarihsel bilgileri tespit ettikten sonra İbn Rüşd'ün mevcut bilimsel sistemlerle ilişkisi üzerine epistemolojik kopma kavramını tasdik etmeye çalışır. Üçüncü katmanında İbn Rüşd felsefesini Mağribî bilinçdışını oluşturan ve epistemolojik kopma noktasını teşkil eden din-felsefe ayrılığına dayandırır. Böylece laik

eğilimli bir İbn Rüşd epistemolojisini kurma niyetini ortaya koyarak oryantalistlerin İbn Rüşdçülüğüne yakınlaşır.

Cabirî'nin çağdaş epistemolojiden ödünç aldığı kavramlara yeni mana yüklemesi, onun metodolojik olarak pragmatik tarafını gösterse de bu durum aynı zamanda çağdaş epistemoloji konusundaki birikimi ile İslam felsefesi ve İslamî ilimler konusundaki birikiminin arasındaki uyum problemini gösterir. Dolayısıyla o, iki taraf arasında uyum sağlayabilmek için birinin galip gelmesini tercih ederken epistemolojik kopma kavramına sığınarak ideolojik davranır. Neticede Cabirî'nin İbn Rüşd felsefesi hakkındaki epistemolojik kopma kavramı, bilgi sistemini en fazla zorlayan kavram olmuştur.

## **GENERAL KNOWLEDGE**

Name and Surname	: Abdul-auwal Sidi
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Programme	: Islamic Philosophy
Supervisor	: Prof. Dr. İlhan Kutluer
Degree Awarded and Date	: Master – May 2019
Keywords	: Islamic Philosophy, Ibn Rushd, Ibn Rushdism, Muhammed Abid al-Jabiri, Epistemology, Methodology, Rationalism, Enlightenment

### **ABSTRACT**

#### **MODERN APPROACHES TO THE CONCEPT OF IBN RUSHD PHILOSOPHY WITHIN CONTEXT OF RATIONALISM AND ENLIGHTENMENT:**

#### **A CASE STUDY OF MUHAMMED ABID AL-JABIRI**

Muhammed Âbid al-Jabirî's work on Ibn Rushd's philosophy is one example showing the complex dimensions of contemporary research on the history of Islamic philosophy. It is understood that the motivating factor behind Al-Jabirî's epistemological stance, which is broadly situated within structuralism, when applied to Islamic philosophy in general, and more specifically to Ibn Rushd's philosophy, is his understanding of the concepts of rationalism and enlightenment as pertaining to tradition and modernity. In the first analysis of his three-tiered structuralist methodology, he attempts to determine Ibn Rushd's position and his scientific personality within Islamic history based on the historical assumptions of rationalism and the enlightenment. On the second level, after clarifying the historical dimension of Ibn Rushd's biography, he tries to interpret Ibn Rushd's approach to different scientific paradigms with his concept of an 'epistemological break'. And finally on the third level,

he bases Ibn Rushd's philosophy on the separation between religion and philosophy, which he believes constitutes the Maghribi unconscious that is the source of the epistemological break. In so doing he shows his intention of constructing a secular leaning interpretation of Ibn Rushd's epistemology and comes closer to Orientalist Averroism.

Al-Jabirî's use of terms from contemporary epistemology while giving them new meanings clearly shows the pragmatic element of his methodology. At the same time this also indicates the incompatibility problem between his knowledge of contemporary epistemology and that of classical Islamic philosophy and Islamic sciences. In order to bring the two sides in accord, Al-Jabirî shows an ideological approach and lets one side dominate the other, making use of his concept of an epistemological break. In conclusion it can be said that Al-Jabirî's reading of Ibn Rushd's philosophy through the lens of an epistemological break is the weakest point in his theory of knowledge.



## ÖNSÖZ

İbn Rüşd, tüm varlıkları araştırmanın filozoflara özgü bir şer'î yükümlülük olduğu kanısındadır. Çünkü tüm yaratılan varlıkları araştırmak ve bilmek filozofumuza göre Yaratıcı'ya ibadet etmenin en şerefli yoludur. Zira yaratılanlar hakkındaki bilgi Yaratıcı'nın layığıyla tanınmasını sağlayacaktır. Kendisinin bilinmesi Yaratıcı katındaki en şerefli, en değerli ameldir. Bu yüzden İbn Rüşd'e göre felsefî araştırma ibadetlerin en üstünüdür(bkz. Tefsîrü Mâ Ba'de't-Tabâa, I,10).Dolayısıyla İslamî bir amel olarak başlayan İbn Rüşd'ün felsefî serüveni, kulluğun anlam arayışının derinliği üzerine kuruludur. Müslüman bir kul var oldukça ibadetin devam edeceği gibi felsefe de emrolunmaya devam edecektir. Fakat çağdaş İslam düşüncesi açısından İbn Rüşd'ün felsefe tasavvuru, yeni felsefî yorumlarla şu soruların döngüsü içinde kalmıştır: İbn Rüşd, İbn Rüşdçü müdür? ya da İbn Rüşd nasıl İbn Rüşdçüdür? Dolayısıyla İbn Rüşd Avrupa'yı nasıl aydınlattı? ve çağdaş müslümanlar nasıl İbn Rüşdçü olmalı ya da olmamalı? Bu durum, İslam felsefesine ilişkin sorularda zamanın konjonktürel sorunların yattığını gösterdiği gibi çağdaş İslam düşüncesinin tarih araştırmalarından ve geleneğinden nasıl uzaklaşabileceğini de ifade eder. Dolayısıyla genelde İslam felsefesini özelde İbn Rüşd felsefesini daha doğru anlamak için çağdaş İslam felsefesi araştırmalarıyla ilişkisinin araştırılması yararlı olacaktır.

İbn Rüşd'ün gerek Batı'da gerek İslam dünyasında felsefî düşünce açısından müşterek bir konumda bulunması, bu konudaki çalışmamızın ilgisini çekmiştir. Bununla birlikte çağdaş İslam felsefesi araştırmacısı Faslı Muhammed Âbid el-Câbirî'nin İbn Rüşd çalışmasının epistemoloji ve metodoloji ile ilgisi açısından İslam felsefesi alanında başlangıç seviyede araştırma yapacak kişinin eleştirel düşünce ve tarih tenkidi yapmak için uygun bir konu olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda Batı'da, Arap dünyasında ve Türkiye'de İslam düşüncesi alanında birçok tartışmaya konu olan Cabirî'nin, geldiğimiz Güneydoğu Asya'nın entelektüel çevresinde tanıtımını yapmak, disiplinlerarası çalışmaları bağlamında önemli bir bilgi ve akademik tecrübe değişimi sağlayabileceğini ümit etmekteyiz. Bu çalışma, dolayısıyla tarihte Batı ve İslam olmak üzere iki medeniyet arasında bir köprü olarak görev yapmış İbn Rüşd felsefesinden ilham alarak ortaya konan tartışmalaradan yararlanmayı amaçlamakla birlikte konu

hakkında yapılmış araştırmaları değerlendirmeye öncelik vermektedir. Böylece global sahada İslam felsefesi araştırmalarındaki eğitim metodu için bir katkının sağlanması umuyoruz.

Bu tezin istenen amaca ulaşmasında öncelikle Yüce Rabbimiz'in güzel isimleriyle hamd-ü senâ ettikten sonra bu çalışmamızda şüphesiz olarak büyük katkısı bulunan danışman hocam Prof.Dr. İlhan Kutluer'in adını şükranlarımla burada takdim etmekten şeref duyarım. Günümüzde insanlık ve İslam medeniyeti için Türkiye'de pek değerli ilmî hizmetler sunan Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'ne (İSAM) çalışmalar boyunca minnettarım. Şahsıma yönelik maddî ve manevî desteklerde bulunan Türkiye Bursları'na, memleketim Tayland'daki Pattani Medinetü's-Selam Vakfı'na ve Türkiye'deki çalışma boyunca bana ve aileme misafirperverliklerini gösteren bütün dostlarıma müteşekkirim. İslam felsefesinde çıraklık yapan biri olarak bana fikir rehberliğini yapan İstanbul Şehir Üniversitesi araştırma görevlisi Salih Günaydın abime ve anadili Türkçe olmayan biri olarak çalışmadaki dil problemlerini asgarî düzeye indirmek için bana destekte bulunan Muhammet Emin Ünal dostuma teşekkür borçlu olduğumu ifade etmek isterim. Bu uğurda çalışmamın sonuna kadar daima yanımda olan eşim Mawaddah'ın, kızım Aishah'ın ve oğlum Muhammed Akif'in ve tüm ailemin fertlerinin desteklerinden dolayı teşekkür ve takdirlerimi arz ederim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır...

Abdul-auwal Sidi

Üsküdar, Haziran 2019

# İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	I
ABSTRACT .....	III
ÖNSÖZ .....	V
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR .....	IX
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ .....	2
II. ARAŞTIRMANIN METODU VE AMACI.....	4
<b>BİRİNCİ BÖLÜM: MODERN İBN RÜŞDÇÜLÜK.....</b>	<b>9</b>
I. MODERN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜN BATILI KÖKENİ .....	10
II. MODERN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜN ARAP DÜNYASINDA ORTAYA ÇIKIŞI VE ETKİLERİ.....	17
III. CÂBİRÎ'NİN METODOLOJİSİ .....	19
<b>İKİNCİ BÖLÜM: CÂBİRÎ'NİN KEŞF VE İCADI ARASINDA İBN RÜŞD'ÜN FELSEFESİ.....</b>	<b>34</b>
I. AKILCILIK VE AYDINLANMA BAĞLAMINDA İSLAM DÜŞÜNCESİ TARİHİ.....	35
A. <i>Arap Siyasal Aklının Rolü</i> .....	36
B. <i>Epistemolojik Açıdan İslam Düşünce Tarihinin Yeniden Okunması</i> .....	42
II. <i>EPİSTEMOLOJİK KOPMA</i> OLARAK İBN RÜŞD'ÜN FELSEFE TASAVVURU .....	54
C. <i>İdeoloji ve felsefi düşüncelerin gelişmeleri ile ilişkisi</i> .....	57
D. <i>Filozofun metinlerinden çıkan entelektüel biyografi</i> .....	69
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CÂBİRÎ'DE İBN RÜŞD FELSEFESİNİN PROBLEMLERİ .....</b>	<b>84</b>
I. EPİSTEMOLOJİK KOPMA OLARAK METODOLOJİDE DİN VE FELSEFENİN AYRILIĞI .....	85
II. BİLİMSEL VİZYON VE DİYALOG AHLAKI SAVUNMASI OLARAK <i>TEHÂFÜTÜ'T-TEHÂFÜT</i> 97	
III. AKSIYOMATİK BİR METODOLOJİ BAKIMINDAN BEYAN-BURHÂN TEORİSİ .....	100
IV. KİYÂSU'L-ĞÂİB ALE'Ş-ŞÂHİD ELEŞTİRİSİ .....	103
V. HUDÛS-KİDEM İLE VÜCÛB-İMKÂN KAVRAMLARININ ELEŞTİRİSİ.....	104
VI. SUDÛR NAZARİYESİ ELEŞTİRİSİ .....	107
VII. BURHÂNİ YÖNTEM VE YENİ FİZİK TEORİSİ .....	109
SONUÇ .....	113

**KAYNAKÇA..... 117**



## KISALTMALAR

a.e.	: aynı eser
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.mlf.	: aynı müellif
b.	: ibn, bin
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: editör
h.	: Hicrî
haz.	: hazırlayan
krş.	: karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
md.	: madde
nşr.	: neşreden
nr.	: numara
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
sy.	: sayı
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
tsh.	: tashih eden
ts.	: tarihsiz
vr.	: varak
y.y.	: yayın yeri belirtilmemiş



# **GİRİŞ**

## I. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bu çalışma, tarihte olup biten İslam felsefesi ile çağdaş İslam felsefesinin araştırmaları arasındaki ilişkiyi, İbn Rüşd'ün felsefe tasavvuru konusu üzerinden Fashî Muhammed Âbid el-Cabirî'nin örneğinde inceler. Dolayısıyla İslam medeniyetinde ortaya konulan düşünsel faaliyetler açısından İslam felsefesi olarak temayüz etmiş faaliyetlerin, 9.-13. yüzyıllar arasında bir tedvin asrını tamamladıktan sonra başta bütün kelamcılar olmak üzere kelam ve felsefe karşıtı nasçı Hanbelîlere kadar neredeyse bütün köklü İslamî ilim ekollerinin aklîleşmesi ve âlim müslüman prototipinin oluşmasında öncülük ettiği gerçeğinden hareket etmektedir. İslam felsefesi tarihinin İslamî ilimlerle iyi kötü ilişkiler üzerinde sürekli etkileşim halinde bulunması, karşımıza çok farklı sonuçları verebilmektedir.<sup>1</sup> İslam felsefesinin tedvîn asrından sonra özellikle kelam açısından ele alınmasıyla 19. yüzyıllara kadar devam ettiğini düşünmekle beraber kimisine göre ilk dönemde karşılaşılan krizlere ve yapılan sentezlere dayanarak doğal bir sonuç ile karşılaştığını kimisine göre serbest düşünce ve felsefenin dinî fanatizme terkedildiğini söyleyerek neticede İslam felsefesinin duraklama dönemine mahkum olmasıyla İslam dünyasının, medeniyetsel çöküşüne ve teknolojik gerikalılığa sürüklendiği iddia edilmektedir. Bu tartışma, özellikle İslam dünyasında geçen asrın bir ürünü olarak değer kazanmaktadır. Bununla birlikte İslam felsefesi çalışmalarının bilimsel anlamda yeniden ortaya çıkmasını ve önem kazanmasını sağlamıştır. Gerçek şu ki İslam felsefesinin 19. yüzyıldan sonra tekrar gündeme gelmesi Batılı oryantalist yazarlar sayesinde olmuştur. Biz, bu çalışmaların ortaya çıktıkları dönemin bilimsel, kültürel ve siyasal vs. şartların ne kadar tesiri altında kaldığını bilmek ve farketmek konusunda yeterince bilgiye sahip olmadığımızı düşünüyoruz. Dolayısıyla bu bakımdan İslam felsefesi araştırmalarının önünü açabilmek için geçen asra hakim olan yaklaşımları değerlendirmenin bir ihtiyaç olduğuna inanıyoruz. Bu açıdan elinizdeki çalışmada, İslam ve Batı ilişkisi bağlamında İslam felsefesi ekolünden Kadı Ebu'l-Velid İbn Rüşd (ö.1198) özellikle seçilmiştir.<sup>2</sup> İbn Rüşd'ün İslam dünyasında geçen asrın İslam felsefesi

---

<sup>1</sup> Krş. Kaya, M. Cüneyt, "İslam Felsefesi Mahiyeti Üzerine", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 15-33.

<sup>2</sup>Bu bakımdan bizim çalışmamıza konu olan Kadı Ebü'l-Velid İbn Rüşd el-Feylesüf, genellikle, hem İslam dünyasındaki son büyük Meşşâî filozof hem de Avrupa aydınlanma çağıının müjdecisi olarak kabul edilmektedir. Son meşşâî oluşu kendisinden sonra İslam dünyasında ekol olarak Meşşâîlikten bahsedilemeyeceğinin gerekçesi olarak gösterilmekte; Avrupa'nın aydınlanma çağıının müjdecisi oluşu da Averroistler olarak bilinen Latin İbn Rüşdçülere ilham vermesi ile açıklanmaktadır. Gerek Batı'da gerek İslam dünyasında İbn Rüşd'ün çokça ilgi görmesine rağmen modern İbn Rüşdçülüğün sloganları arasında İbn Rüşd'ün kendisi kaybolmaktadır. Bununla birlikte bu çalışma İbn Rüşd'ün tüm felsefe sistemini ortaya koymayı

araştırmalarında özel olarak ilgi görmesi, dönemin İslam felsefesi araştırmalarının siyasî karakterinden kaynaklandığı düşünülebilir. Belki bu bakımdan gelecekteki İslam felsefesi araştırmaları tarihi üzerinde bir tasnif yapılacak olursa yirminci asrın İslam felsefesi, araştırmaları bakımından bir siyasî asır olarak tasnif edilmesi hiç şaşırtıcı olmayacaktır.

İbn Rüşd felsefesi<sup>3</sup> bağlamında yapılan çalışmalarda dönemin temel siyasî düşünceleri yönlendirici olmuş ve bu çalışmalarda 19.-20. yüzyıllardaki siyasal ve toplumsal problemleri açıklamak için akılcılık ve aydınlanma yönündeki yorumlara sürüklendiği görülmüştür.<sup>4</sup> Bu çerçevede 1967 sonrası Çağdaş Arap Düşüncesinin aklî eleştiriye yönelmesiyle birlikte Fas asıllı Muhammed Âbid el-Cabirî (ö. 2010) İslam felsefesinden İbn Rüşd okumaları projesiyle önplana çıkmıştır.<sup>5</sup> Cabirî'nin epistemolojik iddiası üzerinden gelişen İbn Rüşd çalışmaları, bu bağlamda yirminci asrın İslam felsefesi araştırmalarını ve algılarını çarpıcı şekilde yansıtan önemli hadisedir. Mesela "İslam felsefesinde hakim olan iki ruh var, birincisi İbn Sinacı ruh ve ikincisi İbn Rüşdçü ruhtur." demesi, aslında sözkonusu hakimiyetin 19-20 yüzyıllardaki İslam felsefesi araştırmalarının okumalarıyla yakından

---

hedeflememektedir. Klasik felsefenin önemli düşünürlerinden biri olan İbn Rüşd'ün özgün fikirleri ile modern İbn Rüşdçülük olarak adlandırılabilen yaklaşımlarla imtihanı incelenecektir. İbn Rüşd'ün İslam felsefesindeki konumunun belirlenmesi, bir yandan metafizikleşen kelamın karşısında İslam felsefesinin farklı tasavvurlarının nasıl ortaya çıkabileceğini anlamak için önemli bir misal iken diğer yanda Avrupa medeniyetinin Yunan felsefesi ile kendinin kimliğini nasıl bulmaya çalıştığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca İbn Rüşd'ün eserlerinin önemli bir ölçüde İbranice ve Latinceye çevrilmesi, günümüzdeki medeniyetlerarası ittifak ve küreselleşme kavramlarının doğasını aydınlatabilecek konumda olabilir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün etkileri disiplinlerarası çalışmalarda günümüze kadar devam etmektedir. Krş. Tekin, Mustafa, "Rasyonellik Bağlamında İbn Rüşd Okumalarının Batı ve İslam Dünyası İlişkilerindeki İşlevselliği", *Doğu-Batı İlişkisini Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi, 2008, c. 2, s. 135-148.

<sup>3</sup> İbn Rüşd, Eş'arî kelamına eleştirel tavır ile yaklaşan bir düşünür olarak bilinmektedir. Onun kelama karşı çıkışı çokça abartıldığı düşünülmekte, kelam ve şer'î ilimler ile olan yakın ilişkisi gözardı edilmektedir. İbn Rüşd, şer'î ilimler ile felsefi ilimleri bir bütün olarak ele alan bir düşünürdür. (bkz. İbn Rüşd, *Tefsir Ma Ba'de't-Tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1938, s. 10.). Şer'î ilimlerin felsefleşmesi ile felsefenin kelam etkisi altında kalacak tarihî bir dönemin başında durmaktadır. Kendisinden önce İbn Sina ve Gazzâlî gibi büyük düşünürleri eleştirmiş, Meşşâilîğin neredeyse bütün kaynaklarını ele alarak şerh ettiği için kendisinden sonraki Aristoteles şerhlerine ihtiyaç bırakmamış dolayısıyla Aristoculuğun sonunu da getirmiş olabilmekte veya sonunu hızlandırmış olmaktadır. İbn Rüşd'ün hem İbn Sina hem Gazzâlî'yi eleştirmesi, müteahhirin dönemindeki kelam eleştirisini yapan İbn Teymiyye'ye ilham kaynağı olmuştur. Felsefenin zirvesi, Aristoteles'in maksatları bağlamında vardığı noktaya ulaşabileceğini vurguladığından dolayı nazarî olanın sınırını göstermiş olmakla birlikte ardından gelen Endülüslü İbn 'Arabî'de olduğu gibi alternatif yolları arayanlarda kelamın yanında keşf yolunun alternatif yol olmasını hızlandırmıştır. Bununla birlikte 19.yüzyıllardan itibaren başlayan İbn Rüşd ilgisi yeni sentezleri arayan İslam dünyasının kendi çağdaş dertleri ile hesaplaşmasını yansıtmaktadır. İbn Rüşd'ün felsefe tasavvuru, şer'î ilimlerin inceliklerini içeren bir anlayışın temelinde yatmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada ikincil planda kalsa da bir yandan onun İslam medeniyeti ile felsefesinin ilişkileri incelenirken diğer yandan İbn Rüşd ile temel ilgisi olan modern yaklaşımları ve eleştirileri dikkate almamız gerekir. Böylece İbn Rüşd'ün hem İslam düşüncesindeki konumu belirginleşecek hem İbn Rüşd ile ilgili modern yaklaşımlar ile ilişkisinin ölçüsü netleşecektir.

<sup>4</sup> Bkz. Wild, Stefan, "Islamic Enlightenment and The Paradox of Averroes", *Die Welt des Islams*, sy. 36, c. 3, 1996, s. 379-390.

<sup>5</sup> Bkz. Abu-Rabi, İbrahim M., *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London-Sterling, Pluto Press, 2004, s. 256-278.



ilişkisi bulunduğunu anlayabiliriz. Dolayısıyla bu çalışmanın bir bakıma İslam felsefesi tarih yazımı hakkındaki sorularla ilgilendiğini söyleyebiliriz.

## II. Araştırmanın Metodu ve Amacı

İslam felsefesi alanının Batılı araştırmacılar tarafından gündeme getirilmesinden bu yana ortaya konan bilgiler ile ilgilenirken araştırmacıların hareket noktasını teşkil eden iki mihver olduğu anlaşılmaktadır. Birinci mihver tarihin yargılarını ihtiva eden veritabanı ile hesaplaşacak bir araştırma üzerine kuruludur. Buradaki muhakemeler, tarihin somut verilerine göre yürütüldüğü için bilgiyi daima doğrulayacak ya da yanlışlayacak bir zemin bulmaktadır. İkinci mihver ise araştırmacı felsefenin soyut problemleriyle ilgilenirken aynı anda çift yönden gelen sorularla karşılaşmak zorunda kalmaktadır. Birincisi sorunların zamansal yönü ile ilişkisini yansıtmakta iken ikincisi zamanüstü yönü ya da başka bir deyimle araştırmacının içinde bulunduğu daha kapsamlı bir zamanı yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu zamanüstülük içinde araştırmacı bilimin sınırlarını bulmakta zorlanmaktadır. Şüphesiz ki bu alandaki meydan okumalara karşı araştırmacılar geçmişte de günümüzde de bilimsel araçlarını geliştirmişler ve bilimsel sınırlarını bir şekilde de zorlamışlardır. Nitekim İslam felsefesi ekolünün kendisi de önceki felsefelerin üzerinde bir okuma yapmakla bilimsel faaliyetlerini gerçekleştirmiştir. Bu açıdan bakılırsa günümüzdeki İslam felsefesi araştırmaları ile tarihsel İslam felsefesi ekolü amaç bakımından bir metodoloji arayışında olmak noktasında birleşebilmektedir.

İbn Rüşd felsefesine modern yaklaşımları Cabirî örneğinde incelemek için müellifin İbn Rüşd ile ilgili söylemlerinin taranması metod bakımından öncelik kazanmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Cabirî'nin iki projesine başvuruda bulunmaktayız. Birincisiyle ilgili olarak Arap Aklının Eleştirisi projesi bağlamında *Tekvinü'l-'Akli'l-'Arabî, Binyetü'l-'Akli'l-'Arabî, el-'Aklü's-Siyasiyyü'l-'Arabî ve el-'Aklü'l-Ahlakiyyü'l-'Arabî* isimli eserlerinde Cabirî düşüncesindeki sınır kavramlar olan akılcılık ve aydınlanmaya ilişkin söylemleri nasıl oluşturduğunu araştırdık. İbn Rüşd'ün yeniden okunması bağlamındaki ikinci projesiyle ilgili olarak aynı sınır kavramların Cabirî'nin bu kez İbn Rüşd felsefesine nasıl uyguladığını, bu yönde hangi yorum ve değerlendirmelere ulaştığını anlamaya çalıştık. Bu doğrultuda Cabirî'nin İbn Rüşd okumaları projesini dikkatle incelemeye çalıştığımız için önemli

saydığımız tasvirlerle yer verdik. Bu şekilde eşzamanlı olarak Cabirî yaklaşımını esas alarak İbn Rüşd felsefesinin dinamiklerini değerlendirmeye alarak inceledik.<sup>6</sup>

Cabirî'nin başta Nahnu ve't-Türâs adlı eseri onun düşünce yapısının sınırını oluşturan problematik olarak modern-gelenek çift kavramının önemini vurgulamaktadır. Arapça aslıyla türâs kelimesi, sadece felsefî miras olarak sınırlı bir şekilde Türkçe'de ifade edilemeyeceğini dolayısıyla terminolojik bağlamda gelenek kavramı ile anlaşılacağını muhteva bakımından göstermektedir.<sup>7</sup> Zira daha önce görülmedik biçimde yirminci yüzyılda Arap dünyasında yaygın olarak kullanılan bu kelime genellikle modernliğin karşıtı olan ifade biçimlerini teşkil etmekle önemli görev yapmaktadır.<sup>8</sup> Buna göre biz bu kelimeyi çağdaş İslam düşüncesi bağlamında; bir toplum veya toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa aktarılan, üyeler arasında manevi bağları güçlendiren, özgüven kazandıran ve belli bir yaptırım gücü olan davranışlar, alışkanlıklar, sözlü ve yazılı bilgilerin bütünü olarak 'gelenek' kelimesiyle eşleştirmeyi daha uygun gördük.<sup>9</sup> Bu bağlamda Cabirî'nin, İbn Rüşd felsefesinin bu kavrama konu olması bakımından İslami akılcılık ve aydınlanma tarihini keşif ve icat karışımı ile ortaya koyduğu değerlendirilir.<sup>10</sup>

Son olarak bu çalışma, amaç-araç ilişkisi bakımından Cabirî'nin İbn Rüşd felsefesinin konularını epistemolojik kopma olarak kanıtlama sorunu ile ilgilenir. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün İslam felsefesi araştırmalarının bilim tarihi ve felsefesi bakımından dinamiklerini ortaya çıkarmakla beraber Cabirî'nin zihnini meşgul eden epistemolojinin akılcılık ve aydınlanma ile derin ilişkileri bakımında İbn Rüşd'ün felsefî konularına nasıl yansıtıldığını ve ne ölçüde tutarlı olduğunu inceler. Cabirî'nin İbn Rüşd felsefesini

---

<sup>6</sup> Cabirî, 1998 yılında vefatının sekizinci yüzyıl dönümünü anmak amacıyla İbn Rüşd'ün (ö.1198) şu eserlerinin yeniden değerlendirilerek neşrini amaçlamıştır. Bunlar: *Faslu'l-Makal*, *el-Keşf 'an Menahici'l-Edille*, *Tehafütü't-Tehafüt*, *el-Külliyat fi't-Tıb*, *Cevami'u-Siyaset-i Eflatûn ve Bidayetü'l-Müctehid*'dir. Anlaşılan *Bidayetü'l-Müctehid* neşri yapılmamıştır. Bkz. el-Cabirî, Muhammed Âbid, *Faslu'l-Makal* neşredeninin girişinde, s. 7.

<sup>7</sup> Krş. Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi, 2000.

<sup>8</sup> 'Türâs' kelimesi, dil bakımından Arapça v-r-s kökünden türetilmiştir. 'Varis' kelimesi de, Yüce Allah'ın ismi ve sıfatı olarak kesintisizlik ve kalıcılık bakımından yaratılmışlara varlık veren yaratıcı olması anlamına gelmektedir. Kur'an'da "Allah, varislerin en hayırlısıdır" denildiğinde herşey fani olduğu halde O kalıcıdır anlamına gelmektedir. Kelimenin başındaki "v" harfi hazfedilip yerine "t" konulmakla 'türâs' olarak türetilmesi öncekinden kalan miras anlamına gelmektedir. (bkz. İbn Manzur, *Lisanü'l-'Arab*, thk. Muhammed Ahmed Haseballah ve diğerleri, Kahire, Darü'l-Ma'arif, c. 6, s. 4808-4809.)

<sup>9</sup> Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul, Klasik, s. 45.

<sup>10</sup> Aydınlanma (tenvîr) kavramının çağdaş Arap düşüncesinde daha çok akıl-güç ilişkisi bağlamında kullanıldığı görülmektedir. Buna göre Ali Harb, çağdaş Arap düşünürlerin aydınlanma söylemlerini aklın otoritesi (sultatü'l-'akl)'nin yeni fikir bölgelerine yayılması ve orada bağımsızlığa kavuşması için kullandıklarını ifade eder. Bkz. Harb, Ali, *Evhümü'n-Nuhbe ev Nakdü'l-Müsekkaf*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekafiyü'l-Arabî, 1996, s. 10 ve 61.

epistemoloji yoluyla bilim felsefesi ışığında okuduğunu tespit ederek okumanın akılcılık ve aydınlanma sınırlarıyla kaldığında nasıl şekil alabileceğini gösteren bir örnek çalışmasını amaçlar.

Bu bağlamda yapılan önemli çalışmalara özetle değinmek, yerinde olacaktır. Cabirî'nin İbn Rüşdçülüğünü doğrudan ele alan bir çalışmayı ortaya koyan Alman araştırmacı Anke von Kügelgen, "20. yüzyılda Arap Averroizmi" kavramını geliştirmiştir. Tarihsel bakımdan kapsamlı olan bu çalışmanın Muhammed Âbid el-Cabirî'ye yer vermesi, çalışmamıza ilham vermekle birlikte Cabirî'nin İslam felsefesiyle özgün ilişkisinin epistemolojik açıdan ele almaktan ziyade, Muhammed Abduh ile Ferah Antun arasında gerçekleşen tartışmalarla başlayarak dönemin din-bilim ilişkisi ile ilgili konjonktürel tartışma sürecinin, izleyen gelişmelerle çağdaş Arap İbn Rüşdçülüğünün tarihine nasıl dönüştürüldüğünü göstermektedir.<sup>11</sup> Müellifin çağdaş Arap İbn Rüşdçüler sıralamasında Cabirî'yi sonuncu olarak ele aldığına Cabirî'nin hâlâ hayatta olduğunu gözönünde bulundurursak düşünürün Batı'da uyandırdığı yankıyı yansıtır.

Cabirî'nin içinde yaşadığı Arap dünyasına gelince hakkında yapılan araştırmaların çoğu, onun vardığı sonuçlara yönelik tepkileri ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan en önemlisi, Cabirî'ye karşı çeyrek asır kadar uzun sürede eleştiri yapan Suriyeli George Tarabişî'nin (ö. 2016) çalışmalarıdır. İlk başta Cabirî'nin Tekvînî'l-'Akli'l-'Arabî adlı eserini okuyunca çok etkilenen müellif, daha sonra kendi ifadesiyle Cabirî'nin "mügalatalı, bağlamdan koparıcı ve tahrif edici" üslûbunu yanlış bularak eleştirilere ihtiyaç olduğunu açıklamıştır. Ona göre gelenek (türâs) olduğu gibi ele alınmalıdır. Buna göre Cabirî'nin ortaya koyduğu teorileri değerlendirmek için gelenekselci yaklaşıma yakın bulunduğu görülse de Cabirî'ye kıyasla daha çok laik-milliyetçi ve Marksist düşünceye sadık kalmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Tarabişî, Cabirî'ye karşı sert bir üslûp kullanarak onun düşüncesinin arkasında yatan psikolojinin 1967 yılındaki çağdaş Arap milliyetçiliğinin yenilgisinde olduğunu, bunu fırsat bilerek çağdaş Arap aklının akıldışılığında kurtulmak için geleneğin Arap aklına sığındığını, siyaseten Sünnî Arap aklının lehine oynamak için Şîî irfanına yüklendiğini ve ulusalcı bir kaygı ile Mağribî akla değer tanıdığını söyler. Dolayısıyla Tarabişî'ye göre Cabirî'nin teorisi

---

<sup>11</sup> Bkz. Von Kügelgen, Anke, "A Call For Rationalism: "Arab Averroists" in the Twentieth Century", *Journal of Comparative Poetics*, No. 16, Averroës and the Rational Legacy in the East and the West, Kahire, American University in Cairo Press, 1996, s. 97-132.

hiçbir zaman epistemolojik seviyeye ulaşmamış, aksine daima ideolojinin tahakkümünde kalmıştır. Tarabişî'nin Cabirî'ye karşı *Nakdu-Nakdi'l-'Akli'l-'Arabî* projesinin çerçevesinde yazdığı eserleri şunlardır: *Nazariyyetü'l-'Akl*, *el-'Aklü'l-Mustakîl fi'l-İslâm*, *İşkâliyyâtü'l-'Akli'l-'Arabî ve Vahdetü'l-'Akli'l-'Arabiyyi'l-İslâmî*.<sup>12</sup>

Tarabişî'nin Cabirî çalışmaları, farklı Arap ülkelerinde daha sonra ortaya çıkan çalışmalara da öncülük etmiştir. Bunlardan örnek olarak Yahya Muhammed ve Ahmed Muhammed Salim'in çalışmalarını gösterebiliriz. Yahya Muhammed'in *Nakdu'l-'Akli'l-'Arabî fi'l-Mîzan* adlı eseri, genel olarak Cabirî'nin Arap aklının eleştirisi projesinin çerçevesindeki görüşlerini eleştirel olarak değerlendirmekle birlikte Tarabişî'nin eleştirilerini de yanıtlamaktadır. Müellifin kitap içerisinde “şîf aklının müdafaası” konulu bir başlığa yer vermesi, kitabın bir başka özelliğini yansıttığı anlaşılabilir. Bunun yanında İbn Rüşd ile ilgili felsefi konularının değerlendirilmesinde Molla Sadra ile kıyas yapılması kayda değer bir konudur.<sup>13</sup> Ahmed Muhammed Salim'in *İşkâliyyetü't-Türas fi'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır* adlı çalışması ise, Cabirî ile Hasan Hanefî arasında karşılaştırma yapılarak her iki düşünürün projelerinin gelenek kavramına yönelik çalışmalarını kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Buna göre her iki projenin varacağı sonucun gelenek hakkında düşünmek için geleneksel anlayışlardan uzaklaşmak olduğunu göstermektedir.<sup>14</sup>

Türkiye'de ise Cabirî hakkında yapılan kayda değer bir çalışma olarak *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl* adını taşıyan eser, Mehmet Ulukütük tarafından kaleme alınmıştır. Müellif, konu ile ilgili Cabirî'nin özelinde kapsamlı bir epistemolojik soruşturma yapmıştır. Buna göre Cabirî'nin İslam düşüncesine ait epistemolojik paradigmanın temelinde çatışma kavramına vurgusu, söz konusu olan sistemlerin iç dinamiklerine zarar verdiği düşünülmektedir. Cabirî'nin irfana olumsuz yaklaşımının, akılcılık anlamında Aristotelesçi ve aydınlanmacı bir düşünce yapısına sahip olduğunu teyit etmesi açısından Cabirî'nin İbn Rüşd

---

<sup>12</sup> Tarabişî, George, *Nazariyyetü'l-'Akl*, Beyrut, Darü's-Sâkî, 1996, s. 7-9 ve bkz. a.mlf., *Mezbehütü't-Türâs*, Beyrut, Darü's-Sakî, 2012.

<sup>13</sup> Muhammed, Yahya, *Nakdu'l-'Akli'l-'Arabî fi'l-Mîzan*, Beyrut, el-İntişarü'l-'Arabî, 1997.

<sup>14</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Salim, Ahmed Muhammed, *İşkâliyyetü't-Türas fi'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, Kahire, Rü'ye, 2010.

felsefe tasavvuruna yaklaşımlarını konu edinen bu çalışmamızın sınır kavramlarının oluşturulmasında destekleyici bir tezdır.<sup>15</sup>



---

<sup>15</sup> Bkz. Ulukütük, Mehmet, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*, Ankara, Otto, 2017, s. 265-270.



**BİRİNCİ BÖLÜM:  
MODERN İBN RÜŞDÇÜLÜK**

## I. Modern İbn Rüşdçülüğün Batılı Kökeni

Modern İbn Rüşdçülüğün Batılı kökeni, Ernest Renan'ın (ö. 1892) öncülük ettiği bir entelektüel gelenek olarak Oryantalizm<sup>16</sup> ile yakından ilişkisi bulunmaktadır.<sup>17</sup> Konumuz açısından İbn Rüşd hakkındaki modern yaklaşımların temelini teşkil eden tarih, Ortaçağ Avrupa üniversitelerinde tartışmaya konu olan Arapça'dan Latince'ye tercüme edilen İbn Rüşd'ün felsefi eserlerinin Avrupa'daki ortaya çıkışı ile başlar. İbn Rüşd'ün 1198 yılında Merrakeş'teki vefatından henüz yarım asır bile geçmeden 1225 yılında eserlerinin Latince versiyonları Paris'te tedarik edilebilir hale gelmiştir. Avrupalı düşünürlerin Averroes diye telaffuz ettikleri İbn Rüşd'den etkilenmelerinin sebebi, anlaşılması güç olan Aristo külliyyatı üzerindeki şerhlerinde Kur'an-ı Kerim'in tefsirlerini örnek alarak geniş ve detaylı yorumlar ortaya koyması dolayısıyla'dır. Antikçağ ve geç antikçağda felsefenin otoritesi olarak kabul edilen Aristoteles'in eserlerinin o zamana kadar ancak birkaç tanesi, Latince'ye çevrilmişti. Nitekim daha önceki dönemde Romalılar da genellikle Aristonun eserlerini Yunanca aslından okuyorlardı. Roma imparatorluğunun da çöküşü ile artık Aristo Avrupa'nın erken Hıristiyanlık Ortaçağında birçok yerde unutulmuştu. Aristo unutulmaya yüz tutmuşken Latin Hıristiyan âlimler, Aristo'yu İslam dünyasından özellikle onların güneyindeki Endülüslü Müslümanların kendi büyük bir filozofları olarak düşündükleri kişi diye yeniden öğrenmeye başlamışlardı. Bu nedenle 12. ile 13. yüzyıllar, Avrupa'daki Aristoteles eserlerinin hem Arapça'dan hem de Yunanca'dan Latince'ye tercüme hareketlerine yoğun olarak tanıklık etmiştir. Bunun bir neticesi olarak daha önce çile hayatına öncelik veren manastırdaki Hristiyanlık eğitiminden akıl yürütmeye ve bilginin kaynaklarını sorgulamaya yönelme olmuştur. Bu bağlamda yorum yapan İslam felsefesi araştırmacısı Frank Griffel, Alman felsefe tarihçisi Kurt Flasch'ı takip ederek 12 ile 13 yüzyılların daha önce görülmemiş şekilde farklı çabalarla akılcılığa doğru çıkma tarihi olduğunu, dolayısıyla da Avrupa felsefesinin gerçek doğum tarihini teşkil ettiğini ve bunun da öncelikle Arapça'nın sonra da Yunanca'nın

---

<sup>16</sup> "Oryantalizm (Fr. orientalisme), bir düşünce biçimi ve uzmanlık alanı olması itibariyle ilk olarak Avrupa ve Asya arasında değişken tarihsel ve kültürel ilişkiyi, ikinci olarak XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren çeşitli Doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmayı ifade eden Batı'daki bilimsel disiplini, üçüncü olarak da dünyanın Doğu olarak isimlendirilen bölgesi hakkındaki ideolojik varsayımları, imgeleri ve hayali resimleri içerir. Oryantalist (Fr. orientaliste) kelimesi tarih içerisinde farklı anlamlara sahip olmuştur..." bkz. Bulut, Yücel, "Oryantalizm" md., *DİA*, İstanbul, TDV, 2007, c. 33, s. 428-437.

<sup>17</sup> Krş. Said, Edward W., *Orientalism*, New York ve Toronto, Random House, 1979, s. 131-134.

katkıları olmadan kesinlikle mümkün olamayacağını vurgular.<sup>18</sup> Bu bağlamda kanımızca gerçek Avrupa felsefesinin tarihi *akılcılıkla* ne derecede derinden ilişkiler kurulduğunu da baştan itibaren dikkatle takip etmemiz ve İbn Rüşd'ün felsefe tasavvurunun bu derin ilişkilerde nasıl roller üslendiğini düşünmemiz gerekir.

Klasik dönem İslam dünyasında İbn Rüşdçülük adında bir düşünce ekolünden söz edilmez. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün İbn Teymiyye ve İbn Haldûn gibi önemli bazı İslam düşünürleri üzerinde eleştirel düşüncenin problematikleri konusunda önemli tesiri olmuştur.<sup>19</sup> Bunun yanı sıra Avrupa'ya bakacak olursak Averroistler olarak bilinen ve İbn Rüşd'e atfedilen düşünce akımlarından tarih kaynaklarında açıkça bahsedilmiştir.

Ortaçağ felsefesi tarihinde Batı'daki felsefi düşünce akımına yapılan İbn Rüşdçülük (Averroizm) şeklindeki isimlendirmenin ihtiva ettiği mana, bir düşünce ekolü olması bakımından gerçek manadaki İbn Rüşdçülükten ziyade aforoz etme manasını içeren; Kilise'nin ötekileştirdiği bir isimlendirmedir. Zira meşhur Hıristiyan teolog Thomas Aquinas (ö. 1274), Averroistleri hedef alarak kaleme aldığı eserinin başlığında “aklın birliği hakkında Averroistlere karşı” ifadesini kullanmıştır. Bu Hıristiyan teoloğa göre Averroistler, dinî doktrinin düşmanlarıdır.<sup>20</sup> Büyük Albert (ö. 1280) ve Aziz Thomas gibi önemli skolastik düşünürler, bir yandan daha önce Kilise tarafından sakıncalı bulunan Aristoteles okumalarını Hıristiyanlaştırmışlar bir yandan da Hıristiyan inanç ilkelerini felsefe eğilimli, aşırı akılcı ve serbest eleştirel düşünürlerle karşı savunmaya çalışmışlardır. Buna rağmen Aristo felsefesini hâlâ Arapça tercümesinden okuyan daha genç ve daha özgür düşünürler de mevcuttur. İşte burada Kilise'nin meşrû görmediği bu faaliyetlere girişen ve aşırı rasyonalist felsefe

---

<sup>18</sup> Griffel, Frank, “Was Fakhr al-Din al-Razi an Averroist after all ? on the double-truth theory in Medieval Latin and Islamic thought”, *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935-2018*, Ed. Sabine Schmidtke, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018, s. 206.

<sup>19</sup> Bkz. Çağrı, Mustafa, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzalî-İbn Rüşd Tartışması”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, ed. Mahmut Kaya, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1995, c. 9, s. 77-126. Ayrıca İbn Haldun'a İbn Rüşd'ü bir yaklaşımla değerlendiren bir makale olarak bkz. Barışan, Cemile, “el-Felasife'nin devrimci çocuğu İbn Haldun'a yeniden bakmak: Mukaddime, İslam felsefesinde İbn Rüşd'ü bir kırılma mı?”, *Divan*, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, c. 19, sy. 37, 2014, s. 117-144.

<sup>20</sup> Bkz. Aquinas, St. Thomas, *On The Unity of The Intellect against the Averroists*, İngilizce'ye trc. Beatrice H. Zedler, Milwaukee, Marquette University press, 1968.



okuyucuları olarak bilinen kişilerin, Avrupa'daki ilk Averroistler olarak isimlendirildikleri düşünülmektedir.<sup>21</sup>

Yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü üzere onüçüncü yüzyılda Avrupa'daki Averroizm, aslında Aristoteles külliyyatını anlayabilmek için İbn Rüşd'den yararlanarak felsefe okuyucularının oluşturduğu bir çevre olarak anlaşılmalı ve Kilise tarafından görüşlerinin dindışı (heretic) sayıldığı insan topluluğu olarak görülmektedir. Bununla birlikte onüçüncü yüzyılda tarihî bir akım olarak Averroistlerin gerçekteki varlığının da tartışmalı olduğunu unutmamak gerekir. Zira bu tarihlendirme bilinen şekilde modern dönemdeki şarkiyatçı Ernest Renan<sup>22</sup> tarafından ilk defa savunulan bir tezdur.<sup>23</sup> Renan'ın tezi hakkındaki tartışmalara girmeden önce bu bağlamda kabul gören ana metin olarak Kilise'nin rahatsız olduğu görüşler ile Averroizm arasında doğrudan ilişki kurulduğu için bu görüşlerin neler olduğunu aktarmak yerinde olacaktır.

Öncelikle Averroistlere karşı Kilise'nin geniş kapsamlı bir beyanatı olarak 1277 yılında Paris Başpiskoposu ve Paris Üniversitesi Şansölyesi Stephen Tempier tarafından kaleme alınan 219 meselenin suçlamalarına değinebiliriz.<sup>24</sup> Bu suçlamaların beyannamesinde ilk olarak Hıristiyan inancını tehdit eden ve teslisi reddeden Tanrı-âlem çerçevesindeki görüşler ele alınmıştır. Buna göre Tanrı'nın mutlak anlamda bir olduğu ve kendine benzer bir şey yaratamacağı görüşün Hıristiyanlıktaki teslis inancını ve Baba-Oğul ilişkisini tehdit ettiğini ileri süren bir görüş bulunmaktadır. Bilindiği gibi Aristoteles'in felsefe sistemindeki tanrı anlayışı dinî bir yaratıcı olma inancından ziyade gayr-i müşahhas (impersonal) varsayılan bir tanrı tasavvuruna daha yakın durmaktadır. Buna göre tanrının, hareket kavramı ile hareket etmeyen ilk muharrik varlık olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Bu durum genel olarak klasik filozofların temel felsefî bilgi anlayışında bilinen bir konu olmakla birlikte sudür

---

<sup>21</sup> Griffel, "Was Fakhr al-Din al-Razi an Averroist after all ? on the double-truth theory in Medieval Latin and Islamic thought", *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study*, s. 207.

<sup>22</sup> Modern dönem İbn Rüşd tartışmalarına girdiğimizde Batı'da "Latin İbn Rüşdçülüğü" (Latin Averroism) kavramını ilk kez kavramsallaştıran Ernest Renan'ın İbn Rüşd çalışmasına değinmek, artık neredeyse bir gelenek olmuştur. 1823 yılında dünyaya gelen Renan'ın genellikle Avrupa'da Ortaçağ araştırmacılarının ilgilerini çeken "*Averroes et l'averroisme*" adlı eseri ile İbn Rüşd araştırmalarında birçok tartışmayı başlatmıştır, sözkonusu tartışmalar yalnız Batılı Ortaçağ düşüncesi uzmanlarınca akademik çerçevede ele alınmamış, aynı zamanda bu tartışma İslam dünyasındaki hem akademik çevreyi hem modern ihyacı çevreleri de etkilemiştir bkz. Karlığa, Bekir, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, s.152-156.

<sup>23</sup> Marenbon, John, "Ernest Renan and Averroism: the story of a misinterpretation", *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Modern Europe*, Dordrecht, Springer, 2013, s. 281-283.

<sup>24</sup> Fortin, Ernest L. ve O'Neill, Peter D., "Condemnation of 219 Propositions", *Medieval Political Philosophy A Sourcebook*, ed. Ralph Lerner ve Muhsin Mahdi, New York, Cornell University press, 1993, s. 335-337.

teorisi probleminde inceleneceğini belirterek yeri gelince İbn Rüşd bağlamında daha detaylı ele alacağımızı bildirmekle burada yetineceğiz. İkincisi Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında en önemli konulardan olan yaratma ve irade problemleri idi. Kilise'nin burada kınadığı açıklanan anlayışa göre tanrı hakkında yaratmamaktan yaratmaya geçiş gibi herhangi bir değişiklik sözkonusu olamaz. Bu da netice olarak âlemin kadim olduğu sonucunu doğurur. Tanrı herhangi bir şeyin etkisinde olamayacağı için insanların ona dua ve ibadet etmeleri anlamsızlaşmaktadır. Zira kınadığı açıklanan bu düşüncedeki insanlara göre tanrı hiçbir şeye müdahale edemez.<sup>25</sup> Kilise'nin tehlikeli olarak gördüğü işaret edilen bu insanların bir başka görüşü de Tempier'in 219 suçlamalarında yansıtılan dine ilişkin düşünceleridir. Buna göre din, aslında kalabalığı yönetmek için siyasal bir disiplindir. Bu sebeple gerçek hakikat felsefede bulunmakta, din ise geçmişlerin hikayeleri üzerinde kurulan siyasî bir sistem olarak kabul edilmektedir.<sup>26</sup> Bu çerçevede din-felsefe ilişkisi ile ilgili en önemli görülen görüş ise, çifte hakikat anlayışlarıdır. Buna göre birbirinden kopuk iki hakikat vardır. Bunlardan biri felsefenin bir diğeri ise dinin (Kilise) hakikatidir. Bu düşünce genellikle çifte hakikat (double truth) teorisi olarak bilinmekte olup Averroizmin vazgeçilmez ve uzun tartışmalara neden olan unsuru olmuştur.<sup>27</sup>

Yukarıda özetle aktardığımız bilgiler, aslında Kilise merkezli Averroizm'in tanımı için kurulan cümlelerdir. Burada bahsedilen felsefe konularını ileriki bölümlerde incelemek üzere geçiyoruz. Bundan sonra günümüz İslam dünyasındaki modern İbn Rüşd yaklaşımlarının merkezinde, özellikle din-felsefe ilişkisinin hâlâ tartışılmaya devam etmekte olması gerçekten ilginçtir. Averroistlerin aslında Avrupa'nın rasyonel akılcılığını ve seküler aydınlanmasını hazırladıkları özellikle konumuz açısından Modern İbn Rüşd yaklaşımlarında artık neredeyse kesin bir kabul gibidir. Fakat başta belirttiğimiz gibi tartışmalı olan onüçüncü yüzyıldaki bu Averroizmin tarihsel gerçeğinin, günümüzdeki Averroizm tarihi araştırmacıları tarafından kaynak bakımından yetersiz bulunup ilk başta Renan'ın şekil vermesiyle oluştuğu

---

<sup>25</sup> Bkz. Fortin, Ernest L. ve O'Neill, Peter D., "Condemnation of 219 Propositions", *Medieval Political Philosophy A Sourcebook*, s. 338-343

<sup>26</sup> Bkz. a.g.e., s. 352.

<sup>27</sup> Bkz. Griffel, "Was Fakhr al-Din al-Razi an Averroist after all ? on the double-truth theory in Medieval Latin and Islamic thought", *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study*, s. 209. Krş. Kuksewicz, Zdzislaw, "The Latin Averroism of the late thirteenth Century", *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, ed. Friedrich Niewöhner ve Loris Sturlese, Zürich, Spur Verlag, 1994, s. 103.

savunulmaktadır.<sup>28</sup> Zira Averroizm doktrinini oluşturacak metinler henüz açıkça ortaya çıkmamış ve bulunan metinlerde İbn Rüşd henüz gerçekten bir otorite olarak kabul görmemişti. İbn Rüşd'ün bir otorite olarak kabul görmesinin ve Averroizm doktrininin oluşmasının, ondördüncü yüzyılda gerçekleştiği savunulmuştur.<sup>29</sup>

Peki Averroizm bağlamında İbn Rüşd'ün kendisi bunun neresinde duruyor veya sıkça sorulan soru olarak İbn Rüşd, İbn Rüşdçü yani Averroist midir? Bu soru birçok İbn Rüşd araştırmacısının zihnini kurcalamıştır.<sup>30</sup> Araştırmamızın çerçevesi *akılcılık ve aydınlanma* kavramları ile ilkesel ilişkinin bulunması muhtemel olan İbn Rüşdçülüğün temel ilkelerinden *illiyet düşüncesi ile çifte hakikat doktrini*dir. İbn Rüşd araştırmacısı Oliver Leaman, İbn Rüşd'ün özellikle çifte hakikat doktrini bakımından Averroistlerden çok farklı görüşte olduğu sonucuna varmıştır. Bununla birlikte Leaman'a göre aynı görüşte olmasa bile Averroistlere en büyük ilham kaynağı olması bakımından sadece İbn Rüşdçü değil, aynı zamanda Avrupa Aydınlanması'nın temeli olması bakımından Averroistlerin ilkelerini etkilediği kabul edilebilir.<sup>31</sup> Kanımızca görülen o ki İbn Rüşd'ün gerek Arapça'dan Latince'ye tercüme edilen felsefe eserleri vasıtasıyla gerek ilham kaynağı olduğu Averroistlerin üzerindeki etkisi ile akılcılık ve aydınlanma ilkelerinde kesinlikle etkisi mevcuttur. Fakat yukarıda bahsettiğimiz Kilise merkezli Averroist tanımlarının Tanrı-âlem-insan ilişkisi ve çifte hakikat teorisi bağlamındaki din anlayışının İbn Rüşd üzerine atfedilmesinin doğruluk bakımından kesin olmadığı açıktır. Dolayısıyla araştırmamızın konusu açısından akılcılık ve aydınlanma bağlamında modern İbn Rüşd yaklaşımlarında büyük ihtimalle hem İbn Rüşd'ün kendisinden hem de Latin Averroistlerden daha fazla Ernest Renan'ın İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük tezinin etkisi ve kökeni bulunduğu kanısındayız. Renan, İbn Rüşd'ü, bulunduğu dönemdeki hurafeler karşısı olan rasyonel akılcılık şampiyonu olarak tasvir etmiştir.

Bahsettiğimiz sebeplerden ötürü Modern İbn Rüşdçülük olarak adlandırabileceğimiz yaklaşımlar, İbn Rüşd'ü akılcılık ve aydınlanma söylemleriyle modern bir ezber ve alışkanlık

<sup>28</sup> Bkz. Marenbon, "Ernest Renan and Averroism: The Story of A Misinterpretation", *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Modern Europe*, s. 281.

<sup>29</sup> Bkz. Kuksewicz, a.g.m., s.101-113.

<sup>30</sup> Bkz. Leaman, Oliver, "Is Averroes an Averroist?", *Averroism in the Middle Ages and in the Renaissance*, s. 9-22 ve krs. Akasoy, Anna, "Was Ibn Rushd an Averroist? The problem, the debate and its philosophical implications", *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Modern Europe*, Dordrecht, Springer, 2013, s. 321-347.

<sup>31</sup> Leaman, a.g.m., s. 19-22.

haline getiren ve ana kaynak olarak kabul edilen Ernest Renan'ın İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük (Averroizm) tezine dayanır. Renan'ın İbn Rüşdçülüğü, Oryantalizmin problemlerini barındıran bir temel üzerinde sistemleştirilmiştir. Averroizm için iddia ettiği onüçüncü yüzyıldaki Kilise ile serbest düşüncenin çekişmesi söylemi, genel kanaate göre Averroistlerin başında Brabantlı Siger'in (ö. 1284) bulunduğu muhalif kesim bağlamında anlaşılmaktaydı.<sup>32</sup> Fakat görüleceği gibi Averroist hareketin başlangıç tarihi bakımından günümüzdeki Ortaçağ Latin araştırmacılarınca birtakım sorunlar ortaya çıkmıştır.

Zira Onüçüncü yüzyılda ortaya çıktığı düşünülen Latin Averroizmin tarihyazımında Renan'ı takip eden bir gelenek oluşmuştur. Renan'ın en başarılı olduğu düşünülen hususun onüçüncü yüzyılda Latin bir İbn Rüşdçülüğü ortaya koyması olduğunu belirten Latin Averroizm araştırmacısı John Marenbon, konu hakkında birçok şüphenin bulunduğunu açıklamaktadır. Bu durumu anahatlarıyla açıklayan Marenbon şöyle demektedir:

“Latin Averroizmin tarihyazımı hakkında Renan'ın başlattığından bu yana Imbach ve diğerleri tarafından pekiyi açıklamalar yapılmıştır, biz burada ancak anahatlarıyla onu tekrar anmaktan başka bir şey yapmaya ihtiyaç duymayacağız. Renan'ın kitabının ortaya çıkışından sonraki süreçte, 1886 yılında Barthélémy Hauréau'nun Dacia'lı Boethius hakkında yazdığı makale ve Pierre Mandonnet'in çalışması ile yapılmıştır. Onüçüncü yüzyıldaki Averroizm fikri, Brabant'lı Siger ve Dacia'lı Boethius'un (ki bu şahıs Renan'da hiç anılmamıştır) telifleri ile görünürde tarihsel güvenilirliğini kazanmıştır. Daha ileriki aşamada metinler, Martin Grabmann'ın bulguları ve isnatları ile bu çalışmanın yapısına eklenmiştir. Fakat Renan'ın olgusu üzerinde inşa edilen bu tarihsel yapıt, 1930 yılından itibaren Fernand van Steenberghen'in çalışması ile yıkılmaya başlamıştır...”<sup>33</sup>

Marenbon'un aktardığına göre Van Steenberghen, konu ile alakalı olarak onüçüncü yüzyılda Latin Averroizm'i diye bir şey olmadığını ortaya koymaktadır. Ona göre Brabantlı Siger ve Dacialı Boethius gibi filozoflar birer Averroist olmalarından çok aslında 'radikal

---

<sup>32</sup> Renan, Ernest, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiyye*, Arapça trc. Adil Zuaytir, Kahire, Dar İhyâ'i-Kütübi'l-Arabiyye, 1957, s. 282-283.

<sup>33</sup> Marenbon, “Ernest Renan and Averroism: The Story of A Misinterpretation”, *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Modern Europe*, 281-282.

Aristocu' olarak nitelendirilmelidirler. Bununla birlikte Jandunlu John (ö.1328) döneminden itibaren Averroizmden söz edilebileceğini de kabul etmektedir. Marenbon, bu görüşün tartışmalı olduğunu belirtmekle birlikte bugünkü uzmanların artık onüçüncü yüzyıldaki İbn Rüşdçülük hareketini yeniden düzenleme yerine daha çok yapı-çözümüne yöneldiklerini söyler. Buna göre bazı araştırmacılar onüçüncü yüzyılda Latin üniversitelerindeki Averroizm hareketi olarak İbn Rüşd'ün etkisinin çok küçük bir etki alanına sahip olduğunu söylerken bazıları da metinlerde İbn Rüşd'ün nasıl kullanıldığını araştırmanın, konuya yaklaşımda daha doğru olacağını söylemektedir.<sup>34</sup> Bütün bunlara göre Renan'ın oluşturmaya çalıştığı İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülüğün tarihsel zincirinin, ileride ele alınacak modern yaklaşımlarda sanıldığı gibi süreklilik arzeden bir düşünce ekolü olmadığını da göstermektedir. Renan'ın Averroizm konusundaki tarihe bakışı ile ilgili hataları, daha sonraki kısımlarda görüleceği üzere Batı İslam düşüncesi bağlamında İbn Rüşd felsefesine ilişkin modern düşünürlerin yaklaşımlarının düştüğü tarihi hatalar ile birbirine yakınlık göstermektedir.

Sonuç olarak modern İbn Rüşdçülüğün dayanağı olan Renan'ın ortaya koyduğu şekli ile Latin Averroizm'ninin iki taraflı bir hayal ürünü olduğu söylenebilir. Yani hem geçmiş dönemdeki Ortaçağ'da Kilise'nin düşman ilan ettiği hayalet hem de modern dönemde Renan'ın önyargılı şiirsel söylemleri ve retorikleri ile meydana getirdiği hayalî kahramanlığın ürünüdür. Nitekim Renan onu tarih bilgilerini ihtiva eden birtakım malzemelerden yararlanarak bu şekle sokmaya çalışmakla tartışmayı başlatmıştır. Daha önce belirtildiği gibi Latin Averroizm'i hareketi tarihsel olarak hâlâ tartışmalı bir konudur. Dolayısıyla Renan'ın yaptığı gibi değişik ve kesin olmayan tarihsel malzemeler kullanarak "İbn Rüşdçülük hareketi" gibi belirli bir kalıba sokma işi tamamen yazara aittir. Bu sebeple Renan'ın ortaya koyduğu şekli takip ederek tarihî bir olgu olduğu düşünülen İbn Rüşdçülük kavramını kullanmak bu açıdan risklidir. Bu riski içinde barınan ideolojik temeller açısından özellikle Edward Said'in dile getirdiği Oryantalizm'in değeryargıları, belki de aslolan İbn Rüşd felsefesinin kaynağından araştırılmasını engellemiş ve özellikle İslam dünyasındaki bilimsel İbn Rüşd araştırmasını olumsuz yönde etkilemiştir.

---

<sup>34</sup> Marenbon, "Ernest Renan and Averroism: The Story of A Misinterpretation", *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Modern Europe* , 282.

## II. Modern İbn Rüşdçülüğün Arap Dünyasında Ortaya Çıkışı Ve Etkileri

Modern İslam paradigması ile birlikte gelişen bir düşünce olarak Modern İbn Rüşdçülük, özellikle “Arap Rönesansı” (en-Nehda) hareketinin söylemleriyle gündeme gelen bir söylemdir. Arap rönesans hareketinin söylemlerindeki akılcılık özlemi ve aydınlatma umudu modern İbn Rüşdçülük’ün temel problematiklerini oluşturmuştur. Akılcılık ve aydınlanma fikri, İslam dünyasında özellikle Osmanlı devletinde ortaya çıkan modernleşme hareketleri tarafından ortaya konulan mevcut durumu aşma çabalarını oluşturmuştur. Bu bağlamda modern İbn Rüşdçülüğün İslam dünyasına intikalini sağlayan bazı hususlara kısaca temas edebiliriz. 1897 yılında Osmanlı Devleti’nin payitahtı İstanbul’da vefat eden meşhur dinî ıslahatçı ve siyaset adamı Cemaleddin-i Efganî, Paris’te bulunduğu sırada İslam dünyasından Ernest Renan ile fikrî münasebete giren ilk kişi olmuştur. İslam-bilim tartışmaları bağlamında Renan’a karşı reddiyelerle başlayan bu münasebet, daha sonra Efganî’nin öğrencisi olan Mısır müftüsü Muhammed Abduh ile Ferah Antun’un tartışmaları bağlamında İbn Rüşd’ün İslam dünyasında özellikle Çağdaş Arap düşüncesinin yaklaşımlarında yeniden gündeme getirilmesi ile sonuçlandığını görüyoruz.<sup>35</sup> Bahsettiğimiz bu son tartışma bağlamında modern İslam düşüncesi açısından Abduh, Efganî’nin çizgisini devam ettirirken Antun’un, Renan’ın İbn Rüşdçülük teorisinden etkilendiği görülmektedir.<sup>36</sup> Buna rağmen tartışmayı başlatan Antun’un polemik düzeyde kalan eleştirilerini ve İbn Rüşd’ün eserlerinin henüz yazma eser vaziyetinde olması sebebiyle yeterince kaynak bulunmamasından dolayı daha akademik bir dille cevaplar vermeye çalışan Abduh’un genellikle kelamcı bir duruşla mantıksal akıl yürütmelere başvurmasını da dikkate aldığımızda Abduh’un İbn Rüşd’ü küfre düşmekle itham eden suçlamalardan kurtarmaya yönelik çabaları önplana çıkmıştır. Antun ise, temel tezi olarak İbn Rüşd’ün sekülerizm anlamında dinin siyasetten ayrılmasını önerdiğini ve tabiat konusunda materyalist bir düşünceye sahip olduğunu savunmuştur. Antun’un Renan’dan ödünç alarak Çağdaş Arap

---

<sup>35</sup> Türkiye’de Renan’a karşı yazılan bir reddiye Namık Kemal tarafından kaleme alınmıştır. Bkz. Kemal, Namık, *Renan Müdafaaamesi*, haz. Abdurrahman Küçük, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.

<sup>36</sup> Ayrıca bkz. Cündioğlu, Dücane, “Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divan: İlmî Araştırmalar*, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, 1996, c. 1, sy. 2., s. 1-94.

Düşüncesine bir ithal olarak ortaya koyduğu bu tezler, özellikle Arap Laikler ve Marksistler gibi ideolojik oluşumlar tarafından da benimsenmeye devam edilecektir.<sup>37</sup>

Netice itibariyle Abduh'un yaklaşımı, din âlimlerinin İbn Rüşd'e yoğun ilgi duymasına öncülük ederken Antun'un yaklaşımı ise laik ve marksist çevrelerce de İbn Rüşd'ün sahiplenilmesini sağlamıştır. Abduh'un dinî ıslahat yolunu takip ederek yeni kelam düşüncesini kurmakla İslam akılcılığını hedeflediğini Antun'un ise (polemiklerini bir kenara bırakırsak) laiklik adı altında aslında azınlık Hıristiyan Arapların hakkını arayan rasyonel siyaset olarak demokrasi ve toplumsal eşitlik gibi temel hakları istediğini anlayabiliriz. Bu sebeple İbn Rüşd meselesi, akılcılık ve aydınlanma bağlamında çağdaş meselelerin konjonktürel durumuna bağlı olarak gündeme çıkarılmıştır. Modern İbn Rüşdçülüğün karşıt düşünce tarafları arasında paylaşılmasının nedeni de, akılcılık ve aydınlanma kavramlarının çerçevesinde mümkün olmuştur. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün felsefe tasavvuru hakkında çağdaş yaklaşım olarak modern İbn Rüşdçülük, Çağdaş Arap Düşüncesi'nin gelenekle ilgili bir tavır alış meselesidir.

Çağdaş Arap Düşüncesi'nin geleneğe karşı tavırlarını belirleyen yaklaşımlar, modern İbn Rüşdçülüğün temelini oluşturmuştur. Buna göre araştırmamızın çerçevesi bakımından modern İbn Rüşdçülüğün epistemolojik yaklaşımları ile ön plana çıkan Faslı düşünür Muhammed Âbid el-Cabirî'nin (1936-2010) İbn Rüşd felsefesi hakkındaki yaklaşımlarının temelinde rol oynayan Çağdaş Arap Düşüncesinin ıslahatçı, muhafazakar, laik, bilimsel, liberal, tevfikçi ve hatta Marksist yaklaşımlarının etkilerini değerlendirerek ele alacağız.

Modern İbn Rüşdçülük söylemleri bakımından temel olarak ideolojik ve epistemolojik olacak şekilde iki çerçevede etki alanı oluşturmuştur. İdeolojik çerçevede Marksist , laikçi, milliyetçi ve İslamcı söylemlerin içinde İbn Rüşd hakkında atıflarda bulunduğu görülmektedir. İdeolojik söylemler genellikle İbn Rüşd'ün laiklik ve diyalektik materyalizm ilham kaynağı olması bakımından Marksizm akımları tarafından özellikle sahiplenilmiştir. Bunlardan bir örnek olarak Semir Emin isimli Marksist düşünürün görüşünü zikredebiliriz. Emin'e göre İbn Rüşd Arap-İslam geleneğindeki ilerleme doğasına sahip bir

---

<sup>37</sup> Görüleceği üzere Muhammed Âbid el-Cabirî'nin din-felsefe ilişkisi konusunda Ferah Antun'un Avrupa'da ortaya çıkan İbn Rüşd felsefesinin laik olduğu tezine uyararak yorumlamaya çalışmıştır. Krş. Antun, Ferah, *Felsefetü İbn Rüşd*, Kahire, el-Heyetü'l-Mısriyye li'l-kitab, 1993, s. 65.

düşünürdür. Dolayısıyla çağımıza uygun hale getirilerek yeniden yorumlanmalı. Fakat bunun zıddı olan Gazzalî tamamen tarihte terkedilmelidir.<sup>38</sup>

Buna karşılık Abduh'un yeni kelimeler projesinde İslam akılcılığını yeniden canlandırmaya çalışmasının, İslam'ın diğer dinlere üstünlük bakımından hem ruhanî hem dünyevî olanı kapsayan bir sistem olduğu şeklindeki söylemi laiklik karşıtı olarak İslamcılığın "şümûl" ideolojisini oluşturmuştur.<sup>39</sup> Bu söylemin etkisini Mahmud Kasım'ın İbn Rüşd çalışmalarında bulabiliriz.<sup>40</sup> Şümûl ideolojisi'nin İslam dünyasında laik ve Marksist akımlarının dünya görüşüne karşı ciddî olarak meydan okuduğu bilinmektedir.

İbn Rüşd'e modern yaklaşımlar arasında bir başka yaklaşım olarak da Selefî gelenekçiliğini temsil eden görüştür. Bunun bir örneği olarak Halid Kebir Allal'ın görüşünü gösterebiliriz. Allal'a göre İbn Rüşd, Kur'an-ı Kerim'den sonra İslam şeriatinin bir kaynağı olarak Sünnet'e yeterince önem vermemiştir. Bu sebeple kelimeler ve felsefî konularda ona çok yer vermemiştir. Bunun bir sonucu olarak İbn Rüşd'ün ilgilendiği konu ile ilgili hadisler kendisi tarafından çok değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Ayrıca kitaplarında kullandığı birçok hadisi gerçekten anlamadığı ve Aristocu felsefesine yaranmak için onları tahriif yorumlarla anlattığı düşünülmektedir.<sup>41</sup>

1967 yılı sonrası Çağdaş Arap Düşüncesi bağlamında Muhammed Âbid el-Cabirî, yapısalcılık ve bilim felsefesi ile birlikte akılcı eleştiriler ve aydınlanma hedefleri ile İbn Rüşdçülüğün yeni şeklini oluşturarak bilim ve düşünce alanında yeni bir felsefe yapma teşebbüsüne girmiştir.

### III. Câbirî'nin Metodolojisi

Muhammed Âbid el-Cabirî, İbn Rüşd konusundaki temel yaklaşımlarında gelenek (et-türas) ve İslam'ın klasiklerini ele alan modern ve Batılı araştırmalara metodolojik bakımdan eleştirel bir yol izlemek gerektiğini vurgulayan bir düşünceden hareket

---

<sup>38</sup> Emin, Semir, *Ezmetü'l-Muctema 'il-Arabî*, Kahire, Darü'l-Mustakbeli'l-Arabî, 1985, s. 150.

<sup>39</sup> Şümûl ideolojisi, İslam'ın düşünceden siyasete kadar bütün hayat safhasını kapsadığını ön planda tutan ve bunun her alanda uygulanması gerektiğine inanan akımları ifade eder. Bunun örnekleri olarak Mevdûdî ve Seyyid Kutub isimlerini zikredebiliriz. Bkz. Fakhry, Majid, *Averroes: His Life, Works and Influence*, Oxford, One World, 2008, s. 168-169.

<sup>40</sup> Bkz. Von Kügelgen, Anke, "A Call For Rationalism: "Arab Averroists" in the Twentieth Century", *Journal of Comparative Poetics*, No. 16, *Averroës and the Rational Legacy in the East and the West*, Kahire, American University in Cairo Press, 1996, s. 104-109.

<sup>41</sup> Allal, Halid Kebir, *Nakdu Fikri'l-Feylesof İbn Rüşd el-Hafid*, Cezair, Müessesetü Künuzi'l-Hikme, 2009, s. 97.



etmektedir.<sup>42</sup> Bu yüzden o, İslam düşünce mirası hakkında yapılan modern ve çağdaş araştırmaların İslam düşünce mirasını özgünlüğünden ve bütünlüğünden kopardığını bunun yanı sıra birbirini tamamlayan tutarlı ve sağlıklı bir neticeye götürecektir. Bütün meselelerin kaynağını teşkil eden hakikî zeminine ulaşamamasını eleştirir.<sup>43</sup>

Bu bağlamda Cabirî, genel olarak İslam felsefesi hakkında marksist metodolojiyi kullanan çağdaş Arap araştırmacılarını tenkit eder. Ona göre Marksist Araplar, geleneğe karşı Marksist yöntemi kullanırken bu yöntemi tarihsel olarak uygulanmış bir gerçek gibi düşündükleri için yanılmışlardır. Halbuki bu yönteme, uygulanmaya elverişli bir yöntem olarak bakıldığında bunun bir yorum olması kabul edilebilir. Bu noktada Arap Marksistlerin yaptığı şey, kendi ideolojik kalıplarını düşünce klasiklerinde aramaya çalışmaktan ibarettir. Dolayısıyla genel olarak Arap Marksistler, İslam felsefesinden bahsederken aslında İslam felsefesini zihinlerinde hazır bulunan Marksist kalıplara sokmaya çalışırlar. Bu düşünceye bağlı kalan araştırmacıların ya da tarihçilerin uğraştığı en önemli hedef, İslam felsefesini Marksist kalıplara girdirmeye çalışmaktır. Dolayısıyla bu kalıplar onlara göre tarihsel olarak gerçektir. Yani bu çaba, aslında İslam tarihinde gerçekleştiği varsayılan diyalektik materyalizmi Araplaştırarak kanıtlamaktır.<sup>44</sup> Buna örnek olarak İslam felsefesinde bulmak istedikleri şeyler, madde-idea ve ileri-geri gibi zıt kavramlar öne çıkarılabilir. Cabirî'nin bu eleştirisinde haklılığı olmakla birlikte kendisinin de Marksist yöntemden yararlandığını ve tarih konusunda bazen aynı hataya düştüğünü bu araştırmamızda görmekteyiz. Bu durumla alakalı tafsilatı ilerleyen bölümlerde yeri geldikçe vereceğiz.

Cabirî, İslam felsefesinde sadece Marksist yöntemi eleştirmekle kalmamış aynı zamanda ona kaynaklık eden oryantalist yaklaşımlarını da tenkitlere tabi tutmuştur. Ona göre oryantalist yöntemin en önemli sorunu İslam düşünce mirasını parçalar halinde görmesinden ileri gelir. İslam düşünce mirasının bütünlüğünü oluşturan İslam medeniyetinin temelinde yok sayılması nedeniyle Oryantalist yöntemi izleyen İslam felsefesi araştırmacısı, İslam düşünce mirası konusunda özellikle felsefî düşünce mekanizması açısından tamamen Yunan felsefesine bağlı kalmaya alışır. Böyle bir yöntem sorunu, aslında araştırmacının zihninde var

---

<sup>42</sup> Bkz. Ulukütük, Mehmet, "Câbirî ve İslam Düşüncesini Okuma Biçiminin Ana Hatları", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol ve M. Enes Kala, Ankara, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014, s. 552-573.

<sup>43</sup> Bkz. el-Cabirî, Muhammed Âbid, *Nahnu ve't-Türâs*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekafiyü'l-'Arabî, 1993, s. 57.

<sup>44</sup> Bkz. el-Cabirî, *el-Hitabü'l-'Arabiyyü'l-Mu'asır*, s. 151.

olan Avrupa merkeziliği yansıtmaktadır. Bunun sonucunda bütünü göremeyen bir bakış açısı ile hareket eden bir yöntem ortaya çıkar. Sonuç olarak bu yöntemi benimseyen araştırmacı, İslam düşünce mirasını parçalara ayırarak bu düşünce mirasını Yunan, İran yada Hint gibi antik medeniyetlerin kökenlerine atfetmek gibi vahim bir hataya düşer. Cabirî'ye göre bu araştırma yöntemi İslam düşünce araştırmalarının ilerlemesini engellemiş hatta Batılı araştırmacıların İslam düşüncesi hakkında kendi fikrî gelişimlerine olumsuz bir etki bırakmıştır. Zira ben-merkezci bir okuma sadece bilimsellikten uzak bir tutumu yansıtmakla kalmamaktadır. Aynı zamanda araştırmacının konu hakkında henüz olgun bir fikre sahip olmadığını da göstermektedir.<sup>45</sup>

Cabirî, Oryantalist ve Marksistlere karşı yöntemsel eleştirilerinde haklı olarak, bir düşünceye karşı yapılan eleştirilerde sadece muhalif ve şüpheli bir tutum sergilemek gibi ideolojik davranışlardan kaçınılması gerektiğini ve karşı çıkılan düşüncenin de hakikaten bir katkısı olduğunu görmemiz gerektiğini vurgular. Buna göre sözkonusu metodolojik düşüncenin hatası, karşısındakinin kendinden ayrı olarak bağımsız bir düşünce sistemine sahip olduğunu farketmediği için bütünü görememesidir. Bu açıdan bakıldığında Cabirî'ye göre bir düşünce aracı olarak geliştirilen herhangi bir metodolojinin bilinçsiz olarak kullanılması, araştırmacıyı sözkonusu hataya sevkeden en önemli faktör olabilir. Nitekim Marksist yöntem hakkında ortaya koyduğu fikrini açıklarken şöyle demektedir:

“ burada sınıfsal çatışma teorisi hakkında ideolojik bir muhalefetin duruşunda bulunmadığımı tekrardan vurgulamak istiyorum. Aksine bu teorinin tarihi hareketlendiren başlıca faktörlerden olduğunu, üstelik belirli toplumsal durumlarda en temel faktör de olduğunu düşünüyorum. Aynı şekilde farklı düşünceler hakkındaki duruşlar arasında gerçekleşen çatışmaların genellikle sınıfsal çatışmanın düşünce zeminindeki yansımasından ibaret olduğundan şüphe etmek yada ettirmek de istemiyorum. Fakat bütün bunlara rağmen aynı bağlamın içerisinde bir düşüncenin de nisbeten vakıadan bağımsızlığının bulunduğuna da inanıyorum...”<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Bkz. Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 57-58.

<sup>46</sup> Cabirî, *İşkaliyyatü'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, Beyrut, Merkez Dirastü'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1990, s. 14.

Cabirî, bu bağlamda dinî ve ideojik inançların vakıadan bağımsız tarihestü yönlerini ortaya koyarak bir düşüncenin nisbeten vakıadan nasıl bağımsız varlığa sahip olabileceğini savunuyor. Buna örnek olarak da Hz.Ali ile Muaviye arasındaki çatışmanın ardından İslam tarihinde ortaya çıkan kelimî ekollerin varlığını ortaya çıkışındaki vakıadan koştukları halde bugünlere kadar nasıl akaid ilkelerini aynen canlı bir şekilde koruduklarını gösterir. Dolayısıyla sınıfsal çatışmanın dayandığı diyalektik teorinin olayı sadece kısmen doğru anlatabileceğini anlatır. Bu sebeple ona göre her metod kendi şartları içerisinde geçerlidir ve gelişigüzel her mevzuya indirgenemez.<sup>47</sup>

Cabirî düşüncedeki nisbî bağımsızlık fikrinden hareketle problematik (ışkaliyye)<sup>48</sup> kavramını ortaya koymaktadır. Ona göre problematik kavramından hareketle sözkonusu metodların eksiklikleri görülecek ve daha kapsamlı bir çözüm ortaya çıkacaktır. Bu çerçevede konumuz açısından Cabirî, genel olarak İslam felsefesinin ve İslam filozoflarının ortaya koydukları düşünceleri tam doğru bir şekilde anlayabilmemiz için onları ve felsefi araştırmalarını bir hedefe sürükleyen problematikleri keşfetmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre felsefi bir düşünce sistemi çerçevesinde yapılan araştırmada istediğimiz sonuçlara ulaşabilmemiz için bütüncül bir bakış açısına sahip olmamız gerekmektedir. Zira bütüncül bir bakışla cüzleri birbirine rasyonel olarak bağlayan bütünün ortaya çıkmasıyla kültürel ve bilimsel kimliğin derinlemesine anlaşılması sağlanabilmektedir.<sup>49</sup> Görüldüğü gibi Cabirî, temel olarak planladığı metodun bütüncül bir resim vermesi konusunda özen göstermektedir. Bu yüzden o, hem Oryantalist hem Marksist araştırmacıların İslam felsefesi konusundaki metodlarını yeterli bulmamaktadır. Cabirî'nin zikrettiğimiz düşünce metodlarını eleştirmesi aslında kendi benimsediği metodoloji çerçevesinde nasıl bir yöntem takip edeceğinin ipuçlarını da vermektedir. Zira Cabirî, mevcut akademik çalışma metodunu çağdaş bir medeniyetin oluşturduğunu savunur. Dolayısıyla bu medeniyetten uzak kalmak yerine medeniyetin kendisini bilimsel manada bir silah olarak kullanmak gerekir.

---

<sup>47</sup> Bkz. Cabirî, a.g.e., 13-15.

<sup>48</sup> “ışkaliyye, münferit bir çözüme uygun olmayan ve halledilemeyen birbirine bağlı çeşitli problemlerin belirli bir düşünce içinde oluşturduğu ilişki ağlarının manzumesidir. Yani formülü yeterli olmayan teoriden ibaret olup düşüncenin istikrarı açısından teorinin doğrultusunda çıkışlı ve inişli durumlardır.” Cabirî, *İşkalyyatü'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, s. 15.

<sup>49</sup> A.mlf., *Nahnu ve't-Türâs*, s. 59.

Bununla birlikte her bilimsel yöntemin özellikle insanî araştırmaların bir buluş hikayesi ve bir geçmişi olduğunun da farkında olan Cabirî, bilimsel bir kazanım ve çağdaş bir ilerleme olması açısından sözkonusu yöntemden istifade etmekte de bir sakınca görmemektedir. Bu bağlamda Cabirî'nin Arap ve Batılı toplumların çelişkileri çerçevesindeki değerlendirmelerinde görüyoruz ki o, günümüzdeki Arap aydınlarının Batılı metodolojik düşünceden istifade etmeye çalışmalarının altında yatan sebebin 1967 yılındaki savaşta Cemal Abdünnasır'ın hezimete uğramasının getirmiş olduğu ezilmişlik psikolojisi olduğuna dikkat çeker.

Buradan hareketle Cabirî'nin çağdaş medeniyetin ürettiği sadece bilimsel araçlardan değil aynı zamanda felsefi kavramlardan da yararlanmamız gerektiğini ifade ettiğini söylememiz mümkündür. Nitekim kendisi çağdaş kavramları kullanmaktan geri kalmaz. Biz burada genel anlamda İslam felsefesinde özel anlamda ise İbn Rüşd açısından sıklıkla kullanılan metodolojik kavramlara değinmeyi uygun görüyoruz.<sup>50</sup>

Cabirî, *el-Hitabü'l-'Arabiyyü'l-Mu'asır* adlı kitabında İtalyan Marksist düşünür Antonio Gramsci'den (ö. 1937) ödünç aldığı tarihsel bağımsızlık kavramını kullanmıştır. Ona göre çağdaş Arap'lardaki ben-idraki tarihsel bağımsızlığını kaybetmiş durumdaydı. Bundan dolayı geçmişteki örnekler düşünce üzerinde hegemonya kurmuş ve çağın problemlerine geçmişte yaşanan örnekler üzerinden kıyas yaparak bir hüküm verme tarzındaki düşünce mekanizması derinlere kök salmıştır. Dolayısıyla çağdaş Arap düşüncesi zaman bakımından "öteki" olan geçmişin zayıf veya güçlü olan örnekleri karşısında kendi benliğini tanımlayamıyor ve sınırlarını belirleyemiyor.<sup>51</sup> Bu bağlamda Cabirî'nin İbn Rüşd felsefesini bir epistemolojik kopma olarak tasavvur etmesi ile ilişkilendirdiğini de düşünüyoruz. Bununla birlikte Cabirî'nin tarihsel bağımsızlık kavramını Gramsci'den nispeten farklı olarak kullandığına açıkladığını da zikrederim, zira kendisi, Gramsci'nin kavram örgüsünde olduğu gibi bu kavramı kullanmadığına ve farklı yorumladığına savunmaktadır. Cabirî, bu sebeple Arap ben-idraki bağlamında tarihsel bağımsızlık açısından bir öteki olarak da Batı düşüncesi

---

<sup>50</sup> Krş. Ulukütük, Mehmet, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*, s. 49-57.

<sup>51</sup> Bkz. Cabirî, *el-Hitabü'l-'Arabiyyü'l-Mu'asır*, s. 204.

ve benliğini saymaktadır. Ona göre bütün bunlardan tam manada tarihsel bağımsızlığın anlamı, eleştirel araştırma ile fikrî açıdan konuya hakim olmaktır..<sup>52</sup>

Cabirî'nin dikkat çeken bir diğer fikrî tarafı da, el-Aklü's-siyasiyyü'l-'Arabî'de kullanılan kabile-ganimet-akide olarak isimlendirilen üçlü kavram örgüsünün diğer kitaplarda zikredilen ve Arap aklını oluşturan yapılar olarak görülen beyan-irfan-burhan üçlüsünden farklılaşmasıdır. Nitekim Cabirî, buradaki farklılaşmayı bilim felsefecilerine dayandırarak konunun doğasındaki değişikliğin metodolojinin değişmesine imkan tanımakla gerekçelendirmektedir. Dolayısıyla siyasetin doğası bilginin doğasından farklı olduğu için çözümleme aracı konumundaki metodolojik kavramları da bu doğaya uygun geliştirmek zorunludur.<sup>53</sup> Bu araştırmada ele alacağımız problemlerden biri de Cabirî'nin İbn Rüşd yaklaşımında görüldüğü üzere siyasi aklın rolüne tanıdığı imkanlardır. Bu konunun Cabirî'nin İbn Rüşd'ün biyografisindeki yorumlarında önemli rol oynadığını ve aydınlanma fikri noktasında çok önemli bir kaynak teşkil ettiğini düşünüyoruz.

Cabirî'ye göre Arap siyasî aklını kavrayabilmek için kullanılacak metodolojik kavramların iki şekilde oluşturulması gerekir. Birincisi çağdaş sosyal ve siyasal bilimlerden gelen kavramlar, ikincisi ise Arap-İslam düşünce geleneğinden alınacak kavramlardır. Ona göre bu kavramlar, paralel olarak kullanılırken Arap-İslam kültüründeki manasından daha geniş bir manaya kavuşturularak özleri ile birlikte canlılıklarını da kazanmış olacaklar.<sup>54</sup> Kanımızca açıktır ki bu tavırla Cabirî, Arap-İslam düşünce geleneğini canlandırmak için çağdaş yorumlara başvuracağını hatta ona yeni şekil verme operasyonuna yöneleceğini bildirmektedir. Nitekim onun İbn Rüşd yaklaşımında bunu gerçekleştirdiğini bu çalışmamızda göreceğiz.

Cabirî'nin Arap siyasî aklı teorisi için Marksist devrimci düşünür Régis Debray'den istifade ettiği diğer bir kavram ise siyasal bilinçdışı (political unconscious) kavramıdır. Bu kavrama göre siyasal herhangi bir olgu, insanların bilinci olarak görüşleri, istekleri, sınıfsal çıkarlar veya sosyal ilişkiler üzerine kurulmamaktadır. Bilakis bilinçdışında yatan unsurlardan oluşan bir yapı üzerinde durmaktadır. İşte bu bilinçdışına ait yapı, toplumdaki üst yapının

---

<sup>52</sup> A.mlf., *et-Türas ve'l-Hadase*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekafiyü'l-'Arabi, 1991, s. 286.

<sup>53</sup> Cabirî, *el-'Aklü's-Siyasiyyü'l-'Arabî*, Beyrut, Merkez Dirasati'l- Vahdeti'l-'Arabiyye, 2000, s. 7-8.

<sup>54</sup> A.g.e., s. 8-9.

karşıt yapısı olan altyapıda gerçekleşen gelişmelerin neticesine bağılı olarak değışikliklere uğramasına rağmen etkin olmaya devam eder.<sup>55</sup> Bu bağlamda Debray'ın Batı siyasetinde bu kavramı siyasî olanda dinî ve kabilevî olanı keşfetmek için kullanırken Cabirî, Arap-İslam kültüründe dinî ve kabilevî olanda siyasî olanı keşfetmek için kullandığını ileri sürmektedir. Zira Arap-İslam kültüründe dinî ya da kabilevî olarak görülen olgu siyasî bilinçdışı kavramı ile açıklandığında, dinî mezhepçilikle kabile asabiyetinin arkasında duran siyasî olay açısından incelenmesi gerekir.<sup>56</sup>

Cabirî'nin Arap siyasî aklı teorisinde siyasî bilinçdışı kavramı ile birlikte ele alınan çağdaş sosyolojiden gelen bir kavram olarak sosyolojik imgelem tabiri, belirli bir dönemin siyasî ideolojilerinin tasavvurları, simgeleri, ifade şekilleri, ölçütleri ve değerlerinin toplamı olarak sistemleşen sosyal bir topluluk nezdinde bilinçdışısal bir oluşum anlamında kullanılmaktadır.<sup>57</sup> Bu bağlamda Cabirî'nin siyaset felsefesi anlamında kullandığı ve geliştirdiği kavramlarda Marksist düşünürlerden sıkça yararlandığı dikkatlerden kaçmamakta ve kendisinin bir ölçüde Marksist düşünce ekolü ile ilişkisini de teyit etmektedir.<sup>58</sup> Bununla birlikte kendi üslubunun bilincinde olan Cabirî, Marksist düşünceden yararlanmasını araştırma konusu bakımından her araçsal kavramlardan faydalanmak istemesiyle açıklamaktadır.<sup>59</sup>

Cabirî, kullandığı bütün çağdaş metodolojik kavramlara rağmen İslam düşünce geleneğini yeniden bu kavramların çerçevesinde etkileşim haline getirerek hem modern kavramları geliştirmeyi hem de İbn Haldun'un ilm-i umran düşüncesine canlılık katmayı amaçladığını da açıklamaktadır. Fakat kendisi, aynı zamanda İbn Haldun düşüncesinin önemini aramakla çağdaş Batılı teorilerin ölçüleri ile İbn Haldun'u değerlendirmeyi doğru bulmaz.<sup>60</sup> Cabirî'nin burada İbn Haldun düşüncesini Batılı sosyolojik teorileri ile yakınlaştırma çabası, İbn Rüşd çerçevesinde uyguladığı bilim felsefesi ile yakınlaştırma çabasına benzer bir yaklaşım benimsediğini söylememiz mümkündür. Bu konu hakkında detaylı bilgileri yeri gelince açıklayacağız.

---

<sup>55</sup> A.g.e., s. 12-13.

<sup>56</sup> A.g.e., s. 13-14.

<sup>57</sup> Cabirî, *el-'Aklü's-Siyasiyyü'l-'Arabî*, s. 16.

<sup>58</sup> Salim, Ahmed Muhammed, *İşkaliyyetü't-Türas fi'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, Kahire, Rü'ye, 2010, s. 182.

<sup>59</sup> Cabirî, a.g.e., s. 44.

<sup>60</sup> A.g.e., 45-46.

Görüldüğü gibi Cabirî, düşüncesini açıklarken metodolojide çeşitlilik yolunu benimsemekle tek bir yönteme uymamaktadır. O, metodoloji hakkındaki fikrine ilişkin şöyle bir açıklama yapma ihtiyacını hisseder:

“ Okuyucu, bizim farklı farklı felsefelerden, metodolojilerden veya bütün bunlar üzerinde kurulan farklı okumalardan gelen kavramları kullandığımızı gözlemleyecektir. Okuyucu, Kant, Freud, Bachelard, Althusser, Foucault gibi düşünörlere ait olabilecek bazı kavramları kullandığımızı farkededeğı gibi aynı zamanda çağdaş düşüncenin kendisiyle nefes alıp verdiğı Marksist açıklamalara dayanan birtakım kavramlarla da karşılaşabilir. Bu tür kavramlara aşına olan okuyucu, haklı olarak onları kullanırken ait oldukları asli şartlara ve kayıtlara bağı kalmadığımızı gözlemleyebilir. Üstelik bu kavramları çok serbestçe kullandığımızı farkedebilir. Şüphesizki biz bu konuyu bilinçli olarak yapmaktayız ve bu serbestçe kullanımın yegane sorumlusuyuz.Çünkü biz, bu kavramları nihaî bir kalıp olarak görmüyoruz. Bilakis biz, onları sadece işimizi gören araçlar olarak her bir konuda verimli bir netice verebildiğı müddetçe kullanılması gerektiğini düşünöyoruz. Aksi takdirde onları bırakırız. Zira bir ziynet gibi kullanılacak bir kavramın ne değeri kalacaktır?...”<sup>61</sup>

Cabirî'nin metodoloji hakkındaki düşüncesini açıklaması, metodolojik pragmatizm olarak eleştirilebileceğı için kendisi metodoloji hakkında yeterince muvaffak olmadığını itiraf etmekle birlikte araştırma konusunun doğasına ve istenilen hedefine uygun bir nedenden dolayı hareket edileceğini gerekçe göstererek tam da pragmatik olmadığını savunmaktadır.<sup>62</sup>

Cabirî'nin metodoloji hakkındaki düşüncelere yönelik yaklaşımlarını anahatlarıyla inceledikten sonra onun kavramları uygulama planını aktarmak yerinde olacaktır. Cabirî, metodolojisini üç katmanlı olarak açıklamaktadır: birincisi yapısalcı çözümlleme, ikincisi tarihsel tahlil yapmak ve üçüncüsü ideolojik konuya dayalı olan çerçeve hakkında çıkarımda bulunmaktır.<sup>63</sup> Bütün bunlar genel anlamda Cabirî yapısalcılığının metodolojisini teşkil

---

<sup>61</sup> Cabirî, *el-Hitabü'l-'Arabiyyü'l-Mu'asır*, s. 14.

<sup>62</sup> A.g.e., s. 14.

<sup>63</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 24.

etmektedir. Metodolojideki çeşitliğini eleştirel akla dayandığını sık sık dile getiren Cabirî, Arap akli teorisi açısından eleştireliliğini İbn Rüşd'de nispet etmektedir.<sup>64</sup> Bu sebeple kanaatimizce Cabirî, zihnî dünyasında kendine göre bir tür İbn Rüşdçülük benimsemiştir. İbn Rüşdçülüğünün hedefi, *eleştirel rasyonel Arap akılcılığını kurarak yeniden tedvin çağına doğru aydınlatma projesini gerçekleştirmektir.*

Dolayısıyla Arap aklının eleştirisi projesiyle ön plana çıkan Muhammed Âbid el-Cabirî, İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt adlı eserinden ilham aldığını söyleyerek modern ve post-modern felsefenin çerçevesinde sıklıkla yorumladığı metodolojisini kullanmakla kendine göre eleştirel rasyonel akılcı ve aydınlanmacı bir tür modern İbn Rüşdçülüğü geliştirmiştir. Cabirî'nin metodolojisinde temel bir role sahip olan yapısalcılık, onun çalışmalarının diğer modern Arap düşünürlerinin İbn Rüşd yaklaşımlarından daha kapsamlı ve daha sofistike bir söyleme sahip olmasını sağlamıştır. Sonraki pasajlarda Cabirî'nin yapısalcılığının özelliklerini inceleyerek onun yapısalcılığının oluşumunu ve bilimsel değerlerini tartışacağız.

Bilimsel metodolojiyi teşhizatlandırmaya benzeten Cabirî, özellikle çağdaş Fransız epistemoloji ekolünün mekanizmalarını kullanmıştır.<sup>65</sup> Fransız epistemolojik geleneğine göre epistemoloji, sadece bilgi teorisini değil bilim felsefesini ifade etmektedir.<sup>66</sup> Cabirî, sıkça Fransız epistemoloji mekanizmasını kullanmasına ilişkin bir gerekçe olarak epistemolojinin düşünme tarzı ve kavramların metodu olduğunu dolayısıyla ilk ortaya çıktığı bilim alanından çıkarılıp başka alanlarda da metod olarak kullanılabileceğini, Althusser'in Marks düşüncesini incelemek için Bachelard'ın metodunu kullanmasının bir örnek olarak gösterilebileceğini savunmaktadır.<sup>67</sup> Bu sebeple Cabirî'nin düşüncesine göre Arap-İslam düşünce geleneğinin mirasını incelemek için çağdaş epistemolojiden yararlanılmasından beklenen şeyin Arap düşünce mirasını eleştirel okumakta olduğu düşünülür. Buna göre çağdaş epistemolojiden yararlanıldığında ilk aşamadaki eleştirel ruh noktasından hareketle ikinci aşamada bilime ve bilim tarihine eleştirel bakışla bakma tecrübesi kazanılır. Bu şekilde Arap-İslam düşünce

---

<sup>64</sup> Bkz. Cabirî, "14. Nakdü İbn Rüşd li'l-Gazzalî yensehibü 'alâ ma ba'dehü...ile'l-yevm", *Tehafütü't-Tehafüt*, İbn Rüşd (nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî), Beyrut, Merkez Dirasati'l- Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998, s. 36-38.

<sup>65</sup> Belkeziz, Abdü'l-ilah, *İşkaliyyetü'l-Merci' fi'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, Beyrut, Darü'l-Müntehabi'l-'Arabî, 1992, s. 131.

<sup>66</sup> Epistemolojik düşünce geleneğinin Fransız sosyoloji ekolü üzerindeki etkileri ile ilgili değerlendirme için bkz. Broady, Donald, "The Epistemological Tradition In French Sociology", *Rhetoric And Epistemology: Papers From A Seminar At The Maison Des Sciences De L' Homme In Paris, Sep, 1996*, Bergen, Department Of Media Studies, University Of Bergen, 1997, S. 97-119.

<sup>67</sup> Cabirî, *el-Hadase ve't-Türas*, s. 285.



mirası hakkında inceleme yapan araştırmacı, kavramlarla ve teknik metodlarla teçhizatlandırılmış ve onları eleştirel ve bilinçli olarak kullanabilmiş olur. Bununla birlikte her uygulama alanındaki araştırma konusuna hakkı verilerek saygı gösterilmiş olur.<sup>68</sup>

Cabirî'ye göre sıklıkla Fransız epistemolojik düşüncesinden yararlanmasının en önemli nedeni, Fransa'daki epistemoloji araştırmalarının evrensel olarak tarih analizine ve rasyonel felsefi eleştiriye daha fazla önem vermesi, bununla birlikte formüller konusunda daha az şekilci davranması sebebiyledir. Dolayısıyla ona göre bu özellikler, Arap-İslam düşünce mirası ile ilgilenen kişi için daha uygundur.<sup>69</sup> Cabirî'nin bu yaklaşımı, Fransız kültürüne hayranlığı ile yorumlanarak eleştirilmiş ve Fas kültüründe oynadığı rol bakımından ve özellikle Arap Aklının eleştiri projesindeki yapısalcılığını ortaya koyması açasından Fransız epistemolojisinin Cabirî bağlamındaki değeri hakkında soru işareti oluşturmuştur.<sup>70</sup>

Cabirî'nin yapısalcılığında Arap aklı için iki çerçeve çizilerek temel yapılar ortaya koyulur. Bunlardan birincisi, en genel çerçeveyi oluşturan ve birbiriyle yatay ilişkilere vurgu yapılan Arap siyasal aklının yapıları olan akide, kabile ve ganimet olarak üçlü sistemi ifade eden Arap kültürüne dayalı kavramlardır. İkincisi ise, Arap aklının epistemolojik yapıları olan beyan, irfan ve burhan paradigmalarıdır (en-nizamü'l-ma'rifî: el-beyanî, el-irfanî, el-burhanî). Cabirî'ye göre bu epistemolojik yapılar arasındaki ilişki, daha çok dikey olarak belirlenmiştir. Buna göre en üstün bilgi biçimi olan burhanın bilimsel bilgiyi vermekle saf rasyonalizmi temsil ettiği, beyanın din ve dilin sınırları içerisindeki rasyonaliteye tekabül ettiği ve irfanın düşünmemek için akıl yürütme biçimi olarak irrasyonalizm anlamına geldiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla Cabirî'ye göre Arap-İslam aklı yapısalcı çözümlenme ile bu şekildeki sabitelere ulaşmıştır. şimdi Cabirî'nin yukarıda zikri geçen sonuçlarına ulaşmak için bizzat yapısalcı çözümlenme metodolojisinin katmanlarına geçeceğiz.

Cabirî'nin üç katmanlı yapısalcılığındaki araştırma mekanizmasına göre ilk olarak yapısalcı çözümlenmenin kendisi başta gelmektedir. Buna göre bir metnin sahibinin düşüncesini ele aldığımızda onu bir takım sabitelere bağlı bir bütün olarak görmemiz gerekir. Dolayısıyla metni bağlayan sabitelerinin oluşturduğu merkezin etrafında oluşan

---

<sup>68</sup> A.g.e., s. 285.

<sup>69</sup> Cabirî, *el-Hadase ve't-Türas*, s. 293.

<sup>70</sup> Salim, *İşkalyetü't-Türas fi'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, 189.

problematiklerle metnin merkezi bulunacaktır. Bu olgu keşfedildiği takdirde metin içindeki bütün düşünceler onunla doğal yerini bulduğu görülecektir. Fakat zor bir işlem olarak görülen bu yöntem, metin sahibinin düşüncelerini tutarlı olarak birbirine bağlamaya çalışmakla, metnin muhatabının zihninde oluşacak anlamını amaçlayan ifade yöntemlerini dikkatli incelemekle daha az zorlaşacak ve hakikate daha yakın olacaktır.<sup>71</sup>

Cabirî, yapısalcılığı sadece bu yöntemle kullanılmasını eksik bir metodoloji olarak değerlendirmektedir. Zira yapısalcılığın modern filoloji ve yapısal antropolojinin yardımıyla kullanılmasını savunanlar, daha önce bu konuda metodolojik bir akım oluşturmuşlardır. Buna rağmen ona göre sözkonusu metodolojiyi savunanlar, ancak sınırlı bir yolla değişenleri sabit olanlara uygun hale getirmek gibi verimsiz bir yöneme başvurmuşlardır. Cabirî'ye göre yapısalcılıkta küllî olanlara odaklanmak ve zorunlu olarak cüzîlerin küllîlere nispeti açısından değerlendirmeye önem vermek daha kapsamlı ve daha derin bir bakış açısını kazandırmakla birlikte araştırma metodolojisi için yeterli değildir. Bu sebeple tarih analizi yöntemi ile bu metod desteklenerek zamansal oluşum incelenirken yapısalcı çözümlemeyi gerçek olgu ile irtibatlandırmaya çalışarak zamansal oluşu meydana getiren etkin amilleri ve onları yönlendiren unsurları keşfetmek gerekmektedir.<sup>72</sup> Dolayısıyla Arap-İslam kültürüne bakıldığında bu kültürde kadim yapılar bulunduğu için bu yapıların ne değerinde olursa olsun keşfedilmesi gerekir. Fakat Cabirî, burada Arap kültüründeki kadim yapıların keşfedilmesini, vehmedilen zaman üstü orijinallik olarak ideolojik inşaya girişmek anlamında değil, bilakis onları aşmak anlamında değerlendirir. Bu sebeple ona göre yapısalcı çözümlemeyi doğrulayacak olan tarih analizi zorunludur.<sup>73</sup>

Cabirî yapısalcılığının ikinci katmanı olan tarih analizi yöntemine gelince bu yöntemi, metin sahibinin keşfedilen sistemi ile kültürel, ideolojik ve siyasî her boyutta tarih ile bağlamak gerekmektedir. Bu yöntemle sadece tarihsel anlamda araştırılan düşüncüyü değil aynı zamanda önceki çözümlemede ortaya atılan yapısal modelin doğruluğu açığa çıkarılır. Ona göre bu doğruluk, mantıksal doğruluk anlamına gelmeyip tarihsel olanın içeriği bakımından yapısal modele verdiği imkan ölçüsündeki doğruluktur. Zira mantıksal doğruluk yada çelişmezlik ilkesinin önceki yapısal çözümlemede genel olarak çözülmüş olması

<sup>71</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 24.

<sup>72</sup> A.mlf., *et-Türâs ve'l-Hadase*, s. 43.

<sup>73</sup> Cabirî, *Tekvinü'l-'Akli'l-'Arabî*, Beyrut, Merkez Dirasati'l- Vahdeti'l-'Arabiyye, 2009, s. 53.

gerekmektedir. Dolayısıyla bu yöntem sayesinde, tarihsel olan olguyu açıklama imkanı olduğu halde dile getirilmeyen ve gözardı edilen hususları öğrenmek mümkün hale gelecektir.<sup>74</sup> Bu şekilde Cabirî'ye göre modern metodların faydaları olarak tarihsel metinleri okuma ve onları konuşturma konusunda tarihsel metinlerin ne gizlediklerini ve nasıl gizlendiklerini öğrenebiliriz.<sup>75</sup> O, burada aynı zamanda tarihselci bir yaklaşım benimseyerek tarihin mitolojik boyutunu tarihsel boyuttaki analizle açıklayabileceğini düşünmektedir.<sup>76</sup>

Cabirî'nin metodolojisindeki üçüncü katman olarak ideolojiye sonuç bağlamak ile tarihsel olanın analizi arasında yakından bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü O'na göre ideolojik içerimler, toplumun gelişmesiyle sürekli olarak yarışırmasına varlığını devam ettirdiği için bilginin içerimleri gibi olmayıp kendine ait bir tarihe sahip olabilmektedir. Dolayısıyla bu yöntemle fikir temelindeki genel oluşun durumu yansıtılacaktır. Zira bir fikir ancak bir ideoloji yada inançla kendine özgü bir oluş bulabilir.<sup>77</sup> Bu yüzden ideolojiye bir sonuç çıkarmadan tarih analizi yapmak, gerçekten sathi kalacaktır. Buna göre bir düşüncenin kullandığı anlamda mensup olduğu ideolojik görevi keşfetmek gerekir. Bu bağlamda metnin yapısal çözümlemedeki mensup olduğu tarihî dönemi belirleyen sınırlar kaldırılır ki metin ancak bu şekilde hayat bularak kendi içinde ve bulunduğu zamanın ruhuna uygun hale gelir.<sup>78</sup> Böylece Cabirî bilfiil olan olgu, sosyal ve tarihsel durumları daima yansıtır kaidesiyle yapısalcılığını neticelendirir.

Cabirî'nin Fransız epistemoloji geleneğinden etkilenerek yapısalcı metodolojiyi nasıl ele alıp kullandığını tasvir ettikten sonra faydalandığı aslolan yapısalcı metodolojinin temel vasıflarından bahsetmenin yeri gelmiştir. Genel modern kabule göre yapısalcılık teorisinin ortaya çıkması dil biliminde Cenevrelî dilbilimci Ferdinand de Saussure (ö. 1913) tarafından sağlanmıştır.<sup>79</sup> De Saussure'un bu konudaki başlıca katkıları şu öncüllerdir:

1. Dil ve söz arasında ayırım yapılarak dilin sosyal bir kurum olarak, söz ise fail tarafından konulan bir işlem olarak tanımlanmaktadır.

---

<sup>74</sup> A.mlf., *Nahnu ve't-Türâs*, s. 24.

<sup>75</sup> Cabirî, *Tekvinü'l-'Akli'l-'Arabî*, s. 65-66.

<sup>76</sup> A.g.e., s. 74.

<sup>77</sup> A.mlf., *Nahnu ve't-Türâs*, s. 24.

<sup>78</sup> A.g.e., s. 49.

<sup>79</sup>Bkz. Sanders, Carol, *The Cambridge Companion to Saussure*, ed. Carol Sanders, Cambridge, Cambridge University, 2004.

2. Dil ve dilin tarihi arasında ayırım yapmak bir zamana bağılı olarak değil eşzamanlı araştırma yöntemi ile karşılıklı olgular olarak tasvir etmek gerekir.
3. Dilin toplumsal bağlamından ayırt edilerek nötr kurallara göre araştırılmalıdır.<sup>80</sup>

Dolayısıyla De Saussure'e göre dil kendine özgü sistemi olan bir varlığa sahiptir. Bu şekildeki dil tasavvuru tecrübenin altında yatan dilin gizli sistemini araştırarak dilsel bilinçdışı kavramını ortaya koymuştur. Buradan hareketle yapısalcılığın en önemli kavramı olarak bilinçdışında yatan yapı varlığa getirilmiştir. Yapısalcılık, keşfettiği bilinçdışını yapılardan hareketle olgulara uygulayarak genel bir sonuca ulaştığı için tümevarım yönteminden ziyade çıkarımda bulunma ve değer biçme yöntemine ağırlık vermektedir. Bu yüzden yapısalcı söylemde olgudan ziyade ilişkilere önem verilmekte ve cüzülardan daha fazla küllüflere öncelik tanınmaktadır.<sup>81</sup>

Binaenaleyh Cabirî'nin yapısalcılığında, bir yapının, bütünü içindeki olan unsurları, üzerinde kuruldukları ilişkileri ve durumlarının analiz edilerek ortaya çıkarıldığını görmekte birlikte birincil ve ikincil ilişkilerinden ayrıldığını, birincil olan ilişkilerin değişmez bir yapı olarak sonraki ilişkilere yön verme yetkisine sahip olduğunu kolayca farkedebiliriz. Bu sebeple ona göre *yapı* terimi, içinde bulunan unsurlardan bağımsız ilişkilerin toplamıdır. Bu bağlamda bir şey *yapı* olarak tanımlanacak olursa sözkonusu unsurların yapabileceği bütün değişken durumlara karşı değişmez olması gerekmektedir. Bu sebeple dildeki bir cümle, öğeleri olan kelimeler arasındaki değişmez ilişkilerin toplamını ifade ettiği için sonradan olabilecek herhangi değişken durumlar bakımından bir *yapı* olarak kabul edilebilir.<sup>82</sup>

Cabirî'nin kavramlar şemasındaki yapısalcılığının temel taşı olarak binye (yapı) kavramı, varolan olgunun içinde terkip edilen kavramlardan olmadığı vurgulanarak savunulmaktadır. Buna göre bir zihni oluşumun binye (yapı) olmasını sağlayan en önemli özellik içindeki yapısal ilişkilerde yatan değişmezliktir. Ona göre başvurduğu araştırma yöntemi bilindiği şekli ile anlaşılabilir yapıdan tamamen farklıdır. Şöyleki binye kavramı, konulara göre bakılarak sırf terkip edilen kavramlar anlamında olmamakta aksine binyenin bizzat kendisi olmaktadır. Zira eğer her terkip edilen kavramsal düşünce binye sayılacak

<sup>80</sup> Bkz. Garaudy, Roger, *el-Binyeviyye Felsefeti Mevî'l-İnsan*, Arapça trc. George Tarabişî, Beyrut, Daru't-Tali'a, 1979, s. 24.

<sup>81</sup> Garaudy, a.g.e., s. 13.

<sup>82</sup> Cabirî, *Medhal ilâ Felsefeti'l-Ulûm*, Beyrut, Merkez Dirasati'l- Vahdeti'l-'Arabiyye, 2002, s. 146.

olursa terkip edilen kavramsal düşünce farklı bir araştırma yöntemine sözkonusu olacağı için binye olan kavrama ulaşamaz. Çünkü terkip edilen kavramsal düşüncenin analizinde unsurlar birbirinden koparılarak terkipin yapı-bozumu işleminden ibaret iken binye araştırmasında ise bu durum unsurların bazı değişken durumlar çerçevesinde sabit duran aralarında gizlenmiş ilişkilerin toplamının açığa çıkarılmasından ibarettir.<sup>83</sup> Sonuç olarak Cabirî'ye göre binye cüzîleri birbirine zorunlu olarak bağlayan küllî konumundaki ilişkilerdir.

Cüzîleri bütünleştiren ilişkiler olarak binye kavramının zorunluluğu bilinçdışısal (la-şu'uriyye) oluşu ile alakalıdır. Bilinçdışısal olduğu için binye, bilginin kendisi olmayıp bilgiyi mümkün kılan bilinçdışında yatan bir yapı olmasından kanımızca ben-idraki kavramına yakındır. Fakat Davutoğlu, ben-idrakinin uzun bir sürece ihtiyaç duysa da önemli bir değişikliğe konu olabileceğine imkan tanıyarak tarihten örnekleri de dile getirdiği için Cabirî'nin binye teorisi ile terkip edilen unsurlar olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla binye, ben-idraki değil fakat ben-idrakini meydana getiren zorunlu ilişkiler olabilir.<sup>84</sup>

Genel kanaatte Cabirî'nin yapısalcı metodolojisi konusunda en çok etkisi bulunan yaklaşımın, Fransız çağdaş düşünür Michel Foucault (ö. 1984)'nun<sup>85</sup> yapısalcı yaklaşımı olduğu bilinmektedir.<sup>86</sup> Zira Foucault, epistemolojideki oluşumlarda yapısalcı bir metodolojiye sahip olup bilgiyi bir arkeolojik nesne olarak ele alabilmek için söz konusu yapısal zorunlu ilişkilere dayanarak düşüncesini geliştirmiştir.<sup>87</sup> Nitekim Cabirî, psikolojiden hareketle epistemolojide bilinçdışı kavramını kullanarak kültüre nispet edilecek beşerî akla konu olan Arap aklının zorunlu ilişkileri olarak binye kavramını uygulamaktadır.<sup>88</sup>

Son olarak yukarıda Cabirî'nin metodolojisine dair fikirleri inceledikten sonra bu araştırmada Cabirî'de Arap Aklı'nın 'yapısı' konumunda varsaydığımız akılcılık ve aydınlanma kavramları konularına değinmek uygun olacaktır. Kanımızca Cabirî'nin zihnindeki rasyonel akılcılık, İbn Rüşd hakkındaki yaklaşımlarında özellikle epistemolojik

---

<sup>83</sup> Cabirî, *el-Hadase ve't-Türas*, 47-48.

<sup>84</sup> Krş. Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben-idraki", *Divân: İlmî Araştırmalar*, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, 1997, c. 2, sy. 3, s. 11.

<sup>85</sup> Bkz. Gutting, Gary, *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting, New York ve Melbourne, Cambridge University, 1995.

<sup>86</sup> Bkz. Salim, *İşkaliyyetü't-Türas fi'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, s. 195.

<sup>87</sup> Bkz. Foucault, Michel, *The archaeology of knowledge*, İngilizce trc. A.M. Sheridan Smith, London ve New York, Routledge, 1989

<sup>88</sup> Cabirî, *Tekvinü'l-'Akli'l-'Arabî*, s. 40.

kopma çerçevesindeki kavramların yapısını, aydınlanma ise yeniden tedvin asrı söyleminin kaygısını oluşturmaktadır.<sup>89</sup>

Görüldüğü gibi Cabirî'nin yapısalcı metodolojisi, Arap-İslam düşünce mirasının metinlerini anlayabilmek için farzedilen yapısal zorunlu ilişkilerden hareketle karışık olanı basite indirerek anlaşılmasında yardımcı olan bir metodolojidir. Fakat kanımızca bu araştırma sisteminin sorunu, tıpkı kainatta cüz'ün-la-yeteczze'yi bulma teorisinde olduğu gibi keşfedilen yapısal modellere bağlı kalındığı için sözkonusu modellerde en ufak bir hata yada çelişki ortaya çıkarsa tarih analizi ve ideolojiye sonuç bağlama katmanlarında doğru olduğu farzedilen bütün tablodaki her konuda soru işareti çıkararak bütün temeller yerinden oynar ve kurulan yapısal sistemin çökmesine neden olabilir. Nitekim Cabirî'nin ortaya koyduğu yapısal modellerle ilgili en önemli detaylardan olan Batı İslam felsefesi açısından İbn Rüşd'e ilişkin yapısal modelde birçok hata ve çelişki de sözkonusudur. Bu konu hakkındaki detayları bu çalışmamızda sonraki bölümlerde ele alacağız.

---

<sup>89</sup> Krş. Belkaziz, *İşkalyyetü'l-Merci' fi'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, s. 142-143.

**İKİNCİ BÖLÜM:**  
**CÂBİRÎ'NİN KEŞF VE İCADI ARASINDA**  
**İBN RÜŞD'ÜN FELSEFESİ**

## I. Akılcılık Ve Aydınlanma Bağlamında İslam Düşüncesi Tarihi

Muhammed Âbid el-Cabirî'nin Arap siyasal aklı ve epistemolojik yapıları için belirlediği iki çerçeveden bahsetmiştik. Bu iki çerçevenin aslında bilgi-güç ilişkisi üzerinde kurgulandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Cabirî'nin düşüncesinde kurmaya çalıştığı bu sistem onun iddialarının temelini oluşturur. Bu noktada Cabirî'nin metodolojisinin gereği olarak İslam siyasî tarihi ile düşünce tarihine uyguladığı tenkitlerin neticesinde yeni bir tarih yazımını da ortaya koyduğunu görebiliriz. Bu bağlamda Cabirî, Arap siyasal aklının içindeki sentezlerle Avrupa Aydınlanmasından önce var olan bir aydınlanma hareketini ortaya çıkardığını ve akılcı bir epistemolojinin sistemleştirildiğini göstermektedir. Bize göre İslam siyasî ve düşünce tarihinin yeniden bu tarzda okunmasında, çağımız insanı için her ne kadar etkileyici taraflar bulunsa da tarihsel gerçeklik ve bilimsel değer hususunda birtakım sıkıntılar mevcuttur. Dolayısıyla Cabirî'nin genel anlatımı, okuyuculara eleştirel ve bilimsel bazı bilgileri sunmakla birlikte tarihsel ve düşünsel bir roman gibi bir tarzda kurgulanmakta ve tarihî krizlerden bir çıkış yolu olarak modern bir İbn Rüşdçülük ideolojisini sunmaya çalışmaktadır.

Bu bağlamda Cabirî'nin günümüz Arap aydınlanma hareketi ve modern İslam akılcılığı için bir köken araştırması yaptığını görebiliriz. O, ilk olarak Arap-İslam tarihinin akılcılık ve aydınlanma çerçevesinde ele almaya çalışır. Biz, onun bu yaklaşımındaki amacının; İslam düşünce tarihinin kendine özgü modern eleştirileri ile yeniden yorumlanıp kurgulanması, özel olarak günümüz Arap dünyası genel olarak da İslam dünyası için çağdaş *ilerleme*<sup>90</sup> (*tekaddum*) fikri doğrultusunda ilham kaynağı teşkil edecek İslam'daki *akılcılık* (*aklaniyye*) ve *aydınlanma* (*tenvir*)<sup>91</sup> tarihini ortaya koymak olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple Cabirî'nin İbn Rüşd özelinde felsefe tasavvurundaki yaklaşımının kavranması için, yapısal olarak İbn Rüşd'ün düşüncesini oluşturan kavramlardan ve bunların üzerine inşa edilen toplumun ve tarihin altyapısını oluşturan kaidelerden bahsetmek gerekmektedir. Böylece onun bu konuda tercihin sebebi açığa çıkacaktır. Biz, bu çalışmada Cabirî'nin İbn

---

<sup>90</sup> Kanaatimize göre Cabirî'nin Arap Aklı'nın Eleştirisi projesinin temelinde yatan soru Arap-İslam geleneği (et-Türas) olarak ifade edilen düşünce mirasına karşı ilerleme adına nelerden faydalanılacak ve nelerden vazgeçilecek? sorusu olduğu tezin gelişmeleri ile birlikte ortaya çıkarılacaktır.

<sup>91</sup> Akılcılık (rationalism) ile Aydınlanma (Enlightenment) terimleri arasındaki organik ilişki özellikle Post Modernizm tartışmalarında açık olarak ifade edilmektedir. Buna göre Aydınlanma: düşünce, inanç, eğitim, toplum, siyaset, ekonomi, mimari vs. her alanda rasyonel olmaktır. Bkz. Wolf-Gazo, Ernest, "Post Modernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi", trc. Şefik Deniz, *İslami Araştırmalar*, c. 6, sy. 1, 1992, s. 1-16.



Rüşd'ü evrensel aklın aydınlanmasının kurucusu olarak takdim etmesi ve İslam akılcılığının zirvesindeki konumuna yerleştirebilmesi için gelişen tarihî sürecin oluşturduğu aklî birikime yönelik düşüncelerini ve Endülüs-Mağrib ekseninde oluşan toplumun bağlamında gerçekleştiğine inandığı, Maşrık'tan siyasî-coğrafi ayrışmanın neticesinden çıkardığı *kopmalardan* hareketle İbn Rüşd'ün felsefe tasavvuruna yönelik yorumlarını İslam felsefesi ve tarihi açısından tahlil ederek olumlu-olumsuz katkılarını tespit etmeye ve gerekli olan hususlarda yapılan tenkitleri inceleyerek tartışmaya çalışacağız. İlk olarak bu bölümde İslam felsefesi tarihi açısından Cabirî'nin İbn Rüşd yorumunu keşf<sup>92</sup> ve icat<sup>93</sup> çerçevesinde sorgulayarak mahiyetini değerlendireceğiz.

### A. Arap Siyasal Aklının Rolü

Cabirî'ye göre Arap siyasal aklını oluşturan temel yapılar, akide, kabile ve ganimet kavramlarıdır. Onun bu tespitleri doğrultusunda Arap siyasal aklı, inançsal ve toplumsal maslahatları incelemektedir. Bunun bir neticesi olarak geçmişe bağlı bir tahakküm ortaya çıkmaktadır. Cabirî'de Arap siyasal aklı, epistemolojiye tahakküm etmekte ve fikrî çatışmaların ve epistemolojik yıkımların en etkili nedeni olmaktadır.

Dolayısıyla siyasetteki aydınlanma, bu olumsuz durumdan kurtulmak için gereklidir. Cabirî bunun için İslam tarihinden kanıtlar göstermeye çalışır. Ona göre İslam siyasetindeki aydınlanmanın gerçekleşebilmesi akılcılık akımlarının siyasette rol almasıyla mümkündür. Cabirî bu bağlamda İslam tarihi hakkında söylemlerde bulunur. Cabirî'nin İslam düşünce tarihi yorumuna göre siyasetin, düşüncenin seyrine yön verme konusunda kritik bir rolü vardır. Ona göre İslam'ın Arap yarımadasında ortaya çıkıp yayılışı<sup>94</sup> (es-sevre) ile birlikte akılcı siyasetin temelleri oluşturulmuştur. Hilafetin Emevîlerle birlikte siyasî mülke dönüşmesi, devleti meşruiyet konusundaki sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. Buna karşılık Emevîler, cebr inancını devletin ideolojisi olarak geliştirmeye sevk edilmişlerdir. Dolayısıyla Cabirî'ye göre Emevîler döneminde ortaya çıkan dinî akımlar üzerine yapılacak araştırmanın,

---

<sup>92</sup> Keşf, var olduğu bilinmeyen bir şeyin ortaya çıkarılması anlamında Arapça kökenli bir kelimedir. Biz burada tarih bilimi açısından olumlu olan bilimsel fonksiyonunu kastediyoruz bkz. "keşif", *Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Haluk Akalın ve diğerleri, Ankara, Türk Dil Kurum, 2005, s. 1147.

<sup>93</sup> İcat, Arapça kökenli bir kelime olup yeni bir şey var etme ve bulma çabası yada olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi gösterme anlamında tarih bilimi açısından riskli bir durum olup tarihi bilimsel olmaktan çıkaran bir faaliyeti kastediyoruz bkz. "icat", a.g.e., s. 925.

<sup>94</sup> Cabirî İslam dininin ortaya çıkışını devrim (es-sevre) kavramına bağlayarak Peygamberliğin getirdiği ani bir sıçrama ile gerçekleştiğini açıklamaktadır. Cabirî'nin Peygamberliğin siyaseti ile ilgili görüşü bkz. Cabirî, *el-Aklü's-Siyasiyyü'l-Arabî*, s. 57-58.

siyasî okumalara dayandırılması gerekmektedir. Zira bu dinî akımlar aynı zamanda devlete karşı muhalif olan siyasî gruplardır.<sup>95</sup> Bu sebeple özellikle Emevî döneminde Arabî İslam düşünce tarihi konusunda temel kaynaklar olarak kabul edilen mezheplerin ve dinî fırkaların tarihçelerini ele alan el-Milel ve'n-nihal türündeki kitapların doğru bir şekilde okunması gerekir.

Cabirî'ye göre Milel ve Nihal literatürü, Abbasî dönemindeki hak mezhep iddiası ve mezhep taraftarlığının üzerinde kurulan bir düşünceden hareketle yazıldıkları için bunları eleştirel bir düşünce ile değerlendirmemiz gerekmektedir. Cabirî, Milel ve Nihal literatürünü okurken yazarın okuyucuya dayatmak istediği tasnifler ve yorumların etkisinden kurtularak bu eserleri neden siyasî olarak anlamamız gerektiği konusunda şu gerekçeleri göstermektedir:

- Emevî döneminde ortaya çıkan fırkalar, Milel ve Nihal literatüründe bir bütün olarak ele alınmamakta, mensup oldukları siyaset alanından kopuk olarak takdim edildiği için parça parça fikirler haline dönüştürülmekte ve görüşler arasında makul ilişkiler kurulamamaktadır. Fırkaları tasnif etme metodunda görülen zorlamalar, aslında çoğunluğu Abbasî döneminde ortaya çıkan mezheplerin ve fırkaların doğasını andırmaktadır.<sup>96</sup>

- Fırkaların tasnifinde kullanılan *delilin* Hz.Peygamber'e isnad edilen ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı hadisi<sup>97</sup> ve her bir mezhebe mensup olan yazarın kendi mezhebi için "fırka-i naciye" yani kurtuluşa erişen taraf takıntısının fırkaların tasnifinde kritik rolü olmasıdır.<sup>98</sup>

- Yazarın geçmişte ortaya çıkan fırkaların bilgilerini kendi zamanında bulunan fırkalarla aynı nitelikte olan fırkalar olarak yorumlamalarında görülen bir tür anakronizm.<sup>99</sup>

Dolayısıyla Cabirî'ye göre Emevî döneminde ilk olarak ortaya çıkan kelimî problemin kader etrafında oluşması, tesadüfî bir şey olmayıp tamamen Emevîlerin güttükleri siyasî söylemdeki cebr inancına karşı geliştirilen çeşitli muhalefetin söylemleriyle meydana gelmiştir. Ona göre Emevîlerin güttükleri siyasetteki cebr inancının irrasyonel karakterinin ön

---

<sup>95</sup> Cabirî, *el-Aklü's-Siyasiyyü'l-Arabî*, s. 301.

<sup>96</sup> Cabirî, *el-Aklü's-Siyasiyyü'l-Arabî*, s. 299.

<sup>97</sup> Krş. Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sy. 2, 2005, s. 147-160.

<sup>98</sup> Cabirî, *el-Aklü's-Siyasiyyü'l-Arabî*, s. 299-300.

<sup>99</sup> A.g.e., s. 300.

plana çıkarılması, ilk asırdaki İslam akılcılık akımlarının ortaya çıkmalarını tetiklemiş ve bunun bir neticesi olarak Abbasî devriminin başarısını hazırlayan *aydınlanma hareketi* ortaya çıkmıştır.<sup>100</sup>

Böylece Cabirî, İslam'daki akılcılık akımlarını, aydınlanma hareketi olarak nitelendirerek *Akılcılık ve Aydınlanma* kavramları arasında açık bir şekilde anlam ilişkisi kurar. O, bu şekilde İslam'da nazarî (teorik) düşüncenin kurulmasından önce fail sebebini ortaya koymuş olur. İslam düşüncesinde ilk fail sebebin bir aydınlanma hareketi olarak takdim edilmesi, hareketin akılcı söylemleri ile irtibatlandırılmış; akılcılığın (aklaniyye) kendisiyle sürekli mücadele ettiği bir düşünce olarak da irrasyonalizme yüklenilmiştir. Cabirî'nin bu düşüncesi, İbn Rüşd'ü hazırlayan ortamda yeniden şekillendirilecektir. Dolayısıyla akılcılık ve aydınlanma başından itibaren İslam düşüncesinde gizlenen yapısal ilişkiyi oluşturur.

Cabirî'ye göre Abbasî devriminin düşünce tarafını hazırlayan insan çevresinin, Emevî döneminde oluşmaya başlayan İslam aydınlanma hareketi olduğunu belirtmiştik. Ona göre İslam toplumunun iç siyaset problemleri, dinî nasların suistimal edilmesine ve hatta "hadislerin ve rivayetlerin savaşı"na neden olmuştur. Siyasî çekişmelerden dolayı kendi amaçları için her türlü araçları kullanmayı meşru sayan bir ortam ortaya çıkınca sadece rivayetler ve hadis senedleri ile yetinmenin topluma herhangi bir çözüm getiremeyeceği anlaşılmış, akıl ve mantığın doğru bir biçimde çalıştırılmasına ihtiyaç olduğu görülmüştür. Cabirî'ye göre Şia'nın imamet inancı ile Emevîlerin cebr ideolojisinin yanında *irrasyonalizm (el-la'aklaniyye)* bakımından en şiddetli olan Haricîlerin tekfir ideolojisi tarafından İslam toplumunda bir tür dinî terörün estirilmesi, sağduyulu bir aydınlanma hareketinin ve akılcılığının oluşmasını daha da hızlandırmıştır.<sup>101</sup> Cabirî, bu durumun ılımlı bir muhalefetin varlığını ortaya çıkaracağına ve Abbasî devrimini hazırlayan aydınlanma hareketini oluşturacağına işaret etmektedir.

İslam akılcılık akımlarına öncülük eden kilit isim, Cabirî'ye göre, Emevîlere karşı ılımlı bir düşünce muhalefetini yürüten tabiûn neslinden meşhur âlim Hasan el-Basrî'dir (ö.

---

<sup>100</sup> Cabirî, *el-Aklü's-Siyasiyyü'l-Arabî*, s. 301.

<sup>101</sup> A.g.e., s. 304.

728).<sup>102</sup> Zira Mutezilîler ve Eş'arîler dahil bütün sünnî fırkaların kendisine intisap ettiği bir merci konumunda olan Hasan el-Basrî, dinî ve toplumsal anlamda önemli bir mevkie sahipti. Fitneden uzak durmaya çalışması ve Emevî devletine karşı silahlı bir mücadeleye girişmemesine rağmen cebr inancına karşı ortaya koyduğu eleştirileri, onun etrafında *sağduyulu ve ılımlı bir muhalefetin* oluşmasına neden olmuştur. İşte bu ılımlı muhalefet, Cabirî'ye göre akılcılık akımlarının İslam'daki temellerini oluşturduğundan dolayı aydınlanma hareketi olarak nitelendirilebilmekte ve İslam tarihinde irrasyonalizm karşıtı rasyonalist akımların kökenini oluşturmaktadır.<sup>103</sup> Cabirî'ye göre bu aydınlanma hareketinin düşünce temelini oluşturan anaakım Mutezile fırkasıydı. Ona göre Mutezile'nin kurucusu Vasıl b. Ata'nın ortaya koyduğu beş ilke olarak bilinen Usûl-i Hamse dönemin bütün aydın şahsiyetleri tarafından benimsenerek akılcılık metodlarıyla takip edilmiştir. Buna göre bu kişiler sadece ilmî-siyasî aktörler olmayıp aynı zamanda faal bir şekilde çalışan davetçilerdi. Onlar, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi ile Emevî sarayına kadar faaliyet göstererek her ortamda davaları için fikir mücadelesini yapıyorlardı. Fakat Emevî devletinden ümitlerini yitirince Haricîler hariç adalet ve eşitlik için bütün devrimcilerin saflarına (sufûfu's-sâirîn) katılabiliyorlardı.<sup>104</sup> Cabirî bu çerçevede Emevîlerin son halifelerinden III.Yezid'in Mutezile görüşlü olup bir devrim yapmakla kısa sürede hilafeti eline geçirdiğini ve dönemin aydınlanma hareketinden (hareketü't-tenvîr) destekler aldığını örnek olarak göstermektedir.<sup>105</sup>

Cabirî, Mutezile'nin başını çektiği aydınlanma hareketinin sadece Şam ve Irak gibi merkezî yerlerde etki bırakmayıp kıtalara gönderilen davetçiler aracılığı ile Mutezile'nin beş ilkesinin her yerde bilindiğini ve devletin bütün muhalif gruplarının düşünce olarak etkilenmesini sağladığını belirtir. Konumuz açısından bu aydınlanma hareketinin hicrî ikinci yüzyıllarında Mağrib bölgelerine ulaşmış olmasına dikkat çekmek istiyoruz.<sup>106</sup>

Cabirî, Vasıl b. Ata'nın Mağrib bölgelerine gönderdiği davetçi olarak Abdullah b. el-Haris ismini zikretmektedir. O, bununla birlikte Berberîlerden Evrebe kabilesine sığınan

---

<sup>102</sup> Krş. Görgün, Tahsin, "Hasan-ı Basrî" Düşüncesi, *DİA*, c. 16, s. 293-301.

<sup>103</sup> Bkz. Cabirî, *el-Aklü's-Siyasiyyü'l-Arabî*, s. 307-315.

<sup>104</sup> A.g.e., s. 325.

<sup>105</sup> A.g.e., s. 326.

<sup>106</sup> A.g.e., s.327.

İdrisîler devletinin kurucusu Hz. Hasan'ın neslinden İdris b. Abdullah el-Hasanî'ye yardım eden Abdülhamid el-Evrebî'nin Mutezilî olduğu yönündeki bilgileri eklemektedir. Cabirî'ye göre çoğunluğu Zenate kabilesinden olan Berberîler Mutezile itikadını benimsemiş durumdaydı. Buna rağmen henüz Araplaşmamış Berberîler'in mutezili olmalarının sadece itikadi bir tarafı yoktu. Bu durum onların aynı zamanda bir *aydınlanma* hareketine dahil olduklarını da göstermekteydi. Dolayısıyla Mutezile temelli *aydınlanma hareketi*, Kuzey Afrika, Horasan ve Yemen gibi o dönemdeki İslam coğrafyalarına yayılınca mezhebin açıkça siyasî bir harekete dönüşmesi ve taraftarlarının ana muhalefet haline gelmeleri, beklenen bir sonuçtan ibarettir. Zira Horasan'da Emevî devletine karşı ayaklanan İdris b. Abdullah'ın kardeşi İbrahim b. Abdullah da, Vasıl b. Ata'nın gönderdiği Osman et-Tavil'den destek almıştır. Bu da, bütün bu hareketlerin Basra'da bulunan muhalefet liderleriyle iletişim halinde olduklarını ve birlikte hareket ettiklerini göstermektedir. Aynı şekilde Yemen'deki Zeydîler hareketinin de aynı nitelikler taşıdığı görülmektedir. Hatta en ılımlı Haricîler olarak bilinen İbâzîler'in, akaid meselelerinde Mutezile'den örnek aldıkları da bilinmektedir.<sup>107</sup>

Bu bağlamda son olarak Cabirî, bütün İslam düşüncesinin tarihteki yapısal temelini şekillendirecek olan Abbasî devrimi ile Mutezile'nin aydınlanma hareketine dair ilişkiye değinir. Buna göre Vasıl b. Ata'nın arkadaşı olan Mutezilî âlim Amr b. Ubeyd ile Abbasî liderlerinin ilişkisi, önplana çıkarılmaktadır. Amr b. Ubeyd yine, Basra merkezli Mutezilî hareketin başında bulunan birisi idi. Daha çok Yemenli kabilelerle ilişkisi bulunan Amr, oradaki devletin işlediği zulümleri eleştiriyordu. III. Yezid'in Emevî sarayında devrim yapmasını destekleyenler arasında bulunan Amr, desteklediği halifenin ölümü ile Emevîlerle ilişkisine son vermiş ve Abbasî davetçileriyle ilişkiler kurarak Ebu Ca'fer el-Mansûr'un dostluğunu kazanmıştır. Bununla birlikte el-Mansûr, halife olunca Amr'ı devlette görevlendirmek istediye de reddedilmiştir.<sup>108</sup>

İslam'da Cabirî'nin yorumu ile ilk akılcılık ve aydınlanma hareketi hakkındaki bu bilgiler çerçevesinden çıkan bir netice olarak Emevîler döneminde ortaya çıkan dinî fırkalara siyasî okumalar yapmakla akılcılık ve aydınlanma hareketinin açığa çıkarıldığı görülmektedir. İslam mezhepleri tarihindeki Milel ve Nihal literatürüne yönelik eleştirel okumalar yapılarak

---

<sup>107</sup> Cabirî, *el-Aklü's-Siyasiyyü'l-Arabî*, s. 327.

<sup>108</sup> A.g.e., s. 327-328.

elde edilen bu yoruma göre Emevîlerin yanlış politikalarından kaynaklanan bir irrasyonelizm düşüncesi olarak cebr inancının önplana çıkarılması, devlete karşı çıkanların akılcı bir politikaya yönelip Kaderiyye inancını geliştirmelerine yol açmıştır. Gerek Kaderiyye gerek Cehmiyye veya Mutezile isimlendirmeleri, Abbasî döneminden itibaren yazılan Mîlî ve Nihal literatüründe siyasî bağlamlarından kopararak sadece Abbasî dönemindeki mezhepsel çatışmaları çerçevesinde ele alındığı için bunların gerçek siyasî bir aydınlanma hareketi olarak değerlendirilmeleri engellenmiştir. Halbuki bu gruplar, Cabirî'ye göre, Emevîlerin cebr söylemleri, Şia'nın imamet metodolojileri ve Haricîlerin tekfir ideolojileri gibi bütün irrasyonel oluşumlara karşı çıkmış ve İslam dışı Maniheist ve gnostik akımlarla da mücadele etmişlerdir. Bu siyasî-fikrî hareketin bir akılcı aydınlanma hareketi olarak bu açıdan nitelendirilmesi gerekir.<sup>109</sup> Ve Abbasî devrimini (es-sevretü'l-Abbasiyye) müjdeleyen birer aydın akımı olarak anlaşılmalıdır. Zira onlar, Abbasî dönemine geçiş sürecinde Emevî kurumsallaşmasının dayandığı kabile ve ırkların ayırımı kırarak düşünceye dayalı ekolleşmeleri ve siyasî gruplaşmaları sağlamakta önemli rol üstlenmişlerdir.<sup>110</sup> Onlar şura ve eşitliği müjdeleyen, özgürlük, seçme hakkı, sorumluluk ve âdil cezayı vurgulayan düşünce akımlarının oldukları için *aydınlama hareketi* olarak görülmelidirler.<sup>111</sup>

Görüldüğü gibi Cabirî'nin İslam'da aydınlanma fikrine sahip bir düşünür olması Efganî-Abduh eksenindeki İslamcı çizginin yeni ilm-i kelam yaklaşımını andırır.<sup>112</sup> Ona göre aydınlanma hareketinin en önemli gördüğü ve amansızca savunduğu değer, akılcılıktır. Buna göre Cabirî, sonraki kısımlarda görüleceği üzere irrasyonelizm ile mücadeleyi, aydınlanma hareketinin en önemli şartı olarak görmektedir. İrrasyonelizm, Cabirî'ye göre hem Arap toplumunun içinde İslam öncesinden gelen kültürün kalıntıları hem de fetihler yoluyla yayıldıkları topraklardaki eski kültürün kalıntılarıdır (el-mevrûsü'l-kadîm). Bundan dolayı da Abbasî devrimi ile birlikte ortaya çıkan Doğu'daki İslam nazarî düşüncesinin bilimsel aydınlanması yönündeki gelişmelerini akamete uğratan sebep olarak irrasyonelizmin yeniden

---

<sup>109</sup> Cabirî, *el-Aklü's-Siyasiyyü'l-Arabî*, s. 328.

<sup>110</sup> A.g.e., Aynı yer.

<sup>111</sup> Erken dönemde Mutezile-Abbasî ilişkilerinin sanıldığı kadar çok düşünce ile alakalı olmadığı hakkındaki farklı bir değerlendirme ve Abbasî daîlerin, Mu'tezile'den ziyade imametın Muhammed b. Hanefiyye'den sonra Hz.Ali evladından Abbasoğullarına geçtiğine inanan Ravendiyye fırkasına mensup olduklarının bilgisi için bkz. Omar, Faruk, "Me'mun'dan Önce Abbasiler ve Mu'tezililer Arasındaki İlişkiler", trc. Mehmet Ümit, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 3, s. 165-174.

<sup>112</sup> Mesela Hindistan'lı âlim Şiblî Numanî'nin yeni ilm-i kelam için başvurduğu kaynak arasında İbn Rüşd'ün bulunması bu çizginin özelliğini gösterir. Bkz. Özervarlı, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, s. 78-83.

güçlendiğini, irfan epistemolojisi olarak geri döndüğünü ve Doğu'daki İslam düşünce sistemini hakimiyetinin altına aldığını ile ileri sürer. Rasyonalizm ve irrasyonalizm çatışmasının Cabirî'ye göre siyasal anlamda somutlaşması, Abbasîlerin Doğu'da rasyonel bir siyaseti tesis edememeleri rasyonalizmin, siyasî grupların çıkarları doğrultusunda araçsallaştırılarak ikincil bir konuma itilmesine neden olmuş ve bu da hep İslam toplumunun bugüne kadar devam eden siyasî problemini oluşturmuştur.

Görüldüğü gibi Cabirî, Arap akli eleştirisi projesi için moderniteyi içeriden gerçekleştirme stratejisini uygulamaktadır. Onun, İslam düşünce tarihinden bir aydınlanma hareketinin tarihini çıkarmakla *ilerleme*<sup>113</sup> adına İslam düşünce geleneğinden akılcı akımları lehine seçim yaptığı ve *aydınlanma* adına gelenek içindeki irrasyonel olarak düşündüğü unsurlardan vazgeçme eğilimine sahip olduğu görülmektedir. Buna göre Emevîlerin cebr inancı ve şîilerin imamet ideolojisi irrasyonel; Hasan-ı Basrî'nin ılımlı muhalefeti ve Mu'tezile'nin adalet ve akılcı söylemleri rasyonel olarak nitelendirilmektedir. Bu bağlamda Onun Arap siyasal aklını belirleyen yapılar olarak ganimet, kabile ve akide gibi kavramlarına dikkat çekmek, yerinde olacaktır. Şöyleki Cabirî'ye göre ganimet, kabile ve akide Arap siyasal akını oluşturan temel yapılarıdır. Bu yapılar, Asr-ı Saadet'te İslam'ın ortaya çıkmasıyla Arap-İslam toplumunun genel çerçevesini oluşturmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz Cabirî'nin aydınlanma hareketi olarak nitelendirdiği akılcı akımlar, insanlara etnik kabilecilikten düşünceye dayalı bir sisteme geçişte örgütlenme ve dayanışmayı sağlayabildikleri için takdir edildikleri önplana çıkarılmaktadır.

## **B. Epistemolojik Açıdan İslam Düşünce Tarihinin Yeniden Okunması**

Cabirî'nin ortaya koyduğu İslam'da aydınlanma hareketine dair fikir şu sonuca götürür: Arap siyasal aklının orijinal epistemolojik yapısı, beyanî epistemolojik sistemdir. İrfan ve burhan gibi diğer epistemolojik sistemler, başka kültür kökenli olup İslam tarihinde Arap siyasal aklının kontrolleri ile maslahatlarına uygun kullanılmıştır.

Bu sebeple İslam tarihinde Doğu İslam dünyasında beyan ile irfan Arap siyasal aklına hizmet etme noktasında daha başarılı görüldüğü için burhan devredışı bırakılmıştır.

---

<sup>113</sup> Cabirî'nin günümüz Arap dünyasının talihsiz durumundan kurtuluşu için ilerleme fikrini vurgulaması ile krş. Cabirî, *İşkaliyyatü'l-Fikri'l-Arabîyyi'l-Mu'asır*, s. 77-78.

Burada bunları çevreleyen ortam ve şartlar olmadan düşüncelerin doğrudan göklerden gelemeyeceğini vurgulayan Cabirî, bir düşüncenin, fail sebebi olan kendi tarihî ve sosyal durumlarını az ya da çok yansıtacağını söylemektedir.<sup>114</sup> İbn Rüşd'ün felsefe tasavvurunun İslam düşünce tarihinde ona göre en önemli dönüm noktasını teşkil etmesini, önceki İslam düşünce serüveni ile birlikte değerlendirmek gerekir ki İbn Rüşd düşüncesinin temel dinamiklerini teşkil eden unsurları, İslam öncesi döneme geri gitmekten ziyade İslam'ın ortaya çıkardığı yeni dünya düzeni ve medeniyeti kapsamında aramak daha isabetli olacaktır. Bunun için ilk olarak İslam medeniyetinin oluşumundaki temel düşünce yapısının gelişimi ve onu motive eden nedenlerden bahsedilebilir.

Cabirî, tarih bakımından ilk olarak Arap-İslam düşüncesinin sistematik ve metodolojik olarak ciddi bir biçimde kuruluşunun Arap dilinde yapılan gramer çalışmaları ile başladığını söylemektedir. Kur'an-ı Kerim'in dili olan Arapça'nın nahiv ve dil âlimleri tarafından sistemeleştirilmesi ve bir kurallar bütününe sağlam bir şekilde bağlanması, İslam'dan önce hiç olmadık şekilde düşüncedeki hareketliliğe zemin hazırlamıştır. Arap dili âlimleri, tümevarım ve kıyas yöntemine başvurarak yeni öğrendikleri kelimeleri daha önce Araplardan bildikleri sözlerle karşılaştırma yaparak dil problemini halledebilmişlerdir. İşte bu yöntem, fıkıh ve kelamın ortaya çıkışıyla "kıyasü'l-gaib ale's-şahid" yöntemi yani bilinmeyeni bilinen bir şeyle karşılaştırma mantığının temelini oluşturacaktır. Böylece ilk başta dil âlimlerinin jeo-politik anlamda medeniyetsel dönüşüm sürecinde karşılaştıkları ses tonlarının, lehçelerin farklılığı ve yabancı ağızlarının Arapça'ya girişi tehditlerine karşı Kur'an dilinin parçalanıp yok olmasını engellemek için geliştirdikleri duyumsal olanla gizemli olana kural koyma metodu genişçe yer bularak Arap-İslam düşünce yapısını oluşturacaktır.<sup>115</sup>

Dinî ve kabileci duyarlılıkla Arap dilinin muhafazası için sarfedilen çabalar sonucu fasih Arapça'nın, Kur'an-ı Kerim'in mahiyetinin bir parçası olarak kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Buradan hareketle Arapça'nın yeniden sistemeleştirilip farklı formlarda tutarlılığının sağlanması ihtiyacı tıpkı Hz.Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın cem

---

<sup>114</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 227

<sup>115</sup> A.e., s. 228. Buradaki yaklaşım, önceki bölümde bahsettiğimiz yapısalcı yöntemin dilsel olguda Cabirî tarafından nasıl uygulandığını gösterir.



edilmesi ihtiyacı gibi ortaya çıkınca Arap dilindeki gramer çalışmaları, sarf-nahiv felsefesine dönüştürülmüştür. Artık Kureyş kabilesinin dili, kendisiyle üretilebilir bir dil haline gelerek analogi ve kıyas yoluyla sürekli gelişebilir ve türetilbilir olmuştur.<sup>116</sup>

Arapça'nın tarihî dönüşümler ve toplumsal değişimlere karşı alışılmadık şekilde dayanıklı olması, devamlı nesilden nesle tevarüs edilen canlı bir kültürel miras olmasını temin etmiştir. Arapça'nın İslam tarihinde güçlü bir kimlik yapısı oluşturarak kültürde; dinî, edebî ve ilmî bir araç haline getirilmesi, farklı mensubiyetlere sahip olan toplumun kültürel seçkinleri arasındaki uzlaşmayı sağlamış, İslam ile İslam öncesine ait düşüncelerin buluşma noktası olmuştur. Gerçi Abbasîler dönemindeki İslam toplumu, çok kültürlü bir yapı arzetymekteydi. Irkların, kültürlerin, lehçelerin ve dillerin çokluğunu bünyesinde barındıran toplumda nahiv ilminin ortaya çıkması, düşünce ve görüşler için bir birlik (tevhid) sağlama aracı idi. Arapça'nın bir ilim olarak *kurallara bağlama işlemi (taknîn)* için aklileştirilerek makul olmasını gerektirmişti. Aklileşen bir dilin tarihsel ve toplumsal olaylarla fazla bağlı kalmayarak neredeyse bağımsız bir varlığa sahip olması, Arap dilinin yaşayan kültür üzerindeki *ifadelendirme egemenliği (sultatü'l-lafz)* konumuna terfi edilmesini sağlamıştır. Cabirî, fasih Arapça'nın bu şekildeki olumsuz yanı ile tarih dışında kaldığını söylemekte fakat benzeri olmayan bir dil olduğunu da ileri sürmektedir. Arapça'nın dil ve düşünce birliğini koruması, toplumsal ve siyasal birliğine hizmet açısından önemli bir işlev görmesine neden olmuştur. Bu durumunu günümüzde bile Arap ülkelerinin birliği açısından hâlâ işlevselliğini koruyan Arapça, Arap toplumunun birliği için en önemli araç ve Arap kültürünün nasıl bir "dil kültürü" biçiminde kültür olduğunu burada vurgulamıştır.<sup>117</sup> Konumuz açısından Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün Arap dili ve dolayısıyla Arap dilcilerinin akıl yürütme tarzının çok iyi farkında olduğu ve günümüze ulaşamayan *ez-Zarûrî fi'n-Nahv* kitabını<sup>118</sup> kaleme aldığını ve bu bağlamda ele alındığında İbn Rüşd'ün felsefî ıslahat projelerinin başlangıcında Arap dilinde yapılacak reformlara atfedilebilmektedir. Bu konudaki ayrıntı ileride gelecektir.

Arap dilinin kurallara bağlama işlemi ve toplum ve tarih üzerinde uygulanıp yaygınlaştırılması, dinin (şeriat) kurallara bağlama işlemi ve dinî kuralların toplum ve tarih

---

<sup>116</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s.228.

<sup>117</sup> A.e., s. 229.

<sup>118</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Siretün ve Fikr*, s. 76-77.

üzerinde uygulanarak geliştirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu kurallar, Cabirî'ye göre Arap dili kurallarını sistemleştiren yöntemle aynı olan kıyasü'l-gaib ale's-şahid yöntemidir. Fakihler de, dilciler ve nahivciler gibi, fetihlerle İslam'a katılan topraklarda yeni fikhî sorunlar ile karşılaştıklarında geçmiş tecrübelerle başvurarak çözüm üretmeye çalışmışlardır. İlk olarak Kitap ve Sünnet'te yer alan olguların şer'î hükümlerini çıkarıyorlar sonra da yeni karşılaştıkları olgulardaki benzerliklerden ilişki kurarak yeni şeyin şer'î hükmünü veriyorlardı. Buradaki yöntem, fikhî kıyasın temelini oluşturuyordu. Daha sonra verilen bu hükümler çoğalınca sonraki yeni problemler için öncekinin üzerinde de kıyas yapılabiliyordu. Bu şekilde fikhî ictehad kavramı gelişmişti. Fakat yöntemin temeli yine aynıydı. O da şahid olunan geçmişin üzerinde kıyas yapılarak gaib olan geleceğe bir açıklama getirmektir. Bu yüzden fıkıh üsûlü âlimlerinin yükselişi, fikhî ictehatların gelişmesiyle paralellik gösterirken dilde yapılan ictehatlara da birliktelik göstermişti. Cabirî, bu zikredilenlere dayanarak "fıkıh felsefesi, dil bilminde bulunmaktadır" yargısına varmıştır. Böylece dilin kurallara bağlama işlemi ve şeriatin kurallara bağlama işlemi amaç bakımından birleştirilmekte; dil ve din varlığının devamı için sağlam bir teminat altına alınırken siyasal ve toplumsal birlik isteği de şuuraltında gizlenmektedir. Cabirî'ye göre dilsel ve fikhî birlik açısından ortaya çıkan faaliyetlerin arkasındaki asıl amaç , toplumsal ve siyasî birliği garantilemektir.<sup>119</sup>

Cabirî'ye göre kelimelerin içindeki sistemleşme de aynı bilgi yöntemine dayalıdır. Akıl ile naklin uzlaştırılması, kelamın her döneminde vazgeçilmez bir amaç olmuştur. Bu durum Cabirî'ye göre başlangıçta İslamî inanç ilkelerinin kavramları ile İslam'a giren halkların yanında taşıdıkları kavramların ve tasavvurların uzlaştırılmasıydı. Kelamın buradaki görevi, İslamî bakış açısıyla bu kavramları cedelî yöntemle değerlendirmek idi. Kur'an ve Sünnet'e teslim olmayan ve inatçı olarak kendi görüşleri ile İslam'ın kılıfına girmeye teşebbüs eden diğer kültürlerin yandaşları sözkonusu olduğunda onlara karşı kendi somut gerçekliklerine dayalı yargılamaya yönelen kelimacılar, Arapça'nın ortak bir dil olarak herkesin birbiri ile anlaşmasını sağlayan bir araç olduğu için Arapça yine bu durumda kendisine dayanılan somut gerçekliğin önemli bir parçası olmuştur. Bu yüzden kelamın geldiği ikinci aşama, başka kültürlerden gelen düşüncelerin dil yönündeki sıkıntılarını yönelerek Arapça gibi doğal ve beşerî gerçekliğe uygun olmadıklarını, bundan dolayı da

---

<sup>119</sup> Cabirî, Nahnu ve't-Türâs, s.229.

kavramsal olarak yanlış olduklarını söylemek olmuştur. Böylece kelam burada artık dilsel ifade tartışmaları ile ilgilenmeye başladı ve sanki gramer tartışmalarına dönüştü. İslam'a giren yabancı kavramları ve düşünceleri çürütmeyi kendine misyon edinen kelamda Arapça'nın somut bir gerçeklik olarak kabul edilmesi, yine kıyasü'l-gaib ale'ş-şahid yöntemini arkaplanında saklamaktadır.<sup>120</sup> Cabirî'ye göre kıyasü'l-gaib ale'ş-şahid bu durumda, soyut olanın somut olana dayandırmaktır. Bununla birlikte burada somut olan şey, mutlak anlamda somut değildir; bilakis İslam'a giren önceki Arap toplumunun olgusu olarak geçmişte ortaya çıkan ve bitmiş olan gerçekliğin devamlı verdiği bilgilerden oluşturulan yapılardır. Bu gerçeklik, Arapça'nın dilsel yönündeki üstünlüğü ile sürekli yeniden oluşturulan eski kavramsal yapılardır.<sup>121</sup>

Sonuç olarak kelamcılar, bu yöntemi kendilerince ikna edici bir düşünce metodu olarak benimsediler. Bu yöntem en azından muhalifleri susturmak için kullanışlı diyalektik bir yoldu. Böylece İslam'ı içeriden yıpratmaya çalışan unsurlar zayıflatıldı. İran mecusîliği ve Hint panteizmi gibi dışarıdan sızan kültürel ve dinî akımlar İslam akaidinin karşısında bertaraf edildi. Kelamın aldığı bu misyon, Cabirî'ye göre, aslında Ortadoğu coğrafyasında Büyük İskender'in fetihleriyle vukubulan medeniyet çatışmalarından yararlanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu görevi özellikle yerine getiren sosyal sınıf ise Mutezile idi.<sup>122</sup>

Cabirî, yukarıda zikredilen eski medeniyetlerin düşünce olarak sistematik zayıflıklarından çatışmalarda kolayca zafer kazanabilecek kelamın, antik Yunan miraslarıyla karşılaştıklarında farklı bir meydan okuma ile karşılaştıklarının farkına vardıklarını belirtiyor. Yunan felsefesinin Aristoteles mantığı ile yapısal olarak tutarlı ve kapalı bir sistem arzetmekteydi. İslam âlimleri, geliştirilmiş Yunan felsefi metodolojisinin kendi kurdukları nahiv, fıkıh ve kelamda kullandıkları metodolojiden tamamen farklı bir sistematik yapı oluşturduğunu görmüşlerdir. Gelişmiş düzeni ve açıklayıcı üslubu ile tümdengelimsel bir mantık düşünce sistemine sahip kapalı bir yapıdan oluşan Yunan felsefesi, İslam mütefekkirlerinin o zamana kadar kullandıkları tümevarımsal düşünce tarzının özgüvenini sarsabiliyordu. Öte yandan Yunan felsefesinin özellikle Meşşâî ekolü, dönemin ihtiyacını

---

<sup>120</sup> Cabirî'nin bu bağlamda ilk dönemdeki Mutezile-Ehl-i Sünnet kelam tartışmalarının dilsel düzeyde kaldığını örnek olarak Allah'ın haberî sıfatlarının tevili ve ilahî kelamın yaratılması ile ilgili konuları gösterebiliriz.

<sup>121</sup> Cabirî, Nahnu ve't-Türâs, s.229-230.

<sup>122</sup> A.e., s.230.

karşılayan aklî ilimleri de inkar edilemiyordu. Üstelik Abbasî döneminde gittikçe kelamî ihtilafların çoğalmasıyla firkalaşan İslam toplumu, entelektüel bir kriz ile karşı karşıya kaldığı için düşünce bakımından zayıflamaktaydı. Artık Arabî dilsel hakikat anlayışı ile kelamî mantıkla akıl yürütme tarzı, Yunan felsefesi tarafından açılan yeni bir alanda işlevselliğini etkili olarak kullanamayınca merkezî iktidarın da isteği üzerine din ile felsefenin uzlaştırılmasına gidildi. Zira toplumsal ve siyasî birliğin sağlanması için felsefenin din ile uzlaştırılması şart idi. Neticede dinin felsefe ile yapısal olarak birleştirilmesinin yolu tercih edilmişti.<sup>123</sup>

Cabirî, Doğu İslam coğrafyasında meydana gelen entelektüel faaliyeti; felsefeyi dinîleştirme ile dini felsefeyeleştirme olarak algıladı. Bu sebeple Doğu İslam dünyasında dinî düşüncenin sabiteleriyle felsefe üzerine okumaların yapıldığını söyledi. Ona göre burada yetişen İslam filozofları aslında kelamcıların aklî ilimlerdeki uzantılarıydı. Onlar, kelamcıların üzerine düşüncelerini inşa ettikleri ‘kıyasü’l-gaib ale’ş-şahid’ metodunu da düşüncelerine temel olarak uygulamaktaydılar. Aradaki fark ise kelamcılar dilsel hakikat ve birtakım tecrübî bilgilerini düşüncelerine temel bir *şahid* olarak kabul ederken İslam filozofları, Hz.Peygamber’e indirilen vahyi birbütün olarak mutlak anlamdaki bir *şahid* diye esas almaktaydılar. Dolayısıyla İslam filozoflarının kesin olarak bildikleri şey, bir bütün olarak vahye dayalı bilgi sistemi iken; onlar için gaib olan şey, Yunan felsefesi idi. Yani Maşrıklı İslam filozofları dinî bilgilerle felsefeyi anlamaya çalışıyorlar fakat İbn Sina’ya kadar küllî kavramlar çerçevesinde ele alıyorlardı. Bununla birlikte duyusal, doğal ve beşerî olgu da önemli bir kaynak olarak kabul ediliyordu. Özellikle en genel olan kavramdan en özel olan kavrama gidildiğinde bu kaynağa zorunlu olarak ihtiyaç duyuluyordu. İşte felsefe ve dinin bu anlamda uzlaştırılmasına çalışan en önemli isim İbn Sina’dır. Cabirî’ye göre İbn Sina, Farabî’nin yolunu izleyerek felsefe ile din arasındaki uzlaşmaya odaklanmıştır. Buna rağmen Farabî, dini felsefe içinde küllî açıdan ele alırken İbn Sina, genel olarak önceki filozofların teamüllerini geçerek din ile felsefenin cüzî konularını ve meselelerini birleştirmeye çalışıyordu. İbn Sina’nın uzlaşma (tevfik) ve eklektik (telfik) tavrı, onun maşrıkî

---

<sup>123</sup> Cabirî, Nahnu ve’t-Türâs, s.230-231.

felsefe projesinin temel yaklaşımını oluşturuyordu. Sonuç olarak felsefî bir din veya dinî bir felsefenin inşa edilmesini amaçlıyordu.<sup>124</sup>

Cabirî'ye göre Doğu'da özellikle yukarıda zikrettiğimiz Abbasîler dönemindeki İslam düşüncesinin yapısı ve onu şekillendiren etkenler, tevhid (tekleştirmek) ve ta'mim (genelleştirmek) alışkanlıklarıdır. Bunun arkasında ise, siyasî iktidarın farklı millet, din, ırk ve mezheplerden oluşan toplumsal çoğulculuğa karşı kendini sürekli tehdit altında hissetmesi ve bundan dolayı toplumu baskı altında tutma arzusu yatmaktadır. Buna göre Doğu İslam düşüncesinde toplumun tek dil, tek kanun, tek inanç ve tek siyasî ideoloji arzusu, entelektüel faaliyetlerin gayesini teşkil eden kritik bir konumdur. İslam'ın fethettiği farklı farklı kadim medeniyetlerin merkezlerini birarada tutma çabası, bu coğrafyada daha önce ortaya çıkan medeniyetlerin çatışması tecrübelerine karşı tavır alışından kaynaklanmıştır. Buradaki medeniyetler çatışması ise, Cabirî'ye göre, İbn Haldûn'un tabiri ile İslam'ın fetihleriyle Arapların, bedevîliğin kabalığından medeniyetin inceliğine aniden bir sıçrama ile medenî bir yaşam tarzına geçiş yapmalarından meydana gelmiştir. Buna göre ilk başta Emevîler, fethedilen topraklarda ırk, dil, din, siyasî ideoloji bakımından çok farklı unsurları barındıran toplumsal bir yapı ile karşılaştıklarında kendi iktidarlarını korumak bakımından toplumsal çoğulculuğa hep endişe ile bakıyorlardı. Zira daha sonra Abbasîler, Emevî devletine karşı isyan hareketini muhalif çoğulcu kesimler üzerinde temellendirmişlerdir. Fakat onlar, yine çoğulculuktan kaynaklanan problemleri kesin bir çözümle sindiremeyerek zorluğunu sık sık içlerinde yaşamışlardır. Bu sebeple Cabirî, Abbasîlerin kendi inşa ettikleri çoğulcu sistemde mahpus kaldıklarını söylemektedir. Doğu İslam dünyasının birçok etniği, dini ve ideolojiyi bünyesinde barındırması, aynı zamanda dinî-etnik kimlik taşıyan siyasî isyan hareketlerine sebep olmuştur. Bu durum, toplumu iyice istikrarsızlaştırmış ve toplumun çok kırılğan bir yapıya sahip olması sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple bu toplum, daima istikrar ve siyasî birliğin hep derdinde olmuştur.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s.231. Cabirî'nin Doğu-Batı İslam düşüncesi hakkındaki yorum tartışmalıdır. Nitekim Doğulu İslam düşünürleri hakkında söylediği şey Batı İslam dünyasındaki düşünürlerin söylemlerinde de bulabiliriz. Bu konuyu ilerleyen kısımlarda ele alacağız.

<sup>125</sup> Cabirî, a.g.e., s. 231-232. Cabirî'nin buradaki tespitleri aslında Batı İslam dünyasını da kapsamaktadır. Hatta İbn Rüşd'ün bulunduğu ortam bu durumdan çok farklı değildir. Nitekim İbn Rüşd'ün mecburî ikamete tabi tutulmasıyla ilgili Cabirî, bir kitap kaleme almıştır. Kitapta verilen örnek olarak Ahmed b. Hanbel ve İbn Rüşd, biri Doğulu ve Batılı olması olayın aynı arkaplanına sahip olduğunu göstermektedir. Bkz. a.mlf., *el-Müsekkafûn fi'l-Hadareti'l-'Arabiyye*, Beyrut, Merkez Dirasâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2000.

Bütün bunlara rağmen Cabirî'ye göre siyasî irade, daima devlet adına konuşan âlimleri harekete geçirmiş ve bu âlimler, genel kitleyi ikna etmek için toplumsal kargaşanın başlıca sebebi olarak milletlerin, inanç gruplarının ve sapkın fırkaların çoğalmasa olduğunu sık sık dile getirmişlerdi. Dolayısıyla toplumun istikrarı ve kurtuluşu için Hz. Peygamber ve Hülefa-yı Raşidin asrının yoluna dönmek gerektiğini ve böylece düşüncenin birliğinin önemini vurguluyorlardı. Burada Cabirî'ye göre, 'kıyasü'l-gaib' metodu yine siyaset içindeki önemini belli ediyordu. Cabirî, bu noktada zımnen günümüzdeki Siyasal İslam'a da atıf yaparak günümüzde Emevîler dönemi ile Abbasîlerin kuruluş dönemindeki Arap dilcilerinin kurduğu mantıksal metot ile fikir birliği için siyasî bakımdan hareket edildiğini de eklemektedir.<sup>126</sup> Cabirî'nin burada kıyasü'l-gaib metodu ile demek istediği şey, Doğu İslam dünyasında bu metodun hem din hem felsefe olduğudur ki o zamanki bilim üzerine gücün lehine sulandırılarak çokça uygulanmasından dolayı hem siyaset hem din hem bilim buhranlara girmiş, sonuç olarak da siyasette zorbalık, dinde yobazlık ve ilimde akıldışılık gibi *ilerleyemeyen* bir Arap-İslam aklı oluşmuştur.

Doğu İslam dünyasında yapılan bütün İslamî düşünce faaliyetlerinin, nihaî olarak gücün birliği ve devletin bekası için ortaya atıldığını savunan Cabirî, durumun siyaset ve toplum bağlamında genel bir problematik (ışkalye) teşkil ettiğini anlatmaktadır. Bu problematik, artık siyaset ve toplumun birliğini öğütleyen bir inanç ilkesi olarak ideolojiye dönüşmüş ve farklı ekoller tarafından çeşitlendirilmiştir. Dolayısıyla bu durum, sadece iktidardaki sınıf için değil iktidar olmak isteyen muhalif kesimler için de söz konusudur. Aynı çerçevede içerisinde Doğu'da meydana gelen bütün İslam düşünce ekollerini sığdırmaya çalışan düşünür, İslam düşünce ekollerini tahlil ederek şöyle sıralamaktadır:

1. Tevhid ve adalet ilkelerini kendine slogan eden Mutezilî ekol, bu çerçeveye göre 'tevhid ve adalet' ilkelerini 'gaib' kavramı düzleminde yani metafiziksel tasavvur bağlamında Tanrı-insan ilişkisi olarak değerlendirildiğinde; 'şahid' kavramı yani sosyal ve siyasî düzlemde aranan aynı şeyin ifadesi olup toplumsal adalet ve kişisel sorumluluk çerçevesindeki siyasî birliktir.

---

<sup>126</sup> Cabirî, Nahnu ve't-Türâs, s. 232.

2. Eş'arî düşüncesinin bir yandan inanç konularını kurallara bağlama işlemi bir yandan hilafeti teorikleştirme çabalarını bu çerçeveye yerleştirirsek ki bu çabalar, bir açıdan 'Beyanü'l-İ'tikad el-Kadirî'de; Maverdî'nin 'el-Ahkamü's-Sultaniyye'sinde ise başka bir açıdan kendi saklı yüzlerini göstermiş, bütün bunlar 'merkezî gücün birliği ve devletin bekası'nın, bağımsız emirliklerin kuruluşu sırasında ve batınî hareketinin azgınlaşmaya başladığı dönemde tehdit altında kalmasıyla ortaya atılan fikirler olarak çıkmıştır.

3. Kendisinde hermetik etkisi bulunan bir kişi olsa da burhan ilimlerini sistemleştirenlerden saydığı Farabî'nin din ile felsefenin birleştirilmesine çalışması, siyasî birliği ve toplumsal parçalanmayı önlemek için araçsallaştırması, yine aynı amaca yöneliktir.

4. Şeriatin artık cehaletlerle kirlendiği ve sapkınlıklara bulaştığını ve O'nu temizlemenin tek yolunun, felsefe olduğunu iddia eden; Arabî Şeriat ile Yunanî felsefenin birleştirildiğinde kemalata erişileceğini şiar edinen İhvan-ı Safa'nın yaygın bir ideoloji kurma teşebbüsü, yine bu minval üzerindedir.

5. Gazzalî'nin 'Fedâihü'l-batıniyye', 'Tehafütü'l-felasife' ve 'el-Munkız mine'd-dalal' gibi yazdığı eserlerde siyasetin birliği ve toplumun beraberliğini muhafaza etmek için kurmaya çalıştığı sentezler de buna dahil edilebilir.

6. İbn Sina'nın uzlaşma ve eklektik yöntemine başvurarak din ve felsefeyi birleştirme çabası da bu çerçevede anlamlandırılır.<sup>127</sup>

Görüldüğü gibi Cabirî, Doğu İslam coğrafyasında meydana gelen bütün nazarî düşüncenin aynı etkin sebepten oluşan problematikte meydana geldiğini ve aynı amaca hizmet ettiğini açıkça ifade etmiştir. Buna göre ideolojik olarak ekollerin farklılaşmaları olsa dahi bu durum, onların epistemolojik açıdan metotlarını ve yapıtsal kavramlarını değiştirememektedir.

Konumuz açısından Cabirî'nin İbn Rüşd felsefe tasavvurunun altyapısını oluşturan yaklaşımında etkin bir neden olarak görünen Farabî ve İbn Sina'nın felsefe tasavvurlarının onun tarafından nasıl yansıtıldığı, kritik bir rol oynayacaktır. Zira İbn Rüşd'ü İbn Rüşd yapan eser olarak *Tehafütü't-Tehafüt*'te Gazzalî'ye yazdığı reddiye üzerinden aslında Farabî ve özellikle İbn Sina'nın felsefî görüşlerini zayıf bulan İbn Rüşd, bu yüzden Aristoteles'in

---

<sup>127</sup> Cabirî, Nahnu ve't-Türâs, s. 232-233.

burhanî felsefesine dönüş çağrısını yapmaya kalkışacak ve Aristoteles külliyyatına yazdığı muazzam şerhleri anlamlandırmış olacaktır.

Cabirî'ye göre Farabî ve özellikle İbn Sina, Doğu İslam dünyasında gelişen nazari düşüncenin zirve isimleriydi. Zira Farabi, Arap dilcileri ile başlayan fikrî süreci, felsefî açıklamalarıyla mükemmel hale getirmiş, toplumsal ve siyasî içerikleri ile yakından ilişki kurulabilecek bir felsefî düşünceyi geliştirmiştir. Buna göre Muharrik-i Evvel'den taşan feyzin akıllar alemini harekete geçirerek heyûlâya kadar etkin olmasını anlatan kozmolojisi, bilge reis-i evvelin yönetimi ile beşerî alemde resmedilmek istenmiştir. Yani bunlar, iktidar gücünün merkezden nasıl dağıtılması gerektiğinin ve siyaset birliğin ve toplumsal beraberliğin buna bağlı olarak nasıl işleyeceğinin bir tür felsefî anlatımıydı. Buna rağmen Medine-i Fazıla gerek siyasî gerek toplumsal alanda gerçek manada, gereğince muvaffak olamamıştır. Bu sebeple daha sonra gelen İbn Sina, felsefe dilini tamamen siyasî-toplumsal manalardan tecrit etmeye çalışmak için ihtiyaç hissetmiş ve dinî bir felsefe ile fikir alanında başarılı sonuçlar elde etmek için başka bir yönelime başlamıştı. Böylece din ile felsefenin birleştirilmesi, Farabî'de iktidar gücünün birliği ve toplumun beraberliği için bir araç iken İbn Sina'da bir gayeye dönüşecekti. Farabî, daha sağlam bir şekildeki siyasetin istikrarı ve toplumun birliği için Mutezile ve Eş'arî kelamcılarının tecrübî akılcılığının yerine kozmolojik bir akılcılık oturtmaya çalışıyordu. İbn Sina ise, siyasetteki birliğe öncelik vermeyip siyasette daha gerçekçi bir yaklaşım sergilemekte fakat ruhaniyetteki birliğe yönelip dinî bir felsefe tesis etmeye teşebbüs etmekteydi. Bu şekilde İbn Sina tarafından Maşrıkî Hikmet kuruluyor, felsefenin küllî-cüz'î konularını dinin temel ve cüz'î konularıyla birleştiriliyor, Farabi'nin sadece küllîleri birleştirme çabasının aksine, sonuç olarak kelamın öncülüğünde dinî ilimler Maşrıkî Hikmet'in etkisi altına giriyordu. Cabirî, bunun üzerine Farabî'nin gerçek toplumda başaramadığı birliğin İbn Sina tarafından fikir alanında din-felsefe birliği olarak başarıldığını özellikle vurgulamaktadır.<sup>128</sup>

Yukarıda aktardığımız Cabirî'nin İslam felsefesi tarihi yorumları, onun İbn Rüşd düşüncesi üzerinden İslam düşüncesine yönelik yeniden bir okuma çabasıdır. Cabirî, İbn Rüşd'ün felsefesinin farklı bir yerde konumlandırılması için İbn Rüşd'e göre Doğu İslam

---

<sup>128</sup> Cabirî, Nahnu ve't-Türâs , s. 233-234.



dünyasındaki filozoflar ve kelamcılarının aynı yöntem kullandıklarını vurgulamaya çalışır.<sup>129</sup> Cabirî, buradan hareketle jeo-politik bir ayrıma dayanarak İslam felsefesini Doğu ile Batı olarak iki ana ekole ayırmak için İbn Rüşd'ün şu tavırlarını zikreder:

1. İbn Rüşd'ün 'Tefsir es-Sima'ut-Tabi' adlı eserinde söylediği "İbn Sina'nın Birinci İlke'nin varlığını kanıtlamak için kullandığı yöntem aslında kelamcılarının kullandıkları yöntem ile aynıdır. Onun görüşü sürekli Meşşâîler ile kelamcılar arasında durmaktadır..." sözüdür.<sup>130</sup>

2. İbn Rüşd'ün 'Metafizik Büyük Şerhi'nde söylediği "İbn Sina bu konuda çok büyük bir ölçüde karışıklık meydana getirdi. Zira o, 'vahid' ve 'mevcud' kavramlarını zata zaid olan sıfatlar olarak algıladı. Kelamcı Eş'arîlerin sözlerini işitip de kelimelerini Metafizik düşüncesiyle mezcettiği halde böyle bir karışıklığa meydan vermesi, gerçekten bu zat için gelecek hayret edici bir şeydir." sözüdür.<sup>131</sup>

3. İbn Rüşd'ün 'Tehafütü't-Tehafüt' adlı eserinin Gazzalî'ye yazılan en önemli reddiyesi olarak görülmesine rağmen İbn Rüşd'ün bu reddiyesinde İbn Sina'nın görüşlerine yöneltilen tenkitler ile İbn Sina'yı savunmak için kitabın yazılmış olmaması.<sup>132</sup>

Görüldüğü gibi İbn Rüşd'den alıntılanan bu görüşler, Cabirî tarafından İslam felsefesindeki ayrı bir metodolojinin ortaya çıkışına işaret etmek için kullanılmıştır. Ona göre İbn Rüşd, Batı İslam felsefesini sistemleştiren en önemli filozoftur. Cabirî'nin yaptığı Batı-Doğu ayrımı, felsefî bir ayrımdan ziyade kanımızca jeo-politik bir yaklaşım sergilemektedir. O, özellikle yukarıda zikrettiğimiz doğudaki Emevî-Abbasî devletlerinin siyasetinin, entelektüel düşüncenin oluşumunu belirleyici bir konumda yer aldığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla, bize göre Cabirî, İbn Rüşd'ün felsefe tasavvurunu açıklayabilmek için ilk olarak İbn Rüşd'ün bilinçdışında yatan doğudaki İslam toplumu ile ilgili fikirleri hakkında algısını ortaya koymakta, İbn Rüşd'ü buna göre konumlandırmaya çalışmakta ve bunun neticesi

---

<sup>129</sup> Cabirî, Nahnu ve't-Türâs , s. 213.

<sup>130</sup> Cabirî, İbn Rüşd'ün bu ibaresini Abdurrahman Bedevî'ye dayanarak zikretmektedir. Zira İbn Rüşd'ün *Tefsir es-Sima'u't-tabî* adlı eserinin Arapça aslı günümüze ulaşmamış ve bu cümle Latince tercümesinden nakledilmiştir. Bkz. Bedevî, Abdurrahman, *et-Türasü'l-Yunanî fi'l-Hadaretü'l-İslamiyye*, Kahire, 1965, s. 285.

<sup>131</sup> İbn Rüşd, *Tefsir Ma Ba'det't-Tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrût, 1938, s. 313.

<sup>132</sup> Cabirî, Nahnu ve't-Türâs, s. 213-214. Cabirî, İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler üzerinde Mağrib ile Maşrik'in felsefî düşünceler arasında epistemolojik kopma teorisini kurmaya çalışmıştır. Onun akılcılık ve aydınlanma bağlamındaki fikirleri ile uyum sağlayan epistemolojik kopma teorisi sonraki bölümde ele alacağız. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı eleştirileri hakkındaki bilgi ve değerlendirme için bkz. Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakimeyn", *Divan: İlmî Araştırmalar*, 2001,c. 6, sy. 10, s. 145-172.

olarak ‘Doğu İslam Düşüncesi’ tezini jeo-politikçi bir yaklaşımla açıklamaktadır. Zira ona göre Doğu İslam dünyasına nazarı düşünce kimliğini kazandıran Şeyh-i Reis İbn Sina, Gazzalî, Şehristanî, Fahreddin er-Razî ve Nasîrüddin et-Tûsî gibi büyük düşünürleri; farklı mezhep ideolojisine mensup olsalar dahi, onları birleştiren şey buldukları coğrafya ve ortak bir siyasî anlayışa sahip belli bir siyasî iradeye ilmî hizmetler sunmalarıdır.<sup>133</sup> Dolayısıyla Cabirî’ye göre İbn Rüşd Doğu İslam Düşüncesinin, bütün ideolojilerin farklılığına rağmen problematiklerin ve bunlara yaklaşımlar konusunda bir olduklarının tamamen farkında olup onları kendisinden ötekileştirdiği için epistemolojik kopma noktasında durmaktadır.

Görülen o ki Cabirî’de akılcılık ve aydınlanma kavramları, bir sikkenin iki yüzü gibi neredeyse aynı anlamı ifade etmektedir. O, çağdaş Arap düşüncesini meşgul eden orijinallik – yenilik ilişkisi çerçevesinde oluşan problematikleri çözmek için moderniteyi içeriden gerçekleştirme stratejisini İslam düşüncesine uygulamaya çalışarak İslam’daki akılcılık ve aydınlanma kökenlerinin genetik haritasını ortaya koymaktadır. Benimsediği yapısalcı yaklaşımının en genel çerçevesini oluşturan coğrafya ve siyaset unsurlarının, sonraki aşamada gelişen düşünce paradigmalarında etkili olduğunu düşündüğünü görmekteyiz. Bununla birlikte Cabirî’nin Arap siyasal aklında belirleyici bir konumda bulunan akide, kabile ve ganimet kavramlarının Arap aklının beyan, irfan ve burhan epistemolojik yapılarıyla birlikte nasıl ele alındığını tarih tahlillerinde çok açık olmasa da ara sıra görebilmekteyiz. Nitekim kıyasü’l-gaib ale’ş-şahid akıl yürütme tarzının gelişmesinde akide ve kabile kavramlarının rollerini önceki pasajlarda görmüştük.

Bu bağlamda bir diğer dikkat çeken husus da, Cabirî’nin söylemlerinde İbn Rüşd’ün Doğu İslam dünyasından bağımsız düşünce kurma girişimidir. Diyalektik materyalizmden sıklıkla yararlanan düşünür, başta jeo-politik gerekçelere dayandırarak Doğu İslam dünyasından bağımsız hareket eden Batı İslam dünyasının kendi nazarı düşüncesini kurması bir antitez olarak kurgulamıştır. Doğu İslam dünyasından tam bağımsız bir düşünce olarak Batı İslam dünyasının varlığını iddia etmesi, birçok araştırmacı tarafından salt ideolojik olup bilimsel yanı olmayan bir yaklaşım olduğu konusunda eleştirilere konu olmaktadır.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Cabirî, “giriş”, *Tehafütü’l-Tehafüt*, İbn Rüşd, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, s. 29.

<sup>134</sup> Bu meseleden hareketle günümüzde birçok Cabirî’nin münekkitleri ortaya çıkmış ve Arap düşüncesinde birçok kitap ve makale yayınlanmıştır. Bunlardan en dikkat çeken Suriye asıllı Marksist düşünür Tayyib Tizinî ile George Tarabişi isimli düşünürlerin eserlerine bkz. Tarabişi, George, *Mezbahatü’l-Türas fi’s-Sekafeti’l-Arabiyyeti’l-Muasira*, Beyrut, Darü’s-Sakî,

Kanaatimize göre coğrafya ve siyasetin klasik İslam düşüncesindeki etkisini araştırmak açısından Cabirî'nin bu tartışmayı gündeme getirmesi önemli olmakla birlikte düşünürün mensup olduğu coğrafya ve kültürün etkisiyle Batı İslam dünyasının Doğu İslam dünyasından daha akılcı ve üstün gördüğü ilerlemeci aydınlanmaya daha elverişli gibi bir neticeye götürmesi bilimsel açısından masum bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Dolayısıyla ona göre Arap-İslam düşüncesi, bu epistemolojik yapılar arasında yaşanan çatışmalardan ortaya çıkan krizlere maruz kalmakla arzulanan ilerlemeyi gerçekleştirememektedir. Cabirî bu durumdan kurtuluş için kapsamlı bir sistem olarak kendi İbn Rüşdçülüğünü takdim etmeye çalışmakta ve Arap-İslam düşüncesinin yeniden kurulması için Batı İslam düşüncesinin etrafında yeniden düzenlenmesine davet etmektedir.

## II. *Epistemolojik Kopma Olarak İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuru*

Cabirî, İslam düşüncesinin mevcut sıkıntılı durumdan kurtuluş için Maşrikî İslam'dan Mağribî İslam'a geçerek yeni bir coğrafyada ümitler aramaya çalışırken İbn Rüşd'ü kurtarıcı olarak görmüştür. O, İbn Rüşd'e girmeden önce onun evrensel akılcılık ve İslami aydınlanma hareketi ile ilgili genetik haritasını vermeye çalışmıştır. Buna göre Doğu İslam dünyasında meydana gelen nazarî tefekkür konusunda Abbasî dönemini merkeze alarak değerlendiren Cabirî, Endülüs ve Mağrib bölgesini kapsayan Batı İslam dünyasında oluşan nazarî tefekkür için Muvahhidîler dönemini esas almaya çalışmıştır. Onun Muvahhidîler dönemini esas almasında etkili olan en bariz neden İbn Rüşd'dür. Dolayısıyla Cabirî'ye göre daha önce bahsettiğimiz Farabî'nin din-siyaset bağlamında kelamın tecrübî akılcılığı yerine kozmolojik bir akılcı ikame etmeye çalışması ile başlayan ve İbn Sina'nın uzlaşmacı ve seçmeci (eklektik) metodu ile din ile felsefenin birleştirilmesi ile neticelenen çabasının etkisi ile Doğu İslam dünyasında zirveye ulaşan felsefî tefekkürün oluşumu, Gazzâlî'nin Tehafüt'teki çabalarıyla yeni bir alternatif paradigmanın ortaya konulmadığı için İbn Sina'nın etkisini devam ettiren dinî felsefenin çıkmazları arasında mahpûs kalmıştır. Bu yüzden de yeni alternatif paradigmanın doğulu İslam düşünürlerinin üzerinde bir bütün olarak eleştirel

okuyan ve kendisi bir antitez olarak ortaya çıkan Batı İslam dünyasındaki İbn Rüşd felsefesi olduğu söylenebilir.<sup>135</sup>

Bu sebeple Cabirî, 'İslam felsefesi' yada 'İslam'daki felsefe' olarak adlandırdığımız nazari tefekkürün, fiili olarak birbirini tamamlayan bir oluşum sürecini teşkil etmesi bakımından akılcılık açısından aynı bakış ve yöntem takip ettiğini söylemesine rağmen, Mağrib'de ele alınan felsefi konuların problematlere yaklaşım yönünden değişik bir yapı arzemesinden ötürü, Muvahhidîler dönemindeki Mağrib'de bulunan felsefe ekolünü bağımsız olarak incelemek zorunda kaldığını söyleyerek İslam felsefesinde yaptığı Doğu-Batı ayrımını doğal bir şey olarak gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ona göre İslam felsefesi, yöntemi, kavramları ve problematikleri ele alınış şekli bakımından özgünlükleri çeşitlendirmiştir. Dolayısıyla doğuda meydana gelen özellikle Farabî ve İbn Sina'nın başını çektiği İslam felsefe ekolü, Yeni Eflatuncu eski Harran felsefe ekolünden problematik yaklaşımı yönünden çok büyük ölçüde etkilenmiş ve bu yüzden dinî bir felsefe yolunu benimsemiştir. Buna karşılık Batı'da İbn Rüşd'ün başını çektiği felsefe ekolü, toplumsal ıslahat hareketinden çok etkilenmiş, özellikle Muvahhidî devlet ideolojisinin kurucusu İbn Tûmert'in taklitçiliğe karşı dinî tecdit düşüncesinin İbn Rüşd'ün problemiği üzerinde çok büyük etkisi olduğu varsayılmıştır. Sözkonusu dinî tecdid düşüncesi olarak taklitçiliği bırakıp asıllara dönüş fikri, İbn Rüşd'ün felsefedeki asıllara dönüş olarak Aristoteles'e dönüş düşüncesinin zeminini teşkil edecekti.<sup>136</sup>

Cabirî, bir disiplin olarak İslam felsefesi filozoflarının ele aldıkları konular ve çözümlenmeye çalıştıkları temel problemler bakımından aynı problematikleri oluşturdukları kabul edilse bile İslam felsefesinin içinde buldukları çevrenin yarattığı psikolojik olgu ile mensup oldukları ideolojik sistem açısından derin farklılıklara sahip olan ekolleri meydana getirdiğini vurgular. Biz bu kısımda Cabirî'nin metodolojisinde önemli konumda bulunan bilinçdışı yapısal kavramı bağlamındaki İbn Rüşd'ün düşünce tarihini inceleyeceğiz. İslam felsefesinin problematiklerine yaklaşımının analizini sonraki bölümde anahatlarıyla yapacağımızı bilgilendirmekle yetineceğimizi belirtmek isteriz.

---

<sup>135</sup> Cabirî, *Nahmu vet-Türâs*, s. 211.

<sup>136</sup> A.e., aynı yer.

Cabirî'ye göre İslam felsefesi kültürel miras olarak ele alındığında onun sadece iki hakim ruha sahip olduğu görülür<sup>137</sup>. Bunlar hususî olarak ya İbn Sinacı ruhu ya da İbn Rüşdçü ruhu taşırlar; umumî olarak ya Doğu İslam dünyasındaki felsefe tefekkürü ya da Batı İslam dünyasındaki felsefe tefekkürü şeklinde tecessüm edebilirler. Buna göre İbn Rüşdçü ruhu, İbn Sinacı ruhtan ayıran temel özellik '*epistemolojideki ayrımı sağlayan şey olup bilgi alanında geçmişin tahakkümünden kopma*' (el-katîa el-îpistimolociyye) olarak tanımlanmaktadır.<sup>138</sup> Görüldüğü gibi Cabirî burada önceki bölümde bahsettiğimiz bilinçdışı yapısal kavramları bilinçdışı psikolojik olgu ve ideolojik hükümler ile gerekçelendirerek Doğu ve Batı olarak İslam düşünce ekollerini ayırmaya çalışmaktadır.

Bu bağlamda Cabirî, İbn Rüşd'ün felsefe tasavvuruna bir epistemolojik kopma yaklaşımı atfederek, bunu İslam felsefesini günümüzde anlamlandırabilmek için bir *araç* olarak kullandığını itiraf etmektedir.<sup>139</sup> Dolayısıyla buradaki icadının farkındadır. Ona göre Batı İslam dünyasında gelişen nazarî tefekkürün ulaşabileceği zorunlu sonuç epistemolojik kopmadır. Dolayısıyla epistemolojik kopmayı meydana getiren İbn Rüşdçü ruhun bilinçdışındaki yapısı ele alınacaktır. Böylece Cabirî tarafından iddia edilen Mağribî felsefe tefekkürünün oluşum süreci de ortaya çıkacaktır.

Cabirî'ye göre burada etkili olan ilk neden, yine toplumsal ve siyasî şartlardır. İlk olarak ona göre İbn Rüşd'e gelinceye kadar İslam dünyasında yaygın olan temel epistemolojik yapıların, birbirinden farklı üç temel yapısal sistem olarak tecessüm edebildiğini hatırlatmak, yerinde olacaktır. Bunlar daha önce değindiğimiz tarihî kökenlerine ve düşünce sistemlerine bakılarak şöyle özetlenebilir:

1. Beyanî epistemolojik sistem: tarihî kökeni İslam'ın fetihleri ile başlamış olup tedvin dönemindeki dinî ilimlerin oluşum süreci ile paralellik göstermiş, İslam'ın kuruluş dönemini esas alan ve düşünce güvenini geçmişte arayan bir düşünce sistemidir. Bu

---

<sup>137</sup> Düşünürümüz, genellikle kullandığı ikili değer üzerinde mantıksal akıl yürütme tarzını benimsemiştir. Buna göre İslam dünyası ikiye bölünmektedir ki ya Doğu ya da Batı, İslam düşüncesinin ruhu ya İbn Sinacı ya İbn Rüşdçü, ya akılcı yada akılcı olmayan gibi karşıt kavramları kullanarak diyalektik yaklaşımını sık sık sürdürmektedir.

<sup>138</sup> Cabirî, Nahnu ve't-Türâs, s. 212. Cabirî'nin epistemolojik kopma kavramı, çağdaş Fransız bilim tarihçisi ve felsefecisi Bachelard'dan ödünç aldığı görülmektedir. Buna göre bilimsel bilginin sağduyudan ayrılışı ile, farklı bilimsel kavramsallaştırmalara karşılık gelen bilimsel teorilerin mukayese edilemezliğini ifade eder. Epistemolojik kopmaya yol açan teoriler, sadece yeni bilimsel kavrayışları değil aynı zamanda kökten bir biçimde farklılık gösteren yeni bilimsel yöntem anlayışlarını doğurur. Bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma, 1999, s. 308-39.

<sup>139</sup> Cabirî, Nahnu ve't-Türâs, s. 213.

epistemolojik sistemde ilk bilen özne, İslam ile tanışan ilk Arap toplumdur. Buna göre bilgi İslam-Cahiliyye arasında kurulan epistemik ilişkilerden oluşturulup İslam ve Cahiliyye'nin kavramsallaştırılmaları ile idrak edilen bir düşünce sistemidir. Dolayısıyla İslam ile tanışan ilk Arap toplumunun bilinçdışı dünyası, Beyan epistemolojisinin psikolojisini oluşturur.<sup>140</sup>

2. İrfanî epistemolojik sistem: tarihî kökeni çok eskilere dayanan hermetik akımlarının fethedilen İslam coğrafyasında bıraktığı kültürel bir miras idi. İrfanî yapının oluşumu, tasavvufî akımlarının oluşum süreci ile paralellik göstermiştir. Arınma ve ruhanî tekamülün yöntemini esas alan ve düşünceye karşı güvenini gizemli akılda arayan bir düşünce sistemidir. Cabirî'ye göre bu tarzdaki düşünce, zorunlu olarak neticede akli devre dışı bırakacak bir düşünce sistemidir. Bu epistemolojik yapı, din görünümündeki irrasyonel bir sistemi arzeder. Dolayısıyla çok çelişkili bir idrak biçimi olup burada bilen özne *kamil insan yada masum imam* olarak manevi otoritelerdir. Bu epistemolojik sistemin altyapısını oluşturan beden-ruh kavramsallaştırılmasına dayanan psikolojidir.<sup>141</sup>

3. Burhanî epistemolojik sistem: tarihî kökeni Aristoteles'e dayanan rasyonel bir düşünce sistemidir. Bilen özne, insan türünün ortak aklıdır. Bu epistemik sistemin İslam'daki kuruluşu, akli ilimlere olan ihtiyaca binaen Yunan felsefesinin Arapça'ya tercüme edilmesi ile başlamıştır. Burhan epistemolojisinde temel bilgi yöntemi, istidlale dayanan mantıksal çıkarımlardan oluşan kavramsallaştırmadır. Burhanın altyapısını oluşturan şey ise, bilmek için bilim kurma (el-ilm li ecli'l-ilm) psikolojisidir.<sup>142</sup>

### C. İDEOLOJİ VE FELSEFİ DÜŞÜNCELERİN GELİŞMELERİ İLE İLİŞKİSİ

Biz burada İbn Rüşd'ün içinde olduğu ve Büyük Şarih vasfındaki araştırmaları ile geliştirmiş olduğu burhanî sistemi merkeze alarak konuyu düşünce tarihini takip etmekle inceleyeceğiz. Bu bağlam Cabirî'ye göre burhan ilimleri, başlangıçta doğudaki Abbasîlerin iradesiyle kurulmasına rağmen epistemolojinin bilinçdışındaki psikolojisinde toplumsal-siyasî ihtiyaçlardan doğan din ile felsefenin birleştirilmesine yönelmiştir. Halbuki batıda bunun tam tersi olarak din ile felsefe arasında ayırım yapma psikolojisi sözkonusudur. Batı İslam dünyasını böyle bir psikolojiye sevkeden en önemli neden ise Abbasî-Fatımî devletlerinin çekişmesi ve her iki devletin resmî ideolojilerini temsil eden kalamî düşünce akımlarının,

<sup>140</sup> Cabirî, *Binyetü'l-'Akli'l-'Arabî*, s. 13-15.

<sup>141</sup> A.g.e., s. 251-270.

<sup>142</sup> A.e., s. 383-413.

Endülüs Emevî devletini tehdit altında bırakmasıdır. Ona göre o dönemde dağılmaya yüz tutan Emevî devletinin bekasını savunan bir düşünür olarak İbn Hazm'ın, Şafîlikten bağımsız bir Zahirîyye mezhebini kurarak hem kelimî hem fikhî taklidi yasaklaması, beyan epistemolojisi açısından bağımsız bir Mağribî psikolojisinin doğmasına neden olmuştur.<sup>143</sup>

İbn Hazm'ın kurduğu Zahirîliğin daha sonra doğacak olan İbn Rüşdçü felsefe tasavvuruna gebe olduğunu<sup>144</sup> söyleyen Cabirî'nin İbn Hazm'ı nasıl ele aldığına kısaca değinmek uygun olacaktır. Şöyle ki, Cabirî'ye göre İbn Hazm'ın Zahirîliği, derin felsefî boyutları olan Beyan epistemolojisini yeniden kurma, Beyan'ın Burhan epistemolojisi ile yeniden ilişkilerini düzenleme ve İrfan epistemolojisini kesin çizgilerle dışarıda tutma amacıyla sarfedilen epistemolojik çabadır.<sup>145</sup> Başta Abbasî hilafetinin kelamcı ideolojisi Fatımî hilafetinin batınîliğine karşı oluşturulan Endülüs Emevî devletinin bir ideolojisi olarak ortaya çıkarken sonra gelen Mağrib-Endülüs düşünürlerinin kimliğini oluşturmuştur. İbn Hazm'ın İbn Rüşd açısından etkisi özellikle Beyan ile Burhan ilişkileri hakkındaki görüşleridir. Buna göre İbn Hazm'ın Zahirîliği, sadece fikhî manada Şafîlikten kaynaklanan bir yorum olarak Davud el-Isbehanî'nin zahirîliği gibi sathî bir şey değildir. Ona göre bu, batınîliğin reddi anlamındaki İrfan epistemolojisinin tamamen dışlanmasıdır. Cabirî'ye göre, İbn Hazm'ın en önemli başarısı geçmiş asıl ile karşılaştırma mantığını taşıyan kıyasın yerine 'delil' denilen yeni bir kavramsallaştırmaya giderek bizzat akıllı kaynak yapmaya çalışmasıdır. Bunun bir sonucu olarak İbn Hazm'ın kabul ettiği şer'î kaynaklar Kur'an, Sünnet, İcma ve akıldır.<sup>146</sup> Konumuz açısından Cabirî'nin İbn Hazm'ın beyanî akılcılığı ile irtibat kurmaya çalıştığı İbn Rüşd, felsefe tasavvuru için de bir köken araştırması sunmaktadır. Nitekim Cabirî, İbn Hazm'ın görüşünü şu sözle özetlemektedir: "Kur'anî olan herşey, makuldür, Her makul, Kur'anî'dir".<sup>147</sup> Bu söz İbn Rüşd'ün "felsefe, Şeri'at'ın dostu ve süt kardeşidir" sözünü<sup>148</sup> andırmaktadır.<sup>149</sup>

---

<sup>143</sup>Cabirî, *Tekvinü'l-Akli'l-Arabî*, s. 310

<sup>144</sup> A.g.e., s. 310.

<sup>145</sup> A.g.e., s. 309.

<sup>146</sup> Cabirî'nin İbn Hazm'ın şer'î delillerle ilgili görüşü, fikhî açıdan bakıldığında konu ile ilgili değerlendirmede bulunan Muhammed Ebu Zehra'nın İbn Hazm'ın Kur'an, Sünnet ve sahabe-i kiramanın icması dışında sadece ıstıshab kabul ettiği düşüncesiyle örtüşmektedir. Bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Hazm*, Kahire, Darü'l-Fikri'l-'Arabî, 1978, s. 388-389.

<sup>147</sup> Cabirî, *Tekvinü'l-akli'l-arabî*, s. 304.

<sup>148</sup> İbn Rüşd, *Falu'l-Makal*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, s. 125.

<sup>149</sup> İbn Rüşd'ün tevil konusunda dile getirdiği fikhî usûlünün konusu olan icma' deliline dair fikirlerinin İbn Hazm'ın Zahirîliğinden etkilendiği görülmektedir. Buna göre İbn Rüşd'ün zikrettiği üzere icma'nın nazarî konularda gerçekleşmesi

İbn Hazm'ın kurduğu ideolojiyi siyasî ve toplumsal şartların el vermemesinden dolayı gerçekleştiremediğini söyleyen Cabirî, bir ideolojinin kolay kolay ölmeyeceğini vurgulayarak bir asır geçmeden İbn Hazm zahirîliğinin, İbn Tûmert ile yeniden nasıl bir gerçekliğe kavuşturulduğunu anlatmaya çalışır. Biz burada İbn Hazm'ın bütün görüşleri yada Cabirî'nin İbn Hazm'a dair bütün görüşlerini zikretmeyeceğiz. Konumuzla alakalı olan İbn Hazm-İbn Rüşd ilişkisi açısından Cabirî'nin yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız. İşte burada Cabirî, İbn Hazm'ın Zahirîliğinin İbn Rüşd'ü İbn Tûmert'in ideolojisi üzerinden etkilediğini düşünmekte; bu etkileri dinî islahat ve akılçılık felsefesi konusunda İbn Rüşd'ün zihnindeki problemiğini gerçekleştirdiğine işaret etmektedir.<sup>150</sup>

Cabirî, İbn Hazm'ın epistemolojisi ile ilgili olarak bilginin kaynağını akıl ve duyularla açıkça sınırladığını vurgulamaktadır.<sup>151</sup> Ona göre, İbn Hazm'ın eleştirel bir düşünür olması bakımından bu tarzdaki epistemolojiyi tercih etmesi, kelim ve kelamdaki sofist problematikleri aşarak daha yüksek ve daha ileri bir tefekkür yöntemi olan felsefeye yönelmek için bir tepkidir. Buna göre İbn Hazm, Felsefe'yi sadece evrensel bir akıl olarak değil aynı zamanda Şeriat ile aynı gayeyi taşıyan bir sistem olarak görür.<sup>152</sup> Dolayısıyla İbn Hazm, din-felsefe ilişkisi konusunda İbn Rüşd'e öncülük eden bir fakih olarak görülmektedir.<sup>153</sup> Böylece Doğu İslam felsefesinin tezine karşı Batı İslam dünyasına farklı bir felsefî kimlik kazandıran bir şahsiyet olarak karşımıza çıkan İbn Hazm, İbn Rüşd'ün de

---

için imkansız denecek kadar sağlanması gereken koşulları vardır. Tam anlamdaki icma'nın koşulları da (i) kesin bir zaman diliminin sınırlandırılmasıyla bir dönemi belirlemek, (ii) belirlenmiş bir dönemde bulunan her âlimin ve onların bir mesele hakkındaki kanaatlerine dair tam bilgimiz, (iii) sözkonusu mesele hakkındaki âlimlerin görüşlerinin bize mütevatir derecesinde (bir yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir şekilde) intikal edilmesi, (iv) sözkonusu dinî metnin lafzî yada mecazî yorumlara elverişsiz olduğuna dair hiçbir âlim tarafından ileri sürülmediğinin kesin bilgisi, (v) hiçbir yorumun hiçbir âlim tarafından gizlenmediğinin bilgisi, ve (vi) sözkonusu dinî metinde yegane bir yorumun herkes tarafından tasdik edilmesi. Bütün bu koşullar altında eğer felsefî bir konuda icma' vuku bulacaksa burhanî kesinlikle kanıtlanan nazari meselelerde vuku bulması gerekir ki ancak nazari meselelerde konu olan Şer'î bir metnin yorumunda yeterli bir icma' asla ulaşılamaz. Bu sebeple felsefî yada bilimsel meseleler sözkonusu olduğunda burhanî kesinliğin aranması sebebiyle tam bir icma'nın uygulanması vaki değildir. Buna rağmen İbn Rüşd'e göre burhanî olarak kanıtlanmış bir konunun doğruluğunda kesinlik olmasının sebebi aslında kendisinden kaynaklanarak felsefî manadaki doğru ve kesin bir metoda dayandığı sebebiyledir. Halbuki fikhî icma' belki doğası itibarıyla kesin olmayan bir konuda vaki olabilir mesela doğası itibarıyla hatabî veya cedeli bir konuda icma' çıkabilir. Bilindiği gibi hatabî ve cedeli bir şey de tek başına kesinlik veya doğruluk göstermez. Hatabî veya cedeli gibi bir şeyin kesinlik ve doğruluk göstermesi de kendisinden kaynaklanmamış olup birlikte bulunduğu kendisinin dışındaki şeyden yada ârizî bir durumdan kaynaklanır. Bu sebeple her şer'î icma' için mesnet bulunması gerekir. Krş. Taylor, Richard C., "Averroes on the Sharī'ah of the Philosophers", *The Judeo-Christian-Islamic Heritage. Philosophical and Theological Perspectives*, ed. Richard C. Taylor ve Irfan A. Omar, Marquette Studies in Philosophy, Milwaukee, Marquette University Press, 2012, s. 283-304.

<sup>150</sup> Cabirî, *Tekvinü'l-Akli'l-Arabî*, s. 304-311.

<sup>151</sup> A.g.e., s. 309.

<sup>152</sup> İbn Hazm'ın bilginin kaynağı konusundaki görüşü için bkz. İbn Hazm, *el-İhkam Fi Usuli'l-Ahkam*, thk. Ahmed Şakir, Beyrut, Darü'l-Âfaki'l-Cedide, 1983, c.1, s. 65-67.

<sup>153</sup> Cabirî, a.g.e., s. 310.



felsefe ile uğraşan bir fakih olması bakımından felsefedeki problematlere yaklaşım benzerliklerinden hareketle birbirleriyle ilişkilendirilebilmektedirler.

Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün en önemli özelliği, Doğu İslam dünyasından tam olarak epistemolojik bir kopma noktasını oluşturmuş olmasıdır ki İbn Rüşd'ün de siyasî iktidarın desteği ile bunu İbn Hazm'dan daha başarılı bir şekilde gerçekleştirebilmiştir. İbn Hazm'ın kurduğu Zahirîliğin felsefî ideolojisinin siyasî gerçekliğe kavuşturamadığını açıklayan Cabirî, İbn Tûmert'in Muvahhid devletinin ideolojisini kurarak siyasî bir devrimle bunu başardığından bahseder. Dolayısıyla İbn Tûmert'in ideolojisi ve Muvahhidîler devleti ile ilişkisi bakımından Cabirî'nin İbn Rüşd yaklaşımlarını ele almakla devam etmemiz uygun olacaktır.

Cabirî, Mehdî b. Tûmert'in hareketini tabandan gelen bir devrim olarak görmektedir.<sup>154</sup> Zira İbn Tûmert, Murabıtlar devletindeki halk tabakasından yetişmiş bir âlim idi. Hicrî 484 yılında Fas'tan Endülüs'e geçerek orada hakimiyetini kuran Murabıtlar çölden geldikleri için Endülüs'teki yerli müteşeddit Malikî fukahaya çok bağımlı kalınca şehirli krallıklar (mülûkü't-tavaif) dönemindeki serbest düşüncenin gelişim süreci baskı altına alınmıştır. Malikî mezhebinin taklidi genel kural yapılmış ve teşbih ile tecsim inancını yansıtan sorunlar dine zarar vermiştir. Taklide karşı ve asıllara dönüş çağırısı yapan İbn Tûmert'in hareketi, dinî-toplumsal ıslahat için 'iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma' ilkesine dayanarak dinî-siyasî bir devrim gerçekleştirmiş ve Murabıtlar devletine son vermiştir.<sup>155</sup> Cabirî, bu şekilde İbn Tûmert hareketi ile İslam'ın ilk döneminde ortaya çıkan akılcılık akımları ile Abbasî aydınlanması arasında düşünce ilişkisi kurmuştur.

Taklide karşı çıkması açısından İbn Tûmert ideolojisini İbn Hazm ile ilişkilendiren Cabirî, bunun Batı İslam dünyası nazarî tefekkürünün temel karakterini teşkil ettiğini düşünmüştür. Cabirî'ye göre İbn Tûmert'in en önemli görüşü, Doğu İslam dünyasının epistemolojisindeki iki kavram arasındaki ilişkiyi anlamlandırabilmek ve sorunlarını çözümlmek için üçüncü bir kavramdan yardım almak şeklinde açıkladığı 'üçlü değer'

---

<sup>154</sup> Cabirî'nin bir televizyon programında modern dönemdeki Selefi hareketinin bir Arap millî hareketi olarak değerlendirilebileceğini söylemesi, benzerlik bakımından aydınlanma fikrine dair görüşlerini yansıtmaktadır. Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=7cmTUDy8fsw>, yayın tarihi 24.06.2011.

<sup>155</sup> A.g.e., s. 311

formülünün olumsuz ile olumlunun (el-nefy ve'l-isbat) ortasında hiçbir şey yoktur şeklindeki ilke ile reddedilmesidir. Buna göre Doğu İslam dünyasında dinî düşünce ile felsefe arasındaki ilişkiyi kurabilmek için oldukça Yeni Eflatunculuktan etkilenen Harran felsefe okulundan yararlanarak onlar gibi irfana yönelmekten dolayı felsefî din veya dinî felsefe olarak ikisinin birleştirilmesi ile birçok sorunu beraberinde getirdiği kastedilmiştir.

Cabirî'ye göre İbn Tûmert'in Murabıtlara karşı çıkışı, üç çerçevede değerlendirilmektedir. Birinci olarak onun fıkhıdaki delalet bakımından kıyasın problemlerine değinilmekte ve kıyastaki illet denilen şeyin gerçekte illet olmadığı, gerçek illetin ise asıl olduğu şeklindeki iddiayı savunmasıdır. Dolayısıyla ona göre şer'î bir hüküm, zan ve şüpheyi taşıyan bir yöntemle sabit olamaz. Zira şer'î bir hüküm ancak kesin bir bilgi ile sabit olur.<sup>156</sup> Bu bağlamda İbn Tûmert'in kıyasla ilgili görüşünü değerlendiren düşünür, fıkıhçıların dayandıkları 'kıyasü'l-gaib ale's-şahid' metodunu dile getirmeden karşı çıktığını söylemektedir. İkinci olarak kelam ve inanç konularında İbn Tûmert'in kesin olarak teşbih ve teccimi reddetmesi, gaib âlemi kesin bir şekilde şahid âlemden ayırmaya çalışması ve bu konuda Murabıtları şiddetli bir şekilde eleştirmesi ve sözkonusu metodu metafizik ve teolojik meselelerde de geçersiz saymasıdır. Üçüncü bir çerçeve olarak da İbn Tûmert'in Arap dilbilgisi ve nahiv konusunda kıyasa dayalı akıl yürütme anlamındaki burhana değil de doğru nakil ve teamüle dayanan dil görüşüdür ve bu görüş onun dil konusunda aynı yolu izlediği görülmektedir. Böylece Cabirî, İbn Tûmert ideolojisini oluşturan düşüncenin 'kıyasü'l-gaib ale's-şahid' metodolojisinin eleştirisi olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>157</sup>

Batı İslam epistemolojisinin, ideolojik ve felsefî boyutlara sahip İbn Hazm'ın projesi ile başladığını açıklayan Cabirî, ideolojinin gerçekte uygulanmasının İbn Tûmert ve Muvahhidî devleti ile gerçekleştiğini söylerken İbn Tûmert ile eş zamanlı olarak Endülüs'te İbn Bâcce'nin felsefe çalışmalarını da felsefedeki köklere dönüş hareketinin başlatıcısı olarak takdim etmektedir. İbn Bâcce ile İbn Tûmert arasında herhangi bir ilişkinin doğrudan kurulması için kanıt olmadığını hatırlatmakla birlikte Batı İslam düşünce ekolünün kurucuları olarak İbn Hazm'ın isim vermeden oluşturmaya çalıştığı Batı İslam dünyası düşünce havzası

---

<sup>156</sup> İbn Tûmert, *E 'azzü Ma Yutlab*, thk. Ammar Talibî, Cezayir, Vezaretü's-Sekafe, 2007, s. 35-36.

<sup>157</sup> Cabirî, a.g.e., s. 312-313.

projesine farklı yönlerde gelişmeleri kaydettiğini söylemektedir.<sup>158</sup> İbn Rüşd'ü Batı İslam dünyası düşünce havzasının bir sistem kurucusu ve zirvesi olarak meydana getirmek için Cabirî, bir düşüncenin köken şeceresini ve gelişim haritasını çizerek bir açıdan ortaya İslam'ın evrensel akılcılığını ve aydınlanma ideallerini taşıyan bir Batı İslam dünyası düşünce geleneğini önplana çıkarmış oldu. *Böylece Cabirî'nin Mağribî İslam düşünce ekolünün Zahirîliği 'asl'ından İbn Rüşd'ün 'akl'ına geçiş sürecini anlatmış olduk.*

İbn Rüşd'ün Muvahhidî bağlamı açısından Cabirî'nin yaklaşımlarına geçmeden önce bu bağlamda Cabirî'nin Klasik İslam Düşüncesine yaklaşımı konusundaki eksikliğini görebiliriz. Nitekim Cabirî'nin Mağripçi yaklaşımı ile karşılaştırmak için bir örnek olarak Hodgson'un yaklaşımına kısaca değinebiliriz. Özet olarak *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* adlı eserini kaleme alan İlhan Kutluer, bu kitapta Mervanî ve Abbasî halifeleri dönemindeki klasik medeniyeti merkeze alan M.G.S Hodgson'ın klasik İslam felsefesi tarihi hakkındaki görüşlerinin eksikliğine işaret etmektedir. Ona göre Hodgson'ın merkezî hilafetle klasik çağı özdeşleştirilmesi onüçüncü yüzyılın yarısına kadar devam eden felsefî dinamizmi ve yenilikçiliği ihmal etmektedir.<sup>159</sup> Bu açıdan Cabirî'nin buradaki yaklaşımı da bu yönü ile benzerlik göstermektedir. O, gerek Batı İslam düşünce tarihini gerek İbn Rüşd'ü akılcılık ve aydınlanma gözü ile okuduğu için batılı İslam düşüncesinin doğulu İslam düşüncesi ile, İbn Rüşd'ün başka Doğulu filozof yada din âlimleri ile olan organik bağlarını birçok yerde gözünden kaçırmıştır. Şimdi bu çerçevede İbn Rüşd hakkında daha ayrıntılı bilgilere yer vererek konuya devam etmek uygun olacaktır.

Cabirî'ye göre İbn Rüşd ile Muvahhidî devleti arasındaki ilişki, ideolojik olmaktan ziyade ilmî projeler üzerinde kurulu ve Muvahhidî devletinin gerçek anlamdaki kurucusu İbn Tûmert'in halifesi olan Abdülmü'min'in hükümdarlığı döneminde gerçekleşmiştir. Devleti fikrî bir hareket temeli üzerinde inşa eden Abdülmü'min, devleti 'talebe' denilen resmî eğitilmiş bir devşirme sınıfını oluşturarak kurumsallaştırmaya çalışmıştır.<sup>160</sup> Genel olarak iki gruba ayrılan talebe, talebetü'l-müvahhidin ile talebetü'l-hadar olarak zikredilmektedir. Cabirî'ye göre bu ayrım mensup oldukları kabile bağı ile alakalıdır. Buna göre talebetü'l-

---

<sup>158</sup> A.g.e., s. 314.

<sup>159</sup> Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 15-16.

<sup>160</sup> Hourani, George F., *Averroes on the harmony of religion and philosophy*, Londra, Lowe & Brydone, 1976, s. 10-11.

müvahhidin genellikle İbn Tumert ile yakınlığı olan berberî masmûde kabilesine bağlı ve askerî bürokratlardan oluşturulurken talebetü'l-hadar Endülüs-Mağrip şehirlerinden gelen kültürlü ailelere mensup olan bürokratlardan oluşturuluyordu.<sup>161</sup> “Talebe” denmelerinin sebebi muhtemelen İbn Tûmert’in doktriner eseri olan “E‘azzü Ma Yutlab” adlı eserini cemaatin ideolojisi olarak okumalarından ötürüdür. Cabirî, Abdülmü'min'in bu devlet adamı sınıfını yetiştirmek için bir eğitim müfredatını ve metodolojisini sistemleştirmek üzere bir heyet kurduğunu söylemektedir. Ebu Ya'kub Yusuf b. Abdülmümin'in tahta geçmesiyle halifenin divanında yer almaya başlayan İbn Rüşd, böylece Batı İslam dünyasında felsefe projesini gerçekleştirmeye başlayacaktı.<sup>162</sup> Kanımızca Cabirî, Muvahhidî devletinin İslam akılcılığı ve aydınlanma hareketi olarak Abdülmü'min ve Ebu Ya'kub'un halifeliklerinde kültürel ve bilimsel anlamda devrim yaptıklarını göstermiştir. Bununla birlikte Cabirî açıkça söylemese de onun, İbn Rüşd'ün ilmî bakımdan yetişmesi konusunda Muvahhidîlerden olmadığını yani Muvahhidîlerin yetiştirdikleri talebe sınıfından olmadığını düşündüğünü bir sonuç olarak çıkarabiliriz.

Buna göre Ebu Ya'kub Yusuf b. Abdülmümin'i *aydın bir emir (el-emîrû'l-mütenevvir)* olarak tasvir eden Cabirî, sözkonusu emirin İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi düşünürleri kendine özellikle eğitim ve bilim konusunda danışman olarak atamakla büyük bir kültürel inşa projesine imza attığını söyler. Ebu Ya'kub'un lider kişiliği, halife olmadan önce İşbiliye (Sevilla) valisi olduğu<sup>163</sup> sırada Endülüslüler tarafından sevilen bir yönetici olduğu, bu sırada İbn Rüşd ile olan tanışıklığı aktarılır. Cabirî, buradaki İbn Rüşd tarihi yorumunu desteklemek için İbn Rüşd ile Ebu Yakub'un ilk görüşmesi ile ilgili rivayetleri analiz eder. Buna göre Cabirî, İbn Rüşd ile emirin ilk görüşmesinin halife olmadan önce gerçekleştiğini açıklamak için şu nedenleri zikreder :

- İbn Rüşd'ün İbn Tufeyl tarafından halife Ebu Ya'kub b. Abdülmümin'e takdim edildiği halifenin tahta geçtikten sonra yani h.558'den sonra olması anlamına geldiği iddiası, Cabirî'ye göre tarih kaynakları bakımından problemlidir<sup>164</sup> ve bu görüşmenin ilk kez ya da

---

<sup>161</sup> Cabirî, *İbn Rüşd sîretün ve fikr*, s. 44-45.

<sup>162</sup> Cabirî, a.g.e., s. 43.

<sup>163</sup> Abdülvahid el-Merraküşî, *el-Mu'cib Fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib*, thk. Muhammed Said el-İryan ve Muhammed el-'Arabî el-İlmî, Kahire, Darü'l-İstikame, 1949, s. 223.

<sup>164</sup>Bkz. Abdülvahid el-Merraküşî, a.g.e., s. 242-243.

ikinci kez olması açısından çelişkili bilgileri ihtiva etmektedir. Hatta bazı tarihçiler, İbn Rüşd'ün halife ile ilk görüşmesinin onun İşbiliye kadılığına atandığı yıl olan h.564'te olduğunu söyler. Dolayısıyla ilk görüşmeyi tarihlendirme konusunda şüpheler vardır.<sup>165</sup> Cabirî, ilk görüşmeyi İbn Rüşd'ün Muvahhidî hükümdarlar ile ilişkisini belirleyecek önemli bir olay olarak düşündüğü için sözkonusu bilgileri hatalı bulmaktadır.

- Sözkonusu rivayette aktarılan İbn Rüşd'ün Ebu Ya'kub hakkında atıfta bulunurken "emirü'l-müminin..." diye bahsetmesi, halifenin daha önce kendisini tanımadığını ifade eder. Çünkü halife onun ismini, babasının kim olduğunu ve hangi nesepten geldiğini sormuştur. Dolayısıyla bu olayın, Ebu Ya'kub'un tahta geçmeden önce babası olan hükümdar tarafından İşbiliye valisi olarak tayin edildiği ilk yılında yada ikinci yılında olması muhtemeldir ki İbn Tufeyl'in Ebu Ya'kub'un maiyetine katılması, Onun İşbiliye valiliğinin ilk yılında yani h.548'de gerçekleşmiştir. Bunu esas aldığımızda Cabirî'ye göre İbn Tufeyl'in İbn Rüşd gibi etrafında kültürlü gençlerle çevrili meşhur olan âlim bir genci, genç valiyle tanıştırmaması ve bunu on yıl kadar geciktirmesi pek makul gözükmemektedir.

- İkinci olarak Muvahhidîlerin ilk halifesi Ebu Ya'kub'un babası Abdülmü'min'in h.548'de İbn Rüşd'ü Merakeş'e davet etmiş olmasıdır. Cabirî'ye göre İbn Rüşd, yeni kurulan devletin adamlarını yetiştirmek için bir eğitim sistemi kurmak konusunda halifeye danışmanlık yapmak üzere gitmiştir. Cabirî, İbn Rüşd'ün Merakeş'e gittiğinde zaten İşbiliye kadısı sıfatı ile gittiğini gösteren bir kaynak zikretmektedir. Kadı Abbas b. Mansûr es-Sümlalî'nin (ö.1959) aktardığı bu kaynağa göre İbn Rüşd o zaman hem Endülüs (İşbiliye) kadısı hem de Mağrib kadısı olmuştur fakat bu bilgi modern bir kaynağın yorumu olarak görüldüğü için tartışmalıdır.<sup>166</sup>

- Üçüncü olarak İbn Rüşd'den rivayet edilen Ebu Ya'kub ile ilk görüşme hikayesi, Ebu Ya'kub'un halife olduğu sıradaki anlatıma dayandığı için ifadede bazı karışıklıklar ortaya çıkma ihtimali vardır. Buna göre zikredilen hikayenin tarihi ile ilk görüşmenin gerçekleştiği tarih karıştırılmıştır.

- Rivayette geçen İbn Rüşd'ün halifeye felsefe ile uğraştığı için haya ettiğini ve endişe duyduğunu söylemesinin ancak ilk görüşmede söylenebilecek şeyler olduğunu düşünen

---

<sup>165</sup> Bkz. Cabirî, a.g.e., s. 45-49.

<sup>166</sup> Abbas b. İbrahim es-Sümlalî, *el-İ'lam bi Men Halle bi Merraküş ve Ağmat mine'l-A'lam*, Rabat, el-Melekiyye, 1993, c.4, s. 131. Krş. Montada, Josep Puig, "Ibn Rusd and The Almohad Context", *Studies in Jewish History and Culture*, ed. Giuseppe Veltri, *Studies in The History of Culture and Science*, Leiden-Boston, Brill, sy. 30, 2011, s. 189-208.

Cabirî, verilen tarihin h.558'in olamayacağını savunur. Zira İbn Rüşd, bu tarihe kadar birçok felsefî eserleri kaleme almıştır. Felsefe ile on yıldır uğraştığı bilinen biri olarak İbn Rüşd'ün böyle şey söylemesi pek makul gözükmemektedir. Dolayısıyla ilk görüşme h.548 yılında gerçekleşmiştir.

Cabirî, burada ilk görüşmenin, Ebu Yakub'un tahta geçmeden önce İşbiliye valisi iken gerçekleştiğini bu şekilde destekleyen yorumlar getirmektedir. Zira o, bundan sonraki sürecin, İbn Rüşd'ün Muvahhidî devletinin desteği ile kurulacak felsefenin asıllarına dönüş projesini başlatacağını iddia edecektir.<sup>167</sup> Dolayısıyla bu olay, kronolojik olarak İbn Rüşd'ün düşüncesini tayin edecek nitelikte önemlidir.

İlk görüşmenin ardından Muvahhidî hükümdar Ebu Ya'kub Yusuf b. Abdülmümin'den en üst seviyede destek kazanan İbn Rüşd, Cabirî'ye göre aydın (mütenevvir) halifenin savaş sırasındaki âni ölümü üzerine ehliyetli olarak görülmeyen oğlunun tahtı ele geçirmesiyle beklemediği bir felakete kurban olarak gidecekti. Halife Ebu Ya'kub'un yerine geçen oğlu Ebu Yusuf el-Mansûr, babasının bir kale kuşatmasında aldığı ağır yaradan dolayı dönüşte ölünce babasının ölüm bilgisini başka kardeşleri ve amcalarından gizleyerek tahtı ele geçirmeye çalışmıştı. Kabilesi ve devlet adamları nezdinde pek takdir göremeyen yeni halife, kendisine karşı isyana teşebbüs eden kardeşlerini ve akrabalarını şiddetle ortadan kaldırmıştı. Bu durum, devlette güvensizlik ortamını oluşturmuştu. Cabirî, döneme şahitlik eden tarihçi Abdülvahid el-Merraküşî'den naklederek halifenin kendine sadık kalacak dindar insanlardan devşirilen has bir ordu kurduğunu anlatmıştır. Cabirî, halife el-Mansûr'un kendine farklı bir kimlik kazandırmak için zahidane bir hayata yöneldiğini ve sürekli hadis âlimleri ile oturup kalktığını vurgulamıştır. O, halifenin has askerleri anlamına gelen yeni 'talebe' ordusunu vafederken el-Merraküşî'nin 'mine's-salihîn el-mütebettilîn' ibaresini yani sadık sofulardan oluşan bir ordu olarak özellikle vurgulamıştır. Böylece o, kültürel olarak zühd eğilimli yeni halifenin felsefe ve aklî ilimlere pek önem vermediğini ve hatta düşmanlık edeceğini anlatmaya çalışmıştır. Cabirî, Ebu Yusuf el-Mansûr devrinde yeni mimarî eserlerin çokça inşa edilmesiyle şehirleşme anlamında gelişmeler yaşandığını ve güçlü has ordusunun kurumsallaştırılması ile askerî anlamda önemli başarılar elde edildiğini ancak

---

<sup>167</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fikr*, s. 45-48.

buna rağmen felsefenin ezilmesinden dolayı kültürel gelişmeler bağlamında başarısız kaldığını açıklamıştır.<sup>168</sup>

Ebu Yusuf el-Mansûr ile İbn Rüşd ilişkisinin başından itibaren pek iyi yürümediğini kaydeden Cabirî, İbn Ebu Usaybi'a'nın İbn Rüşd hakkında naklettiği olayı delil olarak göstermeye çalışır. Buna göre İbn Ebu Usaybi'a sözkonusu olayı şöyle nakletmektedir: h.591'de el-Mansûr, Kurtuba'ya geldiğinde Ebü'l-velid İbn Rüşd'ü huzuruna çağırmişti. İbn Rüşd, huzuruna varınca halife ona çok büyük saygı göstermişti. Halife, onu yanına çok yakın bir yere oturtmuş; o kadar yakın bir yer ki Abdülmümin'in arkadaşı olan Ebu Muhammed Abdülvahid b. Şeyh Ebu Hafs el-Hintafî'nin oturduğu yeri bile geçmişti. İbn Rüşd, halifenin huzurundan çıktığında insanlar ona gelip onu tebrik etmeye başlayınca o "Vallahi bu tebrik edilecek bir durum değil, çünkü müminlerin emiri beni umduğumdan veya düşündüğümünden fazla bir yere yaklaştırdı" demişti.<sup>169</sup> Cabirî, bunu olumsuz bir davranış olarak yorumlamıştır. Nitekim İbn Rüşd, daha sonra Cami'de fakihler önünde yargılanacak ve Elisane'ye bir grup adamıyla sürgün edilecek, orada bir süre mecbûrî ikamete tabi tutulacak, kitapları toplatılarak yakılacak ve felsefe ve eskilerin ilimleri ile uğraşmak yasaklanacaktı.<sup>170</sup>

Cabirî'ye göre hayatının sonunda İbn Rüşd'ün başına gelen baskıların sebebi, felsefe ile dinin çatışması olmayıp dini siyasete alet eden siyasî çıkarların çatışması idi. Buna göre İbn Rüşd sürgünü hakkında rivayet edilen ayrıntılı bilgileri veren ve neden olarak gösterilen Zühre konusunda olduğu gibi küfre düşmesi hakkındaki ithamlar, aslında dedikodu niteliğindeki tahminlerden ibarettir. Cabirî, İbn Rüşd'ün çağdaşı Mağripli tarihçi Abdülvahid el-Merraküşî'nin el-Mu'cib adlı eserinde aktardığı bilgiyi tercih ederek İbn Rüşd'ün başına gelen baskının nedenlerini iki çerçevede yorumlamaktadır. Birincisi, rivayetlerde zikredilen küfre düşüren sözleri veya devleti ve halifeyi rencide edici tavırlarını içeren olgular, hepsi gerçek olmayan birer bahanedir. Gerçek sebep aslında el-Mansûr ile İbn Rüşd'ün arasına giren soğukluktur. Zira İbn Rüşd'ün, hükümdar ile konuşurken teamüldeki yüceltici ve methedici ifadeler kullanmak yerine kaynaklarda "dinler misin kardeşim" (tesma' ya ahî) diyerek el-Mansûr'a hitap etmesi, Onun el-Mansûr'u hükümdarlığa layık nitelikte bir adam

---

<sup>168</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fikr*, s. 55-59.

<sup>169</sup> İbn Ebu Usaybi'a, *Uyunü'l-Enba' fi Tabakati'l-Enba'*, thk. Nizar Rıza, Beyrut, Mektebetü'l-Hayat, ts., s.531 .

<sup>170</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fikr*, s. 61.

olarak görmediğini zımnen göstermektedir. Cabirî, başka ayrıntılarda birbiri ile çelişen rivayetlerin bu konuda aynı görüşü sergilediklerini savunur. İkinci olarak da bütün rivayetler, el-Mansûr, İbn Rüşd ve Kurtubalılar arasındaki rekabet ve çekememezlikten meydana gelen derin meselelerin olduğunu göstermektedir.<sup>171</sup> Buna göre İbn Rüşd'ü kıskanan önde gelen bazı Kurtubalılar, kitaplarında geçen bazı ibareleri toplayıp; 'Venüs'(Zühre) ile ilgili sözler gibi, bağlamından kopararak el-Mansûr'a şikayet ettikten sonra camide resmî olarak yargılanıp sürgüne mahkum edilmesine neden olmuşlardır.<sup>172</sup>

Bütün bunlara rağmen Cabirî, İbn Rüşd ile el-Mansûr arasında geçen krizin gerçek sebebi olarak İbn Rüşd'ün siyaset konusunda yazdığı metinlerde bulunduğunu iddia etmekte, özellikle Platon'un *Devlet* (el-Cumhuriyye) kitabına yazdığı Orta Şerhi'e işaret etmektedir. Zira İbn Rüşd bu kitapta devletin durumunu eleştirmiştir. İbn Rüşd, devletin tiranlığa dönüştüğünü ve bu şekildeki devlet yönetiminin çok sıkıntılı olduğunu düşünmüştür. Cabirî, İbn Rüşd'ün tahta yeni geçen halifeye atıfta bulunarak eleştiriye tabi tuttuğunu düşünmektedir.<sup>173</sup>

Cabirî'ye göre İbn Rüşd, Platon'un *Devlet* kitabına şerh yazarken, el-Mansûr dönemindeki Muvvahhidî devletinin kuruluş dönemindeki amacından saparak iyi insanların iktidarının ve güzel yönetimin yerini, askerî ve zorba bir devlet tarafından ele geçirildiğine kanaat getirmiş durumdaydı. Ona göre filozofumuz tarafından bu eleştirilerde el-Mansûr saltanatının kastedilmesi, ceddi Abdülmümin ve babası Ebu Ya'kub döneminde İbn Rüşd'ün felsefe konusunda devletten çok destek görmesine rağmen el-Mansûr döneminde çok baskı görmesinden dolayıdır. Buna rağmen İbn Rüşd, hayatının sonuna doğru kendini ilme vererek fikirleri tashih etme ve düşünce ıslahatları gerçekleştirme için zaman ayırmış ve toplumdan uzak kalmayı tercih etmiştir. İbn Rüşd bu dönemde yoğun bir şekilde kendi kitaplarını telif etmiş ve Aristoteles'in felsefî külliyatına yorumlar yazmıştır. Cabirî, İbn Rüşd'ün uğraştığı son alanlardan birinin siyaset felsefesi olduğunu dile getirmektedir. Ona göre *Devlet* şerhi ve fıkıh usulüne dair el-Mustasfâ şerhi arasında doğrudan ilişkiler kurulmuştur.<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fikr*, s. 63

<sup>172</sup> Abdülvahid el-Merraküşî, *el-Mu'cib*, aynı yer.

<sup>173</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fikr*, s. 64-67

<sup>174</sup> A.g.e., s. 70.



Cabirî'ye göre filozoflar hayatlarının sonundaki durum açısından iki gruba ayrılmaktadır; birinci grup, kendine bir nevi aklî tasavvuf yolunu tutarak kendi aklını istirahata gönderen filozoflar, ikincisi ise her türlü irrasyonel durumlar karşısında direnen ve onunla karşılaşmaktan kaçınmayan filozoflardır; işte bunların başında İbn Rüşd bulunmaktadır. Cabirî, bu duruma ilişkin bir örnek olarak İbn Rüşd'ün, devletin siyasetindeki irrasyonel olgularla yüzleşmeyi tercih edip fikir yolundan hayatının sonuna kadar vazgeçmeden mücadele etmesini hayranlıkla takdir etmekte ve onu *aydın bir düşünür* konumuna yerleştirmektedir.<sup>175</sup>

Sonuç olarak yukarıda zikrettiğimiz Cabirî'nin, İbn Rüşd ile Muvahhidler ilişkisi bağlamındaki yaklaşımı iki açıdan ele alınmaktadır. Birincisi İbn Rüşd'ün Muvahhidî devlet ile ideolojik ilişkisidir. İkincisi ise İbn Rüşd'ün felsefî çalışmalarında Muvahhidî devletin rolü ve İbn Rüşd'ün devletle bu bağlamdaki ilişkisidir. Cabirî, önceki pasajlarda dile getirdiğimiz gibi İbn Rüşd'ün projesinin devletin eğitim sistemini kurmak ile başladığını, felsefedeki asıllara dönüş projesinin de devletin isteği ile gerçekleştirildiğini ve bu sürecin başlangıcında büyük destekler gördüğünü söylemektedir. O, İbn Tûmert'in tecditçi ideolojisinin dinî-Arabî beyan epistemolojisinin gözden geçirilip yeniden düzenlenmesi anlamındaki asıllara dönüş projesinin, İbn Rüşd'e etki edip filozofun burhan epistemolojisinin yeniden düzenlenmesi için Aristoteles'in gerçek maksatlarına dönüş projesini doğal olarak doğuracağını savunmaktadır. Dolayısıyla dinî tecdidin, felsefî reform ihtiyacını doğurduğu ileri sürülmektedir. Cabirî'nin halife Ebu Ya'kub için "aydın yönetici" (el-emirü'l-mütenevvir) demesi, aslında İbn Tûmert'in dinî tecdit ideolojisinden gelen emir konumundaki birinin doğal olarak felsefe ve onun ilimlerine ilgi duyan bir aydın olacağını düşündüğünün intibahını vermektedir. Ayrıca Ebu Yusuf döneminde Muvahhidî devletinde etkin olmaya başlayan zühd ve tasavvuf izlenimini taşıyan yeni askerî sınıfın oluşum sürecinde felsefe aleyhine dönmeye başlayan güç dengesi, Cabirî tarafından İbn Rüşd'ün hayatının sonunda devlet ile arasının açılmasına neden olan bir dönüm noktası olarak tasvir edilmiştir. Cabirî, Ebu Yusuf'un İbn Rüşd'ün ölümünden birkaç ay sonra vefat etmesi dolayısıyla vefatından önce İbn Rüşd'ü yeniden saraya getirmesine rağmen felsefe ve onun ilimleri konusunda geç kaldığını ve döneminde sadece askerî ve şehirleşme bağlamında

---

<sup>175</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fikr*, s. 70.

gelişmeleri kaydettiğini vurgulamaktadır. Cabirî, böylece geç kalınan son desteğin İbn Rüşd tarafından siyasî anlamda inşa edilecek rasyonel sistemin gerçeğe dönüşmesine de engel olduğuna ima etmektedir. Dolayısıyla Muvahhidîler, Batı İslam dünyasının nazarî düşüncesinin ideolojik ve felsefi anlamda *akılcı ve aydınlanmacı* olarak sistemleşmesini sağladıkları halde akılcı bir siyasetin kurulmasında başarılı olamamışlardır.

#### D. FİLOZOFUN METİNLERİNDEN ÇIKAN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİ

Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün Muvahhidîlerle ilişkisini belirleyen gerçek sebep, onun ilmî kişiliği ve ilimden yana sergilediği duruştur. O, her ne kadar halife ve devlet adamları ile iyi ilişkiler kursa da bunu bir makam mevki elde etmek için değil ilmî çalışmalarına destek kazanmak için kullanmıştır. Cabirî, İbn Rüşd'ün çeşitli tarih kaynaklarına dayalı biyografisine dair bilgilerden onun hayatının ilmî araştırmalardan başka bir şey ifade etmediği sonucunu çıkarmıştır. Zira İbn Rüşd hakkında anlatılanlarda, onun ilmî hayatının haricinde olan neredeyse hiçbir şey yoktur. Cabirî, bunun gerekçesi olarak İbn Rüşd'ün hayatı hakkındaki birçok bilgileri kaybettiğimizden dolayı günümüze ulaşmadığını fakat hakkındaki mevcut bilgilerin hep ilmî hayatı ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır.<sup>176</sup>

Cabirî'ye göre Kurtubalı filozofumuz hakkında, Muvahhidî devletinin sarayında önemli bir mevkide bulunmasına rağmen sarayda sadece bir ilim mercii ve danışman bir hekim olarak yaşaması dışında bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte halife Ebu Ya'kub döneminde birçok kez kadılığa atıldığı halde ilim ile uğraşmaktan hiç vazgeçmemiş ve geceleri ilim için fırsat bilerek teliflere yoğunlaşmıştır. Halifenin maiyetinde bulunan devlet adamları gibi protokollerden ve vakit öldürmekten rahatsız olduğu anlaşılan İbn Rüşd'ün, ilmî çalışmalarının kesintiye uğramaması için seferdeyken bile binekler üzerinde çalışmaya devam ettiği rivayet edilmektedir. Cabirî'nin tarihçi İbnü'l-Ebbar'dan aktardığına göre İbn Rüşd, çocukluğundan ihtiyar olana kadar ilmî çalışmalara hep önem vermiş, hatta onun ilk akletmeye başlamasından itibaren okumaktan ve nazarî çalışmaktan hiç vazgeçmediği sadece babasının vefat ettiği gece ile evlendiği ilk gecede ilim işini bıraktığı söylenir. İbn Rüşd'ün kendi eliyle yazdığı eserlerinin on bin tane kağıda ulaştığı tahmin edilmektedir.<sup>177</sup>

<sup>176</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sıyretin ve Fikr*, s. 71.

<sup>177</sup> Bkz. İbnü'l-Ebbar, *et-Tekmilê li Kitabi's-Sıla*, thk. Abdüsselam el-Herras, Beyrut, Darü'l-Fikr, 1995, c. 2, s. 73-75.

Yukarıda zikrettiğimiz bilgilerden yola çıkarak İbn Rüşd'ün hayatını ilmî çalışmalarına bağlayan Cabirî, İbn Rüşd'ün yazdığı metinlerin bizzat kendi hayatının gerçeğini yansıttığını savunur. Buna göre İbn Rüşd'ün hayatı, ilim yolunda insanî olgunluğunu elde etmek için kat edilen mesafe anlamına gelmektedir. Bu da felsefenin tanımına girmektedir. Cabirî, buradan hareketle İbn Rüşd'ü kendi düşüncesi için yaşayan bir filozof olarak tanıtmaktadır. Cabirî'ye göre İbn Rüşd, metinlerinde temel olarak iki vicdanî durumunu yansıtmaktadır. Bunlardan ilki İbn Rüşd'ün ilmî çalışmalarından memnuniyet hissettiğini ve bulunduğu şartlardan razı olduğunu gösteren durumdur. İkincisi ise onun *serbest bir düşünür (müfekkiriin hürrün)* olarak canını sıkıan dış faktörlerle karşılaştığını gösteren durumdur.<sup>178</sup>

Bu bağlamda bütün bunların bir neticesi olarak konumuz açısından Cabirî'nin İbn Rüşd'ü serbest düşünen bir bilim adamı olarak takdim ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Cabirî'nin İbn Rüşd'ün hayatının araştırılması konusunda kitaplarının doğru bir şekilde tasnif edilerek hayat safhalarının bilimsel senaryolarını ortaya çıkaracağını söylemesi, İbn Rüşd'ün yazdığı metinlerinde takip edilecek yöntemin filozofumuzu tanımak açısından önemini vurgulamaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Muvahhidî devleti ile ilişkisinin paralel gösterdiği ilmî çalışmasının seyri ile birlikte telif ettiği kitapları okuyarak bilgi ve yorum çıkarmak, Onun doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Zira Cabirî, artık Batı İslam düşünce tarihinde *akılcılık ve aydınlanma adına İbn Rüşd'ü bilim devrimine öncülük eden bir âlim* olarak takdim etmiştir.

Dolayısıyla Cabirî'nin akılcılık ve aydınlanma yaklaşımı açısından İbn Rüşd'ün tarihçesini çıkarmak, kilit bir role sahiptir. İbn Rüşd'ün kendi otobiyografisinin bulunmadığına dikkat çeken Cabirî, bizzat telif ettiği kitapların onun hayatı hakkında bizi bilgilendireceğini savunmaktadır. Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün eserleri konusunda yapılan modern araştırmaların genel olarak İbn Rüşd'ün eserlerini üçlü bir tasnife tabi tutulması gerekmektedir; bunlardan birincisinin gençlik yıllarında yazılanların kısa ve öz eserler olarak cevami'ler olduğunu, ikincisinin olgun yaşlarda yazılanların orta şerh olduğunu ve üçüncüsünün hayatının sonuna doğru yazılanların büyük şerh olduğunu söylemek ve

---

<sup>178</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sıyretün ve Fikr*, s. 72.

kronolojik olarak kesin tasnifler yapmak genel anlamda anlaşılabilir olsa da gerçek manada bu tasnifler çok sıkıntılıdır. Zira hiçbir müellifin, kitaplarını yazarken böyle bir tasnife göre yazmadığı kesindir. Cabirî, doğru bir tasnifin yapılabilmesi için literal okumaların yetersiz kalacağını vurgulayarak İbn Rüşd'ün eserlerini metinlerdeki aslolan içeriklere dayalı niteliksel bir tasnife göre okumamız gerektiğini savunmaktadır.<sup>179</sup> Buna göre İbn Rüşd'ün düşüncesini bilmek, onun bütün kitaplarını bir bütün olarak ele almak, metinlerin niteliklerini merkeze alarak tasnif etmek ve kesin bir kural kalıbına sokmaktan kaçınmaktır. Cabirî, buradan hareketle İbn Rüşd'ün metinlerini yedi sınıfa ayırmıştır:

1. İbn Rüşd'ün şerh, reddiye, muhtasar ve şerh olmayan ilk olarak kendisinin yazdığı eserlerdir. Bunlar: fikhî mezheplerin görüşlerini derleyerek karşılaştırdığı eser olan 'Bidayetü'l-müctehid' ve tıp ile ilgili 'el-Külliyat fi't-tıb'dır. Cabirî, İbn Rüşd'ün bunları kendi görüşleri ile kaleme aldığını söylemektedir.

2. İbn Rüşd'ün eleştirel olarak yazdığı reddiyelerdir. Örnek olarak Gazzalî'ye karşı reddiye olarak yazdığı 'Faslu'l-makal', ed-Damîme ve Tehafütü't-Tehafüt adlı eserleri ve Eş'arî kelamına karşı yazdığı el-Keşf an menahici'l-edille adlı eseridir. Bu kitaplarda İbn Rüşd eleştiri yapmakla birlikte konuya ilişkin kendine özgü fikirlerini de ortaya koymaktadır.

3. Muhtasar olarak yazdığı eserlerdir. İbn Rüşd, bu tip eserleri aynı zamanda kitap isminin başında koyduğu gibi ez-Zarurî diye isimlendirmiştir. Bunlar örnek olarak ez-Zarurî fi Usulü'l-fikh veya Muhtasar fi el-Mustasfâ, ez-Zarurî fi'n-nahv, ez-Zarurî fi'l mantık, Muhtasar fi el-Macastî, Muhtasar fi'n-nefs ve İhtisar el-İlel ve'l-a'raz adlı eserleridir. Bu kitapların özelliği, İbn Rüşd'e göre konu ile ilgili gerekli bilgileri ihtiva eden nitelikte eserler olmalarıdır. İbn Rüşd, bu kitapları yazarken bazen konu ile alakalı genel olarak bilinen kaynaklardan derlemeler yapmış bazen de belli bir kitabı özetleyerek önemli gördüğü konuları kaleme almıştır. Bu kitapların telif metodu, cevami ve telhis kitapları gibidir. Kitap kısa ve öz olmakla birlikte İbn Rüşd'e özgü eleştiri ve önerileri içinde barındırır.

4. Küçük cevami'ler ya da küçük şerhler: Bunlar: Cevami'u's-simau't-tabî, Cevami'u's-Sema' ve'l-âlem, el-Kevn ve'l-fesad ve el-âsar el-ulviyye adlı cevami'lerdir. Bu eserlerini, Aristoteles'in Fizik kitabından kısaltarak derlemiş ve burhanî (bilimsel) olarak gördüğü bilgileri yazmıştır.

---

<sup>179</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fikr*, s. 73-74.

5. Telhisler ya da orta şerhler : Bunlar: Aristoteles'in mantık ve fizik kitapları ve Galenos'un tıp kitaplarından seçtiği bilgileri ele alıp tartıştığı ve şerhettiği eserlerinden ibarettir.

6. Büyük şerhler ya da Tefsirler: Bunlar: el-Burhan, es-Simau't-tabî, es-Sema' ve'l-âlem, en-Nefs, Ma ba'de't-tabi'a kitaplarının şerhleridir. Bu kitapların şerhi, Kuran-ı Kerim'in tefsiri metodundan yararlanarak önceki şarihlerin görüşlerini ve kendi görüşlerini içeren uzun şerhlerdir.

7. Ekleme olarak yazdığı kısa makaleler olan mesail ve makalat kitaplarıdır: Bunlar, felsefe, tıp, mantık, astronomi ve fizik gibi bilimlerin problemlerini ihtiva eden cevaplar ve ek bilgilerdir.<sup>180</sup>

Bu metinlere içeriksel bir tasnif yaptıktan sonra İbn Rüşd tarafından kaleme alınan kitapları hayat safhalarına göre tasnif etmenin doğru olmayacağını savunan Cabirî, kısa muhtasar tarzındaki eserlerini gençliğinde, orta şerhlerini de olgun yaşında ve uzun şerhlerini de hayatının sonuna doğru yazdığını savunan görüşün ancak genel anlamda doğru olacağını ileri sürmektedir. Zira İbn Rüşd'ün hayatının sonuna doğru yazdığı eserler, genellikle kısa ve muhtasar olan eserlerdir. Bunun haricinde İbn Rüşd'ün daha önce yazdığı eserleri sürekli tekrar gözden geçirip düzelttiği ve ilaveler yaptığı da bilinmektedir.<sup>181</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz Cabirî'nin tasnifi, muhteva açısından tasnif yapılmasının önemine dikkat çekmek için yapılmıştır. Cabirî'ye göre bilginin muhtevası açısından İbn Rüşd'ün eserleri gruplandırılırsa beş gruba ayrılır. Bunlar: 1) eğitim amaçlı telifler, 2) dinî alanda yazılan fıkıh ve akaid eserleri, 3) felsefe ve ilimleri ile ilgili eserler, 4) tıp vb. ilimleri ile ilgili eserler ve 5) siyaset ve ahlak konusundaki eserlerdir. Cabirî, yaptığı bu tasniften hareketle İbn Rüşd'ün ilmî kişiliğinin oluşum süreci ile Muvahhidî devletinin ilişkisi bağlamında kitaplarının konumlarını belirlemeye çalışmaktadır. Ona göre eğitim amaçlı yazılan kitaplar, İbn Rüşd ile devlet arasındaki ilişkiyi belirleyecek ilk eserlerdir.<sup>182</sup>

Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün hayatının erken safhalarında yazılan eserler ez-Zarûrî'ler ve muhtasarlardır. Bunlar arasında nahiv, fıkıh usûlü ve mantık muhtasarları yer alır. İbn

---

<sup>180</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fıkr*, s. 74-75.

<sup>181</sup> A.g.e., s. 75-76.

<sup>182</sup> A.g.e., s. 76.

Rüşd'ün nahiv muhtasarının günümüze kadar ulaşmadığını kaydeden Cabirî, 1196 yılında vefat eden bir fıkıh ve dil bilgini olan İbn Mada'(ö. 1196)'nın<sup>183</sup> İbn Rüşd ile çağdaş olması ve Kurtuba kadılığını da yapmış olmasına dikkat çekerek nahivcilere kapsamlı ve sistematik eleştirileri içeren er-Red ale'n-nühat adlı eserini hatırlatmaktadır.<sup>184</sup> Buna göre İbn Rüşd'ün, Arap dili ve İslamî ilimlerle yakından ilgilendiğinin, güçlü bir birikime sahip olduğu için bu bağlamda eleştirel düşünce ortamından etkilenebileceğini söylemektedir. İşte Cabirî, buradan hareketle doğu İslam dünyası nazarî tefekkürünün yöntemine eleştirel yaklaşan Mağrip-Endülüs'te genel ilmî eğilimin çok kapsamlı ve sistematik olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Buna göre İbn Hazm'dan itibaren kıyas metoduna karşı geliştirilen epistemoloji dil gibi başka alanlara da girmiştir. Cabirî, İbn Mada'nın nahivdeki avamil ve kıyasa yönelik eleştirisinin daha öncede görülmedik şekilde sistemleştirilmesinin İbn Rüşd dahil genel ilim çevresinin eğilimini yansıtabileceğini düşünmektedir. Zira İbn Rüşd'ün kelamın kıyas metoduna yönelik eleştirisi bilinmektedir. İbn Rüşd'ün İbn Mada'dan önce nahiv muhtasarını yazması ve hem hemşerisiyle hem kadılıktan meslektaş olduğundan onu tanımamasının da mümkün olmadığı için onunla aynı eğilimde olması ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>185</sup>

İbn Rüşd'ün Muvahhidî devletinin epistemolojik eğilimi ile ilgili yaklaşımını sergileyecek en önemli muhtasarlardan biri olarak *ez-Zarûrî fî Usûli'l-Fıkh*'ı zikreden Cabirî, kitabın Gazzalî'nin Mustasfâ adlı eserine İbn Rüşd tarafından yazılan ihtisarin, uzatmaları kısaltmak ve eksik olanı tamamlamak bakımından yenilik çıkarmak olarak tarif edilmesine dikkat çekmiştir. Kitabın İbn Rüşd tarafından otuz iki yaşında iken kaleme alınması, erken dönemdeki ilmî kişiliğinin oluşum süreci bakımından önem taşımaktadır. Cabirî'ye göre bu kitabın, felsefe ve mantık bilgisi olan bir fıkıh ve fıkıh usulü âlimi tarafından yazılmış olmasını göstermektedir. İbn Rüşd, bu kitapta *felsefî ve mantıkî terimler kullanmakla birlikte* ilimler tasnifi kısmında Gazzalî'ye muhalefet ederek Fıkıh usulünün mantık gibi bir metot ilmi olduğunu ve tek başına bağımsız bir ilim olmadığını savunmaktadır.<sup>186</sup> Dolayısıyla

---

<sup>183</sup> İbn Rüşd çağdaşı İbn Mada'(ö. 1196), Kurtubalı bir dil âlimi ve Zahirî fakihidir. Bkz. Kılıç, Hulusi, "İbn Mada", *DİA*, İstanbul, TDV, 1999, c. 20, s. 163-164.

<sup>184</sup> İbn Mada, nahivde muhalif bir görüş ileri sürerek Zahirîliğin ilkelerini nahiv ilminde uygulamaya çalışmıştır. Bkz. Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2009, 149-151.

<sup>185</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fıkr*, s. 77.

<sup>186</sup> İbn Rüşd'ün bu konudaki orijinal görüşü için ayrıca bkz. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Cemaleddin el-Alevî, s. 34-35.

Cabirî, İbn Rüşd'ün *eleştirel bir düşünür* olmasının çok erken yaşlarda başladığını bu şekilde açıklamış olmaktadır.<sup>187</sup>

Bunun dışında İbn Rüşd'ün yazdığı *ez-Zarûrî fi'l-mantık* adlı eserini dile getiren Cabirî, İbn Rüşd'ün kitapta mantık ilminin yaygın kanaatte neredeyse yasaklanmış olmasından yakındığını zikretmektedir. Ona göre İbn Rüşd bu kitabı muhtemelen Farabî'nin bir kitabından ihtisar etmiştir. Kitapta kullanılan ihtisar yönteminin Mustasfâ muhtasarı ile aynı olduğu savunulmaktadır. Kitabın yazılışının, İbn Rüşd'ün Muvahhidî devletinden felsefe çalışmaları konusunda destek almadan önce olduğu düşünülmektedir.<sup>188</sup>

Yukarıda bahsettiğimiz İbn Rüşd'ün *ez-Zarûrîleri* olarak isimlendirilen eserlerden yola çıkan Cabirî, bunların İbn Rüşd'ün ilimler konusundaki eğitim ve öğretim faaliyetleri ile ilgili görüşlerini ve rollerini gösterdiğini düşünmektedir. Buna göre İbn Rüşd'ün çocuk denecek kadar çok erken yaşlarda Arabî-İslamî ilimler ve mantık gibi felsefi ilimlerde kaliteli hocalardan dersler aldığı anlaşılmaktadır. İbn Rüşd'ün kitap telifine başladığında ilimleri sırasıyla öğrenmenin gerekliliğinin çok iyi farkında olduğu, yazdığı muhtasarlarda görülen ilimler tasnifi ve pedagojik yaklaşımının ön plana çıkarılmasıyla açığa çıkmaktadır. Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün özgünlüğünü oluşturan en önemli özelliği, onun gençliğinden başlayan eğitim ve araştırma metodunun nasıl olması gerektiği konusundaki düşüncesi idi. Bu özelliği, İbn Rüşd'ün gençliğinden hayatının sonuna kadar bilginin metodolojik eleştirisini yapan bir düşünür olmasını sağlamıştır.<sup>189</sup> Buna göre eğitim sistemi konusunda çok istekli olan İbn Rüşd, erken yaşlarda bu düşünceye dayalı bir metodu kullanarak muhtasarlarnı kaleme almıştır. Cabirî, bu bağlamda Gazzalî'ye ait *Mustasfâ* kitabının muhtasarı olan *ez-Zarûrî fi usûli'l-Fıkıh*'tan örnek olarak şu tespitlerde bulunmuştur:

a) İbn Rüşd, kitaba yazdığı giriş kısmında Gazzalî'ye ait *Mustasfâ* kitabının ihtisar edilmesindeki amacını anlatırken kendisi için fıkıh usûlü konusunda bilgi notunu çıkararak; bu bilim dalında gerekli olan bilgilerin özünü elde etmeyi ve bir bilim olması bakımından kitapta bulunan bilgileri ele almayı istediğini dile getirmiştir.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sıyretün ve Fıkr*, s. 77-78.

<sup>188</sup> A.g.e., s. 78.

<sup>189</sup> A.g.e., s. 80.

<sup>190</sup> A.g.e., s. 79.

b) İbn Rüşd, kitabın yazılış amacından bahsettikten sonra fıkıh usulünün bir ilim olması bakımından bu ilmin amacına değinmekte ve ilimler tasnifi ile ilgili konulara girmektedir. Bu bağlamda ilimleri gaye ve sonuç bakımından tasnif ederken fıkıh usulü ilim dalını, araştırılan herhangi bir konuda zihnin doğru olana yönelik sağlıklı biçimde yürütülmesi için kurallar ve şartları koyan ilimler grubuna dahil etmektedir.<sup>191</sup>

c) Fıkıh usulünün sahabe neslinde bulunmadığını gerekçe göstererek bu ilim dalına itiraz edenlerin iddiasını çürüttükten sonra bu ilmin kısımlarına girmekte ve bu ilmin başka ilimlerle ilişkisini ve konumunu açıklamakta ve kitapta kullandığı metottan bahsederken *Mustasfâ*'yı ele almakta fakat Gazzâlî'nin *Mustasfâ'nın* başına koyduğu Aristocu mantığa giriş kısmına kasden kitapta yer vermemektedir. Buna göre İbn Rüşd, Gazzâlî'nin "mantık bilgisi olmayanın ilmüne güven olmaz" sözüne itiraz etmektedir.<sup>192</sup> İbn Rüşd, bu eleştiride herşeyi kendine uygun bir yere koymak gerektiğini ve birden fazla şeyi öğrenmek isteyen için hiçbir şey öğrenememe tehlikesi ile karşı karşıya bırakılacağını vurgulamaktadır.<sup>193</sup>

Cabirî, bu bağlamda İbn Rüşd'ün eleştirel psikolojisi ile pedagojik metodolojisi arasında ilişki kurmakta ve onun felsefe tasavvurunun istikametini bunun üzerinde bina ederek bu sonuca varmaktadır: İbn Rüşd'ün felsefe tasavvurunu belirleyen değerler, şer'î adalet, ilmî ve ahlakî erdemdir.<sup>194</sup>

Cabirî'nin İbn Rüşd'ün felsefe tasavvurundan çıkardığı metodolojik ve psikolojik yaklaşımları ve dolayısıyla bu yaklaşımları belirleyen şer'î adalet, ilmî ve ahlakî erdem ilkesini ortaya koyduktan sonra Aristoteles külliyyatı üzerindeki çalışmalarından, bu çerçevede, şerh projesinden bahsetmek faydalı olacaktır.

Daha önce bahsettiğimiz gibi İbn Rüşd ile Muvahhidî devleti arasındaki ilişkinin bir dönüm noktasını teşkil eden Ebu Ya'kub ile görüşme, Aristoteles eserlerinin şerh projesini etkileyecekti. Cabirî'nin yaklaşımı açısından bu proje ona göre bir *bilim devrimi (sevretün ilmiyyetün)* niteliğindedir.<sup>195</sup> Bu devrim, genç bir emir olan Ebu Ya'kub'un İbn Rüşd'e

<sup>191</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sıyretün ve Fıkr*, s. 79.

<sup>192</sup> Bkz. ve karşı. el-Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-Mustasfa min Usûli'l-Fıkh*, thk. Hamza Züheyr Hafız, Medine, Şirketü'l-Medineti'l-Münevver li't-Tıba'a, ts., c.1, s. 30.

<sup>193</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarurî fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Cemaeddin el-Alevî, Beyrut, Darü'l-Garbi'l-İslamî, 1994. S. 34-38.

<sup>194</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sıyretün ve Fıkr*, s. 79.

<sup>195</sup> A.g.e., s. 81.



verdiği büyük bir görevle gerçekleşmiştir. Cabirî'ye göre bu proje İbn Rüşd'ün gençlikte yazmaya başladığı eserler olarak muhtasarların yazılışından sadece iki yıl sonra vukubulmuştur. Cabirî, Abdülvahid el-Merraküşî'nin İbn Rüşd'ün öğrencisinden naklettiği ilk görüşmenin rivayetindeki karışıklıklara işaret ederek ilk görüşme<sup>196</sup> ile başlayan şerh projesinin Ebu Ya'kub'un tahta çıktıktan sonra değil İşbiliye valiliği sırasında gerçekleştiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Muvahhidî emirin talebi ve İbn Tufeyl'in ricası üzerine İbn Rüşd'ün özetleyerek yorumladığı ve Aristoteles'in şarihi olarak başladığı eserler, Cevami'lerdir. Tarihçi Abdülvahid el-Merraküşî'nin bahsettiği İbn Rüşd'ün eserleri, küçük şerhler olarak bilinen Cevami'ler olup orta şerhler olarak bilinen Telhîsler değildir.<sup>197</sup> Bu da h.554 yılında tamamlanan eserler olarak Ebu Ya'kub'un tahta çıkmasından dört yıl önce gerçekleşmiştir. Cabirî, bu şekilde İbn Rüşd'ün Aristoteles şarihi olarak başladığı projenin devlet tarafından verilen bir görev olduğunu savunur.<sup>198</sup> Kendisi, bu görüşü savunmanın gerekçeleri olarak başlıca şunları zikretmektedir:

- İbn Rüşd'ün Ebu Ya'kub ile görüşmesi, şayet Ebu Ya'kub'un tahta çıktığı yıl olan h.558'de yada İbn Rüşd'ün İşbiliye kadılığına atandığı yıl olan h.565'te gerçekleşmiş olsaydı, eserlerin yazılış tarihleri ile uyumsuzluk çok daha fazla olacaktı. Zira o tarihlerde yazıldığı tespit edilen eserlerde yazarın felsefe çalışmalarında yeni bir döneme girdiği izlenimi mevcut değildir. Felsefe çalışmalarını yapmak için devletten destek alan bir düşünürün, geniş bir özgürlükle bu konuda hareket etmesi beklenmektedir.

- İbn Rüşd'ün küçük şerhleri olan Cevami'lerde gözlemlenen psikolojisi ile orta şerhler olan Telhislerde gözlemlenen psikolojisi hemen hemen aynıdır. Yazar, felsefe çalışmalarında hiçbir zorluk ve baskı olmadığı izlenimini vermektedir. Halbuki bundan önceki yazılan bazı eserlerinde mantık öğrenmenin üzerinde bir baskı bulunduğunu dile getirmektedir.

- İbn Rüşd'ün sürgüne gönderildiği yıldan önce ve hayatının sonuna doğru yaklaşan yıllarda felsefe mensuplarına yapılan baskı, onun aynı yıllarda kaleme aldığı eserlerine yansımaktadır.<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Bkz. ve karşı. Abdülvahid el-Merraküşî, *el-Mu'cib Fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib*, s. 242-243.

<sup>197</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fikr*, s. 83.

<sup>198</sup> Aynı yer.

<sup>199</sup> A.g.e., s. 83.

Cabirî, İbn Rüşd'ün, eserlerini telif etmeden önce başlangıçta bir düşünce projesi planladığını bildiren görüşe katılmamaktadır. Ona göre İbn Rüşd gibi bir yazarı anlamak için eserlerinin başlangıcı değil metnlerinin sonunda vardığı sonuçlar önemlidir. Dolayısıyla metnin iç mantığını kavrayabilmek için okuyucu, metin içindeki bağları keşfederek birbirlerini destekleyen kısımlara bir zorlama yapmadan ve bağlamından koparmadan objektif bir şekilde onları konuşurması gerekmektedir.<sup>200</sup>

Cabirî'ye göre İbn Rüşd, ıslahat ve reformun fikir adamı idi. İbn Rüşd'ün fikrî ıslahat projelerini tamamlayamama sebebi de, asırları aşan bir fikre sahip olmasından kaynaklanıyordu. Bu yüzden onun ıslahat fikrini sadece bitirdiği eserlerle ölçmek, onun vizyonuna bir haksızlık yapılmasına neden olabilir. Zira İbn Rüşd, çok büyük miktarda eser telif etmesine rağmen araştırmaya çalıştığı herşeyi gerçekleştirememiştir. İbn Rüşd, birçok kitapta araştırma yaparken karşılaştığı birkaç konu için “Allah bize ömür verirse” (in ense'e Allahü fi'l-umr) sözünü tekrarlayarak sözkonusu mesele ile ilgili başka bir eser kaleme alacağını sık sık sözünü etmektedir. Aslında bu onun kendisine kadar gelen her bilimsel birikimi gözden geçirerek reform ve ıslahatlar yapmak istemesinin bir göstergesidir. Bu yüzden İbn Rüşd hayatının sonuna kadar kitap telif etmekten hiç geri durmamıştır ve dile getirdiği birçok mesele hakkında istediği bir kitabı yazmadan vefat etmiştir. Cabirî, bu açıdan İbn Rüşd'ün telif etmek istediğini belirttiği ve meşguliyetinden ve ömrünün yetmemesinden dolayı yazamadığı kitapları listelemekle onun fikrinin hangi yönlere yöneldiğini öğrenebileceğimizi savunur.<sup>201</sup> İbn Rüşd'ün ıslahat ve bilimsel fikirleri tashih etme bağlamında bir düşünür olmasını Cabirî, bu örneklerle kanıtlamaya çalışmaktadır:

1) Fıkıh alanında *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid* adlı eserinin birkaç yerinde İbn Rüşd, fer'î meselelerin üzerinde buldukları asıllardan bahsederek Allah uzun ömür verirse Malikî mezhebine göre furu'a dair düzenli ve ilmî bir kitap yazacağını söylemiştir. Zira İbn Rüşd'e göre bu mezhep, Endülüs yarımadasında uygulanmaktaydı. Sözkonusu kitaptan amacı okuyucusunun Malikî mezhebinde bir müctehid derecesine ulaşmasına yardımcı olmaktır. Fakat bunun için rivayetleri cem etmek ve teker teker değerlendirmek gibi zahmetli işlerle çok uğraşmak gerektiği için çok zamana ihtiyacı

---

<sup>200</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sıyretün ve Fikr*, s. 84

<sup>201</sup> Aynı yer

olduğunu fakat içinde bulunduğu durumun buna müsait olmadığını belirterek yakınmaktadır.<sup>202</sup> Dolayısıyla İbn Rüşd'ün düşüncesinde, şer'î ilimlerden fıkıh için en azından mezhepte icihad fikrini canlandırmak isteği aşıkardır.

2) Akaid alanında İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menahici'l-edille* adlı eserinde Kur'an-ı Kerim'den inayet delili konusunda Yaratan ile yaratılana dair inayete delalet eden ayetleri sayarak bu çerçevede açıklama getirmenin çok ciltli kitapları oluşturacağını söyler, oysa bu kitaptaki amacının bu olmaması sebebiyle bahsi geçen konulara kısaca değinmekle yetinmekte ve Allah kendisine uzun ömür verirse Kur'an'ın tenbih yoluyla bildirdiği inayet delili ilgili ayrı bir kitap kaleme alacağını söylemektedir. Yine bu kitabın sonunda bu kitapta ele alınan tevil meselesinin sadece tevil yönteminde yapılan hatalarla ilgili olduğunu söylemekte ve zaman olursa gerek Kur'an gerek hadislerde olsun Şeriatın naslarının tümünü ele alarak hangisinin tevil edilip edilmeyeceğini, tevil edilirse nasıl olacağı konusunda bir kitap kaleme almak istediğini bildirmektedir.<sup>203</sup>

3) Mantık alanında *Birinci Analitikler*'e yazdığı orta şerh (Telhîsü'l-kıyas)te İbn Rüşd, kitaba yapılan önceki yorumlarda gördüğü şüphelerden dolayı Allah ömür verirse “şerh ale'l-lafz” lafız yorumlamalı şerh yazacağını söylemektedir.<sup>204</sup>

4) Fizik alanında *Şerhu's-Sema' ve'l-âlem* adlı eserinde İbn Rüşd, Batlamyûs'un astronomisini yeniden gözden geçirmek ve onu Fizik ilmi ile uyumlu hale getirerek buhanî bir ilim olmasını sağlamak istediğini belirtmektedir. Yine *el-Asari'l-Ulviyye* muhtasarında Allah ömür verirse Fizik ilminin bütün cüzlerini tek tek detaylı bir şekilde ele almak istediğini söylemektedir.<sup>205</sup>

5) Tıp alanında *el-Külliyat fi't-tıbb* adlı eserinde İbn Rüşd, tıbbın cüzî konularıyla ilgili başka detaylı bir kitap yazmak istediğini fakat eseri telif etmek için zaman bulamayınca Ebu Mervan İbn Zühr'ün *et-Teysir*'ine yönelip kitapta cüzîler ile küllîler arasında çok güçlü bir şekilde ilişki kurulduğundan kitaptan çok memnun kaldığı görülmüştür.<sup>206</sup>

---

<sup>202</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Şiyyretün ve Fikr*, s. 85 ve bkz. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid*, thk. Mustafa el-Halebî, Kahire, 1960, c.1, 443.

<sup>203</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menahici'l-Edille*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, s. 165-166.

<sup>204</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Şiyyretün ve Fikr*, s. 86 ve krşz. İbn Rüşd, *Telhis Kitabi'l-Kıyas*, thk. Mahmud Kasım, Kahire, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-kitab, 1983, s. 171.

<sup>205</sup> İbn Rüşd, *Cevami'ul-Âsari'l-Ulviyye*, Haydarabad, h. 1365, s. 5.

<sup>206</sup> Bkz. İbn Rüşd, *el-Külliyat fi't-Tıbb*, thk. Said Şeyban ve Ammar et-Talibî, Kahire, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekafe, 1989, s. 70.

Yukarıda zikredilen tarihsel örneklerle İbn Rüşd'ün sistem kurucu bir filozof olduğu ve geniş bir alandaki İslamî ilimlerin ve felsefenin nazarî birikimini gözden geçirerek ansiklopedist bir yaklaşımla ilimde zahmetli ve uzun soluklu bir işe kalkışarak ıslahat ve tashih yoluyla yeni bir sistem kurmak istediği yada köklü bir reformu ortaya koymak istediği anlaşılmaktadır. Cabirî de bu sebeple İbn Rüşd'ün projelerinin aslında kendisi tarafından bitirilemeyen bir proje olduğunu ifade etmektedir.

İbn Haldun ve Şatıbî gibi İbn Rüşd'den sonra gelen Mağripli düşünürler, Mağrip İslam düşüncesinin akılcılığının oluşmasında katkıda bulunmuşlardır. Fakat İbn Rüşd'ün projesinin tamamlanması için bilim devriminden akılcı bir siyasete geçişe kadar çok kapsamlı bir düşünce faaliyetine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Cabirî'nin, İbn Rüşd üzerinden bir Mağrib ideolojisini kurmaya çalıştığı ve bunu siyasî bir çözüm olarak görmekte olduğu açıktır. Bu sebeple Cabirî'nin İbn Rüşdçülüğü, din, felsefe, bilim ve siyaset gibi geniş bir alanı kapsamaktadır.

Muhammed Âbid el-Cabirî'nin çağdaş Arap-İslam düşüncesi çalışmaları çerçevesinde Arap Akli Eleştirisi projesini genel anlamda ikiye ayırabiliriz. İlk olarak Cabirî'nin Arap akli kavramını ortaya koyarken kendisini eleştirel bir düşünür olarak önplana çıkarması için Arap-İslam düşünce geleneğini geleneksel yöntemle anlama konusunda getirdiği eleştirilerle şekillenen projedir. Buradaki projenin amacı geleneksel anlama metodunun hegemonyasından kurtulma ve tarihî olanı aşmadır.<sup>207</sup> Bu bakımdan geleneksel olan inançların tahakkümünden kurtulmak, Immanuel Kant'ın aydınlanma felsefesiyle örtüşmektedir.<sup>208</sup> İkincisi ise aydınlanma ve ilerleme amacıyla yeniden inşa ve yapılandırma ki Cabirî, bunun için faydacı bir yaklaşımla tarihî olanı kabul etme ve gelenekten yararlanma faaliyetine yönelmiş ve epistemolojik bir inşaya girişmiştir. Bu bağlamda Cabirî, Arap-İslam aklını gerçek bir burhanî (bilimsel) gelenek olarak düşündüğü ve İbn Rüşd felsefesi suretinde sistemleştirmeye çalıştığı Mağribî İslam tefekkürünü ihdas etmiştir. Cabirî, Mağrib İslam tefekkürünü oluşturan isimler olarak başta İbn Hazm, İbn Rüşd, Şatıbî ve İbn Haldûn'u zikretse de ona göre Mağrib Arap-İslam tefekkürünün gerçek kurucusu İbn Rüşd idi. Zira Cabirî, sözkonusu projesindeki amacı olarak Arap-İslam aklını

---

<sup>207</sup> Cabirî, *Binyetü'l-akli'l-arabî*, s. 567.

<sup>208</sup> Fleischacker, Samuel, *Kant's Questions: What is Enlightenment ?*, Routledge, New York, 2013.

evrenselleştirmek istemektedir.<sup>209</sup> Bu sebeple O'na göre evrensel akli sistemleştiren ve Avrupa'yı etkileyen bir düşünür olarak İbn Rüşd, bu görevi görebilecek en uygun tarihî şahsiyettir.

Kanaatimize göre Muhammed Âbid el-Cabirî, Arap-İslam toplumunun yaşadığı krizin çok derinlerde olduğunu düşünen biridir. Bu sebeple o, epistemolojik bir yaklaşımla modern İslam İbn Rüşdçülüğünü icat etmek istemiştir. Cabirî'nin bu konudaki yaklaşımının, aslında din-akıl ilişkisi merkezîyetçiliğinden oluşan düşünceden hareket ettiği söylenebilir. Dolayısıyla o, İbn Rüşd tarihçesini ele alırken daha önce bu konuda yeterince ilgi görmediğini düşündüğü İbn Rüşd'ün hayatında yaptığı değişim ve ıslah projesinden bahsetmeye önem vermektedir.<sup>210</sup>

Cabirî'ye göre İbn Rüşd, kapsamlı bir değişim ve ıslah projesini ortaya koymaya çalışan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Rüşd'ün yapmış olduğu ilmî çalışmaları ile birlikte hayatının okunması gerektiğini belirten Cabirî, sözkonusu projenin Arap-İslam aklını yeniden aslî ilkelerle inşa edeceğini iddia eder. Böylece Arap-İslam kültürünün ıslah edilmiş ve yenilenen asıllarla yeniden yapılandırılması için akaid, şeriat, felsefe, tıp, bilim, dil ve siyaset gibi konularda geniş bir çalışma alanını kapsamaktadır.<sup>211</sup>

Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün geniş alanları kapsayan böyle iddialı bir projesi, ancak derin ve geniş bir kültürel inşayı hedefleyen bir çalışma kapsamında gerçekleştirilecek bir ıslah ve değişim projesi olabilir. Bu da gösteriyor ki İbn Rüşd, kendi dönemine kadar oluşan Arap-İslam kültürünün girdiği büyük bir krizin farkına varmıştır. Cabirî, İbn Rüşd'ün gördüğü Arap-İslam kültürünün yaşadığı krizi bir *donukluk ve gerileme* olarak tanımlamaktadır.<sup>212</sup> Bu yüzden İbn Rüşd, kendi kültürünün yeniden dirilişi için gece gündüz çalışarak zahmetli bir işe kalkışmıştır.

Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün ıslah ve değişim bağlamında son ilgilendiği bir alan olarak siyaset, onun aydınlanma hareketini müjdeleyen bir düşünür olarak Avrupa'da ilgi odağı olmasını sağlayacaktır. Buna göre İbn Rüşd'ün genellikle kaynaklarda *Telhîsü's-siyase*

---

<sup>209</sup> Cabirî, *Binyetü'l-akli'l-arabî*, s. 566-567.

<sup>210</sup> Cabirî, "İbn Rüşd'ün Değişim ve Islah Projeleri", *Doğu-Batu İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, c. 1, s.21-22.

<sup>211</sup> A.g.e., s. 21.

<sup>212</sup> A.g.e., s. 22.

*li Eflatûn* olarak zikredilen *ez-Zarûrî fi's-siyase* kitabının Arapça aslı kaybolduğu için İbranice nüshasından tercüme yoluyla Arapça'ya yeniden kazandırılması amacıyla bir proje çalışması gerçekleştirilmiştir. Cabirî'ye göre sözkonusu bu çalışmanın neticesinde İbn Rüşd'ün değişim ve ıslah projesinin ortaya çıkarılması ile Platon'un siyaset anlayışı İbn Rüşd'ün düşüncesi tarafından aşılmıştır. İbn Rüşd, burada erdemli şehrin imkanının, iyilerin yönetimlerinin art arda gelmesi ile sürekliliğinden gerçekleşecek adalet ve toplumsal istikrarın sonucunda ıslah ve tecdid çalışmalarının devamlılığında bulunduğunu düşünmüştür.

Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün bu yönüyle projesi, mensubu bulunduğu Arap-İslam toplumunun şartları ile uyuşmadığı için yankı bulmamıştır. Zira yönetim ve siyaset konularına yönelik olan kapsamlı İbn Rüşd projesinin bu kısmına, zamanının Arap-İslam toplumunun üzerinde bulunduğu baskıcı ve istibdat yönetim sistemi buna müsaade etmiyor ve dolayısıyla İbn Rüşd'ün hayatının sonuna doğru kendisine baskı uyguluyor ve onu sürgüne göndermekle neticeleniyordu. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün çektiği sıkıntılar ve yaşadığı sürgün gerçek manada ancak anlamlandırılabilirdi.

Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün İslam dünyasında unutturulmasının sebebi, aslında siyasete getirdiği sorgulamada yatmaktadır. Bu yüzden Arap-İslam dünyasındaki İbn Rüşd'ün sesi, en az yedi asır kadar siyaset ve tarihin *suç ortaklığı* ile susturulmaya bırakılmıştır.<sup>213</sup> Buna rağmen Avrupa aydınlanmasını, İbn Rüşd felsefesine borçludur. Arap-İslam dünyası ise, modern Avrupa kültürünün evrenselleşmesi ve bütün dünyayı etkilemesindeki başarısına şahit olurken İbn Rüşd ile yeniden tanışmaya başlamıştır. Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün projesi, kitaplarının Latinceye tercüme edilmesi ile Avrupa'da hayat bulmuştur. Bununla birlikte Cabirî, İslam dünyasında İbn Rüşd'üler arasında sayılabilecek iki âlimden bahsetmektedir. Birincisi fıkıh usulü konusunda İbn Rüşd projesini sürdürdüğünü düşündüğü Şatıbî'dir. İkincisi ise tarihin eleştirisini yapan bir düşünür olarak İbn Haldûn'dur.<sup>214</sup>

Cabirî'ye göre hem Şatıbî hem İbn Haldûn, kendi alanlarında eleştirel bir İbn Rüşd'ü ruhu taşımaktaydılar. İbn Haldûn, aslında yaşadığı dönemdeki Arap-İslam medeniyetinin bir donukluk ve gerileme bağlamında bir düşüş krizini yaşadığının çok iyi farkındaydı. Bununla

---

<sup>213</sup> Cabirî, "İbn Rüşd'ün Değişim ve Islah Projeleri", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, s. 22.

<sup>214</sup> A.g.m., s. 22.

birlikte Cabirî, İbn Haldûn'un yüzyıllar önce yeni bir âlem için yeniden yaratılış ve bambaşka bir başlangıcın vuku bulacağını beklediğini söylemektedir. Tarihin seyrini iyi kavrayan İbn Haldûn, yeniden diriliş için tecdid çabalarının rüzgarının hangi yöne eseceğini de takip eden biri idi. Cabirî'ye göre İbn Haldûn, aklî ilimlerin Yunan'da başlayıp Hıristiyan dünyasından İslam dünyasına geçerek Arap-İslam kültürünün ihtişamında önemli bir rolü üstlendiklerini bildiği için, Arap-İslam medeniyetinde yaşanan medeniyetsel dalgalanmaların yönünü de bildiğinden dolayı aklî ilimlerin Hıristiyan Avrupa'ya tekrar döneceğini ve orada yeniden büyük bir değişim yapacağını bekliyordu. Bu bağlamda İbn Rüşdçüler olarak Avrupa'da ortaya çıkan akımını işaretler gibi İbn Haldûn'un şu çarpıcı sözünü Cabirî bize aktarmaktadır:

“Aynı şekilde bize ulaşan bilgilere göre zamanımızdaki Rumların memleketlerinden olup Frenk topraklarında ve kuzey bölgedeki yüksek vadiler ülkesinde (aklî ilimlere olan istekler) toplumda revaç bulmaktadır. Bu ilimlerin oralardaki rüsümü yenilenmekte, eğitim faaliyetlerini yapan toplantılar da çeşitlenmekte, yeterli ve kapsamlı kitap kaynakları bulunmakla birlikte yeterli bilginleri olup talebeleri de çoğalmaktadır. Orada olanları, en iyi Allah bilir. Çünkü O ‘dilediğini yaratmakta ve seçmektedir.’”<sup>215</sup>

Görüldüğü gibi Cabirî, Avrupa'nın aydınlanması için Latin Averroistlere önemli bir görev vermektedir. Zira İslam medeniyetinden Kur'an-ı Kerim'den sonra Avrupa dillerine tercüme edilen ilk kitaplar, İbn Rüşd'ün felsefî eserleri idi. Dolayısıyla Cabirî, kendi modern Arap-İslam aydınlaması için yapmak istediği akılcılık projesinde İbn Rüşd'e özel bir yer tanıyacaktı. Cabirî'nin İbn Rüşd'ü tercih etmesinin temelinde modern Arap aydınlanma hareketi olarak bilinen *en-Nahda* akımına düşünce bağlamında doğru bir yol göstermek idi. Ona göre Arap-İslam dünyasında modern bir aydınlanmanın gerçekleşmesi ancak akılcı yol ile din-felsefe ilişkisinin doğru bir şekilde düzenlenmesinden geçmekteydi. Dolayısıyla din-felsefe ilişkisi bağlamında İbn Rüşd mirasının verdiği imkanlardan hareket ederek hem Arap-İslam tarihi ile yeniden doğru ilişkilerin sağlanması hem de modern bilim ve felsefe anlayışından yararlanması bu projede uygulanacaktı.

---

<sup>215</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derîş, Dimaşk, Dâru Ye'reb, 2004, c. 2, s. 252 Türkçe tercümesi ile krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, hz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1982, s. 874.

Cabirî'nin İbn Rüşd projesinin modern Arap-İslam düşüncesi için bir İbn Rüşdçülük icadı olduğunu anlayabilmek için işte buradan hareketle İbn Rüşd felsefesindeki problematikler üzerinde uyguladığı önemli kavramlardan bahsetmek yerli yerinde olacaktır. Buna göre önceki bölümde belirttiğimiz gibi Cabirî'nin Arap aklı eleştirisi projesinde, ilk olarak geleneği anlamak için geleneksel anlayışların hegemonyasından kurtulma anlamındaki tam tarihsel bağımsızlık metodolojisini uygulamaktır ki Cabirî, bu düşüncüyü İtalyan devrimci Marksist Antonio Gramsci'ye atfetmektedir.<sup>216</sup> Dolayısıyla burada hegemonya (Sulta) kavramı önplana çıkmaktadır. Buna göre Cabirî bunları üçe ayırmaktadır: lafzın hegemonyasını sağlayan ifadelendirme egemenliği (sultatü'l-lafz), aslın hegemonyasını sağlayan aslîlik egemenliği (sultatü'l-asl) ve herşeye olanak vermeyi sağlayan akıl yürütme tarzı olarak tecvîz egemenliğidir (sultatü't-tecvîz).<sup>217</sup> İşte bunlar arasında Cabirî'nin en önemli olarak gördüğü şey, tecvîz egemenliğinde yatan metafizik problemi olarak indeterminizm meselesidir. Bütün bu egemenliklerin hegemonyasından tam bağımsızlık elde etmek için Cabirî, genel anlamda Mağrib düşünce ekolünü özel anlamda İbn Rüşd'ü örnek olarak göstermeye çalışmaktadır.

Cabirî'nin modern Arap-İslam İbn Rüşdçülüğünün oluşturulması için bu bölümde Arap-İslam akılcılık ve aydınlanma hareketinin tarihî gerekçelerini nasıl ortaya koyduğunu dile getirmiştik. Bundan sonra İbn Rüşdçülük için değindiğimiz Cabirî'nin *kopma* kavramını İslam felsefesi açısından İbn Rüşd'ün felsefesi üzerinde nasıl uyguladığını ve epistemolojik olarak İbn Rüşd'ün felsefî problematiği üzerinde nasıl gerçekleştirdiğini ortaya koymaya çalışacağız.

---

<sup>216</sup> Cabirî, *Binyetü'l-akli'l-arabî*, s. 567.

<sup>217</sup> Detaylı açıklama için bkz. A.g.e., s. 559-565.



**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:  
CÂBİRÎ'DE İBN RÜŞD FELSEFESİNİN PROBLEMLERİ**

## I. Epistemolojik Kopma Olarak Metodolojide Din Ve Felsefenin Ayrılığı

Muhammed Âbid el-Cabirî, İbn Rüşd felsefesinin doğru bir şekilde anlaşılması için İbn Rüşd'ün kendisinden önce başka düşünürlerin yazdığı eserlere bir şerh olarak kaleme aldığı kitapları değil başından telif ettiği orijinal eserleri esas almamızı tavsiye etmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd eserlerini yeniden neşir ve yorum projesini yürüten Cabirî, başta *Faslu'l-Makal* olmak üzere *el-Keşf 'an Menahici'l-Edille*, *Tehafütü't-Tehafüt*, *el-Külliyat fi't-Tıb ve Bidayetü'l-Müctehid* isimli eserlerini ele alan çalışmalara öncülük etmiştir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün siyasî düşüncesinin arkaplanını yansıtmaya bakımda *Cevami'-i Siyaset-i Eflatûn* adlı eserinin Arapça aslı kayıp olduğu için İbranîce tercümesinden Arapça'ya yeniden kazandırmak için de bir çalışma yapılmıştır.<sup>218</sup> Bu bağlamda Cabirî'nin ilk olarak din-felsefe ilişkisindeki ayrılık kavramı ile İbn Rüşd'ün modelindeki burhanî epistemolojik yapı açısından zorunlu bir şart olarak takdim ettiği görülmektedir.

Cabirî'nin İbn Rüşd'den çıkardığı en önemli sonuçlardan biri, felsefenin yöntem bakımından dinden tecrit edilmesiyle felsefenin bilimsel kalmasını sağlamak ve dinin felsefeden ayrı tutulmasıyla dinin felsefleşmesini ve temel inanç ilkelerinin buharlaşmasını önlemek, bununla birlikte Hak'tan geldikleri için din ve felsefenin hakikat arayışı bakımından birbirini destekleyen unsurlar olması gerektiğini ikrar etmektedir.<sup>219</sup> Bu çerçevede Cabirî ilk olarak *Faslu'l-Makal*'ı öne çıkarmakla İbn Rüşd'ün dine başvurarak felsefenin meşruiyetini savunması ve din ile felsefenin süt kardeşlere benzetmesi ile Gazzalî'nin felsefeye karşı fetvasının asılsız olduğunu kanıtlama girişimini özellikle vurgulamaktadır.<sup>220</sup> Cabirî'nin takdirine göre İbn Rüşd'ün buradaki girişimi, din ve felsefe gibi farklı disiplinlerin içsel tutarlılıklarını rasyonalist bir yaklaşım olarak vafedilirken İslam'daki din-felsefe ilişkisi problematiği bağlamında metodolojik sorununu çözmeye çalışmak ve din-toplum ilişkisi bağlamında kelamî-fikhî ihtilaflardan oluşan dinî-siyasî bağnazlığa karşı muspet bir cevap oluşturmak için yapıldığı gösterilmektedir.<sup>221</sup> Dolayısıyla Cabirî'nin epistemolojik kopma söylemi bağlamında, buradaki İbn Rüşd'ün akılcılığından din ve felsefenin ayrılığından ne kastedtiği ve bu neticesine nasıl ulaştırıldığını tahlil etmemiz gerekmektedir.

---

<sup>218</sup>Neşredenin önsözüne bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, s. 7-8.

<sup>219</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, nşr. Cabirî, neşredenin genel girişinde, s. 50.

<sup>220</sup> A.g.e., s. 53-54.

<sup>221</sup> A.g.e., s. 59-67.

Cabirî, İbn Rüşd'ün felsefeyi dinden ayırma teşebbüsünü metodolojik bir noktadan hareket edildiğini söylemektedir. O, bu olguyu bilimin dinden ayrılması olarak görmektedir. Fakat görüleceği gibi Cabirî'nin bu konu hakkındaki iddiası kanımızca pek başarılı sayılamamaktadır. Zira din ve felsefenin metodolojik ayrılığına atıf yaparken epistemolojik kopmanın vaki olduğunu ileri sürerek sanki ikisi arasında netice bakımından Maşrikî felsefeden tam bir kopukluk vereceğini ifade ettikten sonra birtakım dinî ifadelerin bilimsel sonuçlarla anlamlandırılabilceğini söylemek çok büyük bir çelişki olarak görülmektedir.

Nitekim onun yorumuna göre İbn Rüşd, bilimi kendi zamanında felsefenin bir parçasından ibaret olarak görüyordu. Bilim, İbn Rüşd'ün düşüncesi bağlamında Faslu'l-Makal'de ifade edildiği gibi varolanları olduğu gibi bilmeyi ve onu önce ilk bilindiği şekilde anlamayı, sonra da ondan anlamlar çıkarmayı ifade ediyordu. Din ise amelî hedefler yani erdemli davranışları ve dinî değerleri elde etmek için bilmeye öncelik veren bir marifet olduğunu görüyordu.<sup>222</sup> Dolayısıyla dinin amacı ameldir dindeki ilim de bu sebeple öncelikle amelî hedefler. Topluma iman ilkelerini öğretmek için dinî ve ahlakî davranışların temellendirilmesini amaçlar. Bunun için din her insana hitap eder halbuki herkes bilim adamı veya âlim olmayabilir. Bundan dolayı dinî hitaplardan örneklemeler ve mecazlar gibi yöntemleri kullanmaktan insanları doğru davranışlara ikna etmek hedeflenmektedir. Bu yüzden dinî bilgiler hakkında ilim açısından derinliği olan kimseler buradan hareketle anlamları çıkaracak ve insanların amel etmeleri için onlara faydalı bilgiler sunacaktır.<sup>223</sup> Bununla birlikte âlimler de diğer insanlar gibi dinî doktrinlere ve ahlakî ilkelere bağlı kalmak zorundadırlar. Ne var ki âlimler, din konusunda normal insanlardan daha iyi ve daha derin anlayabilmektedirler. Nitekim onlar, zahirî olan ifadelerden mecaz yolu ile derin manalara ulaşabilmektedirler. Yani onlar, bu bağlamda varolanları araştırmak ile elde ettikleri bilimsel kavramlar ile birleştirerek mecazî manalara vakıf olabilirler.<sup>224</sup>

Dinî nasların zahirî anlamları ile varolanlar üzerinde araştırma yaparak elde edilen bilimsel kavramların birleştirilmesine te'vil denilmektedir. Bu türdeki te'vil'in kuralları ve şartları mevcut olup te'vil edilecek konuya göre te'vili vacip, caiz ve yasak olmalarına dikkat

---

<sup>222</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretin ve Fikr*, s. 113.

<sup>223</sup> Aynı yer.

<sup>224</sup> Aynı yer.

edilir. Eğer dinin asıllarından biri olan bir konu ise te'vili yapılamaz. Zira dinin aslı, ilimlerde bulunan müsellemler konumunda olduğu gibi aynen kabul etmek gerekir. Şayet dinin asıllarından bir şey değil ise nassın tevil edilmesi, duruma göre ya vacip yada caizdir. Buna rağmen herhalükarda tevilin halk arasında ifşa edilmemesi gerekir. Bunun da iki sebebi vardır. İlki halkın çoğu, ilimde derinliği olan kimselerden olmadığı için bir tevilin aşıklıandığında bilimsel kavramlardan dolayı yeterli bilgi sahibi olmadıklarından onların kafakarışıklığına ve dine karşı güvenlerinin zedelenmesine sebep olabilir. Sonuç olarak da dinin birinci amacı olan ameli ve dolayısıyla dindarlığı ve erdemi zayıflatır. Bu da dinin aslı maksadına ters düşer. İkinci sebep ise, tevilin bir ictihad olduğundan tevil yapanlar farklı sonuçlara ulaşabilmektedirler. Birbirinden farklı ve birbirleri ile çelişen tevil sonuçları, insanların ihtilafa düşmelerine, dinî tefrikalara ve toplumun çöküşüne neden olacağı için ondan kaçınılmak gerekir.<sup>225</sup>

Cabirî'ye göre İbn Rüşd, tevillerin tamamen sıradan insanlardan uzak tutulmasının mümkün olmadığının çok iyi farkındadır. Bunun için tevilleri engellemek yerine onu belirli esaslar üzerine oturtturarak kurallara bağlamaya çalışmaktadır.<sup>226</sup> Bu açıdan İbn Rüşd'ün akaid konularındaki tashihlere çaba göstermesi, hadisçi seleflerde olduğu gibi insanları bütün tevillerden uzaklaştırmaya çalışmakla sırf nasçılık yapmak anlamına gelmemektedir. Zira dinî metinlerin doğası, bizi daima bir teville başvurmaya sevk etmektedir. Özellikle müteşabih olarak bilinen konularda tevil yapmamak bile bir tür tevil kabul edilirken yapılması gereken şeyin, yapılacak tevilleri kurallara bağlamaktan başka bir şey olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla Kur'an ayetlerinde ve hadislerde yapılacak tevillere öyle kurallar koymak gerekir ki o tevil sonuçlarının cumhurda ifşa edildiğinde halkı kendi otoritesine almak ve liderlik mücadelesinde arkasında adam toplamak için kullanılan teviller engellensin. Çünkü bu tür teviller, dinin istismar edilmesini ve ümmetin birliğinin bozulmasını teşkil etmektedir.<sup>227</sup>

Buna göre İbn Rüşd, tevil yöntemine dair kaidelere '*Faslu'l-Makal*' ve '*el-Keşf*' adlı eserlerinde yer vermiştir. Cabirî'nin dediğine göre bu kaidelerin diğer kaidelerde olduğu gibi formal ve mantık ağırlıklı kurallardan ibarettir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün kendisi bile bu

---

<sup>225</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sıyretün ve Fikr*, s. 113-114.

<sup>226</sup> A.g.e., s. 114.

<sup>227</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, s. 119-120.

kaidelerin dinî inanç konularındaki tashih çalışmasının yeterince amacına ulaşmadığı kanaatinde ve el-Keşf kitabının sonunda okurlara aslında daha çok derine giderek Kur'an ve hadislerde müşkil kabul edilen bütün konulara, tevil edilebilir ve tevil edilemez olan yahut bunun tevil edilebileceğini düşünenler nezdindeki tevillere girerek kuralların nasıl tatbik edilmesi gerektiğini göstermek istemiş fakat bunu yapamayarak sadece tevillerde yapılan yanlışları göstermekle yetindiğini söylemiştir.<sup>228</sup>

İbn Rüşd'ün tevil yöntemi konusunda amacına ulaşamadığını düşünen Cabirî, Onun bilimsel çalışmalarında çok ilerleme kaydettiğine rağmen ilmî çalışmasının birçok alana ve birçok ilimdallarına girmesi ve bu yüzden çalışmasının çok geniş ufuklar ile ancak aşılabileceğinin farkında oluşu, onu disiplinlerarası (interdisciplinary) çalışmasına dolayısıyla çok geniş ve zorlu bir çalışmaya sevkettiğini vurgulamaktadır.<sup>229</sup> Bununla birlikte el-Keşf'te gösterdiği başarılar da basit bir şey değildir. İbn Rüşd, bu eserinde kelamcılarının düşüncelerindeki zayıf noktalarını ve sistemlerinde bulunan boşlukları göstermekle başarılı olmuştur. Cabirî'ye göre İbn Rüşd, kelamcılarının yolunun ne din yolunda ne de aklî yöntemde doğru olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte İbn Rüşd, yapılan teviller yerine ne kendi bulunduğu çağın bilgisine ters düşen ne de nasların zahirleri ile çelişen alternatif bir tevil yöntemini de önermiştir. Buna rağmen o, bir mezhep yada bir tarafgirlik yapmayı amaçlamamıştır.<sup>230</sup>

Cabirî, İbn Rüşd'ün tevil adına yaptığı önerilerin ilmî bir hedeften başka bir şey olmadığını savunur. Buna göre tevilden kasıt, aklın burhan ile karar kıldığı bir şeyin asla dinin getirdiği bilgilerle çelişemez. Doğru ve nezih bir tevil, dinî nasta varid olan hakikati toplumun anlayışına uygun bir şekilde ortaya çıkarmakla yükümlüdür. Zira doğru olan, doğru olan bir şeyle çatışmaz, aksine ona uyum gösterir ve onu destekler.<sup>231</sup>

Görüldüğü gibi yukarıda zikrettiğimiz yaklaşımları ile Cabirî, iddia ettiği epistemolojik kopmaun anlamını doğrulayacak bir zemin bulmakta zorlanmaktadır. Zira O'na göre Avrupa'daki epistemolojik kopma Latin İbn Rüşdçülük tarafından çığır açılan bilimsel

---

<sup>228</sup> Cabirî, *Faslu'l-Makal*, s. 114-115.

<sup>229</sup> Aynı yer.

<sup>230</sup> A.g.e., s. 115.

<sup>231</sup> Aynı yer.

aydınlanma adına din ve felsefenin ayrılığının sağlanmasıyla kıyaslanmaktadır.<sup>232</sup> Halbuki buradaki yaklaşım ayrılık değil metodolojik yakınlık ve birliktelik ifade etmektedir. Bununla birlikte din ve felsefenin yapısal olarak ayrı olduğu düşünce iddiası geçerli olsa dahi epistemolojik kopmayı ifade etmez.<sup>233</sup> Aksine din ve felsefenin yapısal ayrılığı konusunda bir örnek olarak İbn Rüşd'ün görüşünün din âlimleri ile bir uyum içinde bulunduğunu göstermekte ve İbn Rüşd'ün bu konudaki katkısının metodolojik olduğu açıktır. Dolayısıyla öz bir ifade ile açıklayacak olursak İbn Rüşd için din ve felsefenin içinde hem ayrılık hem birliktelik sözkonusudur.

Buna rağmen kanımızca Cabirî tarafından dile getirilen ilimlerdeki metodolojik ayrılık Endülüs'te İbn Hazm tarafından yeniden gündeme getirilmesiyle usûlü'd-din iddiasını güden kelim disiplininin felsefleşme sürecine girdiği İslam düşüncesi açısından önemli bir dönüm noktasını teşkil edebileceği düşünülebilmektedir. Zira dinî ilimleri sistemleştiren İmam Şafî'nin ortaya koyduğu ilmî tasnife bir dönüş olarak Zahirîlik adıyla İbn Hazm'a geçtiğini söyleyebiliriz. Şafî'nin yaptığı ilim tarifindeki ayrımı yeniden düzenleyen İbn Hazm, din âlimleri için felsefî ilimlere kapı aralamıştır. Buna göre Şafî'den nakledilen en güvenilir rivayet kaynağı olarak bilinen meşhur hadisçi ve fıkıhçı İbn Ebu Hatim er-Razî'nin Âdâbü's-Şafî ve menakıbüh adlı eserinde Şafî'nin ilimlere dair görüşünde din ve dünya ilimleri olarak ilmin ikiye ayrıldığı anlatılmaktadır. Hadis ve fıkhıtan sonra en önemli ilmin tıp olduğu hakkında açıkça görüş beyan eden Şafî, dünya ilimleri olarak başta tıbbî saydığını görebiliriz.<sup>234</sup> Şafî'nin kendi dönemindeki Ehl-i Kitab'ın tıp konusunda müslümanlardan daha ileri bir seviyede olduğunu söylemesini<sup>235</sup> de eklersek felsefî ilimleri bilmeyen dönemin hekimlerinin olmadığını gözönünde bulundurduğumuz zaman felsefî ilimlere çok erken bir dönemde tıp ilmi yoluyla din âlimleri tarafından açılım yapıldığını bir tahmin ile söyleyebiliriz. Din âlimlerinin felsefeyi tıp olarak görmeleri, ilk baştaki bütün din ilimlerine hadis ve fıkıh demeleri gibi gayet normal bir kuruluş sürecini ifade etmektedir. Dolayısıyla

---

<sup>232</sup> Cabirî, *Tekvinü'l-'Akli'l-'Arabî*, s.323.

<sup>233</sup> Krş. Fazlıoğlu, İhsan, "İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: 'İlmü'd-Dünya ve 'İlmü'd-Din", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, 1996, c.1, sy. 2, s. 217-224.

<sup>234</sup> İbn Ebu Hatim rivayet ettiğine göre Şafî şöyle demiştir: "şüphesizki ilim, iki ilimden ibarettir. Din ilmi ile dünya ilmidir. Dinin ilmi, fıkhıtır. Dünyanın ilmi ise, tıptır. Bunlar dışında kalan şiir ve benzeri şeyler, sıkıntılı ve kusurludur." Bkz. İbn Ebu Hatim er-Razî, *Âdâbü's-Şafî ve Menakıbüh*, thk. Abdulganiy Abdulhalık, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, s. 244.

<sup>235</sup> Şafî'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Helal ve haram hakkındaki ilimden sonra tıptan daha önemli başka bir ilim bilmiyorum fakat Ehl-i Kitab bu konuda bize galip oldular", Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut ve Muhammed Naîm el-Araksûsî, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1982, c. 10, s. 57.

İbn Hazm, aslında Şafî'nin tasnifini muhteva bakımından detaylandırarak dinî ilimler yanında tıbbî içine alan felsefeye yer vermiş, İbn Rüşd ise bu tasnifi takip etmiş ve meşruiyet sorununu yaşayan felsefeyi savunmuştur.

Şafî'nin din ve dünya ayrımını yaparak tasnif ettiği ilim görüşü, İbn Hazm tarafından yeniden düzenlenip mantık ve felsefi ilimlerine yer verilerek genişletilmesi ve İbn Rüşd'ün felsefe yorumu ele alındığında her birinin fıkhıta derin bilgiye sahip âlimler olmaları noktasında birleştikleri görülmektedir. Aralarındaki ortak fıkıh düşüncesi açısından hadis ekolünün lehindeki Zahirî yaklaşımın Endülüs'te İbn Hazm tarafından sistemleştirildiğinde felsefeye yer vermesi, oldukça ilgi çekici bir durumdur. Kaldı ki İbn Rüşd'ün tevil düşüncesindeki fıkıh etkisini de araştırdığımızda sekülerleşme anlamındaki epistemolojik kopmatan ziyade fıkıhçı ilim tasnifine dönüşten bahsedilebilir.

Genel anlamdaki din ve felsefenin ayrılığı düşüncesini İbn Rüşd açısından epistemolojik kopma meselesi içinde değerlendirdikten sonra Cabirî'nin asıl hedeflerinden biri olan kelim disiplinini bağlamındaki İbn Rüşd yaklaşımlarını değerlendirebiliriz. Cabirî, İbn Rüşd'ün kelim eleştirisini eleştirel bir kelim inşa etmeyi hedeflemediğini anlatmaya çalışmıştır. O, bu bağlamda İbn Rüşd'ün çalışmasını din ve bilimin (yani o günkü anlayışla da felsefenin) birbirlerinden ayrı tutmakta ısrarcı olmakla değerlendirmiştir. Bu sebeple İbn Rüşd kelim metodolojisine karşı çıkmaktadır. Çünkü kelim ikisini birbirine bulandırmakla ikisine de zarar verdiğini düşünmüştür. Cabirî'nin buradaki İbn Rüşd yorumu, kelama yaptığı eleştiri üzerinden seküler bir bilim anlayışına götürebileceğini işaretleyerek epistemolojik kopma kavramını destekleyebilecek gibi düşündüğü görünmektedir.<sup>236</sup> Fakat görüleceği gibi yine epistemolojik kopma kavramını kurtarmakta zor durumda kalacağını düşünüyoruz.

Dolayısıyla ilk önce bu bağlamda İbn Rüşd kelim eleştirisini özetleyerek ele almak gerekmektedir. İbn Rüşd, kendi döneminde bulunan kelimcileri dört grup olarak ayırmıştır. Bunlar Haşeviyye, Batıniyye, Mu'tezile ve Eş'ariyye'dir.

Haşeviyyenin temel düşüncesi şu cümlede özetlenebilir: Allah'ın varlığını bilmenin yegane yolu naklîdir akıl ile değildir. Bunun manası da yalnızca Hz. Peygamber'in getirdiği

---

<sup>236</sup> Bkz. Cabirî, *İbn Rüşd Sıyretün ve Fıkr*, s. 113-116.

bilgilere inanmakla yetinmek lazımdır. Allah'ın varlığını ve sıfatlarını, kıyametin hallerini vb. şeyleri ispatlamak için akli kullanmaya yer yoktur. Bunlara göre bu tür konularda akla geçit verilemez denilirken aklî kıyas yöntemine karşı oldukları anlaşılır. İbn Rüşd'e göre böyle bir düşünce ilk etapta Allah'ın varlığını bilmek için akli kullanarak varolanları inceleyip üzerinde düşünmeyi emreden Kur'an-ı Kerim'in kendisi ile; ikincisinde ise Allah'ın insanlarda akli yaratmasının hikmeti ile çelişmektedir.<sup>237</sup>

Batıniyye ise, Allah'ın varlığını bilmeyi nefsin şehvanî ve süflî özelliklerden arındırılması ile onun tefekkürlere yönlendirilmesine bağlamaktadır. Burada aynı zamanda Sufilerin de buna dahil edilmesi Cabirî'nin irfanî epistemolojik sistem teorisi bağlamında kastedilmektedir. Zira Cabirî'ye göre İbn Rüşd bu yolun ilham ve keşf yolu olduğu için her insan için insan olması bakımından geçerli bir yol olamayacağını dolayısıyla Şeriat'in toplum üzerinde herkes için vacip kıldığı bir yol olamayacağını savunur. Zira Kur'an, tümüyle nazar ve ibret çıkarma yolu olan nazarî yola davet etmektedir.<sup>238</sup> Bu bağlamda dikkate değer bir mesele olarak kanımızca İbn Rüşd'ün Cabirî'ye göre tasavvufa daha olumlu bakışına sahip olduğunun kanaatindeyiz. Nitekim Cabirî'ye göre Sufiyye'nin epistemolojik yapısal sistemi olarak irfan hem aklın hem de ahlakın işlevsizliğine götürmektedir. Nitekim Cabirî, tasavvufun aslında irfanî epistemolojik sistemi olduğunu dolayısıyla da İran kökenli ve hermetik bir yapı arzettiğini söylemektedir. Cabirî, tasavvufta kabul edilen silsilelerin Hz. Peygamber'e dayanan gerçek silsile kısmı olarak sadece Hasan-ı Basrî'den Haris el-Mühasibî'ye geçen zühd öğretiler olup dindar yaşamdan ibaret olduğundan bu kimseleri irfan sahipleri olarak görmemektedir.<sup>239</sup> Fakat İbn Rüşd, Sufiyye yönteminin nefsanî ve şehvanî sorunları arındırabileceğini kabul ederek dolayısıyla sağlıklı bir düşünceye sahip olmak için eğitimde gerekli görmekle birlikte bizatihi nefsi arındırmanın insana yeterli bir bilgi vereceğini kabul etmemektedir.<sup>240</sup>

Bu bağlamda İbn Rüşd'ün hakkında bilgisi en az olduğu kelamcı ekolün, Mutezile olduğu görülmektedir. Onun bulunduğu dönemdeki Endülüs'te Mutezilenin eserlerine

---

<sup>237</sup> Bkz. Cabirî, *İbn Rüşd Şiyyetün ve Fikr*, s. 115. Krş. İbn Rüşd, *el-Keşf 'An Menahici'l-Edille Fi 'Akaidi'l-Mille*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, Beyrut, Merkez Dirasat Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998, s. 101-102.

<sup>238</sup> Cabirî, a.g.e., aynı yer.

<sup>239</sup> Cabirî, *el-Aklü'l-Ahlakıyyü'l-'Arabî*, Beyrut, Merkez Dirasat Vahdeti'l-'Arabiyye, 2001, s. 440-441.

<sup>240</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 117.



ulaşamadığını beyan eden İbn Rüşd, onların yolunun Eş'ariyye'ye yakın bir şey olduğunu söylerken Eş'arîler için yaptığı açıklamaların genel olarak Mutezileye de uygulanabileceğini düşünmekteydi.<sup>241</sup>

Eş'arîler, İbn Rüşd'ün en çok eleştirdiği kelamcı bir ekol olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Cabirî'nin dediği gibi İbn Rüşd döneminde Eş'arîlerin akaid alanında hakimiyet kurdukları sözkonusudur. Zira onlar, kendi mezheplerinin hak üzerinde yegane bir mezhep olduğuna ve başkalarının da batıl olduklarına hükmetmişlerdi. İbn Rüşd'e göre bunlar kesin olmayan kendi aklı yargılarının bir iman şartları gibi kabul edip Tanrı'yı başka yöntemle bilmeye çalışan insanları küfür ile itham ettikleri için çok büyük hata işlemişlerdir. Üstelik nedenselliği reddettikleri için onlar aklın zaruriyyattan saydığı şeyleri inkar etmekle safсата etmekten çekinmemiş ve Gazzalî'nin başını çektiği filozofları tekfir etme gayretine ortak olmuşlardır.<sup>242</sup>

Görüldüğü gibi Cabirî, İbn Rüşd'ün kelamcılardan özellikle Eş'arîlere odaklandığını ve onların anlayışlarının Şeriat'in toplum üzerinde amaç olarak vacip kıldığı akaiden nasıl uzaklaştığını anlatmaya çalışmasını vurgulamaktadır. İbn Rüşd'e göre dinin toplum için amaçladığı akaidin temel ilkeleri, Kur'an'da varid olan hususlardır. Dolayısıyla Eş'arîlerin O'na göre herşeyden önce onlar dinin birer yorumcularıdır, dinî bir yorum olarak teviller ise, iddia ettikleri icmaya konu olamaz, tam aksine teviller ancak ve ancak ictihada konu olurlar fakat buna rağmen akıl ve felsefenin verdiği bilimsel sonuçlarla nasıl çeliştiklerinin anlaşıldığında, bu bağlamda doğru bir yolda bulunmadıklarını anlamak mümkündür. Bundan dolayı metodolojilerinde din-akıl ayrımını iyi bir biçimde riayet edemediklerini göstermektedir.<sup>243</sup> Dolayısıyla Cabirî'ye göre bunun bir alternatifi olarak İbn Rüşd, tevil kavramını ve kurallarını metodolojik anlamda bir epistemolojik kopma ifade etmekte ve netice olarak din ve felsefenin ayrılığının zorunluluğu hükmüne varılabilmektedir.

Bu bağlamda Cabirî, İbn Rüşd'ün kelama yönelttiği eleştiriler üzerinden epistemolojik kopma kavramı ile bağlantı kurarak bilim ve felsefenin laiklik açısından sekülerleşmesinin gerekliliğini vurgulama izlenimiyle dikkat çekmektedir. Zira Cabirî'ye göre

---

<sup>241</sup> A.g.e., s. 118.

<sup>242</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sıyretin ve Fikr*, s. 115-116. Krş. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 122.

<sup>243</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 99-102.

bu sebeple İbn Rüşd Faslu'l-Makal'da sadece metodolojiden değil aynı zamanda din-toplum ilişkisini ele alarak tevil teorisiyle topluma karşı yaklaşımlarını sergilerken kelamcı fırkaların tevillerini sloganlaştırdıklarını eleştirmiş ve dolayısıyla iktidar gücünü elde etmek için tevilleri kullanmakla (talebü'r-riyaset bi'stitba'i'l-'avam) kelamın toplumsal fonksiyonunu yanlış bulmuştur.<sup>244</sup> Bununla birlikte İbn Rüşd, belirli şartlara bağlı bilimsel tevilleri savunarak sırf nasçı olmadığını da göstermektedir.

Dinî nasların anlaşılmasında özellikle dile önem veren İbn Rüşd'ün kelamî düşünce sistemini tercih etmediği açıktır. Fakat bununla birlikte dinî ilkeler sözkonusu olmaksızın şartlara bağlı burhanî tevillere açık olması, kelamî tevil teorisi açısından eleştirel yaklaşımda kelamcılarla tevilin imkanı konusunda hemfikir ve daha felsefî olanın iddiasındadır. İşte İbn Rüşd'e göre tevil edilemeyecek dinî ilkelerin bulunduğu kabulünün felsefî bir konuda müsellemat türünden olan ilkelere benzetilmesi ve bunun nübüvvet ilkesinden hareketle araştırma konusunun doğası ile bağdaştırılması, Onun metodolojisinin aksiyomatik olarak anlaşılmasına neden olabilir. Fakat aksiyomatik metodolojiden hareketle düşüncesinin modern anlamda laik olacağını ileri sürmek çok gereksiz bir görüştür. Aksiyomatik metodoloji bağlamında Cabirî'nin İbn Rüşd'e yaklaşımını daha sonraki pasajlarda değerlendireceğimizi belirtmekle birlikte bu konuda din ve felsefenin ayrılığı ve laik-seküler yönelim bağlamında çifte hakikat kavramına Cabirî'de kısaca değinebiliriz.

Aydınlanma düşüncesi ile güçlü bir bağlantısı olan laiklik kavramının tarihsel gelişimi, Batılı Hristiyan düalist teolojisi ile yakından ilişkisi bulunduğu bilinmektedir.<sup>245</sup> Bu sebeple tarihte çifte hakikat kavramını savunmakla şöhret bulan Averroizm ile sık sık ilişkilendirilebilmektedir. Bu çerçevede Cabirî, İbn Rüşd'e yanlılıkla çifte hakikat teorisinin nispet edildiğinin eleştirmektedir. O'na göre bu durum tamamen Latin Averroistlerin Kilise ile çatışma bağlamında geliştirilen bir söylemden ibarettir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün felsefe ve din konusunda hakikatin birliğine inandığını temelde kabul etmek gerekmektedir. Zira çifte hakikatin sonuç bakımından âlimler ile halk arasında iki ayrı hakikatin bulunduğunu ifade etmekle İbn Rüşd'ün ulema ve cumhur bilgisine dayalı yaptığı ayrımın sonucu ile farklılaşmaktadır. Buna göre İbn Rüşd, farklılığı sadece insanların bilgi seviyesindeki idrak

---

<sup>244</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Siretün ve Fikrün*, s. 114.

<sup>245</sup> Bkz. Gürsoy, Kenan, md. "Laiklik", *DİA*, Ankara, TDV, 2003, c. 27, s. 60-62.

biçimlerine göre değişebileceğini görmektedir. Bu sebeple âlimler ile halkın dinî ilkelerin kabulü konusunda eşit seviyede mükellef olduklarını söylemektedir. Dolayısıyla farklılık sadece bilgi ve ilimde bulunmaktadır. Cabirî, bu bağlamda İbn Rüşd'ün hakikatin birliğinin sadece din ve felsefe ilişkisi konusunda değil aynı zamanda felsefe ve bilim ilişkisi konusunda da var olduğuna inandığını belirtmektedir. Netice olarak Cabirî, İbn Rüşd'ün aklın ve varlığın birliğine (vahdetü'l-'akl ve'l-vücut) inandığını söylemektedir.<sup>246</sup>

Bu sebeple İbn Rüşd'ün toplumda açıklanmaması gereken teviller olarak aynı zamanda mezhepçilik yapan sloganik tevillerden ibaret olduğu anlaşılması gerekir. Bununla birlikte Cabirî, seküler eğilim (el-itticahü'l-ilmanî) bağlamında felsefî düşüncenin Mağrib yerel ideolojisi ile irtibatlandırmaya çalışarak yapısalcı metodolojisiyle yine önplana çıkmaktadır. Cabirî'nin seküler-laik söylemleri kanımızca gerçekten çok karışık konudur. Biz daha sonra bu söylemin orijinal içeriğinden bazen vazgeçtiğini bazen de izlenim vermeye çalıştığını görüyoruz. Bu sebeple gereksiz bir söylem olarak değerlendirmekten başka bir çare bulamadık.<sup>247</sup> Şimdi Cabirî'nin Mağrib düşünce ekolü bağlamında İbn Rüşd'ün felsefesinin temel problemlerini nasıl kullandığını anlatmak yerinde olacaktır.

Buradan hareketle *Faslu'l-Makal* ve *el-Keşf* eserlerinde metodolojik olarak özellikle dini anlamakta kelamcılardan farklı bir metodoloji benimsediğini ortaya koyan İbn Rüşd'ün Maşrıklı İslam filozoflardan hangi bağlamda epistemolojik kopma olarak anlamlandırıldığı sorusuna cevap arayan Cabirî, ilk olarak Endülüs ve Mağrib'de oluşan felsefenin kurucusu sayılan İbn Bâcce'ye dayandırmaya çalışmaktadır. Cabirî'ye göre Maşrik Arap-İslam düşüncesi Gazzalî'den sonra kendi bölgesinde canlılığını kaybetmiştir. Bununla birlikte İbn Sinacı felsefî gelenek, İran bölgesi ve Farsça konuşulan memleketlerde canlılığını korumakla birlikte kavimci-mezhepçi kimliğine bürünerek mahpus kalmıştır. Bu sebeple Maşrik'tan coğrafi anlamda uzak bir bölge ve siyasî anlamda bağımsız olan bir yer olarak Endülüs-Mağrib birleşik bölgesi, İbn Tûmert'in kültürel devrimi ile yeni ufukların doğuşuna şahit

---

<sup>246</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretin ve Fikr*, s. 180-182.

<sup>247</sup> Meselâ Muhammed Âbid el-Cabirî ile Hasan Hanefî arasında gerçekleşen laiklik ve İslam konulu bir diyalogda Cabirî'nin Arap dünyasındaki laik söyleminin arkaplanını gösterdikten sonra din-devlet ayrımı konusunda Mağrib İslam düşüncesi bağlamında fakih Ebubekir İbnü'l-'Arabî'nin din âlimleri ile devlet adamları arasında tarihte gerçekleşen ayrımından bahseden sözlerine ilişkin hem Hanefî'nin İslam'da zaten laiklik var sözlerini eleştirmekte hem de kendisi laiklik yerine demokrasi ve insan hakları kavramını önermektedir. Bkz. Hanefî, Hasan ve Muhammed Âbid el-Cabirî, "Laiklik ve İslam", trc. Muammer Esen, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 1995, c. 8, sy. 3-4, s. 160-165.

olmuştur. Cabirî'ye göre İbn Bâcce, başta İbn Sina olmak üzere Maşrıklı İslam filozoflarının felsefeyi Arap-İslam düşüncesinde din-felsefe ilişkisi bağlamındaki çalışmalarını başarısız bulmuş ve bu sebeple felsefeyi sıfırdan yapma ihtiyacını hissetmiştir. Bundan dolayı İbn Bâcce'nin erdemli şehirle ilgili görüşü Farabî'den farklı olarak geçmiş rüyalara boğulmadan geleceğe yönelik bir karaktere sahiptir. Bununla birlikte Cabirî, Mağrib filozoflarının Maşrık'tan akıl ve akılcılık konusunda önceki İslam filozoflarından tevarüs etmeyi sürdürdüklerini zikretmeyi de ihmal etmez.<sup>248</sup>

Cabirî'ye göre epistemolojik kopmaa konu olan bir diğer filozof da İbn Tufeyl'dir. Zira O, İbn Sina'dan farklı olarak Hay b. Yakzan hikayesini daha rasyonel bir yorumla anlatmıştır. Cabirî'ye göre İbn Tufeyl, yeni Eflatuncu Harran felsefe ekolüne kendi yöntemiyle eleştiri yöneltmiştir. Buna göre sözkonusu hikayenin sonunda din ile felsefe hedefte bir oldukları halde farklı bir yol ile aynı bir hedefe gittiklerini vurgularken din ve felsefenin birleştirilmesini eleştirmiştir.<sup>249</sup>

Böylece Cabirî'nin İslam felsefesinde İbn Bâcce'den İbn Rüşd'e kadar devam edecek olan metodolojide yaşanan epistemolojik kopma fikrini, ilk olarak İbn Bâcce'de Endülüs-Mağrib'de oluşan felsefeyi meşgul edecek ve problemtiğini oluşturacak bu hususlarda gerçekleştiğini söyleyebiliriz:

1. Bilim alanında felsefe ile dinin birleştirilmesini öngören bir düşünceden bağımsız düşünebilmek için ikili ilim sisteminin ifadesi olarak *ilmanî* söylem. Cabirî, bu söylem İbn Bâcce'nin metinleri ile İbn Rüşd *Faslu'l-Makal* adlı eserinin verdiği imkanlar ölçüsünde modern anlamı olan laiklik veya sekülerizm ile karıştırılmamasına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Cabirî, bu bağlamda Mağrib felsefesinde din ve felsefenin ayrılığına yönelik eğiliminin de kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>250</sup>
2. Akıl ve nazar yolunu ilim ve mutluluk için gerekli görmeyen tasavvufun irfanî epistemolojisini bir ilim sistemi olarak kabul etmemektir. Buna göre İbn Bâcce'de olduğu gibi İbn Rüşd de, tasavvufî müşahedeleri, insanın güçlü

---

<sup>248</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 40.

<sup>249</sup> A.g.e., s. 42.

<sup>250</sup> A.g.e., s. 191-192.

muhayyilesi ile gördüğü birer hayaller olarak değerlendirmektedir. Cabirî'ye göre bu düşünce, aslî bir akılcılık söylemi olup insanın doğası dışında olan başka bilgi türlerinin elde edilebileceğine imkan tanımayan ve dolayısıyla mutluluk kavramını elde etmek için akıl yürütme yoluyla öğrenmek ve nazari düşünmekten başka bir yola izin vermeyen bir düşünce sistemini ortaya koymaktadır.<sup>251</sup>

3. Maşrikî nübüvvet teorisinin eleştirilmesidir. Cabirî'ye göre nübüvvet nazariyesi, Farabî'nin felsefesi ile İsmâiliyye'nin batınî inancında olduğu gibi Maşrikî Arap-İslam düşüncesinde kritik bir yer işgal etmektedir. Zira bu kavram, felsefe ile dini birbirine denk getiren ve hem dini felsefenin açıklaması için hem felsefeyi dinin açıklaması için kullanılan bir anahtar sistematüğünü oluşturur. Nübüvvetin felsefi problemağı, din ile felsefenin birleştirilmesine yol açmaktadır. İbn Bâcce'de olduğu gibi İbn Rüşd, nübüvvetin Farabî'nin felsefi yorumuna karşı çıkmaktadır. Farabî nübüvveti Aristoteles psikolojisindeki muhayyile gücü kavramının üzerinde kurmaya çalışırken İbn Bâcce, bunu doğru bulmaz fakat önceki pasajda açıkladığımız gibi muhayyile gücünü sadece sûfilerin müşahedelerini açıklamak için kullanır ve bir bilimsel değerini tanımaz. Dolayısıyla Cabirî'ye göre İbn Bâcce'nin nübüvvet için kullandığı alternatif bir kavram olarak *ilahî mevhibe* kavramı, bu bağlamda metodolojideki epistemolojik kopmaun neticesidir. İlahî mevhibe kavramının yegane bir illeti, mutlak anlamdaki ilahî iradedir. Dolayısıyla nübüvvette herhangi bir insanî müdahale sözkonusu değildir. Bu durum ancak belli bir zamanda nadir bir durum olup aklın konusu olmayan ilahî bir lütuftur. Anlaşılan o ki Farabî'nin nübüvvet kavramı aşağıdan yukarıya doğru bir tasviri ifade ederken İbn Bâcce ve İbn Rüşd'de bu durum yukarıdan aşağıya doğru bir anlatımla biçimlendirilmesi ve istisna edilmesi gerekmektedir.<sup>252</sup>
4. En üstün mutluluk olan insan varlığının gayesi, en üstün olanı bilmektir. Bu bilgi, *Faslu'l-Makal*'de anlatılan şekli ile Yaratıcı'nın varlığı bakımından yarıtlışı akıl yolu ile bilmekle kemalet erebilir. Dolayısıyla bu düşünce, irrasyonel olan irfan değil akılcılığı temellendirmektedir.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 192-193.

<sup>252</sup> A.g.e., s. 193-195.

<sup>253</sup> A.g.e., 199.

5. Sudur nazariyesinin tahakkümü olmadan faal akılla ittisal problemidir.<sup>254</sup> Bu meseleyi ileride ele alacağımız üzere Cabirî'ye göre İbn Rüşd'de önemli bir epistemolojik kopmayı teşkil edecek bir problematik manzumesinin tartışmalarıdır.
6. Evrensel aklın sonsuz olarak filozoflarca keşfedilmeye devam edecek düşüncesi ve insan türünün aklının birliğidir.<sup>255</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz bu hususlar, Cabirî'ye göre İbn Rüşd'de gerçek anlamda epistemolojik kopma olarak neticesini verecek İslam felsefesinde yeni problematikleri ile gelişecek paradigmayı oluşturmaktadır. Bunun ilk hareket noktası olarak Cabirî'ye göre ise bu kısımda bahsettiğimiz din ve felsefenin ayrılığıdır. Ortaya çıkan sonuç olarak da, Maşrikî İslam filozoflarından farklı olarak Mağribî düşüncenin kendine özgü bir metodolojisinin olması ve bunu oluşturan en önemli düşünce ise, din ve felsefenin ayrılığının önplana çıkarmaya çalışarak teville önem vermesidir. Kanımızca İbn Rüşd tevil teorisi ile düşünce metodolojisinin organik bir ilişkisi bulunduğu ve din-toplum ilişkisi bağlamında eleştirel bir düşünce ile önceki düşünürlerden farklı yaklaştığı açık bir husustur. İbn Rüşd'ün tevil teorisi genellikle aksiyomatik karakterine odaklanmaktan ziyade bu konuda yapılacak araştırmanın fıkıh düşüncesi ile irtibatlandırılması açısından İbn Rüşd'ün tevili bir icihad olarak görmesinde yattığını düşünmekteyiz.<sup>256</sup> Bununla birlikte laik eğilimle irtibat kurmak çok gereksiz bir söylemdir. Anlaşılan o ki Cabirî'nin kendisi de İslam düşüncesinden genel olarak felsefenin çağdaş laiklik tartışmalarına kaynak yapma düşüncesinden sonunda vazgeçmek durumunda kalacaktır.<sup>257</sup>

## II. Bilimsel Vizyon ve Diyalog Ahlakı Savunması Olarak *Tehâfütü't-Tehâfüt*

İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'teki sistematik olarak eleştirilerinin değerlendirilmesinde, kıyasü'l-gaib ale'ş-şahid yönteminin başta Gazzalî gibi kelamcılarca ve İbn Sina gibi İslam filozoflarınca yerli yerinde kullanılmamasını odaklayan eleştirilerinin

---

<sup>254</sup> A.g.e., 198-201.

<sup>255</sup> A.g.e., 201-205.

<sup>256</sup> İbn Rüşd, *Faṣlu'l-Makal*, s. 97.

<sup>257</sup> Muhtemelen bu sebeple Cabirî'nin son görüşlerinde İslamcılara yaklaştığı sezilmektedir. Bu hususta aynı kanaat taşıyan değerlendirmeler için bkz. Von Kügelgen, Anke, "A Call For Rationalism: "Arab Averroists" in The Twentieth Century", *Journal of Comparative Poetics*, No. 16, *Averroës and the Rational Legacy in the East and the West*, Kahire, American University in Cairo Press, 1996, s. 117.

etrafında kurulduğunu ve dolayısıyla bilimsel yöntem arayışı yolunda olan bir insan için gerçek burhanî yöntemine ihtiyaç duyulduğunu dile getiren Cabirî, sözkonusu İbn Rüşd'ün eserini “*bilimsel vizyon ve diyalog ahlakının savunması*” için yazılan bir kitap olarak nitelendirmiştir.<sup>258</sup>

Cabirî'ye göre Gazzâlî'nin *Tehafüt* kitabı, bize, dönemin mezhepsel kavgalarının ve iktidar çekişmelerinin, nasıl sağ duyulu olmanın ve ilmî ahlakın önüne geçerek bilimsel vizyonu gölgelediğini açıklamaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bu kitap hakkında bir reddiye olarak yazdığı *Tehafütü't-Tehafüt*'te dile getirdikleri eleştiriler de, sadece bu açıdan değerlendirildiğinde günümüze kadar İslam ilim dünyası için de bir Arap-İslam Aklı'nın eleştirisini yapan bir kitaptır. Bu bağlamda Cabirî, Arap-İslam Aklı'nın eleştirisi projesi için sözkonusu kitaptan ilham aldığını yeniden hatırlatılmaktadır.<sup>259</sup> Dolayısıyla Cabirî'nin bu kitap hakkında temel olarak yaptığı değerlendirmelere konumuz açısından özetle değinmekte fayda olacağını düşünüyoruz.

Cabirî, sözkonusu İbn Rüşd eleştirisinin Gazzâlî sonrası Arap-İslam düşüncesinin genel durumu için de geçerliliğini koruyacağını savunmaktadır. İleride değineceğimiz üzere Cabirî, bu kitap sadece Gazzâlî ve İbn Sina için değil aynı zamanda sonra gelen öğrencileri için de geçerliliğini koruduğunu iddia etmektedir. Zira onlardan sonra gelecek ve onların etkisinde kalacak olan ikinci Klasik Dönem'in âlimleri Razî ve onun yolunu benimseyen İcî, İslam dünyasındaki Ezher, Karaviyyin ve Zeytune gibi ilim merkezlerinde kelim ve felsefe eğitiminin seyrini belirleyecek olan önemli şahsiyetlerdir. Cabirî'ye göre bu felsefe-kelam birleşiminden oluşan eğitim geleneği, İslam dünyasında ondokuzuncu asrın sonu ve yirminci asrın başlarına kadar canlı bir şekilde devam etmekteydi. Ötedeki Şii dünyasında da İbn Sina, eserleri ile İran'da canlı olarak yaşamaktaydı. Nitekim Tûsî geleneği vasıtasıyla günümüzdeki İmamiyye Şiası İbn Sina ile organik bağlarının olduğuna inanmaktadırlar. Üstelik İran *İslam Devrimi*'nin murşid-i 'alâsı Humeynî'nin Tusî ile doğrudan düşünce geleneğine mensup olup ilmî silsilesinde İbn Sina olduğu ve dolayısıyla onun en büyük imamlarından saydığı bilinmektedir. Bu açıdan bakılırsa bütün bunlar Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün buradaki

---

<sup>258</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, neşreden tahlil girişinde, s. 57.

<sup>259</sup> A.g.e., s. 37.

eleştirileri de gerçek anlamda İslam düşüncesine yapılan en büyük ve en önemli klasik eleştirisi sayılabilir.<sup>260</sup>

Cabirî'ye göre İbn Sina'nın Maşrikî felsefesi, Gazzalî'nin tenkidinden sonra Endülüs-Mağrib'de de olduğu gibi İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'den sonra büyük bilim adamlarını ortaya çıkaramayan bir duruma düşmüştür. Fakat bununla birlikte irfanî epistemolojik sistem baskın gelerek her iki bölgede sonra gelen düşünürlerin tasavvuf felsefesine sığındıkları durumun aynı olması, çok dikkat çekici bir durumdur. Hatta Gazzalî kendisinin içinde olduğu düşünce de tasavvuf felsefesine yönelimin gittikçe arttığı sözkonusudur.<sup>261</sup> Bilindiği gibi Cabirî'ye göre tasavvufun irfanî epistemolojik sistemi, âtil aklın doğmasına sebep olmakta en önemli faktördür. Bu bakışla İslam felsefesinin bilimsel vizyonunun zamanla zedelenmesinden endişe duyulduğu için İbn Rüşd'ün sözkonusu eleştirileri yapan Tehafüt kitabının ne derecede önemli olduğunu göstermektedir.

Cabirî'ye göre *Tehafütü't-Tehafüt*, İbn Rüşd'ün İslam felsefesine yüklediği bilimsel vizyon bakımından evrensel bir akla sahip olduğunu gösteren bir kitaptır.<sup>262</sup> Bu bağlamda Onun bu kitaptaki içerikler hakkında şöyle tahlil ettiğini özetleyebiliriz:

1. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin Tehafüt kitabını genel olarak felsefenin kelamın bünyesine dahil etmekle boyunduruğu altına alınmasını sağlamak amacıyla yazılan ilimde siyasî bir kitaptır.
2. İbn Rüşd'e göre Gazzalî, bu kitap yazarken hücum stratejisini uygulayarak siyasî bir amaç ile hareket etmiş ve aslında bu hücum stratejisinin altında bir savunma psikolojisi yatmaktadır (ahsenü'd-difa' hüve'l-hücûm).
3. İbn Rüşd bu kitapta hem Gazzalî'nin metnine yer vererek ayrıntılı bir şekilde tahlil etmekte hem de felsefe hakkında yanlış bulduğu anlamları ve görüşleri de tashih etmektedir. Aynı şekilde İbn Rüşd, Gazzalî'nin Tehafüt'teki görüşleri, Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerif gibi makbul dinî nasları temsil etmediğini ve yanlış tevilden geldiğini savunmaktadır.

---

<sup>260</sup> İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, neşreden tahlilî girişinde, s. 36-37.

<sup>261</sup> A.g.e., s. 36.



4. Cabirî'ye göre İbn Rüşd bu eleştirel kitabında bilimsel diyalog için önerdiği ilkeler ve ahlakî kurallar uygulayarak ortaya koymuştur.<sup>263</sup>

Böylece Cabirî, İbn Rüşd düşüncesini bilimsel vizyon ve evrensel akıl ile açıklamaya çalışırken de kendi felsefî projesinin ilham kaynağını da ortaya koymaktadır. Şimdi İbn Rüşd'ün eleştirisine konu olan meseleleri Cabirî'de nasıl ele alındığını inceleme yeri gelmiştir. Görüleceği gibi Cabirî'nin İbn Rüşd felsefesinden anladığı ve önemli gördüğü konu bilim, bilimsel metodoloji ve bilim için bilim anlamındaki epistemolojidir. Kanımızca Cabirî, açık bir şekilde İbn Rüşd felsefesini bilim felsefesi anlamındaki epistemoloji olarak algılayıp okumaya çalışmaktadır. Muhtemelen Cabirî, İbn Rüşd'ün Tehafüt eleştirilerindeki son çalışmalarından olan Fizik ilminden alınan *hareket* kavramına verdiği sistematik öneminden hareketle bu kanaatte bulunmakta ve bu sebeple de akılcılık ve aydınlanma hedeflerine uygun bilimsel bir felsefenin zeminini hazırlamış olduğunu görmektedir. Dolayısıyla Cabirî'nin İbn Rüşd felsefesinde metodolojik görev yapan burhân teorisinden ne anladığı bu bağlamda önem kazanmaktadır.

### III. Aksiyomatik Bir Metodoloji Bakımından Beyan-Burhân Teorisi

Kanımızca Cabirî, İbn Rüşd'ün problematiklerini temelde oluşturan din-felsefe ayrılığı provoke etmekle Mağribî *ilmanî* (laik) yönelim olarak nitelendirmiştir. Din ve felsefenin ayrılığında laiklik olarak bahsetmek, Cabirî'nin düşüncesi bir bütün olarak okunursa işin biraz da siyaset tarafını göstermektedir. Fakat ne yazık ki bu sebeple kendisine olumsuz tepkileri ve eleştirileri çekmektedir. Bundan dolayı o, bu konuda fazla açıklama yapmadan İbn Rüşd'ün metodolojisinin aksiyomatik karakterde olduğunu kanıtlamaya çalışmakta ve sonunda bu yöntemdeki felsefenin ancak gerçek bir İslam felsefesi olarak isimlendirilebileceğini iddia etmektedir.<sup>264</sup>

Buna göre İbn Rüşd, dinin kendi içinde anlaşılmasının ve felsefenin de felsefî öncüller ve ilkelerle kendi içinde anlaşılmasının gerektiğini düşünmüştür. Cabirî, bu şekilde İbn Rüşd'ün metodolojisinin genel aksiyomatik mantıktan hareket ettiğini savunmaktadır. Buna göre geçen bölümde bahsettiğimiz Muvahhidî devletinin içinde etkili olan aydınlanma

---

<sup>263</sup> İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, neşredeninin tahlilî girişinde, s. 58-66.

<sup>264</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 242.

hareketinin başında yer alan İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisinde yeni bir tasavvur olarak süt kardeşlik ilişkisi tasviri ortaya koyunca din için kendine has bir alan tanıdığı, felsefe için de kendine has bir alan tanıdığı fakat her ikisi de hedef ve gayedeki hakikatte birleştiği bir görüşü ortaya koymakla beyanî ve burhanî epistemolojik sistemlerini aksiyomatik mantıktan gerekçelendirmesini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu görüş ile daha sonra Avrupa'nın aydınlanması için tamamen farklı bir biçimde yorumlanacak olsa dahi din-felsefe ilişkisinin yeni bir düzene girmesinde yeni ufuklara bir ilham kaynağı olmuştur.<sup>265</sup>

Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün metodolojisini belirleyen yaklaşımları yansıtmak bakımından orijinal üç kitabı olarak *Faslu'l-Makal*, *el-Keşf* ve *Tehafütü't-Tehafüt*, şu üç soruyu cevaplamaktadır: birincisi olarak Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması için nasıl okunmalıdır ve İslam düşüncesinin birinci kaynağı olarak Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerekir, ikincisi olarak felsefe nasıl okunmalıdır ve felsefenin birincil ve aslî kaynağı olan Aristoteles külliyyatı nasıl anlaşılması gerekir ve son olarak hem din ve hem felsefenin kendi aslîliğini muhafaza etmek için birbirinden bağımsız olarak din-felsefe ilişkisini nasıl tanımlamamız gerekir.<sup>266</sup> Bu sorular Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün orijinal metodolojisinin aksiyomatik mantığının temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla buradaki kasıt, birbirinden ayrı epistemolojik sistemler olarak hem beyan hem burhan için geçerlidir. Bununla birlikte İbn Rüşd'e göre dinin tevil edilemez farklı bir ilkeleri bulunduğu kabul edildiğinde felsefe ile aynı şekilde anlaşılması gerektiği açıktır.<sup>267</sup>

Cabirî'nin aksiyomatik yöntemle ilgili anlayışı, bilim felsefesi içerisinde ele alındığında açıklığa kavuşmaktadır. Buna göre Cabirî klasik matematik felsefesini teşkil eden Öklid geometrisinin Çağdaş Öklid Dışı Geometriden nasıl farklılaştığı konusundan hareketle klasik mantıktaki doğruluk anlayışının sınırını tek boyuta indirgediğini açıklamasına dikkat çekmekle başlayabiliriz. Cabirî, çağdaş geometrinin örnek olarak bir üçgenin içaçılarının toplamı 180 dereceye denk yada 180 dereceden küçülüp büyüyebileceğini öngörmesine

---

<sup>265</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 236.

<sup>266</sup> A.g.e., s. 237.

<sup>267</sup> Kanımızca Cabirî, burada İbn Rüşd burhan anlayışının sırf matematik-aksiyomatik olarak olmadığına çok iyi farkındadır. Nitekim buradaki aksiyomatik mantık sadece burhanî ilimler için söylenmemektedir. Bu konuda İbn Rüşd'ün aksiyomatik mantığı hakkında Cabirî'den yararlandığı anlaşılır ve bizi teyit eden bir görüş için bkz. Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2010, s. 367. Ve İbn Rüşd'ün metodolojisini sadece felsefe olarak okuyan bir bakışla krş. Kaya, Hacı, *İbn-i Rüşd'de Metodoloji*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2007.

değmektedir. Buna göre bir üçgen hakkında üç tarzdaki kanaatin üç farklı teori ile oluşmalar bile birbiriyle çelişmemesinin farzedilmiş belirli bir geometrik bağlam dışında olması mümkündür.<sup>268</sup> Dolayısıyla teorinin iç ilişkisel kavramlar önplana çıkarılmaktadır. Bu şekilde bir teorinin mantıksal doğruluğunu mantığın matematik felsefesi ile ilişkilendirilmiştir. Bu sebeple matematiğin sonuç çıkarmaya odaklı farazî bir sistem olarak aksiyomatik mantık tanımlanmaktadır. Bu bağlamda bilimsel bir teorinin ilkelerini oluşturanlar bedihiyyat ve müsellemat türünden olabileceği ve ikisi arasındaki farkın neredeyse kolayca ayıramayacak kadar yakın olduğu uzmanlar tarafından değerlendirilmektedir.<sup>269</sup> Bu şekilde Cabirî, aksiyomatik matıkla İbn Rüşd'ün birçok alandaki ilmî çalışmalarını geniş tutabileceğini açıklamak için imkan bulmuştur.

Bu aksiyomatik mantıktan hareketle düşünmek Cabirî'ye göre, İbn Rüşd'ün yeni bir bilimsel metodolojiyi inşa etme gayreti noktasından hareketle dinî ve felsefî çalışmalarının bir bütün olarak doğru anlaşılmasında yardımcı olacağı savunulmuştur. Sonuç olarak, metodolojik bakımdan felsefenin tahakkümünde olmayan bir dinin usulü ve dinin usûlünden serbest olmakla birlikte onunla çelişmeyecek bir felsefenin metodolojisinin imkanını doğuracağı anlamına gelmektedir. Fakat kanımızca bu açıklamalar hem içerik bakımdan yetersiz hem İbn Rüşd felsefesi açısından çelişkilidir. Zira birinci olarak İbn Rüşd Faslu'l-Makal ile felsefeyi fikhî temellere oturtmuştur ve Cabirî'nin kendisi de bu konuyu çok iyi farketmiştir. Nitekim Cabirî, İbn Rüşd'ün sözkonusu kitapta felsefeyi herkese vacip olarak görmediğini hatta ehil olmayan kişi için en az mekruh saydığını tespit etmiştir.

Görüldüğü gibi Cabirî'nin İbn Rüşd metodolojisi hakkında çıkardığı mantıksal yorum olarak aksiyomatik yaklaşım, bizzat ideoloji yüklü epistemolojik kopma iddiasını tasdik etmeyebilir. Zira Cabirî'nin sürekli vurguladığı sonuç olarak din-felsefe ayrılığı aksiyomatik yaklaşım bakımından değerlendirdiğimizde her ikisi ayrı olduğu kadar birlik içinde olduğunu söylemek de mümkün olabilir. Nitekim İbn Rüşd'ün bütün çalışmalarını farzedilen bir tek yönelimde yargılanmadığı müddetçe geniş alanı kapsayan bilgileriyle bu durum ortaya çıkacaktır. Bununla ilgili en çarpıcı örnek olarak İbn Rüşd'ün Arapça aslı kayıp olan Fizik Büyük Şerhi'nde yapılan araştırmalarla ortaya çıkarılmıştır. Konu ile ilgili bu

---

<sup>268</sup> Cabirî, *Medhal İla Felsefeti'l-Ulûm*, s. 78.

<sup>269</sup> Bkz. A.g.e., s. 79-80.

bölümün son kısmında ele almayı uygun görmekteyiz. Dolayısıyla Fizik konusuna geçmeden önce Cabirî'nin bu doğrultuda önem verdiği İbn Rüşd'ün kavramsal eleştirisi bağlamında kıyasu'l-ğâib 'ale's-şâhid metodu, hudus-kıdem ve vacip-mümkün çift kavramları ve sudûr teorisi, İbn Rüşd'ün felsefe tasavvuru bağlamında kritik rol oynayan konulara anahatlarıyla değinmek önem kazanmaktadır.

#### IV. Kıyasu'l-Ğâib Ale's-Şâhid Eleştirisi

Cabirî'ye göre metodolojideki epistemolojik kopmaun gerçekleştiği en önemli konulardan biri, de Maşrıklı İslam filozoflarının kıyasu'l-ğâib ale's-şâhid yöntemi ile felsefeyi temellendirmelerine karşı çıkan İbn Rüşd'ün Burhan yönteminin gerçek felsefe için yegane bir yöntem olarak kabul etmesidir. Dolayısıyla Cabirî, burhanî felsefe yöntemini benimseyen İbn Rüşd'ün başta İbn Sina olmak üzere Maşrıklı filozoflara yönelttiği eleştirisinin bu kavram çerçevesinde gerçekleştiğini söylemektedir. Zira İbn Rüşd, İbn Sina'nın kelamcılardan örnek alarak kıyasu'l-ğâib ale's-şâhid yöntemine sürekli başvurduğunu birçok yerde dile getirerek eleştirmiştir. İbn Rüşd, İbn Sina'nın Meşşâî filozoflarla kelamcılar arasında orta bir yol izleyerek bu düşünceye ulaştığını dolayısıyla sudur nazariyesinde birden ancak bir çıkar kaidesi ile kendi zatiyla mümkün fakat başkası ile zorunlu olan varlık kavramı gibi burhanî olmayan ilkeleri icat ettiğini düşünmektedir. İşte Cabirî, buradan hareketle İbn Rüşd'ün eleştirdiği bu yöntemin hem dalcisi hem fıkıhçısı hem kelamcısı hem de filozofu ile genel anlamdaki Maşrıklı İslam düşünürlerinin kullandıkları ve Harran yeni Eflatuncu felsefe ekolünden örnek aldıkları üçlü değer mantığının kavramını ortaya koyarak Arap-İslam aklının eleştirisi projesinde de temellendirmiş olmaktadır.<sup>270</sup> Böylece Cabirî'nin projesinde İbn Rüşd'ün yönetsel eleştirisi, merkezî bir konumda oturtulacaktır.

Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün felsefede dayandığı Aristoteles'in Yunan mantığı, ikili değer sistemine sahiptir. Bu sebeple bir İslam düşünürü olarak İbn Rüşd, kendi mensup olduğu İslam düşüncesi ile anlamaya ve yorumlamaya çalıştığı Aristoteles felsefesinin, ikisi birbirinden çok farklı iki bünye olduğunun çok iyi farkındadır. Cabirî'ye göre İslam düşüncesi, dinî bir düşünceyi ifade etmektedir. Zira İslam düşüncesi Allah-insan-âlem üçlüsünden hareketle Allah-insan ilişkisini açıklamak için âlem yada tabiat kavramını

---

<sup>270</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 213-214.

kullanır. Fakat gerçek Aristonun Yunan mantığı, sadece ikili değerden ibaret olup bir önermenin ya doğru yada yanlış olmasında olduğu gibidir. Dolayısıyla Aristocu Yunan felsefesinde aslında insan-tabiat ilişkisinden ibaret olup İslam'da olduğu gibi Tanrı diye bir kavram aslında yoktur. Yunanlılarda tanrılar kavramı, aslında insanların ürettikleri kavramlar olarak düşünülürdü ve düşünce sisteminde sona bırakılırdı. Bu yüzden Yunan felsefesi, önce madde sonra insan sonra tanrılarla ilgilenirdi. Bununla birlikte Cabirî'nin anlattığına göre İbn Rüşd açısından faydacı bir yaklaşımla ikili değer düşünce sistemini kullanmak bilim üretmek için daha pratik olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.<sup>271</sup>

Cabirî, İbn Rüşd'ün kıyasü'l-gaib ale's-şahid yöntemini tamamen reddetmediğinin farkındadır. Dolayısıyla ona göre İbn Rüşd, bu yöntemi burhanî felsefe yapmak için doğru bulmamış ve buna karşı çıkmıştır.<sup>272</sup> Bu sebeple Cabirî'ye göre İbn Rüşd'ün Mustasfa'nın muhtasarı olan ez-Zarûrî fi Usûli'l-Fıkh adlı eserinin başında Gazzalî'ye muhalefet ederek Mantık kısmını çıkarmış ve birçok şeyi birden öğrenmek isteyen kişinin hiçbir şey anlayamayacağı riski ile uyarılmış olması, aslında çok farklı olan iki bünyeye ait şeyleri netleştirmeden birbirine katmaktan yana olmadığından din ve felsefenin ayrılığına önem vermesinin pedagojik açıdan bir yaklaşım olduğu anlaşılabilir.<sup>273</sup> Buna rağmen Cabirî'nin yorumu, İbn Rüşd'ün kıyasü'l-gaib konusundaki görüşünün gerçek bütünlüğünü yansıtmakta yetersizdir. Nitekim İbn Rüşd, nefis konusunda açıkça bu delilin kullanılmasına izin vermiş ve gerekçesini metafizikte bu delilin kullanılması diğer ilimlere katkıda bulunması açısından bir ihtiyacı olduğu şeklinde açıklamıştır.<sup>274</sup>

## V. Hudûs-Kıdem İle Vücûb-İmkân Kavramlarının Eleştirisi

Cabirî'ye göre İbn Rüşd, İbn Sina ve kelamcılarının hudus ve kıdem kavramlarını görülen âlem olan *şahid* kavramından alındığı için hatalı bir kavramsallaştırmadır. Çünkü sonradan ortaya çıkma anlamına gelen hudus kavramını, bir şeyden gelme, bir zaman içinde olup yokluktan sonraki durumu ifade eden bir kavram olarak anlıyorlardı.<sup>275</sup> Dolayısıyla hudus-kıdem kavramlarının mantıksal sorununun farkına varan İbn Sina, bu ikili kavramdan

---

<sup>271</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 84-85.

<sup>272</sup> Cabirî'nin kıyasü'l-gaib ale's-şahid yöntemini olumlulayan yaklaşımı için bkz.a.g.e., s. 16-19.

<sup>273</sup> Cabirî, *İbn Rüşd Sîyretün ve Fıkr*, s. 78-80.

<sup>274</sup> Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006, s. 59.

<sup>275</sup> Cabirî, *Nahnu ve't-Türâs*, s. 219.

kaçınarak kelimî bir kavram olmaktan felsefî bir kavrama dönüşmelerini sağlamak için vacip-mümkün diye ikili kavram ile çözülemeye çalışmaktadır.<sup>276</sup> Bu sebeple muhtemelen aynı ihtiyaçtan hareketle ortaya çıktıkları için İbn Rüşd tarafından lafzî bir ihtilaf gibi algılanmaktadır.

Cabirî'ye göre İbn Rüşd, İbn Sina'yı bu konuda Gazzalî'den daha iyi anlamıştır. Çünkü Gazzâlî, İbn Sina'nın aslında vacip-mümkün kavramı ile hudus-kıdem kavramının mantıksal açmazlarını aşmaya çalıştığını anlayamadığı anlaşılmaktadır. Şöyleki Eş'arîlerin dedikleri gibi "âlem, hâdistir" demek Allah vardır ve hiçbir şey yoktur ve sonra istediği için âlemi yaratmıştır anlamına gelmektedir. Buna göre bu öncül, birtakım soruşturmaları beraberinde getirmektedir. Bunlardan birincisi, yaratmak istediği zaman ilahî iradeyi nasıl anlayabiliriz? İlahî iradenin daha önce yada daha sonra yaratmamasını sağlayan nedir? Bu durum bir tercih etme durumu olduğu için tercihin sebebi var mıdır? Bu durum ister dahilî olsun yada hariçî olsun tercih sebebi mümkün değildir. Zira Allah, hiçbir şeyin tesiri altına düşme durumundan münezzehtir. İşte bu mantıksal problemden dolayı İbn Sina, Eş'arîlerin kullandığı kelimî hudus kavramından vacip-mümkün kavramını geliştirmeye çalışmış ve ona alternatif felsefî bir kelim yapabileceğine inanmıştır ki Farabî de ondan önce bu kavrama böyle bir görev de yüklemiştir.<sup>277</sup>

Buna göre mümkün demek, varlığı yada yokluğu zorunlu olmayan şey iken vacip, varlığı zorunlu olan ve yokluğu mümkün olmayan şeydir. Bu öncüle göre âlem, vardır ve biz onun için de apaçık bir şekilde varız. Âlem, birbirine neden olan olayların zincirinden ibaret olduğu halde bir bütün olarak kendi kendine neden olamaz. Çünkü bir bütün olarak âlem, parçalarının bütünü demek ve hepsi de birer nedenlidir. Her nedenli olan da, kendi varlığına neden olamaz. Bu yüzden mümkün olması bakımından âlemin kendi dışında bir İllet yada Fail olmalıdır. Bu Fail'in de bir illeti olamaz. Çünkü sonsuz bir zincirleme ortaya çıkacak ki bu makul değildir. Fail'in döngüsel olarak yani Evvel'in ikincinin illeti, ikinci de üçüncünün ve üçüncü de Evvel'in illeti olamaz. Zira bu da gayr-i makul bir durumdur.<sup>278</sup> Bu durum, Fail'in varlığının zorunlu olarak ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu da Vacibü'l-Vücut olarak

---

<sup>276</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, neşreden tahlil girişinde, s. 67.

<sup>277</sup> A.g.e., aynı yer.

<sup>278</sup> A.g.e., aynı yer.

adlandırılmaktadır. Zorunlu olması, âlemin bir Fail olmadan kendine neden olmasının, Fail'in nedenlerin zincirlemesi ile olmasının ve döngüsel olarak Fail'in nedenli olmasının mümkün olmadığıdır.<sup>279</sup>

Buna rağmen tam bu noktada Cabirî'ye göre İbn Rüşd, ileride açıklayacağımız üzere kıyasü'l-gaib ale's-şahid yönteminde olduğu gibi üçlü değer mantıkla hareket eden İbn Sina'nın bir bütün olarak âlemi açıklayabilmek için üçüncü bir kavram üretmekle çelişkiye düşeceğini yakalamıştır. O da, *el-Mümkün bizatihi el-Vacib li gayrihi* kavramıdır. Bu kavrama göre biz âlem içindeki olaylara baktığımız zaman âlemin mümkün varlık olduğuna hükmederiz fakat var olması bakımından âleme baktığımız zaman sonsuza kadar devam eden sonuçlardan oluşan ve geriye çekilme gibi dönüşü mümkün olmayan zorunlu bir ilerlemeden ibaret olduğu için varlığı da zorunlu olarak devam etmektedir fakat varlığının zorunlu oluşu kendinden olmayıp Vacibü'l-Vücut ile alakalıdır. Bu da başkası ile zorunlu olarak var olan demektir. İbn Sina, bu durumu parmakta bulunan yüzüğün hareketinin durumuna benzetmektedir.<sup>280</sup>

Buna karşılık olarak Gazzâlî'nin de *terahî* kavramı ile verdiği cevabı da Cabirî'ye göre ileride açıklayacağımız üzere İbn Rüşd tarafından tatmin edici bulunmamıştır. Cabirî'ye göre Gazzâlî, İbn Sina'nın bu konu hakkında önerdiği çözüm Eş'arîlerde olduğu gibi *yoktan yaratma* (halk min adem) anlamına gelen hudusu meydana getirmek yerine âlemin ezeliğini ve kadim olmasını sağlamakta dolayısıyla başkası ile (li gayrihi) olmasına rağmen neticede zorunlu varlıktır diye eleştirmektedir. Bu da demek ki Allah var olalı âlem de vardır diye kabul etmek gerekir ki ona göre bu doğru değildir. Bu yüzden Gazzâlî, bir risk olarak Tanrı'nın tesir altında olacak şekildeki tercih sözkonusu olmaksızın, iradenin gecikmesi (terahî'l-irade) kavramını geliştirmekle ilahî iradenin gecikmesine hamletmektedir. Netice olarak şöyle bir açıklama ortaya çıkmaktadır: kadim olan ilahî irade, ezelde âlemi belli bir zaman diliminde yaratmak istemiştir.<sup>281</sup>

Cabirî'ye göre her iki görüşü de zayıf bulan İbn Rüşd, ilk olarak İbn Sina'nın *zatıyla mümkün başkasıyla vacip* kavramının çelişkisine işaret etmektedir. Zira bu kavram karşıt

---

<sup>279</sup> İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, neşreden tahlilî girişinde, s. 68.

<sup>280</sup> A.g.e., aynı yer.

<sup>281</sup> A.g.e., s. 68-69.

olarak birbirinden farklı tabiata sahip olan iki zıddın bir arada bulunmasını ifade etmektedir. Zira mümkün olanın doğası, varlığı yada yokluğu mümkün olan demektir. Zorunlu varlık ise, zarûrî olarak var olan demektir. Aklî ilkelere göre ise bir şey ya zorunlu ya zorunsuz ya da mümtenidir. Dolayısıyla bir şey ya mümkündür ya vaciptir. Dolayısıyla başkasıyla vacip olan demek mümkün doğasından çıkmıştır. Bir şey vaip hem mümkün olamaz. Gazzâlî'nin terahî irade kavramına gelince bu kavram ilk önce irade konusunda ortak bir tanım gerekir Gazzâlî'ye göre irade benzer (misli) şeylerden bir şeyin tahsis edilmesi demektir. Bu durum aslında tercih edici nedenin tesirinden kurtarmamakla birlikte âlemi yoktan yaratma demek yokluktan varlığa getirmedir ki soru şu: yokluk ve varlık benzer veya eşit bir şey olduğu nereden anlaşılacak ?.<sup>282</sup>

Görüldüğü gibi Cabirî, İbn Rüşd'ün buradaki eleştirileri üzerinden de aslında iddia ettiği İbn Rüşd felsefesindeki epistemolojik kopmayı gerçekleştirmek için yine malzeme aramaya çalışmıştır. Zira İbn Rüşd'e göre her ne kadar Gazzâlî, İbn Sina'yı eleştirse bile çözmeye çalıştıkları problem aynı yöntemden hareket etmiş ve aynı problematiği oluşturmuştur ve en önemli olan da gerek yöntem gerek netice açısından burhanî olmadıkları görülmektedir. Buna göre İbn Sina'nın yöntemi, en üstün ustalıkla yapılan etkileyici bir cedelî yöntem olarak vasedilirken Gazzâlî'nin yöntemi, safsata diye değerden düşürülerek her ikisi de eleştirilmektedir.<sup>283</sup>

## VI. Sudûr Nazariyesi Eleştirisi

Cabirî'ye göre yukarıda bahsettiğimiz meseleleri doğrudan ilgilendiren en önemli konulardan biri olarak yaratma (halk) meselesinin, Yeni Eflatuncu felsefede “birden çokluk nasıl çıkar?” sorusunun etrafında oluşan sudûr nazariyesi ile felsefî anlamda açıklamasının, irfanî akımlar ve Hıristiyanlıktaki teolojik tartışmalar vasıtasıyla İslam felsefesine geçmiştir.<sup>284</sup> Gazzâlî'nin eleştirisine konu olan bu düşünce, Allah'ın irade sıfatını olumsuzlayan bidatçi bir inanç olarak itiraz edilmiştir.

Yukarıda zikredilen “Bir'den çokluk nasıl çıkar?” sorusu hakkındaki problemleri çözmek için ortaya atılan sudûr teorisi, İslamiyet'ten yüzyıllar önce zuhur etmiştir. Bu teoriyi,

<sup>282</sup> İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, neşredeninin tahlilî girişinde, 68-69.

<sup>283</sup> İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, s. 110-113.

<sup>284</sup> A.g.e., neşredeninin tahlilî girişinde, s. 69.



İslam felsefesinde yeni yorumlarla Farabî ve İbn Sina tarafından dile getirilmiştir. Buna göre Zorunlu Varlık olan Allah, mutlak bir akıldır; O'na hiçbir madde karışamaz, mutlak bir ayrılığa sahip ayrık bir akıl olup zatını daimî olarak akleder, zatını akletmesinden taşan feyz ile İkinci Akıl varlığa gelir. Bu İkinci Akıl ise, ilk ilkesi olan Birinci Akl'ı akleder ve bundan Üçüncü Akıl, varlığa gelir; kendi zatını aklettiğinde ise nefis ve Cirm-i Felekî olan gökcisim meydana gelir. Bu durum, aynı şekilde bir zincirleme olarak Onuncu Akıl olan Ay felekinde yer bulur ve Ay'ın kendi altındaki yeryüzü âleminde Anasır-ı Erba' olarak bilinen toprak, su, hava ve ateşin unsurlarını meydana gelmesine neden olmakta ve gökcisimleri de oradaki olayları etkilemektedirler. Yeryüzündeki Dört Unsur, yukarıdan gelen göklerin hareketleri ile etkilenecek birleştikleri zaman cisim ortaya çıkmakta ve cisim içinde bilkuvve bulunan yeryüzündeki varlıkların sûretleri insan, hayvan, bitki ve cemadat olarak ortaya çıkması için Vahibu's-Suver olarak görev yapan onuncu Akıl tarafından sûret verilmektedir.<sup>285</sup>

Cabirî bu bağlamda İbn Rüşd'ün sudûr teorisine itirazını zikrederken Gazzâlî'den daha farklı bir noktadan hareket ettiğini şöyle değerlendirmektedir: İbn Rüşd, sözkonusu teoriyi hem genel anlamda hem tafsilatlı bir şekilde ciddî olarak itiraz ettiği görülmektedir. Ona göre bu felsefeye sonradan sokulmuş bir şeydir. Hatta bunları ilk olarak söyleyen Farabî ve İbn Sina'dır. Onlardan önce gelen Aristoteles gibi filozoflar, bunu söylememiştir. En önemlisi ise, Farabî ve İbn Sina'nın bu teori ile herşeyin bir fail nedene sahip olduğu sonucuna varmak için kanıt olarak kullandıkları bir yöntem olsa da bu, burhanî olmayan ikna etme amaçlı bir cedel değerindedir. Dolayısıyla bu kelama karşı geliştirilen bir cedelî söylem olmaktan geçemez ve bu yola giren sözkonusu Maşrıklı filozofların, aslında kelamın kullandığı yöntem açısından etkilendikleri dolayısıyla aynı yola sevkedildikleri görülmektedir.<sup>286</sup>

Cabirî'ye göre Gazzâlî ve İbn Rüşd, sudûr teorisine itiraz konusunda kullandıkları yöntem farklılaşmaktadır. Daha bilimsel yaklaşan İbn Rüşd, sorunu çözmek için konuya ilişkin bilimsel bir yöntem önermektedir. Cabirî, burada İbn Rüşd'ün Fizik ilminin önemine

---

<sup>285</sup> İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, neşreden tahlil girişinde, s. 70.

<sup>286</sup> A.g.e., s. 70-71.

dikkat çekerek burhanî (bilimsel) yönteme göre *hareket* kavramını geliştirdiğini savunmaktadır.<sup>287</sup>

## VII. Burhânî Yöntem ve Yeni Fizik Teorisi

Cabirî'ye göre Farabî ve İbn Sina'nın *Metafizik* disiplinini açıklamak için kullandıkları sudûr teorisinin zayıf bir görüş ve cedel yöntemine dayalı bir öncül olduğundan Gazzâlî tarafından cedel ve safsata üslûbu ile kolay bir şekilde çürütüldüğünü söyleyen İbn Rüşd, bu konuda felsefe açısından cevap vermesi gerektiğini açık bir şekilde dile getirmiştir. Zira İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin sorusuna Aristoteles felsefesinin dayandığı burhanî kanıtlama olarak bilimsel bir yöntemle cevap verilirse soran kişinin aynı yönteme göre düşünerek hareket etmesini de yönlendireceğinden Gazzâlî'nin suçlamaları için yeterli bir neden bulunmayacaktı. Yani önceki filozoflar, iknaya odaklı cedelî bir öncülle hareket ettikleri için bu konuda kelmacıların cedel ve safsata ile çürütebilmeleri, doğal bir neticedir.

Cabirî'ye göre İbn Rüşd, bu konudaki burhanî cevaplar için bir yerde değil birkaç eserlerinde yer vermiştir. Buna göre Aristocu yöntemle *Fizik* disiplinlerinden hareketle tabiat araştırmalarında tümel sonuçlara varmak gerekmektedir. İşte burada bütün fizikî olayların dayandığı en önemli kavram, *hareket* kavramıdır. Dolayısıyla Cabirî'ye göre İbn Rüşd gerçek Aristonun *Metafizik* için temel bulduğu yerin hareket kavramı olduğunu gördüğü için *Metafizikçi* tanrı anlayışının kelamın temel meselesi olan tanrının varlığı muhtevalarından çok farklı olduğunu farketmiştir. Zira Aristonun tanrı olarak takdim ettiği Muharrik-i Evvel düşünce sistemi için bir varsayım konumundadır. Burada bizi ilgilendiren konu Cabirî'nin Aristocu felsefenin tarihsel gelişim süreçlerini atlayarak Newton teorisinden mekanik âlem kavramını çekinmeden İbn Rüşd *Fizik* anlayışı için kullanmış olmasıdır.<sup>288</sup> Zira Cabirî bu anlayışa dayanarak İbn Sina'nın Vahibu's-suver kavramı ile âleme ruhanî bir açıklama getirirken İbn Rüşd gerçek Aristo'ya dönüş yaparak daha mekanik bir açıklama bulduğu için yine epistemolojik kopma olarak nitelendirilebilmektedir. Fakat bundan sonra bahsedeceğimiz bilgiler, görüleceği gibi Cabirî'nin ideoloji yüklü epistemolojik kopma kavramının bilimsel temeli hakkında Avrupa Ortaçağ Doğa Felsefesi'ndeki değişimde önemli rol oynayan İbn

---

<sup>287</sup> İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, neşredeninin tahlilî girişinde, s. 70-71.

<sup>288</sup> A.g.e., s. 72.

Rüşd'ün Fizik düşüncesi ile tam olarak uyuşmadığını göstermektedir.<sup>289</sup> Biz burada anahatlarıyla Cabirî görüşlerinin İbn Rüşd'ün Fizik'teki değerlendirmeleriyle nasıl çeliştiklerini ele alacağız.

İlk olarak Cabirî'nin bir bütün olarak Aristotelesçi gelenekteki doğa felsefesinin tarihî seyrini görmezden gelerek klasik doğa felsefesini Newtoncu merkezden bakması, modern aydınlanmacı söylemler bakımından bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla evrenin mekanik tasvirini İbn Rüşd hareket kavramı ile bağdaştırmaya çalışmıştır. Halbuki doğa felsefesinin Aristoteles'ten Çağdaş dönemine kadar ortak birçok özelliği taşımasına rağmen bu çerçevedeki değerlendirmeler, düşünürlerin yaşadığı dönemdeki dünya görüşünden esinlenen teşbihlere dayanmaktadır.<sup>290</sup> Mesela Aristoteles doğa geleneğinde âlem, bir canlı olarak tasvir edildiği için daima bir ruha muhtaç olan organik bir sistem iken Newton onu mekanik olarak işlemektedir. Bu sebeple bir tasnife göre âlem, Aristotelesçi düşünce açısından organik, Newtoncu açısından mekanik ve Çağdaş düşünce açısından sayısal formlarla açıklanabilmektedir.<sup>291</sup> Bu sebeple dönemin hakim yaşam tarzı felsefî düşüncede bu açıdan etkilidir.

İbn Rüşd'e gelince Arapça aslı kayıp olan Fizik Büyük Şerhi'nin İbranice ve Latince tercüme üzerine yapılan Ruth Glasner'in araştırması, bilimsel açıdan çok dikkat çekici bir özelliğe sahiptir. Buna göre bu araştırmanın dayandığı iki metodik çerçeve onu değerli kılmaktadır. Bunlardan birincisi İbranice ve Latince tercüme nüshaları üzerinde filolojik bir inceleme yapılmıştır. İkincisi İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesinde çözmeye çalıştığı konular ve yeniden tutarlı bir Aristo felsefesini yapmak isteği, orijinal ilmî düşüncelerine nasıl yansıdığı ortaya çıkarılmaktadır.<sup>292</sup> Bunun neticesinde İbn Rüşd'ün Fizik'te vardığı sonuç Aristotelesçilik ile atomculuk sentezi olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre Aristoteles'te açık olmayan parçacık teorisi, illiyet teorisi bakımından yetersiz bulunan atomculuk teorisi ile

---

<sup>289</sup> Ayrıca on üçüncü yüzyılda felsefî düşüncenin genel çerçevesi olarak kozmoloji-astronomi ve optik ekseninde yaşanan değişimlerin doğa felsefesine etkisinin ihtimali için krş. Fazlıoğlu, İhsan, "Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarih'inde Hakîkî(Invisible) ile Zâhirî(Visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması", Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri, ed. Murat Demirkol ve M. Enes Kala, Ankara, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014, s. 27-36.

<sup>290</sup> Arslan, İshak, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul, Küre Yayınları, 2011, s. 25.

<sup>291</sup> Bkz. Jaki, Stanley, *The Relevance of Physics*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1996.

<sup>292</sup> Glasner, Ruth, *Averroes' Physics A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2009, s. 9.

birleştirilmektedir. Dolayısıyla bu konu ,Cabiri'nin ima ettiği Newtoncu doğa felsefesinin mekanik oluşunu sağlayan determinist anlayıştan farklılaştığı görülmektedir.

Günümüzde yapılan Aristoteles araştırmasına göre Aristoteles'te determinizm bugünde anladığımız gibi olmadığı gösterilmiştir.<sup>293</sup> Üstelik Aristoteles felsefe geleneğini oluşturan en önemli felsefî sorunlardan sebeplilik, şans ve raslantı kavramları çerçevesinde gerçek Aristoteles'in fikrinin çok açık olmadığı da görülmüştür. Fakat Aristo'dan İbn Rüşd'e kadar devam eden yüzyıllarca felsefî süreçte bu konudaki fikirler ve tartışmalar çoğalarak belirginleşmiştir. Dolayısıyla determinizm ve karşıtı olarak indeterminizm düşüncelerinin temelleri, antik Grek felsefesi döneminde sağlandığı söylenebilmekle birlikte determinizm ve indeterminizmin problemlerini, ilk kez Stoacılar ve Epikürüs tarafından formülize edildiği düşünülmektedir. Nitekim İslam felsefesinden önce uzun bir süreç içerisinde Stoacılar ve Epikürcüler, bu düşünceler etrafında kendi doğa felsefelerini açıklamışlardır. Stoacıların deterministik doğa anlayışlarını sağlayan şey, muttasıl (continuous) ve munfasıl (contiguous) olan doğal yapının düşüncesidir. Buna göre sürekli ve bitişikli doğa yapısının meselesi aynı zamanda hem Grek atomcuları hem müslüman atomcuları olan kelamcılarla önemle ilgilendiren bir meseledir. İbn Rüşd, her iki atomcu yaklaşımı da bilmekteydi. Bu atomcu yaklaşımların ortak özelliği de İbn Rüşd'e göre burhanî değildir. Çünkü ikisi de ona göre makul bilginin temeli olan sebeplilik teorisiyle çelişiyordu. Fakat kendisine kadar vuku bulan determinizm de, özellikle psikolojideki ölümden sonraki hayat konusunda olduğu gibi İbn Rüşd'ün bilimsel düşüncesini yeterince tatmin etmediği görülmektedir.

Sözkonusu Fizik Büyük Şerh'nin Latince ve İbranice versiyonlarında yapılan araştırmaya göre İbn Rüşd'ün bilim felsefesinde önemli bir takım yenilikleri ortaya koyduğunu göstermektedir. Buna göre hem fizik hem metafizik için önemli olan âlem kavramı İbn Rüşd tarafından 'sürekli yaratma' teorisi üzerine oturtulmuştur. Buna göre varlık, sonsuz bir harekete dayandırılmaktadır. Sonsuz hareketin kaynağı, hareket etmeyen hareket ettiricinin varlığına giden bir yol tarafından hazırlanmaktadır. İbn Rüşd, burada hareketin sonsuzluğu ile fazla sorun yapmadığı fakat çözmeye çalıştığı asıl problem, buradaki ittifaka mahal verecek deterministik imalar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>294</sup> Bu bakımdan İbn Rüşd'ün her

---

<sup>293</sup> Glasner, Ruth, *Averroes' Physics A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, s.63.

<sup>294</sup> A.g.e., s.62.

iki yaklaşımın da belli bir açıdan eksik olduğunun farkında olup uzlaşmacı ve denge arayışında bulunduğunu düşünebiliriz.<sup>295</sup> İbn Rüşd'ün buradaki hedefi Stoacıların katı determinizm ile Epikürcü ve Kelamcı indeterminizm arasında bilimsel bir sonuç elde etmektir. Dolayısıyla Cabirî'nin iddia ettiği mekaniksel deterministik sistemden çok genel anlamda organik âlem sistemini sürdürüldüğünü düşünüyoruz. Bu sebeple İbn Rüşd'ün bu katkısı, Ortaçağ Latin doğa felsefesinde küçük doğa anlamındaki Minima Naturalia kavramının gelişmesinde öncü bir rol üstlenecekti.<sup>296</sup> Bütün bunlar Cabirî'nin epistemolojik kopmaya atfettiği Doğu İslam dünyasından bağımsızlaşmanın ideolojik içerimleriyle uyumadığı gibi çok teknik ve tarihî kanıtlarla çok daha derin bilimsel araştırma ile birlikte ortaya çıkmıştır.



---

<sup>295</sup> İbn Rüşd'ün Psikolojisi hakkındaki bir araştırma bu bağlamda Fizik Büyük Şerhi'nde yapılan araştırma ile birbirine yakın yaklaşımları ortaya çıkardığı görülmesi, bu konudaki düşünceleri de destekler mahiyettedir. Bkz. Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul 2006, s. 301-323.

<sup>296</sup> *Minima naturalia* teorisi, doğal bir cismin doğal bir cisim olması bakımından sonsuz olarak bölünemeyeceğini ifade eder. Doğal bir cismin sûreti sözkonusu olduğu için onun da makûl bir büyüklüğe sahip olmalıdır. Dolayısıyla bu teorinin evrimi bilim tarihi açısından anlamlıdır. Nitekim Aristoteles'in madde-suret teorisi ile atom teorisinin birleştirilmesinden ortaya çıkmaktadır. Bu düşünceye göre doğal bir cismin sonsuz bölünemeyeceğinden ziyade bölünemeyen doğal en küçük parçanın bulunmuş olmasıyla ilgilidir. Buna göre doğal bir cisim fiziksel küçük parçalardan meydana geldiği ileri sürülmüştür. Bkz. Glasner, "İbn Rushd Theory of Minima Naturalia", *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press, 2001, sy.11, s. 9-26.

## SONUÇ

Onikinci yüzyılda yaşamış bir İslam filozofu olan İbn Rüşd, vefatından sonra Avrupa Ortaçağ felsefesinde şöhrete kavuşmuş müslüman bir düşünür olarak ondokuzuncu yüzyılda Ernest Renan ile birlikte karşımıza çıkarken İslam dünyasında İbn Rüşd takipçilerinin olmayışı, başta Batılı araştırmacılar olmak üzere günümüz müslüman düşünürlerin zihinlerini İslam felsefesi bakımından sıkça meşgul etmiştir. Renan'ın girişimi, bize bu bakımdan “galat-ı meşhur, lügat-i fasihten evlâdır” sözünü tekrarlamaktadır. Nitekim bu girişim ondan sonra gelen İbn Rüşd araştırmacılarını ve ilgililerini neredeyse geçen yirminci yüzyılın boyunca etkilemeye devam etmiştir. Bu bağlamda Renan'ı aşmaya çalışan etkili çabaların da kendi Batılı çevresinden geldiğine şahitlik etmekteyiz. Bununla birlikte İslam dünyasında İbn Rüşd'ü anlamaya çalışanların kendi çağdaş sorunlarından kurtulamamış olmaları bir yana, sözkonusu problemlerin içinde İbn Rüşd ile birlikte daha uzaklara gidebildiklerini görmekteyiz. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün felsefe tasavvuru hakkındaki modern yaklaşımlar olarak nitelediğimiz bu durumun tarih ve felsefe süzgecinden yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır. Bu bağlamda Muhammed Âbid el-Câbirî'nin girişimi, eleştirel metodu açısından araştırmaya değer kazanmıştır. Buna rağmen Cabirî'nin İbn Rüşd yaklaşımı, Renan'a kadar uzanan oryantalist İbn Rüşdçülüğün devamını yansıtmıştır. Bunun sebebi İbn Rüşd felsefe tasavvuru hakkında Cabirî'ye benzer yaklaşıma sahip olanların, Ernest Renan'ın Latin Averroizm tezini yeterli tarih araştırması yapmadan aynen kabul etmeleridir.

Neticede metodolojik bir problem olduğu anlaşılan bu durum İslam felsefesi alanında araştırma yapmak üzere metodoloji konusunu ciddiyle tartışmamız gerektiğini göstermektedir. Kanımızca İbn Rüşd örneğinde olduğu gibi İslam felsefesi araştırmaları ilk önce doğasına uygun olarak hangi bilimsel yönteme ya da yaklaşımlara başvuracağımız konusunda eleştirel değerlendirmeler ışığında netleştirmeliyiz. Dolayısıyla İslam felsefesindeki metodolojik tartışmaların artması bu bağlamda faydalı olacaktır. Bununla birlikte terettüp edilecek felsefî tartışmalar, hem İslam felsefesini daha sağlam zeminlere

oturtarak hem İslam felsefesinin geleceğine yönelik makul düşünce haritasını ortaya çıkaracağını düşünmekteyiz. Bu sebeple bu çalışmada ele aldığımız İbn Rüşd bağlamında Muhammed Âbid el-Cabirî'nin yaklaşımlarının olumlu ve olumsuz yanlarını ortaya koymak bu doğrultuda faydalı bir çaba sayılmalıdır. Zira Cabirî'nin metodolojisindeki eleştirel yaklaşımları, bu meselenin çok iyi farkında olduğunu göstermektedir.

En azından zihninde net bir metodolojiye sahip olan Cabirî, yapısalcı metod ile bir ölçüde tutarlı ve anlaşılır açıklamalar ortaya koyabilmektedir. Buna rağmen Cabirî'nin yapısalcılığının özellikle Fransız epistemoloji ekolüne bağlı kalındığı için başka metodolojik düşünceleri dikkate almak konusunda biraz zayıf kalmıştır. Kanımızca Cabirî'yi bu duruma sevkeden, akılcılık ve aydınlanma kavramları ile ilgili anlayışların etkisidir. Bu durum büyük ihtimal ile ideolojinin sosyolojik teorilerin gelişmeleriyle yakından ilişkisi olması sebebiyledir. Nitekim klasik olarak bilindiği şekli ile sosyolojinin Batı'da on sekizinci yüzyıldaki bir fikir tartışmaları olarak Aydınlanma ve on dokuzuncu yüzyıldaki Karl Marx'ın düşüncesi bağlamında ortaya çıkmıştır.<sup>297</sup> Bu açıdan bakıldığında sosyolojik teori üzerine en çok nüfuz eden ve düşüncelerin orijinalliğini yansıtan bir konu olarak Aydınlanma'nın günümüzdeki İslam felsefesi araştırmalarıyla ilişkisinin açıklığa kavuşturulması gereken bir meseledir.

Bu bağlamda Cabirî'nin yapısalcılığının özünü oluşturan en önemli ilişkisel kavramların akılcılık ve aydınlanma söylemlerinin yörüngesinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden Cabirî, metodolojisini İbn Rüşd düşüncesine uygularken bu kavramlarla ilişkili unsurlar ciddi bir biçimde görev üstlenmiştir. Buna göre İbn Rüşd, entelektüel biyografisinden bir aydınlanma filozofu olarak çıkarılmıştır. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün felsefe tasavvuru modern bir bilim felsefesi kalıbında tasvir edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Cabirî'nin metodolojisi, tarihsellik ile ilgili yetersiz kaldığı görülmektedir.

Cabirî'nin İslam felsefesi için yapısalcı metodolojiye en fazla önem atfettiği düşüncenin bilinçdışı kavramında yattığı görülmektedir. Ona göre bilinçdışı, bilgi-güç ilişkisini ifade eden yapının hükümlerinden ibaret olduğu için siyaset ve ideolojinin metodolojik olarak üstünlüğünü kabul ettiği anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında

---

<sup>297</sup> Bkz. Zeitlin, Irving M., *Ideology and The Development of Sociological Theory*, Indiana, University of Indiana, 1968.

Cabirî'nin metodolojik yaklaşımı, Paul Feyerabend'in siyaset ve ideoloji yönünden metodolojiye bakışına benzemektedir. Buna göre aslında bilimsel bilgi daima belirli bir siyaset ve ideolojinin ürünü olmuştur. Nitekim modern bilim, aslında Aydınlanma ideolojisinin ürünüdür.<sup>298</sup> Dolayısıyla bu metodolojinin nesnel doğruluk aslında var olmadığı gibi aşırı bir sonucu çıkarılabilmektedir.

Neticede İbn Rüşd bağlamında İslam felsefesi, akılcılık ve aydınlanma düşüncesine bağlı tarih yorumları ile kanıtlanmaya çalışırken tarihin somut verileri ile Cabirî birçok yerde çelişmek durumunda kalmıştır. Projesini tarih analizlerine dayandıracağını özellikle vaadetmesine rağmen Cabirî'nin buna tam olarak sadık kalamadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla İbn Rüşd projesinde epistemolojiyi ideolojinin tahakkümüne havale ederek karşımıza İbn Rüşd şampiyonu kılığında çıkmaktadır. Bununla birlikte faydalı sorgulamalarından İbn Rüşd araştırması için yöntem bakımından orijinal tezler de ileri sürmektedir. Nitekim İbn Rüşd'ün biyografisinin eserleri ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kanımızca Cabirî'nin İbn Rüşd epistemolojisini yeniden okuma projesini olumsuz etkileyen unsur, Mağrib düşünce ekolüne nispet ettiği epistemolojik kopma kavramıdır. Nitekim Cabirî, sırf bu kavramı kurtarmak için birçok yerde tarihi kurban etmek durumunda kalmıştır. Buna rağmen Cabirî'nin, İbn Rüşd felsefesinin dinamiklerini ortaya koymakla önemli bir iş yaptığını da söyleyebiliriz. Aynı zamanda Cabirî'nin bütüncül bir bakışla İbn Rüşd için epistemoloji ve bilim felsefesi üzerine derinlikli araştırmalara öncülük etmesi, İslam felsefesinin diğer konularında yapılacak araştırmaların cesaretini artırmış ve kendisine olan muhalefet yoluyla konu ile ilgili ciddî eleştiri literatürünün oluşmasına neden olmuştur.

Cabirî'nin İbn Rüşd felsefe projesini bir teorik çaba olarak ele aldığımızda çok geniş çaplı bir uzmanlık çalışmasını gerektirdiği görülmektedir. Nitekim araştırmacı hem İslam ilim geleneği hem de Ortaçağ Latin geleneği ile içiçe olmak zorunda kalmaktadır. Bu durum büyük ölçüde, Avrupa medeniyeti ve İslam medeniyeti gibi dünyada hâlâ maddî-manevî bakımdan güçlü sistem yapılarına sahip olan medeniyetlerin köklerini ölümünden sonra kendisinde birleştirmeyi başaran bir tarih olarak İbn Rüşd'ün konu içinde yer almış olmasıyla

---

<sup>298</sup> Krş. Feyerabend, Paul, *Against Method*, Londra ve New York, Verso, 1993.



alakalıdır. Nitekim İbn Rüşd felsefe çalışmalarının günümüzde geldiği nokta, meselenin artık bir tek yönüne bakarak kolay kolay anlaşılamayacağını göstermiştir.

Bu çerçevede genel olarak İslam felsefesinde özel olarak İbn Rüşd felsefesinde doğru bilgiyi elde etmek gerçekten çok zahmetli bir iş olduğu için herşeye rağmen Cabirî'nin çalışması eleştirel okunduğu takdirde değerli kalmaya devam edecektir. Yine başta belirttiğimiz gibi İslam felsefesini vazgeçilmez özel bir çalışma alanı olarak (İbn Rüşd'ün deyimleriyle Şeri'at olarak havassa emrolunan)<sup>299</sup> görüyorsak doğru bilgi mümkündür fakat uygun metodolojik bilgi şarttır.



---

<sup>299</sup> “Şüphesizki Şeri'at bakımından hassa emrolunan vardır ve bu hikmet sahiplerine emrolunmuştur ki bütün varolanları araştırmaktır. Çünkü Yaratan hakikat olarak kendi yüce zatının bilgisine ulaştıran yarattıklarının bilgisiyle tapınılmaktan daha üstün bir şekilde tapınılamazdı. Bu da, O'nun katında en üstün olan ve en çok nasibi olan ameldir. Allah bizleri ve sizleri ibadetlerin en üstünü olan bu ibadetle amel edenlerden, tapınmaların en büyüğü olan bu tapınmayı yapanlardan eylesin!” İbn Rüşd, *Tefsir Ma Ba'de't-Tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1938, s. 10.

## KAYNAKÇA

- Abbas b. İbrahim es-Sümlalî, *el-İ'lam bi Men Halle bi Merraküş ve Ağmat mine'l-A'lam*, Rabat, el-Melekiyye, 1993, c. 1-10.
- Abdülvahid el-Merraküşî, *el-Mu'cib Fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib*, thk. Muhammed Said el-İryan ve Muhammed el-'Arabî el-İlmî, Kahire, Darü'l-İstikame, 1949.
- Abu-Rabi, İbrahim M., *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London-Sterling, Pluto Press, 2004.
- Akalın, Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Haluk Akalın ve diğerleri, , Ankara, Türk Dil Kurum, 2005.
- Akasoy, Anna, "Was Ibn Rushd an Averroist? The problem, the debate and its philosophical implications", *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Modern Europe*, Dordrecht, Springer, 2013, s. 321-347.
- Allal, Halid Kebir, *Nakdu Fikri'l-Feylesof İbn Rüşd el-Hafid*, Cezair, Müessesetü Künuzi'l-Hikme, 2009.
- Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: El-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn", *Dîvan: İlmî Araştırmalar*, 2001,c. 6, sy. 10, s. 145-172.
- Antun, Ferah, *Felsefetü İbn Rüşd*, Kahire, el-Heyetü'l-Mısıryye li'l-kitab, 1993.
- Aquinas, St. Thomas, *On The Unity of The Intellect Against The Averroists*, İngilizce'ye trc. Beatrice H. Zedler, Milwaukee, Marquette University press, 1968.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
- Arslan, İshak, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul, Küre Yayınları, 2011.
- Barışan, Cemile, "el-Felasife'nin devrimci çocuğu İbn Haldun'a yeniden bakmak: Mukaddime, İslam felsefesinde İbn Rüşdçü bir kırılma mı?", *Dîvan: İlmî Araştırmalar*, c. 19, sy. 37, 2014, s. 117-144.
- Bedevî, Abdurrahman, *et-Türâsü'l-Yunanî fi'l-Hadareti'l-İslamiyye*, Kahire, 1965.
- Belkeziz, Abdü'l-İlah, *İşkaliyyetü'l-Merci' fi'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, Beyrut, Darü'l-Müntehabi'l-'Arabî, 1992.

- Broady, Donald, “The Epistemological Tradition in French Sociology”, *Rhetoric And Epistemology: Papers From A Seminar At The Maison Des Sciences De L' Homme În Paris, Sep, 1996*, Bergen, Department Of Media Studies, University Of Bergen, 1997, S. 97-119.
- Bulut, Yücel, “Oryantalizm”, *DİA*, İstanbul, TDV, 2007, c. 33, s. 428-437.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul, Klasik, 2015.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Ekin Yayınları, 1996.
- Cündioğlu, Düccane, “Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı ”, *Divan: İlmî Araştırmalar*, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, 1996, c. 1, sy. 2., s. 1-94.
- Çağrıncı, Mustafa, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzalî-İbn Rüşd Tartışması”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, ed. Mahmut Kaya, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1995, c. 9, s. 77-126.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2009.
- Davutoğlu, Ahmet, “Medeniyetlerin Ben-idraki”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, 1997, c. 2, sy. 3, s. 1-53.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Hazm*, Kahire, Darü'l-Fikri'l-'Arabî, 1978.
- El-Gazzalî, Ebu Hamid, *el-Mustasfa min Usûli'l-Fıkh*, thk. Hamza Züheyr Hafız, Medine, Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıba'a, ts., c.1-4.
- Emin, Semir, *Ezmetü'l-Muctema'il-Arabî*, Kahire, Darü'l-Mustakbeli'l-Arabî, 1985.
- Fakhry, Majid, *Averroes: His Life, Works and Influence*, Oxford, One World, 2008.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarih'inde Hakîkî(Invisible) ile Zâhirî(Visible) İlişkinin Yeniden Yorumlanması”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol ve M. Enes Kala, Ankara, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014, s. 27-36.

- ....., “İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: ‘İlmü’-d-Dünya ve ‘İlmü’-d-Din”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, 1996, c.1, sy. 2, s. 217-224.
- Feyerabend, Paul, *Against Method*, Londra ve New York, Verso, 1993.
- Fleischacker, Samuel, *Kant’s Questions: What is Enlightenment ?*, Routledge, New York, 2013.
- Fortin, Ernest L. ve O’neill, Peter D., “Condemnation of 219 propositions”, *Medieval Political Philosophy A Sourcebook*, ed. Ralph Lerner ve Muhsin Mahdi, New York, Cornell University press, 1993, s. 335-354.
- Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, İngilizce’ye trc. A.M. Sheridan Smith, London ve New York, Routledge, 1989.
- Garaudy, Roger, *el-Binyeviyye Felsefetü Mevti’l-İnsan*, Arapça trc. George Tarabişî, Beyrut, Daru’t-Tali’a, 1979.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2010.
- Glasner, Ruth, *Averroes’ Physics A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2009.
- ....., “İbn Rushd Theory of Minima Naturalia”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press, 2001, sy.11, s. 9-26.
- Gömbeyaz, Kadir, “73 fırka hadisinin mezhepler tarihi kaynaklarında fırkaların tasnifine etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sy. 2, 2005, s. 147-160.
- Görgün, Tahsin, “Hasan-ı Basrî” Düşüncesi, *DİA*, 1997, c. 16, s. 293-301.
- Griffel, Frank, “Was Fakhr al-Din al-Razi an Averroist after all ? on the double-truth theory in Medieval Latin and Islamic thought”, *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935-2018*, Ed. Sabine Schmidtke, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018, s. 205-216.
- Gutting, Gary, *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting, New York ve Melbourne, Cambridge University, 1995.

Gürsoy, Kenan, “Laiklik”, *DİA*, Ankara, TDV, 2003, c. 27, s. 60-62.

Hanefî, Hasan ve Muhammed Âbid el-Cabirî, “Laiklik ve İslam”, *İslamî Araştırmalar*, 1995, c. 8, sy. 3-4, s. 160-165.

Harb, Ali, *Evhâmü'n-Nuhbe ev Nakdü'l-Musekkaf*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabî, 1996.

Harman, Ömer Faruk, “Milel ve Nihal”, *DİA*, İstanbul, TDV, 2005, c. 30, s. 57-58.

Hourani, George F., *Averroes on the harmony of religion and philosophy*, Londra, Lowe & Brydone, 1976.

İbn Ebu Hatim er-Razî, *Âdâbü's-Şafî ve Menakıbüh*, thk. Abdulganiy Abdulhalık, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

İbn Ebu Usaybi'a, *Uyunü'l-Enba' fi Tabakati'l-Et'ibba'*, thk. Nizar Rıza, Beyrut, Mektebetü'l-Hayat, ts.

İbn Manzur, *Lisanü'l-'Arab*, thk. Muhammed Ahmed Haseballah ve diğerleri, Kahire, Darü'l-Ma'arif, c. 1-6.

İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dimaşk, Dâru Ye'reb, 2004, c. 1-2.

....., *Mukaddime*, hz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1982.

İbn Hazm, *el-İhkam Fi Usuli'l-Ahkam*, thk. Ahmed Şakir, Beyrut, Darü'l-Âfakı'l-Cedide, 1983, c. 1-8.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid*, thk. Mustafa el-Halebî, Kahire, 1960, c.1-2.

....., *Faslu'l-Makal fi Takrir Ma Beyne's-Şeri'ati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisal*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.

....., *el-Keşf 'an Menahici'l-Edilleti ve 'Aka'idi'l-Mille*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.

- ....., *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- ....., *Telhis Kitabi'l-Kiyas*, thk. Mahmud Kasım, Kahire, el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-kitab, 1983.
- ....., *Cevami'ul-Âsari'l-Ulviyye*, Haydarabad, h. 1365.
- ....., *el-Külliyat Fi't-Tıb*, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1999.
- ....., *Ez-Zarûrî fi's-Siyase: Muhtasar Kitabi's-Siyaseti li Eflatûn*, İbraniceden Arapça'ya trc. Ahmed Şahlan, nşr. Muhammed Âbid el-Cabirî, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbnü'l-Ebbar, *et-Tekmile li Kitabi's-Sıla*, thk. Abdüsselam el-Herras, Beyrut, Darü'l-Fikr, 1995, c. 1-4.
- İbn Tumert, *E 'azzü Ma Yutlab*, thk. Ammar Talibî, Cezayir, Vezaretü's-Sekafe, 2007.
- Jaki, Stanley, *The Relevance of Physics*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1996.
- Karlığa, Bekir, *Batı'yu Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, İstanbul, Mahya Yayınları, 2014.
- Kaya, M. Cüneyt, "İslam Felsefesi Mahiyeti Üzerine", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 15-36.
- Kaya, Hacı, *İbn-i Rüşd'de Metodoloji*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Kemal, Namık, *Renan Müdafaaamesi*, haz. Abdurrahman Küçük, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- Kılıç, Hulusi, "İbn Mada", *DİA*, İstanbul, TDV, 1999, c. 20, s. 163-164.

Kuksewicz, Zdzislaw, "The Latin Averroism of the late thirteenth Century", *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, ed. Friedrich Niewöhner ve Loris Sturlese, Zürich, Spur Verlag, 1994, s. 101-113.

Kutluer, İlhan, *İslam 'in Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul : İz Yayıncılık, 1996.

Leaman, Oliver, "Is Averroes an Averroist?", *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, ed. Friedrich Niewöhner ve Loris Sturlese, Zürich, Spur Verlag, 1994 s. 9-22.

Marenbon, John, "Ernest Renan and Averroism: the story of a misinterpretation", *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Modern Europe*, ed. Anna Akasoy and Guido Giglioni, Dordrecht, Springer, 2013, s. 273-284.

Montada, Josep Puig, "İbn Rusd and The Almohad Context", *Studies in Jewish History and Culture*, ed. Giuseppe Veltri, *Studies in The History of Culture and Science*, Leiden-Boston, Brill, sy. 30, 2011, s. 189-208.

Muhammed Âbid el-Cabirî, *el-Hitabü'l-'Arabiyyü'l-Mu'asır*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1994.

....., *el-Musekkafûn fi'l-Hadareti'l-'Arabiyye*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000.

....., *et-Türâs ve'l-Hadase*, Mağrib ve Beyrut, el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 1991.

....., *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi, 2000.

....., *Fikrü İbn Haldûn el-'Asabiyye ve'd-Devle*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1994.

....., *İbn Rüşd Sîyretün ve Fikr*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.

....., *İşkaliyyatü'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1990.

- ....., *Kazaya Fi'l-Fikri'l-Mu'asır*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.
- ....., *Medhal İlâ Felsefet'il-Ulûm*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2002.
- ....., *Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim el-Cüz'ü'l-Evvel fi't-Ta'rif bi'l-Kur'an*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2006.
- ....., “Meşari'ü't-Tağyir ve'l-İslah leda İbn Rüşd” (İbn Rüşd'ün Değişim ve İslah Projeleri), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2009, c. 1, 21-22.
- ....., *Nahnu ve't-Türâs*, ed-Darü'l-Beyza' ve Beyrut, el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 1993.
- ....., *Nakdü'l-'Akl'il-'Arabî (1): Tekvîn'ül-'Akli'l-'Arabî*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- ....., *Nakdü'l-'Akli'l-'Arabî (2): Binyetü'l-'Akl'il-'Arabî*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- ....., *Nakdü'l-'Akli'l-'Arabî (3): el-'Aklü's-Siyasiyyü'l-'Arabî*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000.
- ....., *Nakdü'l-'Akli'l-'Arabî (4): el-'Aklü'l-Ahlakıyyü'l-'Arabî*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001.
- ....., *Vichetü Nazar Nahve İ'adetü Bina'i Kazaya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Mu'asır*, Beyrut, Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1992.
- Muhammed, Yahya, *Nakdu'l-'Akli'l-'Arabî fi'l-Mîzan*, Beyrut, el-İntişarü'l-'Arabî, 1997.
- Omar, Faruk, “Me'mun'dan önce Abbasîler ve Mu'tezilîler arasındaki ilişkiler”, trc. Mehmet Ümit, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 3, s. 165-174.
- Özervarlı, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998.



- Popper, Karl R., *The Logic of Scientific Discovery*, London-Newyork 2005.
- Renan, Ernest, *İbn Rüşd ve 'r-Rüşdiyye*, Arapça trc. Adil Zuaytir, Kahire, Dar İhyâ'i-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Said, Edward W., *Orientalism*, New York ve Toronto, Random House, 1979.
- Salim, Ahmed Muhammed, *İşkâliyyetü't-Türas fi'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır*, Kahire, Rü'ye, 2010.
- Sanders, Carol, *The Cambridge Companion to Saussure*, ed. Carol Sanders, Cambridge, Cambridge University, 2004.
- Tarabişî, George, *Mezbahatü't-Türas*, Beyrut, Darü's-Sakî, 2012.
- ....., *el-'Aklü'l-Mustakîl fi'l-İslâm*, Beyrut, Darü's-Sakî, 2004.
- ....., *İşkâliyyâtü'l-'Aklî'l-'Arabî*, Beyrut, Darü's-Sakî, 1998.
- ....., *Nazariyyetü'l-'Akl*, Beyrut, Darü's-Sakî, 1996.
- ....., *Vahdetü'l-'Aklî'l-'Arabiyyi'l-İslâmî*, Beyrut, Darü's-Sakî, 2002.
- Taylor, Richard C., "Averroes on the Sharî'ah of the Philosophers", *The Judeo-Christian-Islamic Heritage. Philosophical and Theological Perspectives*, ed. Richard C. Taylor ve Irfan A. Omar, Marquette Studies in Philosophy, Milwaukee, Marquette University Press, 2012, s. 283-304.
- Tekin, Mustafa, "Rasyonellik bağlamında İbn Rüşd okumalarının Batı ve İslam dünyası ilişkilerindeki işlevselliği", *Doğu-Batı İlişkisini Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi, c. 2, s. 135-148.
- Tizinî, *Mine'l-İstişraki'l-Garbî ile'l-İstiğrabi'l-Mağribî*, Dımaşk, Darü'l-Mecd, 1996.
- Ulukütük, Mehmet, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*, Ankara, Otto, 2017.
- ....., "Câbirî ve İslam Düşüncesini Okuma Biçiminin Ana Hatları", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol ve M. Enes Kala, Ankara, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014, s. 552-573.

Von K ugelgen, Anke, "A Call For Rationalism: "Arab Averroists" in the Twentieth Century", *Journal of Comparative Poetics, No. 16, Averro s and the Rational Legacy in the East and the West*, Kahire, American University in Cairo Press, 1996, s. 97-132.

Wild, Stefan, "Islamic Enlightenment and The Paradox of Averroes", *Die Welt des Islams*, sy. 36, c. 3, 1996, s. 379-390.

Wolf-Gazo, Ernest, "Post Modernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi", trc. Şefik Deniz, *İslami Araştırmalar*, c. 6, sy. 1, 1992, s. 1-16.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A' lami'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut ve Muhammed Naîm el-Araksûsî, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1982.

Zeitlin, Irving M., *Ideology and The Development of Sociological Theory*, Indiana, University of Indiana, 1968.

<https://www.youtube.com/watch?v=7cmTUDy8fsw>